

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון ל"ג
אדר ב' - תשפ"ב

נכתב
ע"י אברכי
אופקים
ותפרח

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

דבר המערכת

משנכנס אדר מרבין בשמחה! ואין שמחה גדולה, כשמחתנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, בחמלת ה' עלינו, את גליון **אדר ב'** תשפ"ב של קובץ **מנורה בדרום** - גליון ל"ג, המלא בחידושי התורה של האברכים המופלגים בני העליה **מאריך הנגב**, העמלים בתורה ומחדשים בה כיד ה' הטובה עליהם, וזוכים שנתקיים בהם - ליהודים היתה אורה - זו תורה!

וזוהי השמחה האמיתית והנצחית - פיקודי ה' ישרים משמחי לב!

כידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר והדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמו ביד רחבה להוצאת הקובץ.

[כמובן שאפשר להוסיף בתחלת הגליון הקדשה לע"ג, לרפואה, להצלחה וכיו"ב].

ואלו כללי הקובץ:

- ♦ שליחת מאמרים לקובץ ניתנת לאברכים בני **אופקים ותפרת**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר אחב"י בכל מקומות מושבותיהם**.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לבירורי הלכה או מנהג, וע"כ לכתחלה רצוי להגיע למסקנא הלכתית ברורה בסוף המאמר **[אף אם אינו מתכוון להורות הלכה למעשה]**, או לחילופין **שקלא וטריא** מחודשים או **ביאורים** מחודשים בדברי הפוסקים הנוגעים להלכה, בכל נושא בתורתנו הקדושה.
- ♦ **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 [ומומלץ 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 בדוא"ל את הקובץ בכל חודש, וכן קבצים קודמים, בשליחת בקשה למערכת. ובס"ד גליונות רבים כבר נגישים בתוכנת **אוצר החכמה**.
- ♦ הרוצה ליצור קשר עם אחד מכותבי הקובץ ולשאת ולתת עמו **[אף ללא כוונה לשלוח תגובה לקובץ]** יכול לפנות למערכת ולקבל פרטים. ואם ירצו, יכולים לנסח בסוף מכתב תגובה משותף ולשלחו למערכת הקובץ, ואי"ה יתפרסם בגליון הבא.
- ♦ שליחת מאמרים ותגובות לקובץ **ניסן**, תתאפשר עד **יום א - כ"ד אדר ב'**. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקרים הרי זה **משובח** [ובחומר שאינו מוקלד יש להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ 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 רגיל של 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 מנחם גולדברג שליט"א

ליקוטים בענייני סנדקאות יא

הרב אוריאל אייזנבך

בדין שכרות בפורים, וביסוד כל עניין יום הפורים כז

הרב אהרן גבאי

בדין סחיטת הלימונים בזמנינו ל

הרב גרשון גולד

בברכת גרעיני הפירות מז

הרב ישראל גולדברג

משלוח מנות שאינו כשר ס

הרב צבי משה דוידוביץ

הלכות כתובה [אבעה"ז סימן ס"ו] סו

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן

בירורים והערות בהלכות ווסתות סח

הרב אהרן ויזר

בעניין מנער טליתו עג

הרב ישראל מאיר ויינשטיין

ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה עז

הרב משה חליוה

מכתב על ספר טובות זכרונות פד

מכתב על הספר רביד הזהב חלק שני פו

הרב אבינועם טאובנר

עיונים במשנת הפורים של מורינו הגאון ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל פח

הרב יצחק ירחי

קטנה שלא הגיע זמנה לראות קטו

הרב ערן כברה

בענין האם מלך שמרדו בו הוי חשיב מלך או לאו קיט

הרב אביחיל לוי

בביאור מצות תענית אסתר קכט

בביאור חשיבות תפלה בציבור קלה

הרב אוריאל מיימון

בענין לאו דלא תסגיר עבד אל אדוניו קלז

הרב יאיר מינקוס

בחילוק בין קריאת המגילה דלילה לקריאה דיום קמא

הרב און אברהם הכהן סקלי

הפטרת פרשת צו למנהג הספרדים קנה

הרב יעקב זאב פ'שר

קביעות מקום לתפילה קסא

הרב אליעזר פלקוביץ

דיני העולה לתורה וברך בטעות במקום הלא נכון קסט

הרב חיים פנחסוב

"בתר עניא אזלא עניותא" - לגבי מתנות לאביונים קעו

הרב נדב פרן

ברכת שעשה נסים ושהחיינו בפורים [וחנוכה], ודין על הניסים קעט

הרב יובל קורסיה

חיוב טבילת כלי חשמל קצו

הרב אברהם אהרן קרנובסקי

האם מותר להישען ולהניח חפצים על הבימה רה

הרב אברהם ישעיהו קשש

מיסודות מסכת מגילה - ענייני פורים רי

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

חקירות נפלאות בעניני משלוח מנות רלב

הרב שרון שרפי

בגדרי חובת "פרסומי ניסא" בקריאת המגילה (עד כמה הוא חיוב "הבנת הנס" בכדי לצאת י"ח, והנפק"מ בזה להלכה) רמא

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא רסה

פירושי תפלת עלינו לשבח

מכתב ב'

הרב יוסף אביטבול ער

קדושת מניני חצירות

מכתב ג'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך רעא

כתיבת סת"ם מתוך הכתב ♦ עיטוף בברכת המזון

מכתב ג'

הרב גרשון גולד ערה

בענין מעשר שני ממון גבוה

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין רעז

אמירת קדיש ע"י כמה אנשים יחד

מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב רעח

הלכה כדברי המיקל באבל ובעירוב במחלוקת האמוראים והפוסקים ♦ נטיעה בתוך בית
האם חייבת במעשר ובשביעית

מכתב ו'

הרב חיים מלין רצא

תליית פירות שביעית בסוכה ♦ לקיחת פירות שביעית ללא ידיעת הבעלים ♦ בענין לבישת
כובע בברהמ"ז ושאר ברכות ♦ לעשות קפנדריא בחצר ביהכ"נ שהתפללו שם בקורונה



מאמרי הלכה



הגאון רבי מנחם גולדברג שליט"א

ר"מ בישיבת אופקים

ליקוטים בענייני סנדקאות

התוכן

- א.-ג. בירור המקור למצות סנדקאות.
- ד. מצות רשות (ונפק"מ למודר הנאה).
- ה.-ז. סנדק לאדם גדול כשמלים אותו.
- ח.-ט. סנדק ומוהל כאחת.
- י.-יד. שני סנדקים לתינוק אחד.
- טו. סנדקאות כאשר עוקדים את התינוק ע"ג משטח.
- טז. מנהג ליפוף רגלי התינוק.
- יז. הנהגות הסנדק.
- יח. מה יכוין הסנדק.
- יט. זמן המסוגל לקבלות ותחינות.
- כ. למנוע צער ולוותר.
- כא. האם יש מנהג להתברך מהסנדק.
- כב.-כג. סנדקאות סגולה לעשירות.

רק מצוה. ונכלל כל זה במש"כ הרמ"א (רס"ה סע' י"א) ונוהגין להדר אחר מצוה זו להיות סנדק וכו'.

ועניינה ומעלתה, אינו רק מצד הסנדק שמקיים בזה מצוה. אלא גם מצד התינוק, שכאשר נימול על ברכי סנדק, שיש עליו תורת מזבח, הוה עי"ז קיום מצות המילה והתורת קרבן שלו, יותר בשלימות.

ב. בשו"ת תורה לשמה (סי' רמ"ב) נקט כדבר פשוט שמצות סנדקאות היא מצוה דרבנן (וכנראה מפני שאינה כתובה בתורה).

בירור המקור למצות סנדקאות

א. במהרי"ל^א (הל' מילה) כתב, גדול מצות בעל ברית [והוא קרוי סנדק בלשון חכמים] ממצות המוהל וכו'. ומבואר שהסנדקאות היא מצוה. וצ"ע דבאו"ז (הל' מילה סי' ק"ז) כתב, מנהג ישראל שהאחד נעשה בעל ברית לתינוק הנימול ותופס אותו על ירכיו וכו'. הרי דהוא מנהג בעלמא.

ונראה דודאי לכו"ע היא מצוה, ולשון מנהג שנקט האו"ז, כוונתו דהיא מצוה שכולם נהגו לקיימה, אע"פ שאינה חיוב אלא

^{א.} אפיריון נמטייה לגר"מ חליה שליט"א על הערותיו המחכימות וההוספות החשובות. והפנה אל הרבה מקורות וספרים שאינם מצויים. ועוד הגדיל לעשות וטרח לשאול ולברר הנהגות מן הגר"ח קניבסקי שליט"א, מפי מקורבו נאמן ביתו הרה"ג ישעיה אפשטיין שליט"א, ויובאו להלן להגדיל תורה ולהאדירה.

והנה בספר זכר דוד (אב"ד מודינא, נדפס תקצ"ז, מאמר א' פרק ע"ה) הביא מספר אחד שכתב שהמקור למצות סנדקאות שהובא בהגמ"י (פ"ג מילה) ממדרש שוח"ט על הפסוק "כל עצמותי תאמרנה", הוא סמך חלוש, וידוע שאין להוציא שום דין מן המדרשות, ומסיים דראוי לידע ולהודיע שהוא מנהג מחודש.

וכתב הזכר דוד שדבריו בטלים ומבוטלים, דודאי ילפינן מהמדרשים דין ומשפט, כל כמה שאינם חולקים עם התלמוד. והוסיף וז"ל, הגם הלום מצאתי ראיתי ענין הסנדק נרמז בתורתנו הקדושה, שהרי בפרשת ויחי על הפסוק "גם בני מכיר בן מנשה יולדו על ברכי יוסף", תרגם יונתן בן עוזיאל, אוף בני מכיר בר מנשה כד אתיילידו גזירינן יוסף. ופירש שם המפרש, דס"ל ליונתן שמל אותם על ברכי הסנדק. א"נ יש לומר, שיוסף היה הסנדק וזהו על ברכי יוסף היו נימולים. (א"ה: וכ"ה בשכל טוב, שהיה להם אב לברית, שנימולו על ברכיו, עכ"ל).

והביא עוד מדברי חז"ל, וכן מדהמע"ה שאמר, בברכי אני עושה סנדיקוס לילדים. ומסיק וז"ל, ואתה הראית לדעת

מהראיות החזקות שהבאתי כראי מוצק, שמצות הסנדק גדולה היא אף שאינה מצוה מפורשת, וכמו שאינו מפורש החיוב שאיש הישראלי היודע למול שימול את בן חברו, אלא דלזכות יחשב למתעסק בה, דהחובה מוטלת על האב למול את בנו, כן נימא בסנדק.

והתורה לא דברה בזה, לפי שהוא ענין מובן מעצמו והשכל מחייבו, שצריך ודאי לתפוס התינוק בעת המילה ולאחוז בברכיו, כדי שהמוהל יוכל לעשות מלאכתו יותר בנקל ובלי סכנה, עכ"ל הזכר דוד.¹

ג. והנראה בזה עפמ"ש"כ בספר מעלות התורה (לרבינו אברהם אחי רבינו הגר"א) וז"ל, ושמעתי מאחי הגאון ז"ל, שבדאי ליכא למימר שלא יכנסו תחת גדר המצוות רק תרי"ג ולא יותר, שא"כ מבראשית עד בא, אין בהם אלא שלש מצוות. גם הרבה פרשיות בתורה שאין בהם שום מצוות, וזה הדבר אינו מתקבל. אלא באמת כל דבור ודבור בתורה שיצא מפי הגבורה הוא מצוה בפנ"ע. והנה באמת המצוות רבו ועצמו עד אין מספר, עד שמי שיש לו עין השכלי ולב מביין, יוכל להתנהג

ב. אמרו חז"ל בפסיקתא רבתי "מכל משמר נצור לבך", א"ר אחא רמ"ח מצוות עשה בתורה כנגד רמ"ח איברים שבאדם, שכל איבר ואיבר צווח על האדם, עשה בי מצוה שתחיה בזכותה ותאריך ימים, ושס"ה מצוות לא תעשה כמנין ימות החמה, שבכל יום משעה שהחמה זורחת עד שהיא שוקעת, צווחת ואומרת לאדם, גזורני עליך במי שהגיע ימין ליום הזה, שלא תעבור בי עבירה, ואל תכריע אותו ואת כל העולם לכף חובה. ובמדרש שוחר טוב, אמר דוד לפני הקב"ה, אני משיחך בכל איברי, בשערי לא תקיפו, בברכי אני עושה סנדיקוס לילדים.

ובמדרש ויקרא רבה פכ"א, "רגלים ממהרות לרוץ לרעה", הוי רץ אחר המילה שהיא בין הברכיים. ופירש היפה תואר וז"ל, ונקט ברית מילה לפי שיש בה מצוה מיוחדת לרגלים, דהיינו להיות שושבין למילה, כמ"ש חז"ל שזו המצוה מיוחדת לברכיים, ולזה אמר כאן שהמילה בין הברכיים, כלומר ליקח התינוק למול.

ג. מש"כ הזכר דוד שהתורה לא הזכירה הסנדקאות להדיא, לפי שהוא ענין מובן מעצמו והשכל מחייבו שצריך לתפוס רגלי התינוק לסייע למוהל, הוא ענין נוסף, שבזה שמסייע למוהל, נעשה הסנדק שותף לקיום מצות המילה. וסיע זה איננו חלק ממצות הסנדקאות, אלא סניף ולתא של מצות המילה (אלא שנעשה ע"י הסנדק). ועד כאן מיירי במצות הסנדקאות, שעניינה שיהא נימול על ברכיו, והוי כבנה מזבח שעליו יקריבו את הקרבן דמילה זו. וכמש"כ, על "ברכי יוסף."

התורה בהנהגה זו. והראיה מכך שחז"ל הוסיפו לספר שהשי"ת נעשה שושבין לאאע"ה, ודהמע"ה היה סנדק לתינוקות. ולמדנו מדבריהם דמש"כ "על ברכי יוסף" אין זה סיפור דברים בעלמא, אלא שרצון התורה שאף אנו ננהג כך. ולפ"ז סנדקאות היא מצוה מפורשת בתורה (ולא רק ברמז בעלמא), והיא מצוה דאורייתא. ואמנם אינו חיוב ואינו לעיכובא, אלא מצות רשות, ומ"מ נכון להגדירה כמצוה מה"ת.^ה

ולפ"ז כשملו על ברכי סנדק, קיימו בזה מצוה. והמל על שלחן, לא עבר בעשה, אך חיסר קיום מצוה. (וכשהיה באפשרי להושיב סנדק ולא הושיבו, יש בזה גם עוון זלזול במצוה שביטולה).

בכל פרטי הנהגותיו וענייניו מקטן ועד גדול ע"פ התורה והמצוות, ואז היה עושה מצוות בכל עת ובכל רגע עד אין חקר, כאשר הובא הרבה מעשים מהקדמונים ז"ל, בגמרא ומדרשים, מאשר נהגו הנהגותם הכל ע"פ התורה והמצוות.^ו ועל זה אמר דהמע"ה, לכל תכלה ראיתי קץ רחבה מצוותך מאד. ומה שהוזכר תרי"ג מצוות, אינם אלא שרשים, אבל הם מתפשטים לענפים הרבה. ובאמת דבר זה נעלם ממנו איזה מהם שרשים ואיזה הם ענפים, ואין מן הצורך לדעת זאת וכו', עכ"ל.

ועפ"ז י"ל דמכך שהתורה מספרת (וכפי שפירש תרגום יונתן) שיוסף היה סנדק במילת צאצאיו, יש לנו ללמוד שרצון

ד. דוגמה לזה "ויט אהלה" (בראשית י"ב ח') פרש"י, אהלה כתיב, בתחילה נטע את אהל אשתו ואח"כ את שלו, עכ"ל. ועוד רבות מאד כהנה.

ה. הגר"מ חליוה שליט"א ציין למש"כ בספר **בשחר אור**, תשובות אמרים והנהגות ממרן הגראי"ל שטינמן זצוק"ל (פרק י"ד ס"ק י"ג) וז"ל, אמר רבינו פעם בפליאה, שאע"פ שהסנדקאות נחשבת מצוה גדולה מאד עם מעלות רבות, אין היא נזכרת בגמרא או ברמב"ם כלל, וכל המקור הוא במדרש, וכן נזכר בהשגת הראב"ד פ"ג מילה, עכ"ל.

ו. **ובוונתו** סנדקאות ובעל ברית לא הוזכר להדיא בש"ס, אמנם נרמז בגמ' קדושין עב: וכדלהלן. דהנה הברית אפרים (עמ' ש"י) הביא דברים נפלאים מהספר **באר משה** (האדמו"ר מאו"רוב סו"פ לך לך) וז"ל, בשעת הברית מברך אבי הבן להכניסו "בבריתו של אברהם אבינו" והדבר טעון ביאור מדוע נתייחדה ברכה זו משאר ברכות המצוות, שמייחסת את מצות המילה לאברהם אבינו, ולא מצינו בשאר מצוות שנקראות על שם מקיימם הראשון.

וכתב בספר באר משה לבאר, דהנה נאמר (בראשית יז, יט) "ואתה את בריתי תשמור, אתה וזרעך אחריו לדורותם". ולכאורה היה די באומרו אתה וזרעך את בריתי תשמור, ומהו שהוסיף ואמר שוב "אתה וזרעך אחריו". וביאר **האלישיך** שהכוונה בפסוק היא, שבכל עת שיקיימו זרעך מצוה זו יהיה זה בבחינת "אתה וזרעך" דהיינו מכיון שאברהם הוא אב כל הנימולים, א"כ כל אימת שאדם מישאל מקיים מצות מילה, כאילו אברהם עצמו משתתף עמו כיון שכולם נכנסים ומצטרפים לבריתו.

ובזה מבואר מה שאמרו (קידושין עב:): אדא בר אבהה היום יושב בחיקו של אברהם אבינו, ופירש"י, "שנכנס לברית מילה". וצריך ביאור הלשון "בחיקו של אברהם אבינו". ולפי מה שנתבאר דכה קדושתו של אברהם טבוע בכל ברית מילה, לפיכך דיין לומר "יושב בחיקו" והיינו שאברהם בעצמו משתתף במילה ו**כאילו** הוא הסנדק והמוהל שלו.

ובזה מבואר הפיוט שאומרים בברהמ"ז בסעודת ברית מילה "הרחמן הוא יברך בעל ברית המילה אשר שש לעשות צדק בגילה וישלם פעלו ומשכורתו כפולה ויתנהו למעלה למעלה" כלומר ששכרו של בעל הברית (הסנדק) שיזכה להתקשר בשורש המצוה שהוא אברהם אבינו, ולכן "ויתנהו למעלה למעלה" היינו שיתחבר אל אב המצוה שקדושתו בגבהי מרומים – למעלה למעלה.

הנאה לשמש כסנדק, מכיון שמקיים בזה מצוה, ומלל"ג.

סנדק לאדם גדול כשמים אותו

ה. כתב הגאון הצדיק רבי שריה דבליצקי זצ"ל (בספרו דיני ט"ב שחל ביום א' ודיני שבת שלפניו עמ' ק"ח) וז"ל, בזמנינו הרחיבו את המושג סנדק וכו', והגדילו עוד בזה לקרוא בשם סנדק למי ששם יד לאדם גדול כשמים אותו, והוא שם ידיו תחת מראשותיו, שאין בזה אף ריח סנדק! ובכלל אין דין סנדק אלא לפחות במי שמים אותו עד גיל בר מצוה, אבל אח"כ מה שייך סנדק לגביו, ופשוט וכו', עכ"ל.

והנה במה שנקט בפשיטות שאחרי גיל בר מצוה אין מצות סנדקאות, לא ביאר טעמו וסברתו. ואם משום שאינו מעשי להחזיק על הברכיים ילד גדול וכבד, המניעה שייכת גם קודם גיל בר מצוה.

עוד העיר הגר"מ חליוה שליט"א ממש"כ במדרש שהקב"ה נעשה שושבין לאאע"ה ותפסו כבעל ברית ואחז בו. הרי ששייך סנדקאות גם באיש גדול.

ו. ובעיקר הנידון, שמעתי מכמה מוהלים שרבים נוהגים כך, שמרימים מעט בשתי ידיהם את ראשו של הגדול בזמן שמים אותו, ומחשיבים זאת לקיום מצות סנדקאות, ואף משלמים לזכות במצוה זו.

מצות רשות (ונפק"מ למודר הנאה)

ד. והנה בשו"ת תורה לשמה (הנ"ל) נשאל בראובן שאסר על עצמו הנאה משמעון ומיוצאי ירכו, האם מותר לראובן להיות סנדק לבן שנולד לשמעון. (א"ה: שהרי נהנה מקיום מצות הסנדקאות, וכן מהכבוד, וכן מהעשירות וכמש"כ הרמ"א). וכתב שמותר, כיון שהסנדקאות מצוה, וקי"ל מצוות לאו להנות ניתנו. (ונקט דהיא מצוה דרבנן, והוכיח שגם במצוות דרבנן אמרינן מלל"ג).

והעירו (במה' אהבת שלום) שסנדקאות היא מצות רשות בעלמא, ואינה חיוב. ובהגה' הגרעק"א (לשו"ע יו"ד סי' י' סע' א') כתב שבמצות רשות - כגון שחיטה - לא אמרינן מלל"ג.

אמנם הפלתי (הביאו הגרעק"א) כתב שמותר לשחוט בסכין של אסורי הנאה, מפני שמלל"ג. וכן הפמ"ג כתב להדיא שגם במצות הרשות אמרינן מלל"ג. וכן נקט בפשיטות בתורה לשמה הנ"ל. ולפ"ז מותר למול בסכין של אסור"ג. וגם מוהל שהוא מודר הנאה.

ולענייננו, מצות הסנדקאות היא מצות רשות מתרי טעמי א. מצד המצוה, שאינו חיוב להושיב סנדק, ויכולים למול ע"ג שלחן. ב. מצד הסנדק, דאינו חייב לשמש כסנדק לתינוק זה, ויכולים לכבד לאחר. ואעפ"כ דעת התורה לשמה שמותר למודר

ו. וז"ל (סי' י"א א"א ס"ק י"ב), מודר מחבירו הנאה, יכול ליקח טליתו באפשר, דמלל"ג, ואף מצוות דרבנן. והנך רואה שמלל"ג, אף שאין הכרחים, שהרי ציצית לא ליכסי ולא יטיל ציצית, ולא דוקא מלל"ג במצוות שהן גזירת מלך ודוקא הכרחיים, אלא כדכתיבנא והבן זה, עכ"ל. (וכ"כ בפתיחה כללית אותיות כט-ל).

ז. בשו"ת שבט הלוי (ח"ח סי' רי"ט) כתב שהעומד על ידו, ומחזיק באהבה (א"ה: את כף ידו או כתפיו) להרגיעו ולהשקיט רוחו, ולעזור בזה למוהל, נחשב כמסייע למילה, ועיקר ענין הסנדקאות הוא בזה שמסייע למוהל, עכ"ד. ושמעתי ממוהלים שהרגעת הנימול באופן זה, אכן מסייעת מאד למוהל. ומ"מ לא הזכיר כלל הנחת ידים מתחת לראשו והגבהת ראשו, אלא הרגעת רוחו בלבד.

סך ראשו תחילה, מפני שהוא מלך על כל איבריו. ובבן יהוידע מפרש דהוא מפני שהשכל והחכמה במוח שהוא בראש, והשכל הוא השולט על כל האיברים שהוא המנהיגם, עכ"ד.

סנדק ומוהל כאחת

ח. הרבה גדולי ישראל במשך הדורות, נקטו שאין מניעה לשמש סנדק ומוהל כאחת, וישבו טענות האוסרים, ונהגו כן למעשה. ^ח

כתב בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סי' ס"ד) וז"ל, לא אאמין מה ששמעת בשם הגאון מוהר"א שפיטץ זצ"ל, שלא רצה להיות סנדק ומוהל כאחת, מטעם דאין עושין מצוות חבילות חבילות.

ורחה טענה זו מכמה טעמים: א) במצוות דשייכי להדדי, אין שייך אין עושין וכו', וכ"ש אם אחת מסייעת לחבירתה, מפני דלא הוא מצרפן כעת ביחד, אלא שמצד שייכותן זו לזו, ממילא הן מצורפות, דלעולם הרגילות לקיימן כאחת. ולכן לא שייך לומר דנראה כמשא כיון דשייכי להדדי.

ב) הפרישה (אה"ע סי' ס"ב) הובא במג"א (סי' קמ"ז) כתב שבמצוה שאינה חיובית לא שייך אין עושין וכו'. ומה"ט אמרינן (חולין פ"ו) אי בעי שחיט בחדא ידא ומכסה בחדא ידא, כי שחיטה אינה מצוה חיובית אלא מצות רשות. ולפ"ז ה"ה במצות

וציין הגר"מ חליוה שליט"א לשו"ת בנין אב (הגר"א בקשי דורון זצ"ל ח"ג סי' מ"ה) שדן בזה, ומסיק ע"פ דברי החת"ס שהסנדק תרתי אית ביה, חדא שהוא כמזבח שעל ברכיו נימול התינוק, ומילה כקרבן. ועוד שהוא כמקריב קרבן, בזה שמסייע למוהל בכך שתופס רגלי התינוק ונעשה שותף במעשה המילה.

ומעתה בנימול גדול, העומד למראשותיו ומגביה ראשו, אינו מסייע בזה כלל לקיום המצוה. ואם מטעם שנעשה כמזבח, הרי גופו של הנימול אינו מונח על ברכיו, ובמה מעלתו כסנדק.

ומסיים שיתכן שיש בזה מעלה מסוימת של "חיוב מצוה", אבל אין זה יו"ט שלו בשביל כך, ואינו פוטר הציבור מלומר תחנון, עכ"ד.

ז. ואולי יש לדון בזה מצד שהעיקר הוא ראשו של האדם, והגוף נגרר אחריו ונטפל אליו. דמה"ט יצא ראשו דינו כילוד לכל מילי. ופניו אדם וגופו בהמה דינו כאדם, ופניו בהמה וגופו אדם, דינו כבהמה (ירושלמי הובא בתוספי הרא"ש נידה כ"ג). ולפ"ז המחזיק את ראשו נחשב למחזיק את כולו.

והוסיף הגר"מ חליוה שליט"א, שמא טעמיהו דהמורים כן, הוא ע"ד מש"כ (שבת ס"א) שהרוצה לסוך כל גופו

ח. והתבאר בשו"ת מנחת אלעזר (ח"א סי' מ"ח). ובספרו אות שלום (רס"ה ס"ק ו') הביא מתרגום יונתן על הפס' "יולדו על ברכי יוסף" שתירגם, כד אתיילידו גזירינן יוסף. ובפ"י יונתן, שמל אותם על ברכי הסנדק, א"נ י"ל שיוסף היה הסנדק וזהו על ברכי יוסף היו נימולים, עכ"ל. וכתב שלפ"י השני מתבאר שיוסף היה גם הסנדק וגם המוהל, דמש"כ "גזירינן יוסף" היינו שהוא מל אותם, ומש"כ "על ברכי יוסף" לומר שהוא עצמו היה גם הסנדק.

וב"ב הרד"ל (בחיורשויו למד"ר ויקרא פרשה כ"א סי' ה') שלזה נתכוין בתרגום יונתן, יולדו על ברכי יוסף, שתירגם, כד אתיילידו גזירינן יוסף, כי בימיהם המוהל היה עצמו הסנדק, עכ"ל.

דפליג בגדרי אין עושין מצוות חבילות. ויתכן שחולק בגדר מצות הסנדקאות, וס"ל דמש"כ מהרי"ל "כאילו בנה מזבח" פירושו שהסנדק שמזמן ומכין את ברכיו לקבל עליהן את התינוק, הוא גדר מעשה דעושה בזה מעשה מזבח. ואינו חלות חפצא של מזבח, אלא רק תורת עשייה, כעין וכדוגמת מעשה המזבח. ולכן לא רצה להיות סנדק ומוהל כאחת, דאין עושין מצוות חבילות.

ט. והנה בכל סנדק תרתי אית ביה, חדא שברכיו כמזבח. ושנית, שמסייע למוהל בכך שתופס היטב את רגלי התינוק, ובזה נעשה שותף למעשה המילה ולקיום מצוותה.^ט

אבל כשהסנדק הוא המוהל, שאז הוא בעצמו עושה את עיקר מעשה המילה, שהוא החיתוך והפריעה. א"כ אין שום חסרון בכך שאחר יסייע לו בהחזקת רגלי התינוק, ואדרבה בזה הוא מזכה לשני שיהא גם הוא נטפל וסניף למצות המילה. וכן הורה וגם נהג בעצמו, הגאון הרב בן ציון אבא שאול זצ"ל. וכן נוהג הגאון הרב ראובן אלבז שליט"א בהיותו סנדק ומוהל כאחת, שמורה לאבי הבן שהוא יתפוס את רגלי התינוק, וע"י זה מרויח האב להיות שותף בעצם מעשה המילה. ומהסנדק אין נחסר מאומה, שהרי גם בלא"ה הוא העושה את עיקר מעשה המצוה. (מהרה"ג אלעד חיים שליט"א).

שני סנדקים לתינוק אחד

י. מתוך מכתב: במה שהסתפק מעכת"ר שליט"א האם אפשר להושיב שני

סנדקאות, דאינה חיובית אלא רשות. ורק המילה היא מצוה חיובית.

ג) "חבילות מיקרי אם עושים שתי מצוות כאחת, אבל כאן אין הסנדק עושה כלום, אלא מניח התינוק על ברכיו, ומעשה לבנה בעלמא משמש. וכי אסור להניח על עצמו תפלין ולהתעטף בציצית. א"כ פשיטא דכה"ג לא שייך אין עושין וכו'. שהרי הסנדק אינו עושה כלום, אלא הוא במקום המזבח, ועל המזבח היו מניחין כמה מיני קרבנות ואיברים ופדרים שלא נתעכלו מאמש ומהיום" עכ"ל מהר"ם שי"ק.

ביאור דבריו, דבזה שהתפלין מונחות על ראשו וזרועו ומעוטף בציצית, אין כעת מעשה מצוה אלא רק קיום מצוה. והאיסור דחבילות הוא רק בעשיית שני מעשי מצוה כאחת וכמש"כ "אין עושין" וכו'. אך אין איסור לקיים שתי מצוות כאחת. וה"נ הסנדק שהוא במקום מזבח, אין עושה בזה מעשה מצוה, אלא מקיים מצוה. ולכן סנדק ומוהל כאחת, נחשב כעשייה אחת בלבד, שעושה מעשה מילה בלבד.

ולפ"ז מותר לשמש סנדק לשני תינוקות בזמן אחד, ואין בזה חסרון של מצוות חבילות.

[והנה מהר"ם שיק לא הזכיר כלל את אחיזת רגלי התינוק. ונראה מפני שהחזקת הרגליים היא סניף וסיוע למצות המילה, או למצות הכנסתו לברית (ובלא"ה הסנדק עצמו עושה כעת את כל מעשה המילה), ואין לזה שייכות למצות הסנדקאות, שכל עניינה הוא בכך שהוא במקום מזבח].

ובדעת הגאון מוהר"א שפיטץ זצ"ל, יתכן

ט. וסיפר המוהל הרה"ג אברהם נחמן גולד שליט"א, שכאשר מאן דהוא מנסה לסייע למרן הגרמ"ק שליט"א באחיזת רגלי התינוק, הוא מעיר לו בנועם, אני התכבדתי בסנדקאות, ולא אתה.

מצות סנדקאות. ונראה פשוט שבאופן שהתינוק מונח על ברכי שנים, לשניהם אין מצות סנדקאות שלימה. אלא שיש לדון האם הוא רק חסרון בשלימות מצות הסנדקאות, כיון שברכיו הן רק חלק מן המזבח, ואינו זוכה להיות מזבח שלם. או שמא הוא קלקול גמור בכל צורת קיום המצוה, ושניהם הפסידו לגמרי.

יא. הגר"מ חליוה שליט"א ציין לשו"ת הוראת שעה (חלק א' יו"ד סי' ב', עמ' שמ"א) שהסתפק נמי כי האי, אם יכולים להיות שני סנדקים לתינוק אחד. ובתוך דבריו הביא מהרה"ג ר"א הלוי ליפשיץ שליט"א שכתב לו דכן עשה למעשה המוהל המפורסם בעמח"ס אוצר הברית. תו הביא מבעמח"ס אבני דרך שליט"א שצייד דלפי מש"כ מהרי"ל ז"ל (בריש הל' מילה) שסנדק דמי למקטיר קטורת, א"כ יש להושיב סנדק אחד בלבד, וכדמצינו שכהן אחד בלבד היה מקטיר, וכמש"כ במתני' דיומא (פ"ב מ"ד) ועוד. ואמנם יש שעוררו דבלא"ה אין לשנות ממנהגם של ישראל, וצ"ע בכל זה, עכ"ל.

יב. והנה במה שהובא מבעמח"ס אבני דרך שליט"א דכיון דסנדק דמי למקטיר קטורת, א"כ יש להושיב רק סנדק אחד וכדמצינו דכהן אחד בלבד היה מקטיר.

נכון הוא שבבהמ"ק הקטיר רק כהן אחד, כי שנים שעבדו, פוסל העבודה. אבל הסנדק אינו עושה שום מעשה, אלא הוא

סנדקים, באופן שהתינוק יהיה מונח על ברכי שניהם בשוה, או על כרית ארוכה שיחזיקה שניהם ביחד על ברכיהם. (ויש מקרים שעיצה זו יכולה להועיל להחזיר השלום והשמחה).

הנה עצם הדבר שיכולים להיות שני סנדקים, כן נקט בפשיטות בשו"ת תשובות והנהגות בכמה מקומות. אך שם מיירי באופן שהתינוק מונח על ברכי האחד, והשני מחזיק את רגליו לסייע בזה למוהל. [וכתב שגם השני קרוב למעלת סנדק. ובזה יש לדון, שהמסייע הוא רק סניף למצות המילה, או למצות הכנסתו לברית. אך אין בזה קיום מצות סנדקאות כלל, שכל עניינה בזה שנימול ע"ג ברכיו]. וא"כ אינו דומה לניד"ד.

והעיר ח"א שליט"א דלאו שפיר למעבד הכי מפני שכ"א מחזיק רק חצי תינוק. ואמינא דאי משום הא, אינו חסרון. מפני שמן הסתם כ"א מחזיק את התינוק באופן שבלא עזרתו של חברו, היה התינוק נופל. וכאשר כ"א צריך את עזרתו של חברו, מיקרי זה אינו יכול וזה אינו יכול (עי' תוד"ה אמר מר, שבת צ"ג). דבהוצאה בשבת כה"ג, שניהם חייבים, דהוי כאילו כ"א עשה את כל המעשה. וה"נ נחשב כאילו כ"א בפנ"ע מחזיק על ברכיו את כל התינוק (ולא רק חצי תינוק).

ובעיקר הנידון, לכאורה מצד התינוק אין בזה חסרון, מפני שסוכ"ס נימול על ברכיהם, ומה שיש לדון הוא מצד קיום

י. אמנם קשה להכריע ע"פ מעשה שהיה, כשאין ידוע לנו טעמו, והאם שאל על כך מגדולי הוראה. ואולי היה מצב שלא היתה עיצה אחרת, והתחכם להטיל שלום ביניהם עי"ז.

ובענין המובא בספר מילה שלימה, מעשה שהיה בברית בנוכחות הגריש"א זצ"ל. בזמן אמירת "עלינו" נזכר האב ששכח לכבד את אחד האורחים (שהוא מחשובי מחזיקי התורה בדורנו). ולכן הכריז המוהל אחרי הקדיש, שאותו אורח מכובד ב"חייקה אחרונה". מתגובת הגריש"א זצ"ל היה נראה שיש מקום להנהגה זו. הגה"צ הרב דן סגל שליט"א (שנכח שם) נ'חם את האורח בדרך צחות "הגולל נוטל שכר כולם".

במקום מזבח, ומעשה לבנה בעלמא משמש, וכדברי המהר"ם שיק (או"ח סי' ס"ד).

אבני דרך. וכמובן שאכתי יש לדון מצד שינוי צורת מנהג ישראל.

וגם זה שנחשב למקטיר קטורת, אין עושה בזה שום מעשה, אלא שמעלתו באותה שעה דהוא כמקטיר קטורת. וז"ל הלבוש (יו"ד רס"ה י"א), כל סנדק הוי כמקטיר קטורת, כלומר שמכניסו לפנים, להעלות לו (לתינוק) ריח טוב ע"י המילה, ככהן המכניס הקטורת לפנים ומעלה שם ריחו, עכ"ל. והנה הכהן המקטיר עושה מעשה שנותן את הקטורת על הגחלים, ועי"ז מפיק מסממני הקטורת את ריחם הטוב, וזהו קיום מצוותה. אך הסנדק אינו עושה שום מעשה, אלא שנחשב כאילו הכניס התינוק לפנים וכאילו העלה ריחו הטוב. ואין כאן מעשה הקטרה, אלא הכנה וגורם בלבד. וכל זה חל מאיליו ע"י שמים, בלא שום מעשה מצידו. וא"כ מהו החסרון שיהיו שני סנדקים לתינוק אחד.

יד. מתוך מכתב: במש"כ מעכת"ר בענין שני סנדקים לתינוק אחד "דאין נכון ליעבד שני מזבחות לבחינה דהקטרה חדא". יש לדון דלכאור' החסרון בהעמדת שני מזבחות בבהמ"ק, הוא רק מצד שינוי בתבנית הבית וכליו. אך לא מצד דיני העבודה. ונפק"מ שאם נעקר מזבח הפנימי, דמקטירין במקומו בכלי שרת. ואם הקטיר בתוך שני כלי שרת, שמונחים זה בצד זה - במעשה אחד - לכאור' לא פסל. וצל"ע ברמב"ם ונו"כ פ"ג מתמידין ומוספין.

סנדקאות כאשר עוקדים התינוק

ע"ג משטח

טז. כתב בשו"ת בנין אב (ח"ג סי' מ"ה) וז"ל, זה מכבר ראיתי מוהלים שלפני הברית עוקדים את הילד על משטח ובו חגורות הקושרות היטב את הנימול ואת רגליו, ומניחים הילד קשור ועקוד על ברכי הסנדק^א, כך שהסנדק אינו צריך לאחוז ברגלי התינוק. עמדתי ואתבונן אם נכון לעשות כן, או עדיף שלא לעשות חדשות, ולהניח לסנדק שיתפוס רגלי התינוק ויסייע בכך למוהל, כנהוג מקדמת דנא.

יג. שוב ראיתי בספר אוצר הברית (ח"א עמ' קמ"ד) הביא מספר ברית אבות (סי' ז' אות ג') שהסנדק יושיט ידיו לקבל התינוק ואח"כ מניחו על ברכיו. והביאור בזה כתב בברית אבות, דאל"כ איך מדמה מהרי"ל את הסנדק למקטיר קטורת, הרי הכהן עשה מעשה, והסנדק אינו עושה שום מעשה, עכ"ד. וכוונתו דהנחת התינוק על ברכיו הוא כנגד הכנסת סממני הקטורת לפנים ונתינתם ע"ג הגחלים.

ומסיק שיש בזה שני חסרונות, האחד שבכך נמנע מהסנדק להיות מסייע למילה, ואינו נחשב שותף למצוה. והשני לענין מעלת הסנדק שרגליו כמזבח, צריך שיהא התינוק מונח על ברכי הסנדק ממש, כקרובן על המזבח. וכאשר הוא מונח על משטח קשיח, כעין מגש נפרד, יתכן שאין רגלי הסנדק נחשבות כמזבח, עכ"ד.

וא"כ נושיב שני סנדקים, ואדם אחר - או אחד מהם - יניח התינוק על ברכיהם. והעיקר שלא יקבלוהו שניהם ביחד ויניחוהו על ברכיהם.

וכל זה מצד מה שיש לדון בסברת בעמח"ס

יא. וטעמם דע"י זה הוי דומיא דעקידת יצחק וע"פ מה שכתב רבינו בחיי (סו"פ לך לך) דמילה חשוב לו

התינוק, זכר לעקידת יצחק, ויש בזה ג"כ תועלת גדולה בעשיית הברית כמו שיתבאר.

וז"ל ספר זוכר הברית (ס' י"ב סע' א') ירחצו הילד וכו' ואח"כ ילפפוהו במחתלת מן הבטן עד סוף הקרסוליים. ואם התינוק רזה, אז ישימו מוכין בין רגליו שתוכל המחתלת להשאר על מקומה. ועל הכיס יכרכו המחתלת סמוך להגיד וכן מצד השני ג"כ סמוך להגיד, ואז יהיה הגיד בולט היטב, עכ"ל.

ובאות שלום להגה"ק המנחת אלעזר זצוק"ל (ס' רס"ד ס"ק י"א) כתב שצריכין להזהר מאד שלא יהיה הכיס מגולה כלל.

ויש תועלת גדולה בהליפוץ הנהוג, מכמה אנפין: א. שהגיד בולט היטב, כמו שהזכיר בספר זוכר הברית. ב. כשמלפפין כהוגן, המחתלת דוחקת את הגיד מכל צד, ועי"ז מתמעט נזילת הדם. ג. הוא כמנהג הרופאים של היום, שבשעת ניתוח מכסין כל הגוף חוץ מהמקום שמנתחין שם, שבזה ממעטין חשש של זיהום. ד. על ידי שרגלי התינוק קשורים יחד, קל לסנדק לאחוז ברגליו, וגם אם ירפה הסנדק אחיזתו, מכיון שרגלי התינוק קשורים, אין התינוק יכול להזיזם ממקומם כ"כ.

ובדידי הוה עובדא כמה פעמים, שלאחר שברכתי על המילה, נבהל הסנדק כמעט רגע, וסילק את ידיו. ועי"י שרגלי התינוק היו מלופפין כראוי, סמכתי אציל ידי השמאלית על רגלי התינוק, ובזה יכולתי לעשות הברית. ולולא שרגלי התינוק היו מקושרים כראוי, היה בא לידי סכנה ח"ו.

וכוונתו שחלוק משטח זה מהכרית המקובלת. דהכרית נטפלת אל ברכי הסנדק, כי בעזרתה יותר נוח לו להחזיק את התינוק על רגליו. אבל המשטח האמור מפריד ומנתק את התינוק מברכי הסנדק.

וטפי מכך שמעתי מהמוהל הרה"ג אברהם נחמן גולד שליט"א, שהגאון הרב אלחנן ברלין שליט"א מדקדק להניח התינוק על ברכיו ממש בלי הפסק כרית כלל. אמנם הוא יחידאה בזה, ושאר הגדולים והגאונים משתמשים בכרית כמקובל. והגר"מ גרוס שליט"א מקפיד על כך רק כאשר הכרית היא קשיחה, ע"כ שמעתי.

מנהג ליפוף רגלי התינוק

מז. ולגבי החסרון הנוסף, שכאשר התינוק עקוד עם רצועות, נמנע מהסנדק לסייע למילה. ראוי להביא מש"כ היעב"ץ בספרו מגדל עזו "שיקשרו את רגלי התינוק יפה, בהכניסם אותו לביהכנ"ס". והתבאר בספר ברית אברהם הכהן (לרה"ג אברהם קאהן זצ"ל, עמ' רנ-רנב) וז"ל, מנהג קדוש זה ללפף רגלי התינוק בהכנסו לבריתו של אברהם אבינו, הוא מנהג אשכנז קדום מאד (הובא במנהגים דק"ק וורמייזא לרבי יוזפא שמש, סי' ר"מ בהגהה, ובעוד ספרים), והיה נהוג ברוב מדינות אירופה לפני החורבן הנורא של מלחמת עולם השנייה.

הוויקעלשנו"ר או היודי"ש ווינד"ל, היתה נעשית על ידי נשים צדקניות, והיתה ניתנת במתנה מאשת הסנדק (הקוואטערייץ), ובה היו מלפפין רגלי

הנהגות הסנדק

יז. כתב הזכר דוד (פרק ל"ב) בשם הרב סוד ה' (לרבי דוד אב"ד לידא, נדפס בשנת ת"מ) שיתוודה המוהל קודם שיגש לשרת בקודש, כי קרבן בלי וידוי אינו כלום. והוסיף הזכר דוד, דה"ה הסנדק, שהוא דומה למזבח, דגם המזבח צריך חיטוי מכל טומאה חטא ועון, עכ"ל.

להלן יובאו הנהגות מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א^{יב} (כפי ששמע הגר"מ חליוה שליט"א מפי מקורבו נאמן ביתו הרה"ג ישעיה אפשטיין שליט"א) ועוד מרבתינו.

א. טבילה במקוה. מהרי"ל כשהיה סנדק נהג לטבול לפני כן. והטעם כתבו היעב"ץ (מגדל עוז נחל ט' אות ג') והברכי יוסף (רס"ה אות י"ח), מפני שדומה לכהן המקטיר. וכתב הדרכי משה (רס"ה ס"ק י"א) שחומרא בעלמא הוא, ואין נוהגין כן. אך הברכי יוסף (שם) כתב שרבים נהגו לטבול סמוך למצוה, אפי' אינם יודעים שום טומאה, וכן ראוי לנהוג. וכ"כ בספר ברית אבות ובערה"ש (סי' רס"ה). וכן נהג מרן בעל קהילות יעקב זצ"ל.^{יג}

וכהיום, הרבה מוהלים מקילים ומבטלים ענין הליפוף מחמת חוסר אומנות או חוסר ידיעה. וע' באות שלום להגה"ק ממונקאטש שצווח ככרוכיא על מה ששמע שבמדינת אמעריקה לא היו מלפפין את התינוק, שזה גורם הרבה צער לינוקא, לבד מה שמביאו לידי סכנה.

ועובדא הוה ברשכבה"ג הגה"ק מסאטמאר זי"ע, שפעם אחת כשהיה סנדק, וכבר שמו התינוק על ברכיו, וראה שהתינוק לא היה מלופף כנהוג (והמוהל היה ת"ח מופלג וירא שמים מפורסם, רק מחמת חוסר אומנתו לא היה בקי לעשות הליפוף כראוי), קם הגה"ק מהכסא וסירב להיות סנדק מחמת ששינו ממנהג הקדוש הזה שנהגו בו אבותינו מדור דור, עכ"ל הספר ברית אברהם הכהן.

שמעתי ממוהל מומחה, שבליפוף הזה מצמידים את רגלי התינוק זו לזו. ועדיין המוהל צריך את עזרת הסנדק בתפיסת רגלי התינוק המלופפות. ועי"ז זוכה הסנדק גם להיות סניף ושותף למצות המילה. וחלוק מעקידתו ע"ג משטח, שבזה נמנע מהסנדק לסייע למילה. כאמור מנהג הליפוף אינו מצוי כיום.

יב. כתב בדרך שיחה (ח"א עמ' ס"ב ותוספת מהספר אלא ד' אמות, עמ' ע"ר), שאלתי את מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, מהו סוד הדברים שנוסע כ"כ הרבה לסנדקאות בכל הארץ. ואף שזו מצוה גדולה, הרי תלמוד תורה כנגד כולם. והשיב, כך ראיתי אצל רבותי. החזו"א אף פעם לא נמנע מלהיות סנדק. ונסע פעם לקוממיות, וזה לקח לו את כל היום. וגם אבא זצ"ל אף פעם לא נמנע מלהיות סנדק. אף שבזמנם לא היה כל כך הרבה כמו אצלי. והטעם מפני שמעלת מצות הסנדקאות גדולה עד מאד, וגם כי היא מכפרת על העוונות. ואמר עוד, שהנסיעות בדרכים לא מפריעות אותו מתלמודו, כי לומד גם בדרך ואין בזה משום ביטול תורה. והוסיף שהחת"ס אמר על המאריך בתפילתו, שע"י שמאריכין לו את שנותיו, לא יפסיד. ומסתבר שבכל מצוה הוא כן, שיאריכו לו קצת את ימיו כדי שלא יפסיד מחמת קיום המצוה, עכ"ד.

יג. כמובא באורחות רבינו הקהילות יעקב (ח"א מהד' תש"ן עמ' רמ"ח), ובדרך שיחה (ח"א עמ' ס"ב). ובפניני רבינו הקה"י (ח"א עמ' ק"כ) וז"ל, סיפר שלפנים טרם שהתחיל לכתוב ספר חדש, ולפני שהיה מוציא לאור ספר חדש, וכן כשנתנו לו שם של חולה להתפלל עליו, היה טובל במקוה. ופעם אחת אמר שכאשר קרה שלא טבל בשבת היה מרגיש באותה שבת חסרון בעונג שבת. וכן לפני כשהיה סנדק היה טובל מקודם, עכ"ל.

ב. מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל נהג להושיט את ידיו לקבל את התינוק והוא הניחו על ברכיו (הובא בספר הבט לברית עמ' תט"ו).

הנהגה זו היא כנראה ע"פ הספר ברית אבות (והובא טעמו לעיל אות יג). מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א אינו נוהג כך, אלא מניחים את התינוק על ברכיו.

ה. מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א נוהג קודם הברית, להניח את ידו על ראש התינוק.^{טו}

מה יכוין הסנדק

יח. כתב הלבוש (רס"י רס"ד), ויש לאדם להדר ולחזור אחר מוהל ובעל ברית היותר טוב וצדיק, שיכוונו במילתו כוונה מובחרת ומעולה ויגרום שגם הילד יהיה כמותם, עכ"ל.^{טז}

ג. מרן הקהילות יעקב זצ"ל נהג להניח ציצית מטליתו תחת ראשו של התינוק (אורחות רבינו). וכן נוהג מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א.

בשו"ת משנת יוסף (חלק י"א סוס"י קע"א) כתב וז"ל, שאלני איש יר"ש ובעל תורה שהתכבד להיות סנדק, מה הן הכוונות

ד. מרן הקהילות יעקב זצ"ל כשהיה התינוק על ברכיו, היה מכסה את ראש התינוק בכנף טליתו אף כשהתינוק חבוש כיפה

באגן הסהר (ח"א אות קל"א) וז"ל, רבינו הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל הקפיד שלא להיות סנדק בלי טבילה. ובשבת נהג כדעת החזו"א שלא לטבול כלל מחמת כמה חששות, וכאשר הזמנתי אותו להיות סנדק לבני כאשר חל הברית בשבת, אמר לי רבינו, גם אם יתנו לי מלין דולר לא אשנה ממנהגי שלא להיות סנדק בלא טבילה, ובשבת איני טובל, ועל כן לא אוכל לשמש כסנדק. וגם כאשר כבדוהו בסנדקאות בעת חוליו, הלך לטבול קודם לכן אע"פ שהיה הדבר כרוך בקושי ובמאמץ רב, ע"כ.

אמנם מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א מאחר שבלא"ה מקפיד על טבילת עזרא (אורחות יושר אות י"א) לא נהג לטבול במיוחד קודם סנדקאות, וכל שכן כיום.

יד. וכן מובא בספר אלא ד"א של הלכה (עמ' ע"ד) וציין לספר כורת הברית בנחל הברית (רס"ה אות ס'). ואמר מרן שליט"א שמנהגו כן הוא ע"פ הקבלה.

טז. ולא נודע טעמו. וקרוב לומר שזה מפני שהסנדק מברך את התינוק, וכך היא צורת ברכה, שהמברך מניח ידיו על ראש המתברך. וז"ל אברבנאל (פר' תולדות) והברכה שיברכו בנ"א זה מזה, עניינה נתינת הכנה למתברך, בתפילה ובקשת רחמים אליו יתב', שיענהו ושישפיע עליו מטובו וכו'. והוסיף הזכר דוד (פרק צ"ב), השפע העליון נשפע על המקבל בהדרגות ואמצעים. וכשלא יהיה המקבל מוכן מצד עצמו, יכניחו המברך בתפילתו, ויהיה המברך ההוא אמצעי בהורדת השפע ההוא. ולזה היו המברכים סומכים ידיהם על המבורכים, וכאילו הצדיק המברך הוא צינור להמשיך השפע על ידו וכו', עכ"ל.

ברכת הסנדק אינה נאמרת בפה דוקא, מפני שאין לה נוסח מסויים, וכל אחד מתפלל ומברך במחשבתו כפי רוחב דעתו. וחלוק מברכת הנאספים לתינוק "כשם שנכנס לברית" וכו', ומהתפילה לשלום הילד שנאמרת על הכוס "קיים את הילד הזה וכו' זה הקטן גדול יהיה" שיש להן נוסח קבוע. ומה שמתפלל מרן שליט"א באותה שעה עבור התינוק, יובא באות הבאה.

טז. על גודל השפעת הסנדק על התינוק, סיפר מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א, נכנס אלי אדם עם שני בניו, האחד נראה הגון והשני נראה גוי גמור. זה שנראה טוב, אבא זצ"ל היה הסנדק שלו. ואילו אצל השני, איני רוצה לומר מי היה הסנדק שלו. החזו"א הקפיד שהסנדק יהיה הגון (דרך שיחה ח"א עמ' ס"א).

אמר הגר"ח קניבסקי שליט"א, כשבאים לשאול אם לכבד בסנדקאות לאדם גדול או להורים, אני אומר שאם האב הוא שומר תורה ומצוות, מן התורה מצות כיבוד אב ליתן לאב, ובמקום מצות כיבוד אב, אין שום חשבונות אחרים (דרך שיחה ח"ב עמ' שי"ב). והאריך בזה הזכר דוד (פרק מ"ד).

שעה, יוכל לצרף קרבן יחיד דידיה, שהן תחינותיו ובקשותיו.

עוד נמצא בכתבי הגר"א גנחובסקי זצ"ל שכתב לעצמו בזה הלשון, בשכבר כיבדני האברך היקר מי"ב להיות סנדק, ומאד סירבתי, אך כל כך הפציר עד שלא יכולתי להמנע. והנה סמוך לאחר מכן קבלתי חמישים וחמש אלף דולר מאת פלוני. ובערב תשעה באב בקשני אברך יקר להיות סנדק והסכמתי מיד, אף כי לא הכרתיו, מפני כמה סיבות, ותוך כדי הישיבה בסנדקאות עלה בדעתי לקבל סוף סוף החלטה קבועה בלא נדר שלא לקרוא עיתונים כלל וכלל. ועכשיו הנני שואל את עצמי, איזה סנדקאות הביאה עושר יותר. ובברית שהיתה אחר כך, זה אשר דרשתי, עכ"ל.

המורה הרב חיים מילר שליט"א סיפר שזכה כמה פעמים למול תינוקות על ברכיו של מורנו ראש הישיבה הגר"ח הכהן קמיל זצ"ל, והבחין שהתפלל באותו זמן בהתרגשות עד כדי דמעות. ובכל פעם שאל אותו על כך, והתחמק באומרו שמאד התרגש. אבל פעם אחת דחק בו, ילמדנו רבינו מדוע בכה. ונענה לו רבינו ואמר, האם אתה יודע מה ניתן לבקש בזמן הסנדקאות, וכמובן שאמר שאינו יודע. אמר לו רבינו זצ"ל בחכמתו (מגלה טפח ומכסה אלפיים), גם אני איני יודע, ולכן לפחות אני בוכה, והדמעות כבר יפעלו את פעולתן מעצמן. (מפי הרב יהודה דייויס שליט"א).

השייכות המיוחדת של דמעות לסנדק, תתבאר עפ"ש"כ בשערי העבודה (המיוחס לרבינו יונה, אות י"א) וז"ל, והמתפלל בדמע תפילתו נשמעת, שהרי שערי דמעות לא ננעלו. והדמעה היא כנגד ניסוך המים שהיו מנסכים ע"ג המזבח, כדאמר בב"ר (פ' ע"ח) רבי בון אומר כל אותן שנים שהיה

הראויות לכוין. וענתי שלכוין כוונות עמוקות, לאו כל מוחא סביל דא, ומעטים הם היודעים שלמדו בספה"ק.

אבל אתן לך כוונה שהיא שווה לכל נפש. כשהנך הולך לישב על כסא הסנדקאות, ויודע אתה שאינך ראוי לזה, לכן תבקש מחילה מהקב"ה, ותבקשו שימחל לך אם ח"ו פגמת במשהוא, ותשב על הכסא באימה וביראה. וע"י הרהורי תשובה, אפשר להתהפך ברגע לצדיק גמור כמבואר בגמ' (קדושין מט:) שאם הרהר תשובה בלבו, הרי זה צדיק גמור, עכת"ד.

בספר "אלא ד' אמות" הנהגות מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א (עמ' ע"ר) הובא שכאשר הוא סנדק, מכוין בשעת המילה ארבעה דברים, שהם לתועלת לתינוק (חלקם מספר עבודת הקודש להחיד"א): א. להמשיך בתינוק נשמה קדושה. ב. שישמור בריתו. ג. שיאריך ימים. ד. שיהיה צדיק.

זמן המסוגל לקבלות ולתחינות

יט. בכתבי הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל (הובא בספר אגן הסהר ח"א אות רנ"ט) נמצא שכתב לעצמו בענין סנדקאות בזה הלשון, נתבקשתי על ידי ידידנו מירושלים להיות סנדק. ביוצאי מן המקוה פגשתי טנדר של נוסעים ששאלני אם אני נוסע לירושלים, והביאוני עד מקום הברית בישיבת אור שמח. והנה כל הזמן חשבתי בליבי מה אבקש בעת הסנדקאות, ועלה ביד: א. בענין הכעס. ב. אמרי נעם. ג. שידוך לבת. ד. שידוך אצל משפ' י' במונסי. ה. שהכל יסתדר, עכ"ל.

למדנו מדרכו של רבינו זצ"ל שהסנדקאות הוא זמן המסוגל לקבלות ולתחינות. וכנראה מפני שתפילה במקום קרבן, וכיון שהסנדק נעשה כמזבח באותה

שאצלם בעיר כל מי שקיבל את הכיבוד של קוואטער, ממילא התכוונו לכבדו גם בסנדקאות). וכפי שהעידו, הסתכל הג"ר חיים זאב בפני אחיו הג"ר אברהם שמואל והנהנו בראשם זה לזה, ובזה תם הנידון. ואכן אותו יהודי הוא זה ששימש כסנדק אצל רבי אריה זצ"ל.

והיה מסיים רבי אריה זצ"ל בעת שהיה מספר עובדא זו, שגם אצל אביו היה ידוע גודל הענין שיש בהשפעה על התינוק כאשר הסנדק הוא אדם גדול. אבל הערך העליון אצלו מעל כל העניינים שבעולם היה שלא לפגוע ביהודי, גם כאשר הגורם למעשיו של היהודי הם תמימות עם קצת טפשות, ע"כ.

והוסיף הגר"י זילברשטיין שליט"א שהתינוק לא הפסיד מכך כלל, כי המעלה העצומה שבהקפדה במניעת בושה וצער מיהודי, בודאי עמדה לו כל ימי חייו לברכה וישועה, ובעז"ה זכה להיות מגדולי ישראל. (ופריו מתוק פר' תרומה).

והנה בספר "מעשה איש" מובאות כמה עובדות אודות מרן החזו"א (הובא בברית אפרים עמ' ש"ה), שאחרי שכבדוהו בסנדקאות התחדשו סיבות שבגללן באו לבקשו שרוצים לכבד לסבא או לקרוב משפחה. ואמר החזו"א כהאי לישנא "נכון שאני יכול לוותר, אבל התינוק לא מוותר". ובסופו של דבר החזו"א היה הסנדק.

ואין זה סותר להנ"ל, שהרי החזו"א מצידו היה מוכן לוותר על המצוה והזכות העצומה, לטובת אחרים. אלא שהאיר ודן מצד אחר, שהסנדקאות היא זכות לא רק לסנדק אלא גם לתינוק, ואנן סהדי שהתינוק אינו מוותר וטענינן עברורו, שאינו מוכן לוותר וגם אינו צריך לוותר, מפני שחיו

יעקב בבית אל לא נמנע מלנסך וכו', ואלו הן הדמעות שהיה בוכה בשעה שהיה מתפלל בבית אל וכו', עכ"ל.

למנוע צער ולוותר

ב. בספר פניני רבינו הקהלות יעקב (ח"א עמ' קט) מובא שבא אחד לשאול, בהיות שנוולד לו בן, וחותנו כיבד שלא בידיעתו, לאברך אחד צעיר שיהיה סנדק לבנו. ואמר לו מרן הקה"י זצ"ל, שמכיון שיש חשש שהאברך יפגע, אין לבטלו מכיבוד זה.

בספר אגן הסהר (ח"ב אות רי"ט) וז"ל, שח לי תלמיד חכם נכבד, שבנו בכורו כיבדו בסנדקאות ומאד היה חפץ במצוה זו שהמתין לה הרבה שנים, אלא שהיה לו חשש קטן שמא חמיו ירגיש קצת שלא בנעימות בשל כך שהוא עצמו לא כובד בסנדקאות. ודן בספיקו לפני הגר"א גנחובסקי זצ"ל, והיה פשוט לו מאד שיש ליתן את הסנדקאות לחמיו ולא ליקחנו לעצמו, אע"פ שהחשש שחמיו יפגע היה רק חשש כל דהוא.

ובהערה שם הובא שראש ישיבת מיר ברכפלד הגה"צ רבי אריה פינקל זצ"ל סיפר על עצמו, שכאשר הכניסו אביו הגה"צ רבי חיים זאב זצ"ל בבריתו של אאע"ה, היה זה בבית כנסת בתל אביב. וכיבד את אחיו הגאון רבי אברהם שמואל (בנו של הגאון הגדול רבי אליעזר יהודה פינקל זצ"ל ראש ישיבת מיר) בסנדקאות, אבל שכח להכין מי שישמש כקוואטער בברית. והנה הוא ראה שם יהודי פשוט ושאלו האם רוצה לשמש כקוואטער והשיב בחיוב, ואכן קרא לרעייתו ושימשו כקוואטער. ולאחר שהוכנס התינוק לאולם ונמסר לידי אבי הבן, התיישב אותו יהודי פשוט על כסא הסנדק והמתין להמשך הכיבוד (מפני

קודמים, שהרי ענין זה נוגע לכל עתידו והצלחתו הרוחנית.

ולבאר ההבדל בין ההוראות השונות, אמר ח"א שליט"א, שהחזו"א ידע היטב את מעלתו ודרגתו, ועד כמה יהא זה הפסד גדול לתינוק אם הוא לא יהיה הסנדק. משא"כ בשאר אינשי שא"א לנו לדעת מי גדול ממי, וראיתי תחתונים עליונים, ולכן יעצו רבותינו שראוי לוותר כדי שלא לצער.

ובאופן נוסף י"ל שבמקרים שבאו לפני החזו"א, הוא הכיר ושיער שיבינו ויתרצו, הן מצד כבוד החזו"א שהקדימו לכבדו בסנדקאות, והן מצד הזכות הגדולה עבור התינוק שהחזו"א יהיה הסנדק שלו. ושיער שלא יגרם עי"ז צער לאף אדם.

אבל במקרה של הגאון רבי אריה פינקל זצ"ל, להעיר לזקן היה גורם לו בזיון וצער והלבנת פנים.

האם יש מנהג להתברך מהסנדק

כא. בקובץ אליבא דהלכתא (סיון תמוז תשע"ג, עמ' צ"ג) הובא מש"כ בזה הגר"י משדי שליט"א וז"ל, הנה ראינו בכמה מקומות שנוטלים ברכה מהסנדק אחר המילה. ואמנם לא ראיתי מקור לזה. וגם הגר"ח קניבסקי שליט"א אמר לי שאינו יודע מקור לזה. וחשבתי שאפשר שיצא זה ממה שהיה מנהג לכבד את הרב, וכמש"כ הרמ"א ביו"ד (סימן רס"ד ס"א) שיש לאדם להדר אחר בעל ברית (סנדק) היותר טוב וצדיק,

[בספר זוכר הברית ס"ט ז' פירש דהיינו שהוא טוב בבין אדם לחבירו. ובשו"ת דברי יציב פירש דהיינו ששומר פיו ולשונו, עיי"ש]. וממילא הורגלו לקחת ממנו ברכה בזכות צדקותו, עכ"ד. ולפ"ז אין זה מפני מעלת הסנדק, אלא מאחר שהזדמנו כעת בקירבת צדיק, משתדלים להתברך מפיו.

הגר"מ חליוה שליט"א ציין לשו"ת עולת יצחק (לגר"י רצאבי שליט"א ח"ג סי' רל"ה) שכתב וז"ל, הן אמת לא ידעתי מאין יצא המנהג, וידוע שלא נהגו כן בקהילותינו בתימן בעבר כלל, ואפי' כשהסנדק ת"ח וצדיק. ופשפשתי קצת בספרים ולא מצאתי שהזכירו מנהג זה.

ואחד המוהלים שליט"א אמר לי שמנהג זה נכנס מהספרדים, שנהגו כן גם בעבר להתברך מפי הסנדק, גם כשהוא אדם פשוט.

