

קובץ  
**מנורה בדרום**

במה תורנית לבירורי  
הלכה ומנהג

גליון כ'  
אדר - תשפ"א

נכתב  
ע"י בני  
התורה בעיר  
אופקים

# קובץ מנורה בדרום

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

י"ל בסיוע מכון גם אני אודך



עימוד ועיצוב



חתימה על עימוד ברמה  
054-8451833

# ענני דגפן בענבי דגפן

מערכת מגודה בדרום משגרת ברכות מרובות  
לידידינו המסייע רבות להוצאת והפצת הקובץ  
ראש וראשון לכל דבר שבקדושה  
הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א  
לנישואי ביתו, הכלה הכבודה  
מרת חוה בילא תחי'  
עב"ג החתן המופלג בתורה ויראת שמים  
הרה"ג דוד דב הכהן קארפ בן הרה"ג משה שלום  
שליט"א  
יהי רצון שיזכו לבנות ביתם על אדני התורה והיראה,  
ויזכו לבנים ובני בנים עוסקים בתורה במצוות.  
אמן כן יהי רצון!

# **קובץ מנורה בדרום**

**יו"ל לעילוי נשמת**

**גבאי ביהכנ"ס המרכזי באופקים**

**הרה"צ יוסף גבאי בן איזה זצ"ל**

**אשר השכים והעריב לבתי כנסיות ובתי  
מדרשות**

**וזיכה את הרבים רבות בשנים**

**והרבה תורה ותפלה בעם ישראל**

**ועשה חסד לאלפים ולרבבות**

**והכל לשם שמים שלא על מנת לקבל פרס.**

**ולא זכה להותיר אחריו זרע של קיימא**

**ת.ג.צ.ב.ה**

**תרומת מוקיד זכרו**

## דבר המערכת

בשבח והודאה לכורא עולמים אנו מתכבדים להגיש לציבור בני התורה המסולאים בפז, את גליון חודש אדר תשפ"א של קובץ **מנורה בדרום** - גליון כ', המכיל בקרבו מחידושי תורתם של עמלי התורה בעירנו, עיר התורה **אופקים**.

משנכנס אדר מרבין בשמחה! - ואין שמחה כשמחת התורה, ד'פקודי ה' ישרים משמחי לב'. ובעיקר שמחתנו גדולה כפלים - כאשר מתורבים הספסלים ב'בית המדרש' של **מנורה בדרום**, וב"ה יצא הקובץ גדול מהרגיל.

ובתוספת שמחה - בשמחת ידידינו הרב"ג **גמליאל הכהן רבינוביץ** שליט"א אשר מסייע רבות לקובצנו בגשם וברוח, בנישואי ביתו מרת חוה בילא תחיה, עכ"ג הרב"ג דוד רב הכהן קארפ שליט"א. יהי רצון שיעלה זיווגם יפה, ויזכו לדורות ישרים מבורכים עוסקים בתורה ובמצוות - אמן כן יהי רצון!

ושוב נזכיר, שהדפסת הקובץ בס"ד מדי חודש בחודשו תמידין כסדרן ברוב פאר והדר כרוכה בהוצאות רבות - וע"כ נבקש מכל אשר נשאו ליבו **לבוא לעזרת ה' בניבורים**, ולסייע בידינו להמשיך להוציא לאור את הקובץ ולזכות את הרבים, ולהרכות תורה בעם ישראל בכלל, ובעירנו הקדושה בפרט.

## ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני עירנו **אופקים** והסביבה. ולמדור תגובות מתקבלות בשמחה וברצון **תגובות אף מאברכים שאינם מבני עירנו**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר [**אף שכמוכן אינו מתכוון להורות הלכה למעשה**], או לחילופין **לפלפול** מחודש או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה [וכמוכן שאין צריך להיות בדוקא בענייני או"ח או יו"ד, אלא גם בענייני חו"מ, קדשים וטהרות - וכלבד שיהיה במגמה לאסוקי שמעתא אליבא דהלכתא].
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה, וכן **כדאי** לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. **וכן חשוב מאוד** לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט הדינים העולים [ומזמלן מאוד לחלק את המאמר לפרקים עם כותרות ביניים, וכן עם אותיות לכל קטע - הדבר מקל מאוד על הקוראים, וכן על הרוצה לכתוב מכתב תגובה ולהתייחס לקטע מסוים במאמר].
- ♦ **כדאי לדעת** - ניתן לקבל למייל את הקובץ בכל חודש, וכן ניתן לקבל אף את הקבצים הקודמים.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו [**אף ללא כוונה לשלוח תגובה**

לקובץ] יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ויכולים לנסח בסוף, מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.

- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ אדר תתאפשר עד יום ראשון כ"ג אדר - חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי (ומ"מ נבקש מהכותבים לא לחכות לרגע האחרון ולהקדים כמה שיכולים).
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות מוקלד, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י רצוי שישלחו להקלדה ע"י הכותבים, ובכל זאת ישנה אפשרות לשלוח להקלדה דרך מערכת הקובץ בתשלום עלות ההקלדה.
- ♦ ומן המותר בפינו לציין שכל חידושי ההלכה הנכתבים בקובץ זה הם על אחריות הכותבים בלבד שרובם לא הגיעו להוראה, וע"כ לא רצוי לסמוך על הנכתב למעשה אלא אחר בירור וליבון הענין היטב, או שאילת מורה הוראה מובהק. ובתפלה ותקווה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

**בברכת משנכנס אדר מרבין בשמחה,**

**מערכת קובץ 'מנורה בדרום'.**

## תוכן העניינים

הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א

כריעה בברכת מוֹן אבות ..... יג

הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

בענין קרייתא זו היא הלילא ..... יז

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בענין דמיון מגילת אסתר לס"ת ואגרת, ודין כתיבת שירת בני המן ..... כא

הרב אהרן גבאי

בירורי נוסחאות בתפלת מוסף של שבת ..... ס

הרב משה גולדברג

רבית במכירה בתשלום מראש ("פסיקה") ..... עד

הרב גרשון גולד

בענין אמירת פרשת המן ..... פה

הרב ישראל גולדברג

אם מותר בשבת לנער הפת כדי למעט את המלח ..... צג

הרב משה צבי הלוי דוידוביץ

עיקרי הדינים באיסור יחוד, ובאיסור הוצאת ז"ל ..... צח

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בגדרי מלאכה מתקיימת בשבת ..... קב

הרב אליהו חדש

בענין פורים בירושלים החדשה בדברי רה"י הרה"ג ר' משה שמואל  
שפירא זצ"ל..... קח

הרב משה חליוה

מכתב לספר "הליכות משה" על הלכות שבת..... קי

הרב ניסים אלחנן חן

דין מלאכת קושר המבואר בשו"ע ונושאי כליו בסי' שי"ז..... קיג

הרב אברהם יברוב

שחיטה במיעוט סימנים..... קיז

הרב יצחק ירחי

טבילה בשבת וסחיטת שיער..... קכב

הרב ערן כברה

בענין היתר פתיחת מים בשבת בבתים אף שיוצאין לרשות הרבים..... קלב

הרב אוריאל כהן

בדין קיום מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים ע"י שליח..... קלח

הרב דוד כהן

לימוד תורה בחברותא בזמן מחלת הקורונה..... קמג

הרב אביחיל לוי

בביאור המצוה לברך על האש במוצאי שבת..... קמז

באיסור לעבור אחורי בית הכנסת..... קמח



הרב יאיר מינקוס

בדין ברכות מגילת אסתר ודיני פורים משולש ..... קנד

הרב נחום מנדלבוים

מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר ..... קסח

הרב און אברהם הכהן סקלי

דעת הרמב"ם בדין תענית שעות ..... קעא

הרב אליעזר פלקוביץ'

בענין בל תאחר בצדקה ..... קעו

הרב שמעון פרידמן

סדר יום תענית אסתר ..... קפא

הרב זאב פרעס

בגדרי שותפות [לקרקע דפרוזבול, כותל שנפל, אפוטרופוס, בחזקת  
הבתים, בירושה, בשנים אוחזין] ..... רכה

הרב יובל קורסיה

כמה דינים בעניית אמן ..... רלד

הרב ברוך הכהן קרייסמן

בשורשי מצות פדיון הבן ..... רמב

הרב אברהם ישעיהו קשש

בגדר חובת הבאת קרבן לכפרה ..... רמה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

בענין ליל שימורים שמור מהמזיקים אם שמור מהקורונה ..... רנ

הרב יעקב שמחוני

בדיני וסת החודש, הפלגה, והדילוג ..... רנה

הרב משה שר ישראל

בענין צורת המאורות ..... רסג

הרב שרון שרפי

הערות וחידושי דינים להלכה בענייני פורים ..... עדר

## תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יוסף אביטבול ..... שיא

האם איסור שינה בבית יחידי הוא גם בשבת קודש ♦ השפעת ט"ו בשבט על  
חידושי התורה

מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... שיד

בענין ברכת המפיל ♦ ברמז מצות השבת ♦ בדיני קריאת שתיים מקרא ואחד תרגום  
♦ בענין להראות 'מוזנח' ♦ בגדר טלטול שלא לצורך ♦ בברכת הגלידה בסעודה ♦ בדין  
טבילת כלי אחסון ♦ במצות אכילת פירות שביעית ♦ בדין שינה יחידי בסוכה ♦ בזמן  
ברכת הלבנה

מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב ..... שכג

עשיית מלאכה לפני הבדלה בתפלה או על הכוס ♦ עוד בענין דישה לאלתר

מכתב ד'

נחום מנדלבוים ..... שכח

ברכת הפירות בסעודת ט"ו בשבט

מכתב ה'

הרב יוסף פריץ - הרב אוריאל ראובן אייזנבך ..... שלא

בענין מי שאינו מסיב בסעודת מצוה

מכתב ו'

הרב יוסף פריץ ..... שמוג

מצוה בו יותר מבשלוחו בהכנות שבת ♦ חתימת על המחיה ועל הכלכלה ♦ חידושי דינים  
בענייני זרעים

מכתב ז'

הרב יובל קורסיה ..... שמוה

באיסור לימוד בחזרת הש"ץ

מכתב ח'

הרב אברהם ישעיהו קיש ..... שמוז

בענין האיסור לעשות חפציו עד שיבדיל

מכתב ט'

הרב אריה דוד שלזינגר ..... שמוט

ברכה אחת על עירוב תבשילין וחצירות





הגאון רבי יהודה טשזנר שליט"א

דומ"צ קהל עדת חרדים אופקים

## כריעה בברכת מגן אבות

"וְאֶקֶד וְאֶשְׁתַּחֲוֶה לָהּ וְאֶבְרַךְ אֶת ה' אֱלֹקֵי אֲדֹנָי אֲבְרָהָם", דמשמע כשאברך אליו אקוד ואשתחוה, דהיינו ב' פעמים, ומשמע דהגורם של הכריעות היא הברכה אלקי אברהם. ולפי"ז גם במעין שבע דעומד בתפילה ומזכיר אלקי אברהם כורע. אך צ"ע לפ"ז למה לא יכרע גם בסוף התפלה, ולא ראינו נוהגים כן. אך אם נגיד דהמחייב של הכריעה היא התחלת התפלה, ומש"כ ר"י הנ"ל הוא רק סמך לדבר, יתכן דשייך במעין שבע רק כריעות בתחלה ולא בסופה. ובאמירת "ונודה לך בכל יום תמיד מעין הברכות" אף דהוא נגד ברכת מודים אולי לא שייך כריעות דאין כוונת "ונודה לך" דעכשיו אנו מודים, אלא סיפור דברים שאנחנו לך מודים ולא שייך שם כריעה. ואולי י"ל עוד דמאחר דכתבנו דדין הכריעות הוא דין בעומד בתפלה, ומאחר שכלל הר"מ כל הכריעות יחד "כורע חמש כריעות" אולי לא שייך חיוב של כריעה אחת וצ"ע.

**שוב** ראיתי בשערים המצוינים בהלכה סי' ע"ו שמביא ממהר"י טירנא דהש"ץ שוחה בשעת התחלת מעין שבע, עכ"ל.

(ג) בשו"ת ציץ אליעזר (חלק ד' סימן כ"ג) דן בטענת ת"ח גדול שאסור לכרוע בברכת מעין שבע, ושיש למחות בידי העושים כן, כי לא מצינו תקנת חז"ל בזה. ועיין בסימן רפ"א ס"א דאין לשחות ב-"ולך אנחנו מודים", שאין לשחות אלא במקומות שאמרו חכמים, וכ"ה בסימן קי"ג ס"ג הר"ז מגונה, עכ"ד.

### פתיחה

א) יש לעיין אם ברכת מעין שבע, שהש"ץ אומר בליל שבת, דינה כחזרת הש"ץ [בקיצור] או שזו תוספת ברכה ארוכה שנתקנה עבור המאחרים. ונ"מ לכמה דברים:

- א. האם הש"ץ צריך לכרוע בהתחלתה.
- ב. האם מפסיק באמצע לקדיש וקדושה וכו'.
- ג. האם צריך לומר "יהיו לרצון אמרי פי" לבסוף.
- ד. האם חייב הש"ץ לפסוע לאחור בסוף הברכה.
- ה. אם בטעות אמר קדיש תתקבל לפני מעין שבע, האם אח"כ אומר שוב קדיש תתקבל, או שאומר קדיש שלם בלי תתקבל.
- ו. האם הציבור צריכים לעמוד כשהש"ץ אומר.

ז. האם אפשר לצאת באמירתה תפלת שמו"ע של ערבית.

ח. האם הש"ץ צריך לעמוד לכיוון א"י ובהצמדת רגלים כשאומרה.

(ב) בספר שערי זבולון (עניני ש"ץ סוף שער ו') דן האם בברכה אחת מעין שבע חייב הש"ץ לכרוע:

**וכתב:** יש לדון, דהנה הכריעות באבות תחלה וסוף כתב בתר"י בברכות ל"ד. בד"ה אלו ובריטב"א שם, יש נותנים סמך לדבר מדכתיב (בראשית כ"ד מ"ח)

**והשיב** שלדעתו לא רק שלא עבדו איסורא ואין מקום למחות בידם, אלא גם זאת דאין רשות לשנות ממנהג שנהגו כן לכרוע. כי יסודותיו של המנהג הוא בהררי קודש וכפי שיבואר להלן.

**וכבר** נשאל בזה הגאון רי"ז שטרן ז"ל בספרו זכר יהוסף (ח"ב סי' צ'). שנשאל האם לכרוע בברכת מעין ז' מתחילתו כיון דלא שייך כריעה לבסוף. והגאון הנזכר השיב לברר דמצד שאין כריעה לבסוף אין עיכוב וכו'. אך כותב דלכאורה י"ל, דמכיון דברכת מעין שבע נתקנה לש"ץ, לא בכדי להוציא מי שאינו בקי, רק מפני הסכנה לכן אפשר דלא הוי בכלל התקנה לכרוע וכו', וממילא הו"ל זה כמו הבא לכרוע בכל ברכה דמלמדין שלא לשחות וכו', וזה כעין שהעיר כת"ר.

**אולם** שוב נודע לו כאשר חקר על מנהג העולם בזה, שכן המנהג בפשיטות בכל מקום לכרוע בתחילת ברכת מעין שבע. ומצא בספר המנהגים מר"י אייזק מטירנא רבו של מהרי"ל, שהש"ץ שוחה בשעת התחלת מעין שבע.

**ומסיק** להלכה דאין לחוש להחמיר ללמדו שלא ישחא כמו הבא לשחות בסוף כל ברכה וברכה, דשם שייך יוהרא, אבל בכאן מכיון שכבר נהגו כן מכבר לשחות כמו בתחילת י"ח ברכות ליכא בזה משום יוהרא. וכן במנהג העולם לכרוע ב-"ברכו" כיון שכולם עושים כן אף שאינו מדינא, עיי"ש באריכות.

**ושנית.** לפענ"ד יסודו של מנהג זה נעוץ

בהררי קדש בתורת הנסתר של האר"י הקדוש ז"ל. והוא דמצינו לו בשער הכוונות בענין ערבית ליל שבת בד"ה והנה עתה, שכותב דברכת מעין ז' של ליל שבת דינה ממש כחזרת העמידה של הש"ץ בימי החול, ומבאר ע"פ הסוד מדוע שבלייל שבת בא זה רק במעין ז' ולא גמורה בז' ממש ע"ש. וא"כ יתכן וקרוב לודאי דמכח זה שמצאנו לו להאר"י ז"ל שנתן דין של ברכת מעין ז' כדין החזרה של הש"ץ ממש, הוא דנתפשט המנהג גם לכרוע בתחלת ברכה זו ג"כ כבחזרת הש"ץ, עכת"ד הציץ אליעזר.

(ד) בשו"ת מגן שאול להרה"ג ר' שאול קצנלנבויגן (הוצ' מכון י"ם תשמ"ט, סימן ב') כתב: ועל מה ששאל אם יש לכרוע בברכת מגן אבות בליל שבת קודש בראשיתה, ע"פ המבואר בסי' קי"ד. הנה לא מצינו בשום מקום שידבר מזה, ושתיקת הפוסקים משמע דיש לכרוע, וכן נוהגין העולם לכרוע. גם מדנקראת מעין שבע של שבת ממש. ובסי' קי"ג ס"ג חשב מקומות\* ע"ש ובש"ת, דיש דעה דחוזר משום הכי, ש"מ דתפלה ממש הוא וממילא דצריך כריעה, עכת"ד.

### אחרי כל הנ"ל נחוי גם אנן:

(ה) איתא בסימן רס"ח סעיף י"ג: אם התפלל של חול ולא הזכיר של שבת או שלא התפלל כלל ושמע מש"צ ברכה מעין שבע מראש ועד סוף יצא.

**וביאר** המ"ב (ס"ק כ"ז) ושמע מש"ץ וכו' - משום דתפילת ערבית רשות מקילינן בה.

א. נראה כוונתו בזה, דשם הזכיר השו"ע כמה מקומות שיש צד שצריך לכרוע בהם, ולכן כתב שאין לכרוע בהם. ומדלא הזכיר שגם בברכת מגן אבות אין לכרוע, ש"מ שצריך לכרוע בה.

ואם"ק (כ"ח) יצא - לכתחילה יש ליהזר לומר עם הש"ץ מלה במלה מן תחלת הברכה עד סוף בא"י מקדש השבת. ואם כבר אמר הש"ץ, צריך לחזור ולהתפלל ולא יאמר ביחיד ברכת מעין שבע. גם נכון הדבר שאם נזכר קודם ששמע מהש"ץ הברכה הנ"ל, שלא יסמוך ע"ז רק יתפלל עוד הפעם תפלת שבע כסדר כ"י יש חולקין על עיקר דין זה עיין בטור].

**אכן** הדין הוא שהשומע קדיש וקדושה כשהוא באמצע ברכה ארוכה עונה, אבל באמצע שמו"ע אינו עונה. ולכן היות שברכת מגן אבות דינה כחזרת הש"ץ, בכל אופן אינו עונה.

ג. האם צריך לומר 'יהיו לרצון אמרי פי' לבסוף.

**תשובה:** הנה הש"ץ אינו צריך לומר יהיו לרצון וכו' אחר ברכת מעין שבע כי יוצא במה שאומר קדיש תתקבל מיד לאחר ברכה זו. כי כן הדין אחר כל חזרת הש"ץ, וכמו שכתב הרמ"א (בסוף סימן קכ"ג ובמ"ב שם).

**ואף** שהמ"ב שם מביא בשם השל"ה שמו"מ טוב לומר מקודם יהיו לרצון, מ"מ בברכת מעין שבע שהיא תפילת העמידה בקיצור עדיף לקצר גם בזה, ודי באמירת קדיש תתקבל שהש"ץ אומר מיד לאחר ברכה זו.

**אולם** אם אדם אחר יוצא יד"ח תפילת ערבית ע"י שמיעת ברכת מעין שבע מהש"ץ, צריך הוא לומר לאחריו יהיו לרצון וכו' וגם לפסוע שלש פסיעות לאחר בכריעה ולומר עשה שלום וכו' [כן הביא בספר שגיאיות מי יבין (סימן ל"ו, הערה כ"ט) בשם החיי אדם והכף החיים].

**ראיתי** בלקוטי מהרי"ח, בברכת מעין שבע בסוף דבריו שהביא מא"א לומר יהיו לרצון אמרי פי אחר מקדש השבת קודם הקדיש שלם כמו אחר חזרת הש"ץ. וכתב ע"ז: וכמדומה לי שאין המנהג כן, ע"כ.

ו) בחי' רע"א (סימן קי"ד ס"ה, והובא בביאור הלכה שם) מצדד לומר דבלייל שבת אם שכח לומר משיב הרוח, דאין מחזירין, דלא גרע מאם היה מתפלל רק מעין שבע דיצא בדיעבד אף דשם לא הוזכר גשם, וסיים דצ"ע.

ז) היוצא מזה: הנה היות שאמירת ברכת מעין שבע אפשר לצאת בה ידי חובת תפילת ערבית בשעת הדחק, הרי דינו כמו שמו"ע ממש. וכן היות שהגרע"א רצה ללמוד, ממה שאין אומרים בבכריעה זו מוריד הגשם בחורף, שהשוכח להזכירו בשמו"ע של ערבית של שבת אינו צריך לחזור, גם מזה ש"מ שדינו כשמו"ע ממש. לכן בודאי צריך לכרוע בתחילתו.

## ח) העולה לדינא.

**כעת** נבא לתת תשובה לשאלות שהצבנו בריש דברינו:

א. האם הש"ץ צריך לכרוע בהתחלתה.

**תשובה:** כבר התבאר בארוכה שצריך לכרוע.

ב. האם מפסיק באמצע לקדיש וקדושה וכו'.

**תשובה:** הנה הש"ץ האומר ברכה זו לפני הציבור גם אם היה דינו כברכה

**ונראה** שכאן הדבר יותר חמור משם, כי ברכת מעין שבע היא ממש תפילת העמידה (אלא בקיצור) ויש לומר אחריה קדיש תתקבל פעם שניה.

ו. האם הצבור צריכים לעמוד כשהש"ץ אומר.

**תשובה:** לכתחילה צריכים לעמוד וכמו בכל חזרת הש"ץ כמבואר בסימן קכ"ד ס"ד בהגה.

ז. האם אפשר לצאת באמירתה תפלת שמו"ע של ערבית.

**תשובה:** אפשר, וכפי ההלכות שנאמרו בזה כמבואר לעיל.

ח. האם הש"ץ צריך לעמוד לכיוון א"י ובהצמדת רגלים כשאומר.

**תשובה:** נראה שצריך, היות שברכה זו נחשבת תפילת העמידה. וכן הביא בספר שגיאות מי יבין (שם) בשם האשי ישראל. וכן נוהגים, לעשות את שניהם.

**אולם** לפי מה שכתבנו, יש אמנם צד לאמרו אלא שלמעשה לא צריך.

ד. האם חייב הש"ץ לפסוע לאחור בסוף הברכה.

**תשובה:** ודאי שחייב, אלא שיוצא ידי חובתו בזה ע"י השלש פסיעות שפוסע לאחור בסוף הקדיש תתקבל שאומר לאחריה.

**גם** בני ספרד שלא נוהגים לפסוע לאחור בסוף כל קדיש רק בסיום קדיש תתקבל שאומרים אחר חזרת הש"ץ גם בקדיש תתקבל שאומרים לאחור ברכת מגן אבות צריכים לפסוע לאחור מטעם הנ"ל.

ה. אם בטעות אמר קדיש תתקבל לפני מעין שבע, האם אח"כ אומר שוב קדיש תתקבל, או שאומר קדיש שלם בלי תתקבל.

**תשובה:** כבר נחלקו הפוסקים בכעין זה, ראה בסימן תרצ"ג במ"ב סק"א.





הגאון רבי שלמה לוי שליט"א

רב ביהכ"ס 'תפארת תורה'

## בענין קרייתא זו היא הלילא

יצחק על שמו והוסיפו הב"ח, וע"ע דבקושיית הגמ' ע"ד רב נחמן דאין אומרים שירה על נס דבחוצה לארץ, הגמ' במגילה מקשה כן בין לרבא בין לרב נחמן, והגמ' בערכין מקשה כן על רב נחמן לחוד.

העולה מן הדברים בטעם שאין אומרים הלל, ג' שיטות, ר' יצחק ס"ל שאין אומרים על נס שבחו"ל, רב נחמן ס"ל דקרייתא זו היא הלילא, ורבא תי' דאכתי עבדי אחשוורוש אנן.

### דברי הפוסקים בזה והנפק"מ להלכה

ב. ולהלכה, הרמב"ם (פ"ג מהל' חנוכה ה"ו) כתב וז"ל "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל" ע"כ. ומבואר דס"ל דהלכתא כרב נחמן [אמנם, יש מקשין אמאי לא פסק כרבא דהוא בתראה, ויל"ע].

וכן נוקט המאירי (מגילה שם) להלכה, כרב נחמן.

[אמנם עי' במג"א (סי' תרצ"ג ס"ק ב') ובשערי תשובה (שם ע"ד השו"ע ס"ג) ובמשנ"ב (שם סק"ו)].

ויש לומר בזה נפק"מ למעשה בכה"ג דאין לו מגילה כלל, לדברי ר' יצחק ורבא לא יקרא הלל, אך לדברי רב נחמן כיון שמחויב בהלל אלא שקרייתא זו היא הלילא, א"כ כשאין לו מגילה מחויב בקריאת ההלל.

וכן מפורש במאירי (שם) וז"ל "ונראה לי לטעם זה [דקרייתא זו היא הלילא] שאם היה במקום שאין לו מגילה, שקורא את

### סוגיות הש"ס בטעם שאין אומרים הלל בפורים

א. הנה קיי"ל דאומרים בכל מועד הלל, ואפי' במועד שחויבו מדרבנן, וכמבואר בגמ' (ערכין י' ע"א), ויש לעיין מאי שנא פורים דאין אומרים בו הלל.

ומצינו בגמ' בב' מקומות שעוסקת בקושיא זו, וכדלהלן.

הגמ' בערכין (י' ע"ב) מקשה פורים דאיכא ניסא לימא, ותי' רבי יצחק לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ, ומקשינן מיציאת מצרים דהוי בחו"ל ואמרינן הלל, ומתריצין שעד שלא נכנסו לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ומשנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה [ועי' מהרש"א בב' טעמא דמילתא].

רב נחמן תי' דקרייתא [של המגילה] זו היא הלילא.

רבא תי' אכתי עבדי אחשוורוש אנן.

ומקשינן לרב נחמן דקרייתא זו היא הלילא, התניא כדברי ר' יצחק שמשנכנסו לארץ לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה, ומתריצין כיון שגלו חזרו להיתרן הראשון, וע"כ אומרים גם על נס שבחוצה לארץ.

ובגמ' במגילה (י"ד ע"א) אי' בנו"א, כיון שאמר ר' יהושע בן קרחה ומה מעבדות לחירות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן, א"כ הלל נמי נימא, ומתריצי' את ג' התי' הנ"ל [במגילה אינו מוזכר תי' ר'

**ומאידך** בספר המכתם פירש, וז"ל "קריאתה זו הלילה, כלומר, לא הוצרכו לקבוע בו שיאמרו הלל, לפי שקריאתה של מגילה זו היא הלילה, כלומר, כיון שחויבו בקריאתה ובשמיעתה והאמת זה מביא שיתעורר כשיקרא וישמע דברי האגרת שיתן שבח והודאה לשם יתעלה, וקריאתה היא במקום הלל".

**ובעין** זה כתב הכלבו (סי' מ"ה ד"ה שני ימים) "כלומר, שזו היתה כוונת הקריאה, כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה להשי"ת" [וע"ע ברש"י (מגילה י"ח ע"א) שכתב בנו"א כע"ז וז"ל "ופרסומי ניסא - אע"פ שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעים ואומרים מה היא הקריאה הזו ואיך היה הנס ומודיעין להן" ע"כ].

**ומבואר** מדברי המכתם והכלבו כצד ב' שע"י המגילה יבוא להלל ועי"ז מתקיים תכלית ההלל, אך אין קריאת המגילה קיום דין ההלל.

**וע"ע** בלבוש (סי' תרצ"ג ס"ג) שכתב, "שקריאת המגילה היא כמו שירה ועומדת במקום קריאת הלל שאינו אלא שיר ושבח על הנס, הכי נמי המגילה אין לך שיר גדול ממנו, שמפרסמים הנס לשבח להשי"ת שהצילנו", ע"כ. ומבואר להדיא כצד א' וכדברי הרמב"ם ודעימיה.

### **דברי המאירי דלעיל תלויים במחלו' הנ"ל**

ה. ונראה לכאורה דיש לתלות את הנפק"מ שנאמרה לעיל בכה"ג שאין לו מגילה אף בנידון זה, דלעיל נתבאר מדברי המאירי (לעיל אות ב') דלרב נחמן מחוייב לקרוא הלל, כיון שאינו מקיים הקריאה שבמקום ההלל.

ההלל, שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת המגילה במקומו, אמנם עי' בשערי תשובה (שם) שדן בד' המאירי, והביא שיש שנקטו שלא לומר וי"א לומר בלא ברכה. ויבואר להלן אי"ה.

### **חקירה בטעמא דקרייתתה זו היא הלילה**

ג. והנה בעצם טעמא דרב נחמן ד'קרייתתה זו היא הלילה' יש להעמיד לכאן' ב' צדדים בהגדרת הדבר.

א. דבעצם קריאת המגילה וסיפור הנס מקיימים דין הלל, ובכל המועדים תיקנו חז"ל את אופן ההלול בקריאת מזמורי ההלל, אך בפורים עצם קריאת סיפור הנס הוא ההלל.

ב. דלעולם אין קריאת המגילה וסיפור הנס קיום דין הלל, אלא שכיון שקוראים את המגילה, וע"י קריאתה באים להלל ולשבח לקב"ה, ממילא יש את התוצאה של ההלל, שהרי מהללים ומשבחים לקב"ה מכח הקריאה, ולכך אין צורך בחיוב אמירת הלל.

### **ראיות מדברי הראשונים בחקירה הנ"ל**

ד. ובדברי הראשונים נראה שיש להוכיח לכאן ולכאן, וכדלהלן.

**הרמב"ם** כתב (וכמובא לעיל אות ב') "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל", ומבואר מדבריו כצד א', שעצם הקריאה הוא קיום דין הלל. (ועי' בלשון הרמב"ם בהקדמה למנין המצוות, ויל"ד שם בכוונתו).

**ובע"ז** כתב הר"ן במגילה (ד' ע"א מדפה"ר) וז"ל "קריאתה בזמנה וזכרון תקפו של נס זהו כהלל", וע"ע בנימוק"י שביאר (שם י"ד ע"א) "קריאתה זו הלילה, היינו שירה", ומבואר גם בדבריהם כצד א'.

**ולכאורה** תליא בהנ"ל, לדברי הרמב"ם ודעימיה, כיון שחז"ל תיקנו אופן לקריאת ההלל ע"י אמירת סיפור המגילה, מסתברא דאין שייך לצאת החיוב באופן אחר ע"י קריאת ההלל בעצמו, וא"כ אינו חייב לקרות את ההלל, וכשם שבכל מועד אינו יכול לקרות סיפור הנס במקום ההלל.

**אך** לד' המכתם ודעימיה, כיון שאין זה צורת אמירת הלל, אלא שאין צורך להלל כיון שבא להלל ע"י המגילה, א"כ יתכן שכשלא קורא מגילה, עליו להתעורר להלל באמירת ההלל וא"כ מחויב לומר הלל, ובזה אין הכרח שחז"ל תיקנו להתעורר דווקא ע"י קריאת המגילה [לצד א' לכאורה מוכרחים לומר כן כיון שזוהי צורת קיום ההלל, אך לצד ב' אין זה מוכרח ואפשר לומר כנ"ל].

### אי יש דין עמידה במגילה מדין הלל

ו. כתב הרמב"ם (פ"י מברכות ה"ח) "ארבעה צריכים להודות וכו' וכיצד מודה, עומד ביניהן ומברך בא"י אמ"ה הגומל" כו'. ומבואר מדבריו שיש חיוב עמידה בברכת הגומל.

**ומקשה** הכסף משנה (שם) מנא ליה להרמב"ם דין זה.

**וביאר** באליה רבה (סי' רי"ט ס"ק ג') דלישנא דקרא "ובמושב זקנים יהללוהו", וכיון שקראו הפס' הלל, דמי להלל דקיי"ל (בסי' תכ"ב ס"ז) דבעינן עמידה וכדילפינן לה מקרא (תהילים קל"ה ב') "הללו כל עבדי ה' העומדים". עכ"ד.

**ומעתה** מקשה החתם סופר (או"ח סי' נ"א) כיון שקריאת המגילה זו היא הלילא, א"כ אמאי אי"צ לעמוד בקריאתה, ומאי שנא מברכת הגומל שחיובה כעין הלל ועל כן בעי עמידה.

**ולכאורה** נידון זה נמי תליא בפלוגתא הנ"ל, לדברי הרמב"ם ודעימיה כיון שמקיים ע"י אמירתה דין הלל, אכן קשיא קושיית החת"ס אמאי אי"צ עמידה, אמנם לדברי המכתם ודעימיה כיון שאין זה קיום אמירת הלל, א"כ אלא שע"י המגילה יבוא להלל, פשוט מדוע אי"צ עמידה. [ולעצם הקושיא לדעת הרמב"ם ודעימיה, יתכן שבמגילת אסתר כיון שהיא ארוכה לא הטריחוהו לעמוד בכולה וכמו שמצינו סברא זו בהלל דליל הסדר, ועיי'].

### אמירת על הניסים קודם המגילה

ז. בהגהות מיימוני (סוף הל' מגילה, מנהגי פורים) הביא שיטת רב עמרם גאון בסידורו שאין אומרים על הניסים עד אחר קריאת המגילה, ונחלק עליו ההגמ"י, דמאי שנא פורים מכל יו"ט שאומר מעין המאורע בערבית אע"פ שעדיין לא קידשו, ולא מצינו לעולם תפילת ערבית חלוק מתפילת יוצר, אלא לעולם מזכירין בזו ובזו, עכ"ד.

**והרמ"א** (סי' תרצ"ג ס"ב) פסק כהגמ"י שאף קודם קריאת המגילה אומרים על הניסים.

**ועי' מג"א** (סי' תרצ"ז ס"ק א') שכתב דבפורים קטן לכו"ע לא אומרים על הניסים כיון שאין קורין את המגילה, ומסתמך בזה על ש' רב עמרם גאון הנ"ל, וכתב דאף שלא קיימא לן הכי, מ"מ לענין פורים קטן סמכין עליה.

**וביאר** הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק א') דכיון שבפורים קטן אין כלל קריאת מגילה, בזה סמכין על סברת רב עמרם גאון שאין אומרים על הניסים בערבית, ובפורים גדול מ"מ קורין את המגילה לאחמ"כ ולכן קיי"ל דאומרים אף קודם הקריאה.

וזהו קרייתא זו היא הלילא, ואשר על כן אין שייך חיוב ההודאה אלא לאחר שקרא המגילה וסיפר הניסים ובא עי"ז להודאה.

[ואף שבחנוכה יש חיוב הודאה ללא קריאת המגילה, מ"מ בפורים שאינו יו"ט לא חייבו ההודאה אלא לאחר קריאת המגילה, ולכאורה אם אין לו כלל מגילה לא יאמר כלל על הניסים לשי' רב עמרם, ולדידן יאמר, כיון שהוא יום המחויב במגילה, ויל"ע].

והנה שיטת ההגמ"י מתפרשת היטב בדבריו, דדין הזכרת על הניסים הוא ככל הזכרת מעין המאורע בכל יו"ט, וע"כ ודאי שאין שייך לקריאת המגילה.

אך שי' רב עמרם גאון צ"ב טובא, אמאי שייך על הניסים רק אחר המגילה. ויש לבאר, דס"ל לרב עמרם שדין על הניסים אינו מדין "הזכרת מעין המאורע", אלא מדין "הודאה", וס"ל לרב עמרם כדעת המכתם ודעימיה שהמגילה מביאה להלל ולהודות



הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בענין דמיון מגילת אסתר לס"ת ואגרת, ודין כתיבת שירת בני המן

מפתח נושאים כללי

ענף א' - השוואת מגילת אסתר לס"ת ואגרת.

- (א) בד' חז"ל בזה.
- (ב) בד' הגאונים ז"ל בזה.
- (ג) מחלוקת הראשונים ז"ל בזה.

ענף ב' - בצורת שירת עשרת בני המן.

- (א) ד' הבבלי וביאורו.
- (ב) ד' הירושלמי וביאורו.
- (ג) ד' המסכת סופרים וביאורו.
- (ד) ביאור החילוק בין ד' המ"ס לד' הירושלמי.
- (ה) ביאור ד' הבבלי ביחס להנ"ל.
- (ו) תמצית דעות הראשונים ז"ל בזה.
- (ז) בד' המסורה.
- (ח) ד' הטור והשו"ע והגר"א ז"ל בזה.

ענף ג' - דעות האחרונים ז"ל בזה.

- (א) ד' הגר"י לנדא ז"ל (בן הנוב"י).
- (ב) ד' הבית אפרים.
- (ג) ד' החיי אדם.
- (ד) ד' החתם סופר.
- (ה) ד' עין הבדולח.
- (ו) ד' הדמשק אליעזר.
- (ז) ד' חסד לאברהם.
- (ח) ד' זכר יהוסף.
- (ט) ד' ערוך השולחן.
- (י) ד' פתח הדביר ומהרש"ח ז"ל.
- (יא) ד' קסת הסופר.
- (יב) ד' המשנה ברורה.
- (יג) ד' הבנין ציון.

## ענף ד' - במנהג י"א שיטין.

- (א) מנהג י"א שיטין.  
(ב) ביאור טעם הגר"א בהתנגדותו למנהג הישן.  
(ג) עוד טעמים להמנע ממנהג י"א שיטין.

## ענף א', השוואת מגילת אסתר לספר תורה ולאגרת

### (א) בד' חז"ל בזה

**אמרי'** בגמ' (מגילה טז:): "דברי שלום ואמת, אמר ר' תנחום ואמרי לה אמר ר' יוסי מלמד שצריכה שרטוט כאמתה של תורה", ופירש רש"י על אתר "כספר תורה עצמו, שרטוט הלכה למשה מסיני", כלומר שהשוותה מגילה זו לס"ת וממילא מחויבים בה בשרטוט כדין ספר תורה שיש בו שרטוט מהלכה למשה מסיני, ולפי"ז הכונה כאמתה של תורה (ולא קאמר כספר תורה) לרמוז להל"מ, דהיינו ליסוד חיוב ס"ת בשרטוט".

**אמנם** במס' סופרים (פי"ג ה"ב) הגירסא "מגילת אסתר צריכה שרטוט כאמתה של תורה, ספר נקרא" (והגיה הגר"א ז"ל דצ"ל "מפני הנקראת ספר") ומבואר דמקור הלימוד הוא ממה שנקראת ספר ולא מדכתיב דברי שלום ואמת" ולכאור' הנפקותא בין ב' הלימודים פשוטה, דאי ילפי' מדנקראת ספר א"כ יש לשמוע שיש לדמותה לספר תורה לכל מילי, מאידך גיסא אי נימא דהילפותא היא מדכתיב דברי שלום ואמת א"כ הילפותא היא כגזירת הכתוב רק לשרטוט ולא לכל מילי.

**אמנם** באמת י"ל דאין מזה בלא"ה איזה נפקותא לדינא כיון דלהלן בגמ' (יט.) אמרי' "וא"ר חלבו א"ר חמא בר גוריא אמר רב מגילה נקראת ספר ונקראת אגרת, נקראת ספר שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ונקראת אגרת שאם הטיל בה ג' חוטי גידין כשרה" כו', ומבואר להדיא דגם בבבלי מדמי' לה גם לספר וגם לאגרת, מאידך מבואר דמדמי' לה בדברים אחדים לספר דוקא, ובאחריני לאגרת דוקא, ולא נתבאר לפי מה נקבע הדימויים.

**א"כ** חלה עלינו חובת הביאור במה הושוותה לספר ובמה לאגרת, והנה רש"י ז"ל פי' (יט. ד"ה ונקראת) "נקראת אגרת לומר שאינה חמורה כספר", כלומר דאע"ג דמשוינן לה כספר מ"מ מצינו גם איזה קולא לקרותה אגרת, ולכאור' צריך לומר דא"כ היכא דאיתמר לקולא איתמר אבל בעלמא משוינן לה לס"ת, אך אין זה מוכרח כ"כ.

**עכ"פ** מבואר דפליגי המ"ס והבבלי במקור דינא דשרטוט במגילה, אי הוי מדברי שלום ואמת או מדנקראת ספר, וכבר עמד בזה בס' נחלת יעקב (על המ"ס שם) ורצה לבאר דבדקדוק הלשון דהמ"ס ג"כ

א. ואולי גם מרומז בזה הלשון הקבועה של חז"ל "כל באמת הלכה למשה מסיני הוא" עי' בזה שבת צב., והקד' הרמב"ם לפיה"מ, ופי' הר"ש לתרומות פ"ב משנה א', ואכזה"מ לזה.  
ב. ולכאור' יש עוד נפקותא בזה איך צריך להיות גדר חובת השרטוט, אם הוא כעין עיקר הילפותא של הס"ת, וא"כ הגדירו חז"ל שיש לזה גדר של הל"מ וחמיר טפי, אך אם הוא משום שנקראת ספר א"כ זה רק דימוי מילתא דמיא מגילה זו לס"ת בדיניה אך לא שמענו שמקבלת גם את חומר דיני ס"ת להיות כהל"מ, ודוק.

המגילות הנקראות ספר דלעיל, ושפיר קא יליף אח"כ מדברי שלום ואמת דכך היתה צורת כתיבת המגילה, וראיה לזה ג"כ מהפסוק שאח"כ "לקיים עליהם להיות עושים" וגו', דהיינו תוכן המגילות [וביותר יש לבאר דהלא עיקר ענין הפורים כמובן הוא פרסום הנס, וצורת הפרסום הכי מחוייבת בפורים היא קריאת המגילה, כיון שבקריאת המגילה הוא מפרסם את השלשלות הנס על כל פרטיו הנפלאים, וממילא רק בדרך זו של קריאת המגילה נעשה "קיום עליהם" להמשיך את מסורת פרסום הנס לכל הדורות, ובזה מבואר היטב דמה שנכתב במגילות הללו ששלח מרדכי הוא סיפור הנס, דזה מש"כ "לקיים עליהם", דהיינו שכתב להם את סיפור המגילה כדי שע"י זה יקיימו ויחזקו את פרסום הנס ועשיית ימי הפורים האלה, ודוק], וממילא י"ל דאם הפסוק שאח"כ מבאר את תוכן המכילות ע"כ הפסוק שלפני כן דהיינו הלשון "דברי שלום ואמת" עדיין שייך לצורת עשיית המגילות.

**מדאנתין** להכי מבואר לן היטב דאכן הילפותא היא מ"דברי שלום ואמת" ואין מזה שום סתירה להמבואר במ"ס דילפינן לה מדנקראת ספר, דדוקא מכח הילפותא דנקראת ספר אפשר לשמוע ג"כ דצריכה שרטוט מדברי שלום ואמת, וממילא ליכא פלוגתא בין הבבלי למ"ס בזה, וא"ש נמי לישנא דהמ"ס דמחד גיסא נקטא לישנא דדרשא דדברי שלום ואמת "כאמתה של תורה", ונקטא נמי טעמא משום דנקראת ספר.

**ולפי"ז** כמובן דאין מקום ללמוד מהלכות ספר תורה עוד הלכות לדמות לו את הלכות מגילה, כיון דגם כונתה מ"ס לדמותם דוקא לגבי שרטוט ולא לשאר מילי, דדריש

אפשר לבאר כדעת הבבלי דילפי' באמת מדברי שלום ואמת, דהא קאמר תנא דמ"ס להדיא "כאמתה של תורה", ולשון זו ודאי נגזרת מכח הדרשא של הבבלי מ"דברי שלום ואמת".

**אלא** דלכאור' יש לפקפק בדבריו דלמאי דנתבאר לעיל בעז"ה ד"כאמתה של תורה בא ללמד על הלכה למשה מסיני, א"כ אין שום דקדוק מלשון זו, ויש לפלפל בזה דודאי ריח דקדוק עכ"פ יש כאן, דסוף סוף נקיט לישנא דקרא, אך לפי"ז יקשה קצת עכ"פ להמ"ס שלא נתברר מ"ט צריכה שרטוט אם מדברי שלום ואמת או מדנקראת ספר (גם לגי' הספרים וכ"ש לגי' הגר"א ז"ל).

**והנה** בגמ' הנ"ל דצריכה שרטוט כאמתה של תורה, אמר' לעיל מינה "ובבואה לפני המלך אמר עם הספר, אמר אמרה מיבעי ליה, אמר ריו"ח אמרה לו יאמר בפה מה שכתוב בספר", ומהאי מימרא קא סליק ואזיל וגריס למימרא דדברי שלום ואמת הנ"ל, וא"כ י"ל דבאמת קשה איך ילפי' מקרא דדברי שלום ואמת שצריכה שרטוט, ולישנא דקרא הוא "וישלח ספרים אל כל היהודים אל שבע ועשרים ומאה מדינה מלכות אחשורוש דברי שלום ואמת" ומשמע מפשטא דקרא דדברי שלום ואמת הוא תוכן הספרים ששלח לכל היהודים, ולא צורת מהותם ודרך עשייתם, גם לא נתברר דספרים אלו הם מגילות, אלא סתם ספרים עם הוראות לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם עם פרטי דיניהם ופסקי הלכותיהם, אבל בכל מקרה לא משמע שנתבאר בהם את צורת כתיבתן בעצמן.

**ונראה** דבאמת היינו טעמא דקא סליק משמעתתא ד"אמר עם הספר" דשמעי' דמגילה זו נקראת ספר, וממילא נשמע דספרים אלו ששלח אח"כ הם הם

וא"כ קשה מהמבואר במס' סופרים דנקראת ספר ומשונה צריכה שרטוט, וצ"ע.

**עכ"פ** לד' התוס' נתבאר ג"כ דבגוף אותו דין צריך שתהא ילפותא גם לספר וגם לאגרת, ואם אין לשניהם, אין ילפותא כלל, אמנם להמבואר בד' רש"י ז"ל אין הכרח לזה, ואדרבה משמע באמת (לכה"פ מלשון המ"ס) דשייך ללמוד דיני ספר בשאר מילי נמי ולא דוקא היכא דאיכא נמי ילפותא לאגרת, גם יש לדקדק כן מד' רש"י הנ"ל דהדמיון לאגרת אינו לכל מילי אלא רק לומר דאינה חמורה בכל מילי כאגרת, אבל היכא דאינו עניין לחומרא בדוקא אלא רק לדמיון בעלמא משמע דבודאי דומה לספר ולא לאגרת, ויל"ע.

### (ב) בד' הגאונים ז"ל בזה

**והנה** הובאה בראשונים פלוגתא בין הגאונים, דלדעת רב צמח גאון ז"ל צורת הקריאה של המגילה הזו היא באופן שפותח וקורא וגולל בשעת הקריאה כפי מה שמתקדם בקריאה כמו בשעת הקריאה בספר תורה, ולד' רב האי גאון ז"ל יש לפשוט את המגילה בשעת הקריאה כאגרת, וכפי מה שמתקדם אינו גולל את תחילתה אלא ממשיך לפשטה<sup>2</sup>, וצ"ב במאי פליגי.

**ולפי** הנ"ל י"ל דבאמת פליגי הגאונים הנ"ל אי הושוותה מגילת אסתר לספר בשאר ענייניה או לאגרת.

**ואולי** הך דס"ל לרב צמח גאון ז"ל דעושין כספר אינו משום דס"ל דדמיה לספר משום שנקראת ספר, אלא משום דס"ל דאי"צ לדמותה בדוקא לאגרת, וא"כ שפיר גוללין אותה כספר, ולא מדין ספר אלא ממה

לה בדוקא מדברי שלום ואמת (וכנ"ל ד"אמת" רומז ג"כ להל"מ).

**אך** כל זה לד' רש"י ז"ל הנ"ל דמפרש ד"כאמתה של תורה" היינו ס"ת, אבל התוס' (גיטין ו: ד"ה ר' יצחק, וסוטה יז: ד"ה כתבה, ומנחות לב: ד"ה הא מורידין) ביארו דהשרטוט כאמתה של תורה קאי אמזוזה ולא אספר תורה עצמו, ואמתה של תורה היינו קבלת עול מלכות שמים שיש במזוזה [ומה שהקשו שם על רש"י דאי בס"ת איירי הו"מ למדרש מדכתיב ספר וילפינן מינה דרשא אחריתי כנ"ל (שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה) ומדלא ילפי' מינה יש לשמוע דבאמת לאו גבי ס"ת איירי, ובענ"ד י"ל לפי המבואר לעיל מתורץ קושייתם על רש"י דבאמת הילפותא היא גם מספר, ודוק, אמנם להתוס' לכא' ל"ש לומר כהנ"ל, וכמו שיתבאר בעז"ה], וא"כ בבבלי שמעי' לילפותא מדברי שלום ואמת, ובמסכת סופרים ילפי' לה מדנקראת ספר, ולהתוס' לא שייך לבאר דהילפותא היא מתרוייהו, כיון דסוברים דאי ילפי' מספר יש ללמוד כן על ס"ת ולא על מזוזה, וכמו שהקשו שם דהו"ל למדרש מספר, וגם תירצו שם ד' רש"י דדווקא לא יליף מספר כיון דכל היכא דילפי' מספר יש לנו להשוות גם לאגרת, וכדאמרי' שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה כספר ובחוטי גידין כשרה כאגרת, דהיינו שבגוף התפירה יש לנו לדמות גם לספר וגם לאגרת, וא"א לדמות רק לספר או רק לאגרת, ומשונה כיון דלא מצינו דמיון לאגרת בענין השרטוט, א"כ ליכא למילף מדכתיב ספר, ומשונה הוצרכנו לילפותא ד"דברי שלום ואמת", כללו של דבר להתוס' לא שייך דהילפותא דשרטוט היא גם מדכתיב ספר,

ג. במשנה ברורה הובא מהפמ"ג לפשטה כולה קודם קריאתה, וצ"ע מנ"ל.



ארבלי ואבי הספר (?) נהגו לפשטה כאגרת (אף שלדינא הכריע שם כרוב הגאונים הנ"ל), וכן הכריע וגם הביא לזה איזה ראייה בס' צרור החיים (הדרך הח' סי' ג'), מאידך ראיית החולקים דס"ל דדמיא בעלמא לס"ת ולא לאגרת, ולא דמיא לאגרת אלא בתפירתה היא מדאמר' בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ב) כתוב אחד אומר ספר וכתוב אחד אומר אגרת הא כיצד קל הקילו בתפירתה", ומבואר דזה דין דוקא בתפירתה, ולא בשאר מיליה.

**ומבואר** דבאמת נחלקו הנך קמאי בגדר הדמיון לספר ולאגרת שיש אומרים ששוה מגילה זו לספר ולאגרת רק בתפירתה, וי"א ששוה מגילה זו לספר ולאגרת רק היכא שיש לדמותה לשניהם גם יחד (כמו שמצינו בתפירתה), וי"א ששוה מגילה זו לספר בכל מילי ולאגרת רק בתפירתה, וי"א ששוה מגילה זו לאגרת ולספר גם יחד, ולכן אין להטיל בה חומרי ס"ת לגמרי שהרי נקראת ג"כ אגרת, וכמו כן אין להטיל בה קולי אגרת לגמרי שהרי נקראת ג"כ ספר, א"כ אינה לא חמורה כס"ת ולא קלה כאגרת.

[ומ"מ אפשר דאין הכרח מפלוגתא דקמאי בענין פשיטת המגילה כאגרת או כורכין כס"ת דפליגי נמי בידיני עשיית המגילה, דאיכא למימר דכו"ע מודו דבעלמא דמיא לאגרת ומ"מ לא דמיא אלא בעשייתה ולא בקריאתה, וממילא כיון דיותר נוח לקרא כמו בס"ת ולא כאגרת אין לפושטה כאגרת, ולא משום דס"ל דדמיא בדוקא לס"ת, אך הפשטות לכאור' היא דכן פליגי בהנ"ל, ודוחק לומר דפליגי קמאי בענין שאינו אלא נוחות].

שאינ דין אגרת, אלא דלפי"ז נימא דרב האי ז"ל אינו לא כרש"י ולא כתוס' הנ"ל, דהא לרש"י ס"ל דבעלמא משוינן לה לספר, ורק בתפירתה הקילו בה להיותה כאגרת, ולתוס' הא ס"ל דמשוינן להו לספר או לאגרת רק ביחד ולא רק לאחד מהם, וא"כ אי נימא דהוי כאגרת דצריך לפשטה כאגרת בקריאתה, א"כ קשה במאי הושוותה לספר בקריאתה, אך זה יש ליישב דשמא הושוותה לספר במה שהצריכו לכתבה מתוך הכתב כמבואר בגמ' (יט:), וצ"ע.

### ג) מחלוקת הראשונים ז"ל בזה

**ובינותי** קצת בספרים, וראיתי דבאמת פליגי הראשונים ז"ל בגדר הדמיון לספר ולאגרת, דהנה דעת רב נטרונאי גאון ורב עמרם גאון ורב צמח בר פלטי גאון ז"ל (הו"ד ברי"ץ גיאת ז"ל הל' מגילה) והעידו ג"כ שכן המנהג בב' ישיבות ובבית רבינו שבבבל, וכ"ד רש"י (סידור רש"י סי' שלג ושם העיד שכ"ה גם בכל ארץ ישראל, וכ"ה בפרדס לרש"י הל' פורים, ובס' איסור והיתר לרש"י סי' קטז) וכ"כ במחזו"ו בשם רב יהודאי גאון ז"ל (סדר פורים סי' רמז) וכן מנהג רב נתן גאון ז"ל (הו"ד במנהיג הל' מגילה וכן הכריע בעצמו ע"פ ד' ר"ת שם) דעת כל אלו ז"ל שיש לכרכה כס"ת בשעת קריאתה ולא לפשטה כאגרת.

**ויש** מהם שכתבו מאידך גיסא בשם רב האי גאון ז"ל דיש לפשטה כאגרת בקריאתה, וכן העתיקו בעל העיטור ורבי' ירוחם (נ"י ח"ג) בפשיטות בלא להזכיר שיש חולקים, ובס' נייר (הל' מגילה) הביא שה"ר יצחק

ד. וזה כנראה ט"ס כי מה לרש"י ולמנהג ארץ ישראל, ומסתברא מילתא דצ"ל בכל מקומות ישראל, וכ"ה בס' רב עמרם גאון ז"ל.

ה. ובעיקר הך מנהגא דפושטה כאגרת ראה להלן ענף ד' אות ב' בהערה שהארכתי בבירור עניינו בזה"ז.

העולה מהנ"ל דיש בזה ד' דעות בראשונים ויש מזה כמה חילוקים לדינא, האחת שכבר זכרנו היא שבקריאתה נחלקו אי כורכה כס"ת או פושטה כאגרת, עוד נפק"מ אי צריכה זיונין באותיות שעטנ"ז ג"ץ כדאמר' במנחות (כט: ) גבי ס"ת, עוד נפק"מ אי צריכה עיבוד לשמה, עוד נפק"מ לצורת השרטוט שלה, [וזה ג"כ תלוי במחלוקת הראשונים בשאר סת"ם מהו דין השרטוט

בהם, ואכ"מ], עוד נפק"מ במניין השיטין שצריך לעשות במגילה [דהלא בס"ת קבעו מניין שיטין, עיין בזה במ"ס פ"ב ה"ה], ועוד נפק"מ שלא ראיתי שהזכירו הנך קמאי בדין רוחב השיטין [דבס"ת צריך לזהר שלא יהא רוחב העמוד יותר מגבהו, וכן שלא יהא הגליונות מרובין מן הכתב, ועי' במ"ס פ"ב ה"ד], ובעז"ה עוד יתארך הביאור בהך עניינא (בעיקר להלן ענף ד').

### ענף ב', בצורת שירת עשרת בני המן

#### א) ד' ההבלי וביאורו

גרסי' במגילה (טז: ) "ארחב"פ משום ר"ש איש כפר תמרתא כל השירות כולן אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג אריח חוץ מזו ושירת מלכי כנען שהם אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה מאי טעמא אמר ר' אבהו שלא תהא תקומה למפלתן".

ונחלקו רש"י ותוס' בביאור עניין האריח והלבינה כאן, ושורש מחלוקתם כבר מהגאונים ז"ל ואמ"ל בזה, אמנם זה ברור דצורת השירה לפי"ז היא כך (ציור א') ולא כך (ציור ב').

גם יש לנו ללמוד מדברי הגמ' שיש לדקדק בה שתהא באופן שלא תהא תקומה למפלתן, ולכאור' ברור דלא נפק"מ דין נוסף פרטי, אלא זה רק ביאור הצורה הנ"ל דבאופן זה אין תקומה למפלתן, שעומדים בצורה גרועה וכחושה.

אלא דאכתי לא ידעי' היאך נעשית השירה הזו, אם כך (ציור ג'), או כך (ציור ד'), וגם כך (ציור ה'), או כך (ציור ו'),

וגם אם כך (ציור ז'), או כך (ציור ח'), או כך (ציור ט').

כללו של דבר לא נתבאר אם שירה זו מתחלת בתחילת העמוד ובגבהו, או באמצעו, וכן אם מסתיימת בסופו מגבהו, או באמצעו, ואין זה תלוי בזה דשמא גם נוטלת כל העמוד לעצמה, וכן לא נתברר היכן מתחלת השירה האם רק בפסוקי עשרת בני המן או שסוף פסוק שלפניהם (דהיינו תיבת "איש") כלול ג"כ בשירה, וכן אותו ספק לגבי "עשרת" דאחרי בני המן לא נתברר כל זה מהבבלי.

#### ב) ד' הירושלמי וביאורו

והנה בירושלמי איתא להך שמעתתא בנוסח קצת אחר (מגילה פ"ג ה"ז) "ר"ז ר"י בשם רב שירת הים ושירת דבורה נכתבין אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג אריח, עשרת בני המן ומלכי כנען נכתבין אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה דכל בניין כדון לא קאים, מאי כדון למצוה או לעיכובר, א"ר לר"ח בר אחי דרב הושעיה נהיר את כדי דהוינן קיימן

ונתגאה ותיכף נחת בבת אחת מלמעלה למטה כמשקולת של בנאים שנופלת בבת אחת מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, וא"כ אינה ביאור כללי למבנה השירה אלא רק שהשמות זה ע"ג זה וה"ואת" ג"כ זה ע"ג זה, וה"איש" בריש דפא ו"ואת" בסופה, כך (ציור י'), וא"כ לא נרמז בזה שכך היא צורת נפילתן בלבד, אלא שכך ג"כ צורת נפילת אביהם שנפל בבת אחת מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, רק דלפי"ז צ"ל דבאה הלכה זו והוסיפה על הלכה ראשונה שיש ליתן ג"כ תיבת איש בשירה זו, ואינה מתחלת מקראי דבני המן גופיהו, וא"כ צורתה ש"ואת" בסופה, אמנם רוב הפוסקים ביארו דשניץ ונחית היינו כשנצים ולולאות שבכיס שמושך את השנצין העוברים בלולאות ובכך סוגר את הכיס, וכהדין קינטרא היינו משקולת של בנאים<sup>1</sup>, וא"כ ה"פ שתהא צורת שירה זו ככיס שיש בשפתיו שני שנצין שכביכול סוגרים את הכיס, אך למעשה בעינן שלא יסגרוהו, והיינו כהדין קינטרא של בנאים שחותך ומסדר את הכותל לכאן ולכאן (ועי' בית יוסף סי' תרצא), וא"כ השנצין הם צורת האריחים והלבנים, שעומדים כך (ציור יא), כב' עמודים בדף זה, ונראים בזה כב' רצועות של כיס שלא נסגר וזה הריוח שביניהם.

ולפי"ז יש מקום לדקדק דבעי' בדוקא נתינת כמה שיטין קודם השירה באותו עמוד כדי שתיראה ככיס, ויש לדחות דאדרבה אם לא יהיו שיטין נוספין תיראה ככיס פתוח [וראה עוד בזה להלן בסוף אות ג'].

**עכ"פ** מבורר כאן ג"כ דאיש בריש דפא היינו בראשו ברחבו מדקאמר ואת בסופה

קדם חנותא דרב הושעיה חביבך עבר ר"ב בר זבדא ושאלנו ליה ואמר בשם רב לעיכוב, ר"ח בריה דרב אדא דייפוי ר' ירמיה בשם ר"ז צריך לאמרן בנפיחה אחת ועשרת בני המן עמהם, א"ר יוסי בי רבי בון צריך שיהא איש בריש דפא ואת בסופה שכן הוא שניץ ונחית כהדין קינטרא".

**ולמדנו** מד' הירושלמי הללו כמה דינים מחודשים שלא נזכרו בבבלי, ויש לברר אותם.

**והנה** בבבלי נתבאר הטעם דהך דינא כדי שלא תהא תקומה למפלתן, אמנם בירושלמי אמר טעמא דכל בנין כדין לא קאים, והחילוק ברור, דבנין כדין לא קאים היינו שבכך יפלו, אבל לא נזכר בזה שגם אח"כ לא יקומו, ובבבלי אמרו יותר מזה שבכך ג"כ לא יקומו אח"כ, ולא תהא תקומה למפלתן, [וראה מה שנתבאר בעז"ה בזה עוד להלן אות ה'], וס"ל להבבלי דבצורת שירה זו מרומז ג"כ שלא תהא להם תקומה אחר נפילתן.

**ובירושלמי** בצורת שירה זו מבואר עוד דין נוסף ג"כ שיש ליתן בתחילת השירה תיבת "איש" דסיפא דקרא שלפניה "הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש".

**עוד** נתבאר ג"כ צורת השירה שה"איש" הנ"ל נמצא בראש דפא, ותיבת "ואת" נמצאת בסופה, כדי שבכך תראה השירה "שניץ ונחית כהדין קינטרא", ונתרבו הפירושים לארבעת התיבות הללו, ודכו"ע מיהת דקינטרה היינו משקולת של בנאים.

**והנה** י"מ דגרסי' "שחץ ונחת כהדין קונטרה", וקאי על הַמֶּן שנשתחץ

ז. ומזה פתח לנידון נוסף האם צריך ש"ואת", ו"עשרת", יהיו באותו רוחב וכן כל השמות אם צריך שיהיו שוין ברוחבן.

**ומשמע** מזה דין נוסף על הדינים שנתבארו בבבלי ובירושלמי דיש ליתן ג"כ עשרת בסוף דפא ולהלן נפלפל בזה בעז"ה בל"נ.

**כמו** כן נתבאר דיש לעשות שירה זו בששה שיטין, וא"כ הכונה על כרחינו לעשותה כך (ציור יד), רק דלפי"ז קשה לבאר הלשון שבירושלמי "שניץ ונחית כהדין קינטרא" שהוא כרצועות של כיס שהרי בכך לא ניכר לא צורת כיס ולא צורת רצועות כלל, אך מאידך קצת מובן מדוע בצורה זו קלה נפילתם משום שבצדדים העמוד צר וחלש ובאמצע תלוי ועומד על בלימה.

**עכ"פ** הלשון בברייתא הזו משובשת באופן ניכר וגלוי לעין, ועמד ע"ז רבינו הגר"א ז"ל בהגהותיו והגיה דצ"ל "אריב"א בכתבן צריך שיהא איש בראש דפא ואת בסופה באחד עשר שיטין, עשרת בסוף דפא, שליף ונחית כהדין קנטרה כדי שיפלו" כו"ט.

### בדינא דראש דפא וסוף דפא

**קתני** מיהת דעשרת בסוף דפא וא"כ יש לדון אם הכונה בסוף דפא לגבהו של הדף או לרחבו של הדף, ואחר שנתבאר דריש דפא היינו ברחבו צ"ל דה"נ סוף דפא היינו ברחבו, אלא דיש לדחות דהתם היה הכרח לזה, משא"כ כאן די"ל באמת ד"איש" בראש דפא ברחבו, משום ד"ואת" בסופה, אבל "עשרת" בסוף דפא היינו בגבהו דלא כתיב גביה נמי ויזתא בראש דפא, אי נמי י"ל דהשתא דאמר' נמי ש"עשרת" בסוף דפא,

[ובודאי אין הכונה בסוף דפא דלא סלקא דעתין שנכתוב שירה זו כך (ציור יב), וקאי "ואת" דסופה אכולהו שמות, ולא כתבתי כן אלא להפקיע מדעת אחד ששגה בזה ופשוט הוא], וא"כ בראש דפא הכונה בתחילת שיטה, אבל מבחינת הגובה יכול ליתנה בכל מקום שירצה בעמוד, רצוני לומר כך (ציור יג), וכך בלא"ה יש לבאר לפי כל הפירושים בד' ה"שניץ ונחית כהדין קינטרא", ופשוט, (וראה להלן מש"כ בזה בעז"ה בד' המ"ס).

### דינים אלו אם הם לעיכובא

**עוד** נתבאר בירושלמי דדינא דאריח ע"ג אריח הוא לעיכובא, אך מסידרן של דברים יש לשמוע דרך הוא לעיכובא, אבל בדינא דאיש בראש דפא וכל שאר הדינים התלויים בו אין לנו ראיה שהם לעיכובא, ומסברא הו"א שהם מנהג נאה ולא לעיכובא, ולא דמי להך דאריח ע"ג אריח שהוא בעצם צורת השירה.

### ג) ביאור ד' המסכת סופרים

**ואמנם** במסכת סופרים (פי"ג ה"ג) הגירסא "עשרת בני המן ומלכי כנען נכתבין אריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה, כל בניין כדין לא קאים", עוד מבואר שם (ה"ד) כמו בירושלמי דהוא לעיכובא, ואח"כ (בהלכה ו') איתא "א"ר יוסי בר אבון בכתבן צריך שיהא איש בראש דפא ואת בסופה בששה שיטין עשרת בסוף דפא שחיץ תגין שמנוהון כהדין סקוטראק נטריה כדי שיפלו ולא תהא להם תקומה".

ח. וכעת מצאתי לשון נפלאה באגרת החזו"א הנדפסת בסוף ספר דרך חכמה דהגרח"ק שליט"א על גירסאות הגר"א ז"ל "כן הוא גירסת הגר"א אבי הגירסאות".

ט. ועי' בתשו' התת"ס חאו"ח סי' קפט קצ שג"כ גרס כע"ז, ועי' עוד בתשו' נכדו השבט סופר חאו"ח סי' כז, שג"כ האריך בדקדוקי הגירסאות בזה.

שלא יפלו, ובהכי הוי טפי סימנא שיפלו, מאידך גיסא יש ג"כ סברא הפוכה שמעמיד בנין גדול ע"ג הרצועות החלשות ומקרב נפילתן שנמצאות תחתיו], גם לכאור' לפום דקדוק לישנא ד"שנין (או שליף) ונחית" כו', משמע דקאי דוקא ארצועות עצמן ולא אכיס שלהן, ואין איזה דין שתיראה שירה זו ככיס דוקא, ועיקר העניין הוא הדמיון באמת לרצועות, [אלא דעי' בב"ח (או"ח סי' תרצא ד"ה ירושלמי אר"י בר בון) בביאור הכיס דקאי אי' בני המן, וע"ע בבהגר"א ז"ל שם, והבאתיו להלן, ובאמת יש לעורר דאם יש עניין בצורה של כיס אז יש ג"כ עניין לעשות לו לכה"פ תחתית, והיינו שיהיו עוד שיטין תחתיו].

**ובאמת** לולי דברי המ"ס היה קשה מדוע נוסף דין דאיש בראש דפא ואת בסופה בירושלמי, ובזה מבואר דבדינא דאריח הוא רק כדי שבנין כזה לא יעמוד אלא יפול, אבל אכתי אי נפל יוכל לקום ח"ו, משו"ה קאמר נמי דינא דרצועות שגם לא יוכלו לקום, והיינו לישנא ד"כדי שיפלו", וגם "לא תהא להם תקומה", [וכבר נתבאר באות ב' לעיל דשמעי' נמי מהירושלמי הלזה דמוז נפילת אביהם שנפל ג"כ מאיגרא רמא לבירא עמיקתא, כמשקולת של בנאים, וראה להלן עוד טעם בעז"ה], וחלוקים הדינים בזה דדינא דאריח הוא לעיכובא, ואילו דינא דרצועות הוא רק תוספת לדינא דאריח כנ"ל ואינו לעיכובא וכנ"ל (בסוף אות ב').

#### (ד) באור החילוק בין הירושלמי למסכת סופרים

והנה לפום מאי דהך דינא איתא במסכת

א"כ י"ל ד"ואת" בסופה היינו בסוף שיטה, אבל גבי "עשרת" נשתנה הלשון וגרסי' "בסוף דפא" ולא רק "בסופה", ויש לשמוע מזה דאינו אותו סוף שאמרנו גבי "ואת", גם יש לדקדק דקאמר "בסופה", ולא "בסופא" או "בסיפא", דמשמע בסוף שיטה ולא בסוף הדף, ודלא כ"עשרת" דקאמר גבה "בסוף דפא", אך זה יש לדחות דבלשון ארמית שבארץ ישראל מורגל הרבה כהאי גונא, ובני מערבא לא דייקי כולי האי בלישנייהו כדאמר' בב"ק (ו:) "האי תנא ירושלמי הוא דתני לישנא קלילא", ואכמ"ל בזה.

**ואף** דכנ"ל יש לדחות סברא הנ"ל מ"מ יש ג"כ מקום לומר דעכ"פ כך היא הפשטות, וראה עוד בזה להלן.

#### בטעמא ד"כדי שיפלו ולא תהא להן תקומה"

**והשתא** לפום דינא דצריך להיות כמין כיס ורצועות צ"ע מה עניין טעמא "כדי שיפלו ולא תהא להם תקומה", ומה בכך שנראין ככיס או שנצין ובמשקולת של בנאין, לטעמא ד"כדי שיפלו ולא תהא להם תקומה", והרהרתי בזה דשמא דוקא קאמר כרצועות הללו דידוע דרצועות אינם עומדות מאליהם, והיינו צורת נפילה בלא תקומה, ולפי"ז באמת הוי סימנא טפי מאריח ע"ג אריח, דבאריח ע"ג אריח אמנם בנין כדין לא קאים, אבל סוף סוף זה בניין וח"ו יש לו תקומה, ואילו במאי דמדמי להו לרצועות גם אין להם תקומה, שאין להם יציבות מצד עצמם כלל [וא"כ אדרבה יש לדקדק שלא ליתן פסוקים קודם לשירה זו באותו עמוד, כדי שלא יהא לרצועות במה להאחז למעלה

י. שוב מצאתי כעין סברא זו בשו"ת עין הברולח (סי' ה', להגר"ח צ"מ מנהימר ז"ל תלמיד החת"ס) שכתב כן לחזק דעת הגר"א ז"ל וסיעתו, וראה להלן שהבאתי עיקרי דבריו בעז"ה, וב"ה שכינותי לדבריו.

ואין נפילתם שלימה ומוחלטת, ובזה כמובן דעת לנכון נקל שזה ממש הביאור בד' מס' סופרים שטעם דינא דרצועות הוא "כדי שיפלו ולא תהא להם תקומה", משא"כ גבי אריח אין סיבה שלא תהא להם תקומה אחרי כן, דלא נכלל בדינא דאריח הדין ש"איש בראש דפא".

**ובזה** מבואר ג"כ מדוע בירושלמי השמיטו דינא ד"עשרת" בסוף דפא, דאמנם אי הוי "עשרת" בסוף דפא, ס"ל להמ"ס דיש ענין לכלול החמשת מאות איש בגדר "עשרת" בני המן ממש, אך לד' הירושלמי אין בזה איזה הכרח, ולא מדינא הוא, עוי"ל בפשטות מטעם אחר דלפי הנ"ל ד"איש" בראש דפא "ואת" בסופה, א"כ כל השמות תחת "איש", וכל ה"ואת" תחת "ואת", וא"כ מה יהא בסוף הדף אחר "ויזאת", ולזה קאמר דלא ישאיר שורה זו פתוחה עד סופה אלא יתן ה"עשרת" בסופה בתוך השירה, אך אין זה מדיני השירה, אלא כדי שלא לעשות שם פרשה פתוחה, ואינו עניין להא ד"איש" בראש דפא.

**עוד** ביאור הרהרתי בענ"ד לדינא ד"איש" בראש דפא, די"ל דאריח ע"ג אריח איירי בצורת השירה כנ"ל, ואילו הך "איש" דאמרי' דהוא בריש דפא, אין הכונה לתיבת "איש" ד"חמש מאות איש", אלא לבני המן עצמם הנקובים במגילה שם, (ר"ל דה"איש" פרשנדתא יהיה בתחילת העמוד, וה"ואת" בסוף, וכן ה"איש" דלפון בריש דפא וכן הלאה), והטעם דאמרי' שבזה לא תהא להם תקומה הוא כדי לאפוקי שלא יתן את פרשנדתא אחר תיבת "ואת", כך (ציור טו), דהפגם במה שנותן את השירה כך הוא שאין נופלין הרשעים האלו בקל, כיון שהם יותר רחבים, וזה בניין יציב יותר, ולכן הפרידום כדי שבכל לא תהא להם תקומה, שהם פחות

סופרים ולא בירושלמי היה מקום לשמוע דלא ס"ל לירושלמי הכי, ואף דטעמא שפיר מצינא למימר דכיון דאיתמר במס' סופרים נימא לה נמי גבי דינא דהירושלמי, מ"מ הלא דינא דעשרת שהשמיטו מסדרי הירושלמי משמע דלא ס"ל הכי, ולבאר החילוק בין "איש" ל"עשרת", יש להקדים ביאור נוסף בחילוק הדינים היוצאים מדינא דאריח ודינא דרצועות, דהנה גבי אריח לא שמעי' מידי גבי העמדת תוכן השירה בשירה, ורק שמעי' דאיך שתהיה העיקר שתהיה באופן של אריח ע"ג אריח, אמנם בדינא דרצועות שמעי' נמי דכלולה תיבת "איש" ג"כ בשירה, וזה כמובן צ"ב מדוע נכללה תיבה זו בתוך השירה, הלא שירה זו נתייחדה לעשרת בני המן לבדם.

**והביאור** בזה נלענ"ד דבאמת ג"כ תיבה זו שייכת מאד לעשרת בני המן, דהנה ידוע שכל אדם אם יש לו בן יש לו קיום והמשך בעולם, ואם לאו לאו, וכמו כן רב אם יש לו תלמיד יש לו קיום והמשך בעולם, ואם לאו לאו, והיינו מה שאמרו אהך דינא ד"איש" בראש דפא ד"איש" ג"כ מוכרח להיות עמם בנפילתם, והוא ודאי כלול בכלל השירה, כיון שבשביל נפילתם המוחלטת של בני המן צריך שיפלו עמם ג"כ כל תלמידיהם, ובזה לא יהיה להם קיום והמשך בעולם, אבל כל זמן שתלמידיהם בעולם יש להם קיום והמשך בעולם, להמשיך מורשתם ודרכם הטמאה ח"ו.

**ומבואר** ברוקח בשם המדרש (הובא במהרי"ל, ובמטה משה בשמו, ובתשו' חת"ס חאו"ח סי' קצ ד"ה ע"כ) דאותם ה"חמש מאות איש", היו תלמידי עשרת בני המן, שכל אחד מהם פיקד על חמשים, וא"כ אם לא יהיו התלמידים שותפים לנפילת רבותיהם, ח"ו יהיה נחשב שיש לרבותיהם קיום והמשך,

דאריח ע"ג אריח כבר שייך ג"כ לומר טעמא דלא תהא תקומה כיון דהענין הוא כנ"ל בד' רש"י דע"י שהוא אריח ע"ג אריח לא יוכלו להרחיב צעדיהם תחתם וא"כ אזיל טעמא הנ"ל להכניס "איש" בתוך השירה כדי שלא יהא להם קיום והמשך, כיון דבלא"ה באופן זה גם קרובה נפילתן וגם אינם יכולים להרחיב צעדיהם, וא"כ אין מורשתם נמשכת לדורות הבאים, כיון שאינם יכולים להרחיב צעדיהם<sup>יא</sup>, א"כ להבבלי דבדינא דאריח כלול ג"כ שלא תהא תקומה אחר נפילתן, א"כ אי"צ לחידוש זה ד"איש" בראש דפא<sup>יב</sup>.

**עוד י"ל באופ"א** דבאמת בהא גופא בלישנא דהבבלי נרמז ג"כ דינא ד"איש" בראש דפא, דהא קאמר טעמא כדי שלא תהא תקומה למפלתן, וזה שייך ע"י שנותן "איש" בריש דפא וכטעם הנ"ל בד' הירושלמי וליכא פלוגתא בין הבבלי לירושלמי, וכמבואר בארוכה בהקדמת פי' רב נסים גאון ז"ל לתלמוד (הנד' בתחילת מס' ברכות) שהרבה דברים הזכירו בתלמוד בסתמא וסמכו על ידיעת המעיין בשאר חלקי התלמוד ובתלמוד ירושלמי ומדרשים, יעו"י<sup>יג</sup> ראיותיו, [א"כ שפיר נהגי' בזה כהבבלי ג"כ], רק אולי יצא מזה דאם זה כלול בדינא דהבבלי אולי זה ג"כ לעיכובא ודלא כמשמעות הירושלמי ומ"ס<sup>יד</sup>.

**קיצרן של דברים:** להבבלי אית דינא דאריח ע"ג אריח כדי שלא תהא תקומה

יציבים, (ולפי"ז אין להם תקומה הוא לא עניין לנפילתן אלא לבאר דגדר "תקומה" ויציבות אין להם בכך, ואמנם אם היה באופן זה (ציור טז) שה"ואת" תחילת שיטה ובני המן בסופה, עדיין היה ניכר איזה יציבות קצת שהכל כסידורו, לכן קבעו המנהג בדוקא להפכן וליתן את ה"ואת" בסוף שיטה, ואת בני המן בתחילת שיטה שאחרי כן, להרבות בזה חלישותם ובלבולם ולמעט יציבותם, וממילא יש להוסיף "איש" בראשה ו"עשרת" בסופה, ודוק.

### (ה) ביאור ד' הבבלי ע"פ כל הנ"ל

**ואבתי** עלינו לברר טעם הבבלי שהשמיט לגמרי כל הנ"ל ולא נקיט אלא דינא דאריח, עוד יש להעיר כנ"ל דלשון הבבלי על הך דינא דאריח דהטעם הוא משום שלא תהא תקומה למפלתן ולפי הנ"ל דנתבאר שלא תהא תקומה היינו אפי' אחר נפילתן, קשה מה שייך טעם זה לדינא דאריח ע"ג אריח, וטפי שייך טעמא דכל בנין כדיון לא קאים גבי הך דינא, ואמנם עיי"ש ברש"י שביאר הך טעמא שלא תהא להם תקומה להרחיב צעדיהם תחתם, וזה אינו דומה לטעם דכל בנין כדיון לא קאים, וזה אולי סיעתא למש"כ בעז"ה דלשון זו נשתנית מלשון הירושלמי והמ"ס, וצע"ב כנ"ל.

**והנראה** לפענ"ד בזה דחדא בחדא מיתרצא, די"ל דבאמת להבבלי ס"ל דאין להוסיף "איש" לשירה זו, כיון דבעצם דינא

יא. ואולי יש להוסיף בזה דידוע מבעלי המוסר דכל ענין שאינו מתחזק ע"כ נחלש, ובפרט ברוחניות, ועניינם של בני המן הוא הרוחניות [בטומאה ובסט"א כמובן].

יב. וא"כ אולי אף יש פגם בזה דהלא עושה את שאינה שירה לשירה, ומ"מ במנהגנו אין חשש לכאור' כיון דעכ"פ נהגי' כהמ"ס והירושלמי, והרבה דברים עבד' כהמ"ס ולא כהבבלי, ועי' בזה בתוס' במגילה לא: ד"ה ראש חודש, ופסחים מ: ד"ה אבל, ובשור' אבקת רוכל (להבית יוסף) סי' כח, ומג"א סי' תרץ סקכ"ב, ובשור' טוב עין (להגריד"א ז"ל) סי' יג, ובשור' חת"ס חאור"ח סי' לו, וסי' קג.

יג. שור' במאירי (מגילה טז: שפ') טעם דאריח ע"ג אריח כדי שלא תהא תקומה למפלתן "להורות שאין תקומה



## (ו) תמצית דעות הראשונים ז"ל בזה

(א) בסדר רב עמרם גאון (סדר פורים) ובבב"ג (הל' סופרים, וראה להלן מש"כ בעז"ה בשם האו"ז וראב"ה) וברי"ף (מגילה ד. מד' הרי"ף), ובמחזור ויטרי (סדר פורים סי' רמו), ובס' המאורות (בקובץ שיטות קמאי מגילה עמ' קסז), וריבב"ן (שם), ופסקי ריא"ז (שם), ורא"ש (מגילה פ"א סי' ט'), וראה להלן מש"כ בשם תוספותיו), ובס' אוהל מועד (שער מועד קטן דרך ב'), ובס' כל בו (סי' מה), ועוד ראשונים לא נזכר כלל דינא דאיש דאיש בריש דפא, אלא רק דינא דאריח ע"ג אריח, וברמב"ם אף השמיט לכל הך דינא (ועי' בחי' הגרי"ז שהאריך בזה), ומדשתקי כו"ע מדינא דאיש בראש דפא ש"מ ניחא להו אף בלא"ה.

(ב) אלא דמאיך הרבה ראשונים כן הביאו דינא דאיש בראש דפא [אבל בלא דינא דעשרת בסופה, וכהירושלמי], כן הוא בתוס' הרא"ש (מגילה טז: ויש להשוות עם הלכותיו הנ"ל דשמא ס"ל דפליגי הבבלי והירושלמי, ובהלכותיו פסק כהבבלי, ורק בתוספותיו הזכיר את הירושלמי, וצ"ע), ובשבלי הלקט (ענין פורים סי' קצז), ובתניא רבתי (ענין פורים וכו', סי' לט), ובאור זרוע (מגילה סי' שעג), ובס' העיטור (עשרת הדיברות - הל' מגילה ד"ה במה קורין), ובס' ראב"ה (בסו"ס תקמח בשם ה"ר שמעון, ושם ג"כ בשם בה"ג, (וכ"ה באו"ז לכאו, וט"ס שם), ובסי' תקסד), ובמרדכי (מגילה סי' תשצ), ובס' האשכול (מהדו' אויערבאך, הל' ס"ת), ובר"ן (על הרי"ף שם, ובחי' מגילה טז:), ובאבודרהם (תפילת פורים), ובאגודה (קש"ק

למפלתן (ואין ליתן איש בראש דפא, א"נ יש לתנו), ולהירושלמי אית דינא דאריח ע"ג אריח דכל בנין כדין לא קאים, ודינא דאיש בראש דפא שלא תהא תקומה לנפילתן, ולהמסכת סופרים אית נמי דינא דעשרת בסוף דפא (או כדי לכלול את כולם ביחד עם החמש מאות איש ולהשוותם בגורלם, דבהכי טפי ליכא המשך להם ולמורשתם).

**עוד** נתבאר דעיקר דינא דשירה הוא להיותה כאריח ע"ג אריח, ומשו"ה הוי לעיכובא, משא"כ שאר דיני לכאו' לא הוו לעיכובא (ויל"ע לד' הבבלי לפום תרי גיסי הנ"ל).

**עוד** נתבאר דלפום טעמא דהויא שירה זו כרצועות וכמשקל של בנאים, הרי צורתה באופן שאינה ככיס וא"כ יש לה להיות פתוחה באמצעה מלמעלה ומלמטה, ואי נמיא דאדרבה יש יש לדמותה נמי לכיס בשעה שרצועותיו רפויות ואינו סגור, א"כ אדרבה יש לנו להוסיף לו שיטות מלמעלה או מלמטה.

**גם** נתבאר דלכאו' עיקר הדין הוא דשירה זו כוללת י"א שיטין (כמנהגנו), ולא כהג"י במ"ס ו' שיטין, [וכמדומה שבתשו' החת"ס גם ביאר דהו' הוא ט"ס במקום י', ועוד שיטה מפני תוספת איש ועשרת לשירה זו סה"כ י"א].

זהו קיצרן של דברים העולים בעז"ה מתוך הלימוד מקופיא בסוגיא זו, אמנם עיינתי קצת בראשונים וראיתי חילופי דעות רבים בזה ואמרתי לא אמנע טוב מבעליו לכה"פ להעתיק תורף דבריהם בסוגיין.



## מגילה דמיון מגילת אסתר לס"ת ואגרת בדרום

לג

העמוד בסוף שיטה, (והאחרון הוא כהמנהיג לכאור אבל הראשון קצת תמוה, וראה להלן בד' החי"א).

כללו של דבר מצינו בראשונים חילוקי מנהגים בזה, א) די"א דיש קפידא שתהיה שירה זו על פני כל העמוד, ב) וי"א דאין קפידא אלא על בראש העמוד, אבל בסופו אי"צ, ג) וי"א דאין קפידא כלל היכן תהיה השירה מצד גובה העמוד, רק יש קפידא שתתחיל בראש שיטה ותסיים בסוף שיטה, ד) ויש דגם בזה לא נשמע קפידא בזה, ואין לנו קפידא אלא שתהי' אריח ע" אריח ולבינה ע"ג לבינה, ותו לא מידי, ה) הרמב"ם השמיט לגמרי דקדוק שירה זו.

### ז) בד' המסורה

עוד רציתי להזכיר בכאן לשון המסורה הנדפסת במקראות גדולות [רק אקדים לזה דברי הבית אפרים (חאו"ח סי' ע') דמ"מ נראה דאין מסורה זו קדומה כ"כ, ורק יש לשמוע ממנה הקפדת המנהג לכה"פ באותה תקופה, ואולי גם העתיקה הסופר שכתבה מאיזה מסורה קדמונית, ומ"מ לאו כלום היא, ואין לדחותה בקל, ועיי"ש].

וז"ל המסורה "וצריך שיהא איש בראש הדף, ועשרת בסוף הדף ובסוף העמוד", (כ"ה הנוסח במקראות גדולות הנד' בדפוס בומברג, והעתקתי מהבית אפרים הנ"ל, אמנם במקראות גדולות הנפוצים היום יש בכ"א נוסח אחר, שבאחד ראיתי "איש בראש העמוד ואת בסופה", ובאחר ראיתי "איש בראש העמוד ועשרת בסופה", ונראה דלאו

מגילה עמ' קעא), ובהגהות אשר"י (פ"א ממגילה סי' ט').

ולפי"ז כולו סברי ד"איש בראש דפא" היינו ברחבו, דאל"כ מהו "ואת בסופה", הא לא נצרכו לפרש על גובה הדף כיון דלא נקטי נמי לדינא דעשרת בסוף דפא (וכמבואר לעיל אות ב' וג'), [מלבד מה שיש שכתבו כן להדיא כלשון ההג"א שכ' "בראש השיטה ובסוף השיטה", ולא הזכיר לשון דפא כלל, וכ"ה באו"ז, וראבי"ה ותוס' הרא"ש], ובהג"מ (פ"ב ממגילה אות ע') [וכ"ה בתשו' מהר"מ מרוטנבורג - מהדו' כהנא - ח"א פסקים ומנהגים סי' תריח, ובסמ"ג עשין דרבנן סי' ד', וכן יש לבאר מש"כ בס' צרור החיים הדרך השמיני סי' ב'], כתוב להדיא בשם ר"י על מש"כ במ"ס דצריך איש בראש דפא ואת בסופה ועשרת בסוף דפא, דעל כרחך הכונה לראש שיטה וסוף שיטה, ומסיים בה מעשה רב "וכן נהג מהר"ם במגילת אסתר שכתב לעצמו".

ג) מאידך גיסא מצאתי דבס' המנהיג (הל' מגילה) כתוב "ומדאמר ריש דפא וסוף, נראה שאין בכלל הדף כתוב למעלה מהן ולמטה מהן", [וקצת יש לדקדק מלשונו שלא נהגו כן רק עלה לו זה מלשון המ"ס], ובס' לקט יושר (הל' פורים אות ד') כתוב "איש בראש דפא ועשרת בסופה", וזה ג"כ משמע כהמנהיג, וכן משמעות הלשון בפסקי תוס' הנד' בסוף המסכתא, עיי"ש"י, ובארחות חיים (הל' מגילה ופורים סי' יז יח) כתוב ב' מנהגים או שמסיים באמצע גובה העמוד בסוף שיטה, או שמסיים בסוף

יד. שכ' שם "איש בריש דפא ואת בסוף שיטה, ועשרת בסוף דפא", עיי"ש, ומה שבחת"ס (או"ח תשו' קפט) הביא איפכא, כבר כ' נכדו בעל השבט סופר (בתשו' סי' כז) דט"ס הוא בחת"ס, ואולי נתכוין לכתוב הג"א, ובטעות כ' פסקי תוס', ואין קושיא ממה שאין לפנינו בתוס' כמו שהעיר בתשו' בית אפרים (או"ח סי' ע') דפעמים שהפסקי תוס' הולכים על תוס' אחרים שאינם לפנינו, וכבר ידוע כן בהרבה מקומות.

דווקני נינהו), ומזה משמע דיש קפידא על סיום השירה בסוף הדף בגבהו, ומדקדוק הלשון ג"כ משמע דאין תחילתו בשירה אלא תחילת השירה באמצע העמוד מבחינת גבהו, (ולהלן בל"נ עוד אשוב לזה).

**ובמנחת** שי כתב בזה קצת (והביא בשם הירושלמי גם את דינא דעשרת בסוף דפא, וצ"ע), ולא הכריע וגם לא האריך כ"כ אלא ציין לב"י בסי' תרצא, עיי"ש.

### ה) ד' הטור והשו"ע והגר"א ז"ל

**ובטור** (סי' תרצא) כ' לדינא דאריח ע"ג אריח ולדינא דאיש בראש דפא ואת בסופה, ולא הזכיר דינא דעשרת בסוף דפא הכתוב במס' סופרים, ומשמע דנקיט כנ"ל דיש להקפיד שיהיה בתחילת רוחב הדף ובסופו, ואין כונתו לתחילת גובה הדף ולסופו, ואין קפידא בגובה הדף.

**ובשו"ע** (שם סעיף ד') ג"כ כ' כהטור, ובפשטות ס"ל כנ"ל, ובביאור הגר"א ז"ל (שם סקכ"ה) האריך ויצא מגדרו למחות במנהג המצוי כיום שעושין עמוד גדול עם הרבה שיטין, ורוצים ג"כ להתחיל את השירה בראשו, ולסיימה בסופו, ולתת לשירה עמוד בפ"ע, ומשו"ה עושים אותיות גדולות להחזיק כל שורה כמה שורות וצווח ע"ז שם וז"ל "ומש"כ (השו"ע) בראש דפא, רוצה לומר בריש שיטה ובסוף שיטה, ודלא כ"מ בריש דפא בריש העמוד, דאל"כ מה בא ר"י בר בון להוסיף אדר' ירמיה בשם רב דאמר שם עשרת בני המן כו', ושירת מלכי כנען כו' אריח ע"ג כו', ומזה נמשך מה שכתבים עשרת בני המן בעמוד בפני עצמו, ובאותיות רבות, ושיבוש הוא, דהא לא נמסר

לנו לכתוב עשרת בני המן באותיות דא' ב' רבתא, אלא העיקר דמה שכתוב בריש דפא היינו בריש השיטה כנזכר לעיל, ור"י בר בון הא גופא קמ"ל, דאי מדר"י בשם רב הוה אמינא כיון דנחלקה עשרת בני המן מכל השירות, והושוה לשירת מלכי כנען לענין שנכתבו שתייהן לבד אריח ע"ג אריח כו' כנ"ל, וכמ"ש בגמ', א"כ לגמרי נשוינהו שלא לכתוב בתוך עשרת בני המן התיבה שלפניה, כמו בשירת מלכי כנען שמתחלת מלך כו', וז"ש ר"י בר בון צריך כו' איש בריש דפא כו', וכנ"ל בריש שיטה ובסוף שיטה כעין כיס וב' שנצין כנ"ל, וכשאר אותיות המגילה, עכ"ל.

**ודוק** בסוף דבריו דמשמע דס"ל דבעי' נמי שתהא דומה לכיס ולא רק לב' שנצין (ראה לעיל אות ב' וג' בזה), ולפום הכי יש ענין לד' הגר"א ז"ל לתת עוד פסוקים בעמוד זה מלבד השירה, ולעשותה בכך ככיס.

**שוב** הרהרתי בעיקר הך מילתא דבאמת כאשר השירה נמצאת בעמוד לבדה, הנה כל זמן שהיא כשאר שירות (דהיינו אריח ע"ג לבינה ולבינה ע"ג אריח) הרי שניכרת השירה לפנינו בעצם צורתה, אך בשירת בני המן ומלכי כנען (שהם אריח ע"ג אריח, ולבינה ע"ג לבינה) איך תהא ניכרת השירה בהם הלא אין זה אלא כמו ב' עמודים נפרדים, ומה יגרום לרואה אותה לחשבם כעמוד אחד וכשירה, ואין לשירה כזו תואר שירה כלל, אבל כשיש לפנינו או לאחריה שיטות נוספות א"כ שפיר נכרת שירה זו בתואר השירות, וע"כ שיש לעשותה כך לכאור, וכדנהגו' בשירת האזינו ובמלכי כנען<sup>טו</sup>.

טו. שוב מצאתי כעין סברא זו בשו"ת שבט סופר (או"ח סי' כז) בשם הגינת ורדים, (וראה להלן ענף ג' אות ה').

תחילה איש בראש הדף היינו ראש השיטה, ולכן ציוה לתקן באופן זה שיכתוב שאר שיטות למעלה באותו עמוד, ובשורה י"א ממטה למעלה יכתוב איש בראש השיטה ואת בסוף השיטה, ועשרת בסוף השיטה ובסוף העמוד "וכו", [וראה להלן משנ"ת בדעת החי"א עצמו בזה].

**ובס'** מעשה רב (סי' רמג) איתא "מגילת אסתר אין לעשות עשרת בני המן בעמוד בפני עצמו ובאותיות גדולות, רק אותיות קטנות כמו אותיות המגילה, ואריח ע"ג אריח כשירת האזינו, ויותחלו מאמצע העמוד איש בריש שיטה, ואת בסוף שיטה, ועשרת בסוף שיטה ובסוף העמוד", וזה כמנהג האחרון שלו שהובא בחיי אדם הנ"ל.

**מאידך** במקורו של ספר מעשה רב (כת"י מע"ר משנת תקנ"ח<sup>טו</sup>) ראיתי שכתוב "מגילת אסתר עשרת בני המן יכתב באמצע העמוד והטעם ידוע".

**ובמנהג** הראשון הנז' בחיי אדם קשה לפרש, וכמנהג אחרון הנז' בחיי אדם אולי אפשר קצת לדחוק שהכונה באמצע העמוד היינו שמתחיל באמצעו ומסיים בסופו, אך עכ"פ ודאי פשט הלשון הנ"ל הוא שנכתבין באמצע העמוד ממש ושיטין נוספות לפניהם

**עוד** נתבאר מדבריו דס"ל דעשיית בני המן בעמוד בפ"ע נובע ממה שפירשו בריש דפא שהוא גובה הדף, אך לדידיה דהביאור הוא ברוחב הדף א"כ אין מקור לעשייתן על פני כל הדף, וא"כ שפיר מצי לעשותן בין בגובה הדף בין בסופו בין באמצע הדף [ועלה קאמר דיש ג"כ דינא דלחזי נמי ככיס ולא רק שנצין, וא"כ ע"כ דס"ל דמוסיפין עוד שיטין קודם או אחר השירה כדי שתדמה לכיס, דבהכי לא שייך למדחי דהכונה לכיס פתוח, דמדבריו גופיה משמע דלא איירי בהכין].

**ובאמת** בחיי אדם (בנשמ"א כלל קנה סק"ב) העיד בזה על מנהגו של הגר"א ז"ל גופיה בזה וז"ל "בענין כתיבת עשרת בני המן כבר נהגו בכל תפוצות ישראל לכתוב איש בראש העמוד וראש השיטה, ואת בסוף השיטה ועשרת בסוף העמוד וכו', והגר"א כ' דשיבוש הוא כו' ולכן ציוה לתקן, ותחילה היה כותב בדרך זה "חמש מאות" סוף העמוד, ו"איש" בראש העמוד וראש השיטה, "ואת" בסוף אותה שיטה, ו"עשרת" בסוף שיטה י"א, ואח"כ כתב שאר שיטות, ואחר כך חזר בו כיון שראה במסורה במגילת אסתר שנמסר וז"ל "איש בראש הדף עשרת בסוף הדף וסוף העמוד", וא"כ ע"כ מש"כ

טז. דהיינו בכתב יד מעשה רב שנכתב בוילנא בחודש כסלו שנת תקנ"ח (כחדשים אחר פטירת רבינו הגר"א ז"ל) והוא ההעתקה הכי מוקדמת שיש לפנינו ממנהגי הגר"א ז"ל, וכבר ידוע שספר מעשה רב ססידר ר' יששכר בער מוילנא (שהיה ראש המו"צים בוילנא בדור שאחר הגר"א וסיפר שזכה בעצמו להיות מבאי ביתו של הגר"א בצעירותו, וחיבר ס' פעולת שכיר) הוא ליקוט ועריכה מכתבי תלמידי הגר"א במנהגי הגר"א וכמבואר בהקדמתו למע"ר, ועיקר הסתמכותו היא על כת"י הגאון ר' סעדיה משקלוב ז"ל מתלמידי הגר"א ז"ל, [שגם שימש את הגר"א ז"ל הרבה שנים והיה הגבאי בקלוז' של הגר"א בוילנא, ומראשי העושים והמעשים בעסק העליה של תלמידי הגר"א ומאמציהם לקבץ נדחי ישראל ולקומם חרבות ארץ הקודש, ולהשיב את השכינה לציון], ודעת חוקר תולדות הגר"א ותלמידיו, ה"ה הג"ר דוד קמינצקי שליט"א בספרו תורת הגר"א (ירושלים תשע"ח) שכותב הכת"י הוא הג"ר יעקב כהנא ז"ל תלמיד הגר"א וחתן בית הגר"א ובעמח"ס גאון יעקב על עירובין, והוא העתקת כת"י ר' סעדיה הנ"ל ז"ל, ומלבד הסתמכות המע"ר על כת"י זה, הסתמך גם על כת"י הגרמ"מ משקלאוו ז"ל, ומעט גם על מנהגים משאר תלמידי הגר"א ומביאורי הגר"א כמו שניכר לכל מעיין במעשה רב ובהקדמתו.

והגר"ס הלא שימש ממש את הגר"א והיה מתלמידיו היותר קרובים, א"כ אולי יש עדיפות למנהגו.

רק נלענ"ד דאין שורש לכל זה ושפיר עבד הגר"ר יששכר בער ז"ל שהשוה את ב' בעדויות דלמה לן לחלק בין עדויות הנך תרי חסידי קמאי החי"א והגר"ס משקלוב ז"ל, ומה דמשמע מלשון הגר"א ז"ל גופיה בביאורו, הלא הביאור נכתב כמו שאר כתביו קודם שהיה הגר"א בן ארבעים שנה, וא"כ אה"נ כך היה מנהגו מתחילה לעשות ככיס שיש לו שולים מלמטה, והיה נותן את השירה בראש העמוד ונותן שיטין נוספות תחתיה, וכעדות החיי אדם הנ"ל, אבל אח"כ בזקנותו שינה דעתו ותיקן להפוך את השירה ממעלה למטה, וזהו עדות הכת"י דהמע"ר הנ"ל, והכל כעדות אותו צדיק דמעיקרא החיי אדם ז"ל.

ולאחריהם, והנה ראה בהערה כאן שהארכתי דספר מעשה רב הוא עריכה של כתב יד זה בעיקרו, ובתוספת מעט מנהגים משאר תלמידי הגר"א, ומביאורי הגר"א, וא"כ הנה בכתי"י הזה שלפנינו מופיעה הנהגת הגר"א במגילתו, וא"כ ניתן להניח שמקור המע"ר בזה הוא מהכת"י, וא"כ יש לברר מדוע שינה המע"ר את הנוסח והרחיבו כל כך, וא"כ יש מקום לבעל דין לשער דכיון שראה ר' יששכר בער ז"ל את הנשמת אדם הנ"ל, ואת עדותו על מנהג הגר"א השוה את ב' העדויות של מנהג הגר"א וסידרם כעדות הנשמת אדם, אך מאידך כיון שבביאור הגר"א ז"ל הנ"ל יש מקום לשמוע דבעי' ככיס עם שנצין, א"כ מסתבר שהיה סבור ג"כ דבעי' שיטין מלמטה, ודלא כעדות החיי"א, וא"כ אולי יש לנו כאן ויכוח בין עדות החיי"א לעדות הגר"ס משקלוב ז"ל במנהג הגר"א,

### ענף ג', בדעות האחרונים ז"ל

בני המן יש לכתבם כשירה כו', והוא סימן שלא יהא להם תקומה למפלתן, כי כשהשירה כתב ע"ג חלק וחלק ע"ג כתב היא כמו חומה שיש לה בליטות ושיני חומה, וכשרוצה להוסיף עליה ולחזקה יכולין לעשות, אבל כשהחומה היא חלקה ושוה משני צדדין אין יכולין להוסיף עליה ולחזקה<sup>י</sup>, וצריך שיהא איש בתחילת העמוד בראש השיטה, ואת בסופה, עד שיהא גם תיבת עשרת בסוף העמוד וכו'".

### א) דעות ראשוני האחרונים ז"ל קודם זמן הגר"א ז"ל

הנה תיכף אחר שהנהיג כן הגר"א ז"ל קמו למנהגו תומכים ומתנגדים כדרכה של תורה, ואשתדל בעז"ה להביא קצת מה שמצאתי ולפלפל בדברים כאשר חנני השי"ת, ותחילה אזכיר דעות גדולי האחרונים שנגעו בזה.

דהנה בלבוש (סי' תרצ"א ס"ג) כתב "עשרת

י. כיון שגם כתי"י זה הוא מאד לא מסודר כמו שניכר לכל המעיין בו [ונדפס בשלימות בס' תורת הגר"א מהגר"ד קמינצקי הנ"ל בהערה הקודמת], וניכר שנכתב במהלך השנים בשעת מעשה, ולא לפי שום סדר, או שנכתב מכל העולה בזיכרון, ועכ"פ בלי שום סדר, ופעמים שאף חזר על עצמו בפרטים מסוימים, [מה שיותר גורם להסתברות שנכתב בשעת מעשה ולא מתוך הזיכרון].

יח. ומבואר בלשונו אגב הכי לכא' דצריך להרחיב השמות של בני המן שיהיו כולם כאורך הפרשנדתא (ראה ציור כה), ויתחילו ויסתיימו בשוה, שו"ר בהגהות מהר"א אזולאי ז"ל על הלבוש שם שכבר עמד בזה.

(וכע"ז מצינו בכ"ד, וכגון בשבת פא: רד"ה חייב, ובתוד"ה והניחו), וראה להלן דברי האחרונים שג"כ תמהו עליו ולשון הערוה"ש "הפריז על המדה".

### **(ב) ד' הגר"י לנדא (בן הנוב"י) ז"ל**

ובדרורו של הגר"א נעשה פולמוס זה נחלת כל החכמים, ובשו"ת בית אפרים (חאו"ח סי' סט) היה מהקדמונים שבהם, שכתב בו הגר"ר יעקבא לנדא ז"ל (בן הנוב"י) למחותנו הגר"ז מרגליות ז"ל (בעל הבית אפרים) אריכות גדולה לקיים מנהג ישראל דלא כהגר"א ז"ל ותורף דבריו הם דכיון דבעמוד יחידי נמצאת השירה בפ"ע אין כאן חשש דאותיות רבתות<sup>2</sup>, גם תמה ע"ד הגר"א ז"ל איך פירש דפא לשיטה, וכיון שסובר דדפא היינו דוקא בגבהו, א"כ אין לסופר ברירה אלא לכתוב אותיות רבות, ומסיים בה "לכן הטיבו לאמץ ידיהם להאריך מדת האותיות לעשותן גדולות בכדי למלאת העמוד לארכו" וכו'.

ולא הבנתי קושיותיו דמ"כ דאין בזה חשש אותיות רבות כיון שהם בעמוד בפ"ע, הלא יש לפתוח כמה עמודים בשעת הקריאה, אפי' אי מדמי' לה לס"ת ולא לאגרת [וכמבואר במס' סופרים פ"ג ה"ח<sup>3</sup>], א"כ הוי בודאי כאותיות רבות, ומה שתמה על ביאורו של הגר"א דדפא היינו שיטה, לכאור

ובפשטות דבריו משמע דס"ל דיש לעשות כמו המנהג [אף כי יש ג"כ מקום לדחות ולדחוק לשונו שכתב "בתחילת העמוד בראש השיטה", דר"ל בתחילת העמוד דהיינו בראש השיטה, אבל ל"מ כן, ובפרט לי סיום דבריו, ודוחק].

ובאליה רבא (על הלבוש שם) הביא דבריו שיירי כנסת הגדולה (הגב"י סי' תרצא אות י') שכ' "אף שעשרת כתובה בסוף שיטה, אלא שאינה בסוף הדף כגון שכתובים שיטות אחרות שם, פסולה", וצ"ע מהו הלשון "אף שעשרת" וכו', ועל מה בא להוסיף, ונראה ברור דר"ל דלא מבעיא היכא דיש שיטות מעליה דפשיטא דפסולה דאין כאן איש בראש הדף, הה"נ אפי' היכא דמלמעלה עשה בראש הדף ג"כ יש להקפיד שלא להוסיף שיטין אחרי השירה, ומבואר דאם עבר והוסיף שיטין בין מלפניה בין מלאחריה פסולה, וכן בפר"ח העתיק דבריו השכנה"ג.

ולכאור' הדברים תמוהים דבירושלמי משמע דאין דין זה מעכב ורק דינא דאריח מעכב (וכנ"ל ענף ב' אות ב"ט, וראה עוד להלן בד' האחרונים שג"כ הבינו כן בירושלמי), ואמאי נקט לשון "פסולה", ושמא יש לדחוק בדבריו דפסולה דקאמר לאו דוקא, ור"ל דלא אריך למעבד הכי, ושיגרא דלישנא נקט,

יט. ועי' להלן בד' האחרונים שג"כ תמהו מכח זה ע"ד השכנה"ג וסיעתו, ראה להלן ענף ג' אות ה', ואות ט'.  
ב. אגב הוסיף שם דלא שמענו מי שמוחה בסופרים שמצמצמים כתבם כשרוצים להכניס עוד תיבות ואותיות לשורה, ולענ"ד מכלל לאו אתה שומע הן שיש למחות בעושים כן, שמשנים מן המסורה ועושים אותיות זעירות שלא כדין, אמנם לא ראיתי שעושים כך דכל הרוצה לצמצם אותיותיו, מקצר רק את רוחבם, ולא את גובהם, ואינו מקטין את עובי קולמוסו, ובמקום לכתוב כך (ציור יז), יכתוב כך (ציור יח), דאין החילוק בזה אלא ברחב, ולא הבנתי על מה תלונתו, וצ"ע, (וראה עוד בזה להלן בביאור הבית אפרים לטענת הגר"א ז"ל מהמסורה).

כא. לכה"פ לגי' הגר"א שם, ואף לגי' הספרים יש לפרש כן, דלא מסתבר שחזרה הברייתא לשנות מה שכבר נשנה לעיל מינה (פ"ב ה"ה).

להשלים בזה את כל העמוד, לא איצטרך לכתב במסורה, דפשוט שאינו כן, אלא המסורה נכתבה ללמד את הסופרים שידעו היכן לעשות גדולה או קטנה, ואין ספק דהוו מודעי וכו', אלא ודאי שאי"צ לכתוב בעמוד בפ"ע, וממילא שאי"צ ג"כ לעשותם גדולים כלל, עיי"ש שהוסיף בה דברים.

**והבית** אפרים גופיה (שם סי' ע') האריך טובא בביאור הך סוגיא, ונקיט דבוראי עיקר כהגר"א ז"ל, רק דכיון דנהגו וגם אין קפידא להגר"א וסיעתו שלא יעשו בראש וסוף העמוד, יש להניח המנהג על מקומו, רק אם כבר כתב כד' הגר"א בודאי כשרה לכתחילה, (ולא כמו שמשמע בלשכת הסופר בשמו), אמנם לגבי סיום השירה כ' דיש להקפיד בסוף העמוד דוקא, ורק בשעה"ד יש להכשיר אם לא יעשה כן מפני ד' המסורה הנ"לכ.

**ודע** דלענין הלכה כתב בעצמו בספרו שערי אפרים (שער ו' סי' נד, נה) ג"כ דלכתחילה יש לכתוב שירה זו ע"פ כל הדף לבדה, ורק אם אין שם מגילה אחרת כשרה כלל, או שיש טורח ציבור שימתינו עד שיחזרו עם מגילה אחרת יקראו בה (ועיי"ש בפת"ש שכ' דהעלה

פשוט דכונת הגר"א לא דדפא הוא שיטה אלא דיש להתייחס לדפא מצד רחבו ולא מצד גבהו, ומה שהקשה מה יעשה הסופר הלא לד' הגר"א באמת א"ש דיוסיף אח"כ פסוקים וליכא קושיא, ולא הבנתי מדוע מכח קושיות אלו העדיף את המנהג ע"פ הכרעת הגר"א, ולא משמע מדבריו שרצה רק ליישב המנהג, דהא אדרבה סמך ידו עליו, וצ"ע.

### ג) ד' הבית אפרים (ר' אפרים זלמן מרגליות ז"לכ)

**ובאמת** מצאתי דהגר"א מרגליות ז"ל השיב לו כנ"ל על כל הנ"ל (שם בסי' ע'), אלא דבענין החשש מאותיות רבות שטען דכיון דהם בעמוד בפ"ע ליכא חששא, השיב לו הבית אפרים דבאמת מודה הוא לדבריו, אלא דס"ל דלא היתה כונת הגר"א ז"ל להתלונן על עשיית האותיות רבות, דבאמת שרי כשהם בעמוד בפ"ע (ואולי אפי' ס"ל דשרי אפי' כשאיןם בעמוד בפ"ע), רק דהביא ראיה מזה דע"כ המנהג משובש, ואין לו מקור קדמון, דאין מסתבר לימר דלא נכתב במסורה אלא מה שהוא מקובל בידם והטעם כמוס עמם, אבל מה שהוא בדף שלם ולא יצא בערבוביא והטעם גלוי לפי שצריך

**כב.** הגר"א מרגליות ז"ל היה מגדולי הדור בדור שאחרי הגר"א ז"ל, ומחכמי העיר ברודי המפורסמת, חיבר הרבה ספרים, ביניהם שו"ת בית אפרים, וספר מטה אפרים וס' שערי אפרים ועוד.

**כג.** ואגב שיטפא שעיינתי בדבריו נעזרתי לכמה הערות, (א) מה שכ' בריש מילין על הרבן העדה שטעה בנוסחת הבריייתא, לא הבנתי הלא ידוע שאין לפנינו גירסא מוחלטת בד' הירושלמי, ואין בין המפרשים הסכמה בגירסאות הירושלמי וכולם משנים ומחדשים נוסחאות ברוחב דעתם כמו שניכר לכל המורגל בירושלמי, ולית דמחי בהון, ופעמים שאף משנים את הגירסא להיות כפירושם, ודוק.

**ב**) ומה שרצה להוכיח (בד"ה ולפום) דעשרת בלא"ה צריכה ליעשות בתוך השירה דאל"ה הלא תידחה לעמוד הבא, וידחה ויזתא עמה, לא הבנתי מאי קושיא וכי בשירת האזינו ושירת מלכי כנען לא עברו מעמוד לעמוד באמצעה, ועמ"ש הבית אפרים אח"כ (בד"ה אחר כתבי מצאתי) לתמוה על הגינת ורדים, ומ"מ לפימ"ש"כ אכתי קשיא, וא"ש דברי הגור"ר, עיי"ש ודוק.

**ג**) ומש"כ בשם הראש יוסף (למהר"י אישקאפה ז"ל) הנה עצם פירושו לכאו' קצת דוחק בלשון המ"ס דלפי"ז מה ענין כרי שיפלו ולא תהא תקומה למפלתן, וגם הלא אף אחד לא פי' כך, וקשה אפי' לצרף בכה"ג לקיים המנהג, וכ"ש שלא לסמוך ע"ז, וצ"ע.

**ובאמת** יש לדקדק קצת בלשונו (שם סי' נד) דהרגיש באיזה חילוק בין ריש דפא לסוף דפא, דבריש דפא כתב "וצריך לכתוב ברוחב הדף בתחילתו איש מצד אחד", ומשמע דלאו דוקא בגובה הדף, והקפידא היא בעיקר שזה יהיה בתחילת רוחב הדף, משא"כ בסוף דפא שינה לשונו וכתב "ובסוף הדף ויזתא מצד זה עשרת מצד השני ולסיים בזה הדף", דמבואר להדיא דצריך לסיים בסוף גובה הדף ולא בסוף רחבו (סוף שאר שיטות), אך אעפ"כ סיים והשוה דיניהם על אתר, ומ"מ לענ"ד עדיין דקדק ונזהר בלשונו מאוד אף דס"ל דשוינ' הן, מ"מ נזהר לא להכריע לגמרי כנ"ד.

**(ד' ד' החיי אדם (ר' אברהם דנציג'ה) ובחיי אדם (נשמת אדם כלל קנה סק"ב, הנ"ל ענף ב' אות ח') כתב לחזק את**

בתשובתו שלכתחילה אין לזוז מהמנהג, ואם כבר נכתבה אף שלכא' נראה להחיות לקרות בה לכתחילה, מ"מ אין לעשות כן רק בשעה"ד עיי"ש כו', דיש לחוש לשכנה"ג ופר"ח בכה"ג, עכתו"ד), ומהלשון הזו משמע דס"ל דאין חילוק בין איש בראש דפא לעשרת בסוף דפא, וכן מצדד שם בתשובתו (גם בד' הגר"א ז"ל), [אף שלכא' בלשון המ"ס יש מקום לחלק דהא גבי איש בריש דפא על כרחין לפרושי בראש שיטה, משום לישנא דואת בסופה, משא"כ בסוף דפא אין כ"כ הכרח].

**וכן** כתב בפתחי שערים (שם), ועכ"פ מבואר בפתחי שערים שם דס"ל כן לדינא משום דיש לחוש לד' שכנה"ג ופר"ח, ומשמע דלעיקר דינא ס"ל כהגר"א ז"ל, ורק להידור מצוה ס"ל לקיים המנהג לחוש לד' הנ"ל.

**כד.** והנה הבית אפרים מסיים (בד"ה שוב) שראה במסורה (הנ"ל אות ז') שכ' "וצריך שיהא איש בראש הדף, ועשרת בסוף הדף ובסוף העמוד", ועלה קאמר הבית אפרים דכבר נהגו הסופרים כמותו, ואין לזוז מזה, ונתפלל עליו בקסת הסופר (בלשכת הסופר פרק כח סק"ו) דאדרבה מדקדוק לשון המסורה מוכח איפכא דסוף הדף היינו סוף השיטה, ומזה משמע להמעין בקסה"ס דהבית אפרים מחזק את המנהג, וס"ל דכן עיקר, וזה אינו כמבואר באורך בכל דבריו וכדלהלן.

**ובענ"ד** איני מבין איך הבין הקסה"ס כך בדברי הבית אפרים, הא לא הביא הבית אפרים את דברי המסורה, אלא לקיים את המנהג דעשרת בסוף העמוד בגבהו, אבל לא דאיש בראש העמוד ג"כ, ובא בזה רק לאפוקי ממה דכתב קודם לזה (בד"ה ולפום, ולפי, אך, ולדינא, אחר) דאפשר מדינא לסיים גם באמצע עמוד, ומינה קא סליק (בד"ה אחר הנ"ל) וקאמר דמ"מ נהגו הסופרים כהמסורה ומזה אין לזוז אלא בשעת הדחק, אבל בעיקר דינא דאיש בריש דפא לא איירי התם, ואדרבה כבר הכריע לעיל מינה (בד"ה ולדינא) דס"ל דאין קפידא בזה, וכנ"ל דכתב דאין קפידא בדיעבד אם הוסיף בעמוד שיטין אחרות, ורק גבי עשרת כתב שיש לסמוך על המכשירים רק בשעה"ד, אבל גבי איש בגובה העמוד לא כתב כן, אלא דביעבד אין בזה קפידא !!!, אדרבה לא קאמר אלא דכיון דיש למנהג על מה שיסמוך יש לעשות כמותו לכתחילה.

**וכן** בשו"ת בנין ציון (החדשות) סי' ט' הבין בד' הבית אפרים שכונתו להכריע מעיקר הדין דלא כהגר"א, ומרגלא כך בכתבי קצת אחרונים.

**אך** לענ"ד להמבואר לא זו כונת הב"א, וכמבואר להדיא בין בבית אפרים ובין בפתחי שערים שלו על ספרו שערי אפרים, וכן מדקדק מגוף דבריו בשערי אפרים (שער ו' סי' נ"ד) שסיים דאי אין לו אלא מגילה כזו יקרא בה ומשמע אפי' בברכה, ואפי' הוא באופן שיש בסמוך מגילה אחרת בלא זה רק יגרם טירחא דציבורא אין לחוש לזה, וזה בודאי ע"פ פסק הגר"א ז"ל.

**כה.** ר' אברהם דנציג ז"ל היה מגדולי המורים בוילנא בדרום שאחרי הגר"א והיה נחשב ג"כ מבאי ביתו ותלמידיו של הגר"א, חיבר ס' חיי אדם (על או"ח) עם נשמת אדם, וחכמת אדם (על יו"ד) עם בינת אדם, וזכור תורת משה (על הל' שבת), ועוד.



מנהג העולם (אחר שהביא את מנהג הגר"א כנ"ל), והאריך בזה מאד.

**ותו"ד** בקצרה הוא שהביא ד' הארחות חיים שכ' ב' מנהגים בכתיבת שירה זו (כנ"ל ענף ב' אות ו' או"ק ג') ור"ל דכמנהג שמסיים באמצע העמוד ס"ל לר"י והג"מ וסמ"ג, ואין כאן ג' מנהגים אלא ב', ור"ל דזה הפלוגתא בין המסורה הנ"ל דמפרשא "ועשרת בסוף העמוד ובסוף הדף", להירושלמי והמ"ס דל"ג הכי לשמעתא,

**ובענ"ד** מדי עברי בין בתרי אמריו הק', נתעוררתי לכמה הערות בדבריו ואמרתי להעלותם עלי גליון בחרט אנוש למען ירוח לי, ואולי יבא אחר ויבאר ד"ק.

**(א)** מה שנתקשה איך היפך הגר"א ז"ל דפא לשיטה, כבר ביארתי לעיל בעז"ה (ענף זה אות ב') דכונת הגר"א ז"ל לא היתה דפא היינו שיטה, אלא שמתייחסים כאן לרוחה בדף ולא לגבהו, וריש דפא היינו תחילת רחבו, רק אכתי נשאר ק"ק מדוע נשתנה הלשון בזה מעלמא דקרין ליה בכל דוכתא ריש שיטה, ומ"מ בזה י"ל דההכרח לא יגונה (מלבד מה שיש לדחוק דבריש דפא היינו תחילת השירה שבתוך העמוד, ור"ל תחילת חלק הדף המתייחס לשירה, ודוק היטב<sup>כו</sup>).

**(ב)** ומשה"ק דהב"י כ' לדמנהג לכתוב בראש דפא ברחבו דלא כלבוש שכ' דמנהג לכתוב בראשו בגבהו, כבר יישב

בעצמו שאין המנהגים שוים בין הארצות, וטעם שלא העיר בזה הדרכי משה כלום, שמא י"ל דהוא משום דס"ל להרמ"א כהב"י רק דמפני המנהג שהי' כמ"ש הלבוש באותו הזמן (שהרי הלבוש היה תלמיד הרמ"א), נמנע ולא כתב כלום, דס"ל דשתיקתא עדיפא בכה"ג, עוי"ל דאין ולא ורפיא בידיה אי אזלי' כהב"י או כמנהגא, עכ"פ לא הבנתי מה הקושיא שיש בזה.

**(ג)** ומשה"ק דואת לא יכול להיות בסוף העמוד בגבהו מכיון דא"כ היינו ואת דויתא, ואחריו הלא יבא ויתא, והיכן יתנהו, אם כבר סיים את העמוד, וכבר יישבתי זה לעיל (ענף זה אות ג' בהערה) בד' הבית אפרים, דמה בכך שידחה ויתא לעמוד הבא, וכמו בשירת האזינו ושירת מלכי כנען, (ואולי כונתו שבכה"ג יש חיסרון שאינו נופל בקל, ויש תקומה למפלתו של ויתא, וזה דוחק, וגם לא רמז לכונה כזו כלל).

**(ד)** ומשה"ק וכי יחלוק המ"ס עם הירושלמי, הנה אע"ג דעל החלוקין אנו מצטערין, מ"מ בודאי גם אין להשוות את החלוקים (ואיהו גופיה אח"כ העמיד פלוגתת המנהגים הכתובים בארחות חיים בפלוגתא דהירושלמי והמ"ס) אמנם גם אי"צ לזה כיון די"ל דהירושלמי אייתי רק רישא דברייתא וכמבואר לעיל (ענף ב' אות ד') דעיקר ההוספה בשירה זו היא תיבת איש יתור מתיבת עשרת, וא"כ זה הלא עיקר מה דבאה הברייתא לאשמועינן דהאיש הוא ג"כ

כו. שוב ראיתי בדמשק אליעזר שהשיב על השגה זו ג"כ, וז"ל "לא קשיא דאם היה כתוב בני המן בכל משך השיטה שייך לשנות ריש שיטה וסוף שיטה, אבל בני המן דאין נכתב כל השיטה, ובאמצע חלק, לא שייך לשון שיטה ומצי לכנהו בשם ריש דף, אף דיש למעלה שיטות ולמטה, כיון דאין שוות להשיטות שלמעלה דשם כתוב כל השיטה וכאן חלק באמצע, יש לכנות אלו השיטות לרף בפ"ע, ושייך למתני איש בראש הדף ועשרת בסוף הדף" כו'. שו"ר כעין סברא זו בשו"ת שבט סופר (או"ח סי' כז) בד' האחרונים, ראה להלן ענף זה באות הבאה.



לראיה, ואפי' תימא יש מניין לשיטין (וראה בזה עוד להלן בעז"ה בענף ד') נקיט חד טעמא, וכרוכלא ליתני ולזיל ?

גם להמבואר בבית אפרים באריכות (והו"ד לעיל ענף זה אות ג') דטענת הגר"א ז"ל לא היתה שגודל האותיות הוא כאן הבעיה, ולא היתה תלונתו על עצם מה שעושים נגד המסורה, (ואולי אף מודה בזה שאין בזה איסור), אלא עיקר טענתו היתה דכיון שנוי הספר הוא שהכתב אחיד בכל הספר, אין לשנותו, אא"כ מסורת ביד הסופרים לשנותו, אבל בזה אין לסופרים מסורת, ומשו"ה אין להם לשנות, וברור דאם היה להם מסורת בזה, היה להם לקיימה, וממה שהמסורה לא הזכירם בכלל האותיות רבתות שמע' דליכא מנהגא בה, ממילא א"ש מה שלא הביא ההג"מ ראה מזה, דעד כמה שיש ליישב כנ"ל בד' הגר"א ה"נ יש ליישב כן בד' ההג"מ.

ז) ומה שכתב מד' הארחות חיים דיש רק ב' מנהגים ותול"מ, אף שמד' האו"ח יש מקום לשמוע כנ"ל, אך לכאור' אין כל הכרח לדחוק ולהתמיה דברי ר"י והג"מ וסמ"ג ולהוציאם מפשטותם, מלבד כל אותו חבל ראשונים (הנ"ל ענף ב' אות ו' או"ק א' וב') והוא רוב בנין ומנין של הראשונים בזה דס"ל ג"כ איפכא, וכלשון האו"ז, ותורא"ש, והג"א ועוד דכתבו הלשון "איש בראש שיטה" להדיא כנ"ל, וא"כ בודאי יש יותר מנהגים מב' מנהגי האו"ח, וגם רוב הראשונים ל"מ כותיה, וכנ"ל.

חלק מהשירה, והך דעשרת בסוף השירה ג"כ זה רק נטפל לעיקר החידוש הנ"ל, דהענין בזה הוא להכליל את כולם בהגדרה אחת, אך גם בלא זה כבר משתתפים התלמידים בנפילת רבותיהם, ופשוט, (שו"ר בהמשך דברי החי"א שם שכ' ג"כ כעין סברא זו כראיה לדרכו).

ה) גם מש"כ דלד' הגר"א ז"ל יחלוק הירושלמי עם המסורה, להמבואר בבית אפרים הנ"ל ליכא קושיא דנתבאר שם דאין מסורה זו קדמונית כולי האי (וכנ"ל ענף ב' אות ז'), אך בלא"ה איני מבין את הקושיא, דהא איהו גופיה כבר ביאר דהגר"א עצמו חייש לד' המסורה, ונהג לסיים את השירה בסוף העמוד כמותה, וכמבואר ג"כ מנהגו במע"ר הנ"ל, ולהירושלמי ג"כ שייך לעשות כך, וכנ"ל דלהירושלמי אי"צ רק שיהא ואת בסוף שיטה ואיש בראשה, ותול"מ, ולפי"ז אפשר ליתן את העשרת בסוף העמוד, ומשו"ה ג"כ כ' במסורה לעשות כן כיון שאין מסורה זו מקור בפ"ע כשאר המסורה שהיא הל"מ, אלא רק משקפת את המנהג הקיים באותה תקופה שנכתבה מסורה זו, וכנ"ל.

ו) ומשה"ק מדוע ההג"מ לא דייק לדינא מגודל האותיות דבראש דפא היינו ראש שיטה, ג"כ לא זכיתי להבין די"ל דס"ל דכיון דאין שום דין לעשות מספר מסוים של שיטין במגילה א"כ שפיר מצי נמי למעבד ביי"א שיטין כל המגילה, וא"כ אין לו ראה מאותיות הגדולות דהלא אי"צ לעשותן גדולות בכה"ג, ומשו"ה לא הביא זאת

כז. ובדמשק אליעזר השיגו דאדרבה מלשון האו"ח יש לשמוע דמעיקר הדין יש לעשות כהגר"א ז"ל ורק מ"מ יש ג"כ מנהג אחר שמסיימין בסוף העמוד, אבל מן הדין אפשר ג"כ לסיים באמצע העמוד (ומ"מ הלא החי"א עצמו מעיד דגם לד' הגר"א ז"ל ראוי לסיים בסוף העמוד).

כח. אגב אעיר עוד בזה דכמדומה דהג"מ נתחבר ע"י תלמיד המהר"ם מרוטנבורג ז"ל, ולא ע"י המהר"ם בעצמו, ואכ"מ.

שהרי הב"י כבר הורה להתייחס לראש דפא דהוא ראש שיטה, (כנ"ל או"ק ב', בענף זה אות זו).

יא) עכ"פ מסקנתו ז"ל היתה דבודאי רק דינא דאריח ע"ג אריח לעיכובא, משא"כ דינא דאיש בריש דפאכ"ט.

#### ה) ד' החתם סופר (ר' משה סופר)

הג"ר ליזר מדרעזניץ ז"ל תלמיד החת"ס (בשו"ת החת"ס חאו"ח סי' קצ) הקשה דהנה מצינו בהאזינו שכותבין הסופרים כמה שיטין תחת השירה ואין עוררין על זה<sup>לא</sup>, ואם הטעם שעשרת בסוף דפא הוא כדי שלא תהא תקומה למפלתן, והכונה בסוף דפא היא בסוף גובה העמוד, דהיינו שאין תחת שירה זו עוד שיטין, וממילא אין בסיס לבנין ונופל בקל, לכאור' קשה א"כ מדוע לא אמרו כן גם בהאזינו הלא מחד טעמא עבדי' להו אריח ע"ג אריח.

והחת"ס רבו ז"ל השיבו דיפה הקשה וביאר שם את החילוק בין שירת האזינו לשירת בני המן, דהנה אריח ע"ג אריח אף שהוא נופל מ"מ האריח התחתון הלא נשאר על מקומו ואין בו שום שינוי, ודוקא משו"ה

ח) ומה שרצה לבאר בדעתם דבראש דפא היינו בגובה וברוחב, כך (ציור יט), וכן בסוף דפא כך (ציור כ'), לכאור' נכנס בזה לפירצה דחוקה מאוד ואין זה פשטות דבריהם, וגם הלא אכתי דייקי הנך קמאי דאיש בראש דפא ואת בסופה, ואי נימא דכל הנידון הוא גם בגובה וגם ברוחב, א"כ מדוע ואת בסופה אינו כך (ציור כא), ואף שנוזהר מזה ותירץ דבסופה היינו סופו של סופו של ראש העמוד (ציור כב), ולא כך (ציור כג), אכתי קשה זה בלשון הברייתא, וגם מדוע סופו בגבהו נקיט ולא סופו ברוחבו, כך (ציור כד), גם דקדוקו הוא מהלשון בסופה, דמשמע בסוף ראש העמוד, רק א"כ מה יענה להנך קמאי דגרסי ואת בסופא.

ט) עוד הוקשה לי במש"כ שהי' מקום לטעות בעשרת לכתוב תיבות לאחריה, דאינו מובן הלא בזה יפסיד דינא דאריח ע"ג אריח, שמוסיף עוד לבינים ואריחים שם בתחתית הבנין.

י) גם מה שסיים שכן נהגו בצפת תובב"א איני מבין דבשלמא אי איירי בזמן הב"י שהי' בצפת דור דעה ניחא, אבל כמאתיים שנה אח"כ מה איכפ"ל במנהגם, ולא עוד

כט. אגב הכי אעיר במש"כ שם החיי אדם לדקדק דמ"מ יעשו הסופרים את האותיות ארוכות ודקות, ולא עבות וגסות, להנצל בזה קצת מלעשות אותיות רבות, והביא זה המשנ"ב, והעיר ע"ז הגרי"מ שטן שליט"א במשנת הסופר על קסה"ס (לשכה"ס פכ"ח סק"ו) דאין לעשות כן, כיון דבאנו בזה לידי חששא אחרינא דהלא אותיות יו"ד ווא"ו, יאבדו בכך את כל צורתם ויפסלו, לכן העדיף שם לפום מנהגא דאותיות גדולות לעשות בדוקא אותיות רבות, עיי"ש.

ל. הג"ר משה סופר ז"ל חתנו (בזיו"ש) של הגרע"א ז"ל, גאב"ד פרעשבורג ותלמיד הגר"נ אדלר וההפלאה ז"ל, והיה ראש חכמי ורבני גולת הונגריה בדרור ובדרורות שאחריו.

לא. ומבואר להדיא במס' סופרים פ"ב ה"ח ד"יש לה הפסק שיטה מלאה מלמעלה ושיטה מלאה מלמטה, כנגד כך נהגו לעשות שיטותיה של תורה [שבעים ושנים, כ"ה גי' הגר"א ז"ל], וכן הובא בשו"ע (יו"ד סי' ער"ה ס"ה) "וכותבים אותה בשבעים שיטות", וע"כ א"כ שהיו נותנים עמה עוד שיטות בעמוד, כיון דקיי"ל דס"ת יש לעשות מ"ב שיטין (או מ"ח, ואכמ"ל, והארכתי בזה במקו"א), או ס' או ע"ב או צ"ח (עי' בזה ג"כ במ"ס פ"ב ה"ה), א"כ א"א ליתנה בעמ' בפ"ע.

קושיא כלל, דהלא שמעתתא דאריח ע"ג אריח באה כדי לרמוז שבנין כדין לא קאים, ורק שמעתתא דאיש בראש דפא היא כדי שיפלו ולא תהא להם תקומה, וממילא שירת בני המן דמצינו דינא דג"כ תקומה לא תהא להם, ולא רק שיפלו, וע"ז נאמר דינא דאיש בראש דפא ואת בסופה ועשרת בסוף דפא, א"כ י"ל דלא עבדי' להו איזה פסוקים תחתיהם שכלול בזה ג"כ תוספת לנפילתם, אמנם גבי האזינו ושירת מלכי כנען דלא שמעי' בהו אלא לדינא דאריח ע"ג אריח ולבינה ע"ג לבינה דבנין כדין לא קאים א"כ אין לנו קפידא ג"כ שלא יהיו לה פסוקים לאחריה דכל המקור להרחיק את הפסוקים מלאחריה הוא מדינא דלא תהא להם תקומה למפלתן, ולא מדינא דאריח ע"ג אריח דבנין כדין לא קאים, ודוק.

**אמנם** כל זה שייך לפי גירסת הירושלמי והמ"ס דטעמא דאריח ע"ג אריח הוא דכל בנין כדין לא קאים, וא"כ איירי' בהך דינא בנפילתם בלבד, אך לגי' הבבלי דהטעם הוא שלא תהא תקומה למפלתן, א"כ הך דינא דאריח ע"ג אריח איירי' נמי בקימתם, שלא תהא ח"ו, צ"ל דלהבבלי באמת אין ליתן שיטות אחר השירה, אי לאו דנימא דעשרת בסוף דפא היינו בסוף רוחב העמוד, ולא בסוף גבהו [וקמ"ל דשניא שירה זו משירת מלכי כנען, כיון דנוסף בה "איש", ו"עשרת", משא"כ במלכי כנען שאין בה אלא שירה עצמה בלא תוספות, וכמבואר לעיל כמה פעמים], וא"כ אין לנו מקור גם בעשרת בני המן לסיים בסוף גובה העמוד וליכא קושיא, א"צ י"ל לפום מה דכתיבנא לעיל (אות ה') לחד פירושא בד' הבבלי דבאמת לא ס"ל להבבלי מהך דינא דאיש בראש דפא ועשרת בסוף דפא, עיי"ש.

בעי' שעשרת בני המן לא תהא תחתיהם כלום כדי שגם האריח התחתון יפול ולא יהיה על קרקע יציבה, וממילא יש ליוהר לא ליתן שיטין תחת השירה הזו, אבל האזינו שמסיימים בה "וכפר אדמתו עמו", אדרבה בעי' שהאריח התחתון ישאר יציב על עמדו, ומשו"ה בעי' שיהיה ג"כ שיטין אחריו.

**אלא** דאף הוא הרגיש דאין זה ראייה מספיקה להלכה, ויותר קרוב לדרוש (גם) אשתמיטתיה לכאו' דברי המאירי הנ"ל (ענף ב' אות ה' בהערה) דל"ש לפרש כדבריו (לפי"ז), וסיים בה "ואין לי ראייה אחרת אלא טוב למעט בטעות מנהג אבותינו, שעכ"פ יפה נהגו לסיים בסוף עמוד, אלא הטעות [רק] במה שמתחילים בראש עמוד", [ר"ל שבתחילת דבריו מסכים לגמרי להכרעת הגר"א ז"ל דמנהג הסופרים הוא שיבוש (ועי' במה שכ' שם להדיא בסי' קפט וריש סי' קצ), רק מ"מ רצה בכ"ז למצא איזה סמך למנהג דעשרת בסוף דפא, כדי למעט בטעות מנהג אבותינו, ולהעמידה על אחת, וראה לעיל (ענף ב' אות ח') שכנראה למעשה גם הגר"א נהג כך].

רק דעדיין צ"ב אפי' אם נסתמך על דבריו להלכה, הלא גבי שירת מלכי כנען לא מסיימין ב"וכפר אדמתו עמו" או כיו"ב, וא"כ מדוע נותנים שם עוד שיטין, ובאמת פלא הוא שלא הרגיש בזה החת"ס גופיה דהא עיקר הדמיון בין שירת בני המן לשירה אחרת הנזכרת בגמ' היא שירת מלכי כנען ולא שירת האזינו, וגביהו אכן שייך טענת שלא תהא תקומה למפלתן, אך שירת האזינו לא נזכרה באותה גמ' כלל. (ומנהג שירת האזינו מקורו בראשונים ע"פ הירושלמי או המ"ס, ולא ע"פ הבבלי, ואכ"מ), וצ"ל ע"ג.

תו הרהרתי בגוף הקושיא הנ"ל דלכאו' ליכא

**וראיתי בשו"ת** שבט סופר (חאו"ח סי' כז"ב) שהעיד על מנהג זקנו החת"ס ז"ל דנהג בעצמו כנ"ל (וכהכרעת הגר"א ז"ל) ועשה איש בראש שיטה (באמצע גובה עמוד) ואת בסופה, וגם עשרת סיים בסוף שיטה באמצע העמוד, ואף דס"ל אליבא דאמת דבעי עשרת בסוף דפא, רק מנהגו היה בלי ספק ע"פ רבו הגר"נ אדלר ז"ל, ולכן סיים באמצע עמוד, עיי"ש.

**וכן** הובא שם מתלמיד הגר"ד דייטש ז"ל אב"ד יארמוט תלמיד החת"ס שג"כ קיבל מרבו החת"ס לעשות העשרת בני המן באמצע העמוד ולעשות שיטות נוספות לפניהם ולאחריהם.

**ומבואר** שם דגם את תלמידיו הנהיג החת"ס לעשות כך, ושכן באמת נהגו כל תלמידיו המובהקים והיו כותבין מגילות של מ"ב שיטין, ואע"ג דהצדיק את מנהג העולם לסיים בעשרת בסוף העמוד, מ"מ לעצמו ולתלמידיו הנהיג שלא לסיים בסוף העמוד אלא רק בסוף שיטה.

**עוד** הביא שם בשבט סופר את דברי הלבוש ומהר"ז עמריך וס"ל אמנם דדחוקים הם, אבל משמע שצירפם שם לסייעו, והוסיף שם דעיקר הגי' במ"ס י' שיטין עיי"ש מילתיה בטעמיה.

**עוד** הביא שם את דברי הגינת ורדים דיש לעשות את השירה באמצע גובה העמוד כדי שלא יראה כב' עמודים, גם הביא שם ראייה דאין לעשות אותיות גדולות כיון דשפיר מצינן ליתן חצי השירה בסוף עמוד זה, וחציה בתחילת העמוד הבא,

ובהכי יהיבנן "ואת" בסוף הדף, אלא דהביא שם דחיה מהכנה"ג דמשמע דא"א לחלק לב' העמודים ונדחק די"ל דואת האחרון חשיב כסוף הדף כיון דלא נכתב תחתיו עוד ואת, נויש להעיר דמזה גופא משמע ג"כ דשפיר אפשר לחשוב סוף דפא לסוף חלק השירה שבדף ולא סוף הדף ממש, ודוק], ויהיב סברא ליתנן בעמוד אחד, כיון דניתלו בסמיכות זל"ז ע"ג עמוד אחד, ולא דוקא מדינא דעשרת בסוף דפא, ועיי"ש שפלפל בזה.

**ועיי"ש** עוד שאח"כ העלה דכיון דבדיעבד אין מי שפוסל מלבד הכנה"ג והגור"ד דחאו, וכן הנשמ"א והב"א העלו דבדיעבד ודאי כשרה, כיון דמדויק במ"ס ובירושלמי דבדיעבד כשרה, ורק אריח ע"ג אריח הוא לעיכובא, וכן מדליתא בגמ', אין לפסלה, ומאידיך כיון דיש הרבה שמחזיקים ואדרכה מנהיגים לילך כך "א"כ אין בידינו כח לשנות ח"ו ממה שנחגו אאמו"ז בעל חת"ס ז"ל וטעמו ונימוקו עמו וכן הולכין אחריו תלמידיו המובהקים, וכן נכתבין בכל עמוד מ"ב שיטין כס"ת, ושלא לכתוב אותיות גדולות וגם שלא לשנות במנין השיטין שיש קפידא לכמה פוסקים שצריך להיות כס"ת שנקרא "ספר", ובמגילה שתחת ידי נכתוב הכל כדינו של ס"ת, על כן לא רצה [הח"ס] לשנות ג"כ בעשרת בני המן, ומשו"ה נכתב באמצע העמוד שלא לעשות אותיות גדולות, וגם שלא למעט במנין השיטין, ועיי"ש שרצה למצא טעם מדוע לא חייש החת"ס למסורה, והעלה דבאמת אי"צ למצא טעם לזה כי כן עיקר הפשטות, ורק בתשובותיו רצה לברר וליישב

עושה חמשים וחמש שיטין וביריעה שלאחריה עושה נ' שיטין, אבל כשעושה פחות ממ"ח שיטין זה ודאי מעכב וה"ה במגילה [וזה צ"ע דבפוסקים מבואר דכלל אין קפידא לעיכובא כמבואר ברמב"ם ז"ל (פ"ז מס"ת ה"י) וצ"ע].

**והוסיף** בזה שם דגם הבית אפרים בעצמו לא ידע מקור למנהג הסופרים שעושים עשרת בני המן ב"א שיטין, ואותיות גדולות, ורק מצא את המסורה והוא בעצמו כתב עליה שאינה מבעלי מסורות, אלא רק מדברי מסדר המסורה שבדפוס בומברגי, מ"מ כך קיימו וקיבלו הסופרים כמותו ואין לזוז ממנו, ולפי הנ"ל ליכא ראייה מהמסורה דאין ממנה ראייה אלא לעשות עשרת בסוף העמוד, אבל לא שיש ג"כ ענין לעשות איש בתחילת גובה העמוד, אלא אדרבה בתחילת שיטה וכמו שביאר בד' הירושלמי והמ"ס, והטעם באמת כמו שביאר רבו ז"ל להוסיף משא ולא להשען על כלום,

**וסיים** עלה "וזה הנכון וברור וממנו אין לזוז לפיענ"ד, וזה טעמי ונימוקי שכתבתי לכתוב מגילה כזו, כי כן דעת הגאון מהר"א וילנא, ואדמו"ר הגאון נ"י (ה"ה החת"ס), וכל דברי הראשונים כוונתי, וכו'.

**[עוד הוסיף שם על טענת הרק"ח ז"ל דאין לפסול מגילה שבה עשרת בני המן באותיות רבתי מטעם שהלא יודעים כולם שזה נעשה כך כדי למלא את העמוד, דאין בזה טענה וכי טעמי שאר אותיות רבנות ידעינן להו, וגם מה שמצינו שנתבאר טעמם הלא סוף סוף נכתבו אותיות אלו במסורה, ואם יש מסורה כזו גם בעשרת בני המן היה**

מנהג הסופרים הנהגים כהמסורה, אבל לדידיה לא ס"ל כהמסורה כלל.

## (ו) ד' עין הבדולה (ר' חיים צבי מנהיימר ז"ל)

**ובס' עין הבדולה** (סי' ה' ד"ה ונוסף) כתב להרק"ח ז"ל ששאלו בדבר עשיית בני המן במגילה, והשיבו דכאשר צויה לסופר (היינו שיש שורות מעל השירה) כן צויה רבו החת"ס ז"ל ולא ידע טעם הדבר, רק פעם שמע ממנו אגב דברי אגדה טעמא דמילתא שיהיה משא עליהם ולא על מה להשען לכן יש לכתוב השירה בסוף העמוד ולהוסיף על גבה כמה שיטין, ולא ידע מנ"ל לרבו זה ולא עלה על דעתו מפני קטנותו לשאלו טעם הדבר ואח"כ מצא שהאריך בזה הבית אפרים, וג"כ דקדק שם מהמ"ס דודאי ארוחב עמוד קיימין ולא אגבהו, ומתחילה ר"ל דגם אין חילוק בין שיטין שמעל לשירה, לשמתחתיה, רק אח"כ רצה בכ"ז לדקדק מהלשון היתירה "ועשרת בסוף דפא" דאיירי בסוף העמוד ממש.

**ואח"כ יצא ג"כ לחלוק על הבית אפרים והגר"י לנדא ז"ל שכתבו דאם אותיות רבתי נמצאות בעמוד בפ"ע אין בזה חשש, וכל החשש הוא רק באותיות בודדות בתוך השיטין, וכתב דמה החילוק בין אות א' לשיטה אחת ולעמוד אחד הלא סוף סוף הו"ל כמנומר ואין זה נוי לכתובה, גם הוסיף דעת ר"ת דיש קפידא למנין השיטין במגילה, וא"כ מדוע נשתנה עמוד זה שנכתב ב"א שיטין באמצע כל שאר העמודים, והוסיף שם ביותר דמה שאינו עיכוב במנין השיטין בס"ת היינו דוקא שביריעה אחת**

אי"צ בזה), עכתו"ד, (ובמה שדחה כונת הא"ח צ"ע דבלשונו טפי משמע כהחיי"א).

לה ליכתב בתוך שאר המסורות, אלא ע"כ שאין זו מסורה, וכבר כ' כן בב"א הנ"ל].

### (ח) ד' חסד לאברהם (ר' אברהם תאומים<sup>לה</sup>)

ובס' חסד לאברהם (בוטשאטש, או"ח סי' סז) רצה ליישב את המנהג וסברתו היא דלפום טעמא דשניץ ונחית כהדין קונטרא דביארו קמאי דהיינו חוט המשקולת של בנאים ר"ל דיש דין שיהיו ישרים העשרת בני המן, כך (ציור כה) שמתחילין ומסיימין בשוה, ואם יהיו עוד שיטות בעמוד לא יהא ישר חוט המשקולת כיון דאם מתווספים שיטות אחרי השירה הרי כשמניח את חוט המשקולת בתוך השירה הרי הוא נח על השיטה שאחריה, וא"כ גם החוט אינו הולך ביורש אלא מתפתל ואינו מתוח, וכן אם יש שיטות מלמעלה ג"כ מעכבים את חוט המשקולת מלכנוס בשוה.

ולפיענ"ד לא זכיתי להבין דברים אלו הלא אין הנידון כאן כלל על חוט משקולת אמיתי שיונח כאן, ואפי' אם נימא דיש כאן נידון כזה הלא בקשר לשיטות התחתונות בודאי שייך לדאוג שגיבוי קצת ולא יונח למטה ותהיינה השיטות ישרות, וכן למעלה, וגם אי"צ לכל זה דהלא בודאי אין הנידון של יורש השיטות אלא על השירה בפני עצמה, ולא בודקים את השיטין של כל העמוד.

עוד טען שם שכאשר נותנים שיטות נוספות מעל השירה הרי מחזקים בכך את בניינה, שהרי מוסיפים כח וחיזוק וחיבור בין

### (ז) ד' הדמשק אליעזר (ר' אליעזר לנדא ז"ל<sup>לה</sup>)

ובס' דמשק אליעזר (על בהגר"א שם) האריך בזה, ותורף דבריו דקושיות החיי"א והגר"י לנדא ז"ל ליתא דכל כונת הגר"א ז"ל לאסור כתיבת אותיות רבות היכא דלא נמסרו כך, ולכתחילה יש לכתוב כל הספר כל הספר בכתב שוה שלא יהא נראה כמנומר, גם שפיר איכא למקרא לעשות בני המן הכתובים באמצע העמוד בלשון ריש דפא, דהכונה ריש חלק הדף המיועד להם, אף שיש לפניו לאחריו עוד שיטין, גם כונת הארחות חיים יש לשמוע כד' הגר"א ז"ל ורקק יש משנים ממה שהוא עיקר הדין כהגר"א, ומסיימים עשרת בסוף העמוד, ומשום כל זה מסיים שם דבודאי עיקר לעשות כדעת הגר"א ז"ל רק ראוי לעשות מגילה של י"א שיטין לצאת כל הדעות, דבהכי מתחיל עשרת בני המן בריש דפא ממש, ועשרת בסופה, וגם אין משנה גודל האותיות מכל שאר המגילה, רק אח"כ דחי עצה זו דשמא בדוקא נקיט הגר"א ז"ל שלא לעשות מגילה של י"א שיטין כיון דגבי ס"ת אמרי' במ"ס (פ"ב ה"ה) דיש שיעור לשיטין [מ"ב (או מ"ח) או ס' או ע"ב או צ"ח] וכתוב בס' התרומה דגם בכתיבת המגילה יש להקפיד בזה, וא"כ אין להרויח דעות ולעשות י"א שיטין כשזה בא על חשבון דין אחר לד' בעל התרומה ז"ל (וגם לד' הגר"א

לד' הגר"ר אליעזר לנדא ז"ל מנכבדי וילנא, הו"ל את ביאורו 'דמשק אליעזר' על ביאור הגר"א על השו"ע, בשנת תרכ"ח לפ"ק, ומאז הפך הספר לספר יסוד בהבנת ביהגר"א. לה' הגר"ר אברהם תאומים אבדוק זכארו, ואח"כ בבוטשאטש (תרי"ז לפ"ק).

דאריח ע"ג אריח, ולא אדינא דאיש בראש דפא, וש"מ דזה לא לעיכובא (וכנ"ל בד' השבט סופר לעיל ענף זה סוף אות ה').

**אח"כ** הביא את ד' הגר"א ז"ל דבסוף דפא היינו בסוף שיטה, דאל"כ בהכרח שיהיו אותיות אלו גדולות הרבה, אך לא נחשבו כך במסורה, ובאמת בירושלמי לא נזכר כלל דינא דעשרת בסוף דפא, וא"כ י"ל דבריש דפא היינו בראשו ממש בין בגבהו בין ברחבו, ואת בסוף שיטה וכו', ומ"ש במ"ס עשרת בסוף דפא היינו בסוף שיטה לפי"ז, או דכונת חז"ל כשאמרו דפא נתכוננו לרחבו או לגבהו, וכן משמע באור זרוע והגהות אשר"י ולפי"ז אין כלל דינים במקום השירה בגובה הדף, אלא רק שמתחלת בתחילת רחבו ומסיימת בסוף רחבו, עוד הביא דמאידך גיסא במ"ס סופרים איתא איש בראש הדף ועשרת בסוף הדף ובסוף העמוד, וא"כ יש לסיים בעשרת, אך להתחיל "איש" אפשר מאמצע העמוד, ומה שנהגו עלמא ע"פ הלבוש היינו נמי לפום פירושו דדפא היינו בגבהו אבל לפי הפירוש בראש שיטה א"כ אי"צ להקפיד על המנהג הזה.

**והסיק** דיש גורסים גם בירושלמי דינא דעשרת בסוף דפא ולכן הסיק שם דלכתחילה יש לעשות כמנהג, ומשמע דאם לא עשה כן כשרה לכתחילה (וציין שם דכן משמע מהג"מ, וכונתו לפי פירוש החיי אדם בד' ההג"מ, אך להמבואר לעיל בעז"ה דלפי פשוטו אין דעת ההג"מ כך, א"כ אין ראייה משם למנהג).

בתריה, ובענ"ד אינו מובן דאדרבה בזה שנותן משקל כבד ע"ג השירה הרעועה הזו, הלא אדרבה מקרב נפילתה, וכמ"ש בעז"ה לעיל (ענף ב' אות ג') ובהערה שם הבאתי שגם ד' העין הברולח כן, ולכא' היא סברא פשוטה, וסברת החסל"א נכונה רק באופן שהבסיס איתן והיסודות מוצקים, אזי כאשר יבנה בנין על גביהם יוסיף חיל וחוזק בהם, אבל כאשר בונה בניין על יסודות רעועים פשוט וברור שמקרב נפילתן ומחלישן מאוד.

**עכ"פ** יש להעיר ג"כ דטעם זה מחזק מנהג הסופרים רק ביחס למעלה מן השירה, אבל לא הועיל כלום ביחס לשיטין שתחת השירה, ודוק.

### **ט) ד' ערוך השלחן (ר' יחיאל מיכל הלוי עפשטיין)**

**ובס' ערוך השלחן** (סי' תרצא ס"ח סי"א) ג"כ האריך קצת בזה ותורף דבריו הם דיש לעשותה אריח ע"ג אריח וכו', ואיש בריש דפא ופרשנדתא בראש שיטה וכו' עד ויזתא, וכותב ויזתא בראש ועשרת בסופה וכו'.

**והביא** ד' הלבוש דאיש בראש הדף בגבהו ועשרת בסוף הדף מבחינת גבהו, ואת ד' הא"ר ושכנה"ג דאם לא עשה כן פסול.

**והוסיף** על דבריהם שהפריזו על המידה דהלא בירושלמי ובמ"ס דקאמר דינא דלעיכובא, לא קאמר הכי אלא אדינא

לו. הג"ר יחיאל מיכל הלוי עפשטיין ז"ל מגזע בעל הפרדס, בעמח"ס ערוך השלחן על ד' חלקי שו"ע וערוך השלחן העתיד על מצוות התלויות בארץ, דיני טומאה וטהרה, והלכות קרבנות וביהמ"ק, ושאר הלכות שאינן נהוגות בזמן הגלות בעז"ה ולא נתחבר עליהם טור ושו"ע, גיסו (בעל אחותו) של הנצי"ב מואלוז'ין וחמיו בזיוו"ש (של הנצי"ב), רב דנובהרדוק ומגדולי המורים בליטא בדורו.



גסות וסגי בדקות להקל תלונת הגר"א ז"ל וסיעתו, (ועמש"כ בזה לעיל ענף זה בסוף אות ד' בהערה), אח"כ הביא דברי החסל"א.

**שוב** הביא את דברי ספר מאורי אור [חלק עוד למועד סופ"ק דמגילה (קכד: מדפי הספר)] שתמה ג"כ על המנהג להגדיל האותיות וס"ל שפיר דמצו למעבד רווחא בין השיטין ולהשאיר השיטין בגדלן, וכן שמע בשם הגה"ח מהר"ן אדלר ז"ל מפראנקפורט דמיין שלא שינה את גודל האותיות, וכעין עצה זו כבר הביא בשו"ת בית אפרים ובמלאכ"ש, אח"כ האריך קצת בגדרי אריח ולבינה וד' רש"י ור"ת.

**אח"כ** הביא משו"ת רשמי שאלה (חאו"ח סי' ה') דבמגילה ג"כ צריך האורך של העמוד להיות יותר מרחבו, ולא רק בס"ת, והביא שם עוד פרטים, אח"כ הביא מד' החת"ס והגר"ז עמרי"ן ז"ל, וציין שהחמדת אריה [הל' מגילה תרצא פ"ב ס"ג] דחאם, אח"כ הביא ד' הכלבו דבמגילה אין קפידא כלל במנין השיטין כס"ת, ודלא כס' התרומה, והביא מהב"א שגם מהר"ם בן ברוך ז"ל כ' בשם ר"ח שיש קפידא במנין השיטין שבמגילה, ואעפ"כ ס"ל להב"א דלא קיי"ל כותייהו, והוסיף דבלא"ה גם בס"ת יש חילוקי מנהגים, וסיים דבמנין השיטין לא ראינו לא' מן המדקדקים במצוות שהשגיחו ע"ז עכתו"ד.

**ובענ"ד** נתעוררתי בריהטת דבריו לכמה הערות.

**(א)** חדא דבריש דבריו מבואר דהבין דאיש בראש דפא ואת בסופו היינו לאפוקי שלא יתן את הוואת בתוך השמות ואם עשה

**(י) ד' זכר יהוסף (ר') יהוסף זכריה שטערן<sup>1)</sup>**

**ובשו"ת** זכר יהוסף (או"ח סי' רמ"ו) האריך ג"כ להביא את הדעות החלוקות בבקיאותו הנודעת, ואשתדל להזכיר כאן קיצור דבריו בעז"ה דנשאל במגילה הכתובה י"א שיטין כד' הגר"א ז"ל אם הוא נכון לעשות כן, והשיב הגריז"ש ז"ל חדא דאינו ד' הגר"א אלא רק מרויחים בזה את דעת הגר"א שאין להגדיל את האותיות.

**ובעיקר** דינא הנה בירושלמי ופוסקים מבואר דצריך לעשות בדוקא איש בראש הדף ואת בסופו, ולפי"ז אם ואת נכתב עם השמות פסולה, ומשיירי כנה"ג הביא דפסל אם נכתבו שיטין קודם השירה, וגינת ורדים הכשיר, וציין עוד לשו"ת גליא מסכתא, וכן לשו"ת בית אפרים שדן בד' הגר"א ז"ל שאיש בראש שיטה ואת בסוף שיטה וכן עשרת זה החיוב ולא בראש הדף ובסופו ודחאו שם הב"א ומחזיק המנהג לכתוב עשרת בני המן בדף בפני עצמו, ורק בשעה"ד מתיר לקרות במגילה שאין השירה בה בדף בפ"ע, והביא עוד מהשערי אפרים דה"ה בשיטין הכתובים קודם השירה, דיש לפסול לד' השכנה"ג והא"ר והפר"ח, עוד כתב דגם הנשמ"א בעלה כהב"א, דאפי' בדיעבד אין לקרות במגילה העשויה כע"ז שיש עוד שיטין בעמוד השירת בני המן, ורק בשעה"ד שרי, אח"כ הביא ד' הגר"י לנדא ז"ל והפנ"י דאריכות התיבות וגדלן הוא ע"מ שלא להשאיר רווחים בעמוד זה, וציין שכבר מצינו כע"ז בפוסקים (עי' יו"ד סי' ער"ה, וסי' ער"ב ס"ד ובמלאכת שמים כלל כד אות ב'), והעיר אגב הכי דאי"צ לעשות אותיות

לז. הג"ר יהוסף זכריה שטרן ז"ל רב דשאוויל בליטא, ומגאוני ליטא המובהקים בדורו.



ולא שכתב כמותו עם ריוח בין השיטין ויש לפלפל בזה, נועי' בלשכת הסופר (פכ"ח סק"ו) שהביא ג"כ תשובת הגר"נ אדלר ז"ל שיש להקפיד על מנין השיטין].

### (יא) ד' פתח הדביר ומהרש"ה ז"ל

גם בס' פתח הדביר (על ס' העיטור - עשרת הדברות, מגילה, ד"ה במה קורין, סק"ח) נדרש לזה וגם הוא האריך בזה והביא לשון הירושלמי והמסורה והאו"ז וביאור הגר"א ז"ל, ואח"כ הוסיף דכן משמע ג"כ בהג"מ, ובסמ"ג שהובא בב"י.

ואח"כ כתב בזה"ל "ומה שהאריך הנשמ"א בזה לחלוק על הגר"א לא ידעתי הכרח בכל דבריו, ואף אם נודה לו שכונת הארחות חיים כ"ה כמו שכתב הוא, עכ"ז מי לא נימא שהגר"א אשר הוא אדם גדול בענקים וכי לא רב חילו לפלוג עליו, ובפרט כי לפי שיטתו אינו מוזכר בירושלמי ומ"ס נגדרו, וגם המסורה מסייע לו, וכן בהג"מ ובסמ"ג משמע כדבריו, וא"כ כל העושה כדברי הגר"א בודאי אין מזניחין אותו", עכ"ל.

אח"כ הביא משו"ת גליא מסכתא לבאר כמש"כ בעז"ה לעיל (ענף ב' סוף אות ד') דאיש היינו שמות האנשים, ודחאו דזה דוחק, ואין זה לשון תלמודי כלל, והו"ל למימר "גברא" וכיו"ב, ועוד פלפל קצת בדבריו, והביא עוד דבהג"א משמע ג"כ כהגר"א ובפסקי תוספות משמע כהמנהג.

וכלל דבריו עולה דודאי אין חשש לעשות לכתחילה כהגר"א, אדרבה יש לזה הרבה סימוכין מהראשונים, רק דמ"מ מי שרוצה לעשות כמנהג יש לו ג"כ על מי שיסמוך, ושניהם לכתחילה.

ובביאורי מהרש"ה (על ס' תניא רבתי סי' לט סק"ז) מצאתי ג"כ דציין

כן פסל, וכבר נתבאר בעז"ה דמדוקדק מהמ"ס והירושלמי דאין לפסול אלא באריח ע"ג אריח, וכמש"כ בעז"ה לעיל (ענף זה בסוף אות ה').

(ב) גם מש"כ דהב"א דחאו להגר"א ז"ל, לכאור' אינו מובן דלעולם ס"ל להב"א דעיקר כהגר"א ז"ל רק כיון דיש סימוכין למנהג יש לעשות לכתחילה כמנהג אבל בדיעבד שפיר דמי והיינו לעניין שיטין שקודם המגילה, ומ"מ שיטין שלאחר המגילה רק בשעה"ד התיר מפני דברי המסורה, הרי שחילק בין השיטין שלמעלה ושלמטה, ולא כהבנת הזכ"י שכלם בחדא מחתא וכ' דכנגד הכל יצא הב"א.

(ג) ומש"כ דהנשמ"א העלה ג"כ כהב"א דרק בשעה"ד שרי, לכאור' בנשמ"א כתוב דבדיעבד נמי שרי, ולא רק בשעה"ד, וצ"ע.

(ד) ומה שהשוה אריכות האותיות שיש בפוסקים (סי' ער"ה וסי' ער"ב) לכאור' יש לחלק דשם איירי ברחבם כך (ציור כו), עוד יש לחלק דהתם איירי בסוף ספר ולא בתוכו, באופן שפוגם בזה בניו.

(ה) גם מה שהביא עדות המאורי אור שמהר"ן אדלר ז"ל לא שינה את גודל האותיות ומשמע קצת דעבד מגילה עם הרבה שיטין ונתן את בני המן בעמוד בפ"ע ולא הגדיל אותיותיהם אלא נתן ריוח בין השיטין, לכאור' מדברי השבט סופר הנ"ל (ענף זה אות ה') משמע דס"ל דמנהג המהר"ן אדלר ז"ל היה כהחת"ס, וכמו שכל מנהגי החת"ס היו ע"פ רבו הנ"ל, וא"כ אמנם נכונה העדות שלא שינה המהר"ן את גודל האותיות אבל לא באופן ששייר ריוח בין שיטי השירה, אלא באופן שהוסיף שיטין בעמוד זה קודם השירה ואחר השירה, ודוק בלשון המאורי אור הנ"ל דלא כתב גביה אלא שלא שינה,

אם אירע שנכתבה מגילה ואין איש בראש העמוד אף כי יש גם מגילה אחרת אלא שיש בה איזה ריעותא מה שאינה בזו קורין בזו, והוא שיהיה עכ"פ עשרת בסוף העמוד כדאיתא במס' סופרים, אבל אם אין עשרת בסוף העמוד אין לקרות בה אלא בשעת הדחק שאין מגילה אחרת כשרה, ואז קורין בה בברכות".

**והדברים** ברורים דס"ל מעיקר הדין כהגרא ז"ל ודחה דברי החי"א והב"א, ואף הביא לן לישנא דהחיד"א ז"ל דנמי ס"ל להדיא דיש לנהוג כהגרא דאיש בראש שיטה ועשרת בסוף דפא, ורק מטעם שאין כח לשנות את המנהג לא הנהיג כן לדינא, ופשוט.

### (ג) ד' בנין ציון (ר' יעקב יוקב עטלינגער ז"ל לט)

**ובשו"ת** בנין ציון (החדשות, סי' ט') כ' דמנהגו הי' לעשות כהגרא ז"ל ולסיים בעשרת בסוף הדף אבל להתחיל איש באמצע העמוד, ואח"כ הביא ג"כ את ד' הבית אפרים, ומשמע מדבריו דהלכה למעשה לעשות כהגרא ז"ל שפיר דמי, ואינו בדיעבד בלחוד.

### (ד) ד' משנה ברורה (ר' ישראל מאיר הכהן\*)

**ובס'** משנה ברורה (סי' תרצ"א סק"כ) כתב על ד' השו"ע דצריך שתהא איש בראש דפא ואת בסופה, דהיינו בסוף השיטה, אבל

לירושלמי ומ"ס ובהגרא ובית אפרים, וסיים "דבאו"ז הנדמ"ח סי' שעג איתא להדיא כד' הגרא ז"ל וכו', וחכם עדיף מנביא שבימיו לא היה נדפס עוד ספר אור זרוע".

### (ב) ד' קסת הסופר (ר' שלמה גאנצפריד<sup>לח</sup>)

**ובס'** קסת הסופר (פכ"ח ס"ו) כ' "מה שנוהגין הסופרים לכתוב עשרת בני המן באותיות גדולות אינו מעיקר הדין שהרי לא נמנו במסורה בין האלפ"א בית"א גדולים, אך הסופרים נהגו כן לפי שעל הרוב כותבין את המגילות על דפין ארוכים ועשרת בני המן אינן אלא י"א שיטין וצריכין למלאת בהן את כל הדף, וישאר חלק הרבה לבסוף או ריוח גדול מאד בין שיטה לשיטה לכן כותבין אותיות גדולות למלאת את הדף וכו', והוסיף שם אח"כ דאין קפידא מצד אותיות רבות, כיון שהם בעמ' בפ"ע, ומ"מ מסיים דאעפ"כ עדיף שישתדל למעט בגדלן כפי האפשרי, ובלשכת הסופר שם הוסיף דהגרא חלק על זה וכן משמע בהג"מ ובסמ"ג והג"א, והוסיף עוד "בחי אדם בנשמ"א במחיק"ת האריך בחינם בדברים דחוקים להוציא הדברים מפשטן", וכן הביא שם גי' האו"ז, והוסיף שם ג"כ מפירוש כסא רחמים של החיד"א ז"ל על מ"ס (פי"ג ה"ו) שכ' בזה"ל "והפירוש פשוט כשכותבין את המגילה צריך להיות בעשרת בני המן איש בראש השיטה ואת בסוף, ותיבת עשרת בסוף הדף", ומסיים שם לדינא "לכן נראה לפע"ד אף כי אין בידנו לשנות את המנהג, מ"מ

לח. הג"ר שלמה גאנצפריד ז"ל מק"ק אונגוואר, חיבר הרבה ספרים, המפורסמים שבהם הם קיצור שולחן ערוך, קסת הסופר, לחם ושמלה, ועוד, שנתקבלו עוד בדורו תיכף בכל תפוצות ישראל.

לט. הג"ר יעקב יוקב עטלינגער ז"ל בעמח"ס ערוך לנר, ושו"ת בנין ציון, ועו"ס. מ. הג"ר ישראל מאיר הכהן מראדין ז"ל רבן של ישראל בדור האחרון ומח"ס ליקוטי הלכות, ומשנ"ב, וחפץ חיים ושמיה"ל ועוד הרבה ספרים כידוע.

הגדול שבחכמי ההלכה שבדורו ולא קם מזמנו כמוהו בפרט בליטא ורוסיה, ופולין, ולד' החת"ס שהיה הגדול שבחכמי דורו בארץ הונגריה, והחיד"א שהיה הגדול בארצות הספרדים, (כולם באותו הדור), וכן לד' הקסת הסופר שהיה ראש החכמים העוסקים בהל' סת"ם בדורות האחרונים יש לעשות עשרת בני המן באופן שמתחילים באמצע גובה העמוד, ומסתיימים בסוף העמוד (ובזה החת"ס נהג למעשה שגם סיים באמצע העמוד, אף שמעיקרא היה סבור לעשות כנ"ל), ומחו במנהג להגדיל את האותיות בעשרת בני המן.

**וכנגדם** כמה אחרונים החזיקו במנהג, חלקם מטעם שלדעתם אין לשנות את המנהג אף שאלבא דאמת הנכון כדעת הגר"א, וחלקם מטעם שאפשר להחזיק ג"כ את ידי המנהג ולתמכו מצד האמת.

**ויש** אחרונים דס"ל דאפשר כך ואפשר כך. וראה להלן בענין המנהג שנתפשט מאד כיום של י"א שיטין.

בסוף הדף יכתוב תיבת עשרת, ובדיעבד אם כתב אחר עשרת עוד שיטות כשר, ויש מחמירין, והביא ע"ז את ד' השערי אפרים (הנ"ל ענף זה אות ג') דאם יש מגילה אחרת כתובה כדינה אין לקרות בזו לכתחילה בציבור אלא אם כן יש טורח ציבור להמתין עד שיביאו אחרת, ובשער הציון (שם סקט"ז) הביא דברי הגר"א וד' הנשמ"א, ושערי אפרים לקיים המנהג וסיים "ומ"מ נ"ל דאם עשה כד' הגר"א שהתחיל איש באמצע העמוד אף שהוא שלא כמנהג העולם בזה, אין להקפיד בזה בדיעבד ומותר לקרות ולברך עליה, אחרי שדעת הגר"א לעשות כן לכתחילה, ובפתחי עולם כתב שכן הוא ג"כ דעת החת"ס חאו"ח סי' קפט וסי' קצ" עכ"ל.