ונראה כי אין רע ח"ו בכך, ויש מקום לדבר, הואיל והיא עת רצון ושמחה, כיון שהסנדק מעלתו רבה. ומה גם שאחת מסגולות מצוה זו שקיים בהיותו סנדק לתקן פגם החטא הידוע, ממילא ברכתו מתקבלת יותר ברצון. וכעין זה יש מן האשכנזים שנהגו להתברך מפי החתן, מהאי טעמא שאחז"ל כי נמחלו כל עוונותיו ויכול בברכתו לפעול ישועות כמו צדיק הדור.

ולא עוד אלא שהציבור גם הם נמחלו עוונותיהם בזכות השתתפות אליהו הנביא במילה, כידוע בשם המדרש וכו'.^י וממילא יש ויש מקום לברכה לחול. א"ה:

י. הובא בזכר דוד (פרק כ"ו) מהספר מבשרי מילה (ראב"ד ארם צובא, נדפס תקנ"ג, פ"ד סי"ח) שאם יש במקום שעושים שם המילה איזה רשע, אומר אליהו להקב"ה איני הולך לשם מפני פלוני הרשע הנמצא שם, והקב"ה מוחל לו כל עוונותיו כדי שילך אליהו לשם, עכ"ל. [בספר דרך שיחה (ח"א עמ' ס') הובא ממרן הגר"ח קניבסקי שליט"א שזו המצאה ואין כזה מדרש. כתוב רק בתוס' פסחים קי"ד, שניצול מדינה של גהנום, עכ"ד].

שליט"א. ובאמת בכל המקומות ששמענו וראינו אין נוהגים בזה כלל. ולא נצרכא אלא עבור הרואים שאחרים נוהגים כך, וחושבים שראוי או שצריך להצטרף.

סנדקאות סגולה לעשירות

כב. סיפר תלמיד הגאון רבי אברהם גנחובסקי זצ"ל, שהיה נוכח כאשר דיברו על הרמ"א ביו"ד (סי' רס"ה) שסנדק זה סגולה לעשירות, והזכירו את הגר"א בביאורו שכתב שלא ראה מימיו סנדק שהתעשר. ואמר רבינו וכו' שבעל הקהילות יעקב אמר שאצלו הברכה חלה בספרים. ופעם אחרת אמר שכתבו בספרים, שהעשירות אינה רק בממון אלא אף בחכמה, עכ"ד (אגן הסהר ח"א אות רנ"ט).

וכן אמר הדברי יואל מסטמאר זצ"ל שעשירות אין הכוונה דוקא בממון, ויכול להיות עשירות בדעת, וכן באריכות ימים, וכן בבנים טובים וישרים וכו' (הו"ד בספר תורת התמרים עה"ת ומועדים עמ' רצ"ה). והסטייפלר זצ"ל אמר שהנכדים שנולדים בכל שנה היא העשירות הכי גדולה (מנחת תורה עמ' ס"ב). ובתשובות והנהגות (ח"א סי' תקפ"ד) כתב שהעשירות לאו דוקא בממון, אלא שמועיל לבטל כל גזרות ומחלות שנגזרו עליו ובני ביתו, ונאמן הוא אלקינו ית"ש לשלם לכ"א שכרו בשלימות

ולפ"ז חשיבות הברכה היא מצד מעלת הסנדק, בצירוף הכנת המתברכים.

על כן גם אנחנו (בני תימן) נמשכנו לנהוג כן, ולברך את כל מאן דבעי, ואין לעורר ולהטיל בכך שום דופי. אלא שכבר אירע שיש נשים שמתערבות אז בין האנשים כדי להתברך, וצריך למנוע זאת, ולא תיגשנה אלא אחרי כן בפני עצמן, עכ"ל הגר"י רצאבי שליט"א.

ובעין זה הוסיף הגר"י משדי שליט"א וז"ל, ועי"ל בעיקר הדבר, שכיון שהסנדק מעלתו גדולה כמקריב קרבן, ויש בו גם בחינה של מחילת עוונות, הרי זה ראוי לברכה. ובפרט אחר קיום מצוה חשובה כזו שמתחיל שפע בעולם, וכמו שנוהגים להתפלל אחרי אמירת תהילים ושה"ש, והוא מכח שהתחיל שפע בעולם ואפשר להמשיכו יותר.

אמנם הדבר פשוט שכל זה רק כשהסנדק ירא שמים, דאל"ה מה מהני ליה, ואין קטיגור נעשה סניגור, ומי ביקש זאת מידכם וכו'. ואף חתן שנמחלים לו עוונותיו, הוא ע"י תשובה, כידוע. ואדרבה לקבל ברכה מסנדק שאינו ירא שמים הוא חילול ה', ואין לעשות כן, עכ"ל.

אמנם אצל בני אשכנז אין ידוע מקור למנהג זה, וכפי שאמר מרן הגר"ח קניבסקי

ענין מחילה זו ביאר מרן הגרש"ז **אויפערבאך** זצ"ל בהסכמתו לספר אוצר הברית וז"ל, פלא הדבר, הרי ביוהכ"פ שמפורש אמרה תורה "כי ביום הזה יכפר עליכם, מכל חטאתיכם" וכו', ואפ"ה קי"ל דלא מתכפר אלא בתשובה. וא"כ אין יכולים לומר שהקב"ה הוא וותן לבעלי עבירות חמורות הבאים להשתתף בשמחת הברית, שמוחל גם להם כל עוונותיהם. שהרי א"א לומר שכוונתם דוקא ע"י תשובה, דא"כ לא השיב לו הקב"ה לאלהיו על טענתו שאינו יכול לסבול חטאים ופושעים שאינם עושים תשובה. רק נראה דכוונתם כדאי' בתנא דבי אליהו, שאלהיו סובל כל מיני סירחון, חוץ מסירחון של חוטאים ופושעים. ועל זה השיב לו הקב"ה שבשעה זו כשאלהיו היה עמהם, יעביר מהם הקב"ה את הסירחון כאילו לא חטאו כלל. אף דבר זה, חשוב הוא מאד. ואשרי מי שזוכה לעלות ולהתעלות באותה שעה ולהשאר במקום קדוש גם לאחר הברית, עכ"ל.

לגבי מעשר, כי שם כתוב בפסוק להדיא, הבטחת עשירות בממון. אבל לגבי סנדק לא כתיבא עשירות בפירוש, אלא כיון שמצוותו דומה למקטיר קטורת, אף הברכה שזוכה לה, היא בדומה לעשירות.

ולכן מלכתחילה הברכה איננה בעשירות בממון דוקא, אלא כל אחד זוכה במה שמבחינתו הוא עשירות, או כפי הראוי לו ע"פ חשבונות שמים (ולפעמים זו עשירות בממון ממש). מחתני הרה"ג אלישע כהן שליט"א.

בג. כתב בטעם ודעת (הגר"מ שטרנבוך שליט"א, דברים ל"ג י') וז"ל, כל סגולתה של הקטורת, שכליל היא לריח ניחוח ואין בה הנאה להדיוט. ועל כן ראוי לסנדק שתהיה מחשבתו טהורה לשם שמים, ולא יכוין להתעשר ע"י מצוה זו, שמאבד בזה מעלת המצוה שכל עיקרה כקטורת ועולת כליל, עכ"ל.

וכו', עכ"ל. (הובא כל זה בספר גם אני אודך ברית מילה עמ' קע"ד).

וצ"ב בזה, שהרי העשירות האמורה בקטורת, הכוונה לעשירות בממון, כדיליף לה ממש"כ "ישימו קטורה באפך וכו' ברך ה' חילו", וחילו היינו ממון. ומהיכן הפשיטות שברכת העשירות של הסנדק, דהוא כמקטיר קטורת, תתקיים באופנים אחרים. ומאי שנא ממש"כ עשר כדי שתתעשר, שפירושו ממון, ולא בדברים אחרים.

והיה אפשר לומר דודאי ברכת העשירות האמורה בסנדק היא עשירות בממון דוקא. אלא שפעמים רבות היא מתחלפת בעניינים אחרים, מכח חשבונות שמים. (וזה ע"ד מש"כ בשו"ת חת"ס או"ח סי' קנ"ח). אבל מדברי רבותינו המובאים לעיל, מתבאר לא כך, ושוב צ"ב כנ"ל.

וי"ל דחלוק מהבטחת העשירות שנאמרה



הרב אוריאל אייזנבך

בדין שכרות בפורים, וביסוד כל עניין יום הפורים

[א] הקשיים בחיוב השכרות בפורים.

[ב] ביאור ענין הדעת ביחס לחכמה ולבינה.

[ג] ביאור גדר חיוב השכרות לפי"ז.

[ד] ביאור עניין איבוד הדיעה בפורים לפי"ז.

[ה] ביאור עניין הביסוס לפי"ז.

[ו] עומק הענין בזה וביאור כל ענין יום פורים לפי"ז.

המידע ושורשו, וה"בינה" היא ההתבוננות וההשכלה בחכמה הנ"ל, וחשוב אופני ההבנה השייכים בחכמה, וכיו"ב, וה"דעת" הוא כח ההכרעה בין הצדדים והספיקות, והאחריות על כל התוצאות האפשריות וזהו ענין "הדעת"א,

והוא ביאור מה שאמרו "נשים דעתן קלה", ומאיך גיסא אמרו "בינה יתירה נתנה בנשים" שאין זה סותר כלל כיון שבאמת ה"בינה" הנ"ל נמצאת אצלם בשפע, אך ה"דעת" הנ"ל נחסרה אצלם מאוד כידוע המציאות בפועל,

והוא ג"כ מה שאמר שלמה בחכמתו "בחכמה יבנה בית, בתבונה יתכונן, בדעת חדרים ימלאו" וגו', שהאדם נמשל לחכמה שמשפיע באשה, והאשה נמשלה לתבונה, והדעת הוא המסקנה שהוא הצאצאים היוצאים מן התבונה, וכנ"ל.

ובידוע ג"כ שחש"ו אין להם דעת, אע"ג שאפשר לדבר עם הקטן הרבה מאוד בחכמה ובתבונה, אבל באמת רק הדעת חסרה אצלו, ואין לו כח ההכרעה, והאחריות,

[א] גרסי' במגילה ו: "חייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", וידוע שרבו התמיהות על מאמר זה, והמפורסמות שבהן הן:

(א) איך יתכן שהתורה מצוה עלינו להשתכר, כשבכל התורה מבואר הרבה גודל חשיבות ההרחקה מהשכרות, מן התורה מן הנביאים ומן הכתובים, שנוי במשנה ותנינא בברייתא ואמרי' לה בגמ' בהרבה מקומות.

(ב) ועוד קשה איך יתכן שיש מעלה ושבח לטשטוש ובלבול בין ארור המן לברוך מרדכי, וכי אנו מצפים ומשבחים למי שיאמר ארור מרדכי ברוך המן, איך יתכן דבר זה.

ורבו התירוצים והיישובים והמהלכים, ע"ד הרמז והדרש והפלפול והסוד, אבל למידת הפשט כמדומה שלא באנו, וכשעניתי בדבר הרהרתי ביאור נפלא ע"ד הפשט הפשוט, ויתבאר בזה לפי ענ"ד כל ענין הפורים.

[ב] דהנה ידוע מה שנתבאר בספרים שיש חילוק בין הלשונות הנרדפים "חכמה", "בינה", "דעת", שענין ה"חכמה" הוא עיקר

א. וכמובן שסודות רבים משוקעים בעניינים אלו שהם ראש לספירות, אבל פשוטן של דברים כך הוא (ואכ"מ).

אליו ית' מסתלק החושך מאליו ואין לו כח שלטון כלל],

אבל בפורים מתהפך העניין ומתחילים לחשוב להיפוך, דהנה כל השנה כולה מלחמתנו בס"א היא ע"י התחזקות בקדושה וברוחניות², ולא במלחמה עם הרע, ואיננו פונים למלחמה ישירה עם הס"א, משא"כ ביום הפורים דעסקנו בנקמות וכיו"ב, וא"כ שפיר אפשר להסתפק ולטעות דזה באמת עבודתנו הנכונה, ולא ההתעסקות בטוב, וכאשר אדם משתכר קצת ומאבד דעתו, אכן לא יוכל להכריע בין הצדדים,

[ולפי"ז אין צריך לפרש בכונת חז"ל להפך ביניהם ולומר "ארור מרדכי ברוך המן", דזה אולי חלקם של שיכורים גמורים, אך בודאי אין זה רצון ה' בכל מצב בעולם שנהפך את היוצרות ונייקר את הרשעים, וזה פשוט ומתיישב היטב על הלב].

[ה] ולפי"ז מדויק ג"כ מה שאמרו "חייב אינש לבסומי", ולא אמרו לשון שכרות אלא ביסוס בעלמא, דשכרות עושה את האדם שנעשה כמשוגע, וא"א לומר על זה לשון ביסוס, שהוא לשון שבח ומושאל מלשון "בשמים", וע"כ שאינו אלא שתיית מעט יין עד שנעשה מבוסס שהוא מתרומם מעל הצניעות והנימוס שהיה לו, ושמח ביותר וצהלתו פורצת מליבו אל פניו, ואינו נעצב אל ליבו כשיכור, דלא זו תכלית היום, שהיא רק לשמוח בלבד,

[ו] ועומק העניין בזה נראה דהוא מצוה יסודית בשורש כל ענין הפורים, שבמעשה המגילה אנו רואים את הנהגת ה' המחזירה כל רע לטוב בכל מציאות הטבע, וזה עיקר מה שאנו צריכים ללמוד מהמגילה

וכנ"ל, [ויעוין בזה עוד בראשונים ובאחרונים בב"ק ט:; בגדרי שמירה אצל שוטה, ודוק], ואכמ"ל בזה עוד.

[ג] ובזה יתבאר עומק המאמר "דחייב אינש לבסומי בפוריא עד דלא ידע" דר"ל שיאבד את הדעת לבדה, ואין הכונה שילך כמשוגע, וכאלה שמשתכרים לגמרי, ולא זו הדרך אשר ציוה ה', אלא צריך לאבד רק את כח ההכרעה,

וזהו ששכור אל יורה דאמרי' בכריתות (יג:) דאפי' כששתה רביעית, דלכאור' תמוה הלא עדיין אחר שתיית רביעית בודאי יכול לחשב הלכות ולהתבונן בס, מ"מ להנ"ל א"ש דאת כח ההכרעה אין לו, ובכה"ג כבר מקרי שיכור ע"פ התורה, וזהו מה שנצטוינו בפורים.

[ד] ולפי"ז יש לבאר באופן נפלא ד"עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי" היינו שאינו יודע להכריע מה יותר חשוב, אם לגנות את הרשעים או להוקיר ולברך את הצדיקים (ועי' בט"ז ובביאור הגר"א ז"ל או"ח סי' תרצה סק"ג שכ' ע"ד זו),

דתמיד יש בזה נידון מה יותר חשוב, אם להשקיע עיסוקנו ומחשבתנו בעשיית הטוב ובענייני הטוב או להתרחק מן הרע, ובודאי דגם זה וגם זה נצרכים לעבודת השי"ת, וכדכתיב סור מרע ועשה טוב, אבל עדיין יש לדון במה צריך להשקיע עיקר מחשבתו ודעתו, דהדעת נותנת דצריך להתעסק בעיקר בהטבה והרע ממילא יתפוגג ויעלם לו, ומעט מן האור ידחה את החושך [ויעוין בדרך ה' לרמח"ל ז"ל מש"כ בעניין זה שהרע הוא ההרחק מהקב"ה וזהו כל מציאות החושך וממילא כמה שמתקרבים

הפורים ממש, שהרי מקרא מגילה ומשתה ושמחה ומשלוח מנות ומתנות לאביונים, נועדו לפרסם הנס, ולגרום לזכרון ענין גילוי הנהגתו יתברך הנסתר בעולם, אך ענין השכרות הוא הזכרון לעצם ענין גילוי ההנהגה הזאת, ולא כמו הד' מצוות הנ"ל שהם רק גורמים לזכרון הזה ע"י שמפרסמים הנס ומתוך כך מתבוננים בו ובאים לידי הכרה בגילוי ההנהגה הזאת³.

ויתכן להוסיף שעד כמה שהבנה זו היא עמוקה, ואינה מובנת מאליה יתכן שבאמת אינה חיוב גמור, וא"א לצוות עליה להדיא, ולכן לא נזכרה במגילה, ורק נזכר ענין המשתה, וחז"ל גילו לנו סוד זה ג"כ באופן שכבר לימדנו הרבה ראשונים שלשון 'חייב' בכה"ג אינה חיוב גמור, וממוצא דבר נלמד שהמתבונן במעלת השכרות הזו, וכמובן באופן שמאבד רק את הדעת ולא את כל צורת האדם שלו, ומקיים עניין זה, זוכה לקיים ולהתחבר לכל יסוד עיקר ענין הפורים, כפי שהבינו חז"ל שזוהי הדרך הכי נכונה להתחבר לעניין זה.

[כמו שהאריך הגר"א בביאורו למגילה], וזהו כל העניין של פורים לפרסם שהנהגת ה' היא תמידית, וגם במקום שאין זה ניכר כלפי חוץ.

ולכן נצטוינו במצוה הזאת של עזיבת הדעת בפורים להראות שאע"ג שבמהלך השנה נראה כאילו אנו מובילים את מעשינו, ובני האדם הם המתכננים של ענייני העולם, מ"מ בפורים אנו מראים שאין אנו מובילים כלום אלא אדרבה מובילים, ואין בנו דעת להוביל כלום, אף שחכמה ובינה יש לנו, אבל את הדעת המכרעת ומבדלת בין רע לטוב אין לנו, כי זה כל עניין הפורים, שהוא גילוי ההנהגה האלקית שהרע ג"כ משמש לטוב, וזה סודו של "עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", משום שאחרי ההבנה הזו קשה לקלל את המן שהרי אליבא דאמת גם המן וכל מעשיו מובילים אל הטוב הנצחי, ודוק כי כבר הארכתי במקום שאמרו לקצר.

ודאיתנין להכי מבואר שחיוב השכרות הזה הוא חיוב שבא לסמל את כל עניין



ג. ואולי ניתן להוסיף בזה הרגשה נוספת שהשכרות היא קצת כמו הנשמה של הד' מצוות הללו, ואולי לכן לא נזכרה להדיא במגילה.

הרב אהרן גבאי

מח"ס 'דינת אהרן' וש"ס

בדין סחיטת הלימונים בזמנינו

לסוחטם מותרים בסחיטה בשבת אף מדרבנן, ולפי רוב הראשונים הכוונה לסחיטה גמורה ע"מ לשנות המשקה, ולשיטת רש"י וסיעתו סחיטה גמורה אסורה בכל הפירות מדרבנן, ומה שהתירו בשאר פירות הוא רק סחיטת הפרי ע"מ לסלק ממנו המשקים ולמתק גוף הפרי לתקנו לאכילה שזה מותר בשאר פירות ואסור בתותים ורימונים].

כיום רוב הפירות עומדים לסחיטה, ולכן הדעת הרווחת והמקובלת שכמעט כל הפירות היום דינם כמו דין התותים והרימונים בזמן חז"ל, ויש אף פירות שרובם לסחיטה - כגון אשכוליות ותפוזים - ולפי חלק מהפוסקים דינם כזיתים וענבים שאיסורם דאורייתא, והדבר תלוי בטעם שזיתים וענבים סחיטתם דאורייתא דיש אומרים שהטעם מפני שרוב בני אדם סוחטים אותם, וי"א מפני שהמשקה היוצא מהם הוא חשוב משקה לענין הכשר ולשאר דינים².

תוכן פרקי המאמר: א. פתיחה | ב. מציאות השימוש במי הלימון בג' תקופות | ג. מחלוקת הראשונים בתקופה א | ד. דברי הב"י והרדב"ז בתקופה ב' וביאורם | ה. היעב"ץ חולק על היתר הב"י | ו. חידוש האחרונים שבתקופה ג' יתכן ויודה הב"י שאסור | ז. ראיית הגר"צ אבא שאול נגד האחרונים הנ"ל ופלפול בדבריו | ח. ראיית הגרע"י נגד האחרונים הנ"ל ופלפול בדבריו | ט. תמצית האמור עד כה | י. חידוש הטללי שביעי והערות על דבריו | יא. חמשת האופנים של סחיטת לימון | יב. העולה לדינא

א. פתיחה:

"בגמ' שבת דף קמג-קמד, מבואר שיש ג' סוגי פירות: **זיתים וענבים** אסורים בסחיטה מדאורייתא. **תותים ורימונים** שמקצת בני אדם סוחטים אותם אסורים בסחיטה רק מדרבנן. **שאר פירות** שאין רגילות כלל

א. סוגיה חשובה זו ביררתי וליבנתי יותר מחודש ימים יחד עם ידיד נפשי הרב נתן דרוויש שליט"א בכולל אור אביעזרי אופקים בראשות הרב שלמה טייטו שליט"א. וכן מסתרי תמצית הדברים בשיעור בכולל, וכאן המקום להודות לכל אברכי הכולל על הערותיהם והוספותיהם החשובות. כמו כן מסרתי שיעור קצר על הסוגיא בבית הכנסת הספרדי קייתי השם לאחר תפילת שחרית בפרשת יתרו תשפ"ב.

ב. עיין בכל מה שציין בזה בספר ארחות שבת (ח"א פרק ד' הע' ז עמ' קצב) מערכה לקראת מערכה. וכן הובא בקצרה המחלוקת הזאת אם פרי שרובו לסחיטה הוא דאורייתא או דרבנן, במנוחת אהבה פרק ו' הע' 24 32 ע"ש. ובספר שמירת שבת כהלכתה פרק ה' אות יט כתב בפשיטות שנקטינן שרק זיתים וענבים הם דאורייתא. ופלא שבספר טללי שביעי בהקדמה להלכות אלו, כתב בפשיטות שכל פרי שרובו לסחיטה הוא דאורייתא, והביא לכך מקור מלשונות רש"י והרשב"א, וכתב כן בפשיטות גמורה כאילו זו הלכה רווחת בישראל בלא חולק, והיה לו לציין שיש גם לשונות הפוכים וכמו שהביאו פוסקי דורינו מהמאירי והר"ן, וכן לא ציין שהפמ"ג דן בנושא זה ומצדד שגם פרי שדרכו לסחיטה הוא דרבנן [לגבי הלימון במנוחת אהבה עמ' קנט כתב שלכולי עלמא הוא דרבנן ע"ש. אך עיקר דבריו שם הם לחלק בין זה לכבשים, ולא התייחס כלל לטענת

הרגילות היתה לסחוט הלימון ישר לכוס השתיה ולא היה מציאות של מי לימון סחוטים בפני עצמם.

ולפיכך נחלקו הפוסקים לאורך כל הדורות בדין סחיטת הלימון, ובמחלוקות קיצוניות שאחד מחייב חטאת והשני מתיר לכתחילה והשלישי אוסר רק מדרבנן.

ב. מציאות השימוש במי הלימון בג' תקופות:

ולהבנת דברים הפוסקים על בוריים נקדים שיש בדבר זה ג' זמנים שנשתנתה המציאות:

תקופה א' לאורך רוב תקופת הראשונים,

אולם יש פרי אחד שיש בו צירוף נתונים שונים, ולכן נחלקו עליו הפוסקים לאיזו מחלקה לשייכו, פרי זה הוא הלימון, מחד הלימון אמור להיות חמור שכן הוא כמעט לא נאכל כמות שהוא ועומד בעיקר לסחיטה, ולכן יש מקום להחשיבו כזיתים וענבים ואף חמור מהם. מצד שני משקה הלימון ייעודו העיקרי בחלק מתקופות ההיסטוריה היה בשביל טיבול אוכל וסלטים וא"כ זה משקה הבא לאוכל ודינו ההלכתי כאוכל, וא"כ נחשב שהלימון אוכלים אותו, ועוד שמשקה הלימון לא ראוי לשתיה בפני עצמו בלא תערובת ממתיקים שונים, וא"כ יתכן שאין זה משקה חשוב, ודינו קל אף מתותים ורימונים, וגם בחלק מהתקופות

היעב"ץ שלימונים דומים לזיתים וענבים מחמת שהם רק לסחיטה ולא עומדים כלל לאכילה ע"ש. והרב עמנואל מולקנדוב ברשימותיו על שו"ע סימן ש"כ (טרם נדפס), האריך בזה, והוכיח מתשובת רב האי גאון באוצר הגאונים עמ' 145 ומפסקי הרי"ד והרי"א ורבינו פרחיה ועוד, שדעתם שרק זיתים וענבים שהם משקה חשוב בכל התורה סחיטתם דאורייתא, והעלה כן לדינא.

ג. להקלת הענין חילקתי לג' תקופות, לאמיתו של דבר יש עוד שני תקופות: **תקופת הגאונים ותחילת תקופת הראשונים** שבה לא השתמשו ללימון כלל לא למאכל ולא למשקה, ורק הכינו מזה דברי רפואה [כך הוכיח הרב הנאמ"ן בהערותיו למשנ"ב איש מצליח סימן ש"כ, והביא שבכל כתבי הרמב"ם שבידינו נזכר הלימון רק בכתבים הרפואיים, וביאר בכך למה לא דנו הפוסקים הקדמונים בדין סחיטת הלימון]. ויש גם **התקופה של העשרים השנים האחרונות** שנהיה שינוי קל במציאות שהאחוזים של תעשיית הלימון לשתיה ירדו ירידה ניכרת, ולפי דעת אחד מפוסקי דורינו יש להתפתחות זו השלכה על אחד מפרטי אופני סחיטת הלימון עיין להלן פרק י וע"ש שהראנו שאין בשינוי מציאות קלה זו בכדי לשנו פרטי הדינים ע"ש.

מלבד שני אלו יתכן שהיה ישנו שינוי נוסף במציאות, בנוגע לשאלה מה היה השימוש הרווח ברום פירות הלימון בזמן הראשונים, דבמנוחת אהבה ח"ב עמ' קסא, הקשה איך התירו הרא"ש והרדב"ז לסחוט לימון לצורך טיבול אוכל, והרי בגמ' ב"ק יט ע"א אסור לסחוט שום בוסר ומלילות לטבל בהם אוכל, ומחמת קושיה זו כתב לחדש שבזמן הרא"ש והרדב"ז היו רוב הלימונים עומדים לאכילה ורק מיעוטם למשקה, ושם עמ' קסב כתב שתירוצן זה הוא המכוון בדברי ר"י בר בנימין המובא בשבלי הלקט ומועתק בב". וכתב במנוחת אהבה שלפ"ז בדורות האחרונים שרוב ככל הלימונים נסחטים לצורך טיבול אוכל אסור לכולי עלמא כמו שום בוסר ומלילות. אמנם איהו גופיה במילואים עמ' תנא, כתב שהעירוהו שגם בזמנם לא עמדו רוב הלימונים לאכילה, ולכן חזר ותיקן שמ"מ עמדו אז רוב הלימונים לסחיטה לייצור תרופות ע"ש. והנה רוב ככל האחרונים לא הזכירו כלל סוגיית שום ובוסר בדיונים על סחיטת הלימון, וצריך לעיין טובא מה דעתם בזה, ואפילו בלית חן לא עסק בשאלה זו, וכמו שכבר העיר מו"ר הרב הנאמ"ן, ואמנם בשו"ת הראשון לציון חלק אור"ח סימן מד האריך לדחות דבריו ולהוכיח שבלית חן כן עמד בזה, אך לענ"ד המעיין יראה שצדקו דברי הרב הנאמ"ן. ומ"מ אין ברצוני במאמר זה להכניס ראשי הקטן במבוכה סבוכה ועמומה זו, מחמת שסוגיית שום ובוסר היא סוגיא בפני עצמה שיש ללמדה בשרשה כדבעי, ולא זכיתי לזה לע"ע, ובפרט שבלאו האי סוגיה עלה בדינו שיש לאסור בדורינו מטעמים אחרים וכמבואר בגוף המאמר.

שימשו הלימונים לטיפול סלטים בלבד, ולא לשום שתייה (מלבד לצרכי רפואה).

תקופה ב' בראשית תקופת האחרונים^ד החלו במצרים לשתות לימון מעורב עם סוכר ומים, והמנהג היה פשוט לעשות כן גם בשבת. כמו כן נעשה שינוי נוסף בתקופה זו שכבר התחילו במצרים לייצר חביות שלימות של מיץ לימון בלי תוספת מים, אך עיקר הייעוד של זה היה עבור סלטים, כי לצורך שתייה יותר קל לסחוט ישר מן הלימון לתוך הכוס, וכך גם הטעם יותר משובח וטרי. ועכ"פ יש כאן שינוי במציאות כי בזמן הרא"ש היו סוחטים את הלימון ישירות לתוך המאכל, ולא תחילה בכלי ריק ורק אחר כך בתוך המאכל^ה.

תקופה ג' מתקופת חיי אדם ואילך כבר נעשה ייצור של משקה רשמי של מיץ לימון עם סוכר ומים וכו' והיה המשקה הזה מכונה "פאנ"ס/פאנ"ש", ולצורך הכנת משקה זה יוצרו חביות למאות של מיץ לימון טהור, שהועברו ממקום למקום, ועל ידם יצרו המשקה הנ"ל.

ג. מחלוקת הראשונים בתקופה א':

כבר בתקופה א' יש מן הראשונים שאסרו סחיטת לימונים בכל גווי, מאחר ודרך

לסוחטן לצורך סלטים (כך שיטת הרי"ד והריא"ז, וכן שיטת רבינו פרחיה מחכמי מצרים^ו), אך הרבה ראשונים התירו אז סחיטת לימונים בכל גווי, מאחר ואין דרך לסוחטו לשם משקה לעצמו אלא רק לצורך משקה המתערב בסלטים, וקיי"ל משקה הבא לאוכל אוכל, וא"כ גם לענין הגדרת הפרי י"ל שחשיב פרי שאין דרך לסוחטו. אבל האוסרים סבירא להו דסוף סוף הואיל וסוחטים אותו, אם נתיר לימון יבוא להתיר גם זיתים וענבים, ולא מצאנו היתר בגמ' אלא לפירות שאין דרך כלל לסוחטן.

ד. דברי הב"י והרדב"ז בתקופה ב' וביאורם:

על הדין במציאות שהתחדשה בתקופה ב' דנו לראשונה הב"י (סימן ש"כ) והרדב"ז (שו"ת ח"א סימן י'), ושניהם הסכימו שגם במציאות החדשה הזאת זה מותר. הב"י כתב שני טעמים טעם ראשון שאין משקה הלימון ראוי לשתיה לבדו אלא רק בעירוב מים וסוכר (ובבני ציון ליכטמן, הטעים דברי הב"י, שממילא לא דמי לזיתים וענבים, ואין מקום לגזירה דרבנן שיש בתותים ורימונים) וטעם שני שהדרך בחול לשים מיץ הלימון ישירות לכוס מים, כך שלעולם אין זה משקה בפני עצמו ואין לו חשיבות.

ד. סביר להניח שהתפתחות זו קשורה להתחלת ייצור הסוכר בצורה תעשייתית, והכנסתו כמוצר פעיל, שהיתה בשנת 1500 למנינם.

ה. והסיבה שעשו ישירות לאוכל, או משום שלא ידעו אופנים לשמר המיץ לימון בלי שיתקלקל, ורק אחרי זמן התחדשו אמצעי שימור כגון "חומרים משמרים", או שכך יותר בריא כי לאחר זמן מהסחיטה הויטמינים מתאדים כידוע.

ו. והרב מולקנדוב העיר את אזני, שיש מזה הערה קצת על הב"י שכתב שלא מצאנו מחכמי מצרים שמיחה במנהגם, והנה מצאנו מחכמי מצרים מי שמיחה במנהג. ויש ליישב. עכ"ד. אך לק"מ שאולי באמת מנהג מצרים הקדום היה לאסור, אבל הב"י קאי אחר שהתקבל במצרים פסק הרא"ש שהתיר, והב"י מוכיח ממנהג מצרים המאוחר שחכמיהם סברו שלפי הרא"ש מותר גם בגוונא זה. ובתקופה זו באמת לא מצאנו מי שמיחה בידם. דרבינו פרחיה לא חולק על מנהג מצרים המאוחר אלא חולק על עיקר הרא"ש, ורבינו פרחיה היה קודם זמן המנהג המאוחר ופשוט.

הרדב"ז אינו טעם השני של הב"י, אלא הוא הטעם הפשוט שכתבו הרא"ש בתשובתו, שהדרך לסחוט לימון לצורך עשיית סלטים ואוכל ולא למשקה. ואף שהרדב"ז כותב את זה כטעם למה שנהגו במצרים ליתן הלימון בשבת למשקה. מ"מ לפי הרא"ש גם זה מותר, מאחר והלימון מוגדר כפרי שאין דרכו לסחוט, לכן ממילא מותר לסחוט אפילו למימיו כדין פרישין ועוזרדין.

ואמנם אפשר לשאול על הרדב"ז, שיש מקום לאסור סחיטת הלימון מפני מנהג מצרים גופא שסוחטים אותו לתוך כוס למימיו גם בחול. ועל זה התשובה שבזה פשיטא להרדב"ז שזה לא סיבה לאסור או מפני טעם ראשון של בית יוסף או טעם שני, ואחד משני הטעמים - או שניהם כאחד - היו פשוטים להרדב"ז, וכל הצד של הרדב"ז לאסור הוא מפני שדרך לסחוט לימון לתוך סלטים, ועל זה כתב שכבר הרא"ש התיר דבר זה כי כיון שזה לצורך אוכל זה מותר ולא נחשב פרי שדרכו לסחוט [בניגוד למשל לרבינו ישעיה המובא בשבלי הלקט שאוסר אפילו בזמנו לסחוט לימונים, כי כיון שדרך לסוחטם לסלטים שייך כבר לגזור שיבואו לסחוט נמי זיתים וענבים].

[ועוד י"ל כע"ז שיתכן שהרדב"ז ס"ל שפרי שסוחטים אותו באתרא אחד בלבד, אין בו איסור סחיטה דבטלה דעתם אצל כל אדם, ויש מחכמי דור מרן הב"י שסברו כן] שהרי בבית יוסף סימן ש"כ האריך הרבה לדחות סברה זו, ומשמע שהיו מחכמי דורו שסברו כן, ולכן מה שבני מצרים שותים לימון עם מים, אין בו בכדי לאסור לא על כל העולם, וגם לא על עצמם¹, וכל מה

והרדב"ז כתב להתיר ע"פ דברי הרא"ש הנ"ל שגם עתה שעושים חביות שלמות מ"מ זה לצורך אוכל (אלא שמבואר שם שאף שיש מקום ליישב המנהג, מ"מ למעשה הורה הרדב"ז להחמיר ולסחוט רק על גבי הסוכר).

והנה מרן הב"י דבריו ברור מללו שאחר שהביא הרא"ש בתשובה כתב דאכתי קשיא ליה מנהג מצרים, ומוכח שסובר שאין שום גילוי מהרא"ש להתיר במציאות החדשה (אלא שלמעשה סובר הב"י מדיליה שזה מותר, והוכיח כן גם ממנהג מצרים שלא מיחו בידם חכמיהם). ועל פניו היה נראה שהרדב"ז חולק על הב"י, וגם נראה שיש מחלוקת במציאות בין הב"י לרדב"ז אם עושים חביות אם לאו.

ואכן בספר החשוב טללי שביעי של הרב טל דואר שליט"א שנדפס מקרוב, האריך בסוגיין, והוא נוקט בביאור תשובת הרדב"ז שיש כאן מחלוקת במציאות ושמרן הב"י טעה במציאות (והמהלך שלו דומה קצת למהלך של מורינו האור לציון). ושם במילואים עמ' תקסד כתב שבתחילת התשובה דעת הרדב"ז להתיר מכח טעם השני של הבית יוסף שאין הדרך לסחוט לכלי ריק אלא ישר לתוך הכוס עם המים, ושעל זה הקשה הרדב"ז שהיום לא יועיל היתר זה כי הדרך לסחוט ישר לחבית.

ואחר שעיינתי היטב בדבריו, אין נראה לענ"ד לקבל ביאור זה, שהרי לשון הרדב"ז היא: "סמכו להם על תשובת הרא"ש ז"ל שהתיר לסחוט אותם בשבת שהם בכלל שאר פירות שמותר לסחטן וכתבה הטור ולא ראיתי בזה חולק", הרי שטעם ההיתר של

1. וכדמשמע מן הרדב"ז בהלכות כלאים פרק ה הלכה יח.

לכלי ריק, והמתירים במצרים סמכו על הרא"ש ולא ידעו שנשתנה המציאות.

וממשיך הרדב"ז: "ומ"מ צריך ליישב המנהג... ומסתברא לי שאין

סחיטת הלימונין דומה לסחיטת ענבים ורמונים דהתם שותין אותו משקה כמות שהוא אבל סחיטת הלימונין אעפ"י שעושים אותו משקה אין עשוי לשתותו כמות שהוא אלא לטבל בו האוכל: ודקדקתי כן מלשון הרא"ש ז"ל באותה תשובה שכתב שאין דרך כלל לסחוט לימונין לצורך משקה אלא לצורך אוכל ומותר לסוחטן בשבת ע"כ: ומדקאמר לצורך אוכל משמע שסוחטין אותו אלא שהוא לצורך אוכל דאי לא תימא הכי הוה ליה למימר שאין דרך כלל לסחוט לימונין למשקה אלא לאוכל וזה טעם נכון לקיים המנהג ועתה דברי הרא"ש ז"ל מיושבים בכל מקום אפילו במקום שעושים משקה מהם לצורך כל השנה לטבל בו שאר דברים" וכאן מיישב הרדב"ז קושייתו שהקשה שכיון שמשקה הלימונים אף שעשוי לטבל בו אוכל מ"מ כיון שמשימים אותו בכלים נפרדים שם משקה גמור עליו, ועל זה מתרץ שכיון שאין מיץ זה עשוי לשתותו כמות שהוא אלא הוא עשוי לטבל בו סלטים אין עליו שם משקה, והוסיף לדקדק כן מלשון הרא"ש שכתב "לצורך אוכל" ולא "לתוך אוכל. והשתא ניחא אפי' לדעת האומרים דר' יוחנן דאמר שלקות למימיהם חייב חטאת פליגא דשמואל ופסקו הלכתא כר' יוחנן דהתם עסקינן בסוחט שלקות לשתות מימיהם אבל אינו סוחט כדי לשתות מי הלימונין אלא לטבל בו הילכך סחיטת הלימונין בכל מקום לצורך אוכל הוא ומותר". והנה התירוץ הלזה הוא תירוץ פשוט, ולכן הב"י עצמו לא הקשה כלל

שרצה לאסור הרדב"ז הוא בגלל החביות של מיץ לימון לטיבול אוכל שזה עושים למקור בהרבה מקומות ואם כן זה מנהג של מדינות רבות, ויש לדייק כן מלשון הרדב"ז שהדגיש שעושים חביות למכור במקומות אחרים ולכאורה מאי נפק"מ אם מוכרים את זה באותו מקום או במקומות אחרים, ולמשנ"ת ניחא שבא לומר שהוא מנהג מקומות רבים ולכן אוסר]

ומה שהמשיך הרדב"ז וכתב: "אלא דאיכא למידק דילמ' במקומו של הרא"ש ז"ל לא היו עושים מי לימונין ולפיכך התיר אבל במצרים שעושים מהם משקה וממלאים ממנו חביות ומוליכין למכור במקומות אחרים הרי הוא כמי תותים ורמונים של בית מנשיא שהיו סוחטין מהם אפילו בחול להוציא מהם משקה ומשום הכי אסרו לסחוט אותם בכל מקום בשבת", היינו שבא הרדב"ז ומקשה קושיה פשוטה, דילמא הרא"ש גופיה לא התיר אלא כשהרגילות תמיד לסחוט הלימון ישר לסלטים אבל כיום שהדרך במצרים למלאות מי לימונים בחביות על מנת לטבלם בסלטים וזה משקה נפרד העומד לעצמו, זה כבר נותן לזה שם משקה, ומי אמר שגם בזה נאמר שכיון שסופו לבוא לאוכל יהיה מותר, הרי זה משקה גמור הנקרא מי לימונים.

וממשיך הרדב"ז וכתב: "ומפני קושיא זו למדתי לסחוט הלימונין על הסוכר קודם שיתנו עליהם מים דהוי משקה הבא לתוך האוכל ומותר אפילו לדעת הפוסקים כשמואל. ומ"מ צריך ליישב המנהג ואפשר שנהגו כן מפני שלא ידעו שממלאים ממשקה הלימונין חביות חביות", והיינו שדעתו שהקושיה נכונה, שכיום גם הרא"ש יודה שהלימונים נחשבים פרי שדרכו לסחטו ולכן יש לסחוט הלימונים רק לתוך סוכר ולא

ובאמת לא נגע ולא פגע, ובאמת לשיטתם קשה איפא מצא הרדב"ז בדברי הרא"ש דיוק לדבריו, הרי בזמן הרא"ש לא עשו כלל משקה מלימונים, ועוד שלהדיא בב"י הקשה קושייתו אחר דברי הרא"ש, ומבואר שלפחות הב"י סובר שאין מהרא"ש שום דיוק, וא"כ קשיא מה סברת הרדב"ז לחלוק. ולמשנת לק"מ כי באמת הרדב"ז לא חולק.

ה. היעב"ץ חולק על היתר הב"י:

רבותינו האחרונים כולם הסכימו להתיר הב"י בזמנו, ורק היעב"ץ במור וקציעה השיג על היתר זה בחריפות, ועיקר טענתו שכיון שאין מקור מכל הראשונים הנ"ל להתיר כי הם דיברו בתקופה א', ואילו בתקופה ב' זה רק חידוש הב"י, והוא חידוש שאין לו שורש כלל בש"ס ופוסקים, ואין להמציא סברות להתיר מדעתנו.

אמנם למרות שדברי הב"י הם חידוש מסברא שאין לה שורש מ"מ רוב הפוסקים הסכימו לזה [אמנם התירין השני של הב"י הוא באמת חידוש גדול יותר, ולכן המג"א והגר"א השמיטוהו].

וגם הלום ראיתי בחזון עובדיה שבת כרך ד עמ' קלו שהביא כל דברי היעב"ץ והשיב עליהם שגם הגר"א בביאורו הסכים לדברי מרן הב"י. עכת"ד. ומתחילה עמדתו משתומם, מה מצא הגרע"י בדברי הגר"א, ויותר היה לו להביא שגם הרדב"ז והרמ"א ומגן אברהם וט"ז ורוב הפוסקים הסכימו

מהחביות, וכל מה שהוקשה לב"י הוא מחמת שעושים מזה גם משקה במצרים ועל זה תירץ הב"י שבמשקה המנהג לתת ישר לתוך הכוס.

לסיכום, אחר העיון היטב בדברי הרדב"ז נראה ברור שאין כאן שום מחלוקת בין הב"י לרדב"ז אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא והדברים משלימים זה את זה. שהרי כבר הקדמנו שהיו שני שינויים במציאות, והב"י בא להסביר רק למה השינוי הראשון לא אוסר, והרדב"ז רק בא להסביר למה השינוי השני לא אוסר. והיינו שלרדב"ז היה פשוט שמה שעתה שותים הלימון עם מים, זה לא סיבה לאסור, דבזה פשיטא שיש לומר כאחד משני התירוצים של הב"י, וכל הנידון מבחינתו הוא מחמת שיש לומר שגם לפי הרא"ש יש לאסור מפני החביות, שאינו ישירות לאוכל, ועל זה תירץ הרדב"ז שעיקר טעם הרא"ש משום שזה "לצורך אוכל" ולא מפני שנסחט ישירות לאוכל. והב"י בזה היה פשוט לו כתירוצ' הרדב"ז שגם מה שצורך אוכל מותר, וכל מה שקשיא ליה הוא מחמת המשקה, ועל זה תירץ הב"י שני תירוצים.

כל זה נ"ל ברור בכוונת תשובת הרדב"ז, ואחר כך ראיתי שכך כתב הגר"מ לוי בשו"ת תפלה למשה ח"א סימן מג, אות ט. ועיין לקמן פרק ז הוכחות שכך הבינו בביאור תשובת הרדב"ז כל האחרונים ע"ש. וכל זה לאפוקי מהרב טללי שביעי ועמו האור לציון וחזון עובדיה, שהבינו שכוונת הרדב"ז במסקנתו לטעם הראשון של הב"י,

ח. היינו לפי מה שכתב הרב בסמוך עמ' קלז שהט"ז מודה לדברי הב"י (וקטע זה הוא מדברי הרב, ואינו העתקה מבני ציון ליכטמן, והמילה עכת"ד בשורה 12 שם נכתבה בטעות ויש למוחק). אך יש להעיר שהט"ז לא התיר אלא לתוך משקה, ולשיטתו אזיל ששאר פירות אסור לסוחטן לכלי ריק, וכבר כתב כן במנוחת אהבה עמ' קנו ע"ש.

ובכהאי גוונא יש משקל גדול יותר לאחרונים החולקים על הב"י והבן.

ו. חידוש האחרונים שבתקופה ג' יתכן ויודה הב"י שאסור:

מתקופה ג' ואילך הסכימו כל חכמי ישראל שבטל טעמו השני של הב"י, שהרי הב"י כתב לפי טעם השני שאם הרגילות לסחוט המשקה ישירות לכלי אז באמת אסור וכל ההיתר הוא לפי הרגילות בזמן הב"י לסחוט משקה לתוך משקה. ולכן כיום שעושים חביות גדולות לצורך משקה^ט, נותר רק טעם הראשון, ומעתה ואילך נחלקו מהו הטעם העיקרי, והאם ב"י יתיר גם על פי הטעם הראשון לבדו.

והנה המגן אברהם כשסיכם דברי הב"י העתיק רק הטעם הראשון, ומוכח דס"ל שהטעם השני מעיקרא אינו כדאי לסמוך עליו, ולדעת מג"א העיקר כהטעם הראשון. והגר"א הסכים עמו שכתב כמקור לשולחן ערוך בזה"ל: "כמו שכתוב בסעיף א ועיין מגן אברהם", כלומר שלימונים דינם כמו פרישין ועוזרדין שנתבאר בסעיף א' שמותרים בסחיטה, שהרי ביאר במגן אברהם שלימונים אין נחשבים דרך לסוחטם למשקה כי אין המשקה שלהם ראוי בפני עצמו. וכן מצאנו אחרונים נוספים שדעתם שהעיקר כטעם ראשון^י.

נמצא שלדעת מג"א והגר"א וסיעתם, מותר

לדברי הב"י, ומתחילה חשבתי להוכיח מזה, שגם הגרע"י מודה שמעלת הגר"א יתירה היא מכל האחרונים ויש לו משקל יותר מכולם. אבל אחר העיון נ"ל שעומק כוונת הגרע"י לומר שהרי עיקר טענת היעב"ץ שסברת הב"י אין לה מקור בש"ס, והנה הגר"א בביאורו כל מטרתו למצוא לכל דין בשו"ע מקור בתלמוד עצמו, וכאן הגר"א הסכים לדברי הב"י והביא שיש לזה יסוד מדברי התלמוד שהתיר פגעין ופרישין, וקיבל הגר"א סברת הב"י לדמות לימונים לפגעין. הרי שהגר"א חולק על היעב"ץ וסובר שיש לדברי הב"י יסוד בש"ס ואינם רק סברא גרידא. ונכון בס"ד.

ומצאנו למרן החיד"א שחשש למעשה לדברי היעב"ץ ופסק במחזיק ברכה סימן ש"כ סעיף ז שראוי לחוש לדעת היעב"ץ ולא לסחוט אלא לתוך הסוכר, וציין שם לדברי הרדב"ז והיינו שגם שם מבואר שראוי להחמיר לא לסחוט לימון אלא לתוך סוכר. ואף שקיבלנו הוראות מרן בין להיקל ובין להחמיר, מ"מ דרך רבותינו הספרדים לחוש לכתחילה היכא דאפשר לדעת החולקים, ובפרט במילי דאורייתא ובמסתבר טעמייהו. ועוד יש להוסיף שבמקרה דנן, אין זה הכרעה של מרן הב"י בין שיטות ראשונים שונות על פי כללים, אלא זה חידוש דין שחידשו מרן הב"י מהחל ועד כלה, על מציאות חדשה שלא היתה בזמן הראשונים,

ט. גם כיום שאין נמכר בחניות הרגילות מיץ לימון טהור לצורך משקה, מ"מ מסתמא המפעלים ובתי חרושת לייצור משקאות שונים כגון לימונדה ולימוננע, כן קונים אותו כך, וגם אם תמצא לומר שכבר להם מוכרים את המיץ לימון מעורב במים, מ"מ בבית החרושת הראשי שבו סוחטים את הלימון למימיו ודאי לא מקפידים שיפול קודם כל לתוך כלי עם מים, וקרוב לודאי שהוא נסחט לכלי ריק ורק בהמשך התהליך מערבים בו מים.

י. במנוחת אהבה ח"ב עמ' קנח ציין שכן דעת תוספת שבת ושולחן עצי שיטים ושו"ע הגר"ז, ועוד הוסיף להוכיח כן בדעת הט"ז ע"ש.

ז. ראיית הגרב"צ אבא שאול נגד האחרונים הנ"ל ופלפול בדבריו:

וראייתי למוריני הגרב"צ אבא שאול (אור לציון ח"ב פרק לב סעיף ב עמ' רמו), שכתב להתיר סחיטת לימונים בשבת מעיקר הדין. וטעמו מאחר שבשו"ת הרדב"ז שחי בזמן מרן הב"י מפורש שהיו עושים במצרים חביות מלימון, והרי הב"י בא ליישב מנהג מצרים, וא"כ בהכרח גם מרן הב"י עצמו התכוון לסמוך רק על הטעם הראשון כי הטעם השני כבר בימי מרן לא היה שייך, ומ"מ טוב לחוש לדברי האחרונים². עכת"ד.

ופליאה דעת נשגבה ממני, שאם בזמן הב"י לא היה שייך טעם השני, לשם מה כתבו הב"י, אטו בכדי כתבו, ואף לא טרח

גם היום לסחוט לימונים, אמנם כ"ז אינו אלא גילוי שדעתם האישית של אותם הפוסקים שהם נקטו לדינא את התירוצ הראשון של הב"י, והשמיטו לגמרי טעמו השני של הב"י אף שהיה שייך בזמנם וע"כ שהם חולקים על טעם זה וסוברים שאינו כדאי לסמוך עליו. אבל הב"י עצמו כתב שני תירוצים ובודאי שדעתו שיש לסמוך עליהם, ואין ראייה בדעתו שסגי בתירוצ ראשון, דיתכן שרק במקום שיש שני התירוצים הוא יתיר, דאפשר שכל טעם לבדו אינו מספיק להתיר, ואף אפשר שלדעת מרן הב"י הטעם השני הוא העיקרי³, ולכן רוב האחרונים כתבו שבזמן הזה אין להתיר סחיטת לימונים, ומהם החיד"א במחזיק ברכה והחיי אדם ובן איש חי וביאור הלכה, וכן נקט הגרמ"ל במנוחת אהבה מכמה טעמים.

יא. כמו שצייד הגרמ"ל שם עמ' קנז, והביא שקיי"ל בעלמא תירוצ שני עיקר. ובאמת שעל הטעם הראשון קשה קצת מלשונות כל הראשונים, שדנו בתקופה הראשונה על סחיטת לימון, ולא מצאנו שיאמרו סברה פשוטה שמותר מפני שמין הלימון לא ראוי למאכל בפני עצמו אלא רק בתערובת דבר אחר. ומשמע שאין כזו סברה (אך יש לדחוק ולומר שהראשונים עדיפא מינה קאמרו ומאחר והיה להם טעם פשוט וברור לא הוצרכו להוסיף טעם נוסף אף שיתכן שהוא אמיתי לדעתם). אבל על הטעם השני אין מקום להקשות למה לא תירצו כן הראשונים שהרי הראשונים מיירו לאסור מטעם שסוחטין אותו בחול לצורך סלט, וידעו הראשונים שיש רבים שסוחטים לכלי ריק ורק אחר כך מערבים אותו באוכל, ולכן לא כתבו להתיר אלא משום שהוא לצורך אוכל, וכמו שדייק הרדב"ז בתשובתו מלשון הרא"ש.

יב. מה שכתב מוריני שטוב לחוש לדעת האחרונים. נראה לי שאין עיקר כוונתו לחוש לדברי האחרונים שכתבו בדעת הב"י שהב"י עצמו היה אוסר בזמן הזה, שהרי האור לציון פליג עליהו בדברי טעם, ולדעתו האחרונים הנ"ל טעו במציאות, ולמה יש לחוש להם, ואין דרך מוריני לכפוף עצמו לדברי האחרונים כשהוא חלוק עליהם. ולכן נראה שכוונתו שעכ"פ יש לצרף לחומרא את דעת היעב"ץ שחלק על עיקר פסק הב"י, וכמו שלהדיא חשש לדעתו מרן החיד"א בברכי יוסף. ועוד שלפי הט"ז והב"ח אפילו כל שאר פירות אסור לסחוט לכלי ריק, והכף החיים ובן איש חי כן פסקו לחומרא, ועוד שסוף סוף בסוגיין יש אחרונים חשובים הסוברים כן בדעת הב"י גופיה. ומאחר ויש כאן ג' צירופים שונים לאסור, פשוט שראוי להחמיר בזה ודוק [דרך אגב בחזון עובדיה שבת כרך ד עמ' קלז כתב שכיון שגם הט"ז כאן התיר אין להחמיר, וכוונתו שאפילו הט"ז שהחמיר בשאר פירות היקל בלימונים, ולכן אין מקום להחמיר בזה אף למחמירים בשאר פירות. אך עיין לעיל הע' 7 שאין ראייה מהט"ז להתיר סחיטת לימונים לכלי ריק. וגם בביאור הלכה ד"ה מותר לסוחט, כתב להדיא שלפי מי שאוסר סחיטת שאר פירות אוסר גם בלימונים לכלי ריק, וכל ההיתר הוא רק לפי רוב הראשונים, והביא שכבר כתב כן הפרי מגדים. ואמנם יש קצת מקום לומר שלפי טעם ראשון בב"י שאין מיץ הלימונים ראוי לשתייה בפני עצמו, ממילא זה קל אפילו משאר פירות שאין דרך כלל לסוחטן, וכך כנראה סבר החזון עובדיה בדעת הט"ז. אולם כאמור אין דבריו בדעת הט"ז מוכרחים, וגם לא מצאתי לע"ע מי שיכתוב חידוש גדול כזה לדינא, ולהדיא המשנ"ב והפמ"ג נקטו דלא כן.

מִרְנָה לְהוֹדִיעַ לְלוֹמֵד שֶׁאֵין טַעַם זֶה שִׁיךְ בִּזְמַן הַבִּי. וְצִיָּה.

וּמַעַתָּה יִלְדָּדַעַת הַבֵּית יוֹסֵף חֲבִיּוֹת מִיֵּן לִימֻן הַמִּיּוֹעֲדִים עֲבוּר סִלְטִים, כִּבְר עֵתָה חֲשִׁיבִי אוֹכֵל וְלֹא מִשְׁקָה אֵף שֶׁהֵם בַּחֲבִית נִפְרַדְתָּ. וְרַק בִּזְמַן חִי אָדָם הַתַּחֲדָשׁ חֲבִיּוֹת לִיִּצְוֹר מִשְׁקָה פֶּאֶנֶ"שׁ. וְעִ"שׁ בַּמִּנּוּחַת אַהֲבָה שֶׁהוֹכִיחַ בְּמִישׁוֹר שֶׁכֵּן הַבֵּין הַחִי אָדָם שֶׁהִזְכִּיר תְּשׁוּבַת הָרֹדֶבֶ"ז וְלִמְרוֹת זֹאת כֹּתֵב שֶׁהִשְׁתַּנָּה הַמַּצִּיאוֹת מִזְמַן הָרֹדֶבֶ"ז וְעַד זְמַנּוֹ.

וְהֵנָּה בַּמִּנּוּחַת אַהֲבָה שֶׁם כֹּתֵב כֹּל זֶה כְּהִשְׁגָה עַל הַגִּרְעִי וְצִ"ל בְּלוּיִת חָן, שֶׁכֹּתֵב דְּאִישְׁטִמִּיטִיָּה לְחִי אָדָם דְּבִרֵי הָרֹדֶבֶ"ז בְּתִשְׁבּוּחַ שֶׁאֵף בִּזְמַנּוֹ עָשׂוּ מִזֶּה חֲבִיּוֹת. וְרֹאֵה זֶה פֶּלֶא שֶׁבִּסְפָרוֹ הַמֵּאוּחָר שֶׁל הַגִּרְעִי דִּהִינּוּ בַּחֲזוֹן עֹבְדִיָּה שֶׁבֶת כֵּרֶךְ ד' עִמָּ" קֶלֶה, הַשְּׁמִיט לְגַמְרֵי טַעֲנָה זֹו, הִרִי דְסִבֵּר וְקִבֵּיל דְּבִרֵי הַגִּרְמָ"ל בִּזָּה (וַיִּתֵּן גַּם שֶׁחֲכָם אַחֵר הִעִיר הָעֵרָה זֹו לְהַגִּרְעִי), וְהִדֵּר הוּא לְכֹל חֲסִידָיו.

וּפֶּזֶק חֲזִי שֶׁתְּשׁוּבַת הָרֹדֶבֶ"ז הַזֹּאת הִתְּנָה גְלוּיָה לְפָנֵי כָל הָאֲחֵרוֹנִים, וְאֵף אֶחָד

ובאמת דִּישׁ תִּירוֹץ מִרוּוח עַל הַקּוּשִׁיָּה מִן הָרֹדֶבֶ"ז, שֶׁכֹּתְבוֹ הַגִּרְמָ"מ לוי בַּמִּנּוּחַת אַהֲבָה עִמָּ" קֶנֶט, שֶׁהָרֹדֶבֶ"ז שֶׁהִעִיד שִׁישׁ חֲבִיּוֹת, מִיִּירֵי בַּחֲבִיּוֹת לְצוֹרֶךְ טִיבּוֹל אוֹכֵל, וְכִלְשׁוֹנּוֹ: "וּמִמְלָאִים מִמֶּנּוּ חֲבִיּוֹת וּמוֹלִיכִין לְמַכּוֹר בַּמִּקּוֹמוֹת אַחֲרֵים... מִפְּנֵי שֶׁלֹּא יִדְעוּ שֶׁמִּמְלָאִים מִמִּשְׁקָה הַלִּימּוֹנִין חֲבִיּוֹת חֲבִיּוֹת... אַעֲפִי שְׁעוֹשִׁין אוֹתוֹ מִשְׁקָה אֵין עָשׂוּי לְשִׁתּוֹתוֹ כְּמוֹת שֶׁהוּא אֵלֶּא לְטַבֵּל בּוֹ הָאוֹכֵל: וְדִקְדַּקְתִּי כֵּן מִלְשׁוֹן הָרֹא"שׁ... וּמִדְקָאֵמֶר לְצוֹרֶךְ אוֹכֵל מִשְׁמַע שְׁסוּחֲטִין אוֹתָן אֵלֶּא שֶׁהוּא לְצוֹרֶךְ אוֹכֵל דְּאִי לֹא תִימָא הַכִּי הוּא לִיָּה לְמִימֵר שֶׁאֵין דֶּרֶךְ כֹּלֵל לְסַחֲוֹט לִימּוֹנִין לְמִשְׁקָה אֵלֶּא לְאוֹכֵל וְזֶה טַעַם נִכּוֹן לְקִיִּים הַמִּנְהֵג וְעֵתָה דְּבִרֵי הָרֹא"שׁ זִ"ל מִיּוֹשְׁבִים בְּכֹל מְקוֹם אֲפִילוֹ בְּמִקּוֹם שְׁעוֹשִׁין מִשְׁקָה מֵהֵם לְצוֹרֶךְ כֹּל הַשְּׁנָה לְטַבֵּל בּוֹ שְׁאֵר דְּבָרִים.

יג. כְּשֶׁהִצְעִיתִי קוּשִׁיָּה זֹו לְרֹאשׁ הַכּוֹלֵל הָרַב שֶׁלְמָה טוֹיטוֹ שְׁלִיט"א, אַחֵר שֶׁעִיֵּין הֵיטֵב בְּדִבְרֵי הַגִּרְבִּ"צ אִמֵּר שֶׁלְחוֹמֵר הַקּוּשִׁיָּה צִרִיךְ לִזְמֵר, שֶׁאֵין כּוֹנֵת הַגִּרְבִּ"צ לְהוֹכִיחַ שֶׁהִבִּי עֲצֻמוֹ הַתְּכוּוֹן רַק לְטַעַם הָרֹאשׁוֹן, אֵלֶּא כּוֹנֵתוֹ לִזְמֵר שֶׁבֹאֲמַת הַבִּי לֹא יִדַּע הַמַּצִּיאוֹת שֶׁל עֲשִׂיַת הַחֲבִיּוֹת בַּמִּצְרִים, וְלִכֵּן הַבִּי שְׁפִיר כֹּתֵב שְׁנֵי טַעֲמִים. אֵלֶּא דְּעִכָּפֹּא אַחֵר שֶׁאֵנּוּ יוֹדְעִים הָאֲמַת בִּזְמַנּוֹ מִן בַּמִּצְרִים עָשׂוּ חֲבִיּוֹת, וּמֵאַחֵר וַיִּעִקֵּר סְמִיכַת מִרְנָה בְּהִתִּירוֹ הוּא עַל מִנְהַג מִצְרִים וְחֲמִיחָם, מִמִּילָא יוֹצֵא שֶׁהִבִּי עֲצֻמוֹ יוֹכֵרָה לְהוֹדוֹת שֶׁטַעֲמוֹ הָרֹאשׁוֹן הוּא הִעִיקְרִי. עִבִּ"ד מוֹרִינוּ רֹאשׁ הַכּוֹלֵל. וְאֵף שֶׁכֹּאֲמֹר לֹא מִשְׁמַע כֵּן בְּלִשׁוֹן הָאוֹר לְצִיּוֹן, מִ"מ אֲפֶשֶׁר בְּדוּחַק לְהַעֲמִים כֵּן בְּכוֹנֵתוֹ, וּבִפְרֹט שֶׁהִסְפֵּר הַזֶּה עֲבַר עֲרִיכַת תְּלִמִּידִים מִתּוֹךְ הַקְּלִטוֹת הַשִּׁיעוּרִים וְאֵינוֹ מַכְתִּיבַת הָרַב עֲצֻמוֹ, וּבִפְרֹט שִׁתְּכֵן שֶׁאֲפִילוֹ בְּשִׁיעוֹר עֲצֻמוֹ הַגִּרְבִּ"צ חָס עַל כְּבוֹד מִרְנָה הַבִּי וְלֹא אִמֵּר לְתִלְמִידִים בְּאֵר הֵיטֵב שֶׁמִּרְנָה לֹא יִדַּע הַמַּצִּיאוֹת, וְנָתַן לָהֶם לְהַבִּין זֹאת מִעֲצֻמָּם, וְהַתְּלִמִּיד הָעוֹרֵךְ לֹא יִרְדַּע לְעוֹמֵק דַּעְתּוֹ.

ומ"מ אֵף שֶׁזֶה יִישׁוּב טוֹב לְדִבְרֵי הַגִּרְבִּ"צ מִ"מ לְקוּשְׁטָא דְּמִלִּתָּא, דוּחַק גְּדוֹל לִזְמֵר שֶׁמִּרְנָה הַבִּי נָחִית לְפִסּוֹק הַלֶּכֶה בְּלֹא בִירוֹר הַמַּצִּיאוֹת הֵיטֵב, וְהִרִי בְּלִשׁוֹן הַבִּי נִכֵּר שֶׁהוּא מוֹנֵחַ הֵיטֵב בַּמַּצִּיאוֹת וְלֹא כֹתֵב דְּבִירוֹ מִסְבָּרָא גִּרְדָּא. שֶׁהִי הַלְשׁוֹן בְּבִי: "וַיִּשׁ לְתַמּוּהָ שֶׁבַּמִּצְרִים נוֹהֲגִים לְסַחֲוֹט לִימּוֹנִי"שׁ לְתוֹךְ מִים שֶׁנִּתְּנָה בָּהֶם סוֹכֵר לְשִׁתּוֹת לְתַעֲנוּג וְאֵין נִמְנָעִין מִפְּנֵי כֵּךְ לְסַחֲטֵן בְּשֶׁבֶת לְתוֹךְ אוֹתָם מִים וְלֹא רִאֵינוֹ מִי שֶׁמִּיחָה בִּידָם וְלֹא רִאֵינוֹ מִי שֶׁפִּקֵּק בְּדִבְרֵי וְאֲפֶשֶׁר ... אִי נִמִּי דְּלֹא מִיתְסֵר אֵלֶּא כְּשִׁסּוּחֲטִין מִימִיו לְבַד וְאַחֵר כֵּךְ מִעֲרִבִין אוֹתָם אֲבֵל אִם הַמִּנְהֵג לְסַחֲוֹט מִימִיו לְתוֹךְ מִשְׁקָה אַחֵר שִׁרִי. וְהִינּוּ שֶׁכֹּל פֶּרִי בְּעוֹלָם שֶׁהִמְנִיחָה הוּא לְסַחֲוֹט מִימִיו לְתוֹךְ מִשְׁקָה אַחֵר אֵין נִחְשֵׁב פֶּרִי שֶׁדִּרְכוֹ לְסַחֲוֹט, וְלִכֵּן יֵשׁ כֹּאֵן טַעַם בְּרוּר וְחִלּוּט לִישֵׁב מִנְהַג מִצְרִים, כִּי גַם בְּלִימּוֹן כֵּךְ הוּא הַמִּנְהֵג בֵּין בַּחּוֹל וּבֵין בְּשֶׁבֶת, וּמִשְׁמַע שִׁישׁ כֹּאֵן קְבִיעָה בְּרוּרָה שֶׁכֵּךְ הוּא הַמִּנְהֵג, וְאִילוֹ מִרְנָה לֹא יִדַּע הַמַּצִּיאוֹת הֵיָּה לוֹ לְכַתּוֹב לְהִדְאִי שִׁתְּכֵן שֶׁכֵּךְ הוּא הַמִּנְהֵג, וְשֶׁאֵם כֵּךְ יֵשׁ לָנוּ טַעַם נוֹסֵף לְמִנְהַג, וְכִמוֹ שֶׁהוֹרְנוּ חֲז"ל "עַל מֵה שֶׁלֹּא שִׁמַּע אוֹמֵר לֹא שְׁמַעְתִּי", וְלִכֵּן נִלְ שֶׁהִבִּי יִדַּע הֵיטֵב הַמַּצִּיאוֹת. וּבֹאֲמַת שֶׁאֵין שׁוֹם סִתִּירָה מִדְּבִרֵי הָרֹדֶבֶ"ז לְדִבְרֵי הַבִּי וְכִמוֹ שֶׁכֹּתְבִי בְּסוּמָךְ.

שהחביות "לצורך טיבול אוכל", לאו דוקא הוא אלא הכוונה גם לצורך טיבול המשקה. מ"מ מאחר ובחלק זה ודאי אין דברי האור לציון מוכרחים, ואפשר לפרש דברי הרדב"ז פשוטו כמשמעו שהחביות היו אכן לסלטים, א"כ למה להניח הנחה ולהקשות קושיה על הב"י. וענינו הרואות שהרב חזון עובדיה אף שנוקט בביאור תשובת הרדב"ז שכוונתו לטעם ראשון של ב"י, וכמפורש בדבריו בסיכום דברי הרדב"ז, מ"מ הסכים שאין ברדב"ז שם עדות היסטורית על חביות למשקה, ולכן השמיט את השגתו על חיי אדם שכתבה בלויית חן וכנ"ל. וזה לאות ולמופת שאין הדברים תלויים זה בזה.

ה. ראיית הגרע"י נגד האחרונים הנ"ל ופלפול בדבריו:

ומ"מ למעשה בחזון עובדיה כתב להתיר סחיטת לימון גם בזמננו שאנו בתקופה ג', ועיקר סמיכתו על כך שמרן השו"ע סתם להתיר ולא חילק בין זמן לזמן, ומשמע שאפילו תשתנה המציאות יהיה מותר, ומוכח מזה שדעת הב"י שטעם ראשון לבדו מספיק וטעם זה שייך בכל זמן"י.

ואחר אלף מחילות יש להעיר בזה טובא, חדא שהרי הגרע"י מודה שבזמן השולחן ערוך עצמו, היתה המציאות שלא עושים חביות למשקה, והיה שייך בזמנו שני הטעמים, וא"כ מרן לא חייב כלל להודיע ללומד שאם בעוד כמה דורות תשתנה

לא הקשה מזה על הב"י (כולל החיד"א בברכי יוסף שהעתיק דברי הרדב"ז בקצרה ע"ש), מלבד בדורינו הקשו כן הלויית חן והאור לציון, וכאמור הלויית חן גופיה חזר בו והשמיט קושיה זו בחזון עובדיה.

ואף שכבר הארכתי לעיל פרק ד בביאור תשובת הרדב"ז, חזרתי שוב לכתוב חלק מן הדברים בפרק זה, בכדי להבהיר ולהדגיש שיש כאן שני נידונים שונים זה מזה: א' האם הרדב"ז מעיר שהיה בזמנו ייצור חביות לצורך משקה, שלדעת האור לציון כך כתוב שם להדיא, ועל זה הערתי בענייני דמה שנזכר במפורש ברדב"ז הוא רק חביות לאוכל ולא נזכר שם להדיא שהיו בזמנו מייצרים חביות עבור משקה. ב' מה הם נימוקי ההיתר ואיסור לדעת הרדב"ז, ובה לדעת האור לציון הרדב"ז בא להתיר כטעם ראשון שהלימון בא ליתן טעם באוכל ובמשקה, ולדעתו מה שכתוב שם שבא לטבל האוכל לאו דוקא אלא הכוונה בא לטבל המשקה, ואילו לעיל פרק ד הוכחתי שכוונת הרדב"ז לדון רק מצד האוכל, ועל המשקה סבר הרדב"ז כאחד משני התירושים ולא חיוה דעתו.

ואין הנידונים תלויים זה בזה, כי גם אם נסבור בנידון השני שהרדב"ז משווה לימון לאוכל ולמשקה, עדיין אין כאן עדות שהיה מציאות של חביות למשקה. ואף שניתן לומר שגם מה שכתב הרדב"ז

יד. כ"כ בתחילת דבריו בעמ' קלד וחזר הגרע"י וכתב כן בעמ' קלז, אחר הדברים שסיכם מתוך דברי הרב בן ציון ליכטמן בספר בני ציון כרך ה' עמ' ר, אך בדקתי בפנים, וליתא שם כלל ענין זה, וכן ליתא שם דברי הט"ז וכו', ואחר העיון ראיתי שנפל טעות סופר בספר חזון עובדיה שנכתב שם פעמיים התיבה "עכת"ד" אחת בשורה 5 ושוב בשורה 12, ובאמת בשורה 5 מסתיימים דברי הבני ציון ליכטמן, וכל ההמשך הוא לשון הגרע"י מדיליה ויש למחוק את תיבת "עכת"ד" השניה. הרב בני ציון גופיה שם לא דן כלל בשינוי המציאות בזמן הזה שאין טעם השני. וגם לא הזכיר כלל דברי ביאור הלכה וחיי אדם, ונראה שבכוונה לא דן בזה, ולא בא לדון אלא על עיקר דינו של הב"י בזמנו ולהשיב על השגות היעב"ץ ותורת שבת ע"ש.

לסחטו בשבת אפילו לתוך כלי ריק. או שמא הוא כפרי שדרכו לסחטו ואז אסור לסחטו בשבת אפילו לתוך משקה (ולצד זה לרוב הפוסקים לימון הוא איסור דרבנן כתותים ורימונים, אבל למקצת פוסקים לימון הוא איסור דאורייתא כזיתים וענבים).

הנידון הזה תלוי ועומד במציאות של השימוש הלימון בימות החול בארצות תבל. ולגבי זה היה שלש תקופות, בתקופת הראשונים שימשו הלימונים רק לטיבול אוכל, וכבר אז הרי"ד והרי"ז ורבינו פרחיה אסרו לסחוט לימונים לכלי ריק, אמנם הרא"ש והטור ועוד התירו לסחוט אפילו לצורך משקה, וגם השבלי הלקט התיר לסחוט לכלי ריק ובתנאי שהוא לצורך אוכל, וכן התקבל המנהג להתיר בזמן הראשונים.

אבל בתקופת הב"י כבר שימשו הלימונים במצרים למשקה, אך עדיין היה הרגילות רק ליתן לתוך כוס מים ולא לחביות ריקות, ובמציאות זו התיר הב"י לסחוט לכלי ריק משני טעמים, וכן התיר הרדב"ז מעיקר הדין, וכן הסכימו כל האחרונים (ומהם הרמ"א והמג"א והגר"א) ורק היעב"ץ לבדו חולק על הב"י, וגם הרדב"ז כתב שאף שיש מקום ליישב המנהג מ"מ הורה למעשה להחמיר בזה, וכן פסק החיד"א במחזיק ברכה סימן ש"כ סעיף ז שראוי לחוש לדעת היעב"ץ ולא לסחוט אלא לתוך הסוכר.

בתקופת חיי אדם ואילך החלו לייצר משקאות ממיץ לימון והיו מכינים לשם כך חביות מיץ לימון ללא מים, ומאז ואילך לא שייך טעם השני של ב"י אלא רק טעם ראשון, ולכן מאז רוב האחרונים אסרו לסחוט לימון והתירו רק לתוך סוכר. וכן פסקו חיי אדם ובן איש חי ומשנ"ב וכף החיים.

המציאות ישתנה הפסק, דאין לחוש בחינם שתשתנה המציאות. ועוד שאין כאן שום מכשול, שהרי בב"י מבואר באר היטב טעמי הדין, ואם תשתנה המציאות מובן שמשתנה הדין. והרי זה כמי שידייק מהשולחן ערוך סעיף א, שלא רק בזמן השו"ע כל שאר הפירות מותרים בסחיטה, אלא גם בזמן הזה שיש מקומות שסוחטין שאר פירות עדיין ההיתר במקומו, שהרי גם שם השולחן ערוך סתם דבריו ולא חילק בין זמן לזמן וגם לא הזכיר בשו"ע שום טעם לחילוקי הדינים וא"כ מי שלא למד הב"י אין שום סיבה שיחשוב שיש פרי שאסור לסחוט היום. וע"כ דפשיטא שהשלחן ערוך כותב לפי זמנו שאז באמת רק תותים ורימונים היו אסורים, וסמך שאם תשתנה המציאות יעינינו בספר בית יוסף. ואף אם נסכים שיש כאן עכ"פ איזה דיוק קלוש מ"מ פשוט שאין בכח דיוק קלוש שכזה להכריע במחלוקת האחרונים באיסורי שבת החמורים.

ובר מן דין דיוק החזון עובדיה הזה הוא **מחודש ביותר ולא נזכר כלל בכל דברי רבותינו האחרונים** - הן האוסרים והן המתירים - שכולם הסכימו שזמן הזה שונה מזמן הב"י, ולא דנו אלא האם תירוץ הראשון הוא העיקרי או התירוץ השני, ואף אחד לא כתב שיש לדייק מלשון השו"ע שסתם שהתירוץ הראשון הוא העיקרי, ואדרבה הרבה אחרונים כתבו שגם הב"י מודה בזמן הזה (ובכללם חיי אדם ובן איש חי וכף החיים ומשנ"ב ועוד רבים), הרי להדיא שלא סוברים את הדיוק מהשו"ע, ובאמת הדיוק הזה תמוה וכנ"ל.

ט. תמצית האמור עד כה:

הנידון העיקרי הוא האם הלימון מוגדר כפרי שאין דרכו לסחטו ולכן יהיה מותר

בתקופה הראשונה שלא לסחוט לימונים. ד' דעת השבלי הלקט שכל ההיתר הוא רק לצורך אוכל ולא לצורך משקה ופליג על הרא"ש. ה' דעת רש"י ותוספות וסמ"ק ורבינו חננאל הסוברים שכל הפירות אסורים בסחיטת לכלי ריק^{טו}, והרבה אחרונים כתבו שראוי להחמיר לכתחילה כדבריהם].

י. חידוש הטללי שביעי והערות על דבריו:

בטללי שביעי ח"א סימן ו סעיף כד הע' מט כתב שנשתנה המציאות בשנים האחרונות ורוב המי לימון שנסחטים לבקבוקים רובם ככולם הם לשתייה ולא לאוכל. ויש להעיר שמנלן ללכת בזה אחרי הרוב, סוף סוף מסתמא גם היום יש לפחות 3% מהלימונים, שמייצרים מהם משקה בכלי ריק, ומוכרים אותו לבתי חרושת ומפעלים, כדי לייצר מהם משקה לימונדה ולימונע. ויתכן שזה מספיק בשביל לאסור שהרי גם תותים ורימונים בזמן חז"ל רק עשירים בודדים כבית מנשיא היו סוחטים אותם למימיהם, ומסתמא אם נבוא למדוד באחוזים, יש היום יותר יצור משקה מלימון מאשר משקה תותים בזמן הגמ'.^{טז}

ואמנם באמת הרב טללי שביעי עצמו סייג והמשיך "שמה שאסרו המשנ"ב וכו' שייך גם לימינו שהרי ממלאים מיץ לימון בבקבוקים", והנה ממה שלא כתב: "שהרי חלק קטן מהבקבוקים הולך למשקה", מוכח שכוונתו לאסור מאחר שכל המיץ לימון כיום

בדורינו האור לציון נחלק על האחרונים והתיר לסחוט לימון אפילו לכלי ריק (ורק הוסיף שטוב להחמיר כהאחרונים שרק לתוך סוכר מותר), אבל נימוקו של האורל"צ בזה מבוסס על מה שהבין מתוך תשובות הרדב"ז, שבזמן מרן הב"י היה חביות לייצור משקה, והתברר שאין זו כוונת הרדב"ז והוא מדבר על ייצור חביות לצורך סלטים. וכבר הגרע"י בצעירותו סמך על טעם זה וחזר בו בזקנותו והשמיט טעם היתר זה בספרו חזון עובדיה, אמנם למעשה החזון עובדיה גם חולק על האחרונים ומתיר מטעם אחר והוא מחמת שהשלחן ערוך סתם לשונו, ומוכח מזה שדעת מרן להתיר בכל התקופות. וכבר כתבתי בענייניו שאין דיוק זה מובן, ושכל האחרונים חולקים על דיוק זה.

ולבן לדינא יש לאסור לסחוט לימון לכלי ריק, ואפילו לכלי עם מים, ורק לתוך סוכר יש מקום להיקל בזה, וכן העלה במנוחת אהבה ודבריו ברורים למבין נויש להוסיף שבשביל להתיר בימינו סחיטת לימון לכלי ריק, צריך להכריע בחמשה מחלוקות שונות לקולא, ומספיק שבאחד מן המחלוקות העיקר כהאוסרים בשביל לאסור סחיטת לימון, ואלו הם הצדדים לאסור סחיטת לימון לכלי ריק: א' דעת רוב האחרונים שבזמן הזה שלא שייך טעם שני של הב"י גם הב"י עצמו היה אוסר לסחוט לימונים. ב' דעת היעב"ץ החולק על הב"י וסובר שאפילו בזמן הב"י היה אסור לסחוט לימונים. ג' דעת הרי"ד והריא"ז ורבינו פרחיה שפסקו אפילו

טו. ואמנם בערוך השלחן סימן ש"כ סעיף יז כתב לחדש שלימון שאין ראוי כלל לשתות מימיו כמות שהם גרע אפילו משאר פירות שאין דרך כלל לסוחטן ולכן מותר לסחוט לימון למימיו אפילו לדעת רש"י. אך יש לידע שזה חידוש גדול מאד, ולא משמע כן בכל שאר הפוסקים, ובאמת שאינו מובן כלל חדא שלפי רש"י כל שאר פירות אסור לסוחטם למימיהם אפילו אם מימיהם מרים ואינם טעימים לשום אדם, וא"כ גם הלימון כמוהם, ועוד שאנוכי מכיר אנשים ששותים מיץ לימון בלא שום תוספת באופן קבוע לשם חיזוק הגוף, וא"כ ודאי לא גרע משאר פירות שגם בהם רק אנשים מעטים ומוזרים סוחטים אותם.

הולך לבקבוקים אפילו מה שהולך לצורך אוכל. וכן מוכח ממה שהעתיק לדינא בסעיף יז את מה שכתב המשנ"ב שהיום השתנה המציאות מזמן הב"י, ולא העיר שכיום המציאות חזרה לזמן הישן. וע"כ שגם הוא מודה שיש לאסור מחמת המיעוט.

אך עדיין להעיר שכל זה לפי הבנת טללי שביעי, שאם יש משקה שהולך לחביות ריקות, אף לצורך אוכל לא שייך בו טעם שני של ב"י, אבל כבר הערתי לעיל פרק ד ופרק ז שאין לזה שום הכרח, די"ל שמשקה שעתיד לינתן לאוכל כאוכל הוא, וכל טעם השני של ב"י לא נאמר אלא על משקה הבא למשקה. ואמנם הרדב"ז עצמו מפני החביות לאוכל גרידא כבר חשש להחמיר, אבל לא מצאנו מי שהורה כדבריו, והב"י התיר בכל גווני, וכל הפוסקים שכתבו להחמיר בזמיננו מיירו להדיא על חביות לצורך פאנ"ש, אבל קודם לזה התירו, וגם החיד"א לא החמיר מפני דברי הרדב"ז, אלא מפני טענות היעב"ץ וכמבואר למדקדק בלשון החיד"א.

ולכן אם הרב טללי שביעי צודק בטענתו שהיום חזרנו לזמן מצב הב"י והרדב"ז, א"כ צריך לחזור לפסק השו"ע להתיר בכל גווני, ולהוסיף ולציין שהחיד"א הורה להחמיר לכתחילה כדעת היעב"ץ החולק על ב"י. אבל כל זה לפי דעת טללי שביעי, אבל לפי מה שכתבתי לעיל בראש פרק זה, גם בזמן הזה, יש סיבה מספקת לאסור היום סחיטת לימון לצורך משקה, מחמת שעדיין יש מעטים שסוחטים הלימון לצורך משקה בכלי ריק. ולא דומה לזמן הב"י שכולם סחטו לתוך הכוס, אבל היום המפעלים שמייצרים משקאות מלימון ודאי משתמשים בלימון הסחוט לכלי ריק.

עוד המשיך בטללי שביעי שמותר לכו"ע לסחוט לכלי ריק לצורך אוכל, כמו

שהתיר הב"י בשם שבלי הלקט, "כיון שסתם מי לימון עומדים לאוכל והכל ידועים שסוחט לאוכל". ולפי דעתי אחר המחילה הוראה זו טעות גמורה היא, גם לפי כל הבנת טללי שביעי בסוגיא, דהנה בגמ' לא התירו אלא לצורך אוכל ישירות, ולהדיא שם כתב רש"י שאסור לסחוט לתוך קערה אף שאין דרך אנשים לשתות בקערה אלא בכוס, מ"מ כל שאין שם אוכל ישר לא חשיב מוכחא מילתא ואסור. ומבואר שאין להתיר על ידי הוכחה צדדית אלא רק לתוך אוכל. ואמנם שבלי הלקט התיר בלימון, אבל הרי בזמנו של שבלי הלקט לא היה כלל דרך לשתות מי לימון בשום צורה שהיא, אלא אך ורק לסלטים, וא"כ יש כאן מוכחא מילתא גמורה שלצורך אוכל עבד. אבל היום שיש יותר מעשר אחוז מהאנשים שלקוחים פרי לימון בביתם, וסוחטים אותו לצורך משקה לימון, אין שום היתר לסחוט לכלי ריק משום סברת שבלי הלקט, דשבלי הלקט גופיה לא התיר על פי סברות של רוב, אלא על פי סברה ברורה של כל העולם כולו דהשתה מיץ לימון בזמן שבלי הלקט בטלה דעתו אצל כל אדם. ואף שיש מקום אולי להתוכח ולדמות רוב לכל, מ"מ אחר המחילה א"א להמציא הלכות מדימוי מילתא בעלמא בלי מקור ברור, ובפרט להאמור שמרש"י מפורש שלא מועיל הוכחה ע"פ רוב, שרוב בני אדם לא שותים בקערה.

מלבד זאת יש להעיר, שמה שנקט בטללי שביעי שדברי שבלי הלקט מוסכמים לדינא, ולכן פסק על פיו בזמן הזה. דע שהב"י רק העתיק דברי השבלי הלקט, אבל אין ראייה שפסק כך לדינא, כי הב"י גופיה פוסק כהרא"ש שמותר לימון אפילו לצורך משקה. ובחידושיי על הסוגיא בשבת שם, דייקתי מהרמב"ם והרי"ף שמשמע מהם

יא. חמשת האופנים של סחיטת לימון:

ודע שיש חמשה אופנים שונים של סחיטת לימון בשבת, ועיקר מחלוקת הפוסקים שנידונה במאמר זה הוא באופן החמישי, ששם הדין תלוי אך ורק בשאלה האם לימונים דומים לזיתים וענבים ותותים ורימונים או דומים לשאר פירות, אבל בשאר האופנים יש קולות שונות שאפילו מי שחושש שלימונים דומים לתותים ורימונים יתכן שיודה שבאופן המסוים יהיה מותר, ונפרט את חמשת האופנים כסדרן מהקל יותר ועד החמור יותר:

אופן א: סחיטת לימון ישר לתוך אוכל כגון סלט - זה מותר לכולי עלמא, שהרי קיי"ל שדבר זה מותר אפילו בזיתים וענבים, אמנם לדעת רבינו חננאל המובא בשולחן ערוך סעיף ז בזיתים וענבים זה אסור, ולכן בלימון זה תלוי במחלוקת הפוסקים דלהלן אופן ה. אמנם אף שלדעת ר"ח יש לאסור מ"מ למעשה פסק בביאור הלכה שהואיל ועיקר הדבר תלוי בטעמי הב"י, וכל האיסור באופן ה' הוא רק מחמת חשש לטעם שני, לכן באופן זה יש להתיר בשופי ובזה לא צריך להחמיר דעת ר"ח דתרי חומרי לא עבדינן. ועיין שש"כ פ"ה הע' ט ומנוחת אהבה פרק ו סעיף ז וטללי שביעי פרק ו, דהיכא דהמשקה הנסחט בא לתקן האוכל אין צריך שיספג כולו או רובו במאכל ואפילו אינו נבלע במאכל שרי.

אופן ב: סחיטת לימון לצורך משקה אך בסוחט ישר לתוך הסוכר שעתידי להינתן במשקה - לרוב הפוסקים דין אופן זה שווה לדין באופן הקודם, שהרי הרדב"ז

להדיא שסוחט לכלי ריק אפילו לצורך אוכל חייב חטאת, והנה לפי שבלי הלקט לא יתכן שיהיה חייב חטאת שהרי האדם יודע האמת שכוונתו לאוכל, ולא יתכן שמשום שלא מוכחא מילתא יהפך זה לאיסור דאוריתא. וע"כ ששבלי הלקט סובר שעיקר ההיתר בגלל שמגיע בסוף לתוך אוכל, אלא שמדרבנן צריך גם לתוך אוכל ישר, ולכן בסוחט לצורך אוכל בכלי ריק יהיה הדין שפטור אבל אסור, ולא שחייב חטאת, ובלימון יהיה מותר גם מדרבנן (וכהבנה זו של שבלי הלקט בסוגיא מוכח להדיא בפירוש רש"י בסוגיא), אבל לפי הרי"ף והרמב"ם שבכלי ריק לצורך אוכל חייב חטאת^{טז}, כל החשבון הזה לא מתחיל. דמוכח שהם מבינים שאין כלל היתר של "מוכחא מילתא", אלא רק לתוך אוכל ישר מותר דאוכלא דאיפרת הוא. ומ"מ בזה יש ליישב דברי הרב טללי שביעי שעכ"פ לגבי לימון שלטעם ראשון של ב"י מותר בכל גווני, א"כ אף שאנו מחמירים מפני טעם שני שלא שייך בזמן הזה מ"מ לגבי אוכל ישר לצרף גם את שיטת השבלי הלקט שמתיר משום מוכחא מילתא, אף שאין דבריו מוסכמים. ועוד שאחר כך ראיתי בחזון איש סימן נה ס"ק ו שהאריך בנושא זה ומוכח דפשיטא ליה שאין מחלוקת ראשונים בזה אלא יש חילוק בין לימון לשאר דברים, ודלא כמו שנקטתי בחידושיי, וצריך לעיין שוב בכל סוגיא זו כי כמדומני שהמהלך שלי יותר מחזור. ועכ"פ ודאי טללי שביעי אין עליו השגה בזה כי החזו"א גם נוקט כמוהו. ומ"מ הערתי הקודמת, על מקומה עומדת, שלענ"ד גם השבלי הלקט לא יתיר אלא באומדנא ברורה וחלוטה.

טז. וכן פסק במשנ"ב סימן ש"כ ס"ק יח וע"ש בשער הציון שיש חולקים.

שלימון אסור מן הדין, יתכן שהרדב"ז עצמו היה אוסר על סוכר.

אופן ג': סחיטת לימון ישירות לתוך משקה ע"מ לטבל המשקה ולמתקו - אופן זה מותר אך ורק לדעת אותם הפוסקים המתירים סחיטת לימון בשבת אפילו לכלי ריק. דלא מצאנו היתר לסחוט זיתים וענבים לתוך משקה אלא לתוך אוכל. אמנם יש קולא באופן זה, שכאן אפילו הט"ז שאוסר לסחוט שאר כל הפירות למימהן ורק למתק הפרי מותר, ולכן לשיטתו אסור לסחוט לימון לכלי ריק, מ"מ לתוך משקה מתיר הט"ז, וסובר שזה בדרגה של כעין "סוחט פרי ע"מ למתק את הפרי" שמותר בשאר פירות גם לדעת רש"י שפסק כוותיה הט"ז.

בתשובתו הנ"ל התיר לסחוט לימון על סוכר כדין משקה הבא לאוכל. והעתיקו מחזיק ברכה ורוב אחרוני ספרד. אך לדעת הפתח הדברי והצמח צדק והחזו"א (סימן נו ס"ק ז) ועוד, מאחר וסוכר זה עתיד לינתן למשקה דינו כמשקה, ולכן דינו כאופן ג' דלהלן. והחזון עובדיה הסכים לדברי החזו"א בדעת המחמירים ע"ש, וגם במנוחת אהבה האריך בזה ומסקנתו שראוי להחמיר בזה והמיקל יש לו על מי לסמוך. ולענ"ד י"ל דהרדב"ז גופיה אמר כן על לימון בתקופה ב, שאז הדין היה לדעת הרדב"ז שאין למחות במקילים אפילו לכלי ריק (וכן התיר אז הב"י אף לכתחילה), וא"כ רק לשופרא דמילתא אמר הרדב"ז לעשות על סוכר, אבל אם היה אוחו הרדב"ז

י. וחזון קשות ראיתי בספר החשוב טללי שביעי פרק ו' סעיף יח שכתב שמותר לסחוט לימון לתוך תה, ומבואר שם דהיינו אף לפי המשנ"ב שאוסר סחיטת לימון בזמן הזה. ובהערות כתב המחבר שליט"א נימוקיו שלפי תירוצו ראשון של ב"י ודאי מותר כי זה רק נתינת טעם, וגם לפי תירוצו שני אפשר שמותר כי גם תירוצו שני מודה לעיקר היסוד שנתינת טעם מותרת אלא שהוא סבור שבמשקה לימון עיקר אבל בתה שבאמת הלימון טפל גם תירוצו שני מודה להיתר, ועוד שכאן בלאו הכי יש מתירים לסחוט לימון בכל גווני ע"כ תורף דבריו עש"ב. ונראה שהמחבר שליט"א סבור שכתוב כאן בב"י לפי תירוצו ראשון, שהסוחט ליתן טעם במשקה מותר. ולפי הבנה זו יוצא שלפי תירוצו ראשון מותר ליקח תותים ורימונים ולסחוט לתוך תה ליתן טעם, דאין על זה שם משקה. ולענ"ד כל זה ליתא, שהב"י לא בא ללמדנו היתרים בצורת סחיטה בשבת, אלא הב"י דן האם לימון מוגדר פרי שדרכו לסחוט בחול, אלא שממילא בשבת אסור בכל גווני מלבד לתוך אוכל. ועל זה כתב שכיון שאין משקה הלימון נשתנה בפני עצמו אלא נותן טעם במים וסוכר, לכן אין זה נחשב משקה חשוב וממילא אין הלימון מוגדר פרי שדרכו לסחוט בחול, ולכן מותר בשבת לסחוט גם לכלי ריק, וממילא יהיה מותר גם לתוך מים (וכבר ביאר כן הביאור הלכה בד"ה לסחוט לימוני"ש שמרן בא להתיר בכל גווני ולא רק לתוך אוכל או משקה, וכן האריך בזה טובא במנוחת אהבה ח"ב עמ' קנז-קנז בדברים נוכחים), אבל אין היתר עצמי לסחוט לתוך מים כדי ליתן בהם טעם.

ואולי הרב טללי שביעי סומך על תשובת רדב"ז, ששם לפי הבנתו כתוב שיש היתר לסחוט לצורך לתת טעם באוכל. אך ראשית יש להעיר שלפי הבנתי דלעיל פרק ד מדובר שם על צורך אוכל ממש. ועוד שגם לפי הבנת הטללי שביעי, מ"מ גם ברדב"ז נראה דמירי על הדרך בחול, ורק לכן מתיר בשבת לגמרי. ולא שהתיר בשבת בגלל זה שזה יישר למשקה, שאין כזה היתר רק לצורך אוכל, וכמו שכתב גם הרדב"ז בנוסח השאלה: "והרי היא משקה הבא לתוך משקה ואסור אפי' לשמואל דאמר סוחט אדם אשכול של ענבים לתוך הקדרה פיר' שיש בה תבשיל ומשמע דוקא לתוך התבשיל אבל לתוך המשקה אסור:". ולא חזר בו הרדב"ז מזה, אלא שביאר בגוף התשובה שבגלל שבחול הדרך ליתן את כל המיץ לתוך האוכל אין על זה שם משקה, וגם זה בכלל משקה הבא לאוכל ואין זה דומה לתותים ורימונים, וכלומר שלכן מותר אפילו לכלי ריק, והרי גם בתירוצו כבר הרדב"ז שלפי דבריו א"ש דברי הרא"ש בכל מקום, והרי הרא"ש להדיא דימה לימון לשאר פירות והיינו שמותר לסוחטם אפילו לכלי ריק ולא רק כדי ליתן טעם. סוף דבר הרב טללי שביעי במחכ"ת ברא הלכה חדשה שסחיטה לתוך משקה לנתינת טעם מותרת בשבת, ולענ"ד הלכה זו לא כתובה בשום מקום.

יב. העולה לדינא:

את עיקרי הדברים בסוגיין כבר סיכמתי לעיל פרק ט ופרק יא, ונחזור שוב בקצרה שאמנם הב"י התיר בזמנו לסחוט לימון בכל גווני, אך היתרו מבוסס על שני טעמים והשני שבהם הוא מבוסס על כך שהמציאות אז היתה שבימות החול סוחטים הלימון לצורך משקה ישירות לתוך הכוס, ומאחר וכבר מזמן החיי אדם השתנה המציאות, וכעת הדרך בחול לסחוט הלימון לצורך משקה לכלים ריקים, וממילא התבטל טעמו השני של הב"י, ולכן גם לדעת מרן הב"י יתכן שהדבר אסור. ואכן רוב האחרונים העלו לדינא לחוש שאין להיקל אלא בצירוף ב' הטעמים. וכן פסקו חיי אדם ובן איש חי ומשנ"ב וכף החיים ומנוחת אהבה. ויש להוסיף שבלאו הכי הורה מרן החיד"א להחמיר בסחיטת הלימון לחוש לדעת היעב"ץ. ועוד יש להוסיף שבלאו הכי יש ראשונים שחלקו על הרא"ש ואסרו סחיטת לימון אפילו בתקופה א', וק"ו בתקופות ב וג'.

ולכן אסור היום לסחוט לימון לכלי ריק בין לצורך אוכל ובין לצורך משקה, וה"ה שאסור לסחוט לימון אפילו ישירות לתוך משקה. ולדעת היעב"ץ והחיי אדם יתכן אף שיש בזה חיוב חטאת, ולדעת רוב האחרונים צד האיסור בזה הוא מדרבנן.

ולגבי סחיטת לימון על גבי סוכר, גם בזה רבו המחמירים (וגם מרן הגרע"י ז"ל כתב שלדעת האוסרים סחיטת לימון מדינא, לא מהני לסחוט על גבי סוכר), ומ"מ המיקל לסחוט לתוך הסוכר יש לו ע"מ לסמוך.

אופן ד': סחיטת לימון לכלי ריק ע"מ לעשות ממנו סלט - בתקופת הראשונים שלא היה דרך לעשות ממיץ לימון משקה אלא רק לצורך אוכל, אז התיר השבלי הלקט לסחוט לימון לכלי ריק לעשות ממנו סלט מטעם שבזה כולי עלמא ידעי דלצורך אוכל עביד. אמנם כל זה שייך רק בזמנם אבל בזמן הזה שהדרך לעשות ממיץ לימון משקה ממילא דין אופן זה זהה לדין באופן ה' דלקמן, וכבר הארכתני על זה לעיל פרק י.

אופן ה': סחיטת לימון לכלי ריק ע"מ לעשות ממנו משקה - מותר רק למי שמתיר סחיטת לימונים בשבת, דהיינו בתקופה א' הרא"ש התיר זאת, אך שבלי הלקט והרי"ד והריא"ז ועוד אסרו, ובתקופה ב' הב"י ורוב ככל האחרונים המשיכו להתיר זאת לדעת הרא"ש, ורק היעב"ץ אסר, וגם הרדב"ז הורה למעשה להחמיר בזה אם כי כתב ליישב המנהג, וכן החמיר בזה החיד"א, ובתקופה ג' לפי רוב האחרונים זה אסור לכו"ע, וכן פסקו בן איש חי וכף החיים וחיי אדם ומשנ"ב ועוד. ורק לדעת מגן אברהם והגר"א ועוד קצת אחרונים, גם בזמננו מותר מפני טעם הראשון של הב"י, וכן נקטו לדינא האור לציון וחזון עובדיה, אך כבר הערנו שנימוקיהם מחודשים ותמוהים. והעיקר לדינא לאסור וכמו שפסקו החיד"א וחסד לאלפים ובן איש חי וכף החיים ומנוחת אהבה, לפי שאף מרן הב"י שהתיר סחיטת לימונים, זה היה דווקא בזמנו ולכו"ע השתנתה המציאות, ובמציאות החדשה אין ראייה שהיה מרן מתיר, וכמו שכתבו רוב האחרונים.

ורק יש שכתבו שפרי שדרכו לסחוטו בחול לתוך משקה, אין הפרי הזה מוגדר כדרכו לסחוטו וממילא מותר לסחוטו בכל גווני, אבל לשיטת טללי שביעי גופיה שמצדד לאסור לסחוט לימון בזמן הזה לתוך כלי ריק, יהיה אסור גם בשביל ליתן טעם במשקה.

רוב ככל רבותינו הספרדים שנהגו לחוש
לכתחילה לדעת היש אומרים), מ"מ בלימון
שיש לצרף טעם ראשון של ב"י, אין צורך
להחמיר את שיטת ר"ח. וכמו שכבר כתב
בביאור הלכה.

ומ"מ מותר לכתחילה לסחוט לימון ישירות
לתוך אוכל, ואף שבשאר פירות ראוי
לכתחילה שלא לסוחטם ישירות לאוכל,
לחוש לדעת רבינו חננאל שהובא שיטתו
כ"י אומרים" בשולחן ערוך סעיף ז (וכדעת



הרב גרשון גולד

בברכת גרעיני הפירות

שגרעינין אינם פרי אף לענין ערלה), יתבאר די"ל דלא היא, אלא דלא ילפינן ברכה מערלה בענין זה.

ב. הוכחה האחרונים דגרעינין אינם פרי מדפטורים מרבעי

הנה האחרונים הקשו קושיא עצומה על דברי התוס' שכתבו דגרעינין חשיבי פרי, דהנה איתא במסכת ערלה (פ"א מ"ח) קליפי אגוזים והגרעינים אסורים בערלה וכו' ומותרין ברבעי. ע"כ. ואם איתא דגרעיני פרי חשיבי פרי למה פטורין מרבעי.

כך הקשה באבן העזר וז"ל, פסק השו"ע דגרעיני פירות מברך עליהם בפה"ע כן הוא דעת ר"י בתוס' ויליף מדחייב בערלה ורשב"א בטור חולק ע"ז דהא חייב בערלה משום את הטפל לפריו ע"ש והסכמת הפוסקים כר"י. ואני הקטן תמהתי על הגאונים דמבואר בסיפא דמתני' דפ"ק דערלה דהגרעינין מותרין ברבעי עיי"ש ואי כדבריהם דהוי גרעינין פירי אמאי מותר ברבעי אלא ודאי מבואר דלאו פרי הוא וכ"כ הט"ז והש"ך בי"ד סי' רצ"ד החילוק שבין ערלה לרבעי דבערלה כתוב את הטפל. ע"כ.

וכן הקשו הפנים מאירות (ח"א סי' ס"ה) והצל"ח והיעב"ץ (בהגהותיו על הש"ס ובמו"ק) ובביאור הגר"א ובשו"ת זרע אמת (והביא שכן הקשה גם בספר גן המלך סי' ל') ובברכ"י.

תוספת בקושיא מהמור וקציעה

ובמור וקציעה הוסיף להקשות בזה,

א. פסק השו"ע כתוס' דעל גרעינין יש לברך בפה"ע

כתב השו"ע (סי' ר"ב ס"ג), גרעיני הפירות אם הם מתוקים מברך עליהם בפה"ע ואם הם מרים אינו מברך עליהם כלל. ע"כ. וזוהי שיטת התוס' בברכות דף לו: דגרעינין נחשבים פרי לענין ברכה, דהא חזינן דחייבים בערלה וא"כ ה"ה דחשיבי פרי לענין ברכה. וכ"כ הרא"ש ותר"י והמרדכי ורי"ו (נתיב ט"ז ח"ב).

מה שיש לדון בדברי התוס'

ובדברי התוס' ושאר הנ"ל יש לדון בתרתי, ראשית יש לדון במה דפשיטא להו להו להתוס' דגרעינין חשיבי פרי לענין ערלה, דיעוין ברשב"א שכתב ע"ד התוס' וז"ל, ואינו מחזור בעיני כלל שאלו אין חייבין בערלה משום פרי אלא מרבויה ד"את" דדרשינן את הטפל לפריו וכו'. ע"כ. והיינו שטענת הרשב"א היא, דהן אמת שדבר שהוא פרי לענין ערלה הוא גם פרי לענין ברכה, אך גרעינין אינם חייבים בערלה מפני שהם פרי, אלא דאיתרבו מקרא מדין הטפל לפרי אבל אינם פרי כלל אף לא לענין ערלה.

והאחרונים האריכו להוכיח כרשב"א ודלא כתוס' ושאר הנ"ל, ורציתי להרחיב במו"מ שיש בזה.

עוד יש לדון בדברי התוס', דבעיקר מה דפשיט"ל לתוס' דדבר שהוא פרי לענין ערלה הוא גם פרי לענין ברכה (ולזה מודה הרשב"א דלא פליג אלא משום שס"ל

וא"כ חזינן דגדר פרי לענין ברכה הוא אותו גדר של פרי לענין רבעי.

וס"ל למו"ק, דהן אמת שהגמ' למסקנא חזרה בה והסיקה דחייב ברכה הוא מסברא ולא מנט"ר, אך ממה שגדר פרי של ברכה הוא כמו גדר פרי של רבעי מזה לא חזרה הגמ', וא"כ י"ל דרק מה שיש לו גדר פרי לענין נט"ר יש לו גדר פרי לענין ברכה. כ"נ בכוונת המו"ק.

ובדעת תוס' צ"ל, דלמסקנא גם משתנה גדר פרי לענין ברכה, דלהו"א גדר פרי הוא דוקא כשהוא גמור ביותר ולכן זה תלוי בגדר פרי לענין נט"ר, אכן למסקנא שחייב ברכה הוא מסברא דאסור לו לאדם להנות מהעוה"ז בלא ברכה, סגי גם בפרי שאינו גמור כיון שסו"ס נהנה (עי' ברא"ש לגבי שקדים המרים). ודו"ק. ואולי זה כוונת התפילה למשה אף שקיצר בדבריו.

יישוב המחציה"ש על קו' האחרונים הנ"ל

נחזור לקושיית האחרונים הנ"ל, איך ס"ל לתוס' דגרענין הם פרי הא חזינן דמותין ברבעי.

הנה יעוין במחציה"ש (על המג"א סקי"ז) שכתב וז"ל, ולענ"ד לפי' הר"ש יפה הקשו שכתב הטעם שמותרין ברבעי דתניא "פרי" אתה פודה כו' אלמא דלאו פרי נינהו אבל למ"ש הר"ע ברטנורא א"ש וז"ל ומותרין ברבעי שנט"ר אינו אסור בהנאה כו' כמעשר שני ואינו מתקדש בקדושת מעש"ש אלא דבר הראוי לאכילה עכ"ל. א"כ מיירי בקליפות וגרענין שאין ראויים לאכילה אלא לצביעה ולכן בערלה שאסורה בהנאה, אסורים אבל נט"ר דמותו בהנאה מותר,

דמנטע רבעי גמרינן חיוב ברכה מדכתיב יהיה כל פרי קודש הלולים כדאיתא ר"פ כיצד מברכין, ונילף מינה דמאי דל"ה פרי לרבעי לאו בר הלול הוא, וסיים "בלי ספק אישתמיטא הך מתני' לתוס' והנמשכים אחריו.

תמיהת שו"ת תפילה למשה על המו"ק

וראיתי בשו"ת תפילה למשה (ח"ג סי' ל"ח) שהביא את קושית המו"ק וכתב עליו וז"ל, יש להעיר בדב"ק שכתב דמנטע רבעי וכו', הן אמת שכן מבואר בר"פ כיצד מברכין (לה.), אך שם פריך הש"ס ולמ"ד נטע רבעי תנן הא תינח כל דבר נטיעה דלאו בר נטיעה כגון בשר וביצים מנלן ומסיק אלא סברא הוא אסור לו לאדם שיהנה מהעוה"ז בלא ברכה ע"כ. וא"כ י"ל דלמסקנת הש"ס ה"ה גרענין אע"ג דליתנהו ברבעי מ"מ מברכין עליהם מצד סברא שאסור לאדם שיהנה מהעוה"ז בלא ברכה ודו"ק. עכ"ל.

יישוב דברי המו"ק ומו"מ בדבריו

אך נראה בכוונת המו"ק, דהנה לכאורה יל"ע ע"ד המו"ק, דהנה וודאי הוא מודה שיש ברכה על גרענין, אם לא בפה"ע אזי מברך לכה"פ שהכל, וא"כ איך מביא ראייה מנט"ר לא לברך. אלא נראה דכוונתו היא, דמהו"א דגמ' שם שסברה שהלימוד מרבעי הוא לימוד גמור מוכח דברכת גרענין אינה בפה"ע אלא שהכל, דהנה, להו"א דגמ' מהי"ת דענין הברכה יהיה תלוי בנט"ר, אלא דהביאור הוא, דלהו"א סברה הגמ' דרק מה שהוא פרי יש עליו ברכה, ולכן דין ברכה שוה לנט"ר דמה שחייב בנט"ר היינו שהוא פרי (ומה שאינו פרי להו"א דגמ' באמת אין מקור לחיוב ברכה וקקושת הגמ' אח"כ).

תי' הפמ"ג לקושיית האחרונים

ובעי"ז כתב לתרץ הפמ"ג בראש יוסף ברכות לו. ובא"א סקי"ז, דמיירי בגרעינין שאינם ראויים כ"כ לאכילה בלא תיקון, ובאמת היה ראי ללמוד מערלה דחשיב פרי וחייב ברבעי אלא דרבעי הוקש למעש"ש, וכשם שבמעש"ש יש הלכה שצריך דבר שעומד לאכיל כמו שהוא בלא תיקון, כדכתיב "ואכלת" ומשמע בלא שום תיקון, כך צריך ברבעי. אבל באמת גרעינין חשיבי פרי כמו לענין ערלה ושפיר ברכתן בפה"ע.

[אמנם עיי"ש דכתב דהיכא דעומד לאכילה רק ע"י תיקון גם לענין ברכה לא יברך בפה"ע כמ"ש השו"ע דגרעינין מרים שמיתקן מברך שהכל, רק דתוס' מיירי בגרעינין מתוקים שעומדים לאכילה בלא שום מיתוק. אמנם לא הבנתי, דא"כ אמאי הוצרך הפמ"ג לבאר מה שגרעינין לא חשיבי פרי דהטעם הוא משום דילפינן ממעש"ש, תיפול"ל דבכה"ג דנאכלים ע"י מיתוק גם תוס' מודים דהגרעינין לא חשיבי פרי וכמו שביארו האחרונים מה שהשו"ע פסק דגרעינין מרים שמיתקן מברך שהכל. ונראה כוונת הפמ"ג דבאמת מה שגרעין מר שמיתקן מברך שהכל דלא חשיב פרי אף לתוס', זה גופא ילפינן ממעש"ש וכמו רבעי, ובאמת דין ברכה ילפינן מרבעי ולכן לא מברך בפה"ע אלא בגרעינין מתוקים וכמו ברבעי].

נ"מ בין הפמ"ג למחציה"ש

והנה תי' הפמ"ג הוא כעין תי' המחציה"ש, דשניהם תי' דגרעינין מותרין ברבעי רק באינם ראוי לאכילה, ומש"כ התוס' לברך בפה"ע היינו בגרעינין מתוקין ובכה"ג באמת אף חייבין ברבעי.

והתוס' והרא"ש ילפי מזה גרעינין שראויים לאכילה לברך עליהם בפה"ע. עכ"ל.

ביאור דברי המחציה"ש

והיינו דבטעמא דמילתא דהקליפות והגרעינין חייבים בערלה ופטורים מרבעי יש ב' פירושים, הר"ש כתב וז"ל, פרי אתה פודה ואי אתה פודה לא בוסר ולא פגים. עכ"ל. דלפי"ז משמע שאינם פרי כלל. ומה שחייבים בערלה צ"ל דאיתרבו מדין טפל לפרי וכדאיתא בפירוש הרא"ש.

אבל הרמב"ם בפיהמ"ש פירש באו"א וז"ל, ואסר בערלה קליפי רמון והנץ שלו לא מפני שהם פרי אלא לפי שהם ראויים לצבוע ואסור לצבוע בערלה ואמר בספרי לא יאכל אין לי אלא שלא יאכל מנין שלא יצבע ולא יהנה ת"ל וערלתם ערלתו ערלים לרבות את כולם. והותרו כולם בנט"ר לפי שנט"ר אינו אסור בהנאה אבל הוא כמו מעשר שני נאכל לבעליו כמו שביארנו במסכת מעשר שני ולא יתקדש בו אלא פרי הראוי לאכילה. עכ"ל.

ולפי דברי הרמב"ם אלו, משמע שמה שמתרים ברבעי הטעם הוא לפי שאינם ראויים לאכילה, ואם היו ראויים לאכילה היה בהם גם דין נט"ר (ובערלה חייבים הגם שאינם ראויים לאכילה דערלה אסורה גם בהנאה). וכדברי הרמב"ם כתב הרע"ב.

וזה שכתב המחציה"ש ליישב לפי פירוש זה דדווקא גרעין שאינו ראוי לאכילה מותר ברבעי אבל גרעין שראוי לאכילה אסור ברבעי דהוי פרי ולכן גם ברכתו בפה"ע.

וב"כ גם במגן גבורים דמתני' דערלה מיירי באינם ראויים לאכילה ותוס' מיירי בראויים לאכילה עיי"ש.

בדברי הר"ש והרמב"ם בפיהמ"ש

והנה הובא שהמחציה"ש הביא דיש מחלוקת בין הר"ש לרמב"ם והרע"ב איך לפרש הא דאסורין בערלה ומותרין ברבעי, דהר"ש פירש שאסורין בערלה דכתיב "את" לרבות הטפל לפרי, ומותרים ברבעי דברבעי כתוב פרי והני לאו פרי נינהו. והרמב"ם והרע"ב פירשו דמיירי בקליפות וגרעינין שאינם ראויים לאכילה אלא לצביעה ולכן אסורין בערלה דערלה אסורה בהנאה, אבל מותרין ברבעי דרבעי מומר בהנאה.

והנה באמת קשה טובא על פירוש הרמב"ם, דהא בגמ' דף לו: מבואר להדיא דקליפות אסורין בערלה מריבויא דקרא דכתיב "את" וכשיטת הר"ש ולא כמ"ש הרמב"ם שהטעם משום שערלה אוסרת אף מה שאינו פרי. כך הקשו האחרונים ע"י צ"ח וראש יוסף והגהות מה"פ.

ויעוין בצ"ח שביאר, שוודאי גם הרמב"ם מודה דערלה מרבינן מ"את", רק דהרמב"ם בא לבאר טעמא דקרא דמרבינן קליפות אף שאינם ראויים, וע"ז ביאר שערלה אסורה גם לצבוע ולכן שייך שפיר לאסור קליפות בהיותם טפלים לפרי, משא"כ ברבעי ל"ש לאוסרם דהא מותרין בהנאה (ואם ראויות לאכילה אה"נ דאסורות ברבעי אלא דמתני' מיירי בקליפות שאינם ראויות). וכע"ז כתב בראש יוסף. ולפי"ז אפשר דאין כלל מח' בין הר"ש לרמב"ם וגם לר"ש מיירי בקליפות וגרעינין שאינם ראויים לאכילה.

לפי"ז יש ליישב את הרע"ב

ולפי"ז יש ליישב את דברי הרע"ב, שהנה יעוין ברע"ב שכתב וז"ל, אסורים בערלה. דכתיב את פריה את הטפל לפריה.

אמנם נראה דיש ביניהם נ"מ, דלמחציה"ש אף אם הגרעינין ראויין רק ע"י הדחק ברכתן בפה"ע וחייבין ברבעי, משא"כ לפמ"ג דילפינן ממשע"ש, בראוין רק ע"י הדחק עדיין לא חשיבי פרי דבעינן דומיא דמשע"ש דיהיו עומדים לאכילה בלא תיקון עיי"ש בראש יוסף (בלן. ד"ה אמר ר"י ובלו: ד"ה והא דגרעינין) שכן משמע מדבריו.

ויעוין במ"ב סי' ר"ב סקכ"ד שכתב דגרעינין מרים שמיתקן שברכתן שהכל הינו שאינם ראויות בלא מיתוק אף ע"י הדחק, והיינו כמחציה"ש ולא כפמ"ג.

מו"מ בתי' הפמ"ג והמחציה"ש

והנה בין לתי' המחציה"ש ובין לתי' הפמ"ג יל"ע, דאם איתא דהמשנה במסכת ערלה מיירי בגרעינין שאינם ראויים לאכילה, איך למדו התוס' ממשנה זו דחשיבא פרי הא י"ל דמה שחייבים בערלה הוא משום דערלה אוסרת גם מה שאינו פרי ומטעם שיש איסור איסור הנאה [ואין לומר שהם למדו כמ"ש בספר אמת ליעקב דהגמ' הביאה ברייתא ולא את המשנה במסכת ערלה, ובברייתא מיירי בגרעינין ראויים לאכילה, דיעוין במחציה"ש דמשמע דהתוס' למדו דבריהם מהמשנה בערה. וכן יעוין בראש יוסף שכתב שהגמ' הביאה את המשנה דמסכת ערלה].

אכן באמת לק"מ, דשפיר אפשר ללמוד מהמשנה בערלה דגרעינין הראויים לאכילה חשיבי פרי הגם שבמשנה מדובר בגרעינין שאינם ראויים לאכילה, דהא וודאי שעצים לא חייבים בערלה וא"כ כל מה שהגרעינין חייבים בערלה היינו משום דהם טפלים לפרי וא"כ מאותה סברא עצמה שהם טפלים לפרי יש להחשיבם פרי כשהם ראויים לאכילה.

ת' הצל"ח על קושית האחרונים הג"ל

ובצל"ח ת' על קו' האחרונים הנ"ל וז"ל,
ואמנם דלא נשויה להתוס'

והרא"ש טועים בדברי המשנה נתתי אל לבי
ועמדתי על כוונתם וגם הם פשוט אצלם
שהגרעינין מתורת שומר איתרבו כמו
הקליפים ואמנם ידוע שהגרעינין כמו גרעיני
גודגדניות ואפרסקים וכן שאר פירות יש
בתוכם גרעין והגרעין הוא סחוס קשה כעץ
ובתוך הסחוס הקשה הזה יש בתוכו אוכל
ואמנם הסחוס הקשה עם האוכל שבתוכו
הכל נקרא בשם גרעין.

וסברי התוס' שאין הגרעין שומר לאוכל
שסביבו מבחוץ דהיינו עיקר הפרי
שאין הדבר שבפנים שומר את מה שבחוץ
וקליפי האגוז הוא שומר להאגוז שבתוכו
אבל הגרעין שבפנים אינו מגין על מה
שבחוץ וא"כ למה יהיה זה בכלל שומר לפרי
כי את מה הוא שומר ועל איזה דבר הוא
מגין אלא ודאי שהאוכל שבתוך הגרעין הוא
עצמו פרי והסחוס הקשה הוא שומר ומגין
עליו כמו קליפת האגוז על האגוז והאגוז
הנזכר שם במשנה הוא הסחוס הקשה והוא
ראוי לצביעה ואסרו הכתוב משום ערלה כיון
שהוא שומר לפרי שבתוכו ולהכי מותר
ברבעי והתוס' שכתבו כאן שהגרעין הוא פרי
כוונתם על האוכל שבתוך הגרעין ושפיר
כתבו דפרי ניהו דמדאסר הכתוב הסחוס
הקשה משום שומר מכלל שזה שבתוכו הוא
פרי. עכ"ל.

ת' האמת ליעקב על קושית האחרונים הג"ל

ובאמת ליעקב (לר' יעקב קמנצקי) ת' כעין
ת' הצל"ח וז"ל, והנראה לי אם

ומותרין ברבעי. שנט"ר אינו אסור בהנאה
אלא נאכל לבעלים בירושלים כמעש"ש ואין
מתקדש בקדושת מעש"ש אלא דבר הראוי
לאכילה. עכ"ל.

והקשה בהגהות מה"פ וז"ל, לכאורה ערוב
פירושים יש כאן, שלעיל בטעם
איסור ערלה פי' כהר"ש ולפ"ז טעם היתר
רבעי משום דלא כתיב ביה את לרבות הטפל
לפרי וכ"כ הר"ש בהדיא כדנניא פרי אתה
פודה ואי אתה פודה לא בוסר ולא פגין,
ומ"ש הר"ב כאן הוא מהר"מ דאזיל לשיטתו
שכתב בטעם איסור הערלה וז"ל, לא מפני
שהם פרי אלא לפי שהם ראויים לצבוע ואסור
לצבוע בערלה וכו'. ע"כ.

ולנתבאר מהצל"ח והראש יוסף א"ש,
שבאמת גם לרמב"ם ערלה
אסורה מריבויא דאת, רק רמב"ם בא ליתן
טעם למה התורה ריבתה רק בערלה ולא
ברבעי.

עוד ביישוב דברי הרע"ב

עוד י"ל בביאור דברי הרע"ב, ע"פ מש"כ
ברא יוסף ובא"א (סקי"ז), דגם לר"ש
מה שקליפות וגרעינין מותרים ברבעי, אי"ז
כמו שתבו הט"ז (יו"ד סי' רצ"ד סק"א)
והש"ך (שם סק"ד) שהטעם הוא משום
דברבעי לא כתיב "את", דהא מן הדין יש
לנו ללמוד רבעי מערלה, אלא משום דיש
לימוד ממעש"ש לרבעי וכמו שהובא לעיל.

ולפי"ז א"ש מה שכתב הרע"ב דמותרין
ברבעי דבעינן דבר הראוי לאכילה
מיד ואינו עומד להאכל ע"י תיקון וכמעש"ש
וכנ"ל (ולפי"ז הרע"ב סובר כהר"ש ולא
כהרמב"ם דהא לרמב"ם איסור ערלה אינו
נלמד מ"את", אא"כ נאמר כתי' הקודם).

נדייק היטב בדיבור המתחיל של התוס' קליפי אגוזים והגרענין חייבין בערלה דלכאורה היה להם לציין רק והגרענין חייבין בערלה דפרי נינהו ומה זה שצינו גם קליפי אגוזים שאין לנו בהם שום ענין בדברי התוס' ולפיכך נ"ל דהתוס' וכן הרא"ש מפרשים דברי הבריתא דה"פ קליפי אגוזים או קליפי גרענין חייבין בערלה והיה קשה להם דבשלמא הגרעין אפ"ל דחייב בערלה מפני שהוא טפל לפרי משא"כ קליפת הגרעין הא הוא טפל דטפל ומה"ת לרבותן אע"כ משום דהגרעין עצמו פרי הוא וא"כ הקליפה הוא שומר זהו הנלפע"ד הפירוש הנכון בדברי התוס' והרא"ש.

ועיי"ש עוד דכאן היא ברייתא (וכ"ה בב"י ועי' במד"ק שהשיג עליו ולפימ"ש האמת ליעקב א"ש) ומיירי בגרעין הראוי ולכן קליפתו חייבת בערלה וכו"ל. אכן במשנה בערלה מיירי בגרעין שאינו ראוי לאכילה ולכן הוא מותר ברבעי. וזה כעין מש"כ הצ"ח אלא שהצ"ח לא ביאר כך בברייתא עצמה.

והנה כל התי' הנ"ל אף שהם בסגנונות שונים אך כולם עולים לדבר אחד, דבאמת אין חילוק בין רבעי לברכה וכתנבאר. אולם יש מהחרונים שביארו שבאמת דין ברכה ורבעי הוא חלוק וכדלקמן.

תי' העוללות אפרים על קו' האחרונים הנ"ל

ובעוללות אפרים (סי' ו') תי' וז"ל, ולפענ"ד דמאי דמותר ברבעי אין ראיה מזה לענין ברכה שהרי בוסר לכו"ע מברכין עליו בפה"ע אפילו להרשב"א ואפ"ה מותר ברבעי, ולמדו כן מהא דדרשינן פרי אתה פודה ואי אתה פודה לא בוסר ולא פגין.

ומש"כ הפמ"א לפרש דלענין פדיון ל"מ בוסר אין נראה לפענ"ד כמו שיבואר לקמן בדין הבוסר. עכ"ל.

ובעיקר דבריו שבוסר פטור מרבעי ודלא כפמ"א שתמעט דווקא מפדייה ולא מאיסור רבעי, עי' בשו"ת תפילה למשה (ח"ג סי' ל"ח) שביאר באורך דנחלקו בזה ראשונים ואחרונים יעיי"ש בהיקף נפלא. אכן לכאורה כל האחרונים שהקשו ממה שגרענין מותרים ברבעי מוכח דס"ל דבוסר חייב ברבעי, דאל"כ תיקשו לדידהו מבוסר. אבל באמת אי"ז מוכרח כלל דאדרבא י"ל דס"ל דבוסר באמת אין מברכין עליו בפה"ע עד שיגיע לעוה"מ, וכן ס"ל באמת לגר"א ולפמ"א (ח"א סי' ס"ה) וכמו שהביא המ"ב.

תוספת ביאור מרא"ל מאלין

הרי נתבאר שלדעת העוללות אפרים אין דין רבעי וברכה שוה, ולכן לק"מ מהא דגרענין מותרים ברבעי. ולתוספת ביאור יש להביא מש"כ רא"ל מאלין (נדפסו דבריו בקובץ צהר אהל ברוך עמוד קע"ט).

וז"ל שם, וברשב"א חולק ע"ד התוס' וסובר דכיון דמרבין ערלה בגרענין מאת הטפל לפריו הוא רק מדין רבוי דערלה אבל אינו נחשב כגוף הפרי. ובגר"א הקשה על התוס' דכיון דהתוס' סוברים דהריבוי מגלה שגרענינים הוי כגוף הפרי א"כ לפ"ז גם מעשר ורבעי נוהג בגרענין.

ונראה להוכיח כדבריו, דהנה ברמב"ם הל' שמיטה ויובל מבואר דהדין שיעור לעוה"מ הם שיעורים בגוף הפרי, דכ' (בפ"ה משמו"י הי"ז) מותר לקוץ אילנות לעצים בשביעית קודם שיהיה בהן פרי אבל משיתחיל לעשות פרי לא יקוץ אותו וכו' ואם הוציא פירות והגיעו לעוה"מ מותר לקוץ

פרי. משא"כ לשאר התירוצים דלעיל שחילקו בין גרעינין הראוים לאכילה שחייבים בערלה לבין גרעינין שאינם ראוים לאכילה שפטורים מרבעי.

בשו"ע משמע דכל הגרעינין פטורים מרבעי כדעת העוללות אפרים ורא"ל מאלין

והנה בשו"ע יו"ד סי' רצ"ד ס"א כתב בסתמא דהגרעינין חייבים בערלה ופטורים מרבעי. הרי דהשו"ע סתם דהגרעינין פטורים מרבעי, ואילו נאמר שגרעינין המתוקים חייבים ברבעי אמאי לא חילק השו"ע בין גרעינין המתוקים לגרעינין המרים. ואין לומר דסתם גרעינין הם מרים ולכן השו"ע לא דיבר על גרעינין המתוקים, דהא חזינן דבסי' ר"ב לגבי ברכה השו"ע כן חילק בין גרעינין המתוקים לגרעינין המרים. ובאמת כן הקשה הפמ"ג בא"א סק"ז ובראש יוסף ברכות לו. אכן לעוללות אפרים ורא"ל מאלין א"ש, דבאמת כל הגרעינין פטורים מרבעי וגם המתוקים וכו"ל.

ג. קושית האחרונים מהא דגרעין אינו חייב משום תרומה

עוד הקשו האחרונים, דהנה איתא במסכת תרומות (פי"א מ"ה) גרעיני תרומה בזמן שהוא מכנסן אסורות ואם השליכן מותרות. ע"כ. ואם גרעין הוי פרי כמ"ש התוס' הוי חייבים בתרומה גם בהשליכן כמו שאר פירות שלא ניתרות לזר בהיקרן. כך הקשו האבן העזר והפמ"א (ח"א סי' ס"ה) והברכ"י והשנות אליהו (ערלה פ"ג מ"א).

תמיהת העוללות אפרים על קושית האחרונים

ובעוללות אפרים (סי' ו') כתב ע"ז וז"ל, ואני תמה על ראייה זו שהיא

אותו שהרי הוציא פירותיו ע"ש הרי רואים אנו בהרמב"ם דהדין עוה"מ הוא נקרא שנגמר הפרי לגבי שיהיה מותר לקרן אילנות, ובע"כ דאף ששיעור זה נאמר לגבי מעשר עכ"פ הוא שיעור בגוף השם "פרי" וכו'.

ונראה לפי"ז דיש ב' דינים וב' שיעורים לגבי הדין מהו דחשיב פרי, דבוסר ושאר כל האילנות משויציאו זהו דין של התחלת פרי ונקרא פרי לגבי ערלה ולגבי איסור קציצת שביעית דהתחלת פרי שם פרי עליו. ולגבי מעשר נאמר שיעור אחר לדין "פרי" וזהו עוה"מ, היינו דלגבי מעשר נחשב חשיב פרי כשנגמר הפרי, וכשנגמר הפרי חשיב לשם פרי לגבי מעשר.

וזהו המח' בין המחבר והגר"א, אם לגבי הברכה השם פרי שלו נלמד מערלה ושיעורו בתחילת הפרי או נלמד ממעשר ושיעורו שבגמר הפרי. ונראה לפי"ז, דהתוס' סברי דהג"ה דגרעינין חשיב כגוף הפרי היינו בהדין פרי דנאמר בערלה דכיון דבערלה סגי בדין פרי של התחלת פרי בזה ריבתה תורה דגם גרעינין חשוב פרי, אבל לגבי מעשר דדין פרי שלו הוי דווקא כשנגמר הפרי וצריך לדין פרי שהוא כבר פרי שלם, לגבי דין זהלא נתרבה גרעינין יהא חשוב פרי ושפיר לגבי מעשר גרעינין פטורים. עכ"ל. ודפח"ח.

וזה הביאור במש"כ העוללות אפרים דאין דין ברכה תלוי ברבעי דהא חזינן בבוסר שחייב בברכה ופטור מרבעי, והיינו שחזינן שדין ברכה תלוי בהתחלת פרי ולא בגמר הפרי וכו"ל.

נ"מ בין התירוצים הנ"ל האם גרעינין חייבים ברבעי

ונמא לפי"ז, דלדעת העוללות אפרים ורא"ל מאלין אף גרעינין הראוים לאכילה אינם חייבים ברבעי, דחשיבי רק התחלת

משום תרומה מדאוריתא, א"כ מוכח דפרי נינהו וכך ס"ל לתוס', ומה שבהשליכן מותרות כבר נתבאר לעיל מהעוללות אפרים לעיל. משא"כ אם נאמר דכשמכניסן אסורים משום תרומה מדרבנן, ולכן בהשליכן מותרים דבכה"ג לא גזור, א"כ מוכח להיפך דגרעינין לאו פרי נינהו וכדעת הרשב"א, וכן דעת האבן העזר ושאר האחרונים הנ"ל וכן ס"ל למשנה ראשונה וכו'.