**ומבואר** מדבריו דכשר בכה"ג לכתחילה, רק דמתחילה אין ראוי לשנות את המנהג, אבל אם שינה כשרה לקרות בה לכתחילה ולברך עליה.

### טו) סיכום

**העולה** מהנ"ל לדל' הגר"א ז"ל שהיה

### ענף ד', במנהג די"א שיטין

ישראל ונתקבצו מכל נדחי העולם לארץ הקודש, ובאו אחד מעיר ושנים ממשפחה והרבה מהם איבדו את כל קרוביהם בארץ העמים הטמאה ע"י כלל עממי אירופה ובראשם גרמניה הנאצית ימ"ש, ורבים רבים באו הנה בלא ידיעת מסורת מנהגי אבותיהם כלל, ונשתכחו כידוע הרבה מנהגים עי"זמ"א.

**ומאידך** כאן בארץ הקודש כבר הרבה שנים קודם לזה שלח רבינו הגר"א את

### א) מנהג י"א שיטין

**וידוע** המנהג כיום של הרבה המדקדקים לעשות מגילות של י"א שיטין, וזה מצוי מאד בבתי הכנסיות ובישיבות המפורסמות, וכעצת הדמשק אליעזר הנ"ל, והטעם שזה נתפשט בדור האחרון כ"כ [אף שכמה גדולים אמרו בדור הקודם שאין להם כח לשנות את המנהג] נראה לענ"ד שהוא מפני שבדור האחרון באו המון רב מכלל

גדולי תלמידיו לעלות ולקבץ עמם מכל נדחי ישראל וליישב את ארץ הקודש ולקומם חרבותיה כידוע, ועסקו בזה אחרי מותו גדולי תלמידיו המובהקים והקרובים ממש שלא זזה ידם מידו בשנותיו האחרונות<sup>מב</sup>, וממילא אחרי שכל גדולי תלמידיו שכנו בארץ הקודש ממילא המנהג הפשוט כאן היה ע"פ רבינו הגר"א, וגם אח"כ כשעלו מהגולה אחר השואה האיומה שאר ההמון נטמע בהם מנהג זה בקל, וכמו כן רבינו החזו"א שהנהיג גם הוא כדעת הגר"א בזה וכדלהלן ונשתנה בזה המנהג, וכנ"ל.

**ובאמת** מנהג החזו"א היה בזה כעצת הדמשק אליעזר לעשות י"א שיטין

(הובא במסכת ספר תורה בביאור דוכסוסטוס להגר"ח"ק שליט"א פ"ב ה"ד ד"ה ובלבד), וכן נהג הגרשז"א ז"ל (הליכות שלמה פורים פ"ט ארחות הלכה הערה 5), להרויח בזה לקיים המנהג לעשות איש בראש הדף ובראש העמוד, ועשרת בסוף הדף והעמוד, ומאיך גיסא נזהרו ג"כ שלא להגדיל את האותיות דעשרת בני המן, וכן נוהגין האידנא רבים וטובים.

**ושו"ר** שיסוד עצה זו כבר מהדור שאחר הגר"א ז"ל ממש שכ"כ בס' מסורת התורה והנביאים בהסכמת רא"ז סלוצקי ז"ל מו"צ דוילנא שכן הנהיג דודו הג"ר יששכר בער מו"צ דוילנא בעל המעשה רב (והו"ד

וחיקר הרבה הלכות, ופילס דרכי המנהגים וקירב את הראוי לקרב וריחק את הראוי לרחק, ואף שיש הרבה מנהגים שהיה להם על מה שיסמוכו, מ"מ ברוחב דעתו הגדולה הוכיח דאפי' אם יש להם על מה שיסמוכו, מ"מ לכתחילה לא היה ראוי להנהיגם, וע"י שבאו הנה תלמידי רבינו ז"ל וקבעו דרך העדה האשכנזית בארץ הקודש על פי דרך רבם ז"ל, ממילא נעשה זה מנהג ארץ הקודש וע"י זה הרבה מנהגים כה"ג נחלשו, וקמו מנהגי רבינו ז"ל ששורשם רק על אדני התלמודים, וד' חז"ל, וכאשר באו ההמון בדור האחרון נטמע בתוכם הרבה הרבה ממנהגי רבינו ז"ל ע"י, וגדול החכמים שהי' בדור האחרון ה"ה רבינו החזו"א ג"כ העיד על עצמו שרוב מעשיו נוהג ע"פ ספר מעשה רב המיוסד על מנהגי הגר"א, וכמו כן העיד על עצמו שלוח א"י של הגר"מ"ט ז"ל לא זו ממנו, [אף שודאי היה לו ג"כ מנהגים יחודיים ע"פ הכרעתו הגדולה כידוע, מ"מ רוב הנהגתו היתה כנ"ל], וממילא כל ההמון הרב שמצא באותו גאון משען ומשענה כידוע קיבל הרבה ממנהגיו, וממילא גם בדרך זה גלגלה ההשגחה העליונה שיוטמעו מנהגי רבינו ז"ל בכל שדרות הקהל הקדוש די בארעא דישראל.

**מב.** הלא הם הגר"ר מנחם מנדל משקלוב ז"ל, שהיה ראש תלמידי הגר"א הסמוכים אליו, והיה ג"כ מקובל נורא, והו"ל בהגר"א על משלי שכתב מפיו בעת לימודם, ועמד כמו כן בראשות מערכת הדפסת ביאור הגר"א על השו"ע, והגר"ר סעדיה משקלוב שהיה משמשו שנים רבות ובעיקר מכתבי שניהם יצא לאור אח"כ ספר מעשה רב, והגר"ר בנימין ריבלין בן דודו של הגר"א, ובנו הגר"ר הלל ריבלין משקלוב, ונכדו הגר"ר משה ריבלין (המכונה ע"י הגר"א ר' משה מגיד דורש ציון), והגר"ר ישראל משקלוב שג"כ שמשו בשנותיו האחרונות ממש, ועסק בסידור והדפסת ביאור הגר"א לשו"ע, תחת פיקוחו והדרכתו של הגר"מ הנ"ל, והגר"ר טוביה כ"ץ שהיה ראש המורים בוילנא ומגדולי תלמידיו ג"כ והיה ג"כ מקובל עצום, והגר"ר חיים הכהן מפקאיי ז"ל, והגר"ר חיים כהן מפניסק ז"ל, ורבינו החי' אדם ז"ל שהיה ג"כ מבני ביתו, ועוד רבים רבים גדולים ועצומים ראשי ישראל, וגם הגר"ח מואלוצ'ין ז"ל שנשאר בליטא ניהל מארץ מרחקים את כל ארגון העליות הגדולות של חבריו, ועמד בראש מייסדי ארגון החלוקה, עד שהי' מתלמידיו שייחסו אליו את רעיון העליות ולא לרבינו הגר"א ז"ל, [בשנת תק"ס לב"ע פקד ה' את ארצות הק' והתעורר רוח טהורה בלב צדיק יסוד עולם הגאון האמיתי מו"ה חיים ז"ל מואלוצ'ין תלמיד מובהק לאדמו"ר מו"ה אליהו מוילנא זצ"ל ... הוא הקים דגל התורה בישראל שקבע ישיבות בכל רחבי רוסלאנד, והחל לטכס עצות איך לפתוח שערי ארצות הקודש ושלח אז מתלמידי הגאון החסיד זלה"ה הצדיק יסו"ע מו"ה מענדיל זצ"ל תלמיד הגאון הנ"ל בנסתר, הוא ובנו" מכתב הגר"ר אריה ב"ר ירחמיאל (מכונה ר' אריה נאמן, ע"ש שהיה

לא פחות ממנין הנ"ל, ולא יותר עליו, ואכמ"ל בשיטתו ובגירסתו, עכ"פ פחות מהנ"ל אי אפשר גם לרמב"ם, ואי נימא דמגילה זו בעי לשוויה כספר תורה לגמרי, א"כ גם בזה יש להשוותה לס"ת ולא לכתבה בי"א שיטין.

וכל זה אפי' אם אין המנין מעכב מ"מ בעי' להשוותה לס"ת, אך יש מקום לומר דבס"ת מנין השיטין מעכב וא"כ ה"ה במגילה אם שוה לס"ת בכל דיניה אם כתב בי"א שיטין פסלה.

והנה במס' סופרים (פ"ב ה"ו) תניא "אין פוחתין ביריעה פחות מג' דפין ולא מוסיפין על ח', אבל בשיטין נותנין טעם כמסעות מ"ב, וכרבות של ישראל ס' וכו' ", והנה דין מנין העמודים ביריעה הוא ודאי לעיכובא, מדסמכניה אהדדי משמע דגם מנין השיטין הוא לעיכובא, אך יש לדחות דזהו מ"ש "נותנין טעם", "הכל לפי הכתב", דהיינו דאינו דין מוחלט כמו מנין הדפין שביריעה, תדע דבמס' ס"ת לא הובא דין זה, וידוע דמס' ס"ת הוא מקור רוב תחילת המס' סופרים, ומאידך דין מנין הדפין שביריעה הובא שם (פ"ב ה"ו), וא"כ ע"כ דאין שניהם מאמר אחד אע"ג דנסמכו להדדי במס' סופרים.

והנה ברמב"ם (פ"ז מס"ת) מבואר דאין זה לעיכובא, וברמ"א (יו"ד סי' ער"ה ס"ו) הביא בסתמא "לא פחות ממ"ח וי"א מ"ב, ולא יותר מס' ", והיינו כג' הרמב"ם הנ"ל אבל לא פי' דאין זה לעיכובא, אבל

במילואים לס' מעשה רב החדש (ר"י זלושינסקי שליט"א) עמ' שפט).

## (ב) ביאור טעם הגר"א בהתנגדותו למנהג הישן

אלא דיש לדון במנהג זה מכמה אנפי אם באמת מרויחים עי"ז את חששות הגדולים ז"ל הנ"ל במנהגיהם, או לא.

א) להמבואר בבית אפרים דקפידת הגר"א לא היתה על האותיות רבתות, ובזה מצד עצמו יתכן שאין איסור, אלא דטענתו היתה מכח זה שאין במסורה אותיות רבתות בכאן ע"כ דאין נכון הפירוש הזה בירושלמי ומ"ס, וע"כ אי"צ לחוש כלל למנהג זה למלאת את כל העמוד בבני המן, דאין לו מקור ואין בו ענין.

ב) ולא זו בלבד אלא אדרבה לכאור' יש בזה ג"כ חיסרון, וכמו שכ' הגר"א ז"ל בביאורו דיש ענין שתיראה שירה זו ג"כ כמו כיס, ולא רק כמו שנציץ, ומפרש בזה לשון הירושלמי ומ"ס "שניץ ונחית כהדין קינטרא", ולפי"ז לא לחינם לא נהגו כן הגר"א והחת"ס והחיד"א ושאר תלמידיהם גדולי עולם.

ג) עוד יל"ע להמבואר לעיל ענף א' דפליגי קמאי בגדר הדמיון דמגילת אסתר לספר ולאגרת, דהנה בס"ת בעינן בדוקא מניין שיטין קבוע [מ"ב (מ"ח), ס', ע"ב, צ"ח, כמבואר במס' סופרים פ"ב ה"ה], ואין נותנין כמה שיטין שרוצים (ואפי' לרמב"ם דעביד בס"ת שלו נ"א שיטין היינו משום דמפרש

נאמן' כולל הפרושים בירושלים במשך עשרות שנים והיה ממנהיגי הקהל, וחתנו של הג"ר שלמה זלמן שפירא שהיה מוקדם יותר ממנהיגי הקהל ומתלמידי הגר"א ז"ל, עלו שניהם לא"י בשנת תקע"ג, והיו מעשרה הראשונים שעלו עם הגרמ"מ משקלוב ז"ל לירושלים (ארכיון המרכז לתולדות העם היהודי – אמתע"י, חטיבת ירושלים 26 j).

[ובאמת ידוע דרבינו ברוך בעל התרומה הוא תלמידו של רבינו תם], וכנ"ל דעה זו (בענף א' אות ג').

**והנה** הדמשק אליעזר רצה לבאר בד' הגר"א מעיקרא דאפשר לעשות מגילה די"א שיטין והדר ביה דשמא טעם הגר"א שנמנע מזה הוא משום הא דר"ת הנ"ל, ובאמת יעויין בדברי הגר"א ז"ל בביאורו (סי' תרצא סק"ח, וסקל"ג) דמשמע דנקיט כרבינו תם ז"ל דבעלמא נקראת ספר ורק לגבי תפירתה דיינינן לה כאגרת, וכן מבאר שם בדעת השו"ע לכאור' (שם סעיף ב' וסעיף ט').

#### ג) עוד טעמים להמנע ממנהג י"א שיטין

**א)** להמבואר לעיל דיש להוסיף פסוקים מע"ג השירה כדי לקרב נפילתה (וכמו שמצאתי סברא זו ג"כ בשו"ת עין הבדולח הנ"ל), א"כ בי"א שיטין ליכא.

**ב)** והנה בגמ' בבבא בתרא (יד.) מבואר דיש דין בס"ת שיהיה ארכו כהקיפו, ולכאור' מבואר מזה דנויו של ס"ת הוא שהס"ת נראה גבוה יותר מרחבו, ובודאי שאינו נראה כמרובע, ואף דבמגילה אי נימא דבעי' מנין השיטין כמו בס"ת א"כ א"א שיהיה ג"כ ארכו כהקיפו, מ"מ יש לדקדק שיהיה עכ"פ גבהו יתר על רחבו, ואילו לפום מנהג י"א שיטין בדר"כ תצא המגילה כמעט מרובעת, ואין ארכה יתר כ"כ על הקיפה, ואין זה נוי.

**ו)** במס' סופרים (פ"ב ה"ג) תניא "מניחין מלמטה בתורה רוח טפח, ומלמעלה ג' חלקים בטפח, ובנביאים ובחומשין ג' אצבעות מלמטן ושתים מלמעלן, כאן וכאן אם רצה להוסיף מוסיף ובלבד שלא יהא הרוחות מרובין מן הכתב", וטעם האיסור הוא ג"כ משום נוי הס"ת, עוד תניא שם (ה"ח) "ולא יעשה חצי ארכו יתר על רחבו,

בשו"ע השמיט לגמרי דין מנין השיטין, ומשמע דלא נקט לה השו"ע לעיכובא וגם הרמ"א לכאור' אין ראייה שחידש שזה לעיכובא דאחר לשון הרמב"ם הו"ל לאודועי דס"ל דזה לעיכובא.

**ובמאירי** (קרית ספר מאמר ג' ח"א) כתב "ולא הוזכר בבריייתא [דמנחות ל.]. שטין שבאורך הדף אלא שסומך על מ"ש במ"ס מ"ב כמסעות של ישראל, או ס' כמנין רבואות של ישראל, או ע"ב כמנין הזקנים, ועיקר המנהג למ"ב, וסימן להם ב' לוחות ומ' יום שניתנו בהם, וכן מצאנוה בספר המדויק שהזכרנו למעלה (עיי"ש), וגדולי המחברים (הרמב"ם) שכ' מ"ח לא ידענא מאין להם כן אלא שאפשר מכוונים כן לענין ארכו כהקיפו, ומ"מ אח"כ מצאנו נוסחא במס' סופרים מ"ח במקום מ"ב, ואף בספר התרומה מצאנוה כן, אלא שהגאונים כתבו שבמ"ב שיטין של אורך לשיעור הרחב מזדמן בנקל להיות ארכו כהקיפו", וגם בדבריו לא משמע דזה לעיכובא, [וכן מצאתי בקסת הסופר (פ"ג ס"ג) להדיא דאין דין זה לעיכובא], א"כ מבואר דאין זה לעיכובא אך מ"מ כנ"ל גם אם אין זה לעיכובא הלא יש להקפיד על זה, וכמו שמקפידין ע"ז בס"ת.

**והנה** בארחות חיים (מגילה סי' טו) מבואר כן להדיא דהביא בשם ס' התרומה דצריך לעשות מנין השיטין במגילה כמו בס"ת, אלא דדחי לה שם (נ"ל בשם בעל העתים או ר"ת) דנראה דאין להקפיד במגילה במנין השורות כלל, וכ"ה בתשב"ץ (סי' קפ) ובכל בו (הל' פורים סי' מה), אמנם כדעת בעל התרומה נראה דס"ל לר"ת דהא פסק דבכל ענין יש לדמותה לס"ת, ורק במה שמפורש בגמ' לדמותה לאגרת מדמי' לאגרת, אבל בשאר מילי מדמי' לה לס"ת,

וא"כ כשמצמצם גודל המגילה וכותבה בת י"א שיטין, א"כ הרי לפנינו גליונות גדולים וכתב קטן, ופעמים שבא לידי כך שהרוחות מרובין מן הכתב, וזה מצוי, ורק אם יכתוב מגילת י"א שיטין בכתב גדול מאד לא יהיה בה חשש הנ"ל [וכן מנהג הגר"ח ק שליט"א, שרצה להעתיק מנהג רבו החזו"א ז"ל מחד גיסא ומאידך חשש לסכרא הנ"ל, וכתב מגילה בכתב ענק כדי שיהא הכתב מרובה על הרוחות].

ולא רחבו יתר על חצי ארכו, אלא ממצעו והוא מן המובחר, ולכאור' דחוק לומר דכונת הברייא היא.

והנה במקו"א כתבתי ראייה לדעת החזו"א<sup>מג</sup> דגודל הגליונות דס"ת הם כמו שקבעו ע"פ ס"ת בן ו' טפחים, ואם כתב ס"ת קטן ג"כ יש להקפיד על גודל הגליונות כפי שיעור הס"ת הגדול הרגיל (ו' טפחים), וא"כ לכאור' ה"ה במגילה וא"כ יש להקפיד על גליונות גדולים במגילה כמו שהיא רגילה,

מג. דהנה אמרי' בגמ' בבבא קמא (ט:) "להידור מצוה עד שליש במצוה", ונחלקו רש"י ותוס' בביאור השליש לתוספת ההידור במצוה, דרש"י פ' דאם מצא אתרוג שדמיו יקרים, עד שליש יש לו להדר ולקנותו, ולפי"ז צריך לפני כן לקבוע את המחיר שממנו יש לו להדר ולהוסיף עד שליש, ומסתמא יש לקבוע ע"פ המחיר הנמוך הקיים שעדיין יש בו אתרוגים כשרים לכתחילה, דמכאן ואילך כל תוספת היא הידור, ואילו לתוס' ההידור הוא בגודל, דכמה שהוא יותר גדול יותר מהודר, ולפי"ז התוספת צריכה להמדד מהשיעור הקטן ביותר שעדיין כשר לאתרוג ופליגי בה תנאי במתני' דסוכה (לד:): אם כאגוז או כביצה, ומכאן ואילך יש למדוד עוד תוספת שליש, וזה הידור מצוה שיש להקפיד עליה.

(ושו"ע סתם כתוס' (דמצוה גדולה עדיפא), והוסיף בשם י"א את ד' רש"י (דמצוה יקרה עדיפא), ומג"א משמע דנקט כתוס', ובבהגר"א משמע דנקט כרש"י, ובמשנ"ב העתיק את ד' המג"א, אך בביאור הלכה משמע דצידד כדעת הגר"א ז"ל [ודוק בלשון המשנה ברורה מש"כ בעצמו בהגדרת הספר משנ"ב והספר ביאור הלכה בשער הספר]).

ולכאור' לפור' הו"א בד' תוס' דבס"ת אין הידור בס"ת יותר גדול, אדרבה יש המתנאים דוקא בס"ת קטן, אך מצאתי במגן אברהם מפורש דגם גבי ס"ת איתא להאי דינא ונקיט שם כדעת תוס', דההידור הוא בגודל והיינו שיש הידור בס"ת גדול.

ולכאור' אם צריך להוסיף שליש בהידור זה, א"כ צריך לחשב מתחילה כמה הוא השיעור הקטן שעדיין כשר לכתחילה, שממנו ואילך כל תוספת היא הידור, ובזה יש להוסיף ולחשב עוד שליש, וכדין דגמ' דהידור מצוה עד שליש.

ולכאור' השיעור הקטן ביותר הוא כהא דתניא במס' סופרים (פ"ב ה"ח) "מניחין מלמטה בתורה רוח טפח, ומלמעלה ג' חלקים בטפח, ובנביאים ובחומשין ג' אצבעות מלמטן ושתים מלמעלן, כאן וכאן אם רצה להוסיף מוסיף ובלבד שלא יהא הרוחות מרובין מן הכתב", ומבואר דכל זמן שאין הרוחות מרובין מן הכתב אין בזה פגם, א"כ ע"כ דמזה מודדים דזה הס"ת הכי קטן שעדיין כשר לכתחילה, [נפשיטא דאין להביא ראייה מס"ת של כה"ג שהיה תלוי לו בזרועו כדאיתא בסנהדרין (כא:): דשם יש דינים מיוחדים לכאור' ואין משם ראייה].

א"כ לכאור' לא שייך למדוד לפי חישוב הגליונות באופן יחסי לס"ת דששה טפחים, דא"כ לעולם עדיין הגליונות לא יעדיפו על הכתב, ואין ממה למדוד, וע"כ דמודדים לפי מדתם האמיתית ולא לפי חישוב יחסי, וזה ראייה לד' החזו"א דאולי' בתר השיעור האמיתי [ודוחק לכאור' לדחות דמודדים לפי שיעור הממוצע ומכאן ואילך מוסיפים שליש, דאי הכי ההידור פעמים שמתחיל עוד בפחות מגודל או יוקר המצוה], וכשהרציתי ראייה זו קמי מו"ר הגר"מ רוזנברג שליט"א נהנה מהם.

[ולפי"ז הרוצה לעשות כן צריך שיהי' לו הכתב לד' החזו"א 17 ס"מ, כי הגליונות הם 16.8 לדידה, וסה"כ הם ביחד באים לידי סך 33.8 ס"מ, ולד' רח"נ ז"ל מקום הכתב הוא יותר מ - 14 ס"מ, כי הגליונות הם 14 ס"מ, וסה"כ באים לידי יותר מ - 28 ס"מ. וא"כ שליש יותר מזה הוא לד' החזו"א מלבד - 50.7, ומלגו - 45.06, ולרח"נ מלבד - 42 ס"מ, ומלגו - 37.3 ס"מ].



**עכ"פ** לכא' זה ג"כ טעם להמנע מעשיית מנהג י"א שיטין,

**ולכא' א"כ** אחר שכבר נתקבלו טענות הגר"א והחת"ס ושאר הגדולים שמחו במנהג הישן, א"כ שוב כשבא לכתוב מגילה חדשה לכא' יש לחוש ולעשות בדקדוק כמו שנהג רבינו הגר"א ז"ל במגילה בת מ"ב שיטין ולסיים את העמוד בעשרת בני המן בכתב בגודל של שאר אותיות המגילה.

**וכמובן** שלא באתי להורות בעצמי לרבים ולא הגעתי לזה, רק כתבתי כל זה בדרך הלימוד, וכך נלענ"ד להציע בסוגיא זו, ותן לחכם ולכל בעל נפש הרוצה לדקדק במצוות ויחכם, ויציע כל זה לפני רבותיו לידע את הדרך ילך בה ואת המעשה אשר יעשה.

### נספח - בדין פשיטת המגילה כאגרת בשעת קריאתה.

הנה מפורסם המנהג לפשוט המגילה כאגרת. **ולכא' יש** להקשות לפי המבואר לעיל (בענף א' אות ג') דלדעת רוב הגאונים, והרבה ראשונים והכרעת השו"ע והגר"א (ראה לעיל ענף ד' סוף אות ב'), אין מדמים אותה לאגרת אלא לגבי תפירתה וכלשון הירושלמי "קל הקילו בתפירתה".

**ושמא** אין מנהג זה באמת מכח עיקר ההלכה, דלהלכה באמת נקטי' דרמא לס"ת ולא לאגרת, ומ"מ נתפשט מנהג זה כי מנהג נאה הוא, ולא מדינא, כל זה הרהרתי מקופיא ושלא בעיון כלל.

**שוב** בינותי בספרים בזה, וראיתי דברמב"ם

(מגילה פ"ב הי"ב) ושו"ע (סי' תרצ סי"ז) הובא שכן המנהג בכל ישראל והטעם הוא כדי להראות הנס.

**והנה** בבהגר"א ז"ל (שם סקל"ו) ביאר טעם המנהג משום דנקראת אגרת, וציין למה שכתב להלן בסי' תרצא ס"ב, ושם הביא את ד' ר"ת דלכל מילי מדמי' לה לספר תורה ורק בתפירתה מדמי' לה לאגרת, והוכיח כן מד' הירושלמי, וכעיי"ז כ' ג"כ שם על סעיף ט' בשו"ע, ומבואר דס"ל להדיא כר"ת, וא"כ כונתו בביאורו בסי' תרצ הוא לדחות את המנהג, והיינו דמבאר ברישא דיסוד המנהג הוא ע"פ הדימוי לאגרת, ועל זה מציין לשיטת ר"ת דס"ל דלא מדמי' לה לאגרת בכה"ג, וברור.

**אלא** דלכא' צ"ב מה הוקשה לגר"א על שיטת הרמב"ם והשו"ע הלא נזהרו בלשונם וכתבו להדיא דטעם המנהג אינו **נספח** משום שנקראת כאגרת, אלא כדי לפרסם הנס. וכי לא דקדק הגר"א את לשון הרמב"ם והשו"ע.

**אבל** נראה ברור בזה דהגר"א ע"כ ס"ל דהרמב"ם מפרש את המנהג ע"פ טעם זה, ורוצה לומר דיסודו של המנהג היה כדי לפרסם הנס, ועל זה חולק הגר"א ז"ל וסובר דאין זה נכון אלא אדרבה יסודו של המנהג הוא מהסברא לדמות לאגרת ועל זה יש לו לחלוק.

**ובאמת** כד דייקת בלשונות הגאונים תחזה שלא נזכר טעמו של הרמב"ם כלל עד זמנו, ובפשטות י"ל דזוהי טענת הגר"א ז"ל דכיון דסתמו כל הגאונים והראשונים המזכירים מנהג זה שהטעם הוא כדי לעשותה כאגרת, ויש מהם שאף פירשו להדיא דמדמי' לאגרת, א"כ ע"כ דזה היה טעמם, וע"ז ס"ל להגר"א דזה מנהג בטעות.



הגאונים שכבר קדמו לרה"ג ז"ל ברור מללו דיסוד המנהג הוא משום דמדמי' מגילת אסתר לאגרת, ולא מטעמא אחרינא, א"כ מובנת היטב השגת הגר"א ז"ל על המנהג, וכמובן דלא נתעלם מעינו דקדוק לשון הרמב"ם והשו"ע.

**ומצאתי** בזה עוד את דברי הארחות חיים (הל' מגילה ופורים סי' יט)

המחודשים, שכ' "ומנהג להיות קורא ופושט כאגרת משום פרסום הנס, וכן כתב רבינו האי גאון ז"ל, וכן המנהג משום דנקראת אגרת", ולכאור' הדברים תמוהים דפתח בטעם הרמב"ם משום פרסום הנס, וסיים בטעם הגר"א משום דדמי לאגרת, ולפי הנ"ל לכאור' הרמב"ם בדוקא נזהר ולא אמר טעם זה, שאין טעם זה להלכה.

**ולחנ"ל** אולי יש לפרש כונתו דהכי קאמר דמנהג החזן להיות קורא ופושט כאגרת וזה משום פרסום הנס, וכן כתב רה"ג ז"ל, ומאידך המנהג ג"כ לעשות כן וזה א"א לפרש משום פרסום הנס, דהאי טעמא שייך רק בחזן, וע"כ טעמם משום דדמי לאגרת, ולפי"ז זכינו לדין דיש כאן ב' מנהגים נפרדים מנהג החזן, ומנהג הציבור, ומנהג הציבור הוא באמת מדמדמי' לאגרת, ועל זה חלק הגר"א, אבל מנהג החזן הוא משום פרסום הנס, ועל זה אין לגר"א ז"ל תלונה כלל.

**אלא** דכל זה לפלפולא בעלמא, אבל לקושטא דמילתא נראה דהגר"א ס"ל דכל המנהג כולו בא מצד האמת מטעם דמדמי' לאגרת, וממילא זה מנהג טעות, ואילו סבר מי שהתחיל את המנהג לנהוג אותו מטעם פרסום הנס אולי היה עלינו להתחשב במנהגו, אבל כיון שכל המקורות הכי מוקדמים שמעידים על המנהג הזה לא

**והנה** הראשון שהזכיר טעם זה מלבדו היה הארחות חיים שהיה אחרי הרמב"ם, ויתכן שראה טעם זה ברמב"ם והעתיקו, א"כ לכאור' נראה דהרמב"ם חידש כן מדנפשיה ולא מצא כן בגאונים, וא"כ צ"ב מהיכן הוכיח כן הרמב"ם, דלא משמע בלישניה שרק רצה ליישב את המנהג, אלא שאף החזיק בו.

**והנה** בב"ח (סי' תרצ סק"ח) כתב שמדברי הרמב"ם נראה דרק בציבור יש לנהוג מנהג זה, דהא מפרש שזה רק מטעם פרסום הנס, ולא מדדמי לאגרת, (וכמדומה דגם בזה"ז יש קהילות שנוהגות כן, ולא ביררתי כה"צ).

**והנה** בטור (סי' תרצ) הובאה תשובת רבינו האי גאון ז"ל שכ' "מנהג דחזי לן מאן דקרי לה למגילה פושטה וקורא לה כאגרת, אבל כורך כס"ת לא חזי לן", והובאה תשובה זו בהרבה מן הראשונים וכולם בנוסחאות כע"ז, ויש שגרסו "מנהג דחזינא", ויש "מנהג דחזי לנא", וכה"ג, ומשמעות כולם שוה, אבל מצאתי גירסא מחודשת במחזור ויטרי (סדר פורים סי' רמז) שהעתיק תשובה הנ"ל בזה"ל "מנהגא דחזנא פושט וקורא" וכו', ונראה דגירסא כיו"ב נזדמנה לפני רבינו הרמב"ם והבין ממנה דהכונה שהחזן לבדו פושט כאגרת, וקשיא ליה אמאי החזן לחודיה פושטה כאגרת הלא אם משום דדמי לאגרת, הו"ל לכו"ע לפשטה כאגרת, וע"כ דאין הטעם משום דדמי לאגרת אלא לפרסם הנס, וכדייק הב"ח הנ"ל דדוקא בציבור איתא להאי מנהגא, ולא בכל אתר.

**א"כ** מצינו מקור לד' הרמב"ם ז"ל, אלא דמאידך גיסא לדידן איכא אכתי למימר דלכאור' מסתבר טפי כהשגת הגר"א ז"ל חדא משום דגירסא זו בלשון רב האי ז"ל היא יחידאה, ועוד דלשונות כל שאר

נח

מנורה

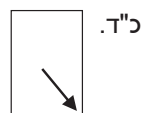
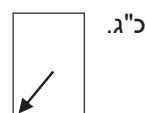
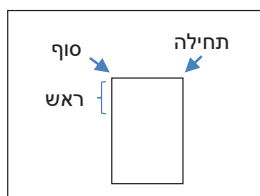
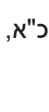
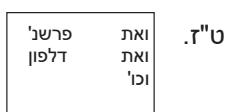
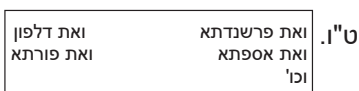
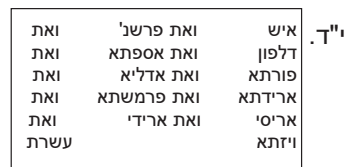
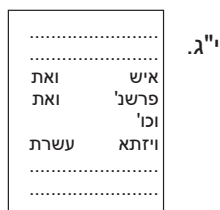
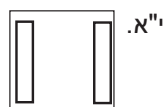
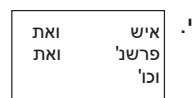
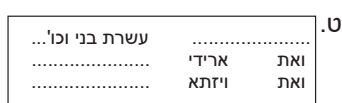
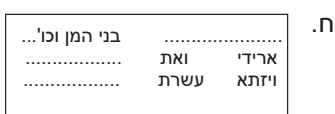
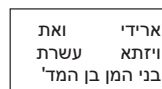
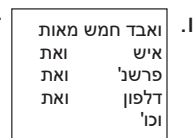
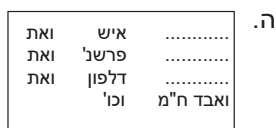
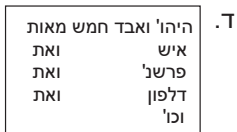
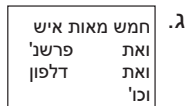
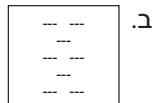
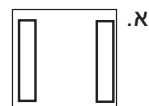
הרב אוריאל ראובן אייזנבך

בדרום

העידו על טעם זה אלא על טעם אחר, ש"מ      טעם זה לייסד עליו מנהג כזה, ודוק, ויש  
דמייסד המנהג עצמו הבין ג"כ דאין בכח      לפלפל בזה עוד.



## נספח - ציורים



הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' על הש"ס

## בירורי נוסחאות בתפלת מוסף של שבת

### פרק א: תכנת שבת או למשה צוית

**אות א** כיום הנוסח הרווח ברוב קהילות ישראל בתפילת מוסף של שבת הינו "תכנת שבת רצית קרבנותיה וכו". אולם הנוסח הספרדי העתיק היה: "למשה צוית על הר סיני מצות שבת זכור ושמור ובו צויתנו יי אלוקינו להקריב בה מוסף שבת כראוי. יהי רצון וכו'". וכ"ה נוסח הרמב"ם וכן נוהגים בני תימן (כל הבלאדי וכן חלק מהשאמי).

על כך שכן היה מנהג ספרד ישנם עדויות רבות בספרי הראשונים: כ"כ רבנו אברהם בן נתן הירחי בספר המנהיג (עמ' קסט): "ומנהג ספר'ד וכן כת'ב הרמז"ל לומר למשה [צוית] על הר סיני מצות שבת זכור ושמור. ובצרפ'ת וובפרובי'צ'א נהגו לומר תיכנת שבת רצית קרבנותיה צוית פירושה...". וכך כתב רבנו הטור (סי' רפו): "נוהגין בספרד לומר למשה צוית, ובאשכנז נוהגין לומר תכנת שבת", ומשתיקת מרן הב"י שם, מוכח שגם בזמנו הספרדים עדיין אמרו למשה צוית<sup>2</sup>. ובאבודרהם כתב וז"ל: "תפלת מוסף אומר שלש ראשונות ואח"כ למשה צויתה על הר סיני על שם ועל הר סיני ירדת. ורב עמרם ורבינו סעדיה התחילו

תפלה זו תכנת שבת רצית קרבנותיה. ולפי שאין מנהגינו לאמרה לא רציתי להאריך בפירושה". ורבי מנחם ב"ר זרח בספרו צדה לדרך (מאמר ד כלל א פרק ז): "ובצרפת ואשכנז נהגו לומר תקנת שבת רצית קרבנותיה וכו'". (ומוכח שבספרד לא נהגו בזה). ובספר המוסר לרבי יהודה כאלאץ (ספרד רל"ז) כתב "תפלת מוסף וכו' וקדושת היום באמצע והיא למשה צוית... הגהה ראיתי בענין המנהגות של מקומות הארץ וכלם קדושים ובתוכם ה' יש מנהג בצרפת ובפרובינצה ובשאר ארצות לומר במוסף שבת אלפא ביתא למפרע והמנהג הזה מנהג חכמים ותיקון יפה וכו' ע"כ משה כל"ץ" וכ"כ הרמ"ק בסידורו: "והספרדים לא נהגו אלא להתפלל בנוסח למשה צוית". וכן הנוסח "למשה צוית" בספר מצוות זמניות לרבי ישראל מטוליטולה (עמ' תכב), ובספר מנורת המאור רבי ישראל אלנקאווה (ח"א עמ' 188) ובספר אגודת אוזב שחיבר המקובל רבי יצחק האזובי מק"ק ברושא וקושטא ביון, שחיברו באזור שנות ש"י-ש"כ, וכל נוסח ספרו הוא כנוסח הספרדי הישן.

ויש רק מקור אחד כנגד כל האמור, והוא רבי יהודה בר יקר בפירושו לתפלה עמ'

א. עיין בספר מחקרים בסידורי תימן ח"ב עמ' 224-229, שבכל סידורי תימן הישנים שבידינו, איתא למשה צוית, ורק במאה ה"ח חדר אצל חלק מהשאמי נוסח תקנת כנוסח חילופי, אבל גם בהם עד היום מודפס שני האפשרויות, ובנוסח שרעב נוהגים לומר את שני הנוסחאות אחד אחרי השני.

ב. כן דייק לנכון רבי יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ מקבציאל כא עמ' קיא ובקובץ אור ישראל מאנסי גליון כד עמ' קסב.

של הסידורים הספרדיים מתקופת הראשונים (כולל כתבי היד של מנהג ארגוניה), וכן בכל הדפוסים הישנים של סידורי הספרדים, כגון סידורי דפוס ליסבון ר"ן ונאפולי ר"ן וכל סידורי ונציה, וכ"ה גם הנוסח שהובא כנוסח העיקרי בכל סידורי ליורנו (דהיינו הנוסח המובא בכתב הגדול יותר, ורק לצידו בכתב קטן "יש אומרים תכנת הלז" ומובא נוסח תכנת שבת וכו'), וסידורי ליורנו הם הם הדפוסים שהשתמשו בהם כל קהילות הספרדים עד לפני מאה חמשים שנה, ואצל רוב כל קהילות הספרדים ממש עד העליה לארץ ישראל לפני כשבעים שנה.

ובן נהגו עד הדור האחרון בהרבה קהילות ספרדיות<sup>ג</sup>: כגון ברוב מרוקו<sup>ה</sup>, ובכל לוב<sup>ו</sup>, וברוב מצרים<sup>ז</sup>, וברוב קהילות טורקיה

קי שכתב: "התחיל הרב משה ייי תפילה זו למשה ציוית על הר סיני זכור ושמור ולא רציתי להאריך בו כי אין מנהגינו כן וכך אנו אומרים תקנת שבת בכל ארץ צרפת וכותבין אותו בק' ע"ש און ותקן ודרשינן שלמה תיקן עירוב שבת כלומר רצית שיעשו תיקון לשבת שיוכל לצאת איש ממקומו ובספרד נוהגים אותו בכ' תיכנת שבת על שם דכתוב חצבה עמודיה שבעה מכלל דקרי לשבת עמוד וכתוב על תיכנתה עמודיה סלה". אולם כוונתו למחזז קטלוגיה שבספרד (ששם חי בחלק מימיו) ושם אכן אמרו "תכנת שבת", והמדקדק בלשונו יראה שלא העיד שאומרים אותו בכל ספרד, אלא "בכל צרפת", ולגבי ספרד לא העיד אלא שאותם האומרים את קטע זה אומרים אותו בכ' ולא בק'.

אות ב] וכ"ה בפועל בכל עשרות כתבי היד

ג. וכן כתב לנכון ידידי הרב מרדכי מאזוז במאמרו "מהר והבא עלינו ברכה ושלום" הנדפס בקובץ ויען שמואל, שנה ח', עמ' 80-81, והביא חלק מהמקורות שהובאו גם להלן. ודלא כמו שכתב הרה"ג רבי יעקב חיים סופר שליט"א בקובץ אור ישראל מאנסי גליון כד עמ' קסג: אבל משורח אורו הגדול של רבינו האריז"ל .. מאז שינו בני ספרד מנהגם הקדום ועזבו ונטשו בני ספרד נוסח ולמשה צוית ועברו והתחילו כולם (ההדגשה במקור. א.ג.) בכל קהלותיהם ובכל מקום מושבתיהם בלו יוצא מן הכלל לומר כבני אשכנז נוסח תכנת שבת" וע"ש ובקובץ מקבציאל הנ"ל שהוכיח מזה הרה"ג הנ"ל שקהילות הספרדים שינו כל מנהגיהם ע"פ הוראות האריז"ל. ונוראות נפלאתי איך כתב כן כמתנבא מפי הגבורה, בלא שום בירור וחקירה, ובלא לפתוח שום סידור מלפני מאה שנה. וגם נעלם ממנו כל המקורות שהבאתי כאן המעידים בבירור גמור ההיפך מדבריו, ואדרבה מסוגיין מוכח שרוב קהילות הספרדים לא שינו מנהגים ע"פ דברי האר"י, ואפילו בנידון דידן, שכבר קודם דברי האר"י, נחלקו בדבר הפשטנים גופייהו, ורב סעדיה ורב עמרם (המובאים בספר אבודרהם) והרבה ראשונים מסייעים לאר"י, אפ"ה לא שינו רוב קהילות הספרדים את מנהגם. וע"ע במאמר בויען שמואל הנ"ל שהאריך מאד בכל ענין זה ע"ש. ועל דרך כלל אפשר לקבוע שרוב קהילות הספרדים לא שינו מנהגיהם הישנים אפילו במקום שגדולי המקובלים כתבו שצריך לשנות המנהג, ורק במקומות שהמנהג הישן היה כמו המקובלים והשתנה על ידי הפשטנים בכה"ג חזרו הספרדים למנהגיהם הישנים אם תמכו בהם המקובלים (ודוגמא לזה ברכת "הנותן ליעף כח"), וכמו כן בקהילות עיראק סוריה בערך מזמן הכן איש חי ואילך עמדו ושינו רוב מנהגיהם בהתאם לדעת המקובלים.

ד. מדברי הגאון רבי כליפה מלכה בספרו כף נקי, מתבאר שבמרוקו עדיין אומרים למשה צוית, וזה לשונו בעמ' פו: "למשה צוית וכו' הוא מנהג ספרד ותכנת שבת הוא מנהג אשכנזים על פי רב עמרם ורב סעדיה גאון ז"ל כמ"ש הטור והאבודרהם ומי שרוצה להתחסד לצאת ידי שניהם יקראנה בסתר ושלום על ההולך בתומו ומדבר כלשון עמו" (ולא חש להזכיר את מנהג התושבים בפאס שאומרים תכנת שבת, וכן דרכו ברוב הספר להתעלם ממנהגיהם למרות שהכירם היטב). וע"ע מה שכתבו בזה בסידור אבותינו ובספרי מנהגי מרוקו.

ה. כפי שבייר זאת הרב ציון זוארץ, וכן הדפיסו יוצאי לוב בסידוריהם בדור האחרון.  
ו. כמו שהעיד מרן הגרע"י זצ"ל בהליכות עולם חלק ג' (עמ' קלז) וז"ל: הנה בבואי לשרת בקודש במצרים

ואיטליה<sup>ז</sup>, ובקהילות הספרדיות של אמסטרדם ולונדון<sup>ח</sup>, וחלק מבני ג'רבא<sup>ט</sup>.  
**אות ג** אבל האר"י כתב שיש לומר את נוסח "תכנת שבת רצית וכו'", וכן התקבל

בשנת התש"ח ראיתי שמנהגם לומר הנוסח "למשה צוית" ... והרה"ג ר' יהודה מסלתון ז"ל ששימש כאן מלפנים כאב בית דין, בשו"ת שארית יהודה (חאו"ח סימן ב), נשאל בזה, וכתב, שלא רצה לשנות להם הנוסח מאחר שכן נהגו. וסיים, שכן נהג בעצמו לומר במוסף "למשה צוית" שהוא נוסח קצר, כדי להשיג ולומר קדושת כתר עם הצבור. וגם מסיבת, זיל בקרתא זיל בנימוסה. ע"כ. ואני בעניי לא שנית ממהגי, והמשכתי במנהג ארץ ישראל לומר הנוסח "תכנת שבת", שהוא הנוסח בסידור רב עמרם גאון בחלק ב' (דף מד ע"ב). ובספר המנהגי (הלכות שבת סימן מב). וכ"ה נוסח רב סעדיה גאון, וכמ"ש בשמו הר"ד אבודרהם (דף מז ע"ד). ובשבולי הלקט (סימן פב). וכן הוא נוסח האר"י ז"ל וכמו שנתבאר בשער הכוונות (דף עג ע"ד). ע"ש. וכן כתב בכף החיים (סימן רפו סק"א). ובספר מאורי אור (באר שבע דף קג ע"ב). ובפרט שראיתי במצרים במקומות שמתפללים שם בני תורה, כמו בשיבת "אהבה ואחווה", ו"מדרש רשב"י" ו"כתר תורה" שאומרים "תכנת שבת". עכ"ל יביע אומר. ואכן בסידור בית הלל כמנהג הספרדים במצרים, מאת הלל יעקב פרחי, דפוס מצרים משנת תרע"ג, כתב מתחילה בפשיטות למשה צוית ושוב כתב "יש אומרים כאן" והעתיק נוסח תכנת.

**ז.** בספר לקט הקציר (עמ' רלב) כתב הגאון רבי אברהם כ'לפון שבהיותו בעיר ליורנו בשנת תקס"ד, ראה שהש"ץ אמר בלחש תכנת שבת, ורק בחזרה אמר למשה צוית כדי לא לפרוש מן הקהל. והג"ח פלאגי בשו"ת לב חיים (סימן ט דף ח ע"א) שכתב, בעירנו איזמיר יש בתי כנסיות שאומרים במוסף למשה צוית, ואף על פי כן כשאני מתפלל שם אני נוהג שלא כמנהגם. וכשאני מתפלל בלחש אומר הנוסח תכנת שבת, ורק כשאני מתפלל כשליח צבור ואומר החזרה אומר למשה צוית, ואף כשנשרפו בתי כנסיות של אומיר, ובאו כל יחידי הקהל להתפלל בביתי, כי ביתי בית תפלה יקרא, עם כל זה לא רציתי לשנות מנהגם, כי אזהרה שמענו מפי סופרים ומפי ספרים שלא לשנות שום מנהג שנוהגים בענייני התפלה. עכ"ל הג"ח פלאגי. וממה שהעיד שבשריפה הוא אמר למשה צוית, מוכח שזה היה מנהג רוב בתי הכנסיות ודוק.

**ח.** כמו שכתב בספר כתר שם טוב ח"א עמ' תלו, וכן נדפס בסידורי וינה כנוסח יחידיא, ולא הובא כלל נוסח תכנת שבת (וסידור אחד מהם עם תרגום ללעז, חזר ונדפס בדפוס צילום בהוצאת סיני תל אביב שנת 1989, ועותק ממנו נמצא ברשותי, הרי שישנו סידור ספרדי שנדפס בארץ ישראל לפני פחות מארבעים שנה ונדפס בו רק נוסח "למשה צוית"!).

**ט.** בקונטרס 'מילואים' לספר עלי הדס, עמ' 34, העיר הר"ש כהן, שכנראה גם מנהג ג'רבא היה לומר למשה צוית "וזכרני בלומדי בישיבת כסא רחמים, שהתארח בה מוה"ר הגאון רבי בוגיד סעדון זצ"ל, שהיה הרב הראשי לג'רבא באותו זמן ואח"כ רב הקהילה הג'רבאית בפריז, והתפלל תפלת מוסף ואמר בחזרת הש"ץ למשה צוית". עכ"ל. וז"ע בהגהת המגיה לספר נכח השולחן או"ח סימן רצד.

**י.** בתיאור מנהגי בגדד הנדפס בספר 'אוצר נגינות ישראל' ח"ב עמ' 3, כתב שעד לפני כחמשים שנה [דהיינו בערך עד שנת תר"ל, כי ספר זה נדפס בשנת תרפח] עדיין היו אומרים בבגדד נוסח למשה צוית ושונה לאחר מכן לנוסח תכנת שבת על ידי הרב עבדללה סומך וחכם דוד מאיר [= הרב דוד חי מאיר יוסף ניסים שהיה דודו של הבן איש חי]. מקור חשוב זה הובא בספר 'מנהגי יהדות בבל בדורות האחרונים' כרך א עמ' 113. **יא.** כן משמע בספר דרך אר"ץ-מנהגי ארם צובה, עמ' סז-סח: "היום אין מנהג קבוע אך שמעתי מפי הרב אליהו גינדי נ"י כי הנוסח הוותיק בחלב הוא נוסח תכנת שבת, וכן שמעתי מר' נסים זעפרני נ"י, והוסיף שמסיימים [נוסח תכנת] צווי פעליה כראוי ואין ממשיכים ותצונו ה' וכו'". וכן נדפס בסידורי אר"צ ודמשק בדורינו.

**יב.** בספר עלי הדס כתב שמנהג תוניס הישן לפני כמאתים חמשים שנה עדיין אמרו למשה צוית, וז"ל: "ואודות מנהג תונס, מצאתי שתי עדויות מפורשות מפי חכמינו נ"ע. חדא, בדברי מוה"ר הגאון רבי בנימין אספינווא בספרו יסוד הקיום (מהדורתנו – עמ' קסד) אשר סיפר שהיה בעצמו שליח ציבור י"ב שנה בבית הכנסת

שהתפשטות נוסח תכנת שבת בעדות ישראל, הוא בהשפעת חכמת הקבלה, ושבימי קדם ברוב הנוסחאות היה הנוסח למשה צוית וכמו שהוא בנוסח הרמב"ם והתימנים וכן הספרדי הישן, ועל פניו נראה שקודם התפשטות חכמת הקבלה נוסח תכנת שבת היה בעיקר נחלת האשכנזים.

**אות ה**] אבל לאחר הבדיקה בנוסחי העדות העתיקות, מתברר שהמציאות היא ממש להיפך, ואדרבה נוסח תכנת, הוא נוסח כמעט כל קהילות ישראל, מלבד ספרד הקדומה בלבד, שכ"ה בנוסחי: רע"ג (כ"ה בשלשת כתבי היד של סדר רע"ג שבידינו וכן העיד בשמו האבודרהם<sup>טו</sup>), רס"ג (כ"ה בכתב היד

בני עיראק שהחלו להדפס החל משנות הת"ר ואילך, והמשכם בסידור תפלת ישרים מנצור, שהוא אבי כל הסידורים המכונים "נוסח הספרדים ועדות המזרח" שנדפסו בדורינו.

**אות ד**] כאמור עד שנת תר"ן לא היה קיים בעולם, שום סידור דפוס ספרדי, שאינו מביא נוסח "למשה צוית", ורק יש דפוסים שהוסיפו להביא נוסח תכנת שבת בתור "יש נוהגים".

**הגהת האר"י** הלזו, נראית כמתאימה מאד, לרושם שיש לבני דורנו, כאילו "תורה חדשה מהאר"י תצא". וכבר ראיתי לכמה חוקרי תפלה<sup>טו</sup>, דפשיטא להו

של מוה"ר הגאון הגדול רבי יצחק לומברוזו בעל זרע יצחק, ובנוגע לענינו כתב: "ולא הייתי עושה שום דבר גדול או קטן אלא על פי מאמר הרב [מהרי"ל] ז"ל וכו' ותמיד היה מצוה עלי שלא אשנה שום דבר אפילו כמלוא נימא ממה שנהג בו הצבור. וכמה טרחות טרחתי שירשני לומר נוסח תכנת במוסף שבת בקול רם". הרי שבתקופה שהיה רבי בנימין אספינווא בתנוס נהגו עדיין כמנהג ספרד הישן לומר למשה צוית. ועיין בהקדמה ליסוד הקיום שכתבנו שהרב העתיק את מושבו מתנוס לליוורנו בין השנים תק"ד לתקט"ו. לעומת זה כתב מוה"ר הגאון רבי שמריה קאטאריאס בספרו זכר צדיק (דף יז ע"ד, ספר זה נספח לספר אברהם יגל): "אין למחות בידם על מה ששינו חכמה בינה ודעת וכן השינוי של תכנת שבת". הגר"ש קאטאריאס הגיע לתנוס בשנת תק"כ בערך (נשלח כשד"ר מטבריה לארצות צפון אפריקה) והתיישב בה עד לפטירתו בשנת תקל"ד. משתי עדויות אלו למדנו איפוא שהמעבר מנוסח למשה צוית לנוסח תכנת שבת נעשה בודאי אחרי תק"ד ולפני תקל"ד". עכ"ל ספר עלי הדס.

**ג.** בתשובות חכמי אלג'יר מלפני כמאתים חמשים שנה הדנים בשינוי נוסחאות התפלה, שהיו מקובלות אצל יהודי עיר אלג'יר וביקשו לשנותם קבוצת מקובלים מחכמי העיר. נזכר בין הדברים שהמנהג הפשוט הוא לומר למשה צוית ושהמקובלים הנ"ל חידשו לומר תכנת שבת, ונדפס בקובץ מקבציאל כך לט עמ' מו: "גם אנו אומרים בתפלת מוסף של שבת למשה צוית וכו', והם שנו זה הנוסח ואינ' אומרים למשה צוית וכו' כי אם תכנת שבת וכו' בחזרת תפילת מוסף בקול רם, הפך ממה שאומרים הצבור שלהם". ומשמע שאז אפילו בבית הכנסת של המקובלים, עדיין הציבור כולו שהיה פשוט אמר בלחש למשה צוית כמסורת הישנה, ורק החזן שהוא מהמקובלים היה אומר תכנת שבת. וכל האמור כאן הוא בהתייחס למנהג העיר אלג'יר. ושמעתי גם מסבי הרה"ג ר' ישראל זרביב שליט"א שכן נהגו בעירו בון שבאזור קצנטינא באלג'יר. ויש עוד לברר אצל הזקנים איך נהגו בדור האחרון במחוזות תלמסאן וגרדיאיי.

**ד.** ככתוב בספר מנהגי בוכרה שלי (הנמצא בשלבי עריכה) מפי הרב גמליאל יצחקוב, שמימי לא שמע לא בבוכרה עצמה ולא אצל יהודי בוכרה בא"י נוסח למשה צוית אלא רק תכנת שבת. עכ"ז וזאת למרות שהם השתמשו בסידור תפלת החודש שהיה כתוב בו למשה צוית בכתב גדול. וסיבת הדבר לענ"ד לפי שבני בוכרה עברו למנהג ספרד רק לפני כמאתים שנה, ולפני כן הם התפללו בנוסח פרס ובוכרה הקדום, שבו מאז ומעולם היה נוסח תכנת שבת, ולכן כשראו בסידורי הספרדים שיש נוהגים כן, תפסו מנהג זה התואם את מנהגם הקדום. וצריך עוד לברר אצל הזקנים מה היה המנהג בדור האחרון בפרס ובכורדיסטאן.

**טו.** כגון משה חלמיש בספרו "הנהגות קבליות בשבת" עמ' 415-413.

**טז.** החוקר משה חלמיש הנזכר לעיל הע' 15, הביא שהחוקרים משערים שנוסח זה אינו מסדר רע"ג המקורי,

השלם וכן בכל ארבעת קטעי הגניזה של סידור רס"ג, וכן העיד בשמו האבודרהם), רשב"ן, חלק ממצרים הקדמון, אשכנז, פרובנס (וקטלוניה), איטליה", רומניא, צפ"א כמה וכמה קטעי גניזה של בני א"י הקדמון, מרוקו הקדום", פרס, אר"צ, בגדד, וכנראה גם בנוסח המוסתערבים בא"י רוב ככל קטעי הגניזה הבבלים שבמצרים, ואפילו

וזאת מכח מה שהמנהיג והטור לא ציינו שנוסח זה מופיע בסדר רב עמרם ורק אבודרהם ציין זאת. ולדעתי זהו דיוק קלוש, וא"ל לבנות עליו בנינים ולהמציא נוסח חדש בקטע שלם, שאינו קיים בשום כתב יד. ובפרט ששני כתבי יד של סדר רע"ג כאן שימרו נוסח קדום שאינו קיים בשום סידור אירופאי והוא "טועמיה חיים זכר למו" וכמו שאכתוב להלן פרק ב. אות ב. ועוד שעיקר דיוקו אינו מובן שהרי גם לשיטתו שרע"ג "המקורי" גרס "למשה צוית" אחתי הקושיה במקומה עומדת למה לא ציינו אותו אותם קדמונים בין הגורסים כן ודוק.

י. כל מאות כתבי היד והדפוסים, וכ"ה בשבלי הלקט סי' פב, ובסדר חיבור ברכות הקדמון. יח. בסידור אהבת הקדמונים שלפי מנהג התושבים בק"ק פאס הממשיכים את מנהג מרוקו הקדום בהרבה פרטים, מפורש שמנהגם לומר "תכנת שבת" וזאת בניגוד למנהג הספרדים במרוקו האומרים למשה צוית, והגאון ר' שריה דבילצקי זצ"ל פירסם באיזה ירחון מאמר על נוסחי התפלה של התושבים במרוקו, (ואיני זוכר כעת היכן) ושם העיר שתמוה הדבר שדוקא התושבים במרוקו ששמרו על נוסחים הקדמונים וגם לא הושפעו מן הקבלה ולמה דוקא הם אומרים תכנת שבת ולא למשה צוית המובא ברמב"ם ותימן, עכ"ד כרשום בזכרוננו. ולהאמור ניחא שאדרבה הם ממשיכים את נוסח מרוקו הקדום התואם לנוסח הישן ברוב ישראל ואינו מחמת השפעת הקבלה. גם בספר היכל הקודש למהר"ם אלבו סימן סו כתב: "דע כי תפלת מוסף היא כנגד מדת היסוד והכוונה היא לשבח ליחיד הקדמון ברוך הוא שבחר בנו וזכה אותנו והרים דגלינו וצונו לחבר היסוד במלכות וזהו נוסח למשה צוית על הר סיני מצות שבת זכור ושמור ותקנו בנוסחאות קדמונים לומר תכנת שבת על סדר תשר"ק והכוונה כי בתפלת". ונ"ל שכוונתו שבזמנו כבר הושפעו ברוב מרוקו לומר למשה צוית כנוסח הספרדים ומ"מ בסידורים הישנים של התושבים מופיע נוסח תכנת שבת. הרב יוסף פרץ מפנמה שלח לי מבית גניזת, צילום כתב יד של ליקוטים על דרך הסוד מרבי יעקב איפארגן מחבר ספר מנחה חדשה ופרח שושן. בן אחותו של רבי יהודה בן חנין מח"ס מנחת יהודה ועץ החיים על המצוות. תלמיד של רבי משה אלבאז בעל היכל הקודש מחכמי תאורדאנת ואקא ואופראן, בשנת שע"ח, שכתב: "ראיתי בצרפת ובפרו אינסייאי ובשאר ארצות שנהוגים לומר אלפא ביתא למפרע וכו' וגיליתי בס"ד שכל זה הוא העתק בשינויים קלים מן ההגהה שבספר המוסר כאלאץ שהובא לעיל אות א.

יט. כך מסתבר כי רוב נוסחאות המוסתערבים בא"י היו מעין נוסחאות אר"צ ובגדד ומצרים הארוך, ובכולם יש הנוסח "תכנת שבת". נוסח זה מופיע גם להדיא בסידור כתב יד הספריה הלאומית בירושלים 94, משנת רע"ח, שנכתב הרב צייח הידוע מחכמי המוסתערבים בירושלים, הסידור ברובו מבוסס על הסידור דפוס מנהג הספרדים נפולי ר"ן אבל יש בו הרבה שינויים בהתאם למנהג המוסתערבים בירושלים, ושם מופיע תקנת שבת בניגוד לכל סידורי הספרדים בדור ההוא, ולכן היה נראה שהוא שריד של נוסח המוסתערבים, להלן נוסחו בשלימות: "תקנת! שבת רצית קרבנותיה צוית פירושה, עם סידורי נסכיה, מענגיה לעולם כבוד ינחלו, טועמיה חיים זכור, וגם האהובים! דבריה גדולה בחרו, אז מסיני נצטוו צווי פועליה כראוי יהי רצון". אבל ממה שמופיע בו נוסח "האהובים" הקיים רק בפרובנס-קטלוניה וכדלקמן פרק ג, וכן ממה שנמצא בו "אז מסיני נצטוו צווי פועליה כראוי", שאין בשום נוסח מזרחי ונמצא רק בפרובנס-קטלוניה וכן ברומניא. ומכל זה נראה שכאן הושפע מקור זה מסידורי קטלוניה, ואולי דרך כתבי המקובלים בקטלוניה ודוק. ושוב נודע לי מהרב יהודה ברלינסקי שהפירוש שבצד שמאל בכתב יד זה הוא ספר אור זרוע הקדמון, וא"כ יש לומר שלקח משם את כל הקטע ובאמת בכתב יד שם בפירוש חסר הקטע של העתקת פיסקת תקנת שבת וע"כ שהעתיקו הסופר בפנים ודוק. ועוד שמעתי מהרב הנ"ל שהפירוש שם בכתב קטן בצד ימין הוא פירוש מהר"י צייח גופיה, ושהנוסח שם שונה לעתים מהנוסח בגוף הסידור שהוא של הסופר, ובפירוש הרב צייח העתיק "אז מסיני נצטוו" וכתב שהוא ר"ת אמ"ן, ומוכח שלא גרס מנצפ"ך וגם בהמשך העתיק "מוסף שבת כראוי". והנוסח המשתקף מפירוש הרב צייח הוא כן נראה מתאים להיות נוסח המוסתערבים בירושלים.



הקדמונים, סך הכל 15 נוסחאות בבליות קדומות וגם רוב נוסח א"י הקדום.

**ובנגד** נוסח "למשה צוית" מופיע כאמור בנוסח ספרד הישן, וגם במקצת קטעי גניזה קדומים של נוסח מצרים הקדמון.<sup>3</sup> והרמב"ם קבע בסידורו כאן כנוסח ספרד ומצרים הקדום<sup>4</sup> וכדרכו בכמה מקומות (ובעקבותיו נהגו כן בני תימן, אבל בנוסח הקדום שלהם, מסתבר שגם הם אמרו "תכנת שבת", וכרוב קהילות ישראל), ואפשר שהרמב"ם סבר שנוסח זה מקורי יותר כי הוא אינו נוסח מפוייט<sup>5</sup>. ועכ"פ ברור שתקופת הגאונים וכל תקופת הראשונים הנוסח השליט ברוב עדות ישראל היה דוקא הנוסח "תכנת שבת"<sup>6</sup>.

**נמצא** שהאר"י בסך הכל החזיר את בני ספרד, למנהג רוב העולם ולמנהג הגאונים, וא"כ אין כאן שום חידוש גדול. ויש להוסיף שבזמן האר"י כבר החלו להתערבב קהילות קטלוניה בתוך קהילות הספרדי וגם החלו להתערבב בתוך קהילות הספרדים התושבים מקומיים שבכל מקום ומקום, שמנהגיהם הקדומים היו שונים לחלוטין ממנהגי הספרדים. וא"כ כל אלו

**אות ו** ודע שהאר"י ז"ל חוץ מעוצם גדולתו בחכמת הנסתר וגדלותו בחכמת הנגלה, גם ניכר מכל הגהותיו לסידור, שהיו פרושים לפניו רוב הנוסחאות התפילה שנהגו ברוב קהילות ישראל שבימיו (נוסח הספרדים, קטלוניה, ארגוניה, אשכנז, צרפת, פרויניציא, רומניא, צפ"א הקדום, מרוקו, מוסתערבים בא"י, קהילות המזרח במצרים ועוד).

**ובימינו** אנו יודעים שכל נוסחאות התפילה, שבכתבי האר"י, אינם חידוש שלו, אלא הכרעה שהכריע דעתו הגדולה והרחבה, מתוך כלל הנוסחים שהכיר.

**והמענין** שלמרות כל ידיעותיו וגדולתו, לא שינה האר"י מנוסח הספרדים כמעט כלום (אף שבכל שורה ושורה מסידור התפילה, הכיר עשרה נוסחאות אחרות), ולא שינה האר"י בנוסח הספרדים רק כמאה הגהות קלות וקטנות של מילה וכדומה (וחלקם אינו אלא הכרעה בין שני נוסחאות בתוך סידורי הספרדיים שהיו קיימים כבר

3. בארבעה קטעי גניזה קדומים של נוסח מצרים הקדמון בלבד, ובהם: "משה צוית על הר סיני מצות שבת זכור ושמור ובו צויתנו יי אלו קינו מצות שבת ומוספי שבת כראוי יהי רצון וכו'". והנה רשימת הקטעים שקיבלתי מפ' אורי ארליך ונאספו במפעל לחקר התפלה בבאר שבע: Heb. f. 34.10-20; T-S NS 121.8; T-S NS 197.2. (נוסח למשה צוית יש גם בשני קטעי גניזה אבל שניהם סידורים ספרדיים קלאסיים ENA 1080 10.2; 2321.1-10).

4. ולגבי פרטי הנוסח "למשה" "להקריב בה מוסף שבת", הכריע הרמב"ם כנוסח הספרדי ולא כנוסח מצרים הקדמון.

5. והפנוני לעיין במאמר של: י' רצהבי, מגנוי שירת הקדם, ירושלים תשנ"א, עמ' 41-47; 291-297, שדן בפיוטים קדומים בהם מוזכר משה. ולא ראיתי.

6. ובנוסח אפגניסטן הקדום, שמצאו לפני כמה שנים במערה המכונת "גניזת אפגניסטן" ויש שם כמה עשרות דפים שזמנם מלפני כאלף שנה, ובכללם שני דפים מסידור עתיק בנוסח יהודי אפגניסטן, יש נוסח שלישי: "אתה קדשת את יום השב לשמך יום גדול ו קניית זמן הרות? ... מקודש ומפואר מ? ... כי בו שבת שובן שמ? מנוחה לנו צ? חקיו מלפניך".

תקנת חכמים ולא דאורייתא, לכן העדיפו כמה מהגאונים הקדמונים לשנות ל"תכנת" בכ"ף, שלא יהיה משמעות כאילו מדובר בתקנת חכמים. ועיין לר' משה בר אשר בספרו 'לשוננו רינה' שהאריך בנושא זה הרבה, ואינו מצוי אצלי כעת. אציין כי רס"ג גורס תיבה זו בקו"ף (בכל כתבי היד), אבל בפיוט לליל שבת "אמת אמונתך" גורס רס"ג גופיה: "בששת ימים עולמך תיכנתה" בכ"ף, ויש לחלק.

לפניו), ועוד כחמש שינויים בולטים. וזה מוכיח את האמור שבאופן כללי האר"י ז"ל הורה להמשיך מנהג הספרדים בדורו<sup>כד</sup>, ובס"ד זכיתי לעיין במשך השנים בכל הגהות האר"י לתפילה, ומצאתי לכולם מקורות קדומים לימיו, וגם לכולם יש גם טעם פשטי, ואאריך בזה ברצות ה' בהזדמנות אחרת.

### פרק ב: בירורים שונים בפרטי נוסח "תכנת שבת"

**אות א** [תכנת - נוסחאות התפלה כאן חלוקים בזה האם לגרוס "תכנת" או "תקנת", וכן בכמה מקומות יש חילופים כאלו, כגון: "לתקן עולם במלכות שדי" או "לתכן עולם במלכות שדי". ולפני כמה שנים חשבתי לתומי שחילופים אלו נוצרו מעצמם במשך הדורות, מחמת דמיון הצליל של האות ק לאות כ', אך אחר זמן ראיתי שיש חילוף דומה גם במקום שאי אפשר לתלות כן, והוא בתפילת יוצר "הבין ופעל זהרי חמה" או "התקין ופעל זהרי חמה". ושם מדובר בשינוי ניכר, ולא מסתבר כלל שהוא נפל בטעות גרידא, וע"כ שיש כאן שינוי מכוון שעמדו חכמי הדורות ושינו את זה בכוונה מאיזה טעם. ואפשר לשער שהמקורי בכולם 'תקנת' 'התקין' 'לתקן' בקו"ף, אלא שכיון שב' לשון חכמים', לשון תקנה משמעו

**אות ב** [טועמיה חיים זכו - הנוסח "זכו" מתועד בכל הסידורים מכל העולם כולו (מצרים הקדמון, רשב"ן, פרס, אר"צ, בגדד, אשכנז כולל נוסח הרוקח, צפון אפריקה הקדום, רומניא, איטליה, רומניא). אבל יש בקצת מקורות עתיקים נוסח אחר "טועמיה חיים זכור למו" - שכ"ה בנוסח רס"ג<sup>כה</sup> וכן בסידור רע"ג<sup>כו</sup> וכ"ה בנוסח א"י (T-S 8H17. 6), וכן התקבל בסידורי הגניזה באותם השייכים לענף שאני מכנה "נוסח מצרים הקצר" המתפללים בנוסח סידור רס"ג. ביאור לנוסח זה יש בפירוש התפילות לרבי דוד ב"ר יהושע הנגיד (כ"י אוקספורד הונט. 447, דף 66א) כתב: וקו' טועמיה חיים זכו, וקאל רבי' סעדיה גאון זצ"ל, ואלמפטירין פיהא ולא יצומון אלחיהא אלאבדיה מדכורה להם. ]-ואמרו "טועמיה

כד. ולפי המקובל האר"י עצמו התפלל בנוסח זה שכתב בשער הכוונות, ולפי מה שכתבתי במאמרי: 'עוד בענין נוסח יי מלכותיה (קאים) לעלם ולעלמי עלמאי - תגובה לתגובה ומילואים', קובץ בית אהרן וישראל קצ"ח - אב אלול תשע"ח, עמ' קמד-קמו, שיתכן מאד שהאר"י עצמו התפלל בנוסח אשכנזי וכל שער הכוונות הם הוראות האר"י למהרח"ו הספרדי איך יתפלל נכון בנוסחו, מ"מ משער הכוונות עולה שהאר"י הורה למהרח"ו להמשיך מנהגי ונוסח הספרדים ולא אמר לו לשנות אלא מיעוטם ממש.

כה. זה לשוני במהדורת רס"ג שבהכנתי: זכור למו' כ"ה קה1 וכנראה גם ב1 (בצילום שבידינו נראה ברור שכתוב ר' ולא ד', ולא ניכר בצילום שבידינו אם כתוב ב' או כ', ודלא כאספ' שהעתיק זכור למו כנראה בהשפעת כת"י 1א הגורס זכדמו) וכ"ה גם במצרים הקצר ותפסיר רס"ג, זב"ד} למו 10.

כו. בכתב יד מ' זכור למו", וכנראה כך גם בכתב יד א' (אך כדאי לבדוק בפנים אולי גורס "זכור למו" ואין לי כעת צילום כתב יד זה), אבל בכתב יד ז' "זכו".

והנוסח "זכור" הוא כנראה תיקון שתיקנו חלק מגאוני בבל בשביל שלא לפגוע באקרוסטיכון (והנוסחים "זוכדימו" וזכרנימו" הם גם תיקונים מאותה הסיבה ממש אלא שניסו לקפל את משמעות תיבות "זכור למו" במילה אחת), ולפי הנתונים הנ"ל ניכר שכבר בבבל עצמה הנוסח הרווח היה "זכור", ואילו נוסח "זכור למו" לא השתמר אלא בישיבות בבל, ולכן לא נמצא לו תיעוד בשום סידורי הקהילות, ונותר לו תיעוד רק בסידור רס"ג ורע"ג.

ומה שבנוסח המקורי היה "זכור למו" ולא חשש מתקן תפילה זו לקלקל האקרוסטיכון, היינו משום שאליבא דאמת הוספה מעין זו, להוסיף תיבת "למו", אינה בהכרח מקלקלת אקרוסטיכון, וכמו בפיוט "אמת אמונתך" של ערבית שבת בנוסח רס"ג עמ' קי, שיש שם תוספת מילים שאינם בכלל הא"ב, ומכיון שנוסח "זכור" אינו מתאים כאן כל כך, שהרי הוא לשון עבר, וכאן ראוי לומר לשון עתיד שהטועמים יזכו לאחר מותם לחיים בעולם הבא, לכן הוכרח הפייטן לומר "זכור למו", והעדיף לקלקל האקרוסטיכון מאשר לפגוע בתוכן המילולי. אבל הגאונים שאחריו עשו כאן "תיקון שלא על דעת המחבר" והחליטו שעדיף לפגוע מעט בתוכן המילולי ולא לקלקל האקרוסטיכון.

**אות ג]** אז מסיני נצטוו עליה - כאן מסתיימת הפיסקה ברוב ככל הנוסחאות (רע"ג, רס"ג, רשב"ן, אשכנז-צרפת<sup>2</sup>, איטליה, פרס, אר"צ, בגדד), ולאחר כן ממשיכים "ותצוונו

חיים זכו", ואמר רבי' סעדיה גאון זצ"ל, והטועמים בה ולא יצומו, חיי עולם זכורים להם]. ואגב למדנו מכך שבפירוש התפילה שהיה לפניו, המיוחס לרס"ג, הנוסח הוא: זכור למו, וכנוסח רס"ג בסידור.

והיה כנראה גם נוסח ל"זוכדימו" [כן היה כנראה בחלק ממצרים הקדום, כנראה ממה שנמצא נוסח זה בסידור רס"ג בכתב יד השלם, שמקורו הראשוני במצרים ואכמ"ל], ובסדר חיבור ברכות האיטלקי יש נוסח יחידאי 'זכרנימו' (והיא מילה זרה), ואין חבר לנוסח זה בשום סידור איטלקי, הידוע לי, ואולי מצא כן עורך הסידור באיזה מקור קדום, ויותר מסתבר שחידש כן מדעתו כמנהגו בכמה מקומות.

**ומסתבר** שהנוסח "זכור למו" הוא כנראה הנוסח המקורי, וזאת משתי נימוקים: א. שנוסח "זכור למו" הוא נוסח קשה' הפוגע ברצף ראשי התיבות ואילו נוסח 'זכו' מסתדר מצוין עם ראשי התיבות (המכונים כיום 'אקרוסטיכון'), וכידוע בדרך כלל 'נוסח קשה' המצוי בכמה מקורות קדומים הוא המקורי ואילו הנוסח הקל הוא תיקון מאוחר שנוצר בעקבות הקושי שיש בנוסח הקשה. ב. הנוסח "זכור למו" מתועד הן בסידורי א"י הקדומים והן בחלק מהמקורות חשובים מאד של סידורי בבל (רס"ג ורע"ג) ונוסח המשותף הן בחלק מא"י והן בחלק מבבל הוא אמור להיות מקורי שהרי זמנו קדום לזמן פיצול הנוסחאות של בבל וא"י שהוא פיצול שהחל להיווצר כבר בדרורות התנאים.

בז. וכ"ה בפירוש התפלות לר"י בר יקר בכתב היד (ולא כבנדרפס שהוסיף כאן תיבות מדעתו), ושם כתב שתיבות "אז מסיני נצטוו" הם ראשי תיבות אמ"ן.

שהתקבל כן בכמה ארצות שונות, ובלאו הכי כל תפילת תקנת שבת אינה מתקנת חז"ל ממש אלא הוא פיוט קדום כידוע ולכן יש שגורסים במקומו "למשה צוית" (גם רבי שבתי סופר בסידורו המליץ בעד נוסח זה, שמצאו בספר המנהיג כלבו וספר המוסר לר"י כאלאץ, וע"ש שמבואר שרש"ס חשב בטעות שהוא הנוסח הישן והמקורי ונמחק מפני מנין התיבות!).

**ונראה** שנוסח זה בא במקורו בתחילת לנסח "ותצוונו יי אלוהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי", וכן הוא בחלק מקטלוגיה<sup>ל</sup>

יי אלוהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי". אולם בחלק מנוסח פרובנס-קטלוגיה<sup>כ</sup> וכן במיעוט של נוסח רומניא<sup>כט</sup>, הוסיפו כאן משפט כדי להשלים לשון "מנצפ"ך": "אז מסיני נצטוו צווייל פעליה כראוי". וכן הוא בנוסח "תכנת" הספרדי, שכולו נתחדש אצל הספרדים ע"פ האר"י, והוא הלך בזה לפי נוסחאות אלו, ואף שלפי האמור יוצא שאין זה נוסח קדום מתקופת הגאונים אלא חידוש של חכמי פרובנס לפני כתשע מאות שנה מ"מ אין בזה שום פגם וזה נוסח נאה ויפה ועיננו רואות

**כח.** עיין להלן הע' 30 שכ"ה בשבעה כתבי יד נוסח פרובנס, וכ"ה בספר המנהיג וכדלהלן, וכ"ה בארצות חיים וכלבו, וכ"ה בהגהה בספר המוסר שהובא לעיל פרק א אות א. אבל בג' כתבי יד מפרובנס (פרס 608; פרמה 1740; פריס 637) אין כלל תוספת המנצפ"ך אלא גורסים כנוסח רוב העדות: "אז מסיני נצטוו עליה ותצוונו יי אלהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי יהי רצון", וכ"ה בחצי מסידורי קטלוגיה (בכתבי יד א ב ג לפי הסימונים במהדורת עידן, וכן בכתב יד ניו יורק 4112 שזהיתי לאחרונה כשייך לנוסח קטלוגיה). שמקורם בכל קטע זה הוא מנוסח פרובנס (שהרי בספרד אומרים "למשה צוית" ועוד שבקטלוגיה גורסים "האזהבים" כנוסח הייחודי לבני פרובנס), ולכן נראה ברור שבנוסח פרובנס-קטלוגיה המקורי לא היה מנצפ"ך אלא היה הנוסח ככל עדות ישראל, וכל נוסח מנצפ"ך הוא חידוש של איזה חכם פרובנסאלי בערך לפני 900 שנה, והחל להתקבל בפרובנס וקטלוגיה לאט לאט, וכן עבר איך שהוא למקצת נוסחי רומניא.

**כט.** בסידורי ענף סיציליה (לונדון 11669). וכן בסידורי קנדיא (לונדון 9150; פרמה 2587) וכן בסידור רומניא גינצבורג 746: "אז מסיני נצטוו עליה ותצוונו יי אלהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי יהי רצון". וכן בחלק מסידורי קורפו (פרס 606; פרמה 1782; בהמ"ל 4079) אבל בחלק מסידורי קורפו פריס 616: "אז מסיני נצטוו צווי פעליה כראוי ותצוונו יי אלהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת יהי רצון". וכן בסדור קורפו פריס 596 אך שם חסר תיבת כראוי הראשון (וכנראה מחקוהו בגלל כפל לשון "כראוי" ולא שת ליבו המגיה שבזה התקלקל המנצפ"ך), וכנוסח זה ממש בסדור רומניא דפוס קושטא רע, ובדפוס שאחריו ונציה רפג הוסיפו "פעליה כראוי", והשאירו "כראוי" השני על מקומו. נמצא שמכל ארבעת ענפי נוסח בזנטיון תוספת מנצפ"ך נמצאת רק בחלק מענף רומניא ובחלק מקורפו וחסרה לגמרי בענפים קנדיא וסיציליה וכן בחלק מרומניא וחלק מקורפו, ולכן נראה שבנוסח בזנטיון המקורי לא היה תוספת מנצפ"ך וכנוסח רוב קהילות ישראל.

**ל.** במילה זו יש חילופי נוסחאות בכתבי היד של המנהגים הנ"ל, יש הגורסים "צווי" (כן כתוב ונקוד בכל עדי הנוסח של רומניא-קורפו וכן בקטלוגיה כתבי יד ד ונים 13 וכן בפרובנס לונדון 698 ועוד), ויש הגורסים "צוויי" (כן מנוקד בקטלוגיה כתבי יד ה' ו', וכן בפרובנס פריס 590, ובהמ"ל 4058 ובהמ"ל 4601 ולונדון 16980), ובכתי"ק מהרח"ו כתוב "צוויי" וכן המנהג הנפוץ.

**לא.** כ"ה בקטלוגיה כתב יד ד: "אז מסיני נצטוו צווי פעליה כראוי יהי רצון" וכן בסידור משנת רע"ח הנזכר לעיל הע' 19. אבל בכתב יד ה' וכן בכתב יד נים 13: "אז מסיני נצטוו צוויי פעליה להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי יהי רצון". בכתב יד ו: "אז מסיני נצטוו צוויי פעליה ותצוונו יי אלהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי יהי רצון". סימני כתבי היד כאן הם כפי הסימונים במהדורת סידור קטלוגיה של ידידי הרב עידן פרץ. הצד השווה שבכל נוסחאות קטלוגיה שאף אחד מהם לא גרס כפל הלשון ממש אלא

ולשלימות הענין הא לך מה שכתב בזה הרב דוד סטבון ספר עלי הדס-מנהגי תונס עמ' 367:

**ובענין המשפט האחרון** "ותצונו ה' אלקינו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי", הן אמת דליתא לתוספת זו בספרו של רבי יהודה ב"ר יקר<sup>ל</sup>, בספר המנהיג ובארחות חיים<sup>ל</sup>. ועיין היטב בכף החיים (סי' רפו אות א) שהעתיק לשון שער הכוונות, וממנו נראה שגם האר"י ז"ל לא גורס ותצונו וכו'. כל קבל דנה, מצאנו לרב עמרם גאון, רב סעדיה גאון, רבנו שלמה ב"ר נתן, מחזור ויטרי, עץ חיים לרבי יעקב חזן מלונדריש וסידור הרוקח שכן גורסים סיום זה<sup>ל</sup>. וכך מעתיקים כמה מחכמי המקובלים, כגון: חמדת ימים (ח"א דף פב ע"ב), סידור שערי רחמים וסידור חסד לאברהם טוביאנה. וכ"ה בסידורי האשכנזים, ובסידורי ליוורנו ותונס. שו"ר בפתח הדביר (סי' רפו אות ז) שהאריך בזה, ובריש אמריו כתב שכך שגור בפי כל העולם לומר ותצונו וכו', ושוב העיר שלכאורה הוא שפת יתר ושגם מלשון האר"י ז"ל משמע דיש להשמיט תוספת זו. מיהו

וחלק מפרובנס<sup>ל</sup>, וכ"ה להדיא בהעתקת נוסח תפלה זו בספרי חכמי פרובנס שכ"ה בספר המנהיג בכל כתבי היד והדפוסים<sup>ל</sup>.

**וב"ה** לנכון בנוסח האר"י לפי המבואר בשער הכוונות וכן בשער התפלה כתי"ק מהרח"ו וכ"ה בסידור רבי צמח ובסידורי בגדד ומנצור.

**אבל** ברומניא וחלק מפרובנס-קטלוניה שילבו את שני הנוסחאות, וכן הוא בסידורי ליוורנו וכן הוא בסידור חמדת ישראל למהר"ש ויטאל<sup>ל</sup>, ואף שיש בזה קצת פגם כי יש כאן כפל לשון, מ"מ סברתם היא שאין ראוי למחוק הנוסח הישן ואם רוצים את ענין מנצפ"ך אפשר לקבלו רק כתוספת, אבל הדעה לעיל סוברת שאדרבה אם שינו הנוסח למנצפ"ך אין טעם להשאיר הלשון כפול, וכיוצ"ב מצאנו בסידורים הישנים שתמיד הנוסח המפוייט הוא בא כתחליף לנוסח הקבע (וגם שם החלו במאות השנים האחרונות לומר את הנוסח המפוייט בצד נוסח הקבע).

ניסו לתקן ככל האפשר שלא יהיה כפל לשון. ובספר אור זרוע לרבי דוד נכד הרמב"ן בנדפס לפנינו יש כפל הלשון וטעון בדיקה בכתבי היד.

**לב.** כ"ה בפרובנס כתב יד לונדון 698: "אז מסיני נצטוו צווי פעליה כראוי יהי רצון". אבל בכתב יד פריס 590; בהמ"ל 4058: "אז מסיני נצטוו צווי פעליה כראוי ותצונו יי אלהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת כראוי יהי רצון". ובכתבי היד וטיקן 474; קונטנוה 2740; לונדון 18690; בהמ"ל 4601: "אז מסיני נצטוו צווי פעליה כראוי ותצונו יי אלהינו להקריב בה קרבן מוסף שבת יהי רצון".

**לג.** במהדורת מוסד ה"ק דף קסט, מבואר שכ"ה בדפוס קושטא ובכל שלשת כתבי היד (ורק בכתב יד אחד, שהוא הבסיס למהדורה שם, כל המשפט בו קוצר על ידי "וכולי").

**לד.** בניגוד לנוסח שבשער הכוונות של אביו מהרח"ו, וכן דרכו של מהרש"ו בדוכתין טובא לסלול דרך לעצמו בנוסחי התפלה ובהנהגות שונות גם נגד דברים מפורשים באר"י, ובפרט בדברים שאינם לעיכובא ואכמ"ל. לה. יש להעיר שהרב נסמך כאן על המהדורה המודפסת אבל בכתבי יד מתברר שר"י בר יקר כלל לא גרס המנצפ"ך ואדרבה הוא להדיא גורס המשפט ותצונו.

**לו.** בדקתי בארחות חיים וכלבו ולדעתי אין ראיה שלא גרסו משפט זה ע"ש היטב.

**לז.** לדעתי כל אלה אין מהם ראיה כי הם לא גורסים כלל את המנצפ"ך.

בסידורים הספרדים הנפוצים היום שהם המשך של סידורי בגדד.

"אז מסיני נצטוו צוויי פעליה בראוי ותצונו יי אלוקינו להקריב בה קרבן מוסף שבת בראוי" - זהו נוסח משולב של שני הנוסחאות הנ"ל, וכ"ה בהרבה מהמקורות הנ"ל, וכ"ה נוסח מהרש"ו וסידורי ליורנו.

ולפי כל האמור, לכל הנוסחאות יש מקורות קדומים ונאמנים, ולכולם יש הסבר מובן, ואלו ואלו דברי אלהים חיים, ולכן פשוט שכל קהילה וקהילה תמשיך לאחוז בנוסח שהחזיקו בו אבותיה.

### פרק ג: בענין קדמות נוסח "האזהבי דבריה"

במוסף שבת בסידורי אשכנז כיום יוגם האזהבים דבריה גדולה בחרו'. מקור נוסח זה הוא בתיקון מאוחר של המדקדק רבי שבתי סופר ע"פ הדקדוק, אבל בכת"ל ודפו"י האשכנזיים הנוסח הוא 'האזהבי'. וכ"ה בכל סידורי כ"י ודפוסים ישנים מכל העדות: פרס<sup>ט</sup>, רומניא<sup>ה</sup>, איטליה<sup>א</sup>, אר"צ, בגדד, צפון אפריקה

בסיום דבריו גילה שנוסח ותצונו מובא ע"י רבותינו בעלי התוספות בביאור על התורה "דעת זקנים" (פרשת פינחס על הפסוק "וביום השבת"), ובמסקנה העלה הרב פתח הדביר שהאומר ותצונו אין מזניחין אותו דיש לו אילני רברבי למסמך עלייהו.

וע"ע בירחון אור תורה תשנ"ח סימן פז ומה שהוסיף שם מו"ר הנאמ"ן.

לסיכום: בסיום הפסקה ישנם שלשה נוסחות:

"אז מסיני נצטוו עליה ותצונו יי אלוקינו להקריב בה קרבן מוסף שבת בראוי" - זהו הנוסח המקורי, וכן היה הנוסח בראשית תקופת הראשונים בכל קהילות ישראל, וכן נוהגים עד היום האשכנזים.

"אז מסיני נצטוו צוויי פעליה בראוי" - זהו נוסח שחידשו חכמי פרובנס הקדמונים, בכדי לקבל את ראשי התיבות מנצפ"ך, והתקבל בחלק מפרובנס ובחלק מקטלוניה ובחלק מרומניא, ומשפט זה כתחליף למשפט הארוך "ותצונו יי אלוקינו להקריב בה קרבן מוסף שבת בראוי", וכן הוא כתחליף בחלק מהמקורות הנ"ל. וכ"ה בנוסח האר"י וכן

לח. כ"ה בהרבה כתבי יד ודפו"י שבדקתי, יוצא מן הכלל כת"י אחד, פפד"מ 227, שזמנו מן המאה ט"ו, ויש בו עוד הרבה "תיקונים" על פי הדקדוק. וכן הביא בסידור רש"ס בשם סידור מהרש"ל שכ"ה בסידורי מדוייקים, וכונתו לסידורים ממין הנזכר שנכתבו על ידי מדקדקים שתקנו כל העולה על רוחם בלי שום מסורת, וכן מוכח בדוכתין טובא, ורוב מה שהביא בסדור רש"ס בשם סידור מהרש"ל בשם סידורים מדוייקים, הם חידושי נוסחאות מאוחרים שאין להם בית אב והרבה פעמים מהרש"ל עצמו או רש"ס כבר הכו על קדקדם והראו טעותם.

ל"ט. כת"י ניו יורק, בהמ"ל 4522. ס' 25424. המאה הט"ז. ההדירו שלמה טל, מכון בן צבי, ירושלים תשמ"א; כת"י ניו יורק, בהמ"ל 5432. ס' 37176.

מ. כ"ה ברוב כל מנהגי בזנטיון-רומניא: רומניא הרגיל (דפוס מנהג רומניא קושטא ר"ע ונציה רפג). וכן בכתב יד גינצבורג 746 ושם האזהביה! וכנראה ט"ס), וכן בסידורי ענף סיציליה (לונדון 11669). וכן בסידורי קנדיא (לונדון 9150; פרמה 2587). וכן בחלק מסידורי קורפו (כתב יד פריס 616; פריס 606. אמנם בענף זה בלבד יש בג' כתבי יד "האזהבים": קורפו פרמה 1782; פריס 596; בהמ"ל 4079, אך מכיון שאינו בכל שאר ענפי רומניא וגם בענף עצמו יש כמה שגורסים "האזהבי" על כרחך שהנוסח "האזהבים" בחלק מקורפו אינו מסורת עתיקה אלא "תיקון" של אחד מחכמיהם (ופשוט).

מא. כ"ה בכל הכתבי יד והדפוסים שראיתי, אמנם בסדר חיבור ברכות כתב יד טורין כתוב "האזהבים" וזאת

הקדום<sup>מב</sup> וקטעי הגניזה שבמצרים<sup>מג</sup>.

מאיר מאזוז בקונטרס לאוקמי גירסא. ומה עוד שכן מצאנו בגירסאות רוב הגאונים והראשונים: סידור רב עמרם גאון, סידור רב סעדיה גאון, סידור רבי שלמה ב"ר נתן סג'למאסי, ספר המנהיג, סידור הרוקח, פירוש התפלות לרבי יהודה ב"ר יקר. ובספר המחכים (עמ' 23) לרבנו נתן ב"ר יהודה מצאתי "האוהבי דבריה" האוהבי עם גרש בסוף לשם קיצור. עכ"ל.

ויש להעיר שבכת"י שממנו נדפס סידור רוקח הגירסא "האוהבי" (והמו"ל שגג בזה), וכמו שהובא בקובץ אור ישראל כת. וכנ"ל על סדור ר' שלמה מגרמיזא, וכן על סדור ראב"ן (כן שמעתי מר' לוי יצחק חריטין שליט"א), וכן ברשב"ן אף שבנדפס: 'האוהבים' מ"מ בדקתי וראיתי שבכל כתה"י<sup>מה</sup> שמהם נדפס החיבור איתא: 'האוהבי'.

ובענין רס"ג לא רק בקטע הגניזה של סידור רס"ג שהובא בשנו"ס לסדור רס"ג כתוב "האוהבי", כמו שכתבו כבר המו"ל, אלא באמת גם בכת"י השלם שממנו נדפס החיבור כתבו "האוהבי"! כאשר ראיתי

ואחר בדיקה רבתי, לא נמצא סידורים קדומים בנוסח "האוהבים", אלא אך ורק בכל סידורי פרובנס וכן בקטלוגיה המושפעים מהם (בנוסח ספרד הישן וכן ברמב"ם אין כלל "תקנת שבת" אלא "למשה צוית", וכדלעיל פרק א, והספרדים בדורות האחרונים עברו לנוסח תקנת בעקבות האר"י, ואנחנו הספרדים עדיין אומרים 'האוהבי' מד, כי האר"י בשער הכוונות כתב לומר קטע זה כנוסחו בנוסח אשכנז של ימיו, ובנוסח אשכנז דאז איתא "האוהבי", ויוצא שלפי האר"י יש לומר "האוהבי", ולא נמשך האר"י בפרט זה אחר הנוסח המחדש שבמנהג קטלוגיה, אף שקיבל מהם נוסח "צווי פעליה כראוי" שאינו בנוסח אשכנז וכדלעיל פרק ב אות ג).

והרב דוד סטבון בספר עלי הדס-מנהגי תונס, עמ' 367 כתב:

"בענין הגירסאות האוהבי/האוהבים - בודאי שמבחינה דקדוקית הגירסא האוהבים נראית יותר, וכמו שכתב הגאון רבי

לפי העתקת ש"ז שכטר שהוא דייקן, ואולי זה עוד אחד מחידושי הנוסח של סידור זה. מב. צפון אפריקה כת"י משנת קפ"ו, בהמ"ל 4531 ס' 25433 עמ' 8; צפון אפריקה, כ"י פרמה 1741, ס' 12968. אבל בסידור נוסח צפ"א הקדום, כתיבה יוונית, רומא קונסטנזה 3085, ס' 85 דף 3 איתא 'האוהבים'. מג. כגון אנטונין 135; ניו יורק: ENA 2145.3 ועוד. וכ"ה בכל קטעי גניזה שבדקתי הן של נוסח מצרים הקדמון והן של נוסח מצרים הקצר והן של מצרים הארוך ואכמ"ל (ובדקתי גם בחיפושים שבפרויקט פרידברג ואין שם אלא קטע אחד עם "האוהבים דבריה" ואף הוא בדקתי במקורו ואיתא שם האוהבי ונפלה טעות בהקלדה בפרויקט שם).

מד. חוץ מן הדפוסים החדשים של הספרדים בדור האחרון, שעל פי הוראות מרן הגרע"י זצ"ל ומו"ר הגר"מ מאזוז שליט"א, שינו לגרס "האוהבים". וזה לשון הגרע"י בשו"ת יביע אומר חלק ח - אורח חיים סימן יא אות לו: "במוסף של שבת, וגם האוהבים דבריה גדולה בחרו. כצ"ל, שכן ראוי להיות ע"פ הדקדוק. וכן הוא באוצר התפלות (דף שס"ז ע"א) ובסידור הרב יעב"ץ. ועוד". ועיין למו"ר הנאמ"ן בקונטרס לאוקמי גירסא.

מה. אוקספורד בודלי 262, קטלוג נויבאואר 896, שנעתק בשנת ד' אלפים תתקס"ג מכת"י המחבר!, דף 22; כת"י וטיקן 497 ס' 538, עמ' 96 בסריקה; רשב"ן אוקספורד 449, קטלוג נויבאואר 897 ס' 21856, מאה יב-יג, עמ' 12 בסריקה. ואין כת"י נוספים בפרק זה.



בעיני, והמו"ל טעו בזה<sup>מ</sup>, וכן הוא גם בכל קטעי הגניזה האחרים של סדור רס"ג, שלא היה בזמנו למהדירים<sup>מ</sup>.

ומה שהביא מרע"ג, ראשית במהדורת גולדשמידט מבואר שרק בכת"י אחד של סידור רע"ג, הנוסח: 'האוהבים', והוא כתב יד מ' הספרדי, ובשני הכת"י האחרים 'האוהבי'. ויתירה מזאת שבדקתי בצילום כתב היד היחיד הגורס האוהבים, ולהפתעתי מצאתי שהסופר עצמו סימן שם למחיקה את האות מ' וניקד כל המילה בניקוד של האוהבי דהיינו הב' בצירי [ואין לומר שלכל הפחות שזה מעיד על מנהג הסופר, ושלכן טעה מתחילה, ז"א שהרי בספרד וארגוניה אמרו 'למשה צוית', ואדרבה הסופר הזה שהתפלל בנוסח ארגוניה כמוכח מדוכתין טובא, כיון שלא הכיר צורה מוזרה זו מתוך נוסח תפילתו, העתיק בטעות "האוהבים" כצורתה הרגילה ורק לאחר מכן גילה את הטעות בשלב הניקוד].

ולא נשאר אלא את ספר המנהיג<sup>מ</sup>, פירוש התפלות לרבי יהודה ב"ר יקר<sup>מ</sup>. וספר המחכים, וכל אלה מפרובנס הם [וכן באור

זרוע לנכד הרמב"ן מקטלונאי המושפעת מפרובנס דף נא, א<sup>2</sup>], ושם ורק שם נהגו כנ"י [ומה שהביא מו"ר ב'לאוקמי גירסא' שכן "האוהבים" בדפוס ונציא משנת של"ב, איני יודע איזו עדה משקף דפוס זה, אך בהכרח אינו סדור ספרדי, שהרי הספרדים אז עדיין אמרו 'למשה צוית', ואולי הוא סידור איטלקי או אשכנזי, וא"כ בטל הוא במיעוטו ביחס לכל שאר סידורי איטליה ואשכנז].

**לפיכך** ברור שהנוסח המקורי בתפלת תכנת שבת הוא 'האוהבי'. ונוסח "האוהבים" בספרי הקדמונים שנדפסו בדורינו, מקורו בשיבוש המהדירים האשכנזים, שהורגל על לשונם בדורות האחרונים לגרוס "האוהבים", ושיבוש זה קרה בששה ספרי קדמונים שנדפסו בימינו, ושניים מהם (רס"ג ורע"ג) אף נדפסו במהדורה מדעית, ולמרות זאת נפל בהם טעות זו. וכל זה הטעה לצערנו את מרן הגרע"י, ואם היה יודע כל הנ"ל קרוב לודאי שהיה חוזר לנוסח 'האוהבי', שהרי אין דרכו להגיה בסדור ע"פ הדקדוק כאשר הוא נגד רוב ככל הקדמונים, ובאמת ההגהה

מז. ואף שבעצמם הביאו בשנו"ס שבכתב יד הגניזה 'האוהבי', צ"ל שכשערכו השנו"ס כבר לא היה בידם צילום כתב היד ודוק.

מז. כן יודפס אי"ה במהדורות העתידית של סידור רס"ג, על פי ג' קטעי גניזה וכתב היד השלם, וכע"ז כתב גם: אריאל שוה, 'בעקבות מתקני התפלות', עיונים בתרבותם של יהודי צפ"א, ירושלים תשס"ה, עמ' 192 וגם הוא העיר שכן הוא בכתב יד השלם.

מח. ובמהדורת מוסד הק"ק לא צויין כאן שום שנו"ס ומשמע שכ"ה בכל ארבעת כתבי היד והדפוסים. ובדקתי שכ"ה בדפוס קושטא רע"ט דף יז ע"ב.

ממ. נוסח "האוהבים" בר"י בר יקר מתועד בשני כתבי היד של החיבור שהם כתב יד קיימברידג (ומשם לכתב יד פוזי המועתק ממנו) וכן בכתב יד מנטפריורי (217).

נ. ושם כתב שנוסח 'תקנת' תקנו אנשי כנסת הגדולה על סדר האותיות ואולי זה אחת הסיבות שהאר"י העדיף נוסח זה (וגם הגהת האר"י "בפה עמו" מקורה מספר זה).

נא. כ"ה בכל כתבי היד של נוסח פרובנס שבידינו, לדוגמא: סדור פרובנס בהמ"ל 4601-4602; סדור מנהג פרובנס, מיוחס לרומא, מאה י"ד לונדון 694 ס' 5060; פרובנס מיוחס לספרד מאה י"ג פריס 590 ס' 10550. וכן בשבעת סידורי קטלוניה כתב יד שבידינו, וכן הוא גם בסידור המוסתערבי מא"י שכאמור לעיל הע' 19 הנוסח בכל פיסקה זו שם לקוח מנוסח קטלוניה.



מסברא של חכמי פרובנס הקדומים. וכן הגיהו מסברא קצת מדקדקים אחרונים מפני כללי הדקדוק שלא תיכון ה' הידיעה בסמיכות, ונתקבל כן בנוסח אשכנז המאוחר [ובכמה סידורי קדמונים שנדפסו ע"י מהדירים אשכנזיים בני דורינו העתיקו כן בטעות, והם: סידור רס"ג, סידור רשב"ן, סידור הרוקח, סידור ר' שלמה מגרמיזא, סדור ראב"ן, ובכולם בכל כתבי היד שמהם עצמם נדפס החיבור כתוב בבירור "האוהבי"], וגם האר"י גרס האוהבי, וכ"ה בכל סידורי הספרדים בדורות האחרונים. וכאמור לעיל ראוי להמשיך להחזיק בנוסח מקורי זה, ומרן מלכא הגרע"י שינהו רק מחמת שחשב שכל הקדמונים גרסו "האוהבים", ואחר שנתברר שכל הקדמונים גרסו כדידן, ודאי היה מרן הגרע"י ז"ל מחזיק המנהג, וכדרכו בכל נוסחאות הסידור.

"האוהבים" אינה מוכרחת, כי כל הקטע "תקנת שבת" אף שהוא יחסית קדום, מ"מ הוא בבחינת פיוט, והפייטנים לא משגיחים כל כך בכללי הדקדוק הרגילים, ועיין להגרי"ח סופר בקובץ אור ישראל כד ובמאמר יעקב סימן כג, שהאריך בכמה יישובים מספרים וסופרים באורך<sup>22</sup>.

**לסיכום:** נוסח 'האוהבי' הוא הנוסח הקדום והמקורי, וכן מופיע בכל הנוסחאות (אשכנז הישן, איטליה, רומניא, צפ"א, פרס, אר"צ, בגדד, מצרים הקדמון, והקצר והארוך, וכ"ה ברס"ג וברשב"ן בכל כתבי היד שלהם וכדלעיל, וכ"ה ברע"ג שלפנינו בשני כת"י ובכתב יד השלישי נכתב מתחילה האוהבים ושוב תוקן האוהבי). ורק בנוסח פרובנס (ומשם לקטלוגיה) נהגו לומר "האוהבים", וכנראה שהיא הגהה קדומה



<sup>22</sup> וראה עוד: עזרא פליישר, 'תפילה ומנהגי תפילה ארץ-ישראלים בתקופת הגניזה', עמ' 52 הע' 89; מילואים לסידור רבי שבתי סופר (עמ' ר).

## הרב משה גולדברג

## רבית במכירה בתשלום מראש ("פסיקה")

- א. הקדמה - תשלום מראש ללא הוצלה (היתר של "אין שומתו ידועה בפירוט בהערה")
- ב. היתר "יש לו"
- ג. היתר "יצא השער"
- ד. עוד עניינים
- ה. פיתרונות שאין היתרים ("יש לו" או "יצא השער")
- ו. תשלום מראש עם הוצלה
- ז. רבית במצות של פסח, ובמשלוח מנות בפורים.
- ח. סיכום

למוכר להוסיף עוד מוצרים או להזויל במחיר, אפילו במחיר רגיל ללא הנחה.

**ואסרו חז"ל** אע"פ שאינו מוזיל לקונה - שמא יתייקר החפץ, ויקבל הקונה במחיר הקודם (הזול), ונמצא שהמוכר מוסיף לו - ולכן אף אם לא התייקר לבסוף המחיר, עברו שניהם על איסור רבית.

**אך** באחד משלשה אופנים התירו חז"ל:

1. יש לו למוכר את החפץ - וצריך שיהיה למוכר כל הכמות.<sup>1</sup>

2. יצא השער - חפץ שיש לו מחיר קבוע נקבע ע"י החברה וקל להשיגו במחיר זה בכל החנויות כמו מוצרים שיש עליהם פיקוח

## א. הקדמה

**הנה** יש הרבה אופנים של רבית שנתקלים בהם ביום - יום, אחד מהם הוא תשלום מראש שדורש המוכר (כשמשלם במזומן - ומקבל החפץ לידיו אין חשש רבית).

**אך** באופן של תשלום מראש, שהקונה משלם במזומן ומקבל את המוצר לאחר זמן או שמשלם באשראי - והמוכר יקבל את הכסף מחברת האשראי לפני שהקונה יקבל את המוצר.<sup>א</sup>

**נמצא** שיש הלוואה בין הקונה למוכר, שהמוכר חייב לספק לקונה את המוצר בשווי הכסף ששולם - לכן אסור

א. הגדר של חברת האשראי הוא "ערב שלוף-דוך". (ערב שמשלם למלוה במקום הלוח, ואח"כ תובע מהמוכר).  
 ב. איתא במתנ' ב"מ ס': איזהו תרביית וכו' ויין אין לו (אם אין למוכר אסור לשלם מראש). ובדף עב: אין פוסקין (משלמים מראש) על הפירות עד שיצא השער, יצא השער פוסקין ואע"פ שאין לזה, יש לזה (אם לא יצא השער - אסור). יוצא שאסור לשלם מראש אא"כ שיש שני היתרים: יש לו למוכר או יצא השער בשוק של המוצר ויתבאר לקמן.

ג. שו"ע קצה ס"ד.

ד. שו"ע קסג ס"א, קצה ס"ד ש"ך וט"ז בס' קעג סע"ו, (ולא פ' כהרמ"א שם שמקל אפ' ביש לו מעט) משא"כ הלוואת סאה בסאה שמשפיק שיהיה ללווה אפילו קצת. ברית פנחס פ"ח, טז.

## מנורה רבית במכירה בתשלום מראש בדרום עה

ממשלתי (כגון חלב ולחם וכד'). ויש לו מחיר קבוע כמה ימים, ולבני ספרד כמה חודשים, ועיין הערה<sup>7</sup>.

**לסיכום:** באחד משלשה אופנים התירו

3. אין למוצר מחיר ידוע<sup>8</sup> (אין שומתו ידועה) - (א) חפץ המורכב מכמה לשלם מראש: שיש למוכר החפץ (כל הכמות), יצא השער, אין שומתו ידועה.

ה. שו"ע קעה ס"א. יצא השער - שיכול להשיג את אותו מוצר במחיר שקנה במקומות אחרים (לכן אם קיבל הנחה גדולה שאי אפשר להשיג במקומות אחרים - אסור) בר"פ פ"ח, ה"כ-כט. וראה שו"ע הרב ס' כה שכ' יצא השער - סחורה שיש לה עכשיו שער ידוע וקצוב בשוק שהכל מוכרים בשער אחד מפני שהיא מצוייה הרבה בשוק... אבל סחורה שאין לה עכשיו שער קצוב, יש מוכר בפחות ויש ביותר - אסור להקדים לשלם על סחורה זו אפילו בשווייה, משא"כ שיש לה שער וכו' שהרי היא מצויה הרבה והקונה והמוכר יכלו לקנותה במקומות אחרים בשער הזה במעות הללו.

לכן חפץ שמשנתה תמיד ואין לו מחיר קבוע לא נחשב שניתן להשיגו באותו מחיר ואסור (ולכן בהלוואת דולרים בא"י צריך שיהיה ללווה דולר אחד לפני ההלוואה, בר"פ פ"טז, ה"ז, חוט שני עמ' עח-עט).

וצריך שהמחיר יהיה לפחות כמה ימים (חכמ"א כלל קמא, א', בר"פ פ"ח, ה"ל), ולנוהגים כהשו"ע צריך שיהיה המחיר קבוע כמה חודשים (בר"פ פ"ח, הערה כט).

וכן אם ניתן להשיג בחנויות אחרות אך הקונה רוצה דווקא סוג או חברה מסוימת שנמצא רק בחנות זו - אסור (שם פ"ח, ה"לד). לכן מוצר שניתן להשיגו רק בדרך רחוקה ואין דרך להגיע לשם או שקשה להשיגו - אסור (שם פ"ח, ה"לו-לז).

1. רמ"א קעג' ס"ז.

**בחיתור** של אין שומתו ידועה בתשלום מראש, כתב הרמ"א (קעג ס"ז) שמועיל גם אם אין לו ולא יצא השער וכ' הבאר הגולה הטעם כיוון שאין מחיר ברור למוצר לא ניכרת הרבית בשעת התשלום ולא בשעת האספקה אף שהש"ך (ס"ק י"ז) מתיר רק ביצא השער, וכן הט"ז שם חלק על הרמ"א, מ"מ רבו החולקים עליו עיי"ש בבאר הגולה, בית מאיר, חכמ"א (ס'קל"ט סק"יד) ועוד. וכ"פ ברית פנחס (רפ"ח). וכ"כ הברית יהודה (פ"כג ה"ג), תורת הרבית (פ"ט ה"ט), אשמרה חוקין (קעה ה"ד-ח) כ' שם עוד שכן התיר החיד"א (שיורי ברכה, אות ב'), מקור מים חיים ושער דעה.

**מאידך** הגרנ"ק (חוט שני עמ' צד') הביא את הש"ך שמתיר רק ביצא השער, וכן הט"ז (סק"ב) אסור אם אין לו ולא יצא השער. והביא את קושיית רעק"א שם על הש"ך ששם מיירי בתשלום מראש בהוזה, וא"כ שיצא השער חשיב כאילו פירש שני מחירים וא"כ אסור, והיאך מותר כאן באין שומתו ידועה ויצא השער.

**וביאר** ע"פ החו"ד סק"יא (וכן גם בדרכי תשובה אות ה') שיש שני עניינים בשומתו ידועה:

(1) דבר ששומתו ידוע לכל העולם אף בלי לראותו (וכ' תורת הרבית פ"ח ה"ח שי"א אף שהרבה בנ"א אינם יודעים את המחיר, ויש שכתבו שרק דבר שרוב בנ"א קונים תדיר וכולם יודעים את מחירו - שו"ע הרב ס"א.

(2) דבר שאין שומתו ידועה, ויש לו שער, אך צריך לראותו אם הוא כפי אותו השער (תורת רבית פ"ח ה"י).

- וזה מה שמתר כאן באין שומתו ידועה בתשלום מראש (עיי"ש בחו"ד שחלק על הש"ך וכ' לפרש דברי הרמ"א באו"א ע"פ יסוד שפירש בס' קסט ס"ק לט דלא נאסרה פסיקה אלא באופן שהמוכר שיעבד את עצמו להביא פירות מן השוק אם לא יהיו לו פירות משלו ומחמת שעבוד זה - מחזי טפי כהלוואה ובזה אסור שמא יעלה מחיר הפירות אבל באופן שאין המוכר משעבד א"ע להביא פירות מן השוק לא אסור חז"ל פסיקה, אך פסיקה בהוזה נאסרה אף באופן זה, וכאן כ' הרמ"א במקרה שהמוכר לא שעבד א"ע להביא פירות מן השוק ולכן אין לחוש בזה אלא לאסור פסיקה בהוזה ולזה מהני הא דאין שומתו ידועה דמעלה אין ההוזה ניכרת עת"ד, והאחרונים הרבו להקשות עליו).

וכן פסק הגרנ"ק לדינא כהש"ך והט"ז, וכתב שאף לפי באר הגולה שמתיר רק בחיתור של אין שומתו ידועה וכן הברכי יוסף - כתבו כיוון שיכול לתת לו המוכר סתם פרה וטלית שירצה לכן לא גזרו חכמים בזה, אך בזמנינו יש לדון שהרי מקפידים על חפץ מסוים, צורה וצבע מסויים עכ"ד ולפ"ז יוצא שגם בתשלום מראש

**ובלבד** שלא יפרש שני מחירים - היינו שלא יאמר לו המוכר שתמורת הקדמת הכסף הוא לא יעלה לו את המחיר, ואם לא ישלם עכשיו המחיר יהיה כמו זמן התשלום.<sup>1</sup>

### ב. היתר "יש לו"

**אם** המוצר שיש לו בחנות לא גמור, אז אם חסר עד שתי פעולות נקרא שיש לו, ומותר לקנות.

**אך** אם חסר שלוש פעולות ויותר - אסור, ואין הבדל אם חסר בידי אדם לגמרו או בידי שמיים.<sup>2</sup>

**לדוגמא:** חיה רוצה לקנות ארון לחדר הילדים בביתה ולשלם עבורו תשלום מזומן מראש. אך למוכר אין כרגע את הארון בחנות, אלא צריך נגר להכין עבורו את הארון. כיוון שהכנת הארון חסרה הרבה פעולות, לכן אין ההיתר של "יש לו" - ואסור לשלם ע"ס היתר זה.

**ועשר** פעולות במעשה אחד, כגון בלחיצת כפתור אחת, והמכונה עושה עשר פעולות - נחשבות עשר פעולות.<sup>3</sup>

**ובן** כל סוג פעולה, אפילו מספר פעולות - נחשבות לפעולה אחת.

**כגון** חליפה שצריכה תיקון של תפירה - כל

התפירות נחשבות לפעולה אחת, אך אם יש כמה סוגי תיקון כגון תפירת כפתורים וכן הכנסת כרית וכד' נחשבות פעולות נפרדות.<sup>4</sup>

**לדוגמא:** תהילה קנתה שמלה לכבוד הברית של נכדה ושילמה עליה במזומן. על אף שיש לערוך בשמלה החדשה תיקוני תפירה רבים, כל התיקונים נחשבים לפעולה אחת - ומותר לשלם ע"ס ההיתר של "יש לו".

**אך** אם יש כמה סוגי תיקונים כגון: תפירת כפתורים, הוספת קישוטים, הצרה וכד', כיוון שיש יותר משני סוגי פעולות - אסור לשלם ע"ס ההיתר של "יש לו".

**אם** מופקד החפץ של המוכר ביד אחרים, כ"ש שיש לו במחסן (או בסניף אחר) - נחשב שיש לו למוכר ומותר לשלם מראש.

**אך** אם חייבים למוכר החפץ או שהמוכר הזמין, ועדיין לא הגיע - יש להחמיר. לא לשלם מראש.<sup>5</sup>

**לדוגמא:** רמי מעוניין לקנות מיטת תינוק ומשלם במזומן, לאחר שבחר מתוך קטלוג - מיטה מסוימת, אמר לו המוכר שאת הדגם שבחר אין לו כרגע בחנות, אך יש לו בסניף אחר ויכול להזמין

ללא הוצלה - אין היתר של "אין שומתו ידועה" בלבד וכן הורה הגר"ש רוזנברג, (אך כ' ב"קיצור דיני רבית המצויים" (פ"ה, הערה ב') בשם ס' טעם הרבית (ס"ק כא) של חתנו הגר"ש שוובר של הגר"מ שטרנבוך, שדווקא בהוצלה וגם חשש שמא יתייקר חשיב מזויל הרבה ואסור, אבל בפוסק בשו"ין שאין חשש אלא שמא יתייקר - י"ל שגם הש"ך והחוו"ד מודו שמותר, וכן כ' וא"כ יצא שלגרנ"ק מותר בתשלום מראש בהוצלה (וה"ה ללא הוצלה) - באין שומתו ידועה, רק באופן שיצא השער או שיש לו, וכן הורה הגר"ש רוזנברג. ואמר לי הגר"מ לובין שרק לכתחילה, אך אם אין ברירה אחרת - מותר. ואמר לי הגר"י קנר הגר"י לנדו שנוהגים להקל בהיתר של "אין שומתו ידועה" בתשלום מראש וכן אמר לי הגר"ש רוזנבלט.

ז. רמ"א קעג, ס"ז.

ח. שו"ע (קעה ס"ד) וש"ך (ס"ק ח).

ט. דרכי תשובה (ס' קעה,ה) בשם יד יצחק, בר"פ (פ"ח, ה"ח).

י. חוט שני עמ' ק', וכן שמעתי מהגר"פ וינר.

יא. בר"פ פ"ח, ה"כא-כב.

התנור היחיד שבחנות, ומותר לרפאל לשלם מראש עבורו, בלבד שלא ימכור המוכר את התנור בנוכחות יהודה ורפאל גם יחד.

- הקונה חפץ ומשלם מראש, ומקבל אותו לאחר זמן, ויש למוכר את החפץ בתצוגה בחנות. תלוי - אם יכול המוכר ליתן לו באותו המחיר ומוכן הקונה לקבלו, נחשב שיש לו ומותר.

**אך** אם לא יוכל למכור לו באותו מחיר - אסור<sup>יב</sup>.

**לדוגמא:** שרה רוצה לקנות שמלה, ראתה בתצוגה שמלה המתאימה לה, והמוכרת אמרה לה ששמלה כזו עולה 399 ש"ח, אך היא תגיע באספקה של עוד שלשה ימים, אם שרה מוכנה לקנות גם את השמלה מהתצוגה ב-399 ש"ח - נחשב שיש לה למוכרת ומותר, אך אם שרה לא מוכנה - נחשב שאין לה ואסור לשלם ע"ס ההיתר יש לו (ועיין לקמן שאם המוכרת מוכנה לקבל גם צ'ק דחוי - מותר לשלם אף במזומן).

### ג. היתר "יצא השער"

• הקונה חפץ ומשלם מראש, ומקבל אותו לאחר זמן, ומסתמך על ההיתר של יצא השער של המוצר. בהיתר של "יצא השער" צריך שתהיה אפשרות להשיג בחנויות אחרות באותו מחיר שקנה וקל להשיגו<sup>יג</sup>, אך אם רק יותר יקר במקומות אחרים - אסור.

לו משם - מותר לקנות. אך אם אומר לו המוכר כי אין לו את הדגם בחנות והוא צריך להזמין אותו מהיבואן - אסור לקנות ע"ס ההיתר של "יש לו".

- טוב שידעו שניהם שיש למוכר את החפץ, כיוון שיש מחמירים שאין היתר זה מועיל אם אינם יודעים מכך<sup>יד</sup>.

**ונאמן** המוכר לומר שיש לו, אולם אם ידוע כרמאי או יודע הקונה שהמוכר משקר - אסור לקנות<sup>טו</sup>.

**לדוגמא:** חיים נכנס לחנות על מנת לקנות מזגן ומשלם במזומן, נאמר לו כי יקבל את הסחורה לביתו תוך ארבעה ימים, מלכתחילה על המוכר להודיע לחיים כי יש לו את המזגן בחנות או במחסן לדוג', אך בדיעבד גם אם לא הודיעו על כך - מותר.

- הקונה חפץ ומשלם מראש, ומקבל אותו לאחר זמן, ומסתמך על ההיתר שיש לו למוכר, גם אם צריך המוכר את החפץ או שמתכוון להשתמש בו אחר ההלוואה - מותר, עיין הערה ט'<sup>טז</sup>.

**לדוגמא:** לגבריאל יש חנות מוצרי חשמל, בא יהודה וביקש לקנות תנור, ובחנות יש כרגע תנור אחד, נאמר ליהודה כי התנור יגיע לביתו בעוד כמה ימים - מותר לשלם מראש ע"ס ההיתר של "יש לו". לאחר שיצא יהודה מהחנות, נכנס רפאל וביקש גם הוא לקנות תנור - מותר למוכר להציע את

יב. חו"ד (קסג, סק"א) אסור אפילו בדיעבד אם לא יודע, ובחכ"א כ' שא"צ לדעת, ברית פנחס (פ"ח, ה"כה) וכן (פ"ט, ה"ב).

יג. רמ"א קסב ס"ג וש"ך שם סק"א גבי הלוואת סאה בסאה. ונח' הפוס' אם גם הכא גבי פסיקה נאמר הכי ברית פנחס פ"ח, ה"כו.

יד. בר"פ (פ"ח, ה"טו וה"כו), חוט שני (עמ' ק') כ' שם שה"ה שמותר לפסוק על אותו החפץ לכמה קונים שונים, בתנאי שפסק לכל קונה בנפרד בלא נוכחות שאר הקונים.

טו. בר"פ (פ"ח, ה"כ), חוט שני עמ' צט'.

טז. בר"פ פ"ח ה"כח. עיי"ש שכ' בה"כט שזה מצוי ברב המוצרים הבסיסיים שנמכרים במחיר קבוע ואפשר

• הקונה חפץ ומשלם מראש, ומקבל אותו לאחר זמן, ומסתמך על ההיתר של יצא השער של המוצר, חפץ שמחירו משתנה כל הזמן (כמו דולרים בא"י) - לא נחשב יצא השעה ואסור.

ומותר רק בחפץ שמחירו יהיה קבוע לפחות כמה ימים (כמו דלק בא"י שכל החודש בשער קבוע).<sup>1</sup>

ולבני ספרד שנוהגים כשו"ע מותר באופן שהמחיר יהיה קבוע - כמה חודשים (ע' לעיל).

• מוצרים המתקלקלים ואינם מחזיקים מעמד למשך זמן, כגון לחם וחלב (אם עד שיקבל הקונה את המוצר יכול המוצר מתקלקל), אין בהם היתר של "יצא השער" ואסור לשלם עליהם מראש.

במידה ורוצה לקנות מוצר שכזה ולשלם עבורו מראש - יש לסכם עם המוכר שיקבל את המוצר לא יאחר מהזמן בו המוצר עלול להתקלקל.

וכן מוצרים שיכולים להשתמר בהקפאה, והקונה מוכן לקבל מוצר שעבר הקפאה - מותר.

ובהיתר "יש לו", במוצרים המתקלקלים (כגון שיש למוכר את המוצר בחנות) יש מתירים ויש אוסרים ועיין הערה"י.

לדוגמא: לוי רוצה לקנות 20 לחמניות לכבוד סעודת פדיון הבן (ויצא שער הלחמניות, ואין למוכר לחמניות במאפייה) ומשלם לוי במזומן, והמוכר יספק לו תוך שבועיים את הלחם, כיוון שלחמניות

---

להשיגם בכל מקום, אא"כ יש מבצע ואז יהיה אסור. ואמרו לי הגר"ש רוזנברג, הגר"צ רוזנבלט שדווקא מוצרים שהם ב"פיקוח ממשלתי" שהמחיר קבוע יותר, וכל השאר לא נקרא יצא השער. והנתיבות שלום כ' דבעינן 90 אחוז מהחנותיות מחיר שווה, אפ' שב-10 אחוז המחיר אחר, לא מפקיע את השער (יש מי שהתיר רק במצוי להשיג, אך לא הובא שלרוב הפוס' בעינן גם מחיר אחיד).  
י. חכמ"א כלל קמא א. בר"פ (פ"ח, ה"ל).

יח. במוצרים המתקלקלים, והסיכום שהקונה יכול לקבל את המוצר בזמן שהיה מתקלקל, וכמובן מקבל מוצר טוב.

בהיתר "יצא השער" אסור, ובהיתר "יש לו" מותר (ברית פנחס פ"ח, ה"ל בשם יד אברהם קסב, ס"ג לעניין סאה בסאה וצ"ע דביד אברהם לא כ' דביש לו מותר).

והגרנ"ק בחוט שני (עמ' צח) אוסר גם ב"יש לו", וכ"כ לאסור בס' אשמרה חוקיק (קעג, ה"נה וקעה, ה"כט). ועיין בדברי סופרים - עמק דבר (קסב סק"סא) שהסתפק, אם מותר להסתמך על ההיתר "יש לו" בלווה בערב פסח - שעומד הדבר שלווה להתבער (וה"ה שוודאי יתקלקל), ויש לו - ללווה בבית כיכר אחד (כמו בס' אור"ח שו"ע תנ"ס עיי"ש). וכ' די"ל שאין היתר, כיוון שחייב לבער את החמץ, וברור שלא ישאר ברשותו עד לאחר הפסח ואינו רשאי לפרועו בינתיים (כהגרנ"ק הנ"ל).

אך הוכיח מהגמ' (ע"ז דף סב:) שמותר ללוות פירות בשיעית ולפרוע בשימינית, וכ' התוס' (שם, ד"ה 'אות) - שלווה סאה בסאה על סמך ההיתר של "יש לו" ואע"פ שהפירות עומדים להתבער, כשמגיע זמן ביעור כדן פירות שביעית (כהגר"פ וינד) (וע' שם בריטב"א ד"ה אמר, וראב"ד ד"ה דבי ש' ששם יש היתר של "יצא השער", וכ' עוד הריטב"א דמירי באופן שעשהו דמים), וכ' לדחות, ששם י"ל שלא קבעו זמן לפרוע בשימינית דווקא (הובא ג"כ בנתיבות שלום, קסב ס"א אות יד').

לסיכום: במוצרים המתקלקלים, בין בהיתר של "יצא השער" (שיכול לקנות מוצר כזה ולתנו לקונה) ובין בהיתר של "יש לו" למוכר מאותו המין, אם קבעו שיקבל לפני שהמוצר יתקלקל - מותר.

ואם יכול לקבל בזמן שאז המוצר היה מתקלקל - הגרנ"ק אוסר. וכשמוכן לקבל מוצר שעבר הקפאה - מותר. והגר"פ וינד אסר בהיתר של "יצא השער", ובהיתר של "יש לו" היתר (וע' אשמרה חוקיק קעה, ה"ט).

קבועה של ביצים. ולמשפחת פרידמן יש זיכוי במכירה זו, יצא השער של הביצים, ורוצים לקנות בזיכוי זה ביצים. אך כרגע אין למשפחת שוורץ ביצים - אין היתר של "יצא השער" ואסור להשתמש בזיכוי בתור תשלום מראש. אבל אם היו להם ביצים במקום אחר - אז מותר לשלם בזיכוי, מצד ההיתר של "יש לו".

### יכול להתנות

- בכל האופנים המותרים שנתבארו לעיל (שיש למוכר החפץ - כל הכמות או יצא השער או אין שומתו ידועה).

**מותר** לקונה להתנות שאם המוצר יוזל עד שעת המסירה יקבל אותו כפי המחיר הזול - היינו שיקבל יותר מהמוצר<sup>כ</sup>.

**לדוגמא:** אביגיל רוצה לקנות בגדי תינוקות בחנות ולשלם עליהם במזומן ואין כרגע בחנות את המידה המבוקשת, אך יש בסניף אחר, והמוכרת סיכמה עם אביגיל כי הבגדים יגיעו בעוד כ-10 ימים. מותר לאביגיל להתנות עם המוכרת, כי במידה ומחיר הבגדים ירד - תוכל לקנות בהפרש בגדים נוספים.

### ד. עוד עניינים

#### שינוי הזמנה לאחר ששילם

**אם** שילם על חפץ מסוים באחד מהאופנים

יכולות להתקלקל תוך שבועיים - אין היתר של יצא השער, ואם מוכן לוי לקבל לחמניות שעברו הקפאה - מותר. ואם יש למוכר במאפייה 20 לחמניות, הגר"פ וינד מתיר והגרנ"ק אוסר. ואם לוי מוכן לקבל לחמניות שעברו הקפאה - מותר כנ"ל.

- אם סיכם הקונה שהמוכר יספק לו את החפץ בזמן מסויים, ושילם מראש באופן המותר של "יצא השער" (שלמוצר מחיר קבוע, ע' הע'), ולא רוצה את החפץ לפני הזמן המסוים מכל סיבה שהיא כגון מעבר דירה - יש להחמיר שאסור (ובהיתר של "יש לו" [יש למוכר החפץ] מותר)<sup>ט</sup>.

**לדוגמא:** לוי רוצה לקנות 30 לחמניות (ויצא שער הלחמניות, ואין למוכר לחמניות במאפייה) ולוי משלם במזומן, ומסכם לוי עם המוכר שרוצה את הלחמניות רק עוד 5 ימים ולא לפני כן - יש להחמיר שאין כאן היתר של יצא השער (ואם יש למוכר את הלחמניות במאפייה - מותר).

- הקונה חפץ ומשלם מראש, ומקבל אותו לאחר זמן, ומסתמך על ההיתר של יצא השער של המוצר. אם קניית חפץ היא ע"י ניקוי חוב כגון זיכוי בחנות, אין היתר של "יצא השער"<sup>כ</sup> (ובהיתר של "יש לו" - מותר)<sup>כא</sup>.

**לדוגמא:** למשפחת שוורץ יש בביתם מכירה

יט. בר"פ פ"ח, ה"לג. ברמ"א קסב ס"ג וש"ך שם סק"א גבי הלואת סאה בסאה. ונח' הפוס' אם גם הכא בפסיקה בהיתר של "יצא השער" אמרינן הכי: הרדב"ז (ח"ד, קפו), הכו"פ (קסב), מקור מים חיים מהרי"ט, ורעק"א (ס' נב) כ' להתיר בפסיקה, כיון שהרמ"א לא השיג בס' קעה, והטעם דדרך מכירה קיל טפי מהלואה - לא מחזי כרביית, וכ"כ הברית יהודה (פ"כד הע' מא, מג) כמו שמותר להזיל ב"יש לו". אך מבואר בריטב"א עג: ותור"פ לאסור אף במכר, וכ"כ בשו"ת מים חיים (ס' לג), מחנ"א (ס' כט) ואמרי בינה (ס' ב', אות ד'), סדר הרבית פ"טו ס"מ ובהע' שם).

כ. שו"ע קסג.

כא. בר"פ פ"ח, ה"לט.

כב. שו"ע קעה ס"ז, בר"פ פ"ח, ה"מב.

המותרים לעיל (יש לו למוכר, יצא השער של המוצר, אין למוצר מחיר ידוע) <sup>כג</sup>.

**ורוצה** לשנות ההזמנה לחפץ שאין למוכר - מותר, ובלבד שלא יהפוך לחוב כספי.

**לדוגמא:** מיכל שילמה במזומן עבור מיטת תינוק מתוצרת חברה מסוימת שהיתה צריכה להגיע אליה בעוד 4 ימים, ורוצה להחליף לחברה אחרת הרי זה מותר, בלבד שלא תאמר למוכר: "מחיר המיטה שאתה חייב לי הוא כך וכך, תן לי מיטה אחרת במחיר זה" - שאז נוצרת הלוואה ואסור.

### מקדמה

**המשלם** מראש במזומן תשלום מועט רק כדי לקיים את המכירה ומקבל את החפץ לאחר זמן ואין היתרים (יש לו, יצא השער, אין שומתו ידועה) - מותר <sup>כד</sup>.

**לדוגמא:** רחל הזמינה שמלה בשווי 2000 ש"ח, למוכרת לא היה במלאי, ולא יצא שער השמלה ויש לה שומה (עלות) ידועה, ומבקשת המוכרת 200 ש"ח מקדמה - מותר.

### מוכן לקבל צ'ק דחוי

**בכל** האופנים, הרוצה לשלם למוכר

במזומן, ומקבל את החפץ לאחר זמן ואין היתרים (יש לו, יצא השער, אין שומתו ידועה) - אם מוכן המוכר לקבל צ'ק דחוי (שווה למחיר המזומן) עד לזמן קבלת המוצר, מותר לשלם אף במזומן, עיין הערה <sup>כה</sup>.

**לדוגמא:** בנימין נכנס לחנות רהיטים, והזמין ארון בגדים ב-1000 ש"ח, ואין למוכר את הארון, וגם לא יצא השער של הארון, אם המוכר מוכן לקבל מבנימין גם צ'ק דחוי ע"ס 1000 ש"ח עד לקבלת המוצר - מותר לבנימין לשלם גם במזומן.

### ה. במידה ואין היתרים - פיתרון

• ואם אין היתרים, ורוצה לשלם במזומן ולקבל את החפץ לאחר זמן

(א) אפשר שיתנו ביניהם שהקונה ישלם את התוספת במחיר במידה ויעלה המחיר בזמן קבלת המוצר.

(ב) או יקנה בכסף זה חפץ שיש לו בחנות <sup>כז</sup>, ואז יוכל המוכר לתת לו חפץ אחר.

(ג) מסכמים מראש שהמוכר לא ישתמש בכסף, ועדיף להפקידו אצל אחר <sup>כח</sup>.

(ד) האחרייות על הקונה בלבד <sup>כט</sup>.

כג. רמ"א קע"ה ס"ו, בר"פ פ"ח, ה"מד-מה.

כד. מהרש"ם (משפט שלום ס' רט) שמותר לשלם סכום קטן כתשלום חלקי, בר"פ פ"ח, ה"יד, ואמר הגר"פ וינד - ששיעורו הוא בר"כ 10% מערך המוצר.

ויש מוצרים שאף יותר ונראה שתלוי ברגילות (הגרי"ש בלוי) וכ"כ אשמרה חוקיק (קעה, ה"מד) שכל מקרה לפי ענינו.

כה. דאז יש הוכחה שלמוכר לא אכפת לן בהלוואה. בר"פ (פ"ח, ה"מו ו-פ"ט, ה"ב) וכן הורו פוס' זמנינו.

כו. חוט שני עמ' קא'.

כז. באופן שקונה דברים שיש לו למוכר, אמר הגר"פ וינד שיכול לקנות את העצים שיש לנגר בחנות, ושאר הכסף ישלם למוכר בתורת פועל שיכין לן את המטבח לדוג' ומותר, וכן אמר לי הגר"ש רוזנברג.

כז. יש הוכחה שאינו מוזיל עבור הקדמת המעות. קונט' בר"פ.

כח. שו"ע קעג ס"טז.



(ה) או שיעשו היתר עיסקא ביניהם.

**לדוגמא:** שלמה רוצה לקנות כיסא נינוק ולשלם במזומן ואמור לקבל לאחר זמן, ואין היתרים (אין למוכר, לא יצא השער של הכיסא, יש לכיסא מחיר בשוק). יכול שלמה לסכם עם המוכר שישלם לו עכשיו את מלא הסכום, ובמידה וייתקן הסכום עד לקבלת הכיסא - שלמה יוסיף למוכר את ההפרש. או שיקנה בכסף זה מוצר אחר שיש לו בחנות, ולאחר שיגיע הכיסא - יחליף לו לכיסא שביקש. או שישלם ביניהם שהמוכר לא ישתמש בכסף ועדיף להפקידו אצל אחר. או שהאחריות תהיה על הקונה בלבד או שיעשו היתר עיסקא ביניהם.

## 1. תשלום מראש בהזולה

**משלם** מראש ומקבל עבור זה הנחה מותר באחד משני אופנים:

1. יש לו למוכר את כל המוצר.
2. דבר שאין שומתו ידועה - מוצר שאין לו מחיר ברור בשוק, ויתבארו לקמן אופנים אלה.

**ובלבד** שלא יפרש המוכר שני מחירים<sup>כט</sup>.

## לסיכום:

- הקונה מוצר ומשלם עליו מראש ומקבל אותו לאחר זמן ומקבל הנחה עבור התשלום מראש, מותר רק במוצר שיש למוכר ברשותו, או מוצר שאין לא מחיר

ידוע בשוק, בלבד שהמוכר לא יפרש שני מחירים (אחד למזומן ואחד לתשלום דחוי כאשראי), וידברו הקונה והמוכר הלשון מכירה (כנהוג).

- המשלם מראש במזומן, תשלום זול יותר, ומסתמך על ההיתר של "יש לו" למוכר את המוצר בחנות בשעת התשלום, צריך שיהיה למוכר כל הכמות (כמו בתשלום מראש ללא הזולה), ושידעו מכך לכתחילה.

**ואם** אין לו כל הכמות, יכול להזיל רק עבור מה שיש לו, ואת הנותר שאין לו - יכול למכור במחיר רגיל אם יצא השער של המוצר<sup>ל</sup>.

**לדוגמא:** נפתלי רוצה לקנות שולחן ו-8 כיסאות בשווי 6000 ש"ח ויקבל אותו עוד שבועיים, והמוכר אומר לו שאם ישלם עכשיו במזומן ייתן לו ב-5500 ש"ח. אם יש למוכר בחנות - מותר, וצריך המוכר לומר לנפתלי שיש לו ועל סמך זה ייתן לו את ההנחה, ושתהיה לו את כל הכמות (שולחן ו-8 כיסאות), ואם אין לו עיין הערה לעיל.

- המשלם מראש במזומן, תשלום זול יותר, ומסתמך על ההיתר של "יש לו" למוכר את המוצר בחנות בשעת התשלום, צריך שהמוצר יהיה גמור, ואם חסר אפילו מלאכה אחת - אסור לשלם מראש (משא"כ בתשלום מראש ללא הזולה שמותר שחסר עד שתי מלאכות)<sup>לא</sup>.

כט. רמ"א קעג ס"ז.

ל. שו"ת מהר"י לוי ס' ד' וע' רעק"א קעג ס"ז, בר"פ פ"ט ה"ז. לדוגמא הקונה שולחן בדוגמא לקמן, ויש למוכר רק שולחן ללא ה-8 כיסאות, יכול לעשות לנפתלי הנחה רק על השולחן, ואם יצא השער של הכיסאות (היינו שאפשר לקנות במחיר ששלים בקלות) בכל מקום - אפשר לשלם עליהם מחיר רגיל במזומן. ובכל מקרה מותר לנפתלי לקנות את העצים של הנגר, ומעכשיו הנגר עובד בשבילו בתור פועל ועל זה משלם לו (רק שאז האחריות על העצים תהיה על הקונה).

לא. ש"ך קעה סק"ז, בר"פ פ"ט ה"ח.

**לדוגמא:** הקונה ממאפיה עוגות לשמחה שעושה, משלם מראש ומקבל הנחה, אם אין למאפיה עוגות מוכנות בסכום שביקש, אלא יש להם בצק שחסר בו רק אפיה, אין את ההיתר של "יש לו".

בלבד שלא פירש) ב-100 ש"ח בעוד יומיים כשיגיע מסניף אחר של החנות - אסור. אך אם לחזי יש זיכוי בחנות, מותר לו לקבל הנחה, אם יש למוכר את הספר ברשותו אפילו בסניף אחר.

• המשלם מראש בניכוי חוב (דהיינו שחייב המוכר לקונה כסף), תשלום זול יותר, ומסתמך על ההיתר של "יש לו" למוכר את המוצר בחנות בשעת התשלום.

• המשלם מראש במזומן, תשלום זול יותר, אם קונה דבר שאין לו מחיר ידוע<sup>לד</sup>, מותר לעשות הנחה, אך הנחה גדולה אסור באופן שניכר לכל שמוזיל לו (משא"כ בהיתר הקודם של "יש לו" שמותר), וכתבו הפוסקים<sup>לה</sup> שעד עשרים אחוז אינה נקראת הוזלה גדולה האסורה.

**אם** החוב מחמת שהלווה למוכר בעבר כסף - יש להחמיר שאסור להוזיל אפילו שיש לו למוכר את החפץ<sup>לב</sup> (משא"כ בתשלום מראש ללא הוזלה שמותר להוזיל אם יש לו למוכר את החפץ, לעיל).

**לדוגמא:** מאיר רוצה להזמין לקנות מטבח חדש, ולשלם עליו מראש ולקבל הנחה (רהיטים נחשבים לדבר שאין שומתו ידועה) - מותר.

**ואם** החוב מחמת קנייה (כגון שקונה בזיכוי) מותר להוזיל.<sup>לג</sup>

• אם משלם הקונה מראש, והמוכר מוזיל לו עבור קנייה מרוכזת או עבור חיסכון בהוצאות ניהול וגביה כגון כרטיסיה באוטובוס, כרטיס חבר מנוי למקווה וכד' - מותר.<sup>לד</sup>

**לדוגמא:** חזי הלווה למוכר ספרים בעבר 100 ש"ח, וכעת חזי מגיע למוכר ורוצה לקנות ספר, והמוכר אומר לו שיתקזזו עכשיו בחוב ויקבל את הספר (במחיר זול

לב. חזו"א (ס'עו', סק"ב הביא שם את היד אברהם) שאסר להוזיל כלל בקנייה בחוב שנוצר מחמת הלוואה, נתיבות שלום (קסג, ס"א, אות ד'), מלווה ה' (עמ' תמה') ולא כרעק"א (שו"ת ח"א, ס'נב') וחכמ"א (ס'קנד, סק"ד) שהתירו. ועיין ברית פנחס (פ"ט, ה"א) מש"כ וצ"ע.

לג. נתיבות שלום (קסג, ס"א, אות ו').

לד. בחוט השני עמ' צד' הגרנ"ק - אוסר בכל ההיתר של "אין שומתו ידועה" בתשלום מראש, ומתיר רק באופן שגם יצא השער של המוצר (או שיש לו למוכר), כגון רכב משומש שיש לו שער קבוע בשוק ויצא השער, אך צריך לראותו, כיוון שהמחיר נקבע ע"פ דגם ושנת הייצור בהתאם למצב המכני והחיצוני (מס' ק"מ וכד') ולכן נחשב אין שומתו ידועה, אך יצא בשער (תורת רבית פ"ח ה"ח). אך ע' לעיל שפוס' זמנינו הקילו בזה.

לה. דרכי תשובה (קעג סק"יח'), ברית פנחס (פ"ט, ה"טז).

לו. בר"פ פ"ט, ה"כא-כב בשם החזו"א והמנחת שלמה (ח"ב ס' סח'), חוט שני עמ' קו'.

ועיין לגבי מקצוע "קבלן" בברית יהודה עיקרי דינים (פ"יח, הע' יב') שכ' שקבלן שעבודתו לספק את החומרים, לשכור פועלים או קבלן משנה ולתאם עבודות, והחלק שאפשר לדונו כפועל הוא התיאום, והתבאר שמשום כך אין לדון כל שכרו כפועל (עיין פ"ד, ס"ב לגבי ממונה לשכור פועלים), מ"מ כתב שנראה שאם צריך כסף לקנות חומרים, אע"פ שאינו קונה בשליחות המזמין ואחריות החומרים על הקבלן - נראה שמותר, ולא נחשב כהקדמת מעות - שכל שאפשר לתלות ההקדמה בדבר אחר, לא אמרינן שמוזיל עבור ההקדמה.

המתקלקלים - אסור, ואם יש למוכר כל הכמות - מותר (לגרנ"ק בדברים המתקלקלים גם אם יש למוכר - אסור, ע' לעיל).

• אם עושה המוכר הנחה גם למי שנותן לו צ'ק דחוי עד לזמן קבלת המוצר - מותר לשלם אף במזומן ולקבל הנחה.

• אם ההנחה גדולה, לרב לא יועיל היתר עיסקא (הגר"פ וינד בשיעוריו), ויש לעשות שאלת רב.

### ז. רבית במצות

**מעשה** שהיה לפני חג הפסח, שפרסמו חבורת מצות עבודת יד (מצות עבודת יד נחשבות למוצר שאין שומתו ידועה - חוט שני עמ' צד', ואז יהיה תלוי במחלוקת לעיל אם יש היתר של "אין שומתו ידועה", ויש שאמרו בזמנינו יש למצות שער ולא נקרא לא ידוע, נא"כ אסור אפ' בלי הנחה. ובאופן הרגיל לרוב המחיר למזמין מראש הוא יותר זול). והמעשה היה שמי שמשלם עד תאריך א' בניסן מקבל במחיר זול מהשוק 160 במקום 180-200 (המחיר ששווה בד"כ בשוק). נחשב למפרש שני מחירים ואסור לשלם מראש, וההיתר יהיה שיתנו את ההנחה גם למשלם בצ'ק דחוי עד לתאריך הקבלה, ואז יהיה מותר אפ' למשלם מזומן (ועוד היתרים ראה בסעיף ה').

**לדוגמא:** מעשה שהיה ביונתן ששילם מראש למוכר 10 ש"ח על 5 לחמניות ל-5 ימים (כל יום ייקח לחמניה) במקום 2 וחצי ש"ח ללחמניה אחת - מותר שמוזיל לו עבור קנייה מרוכזת, וגם אם היה לוקח את כל הלחמניות ברגע התשלום היה מוזיל. (ומדובר היה שלמוכר היו בחנות בשעת התשלום לפחות 5 לחמניות - היתר "יש לו", ובתוך 5 ימים הלחמניות לא מתקלקלות).

• המשלם מראש, תשלום זול יותר, אם משלם תשלום מועט רק כדי לקיים את המכירה - מותר ל'.

**לכן** בקניית מיטת תינוק, ארון, שידת החתלה, מטבח וכד' - דברים שפעמים צריכים הכנה כגון בנגריה ואינם בחנות או שצריך המוכר להזמין, והקונה משלם מראש ומקבל הנחה גדולה - אסור. ואם משלם תשלום מועט רק כדי לקיים את המכירה - מותר כדלעיל.

**ואע"פ** שיש לנגר חומרים לא נחשב ש"יש לו" כיוון שחסר כמה פעולות. ומותר רק אם יש לו בדיוק את אותו הדבר שרוצה להזמין ל'.

• וכן המשלם מראש ומקבל הנחה, אם הקונה לא מעוניין במוצר לפני הזמן שפורש בעת הקנייה, וכנ"ל בדברים

לכן גם כאן בקבלן - כיוון שצריך לקנות חומרים, רוצה שהמזמין ידע שאם יבטל את ההזמנה יפסיד לכל הפחות הכסף שנתן, ושלא יצטרך לעמוד איתו בבית דין. וכן אמר הגר"פ וינד בשיעוריו שכל שמוכח מתוך הדבר שלוקח תשלום מוקדם לא בשביל שיהיה לו בהמתנת הזמן, אלא בשביל למשוך קונים שיתרגלו לקנות שם, או על מוצרים שאין למוכר מה לעשות בהם כגון הדפסה על ריקמה או לפתח תמונות וכד' ורוצה לבטח שלא יפסיד וישאר עם התמונות - מותר לקחת תשלום מראש. וצ"ע למעשה בכל מקרה. לז. כמו בתשלום מראש ללא הוזלה לעיל. בר"פ פ"ח, ה"ד, ואמר הגר"פ וינד - ששיעורו הוא בד"כ 10% מערך המוצר.

ויש מוצרים שאף יותר ונראה שתלוי ברגילות (הגר"ש בלוי).  
לח. ושמעתי מהגר"פ וינד עצה שיכול הקונה לסכם אם המוכר שמשלם עכשיו תשלום על החומרים שיש לו,

רבית בפורים במשלוח מנות

**מעשה** שהיה בשמעון שהיה חייב ללוי 10,000 וכשהגיע פורים נתן שמעון ללוי משלוח מנות יותר גדול מהרגילות, לוי לא יכול לקבלו שזה רבית.

**ח. למסקנה**

**אסור** לשלם תשלום מזומן מראש, א"כ יש

למוכר את כל הכמות שמזמין או שיצא השער של המוצר בשוק, בהיתר של "אין שומתו ידועה" נחלקו האחר, ולרב הפוס' גם זה מותר.

**אם** יש גם הנחה בתשלום מראש ולא פירשו שני מחירים, מותר בהיתר של "יש לו" או "אין שומתו ידועה". שנזכה להנצל מאיסורי הרבית בכל הענינים.



הרב גרשון גולד

## בענין אמירת פרשת המן

**ובאחרונים** (חסד לאלפים, דע"ת, ארה"ח) הביאו, שבס' הישר כתב כן על הקורא פ' המן שמו"ת, וכ"כ בהגהות יש נוחלין (אות ט') בשם המקובלים<sup>2</sup>.

**ועי'** בערוה"ש שטען שבירושלמי שלפנינו לא נמצא כן. אבל נראה דאי"ז טענה, דנאמנים עלינו רבותינו הנ"ל שכן היה בירושלמי שלפניהם ונשמט עם הזמן.

**[ובמה** שהובאה ההבטחה שלא יתמעטו מזונותיו, ראוי להביא משכ"ב בהגהות יש נוחלין. וז"ל, וכ' ר' בחיי ז"ל שקבלה ביד החכמים כי כל האומר פ' המן בכל יום שלא יבא לידי חסרון מזונות ע"כ ואם בא לידי מדה זו שנחסר אזי לשלמות טובתו, בעולם החסר נחסר לחמו ומזונותו, והנה שכרו אתו ולפניו פעולתו, אשר עין לא ראתה אלקים זולתו ע"כ.

**כתבו** הטוש"ע (סי' א' ס"ה) טוב לומר וכו' ופרשת המן. וראיתי להרחיב קצת בענין אמירת פ' המן, במקור וטעם ענין האמירה ועוד פרטים הנוגעים לאמירת פ' המן.

### א. במקור ענין פ' המן

**במקור** ענין אמירת פ' המן, עי' בפרישה בשם מהרש"ל, דאיתא בירושלמי ברכות דכל האומר פ' המן בכל יום מובטח לו שלא יתמעטו מזונותיו. וכ"כ בספר המנהיג (הל' שבת סי' מ"ד) וז"ל, בסוף יומא<sup>א</sup> ירושלמי כל האומר פ' המן בכל יום מובטח לו שאין מזונותיו נחסרין. ע"כ. וכ"כ בתשב"ץ קטן (סימן רנ"ו) בשם הירושלמי. ורבינו בחיי (שמות טז, טז) כתב וז"ל, וקבלה ביד חכמים כי כל האומר פ' המן בכל יום מובטח לו שלא יבא לעולם לידי חסרון מזונות. עכ"ל.

א. צ"ע דבמנהיג כ' דהירושלמי בסוף יומא, והפרישה בשם מהרש"ל כ' דהירושלמי בברכות.  
ב. ע"ד הפשט נראה הביאור בזה, דהא לקמן מובא שענין פ' המן שיתחזק באמונה שמזונותיו באין בהשגחה. וא"כ י"ל דע"י שמו"ת שקורא הפ' בהתבוננות יתרה, שייך ענין זה יותר.  
ג. ולפי שההגהות י"נ האריך בזה בדברים יסודיים, ראיתי לנכון להעתיק בזה קצת מדבריו, והרוצה לראות כל דבריו יעיין בפנים. וז"ל, כי הנה בכל הציוויים ובכל העניינים שבדבריהם ז"ל שמתן שכר כתוב בצדן שמי שיעשה כך שכרו בעוה"ז כך וכך או יזכה לזה ולזה והנה אנחנו רואין בהרבה פעמים אף שמקיימים אותו הענין וכו' עכ"ז אינו מקבל השכר המפורש בהדיא על אותו הענין וכו' ועוד וכו' מצינו כן גם לענין העבירה שאמרו רז"ל שמי שעושה כך וכך נענש בכך וכך וכו' והרי אנו רואין שבהרבה פעמים מי שעובר ע"ז אינו נענש.

אל תתמה על החפץ וכלל הענין הוא שהחכמים הודיעו ופירשו לנו שמי שמקיים זה מציווי וכו' שהדין הראוי וכו' הוא כך וכך וכו' וכן למי שעובר אותה העבירה שהזכירו וכו' הם הודיעו ופירשו לנו וכו' שזהו דינו הראוי לו והשייך לזה וכו' אכן לפעמים וכו' אין עליו עונש בעוה"ז ולפתח חטאת רובץ ויענש בעוה"ב כנגד אותו העונש השייך לאותה העבירה בעה"ז והדיין אמת וכו' הוא יודע דרכי המשפט על צד היותר טוב וישר לאדם לתת לזה האיש העובר עונשו בעוה"ז וכו' ולאיש אחר העובר נתן כנגד אותו העונש וכו' הראוי

שיהיו מרורים כזית ולא מתוקים כדבש ומידך. עכ"ל.]

### ב. בטעם ענין פ' המן

**ובטעם** ענין אמירת פ' המן, כתב הב"י, כדי שיאמין שכל מזונותיו באין לו בהשגחה. ובמ"ב הוסיף וז"ל, וכדכתיב המרבה לא העדיף והממעיט לא החסיר להורות שאין ריבוי ההשתדלות מועיל מאומה. עכ"ל.

**ובב"י** הגר"א כ' וז"ל, בפ' בתרא דיומא שאלו את רשב"י כו' ובסוטה מ"ח ב' דתניא ר"א הגדול כו' ובמכילתא ל"ד ב' שבשעה שאמר ירמיה לישראל מפני מה אין אתם עוסקין בתורה א"ל במה נתפרנס הוציא להם צלוחית של מן א"ל הדור אתם ראו דבר ה' אבותיכם שהיו עוסקים בתורה ראו במה נתפרנסו אף אתם אם תעסקו בתורה הקב"ה מפרנסכם מזה. עכ"ל.

**וראיתי** להביא הגמ' שציין אליהן ביומא ובסוטה. וז"ל הגמ' ביומא (דף עו.), שאלו תלמידיו את רשב"י מפני מה לא ירד להם לישראל מן פעם אחת בשנה א"ל אמשול לכם משל למה הדבר דומה למלך ב"ו שיש לו בן אחד פסק לו מזונותיו פעם אחת בשנה ולא היה מקביל פני אביו אלא פעם אחת בשנה עמד ופסק מזונותיו בכל יום והיה מקביל פני אביו כל יום אף ישראל מי שיש לו ארבעה וחמשה בנים דואג ואומר שמא לא ירד מן למחר ונמצאו כולם מתים ברעב נמצאו כולם מכוונים לבם לאביהן שבשמים. עכ"ל.

**ועיין** בספר מעיל צדקה (סי' א' תמה), שהובאה בו תוספת על דברי הי"נ, וז"ל ואני אוסיף לקח, כי ראוי להודות ולשבח למקום כו', כי ודאי מי שנתחייב שום ענש כגון במעוט מזונות או בקצרות שנים או שאר יסורין ומי שראוי בלא"ה להיות חסר לחם או כיוצא ודאי לזה וכיוצא לזה לא יחשב שום עונש בהיותו חסר לחם. והוא משל מי שאינו עובד למלך והמלך אינו נותן לו קצבת מזונותיו ודאי אין כאן שום תימא משא"כ מי שעובד למלך בכל כחו ואעפ"כ המלך מחסר קצבתו ודאי לענש יחשב. כן ה"נ ודאי האומר פ' המן לא יחסר לו מזונות ומי שאינו משיגו יחשב לענש על שום עון ואז יודה וישבח שהקב"ה יפרע ממנו בעוה"ז. ע"כ.

**עוד** כתב המעיל צדקה (שם) תירוצ' נוסף, וז"ל, ואני אומר בעזר העוזר האמיתי, בהיות שהקב"ה בד' שעות ביום עומד וזן מקרני ראמים ועד ביצי כינים וכו' א"כ אין בריה בעולם שאין לו פרנסה בכל יום, אבל יכול להיות שתבא פרנסתו ע"י בשר ודם שמתנתו מעטה וחרפתו מרבה. אך פ' המן גורם שפרנסת היום שקורא הפ' יזמינם לו הקב"ה מיגיע כפיו ואף שהוא דבר מועט מן המעט, די שיספיק לו זכות קריאת פ' המן שיזמין לו פרנסתו מיגיע כפיו דניחא לאינש להיות מזונותיו מרורים כזית המעט מן המעט מיגיע כפיו ולא מתקים מדבש ומרבים מיד בשר ודם, משום דמאן דאכיל דלאו דיליה בהיל. דמטעם זה אמרה היונה לנח יפה שיהיו מזונותי מידו של הקב"ה ואע"פ

לו לבא בעוה"ז נותן עונשו בעה"ב וכו' וכן לענין השכר המפורש לפעמים הוא טוב בעיניו לתת לו אותו השכר הפסוק בעה"ז וכו' ולפעמים הוא טוב בעיניו ית' לתת לו כנד אותו השכר הראוי לבא לו בעה"ז נותן לו בעה"ב וכו'. ע"כ.

המן היה גורם להם שמירת התורה והמצוות שהוא לחם אבירים לחם שמלאכי השרת אוכלין והיה מוכרחים קצת לקיום המצוה וכו' והיה בדעתם כיון שאין להם תאוה וא"צ להתגבר על יצרם לא יהיה להם שכר מצוה ואמנם באמת לא כן הוא רק לאשר היה הזמן קרוב לצאת בני ממצרים והיו נוטים בטבע את התאוה יותר מן דרך המצוה וכו' וע"י אכילת המן שהיה נוטה לצד הטוב נשאר אכילת המן

בגדר מיצוה.

וע"ז ציוה הקב"ה להשאיר צנצנת מן למען ידעו כי ה' חפץ בהצדקם וכו' ובעת שנביא ירמיהו ראה אותם בפחזותם וכאשר אמר רדנו וכו' נתיאשו מן עבודת ה' הראה להם ירמיהו כי בעת נטייתם ביותר לצד הרע ח"ו ה' חושב מחשבות לבל ידח ממנו נדח וכו' להכריח אותם קצת אל הטוב.

גלל כן אנו מזכירים פ' המן בעת הזאת למען ידעו כי ה' יעזרנו על כבוד שמו ויטע אהבתו ויראתו בלבנו וכו' עכ"ד הנחמדים עיי"ש עוד שהאריך בזה.

### ג. במה שקריאת פ' המן מועילה לפרנסה

הנה, הובא לעיל מהירושלמי והקדמונים שע"י קריאת פ' המן בכל יום מובטח לו שלא יתמעטו מזונותיו. וצריך להבין טעם הדבר. ובס' מעיל צדקה (סי' תשפ"א) ביאר וז"ל, הקורא פ' המן בכל יום זוכר ועולה על לבו החסד שהיה עושה הקב"ה עם ישראל להזמין פרנסתם בלי עמל וטורח וע"י זכירה זו הוא מתדבק באהבתו יתברך וגומר בלבו לשמור מצותיו חקתיו ותורתיו וכ"ז מעורר עליו הרחמים מלמעלה ומזמינים לו פרנסתו כיון שבזכור ענין הפרנסה שפרנס הקב"ה את ישראל במדבר נכנס אל הקודש פנימה

ובגמ' בסוטה (מח:) איתא, תניא ר' אליעזר הגדול אומר כל מי שיש לו פת בסלו ואומר מה אוכל למחר אינו אלא מקטני אמנה. ע"כ. ובגליון איתא שצ"ל עוד, שנאמר למען אנסנו הילך בתורת, כמו שמופיע בילקוט רמז רנ"ח.

ודברי המכילתא אי"צ להעתיקם שכבר העתיקה הגר"א.

נמצאנו למדים מד' הגר"א ג' ענינים קרובים זל"ז באמירת פ' המן. ענין א' -שנזכר לכוון לבנו "תמיד" לאבינו שבשמים שבו תלוי כל ענין פרנסתנו וחיינו. ענין ב' -כדי שנתחזק בבטחון בה' שימציא לנו תמיד פרנסתנו כנצרך, ולא נהיה מקטני אמנה כמו שבמן המציא הקב"ה לכ"א מזוננו כל יום ויום. ענין ג' -שנזכר שאין עסק התורה מגרע מענין הפרנסה וכמו שרואים במן שאין מזונותיו של אדם תלויים בהשתדלות אלא בקב"ה, וממילא לא נגרע מעסק מתורה. וכל ג' ענינים אלו י"ל בכלל מש"כ הב"י שהובאו דבריו לעיל.

וע"י לשון שו"ע הרב שכתב, טוב לומר וכו' פרשת המן לבטוח בה' נותן לחם דבר יום ביומו. דו"ק בלשונו "דבר יום ביומו" דנראה כוונתו כענין א' או ב' הנ"ל.

ובס' ישועות יעקב כ' עוד ענין באמירת פ' המן, וז"ל, במדרש אמרו בימי ירמיהו הנביא כשהוכיח את בני דורו על ביטול תורה אמרו א"א לנו לעסוק בתורה מחמת טרדת פרנסתנו אמר להם יש לאל ידו לפרנס אותם אם יעסקו בתורה והוציא להם צנצנת המן. ולי נראה, עפ"י שפירשתי בחידושי על תורה הא דמיאנו לקבל טובת המן ביחוד מה שאמרו במדרש והאספסוף אשר בקרבו אלו שבעים זקנים שנאמר בהן אספה לי שבעים איש, עפ"י מש"כ בס' גור יהודה דאכילת

המן כמנין פתו לרמוז שהקורא אותה בכל יום יהיה פתו מצויה לו ולא יחסר לחמו לעולם ועד. ע"כ.

**עוד** ענין נוסף שיש ב'פ' המן כתבו הספרים. וז"ל היפה ללב, ועיין בספר שומר אמונים שם ב'פ' בשלח וכו' כתב ז"ל שבמן היה תקמ"ו טעמים כמבואר בילקוט שיר השירים בפסוק מתוק לחי יע"ש בכך לא נפלאה היא לומר שסגולת קריאת פ' המן בכל יום יגרום שיהיו מזונותיו מתוקים כדבש מידו של הקב"ה כמו המן שהיה מיד הקב"ה וטעמו כצפיחית בדבש. ע"כ.

**עוד** מתבאר ענין זה גם במ"ש בס' מעיל צדקה שהובא לעיל באות א' עיי"ש.

### ד. בסדר אמירת פ' המן

**ובסדר** אמירת פ' המן, יעוין בהגהות יש נוחלין שכ' וז"ל, ולא יאמר אותם לסדר שהם כתובים ומסודרים בסידורי המעמדות, בתחילה פ' עשה"ד ואח"כ פ' המן ואח"כ פ' העקידה, רק בתחילה יאמר פ' העקידה ואח"כ פ' המן ואח"כ עשה"ד כי טעם גדול וסוד נאה יש בדבר כמ"ש בס' הפליאה וז"ל, יאמר פ' העקידה לכבש ולמעט הדין מעלינו, ופ' המן אחר כבישת הדין ולהמשיך עלינו ברכה לפרנסתנו, ופ' עשה"ד וקרבנות. ע"כ. כונתו, ע"ד מאמרם ז"ל (פסחים קיח) קשים מזונותיו של אדם כקריאת ים סוף, להיות שקל יתברך זן ומפרנס הכל, כצדיק כרשע, כטוב כחוטא מקרני ראמים ועד ביצי כנים, ומדת הדין מקטרגת עליו וכו', ע"כ ראוי מקודם לכבש ולמעט הדין מעלינו ע"י פ' העקידה וכו',

לאהוב להקב"ה ולהתחזק בתורתו בדין הוא שמהפרנסה ימשך לו פרנסה.

**אמנם** להיות ב'פ' המן פסוק זה הדבר שיש בו כל האלפא ביתא נרמז שהמקיים את התורה הקב"ה מזמין לו פרנסתו וזו דרשה אבל האמת שסגולת קריאת הפ' של המן גורם מזונות לאדם ואפילו בלי כונה אל השמות הרמוזים בהם. עכ"ל.

**והגר"ח** פלאגי בספרו רוח חיים ביאר, וז"ל, ולענ"ד נראה כי כיון שקורא הפ' המן ושם נאמר ונחנו מה שמשא ואהרן נהגו במידת הענוה משם ילמוד להיות נוהג במידת הענוה ובזה הרי הוא ניצול מן העניות כמ"ש במגילה די"ג ושבת דל"ג וכמ"ש בסה"ק נפש חיים מע' ש' יע"ש בס"ד. עכ"ל.

**ונראה** דעוד י"ל, דעיי"ז שאומר הפרשה איך שזימן הקב"ה פרנסתם כפי המצטרך להם בכבוד אחרי שהראו בעצמם גודל אמונתם בהי"ת והלכו אחריו במדבר, כן יזכור לנו היום זכות זו ויזמין לנו פרנסתנו ברווח ובכבוד וכמו שכתוב מעלת בנ"י אצל הי"ת במה שבטחו בו לילך אחריו במדבר, כמ"ש "וזכרתי לך חסד נעוריך אהבת כלולותיך לכתך אחרי במדבר" וגו'.<sup>1</sup>

**והנה**, לעיל הובא מהקדמונים שהבטחת הפרנסה הוא כשקורא פ' המן שמו"ת, ומשמע מזה שענין הפרנסה הוא ע"י מה שמרבה להתבונן בהבנה ב'פ' המן וזה מתאים יותר למה שהובא מהמעיל צדקה והרו"ח.

**עוד** בענין זה יעוין בס' יפה ללב שכ' וז"ל, ולי נראה דלכן יש תפ"ו תיבות תפ'

ד. אמנם נראה פשוט דאין לומר בטעם הטור דזה גופא טעם האמירה דפ' המן, אלא רק י"ל שזהו ענין נוסף שמתקיים ע"י האמירה, דלא מסתבר דהטור יכתוב דטוב לומר פ' המן רק בשביל סגולת הפרנסה.



התפילה דוקא, דאיתא בזוהר פ' פנחס דאין לבקש על מזונותיו קודם התפילה עיי"ש, ומזה למד הריקנאטי בספר טעמי המצוות דיש לומר פ' המן דוקא אחר התפילה.

**ע"י** בארה"ח וברעת תורה וביפ"ל ובעוד אחרונים שהביאו כן מהריקנאטי, וכן הביאו שהביא הנוהג כצאן יוסף מהריקנאטי. וע"י בארה"ח שציין ע"ז לס' חסידים (סי' תשנ"ב), שכ' וז"ל, אל יהא אדם מבקש צרכיו תחילה עד שיבקש כל חפצי שמים שהרי תקנו תחלה אתה חונן ואח"כ השבינו ואח"כ סלח לנו ואח"כ צרכיו. עכ"ל. וכוונת הארה"ח, דה"נ, קריאת פ' המן הוי מענין בקשת צרכיו.

**וע"ע** במחזיק ברכה ובארה"ח (בהמאיר לארץ סקנ"ג), שכ' מהרח"ו בס' הכוונות שהיה מנהגו לומר פ' המן ועשה"ד ומנאו האר"י עיי"ש. והנה, מה שמנאו האר"י מלומר פ' עשה"ד, הטעם בזה הוא מפני תרעומת המינין וכמש"כ שם מהרח"ו בהדיא וע"י משנכ"ב במנורה בדרום גליין י"ד עמוד מ"א. אבל מה שמנאו מלומר גם פ' המן יל"ע מה טעמו בזה.

**ואולי** י"ל בכוונתו כמ"ש הערוה"ש שיובא לקמן, אבל להנ"ל נראה די"ל, דמה שמנאו מלומר היינו משום שהיה זה קודם התפילה (וכדמשמע מדברי מהרח"ו שכ' שהיה נוהג לומר פ' עשה"ד ופ' המן וכיוצא מפרשות אחרות כמו שהביא במחזיק ברכה, ומשמע דאמר זאת בפרשיות דקודם התפילה, וכן מבואר מהאחרונים שדנו לומר דמניעת האר"י רק מפני שאמר זאת בקביעות סדר התפילה ע"י בזה במנורה בדרום הנ"ל), וכן פ"י בכוונתו היפ"ל. אבל באמת לא נראה כן, דהא מניעת האר"י היתה גם על פרשיות אחרות וכדהובא מהמחזיק ברכה, ושם ל"ש טעם זה וא"כ

ואח"כ להזכיר מענין המזונות, וכיון שהלך לו הדין והקטיגור וחמת המלך שככה, נכנס הסנגור וישפיע עלינו שפע שבע רצון טוב וברכה. עכ"ל.

**וע"י** ביפה ללב שכ' וז"ל, ובין בדבר והבן במראה, בדברי מרן אלו שכ' בסעיף זה, לומר פ' העקידה ופ' המן ועשה"ד ופ' עולה וכו', שנקט כסדר הזה תחילה פ' העקידה ואח"כ פ' המן ואח"כ עשה"ד, ונראה שבדקדוק פ' כן ללמד שכן יהיה סדר קריאתן והן עוזר למ"ש בספר הגהות י"נ וכו'. עכ"ל.

**הרי** נתבאר דדעת הי"נ לקרא פ' המן אחר פ' העקידה וכ"נ מד' השו"ע, אכן בס' מקור חיים הראה פנים לכאן ולכאן, וז"ל, ונראה שטוב לאומרה בלילה כסוד ותקם בעוד לילה ותתן טרף משא"כ פ' העקידה היה נראה לאומרה ביום כסוד לא תחסום שור בדישו ומ"מ נדפס בכל הספרים פ' עקידה תחלה ויש טעם נכון כי תחלה מגבירים החס"ד על הפח"ד ואח"כ יש לבקש מזון כענין הזן את העולם בחסדו. ע"כ. ובקיצור סיכם בעל המקו"ח וז"ל, ואם יאמר תחלה פ' עקידה או פ' המן ויש פנים לכאן ולכאן.

**אמנם** כפה"נ מדברי המקו"ח, גם לדבריו כל הענין להקדים פ' המן הוא רק כשאומר פ' המן בלילה ופ' העקידה ביום הלא"ה הוא מודה שודאי עדיף להקדים פ' העקידה לפ' המן. אבל בסדר היום מבואר דעתו להקדים פ' המן לפ' העקידה עיי"ש.

**והנה**, מהטוש"ע משמע דיאמר פ' המן קודם התפילה מדכתבו זאת בס"א שיאמר יחד עם פ' העקידה והקרבנות, וכן מתבאר מההגהות יש נוחלין והמקו"ח והסדר היום הנ"ל. אבל בשם הריקנאטי כתבו, שלמד מדברי הזוהר דיש לקרוא פ' המן אחר

שום כונה על המזונות ש"ד לקרוא לפני התפילה, וצ"ע.

**ובענין** ההנהגה למעשה, אמר הגר"ח ק שליט"א (דעת נוטה דיני השכמת הבוקר הערה 59) שמאחר ויש בזה דעות שונות יכול לנהוג כרצונו.

### ה. שיתפלל באמירת פ' המן

**ובשיאמר פ' המן** יתפלל על מזונותיו כנדפס בסידורים. עי' בהגהות יש נוחלין שכ', ודבר בעתו מה טוב להתחנן אל ה' בעת ההיא על אותן הענינים והתפילה מרוצה ומקובלת, ועיי"ש מש"כ נוסח התפילה שיש להתפלל אז.

**ובסדר היום** (הובא גם בהגהות מוהר"א אזאולי על הלבוש) כתב, וז"ל, יקרא פ' המן על סדר בנחת ובטעמים ויתפלל ויתחנן שיזמין פרנסה לכל כלל עמו ישראל ופרנסתו ופרנסת בני ביתו בכללם בנחת ולא בצער בכבוד ולא בכזיון בהתר ולא באיסור שיוכל לעבוד עבודתו וללמוד תורתו בלי טרדה ומחשבה כמו שזימן לאבותינו מן במדבר בארץ ערבה וציה

מסתבר דהיה לאר"י טעם אחר בזה ששייך גם בפרשיות האחרות, ועי' משנכ"ב במנורה בדרום הנ"ל משנכ"ב ב' דרכים" (וע"ע בשו"ת לב חיים סי' ט', שנראה מדבריו ג"כ שקפידת האר"י היתה גם בפרשיות אחרות של"ש בהם ענין בקשת מזונותיו)<sup>1</sup>.