ועי' בחזו"א בהשמטות לסי' קנ"ה שכתב כן דאם כשכנסן הוי דאוריתא יש ראייה לתוס', והרשב"א ס"ל דהוי דרבנן.

היעב"ץ והערוה"ש ג"כ ס"ל לדמות דין ברכה לתרומה לגבי גרעינין

ויעוין במו"ק ובערוה"ש העתיד (זרעים הל' תרומות סי' פ"ב ס"י), שג"כ ס"ל דיש ראייה לתוס' מתרומה דחזינן דגרעינין הם פרי וכדעת העוללות אפרים. וכתבו דיש ללמוד מתרומה על איזה גרעינין מברכין בפה"ע, דכל מה שאסור משום תרומה גם ברכתו בפה"ע עיי"ש.

ופרטי הדינים של גרעינין בתרומה יעו"ש במשנה בפי' הרע"ב והרמב"ם ובמש"כ הרמב"ם בפי"א מתרומות הי"א ואכמ"ל.

גרעינין שיש בו מלחות הפרי

והנה לפי הנתבאר בדין גרעינין בתרומה יש ב' אופנים בגרעינין להחשיבו ראוי, או שהוא בעצמו ראוי או שיש בו מלחות הפרי. והנה היה נראה לכאורה דכל מח' התוס' והרשב"א האם גרעינין הם פרי היינו דווקא כשהן בעצמן רכים, אבל בדבוק עליו מלחוחית הפרי לכו"ע הוי פרי, דהא בכה"ג אין הנידון מצד הפרי אלא מצד הפרי הדבוק

ראיה לסתור, דהא גרעיני פירות שאין ראויין מותר כמ"ש הרמב"ם בפיהמ"ש שם דאף אם מכנן מותר, וא"כ איך קאמר בזמן שהוא מכנסן אסורות מה בכך שראויות לאכילה כיון דלאו פירא נינהו לא חייל עליהו שם תרומה כלל, אע"כ דכשהכהן מכניסן ואחשבינהו דקבעי להו לאכילה שפיר פירא נינהו ואסורין לזרים, וה"ה לענין ברכה שרוצה לאוכלם חשיב פירא ומברך בפה"ע. משא"כ כשמשליכן ולא בעי להו לאכילה שרי ולא חשיבי מפירות תרומה דבאמת יכול לעשות בתרומה כדרך שהוא עושה בחולין. עכ"ל.

ביאור קושית האחרונים הנ"ל

וליישב את האחרונים הנ"ל מקושת העוללות אפרים שהקשה דלטעמיכו שאינם פירא אמאי אסורות כשכנסן, לכאורה צ"ל כמ"ש המשנה ראשונה שם וז"ל, ואם השליכן מותרין אע"פ שראויין קצת לאכילה דמדאוריתא אין נוהג תרומה אלא באוכל גמור ולא במה שהוא אוכל ע"י הדחק כמ"ש הר"ב ריש מס' מעשרות אלא חכמים גזור בהם אטו אוכל גמור אבל כשמשליכן ודאי לא מיחלפי באוכל גמור. עכ"ל.

והיינו שקושית האחרונים הנ"ל היא, דהא תינה אם גרעינין לאו פרי נינהו, א"כ י"ל דלכן אם השליכן מותרות לפי שאז ליכא למיגזר אטו אוכל גמור משא"כ בהכניסן אסורות מדרבנן משום גזירה אטו אוכל גמור. אלא אי נימא דגרעינין פרי נינהו, א"כ אסורות מעיקר הדין ולא מטעם גזירה וא"כ בהשליכן נמי יהיו אסורות.

נמצא דנחלקו הפוסקים אם יש ללמוד דין ברכה מתרומה

נמצא דאם נאמר דגרעינין שמכנסן אסורות

ת' לקושית האחרונים

וגם לגירסתנו דגרסין אין מצטרפין, י"ל דאין להקשות ממש"כ הרמב"ם דמיירי בגרעינין שאינן ראויים לאכילה, די"ל דתוס' יעמידו בגרעינין שאינם ראויים לאכילה. וכן תי' בעוללות אפרים (סי' ו') עיי"ש.

וכתב עוד וז"ל, וכן נלפענ"ד להוכיח דאי בהנך דחזו לאכילה ניהו דלאו פרי ניהו מ"מ אכתי אוכל ניהו ולא גרע מעוקצי תאנים וגרוגרות דתנן בעוקצין (פ"א מ"ו) דמצטרפין ופי' הר"ש משום דחזו לאכילה אגב אביהן [ועי' ברא"ש שם שכתב עוד טעם משום שומר] אבל הרמב"ם שכתב גרעיני אגסים ג"כ צ"ל דמיירי ביבשה שאינה ראויה לאכילה. ע"כ.

ובעי"ז כתבו לתרץ במגן גבורים, דתוס' יעמידו דמש"כ בעוקצין דאין מצטרפין לטו"א מיירי בקליפתן הקשה של הגרעינין, ומש"כ לברך בפה"ע היינו בתוך הנאכל.

אמנם תי' זה שהמשנה בעוקצין התכוונה דווקא לגרעינין שאינם ראויים זה דוחק, דהמשנה כתבה בסתמא ולא חילקה. ואדרבא המשנה הדגישה "כל" הגלעינין. ובאמת הגר"א בשנות אליהו הקשה מהמשנה בסתמא בלא להביא שמהרמב"ם משמע דמיירי בגרעינין ראויים, והיינו משום דמהמשנה משמע דמיירי אף בראויים וכו"ל.

ואף שעל מש"כ במסכת ערלה (פ"א מ"ח) דהגרעינין מותרין ברבעי נכתב לעיל אות ב' בשם כמה אחרונים דיל"פ דהיינו בגרעינין שאינם ראויים וע"ע לקמן אות ו', מ"מ שם נחא יותר שהרי לא כתוב "כל" הגרעינין כדחכא וצ"ע. עכ"פ יש לנו פתח לישב את התוס'.

בו והוא וודאי פרי גמור. אך יעוין בחזו"א סי' ל"ג סק"ג שנראה שגם בכה"ג לדעת הרשב"א אינו פרי ואין ברכתו בפה"ע.

ובאמת כן מוכח לכאורה, דהא נתבאר לפי הרשב"א שגרעינין שכנסן אסורות משום תרומה רק מדרבנן, אבל מדאוריתא ל"ה פרי ולכן אם השליכן מותרים, וא"כ לפי המבואר ברע"ב וברמב"ם דמדובר גם בגרעינין שדבוק בהם מלחות הפרי, א"כ מוכח דגם בכה"ג ל"ה פרי. אא"כ נאמר דהרשב"א יפרש המשנה רק בגרעינין רכים ולא שדבוק בהם מלחות הפרי.

ד. קושית האחרונים מזה דגרעינין לא מצטרפים לטומאת אוכלין

עוד הקשו האחרונים, דבמשנה בעוקצין (פ"ב מ"ב) איתא, כל הגלעינין מטמאות ומטמאות ולא מצטרפות. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם בפ"ה מטו"א. ובפיהמ"ש פירש הרמב"ם אפילו בגרעיני אגסים וכדו' דראויים לאכילה עיי"ש. ובגמ' דף לו: מבואר דדבר שאינו מצטרף לטו"א אינו חייב בערלה ודבר שאינו חייב בערלה אינו פרי לגבי ברכה. כך הקשה האבן העזר, וכן הקשו גם בשנות אליהו (ערלה פ"ג מ"א) וברש"ש (שם) דאם היו פרי איך לא מצטרפות.

לגירסת הרא"ש לק"מ

והנה יעוין בפי' הרא"ש בעוקצין, שכתב שנ"ל כגירסת הרמב"ם דגרס מצטרפות, וכ"כ בא"ר על המשניות דצריך לגרוס מצטרפות וע"ע ברש"ש. ולפי"ז לק"מ. אמנם כבר כתבו המפרשים דבפיהמ"ש שלפנינו וכן בחיבורו לא נמצאת גרסא זו, עכ"פ לפי מה שגורס הרא"ש ברמב"ם וכפי שגורס הוא עצמו לק"מ.

וע"כ דס"ל דמה שאמרו בגמ' דאי"ז אוכל היינו דלא חשיב כחלק מהפרי דכדי שיצטרף לטו"א צריך שיהיה חלק מהפרי, דבלא זה אין לו חשיבות להצטרף מצד עצמו.

ומאידך גיסא, הובא מהעוללות אפרים שאע"פ שאינו חשוב פרי אם הוא אוכל מצטרף, ולכן הכריח דמ"כ במשנה דגרעינין אינם מצטרפין היינו באינם ראויים.

ולפי"ז נ"מ בדעת הרשב"א האם גרעינין מצטרפין לטו"א, דהא לרשב"א הם אוכל ואינם פרי, וא"כ לאבן העזר והאחרונים הנ"ל אנם מצטרפין לטו"א. ולעוללות אפרים כיון שהם אוכל שפיר מצטרפין, וגם לרשב"א ע"כ המשנה מיירי באינם ראויים לאכילה (וס"ל שגם הרמב"ם בפיהמ"ש דיבר על גרעינין שאינם ראויים וכן"ל).

נ"מ במחלוקת הנ"ל בדין קליפות

והנה נחלקו האחרונים האם קליפת הפרי נחשבת פרי או לא. דדעת המג"א (סי' ר"ב סק"ז) דחשיבא פרי ודעת הט"ז (סי' ר"ד סקט"ו) דלא חשיבא פרי.

וא"כ לשיטת הט"ז דין קליפת הפרי אם מצטרפת לטו"א תלוי במחלוקת האחרונים הנ"ל, דלאבן העזר ושאר האחרונים הנ"ל הקליפה לא מצטרפת, ואילו לעוללות אפרים אם הקליפה נאכלת מצטרפת אע"פ שאינה פרי.

[והנה אם הקליפה היא שומר בלא"ה מצטרפת מדין שומר רק דהנ"מ הנ"ל שייכת לו יציור אופן הקליפה אינה שומר כגון שומר ע"ג שומר (יעוין ברש"י לו:)] או דהקליפה אינה בשעת גמר פירא דבכה"ג אינה שומר וכמבואר בדף לו:].

גם על הרשב"א קשה אמאי גרעינין לא מצטרפין לטו"א

והנה, יעוין ברש"ש (שם) שכתב דגם על הרשב"א קשה קו' האחרונים הנ", דהא סו"ס גרעינין איתרבו מ"את" פריו את הטפל לפריו, והגם דל"ה פרי מ"מ ליצטרפו מדין טפל לפרי.

וז"ל, ק"ל דהא תנן בפ"ק דערלה מ"ח דגרעינין אסורין בערלה. והתוס' בברכות (ל"ו ריש ע"ב) פ' הטעם משום דפירי ניהו וכ"כ הרא"ש שם. והרשב"א הביאו הטור או"ח ר"ס ר"ב כתב הטעם דמרבינן להו את פריו את הטפל לפריו וכ"כ הרא"ש בהל' ערלה ועי' מע"מ. מ"מ בין למר ובין למר קשה דליצטרפו.

לפיכך היה נראה עיקר גירסת הרא"ש והא"ר דגרסי ומצטרפות. ואולי י"ל הגירסא שלפנינו משום דעל הגרעינין יש כמו חותל ׀ הוא הוא השומר. והגרעין הוא כמו שומר ע"ג שומר דלגבי טומאה אינו מצטרף כדאיתא בחולין (ק"ט ע"ב) והביאו התו"ט לקמן (מ"ג וד'). אבל לגבי ערלה אסור שומר ע"ג שומר כמו רימון דלגבי טומאה אינו מצטרף מטעם זה וכערלה אסור כדאיתא בפ"א דערלה מ"ח הובאה בברכות שם ועיי' בפרש"י. וכ"ז לשיטת הרשב"א אבל לשיטת התס' קשה. עכ"ל.

נ"מ במח' הנ"ל בדין גרעינין לשיטת הרשב"א

והנה לאחרונים הנ"ל (אבן העזר שנות אליהו ורש"ש), שכתבו להוכיח דגרעינין אינם פרי מהא דלא מצטרפין לטו"א, יל"ע, דהא מפורש בגמ' דף לו: דאם אינם מצטרפין לטו"א אי"ז אוכל, וא"כ הגם דל"ה פרי מ"מ יצטרף מפני שהוא אוכל.

במתני' המוציא אוכלין כו' ומצטרפים זה עם זה מפני ששנו בשיעוריהן חוץ מקליפתם וגרעיניהם ופירש"י מפני שאינם אוכל וכו'. ע"כ.

והנה המילי דברכות כנראה ס"ל, דמדכתיב בסתמא גרעינים משמע אפילו הראויים לאכילה. ולכן הקשה דמדלא מצטרפין מוכח דלאו אוכל נינהו. אכן לפי הנתבאר לעיל בשם כמה אחרונים דאע"פ דכתוב בסתמא גרעינין יל"פ דהיינו גרעינין שאינם ראויים לאכילה וכמו שפי' הרמב"ם גבי הא דתנן בערלה פ"א מ"ח, כמו"כ כאן י"ל דגרעינין דתנן היינו באינם ראויים לאכילה.

ובאמת שכן איתא בהדיא בפיהמ"ש כאן דכתב שהם הגרעינין הקשין שבתוך הפרי. ולק"מ על שיטת התוס' שהרי התוס' מיירי בגרעינין הראויים לאכילה.

ז. מדברי התוס' נראה דיש ללמוד דין ברכה מערלה

והנה עיקר מה שס"ל לתוס' שגרעינין חשיבי פרי, היינו משום שהגרעינין חייבים בערלה. וס"ל לתוס' דיש ללמוד מערלה לברכה דמה שהוא פרי לענין ערלה הוא גם פרי לענין ברכה.

וגם הרשב"א כשנחלק על התוס' לא חלק על יסוד זה שדבר שהוא פרי לענין ערלה הוא פרי גם לענין ברכה, אלא רק חלק על תוס' דס"ל דגם לענין ערלה אין חיוב הגרעינין מפני שהם פרי אלא מפני שהם טפלים לפרי. ונראה דבזה הוא מודה לתוס' דאם גרעינין היו פרי לענין ערלה א"כ יש ללמוד דיהיו פרי גם לענין ברכה.

אמנם בעיקר הדבר יש לפקפק. דהנה אף בדבדף לו: מבואר דהיות וקפריסין לאו פרי לענין ערלה א"כ אינם פרי גם לענין

ה. קושית הגר"א מהירושלמי

עוד הקשה הגר"א (שנות אליהו ערלה פ"ג מ"א) על שיטת התוס', דבירושלמי מפורש דגרעינין איתרבו מקרא, ומוכח כרשב"א דגרעינין לאו פרי נינהו אלא חייבים בערלה מריבויא דקרא.

וז"ל, ירושלמי וערלתם ערלתו את פריו אית תני תניא בסמוך לפריו אית תני תניא בעורל את הפרי (פי' שומר את לפרי וסותם אותו מבחוץ) מ"ד בסמוך לפריו קליפין וגרעינין במשמע ולא גרעינין ופריך וגרעינין מנין (שיהא אסור) הוי סופה מימר את פריו הסמוך לפריו אית דבעי נשמעניה מן הדא וערלתם ערלתו את פריו בעורל את פריו ופרי עורלו ומשמע מכאן שגרעין עצמה אינה פרי כו' ומזה ראיא להרשב"א שפסק לברך על הגרעינין בפה"א ולא כתוס' בס"פ כיצד מברכין שכתבו לברך על הגרעינין בפה"ע שהוא פרי וכאן להדיא שאינו פרי כלל. עכ"ל.

לשיטת המג"א לק"מ קו' הגר"א

אכן, קו' הגר"א על התוס' קשה רק לשיטת הט"ז (סי' ר"ד סקט"ו) ודעמיה, שס"ל שלתוס' גרעינין לא איתרבו מקרא. אך לפי מה שנתבאר באורך בקובץ הקודם דלשיטת המג"א ועוד כמה אחרונים גם לתוס' ילפינן מריבויא דקרא, ומריבויא דקרא ילפינן שהם פרי(וכ"נ להדיא שלמד רא"ל מאלין עי' לשונו שהובא לעיל אות ב') לק"מ כמובן. ועי' בקובץ הקודם שזה ראיא גדולה לשיטת המג"א.

ו. קושית המילי דברכות

ובספר מילי דברכות (לר' משה יודא לייב ממינסק חתנו של הנחל"ד) הקשה על התוס' דלהדיא תנן בשבת עו:

פליגי על מש"כ הש"ך דא"א ללמוד מערלה לברכה, דהנה נתבאר דהסברא לא ללמוד מערלה היא, דבערלה חשיב רק תחילת פרי ובערלה בעינן גמר פרי. וא"כ י"ל, דבגרעינין לפי מה שתוס' ס"ל דהם פרי מפני שהם טפלים לפרי, א"כ גם לענין זה נחשבים פרי דחשיבי פרי גמור, ובאופן זה ל"ש לומר דחשיבי רק התחלת פרי.

יש לתלות ענין זה בנתבאר לעיל דיש ב' אופנים בביאור שיטת התוס'

וזה תלוי במה שהובא לעיל שיש באחרונים ב' מהלכים איך לבאר את דעת התוס' דגרעינין הם פרי, מהא דאיתא דגרעינין מותרים ברבעי.

דיש אחרונים שמבארים שבאמת גם גרעינין הם פרי גמור וחייבים ברבעי, ומה דאיתא במשנה דמותרים ברבעי היינו בגרעינין שאינם ראויים. ויש אחרונים שמבארים שגרעינין מותרים ברבעי לפי שאינם חשובים כפרי גמור אלא רק כהתחלת פרי ולכן חייבים בערלה, ולענין ברכה ס"ל לתוס' דסגי בהתחלת פרי כערלה, ולפי"ז באמת ס"ל לתוס' דילפינן ברכה מערלה ודלא כמ"ש הש"ך. משא"כ לאופן הראשון י"ל דל"פ וכנ"ל.

[והנה בפשטות תוס' ע"כ ס"ל דילפינן ברכה מערלה מהא דס"ל בלו: דכל הפירות בפה"ע אף שלא הגיעו לעוה"מ ואינם אלא תחילת פרי, אלא שדעת הנשמ"א (כלל נ"א סק"ה) שגם תוס' לא כתבו כן אלא כשמיתקן באופן שחשיבי גמר פרי עיי"ש].

העולה מהדברים: דנחלקו הפוסקים האם גרעיני הפרי נחשבים פרי לברך עליהם בפה"ע (גם כשאוכלם בפנ"ע, דאילו

ברכה, מ"מ, י"ל דלהיפך אין ללמוד, דהיינו דדבר שהוא פרי לענין ערלה אינו בהכרח פרי לענין ברכה.

והביאור בזה הוא (עי' לעיל אות ב' במה שהובא מרא"ל מאלין), דיתכן דלענין ברכה בעינן פרי גמור, ולכן אף שחייב בערלה אינו בהכרח שהוא פרי גמור דהא לערלה סגי גם בתחילת שם פרי, ולכן לענין ברכה יש ללמוד ממעשר שהוא תלוי בגמר פרי.

ועי' בנחל"ד בדף ל"ו שכתב וז"ל, וסוגיין דמדמי אהדי ערלה וברכה היינו לענין מה דנקרא פרי לענין ברכה ה"ה דנקרא פרי לענין ערלה ואפשר דה"ה בהיפוך נמי מה דנקרא פרי לענין ערלה ה"ה נמי לענין ברכה דמיקרי פרי [דאף דלא חזינן דמדמי הגמ' להיפוך מ"מ מסתבר לומר כן] וכו'. ע"כ.

בש"ך מבואר דלא ילפינן ברכה מערלה

אמנם יעוין בש"ך יו"ד סי' רצ"ד סק"ה שכתב, דאע"פ דמאי דלא הוי פירי לגבי ערלה ודאי לא מברכינן בפ"ע אבל י"ל דמאי דהוי פירי לענין ערלה משכחת לה נמי דמברכין שהכל. עיי"ש. והביאור בדרי הש"ך הוא כמו שנכתב לבאר ע"פ רא"ל מאלין, וכן מבואר בנשמ"א כלל נ"א סק"ה עיי"ש.

והנה לכאורה דברי הש"ך הם דלא כדמשמע מהתוס' והרשב"א, דהא מהתוס' והרשב"א משמע דשפיר ילפינן מערלה לברכה ואילו הש"כתב דא"א ללמוד מערלה לברכה.

י"ל דהש"ך והתוס' לא פליגי

אמנם באמת אי"ז מוחלט דהתוס' והרשב"א

ולא ברבעי, ולענין ברכה סגי בהתחלת פרי כערלה.

עוד נתבאר בתוך הדברים, דיש מחלוקת הפוסקים האם גרעינין שראוים ע"י הדק חשיבי פרי וחייבם ברבעי וברכתם בפה"ע, או דבעינן ראויים שלא ע"י הדחק.

עוד נתבאר בתוך הדברים, דנחלקו הפוסקים האם גרעינין לשיטת הרשב"א וכן קליפות לכו"ע (באופן שאינם שומר) מצטרפין לטו"א.

אגב הפרי כתב המ"ב סקכ"ג דלכו"ע טפלים לפרי) או לא. ונכתב לדון בזה מכמה מקומות (ועי' בשנות אליהו (ערלה פ"ג מ"א) שהביא חלק מהראיות שהובאו לעיל וסיים "וכן בכמה מקומות" ולא זכינו שיכתוב לאיזה מקומות כוונתו).

ונתבאר דיש באחרונים ב' מהלכים לבאר את שיטת התוס'. או דגרעינין חשיבי פרי גמור וחייבת גם ברבעי, או דחשיבי כהתחלת פרי וחייבים רק בערלה



הרב ישראל גולדברג

משלוח מנות שאינו כשר

א. שאלה.

ב. מכר לחבירו ונמצא טריפה דאורייתא בטל המקח.

ג. אם קנסו גם בשוגג ומה הדין במשלוח מנות.

ד. בטעם המצוה אם הוא משום צורכי סעודה או אחווה ורעות ונפ"מ לדינא.

ה. חידוש החת"ס שבניד"ד י"ח משום דדרכיה דרכי נעם.

ו. גם הקץ באכילת איסור אפשר דיוצא משום דאיכא הנאה פורתא.

ז. פסק החלקת יעקב דיצא מטעם ספק ספיקא.

ח. דברי הברכי יוסף ותמיהת התשובה מאהבה.

ט. חידוש החכמת שלמה שצריך שהמשלוח מנות יהא ראוי גם למשלח.

י. מסקנת הדברים.

יא. מדוע אין חסרון דמצהב"ב.

מעותיו), ואם הוא טריפה דרבנן המקח קיים
(וא"צ להחזיר לו מעותיו).

וצריך להבין מה החילוק אם הוא איסור
דאורייתא או דרבנן, ובסמ"ע (שם
ס"ק ד) כתב לבאר בב' גווני:

א. קנס חכמים - מדאורייתא המקח קיים, רק
רבנן קנסו בדבר שאסור מן התורה, אך
בדבר שאסור מדברי סופרים הקילו. וכ"כ
שם הט"ז.

ב. אדם קץ באכילת איסור דאורייתא - אדם
שאכל איסור דאורייתא מצטער על שעבר
באיסור חמור ולכן קץ באכילתו אף שהיה
שוגג, משא"כ באיסור דרבנן שהוא קל יותר
לא קץ כל כך כדי שיחשב כמי שלא נהנה.

וצריך להבין, מדוע בשוגג דרבנן אמרי'
דחשיב נהנה, הרי ישראל קדושים
הם ומסתמא קצים הם באכילת איסור, בין
אם הוא איסור דאורייתא בין אם הוא
איסור דרבנן, ולכל הפחות בודאי נודה,

א). שאלה: מי ששלח לחבירו מנות ממאפה
בית והתברר לו אחר הפורים שאחד
המוצרים לא היה כשר, ועתה שואל אם יצא
ידי חובת משלוח מנות. וכבר נתעורר בזה
בבאר היטב (תרצה-ז) והביא ששאלה זו שאל
בספר יד אהרן וז"ל "נסתפקתי מי ששלח
לחברו בשביל מנות תרנגולת טריפה והוא לא
ידע ואכל, ואח"כ ביום פורים עצמו נודע לו
שהיתה טריפה, אם יצא ידי חובת מנות או
לא". ובבה"ט ציין לעיין בספר מוצל מאש
(סי' סא), ויתבאר לקמן. והנה בשאלת
הבה"ט המקבל שאכל את המנות בודאי היה
שוגג אבל המשלח לא מפורש אם היה שוגג
או לא, ונראה מיירי בשוגג, וכן אמר לי
הגר"נ קרליץ זצ"ל.

ב). תשובה: בהקדם יש להביא פסק השו"ע
(ח"מ רלד-ב, ג) דהמוכר לחברו טריפה
והלוקח אכל בשוגג, ולאחר מכן נתגלה לו
שהיה טריפה, אם הוא טריפה דאורייתא
המקח בטל (וצריך המוכר להחזיר ללוקח

לבדוק, א"כ גם בניד"ד אם היה לו לבדוק לא י"ח.

ובמה שהסתפקנו אם קונסים שוגג אטו מזיד, עיין בשו"ע שהעתיק דין זה דהמוכר בשר ונמצא טרפה גם בחלק י"ד (ק"ט-יג). ושם בהדיא כתב הש"ך (ס"ק כה) דמיירי דוקא במזיד, וז"ל "משום קנס (רש"י בבכורות ס"פ כל פסולי המוקדשין). ולפ"ז משמע דוקא כשידוע שהיה יודע שהם דברים האסורים ומכרן במזיד קנסינן ליה, הא לאו הכי לא דאפשר שוגג היה, ואע"ג דנתבאר בסעיף י"ז דטבח אין לו התנצלות לומר שוגג הייתי היינו לענין איסורא אבל לא להוציא ממון, וכן נראה מדברי נ"י (פ' המוכר פירות) שכתב מכר טריפה לישראל במזיד קנסינן ליה ע"כ"ל.

גם בערה"ש (ח"מ רלד-א) עמד על זה וכתב דלפי הצד של קנס לא קנסו בשוגג גמור אלא במקום שהיה לו לבדוק, ולפי דבריו יוצא דבניד"ד רק אם היה לו לבדוק לא י"ח. עוד כתב דלפי הטעם דאדם קץ באכילת איסור אין חילוק ולכן גם בשוגג גמור בטל המקח. ולמעשה העלה דטעם דקנס עיקר שכן כתבו הראשונים.

ונראה דבלאו הכי (כלומר אף אם היינו אומרים דהשו"ע מיירי גם בשוגג גמור וקנסינן שוגג אטו מזיד משום דלא פלוג) בניד"ד הוא קיל טפי, דאפשר דיי"ח מב' טעמים:

דאם הוא בן תורה ומוחזק לירא שמים, דקץ נמי באכילת איסור דרבנן כמו בדאורייתא, וא"כ באופן זה בטל המקח ויצטרך להשיב את הכסף.

וכבר עמד על כך בנתיבות (שם ס"ק ג) וכתב לייסד דבאיסור דרבנן אם עבר בשוגג כאילו לא עבר ואפי' לא צרך כפרה כיון דחז"ל לא אסרו את החפצא רק ציוו לגברא, ולכן לא מקרי שנכשל באכילת איסור, דהמאכל עצמו אינו אסור בעצם רק רבנן אסרו את פעולת האכילה. וא"ש דבאיסור דרבנן חשיב שפיר נהנה דאין כאן איסור כלל, משא"כ באיסור דאורייתא שהוא איסור חפצא עבר גם בשוגג כיון דהמאכל עצמו אסור והוי קץ באכילת איסור, ולכן בטל המקח*.

ג. **עכ"פ** יוצא לכאורה דאם שלח לו מנות ואחר שאכלן נתברר לו שהיו אסורות באכילה, אם הוא איסור דאורייתא לא י"ח, אך אם הוא איסור דרבנן י"ח. אמנם נראה דמתלא תליא בתרי טעמי שכתב הסמ"ע*, דלפי הטעם דאדם קץ באכילת איסור יוצא שאם הוא איסור דאורייתא לא י"ח, ואם הוא איסור דרבנן י"ח. אמנם לפי הטעם דקנס, יש לדון אם קנסינן גם למוכר בשוגג אטו מזיד או דלמא לא קנסינן. דאי קנסינן רק במזיד א"כ בניד"ד י"ח, כיון דשלח לו את המנות בשוגג ובוזה לא קנסינן, אך אי נימא דקנסינן גם בשוגג משום דהיה לו

א. ולכאורה מוכח כן מהגמ' בפסחים (מט.) "ואי אמרת איסור מוקצה דאורייתא מה לי איסור גופו מה לי איסור דבר אחר" וכו' ע"ש. ולפ"ז יש לעיין דהא אסור למכור טריפה דרבנן ואמאי, הלא כאשר האנשים אוכלים בלא ידיעת האיסור אינם עוברים איסור וממילא אין גם לפני עור. וצריך לומר דכיון דחז"ל קראוהו בשם "טריפה", הרי שבכלל הגזירה להתייחס אליה כמו טריפה דאורייתא דאסור למוכרה לישראל, אבל אה"נ אם ימכנה בשוק לא חשיב מכשיל את הציבור באכילת איסור.

ב. שו"ר שכ"כ בחשוקי חמד (יומא יג.).

א. קנסו דוקא במכר ולא במתנה - יש לומר שכל מה שקנסו חכמים הוא דוקא בתשלומין אבל הכא הוי מתנה בעלמא ולא שייך בזה קנס. מיהו הבה"ט כבר דימה בין הדברים שהרי ציין הבה"ט לספר מוצל מאש (ח"א סי' סא)^ג.

ב. במקום מצוה לא גזרו - עוד שמעתי לבאר דאפשר שבמקום מצוה לא קנסו כדאיתא בגיטין (נד.) דדחינן התם גברא לתקוני קא מיכוין אנן ליקום וליקנסיה. כלומר דבמקום שמכוין למצוה לא שייך קנס, וכאן הרי רצה לקיים מצוות משלוח מנות.

ד. עוד נראה דניד"ד מתלא תליא בפלוגתא המפרשים בטעמא דמשלוח מנות, ומצינו בזה ב' דרכים:

א. משום סעודה - נשאל בתרה"ד (ח"א סי' קיא) בבני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכה"ג, אם יוצאים ידי משלוח מנות. והשיב "יראה דאין יוצאים בהן", ובטעם א' כתב וז"ל "דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא. כדמשמע בגמ' (מגילה ז:) דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחלפים סעודותיהו בהדדי, ונפקי בהכי משלוח מנות. אלמא דטעמא משום סעודה היא" עכ"ל.

וב"כ הלבוש (תרצה-ד) וז"ל "ועוד שאין טעם המשלוח אלא כדי שיהיה לכל אדם לאכול די סיפוקו ודברים המענגים ומשמחים את האדם כדי לשמוח בפורים, הלכך כל המרבה לשלוח לרעהו הרי זה

משובח" עכ"ל. וכן דייק הגר"צ פלמן (בספרו שלמי תודה) מדברי הרמב"ם (הל' מגילה, ב-טו), דבתחילה כתב "כיצד חובת סעודה זאת", ולבסוף כתב "וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות" וכו', ומשמע דהוא מאותו ענין.

ב. להרבות אחוה ורעות - טעם נוסף מצינו באחרונים, ובראשם בספר מנות הלוי (מגילת אסתר ט-יט) שכתב דהוא היפך מה שאמר הצר הצורר "מפוזר ומפורד", וכנגד זה צריך להרבות אחוה ורעות. וכ"כ הב"ח (סי' תרצה ד"ה וצריך לשלוח) דהטעם הוא "שמחת האדם עם אוהביו ורעיו".

וכן הוכיח בשו"ת חת"ם (סי' עב ס"ק ג, וע"ע בסי' קצו) מדברי הרמ"א (תרצה-ד), דפסק שאם מחל לו על המשלוח מנות, יצא המשלח י"ח אע"פ שחבירו לא קיבלו, והקשה מדוע יצא הרי לא קיבל את המנות. וכתב דצ"ל דטעם דמשלוח מנות הוא משום השמחה שעושה המשלח לחבירו בזה שמשלח לו, ולכן י"ח אע"פ שלא קיבל. וז"ל "נראה דעיקר המצוה היא לשלוח ולישנא דקרא הכי הוה "משלוח מנות", וזהו עיקר השמחה דמשלח לו" עכ"ל. וכ"כ בערה"ש (תרצה-יג) וז"ל "והטעם מפני השמחה ולא מפני שאין להשתלח מה לאכול, ולכן אפילו בעשיר יצא" וכו' עכ"ל.

והנה בניד"ד יתכן דלפי טעמו של התרה"ד לא יצא שהרי בעינן סעודה, וכיון דאדם קץ באכילת איסור ולא היה לו לברך ע"ז לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, לא מקרי שנהנה בסעודת פורים^ד. אמנם לפי

ג. והמעין שם יראה דלא מיירי כלל בדין משלוח מנות, אלא שנשאל בפועלים שקצב להם השוכר מזונות והאכיל אותם טריפות ונתגלה להם זה לאחר שאכלו, ונשאל האם יכולים לתבוע מזונות מהשוכר. וכתב לדון ע"פ דברי השו"ע הנ"ל שחייב לשלם יעווי"ש.

ד. ודוחק לומר דאף אם טעם המצוה הוא כתרה"ד וגם אם צריך שיתן לו הנאה, יצא י"ח כיון דסוף סוף

(הביאם הטור סי' קצו) דכיון דנהנה צריך לברך. ולמעשה פסק הט"ז דבשוגג צריך לברך, ובמג"א פסק שרק בברכת המזון צריך לברך מספק.

וא"כ ספק אחד שמא הלכה כהראב"ד, ואף שמספק אין להקל לפי שחיוב מנות הוא מדברי קבלה וכדברי תורה דמי כמש"כ הפוסקים, מ"מ יש לצרף עוד ספק שמא הלכה כשיטת ההלכות קטנות (מובא שם בבה"ט) שאפשר לשלוח מנות במעות כסות וכלים שאפשר להשיג בעדם אוכל, וגם כאן הרי יכול למוכרם לעכו"ם. ולפי דבריו בניד"ד תלוי אם נתן לו דבר שאפשר למוכרו לנכרי ולהפיק ממנו דמי סעודה^ה.

(ח). עיד מצינו בפוסקים, בברכי יוסף (תרצה-ז). והביאו בכף החיים (תרצה-מו) כתב וז"ל "ויש לעמוד במח' הראשונים בשני חזקה, אם אכלה ערלה שביעית וכלאים, דדעת הרמב"ם (טו"ג יב-יב) דאף שנהנה בעבירה יש לו חזקה. ופסקו מרן (ח"מ קמא-יא), וזו דמות ראייה לזה, דכל שנהנה יצא י"ח. אך הראב"ד וסיעתו, ס"ל דמאכל איסור לא הוי חזקה, ופסק מור"ם כדבריהם שם. ולפ"ז אפשר דהכא נמי לא מקריא אכילה. אבל יש לדחות, דהכא לכולי עלמא לא נפיק, אי נמי דלכולי עלמא נפיק, ודו"ק" עכ"ל.

ובשו"ת תשובה מאהבה (הג"ר אלעזר פלקלם פרגר. ח"ב סי' רצז) כתב שנעלם ממנו מה שכתב הרמב"ם (תרומו' י-י) וז"ל "המאכיל הפועלים ואת האורחים תרומה, הם משלמין קרן וחומש מפני שהן כשוגגין, והוא

הטעם דאחזה וריעות שפיר יצא, דהא בשעת הנתינה היה שמח בקבלת המנות, וב"ה מצאתי שכבר כתב כן להדיא בשו"ת החת"ם גופיה (שם, ע"פ דברי הרמ"א הנ"ל) דיצא אפי' כאשר נמצא טריפה הואיל ושמחו ועיקר המצוה היא לשלוח ולשמח את חבריו.

אמנם יש מקום להסתפק ולומר להיפך דאף שבשעת מעשה הרבה אחזה ורעות כיון דאחר שנתברר לו שהכשילו באכילת איסור ריחק מה שקירב, ממילא חסר כאן באחזה ורעות. והגרמ"מ קארפ (בספרו הל' חג בחג, פורים יג-יב הערה 21) כתב בנוסח אחר, דאף לדעות דעיקר התקנה היא להרבות אחזה ורעות, מ"מ מה שתיקנו חז"ל הוא להעמיד לחבירו סעודה הראויה לאכילה ועי"ז שמשמחו במנות הראויות לו הוא מקיים את המצוה, ועד כמה שלא העמיד לו סעודה הראויה לו, לא מקרי 'משלוח מנות'.

(ה). ובדרשות החת"ם לפורים (עמ' רד:) בא עם חידוש גדול וז"ל "ומסברא אני אומר "דרכיה דרכי נועם" כתיב, כיון דמצינו בש"ס דשלח עגלא תלתא, ואי ס"ד אם ימצא טריפה לא י"ח א"כ אם יאכל זה ממנו אחר פורים וימצא טריפה לא יצא י"ח למפרע, ואין זה דרכי נועם כמשחז"ל" עכ"ל. ולא זכיתי להבין דבריו הקדושים.

(ז). ועיין בשו"ת חלקת יעקב (א"ח סי' רלז) שפסק בניד"ד שיצא י"ח מדין ס"ס. דהנה נח' הראשונים אם מברכין ברכה אחרונה על אכילת איסור דאורייתא, דעת הרמב"ם (ברכות א-יט) דאין מברכין וכ"פ השו"ע (א"ח סי' קצו), אבל דעת הראב"ד והרא"ש

נתן לו הנאה אף שכלפי התשלום פטור כי קץ באכילת איסור.

ה. אמנם יתכן לומר דקרא בנתן לו כלים וכיו"ב שיודע שיכול למוכרו ולהפיק ממנו דמי סעודה, א"כ נמצא שבאמת המציא לו סעודה. משא"כ בניד"ד שאינו יודע שצריך למוכרו ולכן אינו עומד למכירה בשוק, אין זה חשיב דמי סעודה, כי גם מצד הסעודה אינו נחשב וגם מצד המסחר בשוק אינו נחשב.

משלם להם דמי סעודתן, שדמי החולין יתירין מדמי תרומה שאכלו, שדבר האסור נפשו של אדם חתה ממנו" עכ"ל. אלמא דבר האסור לא נחשב לו שנהנה ממנו.

(ט). וכדרכו בקודש בא החכמת שלמה (תרצה-ד) עם חידוש גדול וז"ל "נסתפקתי בשליחות מנות, אם שולח לאדם חולה דבר איסור המותר לאכול לו, כגון סתם יינם לחולה שאין בו סכנה או שאר איסור דרבנן או איסור תורה לחולה שיש בו סכנה, אם יוצא בזה ידי משלוח מנות. אם אזלינן בתר המקבל והרי ראוי לאכילה או אזלינן בתר הנותן ולדידיה אינו ראוי.

והנה זה יש לפשוט מגוף הפסוק, ממה שכתוב (אסתר ט-יט) "ומשלוח מנות איש לרעהו" ותיבת "איש" מיותר, והוא די לומר ומשלוח מנות לרעהו, וכמש"כ בעזרא (נחמיה ח-י) "ושלחו מנות לאין נכון לו" ומדקאמר "איש לרעהו", בעל כרחך הכוונה שיהיה מנות איש הראוי לו, זה ישלח לרעהו, אבל מה דאין ראוי לו גם לחבירו אינו יוצא בזה "עכ"ל (וע"ש בהמשך דבריו ספק מעניין).

ולפ"ז בניד"ד פשיטא דלא יצא דהא לא ראוי למשלח. ושמא יש לחלק ולומר דיצא י"ח, דזיל בתר טעמיה, דהנה גוף דברי החכמת שלמה צריכים ביאור מהו שכתב דבעינן שיהא ראוי למשלח מדכתיב "איש" יתירא. ובצעירותי בלומדי בשיבה שמעתי לבאר בזה דלא בא החכמת שלמה לדרוש פסוקים כמו שדרשו חז"ל, אלא למד דפשטות דקרא שצריך שהנתינה תהיה

מאיש לחבירו, כלומר שירגיש שמחסר מעצמו, שעיקר הפסוק בא לחייב אדם שירגיש שמחסר מעצמו כדי לתת לחבירו שזוהי נתינה שלמה שמביאה לידי אחוה ורעות, וזהו שדרש "משלוח מנות איש לרעהו". ולפ"ז בניד"ד שנתן לו בשגגה ובאמת חשב בליבו שמחסר מעצמו, שפיר יצא י"ח גם לדבריו.

(י). מסקנת הדברים: אחר שפלפלו בדברים והבאנו כמה צדדים להקל, נלע"ד למעשה שאם דבר המאכל שנתן לחבירו היה אסור מדרבנן שפיר יצא י"ח. אך אם היה אסור מדאורייתא יש להחמיר ולהביא משלוח מנות חדש. וכן פסק בשו"ת חשב האפוד (ח"א סי קלא). אמנם יש להבחין דהנה משלוח מנות שאמרו צריך שיהא ב' מנות הראויות לאכילה, ולכן אם נתן כדרך שעושים היום שנותנים הרבה חטיפים וכיו"ב, אף אם נמצא שאחד המאכלים לא היה כשר מ"מ שאר המאכלים היו כשרים ויוצא בהם ידי משלוח מנות.

ומצינו בפוסקים שדיברו בזה. במהר"ם שי"ק (סי' שמא) כתב שיצא י"ח. ובשו"ת מהר"ש ענגיל כתב דבשעת הדחק כשאין לו מה לשלוח יכול לסמוך על המהר"ם שי"ק. ובבבבף החיים (סי' תרצה) הביא בשם הכסא אליהו דיצא וא"צ לחזור ולשלוח, ובשם הברכ"י (מובא לעיל) תלה זאת במח' הרמב"ם והראב"ד (גם זה מובא לעיל). ובערה"ש (תרצה-יז) כתב וז"ל "ואם שלח מיני בשר ונמצאו אח"כ טריפה וודאי דלא יצא" עכ"ל.

1. שהרי סוף סוף נתן לו הנאה. ועוד לדעת הנתיבות אין כאן איסור כלל, ועוד לדעת ההלכות קטנות יכול למכור אוכל זה לנכרי ולהשיג בו אוכל (כמובן באופן שיש לו שוק ויכול להגיע לסעודה ע"י המכירה).

עובר, ולפ"ז יוצא חידוש דבשוגג אין חסרון של מצהב"ב.¹

ב. המצוה שלא בזמן העבירה - אפשר דאף לדברי הרב מפוניבז' לא הוי מצהב"ב. שהלא גם לדבריו כל העבירה (של המשלח) היא רק כשמקבל המנות אוכל את האיסור אבל את מצות המשלוח מנות כבר קיים בנתינה, ולכן לא חשיב מצהב"ב.

ג. שאני מצוה שעיקרה בתוצאה - שאלתי להגרח"ש ליבוביץ' זצ"ל והשיב לי דבמצווה שבין אדם לחבירו לא חשיב מצהב"ב, כגון גזל מטבע ולאחר יאוש נתנו לצדקה או פרע בו חובו, והביאור הוא דכיון שהתורה הקפידה על התוצאה ולא על הפעולה שמביאה לתוצאה אין בזה את החסרון דמצהב"ב. ומצאתי שכן כתב בקוה"ע (סי' סא).

ד. העבירה לא סייעה בקיום המצוה - עיין בתוס' ר' פרץ (סוכה ל.) דרק במצוות של ריצוי כמו קרבן או לולב איכא לפסול דמצהב"ב.

ולמעשה כתב בספר הלכות חג בחג (פורים יג-יב הערה 22) דכיון שיש מח' הפוסקים אם יצא י"ח, לכן מספיקא בדברי קבלה דהוי כעין דאורייתא צריך לחזור וליתן. וכן אמר לי הגר"נ קרליץ זצ"ל בספק היד אהרון שלא יצא י"ח וצריך לחזור ולתת משלוח מנות חדש. שו"ר בשו"ת משנה הלכות (חי"א סי' תקנג) שנשאל במי ששלח לחבירו מנות של איסור דרבנן אם יצא י"ח. ודן שם דלפי הנתיבות הנ"ל בודאי יוצא י"ח. עוד כתב לחדש, דעד כאן לא מיירי אלא כלפי האוכל איסור דרבנן אבל זה שנתן לו במזיד ודאי מקרי מכשילו.

יא). ויש להקשות אמאי לא הוזכר כלל בפוסקים שלא יצא י"ח מצד מצוה הבאה בעבירה, דלכאורה עבר על מה שנאמר (קדושים יט-יד) "ולפני עור לא תתן מכשל".

ויש לבאר בד' גווני:

א. אין לפני עור בשוגג - אפ"ל דאיסור לפני עור הוא הכשלת השני בעבירה או בעצה שאינה הוגנת, ולכן דוקא במזיד עובר אבל בשוגג שלא נתכוין להכשיל אינו



1. אמנם ידועים דברי הרב מפוניבז' (ספר שירת משה סי' ב ובעוד ספרי אחרונים) דבלאו דלפני עור יש שני חלקים:

א. בין אדם לחבירו - מכשיל חבירו, והוא לאו בפני עצמו.
ב. בין אדם למקום - בשעה שחבירו עובר גם המכשיל עובר באותו לאו שנכשל בו. כלומר לאו דלפני עור הוא סניף בכל לאו ולא. לדוגמא אם הכשילו באכילת שקצים, נחשב לו גופא כאילו אכל שקצים.
ואמר הרב מפוניבז' (מובא בספר שירת משה סי' יא ענף ג) דאף שהמכשיל היה שוגג עובר בלאו דלפני עור, דאף שלא נתכוין להכשילו מ"מ יש את החלק של באל"מ (וע"ש שהוכיח כן מדברי הרמב"ם בפיה"מ תרומות ו-ג).

הרב צבי משה דוידוביץ

הלכות כתובה [אבעה"ז סימן ס"ו]

- הקדמה:** תקנו חכמים* שכל הנושא אשה חייב ליתן לה מוהר- ר' זוז לבתולה וק' זוז לשאינה בתולה^ב, והוא עיקר כתובה, ואם לא כתב לה עיקר כתובה^ג או שפיחת לה אסור לשהות עמה אלא יכתוב מיד.
- א.** הנושא אשה כותב^ד ונותן לה שטר כתובה, שכתוב בו את חיוביו שמתחייב לה בנשואין אלו.
- ב.** נהגו לכתוב הכתובה קודם החופה, ואם כותב בה שמוסיף ממון על עיקר הכתובה יעשה ע"ז קנין.
- ג.** יקראו עדים את הכתובה, ואם כ' תוספת
- על עיקר כתובה יראו שמסכים ועושה ע"ז קנין, ויחתמו.
- ד.** עיקר כתובה: לבתולה ר' זוז ולשאינה בתולה ק' זוז^ה, לשו"ע בכסף מדינה^ו, ולרמ"א בכסף צורי^ז.
- ה.** הנושא אשה ולא כתב לה עיקר כתובה^ח או שפיחת לה, אסור להתיחד^ט עם כלתו עד שיכתוב לה^י.
- ו.** אשה שאיבדה את שטר כתובתה^{יא} ואשה שמחלה (שכ' התקבלתי כתובתי) או מכרה לבעלה עיקר כתובה, אסור לבעלה לשהות עמה אפי' שעה א' בלא כתובה, אלא יכתוב לה מיד כתובה אחרת, וכשאינו
- א.** י"א שהכל מתקנ"ח וי"א שמדאו' צריך ליתן לבתולה עיקר כתובה ר', ומתקנ"ח, שאף כשלא כתב לה חייב, וק' של שא"ב.
- ב.** כדי שלא תהא קלה בעיניו להוציאה. ומה שהקפידו שיכתוב הכל, הוא כדי תסמוך דעת האשה שמתחייב לה.
- ג.** בכתובתה, והיינו במקום שנוהגים לכתוב כתובה, ואף שלא מועיל מה שלא כתב או שפיחת (שחייב מתקנ"ח).
- ד.** וא"צ לכתוב בעצמו, והמנהג שרוכש שטר שמקום הפרטים המשתנים ריק, וקודם החופה כותבים זאת בדקדוק.
- ה.** ושיעור ה' סלעים הוא כ- 96 גרם כסף (שש"ת), ור' זוז לרמ"א- י' פעמים ה"ס (960 ג'), ולשו"ע שמינית (120 ג').
- ו.** שתקנ"ח היא ובכסף מדינה שהם שמינית מכסף צורי, ולרמ"א אף אם תקנ"ח היא, במעות דאוריתא (צורי) תקן.
- ז.** ולשיטתו כ' הרמ"א שנוהגים לכתוב בכתובת בתולה דחזי ליכי מדאורי', אבל לשו"ע אין לכתוב כן שאי"ז דאור'.
- ח.** בכתובתה, והיינו במקום שנוהגים לכתוב כתובה, ואף שלא מועיל מה שלא כתב או שפיחת (שחייב מתקנ"ח).
- ט.** וברמ"א כ' (שי"א) שמותר להתיחד עמה ובלבד שלא יבוא עליה, ומ"מ תדע הכלה שלא כתב לה כתובה כראוי לה.
- י.** היינו שיכתוב לה שמתחייב לה עק"כ וישעבד כל נכסיו לזה, ולשו"ע די שמתחייב כן בקנין בעדים, ויש חולקים.
- יא.** וכן הנושא אשה ולא כתב לה כתובה או שפיחת לה מהראוי לה בעיקר כתובתה (ר' לבתולה וק' לשאינה בתולה).

יכול לכתוב מיד (כשבת), יתפיסנה ע"ז ח. אם רצה מוסיף על עיקר כתובתה וי"א מטלטלין באחריות^ב, ומיד כשיוכל יכתוב לה כתובה כהלכתה. שכתאין המנהג להוסיף יכתוב לה התוספת בפני עצמה.

ז. כשאיבדה כתובתה וכותב לה כתובה ט. מוסיף הנדוניא"י שמכניסה לו האשה תחתיה כותב נוסח כתובה דארכיסא, והזמן כזמן הכתיבה"י. ומקבל ע"ז אחריות, ויש נוהגים להוסיף אף כשלא מכנסת"י.



יב. יינו שמקבל על עצמו אחריות שאם יאבד או יזול ישרים לה הכל, ועי"ז מותר לו להתיחד עם כלתו ולבוא עליה.

יג. היינו כשאין עדים על הכתובה שנאבדה, ואם יש עדים הזוכרים את הכתובה שנאבדה כותבים על זמן הראשון. יד. יינו מעות ובגדים וכיו"ב של האשה או שמכניס אביה עברה והם נכסי צאן ברזל (עי' סי' פ"ה), וכותב בפני"ע.

טו. וכן מנהג האשכנזים (כיום ע"פ נחל"ש) לכתוב ק' זקוקי כסף על מה שמכנסת ולהוסיף ע"ז עוד ק' זקוקין משלו (ועי' בחזו"א (סו- כא) שעולה מדבריו ששיעור הר' זקוקין הוא 57.6 ק"ג כסף), ומ"מ כל עניני הכתובה הכל לפי המנהג.

הרב אברהם יחיאל הלר הכהן
מח"ס 'חסד לאברהם' ושא"ס

בירורים והערות בהלכות ווסתות

דין הפלגה בווסת הקפיצות

שאלה: מה הדין אשה שקפצה וראתה בחודש תשרי, אבל בחודש שאח"כ ראתה ראייה כדרכה, וכן במשך כמה חודשים ראתה ראייתה כדרכה, ואחרי כחצי שנה (בחודש אדר) קפצה וראתה, האם יש עליה איזה דין מחמת הנך קפיצות? ומה הדין אם בין חודש תשרי לאדר קפצה כמה פעמים ולא ראתה האם עקרה לגמרי את החשש של ראייה ע"י קפיצה?

תשובה: יש שכתבו שצריכה לחשוש לווסת הפלגה לקפיצות של חצי שנה, ולמדו חידוש דין זה על פי מה שפסק השו"ע בסי' קפ"ז סעיף י"א בזה"ל -- אשה שראתה מחמת תשמיש, ולאחר חצי שנה חזרה וראתה מחמת תשמיש - מותרת לבעלה, שהרי לא קבעה בג' וסתות שוים ולא בדילוג. מיהו חוששת לאחרון פעם אחד, וכשיגיע חצי שנה מיום ראיית דם האחרון אסורה עונה אחת. ואם קבעה וסת לראיית דם מחמת תשמיש שלוש זימני וסת שווה - מותרת לשמש בין וסת לוסת, אך ימי הוסת פורשת עד שיעקר שלוש פעמים -- עכ"ל השו"ע. ומבואר בדברי השו"ע חידוש שאם היתה לה סיבה לראייתה ואחרי חצי שנה היתה לה

שוב ראייה מחמת אותה סיבה, יש כאן וסת הפלגה אע"פ שעברה חצי שנה! וגם מסתמא איירי שראתה במשך החודשים שביניהם (דאטו איירי במסולקת דמים?). והוא חידוש גדול ומופלא שאנו מונים הפלגה מראייה לראייה של חצי שנה, ואע"פ שהיו ביניהם ראיות רבות, ולכאורה הבאור בזה הוא שיש שני מהלכים לראייתה, יש הראיות שהיא רואה כדרכה ויש הראיות שרואה ע"י סיבה (ראיות מחמת אונס), וכלפי הראיות הבאות מחמת סיבה אנו מונים אותם למנין בפני עצמו ועושים הפלגה אפילו של חצי שנה!! ומדין זה היו שרצו ללמוד גם לגבי וסת הקפיצות, דאם יארע לאשה ראייה מחמת קפיצה צריכה לשמור ולרשום ראייה זו, שמא תראה בחודשים הבאים עוד פעם ראייה מחמת קפיצה, ואז יהיה לה חשש וסת הפלגה מחמת קפיצות הללו. אמנם לכאורה יש לפקפק בלפותא מסי' קפ"ז, דנראה שיש לחלק בין דיני וסת הקפיצות לדיני רמ"ת, שהרי לגבי קפיצות פוסק השו"ע בסי' קפ"ט כל וסת שנקבע מחמת אונס, אפילו ראתה בו כמה פעמים אינו וסת, שמפני האונס ראתה - עכ"ל השו"ע, כלומר אפילו ראתה ג' פעמים רצופות מחמת קפיצה אין זה וסת! וכיון דהויא וסת כ"כ קלה שלא חוששים לה

א. וגם הרי שימשה בחצי השנה הזו ולא ראתה, א"כ הוא חידוש על גבי חידוש, שאפילו שמשמשת ואינה רואה שבזה עוקרת את החשש רמ"ת, מ"מ אם בהפלגת חצי שנה רואה שוב עבדין רמ"ת בהפלגה. ואם נדמה דין זה לוסת הקפיצות יוצא דין תמוה שאפילו שקפצה פעמים רבות ולא ראתה, והרי נתברר ע"ז שהקפיצה אינה סיבת ראייה אצלה, מ"מ נעשה הפלגה מקפיצה שראתה (לפני חצי שנה) לקפיצה שראתה עכשיו ולא נתחשב במה שנתברר שבכל הקפיצות שבינתיים לא ראתה, והוא דבר פלא.

הפוסקים בסי' קפ"ט בהלכות וסת שלא השמיעו חידושים גדולים כאלו של מניין וסת הקפיצות מחצי שנה לחצי שנה, ודוחק גדול לומר שסמכו על מה שנכתב בסי' קפ"ז, דזה אינו מסתבר שהפוסקים לא יכתבו את הדין במקומו, ויסמכו על מה שכתבו במקום אחר בתוך דיני רמ"ת, ודו"ק.

חשש עונה בינונית מעת לעת

שאלה: מה הדין אשה שאין לה וסת קבוע אבל כל הראיות שראתה היו בעונת יום, האם צריכה לחשוש את החשש עונה בינונית שלה גם בעונת הלילה (להשיטות דחשש עונ"ב הוא מעל"ע)?

תשובה: כתב השו"ע בסי' קפ"ט סעיף ג' -אם קבעה וסת לשעות ולא לימים, אינה חוששת אלא לשעתה בלבד -עכ"ל השו"ע. ומבאר החו"ד דין זה שמדובר שאשה זו אין לה וסת קבוע לימים אבל כל ראיותיה היו בשעה קבועה, ולכן כשמגיע היום שחוששת בו [לוסת שאין קבוע], צריכה לחשוש רק באותה שעה שרגילה לראות בה, ואם עברה השעה שרגילה לראות בה הרי היא מותרת אפילו בלא בדיקה (בדיעבד) כדין ושא"ק שאם עברה ולא בודקה מותרת. וטעם דין זה מבואר בל' הראב"ד דאתיא קביעותא דשעות ועקר לחשש הימים, כלומר שכשאין חשש של וסת קבוע לימים אינה אסורה כל העונה אלא רק בשעה שבה רגילה לראות, ואפילו בתוך אותו יום שחוששת בו מ"מ מותרת בשאר שעות היום. ומסתימת

כלל, א"כ דבר פלא הוא לבוא ולחדש חשש בב' קפיצות מרוחקות כ"כ ולהמציא חשש וסת הפלגה משונה כ"כ. וגם לא נתברר כמה זמן נחשוש וכי תצטרך לזכור ראייה מחמת קפיצה במשך שנה או שנתיים או חמש, כמה גבול יש לחשש זה?? וצע"ג. ונראה שמסתימת הראשונים והפוסקים שסתמו להקל כ"כ בוסת הקפיצות ואמרו שאינה צריכה לחשוש, ולא הזהירו שצריכה לרשום ולזכור ראייה שמחמת קפיצה, שהרי אם תראה עוד חצי שנה או יותר תעשה מזה הפלגה ותחשוש לעוד חצי שנה, ומדשתקו הפוסקים מלהשמיע דין מחודש כ"כ אע"ג שהוא שכיח טובא שהרי כל אשה שתראה פעם אחת מחמת אונס תצטרך לרשום התאריך ולזכור אותו תקופה ארוכה מאוד, משמע בודאי שאינה צריכה לזכור ראייה שאירעה פעם אחת או פעמיים מחמת קפיצה וכדו'.

ובאמת אינו דומה כלל לחשש רמ"ת שחששו לו חז"ל טובא, שהרי חייבו בדיקות לכל אשה שאין לה וסת אפילו בלי שהיתה פעם איזה רעותא, וגם כל אשה שרואה פעם אחת מחמת תשמיש כבר חייבו אותה לבדוק ג' פעמים כדי לבטל החשש רמ"ת, חזינן דבחשש רמ"ת החמירו לבדוק כל צד רחוק של חשש, ולכן אפשר לומר שחששו לקביעת וסת של הפלגת חצי שנה, אבל אי אפשר ללמוד מזה לגבי שאר ראיות הבאות מחמת אונס ולומר שיחששו להם לחששות רחוקות.² והכי נראה מסתימת

ב. וראיתי מצינים בחו"ד שכתב דין זה [בסקכ"ד], אבל אחר העיון בדבריו ראיתי שאפשר לומר שאינו מדבר על חשש של וסת שאינו קבוע, אלא רק אחרי שקבעה וסת, והריני מעתיק את לשונו -ואם קבעה וסת להפלגה ולקפיצות, אפילו אם הפסיקה בראייה בינתיים לא נתבטלה ההפלגה -עכ"ל. ומשמע שרק אם יש קביעות של הפלגה רק אז אין הראיה שבינתיים סותרת את ההפלגה, אבל לחוש לכזה דבר בהפלגה אחת לא דיבר החו"ד, וצ"ע.

לשוננו של השו"ע משמע שדין זה הוא אפילו לגבי חשש עונה בינונית, שאפילו שכתב השו"ע בסעיף א' שאשה זו חייבת לחשוש לעונה בינונית, שהרי אין לה וסת קבוע, מ"מ אם קבעה וסת לשעות אינה חוששת אלא לשעתה בלבד, דהקביעות שיש לה לראות בשעה קבועה מטהרת אותה מכל חשש כשעברה שעה זו, ונמצא דתהיה מותרת אפילו ביום הל' שהוא חשש בחומרא של וסת קבוע [עונה בינונית] אחרי שתבדוק.^ג ולפי זה נראה דבמקרה שכל ראיותיה היו בעונת יום ג"כ אמרינן שאינה אסורה בלילה, והדברים ק"ו, שהרי קביעות של שעה בלבד היא מחלוקת תנאים, אבל קביעות של עונה לגבי ראייה היא דין גמור, וכמו שנפסק בשו"ע בסעיף י"ג דאפילו בוסת שאינו קבוע אין האשה חוששת אלא לעונה שבה ראתה ראייה האחרונה, וא"כ אשה שראתה ג"פ בעונת יום בלבד ודאי שמוכיחה לנו שהיום הוא העונה הגורמת לראיותיה, ואע"ג שאין לה הפלגה קבועה של ימים בין הראיות, אבל עונה קבועה הגורמת לראיותיה יש לה, ולכן מסתבר טובא שאינה צריכה לחשוש לעונת הלילה אפילו לדעות הסוברות שחששא דעונ"ב הוא על כל העונות של יום הל' אבל כאן שיש לה עונה קבועה אינה צריכה לחשוש, כן היה נראה לדינא. אמנם בכו"פ כתב מפורש דלא כדברינן שכתב בסקט"ו בזה"ל - אפילו אם רגילה לראות ביום, כשיגיע יומו של ל' כל הלילה ויום אסור, דהא לא משום וסת אתינן עלה - עכ"ל. ונראה מדבריו שסובר שחשש עונ"ב אינו שמא תקבע וסת לשלושים יום, אלא שהוא כעין היום האחרון שיכולה לראות, ואין זה סיבה לראייה מצד הזמן אלא מצד שהגוף

אינו מסוגל להיות נקי בלא זיבת דם יותר מל' יום, ולכן זה חשש צדדי שנקבע ליום הל' ואינו נידון בגדרי וסתות, אך הגדרה זו אינה במשמעות דברי הראשונים, דמשמע שזה חשש שתקבע הפלגת ל' יום, ולפי משמעות הראשונים היה נראה פשוט כדברינן שאינה צריכה לחשוש אלא רק לעונה הקבועה שלה, וצ"ע.

גדר וסת הקפיצות

שאלה: מה טעמו של השו"ע [בסי' קפ"ט סעיף י"ז] שפוסק שווסת הקפיצות אינה חוששת לו אפילו אחרי ג"פ שקפצה וראתה, הרי רואים אנו שקפיצה גורמת לה לראות והוחזקה בכך ג' פעמים, ומדוע אינה קובעת בכך וסת, וביותר קשה לפי הסוברים שאינה צריכה לחשוש לו אפילו כווסת שאינו קבוע, מה טעם הדבר שדבר שהוחזקה שהוא גורם לה לראות אינה חוששת לו כלל?

תשובה: הנה היה אפשר לומר שהגדר בזה הוא משום שלא תולים שאשה רואה מחמת סיבה חיצונית אלא תולים שרק במקרה ראתה אחרי קפיצה, אבל זה ודאי טעות, שהרי כשכתב השו"ע הטעם אמאי אינה קובעת ווסת לקפיצות ביאר בזה"ל - שמפני האונס ראתה - כלומר שבוודאי תולים שמחמת התאמצות הקפיצה ראתה, וא"כ טעמא בעי אמאי אינה קובעת וסת לקפיצות? והנראה בזה דבאמת כבר התקשו בעיקר דינא דווסתות אמאי הוא רק חששא דרבנן, הרי חזקת ג"פ היא חזקה גמורה מדאורייתא, וכבר האריכו בזה, ונכתוב בקצרה דרך אחת בהבנת העניין, והיא: דכל אשה יש לה חזקת טהרה ובאופן כזה שאנו באים להחיל איסור על דבר המותר לא

ג. דבלא בדיקה הרי היא אסורה, כדין עונ"ב שאם עברה עונתה ולא בדקה אינה מותרת בלא בדיקה.

החזקת טהרה שלה לתאריך בחודש לכן זה נכנס בתקנתא דרבנן של חשש ווסתות שגדרו הוא הגבלת החזקת טהרה שלה, אבל לחשוש לקפיצה גרידא בלא קביעות זמן הוא סתירה גמורה לחזקת טהרתה שהרי יכולה לקפוץ בכל רגע, ובכה"ג לא אסרו חז"ל איסור ווסתות.