**אלא**, שבעיקר הענין שאמירת פ' המן נחשבת כבקשת מזונותיו צ"ע, דלכאורה עצם אמירת הפרשה אינה שייכת לענין בקשת צרכיו אלא רק משום הטעמים הנזכרים לעיל. ובאמת מצאתי במקור חיים שכ' שאין בעיה בעצם אמירת פ' המן קודם התפילה אלא רק בתפילה על המזונות שאומרים עם אמירת הפ', וכן הביא בס' מאסף לכל המחנות מס' מאורי אור. אבל מהפוסקים הנ"ל לא משמע כן, אלא משמע דגם את עצם הפרשה לבד לא יאמר (ונ"מ לשבת שלא אומרים התפילה), וכן מפורש ביפ"ל דהבעיה מצד עצם הפרשה. ועיי"ש שביאר משום שיש בזה ענין המסוגל למזונות וצ"ע בזה כנ"ל. ואולי יש לבאר כוונתם מפני שמכוון באמירת הפרשה גם לענין המזונות, וא"כ י"ל, דבאופן שקורא הפרשה לבד בלא

ה. ועיין בברכי יוסף שנקט בדעת האר"י, דכל פרשיות אלו עיקרן לא לת"ח שעוסקים בתורה גם בל"ז וזה סייעתא למ"ש שם בכוונת האר"י בטעם הב'.

1. שו"ר מש"כ היעב"ץ בסידורו (בסדר מעמדות ליום ראשון), ולא ברורה לי שיטתו בזה. דכ' וז"ל, פ' המן ועשה"ד לא הצגנוה פה לקיים נדרנו והבטחתנו לשמור דרך האר"י ז"ל שכ"כ תלמידו ה"ר חיים ויטל ז"ל הייתי נוהג לומר פ' המן ועשה"ד ומנעני מורי מפני תרעומת המינין כאשר אמרו חז"ל (ברכות יב.) והוא כן באמת לפי סתימת הגמ' וכו' אחר שיצא הדבר בפירוש מפי האר"י ז"ל וכו' לא נכון לעשותו קבע בספר ועם שנ"ל שגם האר"י לא מנע אלא ליחיד בצבור משא"כ כשירצה לאומרם בביתו והוא לבדו דעתי נוטה דלכו"ע שרי והרופה לעשות כן לא יחסר לו חומש בבית שיוכל לקרות מתוכו אבל לא נטיל חובה קבועה במקום שזכרו מניעה. עכ"ל.

הרי נראה לכא' מהריעב"ץ דדעת האר"י דאין לקרוא פ' המן אלא ביחיד בביתו, ותמוה, דהא תינח בעשה"ד שייך טעם דתרעומת המינים אבל בפ' המן איזה טעם יש לאסור לקרוא בציבור או ביחיד לפני הציבור. ואולי באמת כוונת היעב"ץ רק על פ' עשה"ד וכמו שכשכתב טעם דתרעומת המינים פשוט שכוונתו רק על עשה"ד (וכמפורש בד' מהרח"ו עצמו וכנ"ל), אבל בפ' המן אין חשש ביחיד בצבור. ועדיין צ"ב מדוע בצבור אסור (שלכן לא הדפיס פ' המן בסידורו), ואולי סדר המעמדות נקראים לפני התפילה וס"ל לאסור קודם התפילה וכדב' היפ"ל או שס"ל שכל שבציבור אסור וכמו שנכתב להלן אות ז'. וצ"ע בכ"ז.

פרשה זו בש"ס וגם בירושלמי לפנינו לא נמצא, וי"ל הסיבה דלא נהגו לאומרה מפני שהרבה נזכר בפרשה זו תרעומתם על ה' כמ"ש שם כי שמעתי את תלונותיכם, שמעתי את תלונות בני, ועוד עיי"ש. וגם הוציאו על המן דיבה רעה שאמרו נפשינו יבשה אין כל בלתי אל המן עיינו, וכ"א במדרש שמות (פ' כ"ה) "נמצאתי ללא בקשונני" היה להם לבקש רחמים מלפני אלא עמדו ושפכו תערומת כלפי מעלה. ועוד אמרין שם מפני מה לא אמרו שירה על המן וכו', שהיו מוציין דברי תפלות על המן אמר הקב"ה איני מבקש לא תרעומותיכם ולא קילוסכם עיי"ש ולכן לא קבעו זה בציבור. עכ"ד.

**והנה**, מה שטען הערוה"ש שבירושלמי שלפנינו לא נמצא, כבר נכתב לעיל דאי"ז טענה דנאמנים עלינו רבותינו הראשונים והאחרונים שראו כן בירושלמי שלפניהם, ולפנינו נשמט עם הזמן.

**ומאחר** שכך, קשה לומר כמ"ש הערוה"ש שעדיף לימנע מלומר פ' המן דהא בירושלמי מבואר ענין האמירה, וגם אם נאמר שזה לא נזכר בירושלמי, מ"מ, הרי הראשונים והאחרונים כ' דטוב לומר פ' המן ולא נמצא מי שיאמר שעדיף המניעה (ומה שמנע האר"י את מהרח"ו עי' לעיל משנכ"ב).

**ואולי** כוונת הערוה"ש שאע"פ שיש בה כמה עניני גנאי על בני, מ"מ בגלל מתועליות הגדולות שיש בזה, גדולה התועלת מההפסד. אלא, שזה שייך במי שאומר הפרשה בכוונה ובהתבוננות, אבל

ועסקו בתורתו ככתוב בתורתך (שמות, טז, ד) ויאמר פ' וכו'. ע"כ. וע"ע עניני תפילות שנדפסו בחלק מהסידורים.

**עוד** יש להוסיף מש"כ היעב"ץ בסידורו (בסדר מעמדות ליום ראשון, הובא מכת"י רק במהדורות החדשות) וז"ל, והנהג לומר פ' המן אומר אחריה יה"ר כו' ויכול לאומרה אף מי שלא אמר פ' המן.

### ו. הימים העדיפים לקריאת פ' המן

**כתב** בספר יפה ללב, ומי שלא יכול לקרותה בכל יום לפחות יקראנה פעם אחת בשבוע ונכון לקרותה ביום השישי שבו עניינא דיומא יותר שבו הוכפל בו עומר למן וכו' ועוד כדי שתחול הברכה בכל אשר יעשה לאכול בו ביום<sup>1</sup> לכל השבוע ועל הרוב אדם יוציא כל דצריך בו לכל ימי השבוע הבא ושיתקן צרכי שבת ביום השישי ויזכור שמירת שבת ולא יחללנה.

**ובח"ב** הוסיף היפ"ל וז"ל, ועוד כי המן נברא בשישי כדתנן בפ"ה דאבות משנה ו' וכו' ואם לא קראם ביום ו' יקראנה ביום א' יען תחילת ירידת המן היה ביום א' כמ"ש בס' ילקוט ראובני פ' בראשית. ע"כ, עיי"ש עוד משכ"ב (ומש"כ היפ"ל בתחילת ירידת המן ביום א' כבר מבואר כן בשבת פז., ופלא שהוצרך לציין לילקוט ראובני).

### ז. המנהג למעשה באמירת פ' המן

**ובענין** המנהג למעשה באמירת פ' המן, עי' בערוה"ש שאין מנהגינו לאומרה. ועיי"ש שתמה ע"ז, וביאר, דהנה לא נזכרה

ז. ומשמע מהיפ"ל דאמירת פ' המן מסוגלת ביחוד לפרנסת אותו יום שאומרה, וכן מבואר במעיל צדקה שהובא לעיל אות א' עיי"ש. וכנראה שלמדו כן האומר "בכל יום".

בל"ז עדיפה המניעה. ולכן אה"נ דאם יקרא  
בכוונה ובהתבוננות עדיף שיקרא, אך לקבוע  
בציבור בתורת מנהג, זה לא נהגו מהטעם  
הנ"ל שהרבה קוראים בלא כוונה והתבוננות  
(ועיי"ש בערוה"ש שסיים בלשון "ולכן לא  
קבעו זה בציבור"). וצ"ע.



הרב ישראל גולדברג

## אם מותר בשבת לנער הפת כדי למעט את המלח

א. שאלה.

ב. עיקרי הנידון.

ג. שיטת הירושלמי בבורר רק חלק מן הפסולת דפטור.

ד. דעת הבבלי והראשונים דאסור לברור גם כאשר נשארת תערובת.

ה. מח' הפמ"ג והחזו"א בהבנת דברי הט"ז שהתיר להוציא זבוב.

ו. אם פעולת הברירה היא בהפרשה או כמה שנשאר.

ז. מח' המג"א והגר"ז אם הדבר הנברר הוא מה שיוצא או מה שנשאר בידו.

ח. בדברי השלחן שלמה דמותר לנער הפת להפיל הנמלים שעליו.

ט. חידושו של החוט שני דמותר לברור חלק מהמין שאינו רוצה אם רק רוצה במיעוטו.

י. דעת החו"ב לאסור.

יא. מסקנת הדברים.

יב. אם מותר למעט מין אחד כאשר שונא לאוכלו אלא שמסכים לאוכלו במיעוטו.

שמוציא מתוך ידו, כגון המערה יין מן הבקבוק ונשארו השמרים (הפסולת) בידו.

ג. הבורר בשעת אכילה - אם כאשר מחזיק בידו ובורר הפסולת חשיב כדרך אכילה ומותר או דילמא הוי בורר ואסור.

ג. איתא בירושלמי (שבת ז-ב) "אמר רבי יודן יש שהוא בורר צרורות כל היום ואינו מתחייב, יש שהוא נוטל כגרוגרת ומיד מתחייב, היך עבידא היה יושב על גבי כרי וברר צרורות כל היום אינו מתחייב, נטל לתוך ידו כגרוגרת ובירר חייב" עכ"ל. ומבואר מהירושלמי דהבורר פסולת מתוך אוכל אינו חייב עד שיהיה האוכל הנשאר נקי ומתוקן לגמרי.

ולמד מזה האג"ט (זורה א-ה) דעיקר מלאכת בורר היא כמה שנשאר ולכן מובן דחשיב מלאכה הצריכה לגופה. ולפ"ז כיון שנשאר תערובת אין איסור למעט המלח.

א. שאלה: הנה כאשר בוצעים על הפת וטובלים במלח מצוי שנדבק שם הרבה מלח, והנה ביום חול הפעולה הפשוטה והמתבקשת היא ניעור החתיכה כדי שיפול משם קצת מלח כדי שיהא ראוי לאוכלה. ונתעוררתי להסתפק אם בשבת מותר או אסור לעשות כן, דלכאורה יש לאסור זאת, דמאי שנא מכל בורר שני מיני אוכלים שאסור לברור את המין שאינו חפץ בו (כמבואר בשו"ע ריש סי' שיט).

ב. תשובה: יש לדון כאן בכמה עניינים:

א. הבורר ועדיין נשאר תערובת - כלומר שלא פעל פירוד גמור בין האוכל לבין הפסולת. ובעצם החקירה היא אם שם המלאכה הוא על הדבר הנברר או על האוכל הנתקן.

ב. שני מינים, מפריש אחד ואידך נשאר בידו - כלומר, יש להסתפק אם מה שנשאר בידו הוא הדבר הנברר או דילמא מה

ואולי יש לחלק דדוקא שם שלמעשה האוכל אינו מתוקן לגמרי אלא נשאר שם פסולת לכן אמרי' דאינו עובר משום בורר משא"כ בניד"ד דע"י ניעור חלק מכמות המלח האוכל הנשאר נתקן לגמרי א"כ עובר באיסור בורר.

(ד). מאידך הביא האג"ט (שם סוף ס"ק ד) שהבבלי והירושלמי חלוקים בזה, שהרי השווה התלמוד מלאכת בורר למלאכת זורה ומרקד (עיין סוף דף עג), אפי' ששם המאכל עדיין אינו מתוקן, אלמא המלאכה היא בהפרשת הפסולת ולא במאכל שנשאר, וכיון שברר רק פסולת חייב.<sup>א</sup>

**עוד** הוכיח (שם ס"ק ה) דהמלאכה היא בהפרשת הפסולת מדברי בעה"מ (קו.), שכתב דמלאכת בורר הוי מלאכה שאינה צריכה לגופה ואעפ"כ חייב עליה.<sup>ב</sup> וגם הרמב"ן בחידושו (שם) שחלק על זה וחשיב לה צריכה לגופה מוכח דס"ל שלא כדברי הירושלמי, שהרי כתב דהמלאכה היא בעצם ההפרשה דומיא דגוזז שערו וציפורניו שחייב (שבת צד:) והרי אינו צריך לשערו וציפורניו.<sup>ג</sup> אע"כ המלאכה היא בעצם ההפרשה וחשיב צריכה לגופה שהרי השיג את התיקון על ידי הפרדת הענין. והסיק לפי דרכם שגם כאשר האוכל הנשאר עדיין מעורב בתערובת אסור לברור קצת מן הפסולת, כיון שתיקן מצד מה שברר הפסולת.

**ועיין** עוד בבה"ל (שיט-ג ד"ה לאכול מיד) שהביא בשם הישועות יעקב שהתקשה שכל בורר הוי מלאכה שאצל"ג וכתב ליישב וז"ל "דענין מלאכת בורר הוא שהפסולת אינו ראוי לאכילה וגם האוכל אין ראוי כ"כ לאכילה עם הפסולת שבתוכו גלל, כן הוא מפריד הפסולת מן האוכל, וא"כ המלאכה אינה נקראת על ברירת הפסולת רק דמתקן האוכל שיהיה ראוי לאכילה, וזהו מלאכה הצריכה לגוף האוכל דמשוי ליה אוכל גמור" עכ"ל.

(ה). הרי שנתבאר לן דאסור לברור אף קצת מן הפסולת אפילו שנשאר קצת פסולת מעורבת באוכל, כיון דעיקר המלאכה היא בהפרשת הפסולת והרי הוציא הפסולת לבדה. ולכאורה יש לדחות דסוף סוף תיקן קצת המאכל בהוצאת הפסולת ממנו, שהרי מיעט כמות הפסולת, ורק הירושלמי מקל בזה משום דס"ל שבשביל להתחייב בעינן תיקון גמור אבל בלא"ה לא מקרי תיקון כדי להתחייב עליו.

**אמנם** עיין בפמ"ג (משבצות סוף סי' שיט) שכתב בפשטות שאם היו האוכל והפסולת מעורבים בין במה שהוציא ובין במה שנשאר, אינו עובר באיסור בורר. ולא ציין לדברי הירושלמי הנ"ל. אמנם בסו"ס ש"מ (אשל אברהם) הביא דברי הירושלמי וכתב על זה "מכל מקום פטור אבל אסור". ומשמע דפשיטא ליה דעכ"פ אסור מדרבנן.

א. ואולי אפשר לחלק שתיקון הפת פועל באופן של כמה שלבים, וכל שלב הוא סוג תיקון אחר וכיון דבאותו סוג תיקון הוי תיקון מושלם חייב, משא"כ בבורר פסולת מתוך אוכל ועדיין נשאר פסולת מעורבת באוכל כדוגמא שהביא הירושלמי שם הרי שבאותו סוג פעולה שעושה עדיין לא נשלמה פעולתו.

ב. וזה לשונו בקיצור "וזהו ביאור הדבר כל ל"ט מלאכות שהיו כנגדן במשכן כולן היה בהם צורך לגופן חוץ מן הזורה והבורר שהוא זורה המוך מן הגורן ובורר הצרורות מן הכרי וזה הוא עיקר מלאכתן לדחות המוך והצרורות וכן חייב עליהן ועל כל תולדה שלהן אבל שאר המלאכות עיקר הוא לצורך גופן.

ג. ובאמת מכח קושיא זו כתבו התוס' (ד"ה אבל בכלי) דהגמ' שם אזלא כשיטת ר"י דס"ל מלאכה שאצל"ג חייב.

התם דמי לכמה זכובים ואעפ"כ התיר המ"ב, אלמא תפס כדרך הפמ"ג.

ו). והנה כתב השו"ע (שיט-יד) וז"ל "מותר לערות בנחת מכלי לחבירו ובלבד שיזהר שכשיפסוק הקילוח ומתחילים לירד נצוצות קטנות הנישופות באחרונה מתוך הפסולת, יפסיק ויניחם עם השמרים שאם לא יעשה כן, הני ניצוצות מוכחי שהוא בורר" עכ"ל. וכתב המג"א (שם ס"ק טו) דדוקא אם עושה כן לאחר זמן אבל אם עושה כן לאלתר מותר משום דמה שמערה לא חשיב בורר בכלי אלא ביד, והוי כבורר אוכל מתוך פסולת. אלמא ס"ל דהמין הנברר הוא המין שהוציא, הלכך כשבורר היין ומערה לתוך כלי אחר חשיב כבורר אוכל מתוך פסולת ולכן אם יעשה כן לאלתר מותר. אמנם הגר"ז בסידורו חלק עליו, וכתב דאף לאלתר אין לעשות כן כיון דחשיב בורר פסולת מתוך אוכל. אלמא למד שמה שנשאר בידו הוא הדבר הנברר ולא מה שיוצא. ובמ"ב (שם ס"ק נה) העתיק היתרא דהמג"א דמותר לערות יין לתוך כלי אחר אם ישתה לאלתר.

ולפ"ז יוצא בניד"ד דאף אם ניער כל הפת, לדעת הגר"ז שפיר חשיב כבורר אוכל מתוך פסולת ומותר הואיל ונשארה הפת שהיא האוכל בידו, אבל לדעת המג"א והמ"ב שהדבר הנברר הוא הפסולת חשיב כבורר פסולת מתוך אוכל ואסור.

ז). וראיתי בספר שלחן שלמה (שיט-מא) שכתב לחדש דמי שהילכו נמלים בתוך פתו, מותר לנער את הפת כדי שיפלו הנמלים, ולא הוי איסור בורר כיון דהפת נשארת בידו, ולפי דבריו כל שכן שיהא מותר בניד"ד שנשאר קצת ממין המלח. אלא שיש לתמוה, הלא הדבר תלוי בפלוגתת המג"א והגר"ז מה הדבר הנברר אם מה

והקשה הצ"א (חלק טז סי' יב) שלכאורה יש כאן סתירה, דבסי' שי"ט סתם להיתרא, ואילו בסי' ש"מ משמע דסובר לאסור מדרבנן. ותירץ דכל מקום הלך ופירש לפי חיבורו, דבסימן שי"ט דקאי אדברי הט"ז שהתיר ליטול זכוב עם קצת משקה (אע"פ שמתקן לגמרי המאכל שנשאר מ"מ גוף הדבר שבורר היה מעורב), לכן סתם להיתרא כדברי הירושלמי שכן רואין מדברי הט"ז דשרי. ואילו בסי' ש"מ דקאי אדברי המג"א בשם הר"ן שכתב "משמע אע"פ שמשיר הרבה אוכל עם הפסולת כל שניכר הברירה והפסולת נראה הוי בורר" עכ"ל. ומשמע ליה דלא כדברי הירושלמי אלא המלאכה היא בברירת הפסולת. ולפי דבריו יוצא דלמד הפמ"ג דדברי הירושלמי תלוי במח' הפוסקים אם מותר או אסור עכ"פ מדרבנן. אמנם לא הבנתי כל כך מאי קשיא ליה שהרי גם במקום שהתיר כתב דלא הותר לעשות כן אלא במקום שאם יטול הכל עדין אינו עובר באיסור דאורייתא אבל במקום שאם יברור הכל יעבור באיסור דאורייתא אסור עכ"פ מדרבנן.

ובחזו"א (סי' נג) למד את טעם הט"ז באופן אחר, דאין הזכוב נחשב למעורב בכל התערובת רק במה שסמוך לכנפיו. ומהבה"ל (שיט-ד ד"ה הבורר, ובמ"ב תקד-כ) מבואר שלמד כהבנת הפמ"ג, שהרי כתב דאם בירר הפסולת עם קצת מן האוכל מותר, ולפי הבנת החזו"א א"א לסתום כן, דרק בכה"ג שבורר ממש מסביב הפסולת מותר. ועוד שבכמה זכובים דאז חשיב כמעורב בכל המשקה לא התיר החזו"א משום שהכל מעורב במשקה, ואילו במ"ב (שם) כתב דאם נתערבו לו כמה חתיכות מצה בקמח רשאי לברור החתיכות עם קצת מן הקמח, והרי

שנשאר בידו או מה שיוצא (ועוד שדעת המ"ב לקולא כדעת המג"א וכ"ש לאיסורא) כדביארנו לעיל, וע"ע בסמוך.

(ח). והנה נח' הפוסקים אם בעת האכילה גופא כאשר אוחו האוכל בידו ורוצה להוציא הפסולת ולהשליכה טרם שיכניס האוכל לפיו, אם חשיב דרך אכילה ומותר או אסור. ובבה"ל (שיט-ד ד"ה הבורר) הביא בשם הברכי יוסף דנח' בזה הפוסקים, דדעת המהר"י אבולעפיא להתיר ודעת המהרי"ט צהלון לאסור. וכתב על זה הבה"ל דהיא כבר פלוגתת הראשונים, מדבריו הרא"ש (מובא להלכה בשו"ע שם סעיף טז) דהתיר לשותת רק ע"י מפה משום שמעכב בפיו בשעת אכילה ממש אסור. ואילו מדברי הרמב"ן (שבת עד. ד"ה וכי מותר) מוכח להיתרא, שהרי כתב וז"ל "שאינן דרך ברירה בכך אלא כאוכל ומצא פסולת בחתיכה שהוא אוכל ומפריש פסולת מתוך אוכל הוא שמותר" וכו' עכ"ל. ושיטת החזו"א כידוע לאסור גם לדעת הרמב"ן, ואת דבריו הסביר שמוציא הפסולת מתוך פיו.

**ולבאורה** היה מקום להסביר דברי הגרשז"א שלא יהיו תמוהין, כיון דיש כאן תרתי לקולא, חדא דאפשר להלכה כדעת המהר"י אבולעפיא, ועוד שגם אם הלכה כדברי המהרי"ט"ן הכא שמחזיק הפת בידו אפשר דיש להקל כדברי הגר"ז.

**למעשה** גם אחר הסבר זה נשאר עדיין תמוה, מלבד שהוא נידון דאורייתא של הוצאת פסולת מתוך אוכל עוד יש כאן קושי שהרי בשתי מחלוקות אלו נפסק להלכה כדברי האוסר בנידון זה, דהיינו הלכה כהמהרי"ט"ן, ולדעת החזו"א אף הרמב"ן אוסר כה"ג, ובין כך א"צ להגיע לזה דהשו"ע העתיק דברי הרא"ש להלכה ומשמע דדוקא בגוונא שהפסולת מתעכבת בפיו מותר

אבל קודם לכן כאשר המאכל בידו אסור. וגם במח' המג"א והגר"ז דעת המ"ב כדעת המג"א ואפי' לקולא כדהבאנו לעיל דהקל לאלתר, וא"כ כ"ש לאיסורא.

(ט). וב"ה מצאתי בספר חוט שני (שבת ח"ב סו"ס א עמ' סו) שהתייחס לשאלה זו להדיא וכתב סברא חדשה להקל, דאע"ג דהניעור חשיב כבורר ואם ינער כל המלח יעבור באיסור בורר כמו בכל שני מיני אוכלים, אמנם אם רוצה שישאר קצת מהמלח מותר. וביאור הדברים (כפי שביררתי מהמקורבים אצלו, מח"ס חוט שני, וגם אצל נכדו), דיסוד דין בורר בשני מיני אוכלים הוא, דהיכא דאיכא שני מינים לפניו, ורוצה באחד ומאס בשני, א"כ זה שאינו רוצה בו נחשב כפסולת, ולכן אסור לו לבררו מן התערובת, אבל היכא דרוצה למעט כמות מין אחד כיון שבעצם חפץ בשני המינים אלא שרק רוצה למעט אחד מהם, לא חשיב בורר, דשניהם אוכל אצלו, והרי לן דפשט ניד"ד להיתרא.

**עוד יוצא** לפ"ז דאם יגישו לו כמה מיני אוכלים, כגון סלט פירות, והוא רוצה למעט במין החמוציות כדי למעט טעם החמוץ, אך לא לגמרי דהיינו שרוצה שישארו קצת ממין החמוציות, מותר לו לברור חלק מהחמוציות אם אכן רוצה בהישארותם. עוד נפ"מ למי שמרחה קצת יותר מדי וחפץ למעט הממרח שמעל גבי הפרוסה.

(י). שוב הראוני שבספר חו"ב (שבת יד-יח) כתב להדיא דמי שהיו לפניו כ' תפוחים וי' רימונים, ורוצה למעט מן התערובת ה' רימונים אפי' שרוצה בהישארות החמשה הנותרים, אסור לעשות זאת, אלמא פליג על סברת הגרנ"ק שהבאנו לעיל, ולפי דבריו יהא אסור לנער אפי' קצת מן המלח.



לנער המלח העליון דאז אינו חשוב כמעורב בפת רק במלח.<sup>ד</sup>

**יב).** שאלה: נשאלתי במי שיש לפניו שני מיני אוכלים אך אינו אוהב מין אחד אבל מעט ממנו מסכים לאכול (וכגון שיש לפניו אורז המעורב בתירס, ואינו אוהב לאכול כך, אך אם יהיה שם קצת תירס לא יפריע לו), אם מותר לו לברור רק חלק מהמין שאינו רוצה.

**תשובה:** פשיטא לי דאף לדעת החוט שני הנ"ל אין להקל, דהתם שאני שאכן חפץ הוא באותו המין אלא שאינו רוצה בריבוי, משא"כ הכא שאינו חפץ באותו מין כלל, ולא דמי אלא למי שיש לו עפר המעורב באוכל בכמות שקץ באוכל, אבל אם ימעט כמות העפר יוכל לאוכלו, ודאי שלא נתיר לו לברור חלק ממנו העפר הכ"נ בשאלה זו (ואף דהכא הווי שני מיני אוכלים מ"מ כיון ששונא המין ההוא לגמרי חשיב כפסולת, ומה שמסכים לאוכלו מחמת מיעוטו אינו נותן לו שם אוכל. דבעינן שירצה בו באופן חיובי), משא"כ בשני מיני אוכלים ורוצה בשניהם אלא שרוצה רק למעט באחד מהם מותר לדעת החוט שני.

**יא).** מסקנת הדברים: להוציא פסולת לבד אע"ג שנשאר עדיין אוכל מעורב בפסולת אסור לכל הדעות (אלא שהירושלמי פוטר, ועכ"פ אסור מדרבנן). אמנם אם האוכל נשאר בידו ורק הפסולת ניער חוצה, לדעת המג"א (שיט-טו) אסור, ולדעת הגר"ז בסידורו מותר. ודעת המ"ב (ס"ק נה) כהמג"א.

**עוד** הבאנו לעיל דכתב הבה"ל (שיט-ד) לעיל דלדעת המהר"י אבולעפיא מותר להוציא הפסולת קודם שיכניס החתיכה לפיו דגם זה חשיב כדרך אכילה. אמנם להלכה מחמירין כדעת המהריט"ץ וכדמוכח ברא"ש (ובחזו"א כתב דאף הרמב"ן שהתיר לא התיר אלא להוציא מתוך פיו).

**לאור** הדברים מתבאר בפשטות דאסור למעט המלח משום בורר, אמנם דעת החוט שני שיש להתיר אף לדעת המג"א כיון שחפץ בשני המינים אין על זה שם בורר אף שאינו רוצה בריבוי של אחד מהם אין לו שם פסולת, ודעת החו"ב לאסור (ודברי השלחן שלמה לא הבנתיו). ובין כך אמר לי הגרא"מ קניגסופר שליט"א דמש"כ בחוט שני אינו מוכרח, דיתכן שהשיב הגרנ"ק דמותר לנער המלח וכוונתו באופן שיש הרבה מלח ורוצה



ד. והתקשיתי טובא בדבר זה, כיצד יכול להיות שאמר הגרנ"ק היתר זה ולא פירש דבריו, דא"כ נתת דבריו לשעורין והמכשול דק ומצוי וקשה לדקדק בזה אימתי הניעור כבר מגיע לשכבה השניה של המלח, ועוד קשה קצת לומר שבשכבה כל כך דקה של מלח מקרי שאינו מעורב המלח בפת, ולכאורה נקל יותר להבין שהתכוון להקל בכל ענין כיון דחפץ בהישארות המין השני, וצ"ע.

## הרב משה צבי הלוי דוידוביץ

### עיקרי הדינים באיסור יחוד, ובאיסור הוצאת ז"ל

שנים<sup>7</sup>] ה', חוץ מאב עם בתו ואם עם בנה<sup>8</sup>, ובעל עם אשתו<sup>9</sup> [הינו כשכבר בא עליה<sup>10</sup>], ואם עבר והתיחד עם אשה שאסור לו להתיחד עמה מלקים אותם מלקות מדרות [מלבד המתיחד עם אשת איש שאין מלקים אותם<sup>11</sup>].

ב. כשם שאסור להתיחד עם אשה אחת כן אסור להתיחד עם ב' נשים, אא"כ אחת מהן היא אשתו<sup>12</sup>, או שאחת מהן קטנה מלהתפתות וגדולה כדי לספר<sup>13</sup>, או שב' הנשים שונאות זו לזו<sup>14</sup>.

#### סימן כ"ב וכ"ד - איסור יחוד וכיו"ב

הקדמה: כ' "כי יסיתך וגו' בסתר וגו'" (דברים י"ג, ז) ודרשו מזה חז"ל<sup>15</sup> שאסור לאיש ואשה האסורים זע"ז להיות יחד לבדם במקום סתר [להתיחד]<sup>16</sup>. והוסיפו חז"ל וגזרו שלא להתיחד עם פנויה ושלא להתיחד עם גויה<sup>17</sup>. עוד אסרו חז"ל דברים שיכולים להביא לאיסור או ליחוד האסור.

א. אסור לאיש [בן למעלה מט' שנים] להתיחד עם אשה [בת למעלה מג'

א. קידושין (פ:) ואף דאמרינן שם שהוא רמז, מפורש בע"ז (לו:) דמהתם ילפינן שיחוד עם עריות אסור מהתורה. ב. ומלבד שעצם היחוד אסור מן התורה, "יזהר האדם מן היחוד כיון שהוא הגורם הגדול להיכשל בעריות" (רמ"י), ולכן אף כשלא נקרא יחוד לאוסרו מהתורה כל שיכול להביאו לידי איסור אסור, ולכן כשנחלקו הפוסקים בדינים אלו ראוי לכתחילה לנהוג כדעת המחמירים, ואף כשאינו יכול להביאו לידי עברה פעמים שאסור משום מראית העין, ואמרו חז"ל (דא"ז א, י) הרחק מן המביא לידי עבירה ומן הכיעור ומן הדומה לכיעור שמא יחשדוך בעבירה.

ג. עבודה זרה (לו:).

ד. ומה שכ' (ב') שקטנה שאינה נפתית מצילה אחרת מאיסור יחוד, היינו כשאשה אחרת עמה שאין לחוש לאונס.

ה. ביש"ש (סוף קידושין) ובב"ח (ס"ז) כ' שלא תקנו חינוך לקטן לאיסור יחוד ולכן איסור זה הוא לגדול בן י"ג ולגדולה בת י"ב, ומה שכתבנו בן ט' ולמעלה היינו לאסור אשה בת י"ב להתיחד עמו ובת ג' שנה ומעלה לאסור לאיש בן י"ג להתיחד עמה.

ו. וכן הסבא והסבתא עם נכדיהם ונכדותיהם (ושאר הדורות - כסבא רבא עם נינה וכו') עי' חוט השני אה"ע כ"א).

ז. והפוסקים הוסיפו שאף לאח מותר להתיחד עם אחותו שלא בקביעות, ואף שלא הוזכר התר זה בשו"ע כן רגילים להורות (בשם החזו"א).

ח. למעט חתן שכלתו נדה קודם שבא עליה שאסור לו להתיחד עמה אלא הוא ישן בין האנשים והיא בין הנשים.

ט. כדי שלא להוציא לעז על בניה.

י. ודוקא בישראל, אבל גוי אין אשתו משמרתו.

יא. והרי זה מתיר אף לאיש אחר להתיחד עמהם.

יב. י"א שהתר זה לא מהני אלא בבית אבל לא בדרך (ב"ח וב"ש וח"מ בשם יש"ש) וי"ח שלא חלקו ומהני בכ"מ.

יג. והן: ב' יבמות, ב' צרות, אשה וחמותה, אשה ובת בעלה, אשה ובת חמותה.

תגדל כלבכ<sup>א</sup> (מפני החשד). ה. ת"ח שאין אשתן עמו לא ידור בחצר שיש בה אלמנה אף כשאינו מתייחד עמה (מפני החשד). ו. מי שאין לו אשה לא ילמד תינוקות (שלא יתגרה באמותיהם כשמביאות בניהם). ז. אשה לא תלמד תינוקות (כיון שאבותיהם באים ונמצאו מתייחדים עמה). ח. לא תלך אשה בשוק ובנה אחריה (שמא יתפס ותלך להחזירו ויתעללו בה רשעים שתפסוהו). ט. אסור אפילו לזכר ואפילו לקטן להתייחד עם גוי, ואף שמדינא אין אסור יחוד לזכר עם בהמה<sup>כב</sup> ועם זכר ישראל כיון שלא נחשדו ישראל על כך, מ"מ המתרחק מלהתייחד עמהם הרי זה משובח, ובמקומות שרבו הפרוצים אסור להתייחד אף עם זכר ישראל. ועי' בס' חוט השני אה"ע סי' כ"א<sup>כג</sup>.

### סימן כ"ג איסור הוצאת זרע לבטלה ודברים המביאים לכך

**הקדמה:** כ' "ונשמרת מכל דבר רע"<sup>כד</sup>  
נצטוינו בזה שלא יגרום האדם שיצא ממנו זרע לבטלה<sup>כה</sup>, עוד דרשו

ג. לא יתייחד איש אפילו עם נשים הרבה (שו"ע)<sup>כז</sup>, ויש מתירים<sup>כז</sup> כשאין עסקו עם הנשים<sup>כז</sup> (רמ"א).

ד. לא תתייחד אשה עם הרבה אנשים (שו"ע), וי"א שעם ב' אנשים כשרים בעיר ביום<sup>כז</sup> מותר (רמ"א).

ה. אשה שבעלה בעיר, אימת בעלה עליה ואין איסור להתייחד עמה<sup>כז</sup> חוץ ממי שלבו גס בה (שגדלה עמו או שהיא קרובתו), וכן כשקנא לה בעלה מאיש פלוני אסור לו להתייחד עמה אף כשבעלה בעיר.

ו. בית הפתוח לרשות הרבים (שמצויים אנשים שיכולים להכנס) אין חשש<sup>כז</sup> להתייחד שם עם אשה<sup>כז</sup>.

ז. עוד אסרו חכמים: א. אין ממנים איש אפילו נאמן וכשר על חצר שיש בה נשים ואפילו שעומד בחוץ (שאיין אפוטרופוס לעריות). ב. לא ימנה אדם אפוטרופוס (מכניס ומוציא בנכסיו) על ביתו (שלא ינהיג אשתו לדבר עבירה). ג. לא תקנה אשה עבד זכר אפילו קטן (מפני החשד). ד. אלמנה לא

יד. אא"כ אשתו עמו כדלעיל אות ב' ועי"ש שדוקא בישראל אשתו משמרתו.

טו. י"א שהינו דוקא כשהנשים יודעות שהוא נמצא עמם אבל כשאין יודעות (כגון שמסתתר) אסור.  
טז. ולכן לא יעסוק אדם עם הנשים כיון שאסור לו להתייחד עמהם, ודעת השו"ע שכשאשתו עמו מותר לו להתייחד עם הרבה נשים ויש שחולקים ואוסרים למי שעסקו עם הנשים להתייחד עם אשה אפילו כשאשתו עמו.

יז. וכן ג' כשרים אף בשדה או בלילה מותר.

יח. דעת רש"י שלכתחילה אין להתייחד עם אשה אפי' בעלה בעיר ויש פוסקים שחששו לדעתו (ב"ח ב"ש ח"מ וחכמ"א) ובשעת הצורך אפשר לסמוך על דעת השו"ע להקל בזה (שערי תשובה ש"ה פ"ג).

יט. הוא לשון השו"ע אבל כתבו בפוסקים דמ"מ טוב להזהר מלהתייחד בבית אף שפתחו פתוח לרשות הרבים. כ. ויש אוסרים למי שליבו גס בה (שגדלה עמו או שהיא קרובתו, ולכו"ע למי שקנא לה בעלה ממנו אסור.

כא. אפילו כשאינו מסוכן, דמסוכן אסור לכולם לגדלו (חושן משפט טז, ג).

כב. וכן אין איסור יחוד לאשה עם בהמה.

כג. שברר פרטי איסורים אלו להלכה.

כד. דברים כג.

כה. עבודה זרה (כ:), וכ' בתוס' שם שהוא דרשה גמורה, ומאוד צריך לזהר מזה שהרהור הוא מג' דברים שאין אדם ניצול בהם בכל יום (ב"ב קסד:), ועיקר הגדר לזה הוא: טהרה, שמירת ההרחקות דסי' כ"א, התרחקות

חמור מכל עברות שבתורה, ולכן לא ידוש מבפנים ויזרה מבחוץ ואשה שיש לה אוטם ברחם וע"כ שמשמש עמה זורה מבחוץ אסור<sup>ל</sup>.

ב. אסור לנאוף ביד להוציא שכבת זרע, ואיסור גדול הוא והעובר הוא בנדוי וכאילו הרג את הנפש.

ג. אסור לעשות דבר המביא להוצאת זרע ולכן אסור להקשות עצמו לדעת<sup>ל</sup>, ושאר דברים דלהלן.

ד. אסור לישון על העורף ופניו למעלה [שמביא לידי קישוי] אלא יטה מעט.

חז"ל<sup>י</sup> שבכלל "לא תנאף"<sup>כ</sup> נצטוינו באיסור נוסף שלא יוציא אדם לעצמו זרע לבטלה, ועון זה חמור מכל העברות שבתורה<sup>כח</sup>, ומתכפר רק בתשובה גדולה<sup>כט</sup>, והעובר ע"ז הוא רשע, ורע, ומוריד עצמו לבאר שחת, ואינו זוכה לראות פני שכינה, וכאלו שופך דמים<sup>לא</sup>, וכאילו מביא מבול לעולם<sup>לב</sup>, וכאילו עובד עבודת כוכבים, וחיב מיתה, וכשרגיל בכך מביא על עצמו חולאים רבים<sup>לג</sup> וצרות רבות<sup>לד</sup>, אף המקשה עצמו לדעת אמרו חז"ל<sup>ל</sup> שיהא בנדוי ונקרא עבריין<sup>לה</sup>, אף המביא עצמו לידי הרהור אמרו חז"ל<sup>ל</sup> שאין מכניסים אותו במחיצתו של הקב"ה<sup>לו</sup>.

א. אסור להוציא שכבת זרע לבטלה ועון זה

---

מהרשעים (משמיעת דבריהם ושיריהם וקריאת ספריהם), שמירת העינים ושקיעות בד"ת כאמרם ז"ל אם פגע בך מנוול זה משכחו לביהמ"ד וכו'.

כו. תנא דבי ר' ישמעאל נדה יג:.

כז. שמות כג. ועי' בעזר מקודש שאפשר שאין איסור זה משום הוצאת זרע אלא מצד המעשה תועבה (ואירי בעושה כן לתאותו) ולפ"ז אפשר שהוא ביהרג ועל יעבור, ומ"מ ודאי שאף מצד הוצאת זרע חמיר טפי כשמשחית בידים מגורם ע"י הרהור וכיו"ב ודוקא על זה נאמר כל חומר הדברים דלהלן כפשטות הגמרא והשו"ע.

כח. שו"ע בשם הוזה"ק (פ' וישב וויחי) ועי' בב"י בסי' כ"ה שודאי אם היה רואה ר"י דברי הוזה"ק היה חוזר בו.

כט. דרך חיים להמרח"ו (פ"ג) בשם זוה"ק (פר' ויחי ומפר' נח עי"ש) וע"ע בספרה"ק טהרת ישראל שנתחבר ע"ז, וכאמור בהערה 4 כל דברנו הוא על העושה מעשה, אבל מי שנטמא לאונסו לא עבר איסור כלל, ואם יודע מחמת מה נגרם לו (כריבוי אכילה או שישן בחמימות יתירה וכיו"ב) יזהר בזה להבא, ואם יודע שגרם לעצמו (ע"י הרהור וכיו"ב) תשובתו על שעבר על "ונשמרת" ולא על עצם הטומאה, שבוה היה אנוס (עי' עץ חיים לגר"ח מולאזין).

ל. כל חומר הדברים דלהלן בנדה (יג:).

לא. ובערובין (יח:): אמרו גבי אדם הראשון שבשנים שפירש מאשתו מכל מה שראה לאונסו נבראו שדין רוחין וכו'.

לב. שעברה זו היתה בידי אנשי דור המבול דכ' כי השחית כל בשר ואמרו ברותחים קלקלו (סנהדרין קח:). רש"י.

לג. רמב"ם דעות פ"ד הי"ט.

לד. ידוע מהוזה"ק.

לה. לפי שמגרה יצה"ר בעצמו, וכך דרכו של יצה"ר היום אומר לו כך וכו' עד שאומר לו לעבור ע"ז ועובר. נדה יג:.

לו. נדה (יג:).

לי. אבל מותר לשמש עם קטנה ואילונית אף שאינן ראויות לילד כיון שמשמש כדרך כל הארץ.

לח. מלבד שמגרה יצה"ר בעצמו וצריך לנדותו ע"כ (שו"ע יורה דעה שלד, מג) ועי' בנדה יג: שהוא עבריין.

ה. שלא יגע באמתו, ולנשוי הצריך לנקביו  
מדינא מותר<sup>מב</sup>.

ה. אסור להביא את עצמו להרהור<sup>לט</sup> [כיון  
שמביא לידי טומאה], ולכן אסרו מה  
שמביא להרהור כדלהלן.

יא. אסור לרחוץ עם אביו וחמיו [ואחיו<sup>מג</sup>]  
ובעל אמו ובעל אחותו, ובמקום שערותן  
מכוסה בבית המרחץ מותר.

ו. אסור להסתכל בבעלי חיים בשעה  
שמזדקקים זכר לנקבה<sup>מ</sup>.

יב. חסידים הראשונים יש מהם מי שהתפאר  
שמעולם לא נסתכל במילה שלו, ומהם  
מי שנתפאר שמעולם לא התכוון בצורת  
אשתו, שלבם פונה מדברי הבאי לדברי  
האמת שהם אוחזות לבב הקדושים.

ז. אסור לרכב על בהמה ללא אוכף.

ט. אסור ללבוש מכנסיים שאינם כבתי שוקיים  
ויש מתירים כשהם לשעה מועטת<sup>מא</sup>.

י. אסור לאדם ליגע תחת טבורו, וכ"ש



<sup>לט</sup>. ואם בא לו הרהור יסיע לבו מדברי הבאי לדברי תורה (שו"ע), כמאמרם ז"ל אם פגש בך מנוול זה (יצה"ד)  
משכחו לביהמ"ד אם ברזל הוא נמוח וכו' (באה"ג), ותורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא (גר"א).

<sup>מ</sup>. מלבד מי שמתעסק עמהם בזה שטרוד במלאכתו ולא יביאנו לידי הרהור.

<sup>מא</sup>. רמ"א, וע"ע בפ"ת בשם ספר עצי ארזים.

<sup>מב</sup>. וי"א שכשאין אשתו טהורה ומצויה לו אסור ובפרטי הלכה זו עי' באור"ח סי' ג' ובמשנ"ב שם.

<sup>מג</sup>. כן הוא גירסת הב"ש והביאו בבאה"ט אבל בגר"א ובח"מ השמיטו "אחיו".

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן  
מח"ס 'חסד לאלפים' וש"ס

## בגדרי מלאכה מתקיימת בשבת

הנה לפני הרבה שנים רצו להמציא עט שכותבת בדיו שנמחק מעצמו אחרי כמה ימים, כדי להשתמש עם עט כזו בשבת בבתי חולים כשכותבים לצורך חולה שיש בו סכנה, דהואיל והדיו נמחק מעצמו נחשיב את זה ככתיבה שאינה מתקיימת שאין בה אלא איסור דרבנן, ובזה מיעטנו בקלות את הצורך לעבור איסור מלאכת כותב דאורייתא בבתי החולים. ובשו"ת מנחת יצחק ח"ז [תשובה י"ג-י"ד] חלק על זה וטען שבשיטת הרמב"ם מוכח שאפילו כתיבה המתקיימת ליום אחד נחשבת כתיבה והוציא זאת מתוך דברי המגיד משנה שדימה מלאכת צובע למלאכת כותב, והואיל ונתעוררתי מתוך העיון בשורשי ההלכות בכמה הערות הריני מסכם חלק מהמו"מ שנכתב בזה.

כלום, וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור- עכ"ל. ובמלאכת כותב פוסק הרמב"ם בפ"א הל"ט בזה"ל - אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד כגון דיו ושחור וסקרא וקומוס וקלקנתוס וכיוצא בהם. ויכתוב על דבר שמתקיים הכתב עליו כגון עור וקלף ונייר ועץ וכיוצא בהם. אבל הכותב בדבר שאין רישומו עומד כגון משקין ומי פירות, או שכתב בדיו וכיוצא בו על עלי ירקות ועל כל דבר שאינו עומד פטור.<sup>2</sup> אינו חייב עד שיכתוב בדבר העומד על דבר העומד- עכ"ל. והנה מדברי המ"מ מתבאר שהוא דימה את מלאכת צובע למלאכת כותב

## א] דברי הרמב"ם במלאכת צובע דבעינן צבע המתקיים ודעת המ"מ שהמקור ממלאכת כותב

הנה הרמב"ם בהלכות שבת כתב חידוש דין במלאכת צובע שרק בצבע המתקיים יש איסור דאורייתא בצביעה, והוא דין שאינו מבואר בגמרא במפורש, וכך כתב הרמב"ם בפ"ט מהלכות שבת ה"ג בזה"ל - אין הצובע חייב עד שיהא צבע המתקיים, אבל צבע שאינו מתקיים כלל כגון שהעביר שרק או ששרף על גבי ברזל או נחושת וצבעו פטור, שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע

א. ששר הוא מין ממיני הצבעים כמבואר בספר ירמיה פרק כב פסוק יד.

ב. דין זה שצריך לכתוב על דבר המתקיים אינו כתוב במשנה בשבת, ולכן הוצרך המ"מ לומר גם בהלכות כותב שהרמב"ם סמך על הכלל שבכל מלאכות שבת צריך מלאכה המתקיימת. אלא שצ"ע למה בהלכות צובע לא הביא הרמב"ם גם דין זה שצריך לצבוע דבר המתקיים, ולפי מה שביארנו דברי הרמב"ם מתורץ היטב שהרמב"ם לא דיבר על דבר שאינו מתקיים מצד עצמו, אלא הרמב"ם דיבר על חסרון בעצם הצביעה ולכן לא הביא הרמב"ם דין זה של צביעה על עלי ירקות וכדו' שזה דין אחר שהמלאכה תהיה מתקיימת אבל אינו חסרון בעצם מעשה הצביעה, ודו"ק.

המתקיים שיתחייב עליו משום צובע. עוד נחלקו הרמב"ם והסמ"ג לגבי אשה המעברת סרק על פניה וצובעת אותם באדום, שהרמב"ם הביא איסור זה בפרק כ"ב מהלכות שבת ומשמע שזה רק איסור דרבנן, ובדברי הסמ"ג משמע שזה איסור דאורייתא וכן דייק הב"י בס"י ש"ג. ומבאר הח"א שגם בזה אזלי לשיטתם דהואיל והסרק אינו דבר המתקיים לכן הרמב"ם סובר שאינו איסור דאורייתא, אבל הסמ"ג ס"ל שא"צ צבע המתקיים אלא כל צביעה הנצרכת לו לזמן מסויים אסורה מדאורייתא לצבוע אפילו שזה אינו עומד לזמן רב.

### ג] מה שיעור צבע המתקיים לדעת הרמב"ם

והנה לא נתפרש מהו שיעור הזמן שצריך שיעמוד הכתב כדי שתהיה נחשבת כתיבה המתקיימת, אבל לגבי צובע שכתב הרמב"ם בלשונו שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום משמע קצת שרק משום שאינו מתקיים אפילו מעט זמן לכן נחשב מלאכה שאינה מתקיימת, גם יש לדייק לשונו של הרמב"ם שסיים - וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור - משמע ששיעור הזמן הוא יום אחד [יום השבת]. וכן דייק בשו"ת מנחת יצחק [ח"ז תשו' י"ג], אלא שהמנח"י שם מתקשה

בדין זה של מלאכה המתקיימת, שבפ"ט לגבי מלאכת צובע כתב המ"מ שם שאע"ג שדין זה לא מבואר בגמרא למד הרמב"ם דין זה ממלאכת כותב. עוד הוסיף המ"מ שמקורו של הרמב"ם הוא מהמשנה בר"פ הבונה [בדף קב:]: זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב<sup>1</sup>, ומהמשנה הזו מוכח שזה דין כללי בכל מלאכות שבת שצריך מלאכה המתקיימת, כך ביאר המ"מ את הדינים שהביא הרמב"ם במלאכת צובע ובמלאכת כותב שצריך מלאכה המתקיימת.

### ב] דעת הסמ"ג דלא בעינן צביעה המתקיימת ונפקותות לדינא בזה

והחכמת אדם בהלכות שבת כלל כ"ד כתב שהסמ"ג חולק על חידוש זה שחידש הרמב"ם במלאכת צובע שצריך צבע המתקיים, דהנה מצינו ב' הלכות שנחלקו בהם הרמב"ם והסמ"ג חדא לגבי השוחט האם חייב משום צובע שהסמ"ג פוסק שהשוחט חייב משום צובע כמבואר בגמ' בדף עה. בדעת רב, והרמב"ם לא הביא דין זה בהלכותיו ומשמע דס"ל שאין הלכה כרב שהשוחט חייב על צביעת העור ע"י הדם. ומבאר הח"א שטעמו של הרמב"ם הוא משום דס"ל שאין זה נחשב צבע המתקיים, משום שהדם הנקשר על בית השחיטה שנעשה רק שהקונה יראה שזה בשר טרי אינו עשוי להתקיים זמן רב, ולכן אין זה צבע

ג. אמנם ברש"י שם פירש את המשנה באופן אחר, שרש"י כתב - כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת - שיש מתקיימת כיוצא בו ואין מוסיף עליה. - בשבת - אעושה מלאכה קאי. עכ"ל. ובדף קג. ביארה הגמ' דאמי המשנה לרבות חק קפיא בקבא עיי"ש בפרש"י שמבאר שהחידוש שאירי בבניין כזה שדרך אנשים לעשותו. ד. והביא שם שמצא כדבריו בדברי המ"ב בס"י ש"ג בשעה"צ אות ס"ח שנראה מפשטות דבריו שלמד בשיטת הרמב"ם דסגי במלאכתו המתקיימת ליום אחד, עיי"ש. אמנם הגרשז"א האריך להוכיח מדברי הבה"ל בס"י ש"מ סעיף ד' [ד"ה במשקין] שהביא שם דברי הרשב"א - שלא בעינן שיתקיים הכתב לעולם, אלא דמקיימי קצת עד שדרך של בני אדם לכתוב בהן דברים שאין עשויין לקיימן לעולם אלא זמן אחד כספרי הזכרונות וכיוצא בהן - עכ"ל הרשב"א. ומשמע דלא סגי ליום אחד שהרי אין אדם כותב ספרי זכרונות ליום אחד,

סגי כלל במה שיכול להתקיים רק בשבת או ליום אחד בלבד. (2) וכן נראה מלשון הרמב"ם עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד כגון דיו ולא הזכיר כלל שיעור של לא פחות מיום אחד. (3) לומר שהרמב"ם דיבר על צבע כ"כ חלש שנופל מעצמו תוך כמה שעות זה צ"ע וכי ששר ע"ג ברזל ונחושת אי אפשר שיתקיימו אפילו יום אחד בלבד. (4) גם הכותב בדיו על עלה של בצל וחזרין דתניא דפטור מפני שאינו מתקיים, חושבני דיכול שפיר להתקיים יום אחד ואפ"ה פטור. (5) גם פסק השו"ע סי' ש"מ סעיף ה' שמותר לרשום בציפורן על קלף מפני שאינו מתקיים, אף שענינו ראות דביום אחד ודאי יכול להתקיים. (6) גם דברי הח"א שדם ע"ג בית השחיטה וכן סרק על פני האשה דחשיבי צביעה שאינה מתקיימת, והרי בפשטות אינם נמחקים מעצמם תוך יום אחד, ומוכח דאין השיעור קטן כ"כ. עד כאן עיקר דברי הגרשז"א שם [ועיי"ש עוד ראיות לדבריו].

על מה שסותם הרמב"ם שהשיעור הוא אם מתקיים בשבת, דמשמע שמי שיכתוב שעה אחת לפני צאת השבת וזה יתקיים עד צאת השבת יתחייב, ואם יכתוב בתחילת השבת והכתב יתקיים עשרים שעות וימחק לפני צאת השבת לא יתחייב, וזה דבר תימה שבאותו סוג כתיבה פעמים יתחייב ופעמים יהיה פטור, ומה הטעם לתלות את גדר מלאכה מתקיימת ביום השבת דוקא היה לו להרמב"ם לכתוב שהשיעור הוא יום אחד, עיי"ש.

### ד' ראיות הגרשז"א דבעינן כתיבה המתקיימת יותר מיום אחד

והנה בשו"ת מנחת שלמה ח"ב [עמ' תרי"ן] כתב הגרשז"א וצ"ל להוכיח (שש ראיות) שלא סגי בכתיבה המתקיימת יום אחד כדי להתחייב ונעתיק עיקר דבריו (1) דבעינן דומיא דמשכן דכתיבה היתה שם כדי שלא יתחלפו סדר הקרשים, היו ודאי מקפידים שיתקיים לזמן מרובה ולא

והרשב"א רק מידש שלא צריך מתקיים לעולם אבל לא משמע מדבריו שנתהפך לגמרי הדין מהה"א שצריך מתקיים לעולם להמסקנא שיהיה סגי ליום אחד, ועיין שם שהמנחת יצחק מפלפל בסוגיא זו. ואכתוב גרגיר אחד ממה שכתב המנח"י ומה שיש לי להעיר דהמנח"י כתב בזה"ל - אבל לענ"ד 'בספרי הזכרונות' נכלל אף אם כותבין לזמן מועט ואף רק מערב שבת לשבת, דכן מצינו במסכת שבת דף קמח: במתניתין מונה אדם את אורחיו אבל לא מן הכתב ופרש"י - אם כתב בע"ש כך וכך אורחים פלוני ופלוני הזמנתי כדי שלא ישכחם וכו' - הרי מצינו כתבי זכרונות רק לזמן מועט מערב שבת לשבת, וגם שדרך העולם לעשות כן. - עכ"ל המנח"י שם. [א. ה.] ולענ"ד אין כאן ראייה לנידוד, דלכאורה יש חילוק פשוט בין 'ספרי זכרונות' ל'כתבי זכרונות' דבודאי שאדם יכול לרשום דבר כדי לזכור לזמן מועט, והרי לפעמים אדם רושם על פיסת נייר מספר טלפון כדי לזכור לחמש דקות הקרובות, וכי יסבור הרשב"א בזה שחייבים על זה חטאת כי כן דרך בני אדם? א"כ נפל כל השיעור של כותב בבירא, אלא ודאי צריך לפרש שהרשב"א דייק בלשונו לכתוב בדווקא 'ספרי הזכרונות' דהיינו לא דבר שאדם רושם לצורך מסויים שנצרך באופן חד פעמי, וכמו הדוגמא שהבאנו ממי שכותב מספר טלפון על פיסת נייר, או הדוגמא שהביא המנח"י מכותב אדם את אורחיו לצורך השבת, שזה לא 'ספרי הזכרונות' שהרי אחרי סעודת שבת כבר אינו נצרך לזה כלל. וכונת הרשב"א היא להביא דוגמא של דבר כעין ספר שאדם שומר לזמן מה כדי לחזור ולקרוא בו ולזכור את תוכן הספר, אבל כל דבר שאדם רושם לצורך השתמשות פעם אחת או פעמיים זה בודאי אינו נחשב הגדרת זמן של 'כתיבה המתקיימת' וכמו שכתבנו להוכיח דאל"כ גם כתיבה לכמה רגעים היא רגילות של בני אדם וא"כ ליתא לשיעורא של כתיבה המתקיימת.



## ה] הערות בשיטת המ"מ שביאר הכלל של מלאכה המתקיימת דמלאכת צובע הוא בכל המלאכות

ולכאורה עוד יש להקשות על המגיד משנה שלומד בכוונת הרמב"ם שכתב מלאכתו המתקיימת בשבת- דהשמיע לנו דין כללי בכל מלאכות שבת דהשיעור הוא במלאכה המתקיימת ביום השבת גרידא, וקשה א"כ היה צריך הרמב"ם לכתוב חידוש דין זה בפ"א מהלכות שבת כשכתב את הדינים הכלליים של מלאכות שבת [כגון שצריך שיהיה מתכוין וצריך שלא יהיה מקלקל] היה צריך לכתוב את הדין הכללי הזה שבכל מלאכת שבת צריך שתהיה מלאכה המתקיימת ביום השבת, שהרי לפי המ"מ זהו דין שכתבה המשנה בר"פ הבונה זה הכלל כל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב- ולמה לא כתב הרמב"ם הלכה זו במפורש בשום מקום אלא הבליע אותה הרמב"ם בתוך מלאכת צובע, שכתב הרמב"ם בטעם הפטור של צובע שאינו מתקיים שכל העושה מלאכה ואין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור, ויש להוסיף לתמוה שלא זו בלבד שלא כתב את המשנה כצורתה באופן כללי שכל העושה מלאכה ומלאכתו מתקיימת בשבת חייב שזה נקודת החידוש במשנה [דאפילו מלאכתו מתקיימת בשבת בלבד חייב] עוד שינה הרמב"ם וכתבה על חלק הפטור שאם אינו מתקיים בשבת פטור, והרי שם זה פשוט יותר שצבע שאינו מתקיים אפילו יום אחד פטור עליו, ונמצא שלא כתב הרמב"ם את עיקר חידושה של המשנה דהשיעור לחיוב הוא יום אחד. עוד יש להקשות אם זה הפשט במשנה בר"פ הבונה, א"כ למה נכתבה הלכה זו במשניות במלאכת בונה שהמקרים שם מדברים בפשטות על מלאכה קיימת לזמן רב מאוד

כגון הקודח או המסתת, ועל זה כתבה המשנה את הכלל של מלאכה מתקיימת, ולכאורה היתה המשנה צריכה לכתוב כלל זה במלאכת צובע או במשנה של מלאכת כותב, דבכתיבה יותר איצטריך לאשמועין איזה צבע אסור מן התורה ואיזה כתיבה נחשבת מתקיימת, ומה טעם בחר התנא לכתוב כלל זה בתוך המשנה המדברת על מלאכת בונה שבה פחות שיך הנידון של מלאכה מתקיימת. וביותר תמוה טובא שבמלאכת בונה עצמה ממבואר שלא סגי במתקיימת יום אחד, וכמו שפסק הרמב"ם בר"פ מהלכות יו"ט הלכה י"ג-אבנים של בית הכסא מותר לצדדן ביו"ט, בניין עראי הוא ומשום כבודו לא גזרו- הרי מבואר שאפילו לבנות באבנים בלא טיט הוא רק איסור דרבנן דנחשב בניין עראי, והרי ודאי שזה דבר המתקיים הרבה יותר מיום אחד ואפ"ה מיקרי בניין עראי, וא"כ לגבי בונה בודאי שאין השיעור של מתקיים תלוי ביום אחד בלבד, וא"כ צע"ג איך אפשר לפרש שהמשנה בר"פ הבונה שכתבה דבעינן מלאכתו מתקיימת נתכוונה לשיעור של מתקיים ליום השבת גרידא, וצ"ע.

## ו] דקדוק לשונו של הרמב"ם בטעם הפטור של צבע שאינו מתקיים

גם יש לדקדק בלשונו של הרמב"ם כשביאר הטעם שאינו חייב בצבע שאינו מתקיים כותב בזה"ל- שהרי אתה מעבירו לשעתו ואינו צובע כלום- ולמה לא כתב הרמב"ם בקצרה- שהרי אינו צבע המתקיים אלא נמחק מיד- או שהיה כותב בקצרה ש-אין חיוב צובע אלא על צבע שרישומו עומד וניכר- כמו שכתב במלאכת כותב, ומדוע שינה בלשונו לדבר על הגברא העושה את המלאכה, ומשמעות הלשון שאין הצבע עובר

מעצמו אלא אם היה בא מישהו והיה מעביר ומוחק את הצבע.

## ז] באור חדש בדברי הרמב"ם בגדר של אינו מתקיים לגבי צובע

לכן נראה לבאר דברי הרמב"ם שחידש הרמב"ם גדר מיוחד במלאכת צובע, שמהות המלאכה היא צביעת חפץ או בגד, וע"י הצביעה משנה את תוארו ונהייה החפץ בצבע אחר, ועל זה כותב הרמב"ם שאם הצבע יורד בקלות מהחפץ שיכול להעבירו מן החפץ באופן שלא נשאר שום רושם מהצבע על החפץ, הרי זה כמו איזה עטיפה צבעונית שעטף את החפץ שבזה אין חיוב צובע, דהואיל והצבע מתקלף בקלות מן החפץ ואינו משאיר רושם סימן שהוא לא שינה את מראה החפץ, אלא רק עטף אותו בשכבה של צבע ואין זה מלאכת צובע, דהמלאכה היא רק בדבר שמתאחד ונתפס בחפץ והופך את מראהו לצבע אחר. וזה מדויק היטב בלשונו של הרמב"ם - שהרי אתה מעבירו לשעתו - כלומר שיכול ליטול מטלית ולנגב את הצבע מעל החפץ הנצבע, ואינו צובע כלום - דלא נשאר שום רושם של הצבע על החפץ אלא זה כמו שכבה חיצונית של צבע ואין זה נחשב צובע. - וכל שאין מלאכתו מתקיימת בשבת פטור - כלומר אם אין מלאכת הגברא מתקיימת שהוא בא לצבוע את החפץ והצביעה אינה דבר קבוע בחפץ, חסר בכל המהות של המלאכה.

## ח] באור גדר החסרון של אינו מתקיים לגבי מלאכת כותב

וכל זה דוקא במלאכת צובע אבל במלאכת כותב אולי לא יהיה חסרון במה שאפשר למחוק את הכתב, משום שמהות המלאכה היא עצם הכתיבה ולא השינוי בדף הנכתב ולכן סגי במה שהכתב מצד עצמו

יהיה כתב המתקיים ולא בעינן שיהיה חלק מהדף שלא יהיה אפשר להעבירו, ולכן במלאכת כותב לשונו של הרמב"ם היא - אין הכותב חייב עד שיכתוב בדבר הרושם ועומד - כלומר שצריך שהחפץ [הדיו] שבו הוא כותב יהיה דבר קבוע ועמיד, אבל אין הלכה שמלאכת הגברא תהיה מתקיימת. ולכאורה יש להוכיח כן מכל כתיבת דיו על קלף שבהרבה אופנים לפני שהדיו מתייבש ונצמד לקלף אם יקח מטלית לחה וינגב את הדיו לא ישאר שום רושם מהכתיבה, ואפ"ה סתמו הפוסקים את הדין שהכותב בדיו על קלף חייב ולא שמענו חילוק בין אופן שיכול להעבירו ולנגבו מהקלף, כגון אם כותב סמוך לצאת השבת שלא הספיק הדיו להתייבש בשבת עצמה לא שמענו שיהיה פטור על כתיבה כזו.

## ט] באור גדר אינו מתקיים לגבי מלאכת בונה

והנה גדר זה שכתבנו בדין צבע שאינו מתקיים אינו דוקא במלאכת צובע, דגם במלאכת בונה אפשר לומר שהטעם שהבונה באבנים בלא טיט אינו חייב אע"ג שיכול הבניין להתקיים שנים רבות, הוא משום שגדר מלאכת בונה הוא העמדת מבנה הראוי להשתמש בו, ובניין בלא טיט שיכולים לסתור בקלות נחשב בניין עראי כלפי מהות מלאכת בונה שהיא בנייה של קבע. [ולפי"ז בדוקא נקטה המשנה את הכלל של מלאכתו המתקיימת במלאכת בונה משום שהגדר המחודש הזה במלאכה המתקיימת שהוא הגדרה של מהות המלאכה שייך גם בבונה, ודו"ק.]

## י] באור גדר אינו מתקיים לגבי מלאכת אורג

ועד"ז יש לפרש גם מה שמבואר בתוס' בדף

היא מצד שסופה לסתירה, ולכאורה א"כ היתה צריכה הגמ' לומר והא הויה אריגה שאינה מתקיימת, ולמה נקטה הגמ' טעם אחר לפטור מצד שאין זה דרך אריגה, אבל לפי מה שנתבאר מיושב היטב, דבאמת הפטור כאן אינו מצד שהמלאכה אינה מתקיימת מצד עצמה, אלא מצד שמהות המלאכה היא אריגת חפצא חדש כגון בגד, אבל אריגת השערות אינה דרך אריגה כלומר אינה ממהות המלאכה של אורג, משום שמהותה היא רק העמדת השערות בצורה יפה לאיזה זמן אבל לא עשיית יצירה חדשה ע"י קליעת השער. ולא יכלה הגמ' לנקוט בסתמא שזו מלאכה שאינה מתקיימת, משום שבאמת האורג בגד חייב אפילו אם דעתו לסותרו אח"כ, דמה שדעתו לסתור את הבגד אינו משנה את הגדרת העשייה שהוא עושה, ורק בקולעת שיער שדרך כל הנשים לסתור קליעת שערותיהן זה מגלה על מהות המלאכה שאינה דרך אריגה.

העולה לדינא: דיש מקום גדול לצדד להלכה דשיעור מלאכת כותב לא סגי במה שמתקיים רק על יום השבת, ולכן אם נמחק הדיו מעצמו אחרי כמה ימים אין בזה איסור דאורייתא, וכמו שנתבארו הדברים בשיטת הרמב"ם.

צד: שאשה הגודלת שיערה נחשב מלאכה שאינה מתקיימת, ונפסק בשו"ע סי' ש"ג סעיף כ"ו - אסור לקלוע האשה שיערה בשבת - וביאר במ"ב בסק"ב שהוא רק איסור דרבנן - דאין סופה להתקיים שעומדת לסתירה - עכ"ל המ"ב בשם התוס'. ונראה שהבאור בזה הוא דאע"ג שקליעת שיער של אשה אינו דבר המתפרק מעצמו תוך יום יומיים, אבל הואיל ומלאכת אורג מהותה היא יצירת דבר חדש ע"י החוטים כגון בגד או יריעת בד, לכן קליעת שערות האשה אינה יצירה של דבר חדש ע"י אריגת השערות אלא סתם צורה של העמדת השערות בצורה נאה ובאופן זמני, אבל מידי כמה זמן האשה סותרת את תסרוקתה ומסדרת שערותיה באופן אחר לכן אין כאן חשיבות של מלאכת אריגה, וזה כוונת התוס' דהיא מלאכה שאינה מתקיימת היינו דמהות מלאכת אריגה היא לקבוע שחוטי הצמר יעמדו וישמשו כיצירה חדשה של יריעת בד, אבל העמדת שערות סתם לצורך נוי באופן זמני אינה אריגה כלל. ונראה להביא סייעתא לדברינו מלשון הגמ' שם בשבת דף צד: [שהיא מקור דברי המ"ב מה שהביא בשם תוס'] שהגמ' שואלת על ההו"א לחייב קולעת שיערה משום אורג וכי דרך אריגה בכך וביארו תוס' שקושיית הגמ'



הרב אליהו חדש

## בענין פורים בירושלים החדשה בדברי רה"י הרה"ג ר' משה שמואל שפירא זצ"ל

**שאלה:** אדם שדר מחוץ למיל מהעיר העתיקה כגון הר נוף וכדו' האם מחויב במצוות הפורים בי"ד או בט"ו.

**אקדים** שכמו כל דבר חדש שלמעשה העולם לא נוהג, יש להתווכח מהסוגיא, וכמו שכ' הגרש"ד פינקוס זצ"ל (בספרו תפארת תורה) שמקובלנו שאין חדש תחת השמש זה לא בדברי תורה.

**כ' ר"ח** (מגילה ג: ד"ה אריב"ל כרך וכל הסמוך לו) מיל... והשוכן חוץ לכרך שיעור כזה קורא בט"ו.

**איתא** בגמ' מגילה (ג:) שדרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עימו נידון כדרך, ונראה אע"פ שאינו סמוך, סמוך אע"פ שאינו נראה קורא בט"ו. (דף ב:) עד מיל.

**דייק** רה"י ר' משה שמואל שפירא זצ"ל שמבואר מר"ח שמיל שכ' בגמ' זה לא מיל של הפסק, אלא רק מי שנמצא בתוך השיעור הזה קורא בט"ו.

**והנידון** לגבי מיל, האם רק מי שנמצא בתוך שיעור מיל של העיר קורא בט"ו, או שהביאור במיל שאם יש רצף של בתים בתוך מיל אז הם קוראים בט"ו, ממילא אם יהיה רצף של בתים מירושלים והלאה, אז עד איפה שיגיעו שיעור הבתים קוראים בט"ו.

**ולכאן** יוצא מח' בין הר"ם שסובר שמיל זה הפסק לר"ח שמיל זה מרחק, ויוצא לר"ח שמי שנמצא בתוך השיעור הזה קורא בט"ו, ומי שנמצא מחוץ למרחק הזה אפי' עם רצף של בתים קורא בי"ד.

**כ' הר"ם** (פ"א מגילה ה"י) וכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עימו אין ביניהם יתר על אלפים אמה הרי זה כדרך וקוראים בט"ו.

**ועוד** הביא הגרמ"ש שפירא זצ"ל (מובא בקונטרס המועדים, פורים) ששמע מבאי ביתו של הגרי"ז, שכשהגיע לירושלים הוא ביקש שימדדו לו בקו אורי אם יש מיל מביתו לעיר העתיקה, רואים שהגרי"ז חשש לר"ח הזה.

**החזו"א** דייק לשון הר"ם שמיל זה הפסק, כלומר שאם יהיה בתים רצופים לעיר העתיקה אז כל ירושלים תקרא בט"ו, כיון שכ' הר"ם אם אין ביניהם.

**כ' הר"ם** (פ"א מגילה ה"י) בן עיר שהלך לכרך בן כרך שהלך לעיר, אם היתה דעתו לחזור למקומו בזמן הקריאה ונתעכב ולא חזר, קורא כמקומו, ואם לא היה בדעתו לחזור אלא אחר זמן הקריאה קורא עם אנשי המקום שהוא שם. וכרך וכל הסמוך לו וכל הנראה עמו, וכדו'.

**ר' יחיאל מיכל טיקוצינסקי** דייק שמיל שכ' בגמ' זה רק מי שנמצא בתוך שיעור של

הגברא שנמצא עד מיל סמוך לכרך שקורא בט"ו כהכרך, וזה לא דין על החפצא של מיל סמוך לכרך, ממילא מתורץ מדוע ר"ח כ' והשוכן כשיעור הזה שהוא נידון כבן כרך שזה דין על הגברא. וזה נראה גם מלשון הר"ח בסופו שכ' "שניידון כבן כרך", משמע שהאדם עצמו נידון כבן כרך, ולא שהמקום הוא כהכרך.

**ולפי"ז** אם דין סמוך לכרך זה דין על הגברא אז לא שייך לומר סמוך לסמוך, ממילא בירושלים החדשה אפי' עם רצף של בתים יקראו בי"ד, ודין סמוך הוא רק עד מיל מהעיר העתיקה.

**ולפי"ז** ביאר הגרמ"ש שפירא זצ"ל את דברי הר"ם שכ' את דין סמוך עם ההלכה של בן עיר שהלך לכרך, כיון שדין סמוך הוא דין על הגברא, וזה מאותה הלכה של בן עיר שהלך לכרך, שזה גם דין על הגברא. ועוד מבואר מדוע הר"ם כ' דין סמוך עם וו החיבור, ולא כ' את דין סמוך בה"ד, כיון שה"ד מדברת על מקומות שקוראים בט"ו וזה דין בחפצא של המקום, אך דין סמוך זה דין על הגברא, ואתי שפיר דברי הר"ם.

**ושמעתי** ממור"ר הרה"ג ר' שמעון שפירא שליט"א, שמתי שישבת באר יעקב היתה בהר נוף רה"י הגרמ"ש שפירא זצ"ל הנהיג שיקראו בי"ד בברכה, ור' משה שטרנבוך שליט"א מאד אהב שיבא בחור מהשיבה בי"ד ויקרא לו בברכה.

**תשובה:** והעולה לדינא שכל ירושלים החדשה כלומר אלפיים אמה מהחומות ואילך ואיך צריכים לקיים פורים בי"ד.

**משמע** שבהלכה שהר"ם מביא את בן עיר שהלך לכרך. הר"ם מביא את ההלכה של כרך וכל הסמוך לו.

**מק' רה"י** הגרמ"ש שפירא זצ"ל (שם) שלכאור' אין שום קשר בין ההלכה של בן עיר שהלך לכרך. להלכה של כרך וכל הסמוך לו. [וואפי' הר"ם פרנקל לא חילקם בנקודתיים], ויותר קשה שהר"ם כ' את כרך וכל הסמוך לו בוו החיבור וז"ל "וכרך וכל הסמוך לו". ולכאור' נראה שהר"ם ממש מחבר את ההלכה של בן עיר שהלך לכרך להלכה של כרך וכל הסמוך לו. ועוד צ"ב מדוע הר"ם מביא את ההלכה של סמוך לכרך רק בה"י, הרי הר"ם היה צריך לכ' את זה בה"ד, שמביא שם את ההלכה של זמן קריאת המגילה.

**אלא** שכ' ר"ח (דף ג:) אריב"ל כרך וכל הסמוך לו וכו' או נראה עימו וכו', אע"פ שאינו סמוך כשיעור מיל אלא יותר מזה, נידון ככרך, והשוכן חוץ לכרך כשיעור הזה קורא המגילה בט"ו שניידון כבן כרך.

**והק'** הגרמ"ש שפירא זצ"ל מדוע ר"ח היה צריך להוסיף והשוכן חוץ לכרך כשיעור הזה וכו', הרי זה פשוט. ועוד צ"ב מדוע כ' ר"ח והשוכן וכו', הרי כל כרך ומיל הסמוך לו, המקום נידון ככרך, וממילא מי שנמצא שם קורא בט"ו. א"כ מדוע כ' ר"ח השוכן וכו', שהרי ר"ח לא יכתוב על תוך הכרך שהשוכן בתוך הכרך נידון ככרך, וכיון שדין לקרא בכרך בט"ו זה דין על המקום.

**אלא** שתי' הגרמ"ש שפירא זצ"ל שמבואר בר"ח שדין סמוך לכרך זה דין על



הרב משה חליוה  
מח"ס ענפי משה וש"ס

## מכתב לספר "הליכות משה" על הלכות שבת

א. כבתה האש שתחת הבלע"ך או  
הפלטה

במ"ש (פ"א ס"ד) גבי מי שהניח בער"ש  
התבשילים על גבי כירה גרופה  
וקטומה ואח"כ ראה בשבת שכבתה האש,  
דמותר להעביר הקדירות לכירה אחרת שהיא  
גרופה וקטומה, "אם התבשילים מבושלים  
לגמרי ועדיין עומדים בחמימותן". הנה יש  
לעיין בשיעור זה דהתבשילים עומדים  
בחמימותן אם הוא לאפוקי דעכ"פ לא הווי  
בגדר תבשילים קרים, ויל"ע למ"ש בזה  
בהערה דהתם ויש לדון בכל זה נמי למאי  
דכתב בספר ארחות שבת (פ"ג, סעיף מ"ט)  
ע"ש היטב.

### ב. בדין בישול במיקרוגל

במ"ש (פ"א ס"א) וז"ל בישול במיקרוגל יש  
לצדד דנחשב כבישול בתולדות חמה,  
ואין איסורו מן התורה, עכ"ל. ובהערה דשם  
נו"נ בזה וקמוסיף בסו"ד משמ"י וז"ל ולכן  
אמר שכאשר יש צורך לבשל מפני פיקו"נ  
עדיף לבשל על ידי מיקרוגל אם אין שיהוי  
ועיכוב בדבר עכ"ל.

הנה יל"ע אי כוונתו אף בגוונא שיש אש  
דולקת לפניו, דבזה אפשר דיודי  
דעדיפא שיבשל על האש הדולקת ולא  
להדליק את המיקרוגל ויש לי בזה הרהורי  
דברים ועי' נמי בפסקי תשובות הלכות שבת  
הנדמ"ח סימן שי"ח (סוס"ק כ"ה ובהערות  
דשם) וצ"ע.

שלמא רבא ונהורא מעליא למע"כ ידידנו  
עוז והדר הרה"ג מוה"ר גמליאל  
הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני  
אודך וש"ס,

אחדשה"ט וש"ת,

אחזיקנא טיבותא רבתא למע"כ נ"י בעד  
מתנתא דאורייתא אשר כבדני בה  
ספר "הליכות משה" - פסקי הלכות והליכות  
ממשנתו של הגאון הצדיק המפורסם רבי  
משה הלברשטאם זצוק"ל חבר ביד"צ  
העדה"ח ור"י דברי חיים טשאקאווע צאנו,  
ובעמח"ס שו"ת דברי משה, היו"ל בטוב  
טעם ודעת על ידי נכדו הרה"ג מוה"ר הילל  
מרדכי אליעזר דייטש שליט"א.

והנה הגה"צ מהר"ם בעמח"ס דברי משה  
זצוק"ל גדול היה ביהודא ובישראל  
נודע שמו לתהילת עולמים בגדלותו בתורה  
ועבודה וגמ"ח והעמיד תלמידים לאלפים,  
וזכור אזכור דפ"א השתתפתי בשמחת חתונה  
בעיה"ק ירושל"י והיה נוכח שם הגה"צ  
מהר"ם זצוק"ל ונפלאתי לראות את פניו  
המאירים והיאך שהיה מקרב בימין צדקו  
לתלמידיו שבאו לחלות פני קדשו ועד היום  
עומדת לפני דמותו המאירה לאות ולמופת,  
אשרי מי שראה פניו, ואשרי לו לנכדו הנ"ל  
שליט"א דעביד לנשמתו נייחא בגנזי מרומים  
שיתאמרו דברי הלכה משמ"י, ולאות יקרת  
דברי קדשו דהגה"צ מהר"ם זצוק"ל הנני בא  
באיזה גרגירים שנתעוררתי מידי עיוני בהאי  
ספרא יקרא.

### ג. החזרת עדשה למשקפיים

**במ"ש** (פ"ד ס"ח) גבי משקפים שנפלה עדשה מתוכם דאסור להחזירה בשבת ובהערה דשם (ס"ק י"א) ביאר משמ"י דיש בזה משום תקיעה ומבואר בשו"ע סי' שי"ג (סעיף ו') ובנו"כ דשם לאיסורא. ומייתי נמי דא"ל הגרי"ש לייזער שליט"א דיש בזה משום תיקון ומכה בפטיש.

**הנה** עי' נמי בפסקי תשובות הל' שבת הנדמ"ח סימן שי"ג (ס"ק י"ג) מאי דכתב בזה ובהערה דשם (ס"ק קל"ג) הביא בזה דבא"א להגה"ק מבוטשאטש זלה"ה כ' בזכוכית ההדוקה למסגרת בכח ובחוזק (שלא ע"י בורג כפי שמצוי בזמנינו במשקפיים מפלסטיק) אפילו הוציאה (או נפלה עקב מכה וכדומה) והכניסה בימות החול כמה פעמים. אין להקל ולהחזירה בשבת, כיון שמחזירים אותה בכח ובהידוק, ויש בזה משום מכה בפטיש, ורק אם נתורפף אחיזתה רשאי בכך, כיון שצריך אומן לתקנה. וציין נמי למ"ש בזה בשו"ת ציץ אליעזר ח"ט (סימן כ"ח) ושו"ת בצל החכמה ח"ו (סי' קכ"ג) ושו"ת אז נדברו ח"ח (סימן ל"ג) ובשו"ת שרגא המאיר ח"ג (סימן מ"ג) ע"ש. ועי' נמי בשמירת שבת כהלכתה הנדמ"ח (פט"ו ס"ק פ"ב) ע"ש.

**ובספר** ארחות שבת ח"א (פרק ח' ס"ק נ') כתב לחלק בזה דאם העדשה יצאה ממקומה מחמת שהבורג המחזק אותה נעשה רפוי אין להחזירה אפי' באופן רפוי גזירה שמא יתקע את הבורג היטב. ובמקרה זה אסור אף לטלטל את המשקפים והעדשה גזירה שמא יתקע באופן שיש בו איסור מה"ת. אך אם העדשה יצאה ממקומה מחמת שהמסגרת התרחבה מעט (ומצוי הדבר במסגרות שאין בהם ברגים) מותר להחזירה

באופן שהעדשה מונחת ברפיון ולא באופן שהיא מהודקת במקומה, ע"ש.

### ד. טלטול והצאה במים שבשערות אחרי הטבילה

**במ"ש** (פ"י ס"ז) דבמקום שאין עירוב אין לחוש להוצאה וטלטול של המים הספוגים בשערותיו ואין צריך להמתין שיתייבשו, ובהערה דשם כתב דהרחיב בזה אהא גופי' בשו"ת דברי משה (סימן ט"ז) ע"ש.

**הנה** עי' בספר ארחות יושר למו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א (ערך טהרה עמוד מ"א) דכ' כמה דברים שהטובלים בשבת יש להם ליהזר בהם ובתו"ד כתב וז"ל שלא ילכו עם המים ד"א ברה"ר והעצה לזה שימתינו עד שיתנגב המים או שלא יעשו הנחה משיצאו מהמקוה עד שיכנסו לבית ואז הו"ל שבות דשבות דהוי מרה"י לרה"י דרך כרמלית ובזה אפשר להקל במקום מצוה כגון שממחר להתפלל וכן נהג אאמור"ר זלה"ה [ועי' חזו"א או"ח סי' קי"ג סקי"ט וכן שמענו שהורה מרן לעשות באשה שחוזרת בליל שבת מטבילה] עכ"ל.

### ה. אמירת מי שבירך לחולה

**במ"ש** (פ"ז ס"ז) וז"ל כשעושים מי שבירך לחולה הזהיר רבינו שלא יאמרו "החולה" אלא רק את שמו בלבד, עכ"ל. ובהערה דשם ביאר שהוא עפ"מ"ש בנדרים (דף מ' ע"א) רבא יומא קדמא דחליש אמר להון לא תיגלו לאיניש דלא ליתרע מזליה וכו' וכתב המהרש"א (שם) וז"ל כענין שאמרו במו"ק (דף י"ח א') ברית כרותה לשפתים ואל יפתח אדם פיו לשטן לומר שהוא חולה עי"ש ולפי"ז אמר שאין לקרות

למי שזקוק לרפואה בשם חולה ובפרט לא במי שבירך לפני הס"ת כי בזה קובעים כביכול שהוא חולה רח"ל וזקוק לישועה מיוחדת אלא יאמרו רק שמו בלי להזכיר שהוא חולה וכו'. ויל"ע בזה דבנוסח המי שבירך הנדפס בהסידורים מזכירים בהדי" מי שבירך וכו' הוא ירפא את החולה וכו', ולכאור' כן נהגו מדור דור ודורשיו וצ"ב אכן בנוסחאות דבני ספרד כמדור' אין מזכירין זה בשם החולה, ואכמ"ל.

### ו. שריפת החלה שהופרשה

**במ"ש** (פ"כ ס"ח) דלכתחילה צריך לשרוף את החתיכת חלה שהפרישו אך אם יש קושי בדבר יעטפנה בשקית ניילון ויניחנה

באשפה, עי' מאי דכתיבנא בזה בעזה"י בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני פסח (סימן ס"ב) ע"ש.

### ז. שתיית מי סודה בסעודה שלישית

**במ"ש** (פכ"ז סט"ז) דאפשר לכתחילה לשתות מי סודה בסעודה שלישית. הנה עי' בגליון אליבא דהלכתא (גליון ס"ז, עמוד קל"ב) דהבאנו באורך דברי הגה"צ מהר"ם זצוק"ל בשו"ת דברי משה (סימן י"ד) ובמאי דנו"נ בזה קמי' מו"ר מרן שר התורה הגר"ח קניבסקי שליט"א ע"ש בכל מאי דכתיבנא בעזה"י. ועי' מ"ש בזה ידידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א בתשובותיו גם אני אודך ח"ה (סימן ב') ע"ש.





הרב ניסים אלחנן חן

## דין מלאכת קושר המבואר בשו"ע ונושאי כליו בסי' שי"ז

חייב אף כשאינו מעשה אומן אם הוא קיימא, ולדינא חשש גם להרמב"ם לענין איסור אם הוא קשר אומן אף ליומו, וכמב' בהג"ה סוף ס"א דאף בב' קשרים שהוא ספק קשר של אומן אסר.

וב"ה בפמ"ג להדיא, וז"ל (מש"ז ססק"ד) והרב (הרמ"א) בסעי' א' לא החליט לומר דהלכה כטור בקשר של קיימא דחייב, וחזר ע"ז שוב שם בסק"ה בתו"ד, וכן מדויק בלשון המשנ"ב בהקדמתו לסימן שי"ז שהביא מחלוקת הרי"ף והרמב"ם נגד רש"י והרא"ש, וכשכתב לשיטת הרי"ף והרמב"ם הוסיף שכן הוא שיטת ופסק המחבר, ובשיטת הרא"ש לא הזכיר שכן הוא לפסק הרמ"א, משמע כיון דלא הכריע. וכ"ה בספר שונה הלכות (למרו הגר"ח ק"ש שליט"א) ס"ג דמעשה אומן אסור, אף דרגיל להביא רק דעת הרמ"א כמש"כ בהקדמתו.

ד. וקשר שאינו עשוי להתיר באותו יום שקושרו ואינו מעשה אומן יש אוסרים מדרבנן, וי"א שמותר א"כ עשאו לשבוע לפחות, ויש להחמיר בזה, ובמקום הצורך כתב המשנ"ב דיש להקל עד שבוע וכל זה לדעת הרמ"א, אבל לדעת השו"ע כתב המשנ"ב שמותר כיון שאינו לעולם, וגדולי פוסקי ספרד פסקו לאסור אפילו ביותר מיום אחד גם להשו"ע. ונראה דיש להחמיר עכ"פ בקשר לשבוע.

הרמ"א ס"א כתב וי"א שכל קשר שאינו עשוי להתיר באותו יום עצמו מקרי של קיימא [היינו שדומה קצת לשל קיימא

א. הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן מוסכם שהוא איסור תורה:

שו"ע ס"א, הקושר קשר של קיימא והוא מעשה אומן חייב כגון וכו' אבל הקושר קשר של קיימא ואינו מעשה אומן פטור, הגה: ויש חולקים דכל קשר של קיימא אפילו של הדיוט חייבין עליו ע"כ, עכ"פ מבואר דקשר קיימא ומעשה אומן ודאי חייב, וקיימא גרידא הוא תלוי בשיטות.

ב. ואם הוא של קיימא ואינו מעשה אומן גם מוסכם שאסור, אלא שלדעת הרמ"א הוא איסור תורה ולהשו"ע אסור מדרבנן:

להרמ"א חייב וכנ"ל, והיינו לשיטת רש"י והרא"ש, והשו"ע שכתב פטור בכה"ג, היינו דפטור ואסור כמש"כ הפוסקים לשיטה זו וכ"ה במשנ"ב בהקדמתו, ופסק השו"ע כהרי"ף והרמב"ם.

ג. וכל קשר שאינו של קיימא, אפילו לפחות מיום, והוא קשר אומן אסור מדרבנן:

בשו"ע סוף ס"א, וכל קשר שאינו של קיימא אם קשרו קשר אומן הרי זה אסור ע"כ. ובמשנ"ב סק"י כתב דאפילו בשעשאו להתירו באותו יום עצמו אסור לדעה זו, כיון שעשהו מעשה אומן עכ"ד. ואף דעת הרמ"א להחמיר בקשר אומן אף דאינו קיימא כלל, דאף דהרמ"א הביא דעת רש"י והרא"ש דחייב קושר תליא בקיימא לבד וכנ"ל, ולדעתם מעשה אומן או הדיוט לא מעלה ולא מוריד. וכ"ה בפמ"ג (מ"ז סק"א), אבל לא הכריע כדעתם אלא רק הביא שיטתם דיש

אסור אבל קשר אף לזמן רב שרי, וגם במ"ב שם (סק"ל) דכ' טעם ההיתר בציור השו"ע שם ס"ז, דלאו קיימא הוא שהרי להתיר תמיד הוא עשוי צ"ל דהיינו להרמ"א, אבל להשו"ע שרי כיון שאינו לעולם, ולשון השו"ע שם ס"י דלאו קשר של קיימא הוא שהרי עומד להתיר, יל"פ ג"כ להמ"ב בדעת השו"ע דהיינו עומד להתיר באיזה זמן אף אם הוא כמה שנים כיון דעומד להתיר וקצב זמן להתירו, דזה אינו לעולם כמב' במ"ב ס"י שי"ז בהקדמה לעניין קיימא, ולהאחרונים דלהלן, דלהשו"ע ג"כ אסור בזמן קצר יפרשו כפשוטו כיון דעומד להתיר קודם הזמן הקצר ופשוט.

**ואם** כנים דברינו, א"כ אף להרמ"א אין הכרח במה שציין לסי' שי"ד, דכוונתו לנקוט לחומרא דדווקא ליומו שרי, כיון דבדברי השו"ע שם אין שום הכרע לאיזה משך זמן התיר הקשר וכמשנ"ת, ובספר תורת המלאכות (להרב משה שמואל לייטנר שליט"א) ח"ד מלאכת קושר (עמ' ס"ו ד"ה ולדינא) כתב בשם הרמ"א שציין לעיין בסי' שי"ד ס"י, וכ' ע"ז שם, והמעין שם יראה דמשמע דהעיקר כסברא הראשונה, עכ"ד, ולמש"כ אינו מוכרח כלל, ואדרבה כיון דלהשו"ע גופיה ודאי אין הכוונה אף לפחות משבוע וכו', א"כ אין בלשון שם הכרח אם ההיתר להרמ"א עד יום א' או עד שבוע, וכוונת הרמ"א בציון לסימן שי"ד, יל"פ דהיינו לומר דהדין המב' שם ס"י שי"ד דמותר להתיר הקשר תלוי בב' דעות דהכא לאיזה זמן הי' הקשר, דלדעה א' שרי דווקא אם הי' קשור לפחות מיום, ולדעה ב' אף ביותר עד שבוע שרי וצ"ע, וגם במשנ"ב הנ"ל שפירש ע"פ הפמ"ג, דאיירי בקשר לפחות מיום וכתבתי שהוא אליבא דהרמ"א, אין הכרח דכוונתו דכן נקט הרמ"א או שכן

ופטור אבל אסור (מ"א סק"א ומ"ב בהקדמה וסק"ה), ויש מקילין לומר דעד שבעה ימים לא מיקרי של קיימא, ועי' לעיל ס"י שי"ד ס"י עכ"ד הרמ"א, ולא הכריע כאן הרמ"א בזה (בפשטות המשנ"ב בסוף הקדמתו וסק"ה דהם ב' דעות) ומה שציין לעיל שי"ד, הנה בשו"ע שם כתב וז"ל חותמות שבקרקע כגון דלת של בור שקשור בו חבל, יכול להתירו דלאו קשר של קיימא הוא שהרי עומד להתיר, אבל לא מפקיע וחותך משום סתירה, ודווקא כשעשוי לקיים על מנת שלא להסירו בשבת, אבל אם אינו עשוי לקיים כלל מותר עכ"ל, ומבואר בפשטות דקשירה המותרת הוא בשעשוי להתירו באותו יום, והיינו אף כשמתירו בליל מו"ש לענין קשר נקרא קשר ליומו וכמש"כ הפמ"ג כאן (א"א סק"ב) ובמשנ"ב שם (ס"י שי"ד סקמ"ד), וסיים המ"ב שם עפ"ד הפמ"ג שאם אין דעתו להסירו אף במו"ש גם להתירו אסור עכ"ל, מב' דיותר מיום אחד אסור, והרמ"א שציין לשם יתכן כוונתו לרמז דנקטנין לחומרא בזה, וכיון דפי' כן המ"ב שם לדב' השו"ע, לכא' משמע דגם השו"ע נקט דיותר מיום יש איסור בקושר, אבל זה ודאי אינו שהרי בדעת השו"ע כ' המ"ב כאן סק"ה בשם הפמ"ג (א"א סק"ג) דיותר יותר מיום וכדלהלן, וא"כ לכא' השו"ע סתר דבריו.

**שו"ר** שדברי המ"ב בסי' שי"ד הם לפי דעת הרמ"א וכמנהגו בכ"מ לפסוק כשיטת הרמ"א, אבל להשו"ע גופיה פי' המילים (שי"ד ס"י) "ודווקא כשעשוי לקיים ע"מ שלא להסירו בשבת", היינו לא בשבת ואף לא במ"ש אלא לאיזה זמן כל שאינו לעולם ושרי כדעת השו"ע, ואם משמעות "לא להסירו בשבת" דמסירו במו"ש, ג"כ י"ל דה"ה לזמן רב, וכ' לשון דמשמע דמסירו במו"ש, לומר דלהפקיע ולחתוך אף בכה"ג

ולכאור' א"כ ס"ל להחמיר דתליא ביום אחד וכהט"ז, ולא רצה להכריע להדיא כדרכו בכ"מ, וע"ע בס' תורת המלאכות (שם) שכת' בשם הפמ"ג בס' שי"ד (א"א סק"ט) שהוכיח בדעת הרמ"א להחמיר בזה ע"ש היטב, עכ"ד התוהמ"ל.

**ובמשנ"ב** כתב (בביה"ל ס"ד ד"ה שאינם) להוכיח מהרבה ראשונים שהקילו בזה ע"ש, וסיים ומזה סעד גדול להקל במקום הצורך דאפילו יותר מיום אחד (עד שבוע) לא מיקרי של קיימא כלל עדיין, עכ"ל. מבואר דנקט להחמיר בזה ועכ"פ במקום הצורך היקל בזה, וכן הביא בשונה הלכות סוף ס"ב דבמקום הצורך יש להקל בזה ע"כ, וכן באורחות שבת פ"י ס"ג (ע"פ הביה"ל) דינא להחמיר ביותר מיום, א"כ הוא שעת הצורך עכ"ד.

ובל זה לדעת הרא"ש שהביא הרמ"א דכל החילוק בחיוב ופטור והיתר הוא בזמן הקשר והרמ"א חשש לשיטתו, אבל להשו"ע דתליא החיוב אם הוא קשר אומן כתב המ"ב סק"ה וז"ל ודעה זו (היינו ד' הרא"ש שהביא הרמ"א) פליגא אמחבר גם בשאינו של קיימא והוא מעשה הדיוט והי' דעתו שיתקיים איזה זמן דלהמחבר מותר ולדעה זו פטור אבל אסור דדמי קצת לקשר של קיימא, וע"ז קאי הני תרי י"א שהביא הרמ"א וכו' (היינו לענין יום ושבוע) עכ"ד, (וכן מתבאר במ"ב סק"ג ובשעה"צ סק"ו), והיינו דלהשו"ע אף יותר משבוע כיון דאינו לעולם ואינו מעשה אומן מותר, ושוב כתב כן בביה"ל ס"א ד"ה שאיני, והיינו דס"ל דלהשו"ע אין מושג של זמן קצר ולימים הרבה גם מותר, ורק בלעולם אסור (כמב' בפמ"ג שציין בשעה"צ סק"ג), ואם הוא גם אומן חייב, וכן דעת כמה אחרונים עי'

יש לנקוט לדינא, אלא שפירש השו"ע אליבא דשיטה שהכי מחמירה כיון שאין להדיא הכרעה בפלוגתא זו, וכן נראה מוכח שהרי בדיני קושר גופיה בס' שי"ז לא כ' המ"ב הכרעה בפלוגתא זו, ורק הביא בהקדמתו וסק"ה המחלוקת כמות שהיא והיינו שלא הכריע בזה, ורק בביה"ל עשה כמין פשרה וכדלהלן, ולכן בכ"מ שפירש לקשר המותר סתם כשיטה המחמירה מספק, ולכן סתם כן בס' שי"ד סק"ל וסקמ"ד ובס' שי"ז סקכ"ט.

**ולענין** דינא, יעוין בט"ז סק"א שנקט בפשיטות לחומרא בזה, ואעתיק מלשונו שם בתו"ד כמה פעמים, בריש דבריו כשפי' לדע' רש"י והרא"ש כ' וז"ל ואם קוצב בדעתו איזה זמן שבודאי יתירו אז פטור, יהיה הזמן מה שיהיה, דחיוב אין כאן כיון שיש לו עכ"פ זמן, ואיסור יש כאן כיון שתוך אותו הזמן הוא מיקרי של קיום, אבל אם חושב בדעתו להתירו ביומו זה לא מיקרי זמן כלל ומותר לכתחילה עכ"ל. מבואר דעתו דאין היתר אלא בזמן שלא מוגדר זמן, והוא רק בקשר ליומו, ואח"כ שוב כת' דכל שבאנו לקצבת זמן אין חילוק בין ב' ימים לחצי שנה דהכל אסור עכ"ל, ואח"כ סיים וכ"כ ב"י בשם כל בו... דאחר יום אחד אסור לכתחילה עכ"ד. ולכאור' גם הפמ"ג נקט כן, והוא עפמ"ש"כ (א"א סק"ג) להקשות ע"ד הי"א דעד שבוע מותר מסוגיא דסוף שבת (קנו). דהתירו לצורך מצוה קשר שאין קיימא באופן דאסור מדרבנן, והקשה דיחשוב להתירו בתוך שבוע ואז מותר אף לדבר הרשות, ובשלמא לאומרים דעד יום שרי י"ל דאירי באופן שצריך הקשר ליותר מיום, אבל ל"א דפחות משבוע מותר קשה (יעו"ש בפמ"ג שביאר דהי' מוכרח למצוה דהתם ליותר מיום אבל לא לשבוע ואכמ"ל) לאיזה צורך התירו במצוה וצ"ע עכ"ד הפמ"ג,

בפמ"ג (א"א סק"ג) ובמחה"ש (סקי"ד) וכ"ה במאמר מרדכי סק"א.

**אבל** השלטי גיבורים (ריש פרק ט"ו דשבת, והו"ד במאמ"ר שם) וכן מב' בט"ז סק"א ועוד אחרונים, דגם להשו"ע שהוא דעת הרי"ף יש איסור בזמן קצר, ובפשטות בשלט"ג והט"ז מב' דאף יותר מיום א' הוא בכלל האיסור ע"ש, וכך נקט הבן איש חי (ש"ש כי תשא ס"א), וז"ל וכל קשר שאינו עשוי להתיר בו ביום חשיב של קיימא ואסור מדרבנן אע"פ שהוא קשר הדיוט ואינו קשר אומן ע"כ, וכך מב' לכא' בכף החיים, ע"ש ס"ק ט"ז ע"ד השו"ע דקשר שאינו קיימא ולא אומן דמותר, וכ' הכה"ח היינו שעשוי לפחות מז' ימים או לפחות מיום א' כ"א לפי סברתו, ולא התיר כל שאינו לעולם, ושם סקי"ד נקט לעיקר כדעה דדווקא ליום א' ולא לשבוע, ומב' א"כ בבא"ח וכה"ח דהחמירו בתרתי, גם דאף להשו"ע אסור בזמן קצר, וגם לחומרא דאף יותר מיום מקרי זמן קצר לאוסרו.

**ולענין** דינא להשו"ע, הנה באור לציון ח"ב (פכ"ט ס"א) לענין ב' קשרים נקט לאסור אא"כ דעתו להתירו תוך יממה או בשעת הדחק עד שבוע, וביאר דבכה"ג שעומד להתיר באותו יום אינו של קיימא, ויש לצרף ב' קולות, א' שלרש"י ורא"ש כל שאינו קיימא מותר לכתחילה, ב' שאף להרי"ף ורמב"ם שמעשה אומן אסור מ"מ ספק אם ב' קשרים חשיב מעשה אומן

כיעו"ש בדבריו, עכ"פ מב' דאם הוא ודאי מעשה הדיוט שיש רק ספק אחד יהא מותר ביותר מיום, אבל לא יותר משבוע, דאף בשעת הדחק לא התיר בב' קשרים אלא עד שבוע, ומשמע דס"ל דגם להשו"ע יש מושג של זמן קצר לאסור מדרבנן, אלא דסמכין אפוסקים דדווקא בשבוע ויותר אסור ולא פחות מזה. וגם בב"י שהאריך בדעת הרא"ש וטור, מהו קשר האסור מדרבנן נראה דמסיק דדוקא ז' ימים אסור, ופחות מז' מותר לכתחילה, ממילא גם אם נחמיר לאסור אף להשו"ע בזמן קצר, סגי לכא' באיסור לשבוע, ולכתחילה ודאי ראוי להחמיר כהבא"ח וכה"ח הנ"ל אף בקשר ליותר מיום אחד.

ה. כל קשר שאינו של קיימא כלל (כפי שנתבאר באות ד') ואינו מעשה אומן מותר לקושרו לכתחילה:

לשון השו"ע ס"א.

### סיכום:

**האסור** לכו"ע: קשר של קיימא אפילו מעשה הדיוט, או קשר מעשה אומן אפילו ליומו.

**המותר** לכו"ע: קשר ליומו ואינו מעשה אומן כלל.

**שנוי** בדעות: קשר ליותר מיום אחד, ואם הוא קשר לשבוע ויותר, להרמ"א ודאי אסור, ולהשו"ע שנוי בדעות.



הרב אברהם 'ברוב

## שחיטה במיעוט סימנים

ע"פ שיעור מורינו ראש הכולל הרב דניאל אטלן שליט"א פ'  
וארא תשפ"א

ע"כ דברי הגמ'.

ב. ונביא כאן את דברי הרמב"ם ויש לדקדק בדבריו כמה דברים.

א. איתא ברמב"ם (בהלכות שחיטה פ"ג, ה"ב), וז"ל: שהייה כיצד, הרי שהתחיל לשחוט והגביה ידו קודם שיגמור השחיטה ושהה, בין בשוגג בין במזיד בין באונס, וחזר הוא או אחר וגמר את השחיטה - אם שהה כדי שיגביה את הבהמה וירביצנה וישחוט שחיטתו פסולה, ואם שהה פחות מכדי זה שחיטתו כשרה.

ויש לדקדק בדברי הרמב"ם, שדברי המשנה לגבי שהייה היא בין במזיד, בין בשוגג ובין באונס. ולכאורה למה באונס היה הו"א שלא יהיה דין של שהייה - למה בחלדה או בדריסה לא צריך לדבר בין במזיד, בין בשוגג ובין באונס\*?

ב. ממשיך הרמב"ם ואומר (בהל' ב') הייתה בהמה דקה, שיעור שהייתה כדי שיגביה בהמה דקה וירביצנה וישחוט. ואם הייתה גסה, כדי שיגביהנה וירביצנה וישחוט. ובעוף כדי שיגביה בהמה דקה וירביצנה וישחוט.

וא"כ מבואר בדברי הרמב"ם ששהייה בהמה דקה כדי שיעור הגבהת בהמה דקה

א. איתא במשנה (בדף ל"ב, ע"א): נפלה סכין והגביהה (רש"י: ושהה בהגבהה זו), נפלו כליו (- בגדיו) והגביהן, או שהשחזו את הסכין (- קודם השחיטה) ועף (- נתייגע, וכשהתחיל לשחוט לא היה בו כח ופסק שחיטתו ובא חבירו ושחט) וכו' אם שהה כדי שחיטה - פסולה.

ובגמ'. מאי כדי שחיטה. אמר רב, כדי שחיטת בהמה אחרת.

אמרי ליה רב כהנא ורב אסי לרב, כדי שחיטת בהמה לבהמה ועוף לעוף, או דילמא אף בהמה לעוף. אמר להו וכו' איתמר אמר רב, כדי שחיטת בהמה לבהמה ועוף לעוף. ושמואל אמר, אפילו בהמה לעוף. וכן כי אתא רבין אמר רבי יוחנן, אפילו בהמה לעוף.

רבי חנניא אמר: כדי שיביא בהמה אחרת וישחוט. יביא אפילו מעלמא - נתת דבריך לשיעורין. אמר רב פפא, עומדת להטיל איכא בינייהו. אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא, כדי שיגביהנה וירביצנה וישחוט, דקה לדקה וגסה לגסה וכו' בעי רבא, שהיות מהו שיצטרפו וכו'.

א. וז"ל הרמב"ם לגבי חלדה פ"ג, ה"ט: חלדה כיצד, כגון שהכניס הסכין בין סימן לסימן בין שפסק הסימן העליון למעלה בין ששחט התחתון למטה שהוא דרך שחיטה הרי זו פסולה. - רואים שהרמב"ם לא מחלק בין במזיד, בין בשוגג ובין באונס.

(בדף כ"ג, ע"א): מר סבר, אם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש. ומר סבר, למקום שפסק וכו' אלא, דכו"ע אם שהה כדי לגמור את כולה - חוזר לראש וכו'. ולא מצינו שיש צירוף שהייה בתפילה, שהרי אם שהייה פירושה הפסקה, סוף סוף הוא לא הפסיק בבת אחת הפסקה שתפסול את תפילתו. אמנם הביא הרב שאול ויצמן שנמצא בירושלמי שכן יש צירוף שהיות בתפילה. ודו"ק.]

**אמנם** יש מקום להביא כאן חקירה, האם שיעור שהייה הוא על כל השחיטה - על כל המעשה שחיטה, וסוף סוף כל שהייה לא פסלה את השחיטה. או שלא, אלא שהכשר השחיטה הוא בסוף ולכן כששוהה מיעוט שהייה מספר פעמים, שייך שיצטרפו השהיות אלו לאלו שיפסלו את השחיטה<sup>ג</sup>.

[ממשיך הרמב"ם ואומר (בסוף הל' ד') וז"ל: וכן אם שהה כדי שיגביהנה וירביצנה וכדי שישחוט כמו מיעוט הסימנים בלבד לא כדי שישחוט שחיטה גמורה הרי זו ספק נבלה". לכאורה צ"ב מאיפה הרמב"ם הוציא את הדין הזה של שהייה במיעוט סימנים - שעד כמה שהשיעור הגבהה והרבעה ושחיטה, אז השחיטה היא כמו הגבהה והרבעה - שחיטה גמורה ולא מיעוט סימנים? ועוד צ"ב, דאם באמת זה הדין בכדי שיעור מיעוט סימנים, אולי הדין הוא גם כלפי מיעוט בהגבהה והרבעה?

ג. יש מקום לבוא ולדון למה המשנה הביאה שני מקרים: "נפלה סכין

והרבעה ושחיטה, וכן בעוף - כדי שיעור הגבהה בהמה דקה הרבעה ושחיטה. וכשהרמב"ם מדבר על גסה, הוא מדבר בכדי שיגביהנה וירביצנה וישחוט, הוא לא מדבר בכדי שיגביה בהמה דקה וירביצנה וישחוט<sup>ב</sup>. ואולי י"ל שבהמה דקה ועוף השיעור הוא בכדי בהמה דקה אחרת. אבל בבהמה הגסה השיעור הוא בכדי אותה בהמה גסה. וצריך להבין מדוע יש חילוק בין בהמה דקה - שנמדדת כלפי בהמה דקה אחרת, לבין בהמה גסה שנמדדת כלפי אותה בהמה גסה עצמה וא"כ צריך להבין מה החילוק בין בהמה דקה לבהמה גסה? ואולי יש לומר שבבהמות דקות - כל הבהמות הם בכדי שיעור, משא"כ בבהמה גסה שהמדד הוא אותה בהמה שהוא שוחט ולא בהמה אחרת משום שבהמה אחרת שיעורה שונה.

[ג] ממשיך הרמב"ם ואומר (בהל' ד'), וז"ל: שחט מעט ושהה מעט וחזר ושחט מעט ושהה מעט עד שגמר השחיטה ולא שהה בפעם אחת שיעור שהייה אבל כשתחשוב כל זמן השהיות יצטרף מכולן שיעור שהייה הרי זו ספק נבלה וכו'. לכאורה זה הספק של הגמ' - בעי רבא שהייה במיעוט סימנים מהו.

**ובאמת** זהו פלא גדול, מה הצד שיצרפו שהיות? אם נניח שההגדרה של שהייה שזה הפסק בשחיטה, א"כ כששהה מיעוט שהייה והמשיך וחזר ושהה מיעוט שהייה, לכאורה זה הפסקה בשחיטה - אז מה הצד שיצרפו את השהיות בכדי לפסול?

[ואם נתבונן בדיני שהייה, אז מצינו שהייה בתפילה וכמבואר בגמ' במסכת ברכות

ב. וכן מדקדק ר' משה שמעון דיסקין זצ"ל מראשי ישיבת קול תורה בעל מח"ס 'משאת המלך' על הרמב"ם. ג. ויש מקום לדון האם זה שייך לגידול של ישנה לשחיטה מתחילה ועד סוף, או ישנה לשחיטה אלא לבסוף. ודו"ק.

לאכול - כלומר הוא צריך לאכול הגם שהוא לוקח את המי חטאת היינו שזה לצורך המי חטאת כשר.

**אומר** המרומי שדה, שבשחיטה זה לא כך, בין אם שהה לצורך השחיטה - שנפלה הסכין, ובין אם שהה לצורך עצמו שנפלו לו כליו דין אחד להם. מזה לומד המרומי שדה את ההגדרה של פסול שהייה בשחיטה.

ד. כתוב בתחילת הגמ': 'מאי כדי שחיטה - אמר רב, כדי שחיתת בהמה אחרת'. ביאור ההו"א של הגמ', דלא תימא שדין שיעור שהייה הוא שיגמור את השחיטה של הבהמה שמתעסק בה, אלא כדי שישחוט בהמה אחרת. וכן לומדים כל הראשונים מלבד הרשב"א בתורת הבית. וכן אומר רש"י, וז"ל: "ולא תימא כדי שיגמור שחיטתו ותו לא".<sup>ד</sup> וכאן צריך להבין מה הנושא שיגמור את השחיטה?

**כשבאים** להגדיר כמה זמן נשאר לו בשחיטה זה מוגדר בתור שחיטה, היה צד שמה שנשאר עד סוף השחיטה של הבהמה שמתעסק איתה זה השיעור שהייה, קמ"ל שעצירה וניתוק מהשחיטה זוהי שהייה. וכן מסביר הנימוקי יוסף בשיטת הקדמונים, וז"ל: מאי כדי שחיטה אחרת - רוצה לומר, אם שהה כדי לגמור מה ששייר. או רוצה לומר, כדי שחיטה שלימה מראש ועד סוף.

**וכשאומרת** הגמ' כדי שחיתת בהמה אחרת, הכוונה היא כמו בתפילה, שעצירה וניתוק זה בכדי שיעור תפילה מתחילה ועד סוף - וכן בשחיטה הוא מתחילה ועד סוף.

והגביהה (רש"י: ושהה בהגבהה זו), נפלו כליו (- בגדיו) והגביהה?<sup>ה</sup>

**המרומי** שדה עושה צריכותא להסביר, וז"ל: נפלה סכין והגביהה נפלו כליו והגביהה. אשמעינן דבין שהה לצורך שחיטה בין שלא לצורך שחיטה דין א' להם. ולא כמו דתנן בפרה פ"ב מ"ג ופ"ז מ"ט. ע"כ דבריו.

**ונביא** כאן את המשניות שמכוון אליהם המרומי שדה: פרה פ"ב, מ"ג (משנה שמדברת לגבי פרה אדומה): כל המומים הפוסלים במוקדשים פוסלים בפרה. רכב עליה וכו' פסולה. אבל קשרה במוסרה, עשה לה סנדל בשביל שלא תחליק, פרס טליתו עליה מפני הזבובים - כשרה. זה הכלל כל שהוא לצורכה כשרה לצורך אחר פסולה.

**פרה** פ"ז מ"ט (משנה שמדברת לגבי מי חטאת): מי שהיו מימיו על כתפו וכו'... משנה והרג נחש ועקרב ונטל אוכלים להצניעם, פסול. (ופי' הברטנורא: משום היסח הדעת). אוכלין לאכלן, כשר. הנחש והעקרב שהיו מעכבים אותו, כשר. א"ר יהודה: זה הכלל כל דבר שהוא משום מלאכה בין עמד בין לא עמד פסול, דבר שאינו משום מלאכה עמד פסול ואם לא עמד כשר.

**הכלל** - שעולה מבין שני המשניות הללו, שאם עשה משהו צדדי, כמו שהשתמש בפרה אדומה לצורך אחר, או שהה עם המי חטאת שלא לצורך המי חטאת, לקח איתו אוכל לשמור לאח"כ וכדו' - פסול. אבל אם השתמש בפרה אדומה לצורך עצמה - סנדל שלא תחליק וכדו', או שהמביא את המי חטאת לקח אוכל בכדי

ד. וכן אומר רבינו יהודה כהן בשיטת קדמונים. וצריך להבין במאי פליג הרשב"א בתורת הבית על כל הראשונים.



והגביהם זה לא התעסקות בשחיטה. אלא זה פעולות שהם סיבה להגדיר הפסקה בשחיטה.

**אז** עד ר' יוסי בר חנינא, הגדר הוא שמפסיק ועוצר את עצמו משחיטה. ומוסיף ר' יוסי בר חנינא ואומר שהדין של המשנה היא משהו אחר שמתעסק במשהו אחר - וזה הנושא של השחייה בשחיטה במשנה.

**וכאן** נחזור לדברי הרמב"ם, דהרמב"ם מדבר בדברי ר' יוסי בר חנינא, אחרי דבריו אפשר ללמוד את המשנה באור אחר שהתעסקות במשהו אחר זה לא משנה אם במזיד, בשוגג או ברצון - אלא זה הפסקה מהתעסקות מעצם המעשה שחיטה. שהרי בעיקרון עד כמה ששהה באונס - הרי לא ניתנה תורה למלאכי השרת אז לא אמור להיות פסול, אבל כשנעקר ממעשה השחיטה, אז זה בין באונס ובין ברצון. אחרי שנאמרה ההלכה של יגביהנה וירביצנה אז גם באונס שייך שהייה.

**ולכן** שונה שהייה מחלדה ושאר פסולי שחיטה, ששם הנושא הוא לא שינוי מהתעסקות ממעשה השחיטה, אלא פסול בעצם השחיטה, ולכן לא שייך לומר שהחליד באונס, שגם כשהחליד באונס השחיטה פסולה בעצם, אלא שהיה הו"א לומר ששהייה זה יהיה שונה שזה לא פסול במעשה השחיטה שהרי סוף סוף כשנגמרה השחיטה, הושלמה השחיטה, אז אולי באונס יהיה שונה, לכן הוצרך הרמב"ם להדגיש שבין באונס. ודו"ק.

**לאחר** מכן הרמב"ם מדבר על צירוף שהיות, וכן יש לדון מדוע הספק של רבא בגמ' מגיע אחרי דברי ר' יוסי בר חנינא? לפני דברי ר' יוסי בר חנינא לא היה ספק,

וכן בשיעור מבהמה לעוף, שאם הנושא הוא שיעוצר את המעשה שחיטה, אז מה הסברא לומר שזה מבהמה לעוף? דלכאורה זה תלוי במה שהוא מתעסק?

**שהרי** אומר הים של שלמה (פ"ב, ס"ק י'), וז"ל: דקי"ל שהיית עוף במשהו, כמו שחיטתה, שהרי אם מצא חצי קנה פגום והוסיף עליו כל שהוא כשר. וכן אומר התרומת הדשן. וא"כ עולה ששחיטת עוף אפי' במשהו אז זה לא שחיטה גמורה - לכן מגיעים לבהמה - כשנעקר מעוף לבהמה זהו השיעור שחיטה ואפי' לבהמה גסה.

**לאחר** מכן מיייתנן המימרא של ר' יוסי בר חנינא - אמרי במערבא משמיה דרבי יוסי ברבי חנינא, כדי שיגביהנה וירביצנה וישחוט, דקה לדקה וגסה לגסה. וכאן יש לדון האם ר' יוסי בר חנינא בא להוסיף על השיעור, או שהוא אומר הגדרה חדשה בשיעור שהייה?

**ובדבר** הזה יש פולמוס גדול בראשונים. והיוצא מהמרומי שדה הוא שהנושא הוא לא שהוא עצר את השחיטה, אלא הנושא הוא שמתעסק בשחיטה אחרת - זה הפסול. עד עכשיו עסקנו בהפסקה באותה שחיטה, וכמו שימוש בפרה אדומה וכמו בהיסח הדעת במי חטאת. וכעת עוברים לכך שהנושא הוא העברה לשחיטה אחרת, ואין הנושא הוא בגלל שהוא עצר, אלא הנושא הוא שהוא עבר להתעסק במשהו אחר. ולכן זה בא לאפוקי אפילו שמתעסק בצורך הדבר וכמו במי חטאת ובפרה אדומה. וזה מה שהמשנה כאן באה ללמדנו. שהרי המשנה מדברת על הגבהת הסכין, כלומר הוא הוריד את הסכין על גבי הבהמה בכדי לשוחטה והפסיק והגביה אותה. וכן נפלו כליו



להוסיף שיעור, אלא הוא בא להגדיר הגדרה אחרת בכל מעשה שהייה.

ולכן בבהמה גסה אומר הרמב"ם שהשיעור עקירה שונה שהשיעור בדברים מועטים השיעור הוא כללי יותר. אבל עקירה במעשה השחיטה נמדד כלפי הבהמה גסה.

ולפי"ז אפשר לראות ולהבין את דברי הראשונים אין מרכיבים את השיעור שהייה של ר' יוסי בר חנינא ודו"ק.

שהרי רב ושמואל אומרים שיעורים כאלה ואחרים וההבנה בדבריהם שזה הפסקה בעצם השחיטה אז אין להסתפק במיעוט סימנים שהרי עדיין לא הפסיק בשחיטה.

אבל אחרי ר' יוסי בר חנינא שמדבר על הגבהה והרבצה, שזה עקירה ממעשה השחיטה למשהו אחר, אולי שהייה במיעוט סימנים, יהיה שונה שהרי הוא לא עקר למשהו אחר?

וא"כ מכ"ז עולה שר' יוסי בר חנינא לא בא



הרב יצחק ירחי

## טבילה בשבת וסחיטת שיער

תנצל מסחיטת שער, ולכך אני אומר שראויה הטבילה לידחות עד מוצאי שבת ויום טוב. וכתב עליו הב"י ז"ל: ואף על פי שהן דברי הראב"ד בספר בעלי הנפש, אין לדחות דברי כל הני רבוותא [דפליגי היאך תנהג בחפיפה ועיון כמבואר שם בטור] דשרו לטבול ביום טוב ושבת, ועוד דהכי משמע בהדיא בריש פרק במה אשה יוצאה (נז). וחששא דסחיטת שער אינה כלום, שהרי פסק הרמב"ם בפרק ט' מהלכות שבת (הי"א) שאין סחיטה בשער, וכתבתי טעמו בטור אורח חיים סימן ש"ל עכ"ל.

וראייתו מפרק במה אשה מבוארת, דאסרו שם לאשה לצאת במקצת תכשיטים דלמא איתרמי לה טבילת מצוה וכו', משמע דהטבילה מותרת בשבת. אלא דמ"ש דחששא דסחיטת שער אינה כלום וכו', קשיא להו לרבוותא דהא בסי' ש"ל כתב הוא עצמו, דס"ל להרמב"ם נהי דחיובא ליכא בסחיטת שער איסורא מיהא איכא, והוא לכאורה טעמו של הראב"ד, שמפני כן ראויה הטבילה לידחות. ולכן כתב בספר מעדני יו"ט

[א] כתב הטור או"ח (סי' שכו) אדם מותר לטבול בשבת מטומאתו מפני דנראה כמיקר. ומקורו מדתנן בפ"ב דביצה (יז:) חל יום טוב להיות אחר השבת, בית שמאי אומרים מטבילין את הכל מלפני השבת, ובית הלל אומרים כלים מלפני השבת ואדם בשבת. ובגמרא (שם יח.) אמרינן דכולי עלמא מיהת כלים בשבת לא, מאי טעמא אמר רבא מפני שנראה כמתקן כלי, אי הכי אדם נמי, אדם נראה כמיקר וכו' עד אפילו בימות הגשמים ע"ש. והביא כ"ז הב"י (שם) והעיר דבסמוך נתבאר, שצריך לנגב גופו יפה כשעולה מן המים, כדי שלא יטלטלם ארבע אמות בכרמלית. ומשמע דבגוף הטבילה אין שום חשש ומותר גמור הוא, ולא גזרו משום דמחזי כמתקן הואיל ואדם נראה כמיקר, וכן בשו"ע פסק בסתם (שם ס"ח) אדם מותר לטבול מטומאתו בשבת.

והנה בטור יורה דעה סי' קצ"ט הביא ב"י (סד"ה ומ"ש וביו"ט) את דברי הכל בו (סי' פו) שכתב ז"ל: אני תמה היאך אשה יכולה לטבול בליל שבת ויום טוב, והיאך

א. דעל מ"ש הטור (שם) גבי יולדת דהיא כחולה שיש בו סכנה ומחללין עליה השבת וכו', ומ"מ כל מה שיכולין לשנות משנין. כתב ב"י דיליף לה מברייטא דפרק מפנין (שבת קכח:) אם היתה צריכה לשמן חביתה מביאה לה את השמן ביד, ואם אין סיפוק ביד מביאה בשערה ואם אין סיפוק בשערה מביאה לה בכלי. ובגמרא מביאה בשערה ותיפוק ליה משום סחיטה, רבה ורב יוסף דאמרי תרויהו אין סחיטה בשער, רב אשי אמר אפילו תימא יש סחיטה בשער מביאה לה בכלי דרך שערה, כמה דאפשר לשנויי משנינן, ופרש"י דרך שערה כורכת הכלי בראשה בשערה. ופסק הרמב"ם בפרק ט' (הי"א) דאין סחיטה בשער, ובפרק ב' (הי"א) כתב מביאה לה כלי תלוי בשערה, וטעמו משום דאף על גב דאין סחיטה בשער איסורא מיהא איכא, וכמו שכתב הרב המגיד בפרק ט', ואם כן מוטב לעשות הוצאה על ידי שינוי מבלי איסור אחר, מלהוסיף עליו איסור סחיטה עכ"ל ב"י ע"ש.

בהלכות מקוואות (סי' לו או"ק י) דלענין טבילה, שלא לבטל העונה ופו"ר לא חשו חכמים לאיסור שלהם כלל ע"ש.

**והבי** משמע לכאורה מדברי ב"י שם, שהביא [מקודם לכן] לדברי הראב"ד בספר 'בעלי הנפש' שכתב בשם רב אחא, דאפילו איתרמי חמישי וערב שבת ימים טובים דלא אפשר למיחף בהו וזמן טבילתה ליל שבת, חייפא ברביעי וטבלה בבי שמשי משום דטבילה בזמנה מצוה וכו'. ודקדק הראב"ד מדפירש טעמא משום דטבילה בזמנה מצוה, שמע מינה דהשתא דליכא טבילה בזמנה לא מיבעיא לה למיטבל בליל שבת ויום טוב, דלא אפשר למיהוי סמוך לחפיפה טבילה וכו'. והעיר עליו ב"י וז"ל, ומה שכתב דהשתא דליכא טבילה בזמנה לא מיבעיא למיטבל בליל שבת ויום טוב, אין נראה כן דעת הפוסקים, שכתבו שטובלת בליל שבת ויום טוב ולזמן הזה הוא שכתבו, ומטעם זה אני תמה על מה שדקדק הראב"ד מדברי רב אחא, שהרי בימי רב אחא כבר שוינהו לכולהו נשי ספק זבות, דהא מסקנא דגמרא היא בפרק תינוקות (סז:) וכל טבילה לאו בזמנה היא. ואין לומר דרב אחא כתב לפי מה שהיה קודם התקנה והניח מה שהיה לפי מנהג זמנו, לכך נראה שמה שכתב רב אחא 'טבילה בזמנה מצוה' היינו משום, דכל לבעלה מצוה איכא והוי ליה כבזמנה עכ"ל. משמע דעיקר ההיתר משום טבילה בזמנה

מצוה, אלא דהראב"ד לטעמיה דס"ל דהשתא לית לן טבילה בזמנה, וב"י לטעמיה דגם האידנא כל לבעלה מצוה, ולפ"ז היכא דלא טבלה בזמנה בחול אין לה לטבול בשבת שאינה בזמנה.

וזו דעת המ"א שכתב בסי' שכ"ו (סק"ח) וז"ל, כ' מהרי"ל (סי' קנ) יפה נוהגות הנשים שאין טובלות שלא בזמנם בשבת, דמה"ט מנהג פשוט שלא לרחוץ בצונן, וטעמא דשייך למיגזר משום סחיטה, ומשום שנושא מים שעליו ד"א בכרמלית, ומשום שיטת גופו וקסמים ע"כ. וכ"כ בת"ה (סי' רנה) אע"ג דאפי' המרדכי דמחמיר בצונן דוקא בכלי אבל בנהר או במקוה שרי, מ"מ המנהג לאסור, ולכן אפי' לטבול אסור דמיחזי כמתקן כראיתא בגמרא יעכ"ל, וכן כתב ב"י ב"ד סימן קצ"ט דאסור לטבול בשבת משום סחיטת שער עכ"ל, עכ"ל המ"א ע"ש. ור"ל דהאידנא דהמנהג שלא להקר בשבת, ואפשר שהוא מהטעמים שכתב מהרי"ל, מעתה י"ל דמיחזי כמתקן ואסור מדרבנן. ואע"ג דהב"י דחה סברא זו, ס"ל למ"א דהיינו מטעם טבילה בזמנה מצוה, וזו כוונתו באמרו 'וכן כתב ב"י ביורה דעה' וכו' ור"ל לענין טבילה שלא בזמנה, וכן פי' בספר מחצית השקל ע"ש.

**ב]** ברם לפ"ז לא הו"ל למרן לסתום דאדם מותר לטבול מטומאתו בשבת, והיה לו

ב. וז"ל תה"ד בשלימותו [שם בסוף התשובה] ואף על גב דמוכח פ"ב דביצה דהא דשרי אדם לטבול בשבת משום דנראה כמיקר, היינו אפי' היכא דאפשר לטבול בחול. מ"מ נראה דהאידנא בזמנינו דכ"ע זהירי שלא לרחוץ כלל בשבת אפי' להקר בין בנהר בין במקוה, אף על גב דלא מצינו איסור מפורש על זה דאפי' במרדכי פ' כירה בשם התוספות דמחמיר לרחוץ בבריכה, מ"מ מתיר בהדיא בנהר ואפשר דה"ה נמי במקוואות שלנו דמעיינות נובעין הן ולא דמי כלל לכלי. מ"מ המנהג הוא לזיזר ולמנוע וא"כ ליכא למימר דאדם נראה כמיקר דהא נזהרים להקיר, ומוכח מילתא דליטבול מכוון ונראה כמתקן. ומטעם זה נראה דנהגו הנשים לזיזר שלא לטבול בשבת כלל, אא"כ בעלה בעיר ולא היה אפשר קודם. דבכה"ג הוי טבילת מצוה משום עונה, לפי מאי דנהגו עלמא עתה איסור הרחיצה בנהרות או במקוואות ע"כ.

מצוה לטבול בזמנה, שהרי מצינו (עירובין סג:): ביהושע שנענש על שביטל את ישראל מפריה ורביה לילה אחת עכ"ל.

**ושוב** הביא הב"י (שם) שכתוב באגור, נשאל מורי אבי מהר"י לנדא על אשה שאירע זמן טבילתה בליל חמישי ונאנסה שלא טבלה, אם יכולה לטבול בליל שבת, והשיב דאינה יכולה לטבול הואיל ואידחי זמן טבילה, וכ"כ ר"י הלוי שהיה מוחה לטבול ליל שבת רק בזמנה ממש ע"כ, ושכן פסק מהר"י מולן ז"ל. וכתב ע"ז ואין דבריהם נראין לי, דכיון דכל נשי דידן אין טובלות בשביעי לראיתן אין חילוק בין נדחה יום טבילתה ללא נדחה, לעולם יכולה לטבול בשבת וכן עמא דבר. ואף על פי שכתבתי בסמוך דסוגיין דעלמא דטבילה בזמנה אינה מצוה, אפשר לומר דס"ל דטבילת אדם בשבת מישרי שריא כדאיתא בפרק ב' דביצה (יז:), ואדרבה על מה שכתב המרדכי בשם רבינו תם שאסור לטבול בשבת משום דטבילה בזמנה אינה מצוה, יש לתמוה דההיא דפרק ב' דביצה היא תיובתיה עכ"ל ב"י ע"ש.

**הרי** להדיא דדעתו לפסוק דטבילת אדם מותרת בל גווני, וכסתימת לשונו בשו"ע אורח חיים (ס"ח) הנ"ל, וטעמו לפי שבשעה שגזרו על טבילת כלים לא גזרו על טבילת אדם כלל, משום שנראה כמיקר, וא"כ גם האידנא דלא נהיגי למיקר אין לנו לחדש גזירה מדעתינו. ומעתה מ"ש לדחות סברת הכלבו בשם הראב"ד דחששא דסחיטת שיער אינה כלום, הוי כפשוטו דאפי' איסור דרבנן ליכא, דאל"כ היאך התירו טבילת אדם ולא חששו לאיסור סחיטה.

**ומאי** דקשיא להו לרבוואתא מסי' ש"ל דמבואר בב"י דאיסור דרבנן מיהא

לפרש דדוקא טבילת נדה בזמנה הוא דשרי. ועינא דשפיר חזי למרן החיד"א ביו"ד סי' קצ"ט (שיורי ברכה סק"ג) שתירץ לדברי הראב"ד כדברינו, ומה שהשיגו ב"י פירש בשם הרד"ק כמ"ש המעיו"ט ומחה"ש, והעיר עליו וז"ל: ומיהו עדיין יש להרהר על מרן, שכתב דדברי הכלבו הם מהראב"ד ו'אינו כלום' דאין סחיטה בשער, כמ"ש הרמב"ם פ"ט דשבת (הי"א) עכ"ל, ומאחר דהראב"ד כתב כן ולא השיג על הר"מ פ"ט דשבת, ודאי גם הראב"ד סבר דאין סחיטה בשער, אלא דהרמב"ם לענין חיוב אמרה כדמשמע מלשונו שם, אבל אסור הוא מדרבנן כמ"ש הרב המגיד שם, ומרן עצמו א"ח ריש סי' ש"ל שהורה עליו כאן, ומטעם זה אסר הראב"ד. ולא ה"ל למרן לכתוב בכי האי גוונא 'ואינו כלום' ולסתום דבריו, והכי הו"ל למרן לכתוב: שטעם הראב"ד הוא דאסור מדרבנן סחיטת שער, אבל י"ל דבמקום מצוה לא גזרו, והראיה מהש"ס ר"פ במה אשה שבת שהזכירה מרן שם, ומשם חפר אוכל הרד"ק, ולא ה"ל למרן לכתוב כמו שכתב ז"ל עכ"ל ע"ש.

**והנה** ביו"ד (סי' קצז) הביא ב"י את לשון המרדכי בסוף הלכות נדה (שבועות סי' תשנב) פסק רבינו תם דטבילה בזמנה אינה מצוה, שהרי כל נשים שלנו אינן טובלות למוצאי שביעי דראייה, ומתוך כך אוסר לטבול בשבת וביום הכיפורים. ורבינו חננאל ורבינו אליהו פסקו דטבילה בזמנה מצוה, וכן נראה לרבינו יצחק אור זרוע וכן בה"ג ובתשובת הגאונים וספר התרומה, וכן עמא דבר דנשים טובלות בשבת עכ"ל. וכתב עליו ב"י ואני אומר דלאו הכי סוגיין דעלמא, אלא כמאן דאמר טבילה בזמנה אינה מצוה, שהרי אין לך אשה טובלת כשאין בעלה בעיר, ומכל מקום נראה שאם בעלה בעיר

איכא, תירץ בשו"ת שאול שאל (סי' קיא) דהתם בצריך למשקה הנסחט דאיסורו משום מפרק שהיא תולדה דדש, משא"כ בזה שהנסחט הולך לאיבוד אין איסורו אלא משום מלבן, ובזה י"ל דגם איסורא דרבנן לית בשיער, וכיו"ב כתב גם בשו"ת אג"מ (או"ח סי' קלג) גע"ש.

ומה דמשמע מדברי ב"י בסי' קצ"ט דלא שרי אלא משום טבילה בזמנה מצוה, היינו משום הרחקת החפיפה מן הטבילה דמיירי בה הראב"ד שם, דלא התירו אלא היכא דלא אפשר והיינו דוקא בזמנה, לזה תירץ דכל לבעלה נמי מצוה מיקרי לענין זה וחשיב זמנה. ואה"נ אם לא טבלה בזמנה קודם השבת אפשר שאסורה לטבול בשבת, אבל שאר טמאים דלית בהו חפיפה מותרים לטבול בשבת, דלסחיטת שיער לא חיישינן כלל ודו"ק.

ג. וחזות קשה הוגד לי בספר 'מנחת חינוך' [במלאכת מלבן], שהעיר על דברי הרמב"ם שכתב שאין סחיטה בשער וז"ל, אבל תימא לי כיון דלדעת הר"מ סחיטה הוא כיבוס ובשער ודאי חייב משום מכבס, ומשנה מפורשת הוא שם בזבחים וכ"ע סברי דהבגד והשק מכבסו מבואר דבר כיבוס הוא, ושק עפירש"י זבחים דהוא נוצה של עזים וזה הוי שער, וז"ל הר"מ פ"א מה' כלים 'השק הוא חוטי שער' א"כ כיון דשק בר כיבוס הוא למה ל"ש סחיטה בשער, הא הו"ל כמו בגד לענין כיבוס וכו' וסיים ז"ל:

הכלל כיון דשק בר כיבוס הוא, ודאי שוה שער לבגד וא"י שום חילוק וצע"ג ע"ש.

ומבואר בדבריו דסחיטת שער אית בה משום מלבן, ולפ"ז היה ראוי לאסור הטבילה בשבת מחשש סחיטת השער, ומ"מ אין לדחות דברי הרמב"ם המפורשים מפני קושיית המנח"ח. ומ"ש מאי שנא מבגד ושק לענ"ד לאו קושיא היא כלל, דנהי דשייכא ליבון בבגד העשוי משער דמ"מ בגד הוא, משא"כ בשער המחובר לאדם, דלא שייך כיבוס לגבי אדם אלא בבגד. ואדרבא לסברת המנח"ח דמשהו שער לבגד יש לתמוה, דהרחיצה עצמה שהיא אב המלאכה מותרת בשער, והסחיטה שהיא התולדה אסורה, יציבא בארעא וגיוורא בשמי שמיא, אתמהא.

וב"כ להדיא הפמ"ג בסי' ש"כ (מש"ז יב וא"א כג) ע"ש, והמנח"ח הביאו (שם) והעיר עליו ז"ל, והוא תמוה כמ"ש דכיבוס בודאי יש ע"ש. ולענ"ד לא ירד לסוף דעתו והבין כוונתו משום שהוא קשה לא שייך בו סחיטה, ולפ"ז שפיר העיר כמ"ש שם בהרחבה לדחות טעם זה, ברם לא לזה נתכווין הפמ"ג אלא לומר דלא שייך כיבוס באדם. וע"כ צ"ל כן לדעת הרמב"ם שהניח המנח"ח דבריו בצע"ג, גם בשבלי הלקט כתב (סס"י קי) וז"ל, וגאון אחר השיב הרוחצין במי נהר בשבת, לא מצינו בשום מקום שאסור לשפשף, שאין מלאכת כיבוס בבעלי חיים, ולא נאסרה רחיצה אלא בחמין

ג. לתרץ דברי ב"י בסי' קצ"ט מקושיית האחרונים כתב שם וז"ל, וצריך לומר בכוונת תירוצי הב"י דכיון שהוא רק איסור דרבנן מותר באינו מתכוין אף אם הוא בדרך פסיק רישיה. וגם כיון שפשוט שסחיטה דשער הוא רק מדין מפרק שלבון אינו שייך בגוף, והשער הוא בדין הגוף שאינו שייך לבון, ולכן כיון שהוא הולך לאבוד הוא פסיק רישיה דלא ניחא ליה, שודאי לכו"ע מותר באינו מתכוין כיון שהוא רק איסור דרבנן, ולכן אינו מחוייב ליזהר ע"כ ע"ש.

שהוחמו בשבת ע"ש. גם בדברי האג"מ הנ"ל מבואר כן להדיא, דהשער הוא בדין הגוף דלא שייך בו ליבון, אלא דמשמע מדבריו דמ"מ מדרבנן אסור, דמהאי טעמא הוצרך לפ"ר דלא ניחא ליה.

[ד] ואנכי הרואה להגאון ר"ב זילבר בספרו שו"ת 'אז נדברו' (ח"א סי' נד) שכתב וז"ל: ונראה דהאיסור של סחיטת שער לא הוי משום דש ומפרק, אלא משום 'מלבן' כדמוכח ממה דמביא הרמב"ם דין סחיטה אצל דיני מלבן, ולעניין קושיותיו של המנח"ח כתב, דאמנם לא שייך כיבוס בגוף האדם, ומ"מ בשערות הגוף גזרו רבנן ע"ש. והניף ידו שנית (שם ח"ב סי' כ"ה - כ"ח) וחזק סברתו שכן היא דעת הרמב"ם, והאריך בזה וכתב שהיא שיטה ברורה ומוסברת מאד יע"ש. ולענ"ד מלבד שאין לזה מקור מהגמ' כמו שכתב בעצמו, מדקדוק לשון הזהב של הרמב"ם, נראה דלא ס"ל הכי וכמו שאבאר.

דהנה ז"ל הרמב"ם (פ"ט הי"א) המכבס בגדים הרי הוא תולדת מלבן וחייב, והסוחט את הבגד עד שיוציא המים שבו הרי זה מכבס וחייב, שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שההגסה מצרכי הבשול, ואין סחיטה בשער וה"ה לעור שאין חייבין על סחיטתו. וכתב ה"ה (שם) ואין סחיטה בשער וכו', פרק מפנין (קכ"ח) רבה ור"י דאמרי תרוייהו אין סחיטה בשער ע"כ, ומיהו איסורא איכא עכ"ל. ולכאורה היה נראה דכוונת ה"ה לומר דמשום מלבן אסור מדרבנן, שהרי בדיני מלבן כתבו הרמב"ם וכמ"ש הגאון הנ"ל, ועלה קאי דברי ה"ה.

ברם כד דייקנן בשינוי לשון הרמב"ם, דגבי שער כתב 'ואין סחיטה בשער', ולגבי עור כתב 'שאינן חייבין על סחיטתו', דמשמע דאיסורא מיהא איכא, ומשמע דלעניין שער איסורא מדרבנן נמי ליכא.

ד. ושם הביא את דברי ה'אבני נזר' שכתב [בתשובה] דכמו שאסור סחיטה שהיא רק חלק מחלקי הכיבוס, כ"ש שאסור רחיצת השערות [להרמב"ם] יציבא בארעא וכו'. וכתב לדחות טענתו דאע"ג דלא שייך ליבון בגוף האדם, דמהאי טעמא לא גזרו על הרחיצה עצמה, מ"מ מעשה הסחיטה דומה למלאכה ושפיר שייך למיגזר ביה, ומסתמך שם על לשון הרמב"ם 'שהסחיטה מצרכי כיבוס היא כמו שההגסה מצרכי הבשול', ופי' דכוונתו לומר שגם על צרכי כביסה חייבין, אף שאינו פועל בעצם הכביסה ע"ש. ובהשקפה ראשונה עלה בדעתי לומר דזוהי סברת הראב"ד, שחשש לסחיטת השער, ושוב ראיתי שסברא זו נסתרת מדברי ה"ה (פ"ג שבת הי"א), דעל מ"ש הרמב"ם ז"ל 'אסור להכניס מגריפה לקדרה בשבת והיא על האש להוציא ממנה בשבת, מפני שמגיס בה וזה מצרכי הבישול הוא ונמצא כמבשל בשבת', כתב ה"ה וז"ל: ואין שאין דברי רבינו אמורין במבושל כל צרכו, דהתם ודאי אפילו מחזירין ע"ג האש ומבשלין פטור כמו שיתבאר פ"ט, כיון שכן אין לגזור בהכנסת מגרפה ע"ש. ולסברת הגאון הנ"ל היה לנו לגזור בזה אע"פ שאין כאן חשש בישול, משום דהגסה מצרכי הבישול, כשם שגזרינן סחיטה בשער מהאי טעמא, וכן פי' באמת הגאון הנ"ל (שם) את דברי הרמב"ם לעניין הגסה, גם במבושל כל צרכו ע"ש, ודברי הרב המגיד היינו תיובתיה. והראב"ד דחשש לסחיטת שער, י"ל דס"ל הואיל וגזרינן לאסור סחיטה בשער היכא שצריך למשקין, תו לא פלוג רבנן ואסרו גם באין צריך למשקין, דלאו כו"ע גמירי להבחין בזה ויבואו להתיר האסור כנלע"ד.

ה. הן אמת דה'ביאור הלכה' בסי' ש"ב ס"ט (ד"ה אסור) הביין בכוונת ה"ה דמשום מלבן אסור מדרבנן, ועליו סמך בכל כחו בשו"ת 'אז נדברו' הנ"ל, ותמה על האג"מ שנעלם ממנו דברי ביה"ל ע"ש. ברם בסיום דבריו נתקשה ביה"ל מאד בזה וז"ל [שם] אך קשה לי אסוגיא דשבת (נ): דמשמע שם דהיה מותר לכו"ע לחון השערות בשבת בנתר וחול אם לא מטעם חשש השרת השער, ומסתמא הדבר הזה מעורב עם מים, ואמאי לא אסרו מטעם כיבוס, וע"כ דס"ל להגמרא לחלק בין שער תלוש לשער מחובר, דבשער מחובר על גוף האדם לא שייך בו שם כביסה, וא"כ מאי קמקשה הגמרא [בדף קכ"ח] ותיפוק ליה משום סחיטה, הא סחיטה

ה] ובשו"ת בית יהודה להגאון ר' יהודה עייאש (ח"ב סי' לב) כתב ליישב סברת מרן, כיון דאין מתכוונת לסחיטה, ואף אם יהיה פסיק רישיה, מ"מ כיון שאין איסור סחיטה בשער אלא דרבנן, ס"ל למרן פ"ר בדרבנן שרי. וזהו שכתב דחששא דסחיטת שער אינו כלום, כלומר דלא חיישינן שתבא לסחוט בכוונת סחיטה ע"כ. והגאון מבוטשאטש באשל אברהם (סי' שכו) הוסיף, דהכא דאינו סוחט בידו אלא ע"י המגבת מיקרי סחיטה כלאחר יד, וי"ל דבכה"ג לא גזרו רבנן ע"ש. ומבואר מדבריהם דבמתכוין לסחוט אסור מדרבנן לכו"ע, ונראה דס"ל דאין מחלוקת בעיקר הגזירה, ומודה הרמב"ם להראב"ד דגזרינן במתכוין לסחיטה, דלא פלוג רבנן בגזירתם בין אם צריך למשקין או לא, והב"י באינו מתכוין לסחיטה מיירי, וע"ז כתב דליכא למיחש בזה לפסיק רישיה ודו"ק.

והנה ז"ל הגרי"ח בספרו 'בן איש חי' (פר' פקודי או' ח) שהטובלים בשבת, ומנגבים פניהם במקום שער במגבת גדולה, כיון שסחיטת שער אסורה רק מדרבנן, והואיל והוי סחיטה כלאחר יד, והמים הנסחטים הולכים לאיבוד, מותר כיון שא"א בלאו הכי, והב"ד כה"ח' (או' קי"א) ע"ש.

ור"ל משום מלבן ליכא איסורא דלא שייך 'ליבון' בגוף האדם, ומ"מ היכא שצריך למשקה הנסחט, י"ל דאסור מיהא מדרבנן דדמי למפרק שהוא תולדה ד'דש', וזו היתה כוונת ה"ה לומר, דלא נטעה בלשון הרמב"ם דליכא איסורא כלל, אלא גבי 'מלבן' בלבד דביה עסיק הרמב"ם, ולזה הביא ה"ה מקור מ'פרק מפני' דאיסורא מיהא איכא, והתם בצריך למשקין איירינן ומשום 'דש' ע"ש, והרי זה כמבואר.

ומדוייק היטב לפ"ז לשון הב"י ביו"ד [סי' קצט הנ"ל] וחששא דסחיטת שער אינה כלום, שהרי כתב הרמב"ם 'שאין סחיטה בשער', דלכאורה יש לתמוה, מה ראה להביא מדברי הרמב"ם טפי משאר פוסקים, דדבר פשוט הוא בגמ' ופוסקים דליכא חיובא בסחיטת שער. וניחא השתא דמלשון הרמב"ם דייק דליכא איסורא כלל וכמו שביארנו, ושפיר שייך לומר דחששא זו 'אינה כלום' ודו"ק. וגם מ"ש [הב"י שם] 'וכתבתי טעמו בטור או"ח סי' של', ושם כתב דמשמע מהרמב"ם בפ"ב דסחיטת השער אסורה מדרבנן, והביא הסוגיא דפרק מפני הנ"ל ע"ש, והיינו משום 'דש ומפרק' וכדאמרן ודו"ק.

משום כיבוס הוא לדעת הרמב"ם וכיון דאין כיבוס אין סחיטה, ואולי דזהו גופא מה דמשני הגמרא 'אין סחיטה בשער' והיינו משום דהוא מחובר לגוף האשה, אבל לשון הרמב"ם שהעתיק דין זה ממנו כדמשמע במ"מ, דוחק גדול לאוקמי דוקא באופן זה וצ"ע עכ"ל ע"ש, ולפי מה שדקדקנו בלשון הרמב"ם דלא נתכוין ה"ה לאסור משום ליבון, רק בצריך למשקין ומשום דדמי לדש, ניחא הכל בסייעתא דשמיא ודו"ק היטב בכל זה.

ומובח עכ"פ מדברי ביה"ל הנ"ל, דלולי דברי ה"ה משמעות לשון הרמב"ם דאיסורא נמי ליכא, ודלא כמ"ש בשו"ת הנ"ל, דסוים דברי הרמב"ם גבי עור 'שאין חייבין על סחיטתו' קאי גם אשיער ודו"ק.

ו. ובשו"ת אז נדברו (ח"א סי' נו) העיר ע"ז הגאון ר"ב זילבר וכתב שהדבר תמוה מאד, ראשית איסור דרבנן בשינוי מי התיר, ועוד שאין זה שינוי כלל וגם מתכוין שיתנגב, כלומר שיסחטו המים. ופי' כוונת הרב 'בן איש חי' דר"ל שמעטף את מקום השערות במגבת ולא בכח, ועי"ז המים מתנגבים מאליהן דזה לא נקרא סחיטה. וחזר ושנה בשו"ת הנ"ל בח"ב (ססי' כו) וכתב שלכן אין לסמוך למעשה על כה"ח כי לא מפיו אנו חיים ע"ש. ובמחכ"ת לשון הרב בא"ח שכתב 'ומנגבים פניהם' וכו' לא משמע כדבריו, וגם הוא עצמו כתב

אפשר דחשש לסברת הפוסקים דאיסור הסחיטה בשער נמי משום מלבן, ולכן הוצרך לטעם דהוי כלאחר יד אף שהמשקה הולך לאיבוד, ואעפ"כ אי הוה אפשר בלאו הכי משמע דלא הוי שרינן, משום דנוגע באיסור מלאכה. ואפשר דלרווחא דמילתא הוסיף טעם זה, וגם אי הוה אפשר בלאו הכי הוי שרי מדינא, ויש לעיין.

[ו] נהדר אנפין לעניין הטבילה עצמה, אי שרי בשבת האידנא דלא רגילי למיקר, דשמא יש לחוש למחזי כמתקן, דמצינו דיעות בזה כמבואר בתוך דברינן. ושוב ראיתי לביה"ל (סס"י שכג) שתלה דין זה באשלי רברבי, דהתוספות כתבו ביבמות (מו: ד"ה תקוני גברא וכו') ואף על גב דלענין טומאה שרי לטבול משום דאדם נראה כמיקר, שאני הכא [גבי טבילת גר] דבעי שני ת"ח לעמוד אצלו שם בשעת טבילה להודיעו המצות וכו', הרי דס"ל דהיכא דמינכר מאיזה טעם שהוא לא אמרינן דנראה כמיקר. ובטו"ד סימן רס"ז הביא שם הב"י לשון הרמב"ם שכתב, הואיל והדבר צריך ב"ד אין מטבילין אותו בשבת. וכתב שם הב"י דלהכי לא קאמר הרמב"ם משום דנראה כתיקוני גברא כדאיתא בגמרא, משום דס"ל דלמאי דמסיק בביצה דאדם נראה כמיקר, שוב אזדא האי טעמא, ואף על גב דצריכין שני ת"ח לעמוד אצלו וכו' מ"מ מכדי 'מחזי כמיקר' לא נפיק. וע"כ דטעמו משום דכיון דבעצם הטבילה לא מנכר מילתא כלל משום דנראה כמיקר, שוב

ממילא לא גזרו רבנן על טבילה כזו ע"ש. **וממה** שהוכיח ביה"ל (שם) מדהעתיק המחבר שם בשלחנו הטהור את לשון הרמב"ם הרי דס"ל כוותיה, הוי סיוע לפירושינו דלדעת השו"ע מותר לטבול אדם מטומאתו, גם היכא דלא נראה כמיקר. והמ"א דס"ל שם כסברת התוס' [נכמ"ש ביה"ל] ולטעמיה גם כאן האידנא דלא נהיגי להקר, אסורה הטבילה שלא בזמנה בשבת. אלא דלפ"ז לא הו"ל למ"א לכתוב שכ"כ ב"י ביו"ד, ואולי משום דס"ל כדעת הכלבו שהביא ב"י שם, לכן לא הזכיר את דחיית הב"י וצ"ע.

**ומיהו** אעיקרא דמילתא שכתב ביה"ל דתוס' פליגי על סברת הרמב"ם, לענ"ד נראה שאינו מוכרח, דסברת הרמב"ם לכאורה מוכרחת בגמ', דכיון שבשעה שגזרו על טבילת כלים משום דמחזי מתקן, לא גזרו על טבילת אדם משום דנראה כמיקר, א"כ מנא לן לחדש גזירה מדעתינו. וסברת התוס' י"ל דוקא התם דבעינן ב' ת"ח ומינכרא מילתא הוא דאסור, דס"ל דאטבילת אדם רק היכא דשייך לומר 'נראה כמיקר' הוא דלא גזרו, והיינו כל טבילות הטמאים, אבל טבילת גר דלא נראה כמיקר, שהרי מינכר טבילתו דלתיקוני מכוין, לא נפיק מכלל הגזירה דמאי שנא מטבילת כלים שאסור ודו"ק.

**ועפ"ז** י"ל דעת הראב"ד [שהביא ב"י], דס"ל דלא התירו טבילת אדם אלא במקום מצוה, וכמ"ש הרחיד"א בשו"ר ברכה [הנ"ל]

שהלשון דחוק אלא שמוכרחים לפרש כן, וכבר הובא בדברינו סברא זו בשם שו"ת בית יהודה והגאון מבוטשאטש. ולעניין קושייתו י"ל דגזירות החכמים הם לגדר וסייג, לבל יכשלו באיסור תורה, והיינו בדבר הדומה למלאכה דיש לחוש שלא יבחינו ההמון, וידמה בעיניהם להתיר האיסור. ולא שייך למגזר רק בדבר שניכר כוונתו מתוך מעשיו, כגון היכא שמתכוין לסחוט דדומה למלאכת 'מלבן', משא"כ כשנעשית הסחיטה כלאחר יד, ואין כוונתו רק לייבש שער, אע"פ שנעשית הסחיטה בפ"ר, מ"מ אין כאן דמיון כלל ל'מלבן' ובכה"ג לא גזרו רבנן.



## מנורה      טבילה בשבת וסחיטת שיער      בדרום      קכט

לא כתב בשו"ע עיצה זו שכתב רמ"א, כדי שלא יפסיד הברכה ודו"ק.

[ז] עוד כתב המ"א (שם) ומ"מ נראה דמותר לטבול לקריו כיון דמדרבנן הוא, כמ"ש סימן שכ"ג ס"ז ועבי"ד סימן רס"ח ס"ד ע"כ. וביאר דבריו הביה"ל (ד"ה אדם) דר"ל דאמרינן בביצה (י"ח) נטמא בולד הטומאה מטבילין אותו ביום טוב, והטעם משום כיון דחייב הטבילה הוא רק מדרבנן לא מחזי כמתקן. וכתב לפקפק על ראייתו דלא דמי כלל, דהתם שנטמאו בולד הטומאה מן התורה אינו טמא כלל, משא"כ בזה דטמא מן התורה וע"י הטבילה נטהר, זה גופא מחזי כמתקן ע"ש.

**ולענ"ד** י"ל דסברת המ"א דלא מחזי כמתקן, אלא כגון טבילת נדה שנטהרת לבעלה, משא"כ טבילה לקריו דלא עביד תיקון כלל דבלא"ה נמי מותר בד"ת מהתורה, אלא דמכיון שרבנן גזרו לאסרו בד"ת עד שיטבול, הוה ס"ד דאכתי נראה כמתקן, ולזה הביא ראייה דלמחזי מתקן מדרבנן לא חיישינן.

**ומה** דקשיא ליה להגר"א, דהמ"א סותר לדברי עצמו מסי' קכ"ח, ור"ל דכתב שם בהדיא דלכך לא נהגו הכהנים ביום טוב לזקוק לנשותיהן, כדי שיהיו יכולין למחר לישא כפיהם בטהרה, משום דלא נהגו לטבול ביום טוב ע"ש, הרי דאפילו לטבילת

דמסתמך הראב"ד אדברי רב אחא [בשאלתות] שאסר הטבילה בשבת משום הרחקת החפיפה, אבל בטבילת מצוה לא חלק על רב אחא דמבואר בש"ס דבטבילת מצוה שרי. וסבר הראב"ד דכיון דסחיטת שער אסור מדרבנן, לא התירו אלא בטבילת מצוה בזמנה, וכמ"ש רב אחא והם דברי הש"ס עכ"ל ע"ש, ונראים הדברים דכן היא סברת המ"א.

**ומעתה** סרה מהר קושית ביה"ל [בסס"י שכ"ג הנ"ל] דמאי שנא נדה דמברכת על הטבילה בשבת, מכלי שטובל ע"י הערמה שכתב המ"א שם דלא יברך יע"ש. ולהאמור החילוק פשוט דשאני כלי דעיקר ההיתר משום דלא נראה כמטבילו, ואם יברך עליו מינכרא מילתא ואזיל ליה ההיתר, משא"כ גבי נדה דהאידנא ליכא לטעם דנראה כמיקר לסברת המ"א, וההיתר משום מצות טבילה בזמנה א"כ יכולה גם לברך, דהא בלא"ה מינכר שהוא לשם טבילה ושרינן משום מצוה, ולמה תפסיד הברכה בחינם.

**ולדעת** מרן השו"ע אין אנו צריכים לכל זה, דטבילת אדם היתר גמור הוא דלא גזרו בו כלל, וממילא יכולה גם לברך ואין בכך כלום. ומ"מ היכא שטובל כלי ע"י הערמה כנ"ל, נראה פשוט דמורה דלא יברך וכמ"ש המ"א מטעם שנתבאר. ואולי מפני כך

---

ז. דפסק התם בשו"ע (ס"ז) מותר להטביל כלי חדש הטעון טבילה ויש אוסרים, וירא שמים יצא את כולם ויתן הכלי לא"י במתנה ויחזור וישאלנו ממנו, ואין צריך טבילה. והגיה רמ"א ואם כלי שראוי למלאות בו מים, ימלאנו מים מן המקוה ועלתה לו טבילה. והעיר המ"א (סקי"ג) ונ"ל דלא יברך דאז אינו מוכח שעושה לשם טבילה, וכ"כ בחשב"ץ קלף ע"כ. והקשה ביה"ל לפ"ז, למה נדה הטובלת בשבת מברכת וכו"ל ע"ש.

ח. ועי' רש"י בפרק שמנה שרצים (קיא. ד"ה ונימא) דגזירה דנראה כמתקן היינו אטו מתקן עור צבי, ומכאן סייעתא לסברתינו דבתיקון גמור הוא דשייכא גזירה זו, אבל בדבר שאינו תיקון אלא מדרבנן לא דמי לעור צבי כלל, ע"ש ודו"ק.

קרי אין לטבול. י"ל כמ"ש ביה"ל [הנ"ל] דשאני התם שכבר נטמא והתירו להטבילו, משא"כ לכתחילה להיות טמא ולסמוך על שלאחר כך יהיה מותר לטבול לא ע"ש.

### המורם מהאמור:

הדין פשוט בגמ' דאדם מותר לטבול מטומאתו בשבת, ולא חיישינן למיחזי כמתקן, משום דאדם נראה כמיקר. ומבואר עוד בגמ' דגר אין מטבילין בשבת, ובטעם הדבר כתבו התוס' דשאני טבילת גר דבעי שני ת"ח לעמוד אצלו שם בשעת טבילה וכו', והרמב"ם כתב הטעם הואיל והדבר צריך ב"ד, אין מטבילין אותו בשבת.

ונ"מ בזמן הזה דלא נהיגי להקר, לשיטת התוס' הדרינן לחששא דנראה כמתקן, ויש לאסור הטבילה עכשיו, ולשיטת הרמב"ם אין חילוק ומותרת הטבילה בכל זמן. ולגבי טבילת מצוה מודו התוס' דשרי, דלא העמידו דבריהם במקום מצוה. וסוגיין דעלמא דהאידינא אין אשה טובלת בזמנה, ומ"מ היכא שבעלה בעיר הוא נמי מצוה כטבילה בזמנה.

**ובשאלות** כתב ודוקא היכא שלא היה אפשר לה לטבול מקודם, דאי לאו הכי לאו זמנה הוא, והיכא שהרחיקה החפיפה מהטבילה, אינה טובלת בשבת דלאו בזמנה הוא. והסכים לזה הראב"ד, והוסיף דיש לחוש גם לסחיטת השער, דהואיל ולא זמנה דטבילה הוא, לא דחינן גזירה דרבנן מקמיה.

**והב"י** השיג על עיקר דין השאלות שהיא

כסברת התוס', וכתב דסוגיין דעלמא כסברת הרמב"ם, דאין איסור כלל בטבילת אדם, וממילא אין חילוק בין אם הטבילה בזמנה או לא. ולגבי חשש הסחיטה בשער שכתב הראב"ד, דייק הב"י מלשון הרמב"ם שאין איסור בסחיטת שער כלל, אלא דהיכא שצריך למשקה היוצא אסור מדרבנן דדמי לדש, אבל כשהולך לאיבוד דבבגד הוי תולדת מלבן, לא שייכא מלאכת 'מלבן' בגוף האדם. והראב"ד ס"ל דלא פלוג רבנן בגזירתם, בין אם צריך למשקין היוצאים או לא, ומודה מיהא דלא שייך מלבן באדם.

**ואפשר** דלא פליגי הרמב"ם והראב"ד בעיקר הדין, ומודו כו"ע דגזרינן סחיטת שיער אטו סחיטת בגד, ומיהו ס"ל להרמב"ם דהיינו דוקא במתכוין לסחוט, אבל באין מתכוין אע"פ שהוא פסיק רישיה, מ"מ לא דמי כ"כ למלאכה ולא גזרו, והראב"ד לא ס"ל חילוק זה.

**ולדינא** המ"א ס"ל כהראב"ד והשאלות, ולפ"ז לא שרינן הטבילה בשבת שלא במקום מצוה, האידינא דלא נהיגי להקר' והדרינן לגזירה דנראה כמתקן. ומיהו בטבילת קרי מודה המ"א דשרי, כיון שהוא מדרבנן ומעיקר הדין מותר בדברי תורה, לא נראה תיקון כ"כ. ומ"מ לכתחילה אין להביא עצמו לדבר זה, אלא שאם כבר נטמא מותר לטבול. ובמקום מצוה דחינן לגזירה דנראה כמתקן, והואיל וכן יכולה ג"כ לברך על הטבילה, ולא דמי לכלי דלא שרינן רק בדרך הערמה.

ט. וטעם המנהג הביא המ"א (שכו סק"ח) בשם מהרי"ל, דשייך למיגזר משום סחיטה, ומשום שנושא מים שעליו ד"א בכרמלית, ומשום שיטת גופו וקסמים ע"ש. ו'משום סחיטה' שכתב, נתבאר שלדעת הראב"ד י"ל כן, אבל להרמב"ם נראה מהב"י דאין איסור סחיטה כלל בכה"ג שהולך המשקה לאיבוד, ופשוט דלא שייך למגזר משום זה, וי"ל הא דלא נהיגי האידינא להקר מטעמים אחרים שכתב מהרי"ל ודו"ק.

## מנורה      טבילה בשבת וסחיטת שיער      בדרום      קלא

ודעת מרן השו"ע בכל זה כשיטת הרמב"ם, בין אם היא טבילה בזמנה או לא, לעולם כמבואר בב"י דלא גזרו על טבילת שרי משום דאדם נראה כמיקר, ולפ"ז פשוט אדם כלל, וגם אין איסור בסחיטת השיער שיכולה לברך ג"כ, דהא לא גזרו על טבילת אדם כל עיקר. כשהולך המשקה לאיבוד, ולפ"ז אין לחלק



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

## בענין היתר פתיחת מים בשבת בבתים אף שיוצאין לרשות הרבים

### ענף א' - מבאר ההיתר מצד כבוד הבריות

(א) הנה שאל חכ"א שיחי' היאך מותר לפתוח מים בשבת בכיור ובבית הכסא הרי המים יוצאין לצינורות המונחין ברשות הרבים, ונמצא דבפתיחת המים הוי מוציא מים מרשות היחיד לרשות הרבים, ולא מצינו מי שמפקפק במה שנהגו כל בית ישראל לפתוח מים בשבת אף המחמירין שלא להוציא בשבת, ולא סומכין על העירוב.

(ב) ונראה לעניות דעתי בהקדם הא דיש לדון האם הצינורות המונחין ברשות הרבים יש להן שם רשות הרבים, או דלמא שם רשות אחרת. ונראה בפשיטות דהא מילתא דפשיט דאין לצינורות שם רשות הרבים, הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן שמ"ה סעיף ז') דכתב דאיהו רשות הרבים, רחובות ושווקים הרחבים ט"ז אמה, ואינם מקורים, ואין להם חומה, ואפילו יש להם חומה אם הם מפולשים משער לשער, הוי רשות הרבים, עכ"ל. והשתא לפי"ז נראה דהצינורות המונחין בעומק האדמה ברשות הרבים, אין להן דין רשות הרבים, הן מצד דאינן רחבים ט"ז אמה, והן מצד דהוי מקורים.

(ג) ואלא דאכתי יש לדון האם הצינורות הוי נחשבין כרמלית או דלמא הוי נחשבין רשות היחיד או מקום פטור. ונראה לומר, דכיון דהצינורות ודאי יש בהן רוחב ארבעה טפחים, א"כ הא לא מיבעיא אם גובהן של הצינורות הוי עשרה טפחים, נמצא דהצינור עצמו הוי חשיב רשות היחיד, וכהא דמצינו

בשו"ע (שם סעיף ב') דפסק איהו רשות היחיד, מקום המוקף מחיצות גבוהות עשרה טפחים, ויש בו ד' טפחים על ד' טפחים או יותר, עכ"ל. ונמצא דהוצאת מים בצינורות הוי חשיב מוציא מרשות היחיד לרשות היחיד.

(ד) אלא נראה דאפילו אם משכחת לה דגובהן של הצינורות פחות מעשרה טפחים דדינן ככרמלית, [נראה במשנ"ב (שם ס"ק ע"ד) בזה]. ואין לדחות מהא דמצינו דפירש"י (שבת ח.) בד"ה פחות מכן, דכתב דלא גזרו חכמים גזירת כרמלית בכלים, והרי צינור הוי חשיב כלי הוא. שהרי כבר כתב המג"א (סימן שמ"ה ס"ק ד') דכלי המחובר לקרקע הוי חשיב כרמלית, עכ"ד. ולפי"ז הוא הדין בצינורות כיון דהוי מחוברים לקרקע הוי דינן ככרמלית, ואי הכי נמצא מוציא מים מרשות היחיד לכרמלית. מכל מקום יש לבאר היתר הוצאת המים בצינורות בהקדם הא דמצינו בשו"ע (או"ח סימן שי"ב סעיף א') דפסק דמשום כבוד הבריות התירו לטלטל אבנים לקנח, עכ"ל. והרי מבואר דהתירו חכמים לעבור על איסור דרבנן דמוקצה של טלטול אבנים לצורך כבוד הבריות, ואי הכי מסתבר דהוא הדין בשאר איסורין מדרבנן, וכגון בהוצאת מים מרשות היחיד לכרמלית, לא מיבעיא הוצאת המים בבית הכסא ושאר המים הסרוחים של שטיפת כלים וכדומה דהוי כבוד הבריות, אלא אפילו בשאר מים דאינן מאוסין מצד עצמן כמי נטילת ידים, מכל מקום הוי מאיסות במים המצטברים בכיור.

(ח) ובאמת דהכי מצינו בהדיא בדברי הגהת הרמ"א (שם) דפסק דיש אומרים דאפילו מכרמלית לרשות היחיד נמי שרי, דהא נמי אינו רק איסור דרבנן, ומשום כבוד הבריות התירוהו, עכ"ל. וכתב ה"ביאור הלכה" בד"ה דהא נמי, דאף שיש בזה שני איסורין דרבנן, טלטול מוקצה וגם מכרמלית לרשות היחיד, אפילו הכי כבוד הבריות דוחה אותן, עיי"ש. ולפי"ז נראה דבנידון דידן דהוי איסור דרבנן אחד של הוצאה מרשות היחיד לכרמלית, א"כ אפשר דאף השו"ע מודה דמותר להוציא מים בצינורות משום כבוד הבריות.

(ו) והנה כשהרציתי הדברים בפני בני כמר משה מרדכי שיחי' הקשה דלכאורה יוצא דאין היתר לשפוך מים נקיים לכיור, וכגון שיש מעט מים נקיים בכוס, שהרי אין בשפיכתן משום כבוד הבריות. ועוד דאכתי הניחא במים היוצאין לרשות הרבים דמותר לשפכן משום כבוד הבריות, אלא הא לכאורה תיקשי היאך מותר לפתוח ברז מים בשבת, הרי מכניס מים מכרמלית לרשות היחיד - ושתיים שהם אחת הן.

### ענף ב' - מבאר היתר שפיכת מים בשבת עפ"י סוגיית עוקה

(א) ולפיכך נראה לומר בהקדם הא דאיתא בגמ' בעירובין (פח). חצר שהיא פחותה מארבע אמות, אין שופכין בתוכה מים בשבת אלא אם כן עשו לה עוקה מחזקת סאתים מן הנקב ולמטה. ושיילינן מאי טעמא, [ופירש"י שם, אחצר פחותה מארבע אמות קאי, דמשמע הא ארבע אמות - שרי, עכ"ל]. אמר רבה, מפני שאדם עשוי להסתפק סאתים מים בכל יום, בארבע אמות - אדם רוצה לזלפן, [ופירש"י שם, שראויה היא לזלף להרביץ עפרה שלא יעלה אבקה, דבימות החמה מוקמינן לה למתניתין לקמן בבביתא, וכיון

דרוצה לזלפן - אי נמי שפיך להו ונפקי, לא מתקיימא מחשבתו, עכ"ל], פחות מארבע - שופכן, [ופירש"י שם, אינו ראוי לזלף ושופכן, וכי נפקי מקיימא מחשבתו, וגזור רבנן עליה דלמא אתי למישרי זריקה בהדיא לרשות הרבים, עכ"ל], אי דעביד עוקה - שרי, אי לא - אסור. רבי זירא אמר, ארבע אמות - תימי, [ופירש"י שם, מיא בארבע אמות ראויין ליבלע סאתים, הלכך אי נמי נפקי לבר - לא מקיימא מחשבתו, עכ"ל], פחות מארבע אמות - לא תימי, עיי"ש.