ולפי"ז נלענ"ד שלא מצינו ווסת הגוף לחשוש שמחמת פיהוק של היום תראה למחר אחרי שנגמר הפיהוק, דכל גדר ווסת הגוף הוא שמחמת ריעותא של הגוף הוקלשה עכשיו חזקת טהרתו אבל אם הריעותא נסתיימה ועדיין לא נטמאה חשיב כחזרה לחזקת טהרה ולא נאסור אותה בהלכות ווסתות. אלא דמ"מ יש לומר שאם רואה בשעה קבועה אחרי שנסתיימה ווסת הגוף כגון אם קרה שג' פעמים היתה לה ראייה עונה אחת אחרי ווסת הגוף אפשר לדון דבמקרה כזה שקבעה צורה כזו של ווסת הגוף שמביא ראייה עונה אחרי הווסת אז י"ל דע"י ווסת הגוף שהיה לה בעונה זו הורעה חזקת טהרתה לגבי העונה הבאה, ולכן אם הוקבע ג"פ צורה של כזו ווסת שפיר י"ל דנחשב ווסת הגוף, (ומצינו בסי' קפ"ט סעיף ג' שע"י ג"פ הוקבע ווסת לשעות, ודו"ק.) אבל אם אירע פעם או פעמיים ווסת הגוף שהראייה באה רק אחרי שנגמר ווסת הגוף, אין לנו מקור לחשוש לווסת הגוף כזו לפני שהוקבעה, ואין זה נכלל בדברי השו"ע בסי' קפ"ט סעיף כ"ו שכתב שווסת הגוף חוששת לו בפעם אחת, דהתם מיירי השו"ע שהראייה באה בתוך זמן הווסת ממש, וצ"ע בכל זה.

בדין ראייה שעל עד בדיקה האם

קובעת ווסת

שאלה: אשה שאין לה ווסת קבוע וכגון שרואה לפעמים בר"ח ולפעמים

מצאנו שמועיל חזקת ג"פ דדוקא על דבר שאין לו חזקת היתר מועיל לקבוע לו דין ע"י חזקת ג"פ, כגון שור שנגח ג"פ הרי אנו קובעים עליו דין שמעתה בנתיחה הרביעית ישלם נזק שלם, אבל כדי לאסור חפץ המותר לא סגי בחזקת ג"פ, כך הוא דין התורה, אלא שחכמים באו וקבעו דין וסתות, והגדר בזה הוא שכשיש לה זמן קבוע לראיותיה הגבילו חז"ל את החזקת טהרה שלה, וקבעו שכשמגיע יום הווסת יצאה מחזקת הטהרה שלה, ומהאי טעמא ווסת האונס אינו נחשב ווסת מפני שיש לה חזקת טהרה ומה שקפצה הוא מאורע חיצוני שאינו מועיל לסתור את החזקת טהרה שלה, דאע"ג שיש כאן חשש מציאותי שהרי כבר ראתה שדבר זה גורם לה להטמא, מ"מ הרי מן הדין כל זמן שלא הרגישה ביציאת הדם אינה טמאה, וא"כ כנגד הרעותא לטומאתה יש לה סיבה להשאר בחזקת טהרתה כל זמן שלא הרגישה, ולכן לא קבעו חז"ל דין ווסת על מקרה חיצוני שגורם לה להטמא, וזה באור טעמו של השו"ע שמפני האונס ראתה כלומר שבגלל שתולים את סיבת הראייה בדבר חיצוני שאינו שינוי בגוף האשה, לכן מקרה כזה לא נכנס לאיסור ווסתות. ומה שיש דין ווסת הגוף שאם מפקת וכדו' נאסרת, זה משום שהואיל ויש שינוי בגופה זה עצמו גורם ריעותא בחזקת טהרתה, דמה שהיא בחזקת טהרה זה כשגופה בריא ושלם אבל ברגע שיש ריעותא או חולשה בגופה כלפי מצב כזה לא היתה לה חזקת טהרה וזה גדר הדין של ווסת הגוף, אבל קפיצה וכדו' שהם מאורעות חיצוניים שאינם נחשבים שינוי בגוף האשה, אין בכוחם לפגום בחזקת טהרתה של האשה. וזה הבאור במה שאם קפצה וראתה בר"ח אינה חוששת לר"ח הבא ואינה חוששת לקפיצה בשאר ימי החודש אלא רק לקפיצה בר"ח, דהואיל והגבלנו את

לדעת הש"ך דנשאר דינא דגמרא שלא קובעים וסת בימי נידתה לקולא או ודאי שאי אפשר להקל בנידון דידן, אלא שלפי הכרעת האחרונים לנהוג שקובעים וסת בימי נידה וזיבה גם לקולא, א"כ יש לשאול במקרה זה האם ננהג להקל נגד סברת הלב? ולכאורה אפשר לומר שגם שכתבו הפוסקים שהנהיגו לקבוע וסת בימי זיבה ונידה אפילו לקולא, זה רק הנהגה בשביל לא להטעות ולבלבל את החשבונות של הווסתות, ולהצריך לחשבן פעמיים את החשבונות פעם אחת לקולא ופעם אחת לחומרא, אבל כשמגיע לידינו ציור כזה שאם ננהג כפי הקולא שהנהיגו לקבוע וסת בימי זיבה יצא דבר הרחוק מן האמת, ומינכר לכל אחד שהחשש האמיתי הוא בזמן שמגיע לה אורח כנשים ולא בזמן שנתקלקלו הבדיקות, בזה בודאי ינהיגו את הדין כדינא דגמרא, וכפי מה שניכרים הדברים שצריכה לחשוש שתגיע ראיית הדם המגיע בשפע כפי הרגלה בתחילת החודש ולא להקל ולומר שהווסת יגיע רק בי' בחודש ולהתירה בלא שום בדיקה עד תאריך י' בחודש, כך נראה להורות בדין זה.

בב' בחודש או בג', ואירע לה מקרה שבבדיקות של הז' נקיים היה טיפת דם על העד וכגון שג' חודשים רצופין התקלקלה הבדיקה של י' בחודש, והרי נפסק בשו"ע בסוף סי' ק"ץ שראיה שעל עד הבדוק נחשבת ראייה דם גמורה לכל דבר, א"כ נימא דיש לה עכשיו וסת קבוע לתאריך י' בחודש, וכשיגיע החודש הבא אינה צריכה לחשוש לתאריך א' ב' או ג' בחודש ואפילו אינה צריכה לחשוש לעונה בינונית אם יצא לה בתאריכים אלו, משום דהשתא הוקבע לה וסת קבוע לי' בחודש?

תשובה: הנה אע"ג שמתוך פשטות ההלכה כך יוצא, אבל באמת הרי זה דין שאין הדעת סובלתו, שאשה כזו שכל ראיותיה בשפע דם מגיעות בתחילת החודש, והשתא בגלל שהתקלקל לה העד בדיקה בטיפת דם קטנה ג"פ בי' בחודש לכן ישתנה הטבע שלה לגמרי ולא תראה בתחילת החודש כפי הרגלה? ובאמת בציור הזה יש כאן עוד שיקול, שהרי ראיית י' בחודש היא ראייה בתוך ימי זיבתה ובאמת מדינא דגמרא אין אשה קובעת וסת בתוך ימי זיבתה וא"כ



ד. ולשונו של השו"ע בסוף סי' ק"ץ שכתמים על עד הבדוק הרי הם כראיות לכל דבר, זה לשון הראב"ד בבעלי הנפש, ושיטת הראב"ד שם לפסוק כדינא דגמרא שאין אשה קובעת וסת בימי נידתה או בימי זיבתה, וא"כ בשיטת הראב"ד ודאי נכונים דברינו שהדין בציור שהבאנו הוא שלא יקבע לה וסת לי' בחודש והואיל וזה בתוך ימי זיבתה.

הרב אהרן ויזר

בעניין מנער טליתו

שהיה שם טינוף, וכן פירש להדיא הר"י מלוניל והובא במיוחס לר"ן ומאירי].

ונראה בלשון רש"י דווקא באופנים שנתבארו לאיסור חשיב האבק קלקול הבגד, ולכך חייב משום מלבן, אבל בשאינו מקפיד או בטלית ישנה ואינך לא חשיב האבק כלל קלקול ולכלוך, ואם אין לכלוך אין ליבון, [ולשיטת רש"י לכאורה משמע שגם עובדא דרב יוסף שניער הטל היינו דומיא דניעור טליתו דמיירי באבק, ואולי על ידי טיפות הטל היה ניכר האבק].

והנה בדף קמ"ב ב' תנן דאם היתה לשלשת על כר של בגד מקנחה בסמרטוט, ופירש רש"י שם דלשלשת היינו רוק או צואה, [ובערוך פירש דהיינו צואת תרנגולים, והובא בתוס' זבחים צ"ד א'], ולכאורה מבואר דקינוח הבגד מלכלוך חיצוני מותר לכתחילה, וצריך עיון אמאי כאן נאסר לנער טליתו מאבק ועפר, וצריך לומר בדעת רש"י ודעימיה דאבק ועפר שהם דקים נכנסים טפי לעומק הבגד והניעור מוציאן ולכך שייך בהם ליבון, [ולשיטת הר"ח שפירש טינוף, כנראה היינו טינוף הדומה לעפר, וכעין זה כתב המיוחס לר"ן דמיירי בטינוף מועט].

תוס' הקשו על דברי רש"י דבניעור מן העפר אין נראה שיהא שייך ליבון, וכעין זה הקשו הרא"ש הרשב"א הר"ן הנימוקי יוסף והאגודה והמרדכי סימן תמ"א [אמנם בסימן תמ"ד סתם המרדכי כרש"י וצ"ע], וכנראה פשיטא להו דגם ניעור מאבק ועפר חשיב נקיון חיצוני ולא נאסר, [ולשון

ח] איתא בדף קמ"ז א' דהמנער טליתו בשבת חייב חטאת, והיינו דווקא בטלית חדשה ולא בישנה, ודווקא בטלית שחורה ולא בלבנה ואדומה, ודווקא אם מקפיד על טליתו.

עוד איתא בגמרא דעולא ראה שרבנן דפומבדיתא ניפצו גלימתם, ואמר דמחללין את השבת, ואמר להם רב יהודה דיכולים לנפץ כיון שאין אנו מקפידים כלל, [ולא נתפרש אי פליג עולא בגדרי קפיד, או דטעה וחשב דקפדין], וכן איתא דרב יוסף אמר לאביי שיכול לנפץ כובעו אפי' שהיה עליו טלא, כיון שאין אנו מקפידים כלל, [ומהא דנקט לשון רבים לכאורה משמע דבעינן שגם אביי לא יקפיד, ועיין בביאור הלכה ריש סימן ש"ב מה שכתב בזה], ומבואר מכל זה דאם אין מקפידים מותר לנער לכתחילה.

ולא נתפרש בגמ' ממה מנער טליתו, עוד צריך ביאור אמאי נאסר הניעור דווקא בטלית חדשה ושחורה ודווקא כשמקפיד עליה.

ורש"י פירש דמנער טליתו מן העפר והאבק, אמנם בעובדא דרב יוסף נראה בלשון רש"י שניער טל ממש, ולפי זה מבואר דסוגיין בניעור אבק וטל, וכן נראה בדברי הרי"ד והריא"ז וריבב"ן והראב"ן שפ"א וספר התרומה רנ"ד והיראים ותניא רבתי י"ט ושבלי הלקט ק"ט, [ועיין עוד בלשון רבינו חננאל כאן שפירש דמנער טליתו מאבק וטינוף, ונראה שם דפירש עובדא דרב יוסף

הריטב"א 'שאינ מלבן בלא מים או משקה', ואולי גם כוונתו שרק הם מנקים הבלוע, אמנם אפשר דנקט דדינא הוא דאין ליבון בלא מים], ולכך פירשו הראשונים דמיירי שמנער מהטל וכעין עובדא דרב יוסף, [והראשונים כתבוה בשם הר"ח, אמנם בר"ח לפנינו פירש כעין דברי רש"י וכמו שנתבאר, וכן הוא בסמ"ג (י) ובאו"ז סימן פ"א בשם ר"ח, וכנראה ט"ס נודקרה להם שהיה כתוב ר"ת, וכן כתב בשער הציון סימן ש"ב סק"ז, ועיין עוד בסמוך בדעת רבינו תם], וכפירוש זה הביא הראב"ד בהשגות על הרמב"ם בפרק י' הלכה י"ח בשם מפרשים אחרים, וכתב והפירוש הזה הוא לפי העניין, וכנראה כוונתו דכן משמע בעובדא דרב יוסף, וכן פירש המאירי בדעתו.

ולשיטת תוס' ודעימיה לא נתפרש עניין ניעור הטל - אם מנערו משום שמקפיד על טיפות הטל עצמם, או דעל ידי זה מנער אבק ולכלוך הדבוק בבגד, ולשון הרשב"א [והובא גם במגיד משנה שם] 'ולמאן דקפיד הוי פסיק רישא, ולמאן דלא קפיד ליכא אלא דבר שאינו מתכוון שאינו כיבוס גמור', ולכאורה צריך עיון דאם מקפיד על הניעור הוי מתכוון ולא פסיק רישא, ואם אינו מקפיד אמאי אינו פסיק רישא, ועל כרחך דכוונתו דעיקר הניעור משום טיפות הטל עצמם, אלא דממילא מתנקה ומתכבס קצת גם לכלוך הבגד במקום הטל, ובגברא קפדנא דקפיד על מלבושיו וודאי ניחא ליה בהכי ולכך חייב חטאת משום ליבון, ומי שאינו מקפיד על מלבושיו [או בטלית ישנה ולבנה] אין לו תועלת כלל בליבון מועט זה ולכך לא נאסר, [ולכאורה אזיל בזה הרשב"א לשיטתו בדף קי"א דפסיק רישא דלא ניחא ליה שרי].

ולשיטת תוס' ודעימיה לכאורה משמע דניעור מעפר שרי לכתחילה שלא מצינו בזה איסור כלל, וכן הוא להדיא לשון האגודה בשם ר"י דמעפורית שרי לנער, ועיין עוד בסמוך.

והנה כל מה שנתבאר לדעת רש"י ושאר ראשונים דניעור מהטל תליא בקפידא ולא נאסר בכל האופנים, לכאורה היינו דווקא בטיפות העומדות על הבגד וניכרות מבחוץ, ולכך לא שייך בהו סחיטה שאינן אלא מים מועטין שאין בלועין בבגד, אבל מי שנשרו כליו במים או שירדו עליהם גשמים מרובים לכאורה בכל גווני אסור לנערם משום סוחט, [וגם בזה וודאי כולם מקפידים ולא שייך לחלק כלל במיני הבגדים].

אמנם בספר הישר לר"ת דייק ממה שהביאו בגמ' דינא דמנער טליתו גבי מתני' דמי שנשרו כליו במים, דמיירי במנערו מן המים, ולכאורה משמע דפירש דמיירי גם כן בגוונא דנשרו כליו במים, וכן כתב להדיא בסמ"ג דהר"י קבל מר"ת 'שמנעירו מפני מים או גשמים שנפלו על טליתו, שבעניין זה מדברת משנתנו', וכן כתב הראב"ה סימן שמ"ו בשם רוב הגאונים דמנערו מן המים דומיא דמתני' דמי שנשרו.

ולכאורה משמע דפשיטא להו שאפילו מים מרובין אינם נסחטין על ידי ניעור מועט, ואין האיסור אלא למאן דקפיד וכמו שנתבאר דהבגד מתכבס קצת על ידי זה, [אמנם בניעור בחוזק לכאורה פשוט דחייבין משום סחיטה דאורייתא בכל גווני, וכן כתב המשנה ברורה סימן ש"ב סק"ד].

ועיין עוד לשון הכל בו והארחות חיים כ"א שכתבו דמי שנשרו כליו אסור לנערן מן המים משום סוחט, ודווקא בכלים חדשים

רש"י גם על ידי ניעור מתנקה הבלוע, וכן תירץ בשער הציון סימן ש"ב סקמ"א.

עוד צריך עיון דשם מבואר דמדרבנן אסור לכסס מבחוץ לנער את הטיט, [ועיין עוד בדף ק"מ א' דאיתא דמותר לכסס כתונת של פשתן כדי לרככה ואין חוששין שמכססה כדי ללבנה, ולשיטת רש"י והרא"ש ועוד ראשונים בפירוש הגמ' שם, היינו דווקא בכתונת - אבל סודר אסור לכסס כיון שנראה כמכססו על מנת ללבנו, וכן פסק השו"ע בסימן ש"ב סעיף ה'], ואיך פשיטא להו לתוס' ודעימיה דאין ליבון בניעור מן העפר, ומשמע דגם מדרבנן פשיטא להו להתיר וכמו שנתבאר, ואמאי לא נאסר מדרבנן ככסוס, [וכעין זה הקשה בשלטי גבורים על הרי"ף], ולכאורה צריך לומר דדווקא ניעור בעלמא שרי לשיטתם שאינו נראה ככיבוס, אבל כסוס הדומה לכיבוס טפי אסור, [וכן כתב בביאור הלכה סימן ש"ב סעיף א' ד"ה יש אומרים].

ולדינא כבר נתבאר דדעת רש"י ורבינו חננאל והרי"ד והרי"א ז' וריבב"ן והראב"ן וספר התרומה והיראים ותניא רבתי ושבלי הלקט דניעור מן העפר אסור מדאורייתא באופנים שנתבארו, ולדעת תוס' והרא"ש והרשב"א והריטב"א והר"ן והנימוקי יוסף והראב"ד ורבינו תם והר"י והראב"ה משמע דמותר גם לכתחילה, וכן כתב האגודה להדיא דשרי לנער מן העפר, ולכאורה כן הוא דעת הרמב"ם שפירש סוגיין באופן אחר, והסמ"ק ורי"ו [וצרור החיים] וא"ח פ"ז וכל בו ואהל מועד והבתים הביאו שני השיטות ומבואר דחששו לשניהם, [ועיין ר"י מלוניל ומאירי שהביאו שני פירושים דמייירי בעפר או בטינוף, ועיין עוד בסמ"ג שהביא פירוש רש"י ור"ח, ואח"כ כתב דהר"י קבל מרבינו תם דדוקא במים, ולא

שמקפיד טפי על רטיבותו, [כן הוא בא"ח הנדמ"ח ובדפוסים נשמט סוף הדברים], וצע"ג דאם חייב משום סוחט איך שייך לחלק בין כלים חדשים לישנים, וגם בישנים וודאי מקפיד על רטיבותו, עוד צ"ע שהשמיטו דין שחורין ולבנים.

הרמב"ם בפרק י' הלכה י"ח כתב דינא דמנער טליתו בין דיני מכה בפטיש, וכתב שם דמנערה 'כדי לנאותה ולהסיר הציהוב הלבן שנתלה בה כדרך שהאומנין עושין', וכבר כתבו בספר הבתים ובכסף משנה דנראה מדבריו דפירש סוגיין מדין מכה בפטיש, ולכאורה כוונתו דמנער טליתו מהחוטין או הסיבים הלבנים שנתפסים בבגד, [ועיין רבינו פרחיה שפירש טלא דהיינו חוטין לבנים מלשון טלאי], וכנראה כן דרך האומנין לנער אחר אריגתה, ולכן חייב משום מכה בפטיש גם אם עשאה לעצמו, [וכעין פירוש זה כתב המיוחס לר"ן בשם יש מפרשים, דמנער הקסמין אחר התפירה וחייב משום מכה בפטיש].

והנה איתא בדף קמ"א א' דטיט שעל בגדו מותר לכסס הבגד מבפנים להוריד הטיט או לגררו בצפורן, אבל אסור לכססו מבחוץ, [והובא בשו"ע סימן ש"ב סעיף ז'], ומבואר בלשון רש"י שם דמדאורייתא מותר בכל גווני כיון שאין נותן שם מים, אלא דכשמכסס מבחוץ נראה כמכסס ואסור מדרבנן.

וכבר הקשה הגרעק"א בגליון הש"ס דרש"י סתר דבריו, דאם אין ליבון אלא על ידי מים ומותר אפילו לכסס ממש את הטיט, אמאי במנער טליתו מן העפר בלא מים חייב מדאורייתא, ולכאורה צריך לומר דדוקא טיט נדבק טפי בבגד ואין מתנקה הבלוע אלא על ידי מים, אבל בעפר לדעת

נתפרש אם מסיק כרש"י], והאור זרוע סימן פ"א כתב דחיישנן לדעת רש"י.

הטור והשולחן ערוך בסימן ש"ב סעיף א' פסקו כדעת תוס' והרא"ש דניעור היינו מטל, והרמ"א כתב דיש אומרים דאסור לנער מאבק וטוב לחוש לדבריו, [עוד כתב הרמ"א דבגד חדש שנשר במים אסור לנערו, ועיין לעיל מה שנתבאר בזה], וכבר כתב המשנה ברורה שם דמדינא יש לחוש לדעה זו דהרבה ראשונים סברי כן.

והנה כבר נתבאר דאיסור הניעור היינו דווקא בטלית חדשה ולא בישנה, ודווקא בטלית שחורה ולא בלבנה ואדומה, ודווקא אם מקפיד על טליתו.

ובגדר מקפיד כתב רש"י דהיינו שאינו לובשה קודם הניעור, ומבואר דאף שוודאי ניתא ליה בניעור - כל שלובשה גם בלא זה לא חשיב מקפיד, וכעין זה כתב הריטב"א דאם עביד לעין יפה בעלמא לא חשיב קפידא, [ולשון הבה"ג וספר התרומה

סימן רנ"ד - והובא במרדכי סימן תמ"ד, משמע דנקטי דאנן לא קפדינן, וכנראה פירשו דכן מסקנת הגמ' דבזמנינו אין לחוש לקפידא, אמנם שאר ראשונים לא נקטו כן], וגדר חדשה לא נתפרש בראשונים, ולכאורה הגדר כל שמצוי שבני אדם מקפידין עליה מחמת חידושה, וכעין זה כתבו הבית יוסף והמשנה ברורה דלא נשתמש בה הרבה ועדיין ניכר חידושה, ובבגד המיוחד לשבת שנזהרין טפי בנקיונו אפשר דגם אחר זמן מרובה חשיב כחדש, [וכבר כתב בביאור הלכה ד"ה לחוש - בשם החיי אדם והיערות דבש דאין אנו בקיאים בגדר חדשה, ומסיק שם דהמחמיר תבא עליו ברכה].

ואכתי יש לעיין בדין טלית ישנה או לבנה ואדומה בגוונא שמקפיד עליהן, וסתימת הגמ' והראשונים לכאורה משמע דכהאי גוונא שרי, ואפשר דהיינו משום דבטלה דעתו אצל כל אדם וודאי לא חשיב לכלוך, ובביאור הלכה ד"ה עליה צדד לאסור בזה וצריך עיון.



הרב ישראל מאיר ויינשטיין

תפרח

ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה

באופן אחר, שהיה מברך המוציא על השלימה, ואח"כ על אכילת מצה על הפרוסה, ובוצע משתיהן יחד.

ג] דעת הראב"ן סי' תט"ו, שמברך המוציא על הפרוסה, ועל אכילת מצה על השלימה, ולהיפך מדברי תוס' ברכות הנ"ל.

ד] הרי"ף פסחים קט"ו כתב שבפסח מברכין על שלימה ופרוסה, ואע"פ שבשאר יו"ט מברכין על שתי שלמות לקיים לחם משנה, בפסח אתיא לחם עוני (דדרשין מה דרכו של עני בפרוסה אף כאן בפרוסה), וגרעתיא לפלגא, עכ"ד. וכן דעת הרמב"ם פ"ח ה"ו ועוד ראשונים. והרא"ש סי' ל' חולק על הרי"ף, וסובר דהא דדרשין מה דרכו של עני בפרוסה, זה לענין אותו לחם שיוצא בו י"ח אכילת מצה, אבל לענין המוציא, בעינן שתי שלמות כשאר יו"ט.

ובסוף דבריו כתב הרא"ש וז"ל, ועל הראשונה יברך המוציא, ועל הפרוסה יברך על אכילת מצה, ואוכלן ביחד מכל אחת כזית, (וכו') והרוצה לצאת ידי שניהם, יברך המוציא ועל אכילת מצה, ויבצע מן השלימה ומן הפרוסה כאחד. עכ"ל.

המבואר מדברי הרא"ש הוא, שיש מי שסובר שברכת המוציא גם היא על הפרוסה, ודלא כדבריו לעיל שברכת המוציא על השלימה, וכתב, שהרוצה לחוש לדבריו, יבצע משתיהן לאחר ברכת על אכילת מצה, ולכאורה אינו מובן, היכן הזכיר

א. סיכום וביאור שיטות הראשונים

ברכות ל"ט ע"ב. א"ר פפא הכל מודים בפסח שמניח פרוסה בתוך השלימה ובוצע.

נחלקו הראשונים בדין ברכת המוציא וברכת על אכילת מצה, איזה מהן על השלימה ואיזה על הפרוסה, וכן נחלקו בעוד פרטים בענין זה. ונשתדל אי"ה לבאר את השיטות בקצרה.

א] בתוס' ברכות ל"ט ע"ב הובאו שלש שיטות. הראשונה, דעת תוס' עצמם, שברכת המוציא על השלימה, וברכת על אכילת מצה על הפרוסה. ועל כן מברך המוציא ובוצע מהשלימה, ואח"כ מברך על אכילת מצה ובוצע מהפרוסה, וכורך ואוכל משתיהן יחד. השניה, דעת רבינו מנחם מווינא, שמברך שתיהן על הפרוסה, ובוצע רק ממנה, והשלימה אינה באה אלא בשביל לחם משנה. וכן דעת תוס' פסחים קט"ז, והביאו שכן נהגו ה"ר מנחם וה"ר יו"ט. (וכן דעת בעה"מ והרמב"ן ותר"י בברכות). השלישית, הנהגת הר"י שבירך המוציא על שתיהן ואינו בוצע, ואח"כ מברך על אכילת מצה על הפרוסה, ובוצע משתיהן יחד. ולפעמים היה רוצה הר"י להוציא את עצמו מפלוגתא, והיה מברך תחילה ברכת המוציא על השלימה ובוצע קצת, ולא היה מפרידה עד שיברך על הפרוסה על אכילת מצה, ובוצע משתיהן יחד.

ב] ובתוס' פסחים קט"ז הביאו הנהגת הר"י

בפרוסה אף כאן בפרוסה, דברי הגמ' שם לענין מצוות אכילת מצה, אבל בסוגיא בברכות ל"ט, שם הסוגיא מדברת בענין ברכת המוציא ולא בברכת מצה, וכמו בסוגיא לעיל היו לפניו פתיתין ושלמין וכו', ומימרא דר"פ הכל מודים בפסח וכו' מחוברת לסוגיא זו.

(ומה שכרכנו את שיטת ה"ר מנחם וה"ר יו"ט שבתוס' עם שיטת בעה"מ ותרי"ו והרמב"ן בברכות, כנראה שאינם שוים, כי דעת תוס' פסחים שם, שמביאין שלש מצות, שתיים שלימות ללחם, משנה, והפרוסה לעל אכילת מצה (פרט זה לא נזכר בתוס' ברכות), אבל בדברי בעה"מ ורמב"ן ותרי"ו לא נזכר מזה, וכנראה שהם סוברים בזה כהרי"ף, שאין שם אלא שלמה ופרוסה).

[ז] ובתוס' ברכות נזכר עוד ענין בפלוגתא זו, שדעת הסוברים שמברכין המוציא על השלימה, ועל אכילת מצה על הפרוסה, זה מפני שאין עושים מצוות חבילות חבילות, ומי שסובר שמברכין שתיהן על הפרוסה, דעתו שאין שייך בזה חבילות, מפני שברכת המוציא היא ברכת הנהנין ולא ברכת המצוות. ולפי הנהגת הר"י שמברך המוציא על שתיהן, אין זה חבילות, מאחר שהיה עושה על שתיהן, עכ"ד התוס' ברכות. ומה שכתבו שלפי הנהגת הר"י אי"ז חבילות, כנראה כוונתם דמאחר שהוא עושה חילוק בין הברכות, זו על שתיהן וזו רק על הפרוסה, אין זה חבילות, אבל בתוס' פסחים וברא"ש לא נזכר כלום מענין חבילות, ומשמעות דבריהם שכל הנידון הוא רק בעיקר צורת המצוה, האם ברכת המוציא צריכה דווקא שלימה או לא.

[ח] ומתוך הדברים מתבררת ויוצאת עוד מחלוקת בין הראשונים, כי ממש"כ הרא"ש שגם בליל פסח צריך לחם משנה

לעיל שיטה זו שכתב כאן לחוש לה? אכן פשוט שכוונתו לדברי הרי"ף, דמאחר שהרי"ף סובר שהפרוסה נחשבת בליל פסח כשלימה, פשוט בעיני הרא"ש דלדידה ברכת המוציא קיימא גם על הפרוסה. עד כאן סיכום השיטות בקצרה.

[ה] נבאר אי"ה את סברת המחלוקת, דברי האומרים שברכת המוציא על השלימה וברכת על אכילת מצה על הפרוסה, סברתם מבוארת היטב בדברי הרא"ש הנ"ל, שדברי הגמ' מה דרכו של עני בפרוסה, זה מדיני אכילת מצה. אכן מלבד זה נוהג בליל פסח דין לחם משנה כמו בשאר יו"ט, ולענין זה צריך לברך המוציא על שתי שלימות. והראב"ן שסובר להיפך, שברכת המוציא על הפרוסה ועל אכילת מצה על השלימה, כבר ביאר הוא עצמו טעם דבריו, שדרכו של עני כל השנה לברך המוציא על הפרוסה, ומבואר שהוא סובר דהא דבעינן פרוסה, אי"ז מדיני מצה אלא מדיני סיפור יציאת מצרים, לעשות זכר לנס, ולכן צריך לעשות ברכת המוציא על הפרוסה, כדרך שעני עושה כל השנה, אבל מצות מצה, אדרבה הידור המצוה לעשותה על השלימה.

[ו] ולדעת ה"ר מנחם וה"ר יו"ט, וכן דעת בעה"מ והרמב"ן ותרי"ו, שתי הברכות על הפרוסה, ובוצע רק ממנה. ולפ"ז השלימה אינה באה אלא להידור בעלמא. וסוברים שלענין לחם משנה אי"צ שתהא ברכת המוציא על השלימה, אלא די שתהיה לפניו. והנראה שהם סוברים ששני העניינים אמת, דהא דבעי' פרוסה יש בו שני עניינים נפרדים, א' מדיני מצה וכדברי הרא"ש. ב' מדיני סיפור יצי"מ וכדברי הראב"ן, ועל כן צריך לברך שתיהן על הפרוסה, והמקור לשני דינים אלו מבואר בדברי התוס' פסחים קט"ז, שכשנזכר בגמ' שם, מה דרכו של עני

מִן הַפְּרוּסָה. וכן העתיק להלכה בטור סי' תע"ה, והוסיף ע"ז הטור מדנפשיה שיאכל משתייהן יחד כזית מכל אחת, ואם אינו יכול לאכול שני כזיתים ביחד, יאכל של המוציא תחילה ואח"כ של אכילת מצה, עכ"ל הטור, והעתיקו להלכה בשו"ע ס"א. והדברים צריכים טעם והסבר, מה טעם דינם של הרא"ש ודעימיה להצריך כזית מכל אחת, ומה טעם דינו של הטור שהצריך בדווקא לאכול משתייהן יחד. ויש ממחברי דורנו שהבינו מזה, שקיום מצות אכילת מצה הוא רק בהכזית שמן הפרוסה ולא בכזית שמן השלימה, והוציאו מזה כמה חידושי דינים. וכנראה המקור להבנה זו בדברי הראשונים, הוא מרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל במנחת שלמה סי' צ"א אות ט"ז, ועפ"ז הקשה קושיא עצומה, אמאי לא נימא אחיא מצה דרשות ומבטלת מצה דחובה, וכעין המבואר בדף קט"ו ע"א, ונדחק מאוד ליישב.

יא] אכן בדברי הראשונים והפוסקים המפורסמים, לא נזכר בשום מקום שיוצאין י"ח מצה רק בכזית מצה הפרוסה, וכל דבריהם רק לענין הברכות, שברכת המוציא על השלימה וברכת על אכילת מצה על הפרוסה. ולכאורה ראוי לפרש שאין דבריהם נוגעים לענין עצם קיום המצוה, אלא מצות אכילת מצה מתקיימת בשני הכזיתים בשוה. והנידון רק לענין הברכה, ולענין זה אמרו הראשונים, שברכת המוציא חלה על השלימה, והפרוסה נגזרת אחריה, וברכת על אכילת מצה חלה על הפרוסה, והשלימה נגזרת אחריה. ולכן צריך לאכול את שניהם ביחד, כדי שיחולו שתי הגזירות בבית אחת. [דברינו כשאוכל את שני הכזיתים יחד, ואם אוכלן זה אחר זה יתבאר אי"ה בסי' ד'].
וראיה פשוטה לדברינו, שהרי כל הראשונים

כמו בשאר יו"ט, ולכן ברכת המוציא על השלימות, והפרוסה היא רק לקיום מצות אכילת מצה. מדברים אלו מתבאר, שהוא סובר שאין מתקיים דין לחם משנה, אלא אם מברך המוציא על שתי השלימות, אבל מדברי ה"ר מנחם וה"ר יו"ט שבתוס' פסחים, שגם הם מצריכין שתי מצות שלימות ללחם משנה, ומ"מ הם סוברים שברכת המוציא רק על הפרוסה. המתבאר מזה הוא שהם סוברים, שלענין קיום דין לחם משנה, אי"צ שתהא ברכת המוציא על השלימות, ואפילו אם מברך רק על הפרוסה ואוכל רק ממנה, שפיר נתקיים דין לחם משנה. ואין זה אלא חידור בעלמא, שיהיו לפניו שתי ככרות בשעת הברכה.

ט] ודע, שהמנהג ליקח בליל פסח שלש מצות, נזכר רק אצל הראשונים חכמי צרפת ואשכנז, ומקורו בסידור רב עמרם גאון, שמנהגי אשכנז נוסדו על פיו וכנודע, אבל הראשונים חכמי ספרד כנראה כולם סוברים כהרי"ף, ליקח רק שלימה ופרוסה, וכן דעת רוב הגאונים וכמבואר בטור סי' תע"ה, ומה שנתפשט המנהג ליקח שלש מצות גם אצל הספרדים, וכמבואר בב"י סי' תע"ג, כנראה הוא בהשפעת הרא"ש והטור, והטעם שנתקבל כן אצל הכל הוא פשוט, מפני שבוה יוצאין יד"ח כל השיטות, ועוד שכן דעת רבינו האר"י ז"ל ע"פ הסוד. וכנראה אין כיום מי שנוהג כדעת הרי"ף ודעימיה, אלא הנוהגים כמנהג הגר"א, שהוא הכריע בתוקף כדעת הרי"ף.

ב. בענין מה שהזכירו הרא"ש ופוסקים לאכול שני כזיתים

י] בדברי הרא"ש ומרדכי ואו"ז נזכר חידוש דין שלא נזכר בשאר ראשונים, והוא שיאכל שני כזיתים, כזית מן השלמה וכזית

שנא לענין ליל פסח שנקבע כן להלכה בשו"ע ובכל הפוסקים?

ועמד בקושיא זו הפר"ח, ותירץ שאני מצריכין ליקח שני כזיתים מטעם אחר, שאנו חוששין להשיטות (ראב"ן) שברכת המוציא על הפרוסה וברכת על אכילת מצה על השלימה, ועל כן צריך לאכול כזית מזו וכזית מזו, עכ"ד הפר"ח. וכ"כ הפרישה ועוד אחרונים, וכן העתיק להלכה במ"ב סק"ט. וע"פ דרכנו הסברא ברורה מאוד, כי לענין ברכת המוציא שסובר הרא"ש שאין גרירה אלא אם אכל כזית, בזה אין הלכה כמותו, לפי שברכת המוציא בוודאי חלה גם על פחות מכזית, אבל ברכת על אכילת מצה שהיא ברכת המצוות, פשוט שאינה חלה אלא על כזית שלם, וא"א לגרור אם לא אכל כזית שלם. ומאחר שספק הוא בידינו על איזה מהן מברך על אכילת מצה, בהכרח צריך לאכול כזית מכל אחת. (וא"א לפרש שזו דעת הרא"ש עצמו, לפי שהרא"ש לא הזכיר כלל את דעת הסוברים שברכת על אכילת מצה על השלימה. אבל בדברי הטור לפי גירסתנו, מבואר להדיא כדברי הפרישה ופר"ח, ושינה הטור בזה מדברי הרא"ש. ועי' ב"ח שהביא גירסא אחרת בטור, ולפי גירסתו דבריו שוין להרא"ש).

ג. בקושיית הביאור הלכה

יד] הביאור הלכה כתב, שתמוה מאוד דברי הראשונים שהצריכו שני כזיתים, וזה לא נזכר בשום מקום, ובש"ס לא נזכר אלא כזית. השמש שאכל כזית, יעו"ש שהאריך בקושיא זו, והניח בצ"ע.

והדברים מפליאים וסתומים, ואינו מובן מאי קשיא ליה, והלא הוא עצמו במ"ב סק"ט כתב את הטעם להצריך שני כזיתים, והוא כדי לחוש לשתי השיטות, י"א

השלימה, ותימה תימה אקרא. וכי המצה הפרוסה אינה טעונה ברכת המוציא??? ובע"כ הדברים רק לענין הברכה, שהיא חלה רק על השלימה, והפרוסה נגדרת אחריה. ומזה יש ללמוד לאידך גיסא, לענין מצוות אכילת מצה, שהמצוה מתקיימת בשני הכזיתים, אלא שהברכה חלה רק על הפרוסה, והשלימה נגדרת אחריה. [וענין גרירה בברכות נזכר כמה פעמים בהלכות ברכות, ועיקרו בסי' ר"ו ס"ו, ויעו"ש בביאה"ל ד"ה רק].

יב] ובמג"א סי' קס"ז כתב ללמוד מדברי הרא"ש כאן, שחייבים לאכול (כל השנה) כזית מפרוסה של המוציא, וכתב שאין נוהגין כן, ומ"מ ראוי להחמיר לכתחילה. וביאר בדגול מרבבה טעמא דמילתא, שברכת המוציא חלה רק על מה שאוכל תיכף לברכה, ומה שאוכל אח"כ נפטר, ונגרר אחר אכילה זו, ולכן סובר הרא"ש, שאם בשעת המוציא אוכל פחות מכזית, אין אכילה זו חשובה לגרור אחריה מה שאכל אח"כ, עכ"ד הדגמ"ר. ובזה יובן מש"כ המ"ב סי' קס"ז ס"ק ל"ה בשם המח"ש, שטוב שיאכל בתחילת הסעודה כזית בלי הפסק. ולהאמור טעם דין זה פשוט, שמאחר שסובר הרא"ש שאין בכח ברכת המוציא לגרור אחריה את כל הסעודה אלא אם אכל כזית שלם, על כן לפי שיטה זו, ברור שאין להפסיק בשיחה באכילת כזית ראשון. והנה מכ"ז מבואר להדיא כדברינו, שהצריך הרא"ש כזית מן השלימה מטעם גרירה.

יג] אכן לפ"ז תסתער לנו קושיא, דהא לענין ברכת המוציא בכל השנה דחו הפוסקים הוראה זו מן ההלכה, ואין חיוב לאכול כזית מפרוסת המוציא, ולא אמרוה אלא דרך חומרא ומעליותא בעלמא. ומאי

של פרישה ופר"ח, כי לפ"מ שנתבאר, דברי האחרונים הנ"ל הם, שברכת על אכילת מצה חלה רק על אחת מהמצות, והיא גוררת אחריה את השניה, ולכן צריכים לאכול משניהן. ולפ"ז גם ברכת המוציא חלה על אחת מן המצות, והיא גוררת אחריה את השניה. ונמצא שמעיקר הדין צריכין לאכול כזית ומשהו, כזית מן המצה שמברכין עליה על אכילת מצה, ומשהו מן המצה שמברכין עליה המוציא. ומה שהצריכו הפוסקים שני כזיתים, זה מפני שנסתפק לנו על איזה מהן מברכין על אכילת מצה. וקשה, שהרי בגמ' הצריכו כזית ולא כזית ומשהו, ומעתה מה שנקט הביאה"ל בלשונו שני כזיתים, נקט הכי מפני שהקושיא גם על הרא"ש, שהוא סובר שמדינא דגמ' צריך שני כזיתים. אכן עצם הקושיא קשה גם על טעם האחרונים.

יז] ואין דברינו לחלוק על דברי ספר שער המועדים, אלא להוסיף עליו. שהוא ביאר שהקושיא על הרא"ש, ואנו הוספנו שהקושיא גם על האחרונים, ולכן לקח לו הביאה"ל דרך אחרת, שלענין חלות הברכה, שתי הברכות חיילי על שתי המצות, וכל הנידון בראשונים לענין הידור הברכה, י"א שהשלימה להידור ברכת המוציא, והפרוסה להידור ברכת על אכילת מצה, וי"א להיפך. ולכן צריך לאכול משהו מכל אחת להידור בעלמא, אבל לשיעור כזית סגי בצירוף שניהם. (ויש למהלך זה יסוד גדול בראשונים בסוגיא בברכות שם לענין פרוסה של חטים ושלימה מן השעורים, שדעת רש"י ותוס' שבוצע על השלימה לחור, והפרוסה רק להידור הברכה, ודעת בעה"מ ורמב"ן ותר"י להיפך יעו"ש. הרי מפורש כסברת הביאה"ל, ואף דהתם קי"ל כדעת הרמב"ם והרא"ש שבוצע על שתיהן, אפשר דמודו בעיקר היסוד שהוא להידור בעלמא ואכמ"ל).

שברכת על אכילת מצה על הפרוסה וי"א על השלימה, ומה מקום יש להביא ראיה מן הש"ס, שלא נזכר אלא כזית. והלא לחכמי הש"ס לא היה ספק?

טו] ומצאתי שנתקשה בזה הגר"ד ספטימוס שליט"א בספרו שער המועדים פרק כ' ס"ק קע"א, ותירץ שאין קושייתו על טעם האחרונים (פר"ח ופרישה הנ"ל) אלא על הרא"ש, כי לפ"ד הרא"ש, גם בימי חז"ל היה צריך לאכול שני כזיתים (וכמו שנתבאר בארוכה לעיל).

ופירושו דחוק עד מאוד, חדא שלא הזכיר המ"ב כלל את טעמו של הרא"ש, ואדרבה התחיל את דבריו בזה הלשון "עייין מ"ב בטעם דבר זה והוא מדברי המפרשים. אכן בעיקר הדבר תמוה מאוד וכו', הרי לשונו ברור ומפורש שדבריו להקשות על טעמם של האחרונים. ועוד, מה לו להקשות על טעמו של הרא"ש שהוא בלא"ה נדחה מן ההלכה.

ועוד טענה יש לנו על דבריו - והיא העיקרית - שבדברי הביאה"ל עצמו מפורש לדחות את טעמם של האחרונים הנ"ל, שהרי כתב בתוך דבריו בזה"ל ומעיקר הדין יכול לאכול איזה שירצה, רק משום שעל כל אחד מהמצות כיוון בברכה, טוב שיטעום מכל אחד ואחד, אבל בוודאי די בכזית אחד בצירוף שניהם. עכ"ל הביאה"ל. והלא ודאי לפי סברא זו נדחה טעמם של הפר"ח ופרישה, ומוכח להדיא שדברי רבינו לחלוק על הפר"ח ופרישה.

טז] אכן ע"פ דרכנו נראה, שמצד אחד באמת צדקו דברי ספר שער המועדים שדברי הביאה"ל להקשות על הרא"ש, אבל אין הקושיא רק על הרא"ש, אלא גם על טעמם

אחד חתיכה קטנה מן השלימה ומן הפרוסה. ולכאורה לא ידענו טעם למנהג זה. אכן לפי דרכו של הביאור הלכה, מנהג זה נכון מאוד, שהרי העולה מדבריו הוא, שהידור הברכה הוא לטעום מעט מן המצות שבירכו עליהן, ועל כן אם נותנין לכל אחד מעט מזה ומזה, הרי קיים כל אחד את מעלת הידור הברכה. וכן ראוי לנהוג.

ד. עוד הערות בענין זה

ב כתבו הטור ושו"ע, שיאכל את שני הכזיתים ביחד, ואם אינו יכול לאוכלן כאחד, יאכל תחילה של המוציא. וכתב הב"ח שהצריך הטור לאכול את שניהם כאחד, דאם יאכל של המוציא תחילה, הרי באותה אכילה יצא י"ח מצה, ואנן בעינן לחם עוני דהיא פרוסה ולא שלימה. עכ"ל. והעתיקו בשעה"צ סק"ו, וראיתי בספר שער המועדים הנ"ל, שמאריך לעשות מחלוקת בין הב"ח והדרישה, שהדרישה כתב שאם אוכל כזית של המוציא תחילה אי"צ הסיבה. הרי להדיא שאינו יוצא י"ח מצה בכזית זה.

כא ובעניוטי דבריו תמוהים, ואין שום מקום לעשות מחלוקת בין הב"ח והדרישה, כי דברי הדרישה אינם מדנפשיה, אלא העתקת דברי מהרא"י (תה"ד ח"ב סי' קנ"ב), ואין נראה שהב"ח יחלוק ע"ז, ופשוט שדברי מהרא"י נכונים גם לפ"ד הב"ח, דאח"כ אם אוכל אותם בהסיבה, המצוה מתקיימת גם בכזית של המוציא, אבל אם ירצה יאכל תחילה את הכזית של המוציא בלא הסיבה, ואז יהא יוצא י"ח מצה רק בכזית השני ולא הראשון. וכנראה בעל שער המועדים נמשך אחר דברי מרן הגרש"ז אוערבאך זצ"ל, שהבין מדברי הרא"ש שאין יוצא י"ח מצה אלא בכזית של פרוסה. אכן מדברי הב"ח ראינו לדברינו בסי' ב', שיוצא

חי זכינו לדין שסברת הביאה"ל מחוורת מאד, אלא שדבריו נגד הפוסקים, וכמו שהעיר בעצמו. אלא שהועילו לנו דבריו לענין שלא להחמיר בזה כ"כ, [שהרי יש כאן צירוף שתי חומרות, חומרא אחת לחוש לשתי השיטות וכדברי פרישה ופר"ח, וחומרא שניה לחוש לדברי הרא"ש ודעימיה, שברכת המוציא רק על זו, וברכת על אכילת מצה רק על זו, ומצירוף שתי חומרות אלו יחד נולד דין השו"ע]. ונראה שלענין זה יש להקל לסמוך על שיעור כזית הקטן, שהוא כזית שבזמננו, וכהוראת רבינו חיים מוואלאזין זצ"ל, ששיעור כזית משתער בכל דור כפי זית שבאותו הדור. וידוע שאמר החזו"א שכן עיקר לדינא, אלא שלמעשה לא רצה לסמוך ע"ז. אבל כאן שהוא ענין של חומרא, [וכנ"ל], שפיר יש לסמוך על השיעור הקטן.

והרווחנו בזה רווח גדול, כי המציאות היא שקשה מאוד (או בלתי אפשרי) לקיים את דין השו"ע, להכניס לפיו שני כזיתים ולבולעם יחד. אבל אם נעשה זאת בשני כזיתים קטנים, זאת אפשר לקיים בקלות, ואח"כ יש להשלים עד כזית מהשיעור הגדול. ואפשר לעשות זאת ממצה אחרת, ולא דווקא מהשלימה ופרוסה שבצע עליהן, וגם אין צורך לאכול שני כזיתים מהשיעור הגדול. וכן מה שנזכר במ"ב סי' תע"ז סק"א שלכתחילה טוב ליקח לאפיקומן שני כזיתים, אחד זכר לפסח ואחד זכר למצה הנאכלת עמו, גם בזה י"ל דסגי בשני כזיתים מהשיעור הקטן.

יט ועוד פרט אחר לדינא יש לנו ללמוד מדברי הביאור הלכה, כי הנהגה בד"כ א"א לחלק לכל המסובין כזית מן השלימה וכזית מן הפרוסה, ונוהגים לתת להם כזית ממצות אחרות, ומ"מ נהגו רבים לתת לכל

י"ח בשניהם, ואין סתירה לזה מהדרישה, וכמו שנתבאר.

כב) ועדין יש כאן פליאה במש"כ הטור ושו"ע, שאם אינו יכול לאכול שני הכזיתים ביחד, יאכל תחילה של המוציא ואח"כ של אכילת מצה. ולכאורה מאחר שאכל תחילה של המוציא כבר יצא י"ח מצה, ומה תועלת לאכול לאחריו כזית מן הפרוסה, ואם היו הטור ושו"ע אומרים לאכול את הכזית הראשון בלא הסיבה, אז היו דבריהם מובנים, אבל סתימת דברי טור ושו"ע וכל הפוסקים משמע שיכול לאכול את הכזית הראשון בהסיבה. אכן התירוץ לקושיא זו פשוט, דמאחר שהפוסקים מקבלים את דברי פרישה ופר"ח, שאוכלים משני הכזיתים כדי לצאת י"ח שתי השיטות, אם ברכת על אכילת מצה על השלימה או

על הפרוסה, מעתה בע"כ צריכין לאכול גם את הכזית הראשון בהסיבה, ובע"כ דברי טור ושו"ע מתפרשים, שכוונת האכילה תהיה על תנאי, שאם ע"פ דין צריך לברך על אכילת מצה על כזית של השלימה, יהא יוצא י"ח בהשלימה, ואם ברכת על אכילת מצה על הפרוסה, יהא יוצא י"ח בפרוסה. וכך כתב בספר שער המועדים הנ"ל בשם ספר צמח צדק (החדש), ודברי הצ"צ ברורים, ומה שכהיום לא נהגו להתנות תנאי זה, הסיבה לזה פשוטה, כי כהיום אין מי שנוהג לאכול קודם כזית של שלימה ואחריו של פרוסה, והכל נוהגים לאכול שניהם ביחד. ודברי הצ"צ הם רק לפרש את הוראת השו"ע. ואין דבריו סותרים לדברי הב"ח דלעיל, שכתב שאם יאכל את השלימה תחילה יצא י"ח אכילת מצה, כי כוונתו אם יאכלנו בהסיבה ובלא תנאי.



הרב משה חליוה
מזח"ס 'ענפי משה' וש"ס

מכתב על ספר טובות זכרונות

ב. בעובדא דביקר הרה"ק מהר"א
מבעלזא ז"ל אצל הרה"ק מהר"י
מהוסיאטין ז"ל וכיבדו כ"א לזולתו
לברך תחילה על פרי

למע"כ ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן
רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני
אורך וש"ס,
שלו' וברכה וכט"ס,

במ"ש (פ"ח, עמוד רפ"א) דכשביקר הרה"ק
מהר"א ז"ל אצל הרה"ק מהר"י
מהוסיאטין ז"ל הביאו לשלחן שזיפים,
והרה"ק מהר"א ז"ל פנה להרה"ק ר"י ז"ל
וביקש שיברך תחילה אך הרה"ק מהר"י ז"ל
עמד על כך שהרה"ק מהר"א ז"ל יברך
תחילה וכך חזר הדבר על עצמו כמ"פ באופן
שהרה"ק ר"י ז"ל עמד על כך שהרה"ק
מהר"א ז"ל יברך תחילה, ולקח הרה"ק
מהר"א ז"ל שזיף אחד ופתחו ונתן חציו
להרה"ק ר"י ז"ל וחציו לקח לעצמו, ע"ש.
ויל"ע אם בהך עובדא בירך הרה"ק מהר"א
ז"ל על השזיף מקודם שפתחו דאל"ה הא הוי
הפסד מעלת השלם, ואי נימא דלא בירך עליו
מקודם לכאור' תקשי נמי דאכתי מאי רווח
הוא בזה דחצה השזיף לשניים (ואולי דמ"מ
היה רצונו להראות ששזיף אחד להם ועשה
כן לצד כבודו דהרה"ק ר"י ז"ל, ומי יעמוד
בסוד קדושים וטהורים).

ג. לימוד הל' סוכה במוצאי יום כיפור

במ"ש (פרק ט', עמוד שכ"ז) דבמוצאי יוה"כ
היה הרה"ק מהר"א ז"ל לומד שלחן
ערוך הרב הל' סוכה, עי' נמי בערוה"ש סי'
תרכ"ד (סעיף ז') דכ' וז"ל והמדקדקים
מתחילין מיד לעשות הכנת הסוכה במוצאי
יוה"כ כדי להתחיל במצוה מיד ויקויים בנו

הנני מאשר בזה קבלת ספר "טובות
זכרונות" אשר יכיל בקרבו זכרונות
מהיכלו דכ"ק הגה"ק בוצינא קדישא חו"פ
ציס"ע מהר"א מבעלזא זלה"ה היר"ל ע"י
מכון אור הצפון דחסידים בעלזא ותשואות
חן חן.

א. אמירת פסוקי וביום השבת לפני איזהו מקומן

במ"ש (פרק ד', עמוד קס"ד) דמנהגו
דהרה"ק מהר"א זלה"ה היה
דבשבת לא היה אומר לפני משנת איזהו
מקומן את פסוקי וביום השבת, וכן בראש
חודש לא היה אומר פסוקי ובראשי
חדשיכם, ע"ש בטעמא דמילתא, הנה זכינו
לפני זמן זמנים להביא הנהגתו דהרה"ק
מהר"א זלה"ה בגליון אליבא דהלכתא (גליון
ס"ה שבט אדר תשע"ג עמוד צ"ז) ועי' מאי
דביארנו בזה ע"ש.

גם הלום מצאתי בספר מנהגי מהרי"ו
מנהגותיו דהרה"ק מוה"ר יעקב ישראל
וישרון רובין ז"ל הי"ד הגאב"ד סוליציא -
סאסערעגין (בהנדמ"ח ס"ק נ"ז) דכ' וז"ל לא
שמעתי לומר פסוקי "וביום השבת",
"ובראשי חדשיכם", וע"ש בהערות (ס"ק
ק"ה) מש"כ בהא ע"ש.

ילכו מחיל אל חיל, ומי שאין לו מה לעשות ילמד קצת ממס' סוכה או מדיני סוכה, עכ"ל. ועי' נמי בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני ראש חודש (סימן ט"ל) מאי דכתיבנא בהא.

ד. השומע ברכה מרעהו המתפלל שמו"ע דלחש אם יענה אמן עלה

במ"ש (פי"א, עמוד שפ"ט) לדון בשומע את חברו בתפילת שמו"ע בלחש אם צריך לענות אמן אהא, ושאלו זה להרה"ק מהרי"ד מבעלזא זלה"ה והשיב דאיפסק (עי' דרכ"מ או"ח סי' נ"ג סי"א) דהמתפלל שלא ברשות אין עונים אחריו אמן, והא הלכה מפורשת (עי' שו"ע או"ח סי' ק"א ס"ב) דאסור להשמיע קול בתפילת שמו"ע וא"כ זה הוי מתפלל שלא ברשות ואין עונים אחריו אמן, עכתו"ד.

עי' בספר אשי ישראל הל' תפילה (פ"ד ס"ג) דכ' וז"ל אדם שמשמיע קולו בתפילת הלחש אף שהעומדים קרוב אליו שומעים ממנו הברכה לא יענו אמן על ברכותיו, עכ"ל. ובהערה דשם (ס"ק י"ב) כ' וז"ל אלף המגן על מט"א סי' תקפ"ב ס"ק מ"ג דהתיר רק בר"ה ויר"כ כיון דיש הסבורים שמותר להשמיע קולו. קונטרס מבקשי תורה סיון תשנ"ה סי' קס"ג במכתבי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל, שו"ת שבט הלוי ח"ג סימן ט"ו (א') [ורק הסתפק שם אם מגביה קולו ע"מ שילמדו ממנו ב"ב להתפלל בקול אם בכה"ג שרי לענות אמן] ועיין בהגהות חכמת שלמה סימן ככ"ד סעיף ד' שכתב להסתפק בזה, וע"ע משמרת שלום סי' י"א אות ב' שכתב שירחיק משם אך אם מוכרח לעמוד שם מותר לו לענות אמן, ועיין בשו"ת רבבות אפרים ח"א סימן פ"א עכ"ל, וע"ש.

ברם עי' בספר פניני תפילה מפסקי מרן

רשכבה"ג הגרי"ש אלישיב זצוק"ל (עמוד פ"ו) דנשאל גבי המתפלל שמו"ע בקול כדי להרבות כוונתו והעומדים לידו שומעים אותו מתפלל אם יש להם לענות אמן אחר ברכותיו. והשיב מרן הגריש"א זצוק"ל בהאי לישנא: מי שאינו מתפלל באותה שעה למה לא יענה, מה זה גריע מברכת בורא פרי האדמה האם המתפלל עשה איסור בדבר ובלבד שלא יפריע לאחר רואים בר"ה שמותר להגביה קולו בתפילה עכ"ל וע"ש בהערות. וע"ע בספר אשרי האיש מפסקי מרן הגריש"א זצוק"ל חאו"ח ח"א (פ"י ס"ו) ע"ש.

וזכורני נמי דכמה פעמים שזכיתי לעמוד תוך ד' אמותיו דמרן רבינו הגרי"ש אלישיב זצוק"ל בעת שמו"ע ושמעתי מפי קדשו ברכות שמו"ע דלחש. ושו"מ בספר הליכות האיש מהנהגותיו דמרן הגריש"א זצוק"ל (עמוד ל"ו) דכתב וז"ל מקפיד להשמיע לאזניו בשמו"ע אף שלפעמים שומעים אותו העומדים לצידו, אכן מתפלל בלא הברת קול אכן כשמתפלל ביחידות [מחמת חולשתו ואין איש נמצא בתוך חדרו] לפעמים אומר חלק מתיבות התפילה בקול ממש, עכ"ל.

שוב מצאתי בספר חוט שני למרן פוסק הדור הגר"נ קרליץ זצוק"ל או"ח סי' ק"א (עמוד קצ"ד) דמייתי לביאור"ל (שם, ד"ה ואם) דכ' משמיה דהזוה"ק שמי שמגביה קולו בתפילתו כ"כ עד שחבירו יכול לשמוע אין תפילתו נשמעת והוסיף אהא וז"ל ונראה דאף שמתפלל תפילה של לחש בקול שלא כדין מכל מקום חבירו השומע יכול לענות אמן עכ"ל, וע"ש.

ביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה

מכתב על הספר רביד הזהב חלק שני

ועי' במ"ב סי' קפ"א (ס"ק כ"א) ובשעה"צ (שם, ס"ק ל"א) מ"ש בענינא דנטילת מים אחרונים ע"י כלי וע"ע בכה"ח (שם, ס"ק י' וס"ק כ"ה) ע"ש היטב. ואמנם עי' בפסקי תשובות (שם, ס"ק י"ג) דכ' דמצאנו לכמה מהאחרונים שכתבו דלכתחילה יש לזוהר בכל הנזכר שם וליטול במים הראויים לשתי' וגם בכלי שכן הוא ע"פ הקבלה לתת להם חלקם שלא בדרך בזיון. ועי' בהערות דשם, ויש לדון בזה. וכן נמי יל"ד ממעשה רב הנזכר במאי דדן ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א אי אריך ליעבד מים אחרונים ע"י ממחטות לחות, וכבר השיבוהו בזה בספרי דרבנן, ואכמ"ל.

ג. טבילת התפוח בסוכר בליל ר"ה

מאי דמייתי מעכ"ג שליט"א (סימן מ"ט) מס' יפה ללב ח"ב (סי' תקפ"ג דקי"ח ע"ב, ס"ק ג') דכתב גבי אכילת תפוח בדבש בליל ר"ה דהדבש תחלתו מתוק וסופו מר והרי מנהגנו הוא לסימנא טבא לכל השנה שתהיה השנה טובה ומתוקה מראשית השנה מתחילתה ועד סופה ועוד כי הדבש הוא גבורה כמ"ש בתיקונים תיקון נ"ה ובר"ה צריך מיתוק הדינים ועל כן יפה מנהגינו לעשותו בסוכר לבן דוגמא דחמאה שהוא חלב (חסד הוא) ולא משום שכתוב בדבש הוא דבש ממש אלא כל דבר מתוק קרוי דבש, ע"ש. ומייתי להא סיעתא ממ"ש בתיקון"ז (תיקון י"ט דמ"א סוף ע"א) ובזוה"ק (פ' ויחי דר"מ א') ובזוה"ק (פ' ויקרא דרע"א א') ע"ש.

מראה מקום אני לך דעי' נמי בכף החיים סימן תקפ"ג (ס"ק טו"ב) דכ' בסו"ד וז"ל ויפה ללב ח"ג אות א' כתב דטוב

למע"כ הרב הגאון מעוז ומגדול צנא מלא ספרא ודובשא כש"ת מוה"ר דוד ברדא שליט"א מלפנים רב ומו"צ וחבר בית הדין הרבני לעניני גיטין במרסיי צרפת וכעת בעיה"ק טבריא יצ"ו,

שלמא רבא ונהורא מעליא,

כמה ככרין דנדר למעכ"ג שליט"א בעד ספרא דבי רב שו"ת רביד הזהב חלק שני אשר קבלתיו למנא מידידנו עוז והדר הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, ואנא עבדא קראתי לשבת עונג בספרו היקר ולחביבותא גבן הנני מעלה בכאן איזה הארות לפום ריהטאי.

א. נטילת מים אחרונים מכלי

בסי' ל"ג מייתי מעכ"ג שליט"א מכתבו דהג"ר כמוס עגיב זלל"ה רב דאור יהודה דכ' לו וז"ל ומה ששאל כת"ר על מה שכתבתי בהקדמת הספר לב ימים למו"ר ועט"ר החה"ש הרה"מ רבי יצחק חי בוכבזה זצוק"ל שהיה מקפיד בנטילת ידיו למים אחרונים וששמעתי מהזקן הישיש מו"ר רבי נסים חגא'ג ז"ל (בעל דודתי ז"ל) שבזמן שהיה הרב מתארח אצלם היה רואה אותו שמטביל קצת המפית בכוס מים ואח"כ מעביר את קצה המפית על אצבעותיו וכששאלו אותו על כך ענה אינני רוצה לתת לסטרא אחרא ליהנות כי הסט"א נהנים מן המים אחרונים, ע"כ. ומעכ"ג שליט"א דן בזה בשיעור מי הנטילה דמים אחרונים.

הנה יש להעיר נמי דחזינן דלא הקפיד הגה"ק מהרי"ח בוכבזה זלה"ה ליטול מים אחרונים מן הכלי ואדרבה עוד נזהר שלא ליטול ידיו מן הכלי רק ע"י המפית.

לעשותו מסוקא"ר לבן שהוא בחי' חסד
מלעשותו בדבש שהוא בחי' גבורה יעו"ש
וכ"כ בספרו הנזכר ח"ה אות ז' יעו"ש. וע"ע
בשו"ת ויאמר משה ח"ג (סימן מ'), ע"ש.
ואעיקרא דמילתא הרבה יש להאריך ואכמ"ל.

וע"ד רמז י"ל להסוברים שאין לאכול דבש
בראש השנה דהנה דבש ראשי תיבות
דינא בריש שתא, ולהסוברים דיש לטבל
בדבש י"ל דבש ר"ת שיתמתקו בטיבול דבש,
והיינו שיתמתקו הגבורות בהא וק"ל.

ג. הליכה לניחום אבלים או לחתונה

מ"ש מעכ"ג שליט"א (קונטרס ניצוצי זהב,
ברכות דף ב', עמוד שד"מ)
דבמהרש"א דכתובות (דע"ב א', ד"ה והחי)
כ' בתו"ד וז"ל וצ"ל דלכת אל בית המשתה
היינו של רשות אבל משתה של מצוה כגון

של חתן וכלה הא אמרינן פרק האשה
שנתארמלה דמעבירים המת מלפני חתן וכלה
עכ"ל, וע"ש. ודן בזה מכ"מ - הנה בהיותי
פ"א בבית מו"ר מרן שר התורה הגר"ח
קניבסקי שליט"א שמעתי דשאלתו אשת חבר
הרבנית הצדקנית ע"ה אם הלך לחתונת פלוני
ואמר לה שהלך לניחום אבלים אצל פלוני,
והוסיף ואמר לקרא דקהלת (פרק ז') טוב
ללכת אל בית אבל מלכת אל בית משתה,
ואפשר דאמר זה על דרך צחות, ויל"ע בזה.

והנני חוזר ומודה למעכ"ג שליט"א על ספרו
המופלא ויהא רעווא דתירום רישיה
אכולא כרכא להגדיל תורה ולהאדירה מתוך
בריות גופא ונהורא מעליא כה"י.

ביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה



הרב אבינועם טאובנר

עיונים במשנת הפורים של מורינו הגאון ר' אברהם גניחובסקי זצ"ל

נתלבנו בצוותא חדתא בכולל "נחלת משה" אופקים בחבורת
דף היומי ודף הכולל.