(ב) והנה כבר מצינו ב"משנה ברורה" (סימן שנ"ז ס"ק א') דכתב לבאר דכיון ששיערו חז"ל שכל אדם הוא צריך להשתמש בכל יום סאתים מים לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו, ושאר עניינים הצריכים לו, וכבר נודע דבשבת אסור לשפוך מרשות היחיד לרשות הרבים או לכרמלית, ודרך כל אדם לשפוך שופכין שלו לחצירו הסמוך לביתו שהוא רשותו, והוא גם כן רשות היחיד - ומוציא מרשות היחיד לרשות היחיד, ושיערו חז"ל דסאתים מים נבלעים בקרקע של ד' אמות על ד' אמות, ואינם מטנפים הקרקע של החצר, וכיון שכן אין מקפיד עליהם שיצאו לחוץ דוקא, ואז אפילו אם יצאו אחר כך לחוץ, לא היתה מחשבתו לכך, ובשבת בעינן מלאכת מחשבת, ולא הוי כאילו מוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, אבל אם הוא פחות מד' אמות על ד' אמות דאז הסאתים מים מרובים ואינם נבלעים בקרקע, ונעשה החצר רפש וטיט ודעתו קצה, א"כ בימות החמה שדרך כל אדם להקפיד על חצרו שיהיה נקי, ולכך ניחא ליה שיוזבו משם לחוץ, ואם יצאו לחוץ נתקיים מחשבתו, ויש לגזור שמא ישפוך להדיא מרשות היחיד לרשות הרבים, ולכן צריך לעשות לחצר גומא שהיא מחזקת סאתים, ואז כשישפוך לתוך החצר אינו

מקפיד עליהם שיצאו לחוץ, כיון שאפשר להם לירד ולנוח בגומא ולא יטנף חצירו, ועל כן אפילו אם יצאו לחוץ לא הוי כמוציא מרשות היחיד לרשות הרבים, עד כאן ביאור הסוגיא בעירובין שם.

(ג) והנה מצינו בשו"ע (שם סעיף א') דפסק דחצר שפחותה מד' אמות על ד' אמות, שהיא סמוכה לרשות הרבים, אין שופכין לתוכה מים בשבת בימות החמה, שכיון שאין בה ד' אמות אין סאתים מים שאדם עשוי להשתמש בכל יום ראוי ליבלע בה, והוי כאילו שופך לרשות הרבים, לכך צריך לעשות גומא שתהא חללה מחזקת סאתים וכו', וכיון שיעשה גומא יכול לשפוך בה כל מה שירצה וכו', [ופירש ה"משנה ברורה" (ס"ק ח') דאפילו נתמלאה מערב שבת שופך לתוכה, דכיון דמדאורייתא לית איסורא כי אם בשופך להדיא לרשות הרבים, רק שתקנו חכמים גומא זכר לשבת שלא ישכח וישליכם להדיא לרשות הרבים, וכיון דאיכא הכירא ע"י עשיית הגומא שרי, ומהאי טעמא נמי התירו לשפוך כל מה שירצה, אף שהגומא מחזקת רק סאתים ובודאי יצאו הנותרים לחוץ, וניחא ליה בזה כדי שלא יטנף חצירו, אפילו הכי שרי, דמכל מקום זכור הוא ע"י עשיית הגומא, ולא גזרו ביה, עכ"ל], במה דברים אמורים, בחצר הסמוכה לרשות הרבים, אבל אם היא סמוכה לכרמלית, אפילו היא קטנה הרבה אינה צריכה גומא אפילו בימות החמה, [ופירש ה"משנה ברורה" (ס"ק ט"ו) דאפילו כשהחצר סמוכה לרשות הרבים אינו אסור רק משום גזירה דלמא אתי לזרוק להדיא לרשות הרבים, ובכרמלית לא שייך זה, דאפילו כי יזרוק להדיא גם כן ליכא איסורא דאורייתא, ועיי' לקמן סוף סימן זה דיש חולקין, עכ"ל], עיי"ש.

(ד) והשתא לפי"ז נמצא בנידון דידן דמיירי

שהמים אינן נספגים בצינורות עצמן, והוי יוצאין מכח שפיכתו לרשות אחרת, נמצא דאין היתר לשפוך מים בצינורות. ואין לומר דלעולם מותר לשפוך מים בצינורות, והוא למאי דמצינו בשו"ע דידן דפסק לאסור שפיכת מים רק בימות החמה שאדם מקפיד על לכלוך חצירו, ודעתו שיצאו המים ממנה לחוץ, וכשהם יוצאין הרי נתקיימה מחשבתו, ויש לגזור שמא ישפכם בעצמו החוצה, אבל בימות הגשמים שאין אדם מקפיד על לכלוך חצירו, ואינו מתכווין שיצאו המים ממנה לחוץ, אין לחוש לכך, ומותר לשפוך בה כל מה שירצה אפילו היא קטנה מאד, ולפי"ז בזמנינו דאין המים נשפכין לחצר כלל ועיקר, א"כ אין לו קפידא שיצאו המים לצינורות הנמצאים מחוץ לרשות. דהרי יש לומר, דאדרבה דלעולם דעתו שיצאו מים לצינורות שמחוץ לחצירו, ואין חילוק בין ימות החמה לימות הגשמים, שהרי אם לא יצאו המים תגרם סתימה בכיור.

(ה) ואולם נראה דלמאי דנתבאר בשילהי דברי השו"ע דידן דפסק דכל איסור שפיכת מים רק בחצר הסמוכה לרשות הרבים, אבל אם היא סמוכה לכרמלית אין איסור לשפוך מים, שהרי אף בשופך מים לחצירו ויוצאין לרשות הרבים אין איסור מהתורה, כיון שאין איסור מהתורה רק בשופך להדיא לרשות הרבים, ורק שתקנו חכמים גומא זכר לשבת שלא ישכח וישליכם להדיא לרשות הרבים, וכיון דאיכא הכירא ע"י עשיית הגומא שרי, ולפי"ז בכרמלית דאפילו שופך מים בהדיא לתוכה דאינו אסור מהתורה, א"כ לא גזרו חכמים בשופך מים לחצירו שיוצאין לכרמלית, טעמא דמילתא כהא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ט"ו מהלכות שבת הלכה י"ט) דכתב דהיה שופך על פי הביב, והמים יוצאין לכרמלית, הרי זה

כרמלית שהיא מחוץ לעיר או חצר שאינה מעורבת - שרי, עיי"ש. והרי מבואר בדעת הרמ"א דסבר דאין היתר לשפוך מים בחצירו אף דיוצאין לכרמלית, למימרא דסבר דגזרו על כוחו בכרמלית, ואי הכי הדר תיקשי היאך מותר לפתוח מים בשבת, הרי המים יוצאין לצינורות דדין ככרמלית.

**(ב)** ושמא יש לומר בהקדם הא דראיתי בשו"ע הרב (סימן שנו"א סעיף א') דכתב דאף על פי שאין בשפיכה זו שמחצר לרשות הרבים איסור של תורה, מכל מקום מדברי סופרים אסור, גזירה שמא ישפכנו לרשות הרבים ממש, לכך צריך לעשות גומא שתהא חללה מחזקת סאתים שיוכלו מי תשמישו לירד לתוכה, ולא יהא כאילו שופכן לרשות הרבים, בין אם יעשנה בחצר, בין אם יעשנה ברשות הרבים סמוך לחצר ממש, אלא שאם יעשנה בחוץ צריך לכסות בנסרים, שאם תהא מגולה פעמים שיהא רפש וטיט בתוכה, ולא תהא עמוקה עשרה, ותהיה כרמלית, אבל כשהיא מכוסה ופיה לרשות היחיד, הרי זה חורי רשות היחיד, שהם כרשות היחיד, עיי"ש. והרי מבואר דכיון דהגומא פתוחה רק לרשות היחיד הו"ל חורי רשות היחיד, ואין דינה ככרמלית, ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן, דכיון שהצינורות פתוחין לרשות היחיד של הבית הו"ל חורי רשות היחיד, ונמצא שופך את המים מרשות היחיד לרשות היחיד.

**ענף ד' - מביא דעת החזו"א זצ"ל  
דמבאר בדעת הרמ"א טעם ההיתר  
להוציא מים בצינורות בשבת**

**(א)** ואולם שוב ראיתי בחזו"א (או"ח סימן ק"ד - סימן מ' - ס"ק ב') דכתב דצינורות של שופכין שבבית המקלחין מים לכרמלית, אנו נוהגין היתר בדבר, אע"ג

מותר, ואפילו בימות החמה, שלא גזרו על כוחו בכרמלית, עכ"ל. והרי מבואר בטעם ההיתר לשפוך מים לחצירו שיוצאין לכרמלית, כיון דלא גזרו על כוחו בכרמלית.

**(ו)** והשתא לפי"ז נמצא בנידון דידן, דכיון שהצינורות דידן אינן נחשבין רשות הרבים אלא כרמלית בלבד, א"כ נמצא דאין איסור לשפוך מים בשבת לכיור או לפתוח מים דבאין מהכרמלית לרשות היחיד, שהרי אי"ז אלא כוחו בלבד, ולא גזרו על כוחו בכרמלית. ועוד נראה לבר מן דין, דכיון דאינו חפץ להוציא את המים לרשות הרבים, אלא רק חפץ שלא יהיו ברשותו, א"כ הו"ל מלאכה שאין צריכה לגופה, [נראה בדברי ה"ביאור הלכה" (סימן ש"מ סעיף א')] דכתב לאתויי סתירת דברי השו"ע בדין מלאכה שאינה צריכה לגופה, ומסיק בדעתו דסבר כדעת רבי שמעון דהוי חייב רק מדרבנן בלבד, ואכמ"ל, ואי הכי שפיר הוי חזי לאיצטרופי להתירא להוציא מים בשבת: (א) דכיון דמוציא את המים לכרמלית דהוי דרבנן. (ב) ואף איסור ההוצאה עצמה הוי מדרבנן. (ג) ועוד דהוי נמי רק כוחו בלבד דאפילו בהוצאה לרשות הרבים הוי איסור דרבנן בלבד, וא"כ נמצא דהוי תלתא דרבנן, ושפיר מותר להוציא ולהכניס מים בשבת.

**ענף ג' - מבאר לדעת הרמ"א עפ"י  
דברי "שלחן ערוך הרב" טעם ההיתר  
להוציא מים בצינורות בשבת**

**(א)** ואלא דאכתי הניחא לדעת השו"ע דסבר דלא גזרו בכרמלית, אלא הא לכאורה תיקשי לדעת הרמ"א (שם סעיף ג') דכתב לאתויי דיש אומרים דאין חילוק בין כרמלית לרשות הרבים, ודוקא כרמלית שהיא תוך העיר, דמיחלף ברשות הרבים עצמה אפילו בזמן הזה דלית לן רשות הרבים, אבל



היחיד, ואין צריך שיהא בידו נמי להוציא מהגומא לתוך רשות היחיד, ולפי"ז נראה דהוא הדין בנידון דידן דכיון דהוי בידו להוציא מים מהכור לצינורות, א"כ הוי חשיב הצינור כחורי רשות היחיד, ואף שאין בידו להביא מים מאותו צינור לתוך ביתו.

(ח) ואולם דעת מרן החזו"א זצ"ל דסבר דכל שאינו יכול להשתמש בצינור להוצאה והכנסה לא הוי חשיב כחורי רשות היחיד, ולפיכך כתב בטעם ההיתר להוציא מים בצינורות, היינו מטעם דהצינורות הוי חשיב מקום פטור, וכבר כתב לבאר בשילהי דבריו בטעמא דמילתא דהצינורות הן מקום פטור, ולא הוו כרמלית, משום שאין בהן ארבע על ארבע, ונראה דאף אם יש בהן ארבע על ארבע, ואין בפתחן ארבע על ארבע, הוי מקום פטור ולא כרמלית, ולפי"ז כל שעוברין דרך מקום פטור מרשות היחיד לכרמלית שרי, וכמו שכתב הרמ"א (סימן שנ"ז סעיף ג') דאם הצינור למעלה מעשרה שעוברים המים דרך מקום פטור לכרמלית, יש להקל, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק כ"ח) לבאר דרצונו לומר שצינור המקלח מים בכרמלית הוא למעלה מעשרה, וא"כ עובר המים דרך מקום פטור, מותר לשפוך אפילו במתכווין שירדו המים לכרמלית, והיינו אפילו לדעת המחמירים לעיל (סימן שמ"ו סעיף א') דרך מקום פטור, הכא דלא זריק להו ממש אלא כוחו, יש להקל, עיי"ש.

(ו) והשתא לפי"ז מצינו דנחלקו רבותינו ז"ל בטעם ההיתר להוציא מים בצינורות בשבת, דלדעת "שלחן ערוך הרב" ההיתר מטעם דהצינורות חשיבי כחורי רשות היחיד, ואע"ג דאי אפשר להשתמש מתוכן לתוך הבית מכל מקום הרי משמשין להוצאת המים מהבית לתוכן, ונמצא מוציא את המים מרשות היחיד לרשות היחיד, ולדעת החזו"א

דהצינורות של מתכות ואינן ראויין לבלוע, וגם קיי"ל להחמיר אף בכרמלית כמו שהביא הרמ"א (סימן שנ"ז סעיף א'), וטעמא דמילתא דצינורות דידן הן שפורפרות סתומות, ואין ראויין לשמש בהן מן הבית, ולא הוו חורי רשות היחיד אלא מקום פטור, וכל שעוברין דרך מקום פטור מרשות היחיד לכרמלית שרי, וכמו שכתב הרמ"א (שם סעיף ג'), אמנם אם מקלחין לרשות הרבים יש לאסור, דמרשות היחיד לרשות הרבים אסור אף דרך מקום פטור, ולפי"ז אף בעוברין דרך כרמלית לרשות הרבים יש לאסור וכו', וכן הצינורות המביאין המים לבית שרי, אף אם מביאין מים מכרמלית, דאין חורין לכרמלית, והצינורות הוי מקום פטור, וכל שכן שאין מביאין בידים אלא בפתיחת הברזא, עיי"ש.

(ב) והרי מבואר מדבריו דלעולם אין הצינורות נחשבים כחורי רשות היחיד אף דפתוחות לרשות היחיד, משום דעד כאן לא אמרינן דחורי רשות היחיד הוי כרשות היחיד דוקא בגוונא דהוי בידו להשתמש בהן מרשות היחיד, אבל בנידון דידן דאין ראוי להשתמש בצינורות מהבית לא חשיב כחורי רשות היחיד.

(ג) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי בהא דכתב בעל "שלחן ערוך הרב" דהחופר גומא ברשות הרבים סמוך לחצירו צריך לכסותה בנסרים, והטעם דבזמן שהיא מכוסה ופיה לרשות היחיד, הרי זה חורי רשות היחיד, שהם כרשות היחיד, והרי כיון דאין בידו להשתמש בגומא מרשות היחיד, אי הכי נמצא דאי"ז כחורי רשות היחיד.

(ד) ושמא יש לומר בדעתו דסבר דהיא גופא מה שמוציא מים מחצירו לתוך הגומא הוי חשיב דבידו להשתמש בגומא מרשות



שו"ע סימן שנ"ז סעיף א') שלא גזרו חכמים על כוחו בכרמלית, ואף שלדעת הרמ"א (שם סעיף ג') לא התירו כוחו בכרמלית אלא מחוץ לעיר וכיוצא בזה, שאין לחשוש שמא יבואו להחליף ברשות הרבים, והרי שפיכה זו לצינורות הביוב היא בתוך העיר, מכל מקום מודה הרמ"א שאם שופך מרשות היחיד לכרמלית דרך מקום פטור, בזה ודאי לא גזרו חכמים על כוחו, ויש לצרף לזה שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה, שהרי אינו צריך את המים במקום שיצאו אליו, אלא רק רוצה בסילוקן מכאן, ובצירוף ג' צדדי היתר אלו: א) שהיא מלאכה שאינה צריכה לגופה. ב) וכרמלית דרך מקום פטור. ג) והוי ע"י כוחו בלבד. אין כאן בית מיחוש כלל, ומנהג ישראל תורה שאין חוששין לשום איסור בדבר, עיי"ש.

ג) והרי חזינן מדבריו דכתב להתיר ממה נפשך לשפוך מים בצינורות, שהרי לעולם אין המים מגיעים לרשות הרבים, ואי הכי הא לא מיבעיא להתירא אם מגיעים למקום דהוי עמוק עשרה ורחב ארבעה דהוי רשות היחיד, וכל שכן אם מגיעים למקום דאינו רחב ארבעה דהוי מקום פטור, אלא אפילו אם המים מגיעים למקום שאינו עמוק עשרה ורחב ארבעה דהוי כרמלית, מכל מקום מותר מחמת דלא גזרו על כוחו בכרמלית, ואפילו לדעת הרמ"א דסבר דגזרו על כוחו בכרמלית, מכל מקום מותר לשפוך מים בצינורות מחמת דהוי שפיכה לכרמלית דרך מקום פטור, והא ודאי מודה דלא גזרו בכוחו, ועוד דהוי מלאכה שאין צריכה לגופה.

טעם ההיתר דהצינורות הוי חשיב מקום פטור, אבל אין לומר דהוי חשיב חורי רשות היחיד, שהרי אי אפשר להשתמש מתוכן לתוך הבית.

### ענף ה' - מביא תניא דמסייע לדעת החזו"א זצ"ל מדברי המהר"ם בריסק

א) והנה שוב מצאתי תנא דמסייע למרן החזו"א זצ"ל בטעם ההיתר דפתיחת מים בשבת, והוא בשו"ת מהר"ם בריסק (חלק ב' סימן ו') דכבר כתב כן בטעם היתר דפתיחת מים בשבת, דנשאל בדבר מובילי מים שהנהיגו בימות החמה לפתוח הברז והניחו פתוח זמן מה עד שיזובו החוצה המים שאינם קרים, וכן בבתי כסאות שעושים פעולה להביא המים למקום הטינופת, והם יוליכו לחוץ את הכל, האם נכון לעשות כן בשבת, כיון שהמים יוצאין מרשות היחיד לרשות הרבים, ועוברים דרך צינורות שאינם יכולים להבלע בהם.

ב) והשיב: דאין שום חשש בזה, שלעולם אין המים מגיעים לרשות הרבים, שאם הם מגיעים אחר כך למקום עמוק עשרה ורחב ארבעה, הרי הוא רשות היחיד, ונמצא שהלכו המים מרשות היחיד לרשות היחיד דרך מקום פטור, שהסילונות דין מקום פטור יש להם, ואם המקום שהגיעו אליו אינו רחב ארבעה, הרי יש לו בעצמו דין מקום פטור, כיון שהוא עמוק עשרה, ואם הלכו למקום שאינו עמוק עשרה ורחב ארבעה שדינו ככרמלית, אזי מכיון שאין שפיכה זו ע"י מעשיו ששפך ממש לחוץ, אלא ע"י כוחו, הרי זה בכלל הא דאיתא בגמ' בשבת (ק: -



הרב אוריאל כהן  
ראש כולל 'תולדות יוסף'

## בדין קיום מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים ע"י שליח

שאומר שאונן פורים מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבלות ודחי עשה דרבים דאורייתא, ששמחת פורים דברי קבלה היא, שהיא כדברי תורה". ולכך ה"נ דאי אפשר לסמוך על השליח, כיון דבדאורייתא לא אמרינן שליח עושה שליחותו וצריך לברר אם עשה שליחותו, וכ"כ בשו"ת אחיעזר ח"ג סי' ע"ג.

ג] והנה בעיקר דברי ר"נ דיש חילוק בין דאורייתא לדרבנן, יל"ע בטעמו של דבר. ובשימ"ק בנזיר דף י"ב ע"א כתב וז"ל והלכה כרב נחמן דאמר בפרק בכל מערבין דבשל תורה אין חזקת שליח עושה שליחותו בשל סופרים חזקת שליח עושה שליחותו, אלמא דאזיל להחמיר. ואם כן חזקה שליח עושה שליחותו אינו כרוב גמור, דהוי כמחצה על מחצה, ולהכי בשל תורה הוי ספקא דאורייתא לחומרא. גבי קדושין אמרינן חזקה שליח עושה שליחותו להחמיר. גבי גרושין אמרינן אין חזקה, לחומרא. ובשל סופרים אמרינן ספקא דרבנן ולקולא וסמכינן אחזקת שליח, עכ"ל. וכ"כ אפשרות זו בקרן אורה שם מדנפשיה.

ד] והשתא ניחזי אנן לגבי מצוות הפורים מה דין ספק, אי אזלינן לקולא או לחומרא.

בגמ' במגילה (ה:): חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא וכו', רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה

מפורסמים דברי המשנה ברורה בסימן תרצ"ה ס"ק י"ח שהביא דנסתפק ה"בנין ציון" אם הביא בעצמו המנות אם יוצא יד"ח, כיון שנאמר "ומשלוח" מנות, ומשמע דוקא ע"י שליח. ועכ"פ חזינן דיש עדיפות שיעשה דוקא ע"י שליח. אך מאידך גיסא יש לדון דכ"ז דוקא שחזר השליח אצל משלחו ואמר לו בצעתי שליחותי, אבל אם לא חזר והודיעו אולי לא יוצא יד"ח, דשמא לא נתקיימה שליחותו.

א] הנה גרסינן בעירובין ל"א ע"ב אמר רב נחמן בשל תורה אין חזקה שליח עושה, בשל סופרים חזקה שליח עושה שליחותו, ורב ששת אמר אחד זה ואחד זה חזקה שליח עושה שליחותו. ולהלכה כתבו התוס' שם (לב. ד"ה רב ששת) דהר"ש מקוצי פסק ע"פ הגאונים דהלכה כרב ששת דמהני אפילו בדאורייתא. אבל ר"ת פסק כר"נ דבדאורייתא אין חזקה שליח עושה שליחותו, וכן נראה מדברי הרמב"ם בפ"ד מהל' תרומות ה"ו, וכן נראה שנוקט המ"ב בסי' ת"ט סק"נ בדעת השו"ע, דבדאורייתא לא סמכינן על חזקה, ובדרבנן סמכינן.

ולפ"ז השולח משלוח מנות לחברו ע"י שליח א"צ לברר אם עשה שליחותו דבדרבנן סמכינן אחזקה.

ב] אלא דבשו"ת האלף לך שלמה (חאו"ח סי' שפ"ג) כתב דכיון דמגילה הוי דברי קבלה וקי"ל דדברי קבלה כדברי תורה, ומה"ט פסק בשו"ע (סי' תרצו ס"ז): "יש מי

## מנורה שליח במשלוח מנות ומתל"א בדרום קלט

קבלה לחומרא. וכן ראיתי בשדי חמד בפאת השדה, שהביא בשם עמק השאלה (שאלתא ל"ה אות ב) דמוכח מהשאלות דס"ל דספק דברי קבלה אזלינן לחומרא כדברי תורה. וא"כ פסק השו"ע לגבי אבלות דיום ראשון תלי באשלי רברבי, ועכ"פ כיון דהכי ס"ל לשו"ע, א"כ לגבי דין חזקה שליח עושה שליחותו בעינן למיזל לחומרא.

ו] אלא דעיקר דברי הרמב"ן הנ"ל וסעייתו צ"ע, דהא דדברי קבלה כדברי תורה גמרא ערוכה היא בר"ה (יט). דאמר רב אשי גדליה בן אחיקם דברי קבלה הוא ודברי קבלה כדברי תורה. ונפ"מ לקולא דהא מחמת כן אמרינן דהא דעשו חכמים חיזוק לדבריהם יותר משל תורה, לא נאמר על דברי קבלה, וא"כ כ"ש לחומרא דנימא הכי.

והיה אפשר לדחות קצת דדוקא לעניין הא אמרינן הכי, דכיון דבעיני האנשים חמור יותר דברי קבלה לכך לא עשו להם חיזוק ולכך דינם כדברי תורה, אבל לא לעניין דבאמת חשיבי כדברי תורה. אלא דזה דוחק בלשון הרשב"א שם שכתב דהוי דברי קבלה כשל רבנן ולקולא, דכיון דלכל מילי דברי קבלה אין להם מעלה בעצם על דברי תורה א"כ לאיזה צורך הזכיר את זה.

ז] ונראה ליישב דהשו"ע א"ש ככו"ע, דהנה בשו"ת חת"ס אה"ע סימן ב' עמד על עיקר הנידון דספק דברי קבלה אי אזלינן לקולא או לחומרא (ולא הזכיר מכל הנ"ל), וכתב לתלות את הנ"ל בפלוגתא הראשונים אי ספיקא דאורייתא לחומרא מן התורה או מדרבנן, דאי הוי מדאורייתא היינו דילפינן

מימות יהושע בן נון היא אי לא. ומבואר דספיקו להחמיר. ובר"ן שם כתב דמדינא א"צ לקרא יומים דספיקא דרבנן לקולא ולא עשו כן אלא ממדת חסידות. ובטורי אבן חלק על זה משום דקי"ל דמגילה הוי דברי קבלה והוי כדברי תורה וא"כ ספיקו להחמיר כדברי תורה. וכ"כ הפמ"ג (סי' תרצ"ב מש"ז סק"ג) דאם נסתפק אם קרא או לא חוזר, וכן פסק המשנ"ב שם ס"ק ט"ז.

וי"ל דהר"ן אזיל לשיטתו דכתב בחידושו מגילה (ז:): דאבלות דיום ראשון דאורייתא דחי עשה דפורים דרבנן ודלא כפסק השו"ע הנ"ל, וא"כ ס"ל דמגילה הוי דברי סופרים ולא דברי קבלה\*, והטורי אבן אזיל למאי דקי"ל דהוי דברי קבלה.

אלא דהר"ן לאו יחידאה בזה, דגם בחדושי הרשב"א והריטב"א כתבו בשם הרמב"ן דחזקה ורב אסי מנהג חסידות הוא, דאדרבה מספיקא לא ליקרו כלל דהוה ליה ספק בשל דבריהם ודברי קבלה כשל רבנן ולקולא. וא"כ מבואר להדיא דלא כטורי האבן וספיקו להקל, וא"כ ה"נ לעניין דין חזקה שליח עושה שליחותו דמבואר בשימ"ק דהוי ספק בדברי קבלה נמי אזלינן לקולא דסמכינן אחזקה.

איברא דבשו"ע הנ"ל מבואר כדברי הטו"א דדברי קבלה כדברי תורה ולא כדרבנן, אלא דצ"ע דדברי הראשונים הנ"ל עומדים לכאורה נגד פסק השו"ע.

ה] והנה בלח"מ בהלכות נזירות (פ"ד ה"ו) הוכיח מדברי הרמב"ם שם דספק דברי

א. מיהו בחידושו בספ"ק דר"ה כתב ואיכא למימר דפורים דברי קבלה הן ודברי קבלה כדברי תורה. (וע"ע במש"כ הר"ן בספ"ב דתענית).

המסופקות הוי גדר ספק דאיכבע איסורא. והשתא לפ"ד החת"ס הנ"ל יוצא דבנד"ד אף לפי הרמב"ם הוי לן למיזל לקולא. ולפ"ז אפשר ליסמוך על חזקת השליח דעשה שליחותו. ולפ"ז יצא דדוקא בנסתפק אם קרא או לא פסק המשנ"ב כפמ"ג דיחזור ויקרא אבל בעיירות המסופקות הוי מידת חסידות.

[י] אלא דכ"ז א"ש רק לביאור השימ"ק בחיסרון של חזקה שליח עושה שליחותו דהוי ספק, אבל בקרן אורה שם כתב דאולי אפשר לומר דלדעת רב נחמן מדאורייתא לא הוי חזקה כלל ורק בדרבנן סמכו על חזקה זו. ולפ"ז בדברי קבלה דהוי כדברי תורה לא מהני חזקה זו כדאורייתא.

[יא] מיהו מדברי התוס' בגיטין (סד.) היה נראה להוכיח דלא כדבריו, דכתבו גבי השולח שליח לקדש לו אשה ומת השליח אסור בכל הנשים שבעולם משום דאולי הם קרובות המתקדשת, דחזקה שליח עושה שליחותו מהני לחומרא. וכתבו התוס' דכל האיסור הוא רק מדרבנן דכיון דתלוי בדעת אחרים דשמא לא תתרצה להתקדש לו לא שייך למימר חזקה שליח עושה שליחותו, ורק מדרבנן קנסינן ליה. והשתא אי נימא דכל חזקה שליח עושה שליחותו אינה אלא מדרבנן א"כ בלא"ה ת"ל דאינה אלא מדרבנן, אלא ע"כ מוכח דחזקה זו מהני לכה"פ מספק מדאורייתא ורק משום דתלוי בדעת אחרים הוי דרבנן. [והיה מקום לפלפל קצת דכתבו פוסקים דהא דלא מברכים על מצות משלוח מנות משום דתלוי בדעת איחרים דדילמא לא יקבל (דלא כרמ"א), וא"כ נמצא שגם משלוח מנות תלוי בדעת אחרים, ולא מהני בהו כלל חזקה שליח עושה שליחותו. ונראה יותר דלא דמי כלל וכלל, דדוקא לגבי קידושין הוי חיסרון גדול

לה ממאי דאתרבאי חיוב אשם תלוי על הספק אלמא דאסור מן התורה וכל זה נאמר רק על דינים הכתובים בתורה משא"כ בדרבנן לא נאמר דין זה ואפילו בהלכה למשה מסיני לא נאמר ספיקא להחמיר, וא"כ כ"ש דלא נימא הכי על דברי קבלה, משא"כ אי נימא דסד"א לחומרא רק מדרבנן א"כ נהי דלא נאמר דספקו להחמיר על דיני דרבנן, אבל כיון שדיני דברי קבלה נאמרו כדין תורה א"כ מסתברא שתקנו ע"ז שספיקו להחמיר.

ולפי הנ"ל באמת אזלי לשיטתיהו ממש, דהרמב"ם הוא דס"ל דסד"א לחומרא מדרבנן איהו דס"ל דספק דברי קבלה להחמיר. והרמב"ן ורשב"א ס"ל דסד"א לחומרא מה"ת איהו גופיהו ס"ל דספק דברי קבלה לקולא.

ולפ"ז מבואר דלעולם אפשר דהרמב"ן וסייעתו מודו דודאי דברי קבלה כדברי תורה, אלא רק לעניין הספיקות דינו כדרבנן וכמו דבספק הלמ"מ דינא הכי, דרק בספיקות על דברים המפורשים בתורה אזלינן לחומרא. וא"כ נמצא דפסק השו"ע אתי ככו"ע.

[ח] אלא דעכ"פ בעיקר נד"ד לגבי דין חזקה עושה שליחותו דהוי כספק, א"כ אכתי נמצא דהדבר תלוי במחלוקת הפוסקים אי אזלינן לקולא או לחומרא.

[ט] ונראה דלכו"ע הכא בעינן למיזל לקולא, דהא מודה הרמב"ם היכא דאיכבע איסורא בחתיכה משני חתיכות דסד"א לחומרא מה"ת. והעושה מלאכה ואינו יודע אם עשה בשבת או בראשון חייב אשם תלוי דהוי איכבע איסורא. ובהגהות ברוך טעם על הטורי אבן כתב דה"נ לעניין עיירות

## מנורה שליוח במשלוח מנות ומתל"א בדרום קמא

לחזקה, משא"כ לעניין משלוח מנות, ורק לעניין ברכה החמירו, ופשוט].

**ואולי** אפשר לדחות קצת דעיקר כונתם לא לאפוקי דאורייתא אלא להוכיח שאינו מצד דינא אלא רק מצד קנסא בעלמא. ועי"ל דבתוס' שם בע"ב כתבו דסוגיא דהתם אזלא אפילו כר"ש וא"כ י"ל דלדידיה הוזהקו לומר כן.

**יב]** ובעל פמ"ג בספרו שושנת העמקים (כלל ב) כתב להיפך, דלכו"ע חזקה שליוח עושה שליחותו הוי חזקה מעליא מדאורייתא, ורק מדרבנן לא מהני משום דהוי רוב התלוי במעשה דלא מהני מדרבנן ועל דיני דאורייתא החמירו חומרתם זו ולא על דיני דרבנן. ולפ"ז ה"נ י"ל דבדברי קבלה לא מהני דהוי כדאורייתא.

**ולפ"ז** הדר דינא דתליא באשלי רברבי וראוי לא ליסמוך על זה לכה"פ בעיקר החיוב, (דהיינו ב' מנות לאדם אחד), דעליו לתת בעצמו או לברר אם השליח נתן.

**יג]** ושו"ר ברש"י בחולין דף יב. שכתב בד"ה אין חזקה "אלא ספק עושה ספק אינו עושה". א"כ מבואר להדיא כדברי השימ"ק הנ"ל, וצ"ע על הפמ"ג והקרבן אורה.

**יד]** ובשו"ת יבי"א (ח"ט אור"ח סימן ע"א) כתב דיש בזה ס"ס לקולא, שמא הלכה כדעת הר"ש דהלכה כרב ששת דחזקה שליוח עושה שליחותו אמרינן אפילו בדאורייתא, ואפ' את"ל דהלכה כדעת הפוסקים כר"נ, שמא הלכה כרמב"ן דספק דברי קבלה

**יז]** מיהו צ"ע לעניין קטן לכו"ע לא מהני חזקה שליוח עושה שליחותו וכמש"כ השו"ע באור"ח סימן ת"ט ס"ח, ולכן צריך להקפיד לא לסמוך על קטן לעניין קיום מצות משלוח מנות, וכ"כ להעיר בזה ביב"א הנ"ל בסוף התשובה.

**המורה** מן האמור, דהרועה לצאת ידי כל חשש, עליו לברר היטב עם השליח

**יז]** מיהו צ"ע לעניין מתנות לאביונים דנהוג שנותנים לאדם שגובה מתנות לאביונים ונותן להם, ולא הוי אלא חזקה דעושה שליחותו והוי פלוגתא אי סמכין אחזקה בדברי קבלה. ובשלמא אם נותן לגבאי צדקה שבקבל שכר ע"ז (אחוזים) א"כ י"ל דהוי כפועל ומהני ביה חזקה, אבל בגבאי בחינם איך מהני.

**והנה** בגמ' בעירובין שם מבואר דלעניין הקרבת העומר סמכין על ב"ד שידאגו להקריב את העומר לפני חצות דחזקה שליוח עושה שליחות לכו"ע מהני בב"ד. ושמעתי לומר דהכי נמי גבאי צדקה הוי כב"ד דחזקה שליוח עושה שליחותו. וצ"ע ג' לסמוך ע"ז לדמות גבאי צדקה לב"ד.

**יז]** מיהו לעניין קטן לכו"ע לא מהני חזקה שליוח עושה שליחותו וכמש"כ השו"ע באור"ח סימן ת"ט ס"ח, ולכן צריך להקפיד לא לסמוך על קטן לעניין קיום מצות משלוח מנות, וכ"כ להעיר בזה ביב"א הנ"ל בסוף התשובה.

**המורה** מן האמור, דהרועה לצאת ידי כל חשש, עליו לברר היטב עם השליח

קמב

מנורה

הרב אוריאל כהן

בדרום

שאכן עשה שליחותו והעביר למקבל, הן  
לעניין משלוח מנות והן לעניין מתנות  
לאביונים, (ואם אינו יכול לברר במתנות  
לאביונים, יראה לפחות בעיקר החיוב שהם  
ב' מתנות לב' אביונים, שיתן בידיו לב'  
אביונים לכה"פ בשיעור שוה פרוטה לכו"א).



הרב דוד כהן

## לימוד תורה בחברותא בזמן מחלת הקורונה

מובאת שאלתי בענין לימוד תורה בחברותא בעת מחלת הקורונה - ששלחתי לגאון הגדול הרב חיים יוסף דוד וייס שליט"א, דומ"ץ דק"ק קהל יטב לב אנטוורפן, ותשובתו אלי.

לכבוד הגאון הגדול מוריני הרב חיים יוסף דוד וייס שליט"א. דומ"ץ דק"ק קהל יטב לב אנטוורפן.

דר' זירא ור' אלעזר לא עבדי הכי משום דחששו לסכנה ואין להתיר בכה"ג - חדא דעל ריב"ל אין זה מתירץ למה הוא לא חשש, ועוד, דבמהרש"א שם משמע דהא דלא עבדי הכי היינו משום שלא רצו לישב באוהל ובקרבת בעלי ראתן משום טומאת אהל שהמצורע חשוב כמת. וא"כ משמע מדבריו דלא משום סכנה דבעלי ראתן לא היו עמהם אלא מסיבה אחרת.

והנה ר' אלחנן בקובץ שיעורים שם הקשה בדומה לזה, דהא כתיב ויאמר שמואל איך אלך ושמע שאלו והרגני, וחזינן דהיכא דשכיח היזיקא לא סמכינן על שלוחי מצווה אינם ניזוקים. ותירץ דזהו דווקא בשאר מצוות, אבל לימוד התורה שאני, וכדיליף אם מעלה חן וכו'.

והנה צ"ע מהגמ' במסכת שבת דף לב. דאיתא שם: ר' ינאי בדיק ועבר, ופירש"י בדיק הספינה שלא יהא בה נקב. ר' ינאי לטעמיה דאמר לעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושים לו נס, ואם עושים לו נס מנקים לו מזכויותיו. וכן איתא שם דרב לא עבר במברא דאית ביה עכו"ם, אמר דילמא מפקיד ליה דינא עליה ומתפיסנא בהדיה.

רציתי לשאול את כת"ר כמה שאלות שנוגעות למעשה. שהתעוררו לי בלומדי מס' כתובות בכולל.

במס' כתובות דף עז: איתא מכריז רב יוחנן היזהרו מזבוכי דבעלי ראתן. ר' זירא לא הוי יתיב בזיקיה, רבי אלעזר לא עייל באהליה, ר' אמי ור' אסי לא הוו אכליה מביעי דההיא מבואה. רבי יהושע בן לוי מיכרך בהו ועסיק בתורה אמר אילת אהבים ויעלת חן, אם חן מעלה על לומדיה אגוני לא מגנא. ופירש רש"י מיכרך בהו נדבק אצלם בשעה שעוסק בתורה ומושיבן אצלו ומובטח הוא שתגין התורה עליו ולא יוזק.

והנה בעצם הלימוד לכאורה צ"ע דאפשר דמעלה חן אבל להציל מסכנה מנ"ל? והמהרש"א שם ביאר דחן הוא דבר שמציל כמו שמתפללים בתפילת הדרך ותנני לחן. ובמהר"ם שיף כתב לבאר באופן אחר דכיון דאיתא שם דבעלי ראתן יש להם ריר מהפה וכו', א"כ חלק מההצלה הוא זה שהיה להם חן ולא ידבקו בבעלי ראתן שמחלה זו מורידה החן.

והנה צ"ע איך סיכן עצמו ריב"ל בשביל מצוות ת"ת והרי אין לסכן עצמו כה"ג בשביל מצווה. ואין לומר דהיינו טעמא

הנה ודאי דהאמוראים עסקו וחשבו בתורה בכל זמנם [עיי' סוכה דף כח. ואכמ"ל], ובכל זאת נזהרו ממקום סכנה, וחזינו לא כדפי' ר' אלחנן וצ"ע. ודומה לזה הק' שם בהגהות יעב"ץ בכתובות, ותירץ דצ"ל כשלמד מהם ולימדם תורה.

**וביאור** הענין דכיון דעסק התורה עצמו הוא הסיבה לקירבה ביניהם, א"כ תו ליכא למיחש לסכנה בכה"ג. משא"כ במס' שבת שרב לא עבר במברא וכו' אין עסק התורה סיבה למברא רק דבשעה שעסק בתורה עבר במברא וכה"ג אין לעבור במקום סכנה. ולכאורה מדויק זה מרש"י, שכתב נדבק אצלם בשעה שעוסק בתורה. משמע דלצורך לימוד תורה עבד הכי.

**והנה** גם זה צ"ע, דבריטב"א [כתובות עז] איתא וז"ל פי' מיכרך בהו, דאפילו היכא דלא עסיק בה, וכדאמרינן בסוטה כי נר מצווה ותורה אור, דאורייתא אפילו בעידנא דלא עסיק בה מגנא ומצלא לעוסקים בה לשמה.

**ונמצא** דלא כפירוש היעב"ץ, אלא אפילו דלא עסיק באורייתא - תורה מגנא ומצלא. ושוב הדרא קושיא לדוכתא ממס' שבת דחזינו התם דלא יעמוד במקום סכנה

וכדלעיל. והיה נראה לחלק בדרך אפשר בין היכא דברי היזיקא, שאז אין להכנס למקום סכנה, להיכא דלא ברי היזיקא, שאז מותר לסמוך שזכות ת"ת מצילה וצ"ע.

**ולפי הנ"ל לכאורה אברכים צעירים שעוסקים בתורה** [לרש"י], ואפי' לא בשעה שעוסקים בתורה [ריטב"א], אינם צריכים כ"כ לחשוש מזיוס הקורונה ויכולין ללמוד ביחד בביהמ"ד [וכידוע מעלת לימוד בחבורה עיין שבת סג. ואכמ"ל], ואין לחשוש לסכנה בכה"ג.

**ונראה** דודאי אם יכולים לשבת קצת בריחוק מקום [וכן לשים מסיכות, אמנם אם מפריע להם ללמוד הוי כנ"ל דלא חיישינן לסכנה], עוד יותר טוב אבל עדיין יכולים ללמוד בחברותא בביהמ"ד.

**אמנם** משום דהוי סכנה דחמירא מאיסורא לא ידעתי אם לעשות מעשה [לימוד בביהמ"ד בחברותא] ע"פ הנ"ל, ורציתי לשאול את כת"ר. ובפרט דכידוע שיש הרבה אי בהירות בענין זה. ולפעמים הממשלה הציונית עושה סגר ולא מתירים להתפלל וללמוד בביהמ"ד וכל כוונתם לבטל תורת ה' וכידוע. וטענתם דהוי סכנה.

**תשובת הגאון הגדול מוהר"ר חיים יוסף דוד וייס שליט"א, דומ"ץ דק"ק קהל יטב לב אנטוורפן**

לכבוד האברך היקר והנעלה חו"ב מה"ר דוד כהן נ"י,  
חתן ידידי הרה"ג ר' בנימין שליט"א דיין בפאריז,  
אחדש"ה.

**א.** תשובה: מקור הענין בגמרא (סוטה דף כ"א ע"א), ומסקינן תורה בעידנא דעסיק בה מגנא ומצלא בעידנא דלא עסיק בה אגוני

יקרתו הגיעני כרגע. אם יש ללמוד סמוך לשני בימינו אלה. ואמהר להשיבך תיכף. כי בסכ"נ עסקינן.



## מנורה לימוד בחברותא בזמן הקורונה בדרום קמה

פנו מקום לבר ליואי (כתובות שם), שהיה החברותא שלו.

**אך** שפיר כתבת, דבקובץ שיעורים (סימן רע"ז) כתב בהדיא, דתורה מגינא אף במקום דשכיח היזיקא, ומשמע דזה בכל אדם, וכן משמע בריטב"א דתורה מגינא אף דלא עסיק בה (כנ"ל), וזה נאמר לכל אדם, והקושיא עצומה, אך בספר הפלאה (שם) מבואר כמו שכתבתי, ועיי"ש (שידע שתורתו לשמה ועוד).

**ד.** ומה שרצית לחלק בין ברי היזיקא לסתם היזיק, וכי בעלי ראתן אינם בכלל ברי, והרי בגמרא (שם) שצריכין להזהר מהם עיי"ש, ובפירש"י (ד"ה הזהירו) מוכח שהוא חולי מדבקת.

**ה.** והנה בגמרא (ע"ז דף י"ח ע"א), כשהלך ר' חנינא בן תרדיון לבקר את ר' יוסי בן קסמא, ואמר לו חנינא אחי אי אתה יודע שאומה זו מן השמים המליכוה שהחריבה וכו', ואני שמעתי עליך שאתה יושב ועוסק בתורה וכו', אמר לו מן השמים ירחמו, אמר לו אני אומר לך דברים של טעם ואתה אומר מן השמים ירחמו תמה אני אם לא ישרפו אותך וכו', הביאוהו וכרכוהו בס"ת וכו' והציתו בהן את האור וכו' ע"כ.

**והגם** דבגמרא (שם), שהיה הוגה את השם באותיותיו, הרי בהיתר עשה (בגמרא שם), ובפירש"י (ד"ה להתלמד) שהקב"ה מדקדק עם הצדיקים כחוט השערה, וכן בתוספות, ואם בארזים נפלה שלהבת מה יעשו איזובי קיר.

**ו.** ובמהרש"א (שם) שסמך על הנס ועיי"ש, וכבר כתבתי כמ"פ דנחלקן אביי ורבא (פסחים דף ס"ד ע"ב) אם סומכין, וקיי"ל כרבא לגבי אביי (חוץ מיע"ל קג"מ), וכן ביו"ד (סימן קט"ז סעיף ה') דאין סומכין

מגנא אצולי לא מצלא, ופירש"י (ד"ה מצוה) מגנא מן היסורים, (ומצלא מיצה"ר) עיי"ש, ומזה מוכח דאף בעידנא דלא עסיק מצלא מן היסורים.

**ומצינו** עוד בגמרא (שבת דף ל' ע"ב), דכל זמן דלא פסיק פומיה דדוד המע"ה מגירסא, וכן בגמרא (בבא מציעא דף פ"ו ע"א) ברבה בר נחמני, לא היה יכול לשלוט בהם מלאך המות, [ומש"כ במהרש"א (סוטה שם), דלא מגני ממיתה, מיירי ברשעים, מספר תורת הקנאות].

**ב.** והנה לעניננו, אם בשעת המגיפה מותר ללמוד יחד עם חברותא, במקום שיש לחוש שהאחד יתדבק מהשני, הנה כתבתי תשובה בנדון זה, והבאתי משו"ת טוטו"ד (סוף מהד"ק) דבשכיח היזיקא, (עיין פסחים דף ח' ע"ב), אסור להסתכן, ואפילו להנצל מעבירה, כ"ש לקיים מצוה ע"כ, והרי בגמרא (סוטה שם) גם מצוה אגוני מגני, וש"מ דבשכיח היזיקא שאני, ולפי"ז שפיר הקשית מגמרא (כתובות דף ע"ז ע"ב) איך סיכן רבי יהושע בן לוי עצמו ומיכרך בבעלי ראתן.

**ג.** והנלע"ד דהרי חזינן דריב"ל היה יחיד שעשה כן, ומה שפירש"י שהיה מובטח "הוא" שתגין התורה "עליו" ולא יוזק עכ"ל, מוכח דרק לו היה מובטח.

**ויובן** במה דאיתא בגמרא (מכות דף י"א ע"א), ובירושלמי (הובא בט"ז יו"ד סימן קנ"ז סק"ז) שהיה לומד עם אליהו הנביא, ומשמע שלמדו יחד בקביעות, והיה יחיד בזה שקפץ לעוה"ב בחייו (כתובות שם), ובמהר"ם שיף כתב, דמחמת שהיה לו חן היה בטוח, [ובגמרא (סוכה דף מ"ט ע"ב) מי שיש לו חן בידוע שהוא ירא שמים], ומי ידמה לו, ובודאי זה לא נאמר לכל אדם, ובזה יובן שאלהיו מכריז קמיה

על הנס, וש"מ דאף כדי ללמוד תורה הוא כן, וכפשטות הגמרא (סוטה שם), דהנ"מ בין תורה ושאר מצוות רק בעידנא דלא עסיק ביה, (לגבי יצה"ר), ואם איתא דתורה עדיף לגבי הגנה, (וכהקובץ שיעורים), הו"ל למימר, ועל כרחך דר' יהושע בן לוי שאני, וכאמור ובשם ההפלאה, (ושם כתב דשם הוי' היה נרשם במצחו, ובפי' רשב"ץ משמע שבאמת לא נכנס לסכנה, (ומש"כ בספר יוסף לקח, שהותר לחסיד, בשם טוטו"ד (שם) כתב, דזה שהותר לחסיד, זה רק להנצל מאיסור דאורייתא, ופשוט דזה לא שייך הכא).

ז. והעירוני חתני הגאון ר' יח"א שפיטץ שליט"א ר"מ דפה, דבעלי ראתן אינן בכלל סכ"נ, ורק נעשים חלשים, עיין

בפירש"י (גיטין דף ע' ע"א ד"ה בעלי ראתן) וז"ל, חלשים הרבה מחמת שיש להם שרץ במוח עכ"ל, ולפי"ז נסתלקה הקושיא לגמרי, (ואמנם בהגהות יעב"ץ ועוד מפרשים משמע שהיה בסכנה).

ח. ובתשובה (שם) כתבתי, דלהרמב"ם ועוד ראשונים, המסכן עצמו מכין אותו מכת מרדות, וה"ה בספק סכנה, (מהפמ"ג (אור"ח סימן ד' א"א סק"ב), ומשו"ת שואל ומשיב (מהד"ק סימן ס"א), ונלאיתי מלהעתיק עזה"פ, ואצרף בזה התשובה.

ט. ואמנם שפיר כתבת, שיוכלו לישב בריחוק מקום, (ואולי עם קצת מחיצה).

והנני דו"ש וכט"ם

חיים יוסף דוד ווייס



הרב אביחיל לוי

## בביאור המצוה לברך על האש במוצאי שבת

שנברא במוצאי שבת, ולכן אין צורך כלל לחזור אחריה.

**וכן** איתא במאירי ברכות (נא:): שכתב שמכל מקום אתה לומד שלא מטעם ברכת הנהנין אנו מברכין בורא מאורי האש, כמו שחשבו רבים, אלא ברכת השבח, ומטעם עיקר בריאתה שהיתה במוצאי שבת, ולא עוד אלא שאם היתה מתורת הנאה היינו מברכין אף בשאר לילות.

**ולכא'ו'** היה מקום ליישב השיטות שברכת בורא מאורי האש היא ברכת הנהנין, ומה שלא תיקנו לברך אותה בכל יום מפני שהנאתה מצויה ביותר שאדם נהנה בכל זמן מהאור, ולכן תיקנו הברכה רק פעם בשבוע במוצאי שבת שהוא תחילת בריאתו.

**וא"כ** לפי"ז תקשה קושיית הרא"ש למה אין מחזירין אחריו.

**ונראה** ליישב שלא רצו להטריח את האדם לחזור אחר ברכה זו שהיא במוצאי שבת שהוא זמן עצבון הנפש, שלכן תיקנו ברכת הבשמים להשיב עצבון הנפש.

**ולשיטת** הרא"ש והמאירי יש לבאר דברי הגמ' שבתחילה היה ר' זירא מחזר אחר הנר במוצאי שבת שסבר שהיא ברכת הנהנין שאסור להנות מהעוה"ז בלא ברכה, ואיך יהנה אח"כ מהאור גם אם לא יברך ברכה זו, וכששמע דברי רב שברכה זו היא ברכת השבח ואינה אלא לזכר בעלמא, שוב לא חיזר אחר ברכה זו.

**בתקנת** רבנן לברך ברכת בורא מאורי האש במוצאי שבת בהבדלה, צ"ב בטעם התקנה.

**ועוד** צ"ב אם ברכה זו היא ברכת הנהנין או ברכת השבח.

**ועוד** צ"ב באדם שאין לו אש במוצאי שבת האם צריך לחזור אחריו ככל מצות דרבנן, או שאינו צריך.

**ואיתא** בברכות (נג:): אמר רב יהודה אמר רב אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות. אמר ר' זירא מריש הוה מהדרנא, כיון דשמענא להא דרב יהודה אמר רב, אנא נמי לא מהדרנא. אלא אי מיקלע לי ממילא מברכינא.

**ולכא'ו'** צ"ב מאי שנא מצוה זו משאר מצות דרבנן שלא צריך לחזור אחריה.

**וכתב** הרא"ש שמה שאין מחזירין על ברכת בורא מאורי האש, לפי שברכה זו אינה אלא זכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת, דאי משום הנאת האור מברך, היה צריך לברך בכל פעם ופעם כשנהנין מן האור מכל שכן על הבשמים שאינה אלא להשבת נפשו.

**חזינן** בשיטת הרא"ש שברכת מאורי האש אינה ברכת הנהנין, אלא היא זכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת.

**ויש** להסתפק בשיטתו אם ברכת הנהנין בשיטתו היא ברכת השבח או שהיא פחותה מזה שהיא זכר בעלמא לאור

**ודברי הרא"ש** והמאירי הובאו בטור ובבית יוסף או"ח (רצ"ח)

אדם הראשון במוצאי שבת שהוא ליל שמיני לבריאת העולם.

**ובמש"כ** הרא"ש שברכה זו היא זכר בעלמא שנברא האור במוצאי שבת, היינו כדאיתא בפסחים (נד.) דתניא ר' יוסי אומר שני דברים עלו במחשבה להיבראות בערב שבת ולא נבראו עד מוצאי שבת וּבְמוֹצָאֵי שַׁבָּת נִתֵּן הַקֶּבֶ"ה דעה באדם הראשון מעין דוגמא של מעלה, והביא שני אבנים וטחנן זו בזו ויצא מהן אור, והביא שתי בהמות והרכיב זו בזו ויצא מהן פרד.

**ונראה** ליישב דברי הלבוש ע"פ מה שהקשה במהרש"א התם בפסחים (נד.) שכתב ויש לדקדק דהא מסיק אור דידן עלה להיבראות בערב שבת ולא נברא עד מוצאי שבת.

**והא** אמרינן בחגיגה (יב:) שמים נבראו מאש ומים, מוכח מזה שאש נברא ביום הראשון. ויש לומר דאור דידן דקאמר הכא לאו היינו האש היסודי שנברא ביום הראשון ומאש ומים שהם יסודות פשוטים נבראו שמים.

**ובלבוש** או"ח (רצ"ח, א) כתב ומברך על הנר בורא מאורי האש אם יש לו, ואם אין לו אינו צריך לחזור עליו גם כן שאין עיקר תיקון ברכה זו אלא לזכר שנברא במוצאי שבת, דהיינו ביום ראשון דכתיב ויאמר אלהים יהי אור.

**ובזה** יש לבאר שאחר שיסוד האש נברא ביום ראשון, להכי הוסיף הלבוש דהוי נמי זכר לזה שבריאת יסוד האש היתה ביום הראשון.

**ובאליה** רבא ובאליה זוטא ובמלבושי יום טוב השיגו על הלבוש בזה דלאו משום שהוא זכר לאור שנברא בליל ראשון לבריאת העולם דכתיב ויאמר אלהים יהי אור, אלא כדחזינן בגמ' דמיירי באש שהוציא

**ונראה** עוד לבאר שלכן גלגלו משמים שיוציא אדם הראשון את האש במוצאי שבת שהוא ליל ראשון שאז נברא יסוד האש.

## באיסור לעבור אחורי בית הכנסת

**איתא** בברכות (ח.) אמר להו רבא לבניה אל תעברו אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין.

לן בה. ולא אמרן אלא דלא דרי טונא ולא רהיט ולא מנח תפילין אבל איכא חד מהנך לית לן בה.

**מסייע** ליה לר' יהושע בין לוי דאמר ר' יהושע בן לוי אסור לו לאדם שיעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין.

**ולכאז'** צ"ב בטעם איסור זה שאסור לעבור אחורי ביהכ"נ כשהצבור מתפללים.

**אמר** אביי ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פתחא אחרינא לית לן בה. ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית

**ועוד** צ"ב אם חמשה היתרים שהובאו בגמ' הם בדוקא או שיש היתרים נוספים.

**ועוד** צ"ב אם ההיתר דמנח תפילין היינו דוקא שמניחם או אף שנושאם בידו ולא מניחם.

## מנורה באיסור לעבור אחורי בית הכנסת בדרום קמט

ליכא טעם שמבזה ביהכ"נ אם בכה"ג נמי חמור כולי האי שאחורי ארי ולא לילך לפני המתפללים או שרק בהצטרף ב' הטעמים חמור כולי האי.

**ובפירש"י** (ח:) כתב אסור לעבור שנראה כמבריה עצמו מפתח בית הכנסת שבמזרח ושם לא כתב נמי שהוא משום כפורק עול.

**ונראה** ליישב דברי רש"י שבגמ' (ח:) לא הוזכר להאי מילתא שאחורי ארי אשה וע"ז ולא אחורי ביהכ"נ אלא את האיסור גופא, ולכן שם הזכיר רש"י שהוא משום שמבזה ביהכ"נ, ומשא"כ בגמ' (סא.) שהוזכר חומר האיסור שחמור יותר מספק פיקוח נפש שם הוסיף רש"י טעם של פורק עול מלבד מה שמבזה ביהכ"נ.

**ובמאירי** בברכות (ח:) כתב שלא יחשדוהו הרואים כפורק מעליו קבלת עול מלכות שמים, ובדף (סא.) כתב שיש לחושדו שהוא מתייאש מן התפילה, ובעירובין (יח:) כתב מפני שנראה ככופר ופורק עול.

**ולכא' צ"ב** בדברי ר' יוחנן במה שאמר אחורי ארי אשה וע"ז ולא אחורי ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין שלכא' חשש דעבודה זרה וגילוי עריות שמא יכשל בהם גדול יותר ממה שרק יחשדו באדם מה שאין בו.

**ובמאירי** בעירובין (יח:) כתב מפני שנראה ככופר ופורק עול והרי זה מפורסם במינות יותר מהולך אחר עבודה זרה שאין בה אלא חשש שמא ימשך אחריה, והיינו שבא לתרץ תמיהה זו, אולם צ"ב בהבנת דבריו.

**ויש** לבארם בשני דרכים, די"ל בכוונתו דכיון שהעובר אחורי ביהכ"נ בזמן שהצבור

**ועוד צ"ב** אם בשעה שהצבור מתפללין היינו תפילת עמידה או אף בפסד"ז ובברכות ק"ש.

**ובגמ' (סא.)** איתא אמר ר' יוחנן אחורי ארי ולא אחורי אשה אחורי אשה ולא אחורי עכו"ם אחורי עכו"ם ולא אחורי ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין.

**ולא** אמרן אלא דלא דרי מידי ואי דרי מידי לית לן בה, ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא ואי איכא פתחא אחרינא לית לן בה, ולא אמרן אלא דלא רכיב חמרא אבל רכיב חמרא לית לן בה, ולא אמרן אלא דלא מנח תפילין אבל מנח תפילין לית לן בה.

**ולכא' צ"ב** בחומרת האיסור לעבור אחורי ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין שיותר גרוע מלעבור אחורי אריה אשה ועבודה זרה.

**ועוד צ"ב** במה שהזכיר רכיב חמרא שלא הוזכר בדברי אביי.

**וכן** שלא הזכיר בי כנישתא אחרינא שהזכיר אביי.

**ובפירש"י** התם כתב בשעה שהצבור מתפללין דכיון שאינו נכנס נראה כפורק עול ומבזה בית הכנסת, ואי דרי מידי אין כאן גנאי דמוכחא מילתא דהאי דלא נכנס מפני המשו, ואי איכא פתחא אחרינא אין כאן ביזוי דמאן דחזי סבר בפתחא אחרינא ליעול.

**וחזינן** בפירש"י שכתב ב' טעמים שנראה כפורק עול כשלא נכנס וכמבזה בית הכנסת.

**ויש** להסתפק אם האיסור הוא כשיש לב' טעמים אלו או אף אחד מהם שנפק"מ כשמתפללים לא בביהכ"נ אלא ברחוב שבזה

מתפללין הוא מפורסם יותר מהולך לבדו אחורי ארי אשה וע"ז, ולכן החילול ה' ברבים שעושה בזה חמור יותר מחילול ה' ביחיד מחשש עבירה והיינו מה שאמר והרי זה מפורסם במינות יותר מהולך אחורי ע"ז.

**ויש** עוד לבאר בדבריו שההולך אחרי אשה וע"ז החשש הוא שמא יעבור איסור, ומשא"כ העובר אחורי ביהכ"נ בשעה שהעבור מתפללים בזה גופא עובר איסור, והיינו מש"כ והרי זה מפורסם במינות יותר מהולך אחורי ע"ז שאין בה אלא חשש שמא ימשך אחריה.

**אולם** לביאור זה קשה ממה שפירש"י בעירובין (יח:) ולא אחורי עבודת גילולים שמא ימשך אחריה וכתב הרחק מעליה דרכך ואמרינן בע"ז (יז.) זו האפיקורסות וא"כ חזינן שיש איסור בעצם ההליכה.

**ויש** ליישב להמאירי שיש חילוק בין אפיקורסות לבית ע"ז שבאפיקורסות החשש הוא גדול יותר שמא ימשך אחריה.

**ויעו'** ברבינו חננאל התם בעירובין (יח:) שיש לו גירסא שונה בגמ' שכתב אחורי ביהכ"נ ולא אחורי בית ע"ז, ולהמבואר מה שהביא גירסא זו שהיה לו קשה אמאי לילך אחורי ביהכ"נ בשעה שהעבור מתפללין חמור יותר מלילך אחרי ע"ז.

**ולשון** הר"ח קשה שכתב אחורי ביהכ"נ ולא אחורי בית ע"ז בשעה שהעבור מתפללין, וצ"ל שבשעה שהעבור מתפללין קאי אאחורי ביהכ"נ.

**אולם** במגיה שם כתב שצריך לגרוס בר"ח כגירסת הג"מ דידן. ולכאור' היה מקום לומר שרבא ור' יהושע בן לוי שאמרו אסור

לעבור אחורי ביהכ"נ בשעה שהעבור מתפללין ולא הזכירו דברי ר' יוחנן שאחורי ארי אשה וע"ז ולא אחורי ביהכ"נ בשעה שהעבור מתפללין פליגי, שלשיטתם לא חמור כולי האי יותר מארי אשה וע"ז ור' יוחנן ס"ל שחמור יותר.

**אולם** מדלא קאמר בג"מ דפליגי צ"ל דאתי ככו"ע.

**ובגמ'** איתא ולא אמרן אלא דליכא פתחא אחרינא אבל איכא פיתחא אחרינא לית לן בה.

**ובערוך** השולחן או"ח (צ', י"ב) כתב ונראה לי דוקא כשהם בשני רוחות אבל ברוח אחת הא רואין שאינו נכנס גם בפתח השני.

**והביא** ראייה משבת (כג.) גבי נר חנוכה שהצריכו רבנן להדליק בחצר שיש לה שני פתחים בשניהם משום החשד אולם כשהם ברוח אחד אין חשד שהרי רואים את שני הפתחים כאחד, והכא נמי כששני הפתחים ברוח אחד רואים אותם כאחד וא"כ רואים שאינו נכנס בשניהם.

**ויש** לדון בדבריו דיש לומר דהתם העומד מחוץ לחצר רואה את שני הפתחים כאחד ואם מדליק באחד מינייהו די בזה, אולם הכא כשיש שני פתחים ורואים את האדם שלא נכנס בפתח אחד באותו זמן גופא לא רואים אותו שלא נכנס בפתח השני ושמא יכנס בפתח השני ובצד זכות זו י"ל שלא גזרו רבנן.

**ונראה** עוד לבאר בזה לפמ"ש"כ רש"י שהוא משום ביזוי ביהכ"נ י"ל דכיון שיש צד זכות שיכול להיכנס בפתח השני שוב אין בזה ביזוי ושרי כשם שרואים בכל ההיתרים

## מנורה באיסור לעבור אחורי בית הכנסת בדרום קנא

ליד ביהכ"נ בשעת התפילה, או די"ל דלא פליגי ושייר להיתר זה.

**וברמב"ם** בה' תפילה (ו', א') כתב אסור לו לאדם לעבור אחורי בית הכנסת בשעה שהצבור מתפללין אלא אם כן היה נושא משאוי, או שהיה לבית הכנסת שני פתחים בשני רוחות, שהרואה אומר שמא ילך ויכנס מפתח אחר, וכן אם היה בעיר שני בתי כנסיות יאמר הרואה שמא ילך לבית הכנסת הרגיל בו, ואם יש לו תפילין בראשו מותר לו לעבור ואע"פ שאין שם אחד מכל אלו, שהתפילין מוכיחין עליו שהוא רודף אחר מצות ואינו ממבטלי תפילה.

**וברמב"ם** השמיט ההיתר דרהיט וכן ההיתר של רכיב אחמרא. ובלחם משנה הביא שלא היה זה בגירסת הרמב"ם בגמ'. ונראה לבאר שכשרץ או שרוכב על חמור בזה י"ל שאינו מותר לעבור שאין בזה צד זכות, שיאמרו המתפללים שיש לו לירד מחמורו וכן לעצור מריצתו ולהתפלל וא"כ אכתי איכא חשדא וכן להמבואר כשרץ הוי בזיון יותר לביהכ"נ שרץ כנגדו ואינו נכנס להתפלל.

**וברי"ף** בברכות הובאו כל ההיתרים מלבד ההיתר דרהיט. וברא"ש הובאו כל ההיתרים שהוזכרו בגמ'.

**ומש"כ** הרמב"ם או שהיה לביהכ"נ שני פתחים בשני רוחות הוא ראייה לדברי הערוך השולחן שאם שני הפתחים הם ברוח אחד אכתי איכא חשדא.

**ולכאז' צ"ב** במש"כ הרמב"ם ואם יש לו תפילין בראשו דהא בגמ' איתא מנח תפילין ולא הזכירו דמיירי בתפילין של ראש.

שהוזכרו בגמ' שאף מעט צד זכות די בזה לומר שלא גזרו רבנן.

**אולם** יש לקיים דבריו בשני פתחים הסמוכים ממש אחד לשני שמיד שעובר מפתח אחד רואים אותו מפתח שני שבזה ליכא צד זכות.

**ואיתא** נמי בגמ' (ח:) ולא אמרן אלא דליכא בי כנישתא אחרינא אבל איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה.

**ולכאז' צ"ב** שהיתר זה לא הוזכר בגמ' (סא.) אלא רק ההיתר של פתחא אחרינא.

והיה מקום לומר דפליגי אם דאיכא בי כנישתא אחרינא שרי או לא דאפשר דאם נימא כמו שפירש"י שמבזה בית הכנסת שמא יהיה אסור אף שיש בית הכנסת אחר בעיר דמבזה בית הכנסת זה שלא נכנס לתוכו, או די"ל דלא פליגי והא דקאמר התם בגמ' דאיכא פתחא אחרינא לית לן בה כל שכן אי איכא בי כנישתא אחרינא לית לן בה שאם בפתח שאח"כ לא רואים אותו שנכנס אח"כ בפתח השני מהני כ"ש בבית כנסת במקום אחר דשרי.

**וקאמר** עוד בגמ' ולא אמרינן אלא דלא דרי טונא וטונא היינו משאוי, ובגמ' (סא.) איתא דלא דרי מידי ומידי היינו משהו אף שאינו משאוי די בזה שמותר.

**ואפשר** דמידי היינו נמי משאוי שהוא מידי שיכולים לתלות בו שטרוד במשאוי.

**ובגמ' (ח:) איתא** והני מילי דלא רהיט והיינו שאינו רץ, אולם בגמ' (סא.) ליכא, ובזה אפשר דפליגי די"ל דלגמ' (סא.) לא מהני מה שרץ ליד ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין, ואפשר שהוא ג"כ ביזוי גדול שרץ

עסקיו עם האינדי יהודי מניח להתפלל אפ"ה התיר בזה.

**וברא"ש** הובא כל הששה היתרים שבגמ' שבפ"א (סי' ז') הביא חמשה ובפ"ג (כ"ו) הביא נמי היתר דרכיב אחמרא.

**ובטור** או"ח (צ') הביא ארבעה היתרים והשמיט היתר שרוכב על בהמה והיתר דרהיט.

**ובבית** יוסף על דברי הטור הביא שרבינו ירוחם הוסיף ההיתר של רכוב על בהמה משום שמקצת נוסחאות גורסים כן בגמ' (סא.).

**ומשמע** שלרוב הנוסחאות ליתא לזה בגמ' אולם לא הביא כלל ההיתר של רהיט.

**וכן** בשו"ע (צ', ח') כתב אסור לעבור חוץ לביהכ"נ בצד שהפתח פתוח בו בשעה שהצבור מתפלל מפני שנראה ככופר כיון שאינו נכנס להתפלל ואם נושא משוי או שלבוש תפילין או שיש ביהכ"נ אחר בעיר או שיש לביהכ"נ זה פתח אחר מותר והשמיט היתר שרוכב על בהמה והיתר דרהיט.

**וברמ"א** כתב או שרוכב על הבהמה.

**ובפרי** חדש כתב גם כן מי שהולך במרוצה מותר. והיינו שהביא נמי ההיתר דרהיט.

**אולם** בערוך השולחן ובלבוש ובמשנ"ב השמיטו היתר דרהיט. ולהמבואר י"ל כהלחם משנה שיש דלא גרסו לזה בגמ', או דיש נמי סברא בזה שכשרץ הוי ביזיון יותר גדול שרץ ליד ביהכ"נ בשעה שהצבור

**ונראה** לבאר דכיון שתפילין של ראש גלויים ביותר וכשרואים אותו המתפללים גם רואים את התפילין שעליו עי"ז אינם חושדים בו, ומשא"כ בתפילין של יד שאינם נראים כל כך ס"ל לרמב"ם שבהם אין היתר זה.

**ובערוך** השולחן או"ח (צ', י"ב) כתב וכן אם לבוש עליו תפילין מותר דאין לחושדו בפריקת עול כיון שנושא עליו תפילין, ונ"ל דהוא הדין טלית, ויותר נראה דאפ' רק נושא הטלית והתפילין בידו מותר, דהא חזינן שאינו מפורקי עול.

**ולשיטתו** היינו דמיירי שניכר שמה שיש בידו היינו הטלית ותפילין.

**ולכאז'** צ"ב דפשיטא דתיפוק ליה משום משאוי דבגמ' איתא דדרי מדי, וצ"ל דס"ל דבעינן משוי גדול שאז יש להיתר זה ולא במשא קטן אא"כ הוא טלית ותפילין.

**ובערוך** השולחן כתב עוד בהיתר כשיש עוד ביהכ"נ בעיר ולאו דוקא ביהכ"נ אחר אלא אם יש רק מקום אחר שהצבור מתפלל יכול לעבור וכן נראה לי שאם מתפלל בביהכ"נ שני מניינים או יותר זה אחר זה ג"כ מותר שהרואה יאמר שכבר התפלל או יתפלל אח"כ.

**וכתב** עוד וכן אם היה נושא משוי על ראשו או על גופו או רוכב על סוס או נוסע בקרון וכל כיוצא בזה מותר שהכל רואין שהוא טרוד בזה, וכן אם הולך עם אינו יהודי רואין שהוא טרוד עמו. ונראה שהחידוש בדבריו בזה שהיה הו"א שכשהולך עם האינדי יהודי בזמן התפילה כשאין עוד ביהכ"נ ומניין אחר בעיר חמור יותר שהוא בזיון יותר לביהכ"נ, וחמור בעיני הצבור שבשביל



ולכא' צ"ב במה שהשמיט נמי שמוטב  
שילך אחורי ארי ואחורי ע"ז ולא  
אחורי ביהכ"נ בשעה שהצבור מתפללין,  
ונראה ליישב דחדא קאמר וה"ה תרתי  
שהוזכרו בגמ'.

מתפללין בזמן התפילה כשאין עוד ביהכ"נ  
או מניין אחר בעיר ולהכי אסור בזה.

ובמגן אברהם (צ', י"ד) כתב ומוטב שיהלך  
אחורי אשה ולא אחורי ביהכ"נ  
בשעה שמתפללין.



## הרב יאיר מיינקוס

## בדין ברכות מגילת אסתר ודיני פורים משולש

**אי חוזר לברך שהחיינו בקריאה דיום**  
יש לדון בדינא דברכת שהחיינו, אי מברכה רק כשקורא את המגילה בלילה, ואינו חוזר לברכה בקריאת היום, או דילמא דחוזר לברכה גם בקריאה דיום.

**ובפשטות** היה נראה דאין לחזור ולברכה בקריאה דיום, ככל המצוות שמברכין בהן שהחיינו רק בפעם הראשונה בזמן ההוא, כגון בסוכה לולב נר חנוכה וכד'.

**ובאמת** ברמב"ם (פ"א מהלכ' מגילה ה"ג) כ' וז"ל "מברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות, ואלו הן בא"י אמ"ה אקב"ו על מקרא מגילה, בא"י אמ"ה שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה, בא"י אמ"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו", עכ"ל.

**ובמגיד** משנה (שם) בי' דס"ל לרמב"ם, דאינו חוזר לברך שהחיינו בקריאה דיום, כיון דהוי כמו סוכה דאחר שבירך שהחיינו בלילה, אינו חוזר ומברך ביום. וכ"כ בב"י (סי' תרצ"ב סעיף א' ד"ה וכתב רבינו).

**ובכ"כ** ברוקח (סי' רל"ז) דרק בלילה מברך שהחיינו בקריאת המגילה, וביום אינו מברך שהחיינו בקריאתה.

**אולם** בתוס' (מגילה דף ד' ע"א ד"ה חייב) הביאו "דאומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן, דכתיב ולילה ולא דומיה לי, כלומר אע"ג שקורא ביום, חייב לקרות

**איתא** בגמ' (מגילה דף ד' ע"א) "ואריב"ל חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה לא דומיה לי, וכו' איתמר נמי אמר רבי חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר "למען יזמרך כבוד ולא ידום ד' אלוקי לעולם אודך". ופרש"י (שם ד"ה ולשנותה ביום) "זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה".

**מבואר** דחייב מקרא מגילה, הוא בליל פורים, ולמחרתו ביום הפורים.

## ברכות המגילה

**ובביאור** איזה ברכות מברכין על מצוה זו, איתא בגמ' (שם דף כא ע"ב) "לפניה מאי מברך, רב ששת מקטריזא איקלע לקמיה דרב ששת, וברין מנ"ח, לאחריה מאי מברך, ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם (הקל) הרב את ריבנו והדן את דיננו והנוקם את נקמתנו והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו, ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם, רבא אמר הקל המושיע, אמר רב פפא הלכך נימרינהו לתרווייהו, ברוך אתה ה' הנפרע לישראל מכל צריהם הקל המושיע".

**ופי' רש"י** (שם ד"ה מנ"ח) "על מקרא מגילה, ושעשה ניסים, ושהחיינו".

**מבואר** דקודם קריאת המגילה מברכין ג' ברכות, על מקרא מגילה, שעשה ניסים, ושהחיינו, ואחר קריאתה מברכין הרב את ריבנו.

הול"ל גר שמל קודם הנץ החמה, כבר נפטר מקריאת המגילה בלילה, אלא ש"מ אע"פ שכבר נפטר מקריאת מגילה בלילה, לא נפטר ביום, שקריאת יום הוא עיקר.

**ובני** כפרים נמי שהיו מקדימין ליום הכניסה, מסתמא ביום היו הולכין ומקדימין לשמוע את המגילה כשהיו כאן לשמוע קריאת ספר תורה, ובלילה לא היו שומעין, והיו יוצאין י"ח במה ששמעו ביום, שהוא עיקר הקריאה, הילכך אע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברך ביום".

**הרא"ש** (מגילה סי' ו') והרשב"א (שם דף ד ע"א ד"ה חייב) ג"כ הביאו את דברי ר"ת.

**והרבינו** ירוחם (נתיב י' ח"ג) הביא את דברי ר"ת והרמב"ם.

**הר"ן** (דף ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה חייב) ג"כ הביא את דברי ר"ת והרמב"ם, והוסיף (בחידושים שם דף ד ע"א ד"ה אומר ר"ת) "דנראה לי כר"ת, ודלא כמו שכ' הרב רבינו משה ז"ל".

**וכך** במאירי (שם ד"ה חייב) הביא את דברי הרמב"ם, וכ' דאין הדברין נראין.

### ביאור שיטת הרמב"ם

**השתא** צ"ב שיטת הרמב"ם, דמאחר ועיקר קריאת המגילה ביום הוא, וכמו שהוכיח ר"ת, אמאי ס"ל לרמב"ם דאין מברך שהחיינו בקריאה זו,

**וכך** משמע שהקשה המ"מ (פ"א מהלכ' מגילה ה"מ) דאחר שהביא דברי הרמב"ם, כ' "אבל יש מן המפרשים שכתבו דעיקר הקריאה היא ביום, ואע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברכו ביום. [וסיים דכך נהגו בארצותינו.

בלילה, והעיקר הוי ביממא, כיון שהזכירו הכתוב תחילה, וגם עיקר הסעודה ביממא הוא, כדאמר לקמן (דף ז ע"ב) דאם אכלה בלילה לא י"ח, והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים, ואיתקש זכירה לעשייה מה עשיה ביממא אף זכירה כן".

**מבואר** דס"ל דאף שמברכין שהחיינו בקריאה בלילה, בכא"פ צריך לחזור ולברך שהחיינו בקריאה דיום, כיון דהוא עיקר מצות הקריאה, וכמו שמצוות היום מקיימים ביום, כך גם עיקר מצות קריאתה ביום הוא, ולכן חוזר ומברך שהחיינו ביום, ודלא כהרמב"ם".

**וכך** כ' בריטב"א (שם ד"ה ואריב"ל) בשם רבינו יעקב ז"ל "אפ"ה כשחוזר וקורא ביום, מברך שהחיינו, שאין קריאה של יום טפלה משל לילה, דאדרבה עיקר קריאה ביום היא, וימים משמע בפ', ומשמע יום דוקא כדאמרינן גבי סעודה, ותנא נמי פריך ותני לה במכלתין בדברים שביום כשר כל היום לקריאת המגילה, ולא קתני ליה בהדי דברים שבליילה". וסיים הריטב"א "ונראין דבריו, וכך נהגו".

**וכך** הביא באו"ז (הלכ' מגילה סי' שס"ט) "דפסק ר"ת אע"פ שבירך זמן בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, שהרי עיקר קריאת המגילה הוי ביום יותר מבליילה, דהכי משמע לישנא דקרא, דכתיב ולילה וכו', ועיקר פרסומי ניסא ביממא הוא וכו', מדקתני לה בהדי הנהו שאין נוהגים אלא ביום, ש"מ דמגילה נמי עיקר מצות היום, אע"פ שנוהגת בלילה כמו כן.

**וכן** הוכיח מהירושלמי, גבי גר שמל אחר שהאיר המזרח, דנפטר מקריאת המגילה, שכבר יצא עליו מחיוב לפטור, ואם לא היה עיקר קריאת מגילה אלא בלילה,

לעצמו חשש לדעת הר"ת, ובירך בלחש.

**ושמא** הוא משום דס"ל גבי עשיית סוכה, דאי בירך בעשייתו, חוזר לברך שהחיינו בישיבה, ויש מקום לעיין עוד].

### סיכום השיטות להלכה

**המור** (סי' תרצ"ב סעיף א') כ' "הקורא את המגילה מברך לפניה שלש ברוך אתה ה' אלוקינו מלך העולם אשר קדשנו במצוותיו וצונו על מקרא מגילה, ושעשה ניסים, ושהחיינו.

**והביא** מר"ת ז"ל שאף ביום צריך לברך שהחיינו, שעיקר מצות קריאתה ביום, והרמב"ם ז"ל כתב אין מברכין שהחיינו ביום, ואדוננו אבי הרא"ש ז"ל הסכים לדעת ר"ת, ואין נוהגין כן".

**מבואר** דפסק כהרמב"ם, דאין לחזור ולברך שהחיינו בקריאה ביום.

**וכך** בהגהות מיימוניות (פ"א מהלכ' מגילה אות ו') הביא את שיטת ר"ת, דחוזר ומברך שהחיינו בקריאה דיום, וכ' דאמנם נהגו העם כרבינו המחבר [הרמב"ם], וכך הנהיג המהר"ם, ובעל הרוקח.

**וכך** כ' בב"י (סי' תרצ"ב ד"ה וכתב) "דכן פשט המנהג שלא לחזור ולברך שהחיינו ביום". וכך פסק בשו"ע (שם סעיף א').

**וכ"כ** בגר"א (שם סק"א ד"ה וביום) "וכן לכתחילה יש לברך בלילה, ומשבירך בלילה, אינו מברך ביום כמו בסוכה". וכ"כ במעשה רב (סי' רמ"ה).

**אמנם** המ"מ (פ"א מהלכות מגילה הל' ג') הביא את הרמב"ם "דכיון שבירך בלילה, אינו חוזר ומברך ביום, וכ' דיש מן המפרשים, שכתבו שעיקר הקריאה היא ביום,

**ואפשר** ליישב ע"פ הגר"א (סי' תרצ"ב סק"א ד"ה וביום) דכ' דאע"ג דעיקר זמנה ביום, מ"מ כיון שבירך בלילה יצא, דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה, וכן לכתחילה יש לברך בלילה ומשבירך בלילה אינו מברך ביום כמו בסוכה.

### ביאור אחר בשיטת הרמב"ם

**אולם** אי"ז שפיר בדברי הרמב"ם, דהרי הוכיח הברכ"י (סי' תרמ"ג סק"א ד"ה אמנם הרמב"ם) דס"ל לרמב"ם דמי שבירך שהחיינו אעשיית סוכה, דחוזר ומברך שהחיינו בישיבתו בסוכה בליל החג, וא"כ אין להביא ראיה דכשבירך בדבר קטן, דפוטר אף את עיקר הדבר מעשיית סוכה, לשיטת הרמב"ם.

**אמנם** אכתי אפשר להוכיח קצת מסוכה, גם אליבא דהרמב"ם, משילהי דברי הגר"א, דכשבירך אישיבת סוכה בלילה, אינו חוזר לברך בישיבה ביום, וא"כ אפ"ל דה"ה בקריאת המגילה משבירך בלילה אינו חוזר לברך ביום.

**ובאמת** בב"י (סי' תרצ"ב סק"א ד"ה וכתב) הביא את דברי הרמב"ם, וכ' "דטעמו כדאשכחן בסוכה שמברך בלילה ואינו חוזר לברך ביום", וזהו א"ש לדברי הרמב"ם, דחזינן ממצות סוכה דכשבירך בלילה, אינו חוזר לברך ביום.

**[ונסיים** בדברי המרדכי (מגילה, סי' תשפ"א) דכ' "דהר"ם היה רגיל לומר זמן ביום בלחש בתוך כך שהיו הקהל עונים אמן, לאפוקי מיד כל רבוותא", הביאו ההגהות מיימוניות (פ"א מהלכ' מגילה אות ו').

**א"כ** מבואר דאף דסבר הרמב"ם דאין לחזור ולברך שהחיינו בקריאה ביום, בכא"פ

ואין לומר דס"ל לדידהו דגם גבי עשיית סוכה, אף שבירך בעשיית חוזר ומברך בשעת הישיבה בסוכה, שהרי כ' התוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה העושה) והרא"ש (שם פ"ד סי' ג') "שאם בירך שהחיינו בשעת עשייתה, אינו מברך כשנכנס לישב בה". [וכך כ' בר"ן (שם דף כ"ב ע"ב מדפי הר"ף ד"ה וכתבו) ובכל בו (סי' ע"א) ובארחות חיים (הלכ' סוכה סי' ל"ט)], וכך כ' ברמ"א (סי' תרמ"א סעיף א') "דאף בירך זמן בשעת עשייה סגי לה".

ולכן ל"ש לומר דס"ל לתוס' והרא"ש ודעימיה וכן הרמ"א, דכשבירך שהחיינו בעשיית סוכה, דיחזור ויברך שהחיינו, בישיבה בסוכה, משום שהוא עיקר המצוה, דהא דכ' להדיא דאינו חוזר לברך שהחיינו.

וא"ש קשה מ"ש מקרא מגילה, דסבירא להו דחוזר ומברך שהחיינו בקריאה דיום, כיון דהוא עיקר מצותה?

ועוד קשה דאף אי נימא דס"ל דמי שבירך שהחיינו בעשיית הסוכה, חוזר ומברך שהחיינו בליל החג בישיבה בסוכה, בכא"פ כשמברך שהחיינו בליל סוכות, כו"ע מודו דאינו חוזר לברך שהחיינו בישיבתו ביום, וא"כ אמאי הכא גבי מקרא מגילה, ס"ל לר"ת ודימיה, דחוזר ומברך שהחיינו בקריאה ביום, אף דכבר בירך שהחיינו בקריאה בלילה?

ונראה לענ"ד ליישב דס"ל דלא דמי מצות מקרא מגילה למצות סוכה, כיון דאיכא חילוק בין קריאה דיום לקריאה דלילה, דאף דקריאת המגילה הוא מדברי קבלה, דהא כתיב במגילת אסתר (פ"ט פכ"ח) "והימים האלה נזכרים ונעשים", ואמרי' בגמ' (מגילה דף יב ע"א) דהוא קריאה במגילה, ב'.

ואע"פ שבירך זמן בלילה חוזר ומברכו ביום". וסיים "דכן נהגו בארצותינו".

וכך בב"ח (סי' תרצ"ב סק"א ד"ה ומ"ש) הביא את שיטת ר"ת תוס' רא"ש והמרדכי, וכ' "דהכי נהוג". וכך פסק ברמ"א (שם) "דאף ביום מברך שהחיינו", והוסיף "דכן נוהגין בכל מדינות אלו". וכ"כ בחי"א (כלל קנ"ה סעיף צ"ב) "דבכל מדינותינו נוהגין שמברכין גם ביום שהחיינו, דעיקר זמנה ביום, וכלל הוא כל מקום שהלכה רופפת הלך אחר המנהג". וכ"כ בערוך השולחן (סי' תרצ"ב סעיף ב') ובקיצור שולחן ערוך (סי' קמ"א סעיף י"א).

וא"כ למעשה יוצא דהאשכנזים נוהגין לברך שהחיינו גם בקריאה דיום, והספרדים ותלמידי הגר"א, אין מברכין שהחיינו בקריאת המגילה ביום.

### ביאור שיטת ר"ת ודעימיה

אחר דנתבאר שפיר שיטת הרמב"ם, דאף דעיקר מצות קריאת המגילה ביום הוא, מ"מ כיון שבירך בלילה יצא, לא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה, דאינו חוזר לבך עליהם כשבא לקיים המצוה, אף שהוא ודאי עיקר המצוה, ואין בעשייה, אלא הכשר מצוה בלבד, וסגי במה שבירך אז, וא"כ ה"ה גבי מקרא מגילה דמאחר ובירך בלילה ויוצא בזה, לא צריך לברך בקריאה דיום, כמו שביארנו הב"י והגר"א.

וצ"ב בשיטת תוס' ר"ת הרא"ש ודעימיהו, דס"ל דכיון דעיקר מצוותה ביום, חוזר ומברך שהחיינו בקריאה זו, ואמאי לא נימא דהוי כמו עשיית סוכה ועשיית לולב, דיוצא בברכת שהחיינו דבירך בשעת עשייה, ואינו חוזר ומברך בשעת קיום המצוה, אף שזהו עיקר המצוה, ומ"ש מגילה דאף דבירך בקריאה דלילה חוזר ומברך בקריאה דיום?

בנודע ביהודה מהוד"ק (סי' מ"א ד"ה ואם כל) דהוא דוקא קריאה דיום, אבל קריאה דלילה הוא מצוה דרבנן. והביאו בשערי תשובה (סי' תרפ"ז סק"א). וכ"כ בטורי אבן (מגילה דף ד ע"א ד"ה כגון).

**וא"כ** אף דבכל המצוות הבאות מזמן לזמן מברכין שהחיינו רק בפעם הראשונה באותו החג, כגון גבי סוכה לולב וכד', אינו דומה כלל למקרא מגילה, כיון דגבי מצות אלו, אין חילוק בין קיום המצוה בפעם הראשונה לשניה, וכגון גבי סוכה, אין חילוק בישיבת הסוכה בלילה לישיבה בסוכה ביום, ולכן כשבירך שהחיינו בישיבה בלילה, פוטר מחיוב ברכת שהחיינו לכל הישיבות בסוכה בחג זה, וכן הוא גבי מצות לולב כשנוטל ביום הראשון, ומברך שהחיינו, פוטר את כל שאר הימים, [ובפרט דהאינדא שאינו בירושלים, היום הראשון הוא דאורייתא, ושאר הימים הוא דרבנן], וכן הוא גבי נ"ח דמברך שהחיינו ביום הראשון, ופוטר בזה את שאר הימים.

**משא"כ** במצות קריאת המגילה, קריאה דיום עדיפא מקריאה דלילה, כיון דקריאה דיום הוא מד"ק, וקריאה דלילה הוא מדרבנן, ולכן ס"ל לר"ת ודעימיה, דאף דבירך שהחיינו בקריאה דלילה, לא פטר בזה קריאה דיום, דקריאה זו גדולה וחשובה מקריאה דלילה, וגבי קריאה דיום לא מהני מה שבירך בקריאה בלילה, והוי כמו שקרא את המגילה בר"ח אדר, ואי איכא לדומיא לסוכה, ידמה למי שיושב בסוכה [שלא בנה לעצמו] קודם החג, ובירך שהחיינו על ישיבה זו, דודאי לא נפטר אותו משהחיינו בישיבתו בסוכה בליל החג, ולכן ס"ל דחוזר ומברך שהחיינו בקריאה דיום.

**ואף** מדין עשיית הסוכה, אין להקשות, דאף

דמעיקר הדין יכול לברך שהחיינו בעשיית הסוכה, היינו משום דע"י בניית הסוכה יוכל לקיים מצות סוכה, ואף שאינו מקיים מצוה בעשייתו, מ"מ הכשר מצוה ודאי דאיכא, וא"כ כיון דהוא חלק מהמצוה, ויש לו בזה שמחת המצוה, יכול לברך שהחיינו כבר בעשייה זו, ויפטור אותו משהחיינו בקיום המצוה בפועל, משא"כ קריאת המגילה בלילה, אינו כמו קריאה דיום, ואינו הכשר לקריאה דיום, אלא הוא מצוה [דרבנן] בפנ"ע, ולא הוי כסוכה או לולב או נ"ח, דיש אותו מצוה כמה פעמים, ולכן אין לדמות את קריאה דלילה לעשיית סוכה, ואף דאי בירך שהחיינו בעשיית סוכה, פטור משהחיינו בישיבה בסוכה, ליכא למימר כן גבי מקרא מגילה, וס"ל דאף דבירך שהחיינו בקריאה בלילה, לא פטר משהחיינו בקריאה דיום, וכך מצאתי שכ' באג"מ (או"ח ח"א סי' ק"צ).

**ובע"ז** ישבו בחיי אדם (כלל קנ"ה סעיף כ"ד) ובערוך השולחן (סי' תרצ"ב סעיף ב').

\* \* \*

### קושיא בשיטת הרמב"ם והשו"ע ודעימייהו

**כידוע** אין מברכין ברכת שהחיינו, על שאר מצוות פורים, דהיינו משלוח מנות סעודת פורים ומתנות לאביונים, [ובביאור אמאי אין מברכין כן, ביארנו בגליון ח' - אדר תש"פ], אולם מאחר והם מצוות הבאות מזמן לזמן, הביא המג"א (סי' תרצ"ב סק"א) מהשל"ה דיכיון בשהחיינו דמגילה על מצוות אלו ג"כ.

**והוסיף** המג"א "נ"ל דיכיון זה בברכת שהחיינו דיום, כי זמנם ביום".

שהחיינו בקריאה דלילה, לגבי מצוות היום, דהיינו סעודה משלוח מנות ומתנות לאביונים, מאחר ולא יוצא ידי חובה בעשייתם בלילה, ולכאור' דמי למי שבירך שהחיינו אישיבה בסוכה בליל החג, ומכון להוציא בזה את מצות לולב שיטול למחרת, דהרי ודאי דלא מהני?

### ישוב אמו"ר שליט"א

**ואמר** לי אמו"ר שליט"א דאפשר ליישב מדינא דשופר דיום השני דר"ה, דסבר השו"ע (סי' ת"ר סק"א) דאין מברכין שהחיינו בתקיעת שופר זה, וכ' הב"ח (סי' ת"ר ד"ה ומ"ש הרא"ש) וכך סברו הגאונים שאין לומר זמן בשני, אלא בקידוש ולא בשופר.

**ובי'** "דסברתן דכיון דאנן בקיין בקביעא דירחא, ויור"ט אינו אינו אלא דרבנן, אתי זמן דרבנן שעל הקידוש, ומפק זמן דשופר דהוא נמי מדרבנן ביום השני, [אבל ביום הראשון דשופר מדאורייתא הוא, לא אתי זמן דרבנן שעל הקידוש דאף ביום הראשון, אינו אלא מדרבנן, ומפיק זמן דשופר דאורייתא"].

**דמבואר** דאף דאין יוצאין בשופר בלילה, כמו דתנן במתני' (מגילה דף כ ע"ב) "כל היום כשר לתקיעת שופר", ואמר' בגמ' (שם) דכתיב "יום תרועה יהיה לכם", וכך פסקו בטור ובשו"ע (סי' תקפ"ח סעיף א'), בכאור' ס"ל לגאונים, וכך פסק השו"ע, דאין מברכין שהחיינו בתקיעה דיום השני, ובי' הב"ח דהוא משום דיוצאין ידי השהחיינו, דבירך בקידוש דליל יור"ט שני דר"ה.

**ואמר** לי אמו"ר שליט"א דלפי"ז כמו דמצינו בשופר, דיוצאין ידי חובת שהחיינו, במה שבירך בלילה קודם בקידוש, אף דאינו

**מבואר** דיש לכיון בברכת שהחיינו דמגילה דיום, על מצוות אלו, כיון דזמנם ביום.

**והשתא** לשיטת הר"ת ודעימיה א"ש, מאחר ומברכין שהחיינו אף בקריאה דיום, אולם לשיטת הרמב"ם ודעימיה, דס"ל דאין מברכין שהחיינו בקריאה דיום, איך יצאו בשהחיינו למצוות אלו?

**ובאמת** בפרמ"ג (אשל אברהם שם) כ' "ומיהו להר"מ והמחבר דביום אין מברך שהחיינו, מכיון בשהחיינו דלילה לצאת גם משלוח מנות ומתנות לאביונים, אע"פ דלאו זמנה בלילה".

**א"כ** מבואר דהרמב"ם והשו"ע ודעימייהו, יסברו דמכוונים בשהחיינו דקריאת המגילה דלילה, אף משלוח מנות ומתנות לאביונים, ולכאור' ה"ה סעודת פורים.

**והשתא** דמבואר דאין זמנם בלילה, כמו שכ' בפרמ"ג ובמג"א, והוא ע"פ דברי הגמ' (מגילה דף ז ע"ב) "אמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה, לא יצא ידי חובתו, מ"ט ימי משתה ושמחה כתיב", וכך פסקו בטור ובשו"ע (סי' תרצ"ה סעיף א'). ואף דזה מיירי גבי סעודה, ה"ה לשאר מצוות פורים, דהיינו משלוח מנות ומתנות לאביונים, כמו שהביא הרא"ש (מגילה פ"א סי' ו') "מר"ת דאומר ביום עיקר הקריאה, וגם עיקר פרסומי ניסא הוא ביום בזמן משתה ושמחה, ומתנות לאביונים ומשלוח מנות". וכך פסק ברמ"א (סי' תרצ"ה סעיף ד') "דיש לשלוח מנות ביום ולא בלילה", וכ' המג"א (שם סקי"ג) דה"ה מתנות לאביונים. וכ"כ בבאר היטב (שם סק"ח) ובמ"ב (שם ס"ק כ"ב).

**וא"כ** צ"ב בשיטת הרמב"ם והשו"ע ודעימייהו, איך מהני לכיון בברכת

במצות מגילה, אף שאינה עדיין עיקר המצוה, וזהו סברת הרמב"ם.

**אולם** קשה ע"ז דהרי ביארנו לעיל, דיש לחלק בין עשיית סוכה לעצם מצות ישיבה בסוכה, לבין מקרא מגילה דלילה למגילה דיום, דגבי עשיית סוכה הוא חלק מעצם המצוה, דע"י עשייה זו יוכל לקיים המצוה, וא"כ אף אי מהני שהחיינו דעשיית הסוכה לעצם המצוה, אינו כן גבי מגילה, דאין שייכות בין מגילה דלילה למגילה דיום, והן ב' מצוות נפרדות לגמרי, ולכן כשמברך שהחיינו בלילה, מהיכי תיתי דיהני למגילה דיום.

**ובאמת** כך כ' באג"מ (שם) גופיא בשיטת התוס' והרא"ש, וא"כ קשה איך ביאר כן בדברי הרמב"ם.

**ועוד** קשה ביותר, דהברכ"י (סי' תרמ"ג סק"א ד"ה אמנם הרמב"ם) הוכיח דס"ל לרמב"ם דמי שבירך שהחיינו אעשיית סוכה, דחזור ומברך שהחיינו בשיבתו בסוכה בליל החג, וא"כ קשה על דברי האג"מ, דהניח דסבר הרמב"ם, דמי שבירך אעשיית סוכה, אינו חוזר לברך בליל החג?

### ישוב ג'

**ולכן** חשבתי לענ"ד ליישב ע"י שנגדיר קודם את גדר מצוות אלו, דסעודה משלוח מנות ומתנות לאביונים, דהם דרכים להגיע לשמחה לו ולאחרים דעימו, וכמו דכתיב במגילת אסתר (פ"ט פכ"ב) "ימי שמחה ומשתה ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים".

**דמבואר** דמהות מצוות אלו הם "שמחה".

**וכך** כ' המאירי (מגילה דף ז ע"ב) גבי מצות סעודה, וז"ל "חייב אדם להרבות בשמחה ביום זה ובאכילה ושתיה עד שלא

זמן שופר, א"כ אפ"ל דה"ה גבי נידון דידן דמצוות פורים, יצאו ידי חובת השהחיינו בקריאת המגילה בלילה, אף דאי"ז זמן מצוות האלו.

### קושיה על ישוב זה

**אלא** דקשה על יישוב זה, דכל מה דס"ל לב"ח דאתי ענין אחד ומפיק לענין שני, הוא דווקא כשתרויהו דרבנן, כמו בזמן דקידוש דליל יו"ט השני של ר"ה, ותקיעת שופר דיום השני דר"ה, אבל בענין אחד דרבנן, והשני דאורייתא, לא מפיק ליה, ולכך סבר הב"ח דשהחיינו דליל יו"ט הראשון של ר"ה, לא מפיק לשופר דיום הראשון, דהרי כ' דקידוש דליל ר"ה דרבנן, ושופר דיום הראשון דאורייתא.

**וא"כ** גבי נידון דידן דקריאת המגילה דרבנן [כדביארנו לעיל], ומצוות פורים, דמשלוח מנות מת"ל וסעודה הם דברי קבלה, כמו קריאה דיום, והרי דברי קבלה הם כדברי תורה, כדאמרי' בגמ' (ר"ה דף יט ע"א).

**ולכן** בנידון דידן, לכאור' אף הב"ח, היה מודה דלאו אתי שהחיינו דקריאת המגילה דלילה דרבנן ומפיק למצוות פורים, דמדברי קבלה נינהו?

**א"כ** אכתי צ"ב בשיטת הרמב"ם והשו"ע ודעימייהו, איך מהני לכיין בברכת שהחיינו בקריאה דלילה, לגבי מצוות דיום, מאחר ואין זמנם בלילה.

### ישוב האג"מ וקושיא על דבריו

**והנה** באגרות משה (אור"ח ח"א סוף ס' ק"צ) כ' לבאר דכיון שבירך שהחיינו בשעת התחלת המצוה, ולא גרע מבירך שהחיינו בחול בשעת עשיית המצוה, דיוצא ידי זמן דסוכה, וא"כ ה"נ הא בירך בשעת עסקו



**וכן** בפרמ"ג (משבצות זהב סי' תרצ"ד סק"א) כ' דמשלוח מנות ע"מ להחזיר לא מהני, כי מנות מאכל ומשתה שישמחו בפורים, ובכה"ג ליכא שמחה.

**וכן** בשערי תשובה (סי' תרצ"ה סק"ז ד"ה בשר) הביא מהאשל אברהם (סי' תרצ"ד סק"א) דגבי משלוח מנות דנגנבו או נאנסו או במתנה ע"מ להחזיר, דהמשלח לא יצא דהכל תלוי בשמחת המקבל, ועיקר התקנה משום שמחה, וכיון שנגנבו או חוזר ונטלו ליכא שמחה."

**דמבואר** דגדר המצוות האלו הם משום שמחה, יש להוסיף דמאחר וזמן שמחה אינה רק ביום, אלא אף בלילה יש דין שמחה, ואף יש לאכול סעודה קטנה, כמו שכ' בהדיא בב"ח (סי' תרצ"ה ד"ה ואם אכלה) דס"ל לרבי"ה "דצריך לסעוד גם בלילה לערוך שולחנו ולסעוד, ודינו כליל שבת ויומו אלא דכבוד יום עדיף". וכ"כ בדרכי משה (שם אות ב') "דבתשובת מהרי"ב משמע דגם בלילה חייב לשמוח", וכך כ' ברמ"א (שם סעיף א') "גם בלילה ישמח וירבה קצת בסעודה". וכ"כ בשער הציון (סי' תרצ"ו אות כ"ה) דמצוה לשמוח קצת בלילה.

**והשתא** אפשר ליישב, דמאחר וזמן שמחה אינו רק ביום הפורים, אלא אף בלילה הוא זמן שמחה, א"כ אפ"ל דס"ל לרמב"ם ולשו"ע ודעימייהו דכשמברך שהחינו בלילה בקריאת המגילה, יכול להוציא בברכה זו, אף בכל שאר המצוות הנוגעים בענין הזה על שמחת פורים, אף שאין יוצאין ידי חובה בלילה, בכא"פ אפשר לחברם לזמן הזה, ע"י דין השמחה, שהוא שורש כל המצוות, וזה כבר מתחיל בלילה.

יחסר לו שום דבר, ומ"מ אין אנו מצוין להשתכר ולהפחית עצמו מתוך השמחה, שלא נצטוונו על שמחה של הוללות ושל שטות, אלא בשמחה של תענוג שיגיע מתוכה לאהבת השם יתברך והודאה על הניסים שעשה לנו". והביאו בביאור הלכה (סי' תרצ"ה ד"ה עד).

**והוסיף** האליהו רבה (שם סק"ד) מהשל"ה שיקבץ אנשי ביתו וחבריו, דאי אפשר לשמוח כראוי ביחיד. [ומ"מ יהיה שמחה של תורה]. והביאו במ"ב (שם סק"ט).

**וכן** גבי מצות מתנות לאביונים, מהותו לשמח את העניים, כמו שכ' הרמב"ם (פ"ב מהלכ' מגילה הי"ז) וז"ל "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעהו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה, אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח האומללים האלו דומה לשכינה שנאמר להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים". והביאו בשערי תשובה (סי' תרצ"ב ד"ה מוצאין) כ' אליהו רבה (שם סק"ו) בערוך השולחן (סעיף ב') ובמ"ב (שם סק"ג).

**וכ"כ** בריטב"א (מגילה דף ז ע"א) "שאינ מתנות לאביונים מדין צדקה גרידא, אלא מדין שמחה".

**וכ"כ** בב"ח (סי' תרצ"ה ד"ה וצריך) "ולעד"נ בטעם מתנות אלו כדי שתהא השמחה כוללת שמחת יוצר הכל, והם המתנות לאביונים".

**וכן** גבי מצות משלוח מנות, מהותו לשמח את רעיו, כמו שכ' הב"ח (שם) "ולעד"נ בטעם המנות אלו וכו', כוללת שמחת האדם עם אוהביו ורעיו, והם המנות".

## דחיית ישוב זה

**אולם** יש לדחות ישוב זה, דהרי בב"י (סי' תרצ"ה ד"ה ואם) הביא את הרבי"ה שיש לאכול סעודה גם בלילה, וכ' דהמחבר תמה עליו.

**והוסיף** (שם ד"ה וכתוב בא"ח) "מה"ר שאמר שיש נהגו שלא לאכול בשר בלילה, כדי שלא יחשבו שהיא סעודת פורים".

**ובך** פסק בשו"ע (שם סעיף א') "דסעודת פורים שעשאה בלילה, לא יצא ידי חובתו".

**ולא** הזכיר כלל את מה שכ' הרמ"א, "דגם בלילה ישמח וירבה קצת בסעודה", משום דפליג עליה, וס"ל דאדרבה אין לאכול סעודה בלילה כלל, כדי שלא יחשבו שהיא סעודת פורים.

**ובך** משמע מהרמב"ם דכ' (בפ"ב מהלכות מגילה הי"ד) וז"ל "מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות, ויום חמשה עשר לבני כרכים להיות יום שמחה ומשתה, ומשלוח מנות לרעים ומתנות לאביונים וכו', בני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי אם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתן יצאו, אבל השמחה אין עושין אותה אלא ביום ארבעה עשר, ואם הקדימו לא יצאו, וסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו".

**דמבואר** דס"ל דסעודת פורים שעשאה בלילה, לא יצא ידי חובה.

**וכן** משמע דאין דין שמחה וסעודה קצת בלילה, וכל דין השמחה הוא דוקא ביום י"ד או ביום ט"ו, ואף כפרים שקוראים קודם י"ד אין בו זמן שמחה [כמו שכ' רש"י], וא"כ א"א ליישב כמו שרצינו, בדברי הרמב"ם והשו"ע, והדרא קושיא לדוכתא.

## ישוב ד'

**השבתי** ליישב באופן אחר, והוא ע"פ מה שביארו הראשונים גבי מצות ספירת העומר, דכ' השיבולי הלקט (סי' רל"ב) בשם אביו ר' בנימין הרופא ז"ל שלא נהגו לברך ברכת שהחיינו על מצות ספירת העומר, לפי שזמן הספירה תלוי בקביעת פסח, ולכן נפטרים בזמן דבירך ביו"ט עצמו. וכ"כ בתניא (סי' נ' ד"ה אם) וכ"כ במאירי (פסחים דף ז ע"ב ד"ה שאלו הראשונים).

**ולפי"ז** אפשר ליישב שיטת הרמב"ם והשו"ע דאי מהני ברכת שהחיינו בליל פסח, למצות ספירת העומר, דמקיים ביום בליל ט"ז בניסן, אף שעדיין אין זה זמן ספירת העומר בליל פסח, וא"כ אי בכאו"פ מהני ברכת שהחיינו דיו"ט, מהני לספירת העומר, אפ"ל דה"ה גבי נידון דידן, דיהני ברכת שהחיינו דליל פורים על קריאת המגילה, כדי להוציא ג"כ את מצוות סעודה משל"מ ומת"ל דלמחרת.

## דחיית ישוב זה

**אולם** אכתי אי"ז שפיר, משום דהשיבולי לקט והתניא (שם) כ' עוד, דיש לחלק בין ספירת העומר, לסוכה לולב ושופר, דאית בהו מעשה, ולכן אינם נפטרים בברכת שהחיינו דהיו"ט, משא"כ ספירת העומר, דלית ביה מעשה, ולכן נפטר בברכת שהחיינו דפסח.

**ולפי"ז** מצוות משלוח מנות מתנות לאביונים וסעודה, דמו טפי למצוות דאית בהו מעשה, ולא ידמו לספירת העומר, ולכן אכתי לא א"ש ליישב מדינא דספירת העומר.

**ישוב שיטת הרמב"ם והשו"ע**  
**ודעימייהו**

**והנראה** לענ"ד ליישב את שיטת הרמב"ם

פורים, אף שאין יוצאין ידי חובה כשעשאן בלילה, מ"מ אין לומר דאין זמנם בלילה, [ואף להרמב"ם והשו"ע, דלא ס"ל דצריך לשמוח קצת בלילה, בכאו"פ אין לומר דזמנם ביום ולא בלילה], אלא דכיון דעיקר סעודה ביום, אין יוצאין ידי חובה בסעודה בלילה, אבל מי שאכל סעודה בלילה ונמשך עד היום, ואכל קצת, דיוצא ידי חובה. וכך כ' בהדיא בברכ"י (סי' תרצ"ה סק"ב) בשם הרב החסיד מהר"ר יעקב מלכו, והביאו בשערי תשובה (שם סק"א).

**מבואר** דאין הלילה מופקע מדין סעודת פורים, אלא דצריך לקיימו גם ביום, וא"כ לכאו' לכו"ע מי שקיים סעודה גם בלילה וגם ביום, אין לומר דסעודה בלילה כלום היא.

**וכן** משמע מהמ"ב (שם ס"ק כ"ב) על מה שכ' הרמ"א (שם סעיף ד') דצריך לשלוח מנות ביום ולא בלילה, וכ' המ"ב "דה"ה מתנות לאביונים", והוסיף "אם לא שקיים המצוה דשלוח מנות לאיש אחד, ומתנות לאביונים לשני אביונים ביום, אין נפקא מינה במה שרוצה להוסיף עוד בלילה".

**וב'** באמת ליעקב (שם) "דמלשוננו משמע דקאי אליל י"ט, אבל ברור דהרמ"א כיון לליל י"ד, וצ"ל דט"ס יש כאן וצ"ל אם לא שיקיים המצוה דשלוח מנות" וכו'.

**דלפ"ד** יוצא דמי שמקיים מצות משל"מ ומת"ל ביום לא צריך לקיימה ג"כ בליל פורים, אבל מי שאינו יכול לקיימם ביום הפורים, ודאי דעדיף שיקיימם בלילה דפורים, ואין דאי"ז כלום, ורק מעיקר הדין צריך לקיימם ביום.

**נמצא** דודאי דגם בליל פורים איכא שייכות למצוות משל"מ מת"ל וסעודה, ורק דמעיקר הדין צריך לקיימם ביום.

והשו"ע, ע"פ מה שביאר האבודרהם (שער ג' ברכת המצוות ד"ה וא"ת) גבי מצוות ליל הסדר, דמצה מרור וד' כוסות, אין מברכין עליהן שהחיינו, כיון דכבר נפטרים בזמן דכוס, וכ"כ ברבינו מנוח (פ"ח מהלכ' חמץ ומצה ה"א) "זמן דקידוש עולה למצה ולמרור וארבע כוסות, כיון דחד מושב נינהו". ולכא' ה"ה לשאר מצוות הלילה.

**מבואר** דברכת שהחיינו דכוס בליל יו"ט, פוטר את מצוות הלילה.

**ובאמת** כך מצינו גם גבי סוכה, דאין לברך עליה שהחיינו, דנפטרת בשהחיינו דקידוש, כמו שפסקו בטור ובשו"ע (סי' תרמ"א סעיף א').

**ומאחר** וכ' במור וקציעה (סי' תרצ"ב ד"ה בטור) בהדיא דשהחיינו דמקרא מגילה קאי ג"כ על עצם היום דפורים, וראוי לברך על עצם היום כשאין לו מגילה.

**והביאו** בביאור הלכה (שם ד"ה ושהחיינו), והוסיף דכן משמע מדברי המאירי (שבת דף כ"ג ע"א). וכך פסק על סמך זה במשנה שכיר (או"ח ס' ה' אות ב'). וכך משמע מהנימוקי יוסף (מגילה דף ד ע"א) ומהרשב"ץ (ח"ב ס' ר"ב).

**יוצא** דאין השהחיינו דמגילה, על המגילה בלבד, אלא הוא כולל ג"כ את עצם היום, וא"כ אפ"ל דשהחיינו כולל ג"כ את מצוות היום, ואף לשיטת הרמב"ם והשו"ע דמברכין שהחיינו רק בקריאה דלילה, בכאו"פ מאחר והוא על היום, יוציא ג"כ את מצוות היום, ואף דאין ברכת שהחיינו דליל סוכות פוטר את מצות לולב דלמחרת, הוא משום דלולב הוא מצוה בפנ"ע, שאין לו שום שייכות כלל ללילה, ולכן אינו נפטר בשהחיינו דלילה, משא"כ בנידון דידן דמשלוח מנות מתנות לאביונים וסעודת

**ואפשר** להוסיף ממה שהביאו מהמשנת יעב"ץ (סי' ע"ז) בשיטת הרמב"ם כל הטעם בקריאת המגילה הוא משום פרסומי ניסא, אין חילוק בין קריאה דיום לקריאה דלילה.

**א"כ** גם בלילה יש דין פרסומי ניסא [וכן סבר הר"ת, דאיכא בלילה מקצת דין פרסומי ניסא כמו שכ' לעיל].

**והשתא** יש לבאר שפיר, דמאחר ואין מברכין שהחיינו אמצוות אלו [ועיין בחבורה בגליון אדר תש"פ - ח', בביאור אמאי אין מברכין על משלוח מנות מת"ל וסעודה, בטעם הדבר], יש לכוין בשהחיינו דמגילה, ולרמ"א ודעימיה בקריאה דיום, אולם לשו"ע ודעימיה, אפשר לכוין כן אף בשהחיינו בקריאה דלילה, דהרי כבר בזמן הזה איכא שייכות למצוות אלו, ולא דמי ללולב וכד', דאין כלל שייכות בלילה.

**וכן** לא דמי למצות שופר דכו"ע מודו, דמברכין עליה שהחיינו, ולא סגי בשהחיינו בליל ר"ה, כיון דבלילה ליכא כלל דין שופר, ומה דס"ל לשו"ע דביום השני חוזר ומברך שהחיינו, לא צריך לבאר כהב"ח, ואפ"ל דמאחר ואינו דבר חדש, שהרי ברכו אתמול על שופר, וא"כ אינו דבר חדש, כמו שכ' במ"ב (סי' ת"ר סק"ו).

### דין אמן לבן ספרד על קריאה דיום לבן אשכנז

**ולמעשה** כ' (לעיל) דאשכנזים נוהגין כהרמ"א, ומברכין שהחיינו גם בקריאה דיום, וספרדים ותלמידי הגר"א, אין מברכין שהחיינו בקריאה דיום.

**ויש** לדון לנוהגין שלא לברך שהחיינו בקריאה דיום, כיצד ינהגו כשמתפללין

במנין אשכנז, דמברכין שהחיינו בקריאה זו, אי יש להם לענות אמן על ברכה זו עם הציבור, או דילמא דיש להם לחוש להפסק בעניה זו, ולאמן לבטלה, מאחר ונוהגין שלא לברך ברכה זו.

**והנה** בספר אשרי איש (מועדים ח"ג פמ"ג סעיף כ"ט) כ' "ספרדי ששומע ביום את המגילה במנין של אשכנזים, לכתחילה אין לו לענות אמן על ברכת שהחיינו, שלא להפסיק בין הברכה לקריאה, ולא לענות אמן לבטלה".

**וב"כ** בספר בלילה ההוא (מאמר א' ברכות המגילה) בשם הגר"י זלברשטיין שליט"א, וכ' דכן הורה א' מגדולי הדור.

**אולם** אחר דקריאה דיום עיקר, וכן דחוק קצת לומר דע"י שהחיינו דקריאה בלילה יכול להוציא ג"כ את מצוות היום, דמשלוח מנות מתנות לאביונים וסעודת פורים, ודאי דגם לשו"ע ודעימיה יש צד לברך שהחיינו בקריאה דיום, ואף דלבסוף פסק דאין לחזור ולברך שהחיינו מ"מ היכא שכבר נמצא במקום שמברכין, אין זה חשיב הפסק, ואי"ז אמן לבטלה, מאחר וודאי דעדיף שהחיינו זה, משהחיינו דלילה לפטור את המצוות דיום, ולכן יש מקום לומר דאף להשו"ע ודעימיה, שפיר יענה אמן, ויכוין בשהחיינו על מצוות היום.

**וכך** פסק בתשובות ונהגות (ח"ו סי' קס"ג סעיף ג'). והוסיף לבאר דאף השו"ע מודה דבעצם צריך לברך שהחיינו בקריאה דיום, ואי לא ברך בלילה צריך לברך ביום, אלא דלדעתו מה שבירך בלילה עולה ג"כ ליום, ואי"צ לחזור ולברך ביום, וא"כ אין לומר דאין השהחיינו שייכא הכא, ולכן לא הוי הפסק לספרדי לענות אמן על שהחיינו זה.

**וב"כ** בשלמי תודה (פורים סי' כ"א סוף סעיף א') דלכני ספרד אין בזה משום הפסק, משום דהחזון נוהג כהרמ"א, דצריך לברך שהחיינו, ולא גרע ממי שבירך המוציא דלא ראה מלח, ואמר הביאו מלח, דמסתברא דאין זה הפסק כיון שחשב שאין כאן מלח, ודיבר בשביל צורך הסעודה אין זה הפסק, וכך גם הכא כיון דלפי מנהגו כך הוא הוא הדין, וזהו צורך המצוה, אי"ז הפסק. וכ' דכן הסכים הגר"נ קרליץ זצ"ל, שיכול בן ספרד לצאת בברכות על מקרא מגילה, ושעשה ניסים, בקריאה דיום מבין אשכנז, אע"ג דמברך ג"כ שהחיינו.

**והוסיף** עוד [מהגרנ"ק] דבני ספרד יענו ג"כ אמן על ברכת שהחיינו שמברך החזון ביום, כיון דהוא ברי שנחלוקו בו, ואף שהשו"ע פסק שלא לברך שהחיינו ביום, הוא משום שחשש לברכה לבטלה, אבל אם הם במקום שהחזון מברך שהחיינו, ודאי דראוי שיכונו לצאת בברכה זו.

**ובכ** הביא באגרת פורים (פ"ג הערה קכ"ט) בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל.

**וב'** דכך אמר לו הגר"ח קנייבסקי שליט"א שאינו הפסק.

**והוסיף** דכן מצינו גבי יו"ט שני דר"ה דפסק השו"ע (בסי' ת"ר סעיף ב') לברך שהחיינו בקידוש על פרי חדש לצאת כל הדעות, וא"כ חזינן דאי"ז הפסק לומר שהחיינו מספק.

**ובכ** פסק האור לציון (ח"ד פנ"ד תשובה י"ג) "בן ספרד יכול לענות אמן על ברכת שהחיינו ביום של שליח ציבור מבני אשכנז".

**ובי'** דהוא משום דכל מה דסבר השו"ע דאין לברך שהחיינו, הוא משום סב"ל, וא"כ

כיון שבן אשכנז מברך, יכול אף בן ספרד לענות, והוסיף משיטת הרמב"ם דיכול להפסיק בהלל בין פרק לפרק לענות אמן, אף שלא קשור אליו, וא"כ הכא קיל טפי דשייך למגילה, ולכן בן ספרד יכול לענות אמן על שהחיינו דיום.

**ונסיים** במה שכ' האול"צ, דטוב שכאשר בן אשכנז קורא לבן ספרד, יברך הוא ברכת שהחיינו לפני ברכות המגילה ושעשה ניסים, וכן כשבן ספרד קורא לבן אשכנז, יברך בן אשכנז תחילה ברכת שהחיינו, ולאחר מכן יברך בן ספרד על קריאת המגילה.

\* \* \*

### דיני פורים המשולש

**השנה** [תשפ"א] חל להיות יום ט"ו באדר בשבת, וכשיוצא כך בני כרכים אינם קוראין את המגילה בו ביום, אלא מקדימין לקרותה לערב שבת, דהוא יום י"ד, כמ"ש בטור ובשו"ע (סי' תרפ"ח סעיף ו'), והוא משום גזירה שמא ילך אצל חכם ללמדה איך לקרותה, ויעבירנה ארבעה אמות ברה"ר, כמו שכ' במ"ב (שם ס"ק ט"ו), יוצא דהשנה כל העולם קוראין את המגילה ביום י"ד.

**וגבי** שאר מצוות היום, יש חילוק ביניהם, דמצוות מתנות לאבינוים, עושים ביום י"ד, כמש"כ בשו"ע (שם) ובב"י (שם ד"ה ומ"ש מקדימין) בשם מנהג ירושלים.

**וסעודת** פורים, כ' בשו"ע (שם) דמאחרין אותה ליום ראשון, וכך כ' בב"י (שם) מהירושלמי, וכך פסק הרדב"ז (ב"א סי' קמ"ז) וכך הוא דעת המג"א (שם סק"י), וכ' המ"ב (שם ס"ק י"ח) דכן הוא דעת הקרבן נתנאל והנודע ביהודה (ח"א סי' מ"ב).

כ' בפסקי תשובות (סי' תרפ"ה סעיף ט"ו).

**אולם** בהליכות שלמה (דבר הלכה פרק כ"א סק"ה) כ' דאי"צ להדר ולברך שהחיינו בשבת על בגד או פרי חדש, ולכוון בברכתו גם על עיצומו של יום הפורים, וכ"כ בספר דיני פורים המשולש להגרמ"מ קרפ שליט"א (סעודת פורים עמ' לט) דאין המנהג כן, וכך אמר הגר"ח קנייבסקי שליט"א דלא שמענו לנהוג כן.

**והוסיף** (הערה נ"ו) דבכל ספרי הוראה של פורים המשולש לגדולי ירושלים זצ"ל, לא הזכירו מזה.

**והביאו** במישרים אהבון (סי' א' ס"ק י"ג) והוסיף דרך סבר הגרי"ש אלישיב זצ"ל שדי בברכת שהחיינו שמברך על קריאת המגילה ביום הששי, ויכוין על מצוות היום שיקיים ביום ראשון.

**א"כ** הדרא קושיא לדוכתא, דאף לשיטת הרמ"א ודעימיה, יוצא גבי פורים משולש, דמברך שהחיינו על מגילה ביום י"ד, וצריך לכוין לצאת בזה ג"כ את מצוות משלוח מנות וסעודה, אף דמקיימן ביום אחר, ועד עתה היה נראה דלא קשה מידי על שיטתו, דהרי ס"ל דחוזר לברך שהחיינו בקריאה דיום, שהוא זמן שאר המצוות, אבל גבי פורים משולש לא אתי שפיר?

**ולכן** צריך לבאר בשיטת הרמ"א, כעין שביארנו בשיטת השו"ע, דמאחר והשהחיינו דמברכין על המגילה אינה על המגילה לבד, אלא גם על עצם היום, וא"כ אף בני כרכים שבירכו שהחיינו על המגילה קודם זמנה, כגון בכה"ג דקוראין את המגילה ביום י"ד, דאי"ז זמן דכרכים, בכאו"פ יוצאין ידי מצות מגילה, א"כ כך יהני השהחיינו ג"כ על עצם היום דפורים, וכמו דמי שבירך אעשיית סוכה, דאינו חוזר לברך כשנכנס

**אולם** הב"ח (שם ד"ה פורים) כ' דה"ר לוי חביב סבר דהסעודה הוא בשבת, והאריך בראיות, ועשה כן מעשה בירושלים, והביאו במג"א (שם סק"י) בבאר היטב (שם סק"ו) ובמ"ב (שם ס"ק י"ח).

**ומשלוח** מנות נותנים ביום שעושים סעודה, דהסוברים שהוא ביום ראשון, ה"ה משלוח מנות ביום ראשון, והסוברים דעושים סעודה בשבת, ה"ה משלוח מנות בשבת.

**ונסיים** דהפרי חדש (שם סק"א ד"ה ומ"ש אין) כ' דיש להחמיר ולעשות הסעודה בט"ו ובי"ו, וה"ה משלוח מנות בשתיהן, והביאו בפרי מגדים (אשל אברהם שם סק"י), ובשער הציון (שם סק"ל).

**ופורים** זה נקרא פורים משולש, כיון שדיניו מתחלקים לשלשה ימים.

**השתא** יוצא דאף לשיטת הרמ"א ודעימיה, דחוזר ומברך שהחיינו בקריאה דיום, אי"ז באותו יום שמקיימן את מצוות משלוח מנות וסעודה, דהרי קוראין את המגילה ביום ששי שהוא י"ד, ושולחין מנות וסעודה ביום שבת, או ביום א', ויוצא דצריכין לכוין בקריאה דיום בי"ד על משלוח מנות וסעודה, דיום ט"ו או ט"ז, כמ"ש בהליכות שלמה (מועדים ח"ב פרק כ"א סעיף ג').

**וא"כ** אף לשיטת הרמ"א צ"ב איך מהני השהחיינו דמגילה די"ד, על משלוח מנות וסעודה, ורק גבי מתנות לאביונים שפיר, שהוא באותו יום דמגילה?

**ובאמת** בספר פורים משולש להגר"ש דבליצקי זצ"ל (פ"ה סעיף י"ב ופ"ח סעיף ט') דטוב להביא עצמו לידי חיוב ברכת שהחיינו ע"י פרי או בגד חדש, לפני המשלוח מנות והסעודה ולכוון עליהם, וכך

ברכות אלו, ובני ספרד [ותלמידי הגר"א] אין מברכין אלא ב' ברכות ראשונות.

**ויש** לכוין בברכת שהחיינו דמגילה [לבני אשכנז בקריאה דיום, ולבני ספרד בקריאה דלילה], ג"כ על שאר מצוות היום, דהיינו משלוח מנות מתנות לאביונים וסעודת פורים [וכן על עצם היום].

**וספרדי** הנמצא במנין אשכנז בקריאה דיום, שפיר יש לו לענות אמן על ברכת שהחיינו דקריאה, ולכוון על מצוות היום, ואין לו לחוש להפסק או אמן לבטלה, [ואי שייך עדיף שיברכו בשבילו] [ביחיד או כשרוב המנין ספרדים] קודם ברכת שהחיינו, ואח"כ שתי הברכות דמקרא מגילה ושעשה ניסים].

**ובירושלים** ובשאר מוקפים חומה בשנה זו, דחל יום ט"ו בשבת, קוראין המגילה ביום ו', וכן נותנין באותו יום מתנות לאביונים, ועושין סעודה ומשלוח מנות ביום א', [או ג"כ בשבת], ויכונו בשהחיינו במגילה לספרדים בליל שישי, ולאשכנזים בקריאה דיום שישי, גם על מצות מת"ל, ומשלוח מנות וסעודה שיקיימו ביום א', [או בשבת], [ולא נמצא מנהג להדר אחר פרי או בגד חדש כדי לברך ביום א' שהחיינו].

לישב בה, כמ"ש התוס' (סוכה דף מו ע"א ד"ה העושה) הרא"ש (שם פ"ד סי' ג') הר"ן (שם דף כ"ב ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה וכתבו) הכל בו (סי' י"א) ובארחות חיים (הלכ' סוכה סי' ל"ט), וכך פסק הרמ"א גופיא (סי' תרמ"א סעיף א').

**א"כ** כך יכול להשהחיינו דמגילה את שאר מצוות פורים, הנובעים מכח יום פורים, אף אי יעשו אותם בפועל בעוד שני ימים, ואין לומר שיקנו לעצמן דין בפנ"ע, שהרי אין מברכין עליהם שהחיינו בפנ"ע כשאיין לו מגילה כמו שביארנו במק"א [גליון אדר תש"פ - ח'], וא"כ שפיר נטפלים למקרא מגילה, ויוצאין בשהחיינו דמקרא מגילה, אף דמרוחקים שני ימים, וא"ש שיטת הרמ"א, וג"כ מובן דברי הפוסקים, דאין צריך להדר אחר פרי או בגד חדש, כדי לברך שהחיינו בכאו"פ ביום ראשון, קודם שמקיימים את מצוות משלוח מנות וסעודה.

### סיכום הדברים

**ובסיכום** הדברים, יוצא דמברכין ג' ברכות "על מקרא מגילה", "שעשה ניסים" ו"שהחיינו" אקריאת המגילה דלילה, ועל קריאה דיום, בני אשכנז חוזרים לברך ג'





## הרב נחום מנדלבוים

## מצות סיפור יציאת מצרים בליל הסדר

אנדון בהבדל שיש בין סיפור בליל הסדר לזכירת יציאת מצרים שבכל יום, ואדם שבנו לא נמצא איתו האם מקיים מצות הסיפור, ומה הדין כאשר האב בן חו"ל והבן בן א"י וזה יו"ט שני האם בכה"ג יש על האב דין סיפור לבנו, וכאשר אין לו ההגדה איזה פרשה יקרא, ומה הסיבה שהמצוות כולן הם זכר ליציאת מצרים.

הבא, וכמש"כ הרמב"ן בפרשת ואתחנן פרק ד' פס' ט', שהאמונה עוברת מאב לבן 'דלא ננחיל אותם דבר הבל', וכן פשוט לשון 'סיפור' - לספר לאדם נוסף - לבנו, ועיין במנחת חינוך, מצוה כ"א, שכתב דזה בפשטות מה שהתחדש בליל הסדר.

**אבל** מהרמב"ם נראה אחרת, דהרי הרמב"ם בפ"ז מהלכות חמץ ומצה שהביא מקור לחיוב סיפור בליל הסדר מהפס' 'זכור את היום אשר יצאתם ממצרים' שזה החיוב זכירה של כל השנה, רואים שלפי הרמב"ם גם בליל הסדר עיקר החיוב הוא על ה'גברא' שזיכור, וכן מבואר מדברי הגר"ח הלוי בסטנסיל סי' מ' [מובא גם ב'עמק ברכה'] שכתב דהתחדש ב'סיפור' שבלייל הסדר - דרך שאלה ותשובה, מתחיל בגנות ומסיים בשבח, ולומר את טעמי המצוות, רואים שלמד בדעת הרמב"ם שאין ה'סיפור' פירושו לספר לאדם אחר - לבנו, אלא הפירוש סיפור - הוא 'סיפור דבר מושלם', עם כל השתלשלות הדברים, דרך שאלה ותשובה וכו', [עוד עיין בדברינו בקונטרס 'מים חיים'

## שאלת האחרונים

**פרק י"ג פס' ח'**, "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר וגו'", דנים האחרונים במה שונה דין סיפור יציאת מצרים בליל הסדר, מחיוב זכירת יציאת מצרים שבכל השנה שנאמר "זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים", מהו ההוספה בחיוב הסיפור בליל הסדר שאין בכל השנה? ונראה שנח' בזה הרמב"ן והרמב"ם, וכדלקמן.

## מהו 'סיפור'

**הרמב"ן** בסוף הפרשה כתב - 'יצוה אותנו שנעשה תמיד זכרון לאשר ראו עינינו ונעתיק הדבר אל בנינו... ובניהם לדור אחרון, והחמיר מאוד בענין הזה שחייב כרת באכילת חמץ וכו', ונראה שכונתו למצוות סיפור בליל הסדר שמהות המצוה להעתיק את מה שהיה ע"י שיספר לבנו.

**מבואר** מדבריו ששונה דין 'סיפור' מדין 'זכירה', דהזכירה היא על האדם עצמו, והסיפור הוא להעתיק הדבר לדור

א. זו בפעם השניה שאני זוכה לכתוב בכמה חשובה ויקרה זו, ובשבילי זה זכות להיות שותף במגדל אור נפלא כזה. וידעתי שראוי לשלוח מאמר זה בחודש ניסן, אבל היה קשה לחכות... הפעם הקודמת נתנה טעם של עוד... וסמכתי על שקימ"ל שואלים ודורשים בהלכות הפסח קודם החג ל' יום - מפורים.



והגם שהבן דר בא"י ואינו מחוייב במצות הלילה, נדהרי תמיד כל מה שהבן שואל את אביו בליל הסדר הוא בשביל הזכירה שמחוייב בה האב, ולא גרע מאישה שאינה מחוייבת ואפ"ה שואלת את בעלה כשאין בן שישאל, וכדברי המנ"ח בשיטת הרמב"ם שהבאנו, ועייין, משא"כ לפי הרמב"ן בכה"ג לכאור' אין דין סיפור, שהרי הבן לא בכלל החיוב, ודו"ק בזה. הנה מי שדן בזה בהרחבה הוא הקונטרס 'ברכת הפסח' מהגרא"ב פינקל זצ"ל וע"ש במה שהביא בשם הגר"נ פרצוביץ זצוק"ל ובמה שהביא מהגר"ש אלישיב זצוק"ל [נתלה זאת בהבדל המנהגים האם כל ילד מבני הבית שואל את האב, או רק אחד מהילדים, וחבל שאין הספר תחת ידי].

### יסוד המחלוקת

**ביסודם** של הדברים נראה שיש פה מחלוקת במהות המצוה, שלפי הרמב"ן זה להעביר את האמונה לדור הבא, וכמו שהבאנו מהרמב"ן בסוף פרשת בא, וכן כתב החינוך במצוה כ"א, אבל מהרמב"ם שם ובספר המצוות, מצוה קנ"ז, נראה שמהות המצוה היא ההודאה על חסדיו יתברך, וחובת ההודיה הוא חובת הגברא גם כאשר הוא נמצא לבדו, דכאשר מספרים את מה שקרא יש בזה הודיה והלל, ועל דרך שמצינו בקריאת המגילה בפורים שיוצאים ידי חובת הלל, וכן דייק בקונטרס 'ברכת הפסח' הנ"ל שבעל ההגדה הכניס ההלל באמצע ההגדה [ובאמת בספר עמק ברכה דייק שבעל ההגדה סובר כשיטת הרמב"ם הנ"ל שהרי הביא את הזכירה של כל השנה].

וי"ל ששורש המח' תלויה לשיטתם ביסוד ומקור האמונה, שהרי הרמב"ן בפרשת בא כתב שהיסוד של האמונה הוא מיציאת מצרים ועשרת המכות, ואפי' שהמכות היו

עה"ת שביארנו יותר, שיש חילוק בין סיפור-שזה על הפדות, לזכירה-שזה על הגאולה, ע"ש בהסבר ובראיות].

### נפק"מ לפי דברינו

**כאשר** אדם נמצא לבד נפסק שצריך לספור לעצמו, ויש לדון האם מקיים בזה מצות 'והגדת', או שזה חיוב חדש, מהרמב"ם בספר המצוות מצוה קנ"ז, מבואר שמקיים את החיוב של 'והגדת', אבל לפי הרמב"ן בפרשת בא שהבאנו משמע שדין והגדת הוא רק לבנו, וכן העיר המנחת חינוך במצוה כ"א, [באמת המקור לדין הנ"ל הוא מהמכילתא ודרש את זה מהפס'- "זכור את היום הזה אשר יצאתם", שזה מדבר על החיוב של כל השנה, ורק הרמב"ם לשיטתו שלמד דחיוב והגדת בליל הסדר אינו סותר את הזכירה של כל השנה, שפיר כתב שמקיים את חיוב 'והגדת' ע"י שמספר לעצמו, ונפלא].

**לפ"ז** אתי שפיר מה שכתב המנחת חינוך לדייק בשיטת הרמב"ם דאין הנשים מחוייבות בסיפור יצי"מ בליל הסדר, דהזמן גרמא, וכשיטת חידושי תלמיד הרשב"א בפסחים דף ק"ח, ע"א, וא"כ מדוע אשתו שואלו כאשר אין לו בן? רואים כדברינו דזה בשביל המצווה שלו שצריכה להיות דרך שאלה ותשובה, ודו"ק, [והחינוך שפסק שנשים חייבות בסיפור בליל הסדר מדאו', צ"ל שזה משום שהתחייבו במצה -עייין בדברינו בקונטרס מים חיים שהארכנו בזה].

**יש** לדון ולעייין באב ובנו שהאב בן חו"ל והבן בן א"י האם יש דין סיפור לבן ונראה שזה תלוי במח' הרמב"ם והרמב"ן, דאם הסיפור הוא דין זכירה על הגברא כמו שמבואר ברמב"ם, לכאור' יש מקום לדון ולומר דיש גם פה דין על האב לספור לבנו,

ולזה יקח דוקא פרשיות יציא'מ [נורק בעל ההגדה בחר את פרשת ביכורים מכמה סיבות, ואכאמ'ל].

### למה נעשו עשרת המכות

**נראה** להוסיף שהרמב"ן והרמב"ם נח' בשביל מה נעשו י' המכות במצרים, דלפי הרמב"ן נראה שזה נעשה לבנ"י כדי לחזק האמונה בקב"ה ובמשה וכו"ל, וכ"כ מפורש תלמידו הר"ן בדרשותיו, דרושים ג', ה', ועל דרך זה הביא אמו"ר שליט"א בשם הזוהר בפרשת בא דף ל"ו, עיין בדבריו הנפלאים שכתב בספרו היקר 'בלילה הזה' עמוד 65. אבל לפי הרמב"ם נראה שזה נעשה רק להעניש את המצרים, וכמו שנראה לדייק מדברי הרמב"ם בהלכות יסודי התורה בפרק ח', שמנה את הניסים שעשה משה לישראל רק מקריעת הים, משמע ש' המכות לא נעשו בשביל ישראל, ודו"ק.

**עוד** נראה לפי זה, שנח' הרמב"ן והרמב"ם מדוע המצוות הם זכר ליציא'מ, דהרמב"ן בסוף פרשת בא שהזכרנו כתב 'להיות לנו בכל הדורות עדות במופתים שלא ישתכחו, ולא יהיה פתחון פה לכופר להכחיש אמונת האלוקים', אבל לפי הרמב"ם שהאמונה אינה מהמופתים שנעשו ביציא'מ כמו שהבאנו לעיל, צ"ל דמה שהמצוות הם זכר ליציא'מ הוא להכרת הטוב שהוציאנו ממצרים [ולא איבדנו את המעלה ששתל אברהם אבינו, ועד"ז נראה מ'חובות הלבבות' עיין בשער עבודת האלוקים], או לפי שביציא'מ התחילה מעלתנו שהקב"ה בחר בנו, ויש לפלפל ולעייין עוד בכל זה.

ע"י אותות -רואים שסובר שאפשר להאמין מכוח האותות והמופתים כמו שכתב שם- 'מן הניסים הגדולים והמפורסמים אדם מודה בניסים הנסתרים', [ומכוח זה האמינו גם בנבואת משה כמו שכתב הרמב"ן בדברים פ"ד פס' ט', ושם בפ"ו פס' ט"ז] ולכך סבר שכל העסק בליל הסדר הוא להעביר ולהעתיק את מה שראינו לדור ההמשך. מאידך בדעת הרמב"ם שמעתי מאבי מורי שליט"א לדייק שחולק ע"ז שהרי כתב בהלכות יסודי התורה פ"ח שלא האמינו במשה רבינו מפני האותות שעשה [ויסוד האמונה לפי הרמב"ם ממעמד הר סיני וכמש"כ שם דעינינו ראו, אלא דיש לדון ולפלפל בדברים דהאם כונת הרמב"ם רק לנבואת משה רבינו, וצ"ע] וא"כ מצות הסיפור בליל הסדר היא הודיה על שהצילנו מיד מצרים.

### נפק"מ נוספת

החיי אדם [כלל ק"ל סעיף י"א] כתב דמי שאין בידו הגדה של פסח יקח חומש שמות ומזה יקרא הפרשיות של יציא'מ, ותמה בספר משלחן רבי אליהו ברוך, דהרמב"ם כותב 'שידרוש בפרשת ארמי אובד אבי... וכל המוסיף ומאריך בדרש פרשה זו הרי זה משובח', א"כ מבואר ברמב"ם שעדיף פרשת ביכורים מפרשיות יציא'מ? ונראה שזה תלוי במח' שהבאנו, דהרמב"ם סובר שהמצוה בליל הסדר הוא על ההודיה, לכך יקח פרשת ביכורים שענינה ההודיה לקב"ה, ומאידך מה שכתב החיי אדם זה לפי שסבר שמצות הלילה הוא להעביר את האמונה ביציא'מ וכמו שהבאנו מהרמב"ן



הרב און אברהם הכהן סקלי

## דעת הרמב"ם בדין תענית שעות

בהיותנו בימי השובבי"ם הקדושים, אשר העיד עליהם רבינו האר"י זל"ה שתעניות בהם מסוגלות מאוד לכפרת עוונות, מאחר שלצערנו חלישות גדולה ירדה לעולם, ואין רוב בני התורה [ואני הקטן ביניהם] יכולים להתענות מבלי שיפריע להם הדבר בלימוד התורה [עי' סי' תקע"א במשנ"ב ובאה"ל], אמרתי עכ"פ לעסוק מעט בסוגיא דתענית שעות, בבחינת 'ונשלמה פרים שפתינו'.

קיבל תענית של לילה זה מאתמול, כדקתני: לן בתעניתו, דמשמע: מאליו, כשהחשיך ובא לסעוד עמד ולא אכל, כלומר, שהיה בדעתו לאכול עד שעבר מקצת הלילה שעה אחת או שתי שעות, ואחר כך נמלך ולן בתעניתו, או דלמא האי דקאמר רב הונא למחר אין מתפלל תפלת תענית - לאו משום דאין מתענין לשעות, דשם תענית עליו, ואם רוצה לחזור בו ולטעום אחר שהתחיל בתענית - אינו יכול, אלא להכי אינו מתפלל תפלת תענית, דסבר: אין תענית של שעות חשוב וחמור כל כך שיהא צריך להתפלל עליו עננו".

**איתא** בתענית (יא:) "אמר רבי זעירא אמר רב הונא, יחיד שקיבל עליו תענית, אפילו אכל ושתה כל הלילה, למחר הוא מתפלל תפלת תענית. לן בתעניתו אינו מתפלל של תענית. אמר רב יוסף, מאי קסבר רב הונא, סבירא ליה אין מתענין לשעות, או דלמא מתענין לשעות, והמתענה לשעות אינו מתפלל תפלת תענית? א"ל אביי, לעולם קסבר רב הונא מתענין לשעות, והמתענה לשעות מתפלל תפלת תענית, ושאני הכא (דאיכא שעות דליליא)" דלא קביל עליה מעיקרא".

## שיטת רש"י

והנה משמע לכאורה מדברי רש"י בהוה אמינא, דעיקר החסרון בזה, שמחמתו לא יקרא תענית, משום שלא קיבלה מאתמול, דמשמע שאם היה מקבלה מאתמול הויה חשיבא תענית, וצ"ע, דא"כ מה תירוצ' הגמ' דאיכא תענית שעות וחשיבא תענית, אלא דצריך לקבלה מבעוד יום, והוא ממש כהנ"ל.

**א.** ופרש"י (ד"ה ה"ג מאי קסבר) "כלומר, האי דקאמר למחר אין מתפלל תפלת תענית - לכך אינו מתפלל, דקבלת תענית זה אינו קבלה, ואינו תענית כלל, ואם רוצה לאכול ולסעוד בתוך התענית - הרשות בידו, דאין מקבלין תענית לשעות, כגון זה שלא

א. בגבורות ארי כתב דל"ג תיבות אלו, ואכן מבדיקה בפרויקט 'הכי גרסין' של פרידברג, עולה דאף שנמצא בדפוס ונציה ופזרו, ובכת"י אחד (יד הרב הרצוג), מ"מ בדפוס הקדום ואדי אלתאג'רה ליתא, וכ"ל ברוב כתבי היד (לונ' 400, מינ' 140, מינ' 95, אוק' 366, וטי' AIU: II B.260,134 +).

וצ"ע. וכן ראיתי שהקשה בקרן אורה, וע"ש מ"ש בדוחק.

**אמנם** לפי מ"ש הב"ח בהגהותיו, ע"ד רש"י במסקנא, דהכוונה דלא קביל עליה מעיקרא כלל, היינו אפילו בלילה, ולפ"ז י"ל דהשינוי מן הה"א למסקנא - דבה"א הוה ס"ל דקיבל התענית עכ"פ בלילה, קודם שעות התענית, ואפילו הכי לא הוי תענית מכיון שלא קיבלה מבעו"י, ולמסקנא רב הונא מיירי במי שלא קיבל תענית אפילו בלילה. אמנם ק"ק, דלעיל מיניה פרש"י "לן בתעניתו: באותו תענית שקיבל עליו, שלא אכל במוצאי תעניתו, ולן כל אותו הלילה לשם תענית עד הבקר", ואולי יש לפרש דאף שלן לשם תענית, מ"מ רק דעתו היתה כן, ולא קיבלה בפה בהדיא, ולדעת רש"י קבלה בפה מעכבת, וצ"ע.

**ואמרינן** לקמן בגמ' שם "הלכתא מתענין לשעות וכו' א"ר חסדא הא דאמרת מתענין לשעות, והוא שלא טעם כלום עד הערב, א"ל אביי הא תענית מעלייתא היא, לא צריכא דאימלך אימלוכי. ואר"ח כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמיה תענית".

**ופרש"י**, דמי שבאה לו איזו טרדא ולא אכל עד חצי היום, ולא היתה דעתו להתענות כלל, ובחצי היום אמר 'הואיל והתענית עד חצי היום, אתענה כל היום' - חשיב תענית שעות ואומר עננו, ובלבד שיתענה עד שקיעת החמה. ומבואר דלשיטתו אי"צ לקבל התענית מבעוד יום, רק סגי בקבלה לפני שעות התענית.

### שיטת הרמב"ם

**ב.** כתב הרמב"ם (תעניות פ"א הי"א) "קבל עליו מבעוד יום להתענות למחר בלבד

והתענה, ובלילה נמלך להתענות ביום שני, אף על פי שלן בתעניתו אינה תענית מפני שלא קבלה עליו מבעוד יום, ואין צריך לומר שהיה אוכל ושותה בלילה והשכים בבקר ונמלך להתענות שאין זו תענית כלל". ובהל' יג כתב "מתענה אדם שעות, והוא שלא יאכל כלום שאר היום, כיצד הרי שהיה טרוד בחפציו ומתעסק בצרכיו ולא אכל עד חצות או עד תשע שעות ונמלך להתענות בשעות שנשארו מן היום, הרי זה מתענה אותן שעות ומתפלל בהן עננו, שהרי קבל עליו התענית קודם שעות התענית, וכן אם אכל ושתה ואחר כך התחיל להתענות שאר היום הרי זה תענית שעות".

**והנה** לכאורה דבריו סותרים, דתחלה כתב שאם לא קיבל התענית מבעו"י אינה תענית כלל, ומשמע לכאורה דאף אינה תענית שעות, ובהל' יג בדינא דתענית שעות לא הצריך קבלה מבעו"י. ואולי צ"ל דבהל' יא התכוון לומר שאינה 'תענית' סתם, אך מ"מ תענית שעות הויא. עכ"פ קשה מה שסיים 'ואין צריך לומר שהיה אוכל ושותה בלילה והשכים בבקר ונמלך להתענות שאין זו תענית כלל', דמשמע דאף תענית שעות אינה, אמנם מנגד יש לדקדק, דברישא לא כתב 'כלל', רק כתב ש'אינה תענית', ורק בסיפא הוסיף 'כלל', ושמא משום רבותא דסיפא שלא קיבלה אף מבליילה, אך אכתי לא מיושב כ"כ מאי אתא לאשמועינן בזה, וצ"ע.

**ושו"ר** בלח"מ שהקשה כנ"ל, וכתב "וי"ל דאה"נ דאי קבליה בתורת תענית שעות ודאי דמהני, אלא דדעתו שיהא בתענית יום שלם, ואף על גב דאינו מחוייב תענית יום שלם וכו' מ"מ כיון שדעתו שיקובל בתענית יום שלם עד שאילו היה חייב יום אחד היה נפטר עם זה לפי דעתו,

## מנורה דעת הרמב"ם בדין תענית שעות בדרום קעג

צריכה קבלה מבעו"י, רק סגי בקבלה קודם שעות התענית.

**אלא** דהוסיף "וכן אם אכל ושתה ואחר כך התחיל להתענות שאר היום הרי זה תענית שעות", והקשה ע"ד הראב"ד שם "שהרי אמרו 'והוא שלא טעם כלום כל אותו היום' ועוד אמרו 'כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמייה תענית', המימרא הראשונה מיעטה שאם אכל בחצי היום ורצה להתענות עד הערב לאו כלום היא כי מאחר שאכל שוב אינו מתענה, והמימרא השניה באה למעט מי שאמר אפילו בערב הריני בתענית עד חצי היום כי מאחר שלא יצא עליו היום בעינוי קבלתו לאו כלום היא". והרב המגיד כתב לתרץ, וז"ל "באמת לפי גירסא שכתב הר"א ז"ל והוא דלא טעם כל אותו היום אין התנצלות לרבינו במ"ש, אבל גירסתו כך היא והוא דלא טעים כלום עד הערב ובא למעט מי שמתענה עד חצות היום ואוכל שאר היום, אלא שקשה לזה הפירוש, מאי דא"ל אביי האי תעניתא מעליתא הוא וכו' לפיכך נראה שרבינו סובר דהא דר"ח קמייטא לאו הלכתא היא וזהו שלא הביאנה בהלכות ומ"מ דבריו הם מן המתמיהין וצ"ע".

והנה את קושייתו של ה"ה מדברי אביי, היה מקום לתרץ - דאביי ששמע מר"ח דאמר 'והוא דלא טעם כל אותו היום', סבר דכוונת ר"ח שלא אכל דבר, וע"כ תמה דהוי תענית גמורה, וע"ז אמרינן 'לא צריכא דאימלך אימלוכי' - היינו דבאמת לא קאמרינן במי שלא אכל דבר כל היום, אלא במי שנמלך להתענות, וסבר הרמב"ם דנמלך זה יכול לכלול בתוכו כפי ששאל ובין שלא אכל קודם התענית, וע"כ הביא שני המקרים. שו"מ בס"ד ככל הנ"ל בלח"מ.

מש"ה לא מהני כלל דאינה יכולה להתקיים מחשבתו דלהיות תענית יום שלם צריך שיקבלהו מאתמול וכיון דמחשבתו לא נתקיימה גרע מתענית שעות ולא הוי תענית כלל". ולענ"ד מצד הסברא הוא קצת קשה, ומה גם דא"כ מאי שנא מברישא דלא קאמר הרמב"ם דאינה תענית כלל, וא"ת דהתם מיירי שנמלך להתענות תענית שעות בהדיא, א"כ כיצד לא השמיע לנו רבינו הגדול הבדל זה בין הרישא לסיפא, וצ"ע. וע"ע במרכבת המשנה (אלפנדארי).

**ובמעשה** רוקח הלכות (ס"ק יא) הקשה כנ"ל ותי' גם דכוונת הרמב"ם דאינה תענית גמורה, אך תענית שעות מיקרי, וסיים "ובאמת תיבת כלל שכתב הוא מגומגם הרבה, דמשמע דאפילו לתענית שעות אינו עולה ואמאי. הן אמת דעד השתא לא גלי לן דין תענית שעות ולא קעסיק אלא בדין תענית גמור וכיון שכן י"ל דלא חש לשנטעה בזה ותיבת כלל שכתב אינו אלא המשך לשון משום דגרע מהקודם. ואי דייקנן דבריו שלא כתב ונמלך להתענות כל היום מצינן למימר נמי דאה"נ דגרע וגרע מתענית שעות דלא אמרינן דין תענית שעות אלא במתענה בסוף היום מיהא עד הלילה דאז שייך טפי להתפלל ענינו במנחה כיון דבאמת אינו אוכל עד הזמן המוגבל לסתם תענית משא"כ אם יתענה איזה שעות מהבוקר ואינו משלים עד הלילה איך יאמר ענינו בבקר וכ"ש במנחה והוא אוכל אח"כ ביום ההוא ודייק נמי דלקמן כשהתיר רבינו לאוכל בבקר ואח"כ רוצה להתענות שאר היום דמשמע כל היום כולו מאז ועיין להרב לח"מ ז"ל שנדחק בזה והבין תיבת כלל שכתב רבינו דקיימא לחלוקא ראשונה שהזכיר".

**עכ"פ** שיטת הרמב"ם כאמור בדבריו - כשיטת רש"י, דתענ"ש אינה

אמרה מתענה לשעות, דא"ר יוחנן הריני בתענית עד דניחסל פירקין. ממילתיה דרבי יונה הוה מתענין לשעות, דרבי יונה הוה בצור ושמע דדמיך בריה דר' יוסי, אף על גב דאכל גבני ושתא מיא אסקיה צום ההוא יומא. מילתיה דרב אמר מתענין לשעות, דאמר רב ליה אדם תעניתו ופורע, פי' דגם יום זה שהתחיל להתענות מיקרי תענית ואין צריך לפרוע שהרי יום שלם קבל עליו". אלא דכתב הרא"ש דנראה שהירושלמי חולק בזה על הבבלי, דהרי אמרין שם בבבלי אמילתא דר"ח "תא שמע, דאמר רבי יוחנן, אהא בתענית עד שאבוא לביתי - התם לשמוטיה נפשיה מבי נשיאה הוא דעבד". ועוד כה"ג, והרי לפי הירושלמי הו"ל לתרץ דאכן הויה תענ"ש, אלא דמאחר ולא משלים לא אומר עננו.

**ושוב** כתב הראש" א"נ נוכל לומר דלא פליג, דהא דקאמר ר' יוחנן ור' יונה דמתענין לשעות לאו לענין תפלת תענית קאמר אלא לענין זה שצריך לקיים נדרו". וכתב שם הקרבן נתנאל (סק"ג) "וזהו שלא כדרך הרמב"ם דהא כתב וכן אם אכל ושתה ואח"כ התחיל להתענות שאר היום הרי זה תענית שעות ובתענית שעות פסק דמתפלל עננו". אמנם לפמ"ש לעיל בדעת הרמב"ם, דבתענית זו לא אומר עננו, א"ש.

**ואכן** כתב האבן האזל שם "נראה דהאי 'וכן' אין כונתו דהוא חד דינא, אלא דהם ב' אופנים - אופן הראשון דמתפלל עננו משום דע"י תענית השעות נעשה כאילו התענה כל היום, כיון שלא אכל כל היום, ולכן יכול לומר ביום צום תעניתו, ואופן הב' הוא רק תענית שעות, ואינו אומר עננו, ואופן הראשון הוא מגמ' דבבלי ואופן הב' הוא מהירושלמי".

**ועוד** היה מקום לדייק בדברי הרמב"ם, דבדין הראשון של תענית שעות [שלא אכל כלל] הזכיר שאומר עננו, ואילו בדין השני [שאכל בתחילת היום] לא הזכיר כן, ואף שיתכן שסמך ע"מ שכתב ברישא, מ"מ ממה שחילק הרמב"ם זה לשני עניינים לא משמע כן. ושו"מ בס' המכתם שהביא את דברי הרמב"ם, וכתב "אך לא באר בזה אם יתפלל תפלת תענית אם לאו". עכ"פ אי נימא באמת כך, דיש חילוק - בין אם אכל קודם התענית לשלא אכל - לענין אמירת עננו, איכא למימר דהא דאמר רב חסדא 'הא דאמרת מתענין לשעות, והוא שלא טעם כלום עד הערב', לאו אכל תענ"ש קאי, אלא דוקא בגוונא דרב הונא, דאמר עליה אביי לעיל (בעמ' הקודם) דאף מתפללין בה תפלת תענית, והוי כאילו אמר ר"ח 'הא דאמרת מתענין לשעות ומתפללין תפלת תענית', וע"ז קאמר דצריך שלא יאכל כלום כל היום, ופריך אביי דהיא תענית מעליתא, וא"כ דוקא בתענית שאומר בה עננו בעינן שלא יאכל כל היום. ומ"מ ס"ל לרמב"ם דענין 'תענית שעות' אינו יוצא מידי פשוטו, וכל הנידון היה רק בענין תענית שאומר בה עננו. וא"ת, דהרי כתב הרמב"ם "וכן אם אכל ושתה ואחר כך התחיל להתענות שאר היום הרי זה תענית שעות", ומשמע דהוא בגוונא דרישא, היינו ד'שאר היום' פירוש עד השקיעה, וא"כ מנ"ל להרמב"ם דין זה בתענ"ש זו, מאחר ור"ח לא קאי אהא? י"ל דאף אי לא קאי ר"ח אהאי גוונא דתענ"ש, מ"מ מהמימרא השניה שלו 'אר"ח כל תענית שלא שקעה עליו חמה לא שמייה תענית', שמעינן דבכל גוונא צריך להשלים.

**והרא"ש** שם (סי' יב) הביא דכדברי הרמב"ם משמע בירושלמי (רפ"ק דנדרים), וז"ל "מילתיה דר' יוחנן

## מנורה דעת הרמב"ם בדין תענית שעות בדרום קעה

הרשב"א (סי' ו'), שכתב השואל ששמע שחזר בו הרמב"ם ותיקן הלכה זו, דלא מיקרי תענ"ש בכה"ג, וכתב ע"ד הרשב"א - "בזו ודאי אם חזר ותיקן כהוגן תקן. כי באמת מה שכתוב בנסחאות קשה מאד". אכן יש להעיר דבמדור שינויי נוסחאות שבהוצאת פרנקל כתבו דבכל כתה"י ובכל הדפוסים, וכן במובאות בדברי הראשונים - בכולם הגירסא כלפנינו, ולא נמצא תיקון זה בשום מקום, וא"כ כמדומה שיש לפקפק על עדות זו.

**ועב"פ**, מאחר ורוב ככל הראשונים חולקים בזה על הרמב"ם, וע"פ דברי ה"ה הנ"ל, לא הביא מרן בש"ע [תקסב סע"י] דעת הרמב"ם אף בתור י"א.

**אכן** לפ"ז ק"ק וכמ"ש לעיל, דמשמע מדברי הרמב"ם דאף בגוונא זו דתענ"ש צריך להשלים עד השקיעה, ומהירושלמי משמע בהדיא דלא משלימין, דהרי ר' יוחנן התענה עד שיסיים לימודו, וכן ממילתיה דרב שלוח תעניתו ופרע, וכהסבר הרא"ש, וא"כ כיצד ניתן לומר שמקורו מהירושלמי. ואולי אפשר לומר דעכ"פ ממילתיה דרבי יונה שם בירושלמי משמע דה"נ בעינן להשלים [אסקיה צום ההוא יומא], וס"ל לרמב"ם דאף שאין הלכה לגמרי כהירושלמי, דהרי חזינן דהבבלי חולק ומצריך להשלים, מ"מ אכן למילתא דרבי יונה אין סתירה בהדיא מהבבלי, דהרי עכ"פ משלים כר"ח. ולפ"ז הכל א"ש.

**ולמעשה**, כבר ציין ה"ה לתשובת



## הרב אליעזר פלקוביץ'

## בענין בל תאחר בצדקה

עובר עליו כשעברו ג' רגלים, אבל אה"נ יש דברים שעובר בפחות זמן מג' רגלים.

**והיוצא** מזה שלפי תוס' והר"ן - כשקיימי עניים עובר מיד בעשה ול"ת, ולרשב"א רק בעשה. ואם לא קיימי עניים לפי הר"ן והרשב"א אין שום חיוב לחזור אחר עניים, ולפי תוס' עד ג' רגלים צריך למצוא עניים.

**ולדינא** פסק השו"ע (יו"ד רנב, ג) כשיטת הר"ן.

וזהו הקדמה, לפסק שראיתי בספר הליכות אבן ישראל (כרך א' על הלכות שבת, עמ' קסח) שתמוה בעיני. הובא שם דהרב פישר זצ"ל הקפיד לשלם מיד במוצ"ש או ביום א' תמיד כסף שנדר לבית כנסת כשקיבל עליה בשבת, משום שחשש לבל תאחר, ע"ש שמנהגו היה לפרט סכום כסף שיתן כשקיבל עליה בשבת בשעת המי שברך "בעבור שיתן כ"כ צדקה לבית הכנסת" ובציונים שם. הובא בשמו שהסביר דבית הכנסת דינם כעניים.

**ופסק** זה חידוש בעיני, דסבור הייתי דהפשט בקיימי עניים הוא שמטרת הנדר, הוא הטבת עניים, והוא בנדרו התחייב לזה, ודבר זה מיד הוא נצרך, א"כ יש בל תאחר לדחותו אף יום אחד, אבל אין הפשט בגלל שאפשר לקיימו מיד עובר, דנראה פשוט דיהודי שגר בתוך חומות ירושלים ויקבל על עצמו להביא קרבן, הבל תאחר אצלו הוי רק עובר ג' רגלים, אע"פ שקיים לפניו בית המקדש, ואפי' עומד מזבח בטל

גמ' ר"ה (ו.) "בפיך זו צדקה. אמר רבא וצדקה מיחייב (מיד) עליו לאלתר. מ"ט דהא קיימי עניים. פשיטא, מהו דתימא כיון דבעניינא דקרבנות כתיבא עד דעברי על ג' רגלים כקרבנות, קמ"ל התם הוא דתלינוה רחמנא ברגלים, אבל הכא לא, דהא שכיחי עניים.

**והר"ן** (שם א: מדפי הר"ף) מביא את קושיית תוס' איך רבא אמר שחייב על צדקה לאלתר, הא הברייטא מביאה רשימה ארוכה של דברים מסוימים כיון שעבר עליהם ג' רגלים עובר בבל תאחר, וכיון שצדקה נמנה בתוך הרשימה, משמע דגם צדקה רק עובר בג' רגלים. ומביא הר"ן ע"ז ג' תירוצים.

**תירוץ ראשון** של תוס' (ד. ד"ה צדקות) שצדקה כשלא קיימי עניים עובר בג' רגלים, דעד ג' רגלים אינו מחוייב לחזור אחר עניים, ועל הציור שלא קיימי עניים דיברה הברייטא!

**תירוץ של הרשב"א** שרבא רק מתכוון שעובר על "עשה" מיד, אבל ל"ת רק לאחר ג' רגלים.

**תירוץ של הר"ן** עצמו שבצדקה כל החילוק הוי רק בין קיימי עניים ולא קיימי עניים, דבקיימי עניים עובר מיד בין על העשה ובין על הל"ת, ואי לא קיימי אין שום משמעות לג' רגלים.

**ולשון הברייטא** שתוס' הקשה ממנו הכוונה שבכל הרשימה אין שום דבר שאין



דרגלים ורגל א"י, מכיון דבלא"ה בא לבית המקדש, וכמ"ש "ובאת שמה...". וה"נ בצדקה תליה בעניינים, ואין ענין כלל צדקה לרגלים" עכ"ל. ומשמע מרהיט לשון הגר"א, דבל תאחר כן שייך לאפשרות בפניך לקיים נדרו, ולא כמו שאני הסברתי לעיל.

**אולם** לדעתי זה אינו, וזה לא הביאור הנכון בדעת הגר"א. ולהוכיח כן יש לשאול, למה אינו עובר בכל תאחר ברגל אחד שמגיע לבית המקדש, למה עובר רק בעשה, הלא הגיעה אפשרות לקיים נדרו ולא קיים. אלא ברור שהתורה קבעה לכל נדר של התחייבות תאריך מסוים שמוכרח לקיים דברו לפני הזמן הזה. ויש דף וחצי של גמ' ברה"מ מחלוקות מהו הזמן של קרבנות שהוא תאריך סופי שעל הנודר לקיים נדרו. יש מ"ד שתי רגלים, יש מ"ד ג' רגלים ודווקא כסדרן, יש מ"ד רק כשעובר סוכות. והגמ' מסבירה כל שיטה מקראי מאיפה נפק ליה זמן ב"ת לשיטתו. ובכל נדר צריך להבין מהו זמנו, ופושט שכשתאריך זה עובר עבר הנודר בלאו, ולענין קרבנות יש פסוקים לקבוע תאריך זה. ונדר צדקה אין פסוק מהו זמנו, ורבא הסביר כיון דקיימי עניים זמנו לאלתר, דמסברא כיון דהצורך מיד הזמן מיד.

**ובפירוש** דברי רבא נחלקו הראשונים. שהתוס' והרשב"א סוברים שעדיין יש שייכות ג' רגלים לנדר צדקה, שאם לא קיימי עניים, בהגיע זמן זה צריך לחפש עניים, והגר"א מכריע כהר"ן שאין קשר בין רגלים לנדר צדקה, כי הסיבה שהתורה מייחסת חשיבות לרגלים איך לקבוע

אין זה נ"מ לנדרו, כי מהות נדרו אינו עבור טובת בית המקדש, ולא צורך כלפי שמיא (כביכול) שצריך לקרבנות. (אלא קבלה פרטית לעצמו להביא קרבן).

**וכן** נראה לענין דברים אחרים המוזכרים בברייתא שם (ד). "הערכין, והדמים, והחרמים", אפי' אם קיים גיזבר לפניו ויש לו מעות אינו עובר על בל תאחר מיד, כי אין דוחק למלאות צורך הקדש, והוא לא נדר להסיר דאגת הגבאי מאין יבוא הוצאת הקדש. וסברת רבא שבעניים עובר לאלתר הוי רק בנדר צדקה שהוא דבר שהזמן שלו מיד, וביותר מדויק הזמן שלו עכשיו, בגלל שהצורך שלו מיד. ושאר נדרים אע"פ שקיים לפניו אפשרות לקיימו מיד, וגם יש תועלת להקדש לקבל כספו מיד, מכ"מ אין זמן נדרו "מיד", וא"כ לא שייך לומר בהם ב"ת מיד! דהלא לא עבר הזמן. ואם ההסבר הנ"ל נכון, לא נראה לע"ד שיהיה ב"ת בנדר לצורך בית כנסת דשם אין זמנו מיד, בגלל שלא שייך שם סברא הא קיימי עניים\*.

**אולם** מצאתי ראיה, תנא דמסייע ליה להגאון ראב"ד ירושלים ר' י. י. פישר זצ"ל, בביאור הגר"א ביו"ד (שם א' ו) דהגר"א שם בסופו בא להסביר למה להר"ן שהוא שיטת השו"ע אם לא קיימי עניים אין בל תאחר, אפי' אם יעבור ג' רגלים משעת נדרו, דלא כשיטת תוס' שהבאתי מקודם שהם סוברים שבכל ענין אפי' לא קיימי עניים יש בל תאחר בצדקה, וזה לשון הגר"א "... אבל הר"ן פסק כדברי הרמב"ם שאף בג' רגלים ואף בעשה לא עבר וכן נראה לי דטעמא

א. ונ' דקשה לומר שהוצאות השותפות של בית הכנסת הדרושים כסף הוי כקיימי עניים, ואפי' אם נומר כן יהיה הדבר משתנה בין בית הכנסת לבית הכנסת, ותלוי במצב הכספי של אותו ב"כ"נ.

ב. דרבא בגמ' שם (ו). חידש שאע"פ שהלאו רק עובר בקרבנות אחר ג' רגלים, בעשה עובר ברגל אחד. ולכאור' לפי הסבר הגר"א רק אם בפועל הגיע לירושלים באותו רגל, אבל אינו מוכרח.

לפרוכת ועטרות יהיו, חייבים לשלם מיד, ומתרץ למה לא נהגו להקפיד משום שנודרים על דעת כן לא לשלם מיד.

**ומאידך** הריטב"א מביא סוגיא זו של רבא "מבול של שאלות", א. שלפי זה מי שגר בירושלים יעבור מיד בבל תאחר. ב. ושעולה לרגל למה יעבור רק בעשה מיד יעבור בלאו. ג. איך שייך שיטה בתנאים שרק עובר בג' רגלים כסדרם ועוד ע"ש.

**ומביא** שני מהלכים להסביר הסוגיא.

**אבל** ההסבר שהוא בורר לעצמו במסקנתו הוא שרק בצדקה עובר מיד, שאע"פ שלקרבנות ג' רגלים הוא מגזרת הכתוב בצדקה שאין לו שייכות לג' רגלים, ואין סברא שהתורה תקבע לו זמן לשהות ג' רגלים, והעניינים מצטערים ברעב ובחוסר כל, ומחמת נחיצות הענין "זמנו" הוא מיד<sup>ג</sup>.

**ולמעשה** העולה מהנ"ל - שלפי המאירי מוכח ממאמר דרבא שבצדקה עובר מיד דקיימי עניים, בכל דבר שבא לידו ובהישג ידו לקיימו, יש ב"ת מיד, וא"כ ה"ה נדר צדקה לבית כנסת, וכפסק של הר' פישר.

**ולהריטב"א** אין ב"ת אלא כשעובר הזמן של הנדר, ורק בצדקה שהוא צורך חיוני לעניים וצורך מידי, קבעה התורה שזמנו מיד, וא"כ לכאור' נדר לבית כנסת אין בל תאחר מיד<sup>ד</sup>.

**רק** עדיין עלינו לבאר א"כ מתי הוא זמן בל תאחר של נדרים לבית הכנסת.

זמן בל תאחר של קרבנות, הוא בגלל שברגל יש אפשרות לקיים נדרו, ואי ניצול של אפשרות הזו, הוא הסברא לעבור בבל תאחר. ודהלא הגעת למקום מקדש ולא הקרבת, אבל צדקה אין לו קשר לרגלים, ומהיכי תיתי שאפי' לא קיימו כשיעבור ג' רגלים יהי בל תאחר. אבל הפשט בדברי רבא לא זו מאיך שהסברתי למעלה שיש בל תאחר מיד בצדקה, כי זמנו מיד, וזמנו מיד בעבור הצורך מידי, אבל לא כל דבר שיש אפשרות לקיים מיד יהפוך זמנו ל"מיד". ולמעשה, הגר"א בא לשלול קשר בין רגלים לצדקה דלא שייכי אהדדי, לענין בל תאחר כמו קורבנות שהנודר מגיע למקדש, אבל אינו בא לקבוע שבל תאחר הוי משום דלא קיימת הנדר כשהאפשרות לקיים בא לידו!

**חיפשתי** קצת ומצאתי שבראשונים כבר מבואר שתי דרכים לפרש סברת רבא הכל כהנ"ל. וכנראה שיטת המאירי הוא כהגאון ר' פישר זצ"ל, והריטב"א כמו שאני פירשתי.

**במאירי** בר"ה (ו.) מבואר ג' נקודות:

**א.** שהסברא של רבא שחייב בצדקה לאלתר משום דקאי עניים הוא - "דכל שבא לידו אפשרות לקיים נדרו ולא קיים עובר".

**ב.** שאה"נ כותב המאירי שלפי זה יהודי שגר בירושלים והבית המקדש לפניו עובר בבל תאחר מיד.

**ג.** בסוף דבריו באמת מתקשה שלפי זה יהודים הנודרים בבית הכנסת מעות לס"ת

ג. רק הוא מוסיף ג"כ שעל דעת כן נודר הנודר לצדקה. וכן ראיתי בבדי השולחן בהל' צדקה שם, שלפי הריטב"א אם ידור לצדקה ע"מ לשלם אחר זמן אינו עובר מיד.

ד. וכמדומני ששיטה זו של הריטב"א יותר מתיישבת עם פסק הרמב"ם, ויש מקום לומר שגם מתאים יותר לפסק השו"ע. ודהרי שיטת הרמב"ם דבכל נדרי הקדש כולל ערכים חרמים ומתנות עניים (לקט שכחה ופאה) הלאו הוי רק אחר ג' רגלים ועשה אחר רגל אחד, ולהמאירי הכל תלוי מתי בא לידו. והגר"א הצמיד שיטת הר"ן

גם מיוסד על דמיון בית הכנסת למקדש "ואהי לכת מקדש מעט" אמר ר' יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבל, והמשך הגמ' שם.

**וזאת** אומרת אפילו אם קדושת בית הכנסת הוא מדרבנן נראה שהשווה בין בית הכנסת למקדש הוא מוגש מן התורה והנביאים. וא"כ י"ל שנדרים לבית הכנסת הוי כמו "נדרים דמים" לבדק הבית. ואע"פ שמבואר בגמ' ב"ה שכל מצוה ומצוה צריך "יתור" קרא לעצמו שהוא ג"כ בכלל הלאו של בל תאחר "ועשה", ולא מצינו פסוק לנדרים בית הכנסת מכ"מ י"ל שכן תיקנו חז"ל מדרבנן, או מסרן הכתוב לחכמים.

**ועי'** חזו"א (יו"ד קנה, א ה קרוב לסופו) שמספק בבל תאחר בכל מצוה שלא מפורש בגמ' שם ב"ה אם יש מקור לחיובם. רק לפי הצד הזה צריך זהירות רבה לשלם נדרים שקיבל בראש השנה ויוה"כ לפני סוף חג סוכות שלא לעבור בעשה, ולפני שלא לעבור בלאו. אם נאמר שאין מנהג שלא התכוון מיד. רק אם כל הנ"ל נכון הצע"ג הוא, מה דין זה לא מוזכר בפוסקים, ואיך שתקו בדבר המצוי כל שבת ורגל בכמעט כל בית כנסת.

**ויש'** לסיים בעוד שני דברים, אחד דברי השו"ע (רג תחילת הל' נדרים סעיף ד) "צריך להיזהר שלא ידר שום דבר ואפילו צדקה אין טוב לידור אלא אם ישנו בידו יתן מיד, ואם לאו לא ידור עד שיהיה לו. ואם פוסקים צדקה וצריך לפסוק עמהם יאמר

**יש'** לומר בזה שני דברים - א. כמו שמבואר דאם התנה שאין חוב עליו ליתן מיד, מועיל התנאי שלא עובר בל תאחר כמבואר (שם ס' רנז, סוף ס"ג).

**לבאו'** מנהג הוי כמו תנאי מפורש, וכיון שהרבה מהתחייבויות לבתי הכנסת הם בפירוש על דעת לפרוס להרבה תשלומים, ולפעמים אפילו כותבים או אומרים כך הגבאים, כמדומני כן פשוט המנהג לעליות הנמכרים בימים הנוראים שהעליות נמכרים ביוקר, והכל יודעים שאין דעתו לשלם הכל מיד. ויש לומר שהמנהג הוא כך בכל התחייבות לבתי הכנסת, וא"כ סתמא על דעת המנהג נודר. שנית יש לומר שחז"ל תיקנו שהתחייבות לבית הכנסת יהיו דומים לנדר לבדק הבית, שדינם מפורש רגל א' לעשה וג' רגלים ללאו. דלא מבעי לשיטות הראשונים שקדושת בית כנסת, ומורא מקדש מעט הם" דאורייתא ודאי הוי כמקדש, אלא כל המעייין בהל' בית הכנסת רואה שמדרבנן בית הכנסת יש לו דמיון הדוק למקדש, (עי' סי' קנא, יב) לענין לשטוח פירות על גג בית הכנסת נחלקו הראשונים אם בית הכנסת הוא כמו עזרת המקדש, "שגגין ועליות לא נתקדשו" - או כמו "היכל", שגג שלו כן קדוש, וגם איסור להשתמש בשמן מאוס להדליק נר בבית הכנסת (סי' קנד, יב) "משום הקריבהו...". ואסור לעשות דברים בבית הכנסת מאתנן זונה ומחיר כלב שהזכיר הרמ"א (סי' קנג, כא) ועוד מובן הגמ' מגילה (יט.) שכנראה

שיטת השו"ע כהרמב"ם. ועי' בר"י קורקוס שם שהביאור שלו ברמב"ם מאד דומה לריטב"א וגם כתב שיטת הר"ן כהרמב"ם! רק אינו מוכח דיש מקום לחלק בין כל דיני בל תאחר של קרבנות ערכים דמים חרמות לבל תאחר של צדקה שרק על זה דיבר השו"ע.

ה. עיין בספר חפץ חיים פתיחה (עשה ז) שהמדבר לה"ר בבית הכנסת עובר "מקדשי תיראו" ע"ש באר מים חיים, שלשיטת היראים וסמ"ג וסמ"ק - הוא מן התורה.

שם "על שפוסקים צדקה ברבים ואינם נותנים". ולכאורה דברי הגמ' הם לא קשורים להל' נדר, ואפילו אם אמר בלי נדר צריך להיזהר הרבה לקיים מה שקיבל עליו (עי' שם במהרש"א).

**ובעזה"י** ע"י דקדוק לקיים בזריזות נדרים לבית הכנסת יקיימו "לפאר ולרומם בית...".

"בלי נדר" אבל עי' הג"ה בספר אהבת חסד של הח"ח זצ"ל (חלק שני פט"ז הג"ה אחרונה שם) שמביא ראיה שיש ענין לקבל (בלי נדר) צדקה כשפוסקים ברבים ולא להשתמט מזה "הוא פועל קדושה למעלה ומקבל שכר על האמירה בפני עצמו".

**הגמ'** בסוכה (כט. - כט:) על ד' דברים נכסי בעלי בתים נמסרים למלכות, והרביעי



הרב שמעון פרידמן

## סדר יום תענית אסתר

הנה ביארת"י הקודש מן הבית, בימי החרש והמסגר, אין יוצא ואין בא, בחוץ שיכלה מגיפת הקורונה ובחדרים אימה, ברוך נותן התורה אשר נתן לנו את תורתו המרפאת שברינו, ומנחמת אותנו בכל תהפוכותינו, ועתה נחל בס"ד בסדר יום הפורים הגדול הבא עלינו ועל כל עמ"י לטובה.

השאיר לו שריד בשמים ממעל ועל הארץ מתחת בסגולת מעשה התשובה בהם כמו שעשו מרדכי ואסתר צדיק וצדק במאורע ההוא, באשר ידע את כל אשר נעשה בשמים ממעל כי גבר ס"מ שרו של עמלק במה שנהנו מסעודתו של אותו רשע וזנו אחרי בנות הערלים, ולכן תכף ומייד רץ לקראת מעשה התשובה והכריז לישראל אבל צום ובכי ומספד שק ואפר ששה דברים על שנהנו ששה ימים מסעודתו של אותו רשע להתיש כח שרו של עמלק למעלה. עכ"ל.

**ושם** (באות כה) כתב עוד טעם להתענות ג' ימים וז"ל: אשר גם מטעם זה נכון מנהג החסידים הצמים לפני הפורים שלשה ימים לילה ויום שהיא דוגמא למה שהתענו ישראל לקבלת התורה כמו שכתוב בפרקי ר"א שהתענו שלשה ימים (וכיון שפורים הוא כיום מתן תורה, כמו שאמרו חז"ל דהדר קבלוה בימי אחשורוש - לכן ראוי להתענות), ובלי ספק כי העושה כן מנהג יפה הוא. עכ"ל.

**ותענית** זו היא כמו אדם שנעשה לו נס ובפרט נס של הצלת נפשות שחייב לקבל על עצמו להתענות בכל שנה ושנה ביום זה שנעשה בו הנס ולומר תפילות ותחנונים לפני המקום, וליתן לשמו יתברך

**א) כתב** הטור (סימן תרפו) נוהגין שיום שלושה עשר הוא זמן קהילה לכל ובו מתקבצים לתענית אסתר לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים, ואנו עושים כמו שהם היו עושים בימי מרדכי ואסתר. עכ"ד.

**וכתב** בחידושי הרי"ם (לפורים ד"ה איתא י"ג וכו') דכיון שזמן קהילה לכל הוא ל"צ קרא לרבוויי, דכשישראל נקבצין למקום אחד זה עצמו הוא תורה ולא צריכים אז קרא שילמדם. הבן.

**והנה** מצינו מנהג קדמונים להתענות ג' ימים קודם פורים, וכתב הרב חמדת ימים (לפורים פרק ב אות ו) וז"ל: ומטעם זה נהגו חסידים הראשונים להתענות שלשה ימים לילה ויום לפני הפורים, ולא כאשר עלה על רוח רבים אשר המה זכר לתענית אסתר, כי מודעת זאת שלא היה צומיהם אלא ב"ג וי"ד וט"ו של ניסן ומה מקום לצומות ההם בימים האלה.

**אכן** הייתה שפר כוונתם לחלש חושים ולהכניע שורש נחש אשר ממנו יצא צפע החומר לכל עוון ולכל חטאת, כי הימים האלה מסוגלים מאוד בשורשן הקדמון להועיל מעשה האיש הישראלי להשמיד ולהרוג ולאבד כל זכר עמלק עד בלתי

הודאה גדולה על הנס שנעשה לו ביום זה. וכמו כן אנו עם קודש עושים על הנס הגדול והמפורסם שנעשה לנו ביום זה אשר נהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם, לכן ראוי לכל איש ישראלי מעם קודש בכל שעות היום של התענית הזה לעורר לבבו אל הודאה גדולה ועצומה במחשבתו לשמו יתברך יתעלה ויתרומם שניצל ממש הוא ובניו בקרב כל ישראל בעצם היום הזה ממוות לחיים. [יסושה"ע].

**והמקובלים** הגידו טעם נוסף לזה, והוא, כי בימי הפורים ובליל פסח מותר לשתות כל יין שירצה האדם ולהתענג וכו', ומפני שכוחות הטומאה דרכם להכניס שמחה בליבות בני אדם ולתת בליבם לאכול ולשתות ואח"כ עולים למעלה לקטרג, לכן אנו מתענים ב"ג באדר (וכן בערב פסח), ולהורות שכשעם ישראל שמחים ושותים בימים אלו - אינו חס ושלום להשלים תאוות היצר הרע אלא לעבודת ה' יתברך, שהרי אנו מקדימים להתענות קודם לכן להכניע תאוות היצר הרע.

**וב"כ** במגיד מישרים לרבינו יוסף קארו (פר' ויקהל אור י"ג לאדר השני) וז"ל: הלא לך למינדע כי בימי הפורים ובליל פסח מותר לשתות כל יין שירצה האדם ולהתענג ולהתפנק, ומפני שסמאל וחוייא בישא דרכם להכניס שמחה בלבות בני אדם ולתת בלבם לאכול ולשתות, ואח"כ עולה ומשטין, וזהו סוד התענית שמתענין ב"ג באדר, והוא להכניע כוחו מלהשטין, וזהו סוד ג"כ שמתענין הבכורות והאיסטניסין וקצת בני אדם אחרים בערב פסח, והטעם מפני שישראל חייבים לשתות ארבע כוסות בליל פסח, וכדי שלא ישטינו עליהם סמאל ונחש נוהגים להתענות בערב פסח להכניע כוחם. ולהורות כשישראל שמחים ושותים בימים

אלו אינו ח"ו להשלים תאוות היצה"ר אלא לעבודת קונינו שהרי הם מקדימים להתענות קודם לכן להכניע תאוות היצה"ר. עכ"ל. וכ"כ מוהר"ח פלאג' במועד לכל חי (סימן לא אות נד).

**והוסיף** בספר קב הישר (פרק צז) שהתענית מסוגל להינצל מן החטא ולא יהיה כח לכוחות הטומאה לקטרג על עמ"י ולהביאם לידי החטא הידוע מחמת ריבוי האכילה והשתיה. וכתב שם שטוב לכוון כשיאמר הפזמון "במתי" וכו' (הוא פזמון מהסליחות של תענית אסתר למנהג בני אשכנז) כשאומרים "שמע תפילה והעבר תיפלה" וכו' - לכוון שלא יבואו לידי חטא ועוון ח"ו ע"י ריבוי אכילה ושתיה בשמחת פורים. עכ"ד.

**טעם** נוסף לקביעת תענית אסתר ביאר בספר קב הישר (פק צז) וזתו"ד: דהיינו מאי דאמור רבנן ישראל שבאותו דור נתחייבו כלייה מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע. דליכא למימר דמשום דאכלו מאכלות אסורות אחייבו דהא כתיב והשתייה כדת וכו'. כלומר דעל פי דת כל אחד ואחד היתה השתייה, דישראל דאסור להם יין נסך ויין של גויים לא הוו משקיין להו אלא מיין של ישראל, ושמשין ישראל הוו מזגין להון. וכן מיכלי דיהבי להו לישראל הוו בשילי ליה ע"י ישראל, דלא הוו אנסי להו למיכל ולמשתי מאי דאסר להו. וז"ש אין אונס, והיינו דכתיב לעשות כרצון איש ואיש.

**אבל** חובא דילהון אע"ג דאוכלין ומשקיין הוו דהתירה, מ"מ כיון דמסעודתו של אותו רשע נהנו הוי כאלו כנסת ישראל ינקא מההוא סטרא. ובהכי גרמו לאטלא זוהמא בכנסת ישראל. והיינו טעמא דאמור רבנן ישראל שבחוצה לארץ עובדי ע"ז בטהרה הם וכו', דאע"ג דאוכלין ומשקיין דהתירה ניהו,

הזה, וכל מי שנזהר ואינו רוצה להנות מן אחרים יגיע כפיך כי תאכל אשריך בעוה"ז וטוב לך לעוה"ב.

(ג) גם ראוי להרבות בלימוד ביום צום הזה. [יסושה"ע].

(ד) וטוב מאוד להרבות בתשובה ביום הנשגב הזה, ולעורר זכותם של מרדכי ואסתר, וזה מסוגל מאוד להנצל מצרות הגלות ולזכות לגאולה שלימה בב"א, סגולת התשובה והתפילה על הגלות בתענית אסתר, כמש"כ הרב חמדת ימים (פרק ב אות כו) וז"ל: הנה ככל משפט הדברים האלה יביע כל איש חכם לב בקהל עדתו בעצם יום צום התענית הזה ויקדים תוכחה לצרה, ואשריו מה טוב חלקו ומה נעים גורלו, ובכן בו יבחר ה' ובצומו ותעניתו, וכמו שעל ידי התענית והתשובה היתה הגאולה ההיא בימי מרדכי ואסתר, כמו כן גם עתה בהתעורר לב עדת ישראל בצום תעניתם אל התשובה ישוב ידו ה' שנית לגאול את שאר עמו לתקן עולם במלכות שדי.

ומה גם בהצרף אלינו זכות שני שרי צבאות ישראל צדיק וצדק מרדכי ואסתר אשר תתעוררנה נשמותם בשמים ממעל ביום צום התענית הזה אשר הוא זכר לנו כי גדול צדקתם ויושר פעלם לפני אלהינו, וטוב מאוד להעלות זכרונם הטוב לפני אבינו שבשמים ולעתור ולרצות לעשות צדקה וחסד איתנו בארץ שביתנו בעד זכותם, וצדקתם היא תסמכנו למהר לרפא נגעינו ואת צמח דוד מהרה יצמיח בפרסום רב. עכ"ל.

וע"ע בזה בספר קב הישר (פרק צו) שכתב שע"י סליחות ותחנונים שאנו אומרים בכנופיה בתענית אסתר אנו מעוררים זכות מרדכי ואסתר, כי במרדכי כתיב ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע את בגדיו, וכמבואר

כיון דמסעודתו של גוי אכלי להו הוו כאלו ינקי כ"י מההוא סטרא, וה"ה אי שדר ליה הגוי אוכלין ומשקין מסעודתיה שלא ליהנות מסעודת גוי. בר מאי דשדר ליה עופות חיים וכיוצא בהם מידי דאית להו חיותא ושדר ליה כד הוה חי, דכיון דאית ביה חיותא ועדיין הוא חי לא חל עליה סואבותיה של נכרי. וטעמא דאיתחייבו כליה משום דמטרוניתא איפגמא על ידיהו, כד יכלון שונאי ישראל יכלה פגימותא וסואבותא דאתא על ידיהו. (אלו הדברים מועתקים מהמגיד מישירים למרן הב"י).

ועל כן רצה מרדכי שלא ליהנות מסעודתו של אותו רשע כדי שבזכותו יהיו ניצולין כלל ישראל. וז"ש ומרדכי ידע את כל אשר נעשה רצ"ל שידע תוכן הדבר שהגזירה באה ע"י הפגם הגדול שפגמו בשכינה עבור שהיו ישראל נהנין מסעודתו של אחשוורוש, ולכן וילבש מרדכי שק וישם אפר ויצעק צעקה גדולה ומרה וילבש שק לכפר על חטא זה.

ומרדכי הודיע לאסתר גודל הפגם הנעשה בסעודה של אחשוורוש, ומייד כתיב ותלבש אסתר מלכות שהוא רוח"ק, ונתנה עצה לצום ג' ימים וג' לילות כדי לבטל הזוהמא שהטיל המן בסעודתן, ובזה יותש כוח הזוהמא הנעשה ע"י אכילה ושתייה, וע"י הצום התיש כוח הזוהמא וכנס"י האירה כבראשונה, ומעתה מוכן לפנינו ג"כ טעם לתענית זה שהוא תענית אסתר שאנו נוהגים להתענות לדורי דורות.

(ב) על כן כל אחד ואחד צריך לכוון בתענית אסתר להתפלל שתעמוד לנו זכות מרדכי ואסתר שתיקנו התענית וקבעו להתענות בו ביום ב"ג באדר כדי להתיש כח הסט"א שרוצה להדבק דווקא בקדושה, וע"י התענית יזדככו ויטהרו הפגם הגדול

יקח פנאי לעצמו ביום התענית אסתר, ויאמר תחילה מזמור כ"ב בספר התהילים "למנצח על איילת השחר" על שם אסתר הצדקת שנקראת איילת השחר, ואחר כך ישפוך שיחו לפני ה' ויבקש בקשתו ויזכיר זכות מרדכי ואסתר אשר בזכותם יעתר לו הקב"ה ויפתח לו שערי רצון ותתקבל תפילתו ברצון.

**וענין** זה של אמירת מזמור "למנצח על איילת השחר", הביא הגרב"צ מוצפי בספר פורים בציון (פ"ז אות ח) שכן נהגו בתפוצות ישראל לומר בתפילת המנחה זה המזמור.

(ד) **מנהג יפה** הביאו הרבנים, והוא לבישת שק בתענית אסתר, וביאר ענינו בחמדת ימים (פרק ב אות לב) וז"ל: ומורי ז"ל היה אומר כי סגולת צום התענית הזה ללובש בו שק ואפר להפריד מעליו הבגדים הצואים בגד בוגדים חלק הרע שבו, כנודע מדברי הרב כי כל אדם כלול מטוב ורע וכל אחד כלול מפרצוף שלם, והטוב נקרא לבוש וחלק הרע נקרא בגד, והוא הסוד הנאמר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע מרדכי את בגדיו מלשון בוגדים בגדו שהפריד מעליו, אלא שהוצרך להמשיך אור דעתיקא קדישא כדי להפריד הבוגדים וכמו שאמרו בזוהר, בשעתא דטלא דעתיקא קדישא שריא עליה ומלייא רישיה בההוא אתר דאקרי שמים כדין ירעם ותבר חילהון ותוקפיהון דדינין תקיפין וכו'. ע"כ.

**והמשיכה** זו עשה מרדכי וילבש ש"ק העולה ת' למשוך עליו סוד ד' תיקוני חוורתי דרישא דע"ק המגיעים עד רישא דז"א, והם סוד ד' מאות שקל כסף ומכניעים סוד עשיו כי ת' איש עמו כנודע, זהו שאמר ומרדכי ידע את כל אשר נעשה ויקרע מרדכי את בגדיו, ואם תאמר ואיככה עצר עזוז וחיל זה להפריד בגדיו מעליו, לזה

בזוהר ששאר בני אדם לא יודעים רק מה שעניניהם רואות, ומרדכי ידע תוכן הדבר ומקור כוח של הקליפות שמשם יוצאין נפשות הרשעים החוטאים בנפשותם. וזהו שמרדכי ידע את כל אשר נעשה והתבונן כי גברה יד הקליפה מחמת החטאים של ישראל שהיו באותו הדור עד שהוצרך מרדכי לסיגוף גדול וזעקה בתפילה להתיש כוח הסטרא אחרא ולעורר רחמים על ישראל, וכן כתיב ויקרע את בגדיו וישם שק וגו'.

**ואסתר** הצדקת אשר זכתה לרוה"ק ידעה גם כן תוכן הדבר הנזכר, ולכן כתיב בה ותעמוד בחצר המלך וגו', ופירש הזוהר אין עמידה אלא תפילה, כד"א ויעמוד פנחס ויפלל, והרבתי אסתר בתפילה עד שעלתה תפילתה למעלה למקום קדוש ונורא הנקרא בתי החצירות והוא החצר שלפני ביהמ"ק שלמעלה אשר שם מתנוצץ שם הוי"ה, וזהו ותעמוד אסתר בחצר המלך - זה מלכו של עולם, ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב ומשך עליה חוט של חסד שהוא ביד הקב"ה, ולא לה לכד אושיט הקב"ה את שרביט הזהב אלא אפילו למתחברים עימה.

**ועל** כן אנו עדת ישראל למען כבוד הקב"ה מתחברין ומתכנשין בבתי כנסיות שהם נקראים גם כן חצר המלך - מלכו של עולם. ובוודאי ע"י אמירת הסליחות ותפילות אנו מעוררים את כח מרדכי הצדיק ואסתר המלכה והם מתחברים עמנו ביום התענית אסתר אשר מזכירין זכותו "כבימי מור והדס הושעת בניך". ולכן גם יושבי הכפרים צריכין גם כן להיות בחבורא קדישא בבית הכנסת ביום תענית אסתר, כי יום זה הוא מסוגל מאוד שתקובל תפילתינו בזכות מרדכי ואסתר. עכ"ד.

**וכתב** שם עוד, שכל מי שצריך רחמים על איזה דבר שהוא צריך להתפלל - אזי



שעתיד המן לשקל על ישראל, לכך הקדים שקלי ישראל. וצריכין ישראל לתת שקליהם לפני שבת זכור. ע"כ.

**וי"א** ליתן ביום הפורים בשחרית קודם קריאת המגילה, וכמש"כ הרב מג"א (שם סק"ב).

**וכתב** בכה"ח סופר (סימן תרצד סקכ"א) שלפני שיתן מחצית השקל יאמר הנוסח: ריבוננו של עולם גלוי וידוע לפניך שבזמן שהיה בית המקדש קיים היו ישראל נותנין כל אחד ואחד מחצית השקל בחודש אדר לעבודת בית המקדש לכפר בעדם, ועתה בעוונותינו הרבים חרב בית המקדש ואין אנחנו יכולין לקיים מצוה זו של מחצית השקל, ולכן יהי רצון מלפניך אלהינו ואלהי אבותינו שיהא זה שיח שפתותינו שקורין פרשת מחצית השקל ונותנין כסף זכר למחצית השקל לצדקה - יעלה לפניך כאילו קיימנו מצות מחצית השקל בפועל, היא וכל מצוות הכלולות בה במקום עליון. ויאמר ויהי נועם ב' פעמים. ואחר כך ילמד פ"ג ופ"ד משניות דמסכת שקלים. ואחר כך יתן אותו לידי הגבאי של ת"ח או של עניים, או יתן הוא בידו לאיזה ת"ח עני בצנעה, או לעני בן טובים וירא שמים.

**וביאר** מוהרנ"ת ז"ל בליקוטי הלכות (הל' ציצית ה"ז) ענין מחצית השקל, וזה תוכן דבריו בקיצור, כי הי"ת ציוה למנות את עמ"י משום שכשנתגלה מספר עמ"י שנמצאים שש מאות אלפים נפשות המייחדים שמו תמיד ונכללין באחדותו יתברך אזי מתגדל שמו של הקב"ה, אמנם כשמונים את עמ"י יכול להתעורר קטרוג על עמ"י בבחינת ביקשו חשבונות רבים, שטוענים: מה אתם מתפארים בריבוי החשבון שלכם, הלא אנו מרובים יותר בכפיל

אמר וילבש ש"ק להמשיך אור עתיקא קדישא דביה תבר חיליהון ותוקפיהון כאמור, ובהצרך אליו צדקת מרדכי הצדיק כיום הזה יהי לו מעיר לעזור יתר מאוד על כל הימים. עכ"ל.

(ה) וקודם מנחה יתן ג' חצאי שקלים זכר למחצית השקל שהיו נותנים באדר, כמש"כ החסיד יסושה"ע (שם) והוא מהמרדכי (פ"ק דמגילה סימן תשעז) ומהרי"ל (הל' פורים) וכן פסק הרמ"א (סימן תרצד ס"א).

**וב"ה** ע"פ הקבלה כמש"כ בסידור הרש"ש ז"ל. וכתב בכה"ח סופר (שם סקכ"ה) דמה שנוהגין לתת מחצית השקל בתענית הוא כדי שיהיה צדקה עם התענית לכפר.

**וב"כ** הרב חמדת ימים (לפורים פרק ב אות לג) וז"ל: ובהגיע עת המנחה יכון לקראת אלהיו והיה מעשה הצדקה בה בעצם היום הזה ביתר עז על כל הימים, ומנהג חסידים לתת מחצית השקל מהמטבע הקבוע באותו מקום זכר למחצית השקל שהיו נותנים באדר בזמן שבית המקדש קיים, וטוב עין יאותה לו לתת שלשה חצאי שקלים לעומת שלש פעמים תרומה האמורים בפרשה ויחלקם לעמלי תורה לפני המנחה. עכ"ל.

**וכן** נוהגין עכשיו ליתן מחצית השקל בערב פורים קודם מנחה, ובשחרית מעות מגילה, כמש"כ הרב פמ"ג (שם א"א סק"ב) וכ"כ והרב משנ"ב (סק"ד). ועיין כל הפרטים בענין ג' החצאים של מחצית השקל בביה"ל (שם ד"ה ויש ליתן).

**והנה** במס' סופרים (פכ"א) איתא דצריכין לתת מחצית השקל קודם פר' זכור, וז"ל: באחד באדר משמיעין על השקלים שהיה גלוי וידוע לפני מה שהיה העולם

המשתלשלת מלמעלה אחר אשר הוטמא וטמא טמא יקרא. עכ"ל.

**וב"כ** בקב הישר (פרק צט) וז"ל: ובוודאי כל הירא וחרד לדבר ה' ישמח ויגיל בגילה וברעד כששומע קול הברכה על מקרא מגילה כשיוצא מפי החזן, על כן חיוב גדול עלינו לטהר את עצמינו במקוה קודם שילך לבית הכנסת, כדי שיהיה טהור לקבל אור טהור והשפעה טהורה. עכ"ל.

(ז) גם צריך האדם ללבוש כבר מערב פורים בגדי שבת, כמש"כ החסיד יסושה"ע (שם) וכ"כ מוהר"ח פלאגי במועד לכל חי (שם) וכ"ה בערוה"ש (שם) ובסידור הגאון יעב"ץ (שם) ומקורם גבוה מדברי המהרי"ל (הל' פורים סימן ט) וכן פסק הרמ"א (סימן תרצה ס"ב) וכ"ה במשנ"ב (שם סק"ג) וז"ל: כתבו האחרונים דנכון ללבוש בגדי שבת גם כן מבערב. עכ"ל.

**וכתב** הרב חמדת ימים (פרק ג אות ב-ג) וז"ל: וגם בשיתו לבבו את מעשה ה' כי נורא הוא ירחיב דעתו ונפשו צהלה ושמחה ויתחייב להראות בעצמו כאילו היה שם והיה נגאל ממוות לחיים ממש, כי על כל אלה להורות מעשה תוקפו של נס יאותה לכל איש ישראל ללבוש מבעוד יום של י"ג מלבושים חמודים מיוחדים, לכך כמו שאר יום טוב ככל הנמלט מתוך צרה וצוקה אשר תאזרהו שמחה ללבוש בגדי שמחה וששון, וכל שכן הנמלט ממוות לחיים אשר ילבוש ששונים יתר גדול מאוד.

**ונוסף** גם הוא כי יאותה לנו לעשות זכר לנס שנאמר במעשה הנס ותלבש אסתר מלכות, וגם במרדכי תחלת הנס היה ונתון הלבוש וכו', ובתשלוש הנס ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות, ואין אנו עתה בביאור סוד הלבושים הללו הנאמרים

כפלים, כי כל אומה ואומה מהם הם הרבה יותר ממספר בנ"י, וכמש"כ 'כי אתם המעט מכל העמים', לכן הי"ת ציוה לתת שקלים לבנין ביהמ"ק בשביל מאה האדנים שהם בחינת מאה ברכות שזה בחינת כלל התפילות של עמ"י, ועי"ז נהיה צירופים בנפשות עמ"י כי צריכים לתת מחצית השקל דייקא ולא שקל שלם, להורות שכל אחד מישראל הוא רק בבחינת מחצית ואין לו שלימות כי אם על ידי שנצטרף לחבריו, ועי"ז נהיה הרבה צירופים של פלוני עם פלוני ופלוני עם פלוני נוסף וכו', ונמצא כי עמ"י באמת הרבה יותר ממה שנמצא המספר בפועל והם יותר מכל האומות וכו', ועי"ז אין כח לסט"א לקטרג. ועיין שם סודו באורך.

(ו) וקודם מנחה יטבול בשביל קריאת המגילה לערב, כמש"כ החסיד יסושה"ע שכן נמצא כתוב על מוהר"ר חיים ויטאל ז"ל, שקודם מנחה זו היה טובל עצמו במקוה טהרה בשביל קריאת המגילה לערב. וכן הביא בכה"ח סופר (סימן תרצה סקי"ג) וכ"כ מוהר"ח פלאגי במועד לכל חי (סימן לא אות יח) וביפה ללב (סימן תרצה סק"ח) ובסידור הגאון יעב"ץ (עניני פורים) ובערוך השולחן (שם ס"ז).

**וב"כ** הרב חמדת ימים (ח"ב פורים פ"ג אות ו) וז"ל: וקבלתי ממורי ז"ל שמהר"ו ז"ל היה נוהג לטבול גם כן מבעוד יום כמו ברגל, להכין עצמו לקבל עוז הארת יסוד אבא היוצא מלפני המלך, וכן נהגתי עם כל החברים ה"י. עכ"ל.

**עוד** כתב שם (באות ח) וז"ל: וטהור ידיים יוסיף טהרה על טהרתו ולא יעבור מעשות כסדר הזה, וכל שכן אם קרה לו מקרה אשר לא טהור ולא טבל לקריו שלא יקרב ביום הזה עוד טומאתו בו לקרות את המגילה, כי איה מקום מנוחת האדם

לקרות את המגילה ממולח טהור קד"ש ושרת בשם ה'. עכ"ל.

**ובקב** הישר (פרק צט) כתב, ללבוש כתונת לבנה ונקיה ומכנסיים לבנים.

**והוסיף** בכה"ח פלאגי' (סימן כח ס"א) שבפורים יש יותר ענין להקפיד בלבישת הבגדים מבערב מאשר בשבת, כי כתוב במגילה ותלבש אסתר מלכות, וכן כתיב ומרדכי יצא מלפני המלך ללבוש מלכות, ואיך יתכן לקרוא הפסוקים הללו במגילה ללבוש חול.

**וכן** ראיתי שהביא הרב הגאון משה חליוה שליט"א בספרו ענפי משה מספר זרע שמשון למוהר"ר שמשון חיים נחמני ז"ל על מגילת אסתר (בנדמ"ח עמוד נד) וז"ל: ועוד מצוה ללבוש בגדי שבת ויום טוב לפי שהייתה אסתר נושאת חן בעיני וכו' (אסתר ב), ועוד לפי שותלבש אסתר מלכות (שם ה), היפך ממה שעשה מרדכי וילבש שק ואפר. עכ"ל.

**והרב** הגאון שליט"א הנזכר כתב רמז שותלב"ש אסתר מלכות עולה בגימטריא מכוונת מצוה ללבוש בבגדיי שב"ת ויו"ם טו"ב בפורי"ם ה"ן בלי"ל וה"ן ביו"ם. עכ"ד.

**והנה** גילוי אור מרדכי שהיה ע"י התשובה שעשו עמ"י, נתגלה אף שלא היה בשבת רק בימי החול, וכמש"כ (אסתר ט) כאשר נחו בהם היהודים - שיום חול נעשה כיום המנוחה הוא יום השבת. והיינו שבשבת עולים למעלה להחזיק אור, אבל בפורים ע"י מרדכי הצדיק נמשכת ההארה למטה ונתגלה החסדים.

**והנה** מבואר (שו"ע סימן תרצה ס"ב עיין שם) שצריכים ללבוש בגדי שבת

בכתוב אשר סודם שגבו מאוד, אלא אף לפי פשטן של דברים ממנו נקח שראוי ונכון להיות כל איש להתקדש עצמו מבעוד יום ללבוש בגדי ישע בששון ובשמחה וישים בלבו כי בצרה היו מכוסים בשקים כמאמר שק ואפר יוצע לרבים, ויקרע מרדכי את בגדיו וילבש שק ואפר, והאל ברחמיו וחסדיו פנה אליהם ברחמים פיתח את שקם ויאזרם שמחה וילבישם בגדי ישע ומעיל צדקה יעטם. עכ"ל.

**וכתב** עוד שם (באות ה) וז"ל: וכל כלפי זה יאותה לכל עדת ישראל גם המה בכל דור ודור לעטר עצמם בכבוד והדר רב זכר לנס מבעוד יום כבחגים וכמועדים, וכל שכן וקל וחומר לבאים בסוד ה' ה' יודעים ומכירים המאור הגדול המופלא המתגלה ומבריק ומבהיק עד להפליא, ומרדכי יצא מלפני המלך כנודע אשר עתה תהל אורו מהעולם ועד עולם ומאיר בנשמות הטהורות בקריאת המגילה, ומי ימלל עוז גבורתה אשר לא נעשה כזאת בשום זמן אשר יסתכל בה האיש אשר תמונת ה' יביט ושרת לפני ה' בכבוד והדר ולא יגש לקרות המגילה בבגדים הצואים אשר עליו והלבש אותו מחלצות מבעוד יום טרם קריאת המגילה. עכ"ל.

**וכתב** עוד שם (באות ט) וז"ל: ורע עלי המעשה את אשר הקלו רבים מבני ישראל בתוקף חיסנה של הדרת היום הקדוש הזה נאדר בקוד"ש, לגשת לקרות את המגילה בבגדי החול אשר עליהם, ואף ביום עצמו עצמו מספר רבים אשר לא יחליפו שמלותיהם וכדאי בזיון להוד הדר היום לנהוג בו כחול וקרוב אני לומר שזה בכלל מבזה את המועדות, ולפיכך איש תבונות יישר ללכת בדרכי החסידים להטהר ולהחליף שמלותיו מבעוד יום כאשר כתבנו ובכן יגש

בפורים, וזהו להורות כנ"ל שבפורים מתגלה ממש האור של שב"ק.

**והנה** ביו"ט מלבישים בגדים יותר חשובים משל שבת, כדאיתא בהגהות מיימוני (פ"ו מהל' יו"ט) בשם ירושלמי (פ"ק דקידושין ה"ה). וכן נפסק בשו"ע (סימן תקט ס"א) והגר"א ז"ל (שם) ציין לדברי הירושלמי הזה.

**וכתב** מהרח"ו ז"ל (פרע"ח שער השבת פ"ד, שער מקראי קודש פ"ה) שבגדי יום טוב חשובים משל שבת. כי ביו"ט בא האור העליון מלובש בלבוש והשמחה מושגת יותר, עיין שם.

**והנה** בפורים מבואר שאפשר ללבוש בגדי שבת ולא צריכים בדווקא ללבוש בגדי יום טוב, כי האור שזורח למטה אינו כ"כ גדול, רק מחמת שהוא מאור החכמה (יסוד אבא) לכך אפשר ללבוש בגדי שבת, והנה אור מרדכי יש לו התגלות בפורים, ואמרו עליו (מגילה טז:) דכתיב ורצוי לכל אחיו, והיינו לרוב אחיו ולא לכל אחיו, מחמת שפירשו ממנו מקצת מהסנהדרין, אך אל תאמר ח"ו שנגרע מערכו, רק שהיה לו בהירות עליון מאור החכמה ולא יכלו להתחבר עימו כי אין הגילוי אלא בפורים, כמש"כ מרן האר"י ז"ל (פרע"ח שער הפורים פ"ה).

### מעלת יום הפורים יותר מכל המועדים

**א)** הנה חיבה יתירה נודעה לישראל בניסי ימי הפורים יותר מחנוכה ושאר המועדים, כי הנה ברור לפנינו כשמש בגבורתו גבורת הנס הזה סעיפותיו פארותיו וענפיו וגם שרשיו, ומי האיש אשר ישמע כזאת ולא יתן לבו להכיר את מעשה ה' כי נורא הוא ועל כל הטובה אשר עשה אלהים

לנו נס ופלא מיום הוסדה ועד עתה מדור דור, הנה יוסיף להפליא הפלא ופלא הנס המפורסם הזה של מעלת המן אשר חשב על היהודים להומם עד תומם מבלי השאיר להם שורש וענף, ולא די שלא נעשה עצתו והשם ברוב רחמיו וחסדיו הצילנו מידו ומילט את העיר בחכמתו אלא גם הציל את הנרדפים בנפשו של רודף ובמדה שחשב למדוד בה נמדד ותלו אותו על העץ, ובלי ספק בזה נודעה יד ה' את עבדיו וזעם את אויביו.

**ומה** גם בהיות התשועה בימים האלה ובזמן הזה שכפי הוראות המערכה ומשפטי הכוכבים יחייבו השפלה ואיבוד אל כללות האומה הישראלית כמו שביארנו למעלה, ונהפוך הוא שבאו הטובות בשופע, ונהפך האבל לגיל שזה מהפלא לשדד המערכה ולבטל כח המזלות כי יחתו הגוים מהמה, אשר על כן ראו מרדכי ובית דינו לקבוע חק וזכרון לנס הזה לעשות אותם ימי משתה ושמחה יותר מנס חנוכה ומכל שאר הנסים ולקובעו לדורות שזה הנס יש לו יתר שאת מכל שאר הנסים שנעשו לנו ולאבותינו שהיה נס בתוך נס כמו שנתבאר.

**ונוסף** גם הוא בהיות ישראל בעת ההיא רחוקים מיראת ה' ועבודתו, ונטו מדרך הישר ובפרט שנהנו מסעודתו של אותו רשע ולא היה בהם זכות להנצל, והאל ברחמיו פניו לעמו נשא עם היותו שונא את המטים עקלקלותם והעוזבים ארחות יושר, חסדי ה' כי לא תמו כי לא כלו רחמיו ובאהבתו ובחמלתו הוא גאלם.

**וכל** שכן בהיותם בארץ אויביהם בארץ לא להם שאין להם זכות הארץ כמו שהיה בנס חנוכה בימי היוונים שהיה בתוך ירושלים ובית המקדש קיים וזכות הארץ ובית המקדש הועיל לעזרה בצרתם, לא כן בנס הזה כי אפס עצור ועזוב ואין סומך

אור גדול מש"ע נהורין, ועל זה כתיב ליהודים הייתה אורה וגו'. עכ"ל.

ג) וילך להתפלל תפילת ערבית בשמחה עצומה, ויזהר מאוד להודות בפיו ובמחשבתו על הניסים ועל הנפלאות העצומות שאירעו לאבותינו ביום הפורים. וצריך לכוון מאוד בברכת על הניסים בהודאה עצומה על גבוריו ונפלאותיו יתברך שמו.

ד) ותפילת ערבית מצוה לאחר אותה מפני מקרא מגילה דבעינן לילה ממש והוא צאת הכוכבים, כי מדינא דגמרא הוא, דאמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום (מגילה ד.), הרי מפורש בלשון הגמרא שחייב קריאתה הוא דווקא בלילה. ואף כי ביתר הימים זמן תפלת ערבית משקעה החמה עד שתחשך, כמו שאמרו בזוהר חדש כי מאז ואילך ננעלות דלתות שמים מעבור תפילה, הנה אור לארבעה עשר אישתני למעליותא בתוספת אור העליון המתגלה ועובר הארתו עד סוף כל העולמות ודלתות שמים פתח ולילה כיום יאיר, ולא יחוש אם מאחרין מהתפלל ערבית כי שהייתם זו היא הללם ושבחם.

וכתב בחמדת ימים (לפורים פרק ג אות א) וז"ל: אחר עלות המנחה נכון להיות כל איש שש ושמח בישועת אלהינו להכיר ולידע את החסד שעשה אלהי אבותינו עמנו למלטנו מיד צר ויושיענו ממוות לחיים ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם ברוך האל המושיע.

ה) ובהשים האיש הישראלי מגמת פניו הענין הזה רוח נכון יחדש בקרבו להכנס אהבת המקום ברוך הוא בלבו ולקבל תורתו ומצותיו הן כל חדש באהבה וברצון יתירה

ואין עוזר ותושע לו זרועו וצדקתו יתברך היא סמכתהו.

יתר מכן הנה היה הנס הזה נוגע לנפש כי לא עלינו מלחמותיו אלא על ה', כי לרוב הדביקות לאומה קדושה עם אלהיה יעץ המן הרע לעשות מלחמה להפריד אלוף וביטל מהם את התורה ויום טוב ושבת ומילה ותפילין, ונהפוך היה אשר ניתן הדת להנקם ממנו ולהוסיף בדבקותנו עם בוראינו וקיימנו מה שקיבלנו כבר תורה ומצוות באונס לעשותן ברצון טוב ובנפש חפיה, וקיימנו מצוה מרמ"ח מצוות עשה להשחית בזרע עמלק וגם קביעות יום הפורים והמצוות הכלולות בו, ונמצא שבמקום הריחוק המה בעצמם סיבכו הקירוב. (חמדת ימים לפורים פ"ד לג-ז).

ואחרי התבוננו בקדושת היום תהינה רגליו קלות כאילות לבא לבית הכנסת להתפלל ערבית אשר הוא מקום נורא וקדוש להשתלשל שם המאור הגדול רב השלום אשר חמק עבר מלפני המלך בלבוש מלכות, והיה מידי עוברו יסור שמה בבתי כנסיות ובתי מדרשות לפרשו מאור חביון עוזו על עם הקודש ואשר הלך חשיכים אין נוגה לו מאור המופלא ההוא.

ב) ומנהג טוב להולכים בתמים להרבות נרות בבית הכנסת ואורים גדולים, רמז להארה גדולה הנזכרת אשר הולך ואור למעלה והאר"ץ האירה מכבודו אשר או"ר לו בציו"ן, והמה יהיו במורידי אור מהעולם ועד העולם, בסוד על כן באורים כבדו ה', וסימנין ליהודים היתה אורה ושמחה. (חמדת ימים פרק ג אות כב ואות ל).

וכתב בקב הישר (פרק צט) וז"ל: ולכן מרבים אנו בנרות בפורים, שיהיו בתי כנסיות מלא בנרות, והכל הוא רמז על אותו

אלהינו וגמל לחייבים טובות כמו שהזכרנו מדרשי רבות למעלה כי ח"י אלף ות"ק הלכו לבית המשתה ואכלו ושתו ונשתכרו ונתקלקלו, וגם השוה דעתו יתברך למחות את ישראל באותה שעה והמקום ברוך הוא ברחמיו הרבים התמלא חסד ורחמים עלינו והוציא לאור משפטינו וירם קרנינו על כל שונאינו ויאבד כל זכר למו, ומי הוא הפתי אשר לא יכיר את הטוב הזה גלוי ומפורסם לכל. עכ"ל.

(ז) ואחר תפילת העמידה יכניס שמחה עצומה בליבו אל קיום מצוות עשה זמנית של דברי קבלה - לקרוא המגילה הקדושה, אשר שורשה רם ונישא, והנה יש לך לידע מכמה מאמרים הנמצאים בזוהר הקדוש, וז"ל בפר' תצוה (דף קפה.): כד אתי מלכא עלאה לבי מטרוניתא תבעת עלה ועל בנהא מן מלכא, ואפילו בזמנא דישאל בגלותא וצלו צלותין בכל יומא איהי סלקת לקמי מלכא עלאה ותבעת על בנהא, וכדין אתגזרו כל אינון נוקמין דזמין קודשא בריך הוא למעבד עם אדום ואתגזרו היך זמין דלטורא דא לאתעברא מעלמא, וסימן בזמנא דגלותא כי נמכרנו אני ועמי וגו' כי אין הצר שוה בנוק המלך, כמה דאת אמר והכריתו את שמינו מן הארץ ומה תעשה לשמך הגדול דהא שמא עילאה לא אתקיים בקיומיה ודא איהו בנוק המלך וכדין והמן נבעת מלפני המלך והמלכה כד נהירו אנפין וכל חידו אשתכח. ע"כ. היינו כי מקרא מגילה מרמז על כל הגלויות ומרמז על הישועה העתידה בב"א.

**עוד** איתא בזוהר פרשת פקודי (דף רמט:): וז"ל: באמצעייתא דהיכלא דא אית אתר אחרא דקיימא לעילא לעילא בד' פתחין לד' סטרין דעלמא עשר ממנן לכל פתחא ופתחא וחד ממנא עליהו וכו', והאי אופנא דקיימא על אינון ארבעים כד נטיל מטי לההוא אתר

שלא להיות כפוי טובה על הטובות והחסדים שקבלנו ממנו יתברך, ולאהוב אותו כשם שהוא אוהב אותנו ולנצור פקודיו ועדותיו מאהבה ויראת הרוממות ולייחד השכינה, כי כל ייחוד הוא סוד האהבה כנודע, והוא כמשל הבן האוהב את אמו ויזכור לאביו אהבת נעורים וכמו שנאמר ואשת נעורים כי תמאס וכו', ובכן תתעורר אהבת דודים כמו שהארכנו במקומות רבים. עכ"ל.

**עוד** כתב הרב חמדת ימים (לפורים פרק ג אות לג-ד) וז"ל: וראוי לאנשי הלבב לשית כל מעיינם לאשר יבטאו בשפתים בלשונות הללו, כי הכל בעתו מתברך כי בא מועד הכנעת שרו של עמלק בסוד והמן נפל בתוספת ו' כנרמז למעלה, ויכוין להודות ולהלל לשמו על כל אלה הנסים אשר נעשו על ידי ששה שרי צבאות ישראל אלה כאשר יהיה הדין למי שנעשו לו נסים הרבה שבהגיעו לאחד מכל המקומות שנעשה לו נס צריך להזכיר כל שאר המקומות כדמשמע מעובדא דמר בריה דרבינא (ברכות נד.), והוא תועלת עצום לעורר את הרחמים למעלה ויאמר הוא יתברך אשרי למלך שמקלסים אותו בביתו כך, ומה לו לאב שהגלה את בניו בין אומות העולם.

(ו) וכן יזכור ולא ישכח מלהזכיר על הנסים בהודאה ובעוז וחדוה ישבח לאדון הכל אשר הפליא חסדו עמנו, וידקדק היטב בנוסחו אשר יש בנוסח זה מעל הנסים עד בזמ"ן הזה מספר אותיות פ"ה והכולל פ"ו מספר אלהי"ם שעשה עמהם דין ונוקם על עלילותם, ויתן אל לבו להיות פיו ולבו שוין בשבח ההודאה אשר יודה לה' חסדו.

**וכבר** אמרנו שעיקר האהבה והיראה הוא בלב ובכוונה ולא באמור הדברים בפיו ובשפתיו ולבו רחוק מהם, ובפרט בענין שהוא כופר בטוב הגדול אשר הטיב עמנו

יען נובלות חכ"מה של מעלה תורה, ומקרא מגילה הוא לגלות החכמה העליונה ומשום הכי עדיף טפי, וכל שכן המצוות של תורה שכולן הן נדחין מפני מקרא מגילה כי המצוות הם בסוד האיברים של תורה דוגמת האיברים של האדם, ולכן כולם הם נדחים מפני מקרא מגילה, כי הנה על ידי מקרא מגילה שהוא המשכת האור הנפלא שהוא נמשך הארה ההיא לכל האיברים.

**והלא** תראה עוצם מעלת קריאה נאמנה זו כי הנה כאשר שאלו בגמרא מפני מה אין אומרים הלל בפורים היתה התשובה לזה קריאתה זו היא הילולה, הנה כי הוקש הדר קריאתה כקריאת ההלל, וכמו שבקריאת ההלל אנחנו ממשיכים אורים גדולים מ"ג מדות דרחמי כמבואר במקומו, כן בקריאת המגילה נמשך אור החכמה בכל העולמות.

**ואבי** ראה גם ראה עוצם מעלת קריאת המגילה אור ל"ד, כי היה ראוי לבלתי היות קריאת המגילה בלילה, והוא דוגמה אל ההלל שהוא נקרא ביום ולא בלילה זולת בליל פסח שנאמר בה הלל גמור בלילה, כדמוכח מן הזוהר פרשת אמור הובא במקומו, ועוז התאזר הדרת הלילה הזה מפני גלוי הארתה הנפלאה ובא ההיקש ביניהם להיות שוין בשיעוריהן, כי כמו שבגאולת הפסח נאמר הלל גמור בלילה כך אור ל"ד בפורים נמי צריך לקרות המגילה נמי בלילה במקום ההלל. עכ"ל.

(ט) הנה משה רבינו ע"ה כשקיבל את התורה קיבל ג"כ את מגילת אסתר, כמבואר בזוהר (פר' כי תשא דף קצא:) וז"ל: למדנו, כי באותה שעה שירד משה וקיבל התורה לבדו כלל כל ישראל, והוא קיבל את התורה כולה ואפילו מגילת אסתר שכתוב "וקבל היהודים" - וקבלו היהודים היה לו לומר,

דאקרי תא הרצים וכד עאל עמיה אינון ארבעים דממנן בד' פתחין וסלקין כל אינון מגינין וסייפין ורומחין דרהטי לאגנא עלייהו דישאל משאר עמין ולאגנא בהו קרבא ולנקמא לון כפום שעתא בלא אריכו, ובגין כך אקרי תא הרצים אתר דאינון רצים רהטי ואתו לאגנא קרבא ולנקמא נוקמין לקבלי רצים אחרנין דרהטין לאבאשא כו'.

**וריא** דא הרצים יצאו דחופים רצים מסטרא דא ורצים מסטרא דא ובגיניהון סימנא והעיר שושן צהלה ושמחה, או נבוכה, אי מקדמי אילין דהכא העיר שושן שמחה, ואי מקדמי אילין דסט"א העיר שושן נבוכה, והא אוקמינא דבכלא קיימין אלין סטרא דא לקבל סטרא דא. ע"כ.

**היינו** כשגרם תפילת מרדכי ואסתר שעשו תשובה שלימה כדי להעביר רעת המן, ועלתה צעקתם למרום וה' ברחמיו קיבל את תפילת עמו ונתגלה העת רצון אז הרצים ורכבי הרכש יצאו מבוהלים, רצ"ל אותן המלאכים קדישין היו רצים לעשות נקמה בהמן הרשע והעיר שושן צהלה ושמחה.

(ח) ויזהר לדעת פירוש המילות של המגילה, כי רק ע"ז יבחין בהודאה שבתוך סיפור המגילה, ועיקר קריאת המגילה זהו הלולא כמו שאמרו חז"ל (מגילה דף יד.), וא"כ חובה על האדם לדעת פירוש התיבות כי בלא"ה לא ידע היכן ההילול וההודאה שנמצא במגילה. [יסושה"ע].

**וכתב** הרב חמדת ימים (לפורים פ"ג אות נו-ז) וז"ל: ולו חכמו ישכילו מה המצוה הזאת ומה טעם יש בה ומקום רמיזתה בשמי מרומים עד אשר התורה השקולה נגד כל המצוות כאין נגדה, ומבטלים תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה



מישראל שהוא כלי מוכן לקבל הקדושה והטהרה מזה העולם, ובאותו אור של רחמים יזכה לחיים וחסד, ושלא יבואו ישראל לשום מכשול, וימהר הקב"ה רחמים עלינו. עכ"ל.

**וכתב** בקב הישר (פרק צט) וז"ל: וזה כוונת הברכות, ברוך אתה ה' וכו' אשר קידשנו במצוותיו וציונו על מקרא מגילה, פירוש שציונו ה' יתברך ב"ה לעורר כוונה להוציא אותה הארה גדולה לחוץ, וזה על מקרא מגילה כמו למקרא העדה ולמסע את המחנות, ועל זה יענו הקהל אמן בכוונה גדולה.

**וכתב** בחמדת ימים (לפורים פ"ג אות נט) וז"ל: והנה כי כן מי בער ולא ידע וכסיל לא יבין את זאת ללבוש חרדה כמדו לקרותה בשפה ברורה ובנעימה קדושה לאט לאט כקורין את ההלל, וכי ישית אל לבבו לאשר מוציא בשפתיו את מעשה ה' כי נורא הוא, ומה גם כי יתן אל לבו בקריאתו כמה דברים הרמוזים בה אשר ראשם מגיע השמימה. עכ"ל.

מהו "וקיבל" אלא זהו משה שהוא היהודים - כלל היהודים. ע"כ.

**(י)** ויאמר לפני קריאת המגילה: לשם ייחוד קוב"ה ושכינתיה בדחילו ורחימו ורחימו ודחילו לייחד שם יו"ד וה"א בוא"ו וה"א בייחודא שלים על ידי ההוא טמיר ונעלם בשם כל ישראל הריני מוכן לקיים מצות עשה ולא תעשה יהי רצון מלפניך ריבון כל העולמים שיהיה חשוב לפניך קריאת מגילה שאקרא או שאשמע כאילו כיונתי בכל צירופי שמות הקדושים היוצאים מראשי תיבות ומסופי תיבות שכיוונו אנשי כנסת הגדולה. ואח"כ יאמר ב' פעמים ויהי נועם.

**(יא)** ומאוד מאוד צריכין לעורר בקריאת המגילה בשעה שמברך בציבור על מקרא מגילה. כשאומר על מקרא שילבש חרדה ואימה על המברך וגם על הציבור בשמעם הברכה כשאומר הש"ץ על מקרא מגילה, יפול עליהם חרדה ואימה והכנעה גדולה, כי הוא עולם איום גדול ונורא, ומאוד העולם ההוא יבוא שפע וניצוץ קדושה וטהרה להאיר על ישראל. ויכוון כל אחד

א. אגב גררא אמרתי להדגיש הענין המבואר כאן שמשא היה כולל כל היהודים, וכן הוא בכל דור שבצדיקי הדורות כלולים כל נפשות עמ"י והם בחינת משה רבינו ע"ה רעיא מהימנא שמתנוצץ בחד בדרא שהוא הצדיק השלם הכלול מכל נפשות עמ"י, ומשם מתפשטים הניצוצות של נשמת מרע"ה לכל שאר הצדיקים והתלמידי חכמים שבדור כמבואר בתיקו"ז (דף מב:) ועיין בביאור אדונינו הגר"א לתיקו"ז (דף קל.) ודף מא-מב:) ובאבן שלמה (פרק יא). וזהו שמצינו בש"ס דהצדיקים קורין זה לזה משה וכדמצינו (שבת דף קא: ועוד בכ"ד) שאמרו משה שפיר קאמרת, וזה משום שניצוצות מנשמת מרע"ה מתפשטים בהצדיקים שבדורות, וע"ע בספה"ק ליקוטי מוהר"ן (קמא סימן ב אות ו) ובחסד לאברהם (מעין שני נהר לה, נהר לז, ומעין רביעי נהר לב) ובפרדס רימונים (שער כד פרק י ופרק יא) ועיין בשל"ה (מס' שבועות חלק תורה אור אות לב ואות צב, וע"ש עוד בחלק בעשרה מאמרות מאמר שני אות ג ואות ד) ועמש"כ מוהר"ן בספר הליקוטים (פר' שמות עה"פ וירא ה' כי סר לראות סוף המאמר) וכ"ה בלקוטי תורה (פר' שמות עה"פ הנ"ל ד"ה גם) ובשער הגלגולים (הקדמה כ) וע"ע בספר הלקוטים (עה"פ ויתעבר ה' בי למענכם) ובלקוטי תורה (עה"פ הזה). ומשה הוא בחינת משיח כמו שאמרו בוהר (פר' בראשית דף כה:) שילה דא משה משיח, כי שילה שהוא בחינת משיח בגימטריא משה, והם בבחינה אחת. והצדיקים האמיתיים יודעים שאף בכל נפשות עמ"י יש בחינת משה רבינו ע"ה אם כי בבחינת הסתר והעלם גדול, כדאיתא בתניא קדישא (חלק ליקו"א פרק מד) ובספר ליקוטי מוהר"ן (קמא סימן לד, ובתניא סימן כו), ובספר ליקוטי הלכות (הל' ברכות השחר ה"ה אותיות ז-ח, ובהל' ברכות הראיה ושאר ברכות פרטיות הל' א, ועוד מקומות הרבה).



בפרטי הדברים הרמוזים בה, וכל שכן שלא להפסיק באמצע קריאתה אפילו בדברי תורה כי תקוות חוט האורה נקנית במשיכה בלי הפסק והעלם בנתיים והפסקות משמשות להפסיק קרן האורה חס ושלים כמו שביארנו ביתר מקומות. (חמדת ימים שם אות עג).

**יד) ואחר** קריאת המגילה אומרים ואתה קדוש, דהיינו כי אנחנו ממשיכין אור מלמעלה על דרך מה שאמרו בזוהר פרשת תרומה איש אלהים קדוש הוא, ומאותה הקדושה עובר עלינו תמיד, כך מסיבת האור שנתווספה בעולם העליון בלילה הזה בקריאת המגילה אנו אומרים ואתה קדוש, רוצה לומר גם כן זה העולם נקרא קדוש מפני המשכת האור העליון לשם, וכשם שעולם העליון איש האלהים קדוש הוא גם כן בעולם שלמטה ממנו ואתה קדוש יושב תהלות ישראל, ולא מצאתי טעם נכון בדבר לפי פשוטו ואף על דרך סודו. (חמדת ימים שם אות פג).

**טז) וכתב** בפלא יועץ (ערך פורים) וז"ל: פורים הם ימים טובים נזכרים ונעשים, ימי משתה ושמחה שמחה של מצוה, כי הן הראנו ה' חיבה יתירה, כי בהיותנו בסעודת אחשוורוש עומדים ומכעיסים לפניו, ובאותה שעה נתחייבו על שנהנו מסעדתו של אותו רשע (מגילה יב). באותו פרק חס רחמנא עלן והקדים רפואה למכה שנהרגה ושתי, שלבסוף רפואה פרח במשתה היין, ומתוך כך קבעו הימים האלה ימי משתה ושמחה, וזכינו בו בארבע מצוות: מקרא מגלה, ומשתה ושמחה, ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים, והן מצוות חביבות הבאות מזמן לזמן, וסודן רם ונישא, וראוי להזהר בהן ביותר לעשותן כתקונן, דהיינו מקרא מגילה אות באות תיבה בתיבה בשפה ברורה

**והרב** עוללות אפרים (סוף ח"ב מאמר שט בסופו) כתב וז"ל: מקרא מגילה שהחמירו רז"ל בדקדוק קריאתה, לפי שהיא אות עולם על קבלת התורה בלב שלם, לפיכך היא חשובה כספר תורה בכל מיני קדושה כמו שביארנו מעלת מגילה זו על יום מתן תורה, וכשם שהתורה נצחית כך מקרא מגילה תהיה לנו לאות עולם לא יכרת, ובזכות שמחה זו נזכה לשמחת עולם כמש"כ (ישעיה לה) ופדויי ה' ישובון ובאו לציון ברינה שמחת עולם על ראשם אמן. עכ"ל.

**יב) וצריך** מאוד להזהר לקרוא המגילה במתינות, ועיין בחמדת ימים (לפורים פ"ג אות נה) וז"ל: ובכן יהיה לו מעיר לעזור גם כן להתנהל לאיטו בקריאתה ולא יחטיא אל השערה ולבלתי לכת אחרי הרצים אשר יצאו דחופים בקריאתה בהתעלפם בעילוף צום תעניתם כמי שעקר דלתות עזה, ויהי כי הציקתם צרה ומצוקה רעבון בטנם כמשא כבד יכבד מהם קריאתה ויחוגו וינועו כשכור וכל דברתם תתבלע עד שאין הבדל בין קריאתם בה לקריאתם בדברי הימים.

**ולא** עוד אלא שהקורא בדברי הימים מפסיק בסוף כל ענין, והאילים ההם אין מפסיקים בסופי העניינים ולא יפסיקו רק כשלא יוכלו לומר יותר בנשימה אחת, ואילו היו יכולין לקרוא כל המגילה בנשימה אחת היו אומרים אותה כולה כעשרת בני המן, ואין זה אפס כי את פועל ה' לא יביטו וילכו במשפטי הדברים אחר החומר שבם לא זולת דרך נשים למו, כמאמר הבורא יתברך ותהי יראתם אותי מצות אנשים מלומדה. עכ"ל.

**יג) וצריך** להזהר שלא להפסיק בקריאת המגילה אפילו בדברי תורה, כי על כל אלה אתם ברוכי ה' חדות ה' תהיה מעוזיכם להיות זהירים בקריאתה הרבה מאוד מאוד בנעימה קדושה ובקול ששונים ובהדק היטב

ועולים כל אותם המגינים של זהב, ואלו הם מלאכים שנקראים חשמליים. ואותם המגינים והחרבות והרומחים שרצים להגן על ישראל משאר העמים, ולערוך בהם קרב ולנקום מהם לפי שעה בלי ארך.

**ומשום** כך נקרא תא הרצים, מקום שאותם הרצים רצים וממהרים להלחם ולנקום נקמות כנגד רצים אחרים שרצים להרע ולהחליש מזלות כדי לשלט עליהם. וסוד זה (אסתר ג) הרצים יצאו דחופים. רצים מצד זה ורצים מצד זה, ובגללם (שם ח) והעיר שושן צהלה ושמחה, או (שם) נבוכה. אם מקדימים אלה שכאן - העיר שושן שמחה. ואם מקדימים אלה של הצד האחר - העיר שושן נבוכה. ע"כ.

**והרי** בארנו שבכל עומדים אלה כנגד אלה, צד זה כנגד צד זה, ומשום כך אלה הם מגינים לכל. כשעולים אלה באלה, יוצא אויר אחד שלמעלה, וכלם נעשים מגן אחד, וסימנך (בראשית טו) אנכי מגן לך. עכ"ל.

**והנה** כשגרם תפילת מרדכי ואסתר שעשו תשובה שלימה כדי להעביר רעת המן, ועלתה צעקתם למרום וה' ברחמיו קיבל את תפילת עמו ונתגלה העת רצון אז הרצים רוכבי הרכש יצאו מבוהלים, רצ"ל אותן המלאכים קדישין היו רצים לעשות נקמה בהמן הרשע והעיר שושן צהלה ושמחה.

**ולכן** צריך לקרות המגילה מילה במילה ולא במהירות כי כל תיבה ואות יש בהם קדושה וסודות נפלאות. וכדאי מרדכי ואסתר להזכיר שבחן בכוונה כיון שמסרו נפשם עבור ישראל בזעקתן ותפילתן, ואסתר הייתה מוסרת נפשה כשהלכה לגבי אחשוורוש אמרה וכאשר אבדתי אבדתי. עכ"ד.

**וכתב** בליקוטי הלכות (יו"ד הל' בעור בהמה טהורה ה"ד אות ז) כי קריאת

ובנעימה. ואף מי שאינו יודעה ידחק עצמו ויבקש ברצי כסף מי שיאמר איתו, ויתנהל לאיטו, כי הסומכים עצמם לצאת על ידי שמיעה, קרוב לוודאי שאינם יוצאים ידי חובה, שכמעט בלתי אפשר שלא יפסידו מלשמוע תיבה אחת. ומטעם זה אם הקורא כבר יצא ידי חובה וקורא להשמיע לאחרים, אנשים או נשים, אין ראוי לברך ברכה בשם ומלכות בשבילם, דלמיחש בעי שמא יפסידו מלשמוע תיבה אחת, ונמצא ברכתו לבטלה. וידוע שגם הנשים חייבות במצוות היום הזה כאנשים, וצריכות להזהר לקיימן כתיקונן. עכ"ל.

**מז)** כתב בקדושת לוי (קדושת פורים - קדושה ראשונה) דהנה בעת קריאת המגילה נזדכך עולם הטבע ומאיר בעולם אור גדול ונורא שעל ידו הדור קבלו את התורה מאהבה, לכן בעת שישראל קורין המגילה אזי מזדככין הגשמיות של הקורא והצירופי שמות שבה הוא קיום התורה והמצוות שמרומזים במגילה, ומי שקראה בכוונה, אחר קריאתה נתמלאה הנפש שמחה, ונתעורר הרצון לקיים מצוות התורה ושלא לעבור על שס"ה ל"ת, וגם כל הטבעים של העולם נתתקנו, ומלבד זה שנתקן הגשמיות של קורא המגילה, נתתקן עוד הטבעים של כל העולם כולו, כמאמר חז"ל (ויק"ר פר' לו אות ד) לא נברא העולם אלא בשביל ישראל, ואמרו (קידושין דף מ:) זכה מכריע את כל העולם לכף זכות. עיין שם עוד.

**וכתב** בספר קב הישר (פרק צט) דהנה אמרו רז"ל במס' מגילה כי מגילת אסתר ברוה"ק נאמר. והנה איתא בזהר (פיקודי רמט:) וז"ל: האופן הזה שעומד על הארבעים הללו, כשנוסע, מגיע לאותו מקום שנקרא תא הרציים. וכשנכנס, נכנסים עמו אותם הארבעים שממנים בארבעה פתחים,

כאגרת - כדי שיתפשט השפעות טובות לכל העולם אמן. עכ"ל.

**וכתב** בחמדת ימים (לפורים פ"ג אות נט-סא) וז"ל: והנה כי כן מי בער ולא ידע וכסיל לא יבין את זאת ללבוש חרדה כמדו לקרותה בשפה ברורה ובנעימה קדושה לאט לאט כקורין את ההלל וכי ישית אל לבבו לאשר מוציא בשפתיו את מעשה ה' כי נורא הוא, ומה גם כי יתן אל לבו בקריאתו כמה דברים הרמוזים בה אשר ראשם מגיע השמימה.

**וכבר** אמרו (אסתר רבה פרשה ג אות י) כי כל מקום שנאמר המלך סתם על מלך מלכי המלכים הקדוש ברוך הוא נאמר, ועל כן נאמר בלילה ההוא נדדה שנת המלך, והוא סוד מה שאמרו בזהר בפסוק עורה למה תישן ה' הקיצה, דכל זמנא דעיניו לא מתפקחין כל מאריהון דדינין כפיין לון לישראל ושאר עמין שלטין עלייהו, וכלפי זה היה אומר המן הנקלה יש"נו עם אחד, ואשר חכמים הגידו ישן המלכות שלהן היינו שהוא בסוד דורמיטא ועת צרה היא ליעקב לשלוט בהם, ולעומת זה בא הכתוב לבשרנו לאמר בלילה ההוא נדדה שנת המלך דבזמנא דיפקח עינוי יתסחאן בעינא טבא ורחמי על ישראל ועביד נוקמין בשאר עמין.

**ושם** נאמר ויאמר המלך להמן מהר קח את הלבוש ואת הסוס וכו' ועשה כן למרדכי היהודי היושב בשער המלך, כי הסו"ס גימטריא סמא"ל, ויקח המן את הלבוש ואת הסו"ס וילבש את מרדכי וירכיבהו ברחוב העיר, וכן יש בה רמז על מלכות שמים כמו שביארו בכמה מקומות בספר התקונים בסוד ותלבש אסתר מלכות דתיאובתא דידה לסלקא לגביה לאתחברא בהדיה ולא סלקא אלא ברשו ואיהי אומרת

המגילה היא בחינת יראה עילאה, כי צריכין לעמוד בשעת הקריאה באימה ויראה ורתת וזיע כמו בשעת מתן תורה, ועכשיו ממשיכין היראה בשכל עליון מאוד מאוד ע"י קריאת המגילה שהיא פרסומי ניסא, שמפרסם שאין להתיירא משום אדם ומשום דבר שבעולם כי אם מהי"ת לבדו, כמו שראינו בתוקף הנס הנורא הזה ע"י מפלת המן וגדולת מרדכי. וזה בחינת (אסתר ח) ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד מרדכי עליהם, פחד מרדכי דייקא כי הוא בחינת יראה עילאה. עכ"ד.

**והנה** בתפארת שלמה (רמזי פורים דרושים על קבלת התורה סוף דרוש השלישי) ביאר הענין דאיתא בגמרא (מגילה ד: ר' יוסף אמר מפני שעניניהם של עניים נשואות במקרא מגילה. דהיינו כי תיבת מגל"ה בלא יו"ד עולה ע"ח כמנין לח"ם, לפי הידוע (מוע"ק כח). כי בני חיי ומזוני לאו בזכותא תליא מלתא רק במזל, וגם מזל עולה ע"ח בגימטריא ג"פ הוי"ה, ג"פ כ"ו עולה ע"ח, כנגד ג' הדברים הללו הנשפעים ע"י ג' שמות הוי"ו"ת העולים ע"ח. אך לפעמים נכתב מגילה מלא ביו"ד, הרמז על היו"ד עילאה, כדכתיב (תהילים קמה) פותח את ידיך, אל תקרי את ידיך אלא יודי"ך כידוע ליודעי חן כי ג' הוי"ו"ת השפע יורד עליהם מן היו"ד כנ"ל, כמ"ש וכד אנת תסתלק אשתארין כולהו שמהן כגופא בלא נשמתא. וזה הרמז ביו"ד הכתוב במגילה על השפע היורד לג' ענינים הללו העולים כמנין ע"ח הוא ע"י היו"ד. וזה פירוש הגמרא מפני שעניניהם של עניים נשואות במקרא מגילה, פירוש ע"י קריאת המגילה יורד ההשפעות בבני חיי וומזוני לכנסת ישראל, ומפני כן המצוה (שו"ע סימן תרצ ס"ז) לפשוט את המגילה

מלכות. ודרשו חז"ל (מגילה י'): שלבשה רוח"ק. ומגלה בלא יו"ד בגימטריא ע"ח מספר ג' היות שיש בהם י"ב אותיות ועם הכולל עולים י"ג שהם שורש הי"ג מכילין דרחמי שנמשכים על ידי המגילה, ובכל שנה ושנה בימי הפורים מתנוצץ המוחין עילאין דרך המלכות ומתמתקין הגבורות ע"י קריאת המגילה, ועי"ז יכולין הצדיקים לבטל כל גזירות רעות, מחמת שנפתחים אורות הקדושים והמשכת חסדים כמו שהיה בימי מרדכי ואסתר שנעשה להם ניסים. וזה היה בקשת אסתר כתבונה לדורות (מגילה ז.) רצ"ל שגם לדורות יהיו יכולין להמתיק הגבורות ולהמשיך חסדים ואורות הקדושים על ידי קריאת המגילה בימי הפורים, ויהיו נעשים ניסים ונפלאות בכל דור ודור על ידי זה.

**יח)** ובוה יתבאר דיני קריאת המגילה המבוארים בש"ס (שם יז.) הקורא את המגילה למפרע לא יצא, כי אם קורא את המגילה למפרע כדרך סיפורי מעשיות שנתברר בסוף למפרע שהיה כאן ניסים, אזי לא יצא כי אינו מעלה בדעתו אשר השי"ת עושה לנו ניסים ונפלאות בכל דור ודור בזכות הקריאה לא יצא.

**וכן** קראה על פה לא יצא, היינו כי החילוק בין תורה שבכתב לתורה שבע"פ הוא כי בתורה שבכתב נרמז כל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש (ירושלמי פאה פ"ב ה"ד) אשר אין קץ וסוף למה שנתחדש ועתיד להתחדש, וליכא מידי דלא רמיזא באורייתא (תענית ט.) ובכל שעה אדם מוצא בה שכליות חדשים, ויוכל למצוא סודות גדולים וחידושי תורה חדשים, משא"כ בתורה שבע"פ אין נרמז בה.

וזה גם כן יש לומר בקשת אסתר כתבונה לדורות, רצ"ל שיעשו מזה תורה שבכתב אשר בכל עת ימצאו בה שכליות חדשים ורזין דאורייתא כמו בשאר תורה

משכני וכו', וכלפי זה יאמר ואני לא נקראתי לבא אל המלך זה שלשים שהן חג"ת, ועם היות שתלך ברשות אבל התעוררות צריך שיהיה מלמטה ולכן כנוס את כל היהודים וצומו עלי וכו', ובהאי התעוררות וב"כ ג' אבות שם של ע"ב כמו שאמרו בזוהר בשלח, כי הנה נודע שבסגולת עסק התורה לעזור מ"ן עד או"א, ועל כן אמרה שאף על פי שאין לי התעוררות תורה יסוד אבא שביטלוה, אבוא בהתעוררות מעשים טובים עד בחינת זעיר אבות חג"ת על ידי הצום שהוא במקום הקרבן המעורר רק בזו"ן וזהו אשר לא כדת.

**וכן** ביתר הסיפור, ויהי כראות המלך את אסתר כו' ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב, התבונן כי הוא סוד סמיכות גאולה לתפילה, כי גאולה מוריד הארות מלמעלה ומעלה את התפילה סוד המלכות באצילות, כי על כן נאמר הסומך גאולה לתפלה, ולא אמרו תפילה לגאולה, כי כך ראוי שנסמוך ונעלה התפילה אל הגאולה, אכן הכוונה כי תחילה אנו מורידין הארת הגואל לתתא עם המלכות וזהו סמיכות גאולה לתפילה ואחר כך עולה התפילה עם הגאולה עצמה במקומה ולא בסוד סמיכות לבד שהיא הארה לבד אלא עצמות גאולה, וכלפי זה ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב אשר בידו ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט, אשר בתחלה הארת הגואל יורד לתתא ויושט המלך לאסתר את שרביט הזהב ואחר כך עולה עמו וזהו ותקרב אסתר ותגע בראש השרביט. עכ"ל.

**יז)** כתב במאור ושמש (ריש רמזי פורים) כי בימי הפורים מתנוצץ מח החכמה דרך המלכות שמים, ומרדכי מרמז לחכמה עילאה שהוא מרי דכי, ואסתר מרמזת למלכות שמים כמאמר הכתוב (אסתר ה) ותלבש אסתר

ובן אם קראה מתנמנם יצא, רומז כשיש ח"ו הסתלקות המוחין מעל כנסת ישראל, ואין ביכולתם להמשיך המוחין עילאין אל המלכות, אז היא בבחינת שינה. וזה שאמר המן ישנו עם אחד (אסתר ג) ואמרו חז"ל (אסתר ז יב) שאמר אלהיהם ישן הוא. ולכך נאמר (תהילים עח) ויקץ כישן ה' ויך צריו אחר, שאז על ידי מרדכי ואסתר חזרו המוחין דחכמה להתנוצץ דרך המלכות שמים ונתמתקו הגבורות בשורשן. ומה שפירש בגמרא נתנמנם נים ולא נים תיר ולא תיר דקרי ליה ועני, רצ"ל שהגם שהוא בבחינת ישן במקצת שאינו יכול להמשיך מח החכמה כראוי, אמנם אינו בבחינת ישן לגמרי, רק בבחינת נים ולא נים דקרי ליה ועני, שיכול לחזור אל בחינת ער, אז יצא גם כן כנ"ל.

### כונת ברכות המגילה

**זאת** למודעי כי אין ענין הכוונות לכוון בהם בפועל, כי אם אינו ראוי לכך הרי הוא מקצץ בנטיעות חס ושלום, אלא כל ענין הכוונות להראות את תוקף ענין קדושת ימי הפורים ומצוות היום והברכות, ועי"ז יתעורר ליבו לעבוד את ה' באמת. ודע כי למעלה אין שום גוף ודמות הגוף חס ושלום, וכל ענין הדמיונות לדברים גשמיים הוא רק דרך משל לסבר את האוזן מה שיכולה לשמוע. וכמו שפירש"י בכ"ד שמה שנאמר בקב"ה דברים גשמיים הוא רק דרך משל לסבר האוזן מה שיכולה לשמוע.

**א) איתא** בשער הכוונות (דרושי חג הפורים דרוש א) וז"ל: סוד קריאת המגילה וגם התפשטותה בעת קריאתה לטעם פירסום הנס, והוא ענין הארת עטרת מלכות דאבא המתגלית ויוצאה לחוץ, ולכן נקרא מגילה לשון גילוי וצריך לגלותה ולפרסמה.

שבכתב. וזה יש לרמוז כאן הקורא על פה לא יצא, כלומר שעושה מזה תורה שבעל פה ואינו נותן אל ליבו שיוכל למצוא בכל שנה ושנה שכליות חדשים ורמזי תורה עד אין שיעור - לא יצא.

**קראה** תרגום בכל לשון לא יצא, רומז כי מפני שנמשך בקריאתה אורות עליונים והמשכת חסדים, וכשקראה בלשון נכרי הוא ממשיך ההשפעות אל עם ולשון ההוא, ולכן הלועז ששמע אשורית יצא שאינו נותן תוקף ללשון אחר.

**קראה** סירוגין יצא, רומז ע"פ מאמר חז"ל (מגילה יט.) ותכתוב אסתר את כל תוקף (אסתר ט כט) מאן דאמר כולה תקפו של אחשורוש, ומאן דאמר מאיש יהודי תקפו של מרדכי, ומאן דאמר מאחר הדברים האלה תקפו של המן, ומאן דאמר מבלילה ההוא תקפו של נס. ויראה לרמוז כי הנה כבר נכתב למעלה אשר בכל שנה ושנה היכולת לפעול על ידי קריאת מגילה שיעשה לנו ניסים ונפלאות, אמנם לא כל העיתים שוות לצורך הנס לפעול בשווה, כי לפעמים המלך קשה וגוזר ח"ו גזירות קשות על ישראל, ולפעמים אשר המלך מתנהג בחסד עם ישראל רק יועציו יועצים אותו להרשיע, ולכן צריך לפעמים להכניע את תוקף המלכות עצמו ולהטות לבבו להטיב לעם ה', וצריך לקרות ולכוון בתקפו של אחשורוש אשר נהפך לבבו להיטיב להכניע תוקף מלכות הרשעה, ובאם המלכות מתנהג בחסד רק יועציו רשעים צריך לכוון בתוקפו של המן להכניעם כמו שנפל המן הרשע, ולפעמים אשר נצרכים אנו לניסים ונפלאות ולרומם קרן הצדיקים, וזה נפעל על ידי קריאת תוקפו של מרדכי ושל נס. וזה רומז קראה סירוגין יצא שכפי צורך השעה צריך שתסוב אופן הקריאה.

דין של ע' שנה בפרוטרוט בסוד מוסיף גורע, הם ז' דורש והם מתרבות ז"פ ע' למספר ה' מאות, הרי אלו ר"ש דורש סוד הדינן של אחוריים דאלוהים בריבוע ושל מילויים ביודי"ן.

**והכמיו** שורשיו באותיות פ"ך דמנצפ"ך שהיו תחילה אוהביו עוזרים ומחזיקים לרשעו וכשהתחילו להמתיק בסוד ימין ה' רוממה נקראו חכמיו. והוא חשב להשחית את מרדכי שהיה מיסוד אבא ומתפשט בז"א ע"י ע"ץ גבוה, ולזה היה גבוה חמישים אמה רמזו לה"ג דאמא אשר יסוד אבא עובר דרך שם כלול בהם. והפיל פור, פירוש, שנעץ ו' הרמזו לו' בין אותיות פ"ר גימטריא מנצפ"ך כדי לסבכו בגבורתו, והוא לא ידע כי ב"פ קמ"ג יש באמא מימינא ומשמאלא עולים ג"כ פור, על כן קראו לימים האלה פורים כי אותיות מ"י שבבינה נשתתפו לז"א להפוך הקללה לברכה ע"י אסתר שהיא יסוד דאמא, לכן צריך לכוון בברכה ראשונה על מקרא מגילה בהוי"ה ניקוד פתח שורק שורק צירי, כי מאבא שהוא יו"ד, ונקודה פתח, יורדין הה' סוד ה' ראשונה מיסוד ידיה הרמזו בניקוד שורק ומתפשטות לז"א שהוא ו' ליסוד שלו שהוא ג"כ שורק, והכל ע"י אמא ממלכות דיסוד שלה שהיא אחרונה, ונקודה צירי מאמא.

**ד)** וניקוד ברכה שניה ההוי"ה זכרים (היינו י"ו) בחיריק וניקוד נקיבות (היינו ה"ה) בקיבוץ, לכלול בנס זה נ"ה. ואע"פ שעיקר בנצח וחנוכה בהוד מ"מ הרי או"א שניהן נתייחדו בנס זה, והנה אבא סוף התפשטותו בנצח ואמא בהוד.

**ה)** ובהוי"ה של שהחיינו צריך לכוון בב' הויות, ראשונה לשלימותו. חד, כולו חול"ם שהוא אור וניקוד ז"א, ואחד כולו חיריק שהוא ניקוד נצח, שהוא היה עיקר

גם מגלה בלא יוד היא עולה בגימטריא ע"ח כמנין ג' הויות כ"ו כ"ו כ"ו שהם ענין ג' מוחין דחב"ד דנה"י דאבא המתגלים שם במלכות ההוא, וזהו ענין היות המגילה נקראית אגר"ת ונקרא ספ"ר, ויש לה דינן כתורה שבכתב כי ספר התורה הוא יסוד דאבא הנקרא תורה שבכתב צורת ספר כעין ו' ארוכה, והמגילה היא ההארה היוצאה מחוץ ליסוד כנזכר, וגם הוא ארוכה בצורת ו' ובצורת מגילה ארוכה, ודי בהערות אלו אל המשכילים. עכ"ד.

**ב)** וכתב מהרח"ו ז"ל בפרי עץ חיים (שער הפורים פ"ו) סוד הברכה של המגילה הוא כשאר ברכת המצוות המבוארים במ"א, ברוך בבינה. אתה הוי"ה אלהינו חסד ת"ת גבורה. אשר בינה. קידשנו בסוד הת"ת. במצוותיו נו"ה. וציונו ע"י היסוד. על מקרא מגילה סוד המלכות. מגילה נקרא הארה היוצאת חוץ מן היסוד דאבא והוא סוד ומרדכי יצא מלפני המלך וכו', ועטרת זהב גדולה מסטרא דאבא, גדול על כולם אדם קדמאה. וזה סוד מלפני המלך שנתגלה חוץ מן המלכות. וזה שעשה ניסים כמ"ש ועל עמים ארים ניסי, הוא הנס הגדול המתגלה בזמן הזה, אשר כמוהו לא נהייתה. גם שהחיינו ביסוד וקיימנו בנו"ה. וכד"א ואת כל היקום אשר ברגליהם. והגיענו לזמן הזה זה המלכות, שהגיענו אל ג' הנ"ל שהם נה"י, לזמן הזה לצאת ולהלך לחוץ.

**ג)** מהחברים: ברכת המגילה, דע, כי שורש המן היה מן הקליפות שכנגד ז"א דבריאה, ואות ה' מורה כח ה"ג דמנצפ"ך ואותיות מ"ן מורה על ב' הראשונים היותר קשות. וזרש אשתו הייתה משורשת מן הגבורה השלישית שהוא צ' דמנצפ"ך, וסימנך ז' פצירא, והיא עצמה בת שבע של הטומאה, בסוד ז' תחילה שמה שהוא נגד

והוד) והגיענו (מלכות) לזמן הזה. והכוונה שהגיע לנה"י לזמן הזה לצאת ולהתגלות לחוץ, וטעם ההיות שבברכה זו הראשונה בחולם כמשפטה ככל שהחיינו והוי"ה בנקוד חיריק נקוד הנצח כי הוא עיקר הנס ועיקר התפשטות אבא המתגלה היום בנצח.

**וכתב** שם (באות מז) וז"ל: ויכוין בברכת שהחיינו זו לפטור סעודת פורים ומשלוח מנות, ומיהו אם לא כיוון לא עיכב שלא תקנו ברכה עליהן מפני כי הוא דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויום טוב. עכ"ל.

**ט** עוד איתא בפרע"ח (שער הפורים פ"ו) וז"ל: ובברכה אחרונה, בפתחתה, צריך לכוון כל האותיות הוי"ה שב"א שהוא ניקוד גבורה לרמז שהגבורה נהפכה לעזרתו. ולכן בברכה זו יש ה' כפולות נגד ה"ג דמנצפ"ך. כי הרב ריבנו רומז לגבורת אבא, והדן דינינו לגבורת אמא, והנוקם את נקמתו לגבורת ז"א, והנפרע לנו מצרינו והמשלם גמול לגבורות לאה ורחל. ובחתימתה, יכוון לרחל בהוי"ה בניקוד אלהי"ם בסוד כוס ישועות אשא. וה' עליך תקיפין דסחרין לשושנה.

**י** ואיתא בשער הכוונות (דרושי חג הפורים דרוש א) וז"ל: בענין הפורים הנה נוסח ברכה אחרונה של המגילה היא חמישה מטבעות ואלו הם הרב את ריבנו והדן את דינינו כו'. והם כנגד ה' גבורות הנודעות אשר על ידיהם יריב את ריבנו וידין את דינינו כי בהם תלוי הדין והנקמה עוד על ענין על הנסים וכו'.

**ובחמדת** ימים (לפורים פ"ג אות עט-פא) כתב וז"ל: ויצלח דברו לברך אחריה הרב את ריבנו וכו', ויכוון שיש בה ששה לשונות לעומת ששה מישראל שנלחמו בעמלק, הראשון הוא הרב את ריבנו על ידי יהושע, שנאמר ויחלוש יהושע את עמלק,

הנס. ודע כי בכל שהחיינו צריך לכוון בב' היות ראשונה לעולם חול"ם, והשניה לפי הזמן.

**ו** והרב חמדת ימים (לפורים פ"ג אות מו) כתב וז"ל: ואחר כך יאמר הברכות בתואר זה: ברוך (בינה) אתה (חסד) יהוה (תפארת) אלהינו (גבורה) מלך העולם (בינה) אשר קידשנו (בסוד תפארת) במצוותיו (נצח והוד) וציונו על מקרא (ע"י היסוד) מגילה (מלכות).

**וטעם** נקודות היות ברכה זו כך מבואר כי מסוד אבא אשר הוא יוד ונקודו פתח יאירו ה' חסדים סוד ה' ראשונה מיסוד שלו הרמז בנקוד שורק ומתפשטים בז"א סוד הו' עד היסוד בו המנוקד בשורק גם הוא, וזה על ידי מלכות דיסוד אימא סוד ה' אחרונה וצירי הוא הנקוד דאימא כנודע, וכוונת על מקרא מגילה יהיה להתגלות יסוד דאבא בתוכה.

**ז** ברכה שניה: ברוך (בינה) אתה (חסד) יהוה (תפארת) אלהינו (גבורה) מלך העולם (בינה) שעשה (אל"ף) למ"ד אל"ף למ"ד נסים (נצח הוד דאבא) לאבותינו (המתגלים במלכות הנקרא זמ"ן) בימים ההם ובזמן הזה.

**וטעם** נקוד הוי"ה זאת השניה כך מבואר כי סוף התפשטות אבא הוא בנצח שהנקוד שבו חיריק והתפשטות אימא הוא עד הוד שהנקוד שבו קבוץ. וכוונת שעש"ה פירוש ש"ע ב' פעמים א"ל במלוי והוא הארת הפנים העליונים למתק האלהים במלוי יודין העולה ש', ועם ה' אותיותיו הוא ש"ה הכל כמנין שעש"ה וראוי לכוין בו.

**ח** ברכה שלישית: ברוך (בינה) אתה (חסד) יהוה יהוה (תפארת) אלהינו (גבורה) מלך העולם (בינה) שהחיינו (יסוד) וקיימנו (נצח



ההוי"ה ראשונה בשב"א כי הוא נקוד הגבורה שם רמז שהגבורה נהפכה לעזרם, וטעם נקוד ההוי"ה האחרונה הוא נקוד אלהי"ם והכוונה לרחל כו"ס ישועות.

**(יא) ואחר כך** יאמר ארור המן ויכוין להתלבשות ס"מ שנתלבש בו בהמן היוצא מקליפת ז"א דבריאה היונק מה"ג מנצפ"ך בה' שבשמו בשנים מ"ן שהם מ"ן שבשמו ברוך מרדכי ויכוין להתלבשות יסוד אבא מירא דכיא, ארורה זרש ויכוין להתלבשות לילי"ת בה והיא יוצאה מנוקבא דקליפת בת שבע שלהם הרמוזה בד' שבשמה היונק מר"ש ריבוע אלהים ואלהים דיודי"ן, ברוכה אסתר, ויכוין התלבשות יסוד מלכות, ארורים כל הרשעים ויכוין התלבשות כל הקליפות בהם, ברוכים כל ישראל וגם חרבונה זכור לטוב ויכוין חרבונה גימטריא פינח"ס אליה"ו. עכ"ד.

### וזה סדר הברכות במונותם וניקוד שמותיהם:

#### ברכות המגילה

**ברוך** (יסוד דחכמה ובינה המשפיעים) אתה (לחסד דתפארת) **יהויה** (י' חכמה, הו' ה' חסדים מיסוד דחכמה, וו' ליסוד דתפארת, ה' על ידי מלכות דבינה) (לתפארת דתפארת) אלהינו (לגבורה דתפארת) מלך העולם (תפארת ומלכות הכלליים העולים לבינה) אשר (בינה המשפעת שפע אמיתי) קידשנו (לתפארת) במצותיו (נצח והוד) וציונונו (יסוד) על (מלכות) מקרא מגלה (גימטריא ג' שמות הויה, ותכוון: יהוה יהוה יהוה):

**ברוך** אתה **יהוה** אלהינו מלך העולם שעשה (שעשה אלף למד אלף למד - ב' פעמים אל במילואו בגימטריא שע. שעשה אלף למד הי יוד מס - אלהים בגימטריא שה)

והשני והדן את דיננו על ידי אהוד בן גרא שהרג את עגלון מלך מואב, והיו עמו עמלק שנאמר ויאסוף עליו את בני עמון ועמלק וכו' ויקם ה' להם מושיע את אהוד, והלשון השלישי הוא הנוקם את נקמתנו על ידי גדעון, שנאמר וכל שרי מדין ועמלק ובני קדם נאספו יחדיו, והלשון הרביעי הוא הנפרע לנו מצרינו על ידי שאול שנלחם בעמלק, והלשון החמישי והמשלם גמול על ידי דוד בצקלג, והחתימה שהיא ברוך אתה ה' הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם כנגד הנס הנעשה למרדכי ואסתר, האל המושיע לימות משיחנו במהרה בימינו שהיא הגאולה אשר יעשה ה' בעצמו, כמו שאמר הכתוב מזה אמחה את זכר עמלק מתחת השמים, וז"ש האל המושיע, ולכך חותמים בשתים דתירתי שייכי אהדי שאין תשועה שלימה אלא בשתייהן, כמו שכתב הרב החסיד הקדוש הה"ר אליעזר מגרמיזא זצ"ל.

**ואשר** הריחו בסוד ה' יכוון כי ה' לשונות כפולות חתומות בברכה זו לעומת ה' גבורות, הרב את ריבנו לעומת גבורות אבא, והדן את דיננו לעומת גבורות אימא, והנוקם את נקמתנו לעומת גבורות זעיר, והמשלם גמול לכל אויבי נפשינו לעומת גבורות לאה, והנפרע לנו מצרינו לעומת גבורות רחל, וחמש נ"ו ריבנו דיננו נקמתנו נפשנו צרינו עולים למספר מנצפ"ך והם רמז לה"ג דאבא שנוקמין נקמתנו וזה תוארה: בינה חסד תפארת גבורה בינה. ברוך אתה יהוה אלהינו מלך העולם - גבורות אבא גבורות אימא. הרב את ריבנו (ס) והדן את דיננו (ז) - גבורות ז"א גבורות לאה. והנוקם את נקמתנו (ץ) והמשלם גמול לכל אויבי נפשנו (ף) - גבורות רחל רחל. והנפרע לנו מצרינו (ך). ברוך אתה יהוה הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם האל המושיע. ונ"ל שטעם נקוד



יג) וצריך לכוון בשמות היוצאין מן המגילה, ואלו הן: "היא" ו"כל" "הנשים" "יתנו ר"ת הוה"י. לברוך" עותה" ושתי" המלכה" ס"ת והה"י. ושתי" המלכה" לפניו" ולא באה" ס"ת יהו"ה. "ומלכותה" ייתן" "לרעותה" "הטובה ר"ת ויה"ה. "יום" "ובמלאות" "הימים" "האלה ר"ת יהו"ה. יהודי" היה" בשושן הבירה" ושמו" ס"ת יהו"ו. כי" כלתה" עליו" הרעה" ס"ת יהו"ה. ראה" כי" כלתה" אליו" ס"ת היה"ו. "יבוא" "המלך" "והמן" "היום" ר"ת יהו"ה. זה" איננו" שווה" לי" ס"ת הוה"י. וגדולה" למרדכי" על זה" ויאמרו" ס"ת היה"ו. "יצא" מלפני" "המלך" "ופני" "המן" ר"ת יהו"ה. עד כאן י"ב היות.

**ובעת** ג' שמות של אהו"ה: "אחשדרפני" "המלך" "ואל" "הפחות" ר"ת אהו"ה. "את" "הלבוש" "ואת" "הסוס" ר"ת אהו"ה. "אל" "היהודים" "ואל" "האחשדרפנים" ר"ת אהו"ה. (ס"א: המלך והמן אל המשתה ר"ת אהו"ה).

**ואלו** הן ד' שמות אהי"ה במגילה: "הבירה" "אל" "יד" "הגי" ר"ת אהי"ה. "הנשים" "אל" "יד" "הגי" ר"ת אהי"ה. "אשר" "ישלטו" "היהודים" "המה" ר"ת אהי"ה. "את" "ימי" "הפורים" "האלה" ר"ת אהי"ה.

**ואלו** הן ה' שמות וה"ו במגילה: המלך ודתו ובהקבץ ר"ת וה"ו. המלך וישניה ואת ר"ת וה"ו וס"ת כה"ת. ויבוא התך ויגד ר"ת וה"ו. ויבוקש הדבר וימצא ר"ת וה"ו. ויבוא המלך והמן ר"ת וה"ו. (ס"א: ותמאן המלכה ושתי ר"ת וה"ו. והשרים ויעש המלך ר"ת וו"ה).

**ואלו** הם סופי תיבות של ה' שמות הה"ה: מדינה ומדינה ככתבה ס"ת הה"ה. ובזה הנערה באה ס"ת הה"ה. אביה ואמה לקחה ס"ת הה"ה. ומה יעשה בה ס"ת הה"ה. הפורים הזאת השנית ר"ת הה"ה.

ניסים (נצח הוד דאבא) לאבותינו (המתגלים במלכות הנקרא זמ"ן) בימים ההם בזמן הזה:

**בשחרית** יכוון בברכת שהחיינו גם על מצוות מתנות לאביונים, ומצוות משלוח מנות איש לרעהו, ומצוות סעודת פורים.

**ברוך** אתה יהוה (בסידור ר"ש כתב לכוון: יהוה וכתב בחמדת ימים לכוון בב' ההוי"ו"ת, הראשונה בחולם כמשפטה ככל שהחיינו, והוי"ה בנקוד חיריק נקוד הנצח כי הוא עיקר הנס ועיקר התפשטות אבא המתגלה היום בנצח) אלהינו מלך העולם שהחיינו (יסוד) וקימנו (נצח והוד) והגיענו (מלכות) לזמן הזה (שהגיע לנה"י לזמן הזה לצאת ולהתגלות לחוץ):

### ברכה אחרונה

**ברוך** אתה יהוה אלהינו מלך העולם הרב את ריבנו (גבורות דחכמה מ) והדן את דיננו (גבורות דבינה נ) והנוקם את נקמתינו (גבורות דתפארת צ) והמשלם גמול לכל אויבי נפשינו (גבורות דלאה פ) והנפרע לנו מצרינו (גבורות דרחל ק) ברוך אתה יהוה הנפרע לעמו ישראל האל המושיע:

**יב** ענין על הניסים מבואר עפ"י תיקונים מזו"ח (דף נח:): כי נצח והוד הם ב' פיקודין דאתמר בהון פקוד פקדתי. והם חנוכה ופורים שבהם מתגלים האורות דנצח והוד. והנה בנצח שם הוי"ה ובהוד שם אדנ"י והם מ"ה ואדנ"י גימטריא נ"ס ויסוד כלול בגוייהו הכולל נ' שערים בגימטריא י"ם - לכן נקרא על הניסים נ"ס י"ם. והנה נמצא כי נצח והוד נקראו ניסים לכן אומרים בחנוכה ופורים על הניסים.

**גב** לפי שפורים בהוד לכן קבעו חז"ל לומר על הניסים בהודאה וכו' שהוא כנגד ההוד.

**שאר** שמות הרמוזים במגילה: יעשה בכל מלכותו ר"ת יב"מ והוא שם דע"ב וגימטריא ב"ן. כי גדול מרדכי ס"ת יל"י. יתנו יקר לבעליהן ר"ת יל"י. יד איש משרי ס"ת שד"י. לפני המלך אחורוש ס"ת יכ"ש. מרדכי להסיר שקו ס"ת יר"ו. נופל על המיטה ס"ת לל"ה.

### כמה הלכות ומנהגים בענין קריאת המגילה

**(א) כתב הרמ"א** (בסימן תרצ ס"ז) שנהגו התינוקות לצור צורת המן על עצים ואבנים או לכתוב שם המן עליהם ולהכותם זה על זה כדי שימחה שמו, על דרך מחה תמחה את זכר עמלק, ושם רשעים ירקב, ודרשין במדרש אפילו מעל עצים ואבנים. ומזה נשתרבו המנהג שמכין המן כשקורין המגילה בבית הכנסת, ואין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו, כי לא לחינם הוקבעו. עכ"ד.

**וכדברים** אלו כתב מרן בבית יוסף (שם ד"ה כתב רב האי גאון) בשם אורחות חיים (דיני סעודת פורים אות מא) וכ"ה בהמנהיג (הל' מגילה אות יז).

**ועיין** במטה משה (שם סק"ד) שכתב כי מחה אמחה בגימטריא ז"ה המ"ן. והלבוש (שם) כתב רמז והיה אם בן הכות הרשע - והיה "אם" בן "ס"ת המן.

**ומהר"ח** פלאגי ברוח חיים (סימן תרצו סק"ט) כתב טעם שמכים המן בקריאת המגילה, ע"פ מה שמרגלא בפומיהו דאינשי דהמן לוקה במכות הללו בכל שנה ושנה בגיהנם בהכאה זו. עיין עליו.

**וב"כ** מוהר"ר אליהו הכהן מאיזמיר במדרש אליהו וז"ל: קבלתי כשאוברים ארור המן או כשמזכירים שמו ושם אשתו ובניו

ומכין - עושה הקב"ה שירגישו ההכאות כדי שיקבלו צער גדול וכו'. עכ"ד.

**(ב) עוד** כתב הלבוש (שם) שבשעה שאומרים המן יאמר שם רשעים ירקב. וכן הביא המג"א (שם סקכ"א).

**וב"כ** הרב חמדת ימים (לפורים פ"ג אות עז) וז"ל: והאיש הירא ילמד את בניו הקטנים אל כל מקום שישמעו את שם הנקלה והבזוי המן לאמור שם רשעים ירקב, ואף כשמכים המן בענין מפלתו אזהרה יתירה לשליח צבור לשתוק בעוד שמכין כדי שישמעו כולם קריאתו. עכ"ל.

**ואולם** עיין בשער הציון (שם סקנ"ז) שכתב דאך אי נימא דזה לא חשיב הפסק משום דהוא מענינו של יום, וכדמוכח סוף סעיף יג, עכ"פ יוכל לצמוח מזה קלקול גדול שלא ישמע אז איזה תיבות מן הש"צ עי"ז, ולא יצא אז בקריאת המגילה, על כן טוב שלא לומר כלל. וכ"כ הרב כה"ח סופר (שם ס"ק קיא) שלא ראה נוהגין כן, ואפשר מפני שלכתחילה אין להפסיק בה בדברים אחרים, ועוד מפני שיש לחוש שלא ישמע איזה תיבה מש"צ באומרו הדברים הללו. עכ"ד.

**(ג) וכתב** בקב הישר (סוף פרק צט) וז"ל: ולכן ציותה התורה למחות עמלק וזרעו, וכמו שאמרו רז"ל שצריכין למחות שם עמלק אפילו מן העצים והאבנים. לכן מנהגן של ישראל תורה הוא להכות בעץ הנקרא המן קלעפריל כשזוכרין שם המן, כדי למחות את שמו, וכל הראשונים והאחרונים כתבו שלא לבטל המנהג. עכ"ל.

**וכתב** הגאון יעב"ץ (בסידורו שערי שמים שער הדגים פרק מגילה עפה ז יד) על אביו החכם צבי שהיה מכה ורוקע ברגלו וטופח בסנדלו כשהגיע לזכירת המן.

(ו) ואין לבטל מנהג זה של הכאת המן הרשע שר"י, עד שכתב הרב מג"א (שם סקכ"ב) דאפילו יש במנהג צד של איסור אין לבטלו, כמש"כ המהרי"ק (שורש ט).

**אולם** עיין להרב חתם סופר (בשור"ת ח"א סימן קנט) שאין אנו שומעין לו אם יש איזה צד איסור, דכבר דחה ליה הרב פרי חדש (או"ח סימן תצו) במנהגי איסור שלו (סימן י) בראיות ברורות.

**וכן** הסיק הרב ביאור הלכה (סימן תרצ ד"ה ואין לבטל שום מנהג), והביא שכן נראה מתשובת הריב"ש (סימן רנו) עיין שם. ועיין תשובת יכין ובוועז (ח"א סימן קיח) שהאריך בדיני מנהג.

(ז) **וכתב** בבאר היטב (שם סקי"ד) שעל כל פנים כשמכין המן צריך החזן לשותק כדי שישמעו הקהל קריאתו. וכל יחיד יקרא פסוק אחד או שנים מתוך החומש בעוד שמכים המן, כי אז אף שלא ישמע מהחזן יצא כמש"כ בשור"ע (שם ס"ג).

**וב"כ** הרב משנ"ב (שם סק"ס) שמפני שמצוי מאוד קלקולים ע"י ההכאה ורגילים הנערים להכות כמה פעמים בעת שחזור החזן לקרות, על כן טוב ונכון שכל יחיד יקרא פסוק אחד או שנים מתוך החומש בעוד שמכים המן, כי אז אף שלא ישמע מהחזן יצא כמש"כ בשור"ע (שם ס"ג).

**וב"כ** הרב קיצור שו"ע (סימן קמא סי"ג) והחמיר ג"כ שזה יהיה מגילה כשרה. והוסיף שלכן כל אשה חכמת לב שעומדת בעזרת נשים, אם אפשר מה טוב להיות לה מגילה כשרה לקרות מתוכה, כי שם קשה לשמוע והנשים חייבות כמו האנשים.

**וב"כ** הפרי מגדים (שם א"א סקי"ט) שנכון מאוד שכל אחד יתפוס חומש בעת

**וב"כ** הרב הרי"ח הטוב בכך איש חי (ש"א פר' תצוה הל' פורים אות י) שרגיל הוא להכות בשם המן הראשון הכתוב בפסוק (ריש פ"ג) אחר הדברים האלה גידל המלך אחשוורוש את המן וכן בשם המן האחרון במגילה הכתוב בפסוק כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חישב וגו'. עכ"ד. והביא דבריו הרב כה"ח סופר (שם ס"ק קי).

**ועיין** להרב כה"ח סופר (שם סקצ"ו) שכתב למחות בסנדלו ולא בידו כי זהו כבודו, כמ"ש ואתה תשופנו עקב. עכ"ד.

(ד) **וכתב** הרב הגאון משה חליוה בספרו ענפי משה (הל' ועניני פורים עמוד ס) שראה למרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי יחיה לאורך ימים, דהכה ברגליו ברגליו ברצל שמאל כשהזכיר הבעל קורא להמן שר"י, ושאלו הרב הנזכר שליט"א אם יש נפק"מ באיזה רגל להכות להמן, והשיב מרן בחיוך רחב: אין נפקא מינה. עכ"ד הנחמדים.

**עוד** כתב הרב הנזכר שליט"א (בעמוד סא) דמרן הגר"ח קנייבסקי יחיה לאורך ימים, ורקע ברגליו ב' פעמים, וביאר מרן הטעם משום דכשדופקים פעם אחד אין זה ניכר. ודפח"ח.

**גם** כתב הרב הנזכר שליט"א דמרן שליט"א רמז לו לסובב ברעשן וחייך טובא. עכ"ד המשמחים.

(ה) **ועיין** באליה רבה (שם) דכשאומר הש"ץ הנה העץ, הנערים מכין בפטיש של עץ על הספסלין. ע"כ. אמר הכותב: הנה ראיתי הרבה מעם הקודש שהתחילו לנהוג כן להכות בתיבת עץ, ויש לזה סמך גדול בהנ"ל. (אך שמעתי שטעם אחר עימהם, טעמים מטעמים שונים, אך ברוך המחזיר עטרה ליושנה).

(י) מנהג יפה להביא קטנים למקרא מגילה, וביאר הענין בחמדת ימים (פרק ג אות כד-ח) וז"ל: טוב להביא קטנים וקטנות לבית הכנסת לשמוע מקרא מגילה, וענין זה למדנו מר' אלעזר בן עזריה שדרש טף למה באים כדי לתת שכר למביאייהן.

וסוד הדבר אשכילך כי הנה נאמר ונער קטן נוהג בם, ואשר חכמים הגידו תינוק יונק משדי אמו, ולפיכך כל בחינותיו המה יקראו טף על שמו, והואיל דלאו בני לימוד המה ואין יכולין לבא מעצמן למה באים, והכוונה כי אמרו בזוהר (פרשת קרח דף קעו.) וז"ל: מלכותא דארעא כעין מלכותא דרקיעא, ורזא דא כל אינון כתרין עילאין דשמא קדישא אתאחיד בהו כלהו זמינין מאתר דאקרי קדוש, הדא הוא דכתיב מקראי קודש ואימתי בזמנא דמועד זמין בעלמא וכו', הכי נמי קודש תתאה זמין לחילוי לאעטרא להו וכו' וכגוונא דחילהא קיימין לעילא הכי נמי קיימין ממנן דעמא דלהון לתתא וכו'. ע"כ.

ולמד מזה כי קודש תתאה זמינת לכל חילהא בזמן שהוא יום טוב ומעלה אותם למעלה זולת ממנן דעמא אשר לא יעלו, וממנו ניקח לזמן חול המועד כי פשוט הוא שאין עולים למעלה, ואשר להיות מצות הקהל בחג בחול המועד והוא שנת השמיטה כי אז אין עולין מדות אלו למעלה, והוא אשר היטב לשאול ר"א למה ציוה ה' להביא הטף הואיל כי אין הדוגמא שלהם למעלה שהם אותם המדות אשר אינם עולות אלא לתת שכר למביאייהם אשר מרוב השפע הנשפע עליהם הם משפיעים על אותם המדות למטה.

ובן נמי באור לי"ד - טוב להביא אותם כי בתוספת מאור העליון יומשך גם עליהם בשמים ממעל ועליהם מלמטה, ואף גם כי

הקריאה, וכל תיבה שלא ישמע מן החזן יקרא מן החומש. וכ"כ המג"א (שם סקי"ט).

(ח) והנה מהרי"ל (הל' פורים סימן יב) לא היה חושש להכות המן. וביאר הרב פרי מגדים (שם א"א סקכ"א) שזה משום כי יצא שכרם בהפסדם כי מבלבלין הרבה. ואף שהש"צ שותק בשעה שמכים, גם זה אינו נכון כיון שאסור לכתחילה להפסיק יותר מכדי נשימה. עכ"ד.

והרב חמדת ימים (לפורים פ"ג אות עו) כתב למחות בפעוטות המכים בהזכרות המן לבד ממפלתו, וז"ל: וגדולי ישראל לא היו חוששין למנהג להכות המן, ואבירי ישראל יאותה להם למחות אף ביד הפעוטים והפעוטות שלא ינהגו קלות ראש בבית הכנסת כברחובות קריה אשר תבקע הארץ לקולן ומאבדים כוונת הקורין את המגילה וכוונת השומעים, ואף כי כתב הב"י ז"ל שאין לבטל שום מנהג או ללעוג עליו כי לא לחינם הוקבע, היינו מנהג הקדום להכות המן דווקא בענין מפלתו לא זולת, ולא כאשר תעוללים עוללו למו להכות המן כל מקום שנזכר. עכ"ל.

(ט) והרב הגאון משה חליוה שליט"א בספרו ענפי משה (שם) הביא לעורר מספר עבד המלך להגה"צ ר' שמואל הומינר ז"ל (מגילת אסתר פ"ט סקכ"ד) שהביא המנהג להרעיש בקול רעש גדול בעת הזכרת שם המן הרשע שר"י, וכתב שצריך אדם להיות שמח וטוב לב לשמוע ולהקשיב איך משרישים בילדינו שנאה לעמלק, ומקיימים בזה מצוות של תורה זכור את אשר עשה לך עמלק וגו' לא תשכח. ומיהו ישנם זקנים או חלשים שמפריע להם ההרעשה וההכאה וצריך זהירות יתירה שלא להכאיבם ושלא לצערם, עיין שם. ולמזהיר ולנזהר תן שלומים כמי נהר.

ולשבת שמה באימה וביראה, ובכן הנה שכרו איתו מעם ה' אלהי ישראל, ומאותה ההארה המאירה בראשי עם הקדש ישפיע גם לבניהם איתם יחדיו יהיו תמים אבות על בנים. עכ"ד.

**יא** והנה איתא בתיקון"ז (תיקון כ-כא) שכל ענין אותה הגזרה היתה בשביל סמא"ל שהתלבש בהמן לעשות נקמה בישראל בשביל ההוא קנאה שכסה הוא יתברך לאסתר ומסר שידה במקומה בדיוקן שלה, לפי שכל עניינו הוא לערב קודש בחול וטומאה בטהרה, ויהי כראותו כי לא נעשתה עצתו ומנע הוא יתברך את אסתר שלא ישתמש בה חול אתלבש בהמן וחשב להשמיד את כל היהודים.

**ושם** נתבאר כי עשרת בני המן הם מושרשין בעשרה קליפות דסטרא אחרא, וז"ל התיקון"ז: ובגין האי קנאה דכסי קודשא בריך הוא באות דיליה על אסתר דאיהי קדושה דיליה דלא איהי קדושה פחות מ' אתלבשו " כתרין תתאין ב' בנין דהמן דתמן אל אחר. ע"כ. ולעומתם הם י"א ארורים הנאמרים בתורה נגד המן ובניו שהם י"א והם הפך מהקדושה כי י'הוה א'חד ראשי תיבות י"א והם תכלית האחדות והקליפות תכלית הפירוד. (עיי' חמדת ימים שם אות סה).

**וי"א** ארורים אלו, הנה המן הוא נגד הארור הראשון, וזהו סוד מאמרם ז"ל דאמר מרדכי זה הרשע עשה עצמו ע"ז, וכתוב אורו האיש אשר יעשה פסל ומסכה, וענין היותם י"א הוא על דרך כל המוסיף גורע כי בסטרא דקדושה הם י' ולא י"א, כאמור במאמר פתח אליהו (תיקון"ז דף יז): י' ולא י"א וכו', וכ"ה בספר יצירה, ובסטרא אחרא הם י"א עשר קליפות והקדושה המחיה אותם, בסוד ואתה מחיה את כולם הם בסה"כ י"א, ולפי שאין הקדושה מתערבת בהם עמהם לכן

הם היו באותו הנס כנשים כמאמר הכתוב להשמיד להרוג וכו' טף ונשים ביום אחד, ועיקר הנס נעשה על ידם כמו שאמרו במדרש רבות שבאותה צרה היו עם מרדכי עשרים ושנים אלף תינוקות כנגד כ"ב אותיות שבתורה לעסוק בתורה מכוסים בשקים ובתענית, כי ידע מרדכי שאין עמלק נופל כי אם בהתחזק ישראל בעסק התורה הפך רפיון שברפידים, ועל ידי התינוקות הבל שאין בו חטא שקיבץ גבר ישראל ויפול עמלק, יען כי אין בידם לא עוון נהנו מסעודתו של אותו רשע שהם קטנים, ועוד שאין דרך להולכים למשתה ואין ספק שלא הולכים שם שלא לערבב השמחה, וגם היו נקיים מהשתחוות לצלם דלאו בני עונשים המה והוא מאמר הכתוב אם לא יסחבום צעירי הצאן שהם הקטנים שבישראל הם הם היו המנצחים, ולזה נתקבץ מרדכי בקיבוץ הקטנים וזאת היתה העצה הנכונה שעמדה לו ולכל ישראל ותעל שועתם אל האלהים ונענו.

**ומנהגם** של ישראל תורה היא שנהגו להלבישם מחלצות ולתת להם מעות פורים ומיני מתיקה, כי עיקר השמחה תלויה בהם כי הם היו סיבת התשועה בתורתם ותעניתם ונאקתם כאמור, ולפיכך לא יעבור כל איש ישראל מלהביא לבניו ולבנותיו לשמוע מקרא מגילה.

**אכן** לא אמרו כל השיעורין הללו אפס לטף הגדול קצת, לא לקטנים ביותר אשר חוששני להם מחטאת למביאייהם כי הם באים לחלל קדושת בית המעוז ולשחוק בו כברחובות קריה ויקומו לצחק ותבקע הארץ לקולם, והציבור מפסידים כוונת התפלה וקריאת המגילה ולא יקוו המביאייהם שכר כי אם ידאגו מן הפורענות, אך הטף הגדול קצת יביאנו לבית הכנסת ולא יניחנו לזוז ממקומו וילמדו ויזרזו לשמוע קול קריאת המגילה

רשעים, מורה היות נמצא העדר כביכול במגילה סטר דקדושה ולכן פסולה. (עיין חמדת ימים שם אות סז-ח).

**טו) וצריך להאריך ו' דיוזתא הן בקריאה והן בכתיבה שמורה על הזקיפה שלהם, ואמרו בתקונים (תיקון כ-כא הנ"ל) וז"ל: ואיהו עבד עץ גבוה חמשים אמה וקודשא בריך הוא נטל נוקמיה מניה ומבנוי בשכינתא עילאה דמחאת למצראי חמשים מכות. ע"כ. הנה משם יתבאר עוצם הנס הזה כי הנקמה הייתה בשכינתא עילאה מעין גאולת מצרים. (עיין חמדת ימים שם אות טז).**

### ליל פורים

**א) הנה מנהג נכון להרבות שמחה בלילה בנרות ומיני אכילה, כמ"כ במשנ"ב (תרצה סק"ג) וז"ל: וימצא אחר כך בביתו נרות דולקות ושולחן ערוך ומיטה מוצעת. עכ"ל.**

**והרב** חמדת ימים (לפורים פ"ג אות פד) כתב וז"ל: ושוב אחר ערבית נפטרים לבתיהם לשלום שמחים וטובי לב, ונכון להיות כל איש נוהג בביתו כמועדי רגל וימצא בביתו נרות דולקות כמו שבת ויום טוב להורות על רוב שמחתו, וכן נאה לו לעשות להחזיק טובה וחנות למי שעשה לאבותינו ולנו כל הנסים והנפלאות ההם ופדה את נפשותינו ממוות, ועל כן צריכין אנחנו להראות בעצמינו הענין ההוא ולשמוח בישועת אלהינו להכיר ולידע את החסד הנפלא ההוא, עם היות שלא היינו כדאיים והגונים בעוצם האשמות אשר אשמונו להעשות הנסים והנפלאות ההם ובאהבתו ובחמלתו הוא גמלנו כל טוב ותאזרנו שמחה, אשרי העם שככה לו אשרי העם שה' אלהיו.

**ומי** הוא זה אשר יבין את זאת ולא יודה וישבח לאדון הכל על כל הטובה אשר עשה לישראל עמו ויעשה מצות שמחת ימי

נחשבת לבחינה אחת, כי רשעים בחייהם קרויים מתים.

**יב) ולכן צריך לומר עשרת בני המן בנשימה אחת לרמוז כי ניצוץ אחד של קדושה לבד היה בתוכם, וגם צריך לצרף גם כן מילת עשרת עמהם, לרמוז כי כאשר נתלו הללו למטה כמו כן נכנע השורש שלהם למעלה, הם י' קליפות הנזכרים, כי הנשימה המחיה אותם נסתלק ולפיכך התחתונים נתלו כאחד. (עיין חמדת ימים שם אות טו).**

**יג) וצריך לשית לב הקורא בכתיבתם כשירה ולא כשאר שירות שחלק על גבי כתב ובין כתב לכתב אלא מונח חלק בין כתב לכתב, כי סוד השירה הוא במטרוניתא כמו שאמרו בזוהר פר' וילך (דף רפה). עיין שם, ופנה למעלה אל תפארת ישראל, וכתבת השירה על דרך זו הוא מורה שנעשית בסוד קוים ולפיכך צריך חלק למעלה מפני כי כן הוא מורה על אויר עליון שהוא למעלה מן הקוים, וזהו השבח דמשבחא מטרוניתא למלכא כמה דאת אמר ראשו כתם פז ונאמר בשבח שלה ראשך עליך ככרמל.**

**יד) ובענין השירה יש ענין אחר שנכתב אריח על גבי לבינה שמורה על היות כדמיון סגול כדמיון זרועות אחד מכאן ואחד מכאן וגוף באמצע, ואולם לענין אלה רשעים אין מניחין חלק למעלה להיות כי חלק ה' עמו, אבל הסטרא אחרא חלק לבם מבלי דעת שנקרא מלך זקן וכסיל, ולכן מניח חלק בין כתב לכתב להיות הפך מסטרא דקדושה כי הוא אריח על גבי לבינה מן הטעם כי יש מכריע בין שני הקוים וזה מורה ענין הייחוד והחיבור, אבל בסטרא אחרא אין להם חיבור כמו שאמרו בזוהר פרשת בלק דשארי בחיבורא וסיים בפירודא, ולפיכך אם לא עשה כן חלק באמצע המורה על פירוד שלהם פסולה לפי כי כאשר נעשה קשר של**

בתורתו, אעסוק אני ותהא תורתי חשוכה לפני המקום. עכ"ל.

**ואמר** מרן הגראי"ל שטינמן זצ"ל שמי שצריך איזה ישועה ילמוד בליל פורים. וידוע שמרן ז"ל היה מעורר מאוד לענין גדול ונשגב זה - הוא לימוד התורה בליל פורים כל הלילה.

### יום הפורים

**(א)** הנה ענין גדול לקום בהשכמה ביום פורים, והוא מחמישה ימים שצריך האדם להזדרז לקום בהשכמה יותר משאר ימים בשביל שלא יוכלו המקטרגים לקטרג על עמ"י, ואלו הם: יום שבועות, תשעה באב, ראש השנה הושענה רבה, פורים.

**וכתב** הגאון הרב חיד"א בדבש לפי (מערכת ה אות ו) לרמזו ימים אלו בפסוק "וישכם אברהם בבוקר" - אברהם ראשי תיבות: א' איכה, ב' רמז על שבועות שבו ניתנה התורה שמתחילה במילת בראשית, ר' ראש השנה, ה' הושענה רבה, מ' מגילה. וכ"כ בעוד ספרים.

**ובמהצית** השקל (סימן תרצג ס"ב) כתב, שבפורים צריך לקום בהשכמה, כיון שמוטל על כל אחד להתעסק באותו יום במצוות רבות - משלוח מנות ומתנות לאביונים ואכילת סעודת פורים, וגם מאחרים אותו היום בביהכ"נ בקריאת מגילה ואמירת פיוטים, לכן משכימים לביהכ"נ כדי שישאר שהות ביום.

**והגר"צ** מוצפי בספר פורים בציון (פי"ב) הביא טעם נוסף שכתב בספר חמדת אריה (הל' מגילה פי"ז) שכיון שבפורים היה קבלת התורה מרצון, וביום השבועות כתוב ויוצא משה את העם, ובמדרש אגדה (פר' ואתחנן פ"ד סימן יא)

הפורים שמחה של מצוה בדעת שלימה וכוונה ראויה, ולא דרך הוללות וסכלות כבוערים בעם, ויתעכב על שולחנו לאכול ולשתות יותר ממה שרגיל מפני כבוד היום נאדר בקודש, וישמח אנשי ביתו וירחיק מהם כל ריב ומצה כי רב הש"לום חופף עלינו תמיד כל היום.

**(ב)** ונכון להיות כל איש הירא מספר לאנשי ביתו ובניו על שולחנו סיפור הנס הנפלא הזה שרשיו וסעיפותיו פארותיו וענפיו, להודיע ולהודע את היד הגדולה אשר עשה ה' בהמן הנקלה והנבזה גין עמלק, ואת עם עני הושיעה לו ימינו וזורע קדשו ברוך הוא, למען ילמדון בניו ובני ביתו ליראה את השם הנכבד והנורא את ה' אלהינו ונודעה יד ה' את עבדיו מתוך הנס הנפלא ההוא אשר גם זה מכלל מצות עשה של הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי וכו', כמו שביאר החסיד בספר החרדים וכל המרבה לספר הרי זה משובח. (חמדת ימים שם אות פה).

**(ג)** והנה ענין גדול ללמוד בליל פורים, כמש"כ החתם סופר (דרושים ואגדות דרוש לער"ח, אדר תקנ"ח) וז"ל: קיבלתי מרבי הרב מהו' מענדלי מלייג זצ"ל שהיה רב בבה"מ דק"ק פפד"מ, שקיבל מהגאון בעל שב יעקב זצ"ל, שכל העוסק בתורה בין מגילה דלילה למגילה דיומא מובטח לו שהוא בן עולם הבא. כך קבלתי סתם וטעמא לא ידענא. עכ"ל.

**והרב** פלא יועץ (בספר יעלוזו חסידים אות קה) כתב וז"ל: ושמעתי על רב אחד שבליל יום הכיפורים היה ישן רוב הלילה, הוא אמר יש הרבה לומדים למקום. אבל בליל פורים היה יושב ועוסק בתורה רוב הלילה, אמר - בלילה זה הכל אוכלים ושותים ושמחים ואין להקב"ה מי שיעסוק



**ב) איתא** בחידושי הרי"ם (לפורים) כי הנה פורים הוא זמן רצון לכל, שעת רעוא דרעוא, וכל אחד יכול לפעול אצל הי"ת שימלא משאלות ליבו לטובה, והלכה מפורשת בשו"ע אין מדקדקין במעות פורים וכל מי שפושט ידו ליטול - נותנים לו. לכן התקינו בפורים שחייב לשתות עד דלא ידע כדי שלא לדעת מה לבקש. עכ"ד.

**ומזהרנ"ת** ז"ל בליקוטי הלכות (הל' בכור בהמה טהורה ה"ד אות כב) כתב וז"ל: וזה בחינת ומתנות לאביונים וכל הפושט יד ליטול נותנין לו ואין מדקדקין כלל. היינו כי יש בחינות שהם נמוכין כל כך שאפילו בפורים אי אפשר לקרותם בשם רעהו מעוצם ריחוקם וירידתם ביותר מאוד, גם עליהם צריכין לרחם ולהשפיע עליהם היראה עילאה הנ"ל, בבחינת ומתנות לאביונים שאז כל הפושט יד ליטול נותנין, כל מי שרוצה לקבל יראה מאירין עליו מהארת פורים שהוא הארת היראה עילאה מאוד שמאירה בריח טוב ונפלא לכל המדריגות הנמוכות מאוד מאוד וכו', אבל בפורים מגודל ההארה של יראה עילאה מאוד הנ"ל - כל הפושט יד ליטול נותנין לו כי אז יכולין להאיר על הכל יראה עילאה. עכ"ל.

**וכתב** הרב פרי צדיק (לפורים אות ב) דהקב"ה מקיים מצוותיו תחילה כמו שאמרו רז"ל (מ"ר ריש פר' בחוקת), ואף מצות זקנים (היינו מצוות מתקנת חכמים) ג"כ הי"ת מקיים כמו שאמרו חז"ל בפסיקתא (חנוכה ר"פ ג), ובמדרש (תנחומא סדר נשא אות כט) איתא שנאמר ותגזר ויקם לך. ומקיים הי"ת מצות משלוח מנות איש לרעהו שבימים אלו שנעשה היחוד י"ה בשם ו"ה נקראו ישראלים רעים להקב"ה, כמו שנאמר למען אחי ורעי. וכן כתב במדרש תנחומא

אמרו "ותקרבון ותעמדון תחת ההר" - בשילוח מרגלים באתם כולכם, אבל במעמד הר סיני הבאתי אתכם בעל כרחכם שנאמר "ויוצא משה את העם" - בע"כ העמידם. ולכן בפורים משכימים להודיע שהיום קיבלנו את התורה מרצון ואנו מקדימים לבוא לקבל התורה. ע"כ.

**עוד** הביא שם טעם שכתב בספר מעם לועז (מגילת אסתר עמוד רנז) שהטעם הוא משום שכן יעצה זרש להמן להשכים בבוקר ולילך אל המן ולומר לו לתלות את מרדכי בזמן קריאת שמע, והוא הזדרז ובא אל המלך לפני נץ החמה. ועי"ז יצא תוקף הנס הזה של פורים שבמקום לתלות את מרדכי אזי גידל אותו המלך והלביש אותו בגדי מלכות. לכן אנו משכימים בבוקר זכר לזה שהמן השכים בבוקר ועי"ז נעשה הנס. עכ"ד.

**והרב** חמדת ימים (לפורים פ"ה אות א) כתב וז"ל: שלומי אמוני ישראל משומרים לבוקר שומרים לבוקר ביתר הימים, לא ימוש ממנהגם המפואר בימי הפורים האלה לקום לראש אשמורות, ועל סוד אסתר אילת השחר יערימו סוד להסתופף בצלתה ולקבל חוט האורה המאיר אל עבר פניה ביתר הימים, ואור המופלא המבריק ומבהיק היוצא מלפני המלך בלבוש מלכות בעצם היום הזה מגדלות מרקחים נוטפות מו"ר עובר.

**ואמרו** בזוהר בשלח (דף מו.) וז"ל: וכד אתי צפרא כנסת ישראל אתיא ומשתעשעא ביה בקודשא בריך הוא ואושיט לה לגבה שרביטא דחסד, ולא עלה בלחודהא אלא עלה ועל אינון דמשתתפין בהדה וכו', ובלי ספק כי גם בסוד תוספת המאורות המתוספים בה בערך קדושת הימים יום יום לפי קדושתו, כך תשית לראשם עטרת הדר כבוד מלכותה לאינון דמשתתפין בהדה כמנת חלקה וכוסה. עכ"ל.



(סדר יתרו אות ה) וכ"כ רש"י (שבת דף לא.) פירוש מש"כ דעלך סני לחברך לא תעביד - על הי"ת ע"פ מה שנאמר ריעך וריע אביך אל תעזוב עיין שם. וכן מקיים הקב"ה מתנות לאביונים כמו שאיתא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ד) אין מדקדקין במצוות פורים אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנין לו. והקב"ה מקיים מצות זקנים לכל דורשי ישועתו בכל הענינים. עכ"ד.

**וכתב** הרב חמדת ימים (פרק ב אות כד) וז"ל: ונוסף גם הוא כי יאותה לנו להתקדש בקדושה יתירה ולהעלות מוראת שמים על ראשינו היום יתר מאוד על כל הימים, באשר הוא היום אשר נכנסנו לברית בקבלת התורה ברצוננו, כאשר חכמים הגידו במאמר קיימו וקבלו היהודים קיימו מה שקיבלו כבר באונס, אשר זה לבד יספיק לקבוע חג לה' בתורה וביראת ה' היום הזה כיום התקדש חג השבועות מקל וחומר.

**וכל** שכן בהצרך אליו מעשה תוקפו וגבורתו של נס הנפלא אשר הפליא חסדו יתברך לעשות איתנו למלטנו מיד צר ממות לחיים ולא זאת אף זו להשיב גמולם בראשם והשב לשכינינו שבעתיים אל חיקם, כי נאה ויאי לאישי ישראל להתקדש במאוד מאוד בעצם יום הפורים ולהיות יראתו יתברך על פניהם לבלתי יחטאו. עכ"ל.

(ג) והנה אחר שחרית אין אומרים הלל בפורים, כמבואר במגילה (דף יד.), וכמבואר שם בגמרא הטעם, כי בשלמא ביציאת מצרים אמרינן הללו עבדי ה' (תהילים קיג) ולא עבדי פרעה, אבל הכא אכתי עבדי אחשורוש אנן. טעם נוסף איתא שם כי קריאת המגילה הוא ההלל. עכ"כ.

(ד) והנה צ"ע מה הדין אם אין לו מגילה כשירה לקרות בה, האם יוכל לקרות

הלל, דבשלמא לטעמא קמא י"ל דאין לקרוא הלל כי אכתי עבדי אחשורוש אנן, אך למ"ד דקריאתה זו הלילא, י"ל דאם אין לא מגילה כשירה, ממילא הדר דינא שצריך לומר הלל.

(ה) והן חזיתי בקודש לגאון עוזינו הרב חיד"א בברכי יוסף (סימן תרצג סק"ד) בשם המאירי (דף יד. ד"ה דבר ידוע) דאה"נ להך טעמא דאמרינן קרייתתה זו הלילא, אם אן לו מגילה כשירה לקרות - יקרא הלל. אך כיון שטעמא דמשום דאכתי עבדי אחשורוש אנן אמר רבא, הלכך הלכה כרבא דהוא בתרא, א"כ לא יאמר הלל.

(ו) **ואמנם** במחזיק ברכה (שם סק"א) הביא דברי בעל ה"ג (סימן יט) ורמב"ם (פ"ג מהל' פורים ה"ו) שהלכה כהטעם דקרייתתה זו הלילא, והיינו משום דמסתבר להו טעמא דרב נחמן. וכן מוכח מדברי המאירי שכתב שלר"נ יהיה אפשר לומר הלל, ומשמע דקי"ל הכי. וממילא הדר דינא דמי שאין לו מגילה לקרות יקרא הלל.

(ז) **ואמנם** הרב שערי תשובה (שם סק"ג) פליג, וס"ל דאף לטעמא דקרייתתה זו הלילא, מאחר שנתקן לא לקרות הלל, ממילא אין מקום לקרות הלל מה שלא תיקנוה חז"ל לאומרה היום. ואמנם מסיק, דאעפ"כ כשאין לו מגילה לקרות, יש לו לקרות הלל בלא ברכה שלפניו ולאחריו כקורא בתהילים ושפיר דמי. ואם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו, מ"מ הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד, דאפשר דעדיף אמירת הלל שלא נתקן שיהיה בכשרות קצת כספר תורה, משא"כ קריאת מגילה שעיקר תקנתה להיות כתובה ולכן יוצא ידי שניהם. עכ"ד.

(ח) והנה בעיקר האי דינא דאין אומרים הלל בפורים, מלבד משנ"ת כנ"ל, הנה נאמרו בזה טעמים נוספים בדרך הרמז והדרש.

לעמלק מגע כלל, רק בהטבע. ובנס פורים נתגלה כי אף בטבע הי"ת עוזר לעמו ישראל באהבה. לכן איתא דמאן דאית ליה דינא עם עכו"ם לישתמיט מיניה עד אדר דבריא מזליה. הגם שאין מזל לישראל. אך הענין הוא כי עתה אף מזל ישראל הוא בריא. ואיתא דלכך אין קורין הלל בפורים כי אין אומרים שירה על נס שבחו"ל, והוא ג"כ כנ"ל כי ניסים נסתרים בתוך הטבע הוא בחינת חו"ל, והלל הוא רק על הארת הפנימיות ולכן לא קבעהו על משתה ושמחה. ואיתא חייב אדם לבסומי וכו', כי מהתקרבות דברי העוה"ז יש תוספת ריח, כי באמת עניני העוה"ז אין בהם ממשות הקדושה, רק שעל ידי הביטול נתווסף בהם ריח טוב כמ"ש ריח בוגדיו, וכמו שהיו נותנים חלבנה בקטורת, שכל ענין הריח נעשה מהתכפיות הסטרא אחרא להקדושה וזה לבסומי. עכ"ד.

**ומוהרנ"ת** ז"ל בליקוטי הלכות (יו"ד הל' בכור בהמה טהורה ה"ד אות כה) ביאר, שזהו שאמרו רז"ל (מגילה יד.) מפני מה אין קורין הלל בפורים וכו', משום דאכתי עבדי אחשוורוש אנן, דבר אחר קריאתה זו הלילא. היינו הך ולא פליגי, כי זה עיקר הנס הנורא והנפלא של פורים שאע"פ שעדיין לא נתבטל מלכות הרשעה שהוא בחינת מלכות אחשוורוש ואכתי עבדי אחשוורוש אנן, אכתי חמל עלינו הי"ת בעוצם נוראתו ועשה לנו נס נורא כזה שגדול מכל הנסים, שבזה אנו רואים עוצם חסדו וחמלתו עלינו בכל דור אפילו בגלות המר הזה הארוך, שאע"פ שמלכי העכו"ם מושלים עלינו אעפ"כ מלכותו בכל משלה והוא יתברך מושל על הכל, וגם עתה ישועתו וחסדו עלינו וממשיך ומאיר עלינו יראה נפלאה ע"י הצדיקים הגדולים וכו"ל, שזה בחינת ההבטחה (ויקרא כו) ואף גם זאת

**בבית** ישראל (תליתאה, לפורים) ביאר, דאיתא בגמרא (מגילה יד. וערכין י:): אי הכי הלל נמי נימא, אמר רבי יצחק לפי שאין אומרים הלל על נס שבחוצה לארץ וכו'. רב נחמן אמר קרייתא זו הלילא. לפיכך חילקו אנשי כנה"ג את מגילת אסתר לקס"ו פסוקים כמנין התיבות שבהלל הגדול כדי להורות לנו כי קרייתא זו הלילא.

**עוד** טעם להא שאין אומרים הלל בפורים, ע"פ מה דאיתא בתיקו"ז (תיקון כא) דפורים כמו יוה"כ, מה יוה"כ מכפר על ישראל אף פורים מכפר על ישראל, לפיכך אין אומרים הלל בפורים מפני שהוא דומה ליוה"כ שאין אומרים בו הלל, כדאיתא (ערכין שם) וז"ל: אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה רבונו של עולם מפני מה אין ישראל אומרים שירה לפניך בר"ה וביוה"כ, אמר להן אפשר מלך יושב על כסא הדין וספרי החיים פתוחין לפניו וישראל אומרים שירה לפני.

**ועוד** י"ל ע"ד הנ"ל ע"פ מה שהבאתי מדברי הרבנים שכתבו שפורים הוא כולל כל המועדים, ויש לו דמיון לר"ה ויוה"כ - כמו שבר"ה ספרי חיים וספרי מתים כך בפורים נידונים אם לקיים הגזירה אם להציל, ומה יוה"כ הוא יום מחילת עוונות כך בפורים נמחל להם מה שנהנו מסעודתו של אחשוורוש. וכמו שבר"ה ויוה"כ לא אומרים הלל כנ"ל כך בפורים שכולל ר"ה ויוה"כ לא אומרים הלל.

**והרב** שפת אמת (לפורים תרמ"ד) ביאר, כי ענין מה שקבעו היו"ט למשתה ושמחה, להיות כי כל הנס נעשה דרך הטבע, והתועלת בזה שעי"ז נמשך הקדושה גם תוך הטבע, וזהו שקראו פורים על שם הפור פירוש שגם הגורל והמזל נתהפך לעזרת בני", כי בודאי בשורשן של ישראל אין

בהיותם בארץ אויביהם לא מאסתים וכו'.

ועל כן אין קורין הלל בפורים, כי הלל הוא בחינת ביטול מלכות הרשעה, בחינת (תהילים קיג) הללו עבדי ה' - ולא עבדי פרעה, וזה אמנם אין שייך בפורים כי אכתי עבדי אחרורש אנן, כי מלכות הרשעה שהיא מלכות הרשעה לא נתבטל אז, אבל באמת זה עיקר תוקף הנס כנ"ל, ועי"ז עיקר קיום שלנו בגלות הזה, בבחינת ואף גם זאת בהיותם וכו', וכל הקדושות של פסח שהם בחינת ביטול מלכות הרשעה בחינת עבדי ה' ולא עבדי פרעה, כי קדושה זאת לא היינו יכולים להמשיך עלינו עתה בגלות הזה שמלכי העכו"ם שולטים עלינו - כי אם דייקא על ידי תוקף הנס של פורים, שמגלה גם עתה שמלכותו בכל משלה, ועל כן אנו יכולים להמשיך עלינו קדושת פסח שהוא יציאת מצרים וכן קדושת שאר הרגלים שכולם זכר ליציאת מצרים. ועל כן פורים הוא הכנה לפסח, כמבואר בדברי רבינו ז"ל בליקוטי תנינא (סימן עד) עיין שם.

וזהו דבר אחר, קריאתה זהו הלילא, היינו כי קריאת המגילה הוא עיקר ההלל, כי כל ההלל שאנו אומרים בכל הימים טובים לא היה לנו כוח להמשיך קדושת הארה והמוחין של הימים טובים שזהו בחינת הלל שהוא מוחין גמורים כידוע, כי אם ע"י קריאת המגילה שמפרסם שגם בעבודתינו לא עזבנו אלוקינו וגם עתה מלכותו בכל משלה. ועל כן פורים מותר בעשיית מלאכה כי אז ממשיכין היראה אפילו בעת העבדות שזה עיקר התיקון, וה עיקר הנס של פורים, ועי"ז תהיה הגאולה של משיח בב"א - על ידי שאנו ממשיכין מלכותו ויראתו עלינו אפילו בעבודתנו אפילו בעוצם גלותינו בגשמיות ורוחניות. עיין שם.

**ובשפת אמת** (לפורים תרמ"ט) ביאר, דאמרו חז"ל שבנס שבחו"ל לא אומרים הלל, ולכן בפורים אין אומרים הלל. ומצד שני אמרו חז"ל קריאתה זוהי הילולא, ולכאורה הוא תרתי דסתרי. וביאר, כי הלל ניתקן כשנפתחים שערים הפנימיים כענין שנאמר שער החצר הפנימית וכו' ביום השבת יפתח, ומועדות נקרא שבת וע"ז כתיב פתחו לי שערי צדק כו' אודה, ולכן יש הלל. אבל בפורים היה הנס גלוי - בגילוי הקדושה בעוה"ז וזה בחינת נס בחו"ל, אכן על ידי קריאת המגילה נגלה זו הארה בעוה"ז דייקא, וזה ההלל שייך גם עתה.

### מצוות היום

**(א) הבוקר** אור והאנשים ישלחו את ידם להדר בקיום המצוה של מתנות לאביונים קודם התפילה, בכדי שיוכל האביון להכין צרכי הסעודה, וקודם שישלח המתנות לאביונים יאמר בשמחה עצומה לשם ייחוד וכו' הריני מוכן לקיים מצות עשה שכתוב בתורתנו הקדושה שציוני יוצרי ובוראי ברוך הוא וברוך שמו, של נתון נתן ושל פתוח תפתח, וגם מצות עשה של קבלה ומשלוח מנות לאביונים. ויזהר האדם מאוד מאוד שלא יבוא לאביון חס ושלום שום ביוש ובזיון, דהיינו שלא יתן לו השליח בפני רבים ויתבייש, ומוטל על האדם להזהיר השליח בזה.

**והנה** הרב חמדת ימים הזהיר על הנמנעים מלתת צדקה בפורים, וז"ל הרב חמדת ימים (לפורים פ"ה אות ו): והמכשלה הזאת תחת יד אבירי לב הרחוקים מצדקה, לאסור איסר כל איש בביתו בעצם היום הזה, מפחד קיבוץ האביונים והאומללים המתקבצים לבא בבתי כנסיות לשאול מעות פורים ויתר גביות הגבאים לדברים המצטרכים באותה

של ותרנות ביום זה עושה תיקונים גדולים בעולמות העליונים הקדושים.

**והמעין** בכתבי מרן האר"י ז"ל יראה פעולות בוטחות בה' ועושים חסד וצדקה ביום הזה, בוודאי יעורר נדבת ליבו הטהור לזה. ובשמיעת הפרשה של מלחמת עמלק ביום זה יזהר בכונת מסירת נפש. [יסושה"ע].

**(ב) כתב הרב חמדת ימים** (לפורים פרק ב אות לד) שמתנות לאביונים קודם למחצית השקל (שנהגין ליתן גם בפורים) וז"ל: ואין לפטור עצמו בזה ממתנות לאביונים בפורים כי כל אחד נדרש לעצמו, ואשר אין לו כסף מספיק לשתייהם מעלי יתיר לקיים מצות מעשה הצדקה בעצם יום פורים משיחלקם ב"ג במנחה לקיים מנהג החסידים שהוא מנהג בעלמא, וגדול מעשה הצדקה בעיצומו של יום הפורים ביותר כמו שיתבאר לפנינו בס"ד ולא אמרו כל השיעורין הללו אלא לאשר יש סיפק בידו לאשר ולקיים את שניהם, ושוב בצדק יחזה פניו יתברך בתפלת המנחה בכוונה יתירה. עכ"ל.

**(ג) והנה דרשו רז"ל** בגמרא הקדושה (מגילה דף טז:) על פסוק ליהודים הייתה אורה וכו', אורה - זו תורה. ופירש"י אורה זו תורה - שגזר עליהם המן שלא יעסקו בתורה. עכ"ל. מזה יראה חיוב גדול ביום הזה על כל יודע ספר שילמוד תורתנו הקדושה ולשמוח בלימודה, ולתת הודאה עצומה בפיו ובמחשבתו ליוצרינו ובוראינו ברוך הוא וברוך שמו, אשר הניא עצת גויים ויפר מחשבות ערומים המן הצר הצורר שגזר עלינו עם קדוש מלעסוק בתורתנו הקדושה והתמימה. [יסושה"ע].

**ועיין רמ"א** (סימן תרצה ס"ב) שכתב בשם המהרי"ב, שטוב לעסוק מעט בתורה

העיר, ועינם צרה על מעשה הצדקה ובחרו כל איש לסגור בעדו לבלתי צאת מדלתי ביתו החוצה כמי שכפאו שד, ולית דחש לקריאת המגילה בצבור וברכו, ויברחו בהחבא להתפלל תפלת הערערים.

**הייטב** בעיני ה' עשות כאלה, ביום אשר היטיב והגדיל ה' לעשות עמנו למלט נפשינו ממוות, אשר יאותה לנו להקהיל קהילות רבים ונרוממהו בקהל עם ובמושב זקנים נהללהו, כי נהיה כופרים בטובתו של המקום ברוך הוא חלילה לבלתי השכם לבתי כנסיות ובתי מדרשות, ולומר שפר קריאת המגילה אשר היא תחת הודות והלל לה' בקרב ביתו הוא לבדו וביתו סוגרת ומסוגרת אין יוצא ואין בא, העני עומד בחוץ ובעל הבית בפנים ויגשו לשבור הדלת ואין קול ואין עונה ואין כסף, אויה להם אהא עליהם כי גמלו עליהם הרעה ועוברים על מה שכתוב בתורה השמר לך פן יהיה דבר עם לבבך בליעל וכו' לא תאמץ את ירך ולא תקפוץ את ירך מאחיך האביון וכו'.

**על כן** בואו אחי בואו ריעי זרע קודש ברוכי ה', חזקו ואמצו והיו לבני חיל במעשה הצדקה להחזיק ידי עניי עמו יתברך כל הימים, ויתר גדול מאוד בעצם היום הזה אשר נתווספה בו מצוה יתירה מתנות לאביונים ועומק סודה במרומים כמו שיתבאר. עכ"ל.

**ומה** נכבד היום הזה והוא העולה על כל שאר ימות השנה במצוות הצדקה כי ביום הזה עושה אדם במצוות הצדקה תיקונים נפלאים גדולים ונוראים במידות ובעולמות העליונים הקדושים לאין תכלית, יותר מבשאר הימים, לכן ירבה אדם בצדקה ומתנות לאביונים אף יותר מהשגת דו. וכל הפושט ידו ליטול - אף שיודעין בו שאינו צריך ליטול צדקה - נותנים לו, כי במידה זו

**ובמו** שכתב הכתב סופר (לפורים ד"ה והעיר שושן) שעיקר שמחת פורים אינו על הישועה שנעשה להם הנס, כי הרבה ניסים עשה הי"ת יותר מזה שלא בדרך הטבע, ועל הניסים היה די בקריאת המגילה כדי לפרסם את הישועה, אבל מצות משתה ושמחה שיש בו יותר מכל יו"ט דהא כו"ע מודו שבפורים בעינן לכם (פסחים סח:), היינו משום שהשמחה היא על קבלת התורה שזהו השלמת הנפש. כי בשעת מתן תורה עמ"י קיבלו את התורה מאונס דכתיב והתניצבו בתחתית ההר - מלמד שכפה עליהם הר כגיגית, כמש"כ בשבת (דף פח). והדר קבלו בימי אחשוורוש מאהבה שנאמר קיימו וקיבלו קיימו מה שקיבלו כבר - וזכינו אז לאור האמיתי לבחור בטוב מרצון הטוב - ועל זה קבעו שמחה ומשתה ששון ושמחה, ולכן הייתה העיר שושן צהלה ושמחה כי ע"י הישועה ההיא זכו יותר ממה שזכו לכל הניסים במצרים.

**והרב** עוללות אפרים (ח"ב מאמר שא-ד) כתב כי הנה ימי הפורים הם ימי מתן תורה ולכן קבעום לימי משתה ושמחה, כי הנה ימי פורים לא יהיו נבטלים לעולם, והטעם הוא כי כמו שהתורה לא תהא מוחלפת לעולם ולעלמי עולמים כך ימי הפורים אין להם בטלה עולמית להורות כי התורה לא יתבטל לעולם, ולכן יום פורים קבוע לעולם לא ימוש.

**וזוהו** שמצינו הרבה מאמרים המורים שיום פורים הוא יום מתן תורה, וכמש"כ הרשב"א בירושלמי דמגילה, ויליף ליה בגז"ש שכמו שבת"ת כתיב קול גדול ולא יסף ומתרגמין לא פסק, כך פורים שכתב ביה וזכרם לא יסוף לא יהיה נבטלים לעולם. ולכאורה צ"ב מה צרכין לגז"ש והא פסוק מפורש וזכרם לא יסוף שימי פורים לא

קודם שיתחיל בסעודה, וסמך לדבר ליהודים הייתה אורה ושמחה, ודרשין אורה זו תורה.

**ובספר** יסושה"ע (שם) כתב וז"ל: אך עצתי אמונה ונכונה לאדם שלא יזוז מבית המדרש אחר תפילת שחרית עד שילמוד, כי בביתו יכול לבוא לידי ביטול מפאת גודל טירדות היום. עכ"ל.

**וכתב** השל"ה (מס' מגילה פרק נר מצוה אות טו) שזהו שכתוב פיקודי ה' ישרים משמחי לב, שקודם כל שמחה מטיילים בשמחת התורה, וכדדרשין ליהודים הייתה אורה - אורה זו תורה ושמחה כו' - היינו קודם תורה ואחר כך שמחה.

**וכתב** הגחיד"א בלב דוד (פרק כט) וז"ל: ובעיני הדבר פשוט, שאם כל ישראל היום הזה אשר זרע עמלק לטבח יובל ונפל המן הרע הזה, היו נוהגין בסדר קדושה והשמחה הייתה מקודשת לשמים, ויתר היום היו עוסקים בתורה כל אחד כפי שיעורו, על כן בשכר זה היינו נגאלים גאולת עולם ויימחה זכר עמלק. כי היום אשר החל לנפול ונפל מהם רב, הן עם ישראל אם היינו מתאמצים בתורה ומצוות כהיום הזה רעה תבוא אליהם לזרע עמלק עד כלותם אותם ובא לציון גואל. ובכח עבודתינו להי"ת אין ספק שהייתה מפלת עמלק גמורה ותפרה ישע גאולה שלימה. עכ"ל.

**וכ"כ** בקב הישר (פרק צט) שצריך בפורים לדבר בדברי תורה כמאמר רז"ל ליהודים הייתה אורה - אורה זו תורה, כד"א כי נר מצוה ותורה אור.

**די** כי באמת כל ענין משתה ושמחה של פורים הוא משום שזכינו לקבל את התורה מאהבה בפורים, וודאי צריך ללמוד בפורים ובפרט קודם הסעודה, שלא יהיה כמעשה שקר ותעתועים.

יבטלו לעולם, אלא זה הוא טעם להואות למה ימי פורים לא יהיו נבטלים משום שדומה ליום מת"ת שהדר קיבלוהו מאהבה וביטלו המודעה לכל אינן בטלין כנ"ל.

וזה שכתוב אחר הפסוק דאנוכי הסתר אסתיר את פני ביום הזה דאזיל על אסתר, וזהו נבואה על ימי הפורים, לכך כתיב מייד אחר"ז כי לא תשכח מפי זרעו, וכתב רבינו בחי (פר' וילך) דמייירי על ימי הפורים, שימי פורים לא נבטלין לעולם.

וזהו שמצינו במדרש משלי (ט ב) בפסוק טבחה טבחה מסכה יינה אף ערכה שולחנה - כל המועדים בטלים וימי הפורים אינן בטלין שנאמר וזכרם לא יסוף מתוך זרעם, א"כ אף יום הכיפור אינו בטל לעולם שנאמר (ויקרא טז) והייתה זאת לכם לחוקת עולם. וצ"ב מה דמיון בין פורים ליוה"כ שלכאורה נראים הפכיים.

ועוד איתא בש"ס (פסחים סח:) מר בריה דרבינא כולי שתא יתיב בתעניתא לבר מעצרתא ופורים ומעלי יומא דכיפורי עצרת יום שניתנה בו תורה פורים מעיקרא להכי אתקין מעלי יומי דכיפורי דתניא ר' חייא מדפתי וכו'. ע"כ. מבואר שפורים ויה"כ ויום מת"ת שורש אחד להם וצ"ב.

והיינו כי כל המועדים הנ"ל יש להם ענין קבלת התורה, עצרת כפשוטו שהוא יום מת"ת. יום כיפור כמו שאמרו (תענית כו:) ביום חתונתו זה מת"ת, פירש"י (שם) יום כיפור נקרא יום מת"ת לפי שבו ניתנו לוחות אחרונות. ימי הפורים כדאמרן. לפיכך יתיב מר בריה דרבינא כולא שתא בתעניתא לבר מג' ימים הללו עצרת - יום שניתנה בו תורה, פורים - מעיקרא להכי אתקין, רצ"ל שמעיקרא לא ניתקנו אלא מטעם קבלת התורה וביטול המודעה כאמור, לאפוקי

עצרת שלא להכי אתקין מעיקא שהרי בתורה לא נאמר כי אם (במדבר כח) ביום הביכורים בהקריבכם מנחה חדשה וגו'. יום כיפור דתני רבי חייא וכו'.

ומה שדווקא פורים ויה"כ לא נבטלים ולא עצרת. משום שבעצרת היה עדיין ב' חסרונות, א' חטא העגל שבגלל זה נשתברו לוחות ראשונות, ב' שעדיין היה להם המודעה וכו'. אבל ביו"כ שנתכפר להם חטא העגל וירדו לוחות שניות וכן בפורים שהיה ביטול המודעה ע"י שהדר קיבלוהו מאהבה לכך לא יבטלו, כי בשני זמנים אלו נשאר רושם התורה וכשם שהתורה אינה בטילה עולמית כך הימים האלו קיימים לעולם. עכ"ד.

והנה הרב חמדת ימים (לפורים פ"ו אות א-יב) האריך בחובת היום בתלמוד תורה, וזה לשונו בסגוננו המיוחד לו: רועי ישראל אשר מעולם אנשי שם המסתופפים תמיד כל היום בטולא דמהימנותא ביתר הימים בבית מדרשם, היו נוהגים שלא למוש מתוך האוהל בימי הפורים האלה ובאים ללמוד בפני רבן כיתר שאר הימים, כדאמרין בפ"ק דמגילה (דף ז:) רב אשי הוה יתיב קמיה דרב כהנא נגה ולא אתו רבנן, אמר ליה מאי טעמא לא אתו רבנן, אמר ליה דלמא טרידי בסעודת פורים, אמר ליה ולא הוה אפשר למיכלא באורתא אמר ליה לא שמיע ליה למר וכו'.

אשר משם תבונון עוצם חשקם בתלמודם, כי לא משו מתוך משכנות בית מדרשם ללמוד בהלכות חמורות בימי הפורים יחד עם רבן, ולא יעדרו דבר משאר הימים להיות כי השיגו לחזות בנועם עולמם בחיים וששים ושמחים לעשות רצון קונם, אשר באמת לזאת יקרא שמחה בעצם לעורר השמחה העליונה למעלה לא השמחה של

שמאז אין לו תקומה ולזה ימנע ממנו מאז הדר התורה ויופיה, וזמן ימי השמחה מעבר מסוכן שאם ימשך אז אחרי השמחה של הוללות וסכלות וגבר עמלק וכאשר ירים ידו בתורת משה וגבר ישראל.

**ונוסף** גם הוא עוז הדרה של תורה בעצם היום הזה יתר על שאר הימים בשתים, האחד אשר חכמים הגידו (מכילתא סו"פ בשלח) ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים - על שרפו ידיהם בתורה, כי כל זמן שעדת הישראלית נרפים מעבודתם בתורה מוסיפים כח בס"מ ומאשרים ומחזקים אותו וכלביא יקום ויתעודד וטרף ואין מציל, ועל כן כשרפו ידיהם מהתורה במדבר מיד בא זדון ויבא קלון.

**ואיכבה** נוכל וראינו ביום אשר שם נפל שדוד והמן נפל, להחליף כחו בעוון ביטולה של תורה ומעשים אשר לא יעשו כי הם יתגבר ועוז יתאזר, ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם ברוב ההגיון בה בעצם היום הזה יתר גדול מאוד על שאר הימים, באשר בה ישקיפו ויראו אם השג ישיגו לרדוף אחריו ולהכותו עד החרמה, כי הזמן גורם להיות מעיר לעזור בסוד נפל תורא חדד סכינא וירמסו אותו העם בשער וימות ואין שני להקימו.

**ובהרפות** ידינו מן התורה בימי צרת הכנעתו וכידו קרוב להתעורר בחימה שפוכה אשר היה טמון בארץ חבלו בנוקבא דתהומא רבא ויצא בעוז גבורתו אשר רכש ויבער בקרבו העמל והכעס שהיה טמון כל משך ימי אדר דבריא מזליהו דישראל ורמס וטרף ואין מציל חס ושלום, מעתה קם דינא שבקרוב ימי כידה של גבול הרשעה יאותה להחזיק בתורת ה' יותר משאר הימים הן מצד כדי להוסיף על

הוללות וסכלות כאשר עלה על רוח רבים מעמי הארץ לומר אשר היום הזה יום שמחה הוא והותר ביטולה של תורה לשמוח ולרבות כל מיני שמחות.

וזה דרכם כסל למו לבוז כספם להביא אנשים לצים משחקים על פי הנבל ומנבלים פיהם בשירי עגבים ואהבים, העתידים עורר לוית יצר סמוך אל הרהורים רעים, וחטאים תרדוף רעה, ובכלותם מקול השירים יחלו מעט בשחוק וקלות ראש, וכל האנשים והנשים אשר יחד אוספו לשמוע אל הרינה ואל התיפלות בשומעם הדברים מרים ומאררים יוצאים מפי מביעיהם ישמח לבבם ויתלהב יצרם וירגילים לערוה, ולא יבצר שם נותן טעם לפגם כי טוב לשמוע שיר כסילים כהיום הזה כי לשמחת מצוה הם עושים שימי משתה ושמחה כתיב.

**ואין** בהם דעת ולא תבונה להבין ולהשכיל כי שמחה לחוד ושחוק וקלות ראש לחוד, ולא יתכן שבא ציווי מצות השמחה להמטים עקלקלותם ריקים ופוחזים ההופכים ללענה שמחה של מצוה חלילה, אפס לחסידי עליון כי אזלת יד יצרם מלבותם וישמחו ויעלצו לפני אלהים וישישו בשמחת פקודי ה' ישירים משמחי לב ותלמוד תורה על ראש שמחתם, כמו שאמר החכם כי עת השמחה והגילה מבחן ומצרף לדעת אם אוהבים התורה או לא, משל לאדם שיש לו בן במדינת הים שבעת שמחתו יזכרנו כמו שנאמר אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי.

**ולבן** בעת השמחה אם יזכור האיש אהבת התורה נראה שאהבתה קשורה בנפשו, וכשהוא שוכחה בימי משתה ושמחה יורה על מיעוט חשקתו איתה, ובכן יתלהב היצר ויתחזק על עומדו וכשל השכל ונפל דמיון הלוחמים זה עם זה ונפל האחד וקם האחר



נפילתה עד החרמה והן שלא לגרום שגוב נפילתם בכל גונדא דחימה כאמור.

**והנה** כי כן שפתינו איתנו היות ימי הפורים האלה נשגבים במהללן על יום מתן תורה מאוד כי אין קיום הגט אלא בחותמיו, ומהצעה זו יראה לנו טעם לשבח לקביעות ימי הפורים האלה לימי שמחה ויום טוב.

**ומעתה** מי האיש הירא ורך הלבב בלבבו יבין עוז הדרת ימי הפורים האלה ולא ימיש מתוך האוהל, לבלתי לכת אחרי תאוות הגופניות בלתי לה' לבדו, וכל אחד כפי שיעורו יהגה בחיבתו בתורת ה' תמימה כאילו היום קבלה ויתחנן לפני המקום ברוך הוא לבל יפקד רע על כל הימים אשר פנה אל כל חמדותיו ופרק עול תורת ה' מעל צוארו, כי כמו שבעצרת העולם נדון על פירות האילן, וביארו המקובלים ז"ל דהיינו להשגיח ולדרוש על מעשה העולם ולדון על פירות האילן, כי הפירות הם הנשמות הפורחות מאילנו של הקדוש ברוך הוא, והעולם נדון ביום ההוא על התורה שניתנה בו ועל עוון ביטולה כמו שיתבאר במקומו בארוכה, וכן בימי הפורים האלה כי בו היתה ביטול המודעה וקבלתה בנפש חפצה, הוא נידון על כל אלה וזכר כל היצור בא לפניו יצרי מעללי איש בעוון אשמה זו.

**ובן** אמרו בספר החסידים על חסיד אחד שהיה דרכו להרבות בתורה וביראת ה' ביותר בימי הפורים האלה מטעם זה, ומטעם אחר כי רוב העולם בעצם היום הזה פנו עורף וישליכו אחרי גוים עסק התורה ועבודתו התמימה, ונדמה לרוב ההמון שבקרב הימים האלה הותר לכל אדם לפרוק עול מלכות שמים מעליהם וכל המרבה להיות משוגע הרי זה משובח, ורבים מהשוטים קלקלו בכמה קלקלות כל אחד קלקלתו מרובה מחבירו, והיה חש פן יהיה

העולם שקול וברוב אשמת העם יכריע לכף חובה חס ושלום, ותמיד היה מאסף אליו בימים האלה כל חרד וצווה כי כרוכיא לאמר והימים האלה נזכרים ונעשים, אשריו לדור שככה לו בדורו.

**ומזשל** ברוחו ארחות צדיקים ישמור ושרת בשם ה' ויקבע עתים לתורה ביותר בעצם היום הזה כל אחד לפי שיעורו, הבעל מקרא במקרא והבעל משנה במשנה ובעל תלמוד בתלמוד ובעלי סתרי תורה בסתרי תורה. עכ"ד.

(ה) **ואחר** כך ילך לשלום לביתו לאכול סעודת מצוה של קבלה, ואף שעיקר הסעודה עושין לעת ערב כנהוג, עם כל זה יכון גם כן בסעודה זו של שחרית לצאת בה ידי חובתו. [יסושה"ע].

**כי** הנה עיקר הסעודה צריך להיות בבוקר בשחרית, כמש"כ בשל"ה הקדוש (מס' מגילה נר מצוה אות יא) שמצוה מן המובהר מי שעושה סעודה בשחרית. וכ"כ בא"ר (שם סק"ד) ובפמ"ג (שם סק"ה) ובמשנ"ב (שם סק"ט) ובכה"ח סופר (שם סקכ"ג).

**אמנם** כתב בתרומת הדשן (סימן קי) שלא נוהגים לעשות הסעודה בשחרית כי טרודים במשלוח מנות. אמנם סיים, דאף שישבתי המנהג, מכל מקום רבותי ואני אחריהם נהגין עיקר הסעודה בשחרית.

**ובן** פסק רמ"א (סימן תרצה ס"ב) שיעשה הסעודה אחר תפילת המנחה, ויש להתפלל מנחה בעוד היום גדול, ורוב הסעודה צריך להיות ביום.

**ואדונינו** הגר"א ז"ל (שם) כתב לבאר דברי התרומה"ד, שבדר"כ נמשכים במצוות עד המנחה ואסור להתחיל בסעודה קודם המנחה. ואם חל פורים ביום שישי



בסעודת שחרית, והוא ז"ל עשה סעודתו במשתה ושמחה כולה ביום, וכשהחשיך התפלל ערבית וחזר ללימודו. עכ"ל.

**וב"ה** בתוספת מעשה רב (אות ע) וז"ל: ואדמו"ר החסיד עשה סעודתו מייד אחר התפילה ואחר כך ישב על שולחנו כל היום ואכל ושתה הרבה למאוד לקיים חיוב עד דלא ידע, ולעת ערב בירך ברכת המזון ופג יינו והתפלל תפילת ערבית ולמד כמנהגו. עכ"ל.

**וכתב** הרב חמדת ימים (לפורים פ"ו אות סג-ד) וז"ל: ומנהג טוב להולכים בתמים להיות עושים סעודה זו בזמן סעודת יום השבת, ומושכים סעודתם עוד מעט משאר סעודות, ומטיבים את לבם ומהללים לשם תפארתו יתברך בשירות ותושבחות ובסיפור מעשה הנס לבניהם ולבני ביתם, ושוב מברכים על מזונם בכוונה ישרה ומזכירים מעין המאורע בלי שום פקפוק בברכת הארץ וינוחו את ראשם מעט, ובהגיע זמן המנחה כמו כן יכוונו את לבם לאביהם שבשמים וכמו כן בערבית בכוונה טובה ורצויה ולא יעדרו דבר, וכן היה מנהג חסידים הראשונים האיתנים.

**והתופס** במנהגם ישכיל עשו וקרוב לשכר הרבה יותר מדאי מהשכר אשר היה מקוה בהשתתף עם סובאי יין אשר עד אור הבוקר יעשה ויטמאו אותה בדרכם ובעלילותם אשר לא טובים ורחוק מן ההפסד בשגם לא יענש.

**ואשר** אי אפשר לו לעשותה בזמן סעודת שבת ויום טוב ועושה אותה אחר המנחה, יהיו עיניו בראשו להזהר בשתייתו לפני תפלת ערבית, שיהא דעתו מיושבת עליו לכוון את לבו להתפלל תפלת ערבית בעונתה. עכ"ל.

לכו"ע יעשו הסעודה בשחרית מפני כבוד השבת, וכמש"כ במנהגי טירנא (מנהג של פורים), וכן פסק רמ"א (שם).

**ומי** שרוצה לעשות תמיד הסעודה בשחרית הרשות בידו, כמש"כ התרומת הדשן (שם), וכן פסק רמ"א (שם).

**והנה** ע"פ הקבלה צריך להזהר לעשות סעודת פורים בשחרית, וכמש"כ הרש"ש ז"ל (בסידור בסדר פורים) וז"ל: להזהר ולהזדרז לעשות סעודה אחר תפילת שחרית לכמה טעמים ידועים לי. וגם בעוד שהארות הנזכרות בתוקפם אחר התפילה, ולא יסתלקו אח"כ מהכלים הפנימים דשחרית, כי תפילת המנחה היא בכלים אמצעים כנודע, לפיכך כמעט קבלתי בקבלה לעשות הסעודה אחר תפילת שחרית בעזרת הא-ל. עכ"ל.

**וכן** משמעות הרב ז"ל בשער הכוונות (דרושי חג הפורים - דרוש א) וז"ל: והנה בכל שנה בימי הפורים כדי לקיים ההארה הנזכרת אנו צריכין לעשות ג' מצוות, והם קריאת המגילה כדי להמשיך ולגלות ההארה הנזכרת היוצאת לחוץ בגילוי, והנה צריכות ב' בחינות אחרות וכו', וזה נעשה בסוד מתנות לאביונים וכו', והארות הזה מתקיים על ידי שאנו נותנים למטה מתנות לאביונים ועל ידי מצוה זו נעשה דוגמתה למעלה. ובחינה הב' וכו' עוד צריך הארה וכו' וענין זה תלוי בקיום מצוה אחרת והיא לעשות סעודת פורים משתה ושמחה וזו ענין אכילה ושתיה וכו', עיין שם. ומבואר שקודם צריך לגלות הארת פורים על ידי קריאת המגילה, ואחרי זה צריך לקיים הארת הב' מצוות אחרות.

**וכן** דעת רבינו הגדול הגר"א ז"ל וכמש"כ במעשה רב (אות רמח) וז"ל: סעודת פורים עיקרה ביום, על כן הנכון לכון לצאת

הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו (ספר חמדת ימים ח"ב פורים פ"ו אות סח).

**וכתב** הרב חמדת ימים (לפורים פ"ו אות לב) וז"ל: ויאסוף אליו כל חרד וישמחו יעלצו לפני אלהים וישישו בשמחת התורה לפני סעודתם כמו שנאמר ליהודים היתה אורה אורה זו תורה ויועדו יחד להגות בסדר זה וכו'. עיין שם.

**ובקב** הישר (פרק צט) כתב וז"ל: וטוב לאדם שילמד מעט קודם שמחת סעודת פורים ביום. עכ"ל.

**מ** ויזהר שלא ירבה בשתיה בתוך הסעודה כדי שיוכל לברך ברכת המזון שהיא מצות עשה דאורייתא בכוונה עצומה. ודי בהערה זאת. [יסושה"ע]. והביסוס כדת יעשה אחרי סעודת שחרית וברכה מ"ז הנ"ל. [שם].

**י** אח"כ יזרז את עצמו לקיים מצות עשה של קבלה ומשלוח מנות איש לרעהו, וקודם השילוח יאמר ג"כ לשם ייחוד וכו' לקיים מצוות עשה ולא תעשה הנ"ל. [יסושה"ע].

**יא** ואחרי כל זאת התפלל תפילת מנחה, ויכין עצמו לסעודת פורים בשביל אנשי ביתו כמנהג כל העולם שעיקר סעודת פורים קוראין לאותה סעודה שאחר תפילת המנחה, כי כן הוא דעת קצת פוסקים ראשונים ואחרונים, כמו שפסק רמ"א (סימן תרצה ס"ב) שיעשה הסעודה אחר תפילת המנחה, ויש להתפלל מנחה בעוד היום גדול, ורוב הסעודה צריך להיות ביום, וכאמור לעיל.