- א. לשחרר עבד לפרשת זכור
- ב. לקיים מצוות מחית ממון עמלק בזה"ז
- ג. לברך על מקרא מגילה דיממא קודם עלות השחר
- ד. דין בן כרך לקריאה ב"ד
- ה. האם פסול קורא למפרע רק בשינוי משמעות
- ו. בענין שהה כדי לגמור את כולה
- ז. מיעוט בעל פה
- ח. האם בני המון היו צריכים לקרות מגילה
- ט. האם המקבל צריך להיות בתורת פורים
- י. משלוח מנות ספק ממון או ספק מצוה
- יא. שלח מאכלות אסורות למשלוח מנות
- יב. שהחיינו על מתנות לאביונים
- יג. זריזין מקדימין בחצי מצוה
- יד. לכוון אחרי שכבר שלח המשלוח מנות
- טו. משלוח מנות בטעות
- טז. שלח אקדח במשלוח מנות
- יז. זכין במשלוח מנות
- יח. משלוח מנות או סעודת פורים

א. לשחרר עבד לפרשת זכור

מגילה לא. בשניה פרשת זכור. בספר אגן הסהר ח"א עמוד 670 הביא שהגר"א גניחובסקי זצ"ל שאל אותם ביום הפורים תשע"ב, אמאי הוצרך ר"א לשחרר את עבדו לגמרי לקריאת פ' זכור, והרי סגי שישחרר חציו. [וח"א מהכולל שליט"א הביא לבאר את ההיכי תמצין, ע"פ הרמב"ם פ"ז מעבדים ה"ד, דדווקא בקיבל האדון כסף (או שווה כסף, אם המעשה היה בשבת) על דמי חציו, אך שטר על חצי ל"מ, וע"ש עוד].

[א.] ה לדיק הדברים. בברכות מז: מיתיבי מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה, ושחרר עבדו והשלימו לעשרה. שחרר אין לא שחרר לא, תרי אצטריכו, שחרר חד ונפיק בחד. והיכי עביד הכי והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו, לדבר מצוה שאני, מצוה הבאה בעבירה היא, מצוה דרבים שאני ע"כ. [אגב אורחא חזינן דאף על מעשה גברא אמרינן מהב"ע, ולא רק על חפצא דעבירה. וזה לכאורה דלא

רק הגרא"ג זצ"ל קישר את הענין לפורים, כדי שיהא ענינא דימא.

והקשה, הרי ודאי שאם משחרר רק חציו הוא ממעט בעבירת האיסור של שחרור עבד, ולצרף למנין מספיק להיות חצי בן חורין. [א. ה בפמ"ג שיוכא לקמן כ' דאפי' אינו עובר בעשה דהא עובד אותו יום דאפי' (ובכלי חמדה פרשת בהר אות ו' כתב לתרץ דבשחרור חצי עבד עובר ג"כ בעשה וקשה דעכ"פ ממעט באיסור). והראו לרבינו בפירות תאנה עמ"ס ברכות [מז:]: שמביא להפמ"ג [או"ח קמ"ג א"א ס"ק א'] שדן ללמוד מזה שחצי עבד אינו מצטרף למנין ולא כדכתב הא"ר בשם העולת תמיד שמצטרפים. ואמר רבינו שמסתבר כהעולת תמיד שמצטרפים [שהרי זה כעבד רזה שמצטרף, כלשונו של רבינו, ושורש הדברים לפי ביאורו של הקהילות יעקב בב"ב שכל החצי הוא בחלק הגוף אבל בחלק הנפש הוא בן חורין שלם לכל מצוותיו ע"ש]. [א. ה. וצ"ע א"כ מדוע חתב"ח אינו מוציא א"ע בתקיעת שופר סי' תקפ"ט.]

ממילא יכפוהו. ואמר רבינו ליישב לפי המשנה אחרונה בגיטין [מא.]: דכאשר משחרר חציו כופין את רבו ועושה אותו בן חורין כדי שלא יבטל מפו"ר, וא"כ לא היה מרויח בשחרור חצי שאח"כ היה חייב לשחרר כולו. (שזה ע"ד הפמ"ג הנ"ל בסיום דבריו ע"ש). ושאל רבינו שעדיין היה עדיף שישחרר חצי, דכלפי החצי השני זה רק עבירת מכניס עצמו לאונס שאינה אלא מדרבנן, נמצא מיקל באיסור.

איסור להכניס א"ע לאונס סתם. ויישב רבינו לפי היסוד שכתב בשם חידושי ש"י להגאון רבי שמואל יצחק לנדא זצ"ל אב"ד סאבטא וטשכאנוו [או"ח חמ סי' ב'] שהכלל הידוע שמכניס אינו אלא איסור דרבנן, זה רק

כהירושלמי בשבת דהגרא"ג זצ"ל היה רגיל להביאו, דקורע בשבת על מתו יצא יד"ח, ול"ח מההב"ע. וכדי שלא נאמר מח' בבלי וירושלמי אולי י"ל, דאף לירושלמי מ"מ לא יוכל לברך משום "בוצע בך נאץ ה'", שהרי כאן נפ"מ לברכות של ש"צ וכו'. ואולי מכאן נוכיח דאף לירושלמי גם אם אין מהב"ע, מ"מ לא יברך עליה. ומורינו זצ"ל חקר בזה. ואולי סבר רבינו זצ"ל דאפ"ה פליגי הבבלי והירושלמי. וח"א מהכולל שליט"א תירץ פשוט, דשאלת הגמ' כאן איך מותר לשחרר לכתחילה, והרי עבירה היא. אך ודאי שמודה לירושלמי שחל השיחרור ע"כ.]

ברא"ש פ"ז דברכות סימן כ' הביא מעשה זה דר"א וכתב: מצוה דרבים שאני, דאלימ עשה דרבים דכתיב "ונקדשתי בתוך בני ישראל" דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה, אפ"ה דחי עשה דיחיד. ולא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי עכ"ל. לכאורה מקור דינו של הרא"ש כמו סברת הי"מ שכתב הר"ן בגיטין לח: דעיקר האיסור לשחרר העבד, דווקא בחינם, כעין לא תחנם. אך אם יש לו טוה"נ שרי דהוי כמו שהעבד נתן לו דמי עצמו, ואין בזה איסור. ולפ"ז אין נפ"מ אם למצוה דאו' או דרבנן. הפוסקים הביאו ראיה מהרא"ש כאן, דחזינן דעשרה לקריה"ת דפ' זכור הוא דאו', דאל"ה איך הותר איסור עשה דלעולם בהם תעבדו, אם הוי רק דרבנן. והרב אי"ש קשש שליט"א הביא דיש חולקין, וס"ל דכיון דעיקר הדבר הוא דאו', וזה עצם קריאת פ' זכור אף ביחיד, אפ"ה תיקנו רבנן בעשרה, ואף זה דוחה עכ"ד. לפי הרא"ש זצ"ל דהמעשה של ר"א לא היה לפרשת זכור,

איסור כלל. וממצב של עבד גמור, לשחרר חציו, הרי איסור גמור ואין נפ"מ בין שחרר חציו לשחרר כולו. ולפי דבריו ל"ש הקו' למעט את האיסור ודפח"ח. [עוד העיר הרב ג. ארצי שליט"א דלפמש"כ בתוס' נדה "שמות" שר"א היה מתלמידי שמאי, עכ"פ בוודאי סבירא ליה הטעם שיוכל לישא בת חורין ול"ש שישחרר חציו.]

ב. לקיים מצוות מחית ממון עמלק בזה"ז

מגילה י: "ותשם אסתר את מרדכי על בית המן". ושואלים המפרשים כיצד נתנה אסתר את בית המן למרדכי, והרי היה טעון מחיה. עיין בספרו של מוריני הגר"י טשזנר שליט"א שהביא קושיא זו בשם הגר"י פערלא ז"ל ותירץ כמה תירוצים: א. מכאן ראייה שמצוה זו מוטלת רק על המלך או על הציבור. [א. ה ולא על מרדכי לבדו. אך לכאורה צ"ע הרי אסתר היתה מלכה, לפחות עד חצי המלכות היה לה כח. ב. כמו עמון ומואב טיהרו בסיחון, כך כיון דהרוגי מלכות נכסיהם למלך, א"כ מיד שנהרג המן זכה אחשוורוש בדינא בנכסיו, וטיהרו בזה והותרו למרדכי ע"כ. ג. ברש"י סו"פ כי תצא מבואר רק בהמותם ולא כל רכושם. אך במלבי"ם בשמואל א, טו, ג מבואר גם ממונם. ד. ע"פ המדרש שהמן היה עבד כנעני של מרדכי, ומה שקנה עבד קנה רבו, א"כ בית המן היה של מרדכי [מתחילה]. ה. בטעמא דקרא כ' דהאיסור להנות מנכסיו רק אם נהרג במלחמה. ו. עו"ל דלא היה זה בית המן, אלא בית ששייך למלכות לשימושו של המן. וע"ש עוד הרבה תירוצים.

לאחרונה פורסם בשם מוריני הגר"א גניחובסקי זצ"ל קושיא, מ"ט כ' הראשונים שלא שייך לקיים בזה"ז מחית

במקום שמכניס עצמו להיתר של פיקוח נפש או עדל"ת, אבל כשמכניס עצמו לאונס גמור זה איסור תורה. [א. ה בחידושי ש"י לא נכנס לכך אם זה דאו' או דרבנן. רק ממילא יוצא, מהרריה לקמן, דאם אסור, אז ממילא אסור מדאו'.] ובאות 'י שם הביא החידושי ש"י הוכחה נפלאה מסוכה [כה]. דמבואר שלולא הדין של עוסק במצווה היה אסור לאנשים ליטמא קודם פסח מן התורה הרי שליכנס לאונס זה איסור תורה. (ואי"ז שייך לנידון המרדכי בציצית בשם דשם הנידון ליכנס לאונס במקום שכבר ידוע מראש שלא יוכל לקיים המצווה ונידון דידן הוא רק באופנים שהאונס הוא זה שיגרום את מניעת הקיום.)

ראיה שמותר להכניס א"ע לפקו"נ

והביא רבינו עוד בענין זה מתשובת הריב"ש (סימן קע"א) בענין מי שנשבע שלא לשחק בשחמט כיון שהיה "חולה" על משחק זה ורצה להגמל מזה, אמנם יצרו גבר עליו והלך ליד המלך, והמלך בקש ממנו לשחק עמו. וכעת זה כבר שאלה של פיקוח נפש [אם יסרב למלך] אבל הוא הכניס את עצמו לכך. והוכיח הריב"ש מדברי בעל המאור הנודעים שמותר להפליג בספינה בערב שבת [אע"פ שידוע שיצטרך לחלל שבת מפני פיקוח נפש] שגם כאן יהיה מותר לו לשחק.

לפי הרשב"א בשבת ד. לק"מ

עוררני חתני רממ"א דלפי הרשב"א לק"מ. שהקשה איך מותר לשחרר חעחב"ח, וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבריך. ותירץ בתירוצו האחרון, דשאני התם דחעחב"ח, אין בו משום לעולם בהם תעבודו, משום צד חירות שבו ע"ש. ולפ"ז נמצא איפכא, דממצב זה לשחרר לגמרי אין

ג. לברך על מקרא מגילה דיממא קודם עלות השחר

ב: כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר, ולנטילת לולב וכו'. ולעיל וכולן שעשו משעלה עמה"ש כשר. פרש"י ד"ה כולן, דמעה"ש יממא הוא, אבל לפי שאין הכל בקיאות בו, צריכין להמתין עד הנה"ח עכ"ל. כ' הגר"א גניחובסקי זצ"ל: הנה נטילת לולב הוה רק ביום, ומתבאר מהגהות הרד"ל [סוטה לט: סד"ה ואין] דמשום הכי המברך על הלולב קודם עה"ש, ונטל לאחר עלות השחר לא יצא. [א. ה וזה תורף דבריו שם. דן על זמן אמירת היה"ר של כהנים קודם ברכתם. וכתב דאמרוה קודם ברכתם של אק"ב של אהרן, וציוונו (כצ"ל), ואק"ב שא"ו אמרו קודם הקריאה של "כהנים". ואע"ג דלא בא להם החיוב עדיין, ולא יעברו בעשה אם לא יקראו, מ"מ שפיר יכולין לברך ג"כ בלא קריאת כהן, דמצוה קעבדי עתה"ד. ולמד מזה הגר"א ג' זצ"ל דדוקא שם שיקיימו מצוה בלא שקראו להם, מ"מ בעלמא א"א לברך אקב"ו טרם שיגיע זמן המצוה. ולכאורה יש להוכיח כך דהא חזינן דברכת הטלית נפסקת, דמבואר בשו"ע (ח', ט"ז) דהישן עם ציצית אם לילה לאו זמן ציצית צריך לחזור ולברך, דאיכא הפסק זמן פטור, ומקל וחומר בהכאי גוונא דאכתי לא התחיל זמן המצוה. אך יש לומר לא כך, דלאו קל וחומר הוא, דהרי הא דברכת הטלית נפסקת, איירי דהברכה כבר חלה, וכבר הפסיק אחרי הברכה, רק מכיון דכבר חלה הברכה, אם כן רק הפסק זמן דפטור מבטל הברכה. משא"כ בגוונא דהרד"ל, אכתי לא חלה הברכה, אם כן על כרחך איירי דאכתי לא סח אחרי שבירך, ובכחאי גוונא יש לדון דמהני, דהוי הברכה

עמלק והרי לכאורה אפשר לקיים [ע"פ רש"י בסו"פ כי תצא, דהמצוה היא גם על הבע"ח של עמלק וי"א אף שאר ממונם]. והוא ע"י שיגביה ויקנה חפץ מסוים לאחד העמלקים אשר בארץ, ומיד אח"כ ימחהו ע"כ. וכשהשמעתי דברים אלו לתלמידו המובהק מו"ר הגר"י מנת שליט"א, תמה איך רבו זצ"ל הקשה כדברים האלו. ולא מיבעיא אם המצוה למחות את מה שעכשיו של עמלק, ואם אין לו עכשיו זכר, אז אין מצוה. אלא אפילו אם המצוה היא לעשות שלא יהא לו זכר, אך מהיכי תיתי להקנות לו ולמחות. והצעתי להגר"מ שליט"א תשובה אחרת. הנה התוס' בב"מ כו. ד"ה דשתיך, כ' דאם היה מטבע בקיר של אמוריים, אין אומרים שזכה בו בעה"ב מדין חצר, כיון דלא עתיד להתגלות, אין החצר קונה לו ע"כ. וסברתי לומר, דלכאורה כתוב בתוס' יסוד שאם הבעלות לא מבוררת, אין הבעלים קונה. ולפ"ז אף במקנה לעמלק בלתי ידוע ל"ש שיקנה, ובפרט אם מוחה החפץ מיד טרם התברר מי בעליו. אך דחה מו"ר הגר"מ שליט"א דז"א, דכיון שזיכהו במפורש מה"ת שלא יקנה. ובמיכשור של ימינו אפשר למצוא בזמן קצר מי שמוצאו עמלק וכו'. וכבר הציע מורינו הגר"א ג' זצ"ל בענין ספיקות בפדיון הבן, להקנות ה' סלעים לכהן הכי מיוחס והכי זקן שבעולם. אע"ג שברגע זה לא ידעין מי הוא ע"כ. חזינן שזה לא חסרון דלא ידעין מי ההבעלים כעת, דאפשר לברר מי הוא זה ואיזה הוא. וסיים הגר"מ שליט"א, בנדון דלעיל, דלכאורה זה איסור בל תשחית להקנות ולמחות, ולא יתכן שאמרה הגר"א ג' זצ"ל. [והרב אי"ש קשש שליט"א תירץ דיכול להיות שהוא זצ"ל תי' כן ולא שהביאו בשמו רק את הקושיא בלי התירוץ.]

מוקף להוציא פרוי

הס' הגרא"ג זצ"ל. יש לעיין בפורים המשולש אם ביום י"ד יכול מי שהוא מוקף להוציא בן י"ד בקריאת המגילה.

חיובא מדרבנן הוה בר חיובא

הנה ראיתי דכתבו [א. ה. הוא הטו"א] דחיוב הפרוי מדברי קבלה, משא"כ חיוב דמוקפין ב"ד אינו אלא מחמת דינא דרבה דשמא יעבירונו שהוא רק משום גזירה, נמצא דעיקר חיובו בט"ו והא דקרי ב"ד הוה רק מדרבנן, ואם כן אין המחויב מדרבנן יכול להוציא המחויב מדברי קבלה. ולענ"ד אינו מוכרע, דאע"פ דלענין ספק מחמירין בדברי קבלה, אמנם לענין בר חיובא, מנא לן דרבנן קיל מדברי קבלה, וחשיבא כלאו בר חיובא.

ספק דברי קבלה לקולא

בפרט להסוכרים דגם ספק דברי קבלה לקולא וכדדייקנין מדברי קמאי (ה: עיין שם בר"ן ב. ד"ה לענין, ורמב"ן ב. ד"ה מעכשיו) לענין טבריא דדנו מדין ספק דרבנן לקולא, אם כן אין לן מקור דדברי קבלה חמירא. וכן חזינו (מגילה יט:) דלר' יהודה קטן מוציא גדול בקריאת המגילה, דלית ליה חילוק בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ולא קאמר דמגילה הוי דברי קבלה שהוא חובה יותר מחיוב חינוך בקטן.

בן ט"ו יוצא בדיעבד ב"ד

הנה אמרינן בירושלמי במגילה (פ"ב ה"ג, הובא בתוספות ביבמות י"ד. ד"ה כי) לענין קריאת המגילה בט"ו, דאין בן י"ד יכול להוציא בן ט"ו. אמנם לענין קריאת המגילה ב"ד, מבואר בירושלמי דבן ט"ו יכול לקרוא המגילה ב"ד להוציא בן י"ד, מכיון דבדיעבד בן ט"ו יוצא יד"ח ב"ד.

על הלולב [א. ה. ולעינינו ק. המגילה] מתייחס לאח"כ, ואין הכי נמי בטלית אם יברך ביום ולא יסיח דעתו, ויהא ער כל הלילה ולא ידבר, תועיל גם למחרת. [ונמצא דהא דחזור ומברך בהפסק זמן פטור, אינו אלא אם כבר אחרי הברכה.] [א. ה. ואפ"ל בנוסח אחר, דבטלית סו"ס עבר זמן שפטור, א"כ חשיב שהוריד הטלית וממילא נפסקה הברכה. משא"כ כאן הרי זה סמוך לעשיה ולא דמי להתם. אלא השאלה אם אפשר לברך קודם זמן החיוב. דשמא אין יכול לומר "וצונו", דאכתי לא אתי זימנא.]

ד. דין בן כרך לקריאה ב"ד

מגילה ב: זמנו של זה, אינו כזמנו של זה ע"כ. לכאורה סתירה במשנ"ב, בסימן תר"צ ס"ק ס"א כ' או דמתרמי יום ט"ו בשבת דצריכין המוקפין להקדים ולקרותו בע"ש כדאיתא שם בס"ו, בודאי צריך לקבץ עשרה לקריאתו, ובזה עוד חמיר יותר דאי ליכא עשרה לא יברכו המוקפין עליה עכ"ל. ולכאורה סותר למה שהביא לעיל תרפ"ח, סק"ז בשם הפמ"ג דבדיעבד אם בן כרך קרא לבן י"ד ב"ד יצא עכ"ל. ודוחק לומר דווקא בעשרה. ואם הבן כרך בעצמו יוצא יד"ח ב"ד, מדוע יקרא בלא ברכה. וע' בבהגר"א תרפ"ח ס"ד בענין הערים המסופקות דכתב המחבר דיקראו בשניהם ויברכו ב"ד שזה זמן קריאה לרוב העולם. והגר"א כ' אחרת ע"פ הירושלמי, שכן כרך מוציא בן עיר, שאם קרא בעצמו יצא. כיון שהכל יוצאין ב"ד שהוא זמן קריאתה ע"כ. ואילו בסו"ס תר"צ בענין מוקפין ב"ד שחל בער"ש, שתק מלומר דווקא בעשרה, ואל"ה לא יברכו.

ולכאורה לפי דברי הגר"א גניחובסקי זצ"ל מיושבת הסתירה במשנ"ב.

לעשייה. מה עשייה למפרע לא, אף זכירה למפרע לא. וכך נפסק בשו"ע (תר"צ ס"ו) והנה בקרא כתיב קודם אריסי ואח"כ ארידי, והובא בשם הגר"א גניחובסקי זצ"ל דיש לומר דאם הקדימו ארידי לאריסי, יצא. דאין כאן שינוי משמעות, והא דקורא למפרע לא יצא, היינו דוקא היכא דעל ידי שקורא למפרע הוה משמעות אחרת. וכן אם במקום "שבע ועשרים ומאה מדינה", אמר מאה ועשרים ושבע מדינה יש לומר דיצא וצריך לי רב עכ"ד הגר"א זצ"ל. וטען בני יהודה נ"י שלכאורה יש להעיר: א. במשנ"ב תר"צ סקכ"ב כ' דאף תיבה אחת למפרע הוי בכלל למפרע, והיינו שלא יצא. ולא תלה הדבר בשינוי משמעות. ב. ובענין שבע ועשרים ומאה מדינה, הרי הגמ' יא. דורשת מזה, שבתחילה כבש ז' מדינות, ואח"כ עשרים ואח"כ מאה. ושמה נהי דדרשינן מינה לסדר המלוכה, מ"מ לאו בכלל שינוי משמעות הוא. ג. גם נראה שמו"ר זצ"ל דימה שינוי המשמעות להא דאין מדקדקין בטעויותיה (שו"ע תר"צ ס"ב טור בשם הירושלמי). אך לכאורה יש מקום לחלק, דאם במקום לומר יהודים אמר יהודיים, הרי סו"ס אמר את המילה רק הוסיף עליה או גרע ממנה, כ"ז שלא השתנתה המשמעות אין מדקדקין עמו. אך שינה סדר המילים, מנ"ל שלא יעכב. אך יעויין בבה"ל תר"צ, יד ד"ה אין מדקדקין באותיותיה דהביא את דברי הרי"ז להקל אף בהחסיר מילים שאין משנות את המשמעות ע"ש. וא"כ אזיל חילוק זה בין שניה קצת את המילה לבין למפרע. ואולי דברינו נכונים למסקנת המשנ"ב. ד. אם אתנין עליה משום שינוי משמעות, א"כ ל"ל קרא כלל, הרי בכל קריה"ת אם נשתנה המשמעות צריך לחזור.] והעיר ח"א, דכל הלמפרע רק בלי שינוי משמעות, דאם יש שינוי משמעות א"צ להגיע למפרע ע"כ.] וכלי קשר לדברי מו"ר

מעתה יש לדון בנידון דידן, דהכי נמי מוקף חשיב בר חיובא בהדברי קבלה, דהרי החובה מדברי קבלה בט"ו יכול לקיים ב"ד. אלא יש לדחות דנימא דהכא גרע דאינו יכול לקיים בט"ו כיון דאסרוהו חכמים, אם כן לא חשיב בר חיובא כלל בהחיוב מדברי קבלה בט"ו, אבל אינו מוכרח, דדילמא אכתי חשיבא בר חיובא, לענין ט"ו עכ"ד הגר"א זצ"ל. חזינן מדברי הגר"א זצ"ל, דבן כרך דחיובו מדברי קבלה בט"ו, יכול להעתיק את חיובו ל"ד, ומוציא יד"ח את בן עיר ב"ד, וא"צ עשרה. (דדוחק לומר דכוונת המשנ"ב להביא את הפמ"ג ובתנאי דיש עשרה, דה"ל לפרש). משא"כ אם ט"ו חל בשבת, דאין יכולים לקיים חיובם מדבר קבלה בט"ו, א"כ י"ד חשיב כלא זמנו הלכתחילה, ולכן צריכין עשרה ביום ה"ד. ולפ"ז אין יכולין בערש"ק זו, להוציא את בן העיר. וע"ד זו מיושבים גם דברי המשנ"ב.

דברי שעה"צ

ולכאורה המהלך הזה צריך להאמר גם בדברי השעה"צ תר"צ ס"ק נ"ט, דהקשה על עצמו, אמאי המוקפין צריכין עשרה בערש"ק י"ד, הרי כל מה שצריך עשרה שלא בזמנו, ה"מ כשקורא לעצמו לבד. אבל כאן הרי כולם קורין בערש"ש, ול"ל עשרה. ותירץ דכיון דהמוקפין דחויים מזמנם המיוחד להם, לא הוציאו חכמים משאר שלא בזמנו שצריכין עשרה ע"כ. והיינו כנ"ל. דאמנם המוקפין קוראין ב"ד, אך כיון דמופקעים מדין ט"ו, חשיב להו י"ד כלא זמנם.

ה. האם פסול קורא למפרע רק בשינוי משמעות

מגילה יז. הקורא את המגילה למפרע לא יצא. מנה"מ וכו' איתקש זכירה

במגילה טז: וצריך לאומרן בנשימה אחת, א"כ דינא דגמ' הוא. משא"כ בענין שלא לקרוא אפילו מיעוטא בע"פ, בגמ' בדף יח: דאמרו שם ת"ר השמיט בה הסופר אותיות וכו', ולא הוזכר כמה דיעבד מותר או אסור. ואף אם לא קיים את שני הדינים יצא בדיעבד, מ"מ אם קראו בנשימה א', "ואת" בע"פ, יצא ידי שניהם, אך אם הקפיד שלא לומר שום "ואת" בע"פ, מ"מ ביטל את הדין של נשימה א'. אח"כ ראיתי בספרו של מוריננו הגר"י טשנזר שליט"א שערי ימי הפורים, שאכן עדיף נשימה א', אע"פ שיאמר כמה מילים בע"פ ע"ש.

ו. בענין שהה כדי לגמור את כולה

מגילה יח. ת"ר קראה סירוגין יצא, סירוסין לא יצא. ר' מונא אמר משום ר' יהודה, אף בסירוסין אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש. כ' הגר"א גניחובסקי זצ"ל הנה קי"ל (שו"ע תר"צ ה' ומשנ"ב ס"ק י"ח) לענין קריאת המגילה, דאם שהה כדי לקרוא את כולה לא יצא יד"ח, והוא כשהיה אנוס. [כגון שאינו ראוי לקרוא, שהוצרך לנקביו, או שהמקום אינו ראוי, שמצא שם צוואה או מי רגלים.] ויש לעיין מהו אם הבעל קורא היה אנוס באמצע, והשומעים אינם אנוסים, האם יצאו בקריאתו, דאע"פ דלדידיה לא מהני כיון שהיה אנוס, אבל לדידהו נימא דיועיל כיון דאינם אנוסים.

א. לקרוא המגילה בלעז

לכאורה נילף מהריב"ש דלא יועיל, דהנה אמרינן בגמרא (יח.) דאנן לא ידעינן פירושא דהאחשתרנים בני הרמכים, ומכל מקום מהני כיון דהוה אשורית. ולפ"ז הא דתנן במתני' (יז.) דקוראים ללועזים, צריך לומר דאיירי בזמן המשנה, דאז ידעו בפירוש. אך בזה"ז אם קורא ללועזות צריך

זצ"ל, לכאורה יש להעיר ה. צ"ב בהא דאמרו במס' מגילה הרבה פעמים שענין קריאת מגילה היא פרסום הנס. וא"כ צ"ב, הרי הסיפור צ"ל כסדרו, ולא בסדר הפוך. וא"כ ל"ל קרא. וצ"ל דטענה זו נכונה אם שינה את סדר המאורעות שהשתלשלו עד סוף הנס. אבל אם משנה סדר הפסוקים, אך לא את סדר המאורעות, מנ"ל דלא יצא, וע"ז לפינן מקרא.

וסיים בני נ"י דילמא שאל מו"ר זצ"ל רק כדי לבדוק התלמידים, כדאמרו כ"פ בש"ס בדיק לן רבא עכ"ד. או בנוסח אחר העיר ח"א מהכולל שליט"א, דאה"נ ספיקו דהגרא"ג זצ"ל היה על "ואת" והשומע שמע וטעה.

דברי הגר"ש דבליצקי זצ"ל בענין למפרע

מעשה והגיעו אל הגה"צ ר' שריה דבליצקי זצ"ל בפורים, ודן בקריאת עשרת בני המזן, שע"י המהירות עלולים לא לקרוא את ה"ואת" הנכון של אותו אדם. והסתפק אם קרא ה"ואת" של ארידי לפני אריסי, ואח"כ את "ואת" דיוזתא שאחרי ארידי, וכו'. האם חשיב למפרע (והגם שדילג את "ואת" דאריסי, מ"מ אומרה בע"פ) אך לבסוף טען, שלא היתה כאן כוונה לקרוא את "ואת" דארידי לפני אריסי, אלא התכוון לקרוא את "ואת" דאריסי, רק קרא שלא במקומו בעל פה. כמו שלקח פתק וכתב עליו "ואת" וקראו לפני אריסי, א"כ למפרע אין כאן, אלא רק בע"פ ע"כ.

[במקו"א הס' הגר"א גניחובסקי זצ"ל, מה עדיף. האם לקרוא את כל "ואת" בע"פ, אך בנשימה אחת. או דילמא עדיף לוותר על ההידור של נשימה א', ולהעדיף שלא לקרוא בע"פ כלל. ולענ"ד היות דאמרו

התקיעה ולא יצא בה ידי חובתו, ומכל מקום מועילה לשומעים ויוצאים בה ידי חובתם, דאכתי חשיבא בר חיובא, ורק אם הוא חרש [אע"פ שאינו אילם] אינו מוציא בתקיעת שופר. [עיין שער הציון תקפ"ה ס"ק כ"ד] והכא נמי בנידון דידן, הא שאין הקריאה עולה לו, אינו מפאת שאינו בר חיובא אלא מפאת שהפסיק באמצע והיה אנוס, אבל אכתי חשיב בר חיובא, ולא דמי ליודע אשורית, שחשיבא לאו בר חיובא לענין לועזית. כן היה נראה לענ"ד, אבל אכתי צריך רב. [א. ה ולקמן יבואר בע"ה גדר הבר חיובא כאן.]

ג. שני בעלי קריאה

אבל באמת הכל תליא אם שני בעלי קריאה שקראו אחד החצי הראשון ואחד השני החצי, והשני לא שומע את הראשון. והראשון לא שמע את השני, והאם מוציאין דאם נימא דמוציאין הכי נמי בשהה לקרוא את כולה והיה אנוס מוציאין, ואם לא מוציאין הכי נמי בשהה לקרוא את כולה והיה אנוס לא מוציאין, ותו לא מיד. ובפשוטו מוציאין, דאע"פ שלדידיה לא הוה כלום, מכל מקום דנין על כל פסוק ותיבה בפני עצמו. תדע דאם בעלי הקריאה כבר יצאו אלא קורין שנית להוציא הרבים, מדין אע"פ שיצא מוציא, אטו אסור להם להתחלף. ואם יועיל שהשני היה בעת שהראשון קרא. [א. ה. ולענ"ד גדר הבר חיובא הוא, דצריך להיות ב"ח לעצם המצוה, ולא איכפת לן אם במצוה זו מסיבה כל שהיא אינו יוצא יד"ח. כגון א. אנוס ששהה לגמור את כולה. ב. או כגון שכיוון שלא לצאת וכו'. ובכל אלו א"צ שיהא יוצא יד"ח במעשה זה, אלא סגי שהוא בר חיובא על המצוה. ולכאורה סימנך, אע"פ שיצא מוציא.

לומר האחשתרנים באשורית, כיון דלא ידענו פירוש. וכתב בשו"ע (תר"צ י"א) דבזמן הזה יש למחות ביד הקוראים מגילה לנשים בלשון לעז, אע"פ שכתובה בלשון לעז. וביאר במשנ"ב (תר"צ ס"ק י"ז) בשם תשובת הריב"ש שזה מפאת תרי טעמי: ואחד מהם, דבעל קורא מבין לשון הקודש, ואם כן יש לחוש לשיטת הפוסקים (דעה הראשונה בשו"ע ס' תר"צ ס"י) שסוברים דהיכי שהוא מבין לשון הקודש אינו יוצא בקריאה בלעז, והוה ליה כלאו בר חיובא, וממילא אינו יכול להוציא בקריאה זו אף למי שאינו מבין לשון הקודש.

[והעיר הרב ג. ארצי שליט"א: האחשתרנים בני הרמכים אנחנו מבינים את "המשמעות" אבל לא את הפירוש ע"כ.]. [ועוד משום האחשתרנים בני הרמכים שאינו ידוע בלעז שלהן, דהרי יש בזה כמה פירושים, וכי תימא יקרא האחשתרנים בני הרמכים בלשון הקודש, הא כתיב במג"א דיש לומר דאסור לכתחילה לקרוא המגילה בשתי לשונות. והר"ן השיב (מובא בריב"ש ש"צ) דודאי התרגום שתרגמו על זה הוה תרגום משובש ואם כן לא יצאו.]

הנה חזינן מדברי הריב"ש דאם הבעל קורא מבין לשון הקודש ואינו יוצא בלעז, אם כן אינו יכול להוציא אחרים בלע"ז אע"פ שהשומעים יוצאים בלע"ז, דחשיב לאו בר חיובא לענין לעז, והכי נמי יש לומר בנידון דידן, דאם הבעל קורא לא יצא מכיון ששהה כדי לגמור כולה, אם כן אינו יכול להוציא השומעים.

ב. חשיב בר חיובא

אמנם לאחר העיון, נראה דלא דמי לריב"ש, דהא חזינן בתקיעת שופר, דאם הניח צמר גפן באוזנו, וכך אינו יכול לשמוע

כלומר אע"פ שכבר יצא במצוה, אפ"ה חשיב בר חיובא להוציא אחרים.]

ד. השהייה לפי הקורא

הנה אמרינן בשו"ע (ס"ה ס"א) דאם הפסיק בק"ש והיה אנוס שלא היה יכול לקרותה, ושהה כדי לגמור את כולה, חוזר לראש, ומשערין ענין השהייה לפי הקורא ולא לפי רוב בני האדם. [כמבואר שם בשו"ע וכתב במשנ"ב (סק"ז) דהוה בין להקל בין להחמיר.] והנה בגוונא דמוציא אחרים, ולגביו לא יועיל כי קורא מהר בדרך כלל, והוה ליה שהה כדי לגמור את כולה, ולשומעים כן מועיל כי קוראים לאט בדרך כלל. ולכאורה היה מקום לדון בזה דלא יכול להוציא, דשייך לדינא דריב"ש. אמנם להאמור לא דמי לדינא דריב"ש, והוה כדינא דב' בעלי קריאה וכל הנ"ל. תו יש לומר, דכדי לקרוא את כולה, הכוונה בקריאה שלפנינו השתא, ואם עכשיו קורא מהר, אע"פ שדרכו לקרוא לאט, אזלינן בתר הקריאה של עכשיו.

להסתפק איפכא כשהציבור אנוסים ולא הבעל קורא

בך הסתפק ידידי הרב אביעד הלוי שליט"א שהציבור שהו מאונס לגמור את כולה [כגון שהבעל קורא היה בעזרת נשים מטעמי בידוד, והציבור בביהכנ"ס שהו עד שניקו המקום שהיה מלוכלך בצואה]. ואפ"ה הבעל קורא המשיך לקרוא. אי נימא דההפסקה יותר מכדי לגמור את כולה, "מוחקת" את החצי הראשון, א"כ לא תועיל קריאת הבעל קורא (או אחר שלא היה במקום האונס). אך אם נימא שרק אין צירוף, כאן יש מקום לומר שהבעל קורא יעשה צירוף. והביא הרב אביעד הלוי שליט"א כעין סמך לדבריו.

דהנה כתב הרמב"ם הלכות מגילה פ"ב ה"ב קרא ושהה מעט וחזר וקרא, אע"פ ששהה כדי לגמור את כולה הואיל וקרא על הסדר יצא. והקשה בספר אורה ושמחה להגרי"ק בראנדסדארפער שליט"א (בנש"ק דהרה"ג מאיר זצ"ל) יש לתמוה במה דאמר "הואיל וקרא על הסדר יצא" מאי ענינו לכאן, ובאמת כעין מה שכתב כאן כתב נמי בפ"ב מהל' ק"ש (ה"ב) וז"ל: "אפילו שהה כדי לגמור את כולה יצא והוא שיקרא על הסדר". וכע"ז כתב נמי, פי"ג מהל' שופר (ה"ה) וז"ל, שמע תקיעה אחת בשעה זו ושניה בשעה שניה אפילו שהה כל היום כולו הרי אלו מצטרפין, ומסיים עלה "והוא שישמע כל בבא מהן על סדרה", הרי אחרי שכתב הדין דשהיה אינו מפסיק חזר והזהיר שיקרא על הסדר. וביאר דחזינן מזה שדין שהה ודין קריאה על הסדר יש להם איזה שייכות, וע"ע להלן פ"ג (ה"ט) לענין הלל דאמר שם הקורא למפרע לא יצא ותיכף ומיד כתב הדין של קורא ושהה, וכן גבי ק"ש כתב דין קורא למפרע דלא יצא ואח"כ דין קרא ושהה. על כן נראה לומר, דהנה דין קרא ושהה שביסודו הוא פלוגתא בגמ' ברכות (כג.) ור"ה (לד:) אם שהה כדי לגמור את כולה אי חוזר לראש או לא, אין זה מדין הפסק, כי שהייה בלבד לא הוי הפסק, אלא יסודו הוא מדין צורת הקריאה דכמו דבעינן קריאה על הסדר ה"נ בעינן קריאה ברצף אחד בלי הפסקות בינתיים. דהשהיות בנתיים מפסידים צורת הקריאה דומיא דהקורא למפרע לא יצא שאין ענינו משום הפסק אלא משום דאין זה דרך הקריאה עכ"ד האורה ושמחה. וע"ז הסתמך הרב אביעד הלוי שליט"א, דאפשר שאם לש"ץ לא היו הפסקות ושהיות, ואצלו זה עדיין "מצורת הקריאה", שמא זה יועיל גם לציבור. אע"ג ששהו כדי לגמור את כולה עכ"ד.

מצדד שלגביו פסולה, אבל אין לי ראייה. עכ"ד הגרא"ג זצ"ל.

[א.] ה עוד יש להעיר א. שתחילת המגילה קראה בע"פ, ולכא' לא עדיף מהשמיט הסופר את תחילת המגילה, דכ' בשו"ע תר"צ, ס"ג דפסול. ב. וגם שלא השמיט ענין שלם ג. לכאורה הפסיק בין הברכה לקריאה. ויל"ע אם צריך אחרי הברכה לקרוא ממגילת קלף ולא בע"פ. ועיין בבה"ל תר"צ, ג ד"ה דווקא, שהביא שזו סברת הבגדי ישע לדמות בע"פ להשמטת הסופר, מ"מ הבה"ל חלק עליו מסתימת כל הפוסקים. ולענין אם התחיל בע"פ י"ל דל"ה הפסק, כיון דמיעוט קריאה בע"פ חשיב מקרא מגילה, א"כ ל"ה הפסק. [אמנם השומעים שאינם מבינים ודאי דיצאו לכתחילה, עכ"ד הגרא"ג זצ"ל]. העיר תלמידו בעל "הפנינים" ע' משנ"ב תר"צ סקל"ג. וכוונת הערת הכותב לדברי המשנ"ב תר"צ סקל"ג, שכ' שם- דהיודע אשורית אם קרא את כל המגילה בלע"ז כיון דאינו ייד"ח לעצמו, אף לאחרים אינו מוציא ע"כ. אך לכאורה יש לחלק, דכאן בשליש אשורית עכ"פ יוצא יד"ח בע"פ לעצמו, וללועזות שאכן יודעים אשורית, כן מוציאם. משא"כ בכולה לועזית, אינו יוצא כלל בקורא כולה לועזית [אך אם יקרא מיעוטה, תחשב לו בע"פ מיעוט].

ה. האם בני המן היו צריכים לקרות מגילה

מגילה טז. אמר ליה (מרדכי להמן) רשע עבד שקנה נכסים, עבד למי ונכסים למי ע"כ. בגליון הש"ס לרע"א ז"ל רמז לדברי רש"י לעיל טו. ד"ה וזה בא, וכו' שמכר המן את עצמו למרדכי קודם לכן ימים רבים בככרי לחם עכ"ל. מבואר דהמן היה עבד של מרדכי והיינו עבד כנעני. והנה

ז. מיעוט בעל פה

מגילה יח: תנו רבנן השמיט בה סופר אותיות או פסוקין וקראן הקורא כמתורגמן המתרגם יצא. מיתבי היו בה אותיות מטושטשות או מקורעות אם רשומן ניכר כשרה ואם לאו פסולה. לא קשיא, הא בכולה הא במקצתה ע"כ. עיין בהגהות הגר"א בסופו, שדן את המקרה בגמ' כקורא ע"פ.

והעיר הגר"א גניחובסקי זצ"ל הנה איתא בשו"ע (תר"צ ס"י) דאינו יוצא בלעז אלא מי שאינו מבין אשורית, אבל מי שמבין אשורית אינו יוצא. [ואם מבין אשורית, וקרא מיעוט בלע"ז ממגילה הכתובה בלעז. א.] ה לכאורה כוונתו לסוברים דהיודע אשורית אינו יוצא יד"ח בלע"ז, עכ"פ חשיב כקורא בע"פ, למתבאר מדברי הגר"א ז"ל. וכן קרא מיעוט בעל פה [א.] ה דמצטרפים לרוב לכאורה מצטרפי להדדי לפסול, דבסך הכל אין רוב כשר. והנה מגילה ששליש כתובה באשורית, ושני שלישי בלעז, [א.] ה הגם שלכתחילה אין לכתוב בב' לשונות. משנ"ב תר"צ ס"ק ז' ע"פ המג"א. הנה ללועזות מגילה זו כשרה. דהרי גם מגילה הכתובה בלעז, וגם הכתובה באשורית, כשר בשבילם, דהרי יוצאים באשורית אף שאינם מבינים אשורית. והשתא יש לעיין למי שמבין אשורית, וקרא מהאי מגילה השליש הראשון דכתובה באשורית, ושאר שני השלישים קרא ממגילה אחרת דכתובה כולה אשורית, ובשלמא לענין דיעבד, ודאי יצא, דהשליש הראשון אינו גרוע מקראה בעל פה, אלא הנידון אם [מותר לעשות כן] לכתחילה, מי אמרינן דחשיב שקרא האי שלישי מגילה כשירה, כיון דכשירה לאחרים, או דילמא חשיב דקרא האי שלישי בעל פה, כיון דלגביו שמבין אשורית, הוה מגילה פסולה, ולבי

חיוב עב"כ בקריאת המגילה

בטור ריש סימן תרפ"ט: הכל חייבין בקריאת המגילה כהנים ליום וישראלים ועבדים [משוחררים]. וכ' בב"י דאינם משוחררין חייבים כאשר רק תלוי בטעמים. דאם "היו באותו הנס" פירושו שאף הם היו בסכנה, אז גם עב"כ חייבין דהיו נימולין ונוהגים כישראל. ולטעם שהנס היה ע"י נשים, כאן ל"ש. ובמשנ"ב הביא די"א דאף אינם משוחררין חייבין.

משלוח מנות לעב"כ

בביאור הלכה (סי' תרצ"ד ד"ה ליתן) מביא מהפרי מגדים דלא מהני לתת משלוח מנות במתנה על מנת להחזיר כי המצוה הוא לתת מאכל ומשקה שישמחו בפורים. ובשו"ת בית יצחק (יו"ד ח"ב סימן קמ"ד) דן בנותן משלוח מנות לעבדו ומיד זכה בו בחזרה, דמה שקנה עבד קנה רבו, האם האדון קיים מצוות משלוח מנות. וכתב הבית יצחק דתליא בעבד שקונה חפץ, האם האדון קונהו ישיר, או דלמא זה עובר דרך העבד, שהעבד קונהו והאדון קונה ממנו, ובקצוה"ח (ריש סימן תכ"ד) מבואר, דהחובל בעבד כנעני שלו פטור ממלקות דהרי חייב ממון, והמשלם ממון מיפטר ממלקות, ואע"פ שהאדון לא הוציא דמים מרשותו, שהרי שילם לעבדו ומיד זכה בו בחזרה, דמה שקנה עבד קנה רבו, אפילו הכי חשיב ששילם לעבד אלא שהאדון זוכה במה שקנה עבדו. (וע"ע בריטב"א קידושין כ"ג ב' ד"ה והב"ע, ובנתיבות סימן שס"ג). וכתב הבית יצחק דהכי נמי במשלוח מנות אם העבד זוכה והאדון חוזר וזוכה ממנו אם כן חשיב משלוח מנות.

והק' הגר"א גניחובסקי זצ"ל דלכאורה לדברי הפרי מגדים הרי זה כמו מתנה ע"מ

במגילה נאמר שאת המן ובניו תלו על העץ, ובפיוט לחנוכה: "רוב בניו וקניניו על העץ תלית". ורגילים לפרש: ריבוי בניו. אך כיון שבני בניו של המן למדו תורה בב"ב, ע"כ שניצלו חלק מהם. א"כ למה שנתבאר עד כאן שבני המן היו עבדים כנענים, א"כ חייבין בקריאה כאשר.

דברי הצפנת פענח

על מגילת אסתר (בסוף החלק על שמות) פ"ט סי"ג: ואת עשרת בני המן תלו על העץ כ' וז"ל: הנה לפמש"כ התוס' בכ"מ הם ההרוגים, וא"כ מה לנו בזה אם נתלו. אך כך דאין תליה לבני נח, רק המן הזה עבד [א. ה פירוש עבד כנעני וכן"ל]. ועיין בחולין קלט: המן מה"ת מנין שנאמר המן העץ, פרש"י יתלה על העץ. [א. ה לא הבנתי מה רמו הצ"פ כאן]. ע"ש מ"ש. והנה בניו, דנ"מ אם עבד נשא עכו"ם מאי, ועיין ירושלמי ספ"ג דקידושין וברמב"ם בזה (אס"ב ט"ו, ו: ועבד שטבל שבא על עכו"ם, הוולד עכו"ם). ואסתר הוה ס"ל דיש עליהם גדר יהדות ונתלים, וזה ר"ל קרא כנ"ל עכ"ל.

מבואר בצ"פ שהמן היה עבד כנעני ודינו כישראל להתלות, אך בניו כיון דבא על העכו"ם הוי גויים. מ"מ אסתר סברה שיש להם גדר יהדות ונתלים משום כך. ולולי דבריו הו"א דהיה עבד גוי ממש, וזה כפשוטו. אך טען לי ח"א מהכולל דהרי הגמ' לעיל אומרת דהמן היה עבד כנעני בגדר של מה שקנה עבד קנה רבו. וזה דווקא בעבד כנעני עכ"ד. ואולי יש להתעקש, ולומר דקנה את העבד כמו כיבוש מלחמה, שכל מה של העבד הוי של רבו. כעין שאמרו בפסחים נכרי שכיבשתו. [והעיר ח"א מהכולל שליט"א די"א דהא נקנה בלחם. וע' מג"ח שמ"ז ס"ק ב, ג ע"כ].

כבושים תחת בעליהם, יש כאלה שלא ישחררום ח"ו. וא"כ אם יהיה בעולם אחד עם עבד עברי ואלים ולא ישחררו, אם ירוץ אחר שעה אחת לפני תום שנת המ"ט, ויקנה ע"ע, ע"מ לשחררו ביוה"כ דיובל, יזכה שעל ידו תתקיים מצות היובל.

ט. האם המקבל צריך להיות בתורת פורים

מגילה ז. תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו, ב' מנות לאיש א'.

ב' מו"ר הגר"א גניחובסקי זצ"ל: הנה בדין משלוח מנות ומתנות לאביונים דנו הפוסקים אם גם המקבל צריך להיות בתורת הפורים, ונפקא מינה האם בן י"ד יכול לתת משלוח מנות לבן ט"ו, אע"פ שאצל הבן ט"ו אינו פורים באותו יום. ובאור שמח (בחידושי עמ"ס מגילה) נוקט שצריך שהמקבל יהא בן פורים, וז"ל בליקוטים שבסוף ח' רבנו מאיר שמחה עמס' מגילה: נראה בעיני, דאם שולח מנות לחבירו ב"ד למרחוק, שלא יבוא לחבירו עד למחר, אף אם חבירו הוא בן ט"ו לא יצא עכ"ל. [ולכאורה זה פשוט, דהא לא קיים מצות משלוח מנות בו ביום. ושמא כוונתו שהניח בחצירו של הבן ט"ו, וזכה בזה, והו"א דיועיל לפי הטעם של משלוח מנות להרבות אהבה ורעות, והודיעו בו ביום, קמ"ל דלא. עוד כ' שם בחי' רמ"ש ז"ל: ועוד נ"ל דמשלוח מנות דווקא למי שהוא מחוייב כמותו בשמחת היום, בני י"ד לבני י"ד ובני ט"ו לבני ט"ו. וזה פשוט ואין להאריך. שוב ראיתי באשל אברהם להיפוך יעו"ש עכ"ל. וכן איתא בדינים והנהגות למרן החזו"א (פכ"א ס"ט ע"ש אך לעניין מתנות לאביונים בלבד כתב כן. ואולי י"ל ק"ו. דהרי המשלוח מנות לצורך הסעודה, ואין סעודתיהם שוות.

להחזיר, דהרי העבד אינו זוכה במשלוח מנות באופן שזה יכול לישראל אצלו אלא מיד האדון זוכה ממנו, ואם כן לדבריו ודאי דלא יצא ידי חובתו עכ"ד. [א. ה ואם האדון לא יאמר על משלוח מנות זה עשה עמי ואיני זנך. אלא ייעד זאת לסעודה, לכאורה יודה הבי"צ, ויועיל מב' הטעמים: א' דיש כאן צרכי סעודה. ב' יש כאן הרביית שלום באל"ח וצ"ע.

מתנות לאביונים לעב"כ

בסימן תרצ"ד בבה"ל הס' המשנ"ב אם מהני במתנה ע"מ להחזיר. ועכ"פ להצד דמהני, גם לעב"כ יועיל למשנת"ל, אם האדון חוזר וזוכה מהעבד. ואגב שדברנו בעב"כ נימא בה מילתא.

איך הקונה ע"ע לשעה אחת, זוכה לקיים מ"ע אחרת מהתורה.

ר"ה ט: אריו"ח זו דברי ר' יהודה ור' יוסי (דפליגי אם שילוח או תקיעה מעכבין היובל), אבל חכמים אומרים שלשתן מעכבות בו וכו'. וכ"פ ברמב"ם פ"י שמו"י הי"ג: שלשה דברים מעכבין ביובל: תקיעה (בב"ד, דרך אמונה) ושילוח עבדים והחזרת שדותיו לבעליהן וזו היא שמיטת קרקע עכ"ל. והנה שיטת המנ"ח במצוה של"ה שסגי אם א' ישלח או יחזיר קרקע. אבל תקיעה דווקא בב"ד וכו"ל. ובדרך אמונה שם סקל"ד הסתפק אם הרוב לא שילחו ולא החזירו, ורק א' החזיר ושילח. והביא מהחזו"א שבועות ג, יא דתלוי ברוב. וא"כ לפ"ז יוצא אם לא היו כלל עבדים, הביא שם בדרך אמונה סקע"ג ד"א דמעכב את היובל, וי"א דווקא אם היו עבדים ולא שלחו. והנה בדרך כלל מוכרי הקרקעות בוודאי יבואו לדרוש את הקרקעות שמכרו בזמן שהיובל נוהג. אך העבדים שהם

ומסברא נראה דלא קיים משלוח מנות, דתרתי חיובים נינהו.

ג. והנה בן ט"ו שקרא המגילה ב"ד להוציא בן י"ד, מביא המשנה ברורה (סי' תרפ"ח סע' ח' ובשעה"צ שם) מחלוקת פר"ח ופמ"ג האם יצא ידי חובתו [ויסוד המחלוקת אם נקטינן בדעת גמרא דידן דבן ט"ו שקרא ב"ד יצא בדיעבד, והרי הירושלמי מסתפק האם מכיון שיצא בדיעבד יכול להוציא בן י"ד], ויש להעיר לדעת הפמ"ג שבדיעבד בן ט"ו יכול להוציא בן י"ד, דנחשב קצת בר חיובא [שהרי אם קרא ב"ד יצא ידי חובתו], מי אמרינן דהוא הדין בן י"ד שנתן משלוח מנות ומתנות לאביונים לבן ט"ו יצא, ודלא כדברי האור שמח והחזון איש. עכ"ד מו"ר הגרא"ג זצ"ל.

ולי הקטן יש הרהורי דברים, דאף בן עיר שייך בדין ט"ו: א. דהנה בשו"ע בסו"ס תרפ"ח הביא דאם בן עיר היה בספינה ורק בט"ו נזדמנה לו מגילה, קוראה בט"ו. ובשעה"צ כ' בלא ברכה ודלא כהט"ו. חזינן דבן י"ד מישך שייך לדין ט"ו, ובפרט לפי הט"ו. ב. בגמ' מגילה ל. איתמר פורים שחל להיות בע"ש... ושמואל אמר מאחרין, אמר לך כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר, עשיה וזכירה בהדי הדדי אתיין ע"כ. ויש לשאול לשמואל תירצת למוקפין, דזכירה ועשיה כהדדי, אך מה תאמר לפריזין. ולכא' כיון דמתקיים דין זה למוקפין, אף הוא מהני לפריזין, דמישך שייכי ליום ט"ו.

י. משלוח מנות ספק ממונ או

ספק מצוה

מגילה ז. ומשלוח מנות איש לרעהו. כ' הגר"א גניחובסקי זצ"ל הנה יש לחקור בגדר מצוות משלוח מנות, מי אמרינן

אך יש לדחות. דהמשנ"ב בבה"ל הס' אם מהני מתנות לאביונים במעמ"ל, ולעניין משלוח מנות נקט פשוט ע"פ הפמ"ג שלא.

א. ויש לעיין במקום שנחלקו המורים אם דינם ב"ד או בט"ו, האם שנים שנוהגים כל אחד כדעה אחרת יכולים לשלוח משלוחי מנות מזה לזה, וכגון זה שנוקט שהם בני י"ד שולח לחבירו שאינו נוהג אותו יום כפורים, ובפשוטו אפשר לשלוח, דלסוברים שהוא פורים, הוי פורים לכולי עלמא, וכעין זה מבואר בשער המלך (ריש הל' לולב הכ"ה) בהא דנחלקו הפוסקים אם מותר לעשן ביום טוב, דלנוהג כהאוסרים הוי מוקצה, ולא אומרים דיש אחרים שלא הקצו דעתם שהרי הם סוברים שמותר לעשן [וכדאמרינן שתרומה לא חשיבא מוקצה מכיון דחזי לכהן]. [א. ה. לכא' זה נוגע לגמ' סוכה י. שרב נחמן הושיב את רב חסדא ורבה בר רב הונא בסוכה שנוייה מופלגים יותר מד"ט מהסכך, דכשר לשיטתו].

ב. והנה יש לעיין היכא דבן י"ד נמצא במדינת היום לכיוון מערב ארץ ישראל, ואצלו פורים נגמר יותר מאוחר, נמצא שלבן חוץ לארץ זה עדיין פורים ב"ד ובירושלים כבר התחיל פורים דט"ו, האם חשיבא שניהם בני פורים לענין מתנות לאביונים ומשלוח מנות, דאע"פ דגם לנותן וגם למקבל זה פורים, אך זה פורים אחר, דלנותן זה פורים ד"ד ולמקבל פורים דט"ו, (דלא כהאור שמח והחזון"א) [ואי נימא דלא מקיימים מתנות לאביונים ומשלוח מנות בלילה, דהא דילפינן מ"מי משתה ושמחה" דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא, קאי נמי עליהם, אם כן יהא נפקא מינה בדלעיל רק כשהמרחק בין מזרח למערב יותר מזמן הלילה].

דהוה מצוה שבממון, או דילמא אינה אלא כשאר מצוות בין אדם למקום.

והנה לחד גיסא, כתב בתשובות חלקת יעקב (או"ח סי' רל"ז) כהצד הראשון, דאף על גב דבספק מצוה חייב, מכל מקום בספק משלוח מנות פטור, דהרי בספק מצוה שבממון, מכיון דגרירא ביה ממון, פטור מדין המוציא מחבירו עליו הראיה, דאיסורא בתר ממונא גריר. [וכמו שהאריך בזה הרי"ט אלגאזי לבכורות ט' ב' על התוספות ד"ה לאפקועי. וע' לקמן שהבאנו דברי החלקת יעקב].

אמנם לאידך גיסא, נראה להוכיח כהצד השני הנ"ל, דמשלוח מנות לא הוי מצוה שבממון, אלא רק מצוה בעלמא, ובספק אזלינן לחומרא מדינא דספק דאורייתא לחומרא, [ודמי למי שנשבע ליתן חפץ לחבירו, ויש ספק על השבועה, חייב לקיים השבועה מספק].

דהרי חזינן דכתבו הפוסקים (פרמ"ג במ"ז סו"ס תרצ"ב, וע"ע במשנה ברורה סי' תרצ"ב ס"ק ט"ז בשם פרמ"ג, ובשער הציון סי' תרצ"ב ס"ק מ"א) דבספק אם קרא את המגילה, אזלינן לחומרא. וכמו כן אם אירע אונס שלא קראו המגילה מבעוד יום, יש לקרוא בבין השמשות של סוף היום, אע"פ דהוה ספק לילה, דספק דברי קבלה לחומרא.

ומשמע דהוא הדין לענין משלוח מנות [א]. ה שגם הם חיוב מדברי קבלה] אזלינן לחומרא. והרי אי הוה ספק בממון, אם כן אע"פ דהוה ספק דברי קבלה, מכל מקום אזלינן לקולא, דהמוציא מחבירו עליו הראיה. [אמנם בר"ן במגילה (סוף ב' א' בדפי הרי"ף) משמע דגם בדברי קבלה דיינינן דספיקא לקולא].

וכן יש להוכיח, מהא דהעיר בתשובות אחיעזר (ח"ג סי' ע"ג אות ב') בהא דשולחין משלוח מנות על ידי שליח, וסמכין על החזקה דשליח עושה שליחותו, והא נקטינן כמאן דאמר בגמרא עירובין (ל"א ב') דרך בשל סופרים אמרינן דחזקה שליח עושה שליחותו, משא"כ בשל תורה לא אמרינן האי חזקה, ואם כן לענין משלוח מנות דבספק אזלינן לחומרא מכיון דהוה דברי קבלה, אם כן דינו כדיני דאורייתא, ואם כן הוא הדין נימא דלא אמרינן החזקה דשליח עושה שליחותו. הנה חזינן דלא אתי עלה משום ספק ממון לקולא עכ"ד.

גדר ענין השליחות. במה שהביא רבינו הגרא"ג זצ"ל דברי האחיעזר, נראה דהוא מח' באחרונים. דהנה במשנ"ב תרצ"ה, הביא ספק הבנין ציון אם בעינן דווקא ע"י שליח או לא. בדירשו הביאו כמה מ"מ בענין: א. בשדי חמד בשם יפה ללב כ' דווקא ע"י שליח. ב. הא"א מבוטשטש כ' "דמשלוח" נאמר לענין דאין כאן מצוה בו יותר מבשלוחו. ובשו"ת שלמת חיים כ' שיהא פנוי למצוות היום. ג. בשו"ת מהרי אסאד כ' דעדיף ע"י שליח כדי לקרב הלבבות, דיותר כבוד ע"י אחר. ד. בכף החיים כ' דלאו דווקא ע"י שליח, מ"מ יותר כבוד ע"י שליח, אבל פשוט כשאין, א"צ שליח. ה. ובשם החזו"א פ' דא"צ שליח (דינים ונהגות) ו. וכן בשם הגרי"ז דא"צ (עובדות ונהגות). ז. כ' הגרשז"א זצ"ל דא"צ שליח, מ"מ היה מהדר משלוח א' לכה"פ ע"י שליח. ח. ובשם הגריש"א זצ"ל כ' דא"צ שליח ובפרט לטעם דריבוי אהבה וריעות דעדיף ע"י עצמו. ט. ובמקור חיים כ' מצוה בשלוחו יותר מבו, ומהני גם קטן גם קוף. וכ' דהטעם דווקא ע"י שליח משום פרסום הנס, וה"ה מתנות לאביונים. [הקשה הרב ג. ארצי שליט"א איך מתפרסם יותר על

ידי קוף? ובפשטות ע"י שליח אדם היינו שיתפרסם ע"י עצמו והשליח וזה ששלחו לו, הרי כאן שלושה ויש פרסום לרבים עכ"ד. ולענ"ד כיון ששלח ע"י קוף מילתא דתמיהה היא ויש פרסום. א"נ קוף לשון מושאל למי שאינו יהודי או דואר. [א. ה צ"ע דלא כתוב משלוח כלפי מתנות לאביונים ואולי מילת משלוח קאי אתרוויהו]. י. וכך הביאו בשם החת"ס כיון דהמצוה דווקא ע"י שליח, א"צ דיני שליחות.

האם נאמן שעשה השליחות, וחזקה שעשה

בשו"ת האלף לך שלמה או"ח שפ"ג כ' דנאמן מדין ע"א נאמן באיסורים. גם אם לא חזר, אפשר לסמוך שעשה, דעשוי להתגלות (דהדרך שמחזיר). [א. ה דבריו אינם מובנים, דאם קיבל משלוח מחבירו, מנין שקיבל את שלו ומשו"ה שלח אליו דילמא שלח מעצמו בלי שקיבל. ואם לא שלח, מי יימר דלא קיבל, דילמא קיבל ולא עלה בידו לשלוח בחזרה. חזינן מכל הני אח' דלא כהאחיעזר, אלא שכך התקבלה ההלכה דבעינן משלוח. ועפ"ז יתישב לכאורה גם מש"כ בשו"ת אחיעזר דאם לא חזר ואמר, ל"א חזקה שע"ש דה"ל דברי קבלה. ושאל ח"א, אף אם הוא דרבנן, מנין שקיים את המצוה. ואם אתינן עלה מדין שליחות, עכ"פ דווקא בגדול ולא בקטן וקוף, ואולי י"ל ע"פ הנ"ל, דכך נתקבלה ההלכה של "משלוח", בלי דיני השליחות הרגילים.

חזקה לענין השליחות במתנות לאביונים

העירני חתני הרב יוסי נ"י, שבשו"ת אחיעזר שם דן גם לגבי מתנות לאביונים, איך סמכינן על השליח דדברי קבלה כדאורי' ע"ש. וכשננסו גבאי אחת מקופות הצדקה

אצל מרן בעל איה"ש זצ"ל, הביא ב' תירוצים לכך: א. ע"פ הגמ' בעירובין ל"ב שכל היולדות שנתנו את המטבעות בשופרות להקריב קרבנן, יכולות לסמוך על כך שהכהנים אינם מתעצלים עד שנגמרים כל המטבעות בשופרות. וסמכינן התם בדאורי' על ביי"ד. וה"ה כאן קופת הצדקה חשיב כבי"ד. ב. במל"מ כ' דאם השליח ממציא א"ע לשליחות, סמכינן שלא יתעצל ובוודאי יקיים השליחות עכ"ד.

יא. שלח מאכלות אסורות למשלוח מנות

מגילה ז. ומשלוח מנות. הנה מסתפק בבאר היטב (סי' תרצ"ה סק"ז) מי ששלח לחבירו משלוח מנות תרנגולת, ואכלה, ואחר כך ביום פורים עצמו נודע לו שהיתה טריפה, האם יצא ידי חובת משלוח מנות, ולא איפשטא. וכ' הגר"א גניחובסקי זצ"ל דיש לדון בהאי ספק מכמה אנפי:

א. לענין ברכה הוה פלוגתא

הנה כתב הרמב"ם (פ"א הל' ברכות הי"ט) דהאוכל מאכלות אסורות, אינו מברך עליו לא בתחילה ולא בסוף, אמנם הראב"ד (שם) פליג, דמברכין [בין לפנייה בין לאחריה] הואיל ונהנה.

וכתב בתשובות חלקת יעקב (או"ח סי' רל"ז) דנידון דידן תליא בהאי פלוגתא, דלדעת הרמב"ם לא יצא ידי משלוח מנות, דהרי חשיב דהמקבל לא נהנה, משא"כ לדעת הראב"ד יצא, דחשיבא הנאה.

ב. לענין מכירה הוה מקח טעות

הנה איתא בשולחן ערוך (חו"מ סי' רל"ד סע' א' - ג', ויו"ד סי' קי"ט סע' י"ג) דאם מכר בהמה לחבירו ואכלו, ונמצאת

מנורה הלכות פורים מהגר"א גניחובסקי בדרום קג

ולאור הא דכתבנו לעיל, הרי מצוות משלוח מנות אינו כמצוה דממון, אלא הוה ככל מצוה בעלמא, ואם כן אף בספק אזלינן לחומרא.