**יב** וכתב עוד הרב חמדת ימים (לפורים פ"ו אות כט) וז"ל: עוד מחיוב מצות חובת היום מצות סעודת פורים, והנהגים לעשות סעודת פורים לאחר המנחה יאותה להם להתפלל תפילת מנחה בעוד היום גדול

**וכתב** בפלא יועץ (ערך פורים) וז"ל: ומצות משתה ושמחה ראוי להזהר בה לעשות עיקר הסעודה מבעוד יום, לא כמו שנוהגים קצת שעושים עיקר הסעודה בלילה.

**ו** ויאמר לשם ייחוד וכו'. ואחר כך ישב לאכול בשמחה עצומה לשם שמים בכוונה הנ"ל.

**ז** ויזהר בלימוד דברי תורה על השולחן, וכמש"כ בבית ישראל (תליתאה; סוף פורים) דהנה ע"י שאדם אוכל ושותה בפרט בסעודה כמו שעושין בפורים ושותים יין, יכול לבוא ח"ו לפן תאכל ושבעת וגו' ושכחת את ה' אלקיך (דברים ח), ולפיכך מקדימין את הרפואה דהיינו התורה קודם למכה, וכמו שאמרו חז"ל (קידושין ל:): בראתי יצה"ר בראתי לו תורה תבלין, והיינו שע"י כוח התורה אנו יכולים להתגבר על היצה"ר, ולפיכך קודם שמתחיל לאכול ולשתות צריכין ללמוד תורה, שע"י כח התורה אנו יכולין להתגבר על היצה"ר ולא יבואו ח"ו לידי חטא ע"י מאכלה ומשתה, ויהיה וטוב לב משתה תמיד.

**ח** ויקרא בתוך הסעודה ט' פסוקים של פר' בשלח ויבוא עמלק (שמות יז), וג' פסוקים מפר' כי תצא (דברים כה) זכור את אשר עשה לך עמלק וכו', ואחר כך ילמוד באיזה לימוד שירצה. וילמוד גם כן משניות של מסכת שקלים שהוא מענינא דיומא (כה"ח סופר סימן תרצה סקכ"ו). ובסוף הסעודה ילמוד משניות של מסכת מגילה והם ד' פרקים, ויכוין שהם כנגד ד' אותיות הוי"ה וד' אותיות אדנ"י (כה"ח סופר שם סקט"ז וסקכ"ו). ובסוף הסעודה קודם ברכת המזון יאמרו בנעימה קדושה מזמור בתהילים (סימן צח) שירו לה' שיר חדש כי נפלאות עשה

**וב"כ** במשנ"ב (תרצה סק"ג) וז"ל: וימצא אחר כך בביתו נרות דולקות ושולחן ערוך ומיטה מוצעת. עכ"ל.

**יד** ויספר לאנשי ביתו מעניני ניסים ונפלאות שעשה עמנו יוצרינו ובוראינו יתברך שמו ויתעלה בזמן הזה. וכל המרבה לספר הרי זה משובח. [יסושה"ע].

**וכתב** הרב חמדת ימים (לפורים פ"ג אות פד-ה) כתב וז"ל: ומי הוא זה אשר יבין את זאת ולא יודה וישבח לאדון הכל על כל הטובה אשר עשה לישראל עמו ויעשה מצות שמחת ימי הפורים שמחה של מצוה בדעת שלימה וכוונה ראויה, ולא דרך הוללות וסכלות כבוערים בעם, ויתעכב על שולחנו לאכול ולשתות יותר ממה שרגיל מפני כבוד היום נאדר בקודש, וישמח אנשי ביתו וירחיק מהם כל ריב ומצה כי רב הש"לום חופף עלינו תמיד כל היום.

**ונכון** להיות כל איש הירא מספר לאנשי ביתו ובניו על שולחנו סיפור הנס הנפלא הזה שרשיו וסעיפותיו פארותיו וענפיו, להודיע ולהודיע את היד הגדולה אשר עשה ה' בהמן הנקלה והנבזה נין עמלק, ואת עם עני הושיעה לו ימינו וזרוע קדשו ברוך הוא, למען ילמדון בניו ובני ביתו ליראה את השם הנכבד והנורא את ה' אלהינו ונודעה יד ה' את עבדיו מתוך הנס הנפלא ההוא אשר גם זה מכלל מצות עשה של הגדתי היום לה' אלהיך כי באתי וכו', כמו שביאר החסיד בספר החרדים וכל המרבה לספר הרי זה משובח. עכ"ל.

**טו** ושוב יסדר את שולחנו כיד ה' הטובה עליו וישב על שולחנו מעוטר בכבוד והדר וכובע ישועה על ראשו לפני השלחן אשר לפני ה' וילבש גילה ברעדה כמדון. (חמדת ימים לפורים פ"ו אות לד).

ובתפילין ובטלית ככל הימים באופן שתהיה רוב סעודתם ביום, ולא כאשר שגו רבים לסעוד סמוך לערב ועיקר הסעודה נעשית בלילה אשר לא כדת דאמר רבא סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו (מגילה דף ז:).

**וטעמא** רבה איכא למילתא כי האור הנמצא בה הוא יסוד קודש עילאה, ולכן צריך להיות ביום לפי כי זה הוא מדת יום, אכן אם היא נעשית בלילה נמצא נותן את השבח למלכות שמים מדת לילה ולא היא, מפני כי השבח הוא מפני כי ה' הצדי"ק בקרבה וזה עיקר.

**ולפיכך** אף אם עשאה בלילה ואבוקות כנגדו לא עשה ולא כלום, והכי משתמע לישנא דרבא דקאמר בלשון שלילה סעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו. עכ"ל.

**יג** וישב עם אנשי ביתו בשולחן ערוך ובנרות דולקים כמו בשבת קודש, כמש"כ הרב חמדת ימים (לפורים פ"ו אות ל) וז"ל: ויש מפרשים סעודת פורים שעשאה כעין לילה שאין אבוקה כנגדו וכו', ולכן מנהג טוב להולכים בתמים להדליק המנורה על השולחן כעין סעודת השבת כשבאים לישב על שולחנם לאחר המנחה כי אור הנר יפה לשמח את הלב ומוסיף התרחבות ומנוחה בלב, וגם מצותה בנר דתמן אור שמן משחת קוד"ש עילאה ה' הצדיק בקרבה, וכן היה מנהג אדוני אבי מורי זלה"ה. עכ"ל.

**וכתב** בקב הישר (פרק צט) וז"ל: ולכן מרבים אנו בנרות בפורים, שיהיו בתי כנסיות מלא בנרות, והכל הוא רמז על אותו אור גדול מש"ע נהורין, ועל זה כתיב ליהודים הייתה אורה וגו'. עכ"ל.

(מס' מגילה פרק תורה אור אות יד) ובספר ערבי נחל (פר' בראשית דרוש יב).

**וב"כ** הרב בא"ח בסדר היום (סדר הפורים) שהדברים לרוב הפוסקים כפשטן, והסיק בזה"ל: אלא האמת הוא כפשוטו שצריך ששכלו יתבלבל כל כך עד דלא ידע לכוון אם יאמרו ברוך לארור, שיאמר אינו ברוך אלא ארור וכן בהיפך בשכנגדו. עכ"ל. וכן פירש רש"י (שם) שהענין כפשוטו.

**והבי** קי"ל שמחויב האדם להשתכר כשיטת רבא, כמש"פ הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הט"ו) וכ"כ הרוקח (הל' פורים סימן רלז) ועוד הרבה. וכן פסק מרן בשו"ע (סימן תרצה ס"ב).

**וכן** מבואר שנהג אדונינו הגר"א ז"ל, וכמש"כ בתוספת מעשה רב (אות ע) וז"ל: ואדמו"ר החסיד עשה סעודתו מייד אחר התפילה ואחר כך ישב על שולחנו כל היום ואכל ושתה הרבה למאוד לקיים חיוב עד דלא ידע וכו'. עכ"ל.

**ועיין** להרב שדי חמד (ח"ג מערכת ח כלל צב) שכתב שהגר"א ז"ל היה שותה הרבה עד למאוד, והיה משתכר כפשוטו עד שהיה מגיע לסכנה, כי מחייב איניש לבסומי בפוריא, ו"חייב" היינו כמו "מתחייב" בנפשו. עכ"ד.

**ב** ואולם הרמ"א (סימן תרצה ס"ב) כתב, שישתה רק מעט מלימודו. ומקורו גבוה מדברי הכל בו (בסימן מה) ואח"כ יישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי. וכ"כ הרב ערוך השולחן (שם) שכן הוא ג"כ דעת הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה הט"ו) שכתב בזה"ל: ושותה יין עד שישתכר וידם בשכרות. [ויש לפלפל אם הוא מוכח בוודאין. וכתב בפמ"ג (שם

טז) ומצוה להרבות בסעודת פורים, כמו שפסק הרמ"א (ריש סימן תרצה), והוא על פי הגמרא הקדושה במס' מגילה (דף ז:), כמש"כ בביאור הגר"א (שם סק"א), וימשיך עצמו בסעודה זו של מצוה עד עת תפילת ערבית, ואחר צאת הכוכבים שהוא זמן תפילת ערבית ילך באמצע סעודתו לבית הכנסת, ואחר התפילה ילך לביתו בשלום וישב עוד עם אנשי ביתו על השולחן לשמוח שמחה של מצוה, ואחר גמר הסעודה עם אנשי ביתו ומשפחתו כנהוג ולימודו על השולחן, יברך ברכת המזון בכוונה עצומה. [יסושה"ע].

### ענין ההשתכרות בפורים

**א** הנה בענין חיוב ההשתכרות בפורים, כמו שמוכן בפשטות מדברי מרן האר"י ז"ל בשער הכוונות (דרושי הפורים דרוש א) וז"ל: ומה שאמרו רז"ל חייב איניש לבסומי בפוריא עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי כו'. הכוונה היא כי לעולם תוך הקליפה יש ניצוץ של קדושה המאיר בתוכה ומחיה אותה, ולכן צריך לומר ברוך המן להמשיך אל הניצוץ שהוא אור ולכן צריך לומר בלא כוונה אחר שהוא שיכור ויצא מדעתו שאם יהיה ח"ו בכוונה יאיר גם אל הקליפה ח"ו. עכ"ל. היינו שצריך להמשיך חיות להניצוץ קדושה שבתוך הקליפה, ודבר זה צריך להיות בלי דעת כשהוא שיכור ויצא מדעתו, נראה שצריך להשתכר ממש.

**וב"כ** בליקוטי מוהר"ן (ח"א סימן לג אות ג) וז"ל: כי מתחילה לא היו מקבלין אלא כדי חיות הראוי לאותו מקום, כדי שלא להשפיע יותר מהראוי להם. כמו שכתוב בכתבי האר"י עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היינו שימשיך שפע להקליפות כדי חיונו ולא יותר. עכ"ל. וכ"ה בשל"ה

ולכן צריך לומר בלא כוונה אחר שהוא שיכור ויצא מדעתו. עכ"ל. וכ"כ המקובלים כמו השל"ה והבא"ח והרב ליקוטי מוהר"ן, ועוד, וצריך לשאול לידועי ח"ן.

(ג) ובחיי אדם (כלל קנה אות ל) הסיק שמצוה להשתכר, אמנם מי שידוע שע"ז יבוא לזלזל במצוה מן המצוות כמו נט"י וברכות וברכהמ"ז או שלא התפלל מנחה או מעריב או שינהג קלות ראש - אזי מוטב שלא ישתכר, וכל מעשיו יהיה לשם שמים. וכן הסיק היעב"ץ בסידורו עמודי שמים בשם אביו הגאון ז"ל.

(ד) ויש ראשונים שכתבו שכלל לא קי"ל כשיטת רבא שמחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כמש"כ בספר המאור (מגילה דף ג:): וכן הביא בר"ן (דף ג: מדפי הרי"ף) וכן הביא במאירי (שם דף ז:).

(ה) וי"א דקי"ל כרבא אך הוי מצוה בעלמא ואי לא"ה אין זה מעכב, וכמש"כ בהגהות מיימוני (על הרמב"ם שם) וכן הביא במהרי"ל (הל' פורים סימן י) והניף ידו שנית בשו"ת מהרי"ל (סימן נו שאלה ט) וכ"ה בדרכי משה (סימן תרצה סק"א) ובעולת שבת (שם סק"א) ובאליה רבה (שם סק"א) ובביה"ל (שם ד"ה חייב איניש) ובכה"ח סופר (שם סקט"ו).

(ו) ומצינו עוד הבחנה בזה, שוודאי קי"ל כרבא, וגם הדברים כפשוטם שצריכים להשתכר ממש, אך בדורות אלו שהדורות מקולקלים, ראוי לתפוס כדעת רבינו אפרים - ולשתות רק מעט יותר ממה שרגיל לשתות ביום טוב, וכמש"כ הרב פרי חדש (שם סק"ב). ועיין בב"ח (שם) שכתב דאף שאין להשתכר ממש - בכל זאת צריך לשתות הרבה יותר מלימודו ויהיה שתוי או אפילו

משב"ז סק"ב) שכן ראוי לעשות. וכ"כ במשנ"ב (שם סק"ה).

וכבר כתבו כן הראשונים שאסור להשתכר, עיין באורחות חיים (הל' פורים אות לח) וכ"כ רבינו אפרים (הו"ד בר"ן מגילה דף ז:): והביאם מרן בבית יוסף (שם) וכ"כ המאירי (מגילה דף ז: ד"ה חייב) שאין חייבים להשתכר ולהפחית מן השמחה - שלא נצטוונו על שמחה של הוללות ושל שטות אלא בשמחה של תענוג שיגיע מתוכה לאהבת ה' והודאה על הניסים שעשה לנו. עכ"ד. והאבודרהם (בסדר פורים) כתב ג"כ שאין לשתות כל כך. וכ"כ בשיירי כנסת הגדולה (סימן תרצה הגהת ב"י אות א).

וכתב בפלא יועץ (ערך פורים) וז"ל: וצריך להרבות בשתייה מעט יותר ממה שהוא למוד, עד כדי שיהא מבוסס, שמח וטוב לב, שמחה של מצוה, לא שמחה של הוללות כמנהג ההוללים ששותים יין רב, עד שיוצאים מדעתם ועושים מעשים אשר לא יעשו, ומדברים דברים אסורים מינים ממינים שונים, מאבדים מצות תפילת מנחה, ומצות ברכת המזון דאורייתא, ומצות תפילת ערבית, ואומרים שעושים לשם מצוה, אבל עבירה היא בידם, כי לא ציוה השם לעבור על מצוותיו, אטו על הנסים ועל הפורקן הגמול הזה קיוה, ישתקע הדבר ולא תהא כזאת בישראל, רק ישמח ישראל בעושיו שמחה של מצוה, במידה במשקל ובמשורה, והשתייה כדת של תורה. עכ"ל.

וב"כ החסיד יסושה"ע (שער המפקד פ"ז) שכתב שיש רק להתבשם אבל חס ושלום להשתכר. [ומש"כ שכן מוכח בכתבי מרן האר"י ז"ל שלא ישתכר אלא יתבסם - צ"ע, כי בעניי לא מצאתי זכר לזה בכתבי מרן, ואדרבא משמע שצריך לסלק דעתו לגמרי ולומר בלי כוונה ברוך המן. וכמש"כ:

ראיתי בני עלייה והינם מועטים שישמחו ויעלצו לפני ה' לשם שמים כי אם בדרך מצוות אנשים מלומדה כמו שאנו עושין כל כישרון המעשה בדרך.

**וכבר** כתב הרמב"ם: חס ושלום לא התירו רז"ל כל כך כי אם קצת יותר מכדי לימודו. וכ"כ הכל בו. וא"כ ראוי למנוע העם מכל המעשים המקולקלים האלו וכיוצא בהם, אך שתהיה השמחה משוערת במידה ובמשורה לשם שמים בזכרון גבורתו יתברך ונפלאותיו ולבקש מלפניו יתברך על עמו שיעשה עימנו ניסים כאשר עשה עם אבותינו.

**כי** כבר מצינו במדרש שכל הגאולות נרמזו בפסוק א"ם הבנים שמחה, גאולת מצרים הייתה ע"י א'הרן ומ'שה זהו ר"ת אם, גאולת אחשורוש ע"י א'סתר מ'רדכי, גאולה אחרונה שתהיה במהרה בימינו ע"י א'ליהו ומ'שיח, ולפי שימי הפורים הם אות ומופת גם על הגאולה אחרונה על כן דרשו במס' מגילה ע"פ (ישעיה נה) תחת הנעצוץ זה המן כו' יעלה ברוש זה מרדכי כו' והיה לה' לשם אלו ימי פורים לאות עולם לא יכרת זה מקרא מגילה, וכבר ביארנו טעם שזכרון ימי הפורים לא יסוף מתוך זרעם, ומדקאמר והיה לה' לשם ש"מ שעיקר השמחה היא לשם שמים. עכ"ל.

**והרב** חמדת ימים (פרק ב אות כג) כתב בסגנונו המיוחד לו וז"ל: הנה כל איש ישראל אשר באזניו ישמע דברים כאלה יחד לבו ויתר ממקומו אשר המה דברים הדברים המחרידים הלבבות, ונמס כל לב ורפו כל ידים בשית לב, כמה גרם החטא אז להיות נגזר עליהם כליה ונחרצה על ידי שכרות היין אף שלא שתו אפס מיינם של ישראל ומבישולם ועם כל זאת באו במצוקה העצומה ההיא להכחד מן הארץ כמעט.

שיכור שאינו יכול לדבר לפני המלך - רק שתהא דעתו עליו.

**ז** והנה י"א שאף קודם שהגיע לשכרות גמור יוצא ידי חובה כל עוד שעוסק במשתה, ומש"כ עד דלא ידע, שמשמע שכל עוד שלא הגיע לשיעור הזה לא יצא ידי"ח, הכוונה, שכל היום מחויב לעסוק במשתה, ועד דלא ידע עדיין החיוב עליו, וכשלא ידע אזי נפטר, כן כתב בשפת אמת (מגילה שם).

**ח** והנה הרב עוללות אפרים צווח על ההפקירות המשתוללת בפורים בלי פוצה פה ומצפצף, וזה לשונו בעוללות אפרים (סוף ח"ב מאמר שט): .... ונשמע קולם בבואם קול ענות בחירופים וגידופים כבולות ושחוזות בחרוזות ובדברי הבאי והיתול, צחוק שחוק עשו להם, כל השומע יצחק, גם אלה ביין שגו תעו מדרך השכל ישתו וישכרו עד אשר לא ידעו בין ארור המן לברוך מרדכי עד אשר הם מריקים את גופתם קיא צואה בלי מקום כהריק האשפות מן הזבל ויאספו אליו כל העדרים וגללו אותו ברחובות קריה במקומות המטונפות חבקו אשפתות.

**הכזה** יהיה יום משתה ויום רצון לה' ומאין להם סמך למנהגים מקולקלים כאלו הלא גם בשאר המועדות נאמרה בהם שמחה, אך מצאו סמך ממאמר רז"ל (מגילה ז:) צריך להשתכר עד שלא ידע כו', ועל י"א תיבות אלו העמידו תילי תילים הלכות מקראי מועט והלכות מרובות, והנה בפסוק שמע ישראל שהוא עיקר יחודו של יוצר הכל אין מדקדקין בו כך.

**ואם** מצינו חכמים הראשונים עשו כן כמו שסיפר בתלמוד מכמה מעשים תמוהים שעשו מרוב שמחה, היינו לפי שהמה כל שמחתם הייתה לשם שמים, אך בזמנים הללו

שמים מעליהם בסעודה, ולהוציא דבר לפני האלהים אשר לא כדת של תורה חלילה פן יהיה להם שכר פרי הבטן לפתן וכריסם לקרץ והמשתה למשטה והמאכל למאכלת.

**אזיה** להם למפריזים על המדה כי גמלו לרוחם רעה כי פעולת האידים אד יעלה עד להשחית קדושת היום ולקלקל סעודה דמטרוניתא וכן לא יעשה, ומושל ברוחו יהיו לטוטפות בין עיניו נוסח אתקינו סעודתא כו' ונוסח התפלה הנזכרת אשר ביטא בשפתים לפני הדר סעודתו.

**ובכן** אם בעל נפש היפה הוא יראה ורעד יבא בו ומורא לו יעלה על ראשו לעמוד על שולחנו כמלאך לפני האלהים ולא יפנה דרך המטים עקלקלותם בפסקי תוספות על פסקי הרוש ולענה באמור להם חייב איניש לבסומי בפוריאי וכו' עד להשחית בקול צוחה על היין בראש כל חוצות ותבקע הארץ לקול שירי עגבים היוצא מבית בליעתם.

**ונשותיהם** יותר מהם יוצאות בשיר ונמשכות בשיר אחריהם, וישנו את טעמם ומראיהם לתת על פניהם מסוה, ולכולם יהיה חליפות שמלות ועל כל גבר יהיה כלי אשה היו לנשים, ונשים לו שם רעולות ופרופות ויתנכרו בבגדי הגברים גם המה עד אשר כל רואיהם לא יכירום ולא ידעו ולא יבינו להבחין בין איש לאשה, וילכו להם בתופים ובמחולות ונשמע קולם בבואם קול ענות בחירופים וגדופים כבולות ושחוזות בחרוזות ובדברי הבאי והיתול.

**גם** אלה ביין שגו בשכר תעו מדרך השכל, שתו וישכרו עד אשר נפטרו מידי חיובם לבלתי הבחין בין ארור המן לברוך מרדכי עד אשר הם מריקים שכר פרי הבטן קיא צואה בלי מקום כהריק אשפתות מן הזבל עד

**ואיככה** אחר שנצומה ונבקשה מאת אלהינו עתה ביום התענית הזה של אסתר לבל ישוב לבא עלינו כאשר אז בא עליהם, אנחנו נעשה כל חלקי הסותר לזה באותו עוון עצמו שלהם למשוך ביין רב את בשרינו כל היום ההוא וכל הלילה, ונצר משרשיו יפרה לגלות בשר ערוה או לפחות בשירי עגבים זמרן נשי ועניין גברי כאש בנעורת וישכחו את ה' עושם לבלתי התפלל תפלתם בכוונה, ורבים מהם מבטלים קריאת שמע דאורייתא מפני חמת הסעודה, מי גזר כן מי ציוה כן???

**היאמן** כי יצוה הוא יתברך על ידי חכמים הקדושים מצות משתה ושמחה לעבור את פי ה' אלהינו חלילה ולהיות החטא נעשה להם כהיתר חס ושלום, הכהתל באנוש יהתלו בו יתברך לצום לפניו כמתאוננים על פשעיהם ולכל חטאתם על כי גם מעשינו עתה כמעשיהם אז ונצומה ונבקשה סליחה וכפרה על זאת לבל יפקוד עלינו הרעה כמו אז, ונשוב לנתוש ולנתוץ ולהאביד מעשה תשובתנו ביום המחרת, ומה גם כי בעצם היום הזה שם נפל שדוד המן הרשע כמאמר והמן נפל בתוספת ו' לרבות כי באותה שעה נפל השר שלו למעלה ס"מ שרו של עמלק, ואיככה נקים אותו ויתעודד במעללינו הרעים ביום שבו טמון בארץ חבלו באשר כל עוון וכל חטאת ישראל הוא משען ומשענה אשר בו ישען והוא כלביא יקום וטרף ואין מציל. עיין שם.

**עוד** כתב הרב חמדת ימים (לפורים פ"ו אות לו-מב) וז"ל: ושוב אחר עתירתו יתקדש במותר לו באכילתו ובמשתה היין לאכול ולשתות יותר מכדי רגילותו שיעור מה עד יבוסם ולא יפריזו על המדה כשוטים שקלקלו, פן יפרוץ בהם האספסוף אשר בקרבם לצאת מן השורה ולפרוק עול מלכות



ערבית אשר ברוב כובד משא ראש פתנים יינם אשר בקרבם השליכו אותה אחרי גוים וכל רוח אין בקרבם לכוון אפילו פרשה קטנה שבתפילין וכל שכן על שאר התפילה, ושם תהי תפילה בקלות ראש כברחובות קריה וכל המרבה להיות משוגע הרי זה משובח ישתקע הדבר.

**מי** בקש זאת מידם לחלל הדרת עבודת ה' על מצוה מדברית קבלה, ולא יתכן ויעלה על רוח לב איש שיתקנו דבר לקלקל ולהיות החטא נעשה להם כהיתר חלילה, ומה גם בעצם ימי הפורים כי בו נכנסנו לברית לקיים כל דבר באהבה וברצון, ואיך ומה בפרק המקבל באותו פרק ובאותו מקום נשחית נחלת עבדי ה' וצדקתם אל גיל כעמים. עכ"ד.

**(י)** והנה ברכת המזון אפשר לברך אפילו הוא שיכור ואפילו שאינו יכול לדבר לפני המלך כראוי, כמו שפסק מרן בשו"ע (סימן קפה ס"ד). ועיין שם בביאור הגר"א שהביא לזה מקור מהירושלמי. וכן מוכח שנהג הגר"א כמש"כ בתוספתא מעשה רב (הנ"ל) וז"ל: ולעת ערב בירך ברכת המזון ופג יינו, והתפלל תפילת ערבית. עכ"ל. ומשמע שרק לתפילת ערבית חש הגר"א ז"ל שיפוג יינו ולא לברכת המזון.

**(יא)** אמנם בתפילת ערבית יש להזהר מאוד שלא התפלל עד שיפוג יינו, כמו שפסק מרן בשו"ע (סימן צט).

**(יב)** אחי ורעי זה הוא הדרך הישרה שיכור לו האדם לילך בדרכיו יתברך שמו ויתעלה זכרו לעד כל הימים. ודי בזה. [יסושה"ע].

**חסל סדר פורים** כהלכתו, כאשר זכינו לקיים סדר זה, כן יזכנו לסדר פורים הרבה, לשנה הבאה בירושלים הבנויה.

זיבו"לא בתרייתא, וכאלה חוקים אשר לא טובים אשר לא ימדו ולא יספרו מרוב.

**אוייה** להם אהה עליהם, הכזה יהיה יום משתה ויום רצון לה', ומאין הרגלים למנהגים מקולקלים כאלה ולהעמיד תילי תלים הלכות ביי"א תיבות אלו חייב איניש לבסומי וכו' מקרא מועט והלכות מרובות עד העלות חרון אף ה'.

ולו חכמו ישכילו את מאמרם חייב איניש לבסומי וכו', ולא אמרו להשתכר אפס לבסומי ביסום בעלמא מעט יותר מכדי רגילותו ומעט אשר היה לפניו יין מלכות רב כיד המלך, וינום וישן מתוך משתה היין נים ולא נים תיר ולא תיר לא ידע שכול להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי.

**ואם** מצינו לחכמים כמה מעשים תמוהים כההיא דקם רבה ושחטיה (מגילה ז:), הנח לחכמים הראשונים אשר טובה צפורנן מכריסנו חסידי עליון כי אזלת יד יצרם מלכותם להם יאתה לרבות כל מיני שובע שמחות, אך בזמנים אלו ראיתי בני עלייה והנם מועטים והרבה היין עושה, והלואי בהיות השמחה משוערת כהלכתה במדה ובמשורה לא ידעו שבעה לא יריעו ולא ישחיתו בפאר הדרת ההידות ולא יעדרו דבר שלא כדת של תורה.

**וכל** שכן כי בצאתם חוץ מהשורה עלולים לפרוק עול מורא שמים מעליהם מאין פנות לפנים ולא לאחור ויאכלו גם אכול מיני פירות ומיני מגדים בלתי ברכה, ויבזו בעוז הדרת ברכת המזון לברך אותה בלא לב ולב גם בלא דעת שנים או שלשה גרגרים בראש אמיר ולא יהיה אלא כמצליף אחת למעלה ושבע למטה, וישכחו מלהזכיר עזוזו יתברך ונפלאותיו אשר עשה בשפר נוסח על הנסים.

**והאחרון** הכביד מצות קריאת שמע של



מנהגי פורים**ענין שינוי המלבושים בפורים**

(א) הנה כתב הרמ"א (סימן תרצו ס"ח) שיש נוהגים ללבוש פרצופים בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, ואין בזה איסור מחמת שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא וכן בלבישת כלאים דרבנן. וי"א דאסור. אבל המנהג כסברא הראשונה. עכ"ל.

(ב) והנה בכנסת הגדולה (סימן תרצה הגהות ב"י) הורה לאסור הפרצופים בפורים. ועיין של"ה (מס' מגילה נר מצוה אות טז).

(ג) והסיק בבאר היטב (סימן תרצו סק"ג) שהירא את דבר ה' ירחיק את בניו ובני ביתו מכל כי האי איסורא ופריצותא. והט"ז (יו"ד סימן קפב סק"ד) כתב בשם הב"ח (סק"ה) שיש לבטל מנהג זה הן בפורים והן בשמחת נישואין. וכ"כ בבאר הגולה (שם לפני סק"ח) וכן הביא במשנ"ב (סימן תרצו סק"ל). ובפמ"ג (מש"ז שם סק"ה) כתב שאם כל המלבושים של איש רק מלבוש אחד של אשה וניכרים הם אפשר שאין למחות בהם.

(ד) והנה הרב עוללות אפרים צווח על ההפקירות המשתוללת בפורים בלי פוצה פה ומצפצף, וזה לשונו בעוללות אפרים (סוף ח"ב מאמר שט): אך מה שראיתי בימים אלו שהוקמו לשמות בהם לשם שמים ולספר בניסים ונפלאות שעשה לאבותינו בעצם הימים האלו - נשמע קול צווחה על היין בראש כל חוצות יתהללו ותבקע הארץ לקול היוצא מבית בליעתם, וישנו את טעמם ומראיהם לתת על פניהם מסווה עד שנהפך לאיש אחר ואין לו מכיר, כי כולם יהיה חליפות שמלות היו לנשים כי על כל גבר יהיו כלי אשה וכל הנשים יתנו על פניהם כסות עיניהם עד אשר כל רואיהם לא יכירום לא ידעו ולא יבינו מי ומי

ההולכים, עדרים עדרים פעם בחוץ פעם ברחובות אצל כל פינה לחקור איזהו מקומן של זבחים ואיזהו מקום יינם, וילכו להם בתופים ובמחולות מפזז ומכרכר בכל עז, ואשה כלי זיינה עליה וחמושים עלו בנות ישראל מזויינים בכל שלטי הגיבורים, וכל איש מישראל חרבו על יריכו וחיציו שנונות, גם הנערים ישיתו להם עדרים לבדם בשנותם את טעמם וריחם וילכו לקושש קש כזגים ופעמונים ונשמע קולם בבואם קול ענות בחירופים וגידופים כבולות ושחוזות בחרוזות ובדברי הבאי והיתול צחוק שחוק עשו להם כל השומע יצחק וכו'.

**הכזה** יהיה יום משתה ויום רצון לה? ומאין להם סמך למנהגים מקולקלים כאלו הלא גם בשאר המועדות נאמרה בהם שמחה, אך מצאו סמך ממאמר רז"ל (מגילה ז:): צריך להשתכר עד שלא ידע כו', ועל י"א תיבות אלו העמידו תילי תילים הלכות מקראי מועט והלכות מרובות, והנה בפסוק שמע ישראל שהוא עיקר יחודו של יוצר הכל אין מדקדקין בו כך.

**ואם** מצינו חכמים הראשונים עשו כן כמו ססיפר בתלמוד מכמה מעשים תמוהים שעשו מרוב שמחה, היינו לפי שהמה כל שמחתם הייתה לשם שמים, אך בזמנים הללו ראיתי בני עלייה והינם מועטים שישמחו ויעלצו לפני ה' לשם שמים כי אם בדרך מצוות אנשים מלומדה כמו שאנו עושין כל כישרון המעשה בדרך.

**וכבר** כתב הרמב"ם: חס ושלום לא התיירו רז"ל כל כך כי אם קצת יותר מכדי לימודו. וכ"כ הכל בו. וא"כ ראוי למנוע העם מכל המעשים המקולקלים האלו וכיוצא בהם, אך שתהיה השמחה משוערת במידה ובמשורה לשם שמים בזכרון גבורתו יתברך

באותו עולם? אמר לו, דבר זה שאלו לפני ראש הישיבה, שני עלמים שהתלבשו בינינו אחר שסבלו צער על חטא שלא ניתן לגלות, ושאלו זה לפני ראש הישיבה, והוא אמר שזה היה כך בעולם הזה. מנין לנו? שכתוב (אסתר ה) ויהי ביום השלישי ותלבש אסתר מלכות, התלבשה באותה דמות של העולם ההוא. מלכות - זו רוח הקודש, שהרי מלכות השמים נושבת רוח מאותה רוח האויר של אותו עולם, ובה התלבשה אסתר. וכשנכנסה לפני המלך אחשוורוש וראה אותו לבוש של אור, דמותה נדמתה למלאך אלהים, ופרחה ממנו נשמתו לפי שעה. מרדכי גם כן, שכתוב (שם ה) ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות. לבוש מלכות ודאי, דמות של אותו עולם. ועל זה כתוב (שם ט) כי נפל פחד מרדכי עליהם. פחד מרדכי, ולא פחד אחשוורוש.

**אמר** רבי שמעון, כמה מתוקים דברים אלו. אשרי חלקי. והרי ידעתי שצדיקים באותו עולם מתלבשים בלבוש שנקרא לבוש מלכות, וכך הוא ודאי. אמר לו, אויר גן עדן, נשיבת רוח הקודש הם, ובו מתלבשים הצדיקים כמו שהיו בעולם הזה. ואחר כך רוח הקודש שורה על ראש כל אחד ואחד, ומתעטר ונעשית לו עטרה. וכך היה למרדכי, שכתוב (שם ח) בלבוש מלכות, דמות אותו העולם. אחר כך ועטרת זהב גדולה - זו עטרת ששורה על ראשי הצדיקים באותו עולם. כשקבלו ישראל תורה, כמו זה היה להם עד שחטאו, שכתוב בהם (שמות לג) ויתנצלו בני ישראל את עדיים מהר חורב. התפשטו מאותו לבוש. ע"כ.

(ז) ובבית ישראל (ח"ב מגילת אסתר) כתב סמך לענין התחפושת ממש"כ ורבים מעמי הארץ מתיידיים (אסתר ח) מכאן אמר מורי ורבי הקדוש מאונסדארף ז"ע,

ונפלאותיו ולבקש מלפניו יתברך על עמו שיעשה עימנו ניסים כאשר עשה עם אבותינו.

**בי** כבר מצינו במדרש שכל הגאולות נרמזו בפסוק א"ם הבנים שמחה, גאולת מצרים הייתה ע"י א'הרן ומ'שה זהו ר"ת אם, גאולת אחשוורוש ע"י א'סתר מ'רדכי, גאולה אחרונה שתהיה במהרה בימינו ע"י א'ליהו ומ'שיח, ולפי שימי הפורים הם אות ומופת גם על הגאולה אחרונה על כן דרשו במס' מגילה ע"פ (ישעיה נה) תחת הנעצוץ זה המן כו' יעלה ברוש זה מרדכי כו', והיה לה' לשם אלו ימי פורים, לאות עולם לא יכרת זה מקרא מגילה, וכבר ביארנו טעם שזכרון ימי הפורים לא יסוף מתוך זרעם, ומדקאמר והיה לה' לשם ש"מ שעיקר השמחה היא לשם שמים. עכ"ל.

(ח) והנה בהאי עיקר הענין דשינוי המלבושים, ביאר בבני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ט) ע"פ דברי הזוהר הקדוש (פר' שלח דף קסט:) ותוכן דברי הזוהר הוא, שמרדכי ואסתר נתלבשו במלבושי יקר רוחניים מה שמלובשין הצדיקים בגן עדן, וזכרון לזה מנהג ישראל תורה לשנות ג"כ מלבושיהם. ושם בזוהר מבואר דכן היה להם בישראל במתן תורה, וזהו שאמרו (שבת דף פח.) הדור קבלוה בימי אחשוורוש. ולזכר זה שכן היה במתן תורה וגם בימי מרדכי ואסתר הדור קבלוה מאהבה - לכן מנהג ישראל תורה לשנות את המלבושים. עכ"ד.

(ו) **שוב** הלכתי לראות באב"י הנח"ל, והעתקתי לשון הזוהר בלשון הקודש, וזה הוא: אמר לו רבי שמעון, ודאי ידעתי שאתם מלובשים שם בלבוש נכבד של גוף זך קדוש. האם היה כמו זה בעולם הזה, אדם שנראה באותו גוף כמו שאתם עומדים

דרא ודרא והוא מתלבש בכל דור בהצדיק שבדור, והנה בימי אחשוורוש התלבש בחינת הארת משה בצדיקי הדור ההוא דהיינו מרדכי ואסתר, עד שהיה להם כח להמתיק כל מיני מרירויות ולהמשיך שלום גדול לעולם, עד שנתקרב גם מהעמים עכו"ם להי"ת, כמש"כ והרבה מן עמי הארץ מתייהדים, וזה בחינת קדושת פורים שמרמז על הגאולה האחרונה שאז יהיה נמחה זכר עמלק לגמרי, ויתרבה השלום כל כך עד שכל העמים התקרבו להי"ת כנ"ל.

וזה בחינת מה שמשנין עצמן בפורים ומדמין עצמן לאומה אחרת לישמעאל או למין עכו"ם אחר - היינו בחינת משנין מפני דרכי שלום, כי כשצריכין להרבות שלום בעולם אזי צריכין לשנות פניו לכמה גוונים - לכל אחד ואחד כפי רצונו בשביל השלום. ועל כן בפורים שמרמז על הגאולה האחרונה, ואז הוא ריבוי השלום ביותר אפילו עם כל האומות, ובכדי שיוכל לקרב גם אותם להי"ת - על כן נוהגין אז קצת לשנות הפנים לכמה גוונים, והבן.

סמך למנהג תחפוש בפורים (ללבוש בגדים משונים).

ח) ומוהרנ"ת ז"ל בליקוטי הלכות (הל' כתובת קעקע ה"ג אות יב יג יח כג) ביאר הענין, וזה תוכן דבריו: כי מחטא עץ הדעת נתקלקל השלום של העולם, ונשתלשל משם כל מיני מחלוקת שבעולם שזה עיקר זוהמת הנחש שהוא השונא הגדול שאינו חפץ בשלום כלל והוא אורב תמיד לקלקל השלום ולעורר מחלוקת, בפרט על הצדיק האמת שבכל דור, שעל ידו היו יכולין כל העולם להתתקן ולשוב להי"ת, אך מחמת המחלוקת אין שומעין לקול הצדיק הזה, ואף כששומעין דבריו אין הדברים נכנסים בליבם כראוי, ואדרבא רוצים לדחות ולסתור את הדברים ולהעבירם מעל לבבם, וזה עיקר ההתרחקות מה שאין העולם מתקרבים להי"ת - משום המחלוקת שבכל דור ודור מימות עולם על צדיקי האמת.

כי בוודאי אין דור יתום ובכל דור נמצאים צדיקים אמיתיים שהיו יכולים לקרב את כל העולם להי"ת, כי אתפשטותא דמשה בכל



הרב זאב פרעס

מזח"ס 'סימון וסיבה' וש"ס

## בגדרי שותפות [לקרקע דפרוזבול, כותל שנפל, אפוטרופוס, בחזקת הבתים, בירושה, בשנים אוהזין]

דחשיב דאין לו קרקע אך לפחות בגדרי הדבר חשיב דאין לו בעלות על קרקע כיון דזה שייך אף לרעהו.

**ובירושלמי** במסכת ע"ז (ג' ו' בסוף) מבואר דקיר שהיה בינו לבין בית עבודת כוכבים ונפל - מותר להשתמש בחצי מהאבנים, ומבואר מזה דיש חצי ששייך לשותף אחד ולא הכל שייך לשניהם וכצד הראשון בחקירה הנ"ל, והוא סתירה לדברי הירושלמי בשביעית הנ"ל.

**[ואמנם** בראשונים שם (בבבלי ע"ז דף מ"ז) מבואר דאיירי במכיר אבניו, מ"מ כתב הריטב"א שם דצריך להגיע לאומדנא דמראש רצו שלכל אחד יהיה חלק נפרד, ויעויין בר"ן (נדרים מ"ו:) שהביא מח' ראשונים אי אמרינן אומדנא זו, ואפשר דיסוד מחלוקתם אינו בזה, ואכמ"ל].

**ב.** ובעצם דברי הירושלמי בשביעית הנ"ל צ"ב מה חידש רב דכותבין פרוזבול על קלח אחד, והא מתניתין היא (שם) דכותבין פרוזבול על קרקע כל שהוא,

**וביאר** מו"ר הגר"ז פיינשטין שליט"א [ראש ישיבת נר זרח - עוצם] דרב חידש דמהני אף מחובר לקרקע דאינו קרקע ממש, דהיינו קלח, ואם כן בביריתא שהקשו על רב - פירוש שותפין הוא שותפות בפירות לבד ולא בקרקע, והוא דומיא דאריסין דתני התם [וכעין מה שמצאנו ברש"י בגיטין נ"ב. ד"ה אתם ובתוס' בכתובות דף ב': ד"ה הרי].

**א.** ידועה החקירה בגדר שותפות, האם לכל שותף יש בעלות על חצי ממש ושעבוד על החצי של חברו - כדי שיוכל להשתמש גם בזה בזמן שיצטרך, [ומסתברא דהחצי הזה אינו נמצא כולו בצד אחד אלא דכל גרגיר מתחלק לשנים], או דכל החפץ שייך לשני השותפים יחד, וצורת קיום הבעלות שלהם הוא דבזמן שכל אחד משתמש בחפץ - אז השימושים של הזמן הזה שייכים לו.

**והר"ן** (נדרים מ"ו:) כתב בשם הרשב"א כצד השני, ועיין עוד בזה בקהלות יעקב (תגיגה סי' א') ושיעורי ר' אלחנן (ב"ב סי' ז') ובכתם פז ב"ב (כט: בגדר שותפות).

**והנה** איתא בירושלמי (שביעית י' ג') - אמר רב - אפילו אין לו אלא קלח אחד - כותבין עליו פרוזבול, והקשו מבריתא דהשותפין והאריסין והאפוטרופין לא יכולים לכתוב פרוזבול, ותרצו דשאני שותפות דכל קלח וקלח של שותפות הוא, מה שאין כן כשיש לו קלח אחד שכולו שלו.

**מבואר** מזה כצד השני דהכל שייך לשני השותפים, דלצד הראשון שלכל אחד יש בעלות על חצי ושעבוד על חצי - הרי כותבין פרוזבול על שדה משועבדת [כמפורש בירושלמי] ומה מפריע שחצי מהשדה אינו שלו אלא רק משועבד לו, אך לצד השני דשני החלקים שייכים לשניהם - אם כן אמנם בטעמא דמילתא אין סיבה לומר

לאחד מהם חלק חשוב ולכן אין כותבין עליה פרוזבול.

**ותרוין** זה תלוי במח' שהביא בדרך אמונה (שמיטה ט' ס"ק ק"ה) האם צריך שיעור חשוב לכתיבת פרוזבול.

**ולפי** מה שנתבאר דאיירי בשותפות רק לפירות - א"כ וודאי דאתי לידי חלוקה שהרי את הפירות תמיד שייך לחלק, והדרא קושיא לדוכתה.

**ג.** איתא בירושלמי (סוף מסכת ב"מ) - כותל שבין שתי מחיצות ונפרץ, רב ושמואל - חד אמר מחצה לזה ומחצה לזה, וחד אמר כולו לזה וכולו לזה, מה מפקא מביניהון, מצא מציאה - כלומר בשטח שהיה בו הכותל הנ"ל, מאן דמר מחצה לזה ומחצה לזה - מחציו והילך לזה ומחציו והילך לזה, ומאן דמר כולו לזה וכולו לזה - המוציא זכה.

**מבואר** מזה דנחלקו רב ושמואל האם שותפות היא בעלות שלמה לכל אחד - וא"כ אף אחד לא יזכה במציאה כדין חצר השותפין - [עיין קצוה"ח סי' קנ"ז סוף ס"ק ה' וסי' ר"ס ס"ק א'] או דלכל אחד יש מחצה, ואף שתמיד מחלקים כל גרגיר לשניים - מ"מ בקרקע שבין שדותיהם מסתבר דלכל אחד יהיה את החצי הסמוך לשדהו ולא גרע מבר מצרא, [והשעבוד שיש לכל אחד על רעהו אינו קיים באופן כזה שהכותל נפל וממילא השטח מבורר לשניהם ונתפרדה השותפות. ואף אי נימא דלא נתפרדה השותפות כיון דרוצים לבנות הכותל שוב - מ"מ השעבוד הוא כדי שכל אחד יוכל להשתמש בקרקע חברו אך כאן הבעלים על החצי שלו קודם לזכות כיון דהשני לא עשה מעשה זכייה בחפץ או שימוש בקרקע].

**ואם** כן יש ליישב את הסתירה בירושלמי, דבשביעית איירי בדעת רב והוא סובר

**עוד** יש להביא סתירה בירושלמי כאן שהביא ברייתא דאפוטרופוס אינו יכול לכתוב פרוזבול [וברור שהכוונה על קרקע היתומים] ובהמשך דבריו איתא דאפוטרופוס כותב פרוזבול על נכסי יתומין.

**ומרן** הגר"ח קנייבסקי שליט"א (דרך אמונה שמיטה ט' כ' ביאור ההלכה ד"ה כותבין) תרץ שהוא פלוגתא דחוצפית המתורגמן ורבנן, והביא שהר"ש סיריליאו מוחק בברייתא מילת "אפוטרופוס".

**ויש** ליישב זאת על פי הירושלמי בגיטין (ה' ד') שהביא סתירה בדיני אפוטרופוס וחילק בין אפוטרופוס שעדיין מטפל בנכסי היתומים לבין אופן שהיתומים הגדילו והאפוטרופוס אינו מטפל עוד בנכסיהם.

**וא"כ** אפשר לומר אף כאן - דמה שאפוטרופוס יכול לכתוב פרוזבול על נכסי יתומין - זה רק בחיי היתומין דיש לו בעלות על נכסיהם כדי שיוכל לטפל בהם - [ועיין בזה בקונטרס הקנינים שער ג' פרק ז' אי יש לאפוטרופוס ממש בעלות], אך לאחר שהגדילו - אין לו בעלות על נכסיהם ואז אינו יכול לטפל בנכסיהם, ובזה אתי שפיר דיש לאפוטרופוס רק בעלות על הפירות שהצמיח מדין יורד ברשות והוי ממש דומיא דאריס והשותף הנ"ל דיש לו חלק רק בפירות וכמו שנתבאר.

**והנה** כתב בדרך אמונה (שמיטה ט' י"ט ציון ההלכה ס"ק רע"ז) בשם מרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל דהירושלמי כאן דכתב דאין כותבין לשותפין פרוזבול - איירי בשאין בשדה כדי חלוקה.

**ולפי** זה יש ליישב הסתירה הנ"ל דלעולם הירושלמי סובר דבשותפות יש לכל אחד בעלות על חצי מהקרקע, אך כיון דהקרקע לא תתחלק לעולם - א"כ אין

דלכל שותף יש בעלות על כל החפץ, והירושלמי בע"ז הוא בדעת שמואל הסובר דלכל שותף יש מחצה, ובוזה נפשט מי הם החד אמר וחד אמר בירושלמי ב"מ הנ"ל.

**ויש** להדגיש דכל הנידון הנ"ל בגדר שותפות אינו קשור למח' רב ושמואל (בבלי ב"ק ט.) אי אחין שירשו לוקחין הוו או יורשין הוו - דהתם יש סברא מיוחדת בגורל דיברר למפרע, וזה נתבאר בקונטרס הקנינים שער ב' פרק ט"ו.

ד. איתא בב"ב (דף כ"ט:) רמי בר חמא ורב עוקבא בר חמא זבון ההיא אמתא בהדי הדדי, מר אישתמש בה ראשונה שלישית וחמישית, ומר אישתמש בה שניה רביעית ושישית, נפק ערער עילוה, אתו לקמיה דרבא - אמר להו מאי טעמא עבדיתו הכי, כי היכי דלא תחזקו אהדדי, כי היכי דלדידכו לא הוי חזקה - לעלמא נמי לא הוי חזקה, ולא אמרן אלא דלא כתוב עיטרא, אבל כתבו עיטרא - קלא אית ליה.

**וכתם** הרשב"א דבכתוב עיטרא יש חזקה כיון דכל אחד משתמש בשליחות חברו וכמו ג' לקוחות (ב"ב מ"א:) דאמר רב דמצטרפין כשיש ביניהם שטר.

**והנה** הובאה חקירה בגדר שותפות, האם יש לכל שותף בעלות על חצי מהחפץ ושעבוד על החצי הנוסף כדי שיוכל להשתמש בו שיצטרך, או דכל החפץ שייך לכל אחד מהשותפין וזה מתקיים על ידי חלוקה דכל אחד בעלים על השימושים בזמן שישתמש בחפץ.

**ועיין** בקהלות יעקב (חגיגה סי' א') ובשיעורי רבי אלחנן (ב"ב סי' ז') ובקונטרסי שיעורים (נדרים שיעור כ"ו ונדפס גם בתחלת ב"ב) בענין זה.

**ולכאורה** מבואר מדברי הרשב"א הנ"ל דלכל אחד יש מחצה ולכן כתב דכל אחד משתמש בשליחות חברו כיון דמשתמש מכח שעבודו בחפץ השייך בבעלותו לחברו, דאי נימא דהכל שייך לכולם - א"כ לא כל אחד משתמש בשליחות חברו אלא כל אחד משתמש בחלק שמתברר להיות שלו כיון דהוא השתמש בו זמן זה.

**וצ"ע** דהא הרשב"א (בנדרים מ"ו: וב"ב קלז: ובשו"ת ח"א סי' ס"ב ות"ו וח"ב סי' קמ"א) כתב דהגדרת שותפות היא דכל אחד בעלים על הכל ובזמן שמשתמש מתברר שהשימושים של הזמן הזה שייכים לו.

**ולכאורה** יש ליישב דמה שכתב הרשב"א (בב"ב כ"ט: הנ"ל) דכל אחד מחזיק בשליחותו של השני - הוא מטעמא אחרינא כדי שלא נאמר שיש חסרון בחזקה שהרי אף אחד לא החזיק לבדו ג' שנים ולכן המרא קמא לא הוצרך למחות, ולכן כתב הרשב"א דכל אחד מחזיק בשליחות חברו וא"כ שניהם ביחד נחשבים כאחד אחד שמחזיק ברצף ג' שנים.

**והדברים** מוטעמים יותר ע"פ מה שהגדיר בקונטרסי השיעורים (נדרים שיעור כ"ו אות ג', ובאות ו' כתב כן גם בדעת הרשב"א, ושיעור זה נדפס גם בתחלת ב"ב) דשני השותפים הם בעלים על כל החפץ בכח אך בשימוש בפועל כל אחד בעלים על הזמן שהוא משתמש בו, וא"כ במציאות כל אחד משתמש בפועל בזמן אחר ואין זו חזקה שלמה ולכן צריך להגיע לסברת הרשב"א כאן דכל אחד משתמש מכח חברו [דהא גם חברו הוא הבעלים בכח] וזה כמו שליחות אך יותר משליחות כיון דבעלות שניהם היא בעלות אחת וכמבואר בקונטרסי השיעורים הנ"ל.

ה. חידש רשב"ם (ב"ב קכו. ד"ה קסבר וד"ה יש) דאף דנחלקו בגמ' אי יש לבכור קודם חלוקה - מ"מ בחלק פשיטות כולי עלמא מודו דאין לו קודם חלוקה כיון דלא הוברר חלקו.

**וקשה** מאי שנא מחלק בכורה דיש לו קודם חלוקה אף שלא הוברר חלקו, חזינן דשייך בעלות קודם חלוקה אף בדבר שאינו מבורר.

**והתוס'** שם (בעמוד ב' ד"ה לא) הקשו על רשב"ם דהגמ' ב"ב (קכ"ד.) אומרת דחלק פשוט הוא אף דלא אתי לידיה דמקבל, [וכן התוס' בדף קכ"ד. ד"ה ואם כתבו דיכול להקנות חלק פשיטות קודם חלוקה].

וזו לא קושיא על רשב"ם לשיטתו שפירש (בדף קכ"ד. ד"ה עד) דכוונת הגמ' שם על ידי דנותן ולא דמקבל.

**אך** קשה שרשב"ם בעצמו כתב (בדף קכ"ד. ד"ה ואם) שיש לפשוט קודם חלוק ולכן אינו יכול לומר איני נוטל ואיני נותן.

**עוד** קשה דהא שיטת רשב"ם דגדר ירושת בכור היא דהאחים נותנים מחלקם לאחיהם הבכור וכמו שהוכחתי בכתם פז ב"ב לדף קכ"ד.: בגדר ירושת בכור (ב'). ואם כן איך שייך לומר דיש לבכור קודם חלוקה ואין לפשוט קודם חלוקה, והא אם אין לפשוט - מי יתן לבכור?

**והביאור** הוא דרשב"ם סובר דגדר תפוסת הבית היא דהנכסים שייכים לכל האחים יחד בבעלות אחת כללית [ולא כשותפים דכל אחד בעלים על חלקו] וכמו שביאר בקובץ שעורים ב"ב (אות ת"ד), ואם כן אף דאין לפשוט בעלות פרטית על חלקו - מ"מ יש לו בעלות כללית יחד עם שאר אחיו על כל תפוסת הבית, ומהבעלות

הזו יוצא וניתן חלק לבכור, ובכך מתיישבת הקושיא השלישית.

**ואת** שאר הקשיות יש ליישב בס"ד בהקדם דברי רשב"ם (בד"ה אמר) דאף לצד דיש למישהו קודם חלוקה - זה לא משעת המיתה אלא משעה שחפץ לחלוק.

**ואם** כן יש לבאר את כוונת רשב"ם (בד"ה קסבר) דאין לפשוט קודם חלוקה כיון דלא הוברר חלקו - דאין זו סברא שלא שייך בעלות על דבר שאינו מבורר אלא דלא שייך לשנות את המצב מתפוסת הבית למצב שאינו מבורר, ואף שהמצב שיש לפשוט קודם חלוקה אינו ממש כתפוסת הבית [שהיא בעלות אחת כללית וכו'] אלא שותפות של כל האחים [שזה בעלות פרטית לכל אחד על חלקו] - מ"מ לא שייך לשנות את המבצ מתפוסת הבית לשותפות מחמת שני טעמים.

**ובהקדם** מה שנתבאר [בקונטרס הקנינים שער ראשון ובכתם פז ב"ב קכג: בגדר הקנין במכירי כהונה ולדף קכו. בענין זכין על ידי אחר ולדף קמ"ב. ביסוד הקנינים ושמיתה ח' א' ובספר סימן וסיבה ערך מעשה קנין] דנחלקו הראשונים והאחרונים האם יסוד הקנינים הוא הגמירות דעת או עצם המעשה קנין שמייחד את החפץ מהמקנה לקונה.

**ואם** כן יש לבאר לב' השיטות, דאי היסוד הוא גמירות דעת - אם כן קשה לאדם לגמור בדעתו לעשות את השינוי המועט הנ"ל בין בעלות כללית לבעלות פרטית של שותפות, ואי היסוד הוא פעולת יחוד - אם כן באופן זה חסר ביחוד כיון דמתחילה זה היה בבעלות כללית ואף כעת זה נשאר בשותפות של כולם [ולא מספיק מה שכעת זה בעלות פרטית של כל אחד ואחד כיון דסוף סוף אין חלקם מבורר].



שלי, האומר כולה שלי ישבע שאין לו בה פחות משלשה חלקים והאומר חציה שלי ישבע שאין לו בה פחות מרביע, זה נוטל שלשה חלקים וזה נוטל רביע.

**והקשו** התוס' (ד"ה וזה) למה נוטל רק רביע, יהא נאמן בחציו שלו מגו דאי בעי אמר כולה שלי דהיו חולקים בשווה ואז היה מקבל חצי, ומפרש ריב"ם דמגו להוציא לא אמרינן, דבחצי השני מוחזק זה כמו זה.

**והרמב"ן** כתב תרוץ אחר - דהאומר כולה שלי מקבל חצי ממה שהוא טוען ולכן גם כעת שטוען חציה שלי יקבל חצי ממה שהוא טוען, ומוסיף הרמב"ן שהחלק שמורה לו שחציו שלו - נחשב כאילו נחלק כבר ונטל חציו ואין עליו נידון כעת ולכן הוי כמגו מממון לממון דלא מהני.

**ולבאורה** הם ב' תרוצים נפרדים, וא"כ צ"ב למה הרמב"ן כלל את שניהם יחד ולא הפסיק במילת "ועוד" או "אי נמי" וכדומה.

**עוד** צריך ביאור תרוצו הראשון של הרמב"ן, דאמנם כשיטען כולה שלי יקבל חצי טענתו, אך יקבל סכום גדול שהוא חצי טלית, ואם הוא שקרן - עדיף לו לטעון כך ולקבל חצי טלית במקום לטעון חציה שלי ולקבל רק רבע ואף שזה עדיין חצי טענתו, וא"כ סוף סוף המגו קיים ולמה אינו נאמן על כל חציה במגו הנ"ל.

**והנה** ידועים דברי האחרונים דיש ב' סוגי מגו, האחד - נאמנות מזה שלא טען טענה יותר טובה, שהרי שקרן יעדיף לטעון את הטענה הטובה יותר, והשני הוא כח הטענה, דכיון שהיה לו כח לטעון טענה אחרת ולהיות נאמן בה - לכן גם כעת יכול להשתמש בכח זה לטעון טענה אחרת.

**ובין** כך ובין כך - אתי שפיר דבכור יכול לקבל חלקו [כשיחפון] קודם חלוקה כיון דהוא מקבל בעלות פרטית ממש ללא שום שותפות וזה שינוי גדול מהמצב הקודם של תפוסת הבית ולכן שייך לגמור דעתו על כך וגם חשיב יחוד כיון דהשתנה מבעלות כללית של כולם לבעלות פרטית של הבכור בלבד.

**אך** בחלק הפשיטות אין לומר שאח אחד יקבל את חלקו כיון דלא שייך לחלוק חלק אחד לבד וצריך שכולם יקבלו את חלקם וממילא זה יהיה שותפות בלתי מבוררת וכן"ל.

**וממילא** לא קשה מדברי רשב"ם בדף קכ"ד שכתב דיש לפשוט קודם חלוקה - כיון דשם איירי בדינא דאיני נוטל ואיני נותן ובזה הפשוט לא יכול להסתלק כיון שחל עליו חיוב פריעת חוב אביו מיד ברגע המיתה שאז קיבל בעלות כללית, אך למכור ולמחול בסוגיתנו לא מספיק בעלות כללית אלא צריך בעלות פרטית ועל זה כתב רשב"ם דאין לפשוט בעלות פרטית קודם חלוקה.

**ואפשר** לומר דרשב"ם סובר דשותפות היא בעלות אחת כללית ובזה נרױיח ביאור חדש בדברי רשב"ם דלא הוברר חלקו - דלא שינה שום דבר מהמצב של תפוסת הבית למצב של שותפות כיון דשניהם בעלות כללית.

**אך** זה אינו, דאם כן דשותפות היא אותו דבר כתפוסת הבית - א"כ אף שותף לא יוכל למכור חלקו כמו יורשים, וזאת לא שמענו, ומוכח דרשב"ם סובר דשותפות היא בעלות פרטית לכל אחד על חלקו וצריך לומר כביאורים הנ"ל.

ו. איתא בב"מ (דף ב.) שנים אוֹחֲזִין בטלית וכו' זה אומר כולה שלי וזה אומר חציה



וא"כ יש לבאר את סברת תרוצו הראשון של הרמב"ן הנ"ל דיש לו במגו דכח הטענה רק זכות שיקבלו חצי מטענתו, ולכן גם כעת יקבלו חצי מטענתו, ועדיין הוקשה לרמב"ן דיהיה לו מגו דנאמנות וכמו שהקשינו כנ"ל, ולזה הוסיף הרמב"ן דהוי כאילו נחלק כבר ואין מגו מממון לממון משום דהוי העזה כמבואר בנמוקי וסף ולכן אין ראייה שהוא לא שקרן.

וביזן שחייבים לומר את שני התרוצים הנ"ל כדי לבטל את המגו דנאמנות ואת המגו דכח הטענה שהרי מספיק אחד מסוגי המגו הנ"ל כדי לזכות בממון וא"כ כל זמן שלא דוחים את שניהם - נשארת קושית התוס' דנימא מגו, לכן דחיית שני סוגי המגו הם תרוץ אחד ולכן הרמב"ן צרפם יחד.

ומזה שהריב"ם לא תרץ כרמב"ן מוכח שהוא חולק על תרוצי הרמב"ן,

ובפרט שתוס' אומר שהוכיחו מסוגיתנו דמגו להוציא לא אמרינן, וא"כ מוכרח דלא סבר כתרוץ הרמב"ן, וצריך לבאר במה יסוד ושרש מחלוקתם בשני סוגי המגו הנ"ל.

ובמגו דכח הטענה יש לבאר דנחלקו האם כח הטענה הוא על הטענה עצמה או על מה שיוצא מטענתו. ובמקרה הנ"ל עצם הטענה היא שכל הטלית שלו, אך התוצאה שיקבל מלטעון טענה כזו זה חצי מטענתו.

ובמגו דנאמנות יש לבאר דנחלקו האם אדם מעיז לטעון מממון לממון או לא.

עוד יש לומר דכולם מודים דלא אמרינן

הכא מגו דנאמנות כי זה העזה, וב' תרוצי הרמב"ן הם על מגו דכח הטענה, וכידוע כתב הר"ן (נדרים דף מ"ו:): שגדר שותפות אינו שלכל אחד יש בעלות על חצי מהחפץ אלא לכל אחד יש בעלות על הכל בזמן שהוא משתמש בו.

ואם גם דין "יחלוקו" של משנתנו הוא דין שותפות - יש לבאר שהרמב"ן והריב"ם נחלקו אם טענתו דחציה שלו היא טענה שיש לו שותפות ואם כן יש לו כח הטענה לכוז טענה בדיוק, או שהוא טוען שיש חצי ממש ששייך לו, ואם כן אין לו כח הטענה על החצי הזה אלא על סוג אחר של חצי.

ואם במשנתנו "יחלוקו" פירושו שכל אחד מקבל חצי ממש - מח' הרמב"ן והריב"ם אם יש לו כח הטענה תהיה בדיוק להפך ממה שביארתי.

עוד יש לבאר דלכ"ע טענתו היא שחצי ממש שייך לו, ונחלקו הרמב"ן והריב"ם אם יחלוקו דמשנתנו הוא חצי ממש או שותפות, או שלכ"ע טענתו היא שותפות ונחלקו בביאור יחלוקו דמשנתנו ולהפך.

ועוד יש לבאר שנחלקו אם מגו מממון לממון הוא חסרון בטענה או בתוצאה מטענתו, שהרי טענתו היא הכל והתוצאה היא רק חצי, ואולי זה תלוי בביאורי מגו כח הטענה ועיין בזה במה שציין בקונטרס סימן וסיבה ערך מגו ואכמ"ל.

ועיין עוד בקהלות יעקב חגיגה סי' א' ובשיעורי ר' אלחנן וסרמן ב"ב סי' ז' בגדר הבעלות של שותפים בחפץ.



## הרב יובל קורסיה

## כמה דינים בעניית אמן

## אריכות באמן

**א)** בגמרא במסכת ברכות (דף מז) אמרינן - כל המאריך באמן - מאריכין לו ימיו ושנותיו. וכתבו הראשונים בשם הירושלמי (ברכות סוף פ"ח) שיש להאריך באמן ושיעור הארכה הוא כדי אמירת 'אל מלך נאמן'. וז"ל הראב"ה (חלק א מסכת ברכות סימן קכו) אמן ארוכה מאריכין לו ימיו בטובה כמה שיעור כדי שיכול לומר אל מלך נאמן. וכ"כ בהגה' מיימוניות (דפוס קושטנטינא ברכות פ"א, יד) וגרסי' בירושלמי העונה אמן ארוכה יאריך ימיו בטובה. וכמה שיעורה כדי שיכול לומר אל מלך נאמן. אור זרוע (ח"א ס' קצג). והובא להלכה בב"י ובשלחן ערוך ס' קכד סעיף ח.

**וכתב** הלבוש (סעיף ד) - ולא יענה אמן קצרה, מפני שנראה שדומה עליו כמשא אלא שחק קבוע הוא לו, אלא צריך שיאריך בה קצת כדי שיכוין בה בכדי שיכול לומר א'ל מ'לך נ'אמן שהוא ראשי תיבות שלו, מ"מ לא יאריך בה הרבה לפי שאין קריאת חיתוך התיבה נשמעת כשמאריך בה יותר מדאי. וכ"כ בעטרת צבי שהטעם שלא יענה אמן קצרה משום שדומה עליו כמשא. ומקורם טהור מרבנו מנוח על הרמב"ם שם שלא יקצרנה ויאמר אותה במהירות כמפרק משא כבד מעליו שמשליכו מהר. ולא יאריך בקריאת המלה יותר מדאי שדומה ללעוג, ואמרינן בגמרא (ברכות מז) העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה, לפי שאין קריאת התיבה נשמעת יפה. אלא יאמר אמן בינונית. כלומר שיאריך בה אריכות בינונית כדאמרינן

(שם) כל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו. עכ"ל. והתוס' (שבת קיט: ד"ה אמר) כתבו שצריך להרהר בתיבות אל מלך נאמן בזמן שעונה אמן. ומדברי הדרכי משה (סק"ה) משמע שמשווה דברי התוס' לירושלמי הנ"ל.

**ובן** פסקו שאר האחרונים. המטה משה (ס' קע). אור חדש (כלל כה). לחם רב (ס' קכד אות ה) - בשעה שאומר אמן צריך להרהר בלבד אל מלך נאמן (בית יוסף תוספתא). ונראה דבוודאי מפני זה אמרו רז"ל שלא יענו אמן קצרה אלא ארוכה קצת, כדי שיכול לומר אל מלך נאמן הואיל דצריך להרהר כזה, נראה לי. עכ"ל. דרך החיים (דיני קדיש סעיף ט). ש"ע הגר"ז (ס' קכד, יב). ערוך השלחן (קכד, יג).

**אמנם** אין בידנו נוסח זה בירושלמי. אך ידוע שלראב"ה ולאור זרוע ושאר חכמי אשכנז היה בידם כמה תוספות בירושלמי שלא היה אצל שאר הראשונים. כדמוכח הכא שרק הראשונים הללו כתבו כן בשם הירושלמי ולא נזכר הלכה זו אצל שאר הראשונים. וכבר כתב כן הגאון הפני משה בחיבורו מראה הפנים (ביצה פ"ב הלכה א' סוף ד"ה מתניתא) - וכל זה לא נמצא בהירושלמי שלפנינו אלא שלפני הראב"ה היה לו הירושלמי בהעתקות אחרות. וכ"כ עוד במסכת תענית (פ"א, הלכה א ד"ה ר' סימון) וכבר כתבתי כמה פעמים דרוב מה שתמצא בדברי המפרשים בשם ראב"ה לא נמצא בהירושלמי שלפנינו וגירסא אחרת היתה לו. עכ"ל. והאריך בזה בירחון תרביץ

(כרך 65 חוברת א') הרב יעקב זוסמן על הוספות שהיו לראבי"ה ושאר חכמי אשכנז שלא היו אצל אף אחד משאר הראשונים. וכנראה שאינם דברי הירושלמי המקורי אלא איזו הוספות מאוחרות יותר.

**אך** בכל זאת נראה דודאי שכן יש לנהוג שכן פסק מרן השלחן ערוך וכל האחרונים. שהרי בגמרא דידן (שבת קיט:): נאמר שמשמעות המילה אמן הוא 'אל מלך נאמן'. והתוס' שם כתבו שיש להרהר כן בשעה שעונה אמן. ולכן הוספה זו הנמצאת בירושלמי שהביא הראבי"ה, נכונה היא למאוד, שגם אם הראשונים היו כותבים כן מסבירא דיליה היה הלכה כן.

**ב** ובהא דאין להאריך באמן יותר מדאי, הכי איתא בגמרא ברכות דף מז, דאמרינן התם אין הובצע רשאי לבצוע עד שיכלה אמן מפי העונים. רב חסדא אמר: מפי רוב העונים. ומה שלא ממתין לכל העונים אלא רק לרוב, זה משום שכל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה. וכתבו שם התוס' (ד"ה כל) שבלבד שלא יאריך באמן יותר מדאי, וטעמא לפי שאין קריאת התיבה כמשמעה כשהוא מאריך יותר מדאי. וכ"כ עוד ראשונים-התוס' רא"ש שם. הרא"ה שם- שכל העונה אמן יותר מדאי. פי' באריכות יותר מדאי. אינו אלא טועה. פי' הילכך לא בעינן מפי כולן שיש מאריכין בו יותר מדאי והוא טעות בידם. עכ"ל. מרדכי (ס' קעח). ספר הפרדס (שער תקון הברכות) שכל המאריך הרבה בשום תיבה אין משמעות התיבה נשמע היטב. ספר ברכות למהר"ם מרוטנבורג (סימן כו) כל העונה אמן יותר מדאי אינו אלא טועה (ברכות מז, א), פירוש שמאריך בו יותר מדאי, שנראה כאילו הם שתי תיבות. עכ"ל. ובהאגודה (ברכות פ"ז אות קעא)- כל המאריך באמן יותר מדאי אינו אלא טועה.

לכן יש לגעור באותם המאריכין אמן אחר ברכת כהנים ואחר קדיש, ויש להאריך בו קצת. עכ"ל. וכ"ה בנמוקי יוסף. ובהלכות ברכות לריטב"א (פ"ו אות יח) כתב, ולא קצרה אלא מאריך בה כדי שימליכיהו על השמים ועל הארץ ועל ד' רוחות העולם, ואם האריך יותר הרי זה מגונה. עכ"ל.

**מבל** הנ"ל מוכח שעצם זה שמאריך באמן (וה"ה לשאר תיבות) יותר מדאי התיבה מאבדת את משמעותה. וכדכתב להדיא הרא"ה לעיל. וכן איתא בגמ' (ברכות יג:): כל המאריך באחד מאריכין לו ימיו ושנותיו, ובלבד בדלי"ת. ופרש"י שם- ולא בחי"ת, דכל כמה דאמר אח בלא דל"ת לא משתמע מידי, ומה בצע בהארכתו, אבל בדל"ת יאריך עד כשיעור שיעשו בלבו יחיד בשמים ובארץ ולארבע רוחותיה. עכ"ל. (ואע"פ שהפרי חדש כתב שמשמע בגמרא שאם רצה להאריך יותר משיעור שממליכו למעלה ולמטה וכו' אין איסור. מ"מ הפר"ח גופיה בס' תעב סק"ה כתב להדיא דהמחבר לעיל בסימן ס"א סעיף ו' כתב דאיסורא איכא באריכות טפי מזה).

**הנה** בשו"ת בית יעקב (ס' כב) פסק שאם החזן מאריך בניגון בסיום הברכה הוי חלק מהברכה ואין לענות אמן עד שיסיים את כל הניגון, דאי לאו הכי הוי אמן חטופה. ועוד הזהיר, שע"פ דברי רש"י הנ"ל יוצא שכל תיבה אין להאריך בנגינתה באמצע התיבה אלא רק בסופה, ולכן מה שנוהגים הכהנים להאריך בתיבה 'וישמר' ומאריכים בש' ואח"כ מאריכין בכ' יש לבטל מנהגם בזה. וה"ה לכל שאר התיבות שאין להאריך בניגון באמצע התיבה. ע"ש. והובא להלכה באחרונים- באליה רבה (ס' קכח אות פח)- כתב בתשובת בית יעקב בסי' כ"ב מה שנוהגין לנגן אמירת וישמר

בלא הכ"ף ואח"כ הכ"ף וכן עושין בויחנך, הוא טעות, דדוקא בסוף מאריך, דקודם שמיסים לא משמע כוונת התיבה. אכן החזנים שמנגנין הקדיש או ברכת אבות יזהרו שלא יחלקו התיבה אחת לשנים בניגונים. עכ"ל. וכ"פ המשנ"ב (שם ס"ק קסט). והכה"ח (ס"ק רעז).

### אריכות באמרו אמן

ג) בספר הגהות יש נוחלין (לאח השל"ה הקדוש. אזהרות התפילה סק"ח ד"ה והנה א"א. והובא בשל"ה מסכת תמיד נר מצוה ס"ק סט ובמהדורת עוז והדר ס"ק מה) כתב וזה לשונו - יש לגעור ולמנוע אותן המאריכין הרבה בניגונים במלת אמן, עד שלא קרב אות אחת לחברתה, ואין במשמעות התיבה כלום, רק זמורתא תהא. ועוד שע"י שהחזן מאריך הרבה באמירת ואמרו אמן, נמצא שהקהל שוהין ואין עונים אחריו אמן עד שתכלה אריכות הנגון מפי המנגן, הנה הם מפסיקין יותר מדאי בין הקדיש ובין עניית אמן, והוא בכלל אמן יתומה, שפירשו המפרשים, שלאחר זמן שסיים המתין הרבה ועונה אמן, מקרי אמן יתומה. וכבר אמרו רבותינו ז"ל (ברכות מז א) העונה אמן יתומה כו'. אלא מיד שתכלה הברכה מפי המברך, יענה אמן. על כן יש ליזהר ולהזהיר מזה. וכן בקדושות ובקדישים וברכו, המנגנים מאריכין בשבתות ובימים טובים בניגנת נגונים הרבה מאד, ומושכין התיבות והאותיות הרבה, עד אשר לא קרב זה אל זה, ואין במשמעות התיבה כלום, לא יפה הם עושים. וכמו שזכרנו בשם הירושלמי לענין אמן, והוא הדין הכא, וחד טעמא שייך בהו. ולא נקטו הפוסקים בלשונם אמן, אלא משום שאמרו שצריך להאריך באמן. וכתבו, שעל כל פנים לא יאריך בה יותר מהשיעור הנזכר. ואף אם

כוונתם ביופי נגונים, לכבוד המלך הכבוד יתברך ממה שחננם בעריבת קולם, הלא נוכל בטוב לצאת ידי שניהם, דהיינו, לקצר בנגון. עכת"ד. והובא להלכה במג"א (ס' קכד ס"ק יד) אם החזן מאריך בנגון של ואמרו אמן יאמרו אמן מיד כי הניגון הוא הפסק. והקשה שבס' קכח סעיף מה ובמג"א ס"ק עג מוכח שהארכת הניגון מכלל הברכה היא ולא היא הפסק. מ"מ כתב, שאם מאריך הרבה הוא הפסק. ע"ש. וכ"פ הפמ"ג (א"א אות יד). ושלמי צבור (דיני עניית אמן אות ו דף פה:). ש"ע הגר"ז (סעיף יא). חיי אדם (כלל ו אות ג). חסד לאלפים (סעיף ט). כה"ח (ס"ק ג). ערוך השלחן (סעיף יג). ומשנ"ב (ס"ק לה-) אם הש"ץ מאריך בניגון של ואמרו אמן יאמרו הקהל אמן מיד כי הניגון הוא הפסק. ודוקא אם מאריך הרבה בניגון. ודוקא לענין קדיש שכבר כלה עצם הבקשה אחר תיבת בזמן קריב או אחר תיבת דאמירן בעלמא, אבל אם הש"ץ מאריך בשאר ברכה בסופה באיזה ניגון לא יענה אמן כ"ז שלא סיים את עצם התיבה של הברכה. עכ"ל. כלומר, אם מאריך באמצע תיבה כגון מקדש השבת, ועדיין לא סיים לומר תיבת השבת, אין לו לענות אמן עד שיסיים את כל התיבה בשלמותה. אך אה"נ שאין לחזן להאריך הרבה גם באמצע תיבה, כדאמרן לעיל.

עייין בפרי מגדים (סימן רפא א"א סק"ד) שכתב שלפעמים מאריכים החזנים בניגון אחר סיום התיבה ועונין בהפסק גדול אמן. והובא במשנ"ב (סק"ד). ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ז סימן ט) כתב לחדש, שנראה דכל זה הוא אם מאריך בניגון קצת אשר ניגן בה גוף הברכה. וגם זה דוקא אם מאריך בהחברה אחרונה כמבואר בתה"ד שם [כנ"ל בדברי המג"א מסימן קכח], אבל להתחיל בניגון אחרי סיום הברכה בודאי הוא הפסק

תיבות 'אל מלך נאמן'. ורק לאלו שמאריכים יותר מכך שזה לא כדין, אין צריך להמתין להם. וכתב המשנ"ב שם שהוא הדין בקדיש שלא להתחיל יתברך (ולמנהגינו לא יתחיל ישתבח) עד שיענו הרוב אמן יהא שמיא רבא, וכן כל כה"ג. ובעו"ה הרבה אנשים נכשלים בזה כשמתפללים לפני העמוד שחוטפים להתחיל ברכה שלאחריה תיכף אחר סיום ברכה שלפניה ואין ממתנים בינתיים כלל. ועיין בשערי תשובה שהביא שזה מעכב אף דיעבד שאסור שוב לענות אמן עליה מכיון שהתחיל ברכה אחרת. עכ"ל.

### האם בכל הברכות יש להמתין לרוב

(ח) והמגן אברהם (ס"ק טו) כתב שכל זה דוקא בברכה שאינה חובה לשמוע, אבל בברכה שמוציא רבים י"ח צריך להמתין כמ"ש סימן קכ"ח סי"ח. ושם מבואר שלא רשאים הכהנים לומר יברכך עד שיכלה מפי 'כל' הציבור אמן. ומקורו מדברי התוס' בסוטה (לט: ד"ה עד) שטעם החילוק בין ברכת כהנים לשאר ברכות הוא משום שלענין ברכת כהנים כיון דמשום לשמוע הוא, לא משתמע כל זמן שעונין דהוה להו תרי קלי, קולות העונין וקול כהנים המברכים. ולא משתמע. וכ"פ כמה אחרונים- כן נראה דעת האליה רבה (קכח ס"ק לז) בשם מהר"ם מינץ. יד אהרן (ס' קכד בהגה' ב"י). משנ"ב (ס"ק לח). וכן נראה דעת הכה"ח (ס"ק נב), והוסיף שלפי דברי האר"י ז"ל שתפלת החזרה חובה ומעלתה יותר גדולה מן הלחש, צריך הש"ץ להמתין עד שיכלה אמן מפי כל העונים.

**אמנם** יש מהאחרונים שפרשו בדעת הש"ע שאין חיוב להמתין לכל הציבור בחזרת הש"ץ ובשאר דברים, אלא רק בברכת כהנים. כן נראה דעת המהריק"ש בערך לחם

לעניית אמן, ומכ"ש בין ברכת המוציא והאכילה וכיוצא בזה. ע"ש.

### אין לחזן להתחיל הברכה הבאה עד שיענו הקהל אמן

(ד) עוד כתבו הפוסקים שאם החזן מיהר ומיד אחר שסיים הברכה התחיל בברכה שלאחריה, אין לענות אחריו אמן. כ"כ הברכי יוסף (ס' קכד סק"ט) וז"ל- ש"ץ שסיים מגן אברהם ותכף התחיל אתה גבור, לא יענה אמן, דהרי כתב מרן בב"י מי שמתפלל בלחש וכו' אם לא כלתה עניית אמן מפי רוב הצבור וכו', משמע דאף שלא התחיל הברכה הש"ץ, הואיל וכבר ענו הקהל אינו יכול לענות, כל שכן אם כבר התחיל ברכה אחרת דכבר עברה הברכה ראשונה אינו יכול לענות אמן. הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י סי' נ"ט. עכ"ל. וכן פסק בספרו קשר גדול (ס' ט אות כט) ש"ץ שסיים מגן אברהם ותיכף התחיל אתה גבור לא יענה אמן. (בר"י סי' קכ"ד). ועונש ביטול אמן אז הוא על הש"ץ. ע"כ. והובא להלכה בשערי תשובה ס"ק טז. וכן נראה דעת מהר"ם בן חביב בשו"ת קול גדול (ח"א ס' מ). ובבן איש חי (תרומה סעיף יב) כתב - לא יענה אמן אחר שהתחיל הש"ץ בברכה שניה אלא יענה תכף בסיום הש"ץ את הברכה, שאם הש"ץ מהיר ורץ כצבי שתכף בסיום הברכה התחיל בברכה שאחריה, לא יענה אמן, והעונש על הש"ץ, וכנז' באחרונים. עכ"ל. וכ"כ במשנ"ב (ס' קכד, לז) וכה"ח (ס"ק מט) בשם עוד אחרונים.

**אמנם** פסק מרן בשלחן ערוך (קכד סעיף ט) שאם יש קצת מהעונים שמאריכים בעניית אמן יותר מדאי, א"צ המברך להמתין להם. אמנם חייב החזן להמתין לרוב ציבור. כלומר לרוב ציבור שעונים כדין, כדי אמירת

(ס' קכח ס' יח) שמחלק בין ברכת כהנים לחזרה. והלבוש (סעיף ז) כפי שביאר בדעתו האליה רבה (ס"ק טז). עולת תמיד (קכח, לח). וכן נראה דעת הט"ז (קכח, יג) לחלק בין ברכת כהנים לתפילה. והגר"ז בסימן קכד (סעיף יב) פסק כהמג"א שבברכה שמוציא יד"ח את הרבים יש להמתין לכל הציבור. ואילו בסימן קכח (סעיף כט) משמע שבחזרת הש"ץ מספיק להמתין לרוב ציבור. ע"ש. וכן נראה גם דעת הערוך השלחן (קכד סעיף יג) שרק בברכות כמו מקרא מגילה ושופר וכן ברכת כהנים וקידוש והבדלה צריך להמתין מלהתחיל באחרת עד שיענו כולם. מה שא"כ בחזרה שדי ברוב עונים.

**ובדעת** המשנה ברורה, הנה בס"ק לח פסק להלכה את דעת המגן אברהם, שבברכה שמוציא הש"ץ ידי חובה את הציבור חייב להמתין לכל הציבור. ובביאור הלכה (ד"ה א"צ) כתב - ולענין חזרת ש"ץ שלנו יש דיעות בין האחרונים דאף דכולנו בקיאים מ"מ כבר תקנו חז"ל אף לנו וכדלעיל בס"ג אפשר דהוא בכלל ברכה חיובית עיין בא"ר סימן קכ"ח ובפרישה ובפר"ח ופמ"ג. עכ"ל. נראה שלא הכריע בזה. וכן בשו"ת הלכות (קכד, לא) לא הכריע. ונראה שלדעתו נכון לכתחילה להמתין לכל הציבור. וכ"כ בפסקי תשובות (אות טו).

**ובספר** הלכה ברורה (ס' קכד בירור הלכה ס"ק טו) דן בזה והביא דעות כל האחרונים, והסיק שמעיקר הדין די להמתין בחזרת הש"ץ לרוב ציבור, ומכל מקום טוב להחמיר שימתין עד שייסימו כל הציבור לענות אמן. ע"ש.

**וראיתי** בספר קהילות יעקב (לבעל משכנות יעקב. מס' ברכות דף מז) שכתב

לדייק מדברי הגמ' שם, שאמן הוא חלק מהברכה, כש"כ רש"י (ד"ה עד שיכלה) - דאף עניית אמן מן הברכה היא. דמשמע דחובה הוא גם על המברך לשמוע עניית אמן מכל ברכה שעונין הציבור אמן. שהברכה מסתיימת ומתקיימת בעניית אמן. ובירושלמי (הובא בדרכי משה ס' קסז סק"ד) איתא בהדיא שצריך העונה אמן לכוין להוציא את המברך בעניית אמן. ולכן לא יפה עושים החזנים הממהרים לומר ברכות התפלה זה אחר זה ואין ממתינים אחר הברכה עד שיכלה אמן מפי הציבור. ואינם מכוונים לשמוע האמן לצאת ידי חובתן בזה. וגם הציבור אין שומעים התחלת הברכה. וצריך להזהר בזה. עכ"ל. והביאו בשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' פח אות א). אך לא מצאתי בשאר האחרונים שהביאוהו.

### להפסיק בין אמן ליהא שמיא

(ו) כתב האליה רבה (ס' נו סק"ה) בשם השל"ה (מסכת תמיד נר מצוה סעיף סב) צריך להפסיק קצת בין אמן ליהא שמיא רבא, כי אמן קאי על יתגדל. וכן בין אמן למודים, כי אמן קאי על רצה. עכ"ל. וכ"פ האחרונים ז"ל, סולת בלולה (סק"ד) בן איש חי (ויחי אות יא) משנ"ב (נו סק"ב) וכה"ח (ס"ק יד).

**ודומה** לזה כתב בפרי מגדים (ס' קפח משצ"ז סק"א) כתב בשם המהרש"ל

דלא יאמר בונה ברחמיו ירושלים אמן מיד, רק ימתין קצת ואח"כ יאמר אמן, שלא יהא נראה כמלת אמן מסיום הברכה היא. והיינו תוך כדי דיבור כדיבור דמי, אבל לא יפסיק הרבה, דא"כ הוה אמן יתומה. והובא במשנ"ב (סק"ב). ולפי זה יוצא שגם בכל הברכות שנוהגים לענות אמן אחר ברכת עצמו כמו ישתבח, שים שלום, ג"כ יקפיד להפריד ביניהם מעט, אך לא יותר מתוך כדי

גיבור, שהוא לענ"ד לא יותר משתי שניות ואלף פחות מזה מעט.

**מסקנת הדברים**

(ז) וכל הרואה דברים אלו בין יבין כמה יש להזהר בעניית אמן, הן החזון והן העונה, ולא לענותו כפי העולה על רוחו.

- יקפיד לומר אמן קצת באריכות כדי אמירת התיבות 'אל מלך נאמן'. ולא יאריך יותר מזה ולא יאמר אמן קצרה יותר מזה.
- וכן יש להקפיד להפסיק מעט בין אמן ליהא שמייה, וכן בין אמן למודים. ובין בונה ירושלים לאמן. אך בבונה ירושלים יקפיד שלא להפסיק יותר מתוך כדי דיבור, אלא הפסק מועט.
- החזון לא יאריך בניגון באמירת ואמרו אמן. וכן לא יאריכו בניגונים בכל תיבה אחרת באופן שמאריך יותר מדאי, דיצא שכרו בהפסדו שמאבד משמעות המילה.
- אם החזון עשה שלא כדין ומאריך הרבה באמרו אמן, אין לציבור להמתין שיסיים, אלא יענו אמן מיד. ועל אף שרואים שלא תמיד מקפידים על כך אלא ממתנים עד שהש"ץ יסיים לגמרי, לענ"ד אין להתחשב בזה, שאין לנו אלא דברי הפוסקים ז"ל שלאורם אנו הולכים. והרי כתבו שאם מאריך הוי הפסק ויש בזה אמן יתומה, וחמור עוון אמן יתומה כדאיתא בגמ' ברכות מז ע"ש.
- על החזון וכן כל האומר קדיש, להקפיד ביתר שאת לתת זמן מספיק לציבור לענות אמן. ואם החזון רץ כצבי ומיד אחר שסיים הברכה התחיל את הברכה שאחריה אין לענות אחריו אמן, והעוון על צוארו. והלכה זו לפעמים הינה בגדר מת מצוה, שלפעמים החזנים יצאו דחופים, אצים רצים, ועבירה

גוררת עבירה, שמצוי לצערנו שמחמת כן בולעים אותיות ולא מבטאים התיבות כדבעי, ועוד הוסיפו עוון שלא נותנים זמן לענות אחריהם אמן. ועוד שמעתי מהאומרים קדיש, שמושכים התיבה האחרונה מבלי הפסק כלל ומיד מתחילים לומר המשך הקדיש (כמו שמייה רבא... בריך הוא וכו'). וטעות חמורה בידם, שהרי הבית יעקב שהבאנו לעיל הסיק שכל עוד שלא סיים הניגון שבסיום הברכה, אין לענות אחריו אמן. שאם יענה הוי אמן חטופה. והביאו להלכה בספר עקרי הד"ט (ס"ה אות לג. ומה שכתב בהמשך בשם ספר בכורי קציר חטים שהאריך במעלת אריכות הניגון בנשיאת כפים באות כ' של וישמרך. אך בשו"ת דברי יוסף אירגאס ס' כז כתב לחלוק עליו. הכוונה היא שבדברי יוסף חלק עליו בנידון קיום מנהג שמנוגד להלכה. אך במש"כ הבית יעקב לא איירי כלל. וזה דלא כמש"כ בפתחי תשובה ס"ס קכד שהבין אחרת. דליתא). וכך הם דברי הפרי מגדים (א"א קכד אות יד) שכתב, שאין לענות אמן הקהל עד שסיים הש"ץ אמן בקדיש, ומיהו כשמאריך בניגון יאמרו מיד אחר דאמירן בעלמא, אבל במאריך בסוף הברכה בניגון יראה דאין לענות אמן כל זמן שלא סיים הברכה. עכ"ל. וכ"כ המשנ"ב (ס"ק לה) וכה"ח (ס"ק נ) בשם הפמ"ג והבית יעקב הנ"ל. אמנם בספר חידושים ובאורים (ח"א או"ח ס' יד) כתב ששמע בשם מרן החזו"א זצ"ל שאפשר לענות אמן משנגמרה התיבה כולה אף שעדיין מאריכים בניגון. ובשו"ת רבבות אפרים (ח"א ס' פח אות ב) ביאר שכוונת החזו"א רק כשגמר כל התיבה, אלא מאריך בניגון באות האחרון, כמו בברכת שהחיינו כשמאריך בתיבת 'הזה'. ע"ש. אמנם בשו"ת אבני ישפה (ח"ג ס' כד) אחר שהביא עדות החזו"א הנ"ל כתב, שכיון שיש משמעות בפמ"ג שאין לענות אמן עד

דיבור, שהוא לענ"ד לא יותר משתי שניות ואלף פחות מזה מעט.

### מסקנת הדברים

(ז) וכל הרואה דברים אלו בין יבין כמה יש להזהר בעניית אמן, הן החזון והן העונה, ולא לענותו כפי העולה על רוחו.

- יקפיד לומר אמן קצת באריכות כדי אמירת התיבות 'אל מלך נאמן'. ולא יאריך יותר מזה ולא יאמר אמן קצרה יותר מזה.

- וכן יש להקפיד להפסיק מעט בין אמן ליהא שמייה, וכן בין אמן למודים. ובין בונה ירושלים לאמן. אך בבונה ירושלים יקפיד שלא להפסיק יותר מתוך כדי דיבור, אלא הפסק מועט.

- החזון לא יאריך בניגון באמירת ואמרו אמן. וכן לא יאריכו בניגונים בכל תיבה אחרת באופן שמאריך יותר מדאי, דיצא שכרו בהפסדו שמאבד משמעות המילה.

- אם החזון עשה שלא כדין ומאריך הרבה באמרו אמן, אין לציבור להמתין שיסיים, אלא יענו אמן מיד. ועל אף שרואים שלא תמיד מקפידים על כך אלא ממתנים עד שהש"ץ יסיים לגמרי, לענ"ד אין להתחשב בזה, שאין לנו אלא דברי הפוסקים ז"ל שלאורם אנו הולכים. והרי כתבו שאם מאריך הוי הפסק ויש בזה אמן יתומה, וחמור עוון אמן יתומה כדאיתא בגמ' ברכות מז ע"ש.

- על החזון וכן כל האומר קדיש, להקפיד ביתר שאת לתת זמן מספיק לציבור לענות אמן. ואם החזון רץ כצבי ומיד אחר שסיים הברכה התחיל את הברכה שאחריה אין לענות אחריו אמן, והעוון על צוארו. והלכה זו לפעמים הינה בגדר מת מצוה, שלפעמים החזנים יצאו דחופים, אצים רצים, ועבירה



שיסיים כל הניגון, וכן מפורש בבית יעקב, לכן כך יש לנהוג ויש להמתין עד שיסיים כל הניגון, והוסיף שכן הסכים עמו מרן הגר"ש אלישיב.

**וב"כ** ביביע אומר (ח"ז ס"ס י) שכתב וזה לשונו- ובמקום שצריך לענות אמן אחר הש"צ, כגון בקדיש ובחזרת התפלה, יש להזהר ביתר שאת שלא יאריך בתיבה האחרונה, מפני שחלק מהקהל מקדימים לענות אמן בעודו ממשיך בניגון, והו"ל חשש אמן חטופה, שכל זמן שמאריך בניגון הרי הוא בכלל הברכה עצמה כמבואר בשו"ת תרומת הדשן (סי' כז). ולכן העלה בשו"ת בית יעקב (סי' כב) הנ"ל שאין לענות אמן עד שיסיים החזן כל הניגון, ע"ש. וכ"כ בשבט מוסר (פרק לד). ע"ש. ולכן על כגון זה, נאמר: ויאמר לקוצרים ה' עמכם, וברנה יקצורו. והנה לפעמים לפי משקל המנגינה החילונית, מהפכים החזנים משמעות התיבה, ועושים מה שצריך להיות מלעיל, מלרע, ומה שצ"ל מלרע מלעיל. וחילופיהם בגולם, כשיר הכסילים, ומהפכים דברי אלהים חיים ומשעבדים את התפלה והקדושות למנגינה החילונית. וכמה נואלו בזה שעושים העיקר טפל והטפל עיקר ושפחה כי תירש גבירתה. ומכל שכן בשעת הזכרת השם, ושאר אזכרות שם שמים, שאע"פ שמותר לנגן בהם, וכמ"ש הגאון מהר"א אשכנזי בס' מעשי ה' (מעשי מצרים סוף פרק ה), מ"מ הדבר ברור מאד שצריך להזהר לאומרו כהוייתו, דהיינו מלרע, ולא להופכו למלעיל בשביל המנגינה. וכ"כ בשו"ת נודע ביהודה קמא (חאו"ח סי' ב) שאין ספק שקריאת השם הנכבד צ"ל מלרע. עכת"ד. ומוכת מדבריו וכן ממש"כ בחזו"ע סוכות עמ' שנה, שכל האיסור הוא דוקא אם

מאריך בתיבות התפלה הרבה, אך אם מאריך בצורה סבירה לית לן בה.

### דיני אמן יתומה, חטופה וקטופה

**אמרו** חכמנו ז"ל (ברכות מז) תנו רבנן אין עונין לא אמן חטופה, ולא אמן קטופה, ולא אמן יתומה, ולא יזרוק ברכה מפיו. בן עזאי אומר כל העונה אמן יתומה יהיו בניו יתומים. חטופה יתחטפו ימיו. קטופה יתקטפו ימיו. וכל המאריך באמן מאריכין לו ימיו ושנותיו.

**אמן חטופה:** פירושו שאומר האל"ף כאילו נקודה בשוא. (שלחן ערוך סימן קכד, ח). והוא הדין שלא יאמר אמן בשאר נקודות בשור"ק או בחול"ם וכה"ג כי בכל זה אין משמעות פירושו לשון האמנת דברים אלא יקרא האל"ף בקמ"ץ גדול. (משנ"ב, כט. כה"ח, מג).

**וכן** שלא יחטוף וימהר לענות אותו קודם שיסיים המברך. (שלחן ערוך שם). כלומר ימתין עד שיסיים הש"ץ כל התיבה האחרונה לגמרי. ויש אנשים שמתחילים לענות בעוד שהש"ץ עומד עדיין בחצי תיבה האחרונה וזה אסור. (משנ"ב, ל. כה"ח, מד).

**אמן קטופה:** פירושו שמחסר קריאת הנו"ן ואינו מוציאה בפה שתהא ניכרת. (ש"ע שם). והוא הדין אם מחסר קריאת האל"ף או המ"ם. (ביאור הלכה ד"ה קריאת. כה"ח, מה).

**וכן** יש להזהר שלא לקרוא את הנו"ן כאילו נקודה בצירי (אמני) שאין הנו"ן דגושה ולא נקודה בסגול או בצירי". (בא"ח תרומה, יג. כה"ח שם).

א. הפוסקים כ"כ גם במה שצריך להאריך באחד בק"ש, שאין להאריך בד' דגושה כאילו היא כתובה בסגול (עי')



ואף למנהג עדות הספרדים יש לחוש לדעת הרמ"א ולהחמיר שגם בברכה שאינו חייב אלא שאינו יודע איזה ברכה מברך רק ששמע שאחרים עונים אמן וכד' אין לענות אמן. אך אם יודע איזה ברכה בירך יכול לענות אפילו בחזרת הש"ץ יכול לענות אמן. (עיין כה"ח ס"ק מז. עוד יוסף חי ויחי, יט. הליכות עולם תרומה, י.)

**ועוד** נקרא אמן יתומה, שלא ימתין עם עניית האמן, אלא מיד שכלה הברכה יענה אמן. (ב"י בשם האבודרהם. ורמ"א). ותוך כדי דיבור כדיבור דמי. והוא כדי אמירת שלש תיבות 'שלום עליך רבי'.<sup>2</sup> אך אחרי שעבר זמן זה אין לו לענות אמן. (משנ"ב, לד. כה"ח, מח.)

**ובן** לא יענה אמן קצרה, אלא ארוכה קצת, כדי שיוכל לומר אל מלך נאמן. ולא יאריך בה יותר מדאי, לפי שאין קריאת התיבה נשמעת כשמאריך יותר מדאי. (ש"ע שם).

**ובן** לא יפסיק באמצע התיבה, שאומר א' מן. (ב"י בשם הערוך ורמ"א שם).

**אמן יתומה:** נחלקו בה רבותינו הפוסקים. יש אומרים דהיינו שהוא חייב בברכה אחת וש"ץ מברך אותה וזה אינו שומעה, אף על פי שיודע איזו ברכה מברך הש"ץ, מאחר שלא שמעה אפילו חיסר חלק מהברכה, לא יענה אחריו אמן, דהוי אמן יתומה. וכן הוא דעת מרן השלחן ערוך. אך דעת הרמ"א שאמן יתומה היינו אפילו בברכה שאינו חייב בה, אלא שאינו יודע איזו ברכה מברך הש"ץ. ויש מהאחרונים שהוסיפו שגם בחזרת הש"ץ אפילו כשכבר התפלל ויצא ידי חובה, כיון שתקנו חז"ל שיחזור ש"ץ התפלה אפילו כולם התפללו, נחשב כאלו מחוייבים באותה ברכה, ואין להם לענות אפילו יודע באיזה ברכה מברך הש"ץ אם לא ששמע סיום הברכה מהש"ץ. (ב"ח ומג"א). והמשנ"ב (ס"ק לג) פסק שיש להחמיר לכתחילה אבל בדיעבד אפילו שלא שמע רק שיודע איזה ברכה מסיים הש"ץ יענה אמן כיון שכבר התפלל בעצמו.



שע"ת ס' סא אות ח. בא"ח וארא, י וכה"ח שם ס"ק כו. וע"ע בתשובת הגר"י רצאבי שליט"א בספרו בארות יצחק הלכות ק"ש ס"ק ח' דף קעג-קעט ובספר אם למקרא ולמסורת עמ' 415 שהאריך בזה והסיק כנ"ל והוסיף שגם היודעים לבטא הד' הרפה יזהרו שלא להתחיל בד' דגושה ולעבור ממנה לרפויה. אלא תהיה רפויה מתחלת מבטאה ממש מיד לאחר הח'. ע"ש). ומכאן תוכחה לאלה שהורגלו להאריך בסוף התיבות באות האחרונה כאילו היא נקודה בסגול והרגל נעשה להם טבע, שאין לעשות כן.

ב. עיין יבי"א חלק יא ס' פח אות ד, חזו"ע ימים נוראים עמ' קצ והלכה ברורה ס' רו סעיף יד, שלהלכה שיעור כדי דבור הוא כדי אמירת ג' תיבות 'שלום עליך רבי'. ע"ש. ומהניסיון נראה שהשיעור הוא לא יותר משתי שניות בלבד ואף מעט פחות. ובדעת המשנ"ב ע' במשנ"ב מהדורת דרשו ס' קנד הערה 55.

## הרב ברוך הכהן קרייסמן

## בשורשי מצות פדיון הבן

שהבכור לא ניתן לכהן דהיינו זה אינו שייך בעצמו לכהן, אלא רק כסף פדיונו, דהרי אי נימא שהבכור עצמו שייך לכהן רק ניתן לאבא אפשרות פדיון, א"כ מדוע אין זה נתינה טובה ואינו יוצא ידי חובתו כשאינו רוצה לפדותו ונותנו לכהן דהרי זה גופא הנתינה הכי טובה כיון שזה גופא שייך לכהן, על כרחך שלכהנים ניתן פה רק את כסף הפדיון ככל כ"ד מתנות כהונה, ועל זה גופא נתקשיתי מאוד דהרי בנוסח הפדיון אנו אומרים שהכהן הפודה שואל את אבי הבן במאי בעית טפי ליתן האם את בנך בכורך או את החמישה סלעים הללו, וכי מהי בכלל שאלה זו הרי יסדנו והוכחנו שלכהן עצמו אין שום שייכות לבכור עצמו אלא כל ה-שלו שיש פה זהו על כסף הפדיון א"כ מה פשרה של שאלה זו?

**נראה** ליישב על פי מה שראיתי בתשובות חוט השני<sup>א</sup> בסימן צ"ב דאין הכוונה שנותן הכהן לאבא ברירה מה לבחור, אלא הוא שואל אותו בצורה כזו כדי לחבב הפדיון בעיניו ולתת לו חשק בדבר דאנן חיישינן שמא ליבו מהסס לפדותו בממון, והוא מרגיש כאילו הוא נאנס לדבר ואז אין פה רצון למעשה הפדיון ואין זה פדיון בכהאי גוונא, כמו דמשמע בגמרא בכורות נ"א: לכך אומר לו הכהן מאי בעית טפי פ' הרי כתוב בתורה "כי לי כל בכור בבני ישראל" ואם אינך רוצה לפדותו יש לך לחשוש שמא

**שורש** המצוה של פדיון בכור הוא מחמת הנס שהיה במכת בכורות שהייתה הבחנה בין בכורי ישראל לבכורי המצרים, לכך קידש הקב"ה את כל הבכורים וציווה אותנו בנ"י לפדותם אצל הכהנים וכמו שכתוב "וכל בכור אדם בבניך תפדה" וגו', ישנה שיטה מעניינת שאומרת שחוק מהקדושה שבעצם יש לבכורות שהקב"ה קידש אותם, ישנו גם כן ציווי על כל אדם לקדש את הבכור באיזה שהוא מובן של הפרשה וכמו שמשמע בפסוקים "קדש לי כל בכור" משמע שמוטל על כל אדם להוסיף איזה שהוא קדושה דהיינו סוג של הפרשה, יותר מזה ברמב"ם משמע להדיא בדבריו שיש איזה דין הפרשה על האבא בפרק א' מבכורות הלכה א' וז"ל: "מצות עשה להפריש כל פטר רחם", ונראה שהפרשה זו נעשית מצדנו בעצם המעשה של הפדיון הבן.

**למעשה** אחר כל זה יש לדון מה בעצם נעשה פה בהקדשת הבכורים האם הקב"ה נתן את הבכורים לרשותם של הכהנים ואנו בעצם פודים אותם מידי הכהנים ממש כפשוטו, או דלמא שזה נשאר ברשותא דרחמנא רק הקב"ה ציווה אותנו שנפדה את הבכור בחמשת שקלים וכסף הפדיון ניתן לכהנים כמו שאר מתנות כהונה שהקב"ה נתן לכהנים ביכורים וכדומה, ברמ"א יו"ד סימן ש"ה סעיף י' וז"ל: "ואם האב היה רוצה להניח הבן לכהן אינו יוצא רק צריך לפדותו" משמע מהכא להדיא

א. לבעל החוות יאיר.

מתנות כהונה ואין פה איזה בעלות גמורה של הכהן על הבכור הזה, בזה עצמו היה מקום לדון [כעין מה שדנים האחרונים ברמת זכותו של הכהן בתרומה] האם יש לכהן איזה יד ורגל בבכור הזה, דהיינו איזה שייכות מסוימת שנאמר שבשעה שנעשה הפדיון בעיניו לדעת מקנה מצד הכהן ואם אין דעת מקנה אי אפשר לפדותו, [וכך משמע בריב"ש סימן קל"א וכו"כ בעצמ"י בדעת התוס' בקידושין ח'. ד"ה "מנא אמינא"] אבל הרבה ראשונים לומדים שהכהן לא עושה פה כלום אלא בסך הכל הוא בעל הזכות לקבל את כסף הפדיון.

**אולי** לפי זה אפשר להבין יותר טוב את מהלך הסוגיא של תוקפו כהן מוציאין מידו או לא, דיש שמסבירים שם שכל הנידון בסוגיא הולך רק כשהכהן תפס את הפדיון עצמו, אבל היה קשה לי קצת במהלך הסוגיא ובעצם דברי הרש"י להסביר כך,<sup>2</sup> וכן אפשר אולי ליישב גם את הרמב"ם הזה שנתקשיתי בדבריו בהלכות בכורים פרק י"א הלכה י"ד וז"ל: "וכל נפל שאין אמו טמאה לידה כגון המפלת כמין דגים וכו' הבא אחריו בכור לכהן וחייב לפדות" ואני עומד ומשתהה מה הקשר בכור לכהן וכי האם זה בכלל נחשב לממונו של כהן, אולי אפשר לומר כמו שכבר חקרנו קודם ולכן מובן מה השייכות לכהן גופא, ודו"ק.

**בתוספת** ביאורי<sup>3</sup> בעצם ההגדרה היה מקום לבוא ולומר כמו דמשמע בפסוקים, כשהחליפו בני לוי את הבכורות בעבודת הקרבנות וכו' לשיטות שאז כבר היו כהנים

יחזור הקב"ה ויקחהו ממך כיון דאיתא ביה גזא דרחמנא או בעית טפי לפדותו ואז הבכור שלך כאחד מבניך ואז ודאי מתרצה האב לפדותו.

וזה גופא קצת קשיא דהא משמע מהכא שכל הדו שיה עם אבי הבן הוא בסך הכל לשדלו לעשות הפדיון מרצונו, אבל אין בעצם שום קשר של בעלות בבכור לכהן אלא אדרבה אומר הכהן הבכור לא שייך לי אני רק בא לשדל אותך לפדותו כדי שמי שבאמת זה שייך לו לא יתבע זאת ממך אם לא תפדהו, והרי אם נתבונן בנוסח הברכה נראה שהכהן אומר לאבי הבן בזה הלשון "מאי בעית טפי ליתן לי" משמע יותר שזה נתינה דהיינו דבר ששייך לי אני שואל אותך מה אתה רוצה יותר לתת לי זה עצמו או פדיונו אם כן לא משמע כמו שייסדנו לעיל?

**ונראה** לומר כמו שאמרנו עד עכשיו שכל מהלך השאלה של הכהן לאבא זה כדי ליתן בו חשק לפדות את בנו מרצונו, ואין כל כוונה שיש לכהן איזה שייכות של בעלות על הבכור, וכל מה שהכהן שואל בלשון של "לי" הוא כדי להמחיש לנו את כל מהלך הפדיון כאן כאילו זה שייך לי הכהן ואתה האבא בא ופודהו ממני, וכמו שמצינן להדיא בספר המצוות לרמב"ם במצוה פ' וז"ל: "ובאר לנו הנתינה הזאת איך תהיה והוא שנפדהו מן הכהן וכאילו הוא כבר זכה בו ונקנהו ממנו בחמש סלעים", ודו"ק.

**ונראה** להוסיף עוד נקודה בנושא זה, אחרי שנתייחד לנו שזה נטו גדר של

ב. וכן אפשר להבין את דברי השו"ע בסימן ש"ה סוף סעיף י"ג וז"ל: "מי שהוא ספק אם הוא חייב בפדיון פטור שהמוציא מחבירו עליו הראיה, ועמדתי תמה מה שייכא כאן דין של הממעה וכי זהו ממונו של הכהן, ולפי הדברים שנתבאר לעיל ואולי יורחבו בהמשך הדברים ברורים להפליא.  
ג. ואולי לפי זה אפשר קצת לעדן את הקושי ברמב"ם שמצד אחד זה נראה כמו שהבאנו שהבכור לכהן, מאידך

שעבדו, וכן לכו"ע תמיד ההגדרה של הלוויים במקדש ביחס לכהנים הייתה תחת הגדרה כזו של "נתנים הם נתנים לאהרן ולבניו" דהיינו שהם נחשבים בתור המסייעים שלהם [משרתיהם], והרי הם החליפו את הבכורות כלומר שזה בעצם היה צריך להיות המעמד של הבכורות לשרת במקדש את הכהנים בעבודתם, ואולי אפשר לומר לפי זה שזהו הגדרת הממון שיש לכהן סוג של תביעה כלפי אבי הבכור ועל זה נאמר הממע"ה וכן תוקפו כהן האם מוציאים מידו או לא, ודו"ק.

**חשבתי** אולי להביא ראיה לזה מהמהר"ל בספרו "גור אריה" על פרשת משפטים בפרק כ"ד פסוק ה' "וישלח את

נערי בני ישראל ויעלו" וגו' רש"י מסביר שזה מדבר על נערי הבכורות, ומבאר המהר"ל דהרי עדיין לא נפסלו הבכורות מלעבוד עד שחטאו בעגל, ואע"ג שפרשת אתה תצוה לעשות בגדים לאהרן קודם שחטאו הבכורות, אם כן למה יהיו נדחים מעבודתם לפני שחטאו וכו' לא קשיא שאע"ג שהיו אהרן ובניו כהנים, יכול להיות שגם הבכורות יעבדו, שיהיו במקום הלוויים לאהרן לעזרה כדמוכח קרא ע"כ, רואים מדבריו שמעמדם של הבכורות כשהיו כהנים התבסס על זה שהינם היו עזרה לכהנים כעין שירות כזה שנאמר בלוויים שהם הרי החליפו את הבכורות אחרי שחטאו בעגל, ודו"ק.



הרב אברהם ישעיהו קשש

מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

## בגדר חובת הבאת קרבן לכפרה

שגגה והיינו משום דהיה שוגג בחומר עונש החטא, אך חכמים סברי דלאו שמה שגגה, ופירש"י "עד ששגג בעבירה עצמה", ויל"ב דכיון דסברי דהכפרה של הקרבן הוא דין נפרד שהתורה חסה עליו שיכול להתכפר, א"כ אי"ז חומר בחטא גופא שייחשב לשגגה.

ועפ"ז יל"ב עוד בהמשך הסוגיא, שהגמ' דנה שבשבועות ביטוי כו"ע מודו דשגגת קרבן שמה שגגה, דהואיל וחדודש הוא דבכל התורה לא אשכחן לאו דמייתי עליה קרבן והכא מייתי כי שגג בקרבן נמי ליחייב, ויל"ב בגדר הדברים דבכל דוכתי גדר הקרבן הוא כפרה במקום העונש שיש בזדונו כרת [וזהו ביאור הכלל דכל שחייב על זדונו כרת חייב על שגגתו חטאת], ולכן בכל הלאוין אינו חייב קרבן דליכא עונש כרת לכפר עליו, אך בשבועות ביטוי אשכחן קרבן מחודש על לאו שאין בזדונו כרת, וע"כ דהוא גדר קרבן מחודש כחוב עונש ממון [וכגדר כל חוב חטאת אליבא דמונבז], ולכן בזה לכו"ע שגגת קרבן הוי שגגה.

### לשון הגמ' בשבת

ב. שבת ע. "חילוק מלאכות מנ"ל, אמר שמואל אמר קרא "מחלליה מות יומת -מיתות הרבה על חילול אחד כו', תנהו ענין לשוגג, ומאי יומת בממון", ופירש"י "בממון-לאפושי קרבנות". לכאן משמע דחובת הקרבן הוא חוב ממון.

### בדין קלב"מ בקרבן

ג. שבת צד. מבואר בגמ' שהמוציא אוכלין

הנה בפשטות המחוייב קרבן חטאת ואשם גדר חיובו הוא 'להתכפר' [והוא 'זכות' דחס עליה רחמנא] וההיכי תימצי להתכפר הוא ע"י קרבן, אמנם ישנם כו"כ מקורות שנראה שיש בזה גם 'חוב ממון' לגבוה להביא קרבן. ויש מקומות שנראה שזה אף כגדר 'עונש'.

ונפק"מ לכמה נידונים באונס, בקלב"מ, אם ממשכנין, ביורשים, בספק חיוב, בקטן ועוד וכדיבואר [וודאי שיש להאריך בכל סוגיא בפנ"ע, ולא באתי אלא להעמיד את סוגיות הש"ס כמראה מקום, ותן לחכם ויחכם עוד].

### בפלוגת מונבז ורבנן בתינוק שנשבה

א. שבת סח: פליגי מונבז וחכמים בדין תינוק שנשבה וגר שנתגייר, דלחכמים חייב קרבן ולמונבז פטור, וכמו"כ נחלקו בזה שם ריו"ח ור"ל, וברש"י מבואר דשורש פלוגתתן היא אם אומר מותר אונס הוא, ותוס' הק' דבגמ' מבואר דטעמא דמונבז הוא מהיקש שוגג למזיד. וביארו הפנ"י והחת"ס בד' רש"י דהטעם דהוי אונס הוא גדר הפטור דילפי' מההיקש, והיינו דלמונבז גדר חיוב קרבן הוא כעונש ולכן באונס אינו חייב עונש, אך חכמים ס"ל דאדרבה גדר קרבן הוא זכות שנתנה לו התורה אפשרות להתכפר ולהנצל מהעונש, ולכן גם באונס חייב.

ועפ"ז מבואר הא דאי' בהמשך הסוגיא (ט.) דפליגי בדין שגגת קרבן אי שמה שגגה, דאזלי בזה לשיטתם, דלמונבז שמה

בתוך כלי ושגג על האוכלין והזיד על הכלי, חייב סקילה על הכלי וחטאת על האוכלין. וק' מ"ט לא יפטר מחטאת מדין קלב"מ. ומצינו בתוס' בפסחים (כט. ד"ה רבי) שהוכיחו מכאן שקלב"מ לא פוטר מקרבן. אמנם בשיטה להר"ן (שבת שם) כ' "ולכא למפטריה על האוכלין מדינא דקלב"מ, דההוא דינא הוא בענין אחד, כגון אם הדליק גדיש בשבת, אבל הכא דהוי שני גופין כלי ואוכלין לא, כנ"ל", ומבואר דבלאו האי סברא שייך דין קלב"מ גם בקרבן, ולכאור' צ"ע דבראשונים הרי מוסכם (עי' תוס' פסחים ד"ה מאן וכתובות ל: ד"ה זר ושא"ר) דליכא דין קלב"מ בכפרה. ויל"ב דהר"ן למד שגדר חיוב קרבן הוא כחיוב ממון לגבוה [והכפרה היא רק תוצאה ולא גדר החיוב] ולכן שייך בזה קלב"מ. וכן מצינו בכת"ס (שבת סח:) שנסתפק אליכא דמונבו [שנת"ל דס"ל דקרבן הוי כעונש] די"ל דיש דין קלב"מ לפטור מקרבן והניח בצ"ע.

**והחת"ס** ציין לעיין בשבועות (לז.) ושם אי' שנסתפק רב כהנא בהזיד בשבועות הפקדון והתרו בו האם חייב רק קרבן או רק מלקות או שניהם, ואולי אפ"ל שר"כ נסתפק בזה גופא אי שייך דין קלב"מ בקרבן. אמנם מבואר שם דהך קרבן הוי חידוש, דבכה"ת לא אשכחן מזיד דמייתי קרבן והכא מייתי קרבן, וא"כ י"ל דאין ראיה מהתם לכה"ת דשאני התם דהוי בגדר עונש משא"כ שאר הקרבנות, ועי"ל דזה גופא הספק מהו גדר הקרבן דשבועת הפקדון, ודו"ק ועי'. ושור"ר שכעי"ז כ' באבי עזרי (פ"ט משבועות ה"ב).

### בגדר כפייה על הקרבנות

ד. ר"ה ו. "ועשית -אזהרה לבי"ד שיעשוך, למה לי מיקריב אותו נפקא דתניא יקריב

אותו מלמד שכופין אותו, יכול בעל כרחו ת"ל לרצונו, הא כיצד כופין אותו עד שיאמר רוצה אני, חד דאמר ולא אפריש וחד דאפריש ולא אקריב". ובתוס' נתקשה ל"ל קרא הא תיפו"ל מהא דכופין על כל המצוות כדאי' בכתובות (מט:), ות' דהכא ס"ד דאין כופין לפי שכתוב "לרצונו". ומבואר שתוס' למדו דגדר הכפייה על הקרבנות הוא מדין כפייה על המצוות. אך הריטב"א כ' "דהכא לאו משום מצוה דרמיא עליה בלחוד כייפין ליה, אלא מפני שחייב עצמו ונכסיו לגבוה או לעניים, וכשם שכופין אותו לפדוע מה שחייב להדיוט שלא יהא כח הדיוט חמור מהקדש", והתם הא קאי גם על חטאות ואשמות, ומבואר דאיכא זכות ממון ושעבוד לגבוה להביא קרבן להתכפר. וכדעת הריטב"א כן משמע מגוף דברי הגמ' דאיצטריך ב' קראי לדין כפייה בקרבנות, ואי הוי הדין הכללי דכופין על המצוות א"כ סגי בפסוק א' לאשמועין דאע"ג דכתיב "לרצונו" כופין.

**וע"ע** בחי' הגרי"ז (ערכין כא.) שג"כ חקר בהנ"ל והביא את מחלו' תוס' והריטב"א, והביא עוד דברבינו גרשם ובשיטמ"ק מבואר שהגזבר ממשכנו, ומוכח שהוא מדין גביית חוב, אך אי הוי מדין כפייה על המצוות הרי אי"ז שייך לגזבר אלא לב"ד. אלא דלכאור' צ"ע דבגמ' בר"ה מפורש שהאזהרה היא על ב"ד.

### בדין חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן

ה. והנה בהא דתנן בערכין (כא.) דחייבי חטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, חייבי עולות ושלמים ממשכנין אותן, מצינו מחלו' ראשונים, דברוב הראשונים (רש"י שם

ומתה יביאו יורשין עולתה, אמר רב יהודה אמר שמואל והוא שהפרישתה מחיים אבל לא הפרישתה מחיים לא, אלמא קסבר שיעבודא לאו דאורייתא, ורב אסי א"ר יוחנן אע"ג שלא הפרישה מחיים אלמא קסבר שיעבודא הוה דאורייתא". והנה לענין המתחייב לחבירו בנדר ושבועה לא חל שעבוד נכסים, וממילא אין היורשים חייבים לקיים התחייבותו, וכמבואר ברמ"א (ח"מ רנב, ב) ובקצוה"ח (שם סק"ה ורסד, ד) [ודלא כתשו' הר"ן (סי' נ) דהיורשים חייבים לקיים נדרי האב], ומדלענין קרבן יש חיוב על היורשין מבואר דיש חיוב ממון לגבוה.

### דברי תוס' בסוטה

ז. סוטה טו. "תניא אמר ר"ש בדין הוא שתהא מנחת חוטא טעונה שמן ולבונה שלא יהא חוטא נשכר, ומפני מה אינה טעונה שלא יהא קרבנו מהודר", ובתוס' פי' דה"פ בדין הוא מאחר שהוא חוטא היה צריך לעונשו להביא קרבן גדול, אבל בכור ומעשר אינו בדין. מבואר לכאן' מתוס' דדין חטאת דמיא לדין 'עונש'.

### אם קרבן בעי אזהרה

ח. מכות יג: בס"ד דגמ' קרבן בעי אזהרה, והגמ' דוחה דלא בעי אזהרה ע"ש, אמנם עי' ברש"י ריש כריתות (ב). שמאריך לבאר בכלל החיי"כ היכן הוזהר, והשיטמ"ק שם הקשה דהרי הנידון הוא לענין חטאת וקרבן לא בעי אזהרה, וכן ק' על הרמב"ם (ריש הל' שגגות) דמשמע דקרבן בעי אזהרה, ועי' בקה"י (מכות סי' יב) דבכמה סוגיות בש"ס אכן משמע דקרבן בעי אזהרה ע"ש. ואולי אפ"ל דשורש הנידון אי קרבן בעי אזהרה תליא אי הוי כגדר עונש וא"כ בעי אזהרה, אך אי הוי זכות להתכפר א"צ אזהרה.

וב"ק מ., תוס' ר"ה ו. יבמות פז. ב"ב מח., רמב"ם פי"ד ממעשה"ק הי"ז ועוד) מבואר הטעם דחטאות ואשמות אין ממשכנין אותן, דהואיל דחייב להביאם כדי להתכפר לא חוששים שלא יביא את הקרבן, ועצם החיוב להתכפר הוי כעישוי. ועפ"ז כ' תוס' (בר"ה) דאם לא הביא החטאות ואשמות לאחר ג"ר ממשכנין אותן, והיינו דחזינן שלאותו אדם אין החיוב כפרה חמור אצלן ולכן צריך למשכנם כבשאר הקרבנות.

**אמנם** ברמב"ן וברשב"א (יבמות פז: וב"מ ג:) מבואר הטעם באופ"א, דכיון שהחטאות ואשמות עיקרם באים לכפרה א"כ מילתא דנפשיה היא ואין לב"ד תביעה כלפיו, דאם אינו רוצה להתכפר אל יתכפר. ובזה ביארו הא דלרבנן עדים אינם מחייבים קרבן דאדם נאמן ע"ע יתור מק' עדים, דהיינו משום דכתיב "הודע אליו" ודרשינן ולא שיודיעוהו אחרים, והיינו שהזכות להתכפר תלויה בו בלבד. ולכאן' לפי"ז אף לאחר ג"ר לא ימשכנוהו [וכן עי' בשפ"א (ר"ה ו. על תוד"ה יקריב) שדייק מתוס' בכריתות (יב, ד"ה או). אמנם הרשב"א (בר"ה) הביא את דברי התוס' אלא שכתב שהדבר צריך תלמוד. עוד צ"ע דהרמב"ן לכאן' סותר את דבריו במלחמות ה' בב"ק (לו:): שכ' כשי' שאר הראשונים הנ"ל].

**ולכאן'** מהרמב"ן והרשב"א מוכח דגדר חיוב קרבן חטאת ואשם הוא רק זכות להתכפר ואין חיוב ממוני לגבוה, ואפ"ל דשאר הראשונים חלקו ע"ז גופא [אלא דאי"ז מוכח - די"ל דדין המשכון הוא מדין כפייה על המצוות, ולא מדין גביית החוב וכדנת"ל].

### בענין חיוב היורשין בקרבן אביהן

ו. קידושין יג.: "הדור יתבי וקאמרי הא דתנן (קנין פ"ב מ"ה) האשה שהביאה חטאתה

## במחלו' הראשונים אם עונשין מן הדין בקרבן

ט. הראשונים נחלקו אם עונשין מן הדין לענין חובת קרבן, עי' בריטב"א במכות (יד.) שכו' דעונשין מה"ד, אך הביא בשם הראב"ד דנקט דאין עונשין מה"ד בקרבן, וכן מבואר בתו"י בכריתות (ג. ד"ה לומר). ואולי אפ"ל דשורש הנידון הוא אם חיוב קרבן הוי עונש או חיוב ממון או כפרה. [וע"ע בענין זה בערול"נ במכות וכריתות שם].

### לש' הגמ' ורש"י בכריתות

י. כריתות כה. תנן חייבי חטאות ואשמות ודאין שעבר עליהן יוהכ"פ חייבין להביא לאחר יוהכ"פ. וע"ש בגמ' (בע"ב) דיליף לה מקרא, ועוד אי' (כו.) דאמר רב תחליפא משמיה דרבא חייבי מלקיות שעבר עליהן יוהכ"פ חייבין, פשיטא מאי שנא מחייבי חטאות ואשמות ודאין, סלקא דעתך אמינא התם ממונא הוא אבל היכא דגופא הוא אימא לא קמ"ל. ופירש"י "ממונא - דמחייבי לגבוה, וכיון דאפשר לשלם לא פטר ליה יוהכ"פ דבתשלומי ממון לא שייך כפרה". מבואר דיש בחטאות ואשמות חיוב ממון.

### בהא דחבירו מפריש קרבן עבורו

יא. ערכין כא. מבואר בגמ' דא' יכול להפריש על חבירו קרבן ומתכפר בו ובלבד שיודיע את המתכפר. וכן מבוי' בתמורה י., ומזה הק' בערול"נ (כריתות כו.) על מש"כ רש"י דחיוב הקרבן הוא חיוב ממון, דא"כ היאך יוצא בקרבן שהפריש אחר. ואין לומר דנחשב שנותן לו במתנה והוי ממונו, דבמאי קנה הא לו משך, והניח הערול"נ בצ"ע.

וקושית הערול"נ היא לכאור' רק משום שהבין בכוונת רש"י דגדר החיוב

ממון הוא מגדר עונש וקנס על הגברא שצריך לשלם הקנס מממונו, ולכן הבין שאחר לא יכול לשלם במקומו. אך יל"ב בנו"א דהתורה הטילה עליו חוב ממון והרי אדם פורע חובו של חבירו.

## בד' רש"י שיוצא ידי אחריותו בהבאה לעזרה

יב. מעילה יא. הגמ' מביאה ברייתא בדין המביא חטאתו ואשמו מן ההקדש, דלר"ש כיון שהוציא מעל, ורש"י גרס "כיון שהביא לעזרה מעל", ופירש"י "דקסבר דמאן דמיחייב חטאת או אשם לעולם הוא חייב באחריותו עד שיביאנו לעזרה וכיון שהביאו נפטר מאחריותו, אף האי נמי דמוציא מקדש לקדש כיון שהביאו לעזרה יצא ידי חובתו וידי אחריותו ומעל". והקר"א תמה על רש"י דכיון שהקרבן בא לכפר מ"ט נפטר מאחריותו קודם שנתכפר.

והטו"א (מגילה ח.) הוסיף להקשות דבמגילה אי' דר"ש גופיה אמר שאת שעליו לכפר מתרצה רק לאחר שמתכפר ולא סגי בהבאה לעזרה.

וביאריו האחרונים (עי' מקדש דוד לו, א ואבי עזרי פ"ד ממעשה"ק ה"ה) שבהבאת הקרבן לעזרה נחשב שקיים את החיוב הממוני שחייב לגבוה, ולכן נפטר ממעילה דתליא בדין הממון של גבוה [וכדביארו האחרונים דיסוד דין מעילה הוא מגדר גזל], ואע"פ שאת החיוב כפרה עדיין לא קיים.

[עוד כמה ציונים בענין זה: הרעק"א בגליה"ש (ובמעילה) מציין לרש"י בחולין קלט. ד"ה דמיחסר דג"כ כ' שהחיוב הוא להביאו לעזרה, ושם ציין הרעק"א לתוס' בחולין כד: ד"ה והביא שג"כ כ"כ, ושם על



## בדברי הרמב"ן במהות השוגג וחיובו חטאת

**טו.** כתב הרמב"ן (שער הגמול ד"ה ולמה נקראו) וז"ל "... הרי שאכל חלב בשוגג נקרא חוטא שכן קראתו התורה בכל מקום, ומהו חטאו שלא נזהר בעצמו, ולא היה ירא וחרד אל דברי המקום ב"ה שלא יאכל ולא יעשה דבר עד שיבדוק יפה יפה ויתגלה לו שהוא מותר וראוי לו לפי גזרותיו של הקב"ה, ועל הטעם הזה הוא חטא השגגה בכל התורה כולה. ועוד שכל דבר האסור מלכלך את הנפש ומטמא אותה דכתיב "ונטמתם בם" לפיכך נקרא השוגג חוטא. אעפ"כ אין השוגג ראוי להיענש על שגגתו בגיהנום ובאר שחת, אלא שהוא צריך מירוק מאותו עוון ולהתקדש והיטהר ממנו כדי שיהא ראוי למעלה ההוגנת למעשיו הטובים בעוה"ב, לפיכך חס הקב"ה על עמו ועל חסידיו ונתן להם קרבנות להתכפר בהם השגגות, וכשארין בית המקדש קיים משלח עליהם איסורים למרק מהן אותן השגגות ולהתכפר ביסורין כדי להיותם נקיים לעוה"ב, וכשם שהקרבנות אהבה וחמלה על ישראל שנאמר "ולכפר על נפשותיהם" ולקרבן תחת כנפי השכינה שנאמר וכו' כך יסורין וכו'".

**ממשמעות** הרמב"ן נראה דמהות הקרבנות הן לכפרה, אמנם אכתי י"ל דזה תלוי בב' הטעמים, דאם יש תביעה על השוגג א"כ י"ל שיש בקרבן איזה גדר של עונש, אך לפי הטעם דהוא רק כדי לנקות את הנפש שנתלכלכה מהחטא ודאי שאי"ז עונש אלא רק כפרה.

התוס' ציין הרעק"א למל"מ פ"ד ממעשה"ק ה"ה שתמה ע"ז דהא תנן בריש זבחים דכל הזבחים שנזבחו שלא לשמה לא עלו לבעלים לשם חובה, ומבואר להדיא דאינו יוצא יד"ח בהבאה לעזרה. ולפמשנ"ת ל"ק דאיה"נ מצד החיוב הממוני יצא יד"ח. אלא דעדיין רמיא עליה החיוב להתכפר, ושור"ר שכע"ז כ' בטהרת הקדש ריש זבחים וע"ש שהאריך].

## בדין ספק חיוב קרבן

**יג.** הנה בהוריות (ד.) ובירושלמי בפסחים (פ"ח ה"ב) מבואר דבהביא חטאתו בבין השמשות ויש ספק אם נתכפר פטור מאשם תלוי, וביאר המקד"ד (לו, א) הטעם דבספק ליכא חיוב קרבן, דכל ספק קרבן הוי כמו ספק ממון דהמוציא מחבירו עליו הראיה [ודוקא בספק במציאות נתחדשה פרשת אשם תלוי, אך לא בספיקא דדינא]. והביא שם דכן מבואר ברמב"ם (פ"י מנזירות ה"ח) ע"ש. ומבואר דגדר חיוב קרבן הוא כחיוב ממון.

## אי קטן חייב בקרבן שפחה חרופה

**יד.** כתב הרמב"ם (פ"ג מאיסור"ב הי"ז) "בן ט' שנים ויום א' שבא על שפחה חרופה היא לוקה והוא מביא קרבן, והוא שתהיה גדולה כו', ובהשגות הראב"ד כ' "א"א זה שיבוש, שלא מצינו קטן בר עונשין וקרבן זה מן העונשין הוא" כו', ובשו"ת הרידב"ז (ח"ו סי' ב' אלפים צד) ביאר בדעת הרמב"ם "שארין הקרבנות לעונש אלא לכפרה, וקטן נמי כפרה בעי" כו', [ומלשון הראב"ד קצת משמע דדוקא בקרבן זה של אשם ש"ח הוי מגדר עונש ולא בכל הקרבנות]. וכן ביאר הצפנת פענח (פ"ב מגירושין הט"ז ופ"ג מאיסור"ב הי"ד וע"ש).



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ  
מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

## בענין ליל שימורים שמור מהמזיקים אם שמור מהקורונה

הסתפקתי בתקופת מגיפת הקורונה בחג הפסח, האם מותר להתפלל בציבור בליל שימורים דשמור מהמזיקין. והגאון הגדול רבי מתתיהו גבאי שליט"א, מח"ס "בית מתתיהו" כתב לי באריכות נפלאה, וזה לשונו.

י"ל דל"ש שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ועפ"ז י"ל גם במצות מרור שהיא מדרבנן, ויל"ד אם אמרי' בזה שלוחי מצוה אינן ניזוקין.

### ליל שימורים אם שמור ממזיקין בסכנה טבעית

וראיתי בספר כרם אליעזר [הנדפס בסוף ספר פרדס יוסף החדש על הגדה של פסח, לידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א] לידידי הרה"ג רבי אליעזר רבינוביץ שליט"א, פסח פ"א אות ט"ז שכתב לתרץ הך קו' מ"ש חש ארס בחזרת דלא אמרי' ע"ז ליל שימורים שמור מהמזיקין, מחשש סכנה בזוגות, דזוגות היא סכנה סגולית, ובהכי מועיל הסגולה של ליל שימורים, אבל ארס הוא סכנה טבעית, ולא מצינו דליל שימורים יועיל לדברים שהם מסוכנים בעצם טבעם, ואטו אם יקפוץ אדם מקומה גבוהה בליל הסדר ויסמוך שלא יארע נזק מפני שהוא ליל שימורים, ושכ"כ בס' ליל שימורים ס' י"ז, דליל שימורים מועיל רק כלפי שדים וכשפים וכדומה, ולא בדבר שיש בו חשש סכנה טבעית, ולהכי אין להתיר איסור משקים מגולים בליל הסדר כשיש חשש סכנה, והוכיח כן מדחיישינן לארס שבחזרת עי"ש, וספר גם אני אודך על פסח סימן ל"ח יעו"ש.

א. בפסחים ק"ט ע"ב ולא יפחתו לו מארבעה היכי מתקני רבנן מידי דאתי בה לידי סכנה, והתניא לא יאכל אדם תרי ולא ישתה תרי ולא יקנה תרי ולא יעשה צרכיו תרי, א"ר נחמן אמר קרא ליל שימורים ליל המשומר ובא מן המזיקין יעו"ש, הרי דלא חיישינן לזוגות ולחשש מזיקין בזוגות בליל שימורים דמשומר מהמזיקין.

והנה בפסחים קט"ו ע"א אמר רב פפא שמע מיניה האי חסא צריך לשקועיה בחרוסת משום קפא, ופרשב"ם שם, ארס שבחזרת שהשרף שבחזרת יש בו ארס כדרך הבצלים יעו"ש, ובס' מכתב לחזקיהו מבעל השדי חמד פסחים קט"ו שם הקשה מ"ש מדין זוגות דחמרי' דלא חיישינן להך סכנה דזוגות בליל הסדר משום דמשומר מהמזיקין, וה"ה דיהני ליל שימורים לסכנת קפא שהוא ארס יעו"ש, ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ט"ז הוסיף להקשות דהא אכילת מרור מצוה, וקיי"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין עי"ש, ואמנם במכתב לחזקיהו פסחים קט"ו שם, הקשה במאי קפריך האיך תיקנו ארבע כוסות, והוי זוגות, הא שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ובבית מתתיהו ח"ד ס"א אות ב' כתבנו לדון בזה אם במצוה דרבנן אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, וא"כ ארבע כוסות שהם מדרבנן

שמור מהמזיקין וכ"כ בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ט"ו ע"ש, ואולם מדברי השיח יצחק נראה דאף בסכנה טבעית כמים אחרונים אמרי' דשמור מהמזיקין.

**וראיתי** בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 417, שנשאל מרן הגר"ח קניבסקי בדין משקין מגולין בליל הסדר, די"ל דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז, דשמור מהמזיקין, ולא מנחשים, ע"ש. ולכאור' כוונתו דנחשים הוי סכנה טבעית ול"ש בזה שמור מהמזיקין, ורק בסכנה סגולית כזוגות י"ל דשמור מהמזיקין, וכ"כ בס' ליל שימורים ס' י"ז, דל"מ ליל שימורים למשקין מגולין בליל הסדר שהוי סכנה טבעית. וכ"כ בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ד, והביא מהגדש"פ לב העיברי עמ' קל"א, לענין כוס של אליהו שהיה מגולה כל הלילה די"ל דמהני ליל שימורים להתירו ע"ש, ושו"מ בהגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ז ששאל למרן הגר"ח קניבסקי, אם מותר לשתות משקים מגולים בליל הסדר, והשיב דאין להקל כי החשש שמא נחש ישתה מנחש אינו מזיק אלא בעל חי מסוכן יעו"ש, ובס' שמירת נפש ה' גילוי משקין עמ' קע"א השיב הגר"ח ק"ק על משקים מגולים בליל הסדר, דליל פסח שמור ממזיקין ולא מנחשים, יעו"ש. וע"ע בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ח', לענין שפיכת מים בשכונת המת בליל פסח ע"ש.

### ליל שימורים שמור ממזיקין, רק במה

#### שנאמר כזוגות

**ב.** ובאופ"א אפ"ל בזה, עפמש"כ בס' חוט שני למרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל פסח עמ' רי"ג, דאין לנו להוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין אלא במה שנאמר בגמ' כזוגות ולא במה שלא נאמר. יעו"ש.

**ואשר** עפ"ז י"ל לענין להתפלל בציבור בליל שימורים בזמן מגיפת הקורונה, דל"ש בזה ליל שימורים דמשומר מהמזיקין דאי"ז אלא בסכנה סגולית כזוגות, ולא בסכנה טבעית שיכול לידבק בנגיף ולינזק, ואמנם מקושית השד"ח הנ"ל מ"ט לא אמרי' ליל שימורים שמור מהמזיקין בחשש ארס בחזרת חזינן דאף בסכנה טבעית י"ל דשמור מהמזיקין בליל הסדר, וא"כ שפיר יוכל להתפלל בליל הסדר בתפילה בציבור משום דשמור מהמזיקין אף בסכנה טבעית, ועמש"כ ע"ז בשו"ת ושב ורפא ח"ח עמ' תקט"ז יעו"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"י אביטבול שליט"א, חלק ב' סימן ע"ז. וע"ע בספר שאגת יוסף סימן י"ג. ובל"ה י"ל כמו דלענין שלוחי מצוה אינן ניזוקין מבר' בפסחים ח' ע"ב, דבשכיח היזקא לא אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ה"נ י"ל דבשכיח היזקא לא אמרי' דליל שימורים הוא שמור מהמזיקין. ובס' כרם אליעזר פסח ס"ג, כתב לדון בזה אם ליל שימורים מהני לשכיח היזקא, והביא להמג"א ס' תפ"א סק"ב דבשכיח היזקא לא סמכינן אניסא, וכע"ז כתב בחק יעקב ס' ת"פ סק"ו יעו"ש, וא"כ ה"ה י"ל דלידבק בנגיף הקורונה הוי כשכיח היזקא דל"ש ליל שימורים, וגם דהוי סכנה טבעית וכנ"ל.

**ולכאור'** כן מוכח ממש"כ בתשו' שיח יצחק ח"א ס' ר"כ, בטעם שמים אחרונים לא נזכרו בסימני ההגדה בליל הסדר, די"ל דליכא חיוב מים אחרונים בליל הסדר שהוא משומר מהמזיקין, וע"י מה שכתבנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ד סו"ס י"ז וכן בסוף ס' מ"ז יעו"ש, ואולם בס' עלי שיח עמ' ק"ח השיב מרן הגר"ח קניבסקי דאף בליל הסדר בעי ליטול מים אחרונים, ולהנ"ל י"ל דסכנת מים אחרונים הוי כסכנה טבעית דל"ש בהכי

שום ובצל ס' כ"ו ע"ש, ואולם ראיתי בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 576, בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל להקל בבצל ושום שעבר עליהם ליל הסדר משום דליל שימורים הוא שמור מהמזיקין ע"ש, ומש"כ בזה בשו"ת אפרקסתא דענייא ח"ב יו"ד ס' קמ"ה ובשו"ת דברי יציב יו"ד ס' ל"א אות ב', ובשו"ת חקי חיים להגר"ח קעניג זצ"ל ח"א ס' ס"ג ובספר אהל יעקב ליד"נ הגר"י סקוצילס מאכלי עכו"ם ס' קט"ז ס' קמ"א ובספר דור המלקטים עניני סכנה מה שהביאו בזה ע"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח"ש סגל, חלק ג' סימן נ"ז, ובשו"ת שבט הקהתי ח"ב ס' רמ"ז או"ב יעו"ש.

### ק"ש על המיטה בליל הסדר

ג. והנה הרמ"א או"ח ס' תפ"א ס"ב, ונוהגין שלא לקרות על מטתו רק שמע ולא שאר דברים שקורין בשאר לילות כדי להגן, כי ליל שימורים מהמזיקין, יעו"ש. הרי שהרמ"א הוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין גם על הפסוקים שאומרים בק"ש על המטה לשמירה, דא"צ לומר משום דשמור מהמזיקין, ולמש"כ החוט שני דאין להוסיף אלא במה שאמרו בגמ' דליל שימורים שימורים שמור מהמזיקין, זהו לענין זוגות ולא בשאר דברים. מהרמ"א חזינן דאף לענין ק"ש על המטה מהני דליל שימורים דא"צ לומר הפסוקים לשמירה. ואכן בס' מקור חיים להח"י ס' תפ"א ס"ב דיש לומר אף בליל הסדר הפסוקים בק"ש על המטה ככל השנה. וכ"כ בבן איש חי פר' צו ס' ל"ח ע"ש. וכן נהג הגר"י הלוי זצ"ל מבריסק, כמובא בהגדש"פ מבית לוי עמ' רנ"ח, שהיה קורא כל הג' פרשיות בליל הסדר ע"ש. ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי איך נהגו החזו"א והקהילות יעקב זצ"ל בק"ש על המיטה בליל הסדר, אם קראו הכל

וראיתי בהגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ז, דהשיב מרן הגר"ח קניבסקי דחתן בעי שמירה אף בליל הסדר דמשומר מהמזיקין, ולמש"כ החוט שני י"ל דאין לנו להוסיף דליל שימורים אלא במה שאמרו כזוגות ולא במה שלא נאמר כחתן שצריך שמירה, ועמש"כ בזה בחתן אם צריך שמירה בליל הסדר בס' ענפי משה פסח ס' ר"ס, ובס' אמרי חיים עוזר פסחים ק"ט ע"ב בשם מרן הגר"א"ל שטיינמן זצ"ל ע"ש. ואולם בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 576 דחתן א"צ שמירה בליל הסדר משום דליל שימורים הוא בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל יעו"ש.

ואולם בתשו' רבבות אפרים ח"ה ס' תקכ"ז כתב במה שמובא בנדה י"ז ע"א דאין לאכול שום וביצה קלוף שעבר על זה הלילה, דבליל הסדר דמשומר מהמזיקין אין חשש בבצל קלוף ע"ש, ולמש"כ החוט שני הנ"ל דאין להוסיף דליל שימורים שמור מהמזיקין אלא במה שאמרו חז"ל כזוגות, א"כ אין להוסיף גם בדין בצל ושום קלופים דשרי משום דליל שימורים, ואכן ראיתי בס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' תקע"ט. בשם הגר"ש דבליצקי זצ"ל להחמיר בבצל ושום קלוף שעבר עליהם ליל הסדר ע"ש. ולהנ"ל י"ל דאין לנו להוסיף אלא במה שאמרו חז"ל כזוגות ולא במה שלא אמרו ה"ה בשום ובצל שעבר עליהם ליל הסדר כשהם קלופים אסור, וכן השיב מרן הגר"ח קניבסקי בס' ויכתוב מרדכי עמ' שע"ח, אם יש להקל בבצל קלוף שעבר עליו ליל הסדר, משום דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז, קשה להקל, וכ"כ בס' חוט שני פסח עמ' רי"ג, דל"מ שום ובצל קלופים שעבר עליהם הלילה משום דליל שימורים הוא דאין לנו להוסיף אלא במה שנאמר כזוגות ע"ש ומש"כ בזה בקונ'

שדווקא בליל הסדר שהיום עצמו שמור י"ל דא"צ לומר המפיל רק פר' ראשונה, ומשא"כ בחג הסוכות אין היום עצמו שמור מהמזיקין אלא רק מי שישן בסוכה, ויתכן שלפעמים לא ישן בסוכה מחמת צער, ומש"ה לא חילקו בין ישן בסוכה אם לאו, ובכל גוונא לא פלוג, וצ"ל ק"ש על המיטה עי"ש, וכן ראיתי בס' אור שבעת הימים להגר"א רז פ"ט ס' מ' י"ז דגם הישן בסוכה צ"ל ק"ש על המטה, וכתב ע"ז בהערה 15, דק"ש אינה מפני המזיקין, וגם כשלא הולך לישן קורא בכל השנה הק"ש. וכן ת"ח צריך לקרוא ק"ש על המיטה כמב' בברכות ה', וכ"כ הכף החיים או"ח ס' ר"פ אות ה' לענין ליל שבת עי"ש, ומש"כ בס' נתיבי המנהגים ליד"נ הגר"א דבורקס סוכות עמ' קל"ט עי"ש ובשו"ת אבני דרך חיי"ב ס' קכ"ג, ובס' אהלי שם עניני ברכת המפיל פ"ד ס' ס"ז, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ז ס' קי"ד.

### תפילת הדרך בליל הסדר

והלום ראיתי בהגדש"פ ברכת נתנאל ליד"נ הגר"צ תמיר עמ' ל"ז, ששאל למרן הגר"ח קניבסקי במי שהוצרך לנסוע לבית חולים בליל הסדר אם יאמר תפילת הדרך, די"ל דליל שימורים דשמור מהמזיקין, והשיב ע"ז אולי פטור עי"ש, ובס' מאיר נתיבים עמ' 254 מש"כ בזה, וכן ראיתי בס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ה, להסתפק בזה אם יאמר תפילת הדרך בליל הסדר כיון שהוא ליל שימורים, ואין חשש סכנה והזק וממילא א"צ לאומרה, והביא משו"ת בצל החכמה ח"ה ס' מ"א, שדן לענין תפילת הדרך בשבת דאולי אין צריך לומר תפילת הדרך בשבת, כיון שהשבת מגינה על בני ישראל יעו"ש, ומה שהארכנו בבית מתתיהו ח"ד ס"ו אות י' באמירת תפילת הדרך בשבת אם הוי בכלל שאילת צרכיו. עי"ש,

כמו בכל השנה, או כמש"כ הרמ"א הנ"ל לומר רק פר' שמע והאיך נוהג מרן. וכתב לי ככל הלילות, הרי שהחזו"א והקה"י, וכן נוהג הגר"ח, לקרוא בליל הסדר ק"ש ככל השנה עם כל הפסוקים ולא רק פר' שמע, ולמש"כ החוט שני הנ"ל י"ל דס"ל לחזו"א ודעימיה דלא אמרי' דליל שימורים אלא לענין זוגות הנאמר בגמ'. ואין לנו להוסיף במה שלא אמרו, ולהכי קראו כל הפסוקים בק"ש על המטה ככל השנה אף דליל שימורים הוא וכמש"כ הרמ"א, ועמש"כ בהך פלוגתא בס' ברכת איתן ק"ש על המיטה עמ' תק"צ ובס' נטעי גבריאל פסח ח"ב פרק ק"ו ס"ב, ובס' זיו הפרשה להגר"א דבורקס עמ' קס"א, ובס' שמועת חיים פסחים ס' פ"ד ובשו"ת מחקרי ארץ ח"ו ס' קנ"ה ובס' אגדתא דפסחא להרה"ג רבי חזקיה דחבש עמ' שמ"ו ובס' ענינו של יום פסח עמ' י"ג ובס' אהלי שם הל' ברכת המפיל פ"ד ס' מ"ו ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות ג', ובשו"ת אבני דרך חיי"ב ס' קכ"ג ומה שכתבתי שם, ובס' ענפי משה פסח ס' ר"ס כתב לדון דא"צ לומר ברכת המפיל בליל הסדר משום דליל שימורים הוא יעו"ש, והסתפק בזה בשו"ת מרכבות ארגמן ח"א ס"ז אות י"ז עי"ש, ומש"כ בבית מתתיהו ח"ג ס"י אות ח', לענין אונן אם חייב בברכת המפיל לשמירה מסכנה יעו"ש, ובשו"ת אורחותיך למדני ח"ז ס' ק"צ.

וידועין דברי האבני נזר ומובא בס' שם משמואל סוכות עמ' קמ"ח, די"ל דאין לקרוא ק"ש על המטה בסוכה אלא פרשה ראשונה בלבד כמו בליל שימורים דשמור מהמזיקין וכמש"כ הרמ"א הנ"ל, ה"ה אין יביא נזק לאדם כשנמצא בסוכה יעו"ש, אולם ראיתי בס' ברכת איתן שנינו ק"ש על המיטה עמ' תקפ"ט, דכתב לחלק טובא.

ומש"כ בשו"ת ברכת שמעון עניני ברכת הגומל סימן ל"ט.

**ובספר** גם אני אורך על עניני פסח, סימן מ"א, כתב לדון בהמבואר בשו"ע או"ח ס' ק"פ לכסות הסכין בברכת המזון, ומקורו בשבלי הלקט ס' קנ"ה, ומשום מעשה שהיה באחד שהגיע לברכת בונה ירושלים ונזכר בחורבן הבית ולקח הסכין ותקעו בבטנו עי"ש אם בליל הסדר צריך להסיר הסכין בברכת המזון כיון שהוא ליל שימורים, והביא לדון די"ל שליל שימורים אינו שמור אלא ממזיקין שאינם בעלי בחירה, אבל אינו שמור ממזיקין מאדם שהוא בעל בחירה עי"ש. ובספר כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ז עי"ש, ועפ"ז י"ל לענין תפילת הדרך שהוא גם לינצל מכף כל אויב ואורב וליסטים, שזהו אנשים בעלי בחירה י"ל דל"ש בזה ליל שימורים עי"ש. ולהנ"ל דבסכנה טבעית לא שייך ליל שימורים ה"נ י"ל לענין תפילת הדרך שזהו לינצל מסכנה טבעית שתבוא.

**ונשאלתי** מידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, בעל גם אני אורך, אם בלילה שלפני המילה הקרוי לספרדים ברית יצחק, והחסידים וואכט נאכט, דאומרים קריאת שמע לצורך שמירה על התינוק הנימול למחר, אם בליל הסדר צריך לעשות כן, או משום דליל שימורים הוא ושמור מהמזיקין אין צריך שמירה זו, ומובא ספיקו של ידידי בעל גם אני אורך בשמו בספר כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ח יעו"ש, ולכאורה הרי זה תליא בהנ"ל לענין ק"ש על המטה דכתב הרמ"א דאומרים רק פר' שמע ולא שאר הפסוקין שאומרים לשמירה, א"כ ה"ה גם א"צ לומר ק"ש בליל הברית לשמירה, ואולם לדעת המקו"ח והבא"ח הנ"ל דיש לומר ק"ש על המטה

כרגיל וכלל השנה ה"ה י"ל שיאמרו ק"ש ושאר התיקונים שעושין בליל הברית לשמירת התינוק, וכ"כ לתלות בשו"ת שערי חיים ח"ג ס' ע' אות מ"ט, בתשובה לידידי הגאון בעל מח"ס גם אני אורך, עי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת הלכתא מאורייתא ח"א ח"ב ס' ל"ט הערה ה' ובשו"ת מרכבות ארגמן ח"א ס"ז הערה ב' יעו"ש ובס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 576 בשם בעל המשנה הלכות זצ"ל, שבלייל הסדר א"צ לעשות וואכט נאכט דשמור מהמזיקין עי"ש, ובס' הנהגות רבינו עמ' רכ"ג ס' ק"מ בשם הגריש"א זצ"ל, ובשם הגר"ח ק"ש לעשות שלום זכר בליל הסדר עי"ש, וכן מובא מהגר"ח ק"ב בס' בנתיבות ההלכה לק' עמ' תפ"ד יעו"ש. ובשו"ת משנת יוסף ח"י ס' קמ"ד אות י' הביא מעשה רב בזה מהגר"א מבלעזא זיע"א עי"ש.

### לישן יחידי בליל שימורים

ד. ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות כ"ו, הביא מהגדש"פ שיח יצחק, שהסתפק אם שרי לישן יחידי בליל הסדר כיון שליל שימורים הוא, וכתב הכרם אליעזר, דלגבי סוכה ידועין דברי המעשה רב להגר"א אות רכ"א, דשרי לישן יחידי בסוכה, משום דשומר מצוה לא ידע דבר רע, וכ"כ בשו"ת דובב מישרים ח"א ס' ע"ט, וא"כ ה"נ י"ל דמהני ליל שימורים לישן יחידי בליל הסדר כיון דבמקום מצוה ליכא חשש ע"כ דלא קביע הזיקא, וה"ה אין לחוש לישן יחידי בליל הסדר דליל שימורים יעו"ש, ועיקר הדבר דשרי לישן יחידי בסוכה השיב מרן הגר"ח קניבסקי בספרי מועדי הגר"ח ח"ב תשו' תקס"ח, אם מותר לישן יחידי בסוכה, והשיב ע"ז אומרים בשם הגר"א שמותר עי"ש, ובס' אלא ד' אמות של הלכה פס' ס' י"ד מובא שהגר"ח ק"ה הקל בזה לישן יחידי

אף שהציצית בבגדו עי"ש, וע"כ כיון שנושא המצוה עמו הוי כעוסב"מ, וכמש"כ בשיעורי רבינו הגר"ד פוברסקי זצ"ל ב"מ ח"ב אות שי"ט יעו"ש, ומש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"א ס"א אות ד' יעו"ש.

ומו"ר בתשו' משנת יוסף ח"ג ס' מ"ה אות ד' הביא מבעל המנחה חריבה זצ"ל שהתיר לאכול מצות שמורה שהיו תחת המיטה משום דליל שימורים שמור מהמזיקין, ובמשנת יוסף שם, ר"ל דשרי משום שומר מצוה לא ידע דבר רע עי"ש, ומש"כ ע"ז בבית מתתיהו ח"ד ס"א אות ג' יעו"ש, ואולם בס' חוט שני פסח עמ' רי"ג, כתב כמו שלא מצינו שא"צ ליטול ידיים בקם ממטתו בליל שימורים, אין יכולים לדמות מילתא למילתא וכגון שלא מצינו שאין משום רוח רעה במשקין שתחת המיטה, אין לנו אלא מה שמקובל בידינו בענינים אלו עי"ש. ואולם בס' אוריין תליתאי להגר"פ אפשטיין זצ"ל בסוף הספר שם, דלכאור' אין לברך ענט"י שחרית ביו"ט ראשון של פסח משום דליל שימורים הוא ובליל הסדר אין רוח רעה יעו"ש, ובשו"ת אוריין תליתאי עמ' קנ"ז ובס' מתורתו של רבי פנחס ח"ב עמ' תי"ד. ובס' כרם אליעזר פסח ס"א אות י"ב אם יש לחלק בין רוח רעה למזיקים בליל שימורים עי"ש, ובס' בנתיבות ההלכה מ"ו עמ' 417 השיב הגר"ח קניבסקי דל"מ ליל שימורים לאוכלין תחת המיטה עי"ש, ובהגדש"פ ברכת נתנאל עמ' ל"ה יעו"ש מה שצינתי בזה. ובס' ויגד משה ס"ג אות י' ובס' חשוקי חמד פסחים קי"ב ובשו"ת וישמע משה ח"ד ס' ק"ד, ובס' אמרי יעקב חו"מ ס"י ובס' שמירת הנפש כהלכה עמ' קע"ה ובשו"ת הלכתא מאורייתא ס' ל"ט או"ז ובס' אהל יעקב מאכלי עכו"ם ס' קט"ז ס' ק"י ובס' הבית בכשרותו עמ' צ"א ובס'

בסוכה. וגם בס' הנהגות רבינו עמ' ע"ט, בשם הגריש"א זצ"ל, שהקל בזה לישן יחידי בסוכה עי"ש, ואולם בס' אורחות רבינו ח"ב עמ' רכ"ד, בשם החזו"א והקה"י זצ"ל שהחמירו לישן יחידי בסוכה יעו"ש, ומש"כ בשו"ת חלקת יעקב או"ח ס' נ"ז ובס' שמירת הגוף והנפש ס' קי"ד ס"ח ובס' דור המלקטים עניני סכנה, יעו"ש. ועי' בס' נפש כל חי מערכת ס' אות ה' דכתב דשרי לישן יחידי בסוכה משום שומר מצוה לא ידע דבר רע יעו"ש, ומש"כ לדון בזה בבית מתתיהו ח"ד ס"א סוף אות א', יעו"ש.

וראיתי בשו"ת אורחותיך למדני ח"ז ס' קי"ד שהקשה דא"כ מי שיש לו מזוזה בפתחו יוכל לישן יחידי בסוכה כיון שהוא מקיים מצות סוכה, ושומר מצוה לא ידע דבר רע, ובכף החיים או"ח ס' רל"ט אות ט"ו דאסור לישן יחידי בביתו, ואפי' בבית שיש בו סוכה, וכן כשישן עם ציצית נימא שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכתב לחלק דשאני מצות מזוזה וציצית אינו עוסק בהם אלא המזוזה על פתחו והציצית על בגדו ול"ח שעוסק במצוה ולהכי לא אמרי' בזה שומר מצוה לא ידע דבר רע, ומשא"כ במצות סוכה דהמצוה לישב בסוכה כמו שהוא דר בביתו, ולכן גם כשישן בסוכה ואוכל ויושב בסוכה חשיב כעוסק במצוה ושייך שומר מצוה לא ידע דבר רע לישן יחידי בסוכה יעו"ש, ואולם יש להעיר ע"ד ממשו"ק התוס' בב"ק נ"ו, אם נימא דעוסק במצוה פטור מהמצוה אף כשיכול לקיים שניהם דמי שמזוזה בפתחו יפטור מהמצוות עי"ש, הרי דס"ל ד"ל דאף כשמזוזה בפתחו איכא לפטורא דעוסב"מ, וחשיב עוסק במצוה לפוטרו מהמצוות, וא"כ שפיר י"ל דמזוזה בפתחו יוכל לישן יחידי וגם בציצית התוס' בסוכה כ"ה, דהלובש ציצית יפטור מהמצוות



דור המלקטים עניני סכנה ס' קט"ז ס"ה  
סק"ב, ובשו"ת רבבות אפרים ח"א ס"ח  
מש"כ בזה.

### תוספת יו"ט אם שמור ממזיקין

ה. והלום ראיתי בס' שמועת חיים ערבי  
פסחים ס' פ"ה אות ז', שכתב לדון במי  
שקיבל תוספת יו"ט בפסח אם ג"כ שמור  
מהמזיקין, כמו בפסח עצמו דשמור, או"ד  
בתוספת יו"ט לא שמור מהמזיקין, וכתב אם  
נימא דגם בתוספת שמור מהמזיקין, נפיק  
בשניים שנמצאים במקום אחד, אחד שמור  
מהמזיקין דקיבל תוספת, והשני אין שמור,  
וכתב דלמש"כ התוס' פסחים צ"ט ע"ב דאין  
לאכול מצה בזמן תוספת יו"ט אלא  
משתחשך, ה"נ י"ל דליל שימורים קאי על  
הלילה, ואין התוספת בכלל זה, יעו"ש.  
ולכאור' ה"ז תליא במה שהארכנו בבית  
מתיהו ח"א ס' י"ב, בגדר תוספת שבת  
ויו"ט אם הוי רק לפרוש ממלאכות קודם  
השבת, או"ד דע"י תוספת הוי כמו שנכנס  
השבת והיו"ט בעצם, ויעו"ש לתלות במח'  
ראשונים ונפק"מ הרבה בזה, ובתוס' רבי  
יהודה החסיד ברכות כ"ז, ס"ל דיוצא יד"ח  
מצה ומרור גם בזמן תוספת עי"ש, וע"כ ס"ל  
דתוספת הוי כמו שנכנס היו"ט בעצם, ועפ"ז  
שפיר י"ל דבתוספת יו"ט הוי כליל שימורים  
דשמור מהמזיקין, וגם בדעת התוס' הנ"ל  
שאין יוצא יד"ח מצה אלא משתחשך י"ל  
דאי"ז אלא לאכילת מצה דבעי משתחשך  
וע"י תוספת אי"ז משתחשך, ולענין ליל  
שימורים שפיר תוספת הוי כפסח עצמו  
דשמור מהמזיקין, וכמש"כ הט"ז או"ח ס'  
תרס"ח דע"י תוספת הוי כלילה ממש עי"ש.

ושאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם קיבל  
יו"ט בפסח ע"י תוספת יו"ט אם  
ג"כ שמור מהמזיקין כליל שימורים, והשיב

ע"ז יתכן יעו"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב תשו'  
רע"ה שאלתי למרן, אם תוספת יו"ט ושבת,  
הוי רק למלאכה או לעצם השבת והיו"ט,  
והשיב ע"ז זהו מח' ראשונים עי"ש, ובס'  
שיח השדה ח"ג כתובות מ"ז כתב מרן  
לתלות ד"ז במח' ראשונים בתוס' כתובות  
מ"ז ותוס' פסחים צ"ט הנ"ל עי"ש, וא"כ י"ל  
שבהכי תליא אם בתוספת יו"ט דפסח ה"ז  
שמור ממזיקין אם לאו, ובס' כרם אליעזר  
פסח ס"ב, ג"כ כתב לתלות אם בתוספת יו"ט  
שמור מהמזיקין בגדר תוספת שבת ויו"ט, אם  
הוי רק למלאכה, או לעצם השבת יעו"ש.

### יו"ט שני אם שמור ממזיקין

ו. וראיתי בס' אמרי חיים עוזר פסחים ק"ט  
ע"ב, משמיה דמרן הגר"א י"ל שטיינמן  
זצ"ל, לענין יום טוב שני אם שמור  
מהמזיקין, לשומרים יו"ט שני, ואמר בזה,  
כיון שרק חייבים לשמור ביו"ט שני אבל  
ל"ש בזה הסגולות שיש בליל ראשון יעו"ש,  
ואולם בהגדש"פ ברכת נתנאל ס"ב אות ה'  
שאל יד"נ הגר"צ תמיר למרן הגר"ח  
קניבסקי, אם יו"ט שני שמור מהמזיקין, כמו  
יו"ט ראשון, והשיב ע"ז, לכאור' כן.

ובתשו' רבבות אפרים ח"ח ס' קצ"ב או"ב,  
נשאל בבן א"י שנמצא בחו"ל  
בפסח, וביום ב' לא אומרים ק"ש על המטה  
כי ליל שימורים הוא, אם גם לבן א"י זהו  
ליל שימורים, וכתב דכיון דליל שימורים  
הוא כהמקום שנמצא הבן א"י כעת זהו  
בחו"ל, ובחו"ל זה ליל שימורים שם לבן  
א"י זהו ליל שימורים ולא יאמר ק"ש על  
המיטה עי"ש, וכ"כ בשו"ת חקי חיים  
להגר"ח קעניג זצ"ל ח"ד סו"ס כ"ב עי"ש,  
ומש"כ בזה בס' שמועת חיים ערבי פסחים  
ס' פ"ה אות ז' יעו"ש, ובס' כרם אליעזר  
פסח ס"ב אות ז' ובשו"ת מחזה אליהו ח"ב



## מנורה שמירה מהקורונה בליל שימורים בדרום רנז

סו"ס ל"ב עי"ש, הרי דפשיט"ל לכל הנך והסתפקו רק לענין בן א"י הנמצא ביו"ט שני אחרונים דגם יו"ט שני שמור ממזיקין, בחו"ל אם שמור ממזיקין.



הרב יעקב שמחוני

## בדיני וסת החודש, הפלגה, והדילוג

### ביסוד דין וסת החודש והשבוע

הנה נחלקו הראשונים האם וסת יכולה להיווצר על פי תאריכים בחודש והיינו שראתה ג"פ בתאריך מסוים או שאין וסת יכולה להתבסס על כך,

**דעת התוס'** [סד. ד"ה איתמר] והראב"ד [בעלי הנפש שער תיקון הוסתות פ"ג] והרא"ש [פ"ט סי' ג' (השני)]<sup>א</sup> דאיכא לדין וסת החודש שקובעים את אופי הוסת על פי תאריכים שנקבעים ע"פ בי"ד ואע"פ שאינם יוצאים בהפלגה שווה מחמת שפעמים החודשים הם מלאים ופעמים שהם חסרים, והביאו הראשונים כמה ראיות לזה, א. כתבו התוס' [ד"ה איתמר] דילפי' זאת מהגמ' בדף לט: דהעמיד רב הונא ברדר"י את דברי ר' יוחנן בראתה א, א-כ"ה, א שהיא קבעה וסת לר"ח, והיינו לתאריכים, ב. הראב"ד הוכיח את דין זה מוסת הדילוג שהתבאר בגמ' סד. שאם ראתה בכל חודש בתאריך עודף ביום אחד על התאריך הקודם הרי זה וסת הדילוג, ואף כשאין הפלגות שוות [מחמת שחלק מהחודשים מלאים וחלקם חסרים] ומוכרח שיש משמעות לתאריך, ועל כן מתיחסים לדילוג.

**ואמנם** שכתב הרשב"א<sup>ב</sup> הראב"ד שכל דין וסת החודש הוא רק לאחר שלא רואים קשר בינו להפלגה, אכן אם רואים קשר בינו להפלגה הרי היא קובעת וסת להפלגה ולא לחודש, ומבואר שוסת הפלגה שכחא ואליאמא יותר מוסת החודש.

**והתוס' ג'** [ב"ק לו:]: כתבו דאף יש וסת השבוע והיינו שכשרואה ג' פעמים ביום א' וכדו' [וזה יוצא בהפרשים שוים של זמן, וכגון כשזה פעם בג' שבועות] הרי היא קובעת וסת ליום זה בהפרש זמן כזה. וראיתו מהמשנה שם לו. ששור יכול להיות מועד לשבתות<sup>ד</sup>, והרשב"א [סד.] הביא לזה עוד ראיה מהגמ' יא. דקפצה בחד בשבת וראתה, וקפצה בחד בשבת וראתה, וקפצה בחד בשבת ולא ראתה שקבעה לה וסת לימים, ואע"ג שבוסת הזו יש גם הרחקות שוות [וא"כ הרי"ז וסת הפלגה] מ"מ התחדש בתוס' דוסת זו נמדדת על פי הימים שראתה בהם והיינו על פי הראיות שראתה בו ועל כן סגי בג' ראיות.

**אכן** הרמב"ן [סד.] כתב שוסת אינו נמדד כלל על פי תאריכים שנקבעים על פי בי"ד, ולא על פי ימי השבוע, אלא אך ורק

א. והש"ך [סי' קפ"ט ס"ק י"ג] כ' דכ"כ ג"כ האגודה, ור"י מינץ, והטוש"ע [וכדלהלן].

ב. וז"ל הרשב"א, "והילכך זו שדלגה כיון שאין בראיותיה צד השוה לא בדילוג שוה ולא בהפלגות שוות אומרין לימי החודש היא קובעת ולא בהשוואה אלא בדילוג".

ג. והביאם הרשב"א הכא ביתר ביאור ותוספת ראיה.

ד. ויל"ע דהא שם [לו. ד"ה הרי] כתבו התוס' ע"פ הירושלמי דהוא נהיה מועד לשבתות מחמת שהוא רואה אנשים ההולכים בבגדי שבת ואינו מכירם, וא"כ אי"ז וסת כלל לשבתות, אלא לימים הנראים כשבת, וכן לא מצינו שם וסת שיכולה להיקבע לשבת - פעם בכמה שבועות, ויל"ע.

על פי ג' ראיות שביניהם יש ב' הפלגות, [או על פי תאריכים על פי מולד הלבנה<sup>ה</sup>], וטעמו מחמת שוסת עובד באופן שכשהאשה מתמלאת דם אזי היא מתחילה לראות, ולימי החודש או השבוע אין השפעה כלל על הוסת<sup>י</sup>.

**ומחמת טעמו הנ"ל ביאר הרמב"ן את הגמ'** בדף סד. שמדובר בהפלגות שוות ורק זה יוצא שמדובר בדילוג גם של ימים וע"כ חוששים להפלגה הזו, ומסתבר שכך יאמר הרמב"ן על ראיית התוס' מדברי רב הונא ברדרי' שהעמיד את דברי ר' יוחנן בראתה ב-א, א-כ"ה, א., וכן העמיד הרמב"ן את הגמ' האחרות [שהביאו הראשונים מהם ראיות] באופ"א, דס"ל הרמב"ן שהגמ' שאין ראייה מהגמ' יא. לדין וסת השבוע דהגמ' שם דיברה על הפלגות וכתבה רק ג' ראיות מחמת שלא התעסקה עם מספר ההפלגות, אלא עם נושא אחר לגמרי [גוף וקפיצות].

**ועדיין יל"ע לפי"ד הרמב"ן מה יאמר על**

**וס"ל הרמב"ן שהמודד הוא רק על פי** הראיות ודווקא באופן שהיא רואה אותם בהפלגות שוות, ולפי"ד עצם קביעות הוסת היא רק על פי הראיה, אכן היא קובעת וסת בתנאי שיש ביניהם הפלגות שוות, ועל כן כשהיא רואה ג' ראיות שביניהם ב' הפלגות שוות היא קובעת וסת [ואין לומר בדבריו שהעיקר הוא ההפלגות דהא לפי"ד סגי בב' הפלגות ואנן בעינן שתראה ג' פעמים וכדמבאר מהמשנה סג: וכדף לט: בדברי ר' יוחנן, וכן בעינן לחזקה שהיא ג' פעמים],

**ולכאוי' ביאור דבריו הוא שהטעם שהולכים ע"פ הראיה עצמה הוא מחמת שזה**

ה. וז"ל הרמב"ן, "וקורא אני על עצמי מקרא זה (תהלים קל"ט) פליאה דעת ממני נשגבה לא אוכל לה, וכי הוסת מזל יום גורם או מזל שעה גורם שיהא תלוי ביום השבוע או ביום החדש, שהרי להפלגות שוות הדין נותן כן שכבר נתמלאת סאתה של זו וכן דרכן של נשים כולן, וכן של אנשים בחלאים של הפסקות שהן באין בהפסקות שוות או בשעת המולד של לבנה ובמלואה, אלא שיהא שיפורא גורם [שופר ב"ד שעל ידו נקבעים התאריכים] תימא הוא, ולפי דעתי בענייני לא יפה כוונת הראשונים בחלוקי הוסתות שאני אומר אין וסת אלא להפלגה שוה לפי שהאורח בזמנו הוא בא מתמלא ונופצת לזמן הקבוע שכן טבען של בני אדם, וזו שאמרו בט"ו בחדש זה וי"ז בחדש זה וי"ז בחדש זה בחדשים השווים הוא או במלאים או בחסרים וההפלגה שלה שוה היא ליום ל"ב, והדילוג שהורו בו אינו אלא דילוג הימים לומר שהיא קובעת וסת לדלג ל"ח ל"ט ולכ' וכן לעולם, ולעיקר המחלוקת של רב ושמואל לפי שהוסת הקבוע להפלגה שוה ולימים השווים כגון מט"ו לט"ו בג' ראיות הוא נקבע כשור המועד שבשלוש נגיחות נעשה מועד, ואלו נגח בט"ו לחדש ג' פעמים וכן בהפלגה שאין בה חודש מכ' לכ' בג' נגיחות הוא מתיעד דאפי' בסירוגין נעשה מועד בג' נגיחות כמו שפרשתי, וכשנגח בט"ו בחדש זה וי"ז בזה וי"ז בזה אינו נעשה מועד לשמואל עד (שהוא) [שישלוש] בדילוג, וכן בוסתות בג' ראיות קבעה אותו ואף על גב דקמייתא לאו בהפלגה חזיתה, שהרי אף וסת הדילוג וסת של הפלגה הוא לדברינו ואין יום החדש גורמת קביעותו כלל, ובדבריו לכאוי' יש סתירה דבתחילה כתב שיום הלבנה בכוחו לגרום וסת, ולאחמ"כ נקט שרק הפלגה יכולה לגרום וסת, וראיתי שביארו [ברמב"ן מהדר' מערבא] דס"ל הרמב"ן דאזלינן אחר ימי הלבנה רק כשהמרחקים הם שווים ויל"ע.

ו. והרשב"א [משמרת הבית בית ז שער ג] כתב לדחות את סברת הרמב"ן שא"א למדוד ווסת על פי תאריכים הנקבעים על פי שופר ב"ד, דהרי כך מצינו בכל התורה כולה ואף לגבי נפשות, ולגבי הגדרת בתוליה של

ראית התוס' דשור יכול להיות מועד לשבתות<sup>1</sup>.

**ויעוי' ברא"ה** [בדה"ב ב"ז ש"ג] שכ"ה שהמודד הוא לא על פי התאריכים שנקבעו ע"י שופר ביי"ד, ולא רק ע"י הפלגות, אלא גם ע"י תאריכים שנקבעים ע"פ מולד הלבנה.

### ביסוד דין וסת הפלגה

**א.** הנה נחלקו הראשונים ביסוד דין וסת הפלגה, דהאם הוסת היא ההפלגות שבין הראיות ולפי"ז בעינן לג' הפלגות שהם ד' ראיות, או דלמא שגם בוסת הפלגות הוסת הוא הראיות ורק זה בתנאי שההפלגות הם שוות, ולפי"ז סגי בג' ראיות שהם ב' הפלגות, דדעת התוס' [סד. ד"ה איתמר] והראב"ד [בעלי הנפש שער תיקון הוסתות פ"ג] והרשב"א [תוה"ב ב"ז ש"ג ט: פסקא ד] שהוסת היא ההפלגות, אכן דעת הרמב"ן [שם] והרא"ה [בדה"ב שם] דהוסת היא הראיות.

**והביא** הרשב"א ראייה לדברים אלו ממתני' סג: דהיתה למודה להיות רואה יום

ט"ו [להפלגה<sup>2</sup>] ושינתה להיות רואה ליום כ' זה וזה אסורים, שינתה פעמיים ליום כ' זה וזה אסורין שינתה ג' פעמים ליום כ' הותר ט"ו וקבעה לה וסת ליום כ', ומבואר דבעינן שיהיו ג' הפלגות, מט"ו לכ', ועוד ב' הפלגות מכ' לכ', ולפי"ז צריך שיהיו ד' ראיות,

**וכתב** הרשב"א שאין להקשות דעד כמה שאמרין שבוסת הפלגה לכו"ע לא סופרים את הראיה הראשונה א"כ אמאי הגמ' בב"ק לז: דימתה את חזקת מועדות השור לוסתות של אשה, והתבאר שם שכששור נגח שור לא נגח, שור נגח שור לא נגח, שור נגח שור לא נגח, הרי הוא קובע מועדות לסרוגין, וסגי בג' נגחות, ומאי שנא מהכא דבעינן לד' ראיות, דתירצו דשאני הכא שהוסת היא ההפלגות, אכן התם המועדות היא עצם הנגחות,

**ולכאז' עדיין יל"ע** דהא גם התם נאמר דהמועדות תתבסס על הפלגות נגיחה דהא אין שם תאריך בחודש שבו הוא נוגח, אלא המועדות מתבססת על שור נגח שור לא נגח, וא"כ אמאי התם נוצרת מועדות כשנגח רק ג' פעמים, והכא בעינן לד' ראיות,

קטנה אם הם חוזרים או שאינם חוזרים מתיחסים לדין עיבור החודש ע"י שופר ביי"ד, דעי"ז נקבע אם היא בתוליה אינם חוזרים וביאתה ביאה.  
 ז. ואולי י"ל כמשנ"ל לעיל, דהתם הוא מועד מחמת עצם המצב החדש שהוא נמצא בו שהוא לא מכיר האנשים מחמת בגדי השבת שלהם [וכמש"כ התוס' שם].  
 ח. וז"ל הרא"ה, "לפיכך אני אומר שהאמת בבירור כשיטת הרב הגדול ר' אברהם ז"ל אבל לא כדבריו שא"א שיהא קדוש החדש גורם לאשה שתראה אבל כי אמרין בט"ו בחדש זה לא לקידוש החדש שלנו אמר אלא למולד הלבנה לשעה שנראה שראוי לקבוע ר"ח על פי הראיה שמשעה זו שהוא נראה על הארץ הוא פועל בעולם והוא אינו בא בהשויה לפיכך אין הפלגותיה שוות אבל יש כאן השויה לימי החדש אחר המולד כלומר אחר הראות הלבנה והשויה זו בדילוג יום אחד כגון ט"ו בחדש זה וי"ו בחדש זה וי"ז בחדש זה וכן הדין בט"ו בחדש זה וט"ו בחדש זה. וכן הימים קובעין וסת כגון ראתה שלשה פעמים בשבתות או בשלישי בשבת וכיוצא בזה, וכן אמר בשור המועד. וכן מוכח בפירוש בהלכה".  
 ט. והוכיח הראב"ד [בעלי הנפש שער תיקון הוסתות סימן ג] שמדובר בוסת הפלגה מהגמ' לעיל לט: שביארה הגמ' את דברי המשנה 'אר"י אמר שמואל לא שנו אלא ט"ו לטבילתה' וכו'.

משמעות להפלגה שבאה לאחמ"כ.

## העולה להלכה [ולא למעשה] מתוך דברי השו"ע והגו"כ

### וסת החודש

א. אשה קובעת וסת לימי החודש ואע"פ שחודש אחד מלא ואחד חסר<sup>א</sup>, וחוששת לו מהראיה הראשונה<sup>ב</sup>.

ב. ראתה ג"פ בר"ח בימים שונים, וכגון שראתה בר"ח אחד ב-א' לחודש, ובר"ח השני ב-ל' לחודש, ובר"ח השלישי ב-א' לחודש קבעה לה וסת לר"ח, ואף שאי"ז באותו הימים, ותצטרך לחוש לכל ר"ח ולב' הימים שבו, ומ"מ היא חוששת לזה רק לאחר שכבר היא קבעה וסת לר"ח, אכן לפני שקבעה אינה חוששת ל-ל' כשראתה בא"י.

ג. באופן שקבעה וסת ל-ל' לחודש כשהוי ג' חודשים מלאים סמוכים זל"ז, אזי כשיש חודש חסר אינה חוששת לוסת החודש, והסתפק החוטש שני [ס"ו] אם חוששת לעונה בינונית.

### וסת השבוע

ד. אשה קובעת וסת לימי השבוע באופן שראתה באותו יום ובדילוג שוה [וכגון שראתה בכל כ"ב יום או בכל כ"ט יום] ואף שראתה כך רק ג"פ היא קובעת וסת, דמתיחסים לזה כוסת השבוע ולא כוסת הפלגה<sup>ה</sup>.

ואפשר לבאר זאת דבוסת הפלגה המודד הוא ההפלגה מחמת שהיא רגילה תמיד לראות ועצם ראייתה אינה חידוש [אא"כ רואים שיש גורם מסוים לעצם הראיה כיום בחודש וכיו"ב], וע"כ המודד הוא רק הזמן שבין הראיות שהוא ההפלגה, ועל כן ודאי שבעינן לג' הפלגות [שהם ד' ראיות], אכן בנגיחת שוורים שבמהותם הם תמים ועצם הנגיחה היא החידוש, המודד הוא עצם הנגיחה,

ולפי"ד הרמב"ן שפליג על התוס' ודעימיה וס"ל דאזלינן בתר ראיות [ובתנאי שיש הפלגות וכמשנ"ת] לא קשיא מידי מהגמ' בב"ק, דס"ל הרמב"ן דדין שור הוא ממש כדין נדה ובתרווייהו בעינן ג' ראיות או נגיחות, וביאר הרמב"ן דאף שבשור ל"ש לבאר שהוא כאשה שהיא מתמלאת וכו' [וכמו שיבואר להלן] וא"כ מה שייך וסת בשור, מ"מ אפשר שהוא מקבל כח לנגוח פעם בזמן מסוים.

וב' הרמב"ן שאין להקשות מהמשנה ד'היתה למודה' להיות רואה ט"ו שלאחמ"כ בעינן שתראה ג"פ כ' דמחמת שהיא היתה למודה לראות בט"ו על כן גם לא סופרים את ההפלגה של זה עד הכ' ולכאו' הטעם הוא כמשנ"ת דמחמת שהראיה היא הקובעת על כן המודד הוא רק ע"פ הראיה, וההפלגה היא רק נספח ותנאי לראיה, וע"כ כשאין הראיה מוכיחה, אין

י. ויעוי' בראשונים במה ששו"ט בכך.

יא. שו"ע קפ"ט ס"ו, וכתב הש"ך דהוי כדעת הרשב"א והרא"ש והאגודה ור"י מינץ ופשטות הטוש"ע דבשופר בי"ד תליא מילתא ואף בתוליי קטנה עד ג' שנים נמדדים עפ"ז אם הם חוזרים, ושלא כדעת הרא"ה.

יב. שו"ע ס"ב.

יג. ב"ח ס"ק ט"ו.

יד. שו"ע ס"ו וש"ך ס"ק ט"ו.

ג"פ ביום זה], ואם זה וסת הפלגה הרי"ז מחלוקת אחרונים"י.

**[וכשקבעה וסת לעשרים ותשע יום בהפלגה בחודשים מלאים]** שאז זה יוצא וסת השבוע בסרוג ג' שבועות], ולאחמ"כ יצא חודש מלא ועל כן התאריך יוצא ביום אחר צריכה לחשוש גם לוסת השבוע וגם להפלגת כ"ט"ט].

### וסת הפלגה

ז. אשה קובעת וסת הפלגה ע"י ג' הפלגות שוות, וחוששת לוסת הזו מההפלגה הראשונה"י.

ה. וכן קובעת וסת כשרואה בכל שבוע באותו היום"י.

ו. ראתה"י וסת השבוע ד' פעמים"י, הרי היא קובעת וסת להפלגות, ולא לימי השבוע, והיינו דאף שבג' הראיות הראשונות היא קבעה וסת לימי השבוע, מ"מ כשתראה ראייה רביעית היא תקבע וסת להפלגות. ונפק"מ אם הפסיקה וסתה [ולאחמ"כ חזר לה שוב], וכן נפק"מ כשריחקה ראיותיה [דוּסת השבוע נעקר רק לאחר שלא תראה ג"פ, ווסת הפלגה נעקרת מיד כשלא תראה בהפלגה], וכן נפק"מ האם וסת קצר עוקר ארוך שאם זה וסת השבוע אינו עוקר [עד שלא תראה



זו. דרישה, ולמעשה כתב החוט שני שנקטינן דהיא קובעת וסת בין כשראתה פעם שבוע, ובין כשראתה בזמנים שונים פעם בג' או ד' שבועות.

זי. חו"ד [סק"ד, והובא בפ"ת סק"ד] והסד"ט [סק"ד ועי"ש בס"ק א'] וכ"כ הרשב"א בתוה"ב ב"ז ש"ג וז"ל, "והילכך זו שדלגה כיון שאין בראיותיה צד השוה לא בדילוג שוה ולא בהפלגות שוות אומרינן לימי החדש היא קובעת ולא בהשוואה אלא בדילוג", ולכאור' הטעם משום שוסת הפלגה שכיחא טפי, ויעוי' בחכמ"א [קי"ב ט"ו] שהסתפק בכך.

יז. [וכגון שראתה ד' פעמים ביום מסוים בשבוע בריחוק ג' או ד' שבועות שזה יוצא ג' הפלגות שוות וד' ראיות [וכגון פעם בכ"ב או בכ"ט יום]].

יח. נחלקו בזה הש"ך, ומעדני מלך [הובא בש"ך סק"מ].

יט. חוט שני [קפ"ט ס"ו]

כ. שו"ע ס"ב.

הרב משה שר ישראל

## בענין צורת המאורות

הוא מחלק ועוד שאם יש סברא לחלק מאין לו. וכן בחידושי הר"ן למסכת עבודה זרה דף יח מדפי הרי"ף הקשה כן דהא כולוהו מקרא דלא תעשון נפיק וכיון שזה ענין איסור של תורה מניין לו לחלק. ובאמת שטענתם בצדק שהרי זה ענין של פסוק. ובגוף ההלכה שהרמב"ם כתב את סיבת האיסור שהוא משום חשש והוא משום מראית העין. יעויין בשו"ת חתם סופר יו"ד סימן ? שהקשה הרי זה ענין דרבנן ומה ראה הרמב"ם להכניס דבר זה בפסוק, ובהמשך דברינו אם ירצה ה' נעורר ונקשה עוד בדברי הרמב"ם.

**בכסף** משנה הביא את הר"ן שכתב שאולי הרמב"ם למד שהיות חמה ולבנה כוכבים ומזלות שאינם נראים בולטין ואף בגלגלן אינם בולטים אלא משוקעים בתוכו כיון שכן ליכא לאפלוגי בהן בין בולט לבין שוקע דעל כמות שהם נראים נאמר איסור התורה ולכן באלו הצורות הרמב"ם חילק וכן צורת המלאכים ושרפים שגם בזה הרמב"ם כתב שאין חילוק משום שאינם בעלי גוף אך משא"כ צורת אדם דאינו נראה אלא בולט אז רק בכה"ג מיתסר [שאז יש את הענין החשש, שמא יבואו לטעות] ובאמת שהיא סברא לכאורה נראית טובה אלא שהר"ן כתב סברא זו כמסופק בה ובכסף משנה כן מקשה ואיני יודע למה כתב סברא זו כמסופק בה שבעלי התוס' כותבים כן שאין חילוק בצורות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ומטעם שכתב הר"ן וכן כתב הרא"ש,

**אמנם** בשו"ת המהרי"ט ביו"ד ח"ב סימן לה, רוצה לומר שאין שיטת הרמב"ם

**הרמב"ם** בפ"ג מהלכות ע"ז ה"י כתב וז"ל אסור לעשות צורות לנואי ואע"פ שאינם עבודה זרה שנאמר "לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב" כלומר צורות של כסף ושל זהב שאינם אלא לנוי והרמב"ם מסביר לנו את סיבתו של איסור עשיה והוא כדי שלא יטעו בהן הטועים וידמו שהם לעבודה ואין אסור לצור אלא לנוי אלא צורת האדם בלבד לפיכך אין צרין לא בעץ ולא באבן וכו' והוא שתהא הצורה בולטת כגון הציור והכיוור שבטרקלין וכיוצא בהן ואם צר לוקה אבל אם היתה הצורה משוקעת או צורה של סמנין כגון הצורות שע"ג הלוחות וכו' הרי אלו מותרות.

**בהי"א** כתב טבעת שיש עליה חותם שהוא צורת אדם אם היתה הצורה בולטת אסור להניחה ומותר לחתום בה ואם היתה הצורה משוקעת מותר להניחה ואסור לחתום בה. וכן אסור לצור דמות חמה ולבנה כוכבים ומזלות ומלאכים שנאמר "לא תעשון אתי" כדמות המשמשים לפני שבמרום ואפילו על הלוח ואף שזה ציור ג"כ אסור.

**רואים** אנו שהרמב"ם מחלק בין צורת אדם לבין שאר צורות שבצורת אדם דוקא אם הצורה בולטת היא אסורה משא"כ אם לאו, לא ואילו בשאר צורות הרמב"ם לא מחלק אלא הכל אסור,

**ומשיג** הראב"ד וז"ל אמר אברהם דומה שהוא מחלק בין צורת אדם לצורת המשמשים שבמרום וכו', ולא ידעתי למה ומאין לו עכ"ל מקשה חדא לא ידעתי למה

מתאימה עם שיטת תוס' משום שתוס' בע"ז מג: ד"ה והא ר"ג דאחרים עשו לו לא כתבו כהרמב"ם דס"ל דדוקא בחמה ולבנה אין חילוק ואילו גבי פרצופין כן יש חילוק לא כמו הרמב"ם.

**וקודם** שנסביר את סברת החילוק בשיטת הרמב"ם בין צורת אדם לשאר צורות נכנס למקור הדברים ומה הם, ויש כמה דרכים להסביר את הדברים ובעיקר אני בוחר ללכת ביסודם של דברים שיסד לנו המהרי"ט הנ"ל שאז יהיה לנו נפק"מ להלכה ולמעשה וכפי שנראה ג"כ בזה שיטתם של הפוסקים בני זמנינו.

**הנה** הגמ' בר"ה דף כד. וכן בעבודה זרה דף מג. ו: מקשה תנן התם דמות צורות לבנות היו לו לר"ג בעלייתו בטבלא בכותל שבהן מראה את ההדיוטות ואומר להם כזה ראיתם או כזה ראיתם ועל פיהם היה מכריע את קביעות החודש ובגמ' פריך ומי שרי למעבד הכי והא כתיב "לא תעשון אתי" לא תעשון כדמות המשמשין לפני שבמרום, ולכל אורך הגמ' עד לקראת רבע האחרון של הגמ' בע"ב מפלפלת הגמ' בשקלא וטריא להסביר כיצד ר"ג כך עשה... ונביא פה את התירושים של סוף הגמ' ומתרת הגמ' שאני ר"ג דאחרים עשו פירש"י עובדי כוכבים הם שעשו [ונביא פה את דברי התוס' שחשוב לנו דבריהם בשביל ההמשך] ובתוס' מקשים והא אמירה לנכרי הוי שבות ואף לא בעניני שבת אלא אפי' בשאר דברים בעלמא ג"כ כדמוכח בב"מ גבי האומר לנכרי חסום פתי ודוש בה וא"כ היאך הותר ובתוס' בר"ה שם הובא דר"ג אמר להם שיעשו לו, ומתריצים תוס' דשאני שבות דרבנן שנדחה קמיה מצות דאורייתא קביעות החודש ולכך מותר עכ"ד של תוס' ובגמ' פריך והא רב יהודה דאחרים עשו לו ובכל זאת א"ל שמואל שינא סמי

עיניה דדין כלומר תשבור את העין שלו דמבואר דאף עצם הקיום הוא אסור והיאך ר"ג הותר לו להניחה ומתרת הגמ' שאני התם דחותם בולט היה ולכך אסור משא"כ אצל ר"ג. ועוד תירצה שברבים אין בעיא ומותר להשהות וכן אם זה מפרקים פירוש שעשויות הצורות ע"י חוליות שבכה"ג מותר שלא היה מחברם ר"ג אלא בשעת בדיקת עדים וכל יומא לא חזו לה וליכא חשדא. ועוד תירוצ דאב"א להתלמד שרי דתניא לא תלמד לעשות אבל אתה למד להבין ולהורות עכ"ד הגמ'.

**והנה** בתירוצ ראשון של הגמ' דאחרים עשו לו והקשתה הגמ' מרב יהודה ותירצה דשאני התם דחותמו בולט היה מבואר מפשטות דברי הגמ' סמי עיניה היינו שהיתה לו חותמת בצורת אדם וע"ז קבעה דין דדוקא אם הצורה בולטת אסור משא"כ אם זה לא בולט מותר, והמעין בחידושי הר"ן יראה שהקשה קושיא חזקה על דברי הגמ' ולכך הוציא פשט הגמ' מכדי פשוטו שהקשה מה הדימוי דשאני צורת אדם דחמירא טפי מצורת חמה דצורת אדם דדומיא דשמי מעלה הוי ואסור אף אם אחרים עשו לו ומחמת קושיא זו נדחק הר"ן להסביר כפשטא דגמרא שהסביר אלא האי סמי עיניה לאו דוקא אלא פחות צורתו קאמר ומיירי בכוכבים ומזלות "ואין לך דוחק גדול מזה" לשון המהרי"ט.

**והנה** בפשטות דברי הגמ' יש לנו מקור לדברי הרמב"ם שכתב דדוקא אם הצורה בולטת היא אסורה בציור אדם משא"כ כוכבים ומזלות משא"כ הר"ן שלמד אחרת מפשטות הגמ' ויש לנו ג"כ להוכיח נגד מש"כ הר"ן, שאין חילוק בין צורת חמה אם בולט או שקוע שתמיד אסור לא כמו הר"ן שמדבריו מבואר דדוקא אם הצורה



די"ל לפי האמור נחא שהיה פשוט לגמרא שהגמ' ידעה סברא זו דצורת אדם קילא טפי וכך הקשתה דכיון שצורת חמה ולבנה ששרינן באחרים עשו לו אף שהם צורות יחודיות אז כ"ש בצורת אדם שאינה מיוחדת שמותרת אם אחרים עשו לו ומדוע אמר לו שמואל לרב יהודה שישבור את העין של צורת האדם וע"ז אמרה הגמ' דשאני התם דחותמו בולט היה.

**והשתא** דאתינא להכי ניתנה ראש ונשובה לריש דברינן במה שפתחנו בלשונו של הרמב"ם ונקשה כמה קושיות בדבריו, קושית החת"ס דענין של חשש הוא ענין דרבנן ולא של תורה ומה ראה הרמב"ם להכניס את זה בפסוק שהוא איסור דבר תורה לא תעשון אתי.

**ולענ"ד** נראה להקשות יותר חזק מה ראה הרמב"ם לפרש לי את סיבתו של איסור זה מתאים יותר שיפרש לי בספר המצוות אבל כאן זה הלכה לפסוק הלכה ומה ראה הרמב"ם לחרוג מדרכו בכל מקום, ובאמת מצאתי שכן מקשים.

**עוד** קשה שהמעייין בדברי הגמ' רואה שיש אופנים שמותר וכגון היכא דשכיח רבים או להתלמד או בפרקים ומדוע הרמב"ם השמיט דינים אלו מההלכה.

**וראיתי** בספר דברי ירמיהו שכתב דהא דכתב הרמב"ם כדי שלא יטעו בהם הטועים וידמו שהם לעבודה זרה וכו', אין לפרש משום חשד ומראית העין דלא מצינו לגזור ע"ז רק מדרבנן וזה מדאורייתא ואח"ז כתב שאם צר לוקה ולא שייך על חשד ומראית העין מלקות ולכן רוצה להסביר שהביאור בדברי הרמב"ם שיזנו אחריה שנאמר ויזנו אחרי האפוד וכן הוא בשו"ת חת"ס שאין זה ענין של חשד,

בולטת אסור כפי שהסביר את דברי הגמ' שאני התם חותם בולט הוה. שאם כן החילוק אז למה הגמ' לא תירצה שאצל ר"ג הצורות שלו הם לא היו בולטות ולכך שרי ולא היתה צריכה להגיע לתירוץ דאחרים עשו לו ועוד ראה שהגמ' הביאה ברייתא טבעת שחותמה בולט אסור להניחה ומותר לחתום בה חותמה שוקע מותר להניחה ואסור לחתום בה וכתוב פה חותם סתם משמע סתם כוכבים ומזלות שבכל כה"ג אסור וכמו שכתבו התוס' שאין חילוק, וא"כ מבואר לנו מן האמור כפי איך שכתב הרמב"ם.

**אלא** שקשה מה הרמב"ם יענה על קושית הר"ן קושייתו הרי בצדק מה הדימוי בין צורת אדם לשאר צורות. ועוד מה סברת החילוק בין צורת אדם לשאר צורות וכתב המהרי"ט לחדש שצורות חמה ולבנה היות והם צורות יחודיות שאין למטה דוגמתם לכך החמירה התורה בהם לעשות בכל ענין שבגלל זה יש חשש שמא יבואו לטעות אבתרייהו ולכך זה אסור אבל פרצוף אדם אע"פ שהוא דוגמא של מעלה כמו שנראה לנביאים בדמותם ובצביונם מ"מ אינה צורה יחודית אלא היא כשאר כל הנבראים של מטה כלומר כיון שכל הענין הוא שיבואו אנשים לטעות אז אנו רואים ובודקים היכן יש חשש זה אז אנו אוסרים ולכן בצורות חמה וכוכבים וכו' שהם צורות יחודיות לכן אסורות משא"כ צורת אדם שדוקא כאשר הצורה בולטת אז יבואו אנשים לטעות משא"כ אם זה ציור על הלוח או בשוקעת שאז מוכחא מילתא דצורת ילוד אשה היא ולנוי בעלמא עבידא ולכן מובן שפיר למה הגמ' מחלקת שאני התם דחותם בולט - הוה שאנו מסתכלים אותו עיקרון החשש. ולפ"ז מיושב שפיר מה שהר"ן הקשה בהא דפריך הגמ' מרב יהודה דאחרים עשו לו על ר"ג,

ומחמת קושיהם מסבירים אחרת ולא כפשוטו של הרמב"ם,

**אמנם** במש"כ דלא מצינו מראית העין בכה"ג וכו' אינו כן שיעויין בר"ש בשביעית בפ"ה מ"ב שכתב וז"ל ולא התירו הכתוב לטמון בשביעית דבר מועט משום דמיחזי כזורע עד שיטמין סאתים וכו' הרי הוברר להדיא דענין דאורייתא הוא וכן הוכיח בשו"ת משנה הלכות ח"ה סימן צה. ממשנה בשקלים פ"ג מ"ב אין התורם נכנס לא בפרגוד חפות ולא במנעל ולא בסנדל ולא בתפילין וכו' שמא יעני ויאמרו מעון הלשכה העני או שמא יעשיר ויאמרו שמא מתרומת הלשכה העשיר שאדם צריך לצאת ידי הבריות כדרך שהוא צריך לצאת ידי המקום שנאמר והייתם נקיים מה' ומישראל ואומר ומצא חן ושכל טוב בעיני אלקים ואדם ובירושלמי שם ה"ב ר' שמואל ב"ר נחמן בשם ר' יונתן אומר בתורה ובנביאים ובכתובים מצינו שאדם צריך לצאת ידי הבריות בדרך שהוא יוצא י"ח המקום א"כ רואים אנו שמן התורה אדם צריך לנקות א"ע שלא יחשדוהו. עכ"ד, וכן דעתו של מרן שליט"א בשו"ת יחיה דעת ח"ג סימן סג שכתב שכן פירש דברי הרמב"ם שהטעם ג"כ משום חשד.

**ולכן** נראה לי יותר במש"כ בשו"ת משנה הלכות שם להסביר את דברי הרמב"ם דכוונת הרמב"ם דמראית העין הוא איסור תורה וא"כ האיסור הוא שמא יבואו לטעות הוא משום דבר תורה ולא סתם חשש ולא כמו איך שהבינו חלק אחרונים.

**אלא** שעדיין נשאר לנו קשה הקושיא השניה מדוע הרמב"ם הוצרך לפרש לנו טעם האיסור אך לפי כל האמור נחא שהיות והיא הלכה שמתפצלת אמר הרמב"ם אני יפרש לך טעמו של איסור שתדע מתי אסור זה דוקא

איפה שיש את החשש שאנשים יבואו לטעות שזה איסור התורה ולכן אומר הרמב"ם אני צריך לשנות לך מכל מקום ולפרש ואדרבה שכאשר אתה תעמיק טוב בשורש האיסור בין צורת אדם לשאר צורות תבין דשפיר שייך לחלק ויפלו לך קושיות הרב"ד והר"ן שהקשו ולא ידעתי למה הוא מחלק ומאיין? לו לכן פירש לנו הרמב"ם משום שזה ג"כ מגוף ההלכה.

**ולאור** הסבר זה ניגש לקושיא השלישית שהבאנו על דברי הרמב"ם ובאמת שכן מקשה המנ"ח במצוה לט, וז"ל וזה צ"ע על הרמב"ם שלא הביא את תירוץ הגמ' דלהבין ולהורות שרי וכו', עכ"ל, ואומרים האחרונים לפי האמור נחא דכיון שכל הענין הוא משום חשש א"כ הרמב"ם כבר רימז לך את זה בסיבתו של איסור וכה"ג מצאתי בספר בארות המים על הרמב"ם שג"כ הקשה למה הרמב"ם לא הביא את תירוץ הגמ' א. אם זה מפרקים או רבים ותירץ היות וכל הטעם הוא משום חשד אז בכה"ג אין בעיא ושרי.

**אומנם** זה קשה לומר, כדבריו, שיעויין בשו"ת יביע אומר [חיו"ד סימן נח עמוד שעב] שהביא שהטור כתב בסימן קמא שהרי"ף השמיט את תירוץ הגמ' וכתב רק את התירוץ שלהתלמד הוה דס"ל שאם אינו להתלמד אף של רבים ג"כ אסור וגם בשו"ע השמיט מרן דבשל רבים מותר וכתב הב"י שגם הרמב"ם ס"ל כהרי"ף שרק להתלמד מותר ולכן ג"כ מובן למה השו"ע לא הביא את התירוצים אלו, שדרכו לצעוד בשיטת הרמב"ם, והביא הרב שליט"א חבל של פוסקים שכתבו ג"כ כמו הבית יוסף שו"ת דברי יוסף אירגאס [סימן ח ד"ה ומה] שמרן השו"ע פוסק כדעת הרי"ף והרמב"ם דאיכא חשדא גם בשל רבים וכ"כ מהר"י עייאש

שלא יעשו להעבד וזו הרחקה מעשות הצורות בכלל כדי שלא יחשוב בהם מה שיחשבהו הסכלים שהם עובדי עבודה זרה שיחשבו כי לצורות כוחות והוא אומרו יתברך לא תעשון אתי אלהי כסף ואלהי זהב עכ"ל הא הראת לדעת שסיבת האיסור הוא משום האדם משא"כ אצלנו שרואים מפשטות לשונו שזה ענין של מראית העין ולכן רוצה בספר הנ"ל לומר דאה"כ שאף כאן ג"כ כוונתו של הרמב"ם כן לומר.

**וקשה** חדא שאין זה נראה מפשטות לשונו, ועוד קשה לי על דבריו שאם זו כוונת הרמב"ם אני לא מבין שהיה לו לרמב"ם לומר את עצם סיבת האיסור ולא להשמיע לי בכזו דרך זה נראה רחוק לומר כן, וכן אני רואה מכמה אחרונים משו"ת חת"ס וכן מספר אור הישר וכן הדברי ירמיהו וכן לפי דברי המהרי"ט הנ"ל שהלכנו לאור דבריו וכן ממרן שליט"א ולכן ע"כ נראה כמו שאמרנו שזה ענין של מראית העין שאנשים יבואו לטעות.

**אך** חושב אני לעצמי לומר שאולי יש צדק בדבריו כיון שפה הרמב"ם הוא פוסק להלכה לכן לא ירד לגבי שהאדם יטעה ג"כ לומר שזה לעבודה זרה ויבוא לטעות ג"כ אומנם עדיין קשה לומר כן משום שג"כ על האדם זה בעיא כפי שראינו בספר המצוות.

**ומן** כל האמור יסתער לנו קושיא גדולה בהא דכתוב אצל יהושע ויקברו אותו בגבול נחלתו בתמנת סרח וכו' וברש"י ובמקום אחר קוראה תמנת חרס על שם שהעמידו תמונת חמה על קברו לומר זהו הוא שהעמיד החמה וכל העובר עליה אומר חבל על זה שעשה דבר גדול כזה ומת ומקשים האחרונים האין העמידו תמונת חמה על קברו והרי על פי המבואר בש"ס וברמב"ם שיש איסור לעשות

במטה יהודה, א"כ רואים אנו בפירוש שהרמב"ם פסק כהרי"ף ואף ג"כ קצת מסתבר כך לומר שהרי הרי"ף הרמב"ם מכנהו רבו, וא"כ קשה לומר כמו שכתב הבארות המים, ובהמשך נבאר שיטתו של הרמב"ם בזה.

**בספר** עטרת צבי על ע"ז רוצה לומר פשט בדברי הרמב"ם שמה שאסור לעשות צורת חמה ולבנה אין איסור בעצם הצורה אלא שיש איסור לעשות צורה עגולה ולהתכוין שהיא החמה או צורת קשת ולהתכוין שהיא הלבנה ואומר שבוה מדוקדק לשון הרמב"ם שבה"י כשהוא מדבר על עשיית צורת אדם הוא נוקט רק לשון צורות אסור לעשות "צורות" לנוי ואין איסור אלא "צורת" האדם בלבד ולעומת זאת בהי"א כתב וכן אסור לצור "דמות" חמה ולבנה המילה דמות היא מלשון דמיון והכונה שאסור ליצור משהו בכונת דמיון חמה ולבנה עכ"ד.

**אמנם** עם כל הכבוד קשה לקבל פשט זה [נראה לי שכך העיר לי ג"כ אחד ממגידי השיעור בשיבתנו הקדושה] שעם כל הענין הוא חשש ששמה אנשים יבואו לטעות מה זה משנה מה כוונתו של אדם זה לא מובן מה זה משנה הרי תמיד יש חשש שיבואו לטעות, ולכן ע"כ נראה כמו שאמרנו.

**עוד** אני רוצה להוסיף פה כשהקשיתי את קושייתי בדברי הרמב"ם למה הוצרך לפרש טעמו של איסור אמר לי ת"ח אחד שליט"א שזכור לו שראה שמסבירים דבר זה שכוונתו לומר שמה יטעו הטועים ויעבדו את זה והוא האדם אח"כ ג"כ יעבוד ולפי"ז מיישב סתירה ברמב"ם, ממש"כ בספר המצוות ששם פירש אחרת וז"ל שהזהרנו מעשות צורות מיני בעלי חיים וכו' ואע"פ

צורת חמה ובש"ך ביו"ד כתב שהעושה עיגול חמה עובר על לאו דאורייתא.

**וביביע** אומר כתב לתרץ לפי השיטות הרמב"ן הרשב"א וכן הר"ן שהבאנו מיושב שפיר דאיסור זה דוקא אם הצורה בולטת יש איסור משא"כ אם שקוע או ציור בעלמא לא מיתסר בכה"ג. א"כ יש לנו לומר דהאי חמה לא היתה צורה בולטת אלא ציור ולכן איסור ומותר וכן כתב בשו"ת ציץ אליעזר בח"ט כך לתרץ.

**אומנם** כל זה טוב לשיטות אלו אך לשיטת הרמב"ם וכן הראב"ד עדיין הקושיא בצביונה עומדת שהרי שיטתם שאין חילוק בין אם בולטת צורת החמה או לא שתמיד אסור.

והיה לי מקום לומר שלפי כל מה שהראנו שדוקא האיסור הוא משום שאנשים יבואו לטעות יש לומר שכאן זה אדרבה אין חשש למה כי כל הרעיון שאומות העולם עובדים לשמש ולירח משום שאין סוברים שהם לא תחת שליטה לא תחת מזל אבל שאנו רואים שאדרבה יהושע שלט על החמה לא יבואו לטעות.

**ואח"כ** ראיתי שכך הביא בספר משבצות זהב על ספר יהושע תירוצו זה בשם דרשות מהר"י מינץ בדרוש ז שכתב הילקוט הגרשוני לתרץ כן ע"פ דבריו שהקשה המהר"י מינץ כקושית הנ"ל איך עשה שלמה שנים עשר בקר תחת הכיור הרי זה ג"כ מאחד המזלות [מזל שור] ותירץ דכיון שכל האיסור הוא משום חשש שיאמרו שעשה אותם לאלהות אבל כאן כיון שהיה הכיור מונח ע"כ הבקר הרי ראו כולם שאינם לאלהות שהרי הם משרתים ונושאים על כתפיהם את הכיור ולכך ניכר שאינם לשם אלהות ושרי וה"ה בחמה שהעמידו על קברו

של יהושע להזכיר שיהושע העמיד חמה ועשתה מה שגזר עליה.

**[וכן** נראה לתרץ ע"פ מש"כ הש"ך בסימן קמא ס"ק יג על הט"ז להסביר איך רב צייר דג אף שדגים הם ג"כ בכלל המזלות וכתב דלא קעביד הכי אלא לסימנא ולא כוורא ממשי]

**ולפי** האמור נראה לתרץ את קושית האחרונים שבמדרש רבה במדבר פ"ב איתא "באותות" סימנין היו לכל נשיא ונשיא מפה וצבע יששכר ספיר ומפה שלו צבוע שחור דומה לכחול ומצויר עליו שמש וירח על שם ומבני יששכר יודעי בינה לעיתים. ומקשים האחרונים היאך הותר לצייר חמה ולבנה, אך לפי האמור נוחא דהיות וכל אדם רואה שיש פה דבר משונה שלכל שבט ושבט יש את הדגל עם הציור שלו מבין שיש פה איזה דבר משונה וממילא לא יבואו לטעות בכה"ג, וכשאמרתי דבר זה למו"ר ר' יעקב אדלשטיין שליט"א ואמר שכן אפשר לתרץ.

**עוד** ראיתי בשו"ת יביע אומר גבי קושית האחרונים מיהושע שתירץ ע"פ מש"כ המאירי שכתב שיש מתירים שכל מה שאסור לצייר שמשי מרום זה דוקא כאשר העשיית חמה ולבנה כשאינה מצבע תכלת שהוא כעין הרקיע ולכן יש לומר שאצל יהושע זה לא היה כך מצויר, אך לפי הרמב"ם אין זה מתורץ שהרי לא ראינו שהביא חילוק זה.

**עוד** ראיתי שמתרצים בשם ספר שיח יצחק דאפשר דכיון שהיה להזכיר גדולים מעשה צדיקים שהעמיד חמה לכן הותר להם.

**אומנם** זה קצת צ"ב האם ג"כ אפילו כאשר זה להתיר לאו דאורייתא דלא תעשון האם ג"כ כך אפשר לעשות זה קצת מוזר לומר כן. [זכור לי שכך הקשה הר' דוד סבאג שליט"א]

**ואני** מאוד קשה לי לקבל תירוץ זה דמפּשטא דגמ' לא משמע הכי אלא כתוס' שאם כדברי הרא"ש הגמ' היתה צריכה לומר [יותר מדויק] שקנאן מן הנכרים ולמה לה לגמרא לומר שאני ר"ג דאחרים עשו לו דמשמע שהם עשו לו וכהבנת תוס' כאן ובר"ה. ובאמת שמח לבי שאחרי זמן ראיתי שבדיוק העיר כן בספ' בארות המים על הרמב"ם ולכן ע"ז נראה לומר כפי איך שהובא בפוסקים שהרמב"ם למד בסוגיא שכל התירושים האלה נדחו של אחרים ושל רבים ושל פרקים וכשיטת הרי"ף ודלא כמו חלק מן הראשונים שהוכיחו מזה שהגמ' לא נקטה "אלא" כדר' הש"ס.

**ונעבור** כעת לדון במה שמצוי בזמנינו בדורות האחרונים צילום ופלטלינה וכיו"ב וקודם שנעבור נסכם את שיטות הראשונים והרמב"ם שיטת הרמב"ם צורת אדם דוקא בולטת אסורה משא"כ אם אינה בולטת שמותר אמנם בשאר צורות חמה ולבנה וכו' שאסור תמיד לעולם וחשוב לנו סיבתו של דבר שהוא משום שמא יבואו לטעות כפי שהרמב"ם פירש כן וכפי שנראה שהרמב"ם דריש טעמא דקרא וכמ"ש בספר וכשיטת ר"ש.

**ולכן** צריכים אנו לבדוק כל דבר לגופו איפה יש את החשש ששמא יבואו לטעות. אבל שיטת הראב"ד שאין חילוק בין צורת אדם לבין שאר צורות שתמיד אסור שיטת הרמב"ן והרשב"א והר"ן יש ג"כ חילוק שצורת אדם תמיד אסורה משא"כ בכוכבים ומזלות שיש חילוק אם בולט שזה דוקא אסור משא"כ אם זה לא בולט. אלא שזה ציור בעלמא.

**והנה** השו"ע בסימן קמא בסעיף ד. אסור לצייר צורות שבמדור שכינה כגון ד'

**ובשו"ת** ציץ אליעזר מתרץ ע"פ דיוק בדברי רש"י שרש"י כתב "שהעמידו תמונת החמה" ולא כתב שעשו או שציירו אלא העמידו שיש לומר שעכו"ם עשו את צורת החמה והם רק העמידו שקנו את זה מהם שבזה האופן שרי דדוקא האיסור הוא לעשות משא"כ הכא שהם לא עשו וכפי שפסק הרמב"ם.

**אך** זה נראה דחוק לומר כן דדחוק לן לומר שהלכו עם ישראל לקנות מהם. לגבי מה שהגמ' תירצה שאני ר"ג דאחרים עשו לו במנ"ח מצוה לט הקשה למה הרמב"ם לא הביא את זה ואמר דממילא נשמע מדבריו שכל איסור התורה הוא עצם העשיה ואין בעיא אם אחרים עושים או שהוא קונה מהם ולכן לא הוצרכו הרמב"ם והחינוך לפרש כן אומנם לגבי מה שתירצו התוס' היאך הותר לר"ג לומר להם שיעשו לו והא אמירה לנכרי שבות וכפי איך שכבר הבאנו ותירצו דשאני מצות דאורייתא קביעות החודש שנדחה שבות דרבנן אך כל זה טוב לשיטת התוס' משא"כ לשיטת הרמב"ם זה לא יתורץ שהרי הרמב"ם עצמו בפ"ט מהלכות מלכים ה"ב פוסק שגם בן נח אסור לעשות צורות לנוי רק שאינו נהרג א"כ בודאי שאסור לישראל לצוות לגוי שיעשה לו כי עובר בלאו לפני עיור לא תתן מכשול וא"כ הדרא קושיא לדוכתא היאך הותר.

**ולכן** רוצה המנ"ח [באות ב] לומר שהרמב"ם למד בסוגייתנו כהרא"ש שכתב להסביר שר"ג קנה מן הנכרים צורות עשויות אבל לשיטת התוס' אין כאן בעיא של לפני עיור לא תתן מכשול דעכ"פ נראה מדבריהם דלא ס"ל כהרמב"ם בזה ובן נח מותר לעשות צורות רק הישראל אסור לומר לו משום שבות וכמו שאר דברים עכת"ד.

**והנה** יש לנו לדון לפי האמור ג"כ במה שנוהג העולם לקנות לילדיהם בובות תבנית אדם בולטת וביו"ב, אם מותר או לא.

**ולכאורה** לפי הדברים האמורים לעיל שכת' שכל הענין החשש הוא משום שיבואו לטעות וכו' א"כ י"ל דשרי שמי בכלל יבוא לטעות שכולם יודעים שמטרת בובות אלו בשביל צורך הילדים. וכן ג"כ מה שמציירים הילדים צורות של שמש וירח יש להתיר, ובאמת שכן ראיתי בשו"ת המהרי"ט לעיל שכ"כ להתיר.

**ובשו"ת** יביע אומר ח"ג סימן ח. נשאל בזה הדבר והביא ג"כ את דברי המהרי"ט, והביא שכ"כ כיו"ב בשו"ת פרי השדה שנשאל אם מותר לסחור בחנות באלו הצורות הנקראות "בובות" והביא ממש"כ ביו"ד סימן קמא סעיף ג. המוצא כלים ועליהם צורת חמה ולבנה או דקון אם הכלים מכובדים כגון שיראים נזמים וטבעות אסורים שבודאי נעשו לשם ע"ז, ואם הם מבוזים כגון כוסות ששותים בהם מותרים שלא נעשו אלא לנוי וה"נ "הבובות" שעיקר עשייתן לתינוקות לשחק בהן ודרכן לגוללם בטיט ואשפה ובכ"מ מלוכלך הוו כמבוזים שאין דרכם לעובדם וממילא ליכא חשדא.

**ובסוף** דבריו העלה שאלו שנוהגים לקנות בובות יש להם על מה שיסמוכו ובכ"ז טוב להם להחמיר שלא לקנות בובות העשויות תבנית אדם שלם בכל חלקי גופו ואיבריו רק חצי גוף העליון או כאותם הנראות מצד אחד דהיינו עין אחד וחצי חוטם ויד ורגל.

**ובהליכות** עולם ח"ז עמוד רפב, ג"כ דן בזה וכתב שמותר לעשות בובות שהם תבנית אדם שלם בכל גופו ומכ"ש שמותר

פנים בהדי הדדי וכן צורות שרפים ואופנים ומלאכי השרת וכן צורת אדם לבדו כל אלו אסור לעשותם אפילו הם לנוי ואם עובד כוכבים עשאם לו אסור להשהותם במה דברים אמורים בבולטת אבל בשוקעת כאותם שאורגים בבגד ושמציירים בכותל בסמנין מותר לעשותם. וצורת חמה ולבנה וכוכבים אסור בין בולטת בין שוקעת ואם הם להתלמד להבין ולהורות כולם מותרות אפילו בבולטת ובסעיף ו. כתב צורות הבהמות חיות ועופות ודגים וצורות אילנות ודשאים וכיוצא בהם מותר לצור אותם ואפילו היתה הצורה בולטת מותר, ואומר הש"ך וכ"ש שמותר להשהותם, עוד סעיף חשוב יש שכתב השו"ע שיש מי שאומר שלא אסרו בצורת אדם ודקון אלא דוקא בצורה שלימה בכל איבריה אבל צורת ראש או גוף בלא ראש אין בה שום איסור לא במוצאו ולא בעושה.

**הנה** היום מה שנוהג העולם לצלם נראה שמותר משום שכל סיבת האיסור הוא משום שאנשים יבואו לטעות אבל כאן כולם יודעים שמטרת התמונה היא למזכרת כדי שיזדמן לו למשך זמן לכן נראה שמותר וזעפ"י [ולכאורה נראה שה"ה ג"כ בצילום צורת החמה ששוקעת שנוהג העולם לצלם].

**וכן** יש עוד היתר בפוסקים כפי שהובא בשו"ת יביע אומר שם, גבי קושית האחרונים מיהושע היאך העמידו תמונת חמה והביא שתירץ הרמ"ח זצ"ל שחיסרו קצת מן הצורה ולא עשו צורת חמה שלימה ולכך שרי אלא שהביא הרב שבשו"ת עמודי אש כתב לחלוק עליו שאפי' בכה"ג נמי אסור ומביא לזה ראיה שהרי אצל ר"ג הצורות היו כדמות הלבנה בזמן המולד ואז היא נראית חסר וזה מה שהוא היה מראה להם ובכל זאת ראינו שהגמ' הקשתה היכי עביד הכי. ומביא שכ"כ ג"כ הפנ"י בר"ה דף כד:

להסתחר בהם וכן לקנותן לצורך תינוקות לשחק בהם שמותר

וג"כ בענין צילום תמונה פוטוגרפית נשאל בזה מרן בשו"ת יחיה דעת ח"ג סימן סג להקל וז"ל מ"מ ההלכה שנתקבלה בישראל על פי דין השו"ע שמותר לצלם צילום פוטוגרפי ולצייר צורת אדם בצבע על הלוח ואין בזה שום איסור מצד הדין כלל. וכן בהליכות עולם שם פסק שמותר והביא הרבה פוסקים להקל שו"ת צפנת פענח וכן דעת רבינו יוסף חיים מבבל בספר רב ברכות ובספרו בן איש חי בפרשת מסעי שנה שניה וכן בשו"ת דעת כהן ועוד פוסקים שכולם דעתם להתיר.

וראיתי דבר מאוד חידוש אצלי שבספר יערות דבש דרוש ב. הביא דברים שע"פ הקבלה יש מאוד להחמיר שכתב וז"ל כי כבר נודע מש"כ הזהר והמקובלים כי בכל דיוקן ודיוקן אית רוח השורה ולכן המסתכל במראה ללא צורך הרוח מתלבש בדיוקנא ומזיק לו במותו וגורם לעצמו כי ידוע תדע כי אין פרצוף וצלם בצורה בולטת ואפילו צורה מצויירת בכותל יש להזהר כי אין לך צלם ודמות דלא שריא רו"ר וכו' ולדידן עם קדוש לה' מום עור ופסח מחבלים ומשחיתים יבואו הבית ואלמלי נתנה רשות לעין לראות היו חורדים ולא היו יודעים מה לעשות לרוב פחד ולכן הכתוב אומר עצבי הגוים כסף וזהב וכו' אבל כל העכו"ם שעובדים לעצבים וכו' חשבו כי עליהם שורה אליל וכל תעתוע עכו"ם אבל עניני משחיתים כבר נודע כי הקליה היה רק בכח קודם החטא אדם אבל בחטא אדם יצאו לפועל וביחוד ק"ל שנים שהוליד שידין רוחין והם מתדבקין בראותם תבנית אדם להיותן עלולים מאדם ומתדבקין בראותן אנדרטא של אדם עכ"ל [הובא

בשו"ת ישכיל עבדי בענין תמונת צילום אדם], ורואים אנו כמה ענין זה חמור של צילום אדם, ואומנם מרן שליט"א ג"כ הביא דבריו של היעירות דבש, בהליכות עולם שם עמוד רפד וכתב שאף לדעת המחמירים מ"מ חצי גוף לצלם אין בעיא ושרי מכיון שזה ספק ספיקא.

ובדין ציור חמה ולבנה וכוכבים ומזלות הביא בילקוט יוסף שמצינו לרבים שנהגו להקל בדבר וסמכו על כמה חילוקים שכתבו הפוסקים שאם צורת חמה אינה שלימה וחסר בה משהו אין איסור בדבר ויש מי שכתב שאם מציירים את החמה והלבנה בצבעים בלבד דלית בה ממשא מותר, וכן ע"פ שיטות הרשב"א והריטב"א והרא"ש שאין איסור אלא בציור בולט אבל בציור שקוע מותר אולם לפי מה שפסק השו"ע בשיטת הרמב"ם כפי איך שהבאנו נראה שבכל כה"ג יש איסור, אם לא כפי מה שייסד לנו המהרי"ט ביסוד החילוק בשיטת הרמב"ם י"ל שמותר אלא שמרן ביבי"א כתב

ובענין פרוכות שמרקמים בהם צורות אריות שהם ג"כ ממניי המזלות ותולים אותם על ארון קודש, נשאל בזה מרן הב"י בשו"ת אבקת רוכל סימן סו מלבד הבעיא שכאשר עומדים הציבור להתפלל משתחוים לצד ההיכל ונראה כאילו חס ושלוש משתחוים נגד הצורות ההם, וג"כ בנוסף לזה יש עוד בעיא שזה יכול להסיח דעתם מהתפילה, וכתב להוכיח מהגמ' בע"ז דף מג: שהגמ' הקשתה ומי חיישין לחשדא והא בי כנישתא דשף וייתב בנהרדעא דאוקמו ביה אנדרטא והווי עיילי ביה וכו' ולא חיישין לחשדא ומשני רבים שאני ע"כ אלמא כל היכא דשכיחי רבים ליכא למיחש לחשדא והביאו הרא"ש ואע"פ שלא הביא הרי"ף וכן הרמב"ם זה משום דשאני התם צורת אדם



מפני הצורות" הילכך שרי ושפיר דמי לאתנוחי קמי היכלא.

**והעלה** בשו"ת יחזקאל דעת ח"ג סימן סב: שיש לאסור לתלות פרוכת שמצוייר בה אריות על ההיכל של ארון קודש וכן ג"כ יש לאסור להקים צורות אריות מברונזה או שיש וכיוצא בזה מעל לארון קודש ורבני ישראל נקראים לדרוש ברבים על כך ולדבר על לב גבאי בית הכנסת בכל אתר ואתר במתק שפתיים להסיר צורות אלו מבתי הכנסת ולפרסם ברבים שלא יוסיפו להקידש פרוכות כאלה לבתי הכנסת. וכן פסק בילקוט יוסף ביו"ד סימן קמא.

**ועוד** יש מה לדון בשאלה הנ"ל אם אין פה חשש של היסח דעתם של הציבור ואכמ"ל בזה הנושא.

**כאשר** דיברתי עם אחי בנושא אמר לי חידוש דין שגם היום דנים גדולי הפוסקים במה שמצוי עוגיות בצורת חמה ולבנה וכוכבים האם מותר לעשות כן,

**ולכאורה** ודאי שנראה שמותר עם זה מהטעם שהראנו שכל החשש הוא ששמא אנשים יבואו לטעות שבכה"ג אין בעיא וכן שזה בדברים המבוזים, כפי שהעלה בשו"ת פרי השדה להוכיח ממש"כ מרן דשרי ודומיא מה שעושים צורות אלו על נייר טואלט שמותר.

**עוד** דבר חידוש ראיתי שהביא מרן שליט"א בהליכות עולם שם עמוד רפה לגבי הנשים שלובשות פאה מלבד עצם איסור לבישת פאה יש פה עוד איסור שמניחים אותו, שיש להם בבית פסל צורת אדם בולט כדי להניח עליו את הפאה בשעה שאינם לבושות אותה קורא אני עליהן עבירה גוררת עבירה שעצם לבישת פאה נכרי ולצאת בה לרשות הרבים אסורה היא לרוב ככל

הוא וכן בדמות צורות לבנות כרבן גמליאל שהן צורות שאסרה תורה אבל שאר צורות בלאו טעמא דרבים ניהו שרי לכו"ע כיון דלית בהו חשדא והביא ג"כ מש"כ הרמב"ם בספרו שו"ת פאר הדור שנשאל מהו הדבר הנקרא בינו ובין הקיר ולמה מנעוהו ואם בכלל החציצה הזאת כלי מילת שתולין אותם על כותלי הבית לנוי ובהן צורות שאינן בולטות אם זה בכלל איסור או לא והשיב שהטעם שהצריכו להתקרב אל הקיר בשעת התפילה הוא כדי שלא יהא לפניו דבר שיבטל כוונתו והבגדים התלויים אינם אסורים אבל אינו נכון שיבדיל בינו ובין הקיר ארון ושקים וכיוצא בהם מכלי הבית כי הדברים האלו מבטלים כוונת התפילה "והבגדים המצויירים אע"פ שאינם בולטות" אין נכון להתפלל נגדם מהטעם שאמרנו כדי שלא יביט בציורים ההם ולא יכוין בתפילתו ואנחנו רגילים להעלים עינינו בתפילה בזמן שיקרה לנו להתפלל כנגד בגד או כותל מצוייר עכ"ד ולומד מדברי הב"י מזה שכתב הרמב"ם והבגדים המצויירים אע"פ שאינם בולטות משמע דבצורת אדם איירי דבצורת אדם דוקא מפליג הוא ז"ל בין בולט לשוקע כמבואר בדבריו בפ"ג מהלכות ע"ז שם. ואם בצורת אדם מתיר להתפלל נגדה כ"ש למתפלל נגד שאר צורות חיות ועופות דשרי, ומש"כ הרמב"ם שאינו נכון שיפסיק בינו לבין הקיר, כתב הב"י מאחר שפשט המנהג בכל תפוצות הגולה לשים פרוכת מצוייר ומרוקם ולא חששו לביטול כוונת התפילה מפני כך אי משום דעדיף להו כבוד התורה והמתפלל נגדו יעלים עיניו כדי שלא יהא מביט בציורם ואין משום דהשתא בלאו הכי אין בני אדם מכוונים בתפילה כראוי וכמו שפסקו הפוסקים גבי חתן שפטור מק"ש וכו' א"כ כך נראה לי לשים פרוכת זה כמו פרוכת אחר "כיון שהוכחנו שאין בו חשש איסור



הפוסקים והגאון הפלאה ובית דינו החרימו את היוצאות לר"ה בפאה נכרי ומרעה לרעה יצאו להניח בביתם צורת אדם בולטת שהיא אסורה לדעת כל הפוסקים ויש למחות בידן ומ"מ אם זה לא צורה שלימה אין למחות ביד העושות כן שהרי מרן השו"ע שם בסעיף ז. כתב להתיר בזה.

**עיקרי** הדינים העולים לשיטת הרמב"ם דוקא צורת אדם בולטת אסורה משא"כ אם אינה בולטת שמותר ויש עוד קולא כפי שפסק השו"ע דוקא אם זה צורה שלימה משא"כ אם זה לא צורה שלימה מותר ויש שיטות שחולקים על הרמב"ם הראב"ד והר"ן וס"ל שבצורת אדם בכל כה"ג אסור, וצורות שמש וירח לרמב"ם בכל מצב אסור וכך פסק השו"ע משא"כ שיטת

הרשב"א והריטב"א דוקא בולט אסור ואם לא בולט מותר.

**ציילום** לצלם מותר כי אין פה חשש של ע"ז ולכן מותר לתלות בסוכה תמונות של צדיקים, משא"כ לפי הקבלה אסור וכפי שהוכיח היערות דבש. אומנם אם זה לא צילום של אדם שלם אלא רק חצי גוף מותר אף לקבלה לגבי מה שנוהגים העולם לקנות בובות יש להקל אף אם הם צורות אדם בולטות אלא שיש להחמיר שלא יהיה צורה שלימה. [כפי שכתב ביבי"א]

**וכן** ג"כ לעשות עוגיות בצורות שמש וירח מותר ואין על מה לחוש.

**בדין** הפרוכות אסור לתלות כאלו פרוכות על ארון קודש ואדרבה צריך לפרסם ברבים שזה דבר לא טוב.



הרב שרון שרפי

## הערות וחידושי דינים להלכה בענייני פורים

(א) בביאור יסוד השם פורים, ובגדר עבודת היום

(ב) בגדרי מצות מחיית עמלק

(ג) בגדרי מצות מחצית השקל

(ד) בגדרי תקנת תענית אסתר

(ה) בגדרי תקנת קריאת המגילה

(ו) בגדרי מצות משלוח מנות

(ז) הערות נחוצות למעשה

א. בדין המוציא בפרשת זכור

ב. בענין המנהג לקרוא בנוסחים שונים פרשת זכור

ג. בדין שהחיינו למנהגי ספרד ואשכנז

ד. בדין השמעת המגילה לאוזניו

ה. במנהג להחזיר משלוח כנגד משלוח

ו. אם ראוי לומר תודה על קבלת משלוח מנות

ז. האם ראוי לת"ח להתנהג כאילו הוא שיכור

ח. האם יש ענין לא למהר להגיע למצב של שכרות

ט. בענין מי שהזיק תוך כדי שמחת פורים

מדוע השם "פורים" מתאים כשם כותרת  
מרכזי לעיקר סיפור המגילה.

"פורים" - רק בגלל שהמן הטיל פור?

עוד צריך עיון ביסוד השם "פורים" הנקרא על שם הפור, הוא אותו גורל אשר הפיל המן הרשע לדעת מתי ישמיד את ישראל. והרי שיש כאן לתמוה, מה עניין אותה "קוביה" ו"הגרלה" לעיקר מהות היום, ואיך אופן תזמון ההשמדה קובע את שם המועד, שהרי ענין זה של הטלת גורל, הוא פרט שולי וזניח לחלוטין ביחס לעיקר ישועת פורים. שהגע בעצמך, לו היה המן בוחר לקבוע את יום ההשמדה ע"י כשפים (יעויין רש"י שמואל א טו, ג - שהיו עמלק בעלי כשפים), וכי יעלה על דעתנו לומר

(א) בביאור יסוד השם פורים, ובגדר  
עבודת היום

מגילת אסתר (פרק ט פסוק כו) - "על כן קראו לימים האלה פורים - על שם הפור, על כן על כל דברי האיגרת הזאת".

הנה לכאורה פסוק זה משולל הבנה, מהו ה"על כן" כאן, וכי בגלל שנאסר ישראל מגזירת המן, לכן יש לקרוא לימים האלה "פורים" אתמהה, והרי אין כאן שום סיבה ותוצאה מתאימים, שהרי אין שם זה - "פורים" - כולל בתוכו את עיקר עניינם של ימים אלו, והיה מתאים יותר לקרוא לימים אלה "ניסים" על שם הנס, או "ימי ההפיכה" על שנתהפכה הצרה לרווחה. ומכל מקום, קשה לכאורה להבין בפשוטן של דברים,

להתחמש. שאף שהיה המן רשע, אך בודאי שלא היה טיפש, ואיך עשה כאילו בידיים ובכוונה את כל הטעויות האפשריות, העלולות לסכל את תוכניתו. ובכל מקרה צריך לעיין איך התקבל מהלך שכזה, כנגד כל תכסיסי מלחמה מקובלים, בעיני יועצי המן וזרש אשתו, וצ"ע.

### עיקר תוכנית המן - ניצחון על היהדות (ולא רק השמדת היהודים)

והנראה אולי לבאר בזה, שהמן לא הסתפק בניצחון חלקי שיתבטא בהשמדת היהודים בלבד, אלא שכל עיקר מחשבתו היתה להשגת ניצחון שלם וכולל, וזאת על ידי הנחלת תבוסה גם לתורת היהדות. שניצחון שכזה - לא רק שיבער את מציאות ישראל מן העולם, אלא שישלך עמו אף את התורה שלהם. מהלך מושלם שכזה - יגלה ויבהיר לעולם כולו אחת ולתמיד, את אמיתת עליונות גזע עמלק ויסוד השקפתו, ומנגד את טעות תורת ישראל.

והנה עיקר עמלק ויסוד השקפתו, כי הכל מקרה - אין בורא ומנהיג לעולם, לית דין ולית דיין וארץ ניתנה ביד רשע, החזק בעולם (בבני אדם ובחיות) טורף את החלש, עמים קמים ונופלים, וכל העולם מתגלגל מעצמו כספינה המיטרפת בים, אין סיבה ואין מסובב. למה? - ככה.

ובכדי להשיג מטרה זו, המן - כבן בנו של עמלק וכנאמן לשיטתו, לא רק שלא נקט בתכסיסי מלחמה, אלא שבכוונת תחילה השאיר את הכל למקרה - "הפיל פור הוא הגורל" - להראות שהמקרה הוא שקבע את זמן ההשמדה. ולא נתקרה דעתו עד שעמד ומסר את כל פרטי תוכניתו לכל מאן דבעי - להראות שלא תכסיסי מלחמה הועילו כאן,

שיהיו ימים אלו נקראים "כשפים", רק בגלל שבאופן זה נקבע לו יום ההשמדה, והלא פשוט שדבר שכזה אינו מתקבל על הדעת, ואם כן כיצד יתכן שקראו לימים אלה "פורים" רק בגלל שיום הגזירה נקבע ע"י גורל.

### תוכנית המן - כנגד כל טכסיסי מלחמה מקובלים

והנראה בזה, בהקדמת הערה נוספת, בענין אופן תכנון השמדת היהודים ע"י המן, שנעשתה לכאורה בצורה מופרכת לחלוטין וכנגד כל הכללים של טכסיסי מלחמה.

דהנה לאחר שקיבל המן אישור מהמלך להשמדת היהודים, יש לתמוה מדוע לא ציוה להרוג את היהודים מיד וללא כל דיחוי, שהרי בכל שהייה או דחייה בביצוע, המן מסתכן באפשרות של ביטול הגזירה (אם ע"י הפעלת לחץ ושתדלנות של פיקו"נ מצד היהודים, או שינוי לא צפוי במקרי העולם וכו'), וכמאמר העולם "מכין על הברזל כשהוא חם", ואם כן למה לא בא עליהם מיד, ומה ענין להטיל גורל בזה. (וביותר לאחר שהגורל הורה לחכות שנה עד להשמדה, איך הסכים המן לכזה "סיכון", ומי יודע תהפוכות שנה).

עוד תמוה, שאף אם החליט המן להפיל גורל ולהמתין שנה - לכל הפחות שלא יגלה את תוכנית ההשמדה ליהודים, שבזה הרי הוא מבטל כליל את גורם ההפתעה הנחוץ מאוד להצלחה במלחמה. ומה ראה על ככה לשלוח ספרים אל היהודים שיתכוננו שנה מראש למלחמה, והרי אין לך מעשה טיפשי מזה, להודיע לאויב זמן רב מראש שמתוכננת מתקפה עליו, באופן שיש בידי זמן טובא להתכונן להסתתר או

אלא שהכל עשה הטבע בגורל ומקרה. ובכך הראה המן לעולם כולו - שלא המן השמיד את ישראל, אלא שההסטוריה מחקה את עם ישראל - שכך נתגלגל מאליו גורל העולם, והכל תהליך טבעי ולא מתוכנן (ומשום כך אף אין להעניש את המן בזה, כשם שאין להעניש את האריה הטורף את הצבי).

ובזה חשב המן להשיג ניצחון שלם וכולל, שהנה לא רק שעם ישראל כולו הושמד, אלא שנפלה עמו אף היהדות, שביום ההוא יתגלה בעולם שאין "מוסר" ואין "מצפון", שהרי הוכח בעליל שהכל בעולם רק מקרה<sup>א</sup>.

אלא שהמציאות טפחה להמן על פניו, ותוכניתו המדוקדקת של המן ירדה לטמיון דוקא ע"י שורה של מקרים. במקרה המלך מוציא להורג את אשתו המיוחסת והחשובה (כנגד כל הגיון), ובמקרה נבחרת אסתר היהודיה (הירקרוקת) למלכה במקומה. במקרה מרדכי מתמנה לשבת בשער המלך (וע"י כך מפר את עצת בגתן ותרש ונכתב בספר) ובמקרה המלך לא נרדם. במקרה המן מגיע לחצר, וממש רק במקרה תוך פחות מיממה מוצא את עצמו המן (סגנו של שליט העולם), מוביל את מרדכי (הנדון למוות) אחר כבוד על סוס ברחוב העיר. וכך נמצא שרק במקרה תוך פחות מג' ימים לאחר

#### א. יישוב הנהגות תמוהות של המן במגילה:

וע"פ השקפת המן זו וקו חשיבה זה, יש לבאר עוד הנהגות תמוהות לכאורה של המן במגילה, וכגון מה שנאמר במגילה (פרק ג' פסוק ו') "ויבזו בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו", שאף שמרדכי לא השתחוה להמן וביזוהו ברבים, לא רצה המן להרוג את מרדכי לבדו. וביאר הגר"א, שהיה זה בזיון להמן להורגו לבדו על שזלזל בו, שנראה כאילו המן דואג רק לכבודו.

והנה, כשיצא המן ממשתה אסתר הראשון, שוב פגש במרדכי שלא השתחוה לו. ואמר בתסכול לזרש אשתו וכל יועציו, שכל הכבוד הזה איננו שווה לו, בכל עת שהוא רואה את מרדכי היהודי המבוזה ברבים, וביקש עצה מהם כדת מה לעשות. ואז יעצו לו זרש אשתו וכל אוהביו לתלות את מרדכי ועצה זו מצאה חן בעיני המן.

וצריך עיון, מה נשתנה אצל המן כעת יותר מקודם, שהרי אף מתחילה יכול היה להרוג את מרדכי לבדו אלא שלא רצה, ומה נשתנה כעת שפתאום מסכים לשלוח בו יד לבדו. עוד צריך עיון, למה היה צריך ליטול עצה מזרש והיועצים להרוג את מרדכי, ומהי החכמה והעצה כאן. עוד צריך עיון, למה לא הרג אחשוורוש בעצמו את מרדכי כשלא השתחוה להמן, והרי ההשתחויה להמן פקודה מאת המלך ("וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים להמן כי כן ציווה לו המלך" - וכן טענו עבדי המלך למרדכי "מדוע אתה עובר את מצוות המלך"), ואם כן היה מרדכי מורד במלכות ולמה לא הרגו אחשוורוש מדין מרידה בו, וצ"ע.

ונראה דע"פ היסוד דלעיל מבואר, שאילו היה הורג המן את מרדכי לבדו לא היה כאן ניצחון על תורת ישראל (וזהו "ויבזו בעיניו" - שהיה המן פילוסוף וחכם גדול, ובזוי היה בעיניו להרוג סתם מתוך נקמה פשוטה את מרדכי), שרצון המן היה לראות איך בכל הריגת יהודי ישנו גם ניצחון על היהדות כולה, וזה לא הסתדר לו בהריגת מרדכי לבדו. עד שבאו זרש ויועציו ואמרו לו בחכמה, שגם אם יהרג מרדכי לבדו - יחשב הדבר כניצחון עמלקי ולא רק ניצחון של המן הפרטי. שהנה מבואר בתרגום שני שם, שיועצי המן עשו חשבון שמעולם לא הציל ה' צדיק מעץ התליה אלא רק מאש (אברהם אבינו) אריות (דניאל) ועוד. והסיקו מכך שהקב"ה ח"ו מוגבל, שאינו יכול להציל מתליה. וא"כ אם יצליח להמית את מרדכי בתלייה על עץ (ע"י שיאמר למלך שיתלה את מרדכי על מרידה במלכות שלא השתחוה כנדרש) בלא שינצל ע"י ה', אכן שיוכח קבל עם ועדה שאלוקי ישראל מוגבל, ונמצא שאף בהריגת מרדכי לבדו ניצחה תורת עמלק, ולכן הוטב הדבר בעיני המן. (ומה שלא הרג אחשוורוש את מרדכי עד עתה, צ"ל שהעלים זאת המן במכוון מן המלך, עד להריגת מרדכי בתורת ניצחון עמלק, אם ע"י הריגת כל היהודים כולם, או ע"י מציאת פתרון מקורי כעצת זרש וחכמי המן).

הפלת הפור מוצא את עצמו המן, תלוי על העץ אשר הכין למרדכי.

**קבל עם ועולם** אכן הוכח - כי אמנם צירוף מקרים מוזר (אך מתוחכם) שולט בעולם. אבל שלא כמחשבת המן - נתברר כי המקרה אינו עיזר, אלא שמאחוריו עומדת יד שולטת, המשגיחה ומכוונת את כל אירועי הבריאה. וכאותיות מ-ק-ר-ה אין המקרה קורה מאליו אלא ר-ק מ-ה'.

### הטבע - תחפושת

וזהו כל ענין המגילה, להראות כיצד הקב"ה מסתתר לו בתוך המקרים, ומתוך תחפושת של טבע מנהל בהסתר את העולם, ובאופן שכל הטבע אינו אלא מעשה השגחה ניסי מוסתר (יעויין רמב"ן סוף פרשת בא).

**ומעתה** נבין מדוע "קראו לימים האלה דוקא פורים - ועל שם הפור", שהלקח המרכזי הנלמד מכל מאורעות המגילה הוא ש"מקרה" הוא מונח מסולף, וכל פור וגורל - הוא מלבוש שבתוכו מסתתר הקב"ה בעצמו ודרכו מנהל את העולם. לקח מרכזי זה - ש"הפור דא קודשא בריך הוא" רצו חז"ל שנלמד ונפנים, "ועל כן קראו לימים האלה פורים - על שם הפור".

**ומאחר** שלמדנו כי הטבע כולו - הוא התחפושת של הקב"ה (ושמא זהו המקור למנהג התחפושות), הרי שמעתה

נראה כי תיקון הפורים ועבודתנו ביום זה (ובכל יום ויום) - היא להסיר תמיד את תחפושת הטבע, ולגלות מי נמצא בפנים, עד שיקבע הדבר בתוכנו בקנין גמור, שכל פורינו ומקרינו - הם קודשא בריך הוא בעצמו, ואין עוד מלבדו.

### (ב) בגדרי מצות מחיית עמלק

**הנה** פרשת עמלק מופיעה פעמיים בתורה, בפרשת בשלח ("ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים"), ובפרשת כי תצא (וזכור את אשר עשה לך עמלק), ואשר בהם נצטוונו בתורה בשלושה חיובים בעניין עמלק, במחשבה, דיבור ומעשה.

**במחשבה** - לא לשכוח בלב מה עשה לנו עמלק, בדיבור - לזכור בפה מה שעשה עמלק לישראל, במעשה - מחיית עמלק וביעורו מן העולם.

### מחלוקת הפוסקים אם יוצאים י"ח זכור בקריאת בשלח

**והנה** נחלקו רבותינו האחרונים אם אפשר לצאת י"ח "זכירת עמלק", דוקא בקריאת פרשת כי תצא, או גם בקריאת פרשת בשלח.

**דהנה** כתב המג"א (הובא במ"ב תרפ"ה סקט"ז), שאפשר לצאת י"ח פרשת זכור בשעת הדחק, במה ששומע את קריאת

### ב. הערה בביאור הגר"א:

שורש הדברים ע"פ ביאור הגר"א למגילת אסתר (פ"א פסוק ב) שכתב, שכל יסוד ענין הפורים הוא להורות שאף הטבע והמקרה הוא נס, וכולו בהשגחה פרטית מאת ה', יעוי"ש בהרחבה. אלא שצ"ע קצת, איך כתב הגר"א שם שכל יסוד הפורים הוא להראות שאין מקרה וטבע והכל הוא נס, וזה קמ"ל פורים - שהכל הוא נס, אלא שבפורים הוא בנסתר ובחננוכה הוא בגלוי יעוי"ש, והרי יסוד זה כבר למדנו בפסח מיציאת מצרים, שהרי כתב הרמב"ן המפורסם (בסוף פרשת בא), שמהניסים הגלויים אדם לומד לניסים הנסתרים, שאין לאדם חלק בתורת משה עד שיאמין שכל דברינו ומקרינו הם כולם ניסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, והרי שזה נלמד כבר מיציאת מצרים, וא"כ מאי קמ"ל פורים וצ"ע, ויש ליישב.

התורה של פורים בפרשת בשלח של "ויבא עמלק", דסו"ס בזה נמי זוכר מעשה עמלק, ויוצא י"ח מדאורייתא.

**אכן המ"ב** (שם) השיג עליו, וכתב דעיקר דינו של המג"א צ"ע, שהרי כוונת התורה בזכירת מעשה עמלק אינה רק לזכור "שם עמלק" זכירה בעלמא (שיש כזה דבר בעולם), אלא הצווי הוא לזכור את מה שעשה לנו בדרך ממצרים, ומדוע נצטוינו למחות את שמו. וזה לא נזכר בפרשת "ויבא עמלק" דקריאת פורים, שהקורא בפרשת בשלח אמנם יודע שעמלק נלחם בישראל, אך לא יודע מה רשעו הגדול ועל שום מה צויה ה' למחות את שמו, שענין יסודי זה לא נזכר שם, ולכן לא יצא י"ח. וצ"ב מה יענה המג"א למטענת המ"ב<sup>1</sup>, ומהו יסוד פלוגתתם.

### הסתירה ברש"י אם יש למחות בהמת עמלק

והנה ראיתי בספר שערי ימי הפורים (למורינו הגר"י טשזנר שליט"א) עמוד קעב), שהביא מספר שירת דוד (עה"ת פרשת כי תצא), שהקשה סתירה בדברי רש"י אם יש למחות בהמת עמלק, דבפרשת כי תצא (דברים כה, יט) כתב רש"י "תמחה את זכר עמלק - שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה, לומר - בהמה זו משל עמלק היתה". ומפורש שיש דין למחות אף את

הבהמות. ואילו בספר שמואל (א טו, ג) כתב רש"י לבאר מדוע נצטווה שאל למחות "משור ועד שה מגמל ועד חמור" - לפי שהיו עמלק בעלי כשפים, ומשנין עצמן ודומים לבהמה. ומפורש, שרק בגלל חשש שעמלק עצמו מסתתר בתוך הבהמות נצטווה שאל למחות אף הבהמות, ואילו ידענו על בהמת עמלק שאין בתוכה כלום הרי שאין דין למחותה, ומפורש שאין דין למחות בהמת עמלק, וצ"ע. (ויעיי"ש במה שכתב לתרץ).

### אם חיוב המחיה הוא רק לעתיד לבא - מדוע נלחם שאל בעמלק

עוד הביא הרב בספרו, קושיית הרדב"ז על שיטות הראשונים (הסמ"ג ועוד) הסוברים שמצוות מחיית עמלק נוהגת רק לעתיד לבא, וראיתם ממה שנאמר "והיה בהניח ה' אלוקיך לך מכל אויביך מסביב" שרק אז תמחה את זכר עמלק. וכתב הרדב"ז (הלכות מלכים פ"ה ה"ה) וז"ל, "וראיתי מי שכתב שאין מצוה זו נוהגת עד ימות המשיח, ופרשת שמואל ושאל (שהשמידו את עמלק לפני ביאת המשיח) היא תיובתיה", וצ"ע מה יענו הראשונים לקושיית הרדב"ז. (ויעוי"ש בספר מה שמורינו הרב שליט"א שקיל וטרי בקושיא זו).

עוד קשה לכאורה מגמרא מפורשת (סנהדרין כ:) "שלוש מצוות נצטוו ישראל

ג. יישוב ראשון למג"א מקושיית המ"ב:

והנה לפום ריהטא נראה היה ליישב שיטת המג"א, שודאי מודה המג"א למ"ב ביסוד הדברים, שלא די בזכירה בעלמא אלא שצריך לזכור מה עשה עמלק וגודל רשעותו, ומאי הסיבה שנצטוינו למחותו. אלא שס"ל למג"א, שענין זה אכן נזכר בפרשת בשלח. דהנה כתיב שם "ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בספר ושים באזני יהושע, כי מחה אמה את זכר עמלק מתחת השמים". והנה אף שמתוך פשטות כל הפסוקים לא מבואר מה בדיוק עשה עמלק לישראל, מלבד העובדה שנלחם בהם, מ"מ, מתוך שנצטווה משה לכתוב מעשהו לזכרון בספר, ומתוך מאמר ה' כי ישולם עמלק על מה שעשה בעונש חמור של מחייה (מה שלא נזכר בשום אומה שנלחמה עם ישראל), הרי שאנו למדין מבין השיטין ובעקיפין כי עשה עמלק מעשה חמור ומרשע, וס"ל למג"א דסגי בידיעה עקיפה זו כדי לצאת י"ח זכרון מעשה עמלק בשעת הדחק.

בכניסתן לארץ, להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה". ומפורש להדיא שחלות חיוב המצוה חל בכניסה לארץ ולא לעתיד לבא, וצ"ע.

### מלחמה או מחייה

**והנראה** ליישב בזה, דהנה כבר כתבנו שפרשת עמלק (המדברת בענין מחיית עמלק והמלחמה בו), מוזכרת בתורה פעמיים. הראשונה - בפרשת בשלח (שמות יז, יד), והשניה - בפרשת כי תצא (דברים כה, יט), אלא שיש להסתפק אם זו חזרה על אותו ענין (וכדרך ספר דברים הנקרא "משנה תורה"), או שיש כאן תוספת חידושי דברים. והנה, המתבונן בתוכן הפסוקים, יראה לכאורה הבדל ברור בין שני המקומות.

**בפרשת** בשלח עיקר המונח החוזר ומופיע הוא "מלחמה" - "ויבא עמלק וילחם עם ישראל ברפידים", "ויאמר משה אל יהושע צא הלחם בעמלק", "ויחלוש (עשאו חלשים ע"י מלחמה - רש"י) יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב", "ויאמר כי יד על כס קה, מלחמה לה' בעמלק מדור דור".

**ואילו** בפרשת כי תצא התחדש מונח חדש, "תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח", והיינו "מחיית עמלק", ואילו המונח מלחמה לא מוזכר בו כלל.

**וואף** שלכאורה גם בפרשת בשלח נזכרה מחייה, שנאמר - "ויאמר ה' אל משה, כתוב זאת זכרון בספר ושים באוזני יהושע, כי מחה אמה את זכר עמלק מתחת השמים", מ"מ יעויין רש"י שם המבאר שעל

פי הדיבור לא נצטווה כאן יהושע באמת למחות את עמלק במלחמה זו, אלא רק להלחם בו ולהחליש כוחו (ודייק לה מדכתיב "ויחלוש יהושע").

### ארבעה חילוקים בין מלחמה למחייה

**ונראה** לומר, דישנם לכאורה ארבעה חילוקים בהלכה בין דין מלחמה לדין מחייה.

**(א)** דין "מלחמה" הוא הלכה בעצם המעשה, להלחם בלי להתחשב בתוצאות, והכא נמי, יש דין להלחם בעמלק כדין מחאה בדבר הפסול, שעצם המחאה היא התכלית, שבזה אנו מוקיעים את חילול ה' הנעשה ע"י עמלק (המורד בכבוד שמים).

**אמנם** דין "מחייה" הוא הלכה בתוצאה, שיהא עמלק מושמד ומחוי מעל פני האדמה.

**(ב)** לדין "מלחמה" בהלכה ישנה צורה, דינים ופרטים היאך היא נעשית, וכמבואר ברמב"ם (ריש הלכות מלכים ומלחמותיהם), ומעיקרי דיני מלחמה, שאין נלחמים אלא ע"פ מלך, וע"פ ציווי של נביא ואורים ותומים, ופותחים תחילה בקריאת שלום וכו', והיא הלכה על הציבור, יעוי"ש.

**אמנם** דין "מחייה" כיון שעיקרה היא התוצאה שיהא עמלק מושמד, צ"ל לכאורה שאין כאן צורה מסויימת שעל ידה צריך עמלק להיות מושמד, באיזו סוג מיתה או על ידי כמה אנשים, שהעיקר לכאורה שיהא עמלק "מבוער מן העולם" ובכל דרך שהיא, ואינו חיוב דוקא על הציבור. (וכמו שמסופר על החת"ס שהלך ביער ולפתע בא

ד. אכן יעויין בספר רינת יצחק (ס"פ בשלח) שהביא דברי הגר"ז שנסתפק אם עמלק נהרג דוקא בחרב ודן בהם, והביא שיטות ומקורות לחלוק, שאכן עמלק נהרג בכל מיתה, יעוי"ש.

לקראתו גוי אלם, והכהו החת"ס בידיו והרגו, ואמר שזכה לקיים מצות מחיית עמלק - הובא בשערי ימי הפורים עמוד קסז).

ג) דין "מלחמה" הוא תמידי ולעולם, ואינו מתחשב בזמן תקופה או תוצאה, וכמאמר הפסוק "מלחמה לה' בעמלק מדור דור".

ואילו דין "מחייה" מכוון לכאורה רק לתקופה מסוימת, בה נשלמים הסיבות והתנאים המבוארים בפסוק, "והיה בהניח ה' אלוקיך לך מכל אויבך מסביב, בארץ אשר ה' אלוקיך נותן לך נחלה לרשתה, (ואז) תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח".

ד) אם הדין האמור בפסוק נאמר רק כלפי עם עמלק עצמו (אנשים נשים וטף), או אף על ממונם, עבדיהם (שאינם מזרע עמלק), בהמתם וכל קניינם.

ולכאורה הדבר חלוק בין שני הדינים, שאם הנושא הוא ההוקעה והמחאה כנגד שיטת עמלק, הרי שהמדובר מן הסתם דוקא בבני אדם, אשר יש בהם דעת, ומחונכים ודוגלים בשיטת עמלק, שבהם ובמחשבתם יש למחות ולהלחם. אמנם מסתבר שאין ענין למחות כנגד בהמה שאינה מבינה או מייצגת דבר.

אמנם אם הנושא הוא "מחייה", כיון שנצטוינו למחות את זכר עמלק, הרי שהדבר כולל כל דבר ששם עמלק עליו, ואפילו ממון. וכפי שכתב רש"י (בדברים שם על הפסוק "תמחה את זכר עמלק"), "שלא יהיה שם עמלק נזכר, אפילו על הבהמה לומר - בהמה זו משל עמלק הייתה".

ויתכן לומר, דבזה חלוקה פרשת בשלח מפרשת כי תצא ביסוד עניינה.

בפרשת בשלח נתחדש דין "מלחמה", שיסודו דין מחאה בעמלק המורד בכבוד שמים, ודבר זה אינו מוגבל בזמן או בתוצאה ומתקיים בכל דור ודור, וזהו שנצטוו יהושע להלחם בעמלק ולא למחותו (ע"פ הדיבור), ומכיון שעסקינן בדין מלחמה היה צריך יהושע לצווי של מלך (משה רבינו ע"פ הדיבור) ולאסוף את הציבור ("בחר לנו אנשים"), ולא נצטווה כלל להרוג בהמות עמלק, דכיון שעסקינן בדין "מחאה", אין שום ענין למחות כנגד בהמה בלא דעת.

(אלא שהוסיף הקב"ה ואמר - שיש אף לכתוב את מעשה עמלק לזכרון, כיון שאין זו מלחמה חד פעמית, אלא שיש לזכור שזו חובת מחאה בכל דור ובכדי להוקיע מעשיו. ולא די בזה, אלא שהודיע ה' כעת שחפץ הוא אף לבערו לגמרי מן העולם ("כי מחה אמתה" בלשון עתיד), שעתידים להצטוות אף למחותו לגמרי מן העולם).

ואכן בפרשת כי תצא נתחדש דין "מחייה" האמור, ויסודו בתוצאה המוחלטת שיהא עמלק מבוער מן העולם ובכל דרך שהיא, אכן דין זה מותנה בתנאים לחלות חיובו, שיתקיימו רק לעתיד לבא.

### יישוב הסתירה ברש"י וקושיית הרדב"ז

ובזה יש ליישב כל ההערות לעיל. דהנה הבאנו לעיל שהקשו האחרונים סתירה ברש"י אם יש דין להשמיד אף בהמת עמלק. ולהאמור מיושב היטב, שאמנם לעתיד לבוא כשיתחדש חיוב המחיה, יהיה חיוב למחות אף את בהמות עמלק כדי לאבד את זכרו לגמרי (שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה). אמנם במלחמת שאול לא היה חובת מחיה אלא דין מלחמה בלבד, ועל כן אין מצווה למחות את בהמת עמלק מצד



עצמה, אלא רק מחמת החשש שמא מסתתר בתוכה עמלק.

**ובזה מיושבת אף קושיית הרדב"ז**, שהקשה איך כתבו הראשונים שחובת המחייה היא רק לעתיד לבא, והרי כבר שאל נלחם בעמלק. ולהאמור לא קשה, שמלחמת שאל בעמלק לא היתה מדין מחייה, אלא כדרך שנלחם יהושוע בעמלק, והינו רק מדין מלחמה. ותדע לך שלא היה במלחמת שאל דין מחייה, שהרי כתב רש"י (בשמואל שם), שהטעם שהוצרכו להרוג את הבהמות היה רק משום חשש כשפים שמא מסתתרים בתוכם עמלקים. ומפורש, שאין כאן דין מחייה כלל, שאם היה דין מחייה היו מחויבים להרוג את הבהמות מצד עצמם.

### ביאור מחלוקת המג"א והמ"ב

**ובזה נראה ליישב באופן שני דעת המג"א** מקושיית המ"ב. דהנה יש להתבונן, דמאחר שצוותה התורה למחות את עמלק מן העולם (וזוהי בודאי התכלית הסופית הנרצית), מה טעם צוותה אף לזכור ענין זה ולא לשכוח, מה שלא מצינו בשאר חיובים, וכגון בחיוב "לא תחיה כל נשמה" דו' עממין, שאף שנצטוינו במחייתם מ"מ לא נצטוינו לזכור ולא לשכוח ענין זה.

### מצות זכור - אמצעי

**והנראה בזה**, (ע"פ האמור לעיל) דמיוחדת היא מצות מחיית עמלק שעיקר חיובה הוא רק לעתיד לבא, ובזה יש חשש דלכשיגיע זמן הקיום לאחר שנים רבות, יקשה הביצוע למעשה (להרוג אנשים נשים וטף), כיון שאין איבתו בליבנו. ולזה י"ל שלכן צוותה התורה אף לזכור מעשה עמלק, וזה כדי לשאת בליבנו כל הזמן הרגשת רשעתו ושנאתו, שמהרה יבנה המקדש ונהיה

מוכנים מיד לקיים את מצות מחייתו. ומה שאין כן במחיית ד' עממין שקיום מצותם הוא כהיום הזה, ואין צריך לזכירה. ונמצאנו למדים לפי זה, שגדר מצות הזכירה היא רק אמצעי לשנאת עמלק וכהיכי תמצי לקיים מצות המחייה.

### אם מקיים מצות זכור ע"י קיום תכלית הזכירה

**ולזה י"ל דסובר המג"א**, דאף אמנם שבפרשת בשלח לא מסופר מה עשה עמלק לישראל, מ"מ כיון שמצות הזכירה היא רק אמצעי לקיום מצות המחייה, וזאת ע"י הכנסת שנאת עמלק בליבנו, הרי שכיון שעכ"פ מוזכר בפרשת בשלח שיש להלחם בעמלק בכל דור, הרי שאף שלא יודע מה בדיוק עשה עמלק, אי אפשר שלא תכנס בליבו שנאה מעט, שאיך ילחם כהיום הזה בלא שנאה כלל, ונמצא שאף שלא זכר מה עשה עמלק, מ"מ נכנסה בליבו שנאה (ע"י קריאת הפרשה) שהיא תכלית הזכירה, וס"ל למג"א דבהתקיים עכ"פ תכלית הזכירה י"ח בשעת הדחק, ואף שלא זכר ממש מעשה עמלק.

### נספח - ביאור חדש בטעם הציווי למחיית עמלק

הנה בעצם יסוד הדין של מחיית עמלק, יש ליתן טעם מדוע אין אפשרות שיהא לעמלק תיקון לעולם, שהרי מצינו שאף לחוטאים ורשעים גדולים ועצומים נמצא תיקון, ורחמיו על כל מעשיו.

**והנראה בזה**, בהקדמת קושיא אחרת, דהנה איתא במגילת אסתר (פ"א פסוק ב), "בימים ההם כשבת המלך אחשוורוש על כיסא מלכותו", ובגמרא (מגילה יא:) דרשו שנתיישרה דעתו ובטלה דאגתו שיגאלו

להשתמש בכלי המקדש, אמר אחשורוש אני לא אטעה, ועל אף עונשו של בלשצר - העז שוב להשתמש בכלי המקדש.

**ונמצא**, שבעוד שבחטא בלשצר בהוצאת הכלים - נתחייב רק הוא בעצמו, הרי שבעבירת הוצאת הכלים דאחשורוש גם לבלשצר יש חלק, ומן הדין ששניהם יענשו בו. ואילו היה נהרג אחשורוש לבדו, היכן עונשו של בלשצר (שאף שכלפי מעשהו כבר נענש בלשצר, אבל צריך עוד להענש על חלקו בחטא אחשורוש). ולכן המית הקב"ה את ושתי, ובוזה נענשו שניהם בבת אחת, אחשורוש שאיבד את אשתו (שהעמידה לו מלכות), ובלשצר שנתקעקה ביצתו לגמרי, שהרי ושתי היתה בתו היחידה ובמותה לא נותר לו שריד, ונמצא כי העונש הוא בדקדוק רב.

(ולשון המדרש "מי גרם לבלשצר שנתקעקה ביצתו זה שהשתמש בכלי המקדש", היא ראייה מפורשת לכאורה שעונש מיתת ושתי אינה על חטא אביה בלשצר, שאם כן למה לא נהרגה ושתי מיד עם אביה באותו הלילה. אלא שמוכרחים אנו לומר שעונש מיתתה הוא מחמת חטא בעלה אחשורוש, ואם כן למה קושר המדרש בין בלשצר למיתת ושתי. אלא על כרחך שבתוך חטאו של אחשורוש היה גם חלק של בלשצר, שאילו לא גרם בלשצר לאחשורוש לחטוא, לא היתה נהרגת ושתי אלא רק בלשצר לבדו).

### הטעם שלעמלק אין תיקון

ולמדנו מכאן עימק הדין, שיתכן שאדם יענש ובוזה יתוקן חטאו לגמרי. אך כל זה בתנאי שמעשה החטא קלוקל רק אותו, כי אם חטא זה גרם גם קלקול וקירור לאחרים, נמצא שיש לו חלק גם בחטאי חבריו, שבכל

ישראל לשבעים שנה, ועל כן עשה משתה גדול, הוציא בהם את כלי המקדש ולבש בגדי כה"ג. אמר - "בלשצר חישב וטעה (שהוציא אף הוא את כלי המקדש ונענש באופן חמור, שנהרג מיד באותו הלילה ונכרתה מלכותו), אך אני לא אטעה (בחישוב גאולתן של ישראל, ומדלא נגאלו עד עתה הרי ששוב לא יגאלו, ואין לי סיבה לפחד)".

### מדוע לא נענש אחשורוש בבלשצר

**וצ"ע באמת**, מדוע לא נענש אחשורוש כמו שנענש בלשצר (שנהרג מיד) שהרי מה שעשה בלשצר עשה גם אחשורוש, ואם מצינו עונש כלשהוא לאחשורוש, הרי זה אולי רק בושתי אשתו שנהרגה (וגם זה רק לאחר מאה ושמונים יום של המשתה הראשון), ומה החילוק, וכי יש משוא פנים בדין. (ויעויין מהרש"א שם במה שכתב).

**ונראה בס"ד ליישב**, דהנה איתא במדרש (אסתר רבה שם) על הפסוק "וכלים מכלים שונים" - כלים שמכלים את מי שמשתמש בהם. א"ר שמואל ב"ר נחמן - מי גרם לבלשצר שתקעקה ביצתו מן העולם - זה שנשתמש בכלי המקדש.

**ולכאורה צ"ב**, למה נקט המדרש לשון שנתקעקה ביצתו (והיינו שלא נשאר לו שריד ופליט), ולמה לא די לומר רק שנהרג. ועוד, היכן באמת מצינו שנתקעקה ביצתו, שהרי באמת לכאורה רק הוא נענש.

**וצריך לומר**, שכוונת המדרש היא לבאר, דלולי בלשצר שנשתמש בכלי המקדש לא היה מעז אחשורוש לעשות כן, והיה מסתפק בעשיית משתה לשמחתו (שלא יגאלו עוד ישראל). אלא שלאחר שקרר בלשצר האמבטי בפניו של אחשורוש והעז

## מחלוקת השו"ע הרמ"א בדין זכר למחצית השקל (תרתי זכר או חד זכר), ומה שיש להעיר בשיטתם

והנה בדעת השו"ע מדוע לא הביא מנהג זה, יש לבאר בפשיטות, דכיון שאין כאן נתינה ממש של שקלים, אלא רק זכר למחצית השקל, הרי שכבר עבדינן זכר, במה שקוראים בשבת שלפני ר"ח אדר פרשת שקלים, וכמפורש בשו"ע (תרפה, א), "ראש חודש אדר הסמוך לניסן שחל להיות בשבת, קוראין פרשת שקלים". ובמ"ב (סק"א) ביאר, שקריאה זו היא זכר למחצית השקל.

**אלא** לשיטת הרמ"א, שאף לשיטתו קוראים פרשת שקלים (שכן מנהג כל ישראל לקרוא סדר ארבע פרשיות), לכאורה צ"ע תרתי זכר למה לי, הראשון בקריאת פרשת שקלים, והשני בנתינת מטבע ממש.

ולכאורה צריך לומר, דלרמ"א עבדינן תרתי זכר, זכר לדין "משמיעין על השקלים" בחודש אדר, וזה ע"י הקריאה ברבים בשבת פרשת שקלים (שהיא כעין השמעה לציבור), ועוד זכר לדין "נתינת המטבע", במה שנותנים בפורים מטבע ממש.

**אלא** שיש לעיין קצת, כיון שהכל הוא רק זכר ואינו עצם הדבר, היכן מצינו שעושים "זכר" בכזה דקדוק וכניסה לפרטים, שהרי בשאר פרשיות שאף הן זכר, לא עבדינן כהאי גוונא "פירוטי זכר", וצ"ב.

**אלא** שמעתה לפי זה, דעת המחבר צ"ע, דכיון שאפשר לעשות זכר לנתינה (שהיא עיקר המצוה - ע"י נתינת מטבע), אמאי עבדינן זכר להשמעה ולא זכר לנתינה, דזה לכאורה תמוה שעבדינן זכר לטפל ולא זכר לעיקר הדבר, וצ"ע.

פעם שמישהו חוטא בגללו יש לו חלק בחטא ונמצא שעדיין לא נגמר תיקונו.

ולפי זה יתכן לפרש בדרך חידוש, דעל כן אין לעמלק תיקון לעולם, שבזה שקירר האמבטי בפני כל העולם וקרא מלחמה על ה', הרי שפחד ה' בעולם ירד פלאים, וחיוזק את הרצון העולמי להמשיך ולחטוא כנגד ה'. ומעתה כל חטא בעולם הרי שלעמלק יש חלק בו, שכל העולם נתקרב ע"י מעשה עמלק, וכל עוד שלא הגיע הזמן שלעתיד לבא שתתבטל אז האפשרות לחטוא, הרי שבכל חטא וחטא של כל באי עולם יש בו משהו מעמלק, ואין לדבר סוף.

(ואם תאמר שיש לדבר סוף, שהרי יבוא יום ויענשו כל החוטאים (כולל עמלק) ויסתלק המקטרג, ויבואו כולם על תיקונם. י"ל, דהני מילי במי שבשורשו נשאר משהו מן הטוב, שלאחר שנסתלק הרע נשאר הטוב. אמנם בעמלק שע"י בחירתו למרוד בקב"ה בעצמו נתהפך כל כולו לרע, הרי שאין לו אפשרות תיקון עד שימחה שמו מן העולם. ומה שיש בכל חטא בעולם גם חלק עמלק, הוא הסימן לזה שהפך כל יסודו לרע, והבן).

## ג) בגדרי מצות מחצית השקל

**כתב הרמ"א** (תרצד, א), "יש אומרים שיש ליתן קודם פורים, מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו הזמן, זכר למחצית השקל שהיו נותנים באדר".

והנה בשו"ע לא נזכר מנהג זה ליתן מטבע זכר למחצית השקל, אכן בכף החיים (שם אות כ, כב, כז), הביא שגם בני ספרד נהגו בזה, אלא שנהגו ליתן סכום השווה לתשעה גרם כסף מזוקק, שהוא שיעור מחצית השקל של תורה, וישנם עוד מנהגים בזה, יעוי"ש.

## תמיהה במ"ב - מדוע כתב טעם חדש לקריאת פרשת שקלים

והנה המ"ב (סק"ב בשם הלבוש), כתב לכאורה טעם חדש לקריאת פרשת שקלים, וז"ל, "מקדימין ומשמיעין על השקלים באדר, כדי שיביאו שקליהם בראש חודש ניסן, ואנו משלמין פרים שפתינו בקריאת הפרשה של "כי תשא", דכתיב בה ענין השקלים".

ומבואר במ"ב, שקריאת פרשת שקלים היא תשלום ונתינה של שקלים ע"י קריאת פה, דע"י הקריאה נחשב כאילו שילמנו שקלים ממש.

ולכאורה צ"ע, למה נזקק המ"ב לטעם חדש, דקריאה בתשלום, ולא פירש בפשוטו, שע"י הקריאה בציבור אנו משמיעים על השקלים (להודיע לציבור שהגיע זמן נתינת השקלים), לזכר ענין השקלים שהיה בזמן ביהמ"ק, וטעם חדש זה למה לי.

ועוד, שיעויין בראשונים (מגילה כט. ברש"י ובמאירי) שכתבו, שבזמן שביהמ"ק היה קיים, היו משמיעים על השקלים ע"י הקריאה בתורה (בשבת הסמוך לאדר"), שע"י שהציבור מתאסף ביותר בשבת לשמוע קריאת התורה, מודיעים להם שהגיע זמן השקלים (לשון רש"י במשנה שם, "קורין בפרשת שקלים - להודיע שיביאו שקליהם באדר"). וא"כ מפורש בראשונים, שקריאת פרשת שקלים היא בתורת "השמעה", וטעם חדש שלא הוזכר בראשונים למה לי.

עוד העיר המקראי קודש (בענייני פורים שם), דלכאורה יש נפק"מ להלכה בין

שני הטעמים (אם הוא להודיע או שהקריאה כתשלום), והיא אם קטן עולה לקריאת שקלים (מעיקר הדין), שאם הקריאה היא בתורת "השמעה", הרי שאף קטן יכול להשמיע, שאין הוא מוציא י"ח בזה, ואם הקריאה היא בתורת "נתינה" כיון שקטן פטור משקלים (איש ולא קטן), יש לומר שאף שהקריאה היא רק זכר לנתינה, מ"מ הרי שהקטן לא שייך בזכר כזה ולא יעלה לקריאה זו. ואם כן עוד קשה על המ"ב, למה חידש הלכה דלא בראשונים.

עוד יש להעיר בעיקר טעם המ"ב, דהא כל מה שאנו "משלמין פרים שפתינו", הוא דוקא במקום שאי אפשר לנו לעשות את עצם המעשה (וכגון בקרבנות שאי אפשר לנו להקריב ממש), אמנם כאן אפשר לתת מטבע, ולמה לעשות זכר לנתינה ע"י קריאה ולא ע"י נתינה ממש.

וביותר תמוהה דעת המ"ב, דלשיטת הרמ"א שנהגו לתת מטבע "זכר למחצית השקל", הרי שמוכח דקריאת הפרשה אינה זכר לנתינה, שהרי נהגו כבר ליתן מטבע ממש (דלעשות פעמיים "זכר" לנתינה בודאי לא עבדינן), וא"כ איך כתב המ"ב, דהקריאה היא בתורת נתינת מטבע, וצ"ע.

## יסוד הקה"י - מצות הקרבת הקרבנות ומצות שקלים הם שני עניינים

כתב הרעק"א (תשובה ט), דנשים פטורות מתפילת מוסף (שהיא במקום קרבן), כיון שאינן חייבות במחצית השקל וממילא אין להם חלק בקרבנות המוספים. ובעמודי אור (סימן ז) תמה בזה, שהרי קי"ל שכהנים ולויים פטורים ממחצית השקל (יעויין תוס'

מנחות כא. ד"ה כל), ואעפ"כ חייבים בתפילת מוסף (כיון שסו"ס מתכפרים בקרבן מוסף כחלק מן הציבור, ואף נשים מתכפרות, כדמוכח בשבועות ח:), וא"כ פשוט שאף נשים חייבות בתפילת מוסף.

### וכתב הקה"י (זבחים סימן ד) ליישב, די שנם ב' עניינים - חיוב הקרבת קרבנות ציבור, שהוא חוב מוטל על כל הציבור (וכלולים בו אף כהנים ולוויים), לדאוג לכך שיקרבו קרבנות אלו (שלו יצוייר שתם הכסף בבמה"ק, אף כהנים ולוויים צריכים לתת חלקם).

**והנה יש לחקור ביסוד חיוב מחצית השקל,** אם הוא חיוב ממוני, לשלם שקלים בכדי לקנות קרבנות מכסף חדש. או שהוא חיוב מצוה, שמעבר לחיוב הכללי לדאוג לקרבנות צבור ישנו חיוב נוסף להקריב קרבנות מכסף חדש, אבל אינו דין ממוני, שאין השקלים עצמם מצוה אלא רק אמצעי לגוף המצוה שהיא הבאת קרבנות חדשים.

**ויתכן שיש בזה נפק"מ** בזה לכמה הלכות - (א) מאיזה גיל חייבים במחצית השקל, דאם הוא חיוב ממון (תשלום), י"ל שכבר מגיל שלוש עשרה חייבים בזה, כשאר חייבים (וכן נקט הרמב"ן עה"ת). אמנם אם הוא חיוב מצוה (להקריב קרבנות ציבור), כיון שבאים לכפרה על הציבור, י"ל שחייבים רק מגיל עשרים, שבני פחות מעשרים אינם צריכים כפרה, שאין בי"ד של מעלה מענישים מתחת לגיל עשרים. (וכן נקטו החינוך קה, והברטנורא שקלים פ"א מ"ג).

(ב) מהו הטעם שנשים פטורות ממחצית השקל, דאם הוא חיוב ממון, הרי שעיקר החיוב הוא לתת בניסן (והזמן גורם החיוב), ומהאי טעמא נשים פטורות. אך אם הוא חיוב מצוה להביא קרבנות (אלא שיש לעשות

והנה, אף שכהנים ולוויים פטורים רק ממחצית השקל, הרי שנשים פטורות משני הדינים. והיינו, שאינם בחיוב מחצית השקל וגם אינם חייבות לשאת בעול הבאת קרבנות ציבור. ומכיון שאינן חייבות כלל בשום נשיאת אחריות ביחס לקרבנות ציבור (הכוללים קרבנות מוסף), ומטעם שכלל הקרבנות הם מ"ע שהזמן גרמא

והנה, אף שכהנים ולוויים פטורים רק ממחצית השקל, הרי שנשים פטורות משני הדינים. והיינו, שאינם בחיוב מחצית השקל וגם אינם חייבות לשאת בעול הבאת קרבנות ציבור. ומכיון שאינן חייבות כלל בשום נשיאת אחריות ביחס לקרבנות ציבור (הכוללים קרבנות מוסף), ומטעם שכלל הקרבנות הם מ"ע שהזמן גרמא

והנה, אף שכהנים ולוויים פטורים רק ממחצית השקל, הרי שנשים פטורות משני הדינים. והיינו, שאינם בחיוב מחצית השקל וגם אינם חייבות לשאת בעול הבאת קרבנות ציבור. ומכיון שאינן חייבות כלל בשום נשיאת אחריות ביחס לקרבנות ציבור (הכוללים קרבנות מוסף), ומטעם שכלל הקרבנות הם מ"ע שהזמן גרמא

והנה, אף שכהנים ולוויים פטורים רק ממחצית השקל, הרי שנשים פטורות משני הדינים. והיינו, שאינם בחיוב מחצית השקל וגם אינם חייבות לשאת בעול הבאת קרבנות ציבור. ומכיון שאינן חייבות כלל בשום נשיאת אחריות ביחס לקרבנות ציבור (הכוללים קרבנות מוסף), ומטעם שכלל הקרבנות הם מ"ע שהזמן גרמא

ולפי זה יוצא, שאם חל ראש חודש אדר באמצע השבוע, השמיעו על השקלים בשבת לפני ר"ח, שהיא עדיין בחודש שבט, ונמצא דמה ששנינו בריש שקלים "באחד באדר משמיעין על השקלים", הוא לאו דוקא, שיש פעמים שמשמיעין על השקלים כבר משבט.

כן מכסף חדש), הרי שעצם החיוב שייך כל השנה, ואינו תלוי בזמן. והטעם שנשים פטורות הוא דאיש כתיב בפרשה ולא אשה, ויש לפלפל טובא בנפק"מ אלו, ואכמ"ל.

### שיטת הרמב"ם (והמחבר) בחיוב השקלים

והנה כתב הרמב"ם (שקלים פ"א ה"ח), דהשקלים נוהגים רק בפני הבית בין בא"י ובין בחו"ל, ובזמן שהבית חרב אפילו בא"י אין נוהגין.

ולכאורה צ"ע, דמה קמ"ל הרמב"ם דבזמן שהבית חרב אין נוהגים השקלים, דפשיטא שאם אין קרבנות אין שקלים, שהרי אין בשביל מה להביא. ולכאורה צ"ל, שכוונת הרמב"ם לפטור אף מחיוב נתינת שקלים בתורת זכר למחצית השקל, ולזה כתב "אין נוהגין", והיינו אפילו לא בתורת זכר.

והנה זה צ"ע, שהרי אף לשיטת הרמב"ם עבדינן זכר למחצית השקל בקריאת פרשת שקלים (וכפי שפסק הרמב"ם בעצמו בהלכות תפילה פ"ג ה"כ), וא"כ למה שלא נעשה זכר למחצית השקל ע"י נתינת השקלים בעצמם.

ומשמע לכאורה מכאן, שדעת הרמב"ם היא שאין חיוב השקלים חיוב ממון, דאם בזמן המקדש היה החיוב ממוני, הרי שנתינת השקלים היא עצמה תורף וגוף המצוה ועשיית ה"זכר" (שאף הרמב"ם מודה לה), צריכה היתה להיות בצורתה המקורית ע"י נתינת שקלים ממש, ולא ע"י קריאה. אמנם אם חיוב השקלים הוא חיוב מצוה, וכחלק מהחיוב הכולל של הבאת הקרבנות, ונתינת השקלים היא רק אמצעי לקניית קרבנות ולא תורף המצוה, שפיר מובן מדוע

אין עושין "זכר" ע"י נתינת שקלים ממש, שסו"ס אין עושין "זכר" לאמצעי אלא לעיקר המצוה. ולכן כתב הרמב"ם שעשיית ה"זכר למחצית השקל" היא דוקא ע"י קריאה בתורה (חילוף הקרבנות כתפילה) ולא ע"י נתינת ממון.

### שורש מחלוקת השו"ע והרמ"א היא ביסוד גדר מצות מחצית השקל

ואם דברינו כנים עד כאן, נמצא ששיטת הרמב"ם (ואף מרן השו"ע שהלך בעקבותיו ולא הזכיר אלא קריאה בתורה ולא נתינת שקלים) היא שחיוב השקלים הוא חיוב מצוה של הבאת קרבנות ולא חיוב ממון. ולפי זה דעת הרמ"א שעבדינן ל"זכר" ע"י נתינת שקלים ממש, היא שתורף המצוה היא עצם נתינת השקלים, ובתורת חיוב ממון.

ונמצאנו למדים שנחלקו השו"ע והרמ"א בחקירה דלעיל, ביסוד גדר מצות מחצית השקל, אם היא חיוב מצוה (דהבאת הקרבנות) או שהיא חיוב ממון.

ונראה עוד לומר, דאם תורף המצוה היא נתינת שקלים ממש (חיוב ממון), מוכרח לכאורה שההשמעה על השקלים היא חלק מתהליך הגבייה ומעשה התשלום, שע"י שבי"ד מזכירים לציבור את חובת התשלום, באים ע"י זה לגבייה. אמנם אם מצות השקלים הוא חיוב מצוה של הבאת קרבנות, וממילא נתינת השקלים היא רק אמצעי לזה, הרי שמוכרח שגם ההשמעה להבאת השקלים היא רק אמצעי והיכי תמצוי, וכחלק מכל התשלום שלשיטה זו הוא רק היכי תמצוי.

### ביאור הקושיות לעיל בשיטת השו"ע והרמ"א (וביאור טעם המ"ב)

ועל פי זה נראה דיש ליישב הקושיות לעיל

**וכוונת המ"ב בזה**, דכיון שלדעת השו"ע עיקר המצוה דמחצית השקל היא הבאת קרבנות, אנו משלמין פרים שפתינו בקריאת התורה, כי אין למחבר דרך אחרת לזכור השקלים, שנתנית שקלים ממש אינה שייכת, שאין עושין זכר אלא לעיקר המצוה ולא לאמצעי (ולעשות זכר להשמעה גם כן לא שייך, שההשמעה היא חלק מתהליך התשלום), ולזה עבדינן זכר רק בקריאת התורה, וק"ל.

(ומה שכתבו הראשונים - רש"י והמאירי - שקריאת התורה היא בגדר השמעה על השקלים, היינו בזמן השקלים דאורייתא, אמנם כיום שלא בזמן הבית, קריאת התורה לשו"ע היא בתורת "תשלום שפתיים" חילוף הקרבנות).

### סיכום

**(א)** נחלקו השו"ע והרמ"א אם עבדינן חד "זכר" למחצית השקל (רק ע"י קריאת פרשת שקלים), או תרתי "זכר" (ע"י פרשת שקלים וגם נתנית מעות). והתבאר בפנים ששורש מחלוקתם הוא ביסוד גדר מצות מחצית השקל, אם היא חיוב ממון (לשלם שקלים), או שהיא חיוב מצוה (להביא קרבנות).

**(ב)** דעת הרמ"א שתורף מצות השקלים שהיתה במקדש היא נתנית מעות, ולכן עבדינן זכר דוקא בדיוק באותה הצורה. ומה שעבדינן גם זכר להשמעה ע"י קריאת פרשת שקלים (תרתי "זכר"), היא כיון שההשמעה היא חלק מתהליך התשלום, ולכן עבדינן זכר לכללות המצוה בתרתי.

**(ג)** דעת השו"ע שתורף המצוה היא הבאת הקרבנות, ולכן לא שייך לעשות זכר לנתנית מעות שהוא רק היכי תמצי לזה, ופשיטא שלא שייך לעשות זכר להשמעה

בשיטת השו"ע והרמ"א, ואתי הכל כמין חומר.

**דהנה** התבאר שדעת הרמ"א היא שתורף מצות השקלים היא נתנית ממון, ולכן לשיטתו מוכרח שיהא גם ה"זכר" ע"י נתנית שקלים ממש, ומה שעבדינן תרתי "זכר" לרמ"א, גם "זכר" לתשלום השקלים וגם "זכר" להשמעה ע"י קריאת התורה, הוא מפני שהכל הוא דבר אחד, שאף ההשמעה היא חלק מתהליך הגבייה והתשלום, וכך היא צורתה של המצוה, "משמיעים וגובים" שאי אפשר לבי"ד לגבות את החוב בלא ליידע את הציבור על שעבודם. ואתי שפיר עד מאוד שיטת הרמ"א.

**אכן** דעת המחבר, שתורף המצוה היא הבאת קרבנות, וכל נתנית השקלים ואופן גבייתם הוא רק אמצעי, ומכיון שאין עושין "זכר" לאמצעי, לכן לשיטת השו"ע לא שייך לעשות "זכר" כלל - לא לנתנית המעות ולא להשמעת השקלים. ומה שלשיטת המחבר קוראים בתורה פרשת שקלים, אינו "זכר להשמעה", אלא בתורת "זכר" למצות השקלים של הבאת הקרבנות, ובתורת "נשלמה פרים שפתינו", והיינו שע"י קריאת התורה דפרשת שקלים בפנינו (חילוף הקרבנות ככתפילה), אנו עושים "זכר" למצות הבאת קרבנות ציבור דמחצית השקל.

**ומעתה ברור מאוד**, מה הכריח את המ"ב לומר טעם חדש בדין הזכר למחצית השקל, שכל שכתב המ"ב הוא רק לדעת המחבר, ואינו לדעת הרמ"א (שהרי לרמ"א אינו שייך כלל, דלשיטתו משלמין שקלים ממש לזכר, ולמה לשלם פעם נוספת ע"י קריאה). ולכן כתבו המ"ב בסימן תרפ"ה, שם מופיעה רק דעת המחבר בלא דעת הרמ"א כלל.



## תמיהה בדברי הרמ"א (בתוקף חיוב התענית)

ולכאורה דברי הרמ"א תמוהים מאוד, דאין כתב שהסיבה שמקילים לחולה הוא כיון שתענית זו אינה חובה, ומשמע שאם היתה חובה לא היו מקילים, והרי גם בתעניות חובה (שתקנו הנביאים וקבלו עליהם ישראל, כ"ז בתמוז ות"ב), מקילים ואין חולה מתענה בו, וכמבואר בשו"ע (תק"נ, א), "הכל חייבים להתענות ארבע צומות הללו, ואסור לפרוץ גדר". וכתב הרמ"א שם, "מיהו עוברות ומניקות שמצטערות הרבה אין להתענות", ובמ"ב (סק"ד) כתב, וכל שכן אם הוא חולה שאין בו סכנה, בודאי פטור מלהתענות ואסור לו להחמיר על עצמו.

וכן מפורש בשו"ע (בהלכות ת"ב - תקנ"ד, ו), "חולה שהוא צריך לאכול אין צריך אומד, אלא מאכילין אותו מיד, דבמקום חולי לא גזרו רבנן". ואם כן, איך כתב הרמ"א שהסיבה שחולה פטור מן התענית הוא בגלל שתענית זו אינה חובה, והרי פשוט שחולה פטור מכל התעניות (מלבד צום כיפור) על אף שהם חובה, וצ"ע ג.

## סתירה בתוקף תענית אסתר

עוד קשה, דהנה יש לעיין בעצם יסוד תקנת אסתר ותוקפה, דמחד הרי כתב הרמ"א שתענית זו אינה חובה (והיינו כאמור משום שאינה מוזכרת בדברי הנביאים, אלא שנהגו לצום מתקנת אסתר), ודלא כשאר תעניות שהם חובה, ומשמע שתענית אסתר קלה משאר תעניות<sup>1</sup>.

ומצד שני, איתא בשו"ע (תק"נ, ד), דבשבת

שהיא חלק מתהליך התשלום. אלא שקריאת פרשת שקלים היא בתורת "נשלמה פרים שפתינו" חילוף הקרבנות וזכר להם ע"י דיבור שפתיים, וטעם המ"ב הוא רק לדעת המחבר, ומיושבת הערת המקראי קודש.

ד) אין כל קשר (לביאור המ"ב במחבר) בין קריאת פרשת שקלים לבין תשלום השקלים (שקטן פטור מהם, דאיש כתיב ולא קטן), דכל הקריאה היא רק "זכר" בעלמא של תשלום שפתיים, חילוף הבאת עצם הקרבנות (וכדכתיב "ונשלמה פרים שפתינו"), ואין כוונת המ"ב לבעין תשלום השקלים (מקראי קודש).

ואשר ע"כ מעיקר הדין קטן יכול לעלות לתורה לפרשת שקלים (וכמו בכל שבת שקטן מצטרף למנין שבעה לשו"ע, ולרמ"א רק למפטיר - שו"ע ורמ"א רפ"ב סעיפים ג-ד, ובמ"ב סקי"ב), ודלא כביאור המקראי קודש בזה.

(ואף לדעת הרמ"א, שהקריאה מדין "השמעה" קטן עולה, שסו"ס אינו מוציא בזה י"ח, אלא שמנהג אשכנז שלא להעלותו - ביה"ל בשם הגרע"א בשם ספר פרח שושן).

## ד) בגדרי תקנת תענית אסתר

כתב השו"ע (תרפ"ו סעיף ב), "מתעניין ב"ג באדר, ואם חל פורים באחד בשבת מקדימין להתענות ביום חמישי". וכתב הרמ"א, "ותענית זה אינו חובה (כיון שאינו מוזכר בנביאים אלא הוא תקנה מאוחרת של מרדכי ואסתר), ולכן יש להקל בו לעת הצורך, וכגון מעוברות או מניקות או לחולה שאין בו סכנה".

1. וכן מצאנו בפוסקים בשני מקומות. דהנה נחלקו רבותינו האחרונים, גבי ברית בד' צימות אם מותרים בעלי



זכר לזה. והקשה המ"ב, דמדוע נקראת התענית דווקא "תענית אסתר", שהרי לא אסתר תקנה התענית<sup>1</sup>, וכל ישראל התענו ולא רק היא, ואם כן מדוע נקראת התענית טפי על שמה. ותיירץ, "כדי לזכור שה' יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו, כאשר יתענה וישוב אל ה' בכל לבבו כמו שעשה בימים ההם".

וצ"ע מה תשובה היא זו, דלכאורה הקשה ולא תירץ כלום, מדוע מתייחסת התענית לאסתר יותר מכולם, דהא ביום המלחמה (י"ג אדר) כל ישראל התענו, ומה ענין דווקא אסתר יותר מכולם לכאן, וצ"ע.

### תמיהה בעיקר חיוב התענית

וביותר צ"ב, דהנה הרמב"ם (תעניות פ"ה הלכה א-ד), כתב את דין ארבע תעניות שהן "מפני הצרות שארעו בהן, כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה". והוסיף הרמב"ם (בהלכה ה) את דין תענית אסתר, "שנהגו להתענות זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר "דברי הצומות וזעקותם".

והנה דבר זה צ"ב, דבשלמא ארבע תעניות שפיר מובן מדוע מתענים אף בימינו,

קודם לצום מכריז שליח ציבור על הצום חוץ מת"ב יו"כ ותענית אסתר (וסימנך "אבף עליו פיהו" - אב כיפור פורים).

ובביאור הגר"א כתב דהטעם הוא, דבכל הצומות תלוי הדבר ברצון ישראל (וכדמסקינן בר"ה יח: דבזמן שאין מצוי גזירת עכו"ם על ישראל, תלוי הדבר ברצונם) ואע"פ דהשתא כבר רצו וקיבלו עליהם כלל ישראל הצומות, מ"מ כיון שתלוי בקבלתם בעיני הכרזה שתחשב כקבלה, אמנם יוה"כ, ט' באב ותענית אסתר קבועים הם ואינם תלויים ברצון, וע"כ אין צריך הכרזה שתחשב כקבלה.

ומבואר מדברי הגר"א להיפך, דתענית אסתר חמורה משאר צומות, בהיותה קבועה ואינה תלויה ברצון, וזה לא כדברי הרמ"א דלעיל דתענית זו אינה חובה וע"כ קלה היא משאר תעניות, וצ"ב.

### תמיהה בעיקר שם הצום

עוד קשה, דיעויין במ"ב (תקפ"ו סק"ב) שכתב בטעם הדבר שמתעניין ב"ג באדר, כיון שבימי מרדכי ואסתר נקהלו ביום י"ג באדר להלחם ולעמוד על נפשם, והתענו באותו יום, ולכן נהגו כל ישראל להתענות

ברית לאכול (הובא בשער הציון תרפ"ו אות ט"ז). דעת הגר"א שמותרים לאכול וא"צ להשלים, אפילו אם התענית אינו נדחה אלא בזמנו. ודעת שאר האחרונים לחלוק ולאסור, דלא אתי רגל דיחיד (חתן ובעל ברית) ודחי לר' צומות שהם אבילות דרבים (וכן מוכח מן הריטב"א הובא בביה"ל ריש תקמ"ט).  
והכריע המ"ב, דביחס לשאר צומות ראוי להחמיר, ורק בנדחה יש לסמוך להקל שא"צ להתענות. אבל לעניין תענית אסתר שאינו חובה כ"כ כמו שאר ד' צומות יש להקל לבעל ברית לאכול אפילו אינו נדחה כדעת הגר"א. (ובתענית אסתר נדחה - יכולים אף שאר קרואים לאכול בברית, אלא שצריכים להשלים התענית למחרת).

ובעוד מקום מצאנו, גבי כואבי עיניים דאיתא דפטורים בתענית אסתר דמחשיבים אותם כחולה, ובביה"ל תק"ג ד"ה מיהו כתב, שבר' צומות אפשר שחמור יותר ואין להיתר דכואבי עיניים, אלא רק לעוברות ומיניקות, דהוי תענית חובה.

ז. דהתענית שגזרה אסתר על כלל ישראל היה בניסן (יג עד טו), לפני שנכנסה לאחשוורוש לבקש רחמים על עמה, וכאן דיינינן בתענית יג באדר שהיה ביום המלחמה, שנקהל היהודים לעמוד על נפשם, ביום שקבע המן להשמדה.

סו"ס הא אין קובעין תענית לפני פורים, דלגבי הא לא בטלה מגילת תענית.

### תענית אסתר - פרסום הנס ע"י תענית

והנראה ברור בכוונתו, דאף אמנם שלא בטלה מגילת תענית, מ"מ היינו דווקא בתענית שהיא צער וזכרון לצרות, דכיון שמתענין סמוך ממש ליו"ט חיישינן דלמא יבואו להתענות ביו"ט עצמו (רש"י ר"ה יט. ד"ה ודאוריין). אמנם תענית אסתר אינה זכרון לצרה אלא זכרון לנס, דנס פורים לא התחיל ב"ד באדר (בנצחון המלחמה), אלא ב"ג כאשר שמע ה' תעניות ותפילותם והפך הקערה על פיה, ושלטו היהודים המה בשונאיהם. ונמצא שהתענית היא תחילת הנס, וזכרון התענית "פרסומי ניסא".

וחידוש הרא"ש בזה, דכשם שמצינו שתקנו חז"ל פרסומי ניסא ע"י נרות בחנוכה, או ע"י שתית ד' כוסות בפסח, הכי נמי תקנו להתענות ב"ג אדר בכדי לפרסם את נס פורים שתחילתו היה ע"י תענית.

ובזה נראה אף ליישב ההערה לעיל, מדוע תקנו תענית זכר לצרה שלא היתה, דלדברינו חלוקה תענית אסתר משאר תעניות (ואשר על כן הפרידס הרמב"ם זה מזה, וקבע את תענית אסתר בהלכה נפרדת), שאין תענית זו זכר לצרה אלא אדרבה זכרון לנס, ואין כאן זכר לצרה שלא היתה, אלא זכר לנס שעשה ה'.

### חידושה של אסתר - תענית לעורר רחמים (כלא תשובה או זכויות)

עוד נראה לבאר על פי זה, מדוע נקראת התענית "תענית אסתר" דוקא (דלכאורה מה אסתר מיוחדת בכאן). שהנה שתי תעניות היו, תענית ג' ימים (יג עד טו

שכן אותן צרות נמצאות אף היום (שבית המקדש אחתי בחורבנו ועדיין לא נושענו). וכדברי הרמב"ם "מפני שהעוונות גרמו להם ולנו אותם צרות", ולזה בעינן לתקנת התענית אף כיום, בכדי לפתוח דרכי התשובה ולהסיר מעלינו אותם הצרות. אמנם הצרה דתענית המן מעולם לא באה, ולא עוד אלא שנתהפכה לישועה, ואם כן בטלה סיבת התענית, ולמה לנהוג זכר לצרה שלא היתה, וצ"ע.

### קושיית הראשונים שאסור לקבוע תענית ב"ג אדר

והנראה בזה ביישוב הקושיות הנ"ל, בהקדם קושיית הראשונים בענין זמן קביעת התענית. דהנה הקשו התוס' (תענית יח. ד"ה רב) היאך אנו מתענין ב"ג אדר, והלא אף שבטלה מגילת תענית מ"מ ביחס לחנוכה ופורים לא בטלה (דמפני הניסים הגדולים שנעשו בהם - השאירם בחזקתם - מ"ב תקע"ג סק"ג), ובמגילת תענית איתא, דכל הכתוב בה (ובכלל זה י"ד באדר) אסור להתענות לפניהם, וא"כ איך קבעו תענית אסתר ב"ג אדר יום קודם פורים.

והנה נאמרו בראשונים כמה דרכים ביישוב קושיא זו, יעויין תוס' שם ור"נ ורא"ש פ"ב דתענית (ובמ"ב שם כתב, דכיון שביחס לשאר ימים בטלה מגילת תענית, לפני פורים לא חמור משאר ימים שכתובים שם שבטלו).

והנה ברא"ש (פ"ב דתענית אות כ"ד) כתב ליישב וז"ל - "די"ג באדר זמן קהילה לכל היא, שנקהלו ועמדו על נפשם למלחמה ובקשו רחמים, וגם הוא מעיקר הנס"

ולכאורה צ"ב, דמה לי שהתענית לפני המלחמה היא חלק מנס פורים,

שרחמי אב הפשוטים מתעוררים בעת שבנו בסכנה), ונתחדשה לה ישועה מכח רחמים פשוטים של אב על בנו. ובאופן שנתגלה כאן, שהקשר בין עם ישראל להקב"ה אינו תלוי בכלום, והוא קשר של "בעצם".

### כל הפושט יד נותנים לו

(ויתכן שזהו עומק ההלכה דיום הפורים - "דכל הפושט יד נותנים לו", שבאה לרבות אף מי שלא מגיע לו, שהנהגה זו מקורה בגילוי אסתר בשורש יום הפורים, שהקשר בין ישראל לקב"ה אינו תלוי בכלום, שאב נותן לבנו בלא תנאים).

וזהו שכתב המ"ב, שלכן נקראה התענית על שם אסתר בדוקא, כדי לזכור שה' יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו וכפי ששמע לאסתר, והכוונה, שאף שאין הוא כדאי ואין בידו מעשים טובים, מ"מ ה' שומע קריאתו תמיד ובכל מצב. ומכיון שאסתר היא זו שחידשה וגילתה סוד זה, אשר על כן נקראו הצום והמגילה על שמה.

### ביאור תוקף תענית אסתר, ויישוב דברי הרמ"א

ובזה נבוא ליישב דברי הרמ"א, דכלפי קביעות ותוקף התענית אכן תענית אסתר חמורה יותר, שאינה תלויה ברצון (ודלא כתעניות מדברי קבלה התלויים ברצון - יעויין הסוגיא ר"ה ית. ובשו"ע תק"נ, שמתענים רק בגלל שרצו וקיבלו עליהם תענית זו). ואשר על כן כתב הרמ"א, שאם היתה תענית אסתר חובה גמורה (וכדברי קבלה מתקנת הנביאים), בנוסף להיותה אינה תלויה ברצון, הרי שגם מעוברות ומיניקות היו צריכות להתענות (שהיה אז דין תענית אסתר חמור מת"ב, ואף חולה היה מתענה בו). אמנם כיון

בניסן) לפני שנכנסה אסתר למלך בלי רשות, ועוד תענית כשנה לאחר מכן ב"ג באדר שנקהלו היהודים להלחם עם אויביהם (ביום ההשמדה שייעד המן).

ונראה ששני תעניות אלו - יסודם אחד. אלא שצום ניסן מכוון כנגד ביטול האיגרות (כתיבת הגזירה), וצום אדר מכוון כנגד ביצוע הגזירה (ביטול הגזירה בכח ובפועל).

והנה יעויין במדרש (אסתר רבה ז, יג), שאלהו הנביא אמר למרדכי, שבשמים נגזרה גזירת כליה על ישראל, עד כדי כך שלא תעזור כל השתדלות, מעשים טובים או אפילו תשובה, שהכל הוא כלאחר מעשה, "שמימיהם של ישראל לא הגיעו לצרה שכזו".

והנה לכאורה קשה, דאם באמת שום דבר לא יעזור, לשם מה ביקשה אסתר ממרדכי שיצומו עליה לפני כניסתה למלך. ועוד, מדוע בצום זה כללה אסתר אף תינוקות וזקנים ג' ימים, והרי אין בכוחם לעמוד בצום שכזה.

והנראה בזה, שמתוך שבקשה אסתר שיתענו גם תינוקות ויונקים שלא חטאו, הרי שמוכח שאין זה תענית של תשובה (שבתענית של תשובה רק החוטאים מתענים). אלא שבוה חידשה אסתר דין וגדר תענית חדש - "תענית של רחמים", שבוה שכללה בתענית ילדים ותינוקות בצום של שלושה ימים, הרי שהעמידה אותם בסכנת חיים, כשכל כוונתה לעורר את הקשר היסודי והשורשי (שאינו תלוי בדבר), בין ישראל להקב"ה (יעויין שיחות הגר"ש פינקוס זצ"ל פורים עמוד ע בהרחבת נקודה זו), שהתעורר לו בעת שהיו ישראל בסכנת כליה (כשם

שדעת השו"ע והרמ"א שאין צום זה אלא מנהג שנהגו ואינו חובה, אשר על כן הקלו במעוכרות ומיניקות, ואתי שפיר דברי הרמ"א.

**אמנם** מאידך, ביחס לתוכן ומהות היום, הרי שכיון שאין תענית זו זכר לצרות (ומדין אבילות וצער) אלא זיכרון ופרסום הנס שהתחיל ע"י תענית זו, הרי שתוכנה ודיניה קלים יותר, וכגון גבי שמיעת מיני זמר רחיצה ושירים, דאף שבשאר צומות יש לבעל נפש להחמיר, כאן שהוא תענית לפרסומי ניסא שרי. וכמו כן לגבי היתר אכילה בברית אף שאינו נדחה, כיון שתוכנו קל יותר, התיר הגר"א לבעלי ברית לאכול בלא השלמה כלל.

### ה) בגדרי תקנת קריאת המגילה

הנה יש להעיר, שבדיני קריאת המגילה מצינו כמה הלכות אשר אינם בנמצא בקריאת התורה או בשאר כתבי הקודש, ויש לעיין מהי הסיבה להבדלים אלו, דמה נשתנה חיוב קריאת המגילה מחיוב קריאת שאר כתבי הקודש.

### ההבדלים להלכה בחיוב הקריאה בין מגילת אסתר לקריאת התורה (ושאר כתבי הקודש)

**א)** בקריאת המגילה אם לא קרא או שמע אפילו תיבה אחת, הרי זה לעיכובא ולא יצא י"ח (שו"ע תרצ, ג ומ"ב סק"ה, ובחיי אדם הובא בביה"ל "אין מדקדקין" בסופו איתא, דאפילו חיסר אות אחת חוזר), ואילו בקריאת התורה (וכן בשאר כתבי הקודש, כמגילת רות או קהלת), גם לשיטות הפוסקים שקריאת התורה היא חובת גברא (ולא רק חוב על הציבור), והוא חיוב על כל יחיד

ויחיד, מ"מ זה לא שמענו שאם לא שמע בקריאת התורה תיבה או אות אחת שלא יצא.

**ב)** וכן מצינו להיפך, שדיני המגילה הם לקולא, וכגון ש"אין מדקדקין בטעויותיה" (שו"ע תרצ, יד), ולדעה הראשונה בשו"ע, היינו אפילו אם נשתנתה המשמעות אינו חוזר. אמנם בקריאת התורה איתא בשו"ע (קמב, א) "קרא וטעה אפילו בדקדוק אות אחת מחזירין אותו" (אם נשתנתה המשמעות - לכו"ע מחזירין, ואם לא - עכ"פ גוערין בו, רמ"א שם), ובמגילה כאמור לא מקפידים בזה.

**ג)** נחלקו הדעות בגמרא (מגילה יט.), מהיכן קורא אדם את המגילה ויוצא י"ח, ר"מ אומר כולה, רבי יהודה אומר מאיש יהודי, רבי יוסי אומר מאחר הדברים האלה. והנה אף שנפסקה ההלכה שצריך לקרוא את כולה, מ"מ זה צריך עיון, שמעולם לא מצינו מחלוקת (בגמרא או בפוסקים) אם בקריאת התורה צריך לקרוא את כל הפרשה או שסגי בחלקה. וכן לא מצינו מחלוקת אם צריך לקרוא כל מגילת קהלת בסוכות או רות בשבועות, או שמספיק לקרוא חלקם, וצ"ב מדוע במגילה לא יהא חיוב לכתחילה לקרוא את כולה.

### סתירת דברי רש"י אימתי נכתבה מגילת אסתר

והנראה לבאר בזה, דהנה בחידושי מרן רי"ז הלוי (מגילה פ"ב פסוק ט), הקשה סתירה בדברי רש"י, דבגמרא (מגילה יט.) מבואר, דהמגילה נכתבה מיד לאחר מאורעות הפורים, וכן פירש"י (אסתר ט-כ) על הפסוק "ויכתוב מרדכי את הדברים האלה" - היא המגילה הזאת כמות שהיא. אכן בפירושו לגמרא (ב"ב טו.) רש"י סותר דבריו, דאיתא

המהרש"א שכוונתה שיצרפו ספר זה עם שאר הכתובים).

**ולכאורה** קשה, שהרי כבר נאמר קודם (פסוק כ) שכבר כתב מרדכי את המגילה, וא"כ מה שלחה לחכמים שיכתבו ספר זה. אלא ע"כ חייבים לומר, דאף שהיתה המגילה כתובה על קלף, מ"מ לא היה לה תורת "כתבי הקודש", וזה מה שבקשה אסתר להוסיף, שתצורף המגילה לתנ"ך ותחשב כשאר כתבי הקודש. וככל דברי הגרי"ז, ופלא לכאורה שלא הביא הגרי"ז דברי רש"י אלו כראייה לדבריו, מיניה וביה.

על כל פנים, מדברי הגרי"ז לעיל עולה, שגדר חיוב קריאת המגילה אינו בתורת תלמוד תורה או קריאת כתבי הקדש, אלא דחיוב קריאתה הוא בתורת "סיפור הנס" (ורק שחייבו לקרוא מן הקלף ולא בע"פ), ותדע לך שכך הוא, שהרי מפורש במגילה שחיוב קריאת המגילה דפורים היה עוד לפני שבאו לארץ, ואיך יצאו אז י"ח קריאת המגילה והרי עדיין לא היה בה חלות "דין כתובים" וכחלק מן התנ"ך. אלא ע"כ שגדר חיוב קריאתה הוא לקרוא המגילה בתורת "סיפור כתוב" ולא בתורת "כתובים" (תנ"ך).

### ביאור יסוד החילוק בין קריאת המגילה לקריאת התורה

ועל פי יסוד הגרי"ז יש לבאר ההבדלים בין קריאת המגילה לקריאת התורה, שמצד אחד דין קריאת המגילה קל יותר, שאין החיוב לקוראה כספר חתום מן התנ"ך, אלא רק כסיפור בעלמא על מנת לפרסם הנס. ועל כן נחלקו הדעות בגמרא שמא אין צריך לקרוא את כולה. וכן ההלכה ש"אין מדקדקין בטעויותיה", כיון שאין כאן תורת "קריאת ספר". אמנם ביחס לפרסום

שם בגמרא, שאנשי כנה"ג כתבו את ספר יחזקאל, תרי עשר ומגילת אסתר. ופירש"י שם וז"ל, "ואיני יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו. וצ"ל שלא ניתנה נבואה להכתב בחו"ל, וכתבום אנשי כנה"ג לאחר שבאו לארץ. וכן ספר דניאל שהיה בגולה וכן מגילת אסתר". ומפורש ברש"י, דהמגילה נכתבה רק לאחר שבאו לארץ, וצ"ע.

### יסוד הגרי"ז - גדר קריאת המגילה "חיוב סיפור הנס מתוך קלף" ולא חיוב קריאה של כתב קודש

ותירץ הגרי"ז, דיש כאן ב' דינים. האחד, דין כתיבת המגילה שתחשב כחלק מן הכתובים (ויחול בה דין תורת כתבי הקודש, ונפק"מ לדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, וכן להא שמטמאים את הידיים), ודין זה יכול לחול רק בא"י, דלא ניתנה נבואה להיכתב בחו"ל, ועל כן כתב רש"י שמגילת אסתר קיבלה דין כתבי הקודש רק לאחר שבאו לארץ. והשני - דין כתיבת המגילה בתורת לצאת י"ח קריאת המגילה, כדי לפרסם את הנס. ובזה אין צריך שתהיה המגילה ככתבי הקדש, אלא די בזה שתכתב על קלף. ואכן זה כבר עשה מרדכי, שכתב את המגילה לפרסומי ניסא מיד לאחר מאורעות פורים, ולא סותרים דברי רש"י.

### ראייה ליסוד הגרי"ז

**ונראה** להביא ראיה מפורשת לדברי הגרי"ז, מרש"י עצמו שם (אסתר פסוק לב), "ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ונכתב בספר", ופירש"י, "אסתר ביקשה מאת חכמי הדור לקבעם ולכתוב ספר זה עם שאר הכתובים" (וכן במגילה ז. שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות, ופירש

יצא י"ח והרי לא קיבל חבירו כלום. אלא דלטעם המנות הלוי מובן, דסו"ס נתרבתה האחזה והרעות.

(ב) שלח בעילום שם - לטעם סיפוק סעודת פורים מהני, אך לטעם המנות הלוי לא יצא, דליכא אחזה ורעות.

(ג) שלח משלוח חלבי לאדם בשרי - לסעודת פורים לא מהני, אך הרבה אחזה ורעות.

(ד) נתן משלוח מנות בכפייה - ספק הבן איש חי (שו"ת תורה לשמה קצב) אם מהני, דסו"ס סיפק סעודת פורים, אך לא הרבה אחזה ורעות.

(ה) נתן משלוח לעשיר לא לפי כבודו - ספק הביה"ל (תרצה ד"ה חייב), ולכאורה צדדי הספק כנ"ל, דאף שמ"מ סיפק צרכי סעודת פורים, אך ודאי לא הרבה אחזה ורעות.

(ו) שלח מנות עבור חבירו בלא ידיעתו (מדין זכין) - כנ"ל אות ב.

(ז) שלח בשר שמן לאדם שאינו אוכל בשר ממעמי בריאות - אף שסעודת פורים ליכא, סו"ס הרבה רעות, שיכול המקבל ליתן לילדיו או לאחר.

(ח) אם מהני לשלוח חידושי תורה, בגדים או תכשיטין במשלוח מנות - לצד שנתקן כדי לספק צרכי סעודת פורים, ודאי שלא מהני. אלא דיש להסתפק לצד אחזה ורעות, שיש לדון שאף שאין כאן אוכל, מ"מ אם שמח מאד המקבל במתנה זו (ולעיתים יותר מאוכל), הרי שסו"ס הרבה אחזה ורעות, וצ"ע (דשמא תקנו באוכל דוקא).

(ט) בן י"ד ששלח לבן ט"ו או להיפך - יעויין באשל אברהם (תרצד, א) שכתב שיצא, דבתר שמחת המקבל אזלינן. ולכאורה תמוה

הנס, כיון שמרדכי כתב המגילה בדקדוק, ונצרכת היא כולה על מנת לפרסם הנס, הרי שאפילו אם חיסר תיבה אחת לא יצא, שסו"ס חסר בפרסום הנס. (אלא שאם קרא הכל ולא דקדק כ"כ, לא קפדינן, דסו"ס אין כאן תורת "ספר").

ומה שאין כן קריאת התורה, שחיובה מדין קריאת "ספר חתום", שמצד אחד חייב לקרוא את כל הספר, אלא שמכיון שסו"ס אין חיוב קריאתו כדי ליצור פרסום, אף אם לא שמע תיבה אחת, לא מקפדינן, ודו"ק בזה כי החילוק הוא דק.

### (ו) בגדרי משלוח מנות

הנה ידוע מה שהביאו הפוסקים שני טעמים למצוה זו דמשלוח מנות.

האחד - טעם התרומת הדשן (סימן קיא) שכתב וז"ל, "נראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די סיפק לקיים הסעודה כדינא".

והשני - טעם המנות הלוי (לר"ש אלקבץ בפירושו על המגילה פ"ט פסוק טז), שכתב וז"ל, "עוד הוסיפו משלוח מנות, כי זה רומז כי הם באגודה אחת ובאהבה ואחזה, היפך מה שאמר הצר הצורר - מפורר ומפורד".

### נפק"מ להלכה בדין משלוח מנות בין תורה"ד למנות הלוי

והנה דנו הפוסקים בבעשרה נפק"מ הלכה למעשה בין שני טעמים אלו, אם יסוד טעם משלוח מנות הוא כדי לסעוד כראוי סעודת פורים או כדי להרבות אחווה ורעות.

(א) מחל המקבל על המשלוח - כתב הרמ"א (תרצו, ד) דמהני, וקשה דאין

המשלח, שהאדם בעת שמחתו מחלק מתנות לידידיו ובכך מגביר את שמחתו.

**והנה**, אף שביחס לשני הטעמים הראשונים אפשר לצאת י"ח שניהם, הרי שלכאורה אי אפשר לצאת י"ח שלושת השיטות גם יחד. דהנה אף שלטעם תרומת הדשן אפשר לספק צרכי סעודה לכל אחד, מ"מ לטעם מנות הלוי נראה שלא יכול לקיים משלוח מנות באוהבו הטוב, שלא שייך לכאורה ריבוי אחוה ורעות אלא במפורדים מעט ולא בדבוקים ואוהבים (שכלפיהם לכאורה לא היה המזן מקטרג כי הם "מפורדים ומפורדים", וממילא א"צ בחברים כאלו התיקון דמשלוח מנות).

**ואילו** לדעת הב"ח אפשר לקיים משלוח מנות רק באוהביו, שאם ישלח לשונאו, הרי שאף שיקנה בזה מעלת כבישת היצר, מ"מ לא תרבה שמחתו מחמת כך, שאין דרך האדם בזמן שמחתו (כנישואין או הולדת בנו) להזמין את שונאיו לכוף את יצרו.

**המשלוח המהודר** - בחבירו שאינו אוהבו כ"כ ולכאורה יצא לנו מכך דין חדש, שאופן היחיד לצאת י"ח כל השיטות הוא ליתן לחבירו אך שאינו אוהבו (ידיד נפש), אלא שיש לו עמו יחסים תקינים רגילים. דלטעם מנות הלוי הרי שיש כאן מה להרבות אחוה ורעות, ואף לטעם הב"ח מסתבר שמתרבה בזה שמחת המשלח, שהרי סו"ס הוא חבירו הטוב (אלא שאינו אוהבו הגדול), וצ"ע למעשה.

## ז) הערות נחוצות למעשה

### א) מ"מ המוציא בקריאת זכור:

**מעשה** שהיה בבעל קורא שהזמינו אותו הגבאים לקריאת פרשת זכור

דמה בכך, והרי סו"ס הנותן אינו מחוייב ואיך יצא י"ח בלי חיוב, וצ"ע. אכן אם הנותן מחוייב (בן י"ד בי"ד) אלא שנתן לבן ט"ו, יש לדון דמהני כמנות הלוי, שסו"ס נתינתו הרבתה אחוה ורעות. אך אם הוא מצד סעודה ליכא, דאין המקבל מחוייב כעת בסעודה.

י) שלח בשר לא מבושל ונגמר בישולו במוצאי פורים - כנ"ל אות ז.

**ועוד** נפק"מ רבות (יעיין בבאר היטב שם אות ז), והצד השווה שבהם שכולם תלויים ועומדים בשני טעמים אלו ביסוד דין משלוח מנות, וכתבו הפוסקים לחוש לחומרא לשני הצדדים.

**והנה**, אף שיש לפנינו שני שיטות, מ"מ הצד השווה שבהם שאפשר לצאת י"ח שניהם, ע"י שנחמיר לעשות משלוח כדעת שניהם, ואז לכל הדעות יצא השולח י"ח.

## שיטת הב"ח ביסוד טעם מצות משלוח מנות

**אך** הנה ישנו טעם שלישי שהובא בפוסקים לדין משלוח מנות (אולי פחות ידוע), והוא שיטת הב"ח (תרצה ד"ה וצריך לשלוח), שכתב שהטעם שתקנו חז"ל במצות מתנות לאביונים ליתן לשני אביונים, ואילו במשלוח מנות תקנו ליתן לאדם אחד - משום שמצות משלוח מנות נתקנה על "שמחת האדם עם אוהביו ורעיו", והמצוה היא לשלוח לרעהו הטוב, ולא מצויים לאדם רעים וידידים כפי שמצויים אביונים, ולכן במשלוח מנות לרעהו תקנו שסגי בחבר אחד.

**ומתבאר**ת כאן דעת הב"ח, שכתב טעם חדש ביסוד דין משלוח מנות, שאינו כדי לספק צרכי סעודה או להרבות אחוה ורעות, אלא כדי להרבות את שמחת



תימני ועוד), וכל זאת לחשיבות ומעלת קריאת פרשת זכור, שיש אומרים שהיא דאורייתא, ולכן הקפידו יותר על קריאה כפי הנוסח והמבטא של מסורת אבותיו. (יעויין בזה הליכות שלמה לגרשז"א עמוד שכ"ג, חזו"ע פורים עמוד יח).

**ולכאורה יש לדון בזה**, שהרי ביחס לאותו עולה המסויים, שנקרא לעליית המפטיר (לקריאת פרשת זכור), הרי שהוא מעוניין בנוסח המרוקאי בלבד, (שהרי מעולם לא קרא בשאר נוסחים ואין לו כל צורך בהם). ומה שכעת ממתין עד שיסתיימו שאר הקריאות בכדי שיוכל לברך את הברכה שלאחר הקריאה, ביחס אליו הוא לכאורה הפסק גמור.

(ודוחק לומר, דכיון שתקנו חז"ל לקרוא פרשה זו דוקא בציבור, וסו"ס יש במנין זה גם מעדות אחרות, והרי שהוא צורך הציבור ואינו הפסק, זה אינו, שאמנם קריאת התורה בכל השנה היא חובת ציבור (לרוב פוסקים, יעויין ), ואין הקורא בתורה מוציא כל יחיד ויחיד, אמנם קריאת פרשת זכור היא חובה על כל יחיד, והנקרא למפטיר מקיים את חיובו הוא (ואף מוציא מדין שומע כעונה את שאר המתפללים המעוניינים בנוסח שלו), וכיון שעל כל פנים לדידיה ולדידם אין צורך בשאר קריאות, ולחנים ממתנים עד הברכה האחרונה, הרי שהוי הפסק ואינו כדיון).

**ואם** תאמר שיברך מיד לאחר קריאתו ברכה אחרונה וליכא הפסק, הרי שאזלא לה לגמרי הקריאה דפרשת זכור, והקוראים אח"כ בנוסחים אחרים קוראים בלא ברכה כלל, דלא בתקנת חז"ל.

**ולכאורה אין מוצא**, אלא שלפום חשיבות וחומרת קריאה זו דפרשת זכור,

דאורייתא, לפי שהיה מדקדק היטב בקריאתו וקולו ערב, והמתינו הקהל מעט עד שהגיע, כיון שקרא גם במניינים אחרים. ועלה הדיון במתפללים להסתפק, ע"פ מה שכתב השו"ע (רעג סעיף ד), דבברכת המצוות אמרינן אע"פ שיצא מוציא (וכגון בקידוש או הברלה), רק בתנאי שהשומעים אינם יודעים או יכולים לקדש או להבדיל, והכא נמי כיון שהיו בציבור מי שיודעים לקרוא פרשת זכור (אמנם פחות בדקדוק, אך בקריאה נכונה), לכאורה יש ליתן להם לקרוא את פרשת זכור, ולא לבעל קורא המומחה. או שמא יש לדון כיון שאינם יודעים לדקדק כמותו, חשיבי כאינם יודעים (ביחס למעלה זו של קריאה בדקדוק), בפרט בקריאת פרשת זכור שהיא דאורייתא, ויש לעיין.

**ונראה אולי**, דכיון שאף לשו"ע הוא רק דין לכתחילה (שבדיעבד בכל אופן אמרינן אע"פ שיצא מוציא, ואף אם השומע בקי, יעויין ביה"ל שם ד"ה והוא, ואכמ"ל), במקום הצורך כגון כאן, שישנו ריוח הלכתי של קריאה בדקדוק של זכור דאורייתא, ואף שהדקדוק בזה הוא רק מעלה ואינו לעיכובא, חשיב כצורך הציבור שאינם יודעים לעשות בעצמם (וההזמנה של בעל הקורא תוכיח), ויתנו לקורא המומחה לקרוא, ואכתי צ"ע למעשה.

(ב) בעניין מה שנהגו בפרשת זכור, לחזור ולקרוא בכמה נוסחים באותה עליית

### מפטיר:

**יש** לעיין במה שכבר נהגו בכמה מקומות, שלאחר שקרא בעל הקורא את פרשת זכור כפי מנהג אותו מקום, חוזרים וקוראים אף בנוסחים אחרים שאין קוראים בהם בדרך כלל באותו מקום (וכגון במנין בנוסח מרוקאי, לקרוא אף בנוסח אשכנזי, ירושלמי,



מברכים שהחיינו על ספירת העומר (ונאמרו בזה כמה דרכים).

**ובחדושי המאירי** (שם) כתב ליישב, "כיון שנפטר כבר בברכת שהחיינו של יו"ט של פסח". ולכאורה גם כאן קשה אותה קושיא, דאין יפטר שהחיינו דליל הסדר את מצות ספירת העומר שעדיין לא הגיע זמן חיובה.

**וידוע** בישיבות ליישב, ע"פ מה שכתב הרמב"ן (קדושין לד.), דנשים חייבות בספירת העומר, דאינה מצות עשה שהזמן גרמא. והביאור בזה ע"פ מש"כ הדברי יחזקאל (סימן מה סק"ד), שמצות עשה שהזמן גרמן הוא רק באופן שהזמן גורם את חיוב המצוה, ואילו בספירת העומר סובר הרמב"ן שתלתה התורה את הספירה בקרבן העומר ("מיום הביאכם את עומר התנופה") ולא בזמן ט"ז בניסן, או שתלתה התורה החיוב בהג הפסח (ע"פ האבני נזר או"ח ח"ב סימן שפד, דכתיב וספרתם לכם ממחרת השבת ומתרגמין "מבחר ימא טבא"), שסיבת חיוב הספירה הוא היו"ט של פסח, ועל כן אין ספירת העומר נחשבת מ"ע שהזמן גורם אותה.

**והכא** נמי סובר המאירי, שמדיני הפסח הוא לספור את ספירת העומר, ואשר על כן שפיר פוטר שהחיינו דליל הסדר את כל מצוות הפסח ובכללן ספירת העומר.

**ונתחדש** בזה, דאף שבלייל הסדר אכתי לא חל חיוב לספור בפועל, מ"מ כיון שסיבת החיוב דהספירה קיימת (חג הפסח), הרי שדי בזה בכדי שברכת שהחיינו תפטור. והכא נמי נימא גבי ברכת שהחיינו דליל פורים, דאף אמנם שעדיין לא חלו בפועל חיובי מצות היום דפורים, מ"מ כיון שזמן

יש לדקדק שכל אחד יתפלל בשבת זו, במניין כפי מנהג אבותיו, ולא יצטרכו לקרוא בנוסחים אחרים, ולעשות לכאורה שלא כדין. (אא"כ יש כאן שיקולים אחרים, וכגון מקום תפילה שאינו הגון מסיבות שונות ועוד נסיבות, שאז יש לשקול מעלה כנגד מעלה).

### ג) ברכת "שהחיינו" בקריאת המגילה

#### למנהגי ספרד ואשכנז:

**כתב במ"ב** (תרצ"ב סק"א בשם המג"א), דנכון לכיון בברכת שהחיינו שבקריאת המגילה גם על שאר מצוות היום (משלוח מנות סעודת פורים ומתנות לאביונים), וצריך להודיע דבר זה לשליח ציבור המברך, דבעי כוונת שומע ומשמיע.

**וידוע** שנחלקו הדעות מתי מברכים שהחיינו, לשו"ע (שם שפסק כדעת הרמב"ם), מברכים רק בלילה, ולרמ"א (שפסק כר"ת והרא"ש) מברכים אף ביום. וכתב המ"ב (שם), שיכוון לפטור את כל המצוות בברכת שהחיינו של יום, שהרי זמנם ביום.

### היאך שהחיינו דלילה פוטר את מצוות היום

**והנה** כתב הפמ"ג (א"א סק"א, הובא בביה"ל ד"ה ושהחיינו), דאף בני ספרד שמברכים שהחיינו רק בלילה, יכוונו בברכת שהחיינו דלילה לפטור את שאר מצוות היום. ולכאורה צ"ע בזה, היאך אפשר לפטור בשהחיינו דלילה את מצוות היום שאכתי לא הגיע זמן חיובן. (ויעיין בביה"ל שם, שיתכן שזו כוונתו של הח"ח במה שפקק בדברי הפמ"ג).

**והנראה** בזה, ע"פ מה שהקשו הראשונים (בעל המאור סוף פסחים, שיבולי הלקט רלד, מאירי פסחים ז.) מדוע אין

והוא שישמע ממני שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש (מדבר ואינו שומע - מ"ב סק"ה), או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא.

**מבואר בשו"ע** (והמקור לזה הוא דעת הרי"ף והרא"ש, כמובא בב"י שם ד"ה ומה שכתב רבינו), שחרש המדבר ואינו שומע, נחשב כאינו בר חיובא ביחס לקריאת המגילה, דאף שיכול לקיים בפיו את קריאת המגילה, מ"מ כיון שאינו יכול להשמיע לאוזנו, אינו בתורת החיוב, ועל כן גם אינו מוציא אחרים י"ח.

**ומתבאר** מכאן הלכה חשובה עד מאוד, שהקורא את המגילה צריך להשמיע לאוזניו, ולכן חרש שאינו יכול להשמיע חשיב כאינו בר חיובא.

**והקשה הב"י** (הביאו המ"ב בסק"ה), שהרי קי"ל בהלכות ק"ש (סב סעיף ג) ובברכת המזון (קפה סעיף ב), דאם לא השמיע לאוזנו יצא בדיעבד, ואם בדינים דאורייתא נאמרו הדברים, ק"ו לדין מגילה דרבנן ולמה חרש פטור ואינו מוציא.

**ותירץ הב"י**, דקריאת המגילה שאני, דהוא משום פרסומי ניסא ולכן החמירו בו יותר, וחייבו בו חכמים לעיכובא שישמיע לאוזנו כדי שיתפרסם הנס טפי.

**והוסיף** בזה בשער הציון (אות ו), דלפי זה מי שהוא קורא מגילה לעצמו, צריך להיזהר מאוד שישמיע לאוזנו, דאי לאו הכי אפילו בדיעבד לא יצא.

**ולפי זה יש להעיר בדבר המצוי ביותר**, דאיש או אשה שחיסרו ולא שמעו איזה מילים מהש"ץ, ומשלימים את הקריאה מתוך חומש או מגילה כשרה, מצוי שקוראים זאת מאוד בלחש (בכדי לא להפריע לשאר

הפורים הוא סיבת חיובם, שפיר דמי לפוטרים בשהחיינו אף בלילה.

### פרטים מעשיים להלכה

**והנה** זה פשוט לכאורה, דבן אשכנז המתפלל במנין ספרדי לא יכוון בשהחיינו בלילה (ועל אף שמכוון כן הבעל קורא), אלא בקריאת המגילה דיום יוסיף ברכת שהחיינו בעצמו (כפי מנהג אבותיו), מיד לאחר ששמע את ברכת "על מקרא מגילה", ויכוון בזה על שאר מצוות, דפשוט דשהחיינו כמה שיותר סמוך למצוות עדיף טפי.

**ובן** עוד פשוט לכאורה בבן ספרד שמתפלל בלילה במנין בנוסח אבותיו, וביום במנין בנוסח אשכנז, שיכוון לפטור המצוות ביום ולא בלילה, ומאותה הסיבה דעדיף למיסמך שהחיינו למצוות כמה שיותר. (ויש לדון אם כיוון בלילה לפטור, אם יש ענין שיכוון גם ביום שנית)

**אלא** דזה יש לכאורה לחדש, בבן ספרד שמתפלל בלילה במנין בנוסח אשכנז, וביום במנין בנוסח אבותיו, שאינו יכול לפטור בשהחיינו את מצוות היום ע"י שישמע מהחזן, שהרי למנהג אשכנז מכוון החזן כן ביום ולא בלילה, ואיך יכוון לבד בלא כוונת החזן (שהרי כתב המ"ב דצריך להודיע הלכה זו לחזן, ומשמע דבלא כוונת החזן לא מהני, דבעינן לזה כוונת שומע ומשמיע). ולכאורה אין מוצא, ויצטרך לברך בעצמו שהחיינו בכדי שיוכל לכוון על מצוות היום, ויזדרז לסיים לפני החזן, בכדי שיוכל גם לענות על ברכת החזן אמן.

### ד) השמעת המגילה לאוזניו:

**כתב השו"ע** (תרפ"ט סעיף ב), אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא י"ח,

אבין ורב חנינא בר אבין היו מחליפים סעודתם זה עם זה, כדי לקיים מצות משלוח מנות.

**ופירש הר"נ** (ג: מדפי הרי"ף ד"ה גמרא), "לא היה לאחד מהם כדי שיוכל לשלוח לחבירו ולהשאיר לעצמו, ולפיכך היו שולחים כל אחד סעודתם זה לזה, כדי לאכול סעודת פורים ולקיים מצות משלוח מנות. אמנם רש"י פירש, "זה אוכל עם זה בפורים של שנה זו, ובשניה סועד חבירו עמו".

**והקשה** הבית יוסף (תרצ"ה ד"ה ואם החליף), דפירש"י צ"ע, דא"כ בכל שנה מבין שניהם רק המארח קיים מצות משלוח מנות, במה שנתן אוכל לחבירו (שהרי האורח לא הביא עמו כלום). שאם נאמר שחוץ מהסעודה היו מקיימים משלוח מנות בשליחת מנות לאחרים, מאי קמ"ל הגמרא, ונשאר בצ"ע.

### יסוד הט"ז - משלוח מנות צריך להינתן כמתנה בלא תנאי

**ותירץ הט"ז** (שם סק"ה), שרש"י בא לבאר דבר חידוש, שמכיון שהיו הם עניים ורצו לחסוך בהוצאות, הרי שהיו מתנים בפירוש שזה יאכל עם זה בשנה זו ואח"כ להיפך, וסד"א דחשיב כמו הלוואה ואין זה מנות (דהוא מתנה דוקא), קמ"ל דאפילו הכי היו יוצאים י"ח, ובאופן שבשנה האחת המתארח היה שולח לאיש אחר (ובזה קיים חיובו דמשלוח מנות), והמארח היה חוסך בהוצאותיו ויוצא י"ח סעודה ומשלוח מנות כאחד (במה שהיה מארח בסעודה לחבירו העני), ולשנה האחרת היה להיפך.

השומעים), ולדעת המחבר לא עשו כלום ולא יצאו י"ח כלל, אלא שצריכים להלך כאן על חבל דק, שמצד אחד ישמיעו לאוזנם ומצד שני לא יגביהו קולם מדאי (וישמיע לאוזנו ולא לאוזן חבירו) שלא יקלקלו שמיעת האחרים.

**אכן** כל זאת היא דעת המחבר (וכפי דעתו בב"י), אמנם המ"ב (סק"ה) הביא כמה ראשונים ואחרונים דפליגי על השו"ע בזה, דאף שלכתחילה צריך להשמיע לאוזנו, מ"מ בדיעבד אינו לעיכובא, וחרש חשיב בר חיובא ומוציא. ומ"מ אף לשיטה זו יש למשלימים את הקריאה מתוך חומש או מגילה, להשמיע לאוזנם לכתחילה.

### ה) בענין משלוח מנות הניתן כנגד משלוח שהתקבל:

**כתב הבן איש חי** (שו"ת תורה לשמה סימן קצג), דמי שקיבל מחבירו משלוח מנות ומתוך כך רוצה אף הוא להשיב לו משלוח, אסור לו להשיב משלוח מפירות שביעית, והטעם הוא, דכיון שזו דרך העולם להשיב משלוח מנות לאותו אדם שקיבל ממנו (שאף שיתכן שכבר יצא י"ח המצוה במה ששלח מקודם לאחרים, מ"מ מרגיש בעצמו אי נעימות וחוב לשלוח אף לחבירו זה), הרי שנחשב כפורע חובו מפירות שביעית ואסור לעשות כן דהוי כסחורה, יעוי"ש.

**ומבין השיטין** למדנו מדברי הבן איש חי, שמשלוח מנות שניתן מחוסר נעימות והרגשת מחוייבות (ולא מרצון ממש), חשיב כפריעת חוב ולא כמתנה מלכתחילה.

**והנה** בגמרא (מגילה ז:) איתא, שאב"י בר

ח. ויעויין בדרכי משה שם, שחלק על הב"י, ויישב דברי רש"י.

מנות, משמע שמותר, דאין זה פריעת חוב אלא מעשה מצוה.

### לכוון בכל משלוח לשם מצוה

**ונראה** דמכאן לבאורה מודעה, למנהג שהתאזרח בחלק מן הציבור, שכל

משפחה מכינה לה מראש מלאי גדול של משלוחי מנות, באופן שכל הבא אל הבית ומשלוח מנות בידו, הרי שמיד יקבל משלוח אחר תחתיו, ואף שלא ציפה מאותו אדם שיביא לו משלוח. ויש להעיר שע"פ הבן איש חי, אם נתינת המשלוח נעשתה רק מתוך אי נעימות ובהרגשה לא נוחה של חוב (והסימן לזה, שאילו לא היה מקבל משלוח ממנו לא היה עולה בדעתו כלל לשלוח לו), הרי שלא קיים בזה מצות משלוח מנות כלל, ורק פרע חובו. ויש ליתן על זה את הדעת בפרט אם מכוון לצאת בזה י"ח משלוח מנות.

ומ"מ נראה, דאף אם לא מכוון לצאת בזה י"ח, מ"מ חבל להפסיד בחינם מצוות,

שהרי יש מצוה וענין בריבוי מנות, וכלשון השו"ע (שם) "כל המרבה לשלוח לרעים משובח", והמודקדק יכוון בכל משלוח "לשם מצוה".

### (ו) האם ראוי לומר תודה על קבלת

#### משלוח מנות

**כתב** בספר לקט יושר (לתלמיד תרומת הדשן עמוד קנח), "זכורני כשאחד הביא לו (לבעל תרומת הדשן) משלוח מנות בפורים, אמר לו: תאמר לשולחך שאני צריך להשיב לו שלום בשביל מנות פורים" (ובלשון אשכנז, "מן דאנקט ניט אים פורים").

ולמדנו מהנהגת רבינו בעל תרומת הדשן, שאין צריך להחזיק טובה (לומר תודה או דרישת שלום) בעבור קבלת משלוח

והקשה הט"ז, דא"כ אפשר לבאר הכל בשנה אחת ולחסוך יותר, שכל אחד לא ישלח מנות כלל, ורק יכין סעודה קטנה ובה יארחו זה את זה, ויצאו בזה ידי חובת סעודה ומשלוח מנות כאחד, ולמה לרש"י לפרש כן בשתי שנים דוקא.

**וייסד** הט"ז מכאן, דאם היו עושין כן בשנה אחת הוי כהלואה גמורה, ואין זה משלוח מנות במתנה ולא יצאו י"ח כלל, דכיון שהתנו על כך מראש שכל אחד יגמול לחבירו, נראה לכל שתיכף כל אחד מקבל פירעון חבירו. ומה שא"כ בשתי שנים אין נראה כתשלומין בכל שנה מצד עצמה, וזהו חידושו הגדול של רש"י.

ומ"מ למדנו דברי הט"ז, שמשלוח מנות שנועד לפרוע התחייבות או אפילו רק נראה כפריעת חוב, לא יוצאים י"ח בכזה משלוח, דמשלוח מנות צריך להינתן כמתנה ללא תנאי.

### אם נפסקה ההלכה כהט"ז

והנה אף שבשו"ע נקט להלכה כשיטת הר"ג, שכתב המחבר (תרצה, ד), שאם אין לו כל אחד שולח סעודתו לחבירו, ובמ"ב סקכ"א ובשעה"צ אות כט כתב, דכוונת השו"ע להתיר לשלוח אף אם הולך אח"כ לסעוד אצלו, ומשמע שמתיר אף באותה השנה, ודלא כהט"ז שמחמיר באופן זה.

ומ"מ מדברי הבן איש חי לעיל למדנו, שאם מחזיר משלוח לחבירו רק מחוסר נעימות, הוי כפריעת חוב ואסור לעשות כן מפירות שביעית. ומפשטות לשון התשובה שם משמע, דכל האיסור הוא רק כיון שמחזיר מאי נעימות ובמנהג העולם, אכן לשלוח לכתחילה לשם מצוה גמורה דמשלוח

מנות. ובפשטות הביאור הוא דשייך לומר תודה על טובה שאין הנותן מחוייב בה, שעל מה שנתן למרות שלא היה חייב, יש להוקיר טובה. אמנם משלוח מנות כיון שהוא חיוב גמיר, הרי שאין להוקיר טובה על כך, שבסך הכל מקיים הנותן את מה שחייב לעשות.

### ביאור יסוד מחלוקת ב"ש וב"ה

והנראה בזה, דכיון בשנת השמיטה אפקריה רחמנא לשדהו של בעה"ב, בכדי שיכירו הכל וידעו שהפירות הם מאת ה' גם בשאר שנים (יעוין סנהדרין לט. "זרעו שש והשמיטו שבע כדי שתדעו שהארץ שלי היא", וכן הוא בחינוך מצוה פד), נמצא שאם מכיר טובה לבעה"ב, הרי שמראה בעצמו כאילו בעל השדה הוא בעל הבית, ועושה היפך כוונת ה' בהפקרת הפירות, ועשיית היפך רצון ה' הוא איסור. ועל זה פליגי ב"ה וס"ל דאין כאן איסור, שסו"ס אין כוונת האוכל (במה שאומר תודה לבעה"ב) להחזיקו כבעלים האמיתיים.

ומ"מ נראה פשוט, שאף שלב"ה אין איסור להחזיק טובה, מ"מ ודאי מודו ב"ה לב"ש שאין ראוי לעשות כן, שסו"ס רצון ה' הוא שיכירו כי רק הוא הבעלים ואין מקום להודות לאחר.