ד. מצוה הבאה בעבירה

הנה יש לשאול בעיקר ספיקא דהבאר היטב וברכי יוסף, הרי יש כאן מצוה הבאה בעבירה, דהרי קיים משלוח מנות על ידי לאו דלפני עוור, דהא הכשיל את המקבל באכילת טריפה.

ויש לדון ליישב בג' אנפי:

חדא, דלא חשיב מצוה הבאה בעבירה מכיון דהיה שוגג, דהמשלח לא ידע שהיא טריפה. אך הרי מוכחא מתוספות דגם בשוגג אמרינן מצוה הבאה בעבירה, דהרי התוספות בסוכה (ל' א' ד"ה משום) הקשו למה לי קרא שאין יוצאים בסוכה גזולה ובמצה של טבל, תיפוק ליה משום מצוה הבאה בעבירה, ואם נימא דבשוגג ליכא מצוה הבאה בעבירה מאי קשיא להו.

שנית, דהמצוה מקיים גם אם לא יאכל המשלוח מנות, כמבואר בפשיטות בתשובת מהר"ם שיק (סי' שמ"א), והרי אם לא יאכל אין כאן לפני עוור, דהרי למעשה לא הכשילו. [ואע"פ דהיד מלאכי (ל' סי' שס"ג) נסתפק בזה, אך בחזון איש (יו"ד סי' ס"ב ס"ק כ"ה) פשיטא ליה דאם לא אכל אין לפני עוור].

שלישית, דדינא דמצוה הבאה בעבירה היינו דוקא כשהחפץ הוא עבירה כמו גזל, אבל לא בפעולה של עבירה, וכדקשה הירושלמי בשבת (פרק האורג ה"ג) אמאי הקורע בשבת יצא ידי קריעה, הרי הוה מצוה הבאה בעבירה, ומיישב הירושלמי דשאני קורע בשבת דאין האיסור בחפץ אלא

טריפה מדאורייתא, בטל המקח, והמוכר צריך להחזיר דמיו.

והטעם, ביאר הסמ"ע (שם סק"ד) דאכילת איסור לא מיחשיב הנאה, דאדרבה צער היא לו. ולכאורה לפי"ז אף במתנה חשיב דלא קיבל ממנו כלום, ולא יצא ידי משלוח מנות.

והקשה החלקת יעקב, הא להראב"ד אינו כן, דהרי איכא הנאה באכילתו, דהרי צריך לברך, ואמאי פטור מלשלם. ומיישב, דאע"פ דיש לו הנאה קצת, מכל מקום סוף סוף הוה מקח טעות.

אמנם יש לעיין, דמכל מקום יתחייב הקונה לשלם מדין נהנה, דהא נהנה משל חבירו, אלא על כרחך חזינן דלא חשיבא נהנה כלל אף להראב"ד, ופטור מלשלם, ומכל מקום חשיב נהנה לענין חיוב ברכה. [א. ה' כלומר כלפי הקב"ה סו"ס נהנה וצריך לברך גם לאחר המזון. משא"כ כלפי חבירו סו"ס הצטער ולא חשיב הנאה.] [א"ה, ואם כן יש לדון דגם משלוח מנות לא יצא].

ג. ספק משלוח מנות

כתב בחלקת יעקב, דאע"פ דתליא בפלוגתת הרמב"ם וראב"ד, ורק לדעת הראב"ד חשיב הנאה, משא"כ לדעת הרמב"ם לא חשיבא הנאה, עכ"פ מספק פטור ממשלוח מנות, כמו דאמרינן לענין פדיון הבן, וכן לענין כל מצוה שהיא ספק ממון.

[**ובל** שכן הכא דאיכא ספק ספיקא, דהרי איכא גם דעת הלכות קטנות (ח"ב סי' קס"ג, מובא בבאר היטב שם) דסובר דאף השולח מעות או כלים למשלוח מנות, כל שאפשר למוכרם, יצא ידי משלוח מנות, ואם כן יצא גם אם לא אכל, דהא טריפה אפשר למכור לנכרי].

גניחובסקי זצ"ל: איתא בשו"ע (סי' תרצ"ב סע' א') דהקורא את המגילה מברך שהחיינו, ובמג"א (שם ס"ק א') מביא מהשל"ה שיכון בברכת שהחיינו גם על המצוה דמשלוח מנות וסעודת פורים ולא הזכיר מתנות לאביונים. וכן הוא במשנה ברורה (שם).

אך בחיי אדם (קנ"ה כ"ז) וקיצור שו"ע (קמ"א י"ב) ופמ"ג (שם א"א סק"א) כתבו, דהוא הדין יכוון על מצוות מתנות לאביונים. [ובאגן הסהר כדלקמן, כ' שכן מנהג רבינו הגרא"ג זצ"ל].

והעיר דסברת המגן אברהם והמשנה ברורה היא שמתנות לאביונים הוא מילתא של צער, שיש אביונים שצריכים לפרנסם, ומשום הכי לא מברכים ע"ז שהחיינו.

א. ה' אך בספר אגן הסהר ח"א עמ' 660 הביא ששאל את מוריניו זצ"ל ואמר מצד שמצות מתנות לאביונים אינה מתחדשת פעם בשנה, אלא היא כל יום. ולא קיבל את הסברא מצד הצער ע"ש. ולענ"ד לבאר. דהנה בברית מילה אמרינן שהחיינו, אע"ג דאיכא צערא לינוקא. וע"כ דברכת שהחיינו היא על ההתחדשות המצוה מזמן לזמן. ומה דלא אמרינן "שהשמחה במעונו", בברית הזימון, כמו בחתונה כיון שיש צער לחינוך, ולא ראוי להגדיל השמחה כמו בחתונה. אבל לא שייך זה כלל לצער העניים, ובפרט שיש פעמים שמוצאים "עני מהודר" ונותנים לו סכום הגון, והוציאוהו מכלל עני, עד כדי כך, שהנותן הבא כבר לא יוכל לקיים דין מ' לאביונים, א"כ אין לעני שמחה בפורים גדולה מזו.

וברמ"א (סי' רכ"ג סע' ו') איתא דיש מקפידין שלא לומר תבלה ותתחדש למי שלובש מנעלים או בגד הנעשים מעורות של בהמה, דאם כן היו צריכים להמית בהמה אחרת תחלה שיחדש

בפעולה, ובכהאי גוונא לא אמרינן דהוה מצוה הבאה בעבירה, ואם כן הוא הדין לענין לאו דלפני עוור. עכ"ד הגרא"ג זצ"ל.

א. ה' והגרעק"א ז"ל פסק ע"פ הירושלמי הנ"ל, דאם מל מילה שלא בזמנה הגם שעשה עבירה, מ"מ אין כאן חפצא דעבירה, אלא רק הגברא עבד עבירה עכ"ד.

ובעצם הענין של משלוח טריפה. לכאורה יל"ע לפי הטעמים של משלוח מנות- דלטעמא של "המנות הלוי" שהוא להרבות אהבה ואחווה, לכאורה לא יצא. ואדרבא תתרבה הקטטה שהכשילו באיסור. ולטעם דצרכי סעודה יל"ע אם התברר לו שזה איסור איך תערב עליו סעודה זו. [ואולי ק"ו ממש"כ הגר"י זילברשטיין שליט"א בענין המשלוח מנות עם האקדה]. ואולי רבינו ז"ל לשיטתו דהוא רק טעם אך לא גדר המצוה. והר"ר אברהם דייטש שליט"א, טען לאחר שאכל הטריפה, א"כ לא מיבעיא לטעם דצרכי סעודה, סו"ס כבר סעד. אלא אפילו לטעם דלהרבות אהבה, סו"ס אותו ששלח שוגג היה, וכוונתו היתה לטובה. וא"כ נתרבה כאן האהבה ע"כ. ובתחילה חשבתי שזו סברא של לב רחימאי של איש ציבור, אך בנו ר' נפתלי שליט"א בא לסייע לאביו, מהא דמעשים בכל פורים שהרבה שולחים משלוח מנות לפי מה שהם מבינים שזה כשר. וכי אם שלחו לך "בהשגחה" שאינך אוכל ממנה לא תתרבה האהבה, אתמהא ע"כ. אך לבסוף שאלתי את פי מוריניו הגר"י טשזנר שליט"א וא"ל שתלוי. אם נודע לו לאחר הפורים, א"כ בפורים כבר אכל ושבע ושמח. אך אם נודע לו תוך הפורים, הרי סו"ס נצטער מזה, ולא יצא יד"ח עכ"ד.

יב. שהחיינו על מתנות לאביונים

מגילה ז. ומתנות לאביונים. כ' הגר"א

כשהתאפשר לו לתת [א. ה. כי יש לו לתת מתנה א' ואח"כ את השניה]. אך אם יתן אחד אביון בשחרית, מיד כשמתאפשר לו לתת, הנתינה השניה הרי הוא נותן וא"כ יש לומר דכלפי זה איכא ביה דינא דזריזין שיגמור את הנתינה השניה יותר מוקדם.

ב. תו י"ל דבכל מתנות לאביונים מקיים נמי דין צדקה וא"כ י"ל דמדין צדקה איכא עלי' דינא דזריזין. [והרב ג. ארצי שליט"א הוסיף זריזין משום חסד]. [א. ה. לא זכיתי להבין דברי רבינו זצ"ל. דלכאורה מתנות לאביונים וצדקה ב' מצוות ניהו. ויל"ע ונפ"מ זו: כגון עני שבא בפורים לבקש מפלוני כדי צרכו, ויש לו לתת לו, אך זה בביתו, וכעת יש בידו שיעור של מ' לאביונים בלבד. ולכאורה חייב מדין זריזין ליתן מ' לאביונים. אך אין דין זריזין ליתן לו מדין צדקה. [וטען הרב ג. ארצי שליט"א שזה פלא.]

ובעצם ספיקו של המהר"י אסאד צ"ע, הרי מצות מ' לאביונים ע"כ מחולקת לב' עניים, וע"כ מקדימין אחד לשני. ומהיכתי תיתי דלא יהא זריזין ליתן לאחד. ולכאורה יתירה מזו ה"ל למיבעי אם יכול ליתן לעני א' בלבד כגון שיש בעירו עני א' בלבד או בסוף היום. ומו"ר זצ"ל הס' בזה, והביא ראיה ממרע"ה בענין ערי מלקט. העיר הרב ב. שוורץ שליט"א: לכאורה מספיקו חזינן דבוודאי בעני אחד אין מקיימים המצווה. ורק בעני אחד כחלק ממצווה של שני עניים על זה הסתפק דילמא יש כאן זריזין.

יד. לכוון אחרי שכבר שלח המשלוח מנות

מגילה ז. משלוח מנות. הנה קיימא לן דמצוות צריכות כוונה, ויש לעיין אם מהני כוונה היכא דאיהו כבר עביד

ממנה בגד אחר וכתוב ורחמיו על כל מעשיו, אך הא חזינן דמברכים שהחיינו על כלים חדשים של עור. הרי דמברכים שהחיינו גם כשיש צער לבהמה, אך נראה דאין ראייה מצער של בהמה לצער של אדם.

[א. ה. עוד חזינן בשו"ע (סי' רכ"ג סע' ב') דמברך שהחיינו והטוב והמטיב במת אביו ונפל לו ירושה, אע"פ שזה בא מחמת צער. ומאידך אשכחן בפדיון הבן (יו"ד ש"ה) דכשמגיע זמן הפדיון ומת הבכור קודם הפדיון אין מברכים שהחיינו. [א. ה. ואולי משום דל"ש כאן את מי לפדות ואינו אלא חוב ממון גרידא. אך אאפ"ל כן, שהרי הרמ"א כ' ביו"ד ש"ה סי"ב שאפ"ה יברך על פדיוה"ב. אך צ"ע מקורו. ועוד צ"ע דהנה בקריאת מגילות רות שיה"ש קהלת [ואסתר] מברכין שהחיינו, ובקריאת מגילה איכה לא מברכין.]

יג. זריזין מקדימין בחצי מצוה

מגילה ז. ומתנות לאביונים. הנה הסתפק המהר"י אסאד בגוונא דאין לו אפשרות לתת ב' מתנות לב' אביונים בבוקר יום הפורים אך יש לו אפשרות לתת לאביון אחד בשחרית ולאביון השני בהמשך היום האם איכא מעליותא דזריזין מקדימין למצוות לתת אחד אביון בשחרית, דמצד אחד י"ל דכיון שיודע שבהמשך היום ישלים המצוה א"כ שפיר איכא לי' דינא דזריזין לגבי חלק א' של המצווה, אך מאידך גיסא י"ל דכיון דבנתינה הראשונה לא קיים בפועל מצוה ורק בהמשך היום יתברר למפרע דהיה בזה מצוה מאן יימר דאף בכה"ג איכא דינא דזריזין.

וטען הגר"א גניחובסקי זצ"ל, דיש להכריע הספק מב' פנים:

א. הנה אם יתן לשני האביונים בהמשך היום אם כן את הנתינה השניה לא יתן מיד

פעולתו אבל המצוה טרם נעשתה. ויש לעיין בהאי ספיקא בכמה נפקותות:

א. משלוח מנות

הס' הגר"א גניחובסקי זצ"ל, הנה יש לדרון לענין משלוח מנות, בגוונא דשלח משלוח מנות לחבירו, אבל לא כוון לשם מצווה, האם יכול לכוון לאחר דכבר מסר המשלוח מנות לשליח, ולפני שהשליח מסרו להמקבל, ולכאורה תליא בספק דלעיל דאיהו כבר גמר פעולתו. [א. ה. וחכמי הכולל שליט"א הק' הרי מצות משלו"מ היא עבור התוצאה, והתוצאה נעשתה ע"כ. אלא שמעתי סברא דשליחות שאני, דמכיון שהוא שלוחו חשיבא דהמשלח אכתי עושה, ואם כן יוכל לכוון לפני פעולת השליח, אבל לא נהירא האי חילוקא, דמכל מקום המשלח כבר גמר פעולתו. [א. ה. לכאורה באופן שיכול לעכב את השליח, א"כ אכתי מעשה דהמשלח נמשך ויכול לכוין מכאן ולהבא.]

איברא עכ"פ כוונת השליח תועיל, וכמו כל אחד שעושה שליח לעשות מצוה, אמנם כל זה רק בשליח שהוא בר שליחות, ולא בקטן דאינו בר שליחות וגם אינו יכול לכוון. [א. ה. לא זכיתי לירד לסברת מוריניו זצ"ל. דכל מה דאמרינן דכוונת השליח תועיל, ה"מ היכא דהוא נעשה בעל המעשה, וגם מברך. אך אם המעשה מתייחס למשלח ואיהו לא מצי לכוון, איך תועיל כוונת השליח.]

ותו יש לבאר, דשאני משלוח מנות דהמצוה היא ההקנאה או נתינת הרשות, וזה טרם נעשה, ואם כן ודאי דיכול לכוון מקודם שנעשה, דאע"פ דלא מצי לאהדורי את עצם ההעברה, אך הא הוי קודם ההקנאה. [א. ה. צ"ע בכוונת רבינו זצ"ל, אם הזורק לא מצי לאהדורי, עכ"פ אולי איכא למיבעיא בדעת

הראשונים, בסוגיית תן כוזבי בפרעון חוב. דלמ"ד דהכל באחריות המשלח, ושיכול לחזור, א"כ גם במשלוח מנות. אך לדעת הרי"ף זצ"ל, דאמנם הכל באחריות המשלח, מ"מ אינו יכול לחזור, יל"ע אם גם במשלוח מנות, אם אמר לשליח שיביא לפלוני, אי חשיב כזכה לפלוני, ולא מצי לאהדורי אם תועיל כוונת המשלח או לא. [עמש"כ רבינו ז"ל דיש צד של הקנאה, העיר הרב ג. ארצי שליט"א דענין נתינת שתי מנות לחבירו ומדינא דגמ' לא מפורש שיש "להקנות" לחבירו אלא לתת לחבירו שיהיה לו שתי מנות לאכול, ואין חיוב בקנין. וצריך לומר שהנידון בפוסקים במשלוח מנות ע"י שליח, הוא כדי לכבד את אותו ששולחים לו עכ"ד.]

ב. מחיית עמלק

ובן יש לדרון לענין מצוות מחיית עמלק, בגוונא דזרק חץ על עמלק, ולא כוון לשם מצוות מחיית עמלק, האם אכתי יכול לכוון להמצוה אחרי זריקת החץ ולפני שהעמלקי נהרג, ואע"פ דלאחר שזרק החץ העמלקי כבר עומד למות, מכל מקום מצינן למימר דאע"פ דרואה עמלק דבין כך הולך ליפול בבור וימות, אפילו הכי חייב להורגו מקודם, [וכן במיתות בית דין]. [א. ה. חזינן דמה שקשיא לרבינו זצ"ל דהעמלקי כבר עומד למות. אך לכאורה באופן אחר יכול לכוין, שהרי החץ יפגע בעמלקי ויצא דמו ובגדיו יתעפשו ויתקלקלו. וא"כ שייך שיכוין למחות את כל ממון עמלק כלפי הבגדים. וכלפי זה כבר כתבו התוס' בב"ק יז: ד"ה זרק, דזורק חץ על כלי ל"ח מנא תברא. וכדביארם הקצוה"ח בסימן דכיון דלא עשה מעשה בכלי, ל"ח מנא תבירא. וא"כ יכוין על מחית עמלק בדבר זה, ואולי במיגו יועיל גם על נפש העמלקי. [הערת הרב ג. ארצי שליט"א אין דין להרוג את עמלק אלא

צריך בדיקה אם הזיכוי הזה תקף ליום הפורים ומעשי הוא למקבל להשתמש בו "בו ביום". ד. בענין כחו של השליח לכוין, יש מחלוקת אם שליח לתרומה יכול להשאל על התרומה.

טו. משלוח מנות בטעות

מגילה ז. משלוח מנות. ה' הגר"א גניחובסקי זצ"ל: הנה מי שקיבל במשלוח מנות מאכל שהשולח סבור שיצא בזה ידי חובת משלוח מנות, אמנם הפוסקים כתבו שאינו מועיל, כגון שקיבל בשר בלתי מבושל, דבמשנה ברורה (סי' תרצ"ה סק"כ) מביא פלוגתא הפוסקים, האם במשלוח מנות בעינין שיהיה דוקא מין אוכל מבושל ולא בשר חי, דמשלוח מנות משמע מאכל הראוי מיד לאכילה, או דילמא יוצא גם בבשר חי, כיון שהוא שחוט וראוי להתבשל מיד. [ועיין בספר אגרת הפורים (פ"ה הערה ג') לענין קפה נמס].

ו. ויש להסתפק האם מותר להמקבל להשתמש בו

א. וצדדי הספק, מי אמרין דלא ישתמש בו, דהרי הוה מקח טעות, דכל נתינתו היה רק מכיון דחשב שמקיים מצוה, או דילמא מותר להשתמש בו, דאמרין דבסתמא מחיל.

ב. ויש לדון בהאי נידון בב' הוכחות, חדא, לענין פדיון הבן, דהנה איתא במשנה בבכורות (נ"א א') דאם כתב שטר לכהן שהוא חייב ליתן לו חמשה סלעים, חייב ליתן לו, ומכל מקום בנו אינו פדוי, וביארו בגמרא (שם נ"א ב') דמן התורה בנו פדוי, רק מדרבנן אין בנו פדוי, דגזרינן שמא יאמרו פודין בשטרות.

והקשה באמרי בינה (דיינים סי' י"ח, וקניינים סי' י"א) אמאי חייב ליתן

"למחות" את זכרו, וככל שמקדים "למחות" מקיים את המצוה.

תבואות שור

ומדי דברי עם גאון אחד שליט"א בהאי ספק, העירני לדברי התבואות שור (סי' ד סק"ה) דמהני מחשבת עבודה בתוך כדי דיבור, אף לאחר שגמר השחיטה. [טען ח"א מהכולל שליט"א דידועים דברי החזו"א דאפשר לכוון בק"ש גם אחרי שקרא תוכ"ד].

איברא, צריך עיון אם דברי התבואות שור מוסכמים, וגם צריך עיון אם אפשר למפשט מהתם, דיש לחלק דנהי דמהני תוך כדי דיבור, מכל מקום עדיין יש לדון אם מהני לאחר כדי דיבור כשכבר יצא מידו, אלא אם כן נימא דאם מהני תוך כדי דיבור, סברא דמהני גם כשיצא מידו, ואינו מוכרח. עכ"ד הגר"א גצ"ל.

[הערות של חבורת דף הכולל בענין השליח למשלוחי מנות: א. מצוי הרבה פעמים שהשליח מגיע לבית המקבל והדלת סגורה. ויש הנוהגים להניח שלחן מבחוץ ועכ"פ כשהשליח מניח שם, יש לו להודיע למקבל שהניח שם בשליחות פלוני, ויש להדר אף להודיע לו מה במשלוח, באופן שלא יספיק לראותו עד השקיעה. ב. אם השליח נעצר באמצע הדרך, ואינו מוצא שליח אחר, צריך להודיע למקבל היכן המשלוח ולומר לו תבוא ותיקת. ג. יש לעיין אם במקום אוכל, בהנחה שמועיל ליתן כסף למשלוח מנות, אם מועיל זיכוי לסעודה במסעדה. והנה מורינו הגר"י טשנר שליט"א כותב בספרו שערי הפורים, דבעיקרון צ"ק מועיל למתנות לאביונים, אך צריך שיהיה אפשרות מעשית לממש אותו. ואם אי אפשר לא יצא יד"ח ע"כ. לפ"ז י"ל דאם יש מקומות שלא מקבלים כל אחד למסעדה,

מינים. ג. וכן בנידון של זכין, אם הוסיף בקבוק יין לזכות המשלח, שעי"ז בלבד הרבה אהבה ואחריות, וא"כ יצא יד"ח, אע"ג דלא היה ראוי מתחילתו. וא"כ כאן ג"כ נימא, שהרי עד עכשיו היה זה שייך למשלח, על הצד דאסור להשתמש, א"כ כל מי שבישלו, בישל את של המשלח והפכו למשלוח שיוצאים בו יד"ח. ויש לדחות כל המקרים הנ"ל, ששם אנ"ס שהמשלח רוצה לצאת יד"ח, וניחא ליה בכך. אך אם מקפיד, אה"נ דלא יצא יד"ח ויש להחזירם. ואינו מוכרח. דכל הקפידא משום דלא יצא יד"ח, אבל לאחר שבישלו ויוצא יד"ח, אה"נ דלא מקפיד. עוד טען הרב"ש שליט"א כמה טענות: ד. שהרי י"א שיצא יד"ח כיון שראוי להתבשל מיד ומועילה תפיסה בספיקא דדינא, אא"כ התנה במפורש מתחילה שנותן רק ע"מ שיוצא יד"ח לכל הדעות. ה. יש לדון שנתן על כל האופנים, ולא יועיל שמגלה במפורש, כיוון דהוי דבר שנתחדש (שהכעיסוהו). ו. לכאורה הראיה מתענית בטעות ל"ש כאן. דהנ"מ בין אדם למקום דדעתו דווקא אם יוצא יד"ח התענית. אבל בין אדם לחבירו אם אינו מתנה תנאים מפורשים, מהיכי תיתי שיכול לקחת בחזרה, הרי לא התנה עמו על כך.

זז. שלח אקדה במשלוח מנות

מגילה ז. תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו, ב' מתנות לאיש א'. כתב ידידי הרב ישראל צבי גרינברג שליט"א וז"ל: בטעם מצות משלוח מנות נתבארו ב' טעמים עיקריים ויש בזה עוד טעמים וכדלהלן. ונתחיל בל"נ בהצעת הטעמים בהרחבה. א. התרוה"ד (סי' קי"א) דן בבני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכיו"ב האם יוצאים ידי מצות משלוח"מ והשיב ז"ל "יראה דאין יוצאים בהן, דנראה טעם

לכהן החמשה סלעים, הרי ההתחייבות היתה בטעות, דהרי חשב להתחייב רק על מנת לקיים מצוות פדיון הבן. חזינן מקושייתו דאם אינו מקיים המצוה, אמרינן דהנתינה היתה בטעות.

ג. תו יש לדון בכהאי גוונא לענין קבלת תענית, דהנה איתא במשנה ברורה (סי' תקס"ב ס"ק כ"ג) דמי שקיבל עליו להתענות יום אחד, ואחר כך התחיל להתענות באופן שאינו יוצא ידי נדרו, [כגון שלא קיבל עליו התענית מבעוד יום], איכא דסברי דאינו צריך לגמור התענית ואין צריך התרה, דהרי דעתו היתה להתענות רק על מנת לקיים נדרו, ואם כן אם אינו יוצא ידי חובת נדרו, הוה קבלה בטעות, ויכול לחזור בו ולאכול בו ביום. חזינן דאמרינן דאם אינו מקיים נדרו, הוה קבלה בטעות. עכ"ד הגרא"ג זצ"ל.

[ולכאורה יש לטעון כמה טענות: א. אם המקבלים הם בגדר עניים א"כ תיפו"ל שזכו בזה מדין מתנות לאביונים. וכן מצאנו כאן בגמ' ז. לגירסת הר"ה שרבי אושעיא אמר לרבי, נתינת אביונים נתת לי מנה אחת והיא הירך. חזר ושלח לו עגל וג' גרבי יין עכ"ל. ומשמע דכלפי המתנות לאביונים אין מקח טעות. ושמא יש לדחות ולומר, שאצל רבי אנ"ס שמוחל כיון שהיה עשיר. וגם לא הראה שמקפיד שיחזירו לו. ב. הרב זצ"ל בעצמו בענין זריזין לחצי מצוה, כ' דבכל מתנות לאביונים יש גם דין צדקה, ובזה י"ל דין זריזין ע"כ. ג. הרב זצ"ל בעצמו דן בכמה אופנים שהמשלח לא יצא יד"ח, רק אם השליח "שיפץ" את המשלוח והכשירו, יצא המשלח יד"ח, כגון: א. בנדון על שליחת מ' מנות עם אקדה, והשליח לקח את האקדה. ב. באותו נידון בענין משלוח של עוגה שהיה רק מנה אחת, והשליח חילק את העוגה לשכבות והפך את המשלוח לב'

בין שאינו ראוי, דימי המשתה ושמחה כתיב, ומשלוח מנות נמי כתיב" עכ"ל. הרי מבואר בדברי הרמב"ן והריטב"א דהטעם למצות משלו"מ הוא משום שמחה, וכן הוכיחו מדבריהם האחרונים. ד. הרמב"ם בפ"ב ממגילה ה"טו כתב ז"ל "כיצד חובת סעודה זו, שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות. וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר וכו' (ובה"ט"ז) וחייב לחלק לעניים ביום הפורים וכו' (ובה"י"ז) מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו" וכו' עכ"ל בקיצור יעו"ש. ובקונטרס חנוכה ומגילה להגר"א טורצ'ין זצ"ל למד בדברי הרמב"ם, שמשלו"מ הוא חלק ממצות סעודת פורים. ובמשאת המלך להגרש"מ דיסקין זצ"ל (מובא באסופת שמועות פורים), כתב ששמע מגיסו מרן רה"י הגרי"ג שליט"א, דמשמע דאף מתל"א הם חלק ממצות סעודת פורים יעו"ש עכ"ל ידידי שליט"א.

מנהלת ביה"ס שלחה משלוח מכובד לאחת המורות, ויחד עם זה צירפה מכתב פיטורין. בתה שהיתה שליחה להביא למורה, סברה מעצמה שאין ראוי לצרף המכתב עם המשלוח והוציאה אותו. ורק לאחר שקיבלה המורה את המשלוח, נתנה הבת את המכתב. ויל"ע א. אם המורה יצאה יד"ח המשלוח, שהרי לפי הטעם של להרבות אחוה ורעות לכא' לא יצאה יד"ח. ב. יל"ע אם לפי הטעם של צרכי סעודה יצאה. ג. עויל"ע אם המכתב ניתן מיד אחרי המשלוח לא "הרס" את המשלוח לפי ב' הטעמים הנ"ל. והרב ג. ארצי שליט"א טען שמכתב פיטורין אינו דומה לאקדח, שמכתב פיטורין הרי הוא "מעשים שבכל יום" שכשלא מסתדרים,

דמשלו"מ הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא" עכ"ל. הרי מבואר דטעם המצוה כדי לספק לחברו צרכי סעודת פורים. ויעו"ש שהביא ראייה מהגמ' בסוגיין שאב"י בר אבין ור' חנינא בר אבין מחלפי סעודתייהו להדרי. והבין התרוה"ד שזה ענין המצוה לתת לחברו צרכי סעודת פורים. ב. בספר מנות הלוי (למהר"ש אלקבץ זצ"ל בעל זמר לכה דודי) כתב בשם מהר"י בן שושן שהטעם הוא כדי להקהל כל אחד עם חברו, ולרמז שכולם אגודה אחת באהבה ואחוה, היפך ממה שאמר הצורר "ישנו עם אחד מפורז ומפורד". ובספר ירה למועדים הביא שהמנות הלוי במקו"א כתב, שבאמת עמ"י באותה תקופה חלק ליבם. ועוד הביא (בחלק המאמרים) מהשל"ה הק' ועוד, שהיו מפורזים ומפורדים מחמת המחלוקת, והתיקון לזה היה "לך כנוס את כל היהודים" "להקהל ולעמוד על נפשם". והנה הטעמים הנ"ל הם הטעמים העיקריים שהובאו באחרונים. ולבד מזה מצאנו טעמים נוספים: ג. הריטב"א כתב ז"ל "מגבת פורים לפורים ואין מדקדקין בדבר וכו'. פירשו בירושלמי שכל הפושט ידו ליטול יתנו לו, לומר שנותנין לכל אדם ואין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא, אלא מדין שמחה שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות" עכ"ל.

ובחיד' הריטב"א החדשים ב"מ עח: כתב ז"ל "שאינ מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו, אלא נותנים לכל אדם שיבוא ויתבע. שאין יום זה מדין צדקה בלבד, אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב "ומשלוח מנות איש לרעהו" עכ"ל. וברמב"ן בב"מ שם כתב ז"ל "ואין מדקדקין בדבר (כנ"ל) וכו' אלא נותנין לכל כדי שיהיו הכל שמחין עמנו, בין ראוי

דאחוה וריעות לא יצא ידי חובתו, דהרי אדרבה הוא שלח להרבות שנאה.

[אך צריך עיון בדברי הכתב סופר, דיש לומר דנהי דזה הטעם מכל מקום לא פלוג].

ב. חסרון כוונה להמצוה

אבל אכתי יש לדון דיצא ידי חובתו, דהרי כשנתקבל אצל המקבל הרבה אחוה וריעות. אלא דנימא דחסר בכוונת המצוה. אבל אם המשלח סבר בטעות שגם כך מהני למשלוח מנות, אם כן כוונה איכא וגם מעשה איכא. ודמי למי ששלח עוגה אחת למשלוח מנות, וחשב שיצא ידי חובתו, ובאמת אינו יוצא ידי חובתו מכיון דבעינן שני מינים, והשליח חילק את העוגה לשתי שכבות שהם שני מינים, דיש לומר דיצא המשלח.

ג. התחדש לאחר הפעולה

ובי תימא דדמי להנידון אם מהני כשהתחדש לאחר הפעולה, כגון הזורק חץ על נכרי ובינתיים נתגייר האם הוי רוצח [א. ה. כגון שנכנס למקוה לטבול, וירה חץ לעברו, והוציא ראשו וקיבל החץ. אך צ"ע אם חייב בכח"ג דדומיא דהוציא ראשו וקיבל אבן, דפטור מגלות. ושמא הייתה אבן מעל הטובל שהיתה יכולה להורגו אף אם היה בתוך המים]. אך לא דמי, דהכא לא בעינן כלל כתב במשלוח, ואף אם יגיע שלא עם כתב שפיר דמי. [א"ה. להנ"ל היינו באופן שאחר כך נודע לו מי שלחו]. עכ"ד הגרא"ג זצ"ל.

ולענין הספק אם מכתב הפיטורין "הרס" את המשלוח א"ל מו"ר הגר"י מנת שליט"א שפשוט שלא, דהמשלוח בשעתו היה כשר ויצאו בו יד"ח, ולא מתחדש כלום אחרי נתינת המכתב עכ"ד.

נפרדים. אבל רצתה לעשות זאת בדרך נעימה ואין כאן משהו של "שנאה" ח"ו עכ"ד.

וראיתי בזה נידון מהגר"א גניחובסקי זצ"ל וכן תורף דבריו: הנה שמעתי עובדא, שאדם שלח לחבירו שהתחרה בו במסחר, משלוח מנות בצירוף אקדח [א. ה. צעצוע] אחת, והוסיף פתק שאם לא יפסיק מההתחרות זה יהא סופו, והבן של המשלח היה שליח להביא את המשלוח, ראה את האקדח וחדד אותו ולקח אותו לעצמו עם הפתק. המקבל שמח בהמשלוח מנות ושלח בחזרה כהנה וכהנה, ונהיה ביניהם אחוה וריעות. והשתא יש לעיין אם המשלח הראשון יצא ידי חובת משלוח מנות.

א. להרבות אחוה וריעות

הנה דן בכתב סופר (או"ח סי' קמ"א) אם השליח איבד הפתק שבו כתוב שם המשלח, האם יצא המשלח, ותלי לה בב' הטעמים דמשלוח מנות, להרבות אחוה וריעות או שיהא לו צרכי הסעודה, דאם הטעם להרבות אחוה וריעות אם כן הכא לא יצא ידי חובתו, דהרי המקבל אינו יודע מי שלח לו, אבל אם הטעם שיהא מאכלים לצורך סעודת פורים אם כן יצא ידי חובתו, דהרי למעשה נתן להמקבל צרכי הסעודה. [א. ה. והגר"י זילברשטיין שליט"א נקט בספרו "אחת שאלתי" שלא יצא גם לטעם זה. דבוודאי לא ערב עליו המשלוח לאכול ולשמוח בפורים. אגב אורחא מטעם הכתב סופר אני נוהג לראות את כל הפתקים שצורפו למשלוחי המנות קודם הסעודה. אך רב הכולל שליט"א העיר די"א דלא סגי בזה, אלא צריך לדעת גם מה שלח כל אחד].

והשתא יש לומר דהכי נמי בנידון דידן תליא בהטעמים, דבשלמא להטעם דצרכי סעודה, יצא ידי חובתו, אמנם לטעמא

ויעשו כן בני

ז. זכין במשלוח מנות

מגילה ז. תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו, ב' מתנות לאיש א'. חקר הגר"א גניחובסקי זצ"ל: יש לדון באדם שאינו בכיתו ואין לו אפשרות לקיים מצוות משלוח מנות, האם אפשר לקחת מביתו ב' מנות ולשלחם מדינת דוכין מאדם שלא בפניו. [א. ה. כדי להמחיש את הספק של רבינו זצ"ל י"ל בגוונא, שבחור פ' השתולל מדי ברחוב בבוקרו של פורים, ונעצר ע"י המשטרה, ולא יודעין מתי ישוחרר. והנה לפנינו ג' אפשרויות: א. אם הכין משלוח מנות לחבירו פ', אף אם לא נתנו לשליח, מ"מ כאן לכאור' אין חסרון של זכין מאדם כפי שיבואר בקצוה"ח לקמן. אף שיש חשש רחוק שהתחרט. ב. אם הכין משלוחי מנות אך לא כתב פתק למי, הגם שאם נקח ממנו וניתן אולי לפי אומדן דעת (שודא דדיינא לפירוש דאמדינן למי), מ"מ סו"ס רצה לשלחם, ולא חסר בזכין מאדם. ג. ולכאור' רק במקרה שיש לו במדפו אוכל פרטי, כגון עוגה אישית ועוד איזה פרי, ולא ניכר שיעדד אותם למשלוח מנות, על מקרה כזה הסתפק מורינו זצ"ל.]

א. והנה בגמרא (קידושין מ"ב א') איתא דזכין לאדם שלא בפניו, ובתרומת הדשן (סימן קפ"ח) פוסק דהוא הדין זכין מאדם שלא בפניו, ובקצות החושן (סי' רמ"ג סק"ח) חולק וסובר דאע"פ דהוי זכות, מכל מקום זכין לאדם ולא מאדם, דלהוציא מרשות אדם אי אפשר אפילו אם הוי זכות, ובשו"ת באר יצחק (או"ח סי' א' ענף ג') מכריע כהתרומת הדשן, ומוכיח כך מגמרא קדושין (מ"ד ב'). דאם קידש בתו של חבירו שלא מדעתו ואחר כך נתרצה האב מועיל מדין זכין, אע"פ דהוי זכין מאדם דהרי מפסיד מעשה ידיה, ומכח זה פסק הבאר יצחק דאדם שלא הספיק למכור חמצו יכולין בית דין למכור עבדו,

יל"ע אם אדם הוצרך לקיים מצווה מסוימת עם חפץ פלוני ולפי התכנון שלו והמעשה שלו החפץ לא היה ראוי כלל, או חלקית. והקב"ה מסובב כל הסיבות, סיבב שהחפץ לבסוף היה ראוי, האם חשיב שהאדם קיים המצוה. הנה עה"פ בשלח טז, יז וילקטו המרבה והממעט, פרש"י יש שלקטו הרבה, ויש שלקטו מעט, וכשבאו לביתם, ומדדו בעומר איש איש מה שלקטו, ומצאו שהמרבה ללקוט לא העדיף על העומר לגולגלת אשר באהלו. והממעט ללקוט לא מצא חסר מעומר לגולגולת, וזהו נס גדול שנעשה בו עכ"ל. וכ' השפ"ח: לא שהיו שם אנשים שעברו על גזירתו של משה רבינו והרבו והמיעטו מעומר לגולגולת, שאם כן מהו ויעשו כן עכ"ל. ולכאורה צ"ב בכוונת השפ"ח, הרי דברי רש"י ברור מללו, שהמרבה באמת עשה פעולת גברא של הרביה. והממעט עשה פעולת גברא של המעטה. רק כשבאו לביתם ראו שהקב"ה לא נתן למרבה להרבות, ולממעט לא נתן להמעט. אלא הגיעו לביתם עם הכמות המדויקת של עומר לגולגולת. ונ"ל דכיון דהקב"ה באמת לא נתן להם להרבות ולהמעט ובתוצאה "החפצא" של מנות המן היו מדויקות, א"כ זה חשיב של "ויעשו כן", [ולפ"ז צ"ע אמאי לא עשה כן הקב"ה אצל "ויתירו אנשים", וכדפרש"י שהם דתן ואבירם. ושמא אצל שאר בני"א, שאמנם עשו לכתחילה שלא כהוגן, אך חפצו בליבם שאם אין זה ראוי, יחזיר הקב"ה את המצב לתיקנו. משא"כ היו כאלה שלא רצו שיתקנו מעשיהם, וישארו במרדם רח"ל.] לפ"ז במקרים הנ"ל אף שהשליח שיפץ את המשלוח מנות חשיב שהמשלח יצא יד"ח.

דהתם בפרוזבול, הקרקע המזוכת היא בעצם זכות. משא"כ בקידושין, באותו מעשה שמזכה לאשה לינשא לפלוני, אביה מפסיד מעשה ידיים.

. ולענין שהבי"ד יוכל למכור חמץ של פלוני בלי ידיעתו, לכאורה כו"ע מודו בזה, אף מ"ד דלא אמרינן זכין מאדם. דהתם סו"ס הדבר שלוקחים מפלוני שווה, ובעינן לדון אם זכות הוא לו. משא"כ חמץ בער"פ, אנ"ס שכל א' רוצה להפטר מחמצו, ועכ"פ דרך מכירה עד לאחר הפסח. ולכאורה לא יחלוק ע"ז שום אדם בעולם. ולמשנת"ל לכאורה לא נימא כן במשלוח מנות ליקח מפלוני לזכותו במצוות משלוח מנות, דילמא מעוניין הוא בהם ואינו רוצה ליתנם.]

ב. אלא יש להעיר דבהאי גוונא דאין המשלח יודע מהמשלוח מנות אין בה ריבוי אחוה וריעות, והרי הכתב סופר נוקט דאם אין המקבל יודע מי שלח לו את המשלוח מנות לא יצא ידי חובתו. אך דבריו חידוש הם, דאפשר לומר דמה שכתב בספר מנות הלוי דהטעם דמשלוח מנות משום ריבוי אחוה וריעות, זה רק טעם הדין ולא גדר הדין.

ג. אך יש להעיר מדין מצוות צריכות כוונה, והרי אין לבעל הבית כוונה המצוה. אך הרי חזינן דצדדו האחרונים לומר בפדיון הבן, שיוכלו ליתן לכהן מדין זכין אע"פ דאין לו כוונה, וכמו כן בתרומת הדשן (שם) מבואר דאמרינן זכין מאדם בהפרשת חלה אע"פ שאין לבעל הבית כוונה. אלא על כרחך חזינן דבמצוות נתינה לא מעכב הכוונה, ועי'. (נמסר בישיבת טשעבין בשנת תש"ס ונכתב על ידי הרב בצלאל וייס שליט"א)

יח. משלוח מנות או סעודת פורים

מגילה ז: חקר הגר"א גניחובסקי זצ"ל יש

דהוי זכות שלא יעבור בבל יראה, וזכין מאדם שלא בפניו.

ולפ"ז יוכלו ליקח מביתו ב' מנות ולשולחם, דהוי זכות בשבילו לקיים מצוות משלוח מנות אע"פ שנחסר עי"ז. [והוא הדין דאפשר לזכות ב' מנות לאדם שלא מקיים משלוח מנות ואחר כך לשולחם עבורו מדין זכין, אך אסור לעשות תקנה זו דעלול להביא לביטול מצוות משלוח מנות].

[ביררתי אצל מו"ר הגר"י מנת שליט"א מה ענין שאסור לעשות תקנה זו. וא"ל שבאו בעלי תשובה להגרא"ג זצ"ל ושאלוהו אם יכולים לזכות להורים שלהם משלוח מנות, ע"מ שיזכו למצוה זו בפורים. וע"ז אמר שאסור לעשות תקנה זו. ורק בסתר ולא בגלוי ולא בפרסום. דא"כ לבסוף קופת העיר תזכה משלוחי מנות לאנשים ע"פ התורמים וכו'. אך שאלתי, אם במקרה וא' היה בסכסוך עם חבירו, ושלח לו "משלוח יבש" והוסיף השליח משלו בקבוק יין. וזיכהו למשלוח בוודאי מיני ולא ע"ז דיבר מוריניו זצ"ל.]

הבית יצחק הביא להקצוה"ח ממקדש בתו של פ' שלא מדעתו. [א. ה. ולולי דבריו, הו"א דאין זה ראייה. דבעיקר הזכות הוא שמשיאה לפלוני. והפסד המעש"י הוא דבר צדדי. ע"ד שכ' הר"ן בגיטין (יט: בדפיו) דאם המלוה מזכה קרקע קטנה ללוה כדי שיוכל לכתוב על זה פרוזבול, אע"ג דעי"ז מפסיד הלוה שכל חוב הגדול אינו משמט. מ"מ אנו מסתכלים על הקרקע הקטנה, והיא בעצם הזכות, ולא איכפת לן מה שמתגלגל מזה החוב (והעיר ח"א מהכולל שליט"א, שחוץ ממשכ' הר"ן שם שבעומד רצווח ל"מ, אף כ' שם דזו קולא מיוחדת לפרוזבול. עוד העיר הרב נ. חסקל נ"י, דלא דמי הקידושין לפרוזבול ממש.

מנורה הלכות פורים מהגר"א גניחובסקי בדרום קיג

אבידה, מקיים מצוות נטילת לולב ולא השבת אבידה, דהרי מוטל על בעל האבידה למחול ולוותר על אבידתו כדי שהשני קיים מצוות לולב, וכן מבואר ברמב"ן (ב"מ ל' א' ד"ה קרא) עי"ש. [יובאו דבריו לקמן]

והוא הדין נימא במשלוח מנות, דהרי מצוות סעודת פורים הוי מצוה בין אדם למקום, ומצוות משלוח מנות הוי מצוה גם בין אדם לחבירו, ואם כן נימא שמוטל על כל מכיריו לוותר לו על המשלוח מנות כדי שהוא יקיים מצוות סעודת פורים, אך אי נימא דמשלוח מנות אינו דין [א. ה רק] על המקבל אלא על [א. ה גם] הנותן אם כן גם משלוח מנות חשיב בין אדם למקום עכ"ד מו"ר הגרא"ג זצ"ל. ואין כוונתו דבכל מ"ע של באל"ח יש גם ציווי השי"ת, אלא כוונתו לתכלית המצוה שהיא להרבות אצל האדם בליבו אהבה ואחזה לחבירו. וזה חשיב באל"ח.

ובענין דברי הרמב"ן בעניוטי יש להעיר וז"ל הרמב"ן בב"מ ל.: ונראה לי דהכי פירושה משום דכיון דאפילו בעל אבדה כהן אינו רשאי להטמא בה, היאך יטמא זה בשבילה, והרי אם באו בעלים ואמרו לא בעי' לה ליתיה לעשה כלל, הילכך לא דחינן מצות עשה משום מצוה שבממון, שאם הפקיר בעליו ממון זה פטור הוא מאותה מצוה, שהרי חייב הוא לומר כן [פי' שמפקיר] כדי שלא יטמא כהן, ששניהן חייבין בכבודו של מקום, והתורה אמרה להחזיר אבדה לחברו ולכבד אביו ואמו בממונו, ולא לעבור על המצות עכ"ל. מבואר ברמב"ן שגם בעל הממון מחויב לוותר על ממונו ולפטור את הכהן מהשבת אבידה. שאף הוא חייב בכבוד המקום, וכן אביו ואמו של אדם כלפי מצות ה' וכו'. [והרב בנימין שוורץ שליט"א הביא ראיה ליסוד זה גם

לדון באופן שאין לאדם מספיק כסף לקיים גם מצוות משלוח וגם סעודת פורים, הי עדיפא.

א. הנה (ז' ב') דאביי בר אבין ור' חנינא בר אבין מחלפי סעודתיהו להדדי כדי לקיים מצוות משלוח מנות, ובר"ן מפרש שבאותו שנה החליפו סעודתם, ונמצא שכל אחד נתן מנות לחבירו [א. ה. וכן מבואר ברמב"ם]. אך ברש"י מבואר שבשנה זו הוא אכל אצל חבירו ולשנה הבאה הפוך, ומקשה הבית יוסף על פירש"י היאך האורח מקיים מצוות משלוח מנות, הרי השנה אינו נותן כלום רק בשנה הקודמת או בשנה הבאה.

והמגן אברהם מיישב שיטת רש"י שאין חיוב משלוח מנות כשמתארח אצל חבירו, דחיוב המשלוח מנות הוא לתת מסעודתו לאחרים, והב"ח מיישב שבהא גופא שמתארח אצל חבירו מקיים מצוות משלוח מנות, ואע"פ שהאורח אינו נותן כלום, דמכל מקום על ידי אכילתו נעשה אחזה וריעות.

ולפ"ז בנידון דידן, לדברי המגן אברהם ודאי שיקיים מצוות סעודת פורים שהרי בלי סעודת פורים אין חיוב משלוח מנות, וכמו כן לדברי הב"ח יש עכ"פ עצה שיכול לאכול ביחד עם חבירו וכך יקיים שתי המצוות, ברם לא נקטינן כהני שיטות.

ב. ואחד מגדולי הדור אמר שצריך לתת משלוח מנות שזו מצוה מדברי קבלה, משא"כ סעודת פורים אינה אלא מצוה מדרבנן, וכמבואר בר"ן (ו' ב' ד"ה אלא מקרא) שמשטה ושמחה פירושו שלא לעשות צום ואבלות אבל לא שיש חיוב לעשות סעודה.

ג. אך יש להעיר שהרי אדם שיש לפניו ב' מצוות, אחד בין אדם למקום ואחד בין אדם לחבירו, כגון נטילת לולב והשבת

מגמ' מו"ק יא: מריון בריה דרבין ומר בריה דרב אחא בריה דרבא הוה להו ההוא גמלא דתורא בהדי הדדי. איתרעא ביה מילתא במר בריה דרב אחא בריה דרבא ופסקיה לגמליה. אמר רב אשי גברא רבה כמר בריה דרב אחא עביד הכי, נהי דלפסידא ידיה לא חייש, אדאחרים לא חייש. והא תניא אם היו מושכרין או מוחכרין אצל אחרים הרי אלו יעשו. הוא סבר אדם חשוב שאני ע"כ. והנה רב אחא בריה דרבא אמנם היה צריך להחמיר שלא לעשות מלאכה, דאדם חשוב שאני, אך צ"ב מדוע שותפו היה צריך להפסיד משום כך. אלא חזינו דאדם צריך לוותר ממונו כדי שחבירו לא יעבור איסור, ואף בכה"ג דלכו"ע משום הפסד שרי, מ"מ לאדם חשוב אסור ונראה מבואר כהרמב"ן הנ"ל.]

ולכאורה ל"ש למשלוח מנות. דאטו אם אדם מוחל לחבירו, וכי נפטר

מחמת כן ממשלוח מנות. ועד כאן לא כ' הרמ"א בסו"ס תרצ"ו דאם מחל יצא יד"ח, וכ' המשנ"ב דאמר הריני כאילו התקבלתי ע"כ. אבל אם מוחל על המשלוח מעיקרא, וא"ל אל תשלח כלל, בפשטות ל"מ. ודמי למש"כ בערוה"ש סט"ז דאם איבדם קודם שהגיעו לידי המקבל לא ייד"ח עכ"ל. וכן החת"ס בסימן קכ"ו שתמה על הרמ"א, דבעינן שיכול להגיע לידי המקבל להרבות אהבה, ובלא"ה פשוט שלא. דזה פשוט שהמשלח אינו משועבד למקבל, כמו שמשועבד בהשבת אבידתו, רק אם היה כאן מעין קיום של "כאילו התקבלתי" מהני. אבל בלא"ה נראה דל"מ. ושמא כוונת הרב זצ"ל דהביא המשלוח לפניו, ופטרו בהתקבלתי. אבל בלא"ה אין זה כלל לכל התורה כולה דבאל"מ קדים לבאל"ח, רק בגוונא שהאדם משועבד לחבירו כמו בהשבת אבידה. והשי"ת יאיר עינינו.



הרב יצחק ירחי

קטנה שלא הגיע זמנה לראות

הט"ו, דבר תורה אין האשה טמאה עד שתרגיש כו', וחכמים גזרו על כתם שנמצא בגופה או בבגדיה כו' ולא גזרו בתינוקת כו', משמע דלא גזרו בתינוקת כלל אפילו בנמצא על גופה. והא דקאמר בש"ס 'סדינים שלה מלוכלכים' נראה דה"ה גופה, אלא אורחא דמלתא נקט וכו', וסיים הש"ך שכן נראה דעת הט"ו ושאר אחרונים, שאע"פ שכתבו לקמן סימן קצ"ג דאפי' הבועל הקטנה טמאה, כתבו כאן דכתמיה טהורים ע"כ ע"ש.

והבינו האחרונים בכוונת הש"ך דר"ל דאפי' אתי ודאי מגופה לא גזרו, ותמהו ה'חוות דעת' (סק"ד) ו'סדרי טהרה' (סק"ז) דאדרבא מדברי רש"י (ה) ד"ה מלוכלכין (בדם) מוכח איפכא, שכתב ז"ל 'ולא ידעה אי אתי מגופה או לא אין חוששין לה, ואפילו אין לה במה לתלות דבשוק של טבחים לא עברה, איכא למימר עברה ולא אדעתה', משמע דאי הוי ודאי מגופה רק שלא הרגישה טמאה ע"ש.

ג] ובספר 'דברי חמודות' (פ"ק סק"ח) הקשה דברי רש"י אהדדי, דסיים (שם) 'דכתמים דרבנן נינהו, וכי גזרו רבנן בהגיע זמנה דדם מצוי בה, אבל בהא לא גזרו הואיל ואין בה דמים' ומשמע כדברי הש"ך, וזה סותר למאי דמשמע מריש דבריו, ומשו"ה רצה להגיה ברש"י תיבת 'או' כלומר שהוא טעם נוסף, ולפ"ז צדקו דברי הש"ך ע"ש. ובצדק השיגו סד"ט דאשתמיטתיה דברי רש"י, שכתב בדיבור הקודם 'ולא ידעה אי מגופה או לא', דמוכח להדיא דבידעה לא תלינן.

א] גרסינן בריש נדה (דף ה.) אמר רב יהודה אמר שמואל משום רבי חנינא בן אנטיגנוס, כל הנשים כתמן טמא למפרע, ונשים שאמרו חכמים דין שעתן כתמן כראיתן, חוץ מתינוקת שלא הגיע זמנה לראות שאפילו סדינים שלה מלוכלכים בדם אין חוששין לה. ופרש"י מלוכלכים בדם ולא ידעה אי אתי מגופה או לא אין חוששין לה, ואפילו אין לה במה לתלות דבשוק של טבחים לא עברה איכא למימר עברה ולא אדעתה דהא בגופה אין לתלות כל עיקר, דכתמים דרבנן נינהו וכי גזרו רבנן בהגיע זמנה דדם מצוי בה אבל בהא לא גזרו הואיל ואין בה דמים.

ומהרש"ל כתב והאידנא, כל אשה שיש לה בעל חוששת לכתמיה ואפילו היא קטנה, שהרי אפילו לדם בתולים מונים ז' נקיים, ואין להקל מן המנהג עכ"ל. והט"ז (סי' קצ סק"ד) העתיק את דבריו לדינא, אבל הש"ך והב"ח דחו ראייתו מדם בתולים ע"ש.

ב] והב"ח כתב ולפעד"נ מדקאמר ש"ס בקטנה 'שאפי' סדינים שלה מלוכלכים בדם' ולא קאמר רבותא שאפי' גופה מלוכלך בדם, אלמא דוקא בסדינים תלינן להקל, אבל לא בנמצא על גופה עכ"ל.

וכתב עליו הש"ך וקשה דהא טעמא דשריותא הוא בקטנה, שחכמים לא גזרו בה וכדכתב רש"י והרשב"א בת"ה ושאר פוסקים, וא"כ אוקמוה אדין תורה דאינה טמאה כיון שלא הרגישה. וכן משמע ממ"ש

אתי מגופה, מודה דבלאו גזירת כתמים טמאה דהוי אספק דאורייתא, וכסברת הגאון רעק"א. והוכיח הש"ך מלשון שכתב רש"י ד'בגופה אין לתלות כל עיקר', דהיינו כל היכא דאיכא למיתלי אפי' תליה רחוקה תלינן, כיון שאין דמים מצוין בה. וא"כ ה"ה בנמצא על בשרה, וע"כ מ"ש 'סדינים שלה' וכו' הוא לאו דוקא.

ובזה א"ש המשך דברי הש"ך דאין ראיה מדם בתולים וכו', כלומר דלכאורה גם בדם בתולים הו"ל לטהר, מהאי טעמא שאין דמים מצוין בה, וע"ז קאמר דהתם טעמא אחרינא הוא כדכתב הרא"ש ע"ש ודו"ק, ובזה סרו מהר כל תלונות האחרונים מעליו. וניחא מעתה דברי רש"י דלא סתור אהדדי, דשפיר סיים דכתמים דרבנן ולא גזרו בה ודו"ק.

ובספר תורת השלמים (סק"ה) העתיק דברי הש"ך בזה"ל: דאין להחמיר אף בזה"ז בשום ענין בקטנה בכתם שלה, אפי' נמצא על בשרה כמשמעות הפוסקים ע"ש, נראה דדקדק לומר 'אפי' נמצא על בשרה' לאפוקי היכא דאתי מגופה ללא הרגשה ודו"ק.

ונלע"ד להכריח פי' זה, דלכאורה יש להקשות אדברי שמואל דיליף מקרא ד'בבשרה' לאפוקי כתם, דלאו בהרגשה חזיתיה דטהורה מהתורה, דהא במתני' (לח:) יליף לה ר"ע מקרא אחרינא, דכתיב דם יהיה זובה וגו' דם' ולא כתם. אע"כ שמואל מהדר אהיתרא אחרינא, דאפי' ראתה ודאי מגופה שלא בהרגשה טהורה,

ובסד"ט (שם) תלה דין זה במחלוקת רש"י ותוס' (נח). בטעם גזירת כתמים, דרש"י כתב הטעם דלמא ארגשה ולא אדעתא, ולפ"ז היכא דודאי אתי מגופה אין לחלק בין גדולה לקטנה בגזירה זו, ותוס' כתבו אע"ג דודאי לאו בהרגשה חזיתיה גזרינן אטו בהרגשה, ולדבריהם איכא למימר דאפי' היכא דאתי מגופה ודאי לא גזרו בקטנה, וכתב שהרשב"א בספר מ"ה ס"ל להדיא שאפי' בודאי ראתה מגופה לא גזרו, אבל מתוס' (ג. ד"ה והא) משמע דס"ל לדינא כפירש"י ע"ש. וצ"ע לדבריו לטעם שכתבו התוס' יש להקל אפי' היכא דאתי ודאי מגופה, אמאי ס"ל לדינא כסברת רש"י.

ועי' בשו"ת רע"ק (סי' פ"א) שתמה על הש"ך [הבין ג"כ כוונתו כהני פוס'] דמאן לימא לן דשלא בהרגשה היה, דקטנה אינה נאמנת בזה ולא סמכינן על אמירתה ע"ש. ותו יש לתמוה דהא קיי"ל תנוקת בת יום א' מטמאה בזיבה מהתורה, ומגלן דבהרגשה חזיתיה, אע"כ דמספק יש לטמאה דספיקא דאורייתא היא. ובספר תה"ב (ח"א ס"ח במה"ט סק"א) כתב דמיירי כגון שידענו שראתה בהרגשה ע"י זעזוע גופה ע"ש, והוא דוחק גדול. גם מ"ש ליישב קושיית הגאון רע"ק, דקטנה בלא דיבורה טהורה ע"ש, לא הבינותי דהרי גם גדולה טהורה בלא דיבורה מדאורייתא, רק באומרת שהרגישה וצ"ע.

ד' ומתוך כך נלע"ד לדקדק לשון הש"ך דלא גזרו בתינוקת כלל אפילו בנמצא על גופה, דדוקא 'בנמצא על גופה' כתב להקל ולאפוקי מסברת הב"ח, אבל היכא דודאי

א. בסעי' ל"ב האשה שהיתה עוסקת במלאכתה וכו', כתב רמ"א והוא מקבל טמאה ע"ש. וכתב ע"ז הש"ך (סקל"ט) דאין לחלק בין כתם לדם דכיון שלא הרגישה שיצא מבשרה טהורה מדאורייתא ע"ש, ולפי הנ"ל בקטנה יש להחמיר בדין ההוא ודו"ק.

ור"ע במתני' לא מיירי אלא בכתם הנמצא בבשרה או בבגדה.

ה] והשתא א"ש הא דפרש"י דמודה שמואל דטמאה מדרבנן, דלמא ארגשה ולא אדעתא, והיינו בראתה ודאי מגופה דהוי ספק דאורייתא, משא"כ היכא דמצאה כתם לא הוי אלא גזירה דרבנן גרידא אטו ראיית דם. ונ"מ לגבי תנוקת, דהיכא דאתי ודאי מגופה חמירא טפי מגדולה, וחיישינן דלמא בהרגשה ראתה כמ"ש רע"ק הנ"ל, משא"כ בכתם הנמצא בה [בין בבשרה בין בבגדיה] דליכא בזה סרך דאורייתא, י"ל דלא גזרו בה כלל ודו"ק.

ומעתה כך הוא שיעור דברי רש"י (ה.), דתחילה כתב דהיו סדיניה מלוכלכין בדם 'ולא ידעה אי אתי מגופה אי לא', וכלומר דאי הוי ודאי מגופה הוה מטמאין לה, דמנא ידעינן דלאו בהרגשה חזיתיה. ושמא תאמר אין כאן ספק, דודאי מגופה הוא דאין לה במה לתלות, ע"ז אמר אין חוששין לה ואפילו אין לה במה לתלות דבשוק של טבחים לא עברה, איכא למימר עברה ולא אדעתה דהא בגופה אין לתלות כל עיקר. וכיון שכן הדינן לגזירת כתמים גרידא, וע"ז המשיך וכתב: דכתמין דרבנן נינהו, וכי גזור רבנן בהגיע זמנה דדם מצוי בה, אבל בהא לא גזור הואיל ואין בה דמים.

נמצא הכל ניחא בסייעתא דשמיא, וצדקו

דברי הש"ך דסדינים דנקט אורחא דמילתא, וה"ה אם נמצאו על גופה ודלא כהב"ח, ולא נתכוין הש"ך להתיר גם דם ודאי דמגופה, כמו שהבינו האחרונים, דבזה אדרבא איפכא מסתברא יוכמבואר.

ובספר טהרת הבית (שם) פי' כוונת הש"ך דמיקל אפי' ראתה מגופה ודאי, וכמו שהבינו האחרונים, וחזק דבריו מדברי המאירי והרמב"ם ע"ש. ולפי המבואר בדברינו גם המאירי והרמב"ם לא כתבו כן, אלא בכתם הנמצא ולא היכא דידעינן דמגופה הוא, וכל הפוסקים שוין בזה, וספר 'דברי חמודות' שפירש בכוונת רש"י דאפי' אתי מגופה ודאי, יחידאה הוא וכבר השיגו הסד"ט.

עוד כתב בטה"ב (שם עמ' שסו) וז"ל: והנה הצ"צ בפסקי דינים ובקו"א שם הכריע כהש"ך, לענין שאם נמצא על בשרה טהורה, ואעפ"כ כתב שאם ברור שהדם בא מגופה אין להקל, ושכן דעת הגר"ז ע"ש. ומי כהחכם יודע פשר דבר, ובהגלות נגלות שהראשונים קיימי כסברת הש"ך, ומהם הרמב"ם והרמב"ן והרשב"א והשו"ע, יש להקל לגמרי כדעת הש"ך שאפי' בודאי בא הדם מגופה טהורה עכ"ל ע"ש. הבין דהגר"ז והצ"צ בתורת פשרה אמרו להורות כהש"ך לחצאין, ולדברינו הוא ממש דעת הש"ך וכל הפוסקים ראשונים ואחרונים, וזהו פשרו של דבר והמחזור שבכולן.

ב. ופי' זה מוכרח לענ"ד בלשון הרמב"ם בפ"ט מהלכות אי"ב, שז"ל (בהל' א') אין האשה מתטמאה מן התורה בנדה או בזביה עד שתרגיש וכו', ואם לא הרגישה ובדקה ומצאה הדם לפניו בפרוזדור, ה"ז בחזקת שבא בהרגשה כמו שביארנו. ואח"כ כתב (ה"ב) ומדברי סופרים שכל הרוואה כתם דם על בשרה או על בגדיה, אף ע"פ שלא הרגישה אף על פי שבדקה עצמה ולא מצאה דם ה"ז טמאה, וכאילו מצאה דם לפניו בבשרה, וטומאה זו בספק שמא כתם זה מדם החדר בא, עכ"ל. הרי שבמציאת הדם בבדיקת הפרוזדור כתב חזקה שבא בהרגשה, ורק במציאת הדם על בשרה או בגדיה כתב שהוא מד"ס וזה ממש כדברינו, ומינה דבקטנה נמי היכא דמגופה ודאי לא נפקא מכלל חזקת הרגשה, ולא היקלו אלא במצאה על בשרה או בגדיה, ותימה על הפוסקים שלא הרגישו בזה.

המורם מהאמור:

קטנה שראתה מגופה ודאי, אפי' אומרת שלא הרגישה טמאה מספק, דחיישינן דלמא ארגשה ולא אדעתא, דקטנה אין סומכין אאמירתה, ואין זה בכלל גזירת כתמים אלא מדינא דהוי ספק דאורייתא. וה"ה בגדולה שאינה יודעת אם הרגישה, הוי ספק דאורייתא, ודוקא בגדולה שראתה בלא הרגשה הוצרכו לגזירת כתמים.

ובכתם הנמצא על בשרה או על בגדיה, מהתורה טהורה דאימור מעלמא אתי, ואי תימא מגופה דלמא לא ארגשה, וחכמים גזרו בה לטמאה אם לא יהיה לה במה לתלות. ובגדולה בעינן תליה בדבר הידוע, כגון שעברה בשש"ט או נתעסקה בכתמים וכיו"ב, ובקטנה לא הצריכו תליה בדבר הידוע דוקא, דכיון שאין דמים מצוין בה אמרינן עברה ולא אדעתא.

והב"ח דקדק מדקאמר בש"ס שאפי' סדינים שלה מלוכלכים בדם, דדוקא בבגדיה

לא גזרו אבל בכתם הנמצא בגופה חוששין לו, וע"ז הוכיח הש"ך מדברי רש"י והפוסקים שאין הדבר כן, ואפי' בנמצא על גופה לא גזרו, ומ"ש "סדינים שלה" אורחא דמילתא ולא דוקא. וזה טעם הצ"צ והגר"ז [הב"ד בטה"ב] דמקילין בכל כתם הנמצא בין בגופה בין בבגדיה, אבל היכא דאתי ודאי מגופה אין להקל.