וקצת ראייה לדבר, שהנה בתחילת המשנה באבות שם תנן, "רבן יוחנן בן זכאי קיבל מהלל ושמאי - הוא היה אומר: אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך, כי לכך נוצרת". ונראה לפרש, דאף שנחלקו ב"ש וב"ה אם יש איסור להחזיק טובה במקום שחייב הנותן ליתן, מ"מ כו"ע מודו כאמור שאין הדבר ראוי, וזהו שקיבל ריב"ז מהלל ושמאי (יחדיו), שכיון שחייב אדם ללמוד תורה, אין ראוי להחזיק טובה לעצמו על כך, שבזה אף ב"ה מודו.

ובזה מיושבת שפיר הנהגת התרומת הדשן, דאף שהלכה כב"ה שאין איסור להחזיק טובה ואף במקום שחייב הנותן

ולכאורה כן מבואר בדברי רבינו יונה (אבות פ"ב מ"ח) בהא דשנינו "אם למדת תורה הרבה אל תחזיק טובה לעצמך כי לכך נוצרת". וז"ל, "משל לבעל חוב שפרע חובו - וכי מחזיקין לו טובה. וזו המידה גם כן היא על המצוות". והיינו שבדבר מצוה המחוייב מן הדין, אין להוקיר טובה לעושה את מה שחייב, כשאין המלוה אומר תודה ללוה על שהחזיר את חובו.

### צ"ע ממשנה מפורשת על הנהגת תרומה"ד

ולכאורה יש להקשות על הנהגת תרומת הדשן ממשנה מפורשת. דהנה תנן (שביעית פ"ד מ"ב) "בית שמאי אומרים אין אוכלין פירות שביעית בטובה. ובית הלל אומרים אוכלין בטובה ושלם בטובה". וביאר הברטנורא שם, שנחלקו אם מותר לאוכל פירות שביעית משדה בעה"ב, לומר לו תודה על אכילת פירותיו, כיון שאין הפירות של בעה"ב דרחמנא אפקריה. ומפורש שלדעת ב"ה מותר להחזיק טובה, אף שבעצם לא עשה בעל השדה שום טובה עם האוכל, שהרי חייב היה להפקיר שדהו.

והנראה ליישב בזה, דיעוין לשון הברטנורא שכתב וז"ל, "אין אוכלין בטובה - פירוש, אסור, דאין מחזיקין טובה לבעלים, דרחמנא אפקריה.

ולכאורה יש לעיין, למה לב"ש אסור להחזיק טובה, דמה ענין

ליתן, מ"מ לכו"ע אינו ראוי, ולכן לא רצה בעל התרועה"ד להוקיר טובה על המשלוח מנות, ופשוט.

### מדוע נהגו לומר יישר כח לכהנים לאחר ברכת כהנים

**אלא** שיש להעיר על כך ממה שכתב המ"ב (קכח סק"ס), שנהגו בקהילות ישראל לומר ברכת "יישר כח" לכהנים לאחר ברכתם, והרי חייבים הכהנים לברך את ישראל, ועל מה מחזיקים להם טובה, וצ"ב.

**ואפשר** לומר בפשטות דלא קשיא מידי, שאין כאן החזקת טובה או אמירת תודה, אלא רק עידוד לכהנים להוסיף להם חוזק ואומץ בעבודת ה', שיוסיפו לברכנו בכל יום, ולכן אין אומרים להם "תודה" אלא "יישר כח".

**ואפשר ליישב עוד**, ע"פ מה שכתב המטה אפרים (תקצב סעיף יא), שכיון שבאפשרות הכהנים לפטור עצמם מחיובם זה לברך את ישראל, ע"י שיצאו מבית הכנסת קודם "רצה", ולכן מחזיקים אנו להם טובה, שנמצא שברכו אותנו, אף שלא היו חייבים.

### כללא דמילתא והעולה לדינא:

**(א)** במקום שחל חיוב גמור על האדם לעשות רצון התורה או דברי חכמים, ואין לו שום אפשרות להשתמט מחיוב זה, הרי שאף שאין איסור להחזיק לו טובה (אם נהנה ממעשה זה - ע"י אמירת תודה וכו'), מ"מ אין הדבר ראוי, וכעבד שצוהו המלך ליתן פרוטה לראובן, שאין ראוי שראובן יוקיר טובה זולתי למלך (ולא לעבד שהיה כפוי לכך).

**(ב)** במקום שאינו חיוב גמור, וכגון שיכול העושה להשמט מחיובו, ראוי להכיר

טובה על מעשהו אם נהנה ממנו, שסו"ס לא היה חייב לעשות כן.

**(ג)** אף במקום שהוא חוב גמור שאין להשמט ממנו, מ"מ נראה, שאם כוונתו בהחזקת הטובה - לאמצו ולעודדו הלאה בעבודת ה', שימשיך לעשות כמעשהו זה, הרי שהדבר ראוי.

**(ד)** ומכללים אלו לכאורה עולה להלכה - **(א)** שאין ראוי לומר תודה על קבלת משלוח מנות, כיון שהוא חוב גמור שאין להשמט ממנו (ואף שלא היה חייב ליתן דוקא לו לא איכפת לן, דסו"ס חייב היה ליתן, וכן נראה מהנהגת התרועה"ד שאינו צריך). ולכאורה אם כוונתו לעודדו שימשיך במעשים כגון אלו שרי, אך נראה שאין זו כוונת בני האדם בתודה כגון זו. **(ב)** בברכת כהנים המנהג להחזיק טובה כאמור בפנים. **(ג)** מי שעשו עמו חסד (וכגון שנשאו אותו בעול וכו'), ראוי להחזיק לו טובה, כיון שסו"ס יכול היה להפטר מחיוב זה, בכמה תואנות, ואכמ"ל.

### ז) האם ראוי לת"ח להתנהג כאילו הוא שיכור:

**הנה** בהיותי בביקור באחת הישיבות בפורים, ראיתי לאחד מרבני הישיבה ששמח עם בחורי הישיבה עד מאוד, ומתוך התנהגותו עם הבחורים ואופן דיבורו עמם (שהיה שונה בעליל משאר ימות השנה), היה נראה כי הוא מבוסס ממש. והנה לפתע ניגש אחד הבחורים וקרא לרב לצד, ומיד לאח"כ נראה הרב כשהוא יוצא ממקום הועד, נכנס למכוניתו ונוסע. לפליאתי הרבה, היאך יכול אדם לנהוג ברכב כשהוא שתוי, ענה לי מאן דהוא: "אל תדאג, אני מכיר את הנהגת הרב, והוא אינו שתוי יין מטעמים שונים, אלא שעושה עצמו כמבוסס כדי לשמוח עם הבחורים".

**וכששאלתי** אברך חשוב, האם אין כאן משום פגיעה במידת ה"אמת", הופתעתי מן התשובה כשהראני למהרש"א (בבא מציעא כג:) על דברי הגמרא שם, "בהני תלת מילי עבידי רבנן דמשני במילייהו: במסכתא בפוריא ובאושפיזא".

**וכתב** המהרש"א ז"ל, "בפוריא, עיין רש"י ותוס', ועוד יש לפרש ע"פ מה שכתבו בפ"ק דמגילה, דחייב אדם לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, דעבידי רבנן דמשנין לומר דלא ידע, גם אם הוא אינו מבוסס כל כך וידע".

**ולכאורה** כדבריו אכן מבואר במהרש"א, שמותר לת"ח לשנות מן האמת ולהראות עצמו כאילו הוא מבוסס, אע"פ שאינו מבוסס.

**אמנם נראה** שיש לדחות בשתי ידיים, דהנה פשוט שכל שהותר לת"ח לשנות מן האמת הוא רק לצורך, וכגון לומר שאינו יודע המסכת, שהיא מידת ענווה (רש"י שם) והנהגה נכונה, או באושפיזא, שלא ינזק המארח שיקפצו עליו אנשים שאינם מהוגנים. אמנם כאן הרי זהו גופא הדבר שחייבו חז"ל - להתבסס, וא"כ אדרבה, למה שנתיר לת"ח לשנות מן האמת ולא לקיים את חיובו, וצ"ב.

**אלא** שצריך לומר בהכרח, שאף כאן בענין החיוב לבסומי, ישנו לעיתים צורך לשנות מן האמת. וביאור הדבר, דהנה ישנם ת"ח ששתיית יין יותר מלימודם (ובפרט עד שיעור כזה "דלא ידע") קשה להם מסיבות שונות, ואף שחיוב השתיה אינו חיוב גמור, והוא רק מצוה לכתחילה ולא לעכב (יעויין ביה"ל תרצ"ה ד"ה חייב איניש), מ"מ, בזמן ששאר אינשי יכולים לפטור עצמם מחיוב זה בתואנות שונות, תלמידי חכמים שאני, שגנאי

הוא לת"ח (שהם מופת ודוגמא לרבים), שאינם מקיימים את ההלכה בדקדוק (שסו"ס יש כאן מצוה ואף שאינו לעכב), ויתכן שיהיו כאלה שילמדו מזה להקל לעצמם במקום שאסור מן הדין להקל.

### לשנות מן האמת כדי להסתיר - כן, להראות כאילו יש - לא

ולזה י"ל, שהתירו לת"ח לשנות בדיבורו, אם פנו אליו בשאלה אם קיים חיובו, שיוכל לשנות מן האמת ולהסתיר חסרונו (שהרי סו"ס חייב לענות), והוא באמת צורך הת"ח בהנהגתם עם הרבים. אמנם איך אפשר ללמוד מכאן שמותר לת"ח לשנות מזיומתי ממידת האמת, ולייצר בקום ועשה מיצג שקר, כאילו יש בו מעלה שאינה בו, (להתנהג כמבוסס בר מעלה בזמן שאינו כזה), דוק ותשכח בגמרא שם, שכל האופנים שבהם התירו חז"ל לשנות מן האמת היו רק בכדי להסתיר דברים שישנם (להסתיר את ידיעותיו בש"ס, את מעלת האושפיזא, או להסתיר עניינים שבצניעות), שבוזה שרק אינו מגלה את מה שיש, אינו שקר גמור, שאטו חייב לגלות על עצמו או על אחרים הכל (ואף שסו"ס משנה מן האמת, מ"מ לצורך התירו לבסות), אכן לנהוג כאילו יש בו מעלה שאין בו, הרי זה שקר גמור, ולא מצאנו לכאורה שהתירו חז"ל באופן זה, ולמעשה צ"ע.

### ח) האם יש ענין לא למהר להגיע למצב של שכרות:

הנה ידוע מה שחקרו בישיבות, והובא בספר עמק ברכה (ענין סעודת פורים עמוד קכו), להסתפק בהא דאמרו חז"ל (מגילה ז:) "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", מה נתכוונו חז"ל בזה, האם המצוה היא עצם השתייה, שרצו חז"ל להרבות שמחה ע"י



ריבוי שתיית יין המשמח), אלא דקבעו לכך שיעור, שחייב לשתות עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ומשהגיע לשיעור זה נפטר מחיובו. או דלמא אין ה"עד דלא ידע" רק פוטר מחיוב, אלא שהוא המטרה בעצמה, שרצו חז"ל שיגיע האדם מישראל בפורים למצב שהוא בלא דעת, והשתייה היא רק אמצעי לכך.

**והנה** כמה נפק"מ למעשה נאמרו בשיבות בזה.

**הראשון** - אם יש דין לבסומי דוקא ביין, או אפילו בשאר משקין משכרין. דאם השתייה היא רק אמצעי, לכאורה מאי נפק"מ איך הגיע למטרה (שהוא מצב ההתבסמות). ודוחק לומר שאף שהוא רק אמצעי, בעינן לעשותו דוקא ע"י יין זכר לנס, שאף התם בא הנס ע"י יין, והיין היה רק אמצעי לנס). אמנם אם השתייה היא המטרה, יש לומר שתקנו דוקא ביין, שהוא משקה חשוב המשמח.

**וכן** נראה מלשון הרמב"ם (מגילה פ"ב הט"ו) שכתב "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרותו". וכן הביא בעמק ברכה שם בשם רבי ישראל סלנטר, שמטרת המצוה היא עצם השתייה, אלא ששיעורה הוא עד שיתבסם.

**השני** - מי ששתה ונשתכר וחזר ונתפקח, אם יש עליו מצוה להשתכר שוב, או דלמא כיון שהשתכר פעם אחת קיים מצוותו (ספק הג"ר שמואל מסלנט זצ"ל, הובא בקונטרס חנוכה ופורים). דאם השתייה היא המטרה, אלא שה"עד דלא ידע" הוא השיעור הפוטר, א"כ י"ל שאם חזר ונתפקח - חזר החיוב למקומו (שדין השתייה הוא במשך כל יום הפורים, ויש לפלפל).

אמנם אם המטרה היא השכרות, הרי שכבר הגיע למטרה, ומסתבר שלא חייבוהו להשתכר שוב.

**השלישי** - אם יש לפניו שני סוגי יינות, האחד חריף מאד ומשכר בזמן קצר, והשני דל אלכוהול ומבסם רק לאחר זמן רב, מה יעדיף לשתות.

**והנה** אם השתייה היא המטרה (אלא שנפטר כשמשתכר), מסתבר שאין ענין למהר ולהשתכר, שלכאורה זה גופא רצו חז"ל, שימשוך זמן רב בשתייתו כדי שישמח כראוי. ועוד, שאם ימהר בשתייתו, נראה כרוצה לפטור מעליו חיובו בזמן קצר.

**אמנם** אם המצוה היא להתבסם, שעצם מצב השכרות הוא הרצוי, א"כ ככל שימהר להתבסם עדיף טפי.

### פסק ההלכה

**והנה** הלכה למעשה יש לדון, שהנה כתב השו"ע שם, "חייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי". וברמ"א שם הביא שיטת המהרי"ל דפליג, וכתב שאין צריך להשתכר כ"כ, אלא ישתה יותר מלימודו ויישן, ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי". ובמ"ב (סק"ה) הביא מהפמ"ג שכן ראוי לעשות.

**והנה**, בשלמא אם נאמר שהמצוה והמטרה היא עצם המצב "שאינו יודע" (אלא שצריך שיבוא ע"י שתייה), הרי ששפיר מובן איך מקיים העד דלא ידע בשינה, דסו"ס השינה (שהיא מצב שאין בו דעת להבחין) באה לו ע"י שתייה, ובזה קיים המצוה. (ולכן דעת הרמ"א היא קולא, דלדעת השו"ע דוקא שתייה פוטרת ולרמ"א גם שינה).



### מוזיק ברשות

הנה יש לדון שפטור המזיק כיון שהזיק תוך כדי שמחה של מצוה, ומצד שבזה אין לו "שם מזיק", והוי כמזיק ברשות ואינו משונה (וכשן ורגל ברה"ר דהוי 'אורחיהו' כביאור הרי"ף), וכהא דשנינו (ב"ק לב.) רץ חייב מפני שהוא משונה, ואעפ"כ אם רץ והזיק בערב שבת בין השמשות - פטור, מפני שרץ ברשות מצוה לצורך השבת (שו"ע חו"מ שעת, ח).

**אך** טעם זה קשה לומר, דכל זה ניחא רק לגבי דיני מזיק, דאם נהג כמנהג אנשים ולא בצורה משונה, הרי שפקע ממנו שם מזיק כאמור. אך הרמ"א הרי פטר גם גזילה, ובאופן שחטף תוך כדי שמחת פורים, וזה לא שייך לדיני מזיק ברשות.

### מחילה

**עוד** יש לדון כוונת הרמ"א, דשם פטור המזיק מצד מחילה, שכיון שהכל יודעים שלא נתכוון המזיק והגזלן למעשה איסור (שפשוט שאם נתכוון להזיק אלא שניצל את שמחת הפורים לכך, שחייב לשלם), נהגו העם למחול על חסרונם.

**אלא** שטעם זה לכאורה קשה טובא, דכיון שסיבת הפטור היא המחילה הפרטית של הניזק, איך נדון נזק ממוני גדול שקשה למחילה או נזק לגוף שאין עליו מחילה (יעוין חו"מ קנ"ה, לו). ועוד, אם יאמר הניזק בפירוש שאינו מוחל (מכל סיבה שהיא), איך נפטור המזיק רק בגלל שנהגו העם למחול, דהא סו"ס אין הניזק כאן מוחל (ולא שייך לומר כאן דכיון שהכל נהגו למחול, הרי שבטלה דעתו, שהרי מחילת ליבו היא הפוטרת, ואי אפשר לבטל קפידתו).

**אלא** שאם נאמר שהמצווה היא עצם השתייה, אלא שחייב לשתות עד שהשתיה תגרום לו איבוד הדעת, הרי שכאן לא השתייה גרמה לו איבוד הדעת, שמצד השתייה יכול היה לשתות עוד, אלא שהפסיק לשתות ונרדם, ונמצא שלא הגיע לשיעור הפוטר, דשתייה אמרו שפוטרת ולא שינה.

**ומוכח** דשיטת הרמ"א והמ"ב היא דלא כהרמב"ם לעיל והר"י סלנטר, ובדעת השו"ע יש לדון ולפלפל.

**סוף** דבר נמצא, דנדון דידן הוא פלוגתא דרבוותא בספק (פורים) דרבנן, והמקל לשתות שאר משקין, ולהפטר בשינה ע"י שתייה חריפה ומהירת השפעה, יש לו על מה שיסמוך.

### (ט) בענין מי שהזיק תוך כדי שמחת פורים:

**כתב** הרמ"א (תרצה, ב) וז"ל, "יש אומרים שאם הזיק אחד את חברו מכח שמחת פורים שפטור מלשלם". עוד כתב הרמ"א (סימן תרצו, ח) "מה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים, וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר מאחר שאין מכונין אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאיים דרבנן. וכן בני אדם החוטפין זה מזה דרך שמחה אין בזה משום לא תגזול, ונהגו כך ובלבד שלא יעשה דבר שלא כהוגן ע"פ טובי העיר".

**ומבואר** ברמ"א, שהמזיק או הגוזל מכח שמחת פורים פטור מלשלם.

**והנה** יש לעיין מהי כאן סיבת הפטור, ויש לכאורה לדון בזה מצד ארבעה אופנים. הראשון - דהוי מזיק ברשות. השני - מצד מחילה. השלישי - מצד תנאי ביי"ד (הפקר ביי"ד הפקר). והרביעי - שאין כאן כלל לצורת האיסור, ונבאר דבריני.

סק"ד), שגדר איסור "לא ילבש" הוא דוקא דרך עידי וקישוט, אבל אם לובש בגד אשה מפני החמה או הגשמים פשוט שאין כאן איסור. וציין הט"ז לרמ"א דידן בהלכות פורים, שאף כאן התיירו כיון שאינו מתכוון לקישוט, ושמעית מינה כי אכן זהו טעם ההיתר.

ובן יעויין בש"ך (יו"ד שא, ו), בהא שכתב השו"ע שם, שמוכרי כסות מוכרין כלאיים כדרכן. וביאר הש"ך, שאף שלובשים הבגד ממש, כיון שלא מתכוונים אלא שיראו חבריות ויקנו שרי. ומבואר שאם אינו מתכוון להנאת לבישה ליכא לצורת האיסור.

והבא נמי במזיק וגולן, שיסוד האיסור הוא רק בגוונא שמתכוין להזיק או לחסר את חבריו, אבל הכא שרוקד לשמחת פורים בלא כוונת נזק, או שחוטף (ע"מ להחזיר) רק כדי להרבות שמחה ולא לחסרון חבריו, י"ל שבאופן זה לא אסרה תורה, וכולהו איסורי בחדא מחתא ובחד טעמא הותרו.

צ"ע למה לא נהגו הספרדים בהיתר זה

אלא שאם דברינו כנים עד עתה, שאין יסוד היתר הרמ"א משום מנהג מחילה או מנהג מכח תנאי בי"ד, אלא מכיון שאין כאן את צורת האיסור, צ"ע למה כתב מרן הב"י (תרצה סוף אות ב, ובעקבותיו כל חכמי ספרד - יעויין חזו"ע פורים עמוד רח בהערות באורך) שאין להתיר למנהג הספרדים שלא לשלם נזק או גזל מחמת שמחת פורים (וכן אסורים בפורים בגד אשה וכלאיים).

דז"ל הב"י שם, "ונראה לי דהיינו לדידהו (מנהג אשכנז) שהיו נוהגים הבחורים כך, אבל אנו שלא נהגו כן, אין חילוק בין פורים לשאר ימות השנה לענין זה.

וזה שנים שלא זכיתי להבין (וכנראה שיש לי

שוב התבוננתי, שפשוט לכאורה דאינו מטעם מחילה, שהרי בדרכי משה (חו"מ שעח אות ה), כתב הרמ"א שמקור מנהג החטיפה הוא מהמשנה (סוכה מה.) שבהושענא רבה שומטים הגדולים האתרוגים מיד התינוקות משום שמחה (יעוי"ש בתוס' ובמרדכי באורך), והתם ליכא למימר שהוא משום מחילה, שהרי אין מחילה לקטן.

### תנאי בי"ד (הפקר בי"ד)

ושמא יש לדון שסיבת הפטור היא מכח הפקר בי"ד הפקר, שכך תקנו בי"ד בכדי שתרבה שמחת פורים, ולא יחשוש כל אחד לשמוח במלא כוחו בראוי מחשש שמא יפגע במישהו ללא כוונה. לפיכך הפקיעו בכח הפקר בי"ד את חיובי הממון - אם יוצרו מחמת שמחת הפורים.

אלא שטעם זה אינו נראה, דהא מקור דברי הרמ"א הם המהר"י מינץ, שכלל בהיתר של הנהגת פורים אף לא ילבש וכלאיים דרבנן (יעיי"ש בתשובה באורך שהובאה בדרכי משה סוף תרצו, שבחדא טעמא כללינהו, ומשום שאין מתכווין אלא לשמחה), ואם משום הפקר בי"ד - הרי שטעם זה לא שייך באיסורים, שאין כח ביד בי"ד להתיר איסור לא ילבש או איסור כלאיים.

### אין כאן את צורת האיסור

ולכאורה לא נותרה ברירה אלא לומר, שיסוד היתר המהר"י מינץ והרמ"א הוא שמכיון שאין לובשים בגדי האשה והכלאים לשם הנאת לבישה, אלא לשם שמחת פורים, הרי שאין כאן את צורת האיסור שאסרה התורה, וממילא מותר הדבר.

וראייה לדבר, דהנה כתב הט"ז (יו"ד קפב

למנהג אשכנז שנהגו בכך. אמנם כיון שהוכח  
לכאורה שיסוד ההיתר הוא משום דליכא  
לצורת האיסור, מה יש לחלק בזה בין ספרדים  
לאשכנזים, וה' יאיר עינינו.

כאן איזו שהיא טעות, דבשלמא אם היה  
יסוד היתר הרמ"א מצד שיש מנהג למחול או  
מנהג מכח תנאי בי"ד, יש לומר דכיון שתלוי  
הדבר במנהג, הרי שדינים אלו הם דוקא







# תגובות הקוראים





מכתב א'

הרב יוסף אביטבול

בני ברק

לכבוד הגאון האדיר רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ופרדם יוסף החדש על המועדים וקידוש והבדלה, ושא"ס.

ראיתי קובץ מנורה שבדרום חלק ט' שיו"ל בסיוע מכון "גם אני אודך" ואכתוב כמה הערות כפי הנראה לענ"ד.

### האם איסור שינה בבית יחידי הוא גם בשבת קודש

ומ"מ ראוי לחוש למה שסתמו חכמים דבריהם ואמרו שלא לישון בבית יחידי ולא חילקו בין שבת לחול ודו"ק עכת"ד, וע"כ הסיק שם שאף בשבת יש לחוש ושכן מוכח מסתימת הפוסקים דלא חלקו בין שבת לחול.

והנה בעיקר זה אם שולטים המזיקין בשבת או לא, שכתב הגרע"י להוכיח מדברי הגמ' בשבת, הנה יש להוסיף ביותר דהרי בגמ' בשבת מבואר דטעם תקנת ברכת מעין שבע מחמת סכנה, שישנם אנשים המתאחרים בבית הכנסת, ויש לחוש שמא בחזרתם לבתיהם, יזיקום המזיקים. לכן תקנו רבותינו שיברכו ברכה מעין שבע, והקהל כולו יתעכב עוד מעט בבית הכנסת, וישבו כולם אל העיר ביחד ואז ליכא סכנה. והנה מוכח דהחשש הוא שישאר אחד יחידי בבית הכנסת, וא"כ מוכח להדיא דהוא אסור, אלא דבכלל בכ"ז יש לחלק בין מזיקין שהתם הכוונה לשודדים וחיות ורעות לכדו' למזיקים של איסור שינה יחידי, אלא דיש לדון לפי מה שהביאו על הנהגת מרן הגרא"ל שטינמן זצ"ל שנשאר עם עוד אחד בבית הכנסת שהתפלל הרבה זמן, ומוכח דס"ל דזה שייך בבתי כנסת של היום, וא"כ מוכח דזה אולי אותו סוג היזק, והדברים דחוקים.

א). במאמרו של כת"ר שליט"א בגדר האיסור שינה יחידי, שהביא מהגאון רבי אמיר ולר שליט"א שכתב לדון מהו הדין בשבת קודש, ושם הביא מש"כ בשו"ת בנין עולם (חיו"ד סו"ס סב) שכתב, שמה שאסרו לישון בבית יחידי לאו דוקא בבית כי בשדה יש למזיקים שליטה יותר מן הבית, וכמ"ש התוס' (מגילה דף ג. ויבמות דף קכב.) בשם הירושלמי ולפי מש"כ בזה"ק שבשבת אין שליטה למזיקים, יוצא לנו דין חדש שבשבת מותר לישן יחידי וצ"ע ע"כ, ודברי הזוה"ק מבוארים בפ' בראשית דף מח ע"א יעו"ש, אולם במאור ישראל (שבת דף קנא:) הביא את דברי הזוה"ק בפרשת ויקהל (דף רה ע"א) וז"ל: אע"ג דבליילא דשבתא נטירין בני נשא מכל מקטרגין ורוחין בישין דעלמא ולא בעינן לצלאה על נטורא דכולהו מתבדרן ולא יכלין לשלטאה וכו' זימנין דאתחזון לבר נש יחידאי ואיתרע מזליה ובעי בר נש יחידאי לאסתמרא מנייהו וכו' עכ"ד, וכתב להוכיח שאף בשבת חוששים למזיקין, והכי אמרינן במס' שבת דף כד ע"ב שתקנו ברכת מעין שבע משום סכנה, וכתב שם שאפשר דהוי בזמן שהניח רבי חנינא בין דוסא למזיקין לילי רבעיות ולילי שבתות אבל בזמן הזה לאחר שגזר עליהם אביי אין להם רשות כלל,

## השפעת ט"ו בשבט על חידושי התורה

אמנם אי"ז הכרח דאי"ז כפילת שלום ודו"ק, ועי' בדברי זקני מרן החיד"א בברכ"י (סימן קנו סק"א) שרבינו האריז"ל שהלך בדרך ונתנו לו שלום הסתכל שהמקום נקי, כנפסק בשו"ע סי' פ"ג ס"א, שהרי שלום זה שמו של הקב"ה ואסור להזכירו בבית המרחץ כמובא בגמ' בשבת דף י' ע"ש].

**והנה** אפשר לפרש שחודש זה רומז לג' דברים: א' לשלום בעולם, ב' ושל א' היא מלחמות [ובפרט בזמן הזה מאז פרסום עסקת המאה הרעה לכל עם ישראל, הערבים עושים פיגועים ללא רחם והשי"ת ישמור עלינו מכל צרה ונגע ומחלה] ג' ברכה שהקב"ה יברך את עם ישראל בגשמי ברכה מרובים.

**ועוד** אפשר שהכוונה גשמים לתורה, כי אין טוב אלא אלא תורה כמובא בגמ' בב"ק דף יז. ושיהיה שפע חידו"ת ובפרט בחורף [עי' מה שנתבאר בשער יוסף במעלת כתיבת חידו"ת], ובפרט בזמן הזה כשמגיע טו בשבט שמברכים על הפירות, ועי' שמברכים את ה' ומכירים בו אז הקב"ה משפיע עלינו שפע ברכות וכל טוב לעד סלה, ובזכות זה נזכה שהקב"ה יערב לנו שפע ברכה והצלחה, בכל מעשה ידינו ובפרט בתורה הקדושה, [ועוד י"ל שר"ת שב"ט שחידו"ת בשוכבי"ם טוב].

**ובספר** אור למאיר להגה"ק רבי מאיר שפירא מלובלין (פרשת בשלח לר"ח שבט) כתב: ראש חודש שבט הוא ראש השנה לאילנות לדעת בית שמאי יש לרמז במהש אמרו רז"ל דשני ימים דראש השנה כיומא ארכיתא דמי, יש נרמז על בחינת אר"ך מעלה ראכה שהיא רפואה לנפש וגוף, וכמו"כ ראש חודש שבט הוא

ב). ובמאמרו של הרב שרון שרפי שליט"א מש"כ להביא בעניני ט"ו בשבט, שכתב בחידושים הרי"ם בס' הזכות, וז"ל: אפשר להכיר בחידושי תורה שנאמרו קודם ט"ו בשבט ולאחר ט"ו בשבט כי בחודש שבט מגישים מן השמים חידושי תורה מה שהאדם יחדש כל ימות השנה, והביא עוד מש"כ בשו"ת ארץ צבי (ח"ב עמ' שדמ) שכתב בשם האבני נזר שאמר כי בכל שנה אחר ט"ו בשבט הוא מרגיש שינוי בחידושי התורה שלו שעיקר ראש השנה לאילן קאי על חידושי תורה.

**ויש** להוסיף בכ"ז. מש"כ הגר"ח פלאג' בספרו מועד לכל חי (סימן ל' אות ב') שחודש שבט הוא ר"ת שלום, ברכה, טובה, וז"ל: שב"ט הוא בחינת הוד והוא כמדתו של אהרון וצריך בחודש זה להתאמץ יותר להיות אוהב שלום ורודף שלום ומשים שלום בין אדם לחבירו ובין איש לאשתו יורת מכל חדשי השנה, ואחר שבא הרמז שרמזו הקדמונים שב"ט ר"ת שלום טוב וברכה ויזהר ביותר לכבד ללומדי תורה ולהחזיק ברכים כושלות ושלא להיות הולך רכיל, ומנע רגלך מלרוץ לרה בחודש הזה בזהירות יותר משאר ימות השנה.

**[והנה** התוס' בדעת זקנים (פרשת שופטים) כתבו שכאשר אדם מקדים לברך את חבירו בברכת שלום עליכם צריך לכפול לו את הברכה ולהטיב לו, שלום עלי וברכה טובה" ורמזו זה על הפסוק בתהילים (כא ד') "כי תקדמנו ברכות טוב" דהיינו שאם הקדים אותו יוסיף לו ברכות טוב, ועי' בגמ' ברכות יז. לענין רבי יוחנן שהקדים שלום לכל אדם ואפילו לגוי כי הגמ' בגיטין דף סב. אומרת שאין כופלים שלום לגוי, ולכן הוא הקדים,



ועי"ש שלפי"ז ביאר מה שאיתא במדרש רבה (בראשית פרשה טז סק"ד) "וזהב הארץ ההיא טוב" (בראשית ב' יב) מלמד שאין תורה כתורת ארץ ישראל, ולא חכמה כחכמת אר"י, עכ"ד, וביאר האדמו"ר משומרי אמונים (בהקדמה לשולחן הטהור דף כ"ג) שכמו שלא נתנה התורה בחו"ל אלא לאוכלי המן כך א"א להשיג תורת אר"י אלא לאוכלי פירות אר"י, וכתב שם להביא דברי הירושלמי בסוף מס' קידושין, וכתב שהיו אוכלים כן פ"א בשנה, והיינו דוקא באר"י, ועם בשנה כיון שרואים בחז"ל שעד שנה לא שוכחים וכמו שאמרו חז"ל במס' ברכות (דף נח:): אין המת משתכח מן הלב אלא לאחר י"ב חודש, ועי"ש שהוכיח מן מדין זכירת עמלק פ"א בשנה עי"ש עוד. ועי"ש שהיוצא מכ"ז שכשאוכלים פירות אר"י פ"א בשנה זוכים לתורת אר"י, ונמשך שפע חידו"ת לכל השנה עי"ש עוד. ועי' עוד באוהב ישראל (טו) בשבט ד"ה ענין).

בברכת התורה

הצב"י יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

בני ברק

בבחינת ראש השנה, שסגולתו לרפואה, לכן שם החודש הוא שבט עולה רפא"ל אשר במילוי עולה תשע"ו כמו מספר רפואות שיש בעולם, את התורה שהוא לרפואה הכוללת לנפש וגוף, שנאמר ולכל בשרו מרפא ועץ חיים למחזיקים בה וכו' ולכן תראה אשר קורין תמיד קבלת התורה בחודש הזה, לפי שבחודש הזה מסוגל לתורה אשר בו הואיל משה באר את התורה.

**ובמעלת** אכילת הפירות שע"י כן יש שפע חידו"ת, ראה מש"כ הרב יוסף חיים אוהב ציון שליט"א בספרו "אילן אילן במה אברכך" על ט"ו בשבט, ששם הביא מאמר מהגאון רבי אלחנן דוד הכהן שליט"א מח"ס מועדי קודשך, שכתב שאפש"ל שבאכילת פירות אר"י שאוכלים בט"ו בשבט משפיע שפע חידו"ת על כל השנה.

**דהנה** איתא במכילתא (בשלח טז ד') לא נתנה תורה לדרוש אלא לאוכלי המן, ואיתא בחסד לאברהם (מעין ג' נהר כ"א) דפירות אר"י הם ע"י הקדושה ואותם הרוחניות שהיה ראוי על המן, נתלבש בפירות הקדושים ההם, וע"כ לא היה מן באר"י כי עם במדבר עכ"ל.



מכתב ב'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

לכבוד מערכת הקובץ הנכבד מנורה בדרום  
ובראשה ידידי מזכה"ר הכהן שליט"א,

מיום הווסדו בעצה נכונה ובעריכה נאה,  
הקב"ה יזכהו לגדל את בנו היקר לתורה  
ולחופה ולמע"ט, וירוו ממנו ומכל יוצ"ח  
רו"נ דקדושה אכ"ר.

**תחילה** אציגה נא בזה כמה הערות ממה  
שנתעוררתי עוד בעברי בין בדי  
הגליונות הקודמים הלא הם גליון יז (חודש  
כסלו) וגליון יח (חודש טבת).

**תענוג** גדול לראות מדי חודש בחדשו את  
הקובץ יוצא כלול בהדרו בתפארתה  
של תורה מלא מקו לקו ומפיק מזון אל זן  
חידושי תורה ערבים מאת כלל חכמי עירנו  
מגדולי החכמים ועד צעירי הצורכים הקב"ה  
ימלא כל משאלותיכם לטובה ומהרה נזכה  
לראות כהנים בעבודתם בציון המצוינת  
תובב"א, כמו כן זה הזמן לברך לידיד הקובץ  
הנכבד הר"י אדל שליט"א שמלוה את הקובץ

### בענין ברכת המפיל

בענין השינה והיא הודאה ובקשה על השינה  
עצמה, ואיך יברך "שתשכיבני לשלום  
ותעמידני לשלום ואל יבהלוני רעיוני  
וחלומות רעים והרהורים רעים ותהא מטתי  
שלמה לפניך" והוא אינו רוצה לא לשכב ולא  
לחלום ולא לעלות על מטתו כלל, ומנוסח  
הברכה עולה לכאור' דלא שייכא ברכה זו  
אצל הניעור בלילה, ומיחזי כמעיד עדות שקר  
על עצמו.

**והנה** הגר"י קורסיה הנ"ל הביא בדבריו  
(גליון יז עמ' קסד) מדברי הגר"א ז"ל  
(בביאורו לאו"ח סוס"י תלב) דהשוה ברכת  
ביעור חמץ לברכת המפיל שנתקנו שניהם  
להולך לישון אף שאינו יודע שישן או ההולך  
לבדוק חמץ אף שאינו יודע שימצא חמץ,  
ולפי הגדרה זו א"ש דודאי כל זה דוקא  
בהולך לישון אבל מי שמתכנן להשאר ער כל  
הלילה ודאי אין שייכת בו ברכה זו, ופשוט.

**א.** הגאון ר' יובל קורסיה שליט"א האריך  
בטוטו"ד בגליונות האחרונים בנושאים  
שהשתיקה לא היתה יפה להם, ותענוג גדול  
לעסוק בדבריו, וכעת ראיתי שבתוך דבריו  
המתוקים (בגליון יז) בענין ברכת המפיל  
העלה שכיון שאין ברכת המפיל ברכת הנהנין  
אלא ברכה על סדרו של עולם, א"כ אין  
חשש לברך אותה אף אם אינו משוכנע  
שיישן לבסוף, והביא לזה ראיות נאות  
ונפלאות כיד ה' הטובה עליו.

**ובגליון** יח (עמ' כה) העיר על זה הגר"י  
אייכנשטיין שליט"א דלפי"ז גם  
הניעור בלילה יצטרך לברך כן, ולכה"פ  
יבקש לצאת יד"ח בזה מאחרים, כמו שנהוג  
אצל הניעור בלילה בחלק מברכות השחר.

**ולענ"ד** הדברים תמוהים דאף דעיקרי  
הדברים שכתב הרב קורסיה  
שליט"א מסתברים, מ"מ הלא הברכה עסוקה

## ברמז מצות השבת

הדברים האלה אשר אנכי מצוך - ובכללם גם המצוה שאני רומז לכם בשם "היום", כלומר הידועה לכם בכינוי זה ממקום אחר, והרהרתי דיש להוסיף בזה מדאמרי' בשבת (פו:): "דכו"ע בשבת נתנה תורה לישראל", א"כ "היום" דכתיב הכא היינו יום השבת וטפי איכא לדיוקיה, ודוק.

ב. ידידי הג"ר גרשון גולד שליט"א (בעמח"ס "מאמרים על י' הדברות) הביא (בגליון יז עמ' כו) מהריב"א ז"ל דמצות שמור את יום השבת נרמזה בפסוק "והיו הדברים האלה אשר אנכי מצוך היום" דכתיב נמי "כי שבת היום", "לומר שמור מה שצויתך בכבוד היום הלא הוא יום השבת הקדוש מימי בראשית", ומשמע דהכי קאמר "והיו

## בדיני קריאת שתיים מקרא ואחד תרגום

כביאור השני שהזכיר הרה"כ שליט"א, דמתחילה היה נהוג כן אצל החכמים, ור' אמי רק תיקן כך לכלל הציבור, וממילא צ"ל דשפיר כיונה הברייאתא גם לגבי שמו"ת דזה היה רק הנהגה ראויה, ולא חובה, והנהגה זו יש ליזהר שלא להקדים ולא לאחר,

ונראה דזה גם מדוקדק בלשון הגמ', דהנה בגמ' גבי קריאת שמו"ת איתא "תנא ליה ההוא סבא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר", ואילו גבי הדלקת הנר איתא "תנא ליה ההוא סבא תנינא ובלבד שלא יקדים ושלא יאחר", ומבואר דהזכיר לו דיש ברייתא כזו [והיכן נאמרה, גבי קריאת שמו"ת] וס"ל לההוא סבא דכיון דגבי קריאת שמו"ת שמעי' דלא יקדים ולא יאחר, ה"נ נימא בכל תקנות חז"ל דכיון שתיקנו מנהג ברור בקריאת שמו"ת, ע"כ שמעי' דצריך לדקדק בו, וכ"ש בדבר שהוא רק מנהג ואינו תקנה גמורה, ולכן אם יקדים או יאחר יעקר כל המנהג, וממילא לפי"ז ברור דהברייאתא הנזכרת גבי דהה"נ היא היא ברייתא דסוגיין.

ג. הג"ר אביחיל לוי שליט"א האריך (בגליון יז) בדיני קריאת שמו"ת, והביא דברי מהר"צ חיות ז"ל שהשוה דברי ההוא סבא דלא יקדים ולא יאחר וביאר הרה"כ שליט"א בב' אופנים או דמהרצ"ח כשהביא ד' תוס' חזר בו ממה שר"א חידש תקנת שמו"ת, או שקודם היה זה הנהגה ליחידים, ור' אמי קבע זאת לתקנה לציבור, ורצה הרה"כ שליט"א לדחות ביאורו השני מדמצינו דכבר רבי נהג בקריאת שמו"ת, וממילא צ"ל דדברי ההוא סבא הם ב' ברייתות, ולא א', ור"ל דמהרצ"ח ע"כ חזר בו מתחילת דבריו.

אך נלענ"ד דלא דק, דהנה כבר בסוגיין מבואר להדיא דגם ריב"ל כך הורה לבניו, עוד לפני ר' אמי (שהרי ריב"ל היה כידוע בסוף תקופת המשנה, ונמצא כמה פעמים בבריייתות - וכהא דסוף עוקצין - ואילו ר' אמי היה אח"כ בדור תלמידי ריו"ח), וע"כ דזה היה הנהגה פרטית של כמה חכמים לקרות שמו"ת, ובודאי לא בשביל זה ציין מהרצ"ח לד' תוס', ואדרבה נלענ"ד דכונתו בציון לתוס', הוא להורות

## בענין להראות 'מוזנח'

יח) בענין חזותו של בר ישראל, ובפרט

ד. הגר"י גולדברג שליט"א האריך (בגליון

שכונת רש"י להוכיח ממה שמברכין את הקב"ה על בריותיו הנאות, א"כ מוכח שבריות נאות הם שבח לקב"ה, א"כ עלינו מוטל הרי להרבות שבחו של הקב"ה במה שאפשר, וממילא לכה"פ עלינו לרחוץ פיו"ר כל יום, כדי להרבות לכה"פ במושגים פעוטים כשלנו את שבחו של הקב"ה, אף אם אין זה בדרגא של הברכה ההלכתית.

**[ודעסיקנא** בהך עניינא נראה דאין מזה נפקותא כ"כ האידנא, כיון דבלא"ה כל בוקר כאו"א נוטל ידי בנט"י של שחרית, ורוחץ פניו באותה שעה כמבואר בגמ' ברכות (ס:) "כד משי אפיה", ואת רגליו דוקא בזמנם היה צריך לרחוץ כיון שהיו חשופות, אך בזה"ז שהולכים עם גרביים ונעלים שמכסים את כל כף הרגל].

**שם** באות ג' תמה על דברי המשנה (פאה פ"ח מ"ט) שמי שאינו בעל מום ועושה עצמו כבעל מום סופו שיהיה בעל מום, דאינו מובן מה החיסרון במה שעושה עצמו בעל מום ומדוע נענש על זה, והביאור בזה בפשיטות הוא כפי כל ענין המשנה שם שהוא בענין הצדקה שמרמה את הציבור במה שעושה עצמו כבעל מום הנזקק לעזרת הציבור, וכן מבואר בירושלמי שם עיי"ש.

**שם** באות ד' דברי הפמ"ג שבזמנינו שהולכים במנעלים אי"צ לרחוץ רגליו, והוסיף ע"ז דמאידיך כיון שהיום הולכים בגרביים ובימות החמה מצוי שם זעה גדולה פשיטא דשייך כמו בזמנם, ולענ"ד אין זה נכון לחלק בין זמננו לזמן הפמ"ג והמשנ"ב, כי כונת הפמ"ג היא שע"י הנעלים אין רואים את כפות הרגלים וממילא אין נפקותא אם הרגלים מלוכלכות כיון שאינן נראות, וניד"ד עוסק במראה האדם ולא בריחו, ולגבי הריח מסתמא שגם בזמנם

ת"ח, האם מותר לו להיראות "מוזנח" כהגדרתו, ונתעוררתי לכמה הערות בדבריו, וגם לביאור עיקר הענין לפענ"ד.

**בעמ' לב** כתב "ולכאוו' טעמים אלו שייכים גם בגוי אלא שאינו מחויב ב"כל פעל ה' למענהו", ולענ"ד המשפט מוזר כי כל פעל ה' למענהו אינו מצוה בתורה ואין בזה שום חיוב מצד גדר לשון הפסוק, אלא שמכח הפסוק הזה מוטל עלינו להבין שעלינו לקיים את רצון ה' בבריאה שהוא ע"מ לספר שבחו, וכיון שכך לכאוו' לא אמור להיות שום חילוק בין עם ישראל לשאר אוה"ע, כיון שגם על אוה"ע להבין זאת, ומסתמא כונת הרה"כ שליט"א שאיננו מחויבים להודיעם את סוד הבריאה הזו, וגם זה לא נהירא לענ"ד, דאדרבה פרסום שם שמים מוטל עלינו במלואו, וזה כל עניין המקרא הנ"ל.

**בעמ' לג** האריך לנסות ליישב את דברי רש"י (שבת נ:) "ועוד דהרואה בריות נאות אומר ברוך שככה לו בעולמו", דזה טעם שיש לרחוץ פיו"ר בכל יום, דהוקשה לכת"ר דאין מברכין ברכה זו על כל אדם ומאי אהני ברחיצתו, ועוד הלא אפי' נימא דברחיצה זו אנו נעשים ראויים לברכה זו, הלא אכתי מהיכ"ת דצריך גם לדאוג שאחרים יוכלו לברך ברכה זו, ובגמ' בברכות (נח:) מבואר רק דצריך לברך כשרואים, ולא שצריך ג"כ לדאוג שיוכלו לברך, ויישב הרה"כ שליט"א דאין כונת רש"י לברך ממש, אלא שהקב"ה ברא את כל העולם נאה וצריך רק ליזהר שלא לקלקל את הנוי הזה, ולכן אם מגיע למקום שיש בו הזנחה מצטייר הדבר אצלו כפגם במעשי השי"ת, ואילו אם בא למקום שהכל מושקע יש בזה שבח.

**ושורש** הדברים נכון רק דלדעתי יש לנסח את הדברים באופן יותר פשוט,

לאבוה רמייא לחמרא במני דהבא וכספא ותקיף, אתו ואמרו ליה, אמר לה לברתיה מאן אמר לך הכי, אמרה ליה ר"י בן חנניה, קריוהו אמר ליה אמאי אמרת לה הכי, אמר ליה כי היכי דאמרה לי אמרי לה, והא איכא שפירי דגמירי, אי הוה סנו טפי הוה גמירי", ומבואר מכל זה דיש ג"כ מעלה בכיעור, וצריך לברר א"כ מה האמת דמחד גיסא שמענו על מעלת הנוי בת"ח, וחומר הכיעור בו, ומאידך שמענו על מעלת הכיעור בת"ח וגנאי הנוי בו, ובדר"כ ביישוב מאמרי חז"ל וע"ז עדיף ליישבם מאשר לומר דפליגי.

**לכן** נראה לענ"ד דמצד עצם המראה של ת"ח צריך שיהיה בצורה של כיעור, כדי שבכך תהיה דעתו שפלה עליו, ובכך יזכה לתורה שאין התורה מתקיימת אלא במי שדעתו שפלה, אך מאידך כלפי חוץ צריך שיראה נאה, וצריך לנהוג בזה בחכמה, ולאו כל מוחא יכיל למסבל דא, ויש עוד הרבה לפלפל בזה, ודוק היטב.

**בעמ'** לו באות ח' העיר דמד' רש"י עולה דיש איסור לא ילבש גבר בכל מעשה שעושה להתייפות, ודוק בלשון התרגום [המכונה תרגום יונתן בן עוזיאל] עה"פ שם דג"כ משמע כן, [וציין לזה הגר"ח ק שליט"א בארחות יושר אות ה'].

היה ריח בנעלים ואולי באירופה עסקי' שפחות היה זעה, ואין מסתבר.

**שם בעמ'** לד האריך בהרבה מקורות מחז"ל וראשונים בחומר חשיבות המראה החיצוני של ת"ח, ופלא בעיני שמצא כ"כ הרבה מקורות לזה, ואשתמיטתיה המקורות ההפוכים, ומתוך כך לא בא לידי בירור גדר הדבר הזה, דהנה מחד גיסא ישנם הרבה מקורות על חשיבות הענין הנ"ל אך מאידך מצינו בברייתא דאבות דר' נתן (פי"א ה"ב) "אמר רבי עקיבא כל המגביה עצמו על ד"ת למה הוא דומה לנבלה מושלכת בדרך כל עובר ושב מניח ידו על חטמו ומתרחק ממנה והולך, שנא' אם נבלת בהתנשא ואם זמות יד לפה, אם מנבל אדם עצמו על ד"ת ואוכל תמרים חרבים ולובש בגדים צואים ויושב ומשמר על פתח של ת"ח כל עובר ושב אומר שמא שוטה הוא זה, לסוף אתה מוצא כל התורה כולה עמו", עוד מצינו בתענית (ז). "כדאמרה ליה ברתיה דקיסר לר"י בן חנניה אי חכמה מפוארה בכלי מכוער אמר לה אי בת מלכא אבוך במאי רמי חמרא אמרה ליה במאני דפחרא, אמר לה כ"ע במאני דפחרא ואבוך במאני דפחרא, אמרה ליה אלא במאי נרמי, אמר לה כגון אתון דחשביתון רמו במאני דהבא וכספא, אזלה ואמרה ליה

### בגדר טלטול שלא לצורך

הוא כל שאינו לצורך גופו ומקומו, והביא כמה ראיות לזה.

**ואמרת**י לבא בזה עם עוד ראיות אשר היו עמי מקדם, והם:

**חדא** דהנה בגמ' (שבת קכד:) פליגי שמואל רב נחמן ורבא על טלטול חרס (הראוי לכיסוי כלי) בכרמלית וברה"ר, ורבא מיקל וס"ל דאף ברה"ר שרי, ופירש"י (בד"ה

ה. הגר"י ירחי שליט"א רצה לומר (בגליון יח) דגדר טלטול שלא לצורך כלל [שהרבה ראשונים והשו"ע אסרוהו גם בכלי שמלאכתו להיתר] אינו כד' הערוה"ש והתפארת' [וכך גם הסכים החזו"א כע"ז, יעויין בארחו"ש (ח"ב פי"ט הערה קח בשם הגר"ח ק שליט"א), ובחו"ש (ח"ג עמ' צט), ובשיעורי שבת מהגר"י אדלשטיין ז"ל (מהדו' תשע"ד עמ' רצב)] אלא גדר הדבר

ורבא) "כיון דבבחר כלי הוא, בעלמא נמי לא פקע שם כלי מיניה", ולפי"ז אינו מובן כלל תשובת רבא כששאלוהו מדוע מטלטל שמשו חרס ברה"ר לנקות מנעלו הלא זהו מוקצה מחמת גופו, ואסור בטלטול, והשיב להם רבא "אילו בבחר הואי מי לא הוה חזיא לכסויי ביה מנא, הכא נמי חזיא לדידי", ולכא' הרישא מובן, דכשם שבבחר אין לזה דין מוקצה כיון דראוי לתשמישים, א"כ אין לזה שם מוקצה בכל מקום, ומדוע הוסיף רבא "הכא נמי חזיא לדידי", דמשמע דבעי נמי צורך תשמישים שם ברה"ר, ולא סגי במה שראוי לתשמישים במקום אחר.

**והביאור** בזה בפשיטות הוא דזה גופא מה שלימד אותם רבא דאמנם בודאי כיון דראוי בבחר ראוי נמי בכל מקום, וכמו שפי' רש"י הנ"ל, אך עדיין אעפ"כ לא הותר אלא לצורך גופו ומקומו, ומחמה לצל, ולא לכל צורך שירצה [וזה כבר מוגדר שלא לצורך], ולכן הוסיף דהכא נמי חשיב ממש צורך גופו, ולא בעי' להשתמש לצורך גופו דוקא באופני השימוש הרגילים, אלא בכל אופן שמשמש ממש עם החפצא לפעול איזה דבר על ידו חשיב לצורך גופו ושרי.

**וזאת** שנית מצאתי דהנה אמרי' בגמ' (קמב.) "ואמאי תהוי כלכלה בסיס לדבר

האסור, ארבב"ח אריו"ח הכא בכלכלה מלאה פירות עסקינן, ולישינהו לפירי ונשדי לאבן ונינקטינהו בידים" כו', ומבואר דהיכא דשייך להתיר הטלטול בלא טלטול המוקצה אסור לטלטל ג"כ את המוקצה, ואפי' אם מטלטלו אגב דבר היתר [וקצת דוחק לחלק בין מוקצה מחמ"ג למחמת מלאכתו, ויל"ע].

**ועוד** בה שלישיה דהנה ידוע הקושי בלשון הרמב"ם (ריש פכ"ה משבת) דמחד גיסא מסתימת לשונו משמע דאזיל בהדי הנך דס"ל דטלטול שלא לצורך כלל אסור בכלי שמלאכתו להתיר, וכמו שדקדק כן כבר הרב המגיד ז"ל, ומאידך כשתיאר מהו כלי שמלאכתו להתיר הזכיר "כגון כוס לשתות בו וקערה לאכול בה וסכין לחתוך בו בשר ופת" וכו', ובגמ' (קכג:) מבואר להדיא דסכין קטנה שע"ג שולחן היא מג' כלים שלא גזרו עליהם גזירת נחמיה כלל, וא"כ איך יתכן שמעולם לא גזרו עליה איסור טלטול ואחרי שחזרו והתירו את מה שכן אסרו, אסרו גם אותה בטלטול שלא לצורך, והדברים תמוהים עד מאד, ועמדו בזה כמה אחרונים ותיצרו בתירוצים דחוקים<sup>2</sup>.

**אלא** דלפי יסוד הנ"ל א"ש דבאמת שלא לצורך הנזכר ברמב"ם היינו שלא לצורך תשמישים ממש, ומה שכל פעולה

א. וגם כוסות וקערות כבר כ' התוס' דלא היו בכלל הגזירה, ודוחק לומר שהרמב"ם חולק עליהם ואכמ"ל בזה, ועכ"פ לגבי סכין ודאי הקושיא עצומה, וביישובה יתישבו גם דברי הרמב"ם עם התוס' דלא פליגי וכדלהלן.

ב. עי' בחי' הגראמ"ה ז"ל (קכג:) בתוד"ה מקצוע) שר"ל דאחר שכבר התירו הכל רצו להשוות את כל הדינים, ולכן חזרו וגזרו שלא לטלטל כלום שלא לצורך כלל, והביא לזה ראיה מלשון ר' נחמיה דאמר להלן (קמו.) "אפי' טלית אפי' תרוד אפי' סכין אין ניטלין אלא לצורך תשמישן", וזה אע"פ שסכין הוא להדיא מדברים שלא נאסרו גם מתחילה וכנ"ל, וא"כ מבואר דגם לדידן דאמנם מעיקרא לא אסרוהו אך אח"כ כשהתירו שאר כלים חזרו לאסרו להשוות כל דיני טלטול,

**אלא** דבפשטות אין להביא ראיה כלל מדברי ר' נחמיה לניד"ד דלכא' ר"נ לא פליג רק על מה שחזרו והתירו, אלא שחולק על כל עיקר הגזירה במאי דגזרו מעיקרא, וס"ל דגזרו על כל הכלים וכלל ג' כלים [דסבירא לן שהותרו] בהדיהו, [ולכא' מוכח כן חדא דא"כ מה הלשון התירו וחזרו והתירו וחזרו להדיא ר"נ, ועוד דכן משמע בריהטא דדברי ר' נחמיה עצמו שהלא מקור הברייתא היא בתוספתא (שבת פט"ו ה"א) ושם

כ"כ, כדי שלא למנוע עונג שבת, ורק לחזק את המנוחה, ולכן לא אסרו שימוש בכלים, ומ"מ לטלטל איזה דבר בלי שום טעם אין בזה שום תוספת לעונג שבת, ושפיר י"ל דגזרו בה כבר בשעה שגזרו לחזק את המנוחה וגזרו על מוקצה מחמת גופו, ולפי"ז גזרו באותה שעה גם על הכלים בטלטול שלא לצורך כלל, והדבר נפלא דבאמת יש לבאר דגזירת מוקצה מחמת גופו היא גזירה על הגברא, שהוא ינוח, והתירו לו לטלטל כלים שרוצה להשתמש בהם היכא דאדרבה זוהי מנוחתו ועינוגו, אבל כשאין זה מנוחתו ועינוגו אלא סתם שלא לצורך כלל, לא התירו לו, [ולפי"ז שורש הדברים הוא כד' התהלך"ד הנ"ל בהערה, אלא דמ"מ הוא יותר מבואר בעז"ה].

נגרמת מאיזה רצון בתודעתו של האדם אין לה חשיבות להקרא צורך לניד"ד, והנה ברמב"ם (סוף פכ"ד משבת, דוק שם היטב, ובמקו"א הארכתי בעז"ה) מבואר דיסוד גזירת מוקצה נתבסס על ב' טעמים, חיזוק מנוחת השבת, וגזירת וחיזוק שמירת הל"ט מלאכות, ובמקו"א הארכתי בעז"ה דיסוד גזירתו של נחמיה היא הטעם השני וכדמשמע מקראי שם, ואילו גזירת מוקצה מחמת גופו קדמונית הרבה יותר וכבר נזכרה בגמ' גבי גופו של דוד המע"ה (שבת ל:), ובמקו"א מצאתי לה רמז נאה מה"ת, והיא יסודה מהטעם הראשון הנ"ל לחיזוק המנוחה,

ומ"מ יש לבאר בכאן דכשנגזרה אותה גזירה לא נגזרה אלא על מה שאין בו שימוש

### בברכת הגלידה בסעודה

פוטרת את המשקין, משום שהם באים לשרות את המאכל, והוסיף להוכיח כן מסברות נאות, אלא דלענ"ד הדבר ברור מהגמ' דאקשי' י"ן נמי נפטריה פת", ותרצי' "שאני יין שקובע ברכה לעצמו", ומבואר דדוקא בגלל שאינו טפל, וזה בנה אב שכל מה שאינו טפל יש לברך עליו, וטעמא דאין מברכין על המים הוא משום דטפלים לסעודה, ופשוט.

**בעמ'** קיג העיר דהיכא ש"היה צמא קודם סעודתו והמתין מלשתות עד תוך סעודתו רק מחמת נוחות וכיו"ב, שבודאי אין שייכות לסעודה, משמע לכאן מדבריו (של

ו. ידידי הכהן שדעתו יפה הגרא"א סקלי שליט"א האריך (בגליון יח) לבאר דין פשוט כל כך שאכילת גלידה בסיום סעודה טעונה ברכה, וברוב דבריו א"א שלא להסכים עמו, רק בריהטת הדברים היו לי כמה הערות ואפרטם כאן.

**בעמ'** קיב רצה להוכיח דאף לד' הראשונים הפוטרים את המשקים בברכת הפת, אין זה כלל, ולא בכל מצב הוא כך, ולא אמרו כן אלא משום דלא חשיבי וטפלים לסעודת הפת, אבל באופן שאינם טפלים ודאי שיש לברך עליהם, והוכחתו היא מלשונות הראשונים שפירשו טעם הדין שפת

הוא מופיע כחלק ממחלוקת התנאים בעיקר גזירת מוקצה דנחמיה בן חכליה, עיי"ש ודוק. ומלבד כל זה הלא עיקר חידושו של הגראמ"ה צריך תוספת ראייה וסברא, דעצם דבריו מחודשים כמובן מאד. ובס' תהלה לדוד (סי' שח סק"ד) כתב באופ"א דמעיקרא גם הכלים שלא נאסרו בגזירת נחמיה בן חכליה מ"מ נאסרו בטלטול שלא לצורך, אך גם זה כמובן מחודש מאד, וגם אין לו זכר בגמ'.

הרר"י ז"ל, עיי"ש) שיש לברך על המים בסעודה, ולענ"ד יש לדחות דמ"מ השתא ודאי נצמא גם מחמת הסעודה, ואין לו לברך.

**בעמ'** קיד דן האם מעדן חלב טעון ברכה בסעודה, ולענ"ד זה תלוי בדעת כאו"א בשעת מעשה.

**בעמ'** קטו נתקשה בדין ברכת הגלידה בסעודת שבת אחרי קידוש היום על היין דלכאו' בכה"ג עכ"פ איכא דין דייך פוטר כל מיני משקין, ולענ"ד נראה בביאור הך סוגיא דאפי' אי נימא שגלידה נקראת משקה עדיין אינה נפטרת ע"י היין, דהנה סוגיא דייך פוטר כל מיני משקין היא אותה הסוגיא של דברים הבאים מחמת הסעודה אין להם ברכה לפניהם ולאחריהם כמבואר בגמ' שם, א"כ י"ל דברישא פליגי ר"ה ור"נ ור"ש עם ר"ח בדין פת ויין אם פוטרין אוכלין ומשקין שלאחריהם, ובא רב פפא להכריע ביניהם, דנחלקו האמוראים האם פת פוטרת כל האוכלין ועל זה מורה רב פפא דהכל תלוי אם בא מחמת הסעודה או לא, כלומר דהאמת גם עם ר"ה ור"נ ור"ש דתאנים וענבים טעונים ברכה לפניהם בסעודה, וגם עם ר' חייא דאינם טעונים ברכה, ולא פליגי דאם באו מחמת הסעודה טעונים ברכה, ואם לאו אין טעונים ברכה, וכמו כן יש לבאר בפלוגתייהו גבי יין פוטר

משקין שאחריו דר"ה ור"נ ור"ש יחייבו ברכה, ואילו ר"ח יפטור, ורב פפא יכריע ביניהם דתלוי אם באו המשקין מחמת הסעודה או לא.

**ובזה** א"ש נמי שיטת התוס' מקשיית הפנ"י שהביא כתה"ר שליט"א<sup>1</sup>, דהכל אותה מחלוקת.

**ומזה** לכאו' יצא לדינא דליכא נפקותא אם בסעודת שבת הביאו גלידה דאע"ג שזה אחרי יין, סוף סוף הגלידה לא באה מחמת הסעודה והיין, וממילא אין היין פוטר, ופשוט.

**ואולי** יש להוסיף בזה ג"כ חידוש דאין היין פוטר מיני משקין לד' רב פפא אלא בבאו מחמת היין, ולא מחמת הסעודה, ודוק.

**בעמ'** קטז - קיז האריך להתפלמס עם שיטת הגרב"צ א"ש ז"ל אם ילפי' מהל' טומאה וטהרה את גדרי הלכות משקין לניד"ד, והביא ראיות מלשונות הרמב"ם לכאן ולכאן, ונפלאתי שהוצרך לראיות בזה, הלא זה פשוט כ"כ בסברא דמה ענין זה לזה, והמדמה מילתא למילתא עליו להביא ראיה לקרב את הרחוקים, ופשוט.

**בעמ'** קיח כתב שראוי לעשות כעצת השו"ע, ואציין בזה דגם במשנ"ב (סקל"ט) מבואר כן.

### בדין טבילת כלי אחסון

בס' חוט שני (הל' טבילת כלים עמ' כא) דיש לטבול בברכה.

ז. הגאון ר' אליעזר פלקוביץ' שליט"א האריך בדין טבילת כלי איחסון וראיתי

ג. ובלא"ה באמת אין דברי הפנ"י מובנים כ"כ, כמו שעורר הרה"כ שליט"א, וכל הקושיא מבוססת על הבנת שאר הראשונים, אך לד' תוס' בעצמם באמת אין כ"כ קושיא בזה.



## במצות אכילת פירות שביעית

מהוריו שיקנו לו קרקע, ופשוט.

**ומש"כ** בפשיטות דנחל מצרים הוא הנילוס לגבי גבולות הארץ, תמיהני איך סתם כן ואמנם חבל ראשונים סבור כן, וכמו כן דעת הגר"א ז"ל, אך מאידך דעת הרבה ראשונים ובראשם רבינו סעדי' גאון ז"ל שהוא בואדי אל עריש, שזה הרבה יותר פנימה ולא אחרי חצי האי סיני.

**ובעיקר** הך עניינא יעויין בספר "אני ה' שוכן בתוכה" שהו"ל כעת הגאון ר"א בוקוולד שליט"א (המו"ל של ס' בעלי הנפש) שבירר הרבה את גבול זה וטוען שם עם הרבה ראיות דאין הכונה לנילוס כמו שהוא לפנינו אלא לזרוע יותר מזרחית של הנילוס שיצאה מעיקרו של הדלתא לכיוון אגם תמססה (שנמצא כיום באמצע תעלת סואץ ומשם עלה צפונה ונשפך לים), יעויי"ש הביאור באורך.

ח. הגרד"ח שוב שליט"א כתב הרבה קיצורי דינים בהל' שביעית ולא עברתי על הכל, אך במש"כ דאין מ"ע באכילת פירות שביעית והעתיק כן מד' הרמב"ם, אך באמת הוא מחלוקת הראשונים, עיין בהשגות הרמב"ן על סה"מ להרמב"ם ובמגילת אסתר שם דמבאר דיש מצוה באכילת פ"ש, אך בחזו"א אכן דחה זה ויעויין בדרך אמונה שהאריך בזה (בביאור ההלכה ריש פ"ה משמיטה), ומ"מ אף אם מצוה בעצם מעשה האכילה ליכא מ"מ קיום רצון התורה אפשר שיש כאן, וצ"ע.

**ומש"כ** שבחור ישיבה יכול לקיים בבית הוריו מצות שמירת קרקעות, תמיהני הלא אין הקרקעות שלו, ואינו מקיים בזה אלא לאו דשמיטה אם נזהר, וכמו שמקיים בכל שדות וגני העולם שאינו משקה אותם, ואם ירצה לקיים מצוה זו צריך לבקש

ובגליון יט (שבט ה'תשפ"א לפ"ג) ג"כ נתעוררתי לכמה הערות, ואלו הן:

## בדין שינה יחידה בסוכה

בסוכה יחידה משום טעם שומר מצוה, ותיפוק ליה דרוב הסוכות הם בתוך העיר, ולא מסתבר דבדיוק השאלה שעליה הוא נשאל היתה באופן שהסוכה היתה מחוץ לעיר, ומלבד זאת הלא הו"ל לתלמידיו לבאר כן, ומסתמך יש לשמוע דשפיר חישי גם בתוך העיר, ופשוט.

ט. הגר"ג רבינוביץ' הביא בשם הרב ולר שליט"א ראיות שלא מהגר"א יצא החידוש להתיר לישן בבית יחידה אם הוא בתוך העיר,

**ולפלא** בעיני שלא הביא ראיה פשוטה ממה שהוצרך הגר"א (במעשה רב ס' ריד, והובא במאמר הנ"ל עמ' קפה) להתיר לישן

## בזמן ברכת הלבנה

דאי"צ לחוש ולהמתין לז' ימים, וכפשוטו הגמ' וכדעת רוב מוחלט של הראשונים ז"ל (וגם אני בעז"ה הארכתי בזה באותו הפרק,

י. ידידי היקר הגר"א סקלי הכהן שליט"א האריך לפני קצת יותר משנה (גליון ז') בענין זמן ברכת הלבנה, ונקט שם לעיקר

לשוננו "וכן נהגו לברך אחר שנים או שלשה ימים, ולברך במוצאי שבת, ולכתחילה מברכים עליה עד שבעה ימים, ואם אחר ולא ברך מברך והולך עד יום י"ו וכו', ולא מובן לכאור' מאי קאמר דמחד גיסא פתח שנהוג לברך יומיים או שלש אחר המולד, ואח"כ הוסיף שיש לברך במוצ"ש, ואח"כ הוסיף שלכתחילה מברכים עד ז'.

**ונראה** כונתו דהכי קאמר דמעיקר הדין יש לברך עליה בתחילת החודש והיינו ביומיים או שלש הראשונים, אך ראוי מאידך גיסא לברך עליה במוצ"ש, לכן אם אפשר ידחה את הברכה למוצ"ש, אך כל זה דוקא עד ז' ימים מהמולד, ולא ידחה זאת יותר מז' ימים מהמולד, דעד ז' הוא לכתחילה.

והקדימני זה בשעה קלה בהדפסה, ואי"ה עוד חזון למועד, ועתה הביא מציאה חדשה מד' מהר"ם אלאשקאר ז"ל, וגילה בדבריו חידוש מעניין שהמנהג בתקופת גולי ספרד בהרבה ארצות (ספרד, תונס, טריפולי, מצרים, וירושלים) שבהם סבב היה להקדים ברכת הלבנה גם קודם ז' ימים, וגם הוא מסכים בזה עם כל הראשונים,

**ולענ"ד** יש להעיר דמדבריו על הטור אין ראייה לגבי מנהג כל הארצות האלו, כיון שאיננו יודעים מתי נתחבר החיבור הזה (ואולי כשיצא לאור כל החיבור תתאפשר בדיקת זמנו).

**עוד** יש להדגיש כאן עוד עניין, דהנה זה



מכתב ג'

הרב עמנואל מולקנדוב

פתח - תקוה

## [א] עשיית מלאכה לפני הבדלה בתפלה או על הכוס

קודם שיבדיל על הכוס, נ"ל דסמינן אהא דאמר מר גדול כבוד הבריות שדוחה ל"ת שבתורה ואמרי לאו דלא תסור, והכא משום כבוד הצבור שיושבין בחשך מדליק וכו' עי"ש, הרי דס"ל שצריך הבדלה בתפלה וגם על הכוס, או אמירת המבדיל בין קדש לחול לאחר התפלה. וגם בספר האורה סי' ס"ב כתב: אסור לאדם לעשות מלאכה במוצאי שבת עד שיבדיל בתפילה ועל הכוס, והנגיד פסק הבדיל באחת מהן מותר לעשות מלאכה ע"כ, הרי שדעת ספר האורה שצריך גם בתפלה וגם על הכוס. ובספר עץ חיים [מלונדריש] הלכות קידוש והבדלה כתב אבל לאחר תפלה ר"י אומר שצריך לברך וה"ג אומר שאין צריך לברך עי"ש.

**והרמב"ם** בפכ"ט מהלכות שבת ה"ו כתב: ואע"פ שהבדיל בתפלה צריך להבדיל על הכוס, ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס ע"כ. וכתב הב"י שדעת הרמב"ם היא כדעת הרא"ש שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל ויאמר המבדיל בין קדש לחול עי"ש. אולם כבר כתב לנכון בשו"ת פרי יצחק ח"ב סי"ב בזה"ל ולא ידעתי מנין לו להב"י דהרמב"ם ס"ל כדעת הרא"ש וכו', הלא דברי הרמב"ם מתפרשין שפיר כדעת רש"י דבמלאכה מותר מכיון שאמר המבדיל אפי' בלא שו"מ, ומכ"ש כשהבדיל בתפלה שמותר במלאכה, והיינו שסתם הרמב"ם ז"ל

בגליון שבט תשפ"א האריך הרב אביחיל לוי בענין עשיית מלאכה לאחר אמירת המבדיל בין קדש לחול לפני התפלה ולפני הבדלה על הכוס, ואמיתי להרחיב יותר בדברי הראשונים ובמסקנא הנראית לדינא;

**בגמ'** בשבת דף ק"ג ע"ב מבואר שלאחר אמירת המבדיל בין קדש לחול מותר לעשות מלאכה במוצ"ש, ודנו הראשונים בכמה ענינים; האם מי שהבדיל בתפלה זקוק גם לאמירה זו כדי לעשות מלאכה; האם צריך להזכיר שם ומלכות באמירה זו; והאם צריך לומר כן על הכוס;

המבדיל בתפלה האם מותר במלאכה או שצריך לומר גם ברכת המבדיל

**הטור** בסי' רצ"ט ס"י כתב שמדברי הרא"ש משמע שאע"פ שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה עד שיבדיל אפילו בלא כוס אלא שיאמר בא"י אמ"ה המבדיל בין קדש לחול. ועי"ש בב"י שביאר את הדיוק מדברי הרא"ש בפסחים פ"י ס"א. ובאמת שמצאנו למעט מהראשונים דס"ל שהבדלה בתפלה לבד לא מהני לעשות מלאכה; כ"כ להדיא הראב"ן במסכת שבת סי' שפ"ה וזת"ד ואסור לאדם להתחיל בשום מלאכה אפילו לצאת חוץ לתחום עד שיבדיל גם בתפילה וגם על הכוס וכו', ואם אין לו הדס ונר אומר המבדיל בין קודש לחול ועושה מלאכה דאמר רב אשי וכו', והא דנהגינן וגם נהגו ראשונים ששמש הכנסת מדליק בבית הכנסת

דלא כוותייהו וכיון שהבדילו בתפלה עושין מלאכה וכדברי הגאונים והאחרונים, וכיון דמידי דרבנן הוא שפיר דמי למינקט כוותייהו לקולא ע"כ. וכ"פ בפשיטות בשו"ע בס"י. ולפי האמור, אכן כך היא גם דעת הרמב"ם, וממילא בודאי שכן הוא העיקר אף לכתחלה.

### מי שלא התפלל האם מותר בעשיית מלאכה באמירת המבדיל בין קדש לחול

**הנה רש"י** כתב שאומר המבדיל בין קדש לחול להיכרא בעלמא. ודייקו מזה הראשונים דס"ל שא"צ להזכיר שו"מ. והר"י **מלוניל** העתיק את דברי רש"י. וכ"כ הריבב"ן וז"ל רש"י פירש אם אמר המבדיל בין קדש לחול ואינו מזכיר שם ומלכות, להיכרא הוא כדי ללוות את המלך ע"כ. וכן הסכים הרי"ד בפסקיו שא"צ שו"מ [והביאו **שה"ל** סי' רכ"ט] עי"ש. וכ"ד הרי"א. וכ"כ מהר"ם **חלאוה** בפסחים ק"ה ע"ב וז"ל ואם לא התפלל אומר ברוך המבדיל בין קדש לחול בלא שם ובלא כוס ומותר במלאכה ואחר כך מסדרן כולן על הכוס ע"כ. וכ"כ בספר **צורר החיים** דרך ג' אות י"ט שדברי רש"י עיקר עי"ש. וכ"נ דעת **הארח"ח** הבדלה אות ל' שכתב שדעת הרי"א ג' ורע"ג שצריך הזכרת שו"מ, ורש"י פסק דאפילו בלא הזכרת שו"מ מותר, וסיים והני נשי שאין מתפללות צריכות לומר המבדיל בין קדש לחול קודם שיעשו שום מלאכה וכן ראוי ללמדן [והדרכ"מ הביא כן מהכל בן] ע"כ, ונראה מדבריו דבלא שו"מ קאמר. והמאורות כתב דנהוג עלמא כרש"י עי"ש.

**והרמב"ם** בפכ"ט ה"ו כתב: ומאחר שיבדיל ויאמר בין קדש לחול מותר לו לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס ע"כ, וכתב הב"י שלא נתבאר בדבריו אם צריך לומר שם ומלכות או לא.

וכתב ומאחר שיבדיל ויאמר בין קודש לחול מותר לעשות מלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס, והוא דלענין מלאכה א"צ להמתין עד שיבדיל על הכוס אלא כיון שאומר המבדיל בלא תפלה וכ"ש בתפלה שמותר במלאכה אף על פי שלא הבדיל על הכוס, ולפ"ז אין ראייה כלל מהרמב"ם דס"ל כהרא"ש ואין שום הכרעה בדבריו ע"כ. וכ"כ בספר יד יוסף ברביד הזהב אות ג' עי"ש. ובאמת שכן נראה גם מדברי המ"מ שם שכתב: וכתבו הגאונים ז"ל שאם התפלל והבדיל בתפלה יכול לעשות מלאכה ואין צריך לברכה אחרת ולזה הסכימו מן האחרונים ז"ל ועיקר ע"כ, ולא כתב שהרמב"ם חולק על זה. וכן הבין בספר מזוקק שבעתים [שנדפס בקובץ 'מעליות' כ"ה, אלול תשס"ה] בפכ"ט מהלכות שבת וז"ל ומאחר שהבדיל בתפלה מותר לו לעשות מלאכה אע"פ שלא הבדיל על הכוס עי"ש. וכן נראה עיקר בדעת הרמב"ם.

**ובאמת** שדעת הגאונים ורוב הראשונים שהמבדיל בתפלה יכול לעשות מלאכה; כ"ד בה"ג, רע"ג, רי"צ"ג, מדרש שכל טוב פרשת בשלח [העתיק דברי בה"ג], ר"י מלוניל [והובא במיוחס לר"ן], ספר המחכים, דרשות מהר"ח או"ז סי' י"ב, ספר היראה לר' יונה, ריטב"א, מאירי, וכ"ד רש"י שכתב וכ"ש דאי אבדיל בתפילה שמותר לעשות צרכיו וכו', וכ"כ בדעתו המאירי והמיוחס לר"ן ועוד [וע"ע ברשב"א ובחידושי הר"ן], ספר מצוות זמניות, אהל מועד, ועוד רבים.

**והב"י** כתב בזה"ל ולענין הלכה כיון דהרמב"ם והרא"ש מסכימים שאף על פי שהבדיל בתפלה אסור לעשות מלאכה הכי הוה חזי למינקט, אלא דסוגיין דעלמא

אמ"ה], ר' יונה בספר היראה, ספר השולחן  
הלכות סעודה שער ח' [ופירש רש"י וכו'  
אבל הרב אלפסי כתב דבשם ומלכות וכו' וכן  
דעת הגאונים עי"ש] ספר מצוות זמניות, ספר  
אהל מועד שער קידוש והבדלה דרך ב', ספר  
מנורת המאור [אלנקוה] ח"ב עמ' 198,  
אבודרהם, צדה לדרך, מגיד משנה ועוד.

### ההנהגה הראויה למעשה בעשיית מלאכה במוצ"ש

**כתב** הב"י: והיכא שלא הבדיל בתפילה  
נראה לסמוך על דברי רש"י שאומר  
המבדיל בין קודש לחול בלא הזכרת השם  
כיון דמידי דרבנן הוא וגם ספק הזכרת שם  
שמים לבטלה הוא ע"כ. וכ"פ בשו"ע בס"י:  
ואם צריך לעשות מלאכה קודם שהבדיל  
בתפלה אומר המבדיל בלא ברכה ועושה  
מלאכה ע"כ. ולפי הנ"ל יש לדון בזה, דאמנם  
מי שבא לעשות מלאכה במוצ"ש לפני  
שהתפלל או הבדיל - לא יכול לומר המבדיל  
בשו"מ דהא דעת כמה וכמה ראשונים שאין  
להבדיל בשו"מ וכפי שכתב הב"י, אולם,  
מאידך לעשות מלאכה לכתחלה על סמך  
אמירת ברוך המבדיל ללא שו"מ ג"כ אינו  
נכון, דהא לדעת רובא דרבוותא צריך להזכיר  
שו"מ, ואם לא הזכיר אסור בעשיית מלאכה  
מדרבנן. וכן העלה בספר בני ציון בס"י רצ"ט  
אות י"ז וזת"ד ומכיון שדעת כל הפוסקים  
דלא כרש"י<sup>א</sup> ראוי לפסוק כמותם ולא כדעת  
רש"י אע"פ שהוא איסור דרבנן, דכשעושה  
מלאכה באמירת המבדיל בלבד עובר על  
איסור דרבנן בקום ועשה לדעת כל הפוסקים  
הנ"ל וכו', וסיים עכ"פ נראה לי לדינא  
דקודם שהבדיל בתפלה ימנע עצמו ולא

אולם דעת הגאונים ורוב הראשונים שצריך  
באמירה זו הזכרת שו"מ; כ"ד בעל  
הלכות פסוקות, בה"ג [והעתיקו בספר מדרש  
שכל טוב פרשת בשלח פט"ז], רע"ג המובא  
בריצ"ג עמ' י"ז, אלא דשם איתא רק בא"י  
ללא אמ"ה, אולם נראה שכונתו לומר גם  
אמ"ה, וכ"ה בארח"ח הנ"ל בשם ריצ"ג  
ורע"ג שצריכה הזכרת שו"מ עי"ש. וכ"ד  
גאון המובא באוה"ג עמ' 155 [ברוך השם  
מ"ה] עי"ש. וכ"ד הריצ"ג שם. וכ"ד הנגיד  
המובא בספר האורה סי' ס"ב עי"ש. וכ"ד  
ר"ח בשבת שם וז"ל ולא בא רב אשי למעט  
אלא שאינו צריך לומר הבדלות כאשר חלקו  
בפרק ע"פ אבל צריך להזכיר ברכה בשו"מ  
דלית גרעה מברכת הפירות וברכת המצוות  
וכן הלכה ע"כ. וכ"ד הרי"ף.

וכן דעת חכמי אשכנז וצרפת ומהם סידור  
ר"ש מגרמייזא עמ' ק"צ, מחזור ויטרי  
אות ס"א, רוקח סי' קל"ג, ראבי"ה בס' ש"ס  
בשם ר"ח והסכים כן עי"ש, או"ז סי' צ' [וגם  
הוא הביא את דברי ר"ח עי"ש], דרשות  
מהר"ח או"ז סי' י"ב, ר"א מלונדריש בפירושו  
לברכות עמ' קט"ו עי"ש, מהר"ם [תשב"ץ סי'  
פ"ה], הפרנס סי' קצ"ג, אגודה, מהרי"ל [סדר  
ליל שני של פסח], מהר"י ווייל סי' קצ"ג.  
וכ"ד הסמ"ג עשין כ"ט וספר המחבים. וכ"ה  
בספר הקנה.

וכ"ד המנהיג שהביא את דברי הרי"ף וכתב  
ויראה לי מדברי הגאונים שצריך  
להזכיר בה שו"מ ודומיא דהבדלת תפילה  
ועל הכוס וכו' עי"ש. וכן הסכימו המאירי  
בשבת, הריטב"א בשבת ובהלכות ברכות פ"ח  
הט"ו, הנימוק"י בשבת בשם הרא"ה [ושם  
איתא רק בא"י המבדיל, ונראה דצ"ל גם

א. ואם כי לפי מה שכתבנו אין רש"י דעת יחיד, אולם מאידך הוספנו עוד רבים ונכבדים לדעת הרי"ף וסיעתו,  
ועדיין רש"י וסיעתו הם מיעוט הניכר ביחס לרי"ף וסיעתו.

יעשה כלל מלאכה עד שיבדיל ולא יסמוך על אמירת המבדיל בלבד ע"ש. וכע"ז כתב האור לציון פכ"ב אות י"א שטוב לחוש לדעת הרי"ף וסיעתו הנ"ל ולא לעשות מלאכה עד לאחר שיבדיל בשו"מ ע"ש. ולפי מה שכתבנו לכתחלה יש לנהוג כן ולא להקל בעשיית מלאכה לפני ההבדלה או התפלה, אא"כ הדבר נצרך מאוד שאז אפשר לסמוך על רש"י וסיעתו.

**ועל כן** כדאי מאוד להרגיל את הנשים והבנות להתפלל ערבית במוצ"ש אם רוצות לעשות מלאכה לפני ההבדלה על הכוס, ולא לסמוך לכתחלה על אמירת המבדיל בין קודש לחול. ויכולות להתפלל כעשרים דקות לאחר השקיעה אף שמחמירים שלא לעשות מלאכה בזמן מאוחר יותר, ובעת הצורך אפשר להתפלל כבר לאחר שקיעת החמה.

### האם צריך להבדיל על הכוס כדי להתיר בעשיית מלאכה

**הנה** הרשב"א בחידושו לשבת ק"נ ע"ב דייק מדברי הרי"ף בפסחים [כ"א ע"א] שאמירת המבדיל בין קדש לחול המוזכרת בגמ' הנ"ל - צריכה להיות על כוס יין, והחידוש של רב כהנא ורב אשי הוא שלא צריך ג' הבדלות אלא סגי בהבדלה אחת ע"ש. וכ"כ הריטב"א שם בדעת הרי"ף. וכ"כ הרמ"ך בהגהותיו על הרמב"ם בפכ"ט מהלכות שבת ה"ו בדעת הרי"ף בשבת, וכתב שנראין דבריו, אלא שהעיד שהמנהג אינו כן אלא כדעת הרמב"ם שאף שלא הבדיל על

הכוס מותר לעשות מלאכה ע"ש. אולם הר"ן בחידושו לשבת הביא את דברי הרשב"א בדעת הרי"ף וכתב שאפשר לפרש דברי הרי"ף שם בענין אחר שיהו מוסכמים לדברי רש"י ז"ל ואין לי להאריך ע"ש. וכן מתבאר מדברי הר"י מלוניל בשבת שם שהעתיק על דברי הרי"ף את דברי רש"י שאם הבדיל בתפלה שרי לעשות מלאכה אף שלא הבדיל על הכוס ע"ש. באופן שדברי הרי"ף אינם מוכרעים, ומי שסובר למעשה שצריך גם הבדלה על הכוס זהו הרמ"ך בלבד. וכ"ד ספר הקנה וז"ל אומר תחלה בא"י אמ"ה המבדיל בין קדש לחול ועושה מלאכה ובכוס, א"ל ומאי רבותא פשיטא א"ל כגון שלא הבדיל בתפלה ע"ש.

**אולם** דעת שא"ר שאין צריך לומר המבדיל בין קדש לחול על הכוס; הרשב"א שם כתב שכדברי רש"י מסתברא ע"ש. וכן הסכים הריטב"א שם ושכ"ד הרא"ה והרמב"ם ע"ש. והר"ן בחידושו כתב שכבר כתב הרשב"א שדברי רש"י עיקר ע"ש. וכן הסכימו הרי"ד והריא"ז ע"ש. וכן מתבאר מדברי שאר הגאונים והראשונים הנ"ל.

**אמנם** בהקדמת הזוהר דף י"ד ע"ב איתא דלאו יאות הוא לאדלקא נורא כד נפיק שבתא עד דמבדלי ישראל בצלותא ומבדלי על כסא ע"ש, וזה כדעת הראב"ן וסיעתו הנ"ל. אולם הדרכ"מ בסוף סי' רצ"ד הביא את דברי הזוהר הנ"ל וכתב: ולא ראיתי מי שחושש לזה אלא המנהג פשוט להדליק אחר שהבדיל בתפלה ע"כ, והובא גם במג"א סי' רצ"ט סק"ז ע"ש. וכן בדין שכן דעת

ב. והיעב"ץ במטפחתו פ"ד כתב שדברי הזוהר הנ"ל סותרים את התלמוד שלנו שמתיר לעשות מלאכה לאחר אמירת המבדיל ללא כוס ע"ש, ולפי הנ"ל אין זה סותר את דברי הגמ' דהא כמה ראשונים פירשו בתלמוד שלנו שצריך גם הבדלה בתפלה וגם על הכוס וכנ"ל.

רוב מנין ורוב בנין של רבותינו הראשונים, ומנהג ישראל תורה הוא.

### סיכום

מי שהבדיל בתפלה יכול לעשות מלאכה לכתחלה ללא אמירת המבדיל בין קדש לחול וללא הבדלה על הכוס.

## ב] עוד בענין דישה לאלתר

בגליון טבת תשפ"א<sup>1</sup> כתב הרב אוריאל כהן לדחות את דברי בענין דישה לאלתר דשרי עפ"י דברי הראשונים, והקשה - דהא תלישת התמרים היא 'תולדה' של דש, ואני כתבתי לחלק שבסחיטה שהיא תולדה של דש אין היתר של לאלתר, וא"כ גם בתלישת תמרים עכת"ד.

וע"כ בפירוק האוכל מדבר המחובר לו, שהוא תולדה של דש - מותר לאלתר, ובסחיטה וחליבה אסור לאלתר.

וכפי שהארכתי גם בתגובתי לרב הלר בגליון הנ"ל - הדברים מוכרחים בראשונים, ואף אם קשה לקבל את הדברים בסברא - אי אפשר לדחות את דברי הראשונים בקושיות ודמויים, שהרי אנו רואים הרבה חילוקים בין מלאכה לחברתה ובמלאכה עצמה בין פרטי המלאכה עצמם, ואין לנו אלא לתפוס את דברי הראשונים כפשטם.

אולם, בתגובתי לרב הלר בגליון כסלו תשפ"א ביארתי כונתי יותר [אע"פ שבתחלה לא דייקתי בזה], שאין הכרח שכל תולדת של דש חמורה יותר מהאב עצמו, אלא 'שסחיטה וחליבה' שהם תולדות של דש חמורים יותר מהאב עצמו של דש, ועל זה הבאתי כמה ראיות מפרטי הדינים של דש ושל סוחט וחולב שמוכח גם משבת וגם



מכתב ד'

נחום מנדלבוים

## ברכת הפירות בסעודת ט"ו בשבט

חלביים] ובאלו הסעודות ודאי שנחשב שהפירות באו מחמת הסעודה [ולא אבין מה שכתב מעכ"ת דאינם באים מחמת סעודתם] ולכך לא בעינן שילפת בפועל את הפירות דהרי עליהן קבע סעודתו.

**אבל** בעולם הישיבות שאין עושין 'עסק' מסעודת פירות ט"ו בשבט אלא מביאים כמה מיני פירות יחד עם שאר המאכלים הרגילים בארוחת הערב בישיבה, ובזה צדקו דברי הרב שאין אותם פירות באין מחמת הסעודה ולא על כזה דיבר אמו"ר שליט"א ודבריו בירר מילולו שכתב שם דבמקום שאר תבשילין מביאים פירות ולא שזה נוסף על שאר המאכלים.

**לכך** לא זכיתי להבין מה שהוכיח מזה שהסתפק המ"ב בס"ק ד', דהרי שם אין עיקר סעודתו על הפירות [וכבר כתב הטור אצלנו בסי' קע"ז, דאם מביאים לו פירות באמצע סעודתו ואין עיקר סעודתו עליהן, אע"פ שמלפת בהן את הפת, אם אוכל מהן תחילה מעט בלא פת- שצריך לברך עליהם].

**ובעיקר** הדבר היה נראה דיש לתלות את הדברים בשינוי הגירסאות ברא"ש שממנו מקור הדין, דלפנינו הגירסא ברא"ש שדן בכה"ג שקבע סעודתו על הפירות ואוכלן בלא פת האם נפטרו בברכת הפת כיון דלגביה הוה עיקר הסעודה, משא"כ בקיצור פסקי הרא"ש [רמזים] סי' כ"ח העתיק שאכל תחילה מעט פירות בלא פת, וכמו שכתב

**ראיתי** את הדברים של הרב הגאון המופלא מחשובי ורבני קהילתינו הקדושה, הגר"א הכהן הלר שליט"א שכתב במנורה בדרום גיליון י"ט לגבי ברכת הפירות בסעודת ט"ו בשבט, להצריך ברכה על הפירות המובאים בסעודה ואע"ג שקבע סעודתו עליהן, וראיתי שכך גם כתב בספרו היקר 'חסד לאברהם' בפרק כיצד מברכים, ע"ש, [וכן עמד בזה גם הגר"א גורא שליט"א מק"ק תפרח, בספרו 'ברכה ברורה'] ובה חלק על מש"כ אמו"ר בספר 'וזאת הברכה'.

**הנה** ידעתי שאין אני ראוי לחלוק על מה שכתב מעכ"ת ובפרט שאין אני מונח בסוגיא זו, אבל לא אמנע עצמי לכתוב מה שעלה בדעתי במושכל ראשון אחר שכמדומני התקבל פסק זה של אמו"ר שליט"א בבתי ישראל, וה' יאיר עינינו, שבפשטות יש לדון במה שכתב מעכ"ת במאמר הנזכר בנידון המדובר לגבי סעודת ט"ו בשבט וכמו שנבאר.

**דבר** ראשון ברצוני להדגיש שמדובר פה על מנהג בני ספרד ובחצרות החסידים שקובעים סעודה חשובה בט"ו בשבט [חלקם עם פת] ובמקום דג או בשר מביאים מיני פירות בצורות שונות ומגוונות, וע"ז כל סעודתם שם, [וסעודות מעין אלו מצינו במקומות חשובים בחו"ל באירועם כדוגמת מה שנפוץ כיום בארץ לקבוע סעודה חשובה כסעודת שבע ברכות וכדו' על מאכלים



בהגהות הגר"א שם שלפי הטור היה גירסא הזאת, ולפ"ז פשוט לכאור' שצריך שיאכל הפירות יחד עם הפת.

**אבל** לפ"ז נראה שיש הבדל גדול בסיבת הפטור, דלפי הטור הפירות טפלים לפת והוה בכלל עיקר וטפל, [ומה שכתב הטור דהוה כדברים הבאים מחמת הסעודה, נראה מדבריו שכונתו לומר שזה חלק מהפירות שיהיו בתוך סעודתו ושם הם טפלים לפת, ועיין בזה], ומאידך מלשון השו"ע משמע שסיבת הפטור מחמת דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה, וכך ראיתי שדייק בספר 'קומץ הארי' על מסכת ברכות בסוגיא שם.

**באמת** מלשון השו"ע נראה כמו הגירסא שלפנינו ברא"ש [מזה שחילק ההלכה לב' חלקים] שכתב בס"י קע"ז סעיף ג'- הקובע לפתן סעודתו על הפירות דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה, [-הגם שאין זה מלפת לפת, וכדוגמת דייסה דחשיב כדברים הבאים מחמת הסעודה, וכמו שכתוב בסעיף א', הגם שאין מלפת את הלחם בפועל, הו"ה פה אין צריך שילפת את הלחם והפרי], והוסיף המחבר וכתב דאפי' אכל [מעט -ביה"ל] פירות בתחילת סעודתו בלא לחם אינו מברך ע"ז [הגם שאין זה עיקר הסעודה אלא לפתוח את המעיים].

**אלא** שבדברי המ"ב יש לדון, שנראה שביאר את דברי השו"ע כשיטת הטור וכמו שהעיר מעכ"ת, וא"כ לפ"ז צ"ל שפה הפירות היו מלפתים ממש את הפת [כמבואר במ"ב, ובאמת שמעתי אומרים דפעם נהגו לאכול גם בשר יחד עם פת, וא"כ גם פה צ"ל שמדובר שהפירות מלפתים את הפת ויש לעיין בזה], עיין במה שכתב הגרמ"מ קארפ שליט"א בספר הלכות יום ביום בהלכות ברכות [פי"ג, ה"ט] וצ"ע.

**אבל** עדין נראה לומר דכאשר קובע סעודתו על הפירות הגם שאין זה מלפת- שיפטר בברכת הפת, וכדוגמת דייסה שהגם שאינה מלפת לפת- נפטרת בברכת הפת משום שהיא באה לשביעה, והו"ה בפירות בכה"ג שקובע עליהן סעודתו, ועל דרך מה שמצינו בהשעה"צ [שציינתם, בס"ק ז'] שדימה והוכיח מדייסה לדין צימעס'.

**שהרי** היה צריך לדון ולעיין האם דבר הבא למתיקות כפירות יכול להיות שנהיה כחלק מסעודתו למזון ולשובע, ולכאורה יש לדון בזה גם באותם שאוכלים מרק פירות בתוך הסעודה [ובכלל אופן יש לדון האם זה היה ספקו של הרא"ש, ולפי מה שהבאנו לכאור' בזה נחלקו הגירסאות].

**ידוע** המעשה עם מרנא החזון איש זצוק"ל שקבע סעודתו על בננה ולא בירך על הפרי [מובא בדינים והנהגות פ"ו ס"ח וכן במ"ב שבהוצאת דרשו שם], אלא דגם בזה שמעתי לומר ולחלק בין בננה דהוה מעין אבוקדו שמלפת את הפת לשאר פירות, ועיין בזה, ובפשטות לא משמע שמרנא חזון איש' זצוק"ל ליפת בזה את הפת אלא שקבע סעודתו עליהן, וצ"ע.

**וגם** מדברי המ"ב ובביה"ל בסעיף א' נראה כך, שהביא את הספר 'יד הקטנה' שצייד בפירות הנאכלים למזון ולשובע שלא יברך עליהם, והוסיף שהרוצה לצאת ידי הספק- ראוי לקחת פרי שלא בא מחמת הסעודה, או שיאכל את הפירות יחד עם הפת בתחילת הסעודה ובסוף הסעודה, והפשטות שסברה זו שייכת בנידון דידן שכל סעודתו על הפירות, [וע"ע בתהלה לדוד אצלנו מה שכתב על השל"ה, ודו"ק].

**עכ"פ** תמהני על מעכ"ת שנקט להצריך ברכה ולא כתב דעכ"פ טוב שילפת

של

מנורה

נחום מנדלבוים

בדרום

וכמובן שלא באתי להורות הלכה אלא לדון  
בדבריו החשובים של מעכ"ת כדרכה של  
תורה, ואסיים בברכה מכל הלב שיזכה כבוד  
תורתו להמשיך ביתר שאת להרבות תורה  
בישראל, מתוך ישוב הדעת, ברכה מרובה,  
ורבים יאותו לאורו.

הפת והפרי יחד בתחילת סעודתו ובסיום  
הסעודה וכדברי השו"ע, שאז ודאי לא  
יברך, וצ"ע.

אציין שהרבה דברים שמעתי וליבנתי עם  
ידיד נפשי הרב בנימין רוטנברג  
שליט"א, ושוב אדגיש שאיני מונח בסוגיא



מכתב ה'

הרב יוסף פרץ - הרב אוריאל ראובן אייזנבך

הרב יוסף פרץ

פנמה

### בענין מי שאינו מסיב בסעודת מצוה

כבוד ידידי ואהובי הרב החריף כמוהר"ר אוריאל ראובן אייזנבך שליט"א,

שלום וברכה,

פסחים שמונה הם כמנודים לשמים וכו', ויש אומרים אף מי שאינו מסיב בחבורה של מצוה. הילכך השוה בזה והוא שבח לתלמיד חכם שישב בסעודה של מצוה כגון בת כהן לתלמיד חכם וכיוצא בזה" וכו'. עכ"ל. הרי שהוא ענין "שבח לתלמיד חכם" ואינו חיוב.

והא שכתבו עליו שהוא כמנודה, היינו טעמא כיון שכל עניינים אלו שמוזכרים בברייתא זו אסור בהם המנודה, ולכן המונע עצמו מהם הרי מתנהג כמנודה. ושו"ר בספר דברי משלם עמ' ל"ט שכתב כן, והביא מתשובות הגאונים בפרטות שכל דברים אלו היו נוהגים במנודה. וכן כתב בדרך זו בספר פתח עינים לרבי בן ציון פריצי דף כו, ע"ש. וגם לפי הגירסא שלפנינו שהוא מנודה, מתפרש בדרך זו.

ב. הרמ"א ביורה דעה סימן רס"ה סעיף יב: וכל מי שאינו אוכל בסעודת מילה הוי כמנודה לשמים (תוס' פ' ע"פ), ודוקא שנמצאו שם בני אדם מהוגנים אבל אם נמצאו בני אדם שאינם מהוגנים א"צ לאכול שם (ג"ז שם). עכ"ל. וראה שם בדרכי משה (אות יב) שמקורו מסוגיין. וכן באורח חיים סימן ב סעיף ו כתב הרמ"א: ולא ילך יחף. ובדרכי משה שם (אות ב) כתב מקורו מסוגיין. ונראה שלא פליג על כל הראשונים

ראיתי דבריו הנחמדים בקובץ מנורה בדרום שבט תשפ"א, ואמרתי לבא במגילת ספר בענין זה, במלחמתה של תורה, ואין לי ספק שידיו רב לו ויישב הערותי לנכון.

עמ' יד. הניח בצ"ע אמאי רבותינו הפוסקים השמיטו הא דמי שאינו מסיב בחבורת מצוה הוי מנודה לשמים. וכיון שנתן לנו רשות לפרשו אכתוב לו מה שכתבתי בזה בספרי הק' פריו יתן ח"ב כת"י בס"ד, וזו לשוני:

א. רבותינו הפוסקים, הרי"ף הרמב"ם והרא"ש והטור והשו"ע ושאר גדולי הפוסקים הראשונים, השמיטו מימרא זו, והלא דבר הוא. ויש מי שכתב שהטעם שהשמיטו כיון דהלכה כת"ק ולא סבירא להו כיש אומרים. אמנם אכתי לא אתי שפיר אמאי השמיטו "המונע מנעלים מרגליו" שהוא לכו"ע. והנראה יותר שסבירא להו לרבותינו ז"ל שמימרא זו אינה לפסק הלכה אלא הוא דרך מוסר והערה, שיש לאדם להקפיד בדברים אלו, ואינו שייך לפסק הלכה. וכן מצאתי להרשב"ץ זלה"ה שכתב כן להדיא, בספר תשב"ץ ח"א סי' קמ"ד, וז"ל: "מיהו אם רצה החכם למנוע עצמו מכל סעודה שבעולם ואפילו של מצוה אינו שבח לו כל כך, שהרי אמרו בפרק ערבי

שסבירא להו שאינו דין גמור אלא שהוא דרך מוסר ושבח, ובכל זאת כתבו וכמו כמה מעלות טובות שכתבו רבותינו בעלי השו"ע.

ג. הרשב"ץ הנזכר לעיל כתב ענין זה בתלמיד חכם, ומשמע קצת שכל ענין זה שייך דוקא לת"ח. וכן כתב בספרו מגן אבות על מס' אבות פרק ג משנה ג וזו לשונו: ומכאן נהגו לדרוש בסעודת חתן קודם ברכת המזון, והוא מנהג קדום נהגו בו גדולי הראשונים אנשי מעשה וחכמה. והרב הגדול רבינו אברהם ברבי דוד ז"ל כתב בספר איסור משהו, כי הוא היה נהג כן לדרוש בסעודה, ומפני זה אמרו בפרק ערבי פסחים, כי תלמיד חכם שאינו מיסב בסעודה של מצוה הוא כמנודה לשמים, מפני שהיה מנהגם לדבר בדברי תורה וכו'. עכ"ל. הרי שנקט בפשטות שאיירי דוקא לתלמידי חכמים.

ומשמע קצת שיש חילוק בין דבריו בשו"ת לדבריו בפירוש לאבות, שבשו"ת נראה שהוא ענין של דרך המיצוע, שלא יהיה כמנודה ומרוחק מהעולם, ואילו בפירושו לאבות נראה שהוא מחמת הדברי תורה.

ד. האחרונים דנו בהרבה אופנים, כגון אם גורם ביטול תורה (עיין למרן אאמ"ר נר"ו בס' אהלי שם יו"ד סי' רסה עמ' רסב), או יפסיק תפלה בציבור וכדומה. ולפי הנזכר שכאן אינו דין גמור אלא ענין שבח, ברור שאינו דוחה שום מצוה. וכן לדברי רבנו הרשב"ץ בפירושו לאבות שהענין הוא מחמת שהיו מדברים ד"ת א"כ באופן שמתבטל מלימודו מחמת כן, ודאי שאין ענין.

עד כאן דברי בספרי פריו יתן ח"ב כת"י.

ומה שפירש בדברי רבינו חננאל, אכתוב מה שכתבתי בחיבורי הנזכר, וזו לשוני: ורבנו חננאל פירש: ויש אומרים אף מי

שאינו יושב בחבורת מצוה, כגון קידוש וכיוצא בו. עכ"ל. ונראה שכוונתו לקדוש החודש, שאיתא בתלמוד בכמה דוכתי שהיו עושים סעודה בחבורת קידוש החודש. עיין סנהדרין דף ע' ע"א, אכל בחבורת מצוה אכל בעיבור החודש. ופירש רש"י בחבורת מצוה, בסעודת מצוה וכו' וכן אם אכלו במנין שהיו נקבצין לעבר החודש גם שם היו עושים סעודות. ע"כ. ועיין שם בגמרא בע"ב. אמנם הר"ח שינה הלשון, שלא כתב שאינו מיסב אלא שאינו יושב. ולפי זה אפשר לומר שלא איירי בסעודה של הקידוש אלא בעצם הקידוש, שהיו מתאספין לדון על קידוש החודש, אמנם לא מצינו שהיו מתאספין לזה, רק היה בית דין שהיו מקדשין ואמאי נקרא "חבורה", ולכן מסתבר יותר שהיו סעודת עיבור החודש. [ושוב ראיתי בס' אוצר מכתבים לבעל פני מנחם (ח"א עמ' קח) שכן פירש דודו, ומה שדחה שם שבזמן רבינו חננאל כבר לא היה סעודות אלו, אינו דחייה כלל שכאן הר"ח אתי לפרש התלמוד]. ע"כ לשוני שם.

ויראה שנטיתי מפירושו בדברי רבנו חננאל, שנראה לי דוחק, שלא מצינו בראשונים שקוראים לכוס קידוש "קידוש" סתם.

ומה שכתב שפשטות הגמ' בברכות נה ע"א דהנותנין לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך מקצירין ימיו איירי בכל כוס של ברכה ולא רק בברכת המזון. יש לעיין בזה, שהרי הגמרא הביאה מקור לדבר זה מפסוק ואברכה מברכך, ואם איירי באורח שמברך לבעל הבית אתי שפיר, אבל אם איירי בכוס קידוש מה שייך האי קרא להאי עניינא. ודע שהראשונים פירשו כרש"י, המכתם, נמק"י, הרשב"ץ, וכן הגר"א באמרי נועם. ולא מצאתי מי שפירש שם בברכות דלא כרש"י.

## מנורה הרב י. פרץ והרב א.ר. אייזנבך בדרום שלג

**עמ' טו.** מה שכתב שאין בזמנינו מי ששימש תלמידי חכמים בזמן נישואיו. לענ"ד יש לדון בזה, שהרי כתבו הראשונים (ראה לדוגמא רש"י חולין מד ב) שלימוד התלמוד חשיב שפיר שימוש תלמידי חכמים, ושלא שימש היינו מי שלומד משנה בלי ביאורי הגמרא. וכן מה שאמר שאין מי שלומד מקרא ומשנה. יש לדון לפי דברי ר"ת בתוס' בקידושין (ל א ד"ה לא) שלימוד תלמוד בבלי סגי שיש בו הכל, ופסקו הרמ"א ביו"ד סי' רמו ס"ד, וא"כ שפיר נחשבים ת"ח גם בדורינו כיון שעוסקים בתלמוד בבלי.

**עמ' יז.** מה שכתב לבאר הא דמגילה כח ע"א אתייקורי מתייקרי בי, דהיינו מתייקרים בהזמנה. אין כן פשט הגמרא, אלא מתכבדים בזה שסועד עמם וכן כתב רש"י בחולין להדיא.

**ומה** שכתב שודאי היה סעודת מצוה דאי לאו הכי לא הוה ליה לסעוד כלל. אין כן עמדי, דודאי יש חילוק בין סעודות גדולות לסעודות קטנות, דדוקא סעודה גדולה לא אוכלים כשהוא רשות, אבל סעודה קטנה כעין אכילה שבכל יום אין מניעה אע"פ שאינו מצוה. והתם לא נראה שהיה סעודה גדולה, אלא סעודה רגילה, והיו מזמינים הרב להתכבד בנוכחותו.

**בברכה ובידידות**

**יוסף פרץ**

**ומה** שכתב שאפשר שיש אנשים שאינם מהוגנים. לפי דברי החזו"א המובאים במעשה איש, שאנשים שאינם מהוגנים היינו מי שמתפלל מהר, קשה שלא יהיה אנשים כאלו.

**עמ' טז.** מה שכתב בעניין ההזמנות. לכאורה יש לדון דהנה בגמרא כתוב "מי שאינו מיסב בחבורת מצוה". והכוונה דוקא באופן שיש לו אפשרות ללכת, דאם לא הזמינוהו

## תגובת הרב אוריאל ראובן אייזנבך

שגדר המימרא הזו הוא "עצה טובה" (ולא עיינתי בזה כעת כה"צ), אך אין זה עניין לגוף הנידון וכדלהלן], ונמנעתי מזה מכמה טעמים, חדא דהא הרמ"א שהזכיר דין זה הלא הזכירו רק בסעודת מילה, והדבר צריך ביאור וכמו שהארכתי שם, ועוד הלא רבים הם המאמרים שאינם אלא עצה טובה בעלמא ולא נמנעו רבותינו להורותם בספריהם (ועמד בזה כת"ר בהערתו אות ב'), והחילוק בין מונע מנעלים מרגליו ומי שאינו מסב בחבורה של מצוה הוא ברור מאד, דהלא מי שאינו מסב בחבורה של מצוה הוא פגיעה בכבוד המצוה, והוא ענין רוחני, משא"כ

**לידידי** היקר דדייקא שמעתתיה מו"ה יוסף פרץ שליט"א מגולת פנמה יע"א,

**ראיתי** דבריו הנפלאים והמתוקים מספרו פרי יתן אשר עמו, ושאר הערותיו, והנני בזה להשיבו על ראשון ראשון בעזר החונן לאדם דעת ית"ש.

**א.** מה שרצה ליישב השמטת הפוסקים להא דהוי מנודה לשמים מי שאינו מסב בחבורת מצוה, דר"ל דהיינו משום דאינו אלא עצה טובה בעלמא.

**הנה** אמנם גם אני הרהרתי ליישב כן מעיקרא [וגם אני מודה דיתכן בהחלט

שגם אני הרגשתי בדוחק הלשון בלשונות הראשונים, אך גם קידושין לא הסתבר לי כ"כ לכן נשארתי אם הלשון המפורשת, אמנם דבריו אף שג"כ קצת דחוקים בקיצור לשון הר"ח, מ"מ באמת מסתברים בדעת הר"ח ז"ל, וייש"כ על זה.

**במו** כן צדקו דבריו בהא דנותנין לו כוס של ברכה לברך ואינו מברך, דלפום קרא דמייתי בגמ' משמע כרש"י, א"כ צ"ב סתימת הלשון, ודמחתינהו בחדא מחתא בהדי נותנין לו ס"ת לקרות, דמשמע דחד עניינא הוה.

**ז.** מה שכתבו הראשונים דלימוד התלמוד חשיב שפיר כשימוש ת"ח, (ויעויין במכתבי הגר"ס ז"ל דאף העיון בשו"ת הפוסקים בכלל זה), נראה ברור דלאו היינו עצם הקריאה וידיעת דברי רבותינו בעלי התלמוד, אלא העמל הישר ביסודות דבריהם ובביאורי השמועות כמש"כ רש"י בכ"ד, דהיינו תלמוד, ויעויין עוד בזה ברמב"ם (פ"א מתלמוד תורה הי"א) דגדר תלמוד הוא "שיבין וישכיל אחרית דבר מראשיתו ויוציא דבר מדבר וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיוצא בהן מדברים שלמד מפי השמועה", ומבואר דאין עניין התלמוד עצם ידיעת השמועות, אלא שורש העניין הוא ביאורי הדברים והעיון העמוק והישר בהם (וכמובן אין הכוונה לעיון שנהוג אצל הרבה צעירים להאריך בפלפולים בעלמא, אלא כלשון הרמב"ם הנ"ל "עד שידע היאך הוא עיקר המדות והיאך יוציא האסור והמותר וכיו"ב מדברים שלמד מפי השמועה" וכמו כן אין הכוונה לעיון שנהוג אצל כמה צורכים להעתיק ולהוכיח בעיקר מספרי רבותינו ולהורות ע"פ זה, בלא העיון והעמל בהבנת

מונע מנעלים מרגליו הוא עניין גשמי וארצי, ובודאי שפעמים נמנעו הפוסקים מלהזכיר עצות טובות, אך כל זה דוקא במילתא דארעא, אבל במילתא דשמיא לא מסתבר שישמיטום, ולכן נדרשתי לבאר ענין זה.

**ב.** כבר מבואר באות א' דאה"נ אפשר לפרש גם בד' הרמ"א שזה עצה טובה ואעפ"כ הוא פלא מדוע בחר להזכיר עצה זו רק בהל' מילה.

**ג.** בד' הרשב"ץ יפה העיר ויפה דן כידו הרחבה, ומדברי הרשב"ץ ז"ל הק' עולה דקפידא זו שייכא רק בשמחות שמדברין בהם בד"ת, ולפי המנהג כיום שבשמחות הנישואין אין איזה דרשה לקהל, אלא רק אוכלים ושותים ושמחים בריקודים ושירים, לכא' ליכא קפידא.

**ויש** לעיין בזה דלד' הרשב"ץ מאי שנא מהא דאמרי' בשבת (פג:) "לעולם אל ימנע אדם את עצמו מביהמ"ד שעה אחת", ולא שמענו שם ג"כ חומרא דהוי כמנודה לשמים, אלא מבואר שם שזה רק עניין של הפסד אישי שאם לא יהיה יפסיד את החידושים והטעמים הנפלאים שנאמרים בביהמ"ד, ולד' הרשב"ץ היינו הך, ומה החילוק במה שזה בסעודת מצוה ולא בביהמ"ד, ושמא בסעודה מתרחב הלב ומתחדשים חידושים נוספים או בעלי גוון אחר, וצ"ע בזה.

**ד.** ומה שדן באופן שמפסיד ע"י זה מעלה אחרת.

**ה.** מה שציין מקורות בענין סעודת קידוש החודש אולי יש לציין ג"כ למשנה בראש השנה (כג:) עיי"ש, ודוק.

**ו.** בעיקר מה שביאר בד' ר"ח ז"ל, האמת אומר דאני מתחילה הרהרתי לבאר דבריו על "קידושין" ולא על קידוש היום משום

## מנורה הרב י. פרץ והרב א.ר. אייזנבך בדרום שלה

הדברים אלא כלשון הרמב"ם הנ"ל "יבין וישכיל כו' ויוציא דבר מדבר, וידמה דבר לדבר ויבין במדות שהתורה נדרשת בהן" וכו', והוסיף שם בהגדרת התלמוד עוד (בהלכה יב) "לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו", והדברים מדברים בעד עצמם).

ח. ומה שהעיר מד' התוס' דבתלמוד בבלי מקיימים גם מצות לימוד המקרא, לא דק, דשם הסוגיא על מצות שילוש היום במקרא במשנה ובתלמוד דכל יום צריך ללמוד מהמקרא ומהמשנה ומהתלמוד, ואינו ענין כלל לעצם גדר האדם שמוגדר כ"קרא ושנה", שזה נקבע רק לפי כלל אישיותו שאכן קרא את כל המקרא ואת כל המשנה, מלבד זאת יעויין בצוואת רבינו בעל נתיבות המשפט שפירש הדברים ביודע כבר מקרא משנה ותלמוד וזכורני שפעם ראיתי כן גם ברא"ש ולא מצאתיו כעת, והדברים מסתברים מאליהם גם אם לא היו כותבים אותם, ופשוט.

ט. מה שהעיר מד' החזו"א יש להוסיף שכמדומה באותו משפט אמר החזו"א גם כעיי"ז על אלו שאינם מקפידים כדין בהל' נט"י, ובדין נקיון הגוף בבית הכסא, אלא דקצ"ב מנ"ל כל זה.

י. גם אני הסתפקתי באמת אם יש הבדל

אמיתי מצד הדין כשמודיעים על סעודת מצוה בצורה של הזמנה ורק משנים את הלשון ללשון הודעה מלשון הזמנה, ונרמזתי זה באות ז' סוד"ה ולפי"ז], אך מ"מ הסתמכתי בזה על המנהג, וטעמי בזה משום דסוף סוף כיון דבכל ברית רבו גם רבו המזכירים לבעל הברית שאין להזמין אלא רק להודיע ממילא כו"ע ידעי שבלשון ההודעה טמונה הזהירות מפני הקפיידא דגמ' דידן.

יא. בביאור הלשון אתיקורי וכו', אין נפקותא על מה מתפרש הלשון הזו בגמ', הראיה היא מעצם ההיתר שהוא מצא בצורת ההזמנה הזו, שאין הזמנה זו מחייבת כיון שהם רק רוצים להתכבד בזה, ולא שהוא מוזמן מצד עצם הסעודה, אלא מצד חשיבותו, ודוק היטב והבן.

יב. עובדא דחולין ומגילה נלענ"ד דהוי סעודה גדולה ולא סתם ארוחה יומיומית קטנה, שלארוחה כזו נ"ל פשוט דאין טעם להזמין אנשים חשובים שיפארו את השולחן, וזה כעין פגיעה בכבודו של הרב, אם אין זה איזה סעודה חשובה וציבורית קצת.

ואחתום שלום למר ולתורתו בציפיה לביאת גוא"צ ושבו בנים לגבול,

### תגובת הרב יוסף פרץ

ומסתמא כוונתו שמבין התלמוד כדבעי ולא רק כקורא בעלמא.

ומה שכתב באות ח' עיין היטב בשו"ע סי' רמ"ו סעיף ד' (והוא לשון הרמב"ם) שאיתא שם שכל דין השילוש הוא בתחילת לימודו, אבל אחר שכבר למד התנ"ך אינו צריך לשלש. והוסיף הרמ"א

כבוד ידידי הרה"ג החריף כמוהר"ר אוריאל ראובן אייזנבך שליט"א,

שמחתי בקבלת מכתבו הנעים, ודבריו הבהירים.

מה שכתב באות ז' שתלמוד הכוונה שיוודע לעיין ולהבין. המעיין בלשון רש"י משמע סבירא ליה שעצם לימוד התלמוד סגי.

שיש אומרים שבתלמוד בבלי "יוצא ידי חובתו בשביל הכל". וברור שכונתו שאין צורך לשלש. ודו"ק.

**ובעיקר** גדר עם הארץ, עיין דברי הרמ"א בא"ה סימן ב' ס"ו שעם הארץ לענין זה הוא מי שאינו מדקדק במצוות. וכן כתב כמוהר"ר רפאל אהרן מונסונייגו בס' מי השלח דף יג ע"א ורבי יהושע מונסונייגו בס' שבילי העזר (נשואין ג עמ' 63) ע"ש. באופן שכן תורה שבזמנינו שמדקדק במצוות (קורא

ק"ש בעונתה וכו') כבר אינו עם הארץ. **באות** י"ב הערתם שבסעודה קטנה לא יזמינו אדם גדול. זה נכון לאדם רגיל, אמנם "בי נשיאה" כל סעודה קטנה שלהם מתכבדים באנשים גדולים ורמי מעלה. ומסתמא תמיד היו אנשים חשובים אוכלים על שלחנם, ולכן היה חשוב להם שיראו שמכבדים אותם אנשים גדולים.

**בברכה ובהערכה**

יוס"ף

### תגובת הרב אוריאל ראובן אייזנבך

כי אין יצה"ר שולט ללמוד שלא לשמה בלימוד מקרא ומשנה, ואף שלא ראיתם כן ממני, בנערותי עשיתי כן, ולאת זקנותי בגד בי הזמן והייתי טרוד מאד ולא יכולתי לקיים כאשר עם לבבי".

**והנה** זה פשוט דכל אב מחויב ללמד את בנו את תורת השי"ת, ומפורש בפרשת שמע ושנוי בפרשת ויהיה אם שמע, ובברייתא בסוכה (מב.) איתא "קטן היודע לדבר אביו מלמדו תורה" [ואכמ"ל בביאור המשך הגמ' שם, אך עכ"פ מבואר בברייתא שם דגדר הלימוד הוא "אביו מלמדו תורה", ודוק], ועוד איתא בגמ' בקידושין (ל.) "עד היכן אדם חייב ללמד את בנו תורה, אמר רב יהודה אמר שמואל כגון זבולון בן דן שלימדו אבי אביו מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות, מיתיבי למדו מקרא אין מלמדו משנה, ואמר רבא מקרא זו תורה, כזבולון בן דן ולא כזבולון בן דן דאלו התם מקרא משנה תלמוד הלכות ואגדות, ואילו הכא מקרא לבד", (ויעו"ש דנחלקו הראשונים אם כלול בחיוב זה כל התנ"ך, או רק חמשת החומשים, ועי' רש"י שם, ובדף מט., ובב"ח סי' רמה, ואכמ"ל בזה).

**לידידי** הגאון ר' יוס"ף שליט"א, נאמנים פצעי האוהב מארץ מרחקים, ואשיבה לו כעת מה שהעליתי בעז"ה.

**ראיתי** באיחור את דברי כת"ר החביבים עלי, ואשיב כעת רק על מה שהעירני בענין דרך לימוד המקרא שתמה על שהתעלמתי מד' הרמב"ם והשו"ע בגדר חיוב שילוש היום במקרא משנה ותלמוד.

**ואבאר** טעמי בזה בעז"ה כי הוא דין העומד ברומו של עולם ובני אדם מזלזלין בו, והוא מפורש בגמ' וכל הפוסקים, [ובאמת יש בזה להאריך הרבה יותר, בדברי חז"ל ובלשונות הראשונים והפוס' ז"ל, ובודאי כל מה שכתבתי כאן הוא רק קיצרן של דברים, ואל תדוניי אם נשמטו כאן מקורות כל שהם כי רצוני בזה לברר בעיקר את יסודות הדברים המבוארים ברמב"ם ובתוס'].

**ראשית** אעתיק בכאן דברי צואת נתיה"מ שהזכרתים מקודם, "אהובי בני תחילת דינו של אדם על דברי תורה, יהיה לכם שיעור קבוע בכל יום למקרא ולמשנה, ואם כי אמרו חז"ל, למוד בבלי כלול מכולם, הם כבר מילאו כריסם במקרא ומשנה, וגם



מישראל תהיה מיוסדת על כל חלקי התורה, שאז היא כעץ שתול על פלגי מים, וכל פלג ופלג מרוה אותו מתורתו הייחודית לו, ולפי"ז באמת אינו ענין בדוקא לחינוך האב את הבן, דזה עניין גם בהמשך חיי האדם שתהיה תורתו מיוסדת על כל חלקי התורה.

**א"כ** זכינו לדין דיש חילוק בין שלבי החיים דבילדותו של אדם מחויב ראשית כל אביו ללמדו תורה שבכתב, לקיים בזה מצות "ולמדתם", ואח"כ ללמדו משנה ותלמוד לקיים מצות חינוך הנדרשת בזה גם מ"ושננתם לבניך", ואח"כ מחויב האדם בעצמו ללמוד מקרא משנה ותלמוד בשילוש היום כדי שתהא תורתו שלימה.

**והנה** הרמב"ם (פ"א מת"ת ה"ז) כתב "וחייב ללמדו בשכר עד שיקרא תורה שבכתב כולה", ואח"כ כתב (בהי"א) "וחייב לשלש את זמן למידתו", ואח"כ כתב (בהי"ב) "במה דברים אמורים בתחלת תלמודו של אדם אבל כשיגדיל בחכמה ולא יהא צריך לא ללמוד תורה שבכתב ולא לעסוק תמיד בתורה שבע"פ יקרא בעתים מזומנים תושב"כ, ודברי השמועה כדי שלא ישכח דבר מדברי דיני תורה, ויפנה כל ימיו לתלמוד בלבד לפי רוחב שיש בלבו וישוב דעתו", ונראין הדברים כמבוארים בעז"ה.

**דהנה** מעיקרא מבואר דחייב האב ללמד את בנו תושב"כ, ואח"כ מבואר דחייב ללמוד בשילוש וזה ודאי לא בשעה שלומד בילדותו את התושב"כ, ופשוט כן, וגם לשון הרמב"ם מורה כן שהעתיק את לשון הגמ' שלא נזכר האב בדינא דשילוש, וזה רק משמע ממקור הילפותא כנ"ל, וא"כ ע"כ אין זה תיכף באותה שעה שעוסק בלימוד המקרא, אלא לאחמ"כ, ואח"כ מבואר דכל זה בתחילת למודו של אדם, וקשה מהיכך

**ומבואר** מכל זה דאב חייב ללמד בנו תורה שבכתב בלבד, מאידך בהמשך הגמ' שם איתא "אמר רב ספרא משום ר' יהושע בן חנניא מאי דכתיב וישננתם לבניך אל תקרי וישננתם אלא ושלשתם, לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד", ולכא' לפי מקור הילפותא מקרא ד"ושננתם לבניך" יש מקום לשמוע דזה ג"כ גדר בחיוב האב על הבן, (ולפי"ז אין דרשא זו כדרשא דע"ז (יט). דילפי' לה התם מ"על פלגי מים" דשם איירי בחיוב האדם על עצמו), וא"כ קשה הלא לעיל מינה שמעי' דהחיוב של האב הוא רק על המקרא.

**והביאור** בזה נראה פשוט לענ"ד דיש כאן ב' חיובים נפרדים דמקרא ד"ולמדתם" ילפי' שכל אב מחויב ללמד את בנו תורה שבכתב, וזהו העניין של "ולמדתם", דהיינו את מה שניתן כתוב מסיני, אמנם בלא"ה יש לכל אב חיוב אחר לחנך את בניו ללימוד התורה שיהא בתורה כל עסקם, וידיעת התורה שידעו את המעשה אשר יעשו, וזה ע"י הרחבת ידיעותיהם בתורה, וקניין התורה שבעל פה בנפשם, וזה דרשו ממקרא ד"ושננתם לבניך", ואינו ילפותא גמורה אלא דרשא כדמשמע לישנא, ובאמת הלשון שינון היא יותר ענין של חינוך מאשר עצם הלימוד, ודוק.

**והנה** בגמ' בעבודה זרה (יט:) איתא נמי להאי דינא ודריש לה מקרא אחרינא דאיתא התם "על פלגי מים א"ר תנחום בר חנילאי לעולם ישלש אדם שנותיו שליש במקרא שליש במשנה שליש בתלמוד", ולכא' יש להתבונן מה ענין מקרא ד"על פלגי מים" לדרשא זו, ובפשטות נראה הביאור דהכי קאמר שראוי שתורת כל אחד

תחילת לימודו וחייב מעיקר הדין בלימוד כל חלקי התורה.

**ומ"מ** דע עוד דהלא הרמב"ם גופיה ג"כ אחר שכתב שרק בתחילת לימודו צריך לקיים דינא דשילוש לימודו, עדיין הוסיף דחייב להמשיך בלימוד המקרא והמשנה כל ימיו לעתים מזומנים, ולכאור' צ"ע דהא פרכי' עלה בגמ' "מי ידע איניש כמה חי, כי קאמרינן ביומא", ומבואר דכל יום צריך לשלש ימיו, ומדוע כתב שיכול לעסוק בתושב"כ רק לעיתים מזומנים, ונראה דהרמב"ם מפרש לתירוץ זה בעבודה זרה באופן אחר, דאילו בקידושין מפרש כפשוטו שבכל יום צריך לשלש ימיו, ואילו בע"ז מפרש דהיינו במהלך ימיו שיקבע לזה עתים מזומנים, ור"ל שיהיה לזה זמן קבוע שלא ישתמט מזה, ואולי אף דקדק כן משינוי הלשון בין הסוגיות דבסוגיא דקידושין הלשון "מי ידע כמה חי, לא צריכא ליומא", דהיינו שאין הקטן יודע כמה חי, וע"ז מתרצים שבאמת כל יום יחלק לשילוש לימודו, אבל בע"ז הלשון "מי ידע איניש כמה חי, כי קאמרינן ביומא", ומבואר חדא דכבר איירי באיניש והיינו באדם מבוגר וגדול, ועוד דהתירוץ לפי"ז הוא שקובע כן בימים, משא"כ בקידושין שהלשון היא "לא, צריכא", דהיינו שכל הברייתא הזו לא נאמרה אלא ללמד את דין השילוש של הימים, ואילו הלשון בע"ז היא שדין שילוש הוא נאמר על הימים שצריך לקבוע כך בימים, ולא את הימים (ואפשר עוד בזה דגם קביעת העיתים המזומנים היינו בכל יום ויום, ורק אי"צ לשלש לגמרי שליש שליש ושלש, וכמ"ש הרמב"ם בה"א גבי תחילת לימודו של אדם, ודוק).

**ב.** ומה שאמר רבינו תם דהתלמוד בבלי בלול במקרא ובמשנה וא"כ אפשר

יצא דין זה לרמב"ם ובגמ' משמע דכל ימיו צריך לשלש, וכדקאמר לישנא "לעולם", ואיך כ' הרמב"ם דזה רק בתחילת לימודו.

**אבל** ע"כ צריך לדקדק בזה כנ"ל דיש ב' שלבים בלימודו של אדם, האחד בימי צעירותו עד שעומד על דעתו ומתיישב בדעתו וחדלו אצלו ימי הנעורים ורתיחת הדם, ועד אז הוא בעיקר קונה את קנייניו למהלך שנות חייו, ומכאן ואילך כבר פחות קונה קניינים ובעיקר משתמש במה שכבר קנה בצעירותו, וזה מבואר לכל בעל שכל, וע"ז כתב הרמב"ם דברייתא דקידושין עניינה לצעירותו של אדם שאז עליו לקנות את כל חלקי התורה, ולכן אחר שלמד בילדותו את המקרא, יעסוק בכל חלקי התורה בשילוש ימיו, ובזה יקנה קנייני התורה לעולם.

**אך** ברייתא דעבודה זרה אין עניינה לצעירותו של אדם דוקא אלא לעיקר לימודו של אדם שיהיה מבוסס על כל חלקי התורה, וזה נדרש בכל שאר חייו ג"כ, וזה אינו בצעירותו אלא כדדריש קרא "על פלגי מים" שתהיה כל תורתו על בסיס המקרא והמשנה, ובזה יש לדקדק דבאמת נראה מלשון הר"ח ז"ל שם והתוס' דלא גרסו שם "לעולם", כי אין זה ענין כללי של כל חייו, אלא שלכל שעה מצד עצמה הוא צריך שילוו אותו המקראות והמשניות.

**ובהכרח** יש לומר כנ"ל, וא"א לומר דכונת הרמב"ם כשכתב "תחילת לימודו" דכונתו לתחילה ממש, כי כבר לפני כן כתב את חיוב האב על הבן בלימוד המקרא, וע"כ דזה אח"כ, ומבואר דעדיין זה נקרא תחילת לימודו, וכנ"ל דכל שנות צעירותו של אדם נקראין תחילת לימודו, ואין זה עניין לכמות ההספק שכבר הספיק אלא לאיכות גדילתו הרוחנית ובגרותו השכלית, וקודם לזה חשיב

**עוד** יל"ע מדוע רבינו תם לא ניחא ליה מפירושו כ"כ, וכתב בלשון שע"ז "סומכין", ומשמע דזה דיעבד, אבל לכתחילה ראוי כן לקיים עיקר הדין כמשמעות לשון המימרא.

**ונראה** ברור מכל זה דרבינו תם ס"ל בזה כהרמב"ם דהך דעבודה זרה לא דמיא להך דקידושין ומאי דתרצי' בגמ' שם "כי קאמרי' ביומי" לאו היינו חד תירוצא כהך דקידושין, וכנ"ל אלא עניינו שיש לקבוע עתים מזומנים לעסק התושב"כ, והמשנה, ובזה יוצא ידי הכל, דהך דקידושין איירי בחיוב שיש בכל יום ויום לשלש לימודו, ובזה יוצא יד"ח בלימוד התלמוד, ומ"מ זה קצת בדיעבד משום הך דעבודה זרה דהתם שמעי' דצריך מלבד שילוש לימודו שבכל יום ג"כ לקבוע עתים מזומנים לעסק התושב"כ והמשנה, כדי שתהא תורתו מיוסדת על פלגי מים, ובזה לא עוזר לימוד התלמוד, ומשו"ה לא ניחא לר"ת כ"כ פירושו, עוד צריך להוסיף בזה דהנה בתלמוד הירושלמי ג"כ רבים רבים הפסוקים והמשניות א"כ במה נתייחד התלמוד הבבלי כ"כ שהוא נקרא תלמוד בבלי גם ע"ש זה, לכן ע"כ פי' ר"ת דחוק, ולכן לא סמך עליו אלא בדיעבד ליישב המנהג, אבל מעיקר הדין ודאי מודה דאין זה מועיל אפי' להך דקידושין, יוצא אם כך דר"ת מחמיר בזה יותר מהרמב"ם דהרמב"ם אחר תחילת לימודו כבר סבור שרק בעתים מזומנים צריך לעסוק בתושב"כ ובמשנה, ואילו ר"ת ס"ל דלעולם צריך גם לעסוק מעט בפסוקים כל שהם, וסגי בזה בפסוקים שלומד בלא"ה בתלמוד בבלי, וגם לקבוע עתים מזומנים לעסוק בתושב"כ ובמשנה בשביל ידיעת התורה שתהא תורתו בריאה כעץ שתול על פלגי מים.

לסמוך על זה ולא לשלש, הנה הרמב"ם והשו"ע לא פסקו כן, וגם הרמ"א שהזכיר ד' ר"ת, מיד אח"כ כתב דיש ללמוד מקרא משנה ותלמוד.

**ועכ"פ** בעיקר דברי ר"ת יש להוסיף דעל כרחק לא דיבר אלא על הדין של שילוש הימים במקרא במשנה ובתלמוד אבל על מצות ידיעת התורה לא דיבר כלל, וזה ודאי תחילת לימודו של אדם חייב ללמוד את המקרא, וחובת ידיעת המקרא א"א כמובן לקיים דרך התלמוד בבלי, כי רובו אינו מופיע בתלמוד בבלי כי אם מעט, וע"כ דזה דין נפרד אחר שיודע כבר את כל המקרא והמשנה עדיין חייב ללמוד מקרא ומשנה, ובזה נתקשה ר"ת דהא אין עוסקין כי אם בתלמוד כל היום, ויישב על זה דיסוד דין זה אינו לשם ידיעת התורה אלא להחזיק בעץ החיים של התושב"כ, וזה אפשר לקיים ע"י קריאת מעט הפסוקים הנזכרים בתלמוד, [דאם הוא לשם חיזוק ידיעת התורה וחזרה על מה שלמד בלילותיו הלא בודאי אין טעם זה מספיק וכנ"ל דרוב התנ"ך אינו מובא בתלמוד, וא"כ ע"כ היה טעמו כנ"ל].

**אלא** דבזה יש לפרש רק ברייתא דקידושין דדרשי' לה מ"ושננתם לבניך" די"ל דעצם השינון של המקרא הוא מצוה, אך בהא דעבודה זרה דדרשי' לה מ"על פלגי מים" א"א לפרש כן, וקשיא על ר"ת.

**עוד** קשה דלכאור' הא ניחא לשיטת רבינו תם בכל מקום בתלמוד שנזכרין פסוקים מהתושב"כ, אבל מקומות רבים הם שאין פסוקים כלל, ולפעמים הוא אפי' כמה עמודים בגמ', וא"כ מה יעשה העוסק שם בתלמוד, הלא יבא לידי ביטול הדין הזה באותו היום.

ומ"מ כל זה אחר שלמד בילדותו כבר את כל המקרא והמשנה אבל אם לא עשה כן לא בשכמותו עסקו המימרות בקידושין ובעבודה זרה, והוא חייב ללמוד את כל המקרא והמשנה בלא שהות, אף כי להבטל מהתלמוד אינו רשאי, ויקבע לזה שיעור ניכר ביום.

**בכל** הנ"ל עולה לכאן מחשבון ודקדוק הסוגיא, ובדרך זו הורונו גדולי רבותינו, והולך את חכמים יחכם, ובאמת תמיהני שצריך להאריך כ"כ לבאר דבר פשוט כ"כ שתורה שבכתב כלולה גם היא במצות ידיעת התורה, ואין יעלה על הדעת שמה שניתן לנו ממש בסיני בכתב ברור וחקוק, ואין בו ספיקות ושינויי לשונות שע"י בשר ודם אלא הכל לשונו של הקב"ה כביכול, והוא הוא עיקר התורה שיש בידנו, וזה אינו כלול במצות ידיעת התורה, אתמהא.

**והברור** לענ"ד בזה עפ"י מה שכתב הנתיח"מ בצואתו הנ"ל בריש מילין דבלימוד התושב"כ אין יצה"ר שולט ללמוד שלא לשמה, א"כ קבע היצה"ר לעצמו מקום בפתחה של תורה ומנע מבני התורה ליכנס כלל בשערי לימוד התושב"כ, כדי למנעם מהלימוד בה לשמה, וביותר יש לבאר ע"ד מש"כ הרמב"ן ז"ל באגרתו דכל המקודש מחבירו חרב מחבירו, דזה דייקא ומסובב מהשגחתו יתברך, דכיון שיש שם יותר קדושה א"כ כנגד זה גם הסט"א מתגבר שם מאד, ומשו"ה אין חזון נפרץ בעסק לימוד המקרא, כיון שהסט"א מונע זאת בתואנות שונות ומשונות [וכידוע דפעמים אף טענותיו נשמעות כמו שבאות מסיטרא דקדושה וצריך הרבה הבחנה בזה וסיעתא דשמיא, ובכגון דא מקנים אתבונן חכמי אומתינו הק' מאז ומקדם בכל הדורות וכדלהלן].

ג. ומראה מקום אני לכת"ר בזה אף שבודאי אי"צ לידידי ודכותי, מ"מ לא אמנע טוב מבעליו.

**עי' רא"ש** (סו"פ אלו מציאות) "ואמרו במדרש לא שידלג אדם ממקרא למדרש וממדרש לגמ' אלא שילמוד מקרא ואח"כ משנה ואח"כ תלמוד".

**ורבי' דוד** נכד הרמב"ם (בפי' מדרש דוד על המשנה באבות סופ"ה) כתב בן ה' שנים צריך שיקרא בתורה, ואמרו למקרא ר"ל לכל הפחות ילמוד הפסוק על נכון כל התנ"ך, לפי שהוא יסוד חזק, שכמה וכמה תמצא בני אדם יעינו בתלמוד ואינם יודעים לקרות הפסוק על אמתתו, וזה הרב צוה לאדם שיקרא תחלה הפסוק לימוד מושלם, ואח"כ יפנה לתלמוד".

**וע"ע** במאירי (אבות סוף פ"ה) ובמנורת המאור (תחילת נר ד'), ובמרכבת המשנה (בהקדמה).

**ובב"ח** (יו"ד סי' רמה) "ולפי"ז שלא כדין נוהגין העולם שלא ללמד את בניהם בשכר אף נביאים וכתובים וכו', הלכך כל ירא שמים יהא נזהר בזה וכו' אפי' דחיקא ליה שעתא" וכו'.

**וב"ה** בשו"ע (יו"ד סי' רמה ס"ו) "חייב ללמדו בשכר עד שיקרא בתורה שבכתב כולה וכו', והני מילי דלא אפשר דדחיקא ליה שעתא" וכו'.

**ועי' מהרש"א** (ע"ז שם בח"א) "שאף שעיקר לימודו מט"ו שנים ואילך יהיה בתלמוד מ"מ ילמוד גם בכל יום קצת מקרא" וכו'.

**והיעב"ץ** במגדל עוז (פ' ברכות שמים דף טו) שג"כ צווה על זה וסיים "ומה שהלך מן הזמן בלמוד המקרא ירויח על ידו שלא יכבד עליו אח"כ עיון הגמרא, מה שאין

## מנורה הרב י. פרץ והרב א.ר. אייזנבך בדרום שמוא

כגידים (ע"י בגור אריה דברים ו, ובדרך חיים אבות ו ז, ובתוך דרוש על התורה, ובנתיבות עולם נתיב התורה פ"י, ובתפארת ישראל פנ"ו).

ובמו כן משפחת השל"ה, הוא ז"ל (מסכת שבועות נר מצוה אות כג), ובנו ר' שעפטל הורוויץ ז"ל (ווי העמודים פ"ה, ובצואתו אות כו - כח), ואחי השל"ה ר' אברהם הורוויץ ז"ל (יש נוחלין).

ובן הגר"א ותלמידיו, הוא ז"ל (באגרתו, בהקדמת בניו לביאורו על השו"ע, בביאור לסבי דבי אתונא, בביאור למשלי ו ח, ו ט, ולישעיהו ו י, ובביאור אגדות הש"ס ב"ב עג:, ובאבן שלמה פ"ח אות ב' ועוד הרבה), הגר"ז מואלוז'ין ז"ל (תולדות אדם פ"ג, ושם האריך מאד וממש פתח פיתחא להאי פרשתא בד' הש"ך יו"ד סי' רמה ס"ו, והעמידו ביחידא, עיי"ש שהאריך) ראש הגבעה (ר' פנחס מפאלאצק תלמיד הגר"א ז"ל) ר' אליהו ראגולער ז"ל (בעל שו"ת יד אליהו במכתב לחתנו הנד' בס' תולדות אליהו אות טז).

ובן קבעו 'ועד מדינות ליטא' (בשנת שצ"ט, פנקס סי' שנג):

"גם כאשר ראינו קצת מלמדים מחניפים לאבי הילד וממהרים להתחיל עמו ללמוד משניות, בטרם ידע הנער המקרא על מכונו, גם מתחילין ללמד גמרא בטרם ידע ויבין המשנה,

על כן עלה ונגמר: אפילו כשיתחיל ללמד משניות לא ימוש המקרא מפיו, לעשות לו קביעות למקרא בכל יום, וכן אחר שיתחיל ללמוד עמו גמרא יקבע לו עכ"פ יום אחד בכל שבוע למקרא, באופן שלא ימוש המקרא מפיו עד שיגיע לכל העיון מעצמו".

כן המבלבלים הסדר זה וזה לא עלתה בידם", וכע"ז כ' עוד בס' מגילת ספר (תולדות אביו החכם צבי) שהרבה נצטער ע"ז אביו ואף תיקן את הדבר בלבוב והגליל.

והפמ"ג (בהקדמתו לשו"ע) כתב "והבחורים אשר אומרים כי חרפה היא להם ללמוד בישיבה פרשה חומש עם רש"י ופרק בנביאים וכתובים לו חכמו ישכילו היו לומדים זה מראשונה וכו', ואני משבח הספרדים בזה אשר לימודם עולה יפה", (וע"ע מש"כ הפמ"ג בכע"ז בתחילת איגרת ב').

ועי' עוד בערוה"ש (יו"ד סי' רמה) שהאריך בזה.

ובסוף ס' עמודי שש (לבעל הכלי יקר) ג"כ האריך בזה, וכן בספרו שפתי דעת (מאמר רכ).

ועוד צווחו על זה התוי"ט (בהקדמתו למעדני יו"ט על הרא"ש), וסדר היום (בפי' המשנה באבות הנ"ל), ומדרש שמואל (למהרשד"א ז"ל שהיה מתלמידי וגורי האריז"ל, על המשנה שם), ומהר"מ חגיז (בס' משנת חכמים על אבות שם), ובס' כיצד סדר משנה (רמב"א מארפטשיק ז"ל לובלין שצ"ד), החוות יאיר (סי' קכד), וצואת נתיב"מ, והחיד"א בכסא רחמים (עמ"ס סופרים פט"ו ה"ט), והיסוד ושורש העבודה (שער ו' פ"ב), וס' מנוחה וקדושה (מהגרי"א מפוניבז' תלמיד הגר"ח מואלוז'ין ז"ל, שער התורה ח"א) והעמק דבר לנצי"ב (פ' האזינו), וספר המעלה (להגרע"י שלזינגר בעל הלב העברי, עמ' ח'), ר' משה קליערס (תורת הארץ עמ' ו' - ח').

ויותר מכולם צווח על זה רבינו המהר"ל מפראג ז"ל בכמה וכמה מקומות באריכות גדולה מאוד, ובלשונות קשים

**אור** לכ"ה שבט מוצש"ק פ' יתרו ה'תשפ"א  
לפ"ג אוריאל ראובן אייזנבך.

**נ"ב** לחביבותיה דכת"ר גבן אוסיף איזה הערה  
דנתעוררתי כעת מדי דברי בהנ"ל:

**דהנה** ידוע הקפידא מהמקובלים שלא  
לעסוק בתושב"כ בלילות, ולכאור'  
לפירש"י בקידושין בתירוץ הגמ' "לא צריכא  
ליומיי", דהיינו לימי השבוע, כגון יומיים  
למקרא ויומיים למשנה ויומיים לתלמוד, א"כ  
מה יעשה בלילות דיומיים של המקרא, ולא  
משמע דהצריך רש"י לחלק הימים מהלילות,  
ולקבוע ד' ימים ביום לתושב"כ, ובלילות  
ללמוד לעולם רק תושבע"פ, ואין זה נכנס  
בסתימת לשון רש"י,

**ומשמע** מזה דלא חשש רש"י לקפידא זו  
[וכמו כן תוס' לכאור' לא חששו  
לקפידא זו דהא כשהקשו עליו הקשו קושיא  
אחרת, והו"ל לדחותו מטעם זה, אך זה  
באמת אינו כ"כ ראייה, ופשוט], אבל מד'  
רש"י לכאור' יש ראייה, ואשמח לשמוע  
תשובת כת"ר על זה.

**ועובדא** ידענא כשפגע הגרב"ד פוברסקי  
שליט"א במו"ר הגר"א זילברמן  
שליט"א והאריך עמו את השיחה, שח לו  
תחת אחד השיחים כי אביו הג"ר דוד  
פוברסקי ז"ל ר"י פוניבז' ובעל הישועת דוד,  
חייבו בקטנותו לדעת את כל התנ"ך עד הבר  
מצוה כמעט בעל פה, וגם רבינו ירוחם  
ליוואויץ ממיר ז"ל בהקדמתו לס' דעת תורה  
נתמרמר הרבה על המצב הקיים היום, ומו"ר  
רה"י הגראי"ל שטינמן ז"ל ג"כ היה  
מתמרמר ע"ז הרבה כידוע ומפורסם, וגם  
נדפסה שיחתו על זה בביאור 'דבר האיגרת'  
על אגרת הגר"א (יו"ל ע"י ישיבת גאון  
יעקב ה'תשע"א).

**ובמש"כ** כת"ר שליט"א שבי נשיאה תמיד  
היו מעלים על שולחנם אנשים  
חשובים נלענ"ד דאין מסתבר שבכל סעודה  
קטנה היו להם אורחים, ומסתבר שבסעודות  
קטנות ה' להם פרטיות קצת.

**הכו"ח** בהערכה ובברכת התורה  
ובהתנצלות על ההמתנה  
במחילת כבודו דהדר"ג שליט"א



א. וז"ל שם (עמ' יט) "והנה הגר"א כותב על חומש שיקדימו את לימוד החומש, כיום יש חדרים שלומדים  
בשיטת השינון, ובהם הם לומדים קודם את כל חמשה חומשי תורה, ובאמת כשאני בוחן אותם זו הנאה  
לראות איך בכל מקום ששואלים אותם תיכף הם עונים באופן חד וברור, והלימוד בשיטה זו ה' טובה  
לרבים מהילדים וכו', ובאמת כך כתוב במשנה באבות בן חמש למקרא בן עשר למשנה בן חמש עשרה  
לתלמוד אמנם היום קצת מקדימים את לימוד הגמ', אבל כל מה שהילדים מגיעים ללימוד הגמ' בגיל יותר  
מבוגר הם יותר בשלים להבין את הסברות והאיבעיות, והיו כאלו שרצו להתחיל את לימוד הגמ' בגיל צעיר  
כדי שעי"ז יהיו יותר שקועים בלימוד, והנה בת"ת דבריסק נדמה לי שבגיל שבע התחלנו לימוד הגמ' והתחלנו  
בפרק המניח ואני תמיד סבור שאולי הם לא עשו טוב" וכו'.

מכתב ו'

הרב יוסף פרץ

פנמה

לכבוד מערכת מנורה בדרום,

שלום וברכה,

רצוף בזה תגובות עבור קובץ שבט תשפ"א. וחפץ ה' בידכם יצליח להגדיל תורה ולהאדירה.

### מצוה בו יותר מבשלוcho בהכנות שבת

שלא הכין בעצמו לפני שבת לא מקיים מצות עונג שבת, שזה תנאי מעכב בשביל קיום המצוה, להכי נקטו לשון זה להבין שהוא דבר בפני עצמו ואינו מעכב שאר דברים, ושאיני מהדלקת נר שבת ושלש סעודות, שאם לא עשאתם ביטל המצוה לגמרי, משא"כ הכא שאם לא הכין בעצמו סוף סוף כיבוד השבת אע"פ שהפסיד המצוה בגופו. ודו"ק. ושור"ר ברכנו זלמן בקונטרס אחרון אות ב' שכתב שלשון הטור והשו"ע משמע שהוא חיוב. ועל כרחק למד כדברינו.

**עמ' צג.** כתב בשם הר"ז שאם אשתו מכינה סגי בזה שאשתו כגופו. לא מצאתי שם, ואם כוונתו למה שכתב בסעיף ב', אין דמיונו עולה יפה.

ומה שדן אם שייך בהכשר מצוה מצוה בו יותר מבשלוcho. הנה בספר ישראל סבא קדישא (פרק לח) כתב שכמוהר"ר ישראל אביחצירא זלה"ה היה בונה בידיו את סוכתו. ונראה מזה שסבירא ליה ששייך "מצוה בו" גם בהכשר מצוה. אמנם יש לדחות לפי דברי הנצי"ב בס' העמק שאלה שעשיית סוכה שאני דכתיב בה חג הסוכות "תעשה לך". וכיון דכתיב בו עשייה לכן יש מצוה ממשי בעשייה, ע"ש בדבריו באורך.

**עמ' צב.** בענין לשון ישתדל בשלחן ערוך אם הוא לשון חובה, כתבתי בס"ד בביאורי לשו"ע כת"י, וזו לשוני: ויש לעיין אי לשון ישתדל שכתוב בטור ושלחן ערוך הוא לשון רשות או חובה. והנה הטור והשו"ע בס' צ סעיף ט כתבו "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור". ובס' עמק ברכה ועוד איזה אחרונים דייקו מלשון זה שאינו חובה להתפלל בציבור. ובענייתי כתבתי בספרי הק' פריו יתן ח"ב להוכיח שהוא חובה, ולשון השו"ע פירשתיו כך: "יש לבאר שבגדר "חובה" יש שתי דרגות, אחת שהוא חובה ומעכב, והשני שהוא חובה ואינו מעכב. וכאן בתפלה בציבור ודאי שאינו מעכב, שמי שמתפלל ביחיד, בין בשוגג בין במזיד קיים מצות תפלה כהלכתה, רק שהחסיר מצוה. ולכן הטור והשו"ע בס' צ סעיף ט כתבו "ישתדל אדם להתפלל בבית הכנסת עם הצבור". ולא כתבו חייב אדם, כיון שלשון חייב יכולים להבין שחייב עם ציבור ואם אין ציבור שלא יתפלל, מה שאינו נכון, לכן כתבו ישתדל, שזהו החיוב "להשתדל", אבל אם השתדל ולא הצליח אינו קשור לחיוב תפילה ואינו מעכב את תפלתו". עכ"ל שם. ולפי זה אפשר לבאר גם כאן, שהטור ושו"ע נקטו לשון "ישתדל" כדי שלא יראה שמי

ועיין מה שהאריך בסוגיא זו מרן אאמו"ר נר"ו בס' אהלי שם אורח חיים סי' רנ.

ועיין עוד בספר ישראל סבא קדישא פרק ל"ב שנהג להכין ולבשל ולסדר השלחן וכל צרכי השבת בעצמו מתחילה ועד סוף. ע"ש. אמנם אין הכרח שסבירא ליה שהוא חיוב גמור ואפשר שעשה כן ממדת חסידות. ואין להקשות שהוי ביטול תורה,

שהרי ברור שכל אחד צריך זמן שלא לומד כדי לנוח מעמלו, וכמו שמצינו בגמרא ברבי זירא. ולכן אדם גדול מנצל זמן זה לעשיית מצוות, וודאי שהכנה לשבת הוא הניצול הטוב ביותר.

וביסוד הרוחני בהכנות לשבת, עיין מה שכתב מר זקני הראב"ד זלה"ה בספרו וזאת המנוחה ח"ב סי' יג.

### חתימת על המחיה ועל הכלכלה

עמ' קג. עיין למרן אאמו"ר נר"ו בספרו אהלי שם על שו"ע או"ח סי' רח עמ' תקמט

שכתב בקיצור נמרץ ככל דבריו כאן. ושם הביא גם מפוסקי אשכנז שגרסו כן.

### חידושי דינים בענייני זרעים

עמ' רג. מה שכתב שמת"ו בשבט מתחיל שלב הייצור של הארץ. עיין ספר הכוונות מאורות נתן עמ' תרט"ו שהביא מהרמ"ע במאמר מאה קשיטה סי' פא, ט"ו באב וט"ו בשבט ביסוד. ע"ש ודו"ק.

עמ' רמז. כתב בשם מהרח"ו בספר הכוונות שהנהיג לאכול שלשים מיני פירות. אחר המחילה לא כתוב כן בספר הכוונות ולא בכתבי מהרח"ו. ואינו אלא מדברי חמדת ימים פ"ג משובבי"ם.





מכתב ז'

הרב יובל קורסיה

## באיסור לימוד בחזרת הש"ץ

הפוסקים. וחלקם אף הגדילו העוון, שיש לגעור באותם הלומדים. וידוע שלשון זה כתבו מרן הש"ע על המדברים בשעת החזרה, שעל זה לא מצאנו מחלוקת.

**עוד** נקודה חשובה שיש להבהיר. אין זה נכון לומר שהטעם שאסור הוא רק משום הרואים, שילמדו ממנו שמותר לדבר (ולפי זה יבוא החכם וילמד שאם אין בבית הכנסת עמי הארץ אלא כולם ת"ח, מותר לכתחילה ללמוד). דזה אינו נכון כלל וכלל. אלא עיקר הטעם הוא משום שיש חשש מאוד סביר, שבגלל שקיעתו בלימוד יענה אמן יתומה (הרבה אחרי שסיים הש"ץ) או אמן חטופה (שעונה לפני שסיים הש"ץ את הברכה. ע' בש"ע שם סעיף ח). וזה הטעם שכתבו כל האחרונים.

**עוד** טעם לאיסור הוא משום שיש להקשיב לחזרת הש"ץ כש"כ בש"ע. וכן מוכח מעוד ראשונים כש"כ בס"ד בתשובה שם באות ה. ע"ש.

**ומש"כ** כמה אחרונים טעם לאסור משום הרואים. אין כוונתם שזה הטעם היחידי אלא הוא רק כתוספת טעם לשבח. דהנה מקור לסיבה זו הוא המג"א (סק"ח) שאחר שהביא שדעת הרמ"ע שאין למחות בהם. ואילו בווי העמודים קרא תגר עליהם, הוסיף המג"א שכן משמע ממ"ש סי' צ' סי"ח. ועל זה נחלקו המחצית השקל והפמ"ג בביאור כוונת המג"א. דהמחצית השקל ביאר כוונתו למש"כ שם הרמ"א שי"א שמי

מה שהקשה הרב גולד, שיש לתמוה על האחרונים שאסרו ללמוד בחזרת הש"ץ שהרי ברא"ש מפורש להיתר. אין כאן תימה כלל. שהרי הרא"ש בתשובה והובא להלכה בטור וש"ע (קכד, ד) פסק שהקהל יש להם לשותק ולכוין לברכות שמברך החזן ולענות אמן. א"כ ישנה סתירה בין דבריו בתשובה לבין ההנהגות הנ"ל. ולכן כמה גדולים חפשו דרכים ליישב הסתירה.

**ועוד**, הרי ציינתי לעיין בחוברת צפונות (תשרי תשנ"א שנה ג גליון א עמ' יד) ששם התבאר שאין זה ברור שכל הספר ארוחות חיים אכן הרא"ש כתבו. אלא לכל הפחות חלק של יום השבת שהוא לכ"ע כתבו הרא"ש ושאר החלקים נתונים במחלוקת.

**יש** להדגיש נקודה חשובה מאוד, שכפי מה שדברתי עם כמה אברכים, לא כולם שמו לב אליה. הרמ"ע מפאנו לא התיר לכתחילה ללמוד בחזרת הש"ץ. אלא כתב מפורש בתחילת דבריו שלא יאות עבדי והנח להם. אלא מצא להם היתר. וכך העתיקו כמה אחרונים שדעת הרמ"ע שלכתחילה אין ללמוד, אך הלומד אין למחות בו. עי' בתחילת התשובה בגיליון הקודם.

**אך** רוב מוחלט של רבותינו האחרונים פסקו בסכינא חריפא לאסור. ומכאן יצא החרדה הגדולה של הגר"ח קנייבסקי שליט"א על הלומדים. שבאמת אין זו חרדתו האישית אלא איסור שכתבו אותו כמעט כל

שרי. דשלחתי לעיין בילקו"י שהביא כמה ראיות שלפעמים לשון להזהר הוא מן הדין. כמו ס' שמ סעיף ד' ובמשנ"ב ס"ק יח. וכן בס' שלו סעיף ח ובגר"ז שם הלכה יב ובמשנ"ב ס"ק מג. אך ודאי שיש מקומות להיפך כש"כ שם. אלא הכל לפי העניין. ואילו הכא כיוון שרוב האחרונים אסרו איסור ללמוד, כך ניחא יותר לומר שכן הוא דעת המשנ"ב, ולא לומר שחולק על כל האחרונים ללא סיבה מוצדקת.

**ומש"ב** הגר"ח"ק שליט"א שלימוד זה אין בו נחת רוח, אין זה חידושו, אלא כבר קדמו הראשית חכמה (שער הקדושה פרק יד) שלימוד כזה אינו עושה נחת רוח לקב"ה. והעתיקוהו כמה מרבתינו האחרונים. וכך נהגו הרבה מגדולי דורנו כמש"כ בס"ד בתשובה שם.

**דבר** נוסף התחדש לי שלא כתבתי בתשובה. ודבר זה מראה עד כמה הלכה זו חשובה בעיני גדולי הפוסקים. הגר"נ קרליץ בחוט שני (או"ח ח"א עמ' רה) פסק, שהמסיים שמו"ע באמצע חזרת הש"ץ, לא יאמר יה"ר שיבנה ביהמ"ק וכו', דזה תחנון, ובחזרת הש"ץ אסור לומר תחנונים הואיל וחיוב על כל אחד לשמוע חזרת הש"ץ. עכ"ל. אמנם בספר אשי ישראל (פרק כג הערה רכד) כתב בשם הגר"ח קנייבסקי שמותר לומר היה רצון הנ"ל אף באמצע החזרה, דעוסק במצוה פטור מן המצוה. ובשם הגרש"ז אויערבך כתב, שיש להמתין עד לאחר ברכת אבות כדי לא להפסיד מלשמוע ברכת אבות. ובשם הגר"ש אלישיב כתב, שיש להמתין עד לסיום חזרת הש"ץ.

שתורתו אומנותו מותר להתפלל בבית המדרש אף בלא עשרה, ואפ"ה לא ירגיל עצמו כדי שלא ילמדו ממנו. ע"ש. ולכן ה"ה כאן דחיישנן שמא ילמדו אחרים ממנו, ולא יטו אזן לתפלה אפילו לא ילמדו ולא יאמרו תחנונים. ומזה למד המג"א שכדברי הו"י עמודים שקרא תגר על הלומדים בחזרת הש"ץ, מוכח מהרמ"א שם, שיש חשש שילמדו ממנו אחרים לדבר דברים בטלים ולא להקשיב לחזרה. אך אין כוונת המג"א לאפוקי מטעם אמן יתומה.

**וא"כ** מה שנתלים בדברי המשנ"ב כבר כתבנו בתשובה שאינו נכון. שבתחילה כתב, על דברי הש"ע שיש לשתוק ולכוין לברכות, שעל בן צריך להזהר מלומר תחנונים או מללמוד בשעת החזרה. אך הוסיף המשנ"ב, שאף מי שיטען שודאי לו שהוא נזהר לענות אמן כדינה, מ"מ יש עוד חשש שילמדו ממנו עמי ארצות לדבר בחזרה. אך לא בא המשנ"ב לומר שזה הטעם היחידי ובהעדר טעם זה מותר. זה אינו, שהרי בתחילת דבריו כתב שאין ללמוד בחזרה. אלא זו טעם נוסף לאיסור. וכך כנראה הבינו כל גדולי דורנו שהבאתי בס"ד בתשובה שנהגו איסור בדבר בלי שום צד להתיר. ובוה אודא לה ההיתר שכתב הרב גולד בסוף דבריו, לחלוק על הפוסקים שאסרו אף הרהור מדברי המשנ"ב. (ויש לציין שבסוף אות ד הבאתי שהגרש"ז אויערבך אמר שאחד הדברים הקשים עליו הוא הזהירות מלהרהר בדברי תורה בשעת החזרה).

**ומש"ב** המשנ"ב בלשון יש להזהר, אין הכוונה רק לזהירות בעלמא ומדינא



מכתב ח'

הרב אברהם ישעיהו קשש

### בענין האיסור לעשות חפציו עד שיבדיל

ובציאתו", וזה ממש כדבריו דהכא יש סיבה מיוחדת שיקדים ההבדלה כמה שיותר.

**ובמש"ב** לפני כן דלפי שי' הרמב"ם (ר"פ כט מהל' שבת ובסה"מ מ"ע קנה) שדין הבדלה הוא מה"ת א"כ נראה שגדר האיסור הוא מצד שקדושת השבת נמשכת.

**ילה"ע** שבחידושי מרן הגרי"ז מבואר שלמד לא כך, דהגרי"ז דייק מלש' הרמב"ם (פכ"ט ה"ה) שהשוה את האיסור לעשות מלאכה לאיסור אכילה ושתייה וטעימה, דבהנך ודאי האיסור הוא מחמת דין ההבדלה ולא מדין השבת, ולפי דבריו בע"כ צ"ל דאין הכרח ממה שסובר הרמב"ם שדין הבדלה הוא מה"ת, שהאיסור לעשות מלאכה הוא מדין קדושת השבת דנמשכת, דלעולם י"ל שהקדושה פוקעת ומ"מ שייך ענין הזכירה ביציאתו.

**וא"ת** דאי"ז דומיא דקידוש שזוכרים את השבת בשבת עצמה, צ"ל דאע"ג דהמקור הוא א' מ"מ יש ביניהם חילוק, דהרי ילה"ק על הרמב"ם מ"ט א' בפסחים (קד:) דאין מבדילים במוצאי יו"ט לשבת, וברשב"ם שם מבוי' דהטעם הוא משום דאפרכוס יוצא והמלך נכנס ואין דרך ללוות האפירכוס שהכל נמשכין אחר המלך, והרי אכתי יש כאן את המצוה זכירה ביציאתו [ויו"ל דביו"ט לא שייך ענין הזכירה וגם הרמב"ם מודה שזה מדרבנן, אך השיטמ"ק בביצה החרדים והתשב"ץ בשם מהר"ם

**ראיתי** מה שכתב הרה"ג אביחיל לוי שליט"א בענין האיסור לעשות חפציו קודם שיבדיל, והיות שגם אני עסקתי מעט לאחרונה בסוגיא זו התעוררו לי כמה הוספות בדבריו:

**הנה** דן בגדר האיסור לעשות חפציו קודם ההבדלה, אם הוא מחמת קדושת היום, או שהוא דין בפנ"ע שמצות ההבדלה דרמיא עליה אוסרתו בעשיית מלאכה, אך קדושת השבת לא נמשכת. ויש לציין שבלשון המשנ"ב (רצט, לג) מבואר כצד א' שעדיין קדושת השבת עליו.

**אלא** שנתקשה לפי הצד הב' מ"ט נאסר במלאכות יותר משאר מצוות שלא נאסר במלאכה לפני עשייתן. וכתב לבאר באופן א' עפמש"כ הרמב"ם דמקור דין הבדלה הוא דילפי' מ"זכור" -זכרהו בכניסתו וביציאתו, ע"כ תקנו חז"ל שיהיה ביציאתו ממש.

**רציתי** להוסיף דיש לביאור זה מקור מהמג"א (סי' רלה ס"ק ד), דהנה בפ' ערבי פסחים מבואר דיש גם איסור טעימה קודם הבדלה, וזה בע"כ אינו דין מחמת השבת אלא מחמת חיוב הבדלה דרמיא עליה. אך צ"ב מאי שנא מכל המצוות שגם כשאסרו לאכול לפני קיומן מ"מ טעימה בעלמא לא אסרו. וביאר המג"א וז"ל "ולא דמי לקידוש ולהבדלה דאסור לטעום דהנהו אטקן דוקא בתחילת הלילה בכניסתו

מרוטנברג כתבו (הביאם העמק ברכה עמ' סח) דאף ביו"ט הוא מדאורייתא. וע"כ צ"ל דזה גופא צורת הזכירה שבהבדלה ללוות את המלך ביציאתו, וא"כ זה שייך גם אם כבר נפקעה הקדושה, ולא דמי לצורת הזכירה שבקידוש שענינו אחרי שחלה הקדושה.

**אמנם** ע"ש בדברי הגרי"ז שביאר במחלו' הראשונים, דהראשונים (רש"י והרא"ש ועוד) שסוברים דלהיתר המלאכה סגי באמירת ברוך המבדיל [אלא שנחלקו אי בעינן שו"מ או לא], ואע"ג שלענין איסור אכילה אינו מותר עד שיבדיל על הכוס, א"כ גדר האיסור בעשית מלאכה הוא מחמת קדושת השבת וכדי להפקיעה סגי בהיכר, אך הרי"ף שסובר שאסור גם בעשיית מלאכה הוא כמו דין אכילה ושתייה שאסור מחמת דין ההבדלה.

**אלא** שדברי הגרי"ז לכאו' צ"ע, דהא איהו גופיה ביאר בדעת הרמב"ם דס"ל שאיסור עשיית מלאכה הוא מדין ההבדלה [וכמשנ"ת בד' הרי"ף], והרי ברמב"ם מפורש (בה"ו) שא"צ לעשות הבדלה על הכוס אלא עד שיאמר ברוך המבדיל [אלא שלא כ"כ מפורש ברמב"ם אם צריך שו"מ או לא וכמו שדן הרב הנ"ל].

ולכן לכאו' נראה בדעת הרמב"ם כמו שנקט

הרב הכותב שליט"א דהרמב"ם סובר דדין האיסור מלאכה הוא מדין השבת, ולכן בענין זה מותר אף בלא הכוס, דמה"ת אין צריך בהבדלה כוס, ולא דמי לאיסור האכילה דזה דין בפנ"ע שתלוי בדין ההבדלה על הכוס.

**והנה** במ"מ (שם) מבואר דיש מקור להבדלה מה"ת מדכתיב "ולהבדיל בין הקודש ובין החול" דדרשי' מיניה בשבועות (יח:) דהמבדיל על היין במוצ"ש הווי' לו בניס זכרים ע"ש [ולא בריא כ"כ אם כ"כ בדעת הרמב"ם או בדעת שאר הראשונים], ולפי דרשא זו נראה שכל מהות ההבדלה היא להבדיל את קדושת השבת שנמשכת.

**[וע"ע** בחי' הגרי"ז שביאר בפלוגתת הראשונים אם האיסור לעשות חפצא הוא בכל האיסורין או רק במלאכת אומן, דזה תליא בנידון זה אם קדושת השבת ממשיכה וא"כ אסור בכל המלאכות או שהוא דין נפרד מחמת מצות ההבדלה וזה אוסר רק מלאכת אומן, וזה כעין מה שכתב הרב הנ"ל שם].

ובהזדמנות זו אודה להרב און אברהם סקלי שליט"א המתמסר להגדיל תורה ולהאדירה, ולהרמת קרן התורה ועמליה בעיריננו.

אברהם ישעיהו קשש



מכתב ט'

הרב אריה דוד שלזינגר

ירושלים

### ברכה אחת על עירוב תבשילין וחצירות

כמה מצוות יהיה בזה חסרון משום זה.

ומה שחידש הכתב סופר דמצוות חבילות שייך רק בדאורייתא צריך הסבר, דמ"מ מראה בזה שהמצוות עליו כמשא, ועוד הרי מבואר בסימן רצ"ט דלברך ברכת המזון על כוס של הבדלה יש בזה משום חבילות, והבדלה אפילו למאן דאמר שהוא מן התורה מ"מ אחרי שהבדיל בתפילה לכו"ע הוא דרבנן, וכן ברכת המזון בכוס הוא מדרבנן.

ומספר פקודת אלעזר הביא דלברך על פרי העץ ואדמה אי אפשר משא"כ כאן בעירובין, וקשה למה לא יוכל להודות בורא פירות ויכלול ב' הסוגים, וכמו בב' סוגי עירובין.

ומה שכתב בזכור לאברהם שיכול לברך על עירובי תבשילין חצירות ותחומין ברכה אחת, יש להבין דהרי עירובי תחומין הוא בסוף אלפיים מביתו ואילו עירובי חצירות הוא בכיתו.

דוד אריה שלזינגר

הרב משה חליוה שליט"א האריך בלכלול ב' ברכות בברכה אחת כגון עירובי תבשילין ועירובי חצירות, והביא שהוכיחו לזה ממה שכתב הרמב"ם לכלול ברכה אחת על הפרשת מיני תרומות ומעשרות.

ולכאורה אין דומה זה לזה, דהניחא בתרומות ומעשרות הכל הוא דבר אחד שמפרישים חלק לכהנים ולויים ועניים, אבל כאן הרי עירובי חצירות היינו שמערבין ב' החצירות יחד תחת בעלים אחד, ואילו עירובי תבשילין הוא שמתחיל לבשל מערב יו"ט על שבת, ולכן אף ששניהם יש להם שם אחד של עירוב מ"מ הם דברים נפרדים.

והא דהקשה בדברי מלכיאל הרי אין עושים מצוות חבילות, לכאורה כו"ע מודים שצריך לקחת פת לזה ופת לזה, דאם יכלול שניהם בפת אחד יש בזה משום חבילות, אבל לשון ברכה על שני מצוות למה יש בזה משום חבילות, ואטו מי שמברך ברכת שהחיינו על