ולפ"ז בכתם הנמצא ע"י קינוח בעד הבדוק דודאי אתי מגופה, יש להחמיר גם ב'פחות מכגריס ועוד' דספק תורה הוא, וזו דעת הסד"ט [ססקנ"ז בדעת רי"ן] דס"ל להקל בכתם קטן הנמצא בבשרה דלא כהרמב"ם, ואעפ"כ החמיר בקינוח אי לאו דאשתכח מאכולת רצופה, כיון דשכיחי דמים במקור ע"ש, ובשו"ת אג"מ (ח"ד יו"ד סי"ז או' ט"ז) לחלק יצא דה"מ שצמצמה לקנח רק באותו מקום, כגון שכוונה לכוונת בדיקה, משא"כ היכא שקנחה לכוונת נקיות וכיו"ב י"ל דהדם מסביבות אותו מקום, ושוב תלינן במאכולת ע"ש.



הרב ערן כברה

ראש כולל בטחה המרכזי

בענין האם מלך שמרדו בו הוי חשיב מלך או לאו

דאמרינן דמגלגלין חובה על ידי חייב, וזכות על ידי זכאי, עיי"ש. והשתא לפי"ז כיון שמרדכי נתגלגלה על ידו הצלה לכלל ישראל ממיתה לחיים, א"כ אפשר דהוי חשיב נמי זכות עבור כל השבט כולו.

(ג) ושמא יש לומר למאי דאיתא בגמ' בסוכה (כז:) דאמר רבי אליעזר, אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים, שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים על פי נביאים, [ופירש"י שם, שאול ודוד על פי שמואל, עכ"ל], עיי"ש. והנה ראיתי בספר "מרפסין איגרא" (פרשת ויחי אות טז) דהקשה בהא דאמרינן דמשבט בנימין לא יצאו נביאים, והלא מצינו בגמ' במגילה (יד.) דמנו את מרדכי בכלל מ"ח נביאים שהיו להם לישראל, ואת אסתר בכלל שבע נביאות שנתנבאו לישראל, והרי מרדכי ואסתר הוו משבט בנימין. ויש לומר, דעיקר גדולתן של מרדכי ואסתר היה מלכותן והנהגתן את כלל ישראל, ולא התבלטו בנבואה, והא דאמרינן דאין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצאו ממנו נביאים, המכוון לנביאים דהיה עיקר תפקידן לנבא לישראל, ולפיכך אתי שפיר דאמרינן דמשבט יהודה ובנימין לא יצאו נביאים, ואף דלקושטא דמילתא מרדכי ואסתר היו נביאים, עיי"ש.

(ד) והשתא לפי"ז נמצא דלעולם כל השבטים יצאו מהן נביאים לבר משבט יהודה בלבד, ואי הכי נמצא דהוי גנאי לשבט יהודה, דהוי השבט היחיד דלא יצא ממנו נביאים,

ענף א' - בביאור המחלוקת האם מרדכי היהודי מתייחס לשבט יהודה או לשבט בנימין

(א) איתא בגמ' במגילה (יב:) "איש יהודי היה בשושן הברירה וגו' איש ימיני". ומקשינן, קרי ליה "יהודי", אלמא מיהודה קאתי, וקרי ליה "ימיני", אלמא מבנימין קאתי. רבנן אמרי, משפחות מתגרות זו בזו, משפחת יהודה אומרת, אנא גרים דמתיליד מרדכי, דלא קטליה דוד לשמעני בן גרא. ומשפחת בנימין אמרה, מינאי קאתי, עיי"ש. והרי מבואר דהוקשה לגמ' דמצד אחד משמע שמרדכי היה משבט יהודה, ומצד אחר משמע שמרדכי היה משבט בנימין. ומשני הגמ', דלעולם מרדכי אתי בתולדה משבט בנימין, ומכל מקום טענת שבט יהודה דכיון דשמעי בן גרא היה חייב מיתה מדין מורד במלכות, וכהא דכתיב (שמואל ב' פרק ט"ז פסוק ה' - ו') "ובא המלך דוד עד בחורים, והנה משם איש יוצא ממשפחת בית שאול ושמו שמעי בן גרא, יצא יצוא ומקלל, ויסקל באבנים את דוד", ואע"פ כן נמנע דוד המלך מהריגתו, ומחמת כן נולד מרדכי מצאצאיו, ולפיכך שפיר הוי חשיב שמרדכי היהודי הו"ל כמי שבא משבט יהודה.

(ב) ולכאורה צריך ביאור מה הנפק"מ האם מרדכי מתייחס אף לשבט יהודה או רק לשבט בנימין, למימרא דמאי נפק"מ לאיזה שבט מתייחס מרדכי כלל ועיקר, והא הוי דוחק לומר למאי דאיתא בגמ' בסנהדרין (ח.)

ענף ב' - בביאור המחלוקת האם מרדכי היהודי מתייחס לשבט יהודה או דלמא לשבט בנימין

(א) ולכאורה צריך ביאור דמה בכך שדוד המלך נמנע מלהרוג את שמעי בן גרא מדין מורד במלך, דמחמת כן הוי חשיב דאתי מרדכי משבט יהודה. ונראה לבאר דכיון שנמנע דוד מלהורגו במיתה שהיה מחוייב מדין מורד במלכות, אי הכי הו"ל מעין הא דאיתא בגמ' במגילה (יג.) דדרשין בהא דכתיב "ואשתו היהודיה ילדה את ירד אבי גדור וגו'", [פירוש, דבתיה בת פרעה ילדה את משה רבינו]. ומקשינן, "ילדה", והא רבויי רביתיה. ומשני הגמ', לומר לך, שכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, עיי"ש. והשתא לפי"ז הוא הדין דכיון שדוד המלך הציל את שמעי ממיתה דנתחייב מדין מורד במלכות, אי הכי הו"ל כמאן דילדו דמי.

(ב) והנה יש לעיין האם שבט יהודה אתי למימר דמחמת שדוד נמנע מהריגת שמעי בן גרא, א"כ שוב אין מרדכי מתייחס לשבט בנימין, למימרא דכיון דהצילו ממיתה הו"ל כאילו נולד מחדש, וזכר לדבר, מהא דאמרינן דגר דנתגייר כקטן שנולד דמי, ואינו מתייחס למשפחתו הקודמת (יבמות כב.), או דלמא אתי למימר שמרדכי מתייחס אף לשבטו, ולא לאפוקי דאינו מתייחס לשבט בנימין.

ואפשר דלפיכך אתי שבט יהודה למימר דאנא גרים דמתייליד מרדכי שהיה נביא, ונמצא דאף משבטו יצאו נביאים.

(ה) ואולם שוב ראיתי ב"טורי אבן" (מגילה י:) בד"ה נביאים, דאמר ר' לוי וכו', וכתוב חזון ישעיה בן אמוץ, כלומר, ואמרינן לקמן בפירקין (טו.) כל ששמו ושם אביו בנבואה, בידוע שהוא נביא בן נביא, א"כ ישעיה ואביו שניהם היו נביאים, והיינו נביאים שיצאו מתמר, מכל מקום קשיא לי דבגמ' בסוכה (כז:) אמרינן אין לך כל שבט ושבט מישראל שלא יצא ממנו נביאים, שבט יהודה ובנימין העמידו מלכים עפ"י נביאים, משמע דמשבט יהודה לא יצאו נביאים, והיכי אמרינן דישעיה ואביו שהיו נביאים יצאו משבט יהודה, [ובהגהות "ברוך טעם" (אות נ"ח) כתב להעיר דהיה לו להקשות מדוד ושלמה נחשבינן במ"ח נביאים, וכמבואר ברש"י לקמן (יד.), עכ"ל. וראה בספר "דף על הדף" (שם) במה שכתב בזה, ואכמ"ל]. ושמא יש לומר, אגרא דנקט גבי שבט בנימין שהעמיד מלך עפ"י נביא את שאול עפ"י שמואל, אבל נביא ממש לא העמיד, נקט נמי גבי יהודה הכי, דהאמת הכי הוה שהעמיד דוד עפ"י שמואל, ומיהו ביהודה הוי נמי מילתא אחריתא שהעמיד נביאים ממש, עיי"ש. והשתא לפי"ז הדרא קושיין לדוכתא מה הנפק"מ ביהוס של מרדכי כלל ועיקר, וצ"ע.

א. א) הנה מצינו בגמ' בסוטה (יב:) דדרשין בהא דכתיב "ואני אתן את שכרך", אמר רבי חמא בר רבי חנינא, לא דיין לצדיקים שמחזירין להן אבידתן, אלא שנותנין להן שכרן, עיי"ש. ועפ"י נראה להוכיח בהא דאמרינן בסוגיא דילפינן מבתיה שגידלה את משה רבינו דכל המגדל יתום ויתומה בתוך ביתו, מעלה עליו הכתוב כאילו ילדו, היינו לאו דוקא שמגדלו בפועל בתוך ביתו, אלא אפילו אחרים מגדלין אותו, והוא נותן שכר גידולו, נמי הוי חשיב כאילו ילדו.

ב) ושמא יש לדחות, דלעולם לא סגי ליתן שכר הוצאות כדי שיחשב כאילו ילדו, ושאיני הכא דבגמר זמן הנקטו של משה רבינו חזר לגור בארמון של פרעה, ולפיכך הוי חשיב כאילו בתיה ילדתו, ודו"ק.

בנימין דאמרי מינאי קאתי, והוא למאי דמשמע בפשטות דאתי למימר דמרדכי אתי משבט בנימין, ואין לו שום שייכות לשבט יהודה כלל ועיקר, תדע, דאי נימא דשבט בנימין מודה דהוי מרדכי מתייחס נמי לשבט יהודה, אי הכי נמצא דכולהו מודו דמרדכי הוי מתייחס לב' השבטים, וא"כ לכאורה תיקשי מהו שאמרו רבותינו ז"ל דמשפחות מתגרות זו בזו, ועל כרחין למימר דאף דשבט יהודה אתי ליחס את מרדכי אף בתר שבטן, מכל מקום שבט בנימין אתי ליחס את מרדכי בתר שבטו בלבד, והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי מה הטעם דסבר שבט בנימין דאין ליחס את מרדכי אף בתר שבטו של יהודה, והרי דוד הציל את שמעי ממיתה שהיה מחוייב בה מדין מורד במלכות.

ו) ונראה לעניות דעתי לבאר דבהא פליגי האם שמעי בן גרא הוי חשיב בכלל מורד במלכות או לאו, ושורש הספק בהא דיט לחקור בגדר במלך שמרדו בו נתינו, האם כיון שאינו מולך בפועל איבד שם מלך, או דלמא כל שלא נסתלק ממלכותו לגמרי, דהיינו דאכתי לא מינו מלך אחר במקומו, הוי חשיב מלך, ונפק"מ האם דוד בזמן בריחתו מאבשלום הוי אכתי חשיב מלך, שהרי לא נתמנה אבשלום במקום אביו, או

ג) ונראה לומר, דלעולם אתי שבט יהודה למימר דמרדכי מתייחס אף לשבטו, ולא לאפוקי דאינו מתייחס לשבט בנימין, וראיה מהא דאמרינן דהמגדל בן חבירו כאילו ילדו, ומכל מקום מסתבר בפשיטות דלא פקעה מהוריו מצות פריה ורביה דקיימו ע"י לידתו, וא"כ הוא הדין בנידון דידן דאף דדוד המלך הציל את שמעי בן גרא ממיתה, מכל מקום לא פקע היחוס אף משבט בנימין. ושמא יש לדחות דהצלה ממיתה שהיה מחוייב בה בדין שאני, דאינו מתייחס מכאן ואילך רק בתר מצילו בלבד, ויש לפלפל.

ד) ואולם שוב חושבני לומר דמדקאמר שבט יהודה "אנא גרים דמתיליד מרדכי", אי הכי משמע בפשטות דלא אתי לאפוקי דאינו מתייחס בתר שבט בנימין, אלא אתי למימר דהוי מתייחס אף בתר שבט יהודה, והכי מסתבר דלא פקע יחוסו הקודם מחמת הצלתו ממיתה, דאי לא תימא הכי תיקשי דוכי המציל את חבירו ממיתה המחוייב עפ"י דין אין הניצול מחוייב במצות כיבוד הורים וכדומה, שהרי הו"ל כמת שהחייה אותו מחדש, אלא ודאי שאינו בטל יחוסו הקודם מחמת הצלתו ממיתה, ושפיר אכתי הוי מרדכי מתייחס נמי בתר שבט בנימין.

ה) ואלא דאכתי יש לדון מה סבר שבט

ב. א) הנה יש לדון היאך היה הדין אם היה עולה בידו של אבשלום להדיח את אביו מהמלכות, והיו ממנין אותו למלך, האם היה חשיב דינו מלך, או דלמא היה חשיב דינו כהדיוט בלבד, ונפק"מ לדינא האם היה מביא קרבן שעיר כדין מלך, או דלמא היה מביא קרבן שעירה כדין הדיוט.

ב) ונראה לומר, דלעולם היה אבשלום חשיב כהדיוט בלבד, וראיה מהא דאיתא ב"ירושלמי" (הוריות פרק ג' הלכה ב') דאמר רבי יוסי בי רבי בון, ובלחוד עד דיהוא בן נמשי, [נפירש ה"פני משה" שם, עד דורות של יהוא שכלכו אחריו מזרעו לאותן מלכי ישראל בלבד, יש להם דין מלך, ומתכפרין בשעיר, אבל לאחר דורות של מלך יהוא, בליסטיות היו נוטלין אותה, שהיו הורגין זה את זה וקם תחתיו, ולא היה להם דין מלך, עכ"ל], ומה טעם, [נפירש ה"פני משה" שם, כלומר, דאע"פ שגם יהוא הרג את יורם ומלך תחתיו, שאני התם שעל פי הדיבור היה, כמו שמצינו שנאמר לו מה', "יען אשר הטיבות לעשות הישר בעיני, ככל אשר בלבבי עשית לבית אחאב, בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל", עכ"ל]. "בני רביעים ישבו לך על כסא ישראל", מכאן ואילך בליסטיא היו נוטלין אותה, עיי"ש. והרי שמעינן מינה דאם היה עולה בידו של אבשלום

שלא הצילו ממיתה שהיה חייב עפ"י דין, לפיכך אין לייחס את מרדכי בתר שבט יהודה כלל ועיקר.

ענף ג' - בביאור דעת ה"ירושלמי" דסבר דבזמן מרידת אבשלום היה דוד מלך מתכפר בקרבן כהדיוט

(א) והנה ראיתי ב"ירושלמי" (הוריות פרק ג' הלכה ב') דאמר רב חונה, כל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום, שעירה הוות מתכפר לו כהדיוט, נפירש ה"פני משה" שם, לא היה לו דין מלך, ובשעירה היה מתכפר כדין ההדיוט, עכ"ל, עיי"ש. והרי מבואר בדעת ה"ירושלמי" דלעולם לא היה לדוד המלך דין מלך בזמן בריחתו מאבשלום בנו.

(ב) והשתא לפי"ז נראה בדעת ה"ירושלמי" דסבר בגדר מלך שנתניו מרדו בו, כיון שאינו מולך בפועל איבד שם מלך, ולפיכך לא היה דוד חשיב מלך בזמן מרידת אבשלום בנו, ונמצא לפי"ז דלעולם לא היה לשמעי בן גרא דין מורד במלכות, וממילא אין מרדכי מתייחס בתר שבט יהודה כלל ועיקר.

(ג) ואולם שוב מצאתי בכתב עת "מוריה" (עמ' פ"ו) בשם הרב שמשון פליקמן שליט"א דכתב לדון האם המלכות מתבטלת במורדים במלך, וכתב לאתויי הא דמובא בספר שמואל (ב' פרק ט"ז פסוק ה' - י"א) "ובא המלך דוד עד בחורים, והנה משם איש יוצא ממשפחת בית שאול, ושמו שמעי בן גרא, יצא יצוא ומקלל, ויסקל באבנים את דוד, ואת כל עבדי המלך דוד, וכל העם וכל הגיבורים מימינו ומשמאלו, וכה אמר שמעי

דלמא כיון דבזמן המרידה לא היה מלך בפועל הוי חשיב הדיוט בלבד.

(ז) ועפ"י"ז אפשר לומר דבהא פליגי ב' השבטים האם שמעי בן גרא הוי חשיב בכלל מורד במלכות, והיינו דדעת שבט יהודה בגדר מלך שנתניו מרדו בו, דכל שלא נסתלק ממלכותו לגמרי, דהיינו דאכתי לא מינו מלך אחר במקומו, הוי חשיב מלך, ולפיכך נמצא שדוד היה חשיב מלך אף בזמן מרידת אבשלום בנו, והא לא דמי למאי דאיתא בגמ' בגיטין (סח:) דשלמה המלך דבזמן שבעטו אשמדאי הוי חשיב הדיוט, והיינו משום דשאני התם דאשמדאי תפס את מקומו בתור מלך, מה שאי"כ בדוד המלך דאף דברח מאבשלום מעולם לא הוכרעה המערכה לטובת אבשלום, דהיינו שלא מינו את אבשלום למלך במקום דוד, ואי הכי אכתי הוי חשיב מלך אף בזמן בריחתו, ונאע"ג דנתבאר בדברינו לעיל (הערה ב') דאם היה עולה בידו של אבשלום למלוך תחת אביו, לא היה דין מלך, מכל מקום הוי סגי בכך לבטל מדוד שם מלך, ודו"ק, ונמצא לפי"ז דשמעי בן גרא היה חייב מיתה כדין מורד במלכות, וכיון שבזכות שדוד הציל את שמעי ממיתה יצא ממנו מרדכי היהודי, לפיכך שפיר הוי מרדכי מתייחס אף בתר שבט יהודה.

(ח) ומאידך דעת שבט בנימין בגדר מלך שנתניו מרדו בו, דכיון שאינו מולך בפועל איבד שם מלך, ולפיכך לא הוי דוד חשיב מלך בזמן מרידת אבשלום בנו, ונמצא לפי"ז דלעולם שמעי בן גרא לא היה חייב מיתה כדין מורד במלכות, ואף דדוד הצילו ממיתה ע"י אבישי בן צרויה, מכל מקום כיון

להרוג את דוד אביו, לא היה לו דין מלך, אלא הו"ל ליסטים בלבד, והטעם משום דלא נטל את המלכות מדוד אביו בירושה או עפ"י ציווי הבורא יתברך, אלא נטל אותה בליסטיית, וגריע מינה, ודו"ק.

חינוך" (מצוה ק"ז אות ח') דכתב דלכאורה נראה דמלך המשיח המקוים אנו שיגלה במהרה בימינו, כיון דיהיה מזרע שלמה דור אחר דור, א"כ המלכות ירושה לו מעת שפסקה מלכות, ואין צריך משיחה, אע"פ שפסקה המלכות בעונותינו הרבים כמה דורות, מכל מקום אי"ז מפסקת הירושה, אך אם נאמר דהבא מכח שצריך משיחה, הוא גם כן צריך משיחה, א"כ תיכף שמרדו ישראל ברחבעם ולא קבלו עליהם המלכות, א"כ אם היו אפילו רחבעם וזרעו מלכים, היו צריכים משיחה למלוכה על כל ישראל, א"כ גם מלך המשיח מזרעו יהיה צריך משיחה, אף ששלום ואמת יהיה בימיו לכל ישראל, "ובקשו את ה' אלוקיהם, ואת דוד מלכם" כאשר מובטחים אנחנו ע"י הנביאים, ופשוט דמלך עצמו שמלך ואחר כך מרדו בו, ואחרי זה חזר למלכות, אין צריך משיחה, וראיה מדוד המלך ע"ה שהיה לו מחלוקת מאבשלום ומהרבה מישראל, ולא מצינו שנמשח עוד הפעם כשחזר למלכותו, [א"ה, וכן מוכח משלמה המלך דאחר שנסתלק מהמלכות ע"י אשמדאי מלך השדים, לא מצינו שהוצרך משיחה פעם נוספת], עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דמלך שמרדו בו אין צריך משיחה בזמן שיחזור למלכותו, וראייתו מדלא מצינו שהוצרך דוד משיחה אחר שמרד בו אבשלום בנו, והיינו כטענת ה'מגיה' בדברי ה'אבני נזר' דידן.

(ו) ועוד לכאורה תיקשי שהרי דוד נמשח בשמן המשחה וקבלוהו למלך, וקיבל הבטחה שתהא לו המלכות לעולם, ואף שנענש במרד אבשלום, אבל לא מצינו שהקב"ה לקח ממנו את המלוכה, וכמו שמצינו אצל שאול המלך.

(ז) ואלא דלפי"ז לכאורה תיקשי מדברי ה'ירושלמי' דמבואר דבזמן מרדת

בקללו, צא צא איש הדמים ואיש הבליעל וגו', ויאמר אבישי בן צרויה אל המלך, למה יקלל הכלב המת הזה את אדני המלך, אעברה נא ואסירה את ראשו, ויאמר המלך, מה לי ולכם בני צרויה כה יקלל, כי ה' אמר לו קלל את דוד, ומי יאמר מדוע עשיתה כן", ולכאורה תיקשי הרי שמעי היה מורד במלכות שביזה את דוד בפני כל העם, ואף דמצינו ברמב"ם (פרק ג' מהלכות מלכים הלכה ח') דברשות המלך שלא להרוג אדם המורד במלכות, מכל מקום היה צריך להורגו מיד, שהרי מלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול, [א"ה, וראה בדברינו לקמן (הערה ג')] בשם ה"זכור לאברהם" בדעת הרמב"ם בזה, ואכמ"ל].

(ד) ואולם היה נראה ליישב דלמאי דמצינו בשו"ת אבני נזר (יו"ד סימן ש"ב אות ט"ו) דכתב דמלך גופיה אף לאחר שהמליכוהו, אם מרדו בו רוב ישראל, אין עליו דין מלך, וכמבואר ב"ירושלמי" (הוריות טו:) דאמרין דכל ששה חדשים שהיה דוד נרדף מאבשלום, היה מתכפר בשעירה כהדיט, דקרא "בקרב ישראל" קאי נמי על המלך עצמו, וקרא כתיב "הוא ובניו בקרב ישראל", וכשמחלוקת בישראל, היינו שאין רוב ישראל מרוצים בו, לא הוא ולא בניו מלכים, רק מאחר שמשחוהו למלך מחויבין להמליכו משום ירושה, אלא דכשיש מחלוקת ושוב נמלכו בעי משיחה, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם לא היה לדוד שם מלך בזמן בריחתו מאבשלום בנו, ואי הכי אתי שפיר שהיה בידו למחול לשמעי בן גרא על בזיונו.

(ח) ואלא דאכתי כבר כתב ה'מגיה' להעיר בדברי ה'אבני נזר' דידן, לא זכיתי להבין, דא"כ למה לא הוצרך דוד עוד משיחה כשנתרצו לו כל ישראל אחר מיתת אבשלום, עיי"ש. ועוד דהרי מצינו ב"מנחת

אבשלום הקריב דוד שעירה כדין הדיוט. ונראה לבאר דהטעם דדוד הקריב באותן ששה חדשים קרבן כהדיוט, לאו משום דלא הוי חשיב מלך באותו זמן, אלא הטעם כהא דמצינו בדברי הרמב"ם (פרק ט"ו מהלכות שגגות הלכה ו') דכתב איזהו נשיא האמור בתורה, זה מלך שאין עליו רשות מאדם מישאל, ואין למעלה ממנו במלכותו אלא ה' אלהיו, בין שהיה מבית דוד, או משאר שבטי ישראל, ואם היו מלכים רבים, ואין אחד מהן עובד את חבריו, כל אחד ואחד מהן מביא שעיר עזים על שגגתו, עכ"ל. והרי מבואר דאם אחד המלכים עובד את חבריו, אף דיש לו שם מלך לגבי העם שלו, מכל מקום לגבי קרבן מביא שעירה כהדיוט, והיינו טעמא כיון דהוי חסר בתנאי שאין מעליו רק ה' אלוקיו.

(ח) והשתא לפי"ז לכאורה צריך ביאור מה הטעם שדוד לא העניש את שמעי בן גרא שמרד בו. ונראה לומר, דלעולם במרד אבשלום שבנו של דוד היוצא מחלציו מורד בו ורודפו, אין לך בזיון גדול מזה, ובזיון שמעי לדוד הו"ל כיהודה ועוד לקרא, והיינו מה שאמר דוד לאבישי (שם) "הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי, ואף כי עתה בן הימיני הניחו לו ויקלל, כי אמר לו ה'", והיינו שהרי אתה רואה שאני נענש מה' ע"י אבשלום בני, ואף הבזיון של שמעי כלול בעונש הבזיון בגדול, ולכן לא ענשו דוד לשמעי בו גרא, ודו"ק, עיי"ש.

ענף ד' - מותב לאתווי ראייה בדברי החכם שיחי' בביאור דברי ה"ירושלמי" בגדר המעמד של דוד המלך בזמן מרידת אבשלום

(א) והנה נראה להאיר קצת בדברי הרב שיחי' במה שכתב לבאר דברי ה"ירושלמי"

דדוד המלך הקריב שעירה כהדיוט, דאי"ז משום שלא היה חשיב מלך, אלא משום דלא נתקיים בו התנאי דאין על גביו אלא ה' אלוקיו, דלכאורה נעלם מעיניו הא דמצינו בשו"ת אבני נזר (שם) בדברי ה'מגיה' דכבר כתב רחש לבי עוד דבר חדש, דהא דאיתא ב"ירושלמי" דששה חדשים שהיה דוד נרדף מפני אבשלום היה מתכפר בשעירה כהדיוט, לאו למימרא דאז לא היה לו דין מלך, אלא מאחר דדין שעיר תלוי במי שאינו על גביו אלא ה' אלוקיו, ומאחר שהיה נרדף ומתירא מאבשלום בעל כרחו יש שררה על גביו, ואי"ז תלוי באם יש לו דין מלך או לא, והרי מצינו בגמ' בהוריות (יא:) דאפילו רבי בעא מיניה דרב חייא, מאי אני בשעיר, אף שלא היה בו ענין מלוכה כלל, אי לאו דצרתו בבבל הוא הריש גלותא, והריש גלותא באמת בשעיר, כמו כן נאמר להיפוך שאפילו הוא מלך, מכל מקום אם יש על גביו עוד שררה שהמלך מתיירא ממנו, שוב מתכפר בשעירה כהדיוט, ומכל מקום דין מלך יש בו עדיין לכל דבר, והמורד בו אז היה חשוב מורד במלכות, ועל כן מצינו בקרא שגם אז שהיה נרדף דוד נקרא מלך, ושמעי שקללו אז היה לו דין מורד ומחוייב מיתה, וזה שאמר אבישי (שמואל ב' פרק י"ט פסוק כ"ב) "התחת זאת לא יומת שמעי, כי קלל את משיח ה'", הרי שגם אז לא נתבטלה משיחתו, ובזה ניחא מה שלא היה דוד המלך ע"ה צריך משיחה בתחילה אחר שחזר למלכותו, וכמו שהקשינו בהגה' לעיל (אות ט"ו) בזה, עיי"ש.

(ב) ועוד מצאתי כן בשו"ת ציץ אליעזר (חלק י"ב סימן ס"ד) דכתב לאתווי הא דאיתא ב"ירושלמי" (פרק ג' דהוריות הלכה ב') דכל אותן ששה חדשים שהיה דוד בורח מפני אבשלום, שעירה הוות מתכפר לו כהדיוט,

אבישי שנשאר דינו כמלך גם בכל אותן ששה חדשים, וזה דחוק.

ה) ונראה ליישב דברי ה"ירושלמי" בהקדם דישנן ב' צדדים בתוקף גדולת וכח המלך: א) מצד שהוא משיח ה'. ב) מצד העם שכולן קיבלו אותו עליהן כמלך. ולפיכך נראה לומר דעד כאן לא קאמר ה"ירושלמי" שבאותן ששה חדשים היה דינו של דוד כהדיוט, אלא רק לענין שהיה מתכפר בשעירה כהדיוט, כיון דבנשיא חוטא כתיב "מכל מצות ה' אלקיו" ודרשינן שאין על גביו אלא ה' אלקיו, ולכן כיון שבאותו פרק זמן פרקו חלק גדול מהעם את עול מלכות דוד מעליהן, לא היה נקרא אז שאין על גביו אלא ה' אלקיו, ומשום כך היה דינו אז להתכפר בשעירה כהדיוט, אבל מכל מקום מודה ה"ירושלמי" דלשאר דברים גם אז היה לדוד דין מלך מכח זה שנשאר מיהת משיח ה', ומשום כך דן דוד המלך את שמעי בדיון מורד במלכות וצויה להרגו, ומה שהוא בעצמו לא הרגו, היה זה בגלל השבועה שנשבע לו שלא ימיתנו, וכמבואר במלכים שם.

והקשה לי אאמו"ר ז"ל דא"כ דדינו היה אז כהדיוט, א"כ היאך צויה דוד בצוואתו לשלמה (מלכים א' פרק ב' פסוק ח' - ט') שיוריד את שיבת שמעי בדם שאול, משום שקללו באותו זמן קללה נמרצת ביום לכתו מחנים, והרמב"ם (פרק ג' מהלכות מלכים הלכה ח') יליף מינה דכל המבזה את המלך או המחפרו יש למלך רשות להרגו כשמעי בן גרא.

ג) ואמנם מצינו בספר "פרשת דרכים" (דרוש י"ב) דכתב לבאר דזהו הויכוח בין דוד המלך לבין אבישי בן צרויה האם להמית את שמעי בן גרא שקללו באותו זמן, דאבישי סבר שאף שנסתלק מהמלכות, מכל מקום דינו כמלך דומיא דמשוח דכהונה, וזהו שאמר "התחת זאת לא יומת שמעי, כי קלל את משיח ה'", ודוד היה סבור דדינו כהדיוט, ולכן אמר "מה לי ולכם בני צרויה", עיי"ש.

ד) ואולם אכתי אין הקושיא מתורצת בכך, שהרי דוד היה סבור מיהת דדינו כהדיוט, וא"כ אמאי צויה לאחר מכן לשלמה שימיתו כדין מבזה ומחרף את המלך, אם לא שנאמר שלאחר מכן בא בעצמו לידי מסקנה כדעת

ג. א) ולכאורה צריך ביאור היאך צויה דוד המלך את בנו לסבב מיתה לשמעי בן גרא, והרי דוד נשבע לו שלא ימיתנו, ומסתבר דבכלל השבועה דאף לא יסבב לו מיתה, דאי לאו הכי מה הועיל בשבועתו. ב) ושמא יש לומר, דכיון דשמעי בן גרא ביזה את דוד המלך, ואמרינן בגמ' בסוטה (מא:) דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, שנאמר "שום תשים עליך מלך", שתהא אימתו עליך, מורד במלכות, עיי"ש. וכן מצינו ברמב"ם (פרק ב' מהלכות מלכים הלכה ג') דכתב דאסור לראותו כשהוא ערום, ולא כשהוא מסתפר, ולא כשהוא בבית המרחץ, ולא כשהוא מסתפג, ואינו חולץ, שנאמר "יורקה בפניו", וזה בזיון, ואפילו רצה אין שומעין לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, עכ"ל. והרי מבואר דלעולם אין המלך רשאי למחול על בזיונו, ולפי"ז אפשר דהא דנשבע דוד לשמעי שלא יהרגנו לא הוי שבועה, שהרי אין בידו להשבע למחול על כבודו, והא דנשבע לו משום שהיה בדעתו שלא לינקם בו בעת הזו, ואפשר דטעמו כהא דאיתא בספר "חומת אנוך" (מלכים א' פרק ב' פסוק ט') דכתב דלא הרגו דוד לשמעי מפני שעתיד לצאת מרדכי ממנו, ורק קודם פטירתו אמר לשלמה בנו "ועתה אל תנקהו", כלומר, לשעבר לא הרגתיו שעתיד מרדכי לצאת ממנו, ועתה רואה אני ברוח הקודש דכבר יצא ממנו זרע שיבוא מרדכי, עכ"ל. ולפיכך נשבע דוד לשמעי משום שרצה ליישב דעתו בזה שלא יחוש לעסוק בפריה ורביה, ולפיכך היה בידו לסבב מיתה לשמעי בן גרא, והא דלא ציווהו להורגו בידיים, משום חילול ה' דמיחזי כמבטל את השבועה, וצ"ע. ג) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דמצינו ברמב"ם (פרק ג' מהלכות מלכים הלכה ח') דכתב דכל המורד

ענף ה' - מבאר הטעם שדוד המלך לא הרג את שמעי שמרד בו

אמר, שמא עבד או ממזר הוא דלא חייס עלי, כיון דחזא דאבשלום הוא שמח, משום הכי אמר מזמור, עיי"ש. והרי מבואר דכבר אמר לו הקב"ה דתקום עליו רעה מביתו בלבד, וא"כ נמצא דמה שביזהו שמעי אינו תוספת בזיון, שהרי אי"ז בכלל הרעה מביתו.

(ב) והשתא לפי"ז הדרא קושיית הרב שיחי' לדוכתא מה הטעם שדוד לא העניש את שמעי בן גרא שמרד בו, והרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, וכי תימא דלעולם הוי מצי למחול לו בדיעבד על כבודו, אי הכי היאך ציווה דוד את שלמה בנו קודם פטירתו "והורדת את שיבתו בדם

(א) והנה לכאורה תיקשי בדברי הרב שיחי' במה שכתב לבאר דהבזיון משמע הייב תוספת לבזיון הגדול שנגזר עליו מאבשלום, שהרי איתא בגמ' בברכות (ז:) בהא דכתיב "מזמור לדוד בכרחו מפני אבשלום בנו", ומקשינן, מזמור לדוד - קינא לדוד מיבעי ליה. אמר רבי שמעון בן אבשלום, משל למה הדבר דומה, לאדם שיצא עליו שטר חוב, קודם שפרעו היה עצב, לאחר שפרעו שמח, אף כן דוד, כיון שאמר לו הקב"ה "הנני מקים עליך רעה מביתך", היה עצב,

במלך ישראל יש למלך רשות להרגו, אפילו גזר על אחד משאר העם שילך למקום פלוני, ולא הלך, או שלא יצא מביתו, ויצא, חייב מיתה, ואם רצה להרגו יהרגו, שנאמר "כל איש אשר ימרה את פיך", וכן כל המבזה את המלך או המחרפו, יש למלך רשות להרגו, כשמעי בן גרא, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאין חובה להרוג אדם המורד במלכות, ולכאורה תיקשי הרי מלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, ואי הכי היאך הוי מצי למחול על כבודו שלא להרוג אדם המורד במלכות.

(ד) והנה שוב ראיתי בספר "זכור לאברהם" (שם) בד"ה כל המורד במלך, יש למלך רשות להורגו וכו', דכתב דמלשון זה משמע דברצונו תליא מילתא, ואם אינו רוצה להרגו ומחלו - מחול, וקשה בדגמ' בסוטה (שם) אמרו דמלך שמחל על כבודו, אין כבודו מחול. ויש לומר, דמה שאמרו אין כבודו מחול, היינו כשבא לעשות דבר שאינו לפי כבודו, כאינהו שכתב לעיל (פרק ב' הלכה ג') דאסור לראותו כשהוא ערום וכשהוא מסתפר וכו', ועי"ז כתב שאפילו רצה אין שומעין לו, שהמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול לעשות בזיון בעצמו, אבל למחול למי שכבר עבר ובזהו מחול, ויש להביא ראיה ממעשה שהיה דשמעי שביזה את דוד המלך בכל אותן הדברים, ונשבע לו "אם אמיתך בחרב", ואם אין בידו למחול היאך נשבע לשמעני כלל ועיקר.

(ה) ועפי"ז אתי ניהא בהא דלכאורה תיקשי בדברי הרמב"ם דאחר שכתב שאפילו גזר על אדם שילך למקום פלוני, ולא הלך, חייב מיתה, חזר וכתב וכן כל המבזה המלך וכו', דהא נפקא במכל שכן. אלא ודאי דכוונתו ללמדנו דאפילו המבזה והמחרף את המלך, דהוה סלקא אדעתין לומר שאין בידו למחול לו, קא משמע לן דאף גם בזה דהרשות בידו למחול לו, והיינו דכתב דאף בזה יש למלך 'רשות' להורגו כשמעי בן גרא, ועיי"ש. (ו) והשתא לפי"ז הדרא קושיין לדוכתא דלכאורה היאך ציווה דוד המלך את בנו לסבב מיתה לשמעני בן גרא, והרי דוד נשבע לו שלא ימיתנו. ושמא יש ליישב דהא ודאי דלא נתכווין דוד המלך בשבועתו שלא ימיתנו אם ימורד במלכות פעם אחרת, ולפיכך שפיר אמר דוד לשלמה בנו "ועתה אל תנקה, כי איש חכם אתה, וידעת את אשר תעשה לו", למימרא דלא תהא סיבת מיתתו מחמת שמרד בו שקללו, שהרי כבר נשבע לו שלא יהרגנו על כך, אלא יסבב לו מיתה מסיבה אחרת, למימרא דאם ימורד במלכות פעם אחרת יהרגנו, דאי"ז בכלל שבועתו שלא יהרגנו אם ימורד במלכות פעם אחרת.

(ז) ואגב אבוא העיר בדברי ה"זכור לאברהם" בהא דכתב לבאר דהא דאמרין דמלך שמחל על כבודו אין כבודו מחול, הני מילי לכתחילה, אבל בדיעבד הוי כבודו מחול, ואי הכי לכאורה תיקשי היאך מחל דוד על כבודו כלל ועיקר, והרי איברא דבתחילה שכבר קללו שמעי היה ביד דוד למחול לו, אבל הלא אף לאחר מכן המשיך שמעי בן גרא לבזותו, דכתיב "וילך דוד ואנשיו בדרך, ושמעי הולך בצלע ההר לעומתו הלך ויקלל, ויסקל באבנים לעומתו ועיפר בעפר", ועצ"ק.

ישאלו הלא לא יבטל ה' את הבחירה, וא"כ היאך השיא את שמעי אל הנבלה הזאת. השיב: הלא תראו כי בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי, שבזה שינה ה' את טבע הכן לאהוב את אביו, ולא לבקש להרגו, הנה ראיתם כי הפליא ה' בעונשי עד שלא לבד שביטל הבחירה, עשה בזה דבר נגד הטבע, ואף כי נקל היה לו להטות לב שמעי אל הקללה, שהוא קרוב אל טבעו: א) מצד הזמן, שע"ז אמר "ועתה", דהיינו אחר שאני בלאו הכי נדרף ונשטם. ב) מצידו שהוא בן הימיני שהם שונאי. ג) שאינו בא על עסקי נפשות, רק הניחו לו ויקלל, וא"כ לא הפליא ה' בזה דבר נגד טבעו ובחירתו, והוא נתן כזאת בלבו שהיה נוטה לשנאה בלא זה, וא"כ הניחו לו ויקלל, כי אמר לו ה', עיי"ש.

ו) והשתא נראה לומר עפ"י דרכו בדעת רש"י דדוד המלך הוכיח להן דאין זו מרידה ככל שאר המרידות, אלא שאני הכא דהוי מרידה כזו ששינה הקב"ה את טבע האדם כדי שימרדו בו, שהרי בנו מרד בו עד כדי רצון להורגו, ואף בשמעי בן גרא שינה הקב"ה את הטבע דאפשר דאדם כמותו שהוא ראש לסנהדרין יקלל את המלך, וכביכול ביטל הקב"ה את הבחירה של האדם, ולפי"ז אף דודאי דכל מרידה הוי רצון ה' יתברך, מכל מקום הכא הוי גרע טפי מכל מרידה דשינה הקב"ה את טבע האדם, ומראה בכך את חרון האף על דוד המלך, ולפיכך אף דלעולם לא מחל לו דוד על המרידה עצמה, ולכן ציוה את שלמה קודם פטירתו "והורדת את שיבתו בדם שאול", מכל מקום רצה דוד להיות בבחינת הנעלבין ואינן עולבין, כדי לשכך חרון אף ה' עליו.

ז) ושוב מצאתי ב"חפץ חיים" (שמירת הלשון - חלק א' שער התבונה פרק ח') דכתב כשיהיה מקבל את הדין על עצמו

שאול", והרי כבר מחל לו על כבודו. ועוד לכאורה תיקשי מהי טענתו ה' אמר לו קלל את דוד, דא"כ לא מצינו דין מורד במלכות, שהרי בכל מרידה במלכות מצינו לומר דזהו רצון הבורא יתברך, דהלא ממצות האמונה להאמין שהבורא יתברך שמו הוא לבדו עשה ועושה ויעשה לכל המעשים. ועוד לבר מן דין, הרי אפילו אי נימא דרצון הבורא יתברך שיקלל את דוד, וכי כלתה הבחירה מהאדם.

ג) ונראה לבאר בהקדם הא דמצינו ב' טענות שטען דוד המלך שאין להרוג את שמעי על מרידתו: א) "כי ה' אמר לו קלל את דוד, ומי יאמר מדוע עשיתה כן", והוסיף בזה, "הנה בני אשר יצא ממעי מבקש את נפשי, ואף כי עתה בן הימיני, הניחו לו ויקלל כי אמר לו ה'". ב) "אולי יראה ה' בעיני, והשיב ה' לי טובה תחת קללתו היום הזה". ונמצא מדברי דוד דהטענה הראשונה הוי מצד שמעי דה' אמר לו לקלל את דוד, והטענה השניה מצד דוד דאפשר שבכך יתעוררו עליו רחמי שמים.

ד) והנה מצינו דפירש"י בהא דכתיב "ה' אמר לו קלל את דוד", דהכי קאמר דוד, אפשר אדם כמותו שהוא ראש לסנהדרין יקלל את המלך, אם לא שנאמר לו מאת הקב"ה, עכ"ל. ולכאורה צריך ביאור שהרי דוד המלך אמר אחר כך "ואף כי עתה בן הימיני, הניחו לו ויקלל", והיינו רצונו לומר, דשמעי היה משבטו של שאול, והרי הוא שונא אותי, וא"כ לא הפליא ה' בזה דבר נגד טבעו ובחירתו, והוא נתן כזאת בלבו שהיה נוטה לשנאה, [וכן הוא בפירוש המלבי"ם בזה].

ה) וצריך לומר בהקדם דברי המלבי"ם (שם פסוק י' - י"א) דכתב לבאר בהא דכתיב "ויאמר דוד", דהוסיף לחזק סברתו שה' אמר לו קלל, פירוש, שה' נתן כזאת בלבו, ולבל

באמת, בודאי הקב"ה ירומם קרנו למעלה עבור זה בעולם הזה ובעולם הבא, כמו שמצינו אצל דוד המלך ע"ה בשעה שקילל אותו שמעי בן גרא ועיפר אותו בעפר, ורצו עבדי דוד לקנאות לכבודו עבור זה, לא הניח להם, וקיבל על עצמו הדין באמרו, ה' אמר לו קלל, ואמרו רבותינו ז"ל שבאותו שעה זכה דוד להיות הרביעי לרגלי מרכבה, וכהאי גוונא בכל אדם ואדם אם יזכה למידה זו בשלימות יהיה נחשב לעתיד מאוהבי ה' יתברך, ויאיר כצאת השמש בגבורתו, כמו שאמרו חז"ל (שבת פח:): הנעלבין ואינן עולבין, שומעין חרפתן ואינן משיבין, עושין מאהבה ושמחין ביסורין, עליהם הכתוב אומר "ואוהביו כצאת השמש בגבורתו", עיי"ש. והרי מבואר מדבריו בהדיא שדוד המלך החריש לשמעי בן גרא משום שרצה להיות מהנעלבין ואינן עולבין.

(ח) ועפי"ז אתי שפיר בהא דמצינו שדוד המלך אמר לאבישי בטענה השניה,

"אולי יראה ה' בעוניי, והשיב ה' לי טובה תחת קללתו היום הזה", ונראה דרצונו לומר כהא דכתיב (משלי פרק כ"ד פסוק י"ז - י"ח) "בנפול אויבך אל תשמח, ובכשלו אל יגל לבך, פן יראה ה' ורע בעיניו, והשיב מעליו אפו", ומצינו בגמ' במגילה (טז.) דמרדכי אמר להמן דהא דכתיב "בנפול אויבך אל תשמח", הני מילי בישראל, אבל בעכו"ם כתיב "ואתה על במותימו תדרוך", עיי"ש. וכן מצינו בגמ' בנדרים (מ.) דרבא יומא קדמאה דחליש, אמר להון, לא תיגלו לאיניש, דלא ליתרע מזליה, מכאן ואילך אמר להון, פוקו ואכריזו בשוקא, דכל דסני לי ליחדי לי, וכתיב "בנפול אויבך אל תשמח", ודרחים לי ליבעי עלי רחמי, עיי"ש. והיינו דאמר דוד המלך "אולי יראה ה' בעוניי", והיינו כיון שהיה נמצא במצב של "בנפול אויבך", אז יתקיים בי "והשיב ה' לי טובה תחת קללתו", דהיינו "והשיב מעליו אפו", ודו"ק.



הרב אביחיל לוי

בביאור מצות תענית אסתר

בין בשאר מקומות כמו שכתוב בספר, הלכך לא צריך קרא לרבוויי שיהא ראוי לקריאה, דעיקר הנס בו היה.

וברא"ש הובא שיטת ר"ת שחולק על רש"י שכתב ולא נהירא לר"ת דהוה ליה למימר זמן מלחמה הוא. ועוד קשיא ליה האי דקאמר ולא צריך קרא לרבוויי דאין דרך הש"ס לסתור דבריו כיון שלא הוזכר הקל וחומר בגמ' דידן, ופירש ר"ת זמן קהילה לכל היא, שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים.

וכן מצינו במשה שעשה תענית כשנלחם בעמלק דכתיב ומשה אהרן וחור עלו ראש הגבעה, ודרשינן במס' תענית מכאן לתענית ציבור שצריך שלושה. מכאן נראה לר"ת סעד לתענית אסתר שאנו עושין כמו שעשו בימי מרדכי ואסתר כשנקהלו היהודים לעמוד על נפשם, ולא מצינו לו סמך בכל מקום אלא בכאן.

ומה שאנו מקדימין התענית ליום חמישי היכא שחל פורים במוצאי שבת ולא עבדינן ליה בערב שבת, נמצא בתשובת הגאונים לפי שרגילים בתענית להרבות בסליחות ובתחנונים ולא יתכן לעשות כן בערב שבת לפי שלא יוכלו לטרוח לכבוד השבת.

ובמסכת סופרים איתא שרבותינו שבמערב מתעניין באדר בשלושה תעניות של אסתר אע"פ שאותן היו בניסן, לא היו

בתענית שמתענים ישראל ביי"ג באדר הנקרא תענית אסתר צ"ב מי תיקנו, ולמה תיקנו, ואימתי נתקן.

ועוד צ"ב אם הוא מדברי קבלה או תקנת חכמים או שהוא מנהג בעלמא.

ועוד צ"ב אם יש לו סמך במגילה או בגמ'.

ועוד צ"ב איך מותר להתענות בו, והרי הוא יום שלפני פורים ואיתא בתענית יז: שהימים הטובים שכתובים במגילת תענית יום לפניהם ויום לאחריהם ג"כ אסור בתענית.

ועוד צ"ב שאם הוא כנגד התענית שאסתר צמה היה לנו לעשות שלושה ימים.

ועוד צ"ב שאסתר התענתה בניסן ולא באדר.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בתענית יח: שיי"ג באדר הוא יום ניקנור הרשע שהרגוהו מלכות בית חשמונאי וא"כ הוא יום טוב שאסור בהספד ותענית וא"כ איך מתענים ביום זה.

ועוד צ"ב אם תענית זו היא כשאר תעניות או שקלה או שחמורה מהם.

ובמגילה ב. איתא דילפינן מהפס' לרבות י"א וי"ב לקריאת המגילה לבני הכפרים. ומקשה הגמ' דאימא י"ב וי"ג אמר רב שמואל בר יצחק י"ג זמן קהילה לכל היא ולא צריך פסוק לרבותו.

ואשכחן פלוגתא דקמאי בביאור הגמ' שיי"ג הוא זמן קהילה לכל שרש"י פירש שהכל נקהלו להינקם מאויביהם בין בשושן

רוצים להתענות בניסן שנגאלו בו מאבותינו והוקם המשכן.

וחזינן פלוגתא דרש"י ור"ת בביאור דברי הגמ' זמן קהילה לכל היא, שלר"ת מיירי שהיו הכל מתאספין לתענית אסתר וא"כ מוזכר בגמ' תענית אסתר, ומשא"כ לרש"י דלא מיירי בזה, א"כ לא הוזכר בגמ' תענית אסתר.

ובמה שהקשה ר"ת לשיטת רש"י בהא דקאמר זמן קהילה לכל היא ולא קאמר זמן מלחמה נראה ליישב פירש"י שהרי עיקר מה שי"ג הוא יו"ט לאו משום שהיה זמן מלחמה, שמלחמה אינה עושה יו"ט, אלא עיקר הנס היה שאחשורוש נתן רשות לישראל בזמן המלחמה להיקהל ולעמוד על נפשם וכך עשו ונצחו באויביהם, ולכן נקט בגמ' זמן קהילה ולא זמן מלחמה.

ולכאורה צ"ב לשיטת רש"י דתענית אסתר מנלן.

ונראה לבאר ע"פ הא דכתיב במגילה ט, ל"א שמרדכי ואסתר שלחו ספרים לכל היהודים לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם. וחזינן בפס' שקיבלו היהודים דברי הצומות וזעקתם.

ויש לחקור אם פס' זה קאי על תענית אסתר שקיבלו היהודים וא"כ תענית זו היא דברי קבלה או שפס' זה מיירי על ימי הפורים שקיבלו ישראל אותם עליהם כשם שקיבלו על עצמם הארבע צומות שהוזכרו בדברי הנביאים.

ואשכחן בזה פלוגתא דקמאי, שבר"ן על הרי"ף בתענית ז. ד"ה אבל הביא דברי הראב"ד שכתב די"ג באדר אינו דומה

לשאר תעניות שזכרון הוא לנס שנעשה בו.

ועוד שיש לנו סמך בכתוב שאמר וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות לומר שכשם שקיבלו עליהם לעשות יום טוב כך קיבלו עליהם דברי הצומות וזעקתם, כלומר לעשות התענית בכל שנה ושנה.

ובר"ן חולק על דבריו וס"ל שהוא מנהג שהפס' מיירי על ד' צומות שהוזכרו בנביאים וכוונת הפס' לומר שקבלו ישראל עליהם את ימי הפורים כשם שקיבלו עליהם הארבע צומות.

וחזינן פלוגתא אם הפס' במגילה מיירי בתענית אסתר, וא"כ צום זה הוא דברי קבלה כימי הפורים, או שהפס' לא מיירי בתענית אסתר, וא"כ תענית אסתר הוא תקנת חכמים או מנהג.

והיה מקום לומר שבזה נחלקו רש"י ור"ת במחלוקת הראב"ד והר"ן שרש"י ס"ל כהראב"ד שתענית זו הוזכרה בהדיא במגילה, ולר"ת אינה מדברי קבלה, אלא מדרבנן או מנהג שנהגו בו ישראל.

אולם זה ליכא למימר בשיטת רש"י שבסידור רש"י שמ"ה כתב בביאור דברי הצומות וזעקתם דלאו היינו קבלת הצום לדורות דאם כן וזעקתם מה אנו זועקים, אלא הכי קאמר דברי הצומות והזעקות וצרות שעברו עליהם בימי המן קיבלו עליהם היהודים פורים לדורות זכר לסיומן ניסים, וא"כ צ"ל לשיטת רש"י שהוא תקנת חכמים או מנהג שנהגו בו אבותינו.

וברמב"ם בה' תעניות (ה, א) כתב יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם

מפני הצרות שאירעו בהם כדי לעורר הלבבות ולפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זיכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו

מנורה בביאור מצות תענית אסתר בדרום קלא

מיירי במה שהתענו ישראל עם אסתר שלושה ימים והתענית הוא זכר לזה ואינה דברי קבלה.

ויעו' במגיד משנה שחילק דברי הרמב"ם שמש"כ בתחילה ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות קאי על ארבע צומות וגרס ובשלושה עשר באדר זכר לנס והיינו שהוא מילתא באפי נפשה, ולכן כתב שתענית זה לא נזכר בתלמוד אבל נהגו בו.

ותנן בתענית טו: כל הכתוב במגילת תענית דלא להתענאה לפניו ולאחריו מותר ר' יוסי אומר לפניו ולאחריו אסור. ואיתא התם בגמ' יח. איתמר ר' חייא בר אסי אמר רב הלכה כר' יוסי.

וכתבו בתוס' וא"ת כיון דאמר הלכה כר' יוסי היאך אנו מתענין לפני הפורים, דאי משום דבטלה מגילת תענית, מ"מ חנוכה ופורים לא בטלו, וי"ל דהא דאמר חנוכה ופורים לא בטלו ר"ל הדינין שלהם לעשותן יו"ט ודלא להתענאה בהון, אבל בדינין שלפנים בטלו.

עוד י"ל דכיון שיום שלפני הפורים שנתבטל מיו"ט דידהו שהיו רגילין לעשות בהן ונתבטלו יו"ט שלהן, הכא נמי יש לנו לומר שיבטלו משום טעם לפני הפורים דהכא נמי אמרינן בסמוך גבי יום שלפני ניקנור וכן גבי יו"ט טוריינוס דכיון שבטלו משום יום שלהם לא יאסרו משום יום טוב הבא אחריהם דאסורים משום יום שלפניהם כמו כן הכא נמי דכיון שיום שלפני הפורים נתבטל משום עצמו ומותר להתענות לא יאסר משום יום שלפני הפורים.

וחזינן בב' תירוצי התוס' דלא ס"ל כהראב"ד דאי ס"ל שתענית אסתר היינו כוונת הפס' דברי הצומות וזעקתם ליכא מקום לקושייתם שמעיקרא נתקן מדברי קבלה

שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב, שנאמר והתודו של עונם ואת עון אבותם.

וכתב עוד בהלכה ה' ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלושה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם.

ויש לחקור בשיטת הרמב"ם אי ס"ל כהראב"ד או כהר"ן, שבתחילה כתב ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות, וחזינן שהוא מנהג ואח"כ כתב זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם. וחזינן שלמד כהראב"ד שבזה מיירי הפס' וא"כ הוא דברי קבלה ולא מנהג.

ונראה לבאר שאע"פ שהוא דברי קבלה כתב הרמב"ם נהגו שמעיקרא היה זה בתורת מנהג.

ונראה עוד לבאר לפי"ז הפס' דכתיב לקיים את ימי הפורים האלה בזמניהם כאשר קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה וכאשר קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם.

ולכאורה צ"ב בזה שבתחילה כתיב בימי הפורים קים עליהם מרדכי היהודי ואסתר המלכה ואח"כ כתיב קיימו על נפשם ועל זרעם דברי הצומות וזעקתם ולא כתיב גם בזה שקים עליהם מרדכי ואסתר. ולהמבואר אתי שפיר שבצום היה בתורת מנהג ולא כימי הפורים שהם בתורת חובה מדברי קבלה.

ונראה עוד לבאר בשיטת הרמב"ם שעיקר התענית הוא מנהג, והפס' שהביא במש"כ זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם היינו שהפס'

בלבד הוא שנהגו להתענות ג' תעניות מפוזרין זכר לתענית של אסתר.

ובמסכת סופרים (יז, ד) איתא לפורים שלשה ימי הצום אין מתענין אותם רצופין אלא פרודין שני וחמישי ושני. רבותינו שבארץ ישראל נהגו להתענות אחר ימי הפורים מפני ניקנור וחבריו ועוד שמאחרין בפורענות ואין מקדימין.

ואיתא נמי במסכת סופרים (פרק כא) מפסיקים לפורים כמנהג רבותינו שבמערב להתענות שלשה ימי צום מרדכי ואסתר פרודות ולאחר פורים שני וחמישי ושני. ולמה אין מתענין אותן בחודש ניסן מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן וי"ב נשיאים הקריבו קרבנם לי"ב יום יום לכל שבט ושבט וכל אחד היה עושה ביומו יום טוב. וכן לעתיד לבוא עתיד המקדש להיבנות בניסן לקיים מה שנאמר אין כל חדש תחת השמש.

ובזה יש ליישב הקושיא איך קבעו י"ג באדר לתענית והרי הוא יום טוב דניקנור דאסור בתענית, ולהמבואר אתי שפיר שמרדכי ואסתר וכל ישראל התענו בניסן, אולם לדורות אי אפשר להתענות בניסן שהם ימים טובים, ולכן נדחה לאדר.

אולם לא היה לתענית זו ימים קבועים שהרי אינם ביומם וקודם מעשה דניקנור היו מתענים אותם בי"ג באדר או בימים אחרים, וכשאירע נס דניקנור היה י"ג באדר ליום טוב ואז לא היו מתענים בי"ג באדר אלא בימים אחרים, וכשבטלה מגילת תענית והתבטל יום ניקנור החזירו יום תענית אסתר לי"ג באדר.

ובתענית זו אם היא אינה חמורה כשאר תעניות או שהיא חמורה יותר משאר תעניות אשכחן פלוגתא דקמאי.

לצום ביום זה ואי אפשר לבטלו משום יום שלפני פורים.

ובר"ן על הרי"ף בתענית ז. הביא תירוצ' הרז"ה שכתב שימי הפורים דברי קבלה הם מפני שנכתב בספרי הקדש ואין צריכין חיזוק.

וכתב הר"ן על דבריו וגם זה אינו מחוור מפני שהקשו בירושלמי על יום ניקנור לית הוא עצמו אסור מפני יום י"ד, אלמא יום שלפני פורים אסור משום דלא מיקרי דברי קבלה אלא מה שנאמר על פי נביא, ומגילת אסתר לאו על פי נביא נאמרה, אלא שאפשר לתרץ ולומר שהירושלמי לא ס"ל דדברי קבלה אינם צריכים חיזוק.

ועוד תירץ בשם הרב אלברגלוני דאע"ג שמדינא בעלמא שמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, אפ"ה כיון דקיי"ל דבטלה מגילת תענית אלמא דעתן של חכמים להקל ולבטל, ולפיכך אע"פ שלא בטלו חנוכה ופורים אין לנו להחמיר בהן, ודי לנו לפסוק כשמואל שפסק להקל כרשב"ג דאמר לפניהם ולאחריהם מותר.

ולכא' צ"ב לשיטת הראב"ד שתענית אסתר היא קבועה לתענית מזמן מרדכי ואסתר, וא"כ איך נקבע לדורות יום ניקנור בי"ג באדר שאסור בהספד ותענית, והרי הוא יום תענית מזמן מרדכי ואסתר, ולשיטת הר"ן אתי שפיר שנתקן מאוחר יותר ולראב"ד קשיא, תירץ הר"ן לשיטת הראב"ד שצ"ל שיום ניקנור נקבע רק לאסור בהספד ולא בתענית.

ובר"ן חולק על הראב"ד שכתב ואין זה מחוור דלא משמע די"ג יהא תענית קבוע, דהא יש במסכת סופרים שהיו מתענין ג' תענית אחר ניסן מפני ניקנור וחבריו, אלמא אין התענית קבוע ביום ניקנור, ומנהג

שבבית יוסף (או"ח תרפו) הביא שכתוב בשיבולי הלקט מצאתי בשם רש"י מעשה היה ואירע פורים באחד בשבת וקדמו הציבור להתענות בחמישי כמנהג ובאת אשה אחת שצריכה לרכוב אצל השלטון ושאלה לרבינו אם היא יכולה להתענות למחר ולאכול היום מפני טורח הדרך ואמר רבינו תענית זו אינו לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים אלא מנהג בעלמא, שהרי תענית אסתר ומרדכי היו בימי הפסח, ואם נפש אדם לומר דברי הצומות וזעקתם כתוב אין זה פירושו אלא כך פירש על דבר הצומות והצעקות שעברו עליהם ימי הפורים לזכר להם לדורות הנס, ואעפ"כ אסור לו לאדם לפרוש מן הציבור משום לא תתגודדו.

ויש מהפרושים שמתענין עם הציבור יום חמישי וחוזרים ומתענין יום שישי כדי לסמוך התענית לפורים ורבי קרא עליהם הכסיל בחושך הולך דכל עצמו של תענית אינו אלא מנהג ומחמיר זה במקומו כאילו הוא קבוע מן התורה וכיון שנהגו רבים להתענות בחמישי דיינו בכך. וכל זה כתוב ג"כ באורחות חיים.

וחזינן דס"ל לשיבולי הלקט שתענית זו היא מנהג ואינה חמורה כשאר תעניות.

אולם בב"ח כתב דמשמע מדברי האגודה דלמאן דמפיק ליה תענית זה מדכתיב דברי הצומות וזעקתם אפי' מעוברות והדומין להם מחוייבין להתענות כדברי תורה. ולפי זה תענית זה חמיר טפי מד' צומות, דבזמן הזה דאין שמד ואין שלום דתלוי ברצו ומקילין בהן למעוברות אבל כאן כתיב וכאשר קיימו על נפשם דברי הצומות וזעקתם, משמע דצום זה קבוע מדברי קבלה.

וכתב הב"ח דכן נראה דעת הרמב"ם והראב"ד שהביא הר"ן.

וכתב עוד ונראה דזהו דעת ספר אורחות חיים בשם הראב"ד לקרות המגילה מבעוד יום כדי להקל על האנושים והמעוברות שלא להתענות יותר מדאי, דאלמא דאפי' האנושים והמעוברות חייבים להתענות ויש להקל בשבילם, דאם לא היו חייבין להתענות דלא כדין עושים דמתענין ולא היה לנו להקל בקריאה מבעוד יום בכדי בשבילם, מיהו מדעת שאר הפוסקים יראה דאין בתענית זה לכל היותר אלא תקנת חכמים ולא דברי קבלה, והכי נהוג להקל למעוברות ולמניקות וכיוצא בהם.

ובשו"ע (או"ח תרפו, א) כתב בחנוכה ופורים מותר להתענות לפניהם ולאחריהם.

ובס"ב כתב מתענין בשלושה עשר באדר, ואם חל פורים באחד בשבת מקדימין להתענות ביום חמישי.

וברמ"א כתב ותענית זו אינו חובה, ולכן יש להקל לעת הצורך כגון מעוברות או מניקות או לחולה שאין בו סכנה, ואפי' רק כואבי עינים שאם מצטערם הרבה לא יתענו ויפרעו אחר כך, אבל שאר בריאים לא יפרשו מן הציבור, ואם חל פורים ביום ראשון שמתענים ביום חמישי שלפניו וחל בו ברית מילה מותר לאכול על המילה, ולמחר ביום שישי יתענו האוכלים.

ובס"ג כתב יש מתענים שלושה ימים זכר לתענית אסתר.

ובמגן אברהם (ס"ק ג) כתב שבשלושה עשר יש מתענין לילה ויום.

ובמש"ב הרמ"א ותענית זה אינו חובה לכן יש להקל בו לעת הצורך. חזינן דס"ל כהשיבולי הלקט ולא כשיטת

האגודה שהובא בב"ח שתענית זו חמורה משאר תעניות.

ולכאן' צ"ב בטעם תענית זו שמתענים שאינה דומה לשאר תעניות שנתקנו על צרה שאירע לישראל, ולדורות יום זה נקבע תענית, ומשא"כ בתענית זו שלא היה צרה לישראל אלא נס ושמחה שהתבטלה גזרת המן ונתלה על העץ הוא ובניו והרגו היהודים באויביהם ושונאיהם ועלה מרדכי לגדולה.

וא"כ צ"ב כמה שמתענים ביום זה.

ונראה לבאר ע"פ הא דאיתא במגילה ז: אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. וחזינן שיש מצוה להשתכר בפורים. ומאידך כשאדם משתכר יש בזה סכנה כדאשכחן בפס' טובא שמזהירים מפני היין והשמחה ביותר.

ובזה יש לבאר שלכן תיקנו רבנן יום שלפני פורים לעשותו תענית מתוך כובד ראש ותשובה כדי שהשמחה והשכרות שבפורים יהיו לשם שמים ולא לשם שמחה ושכרות בעלמא. וכן שלא תצא תקלה ומכשול משמחת ושכרות פורים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במדרש שיום כיפורים הוא כמו פורים שפורים מעלתו גבוהה, אולם ביום כיפורים מתענים ובפורים שמחים.

ובזה יש לבאר שלכן תיקנו רבנן ב"ג באדר ערב פורים לעשות תענית ותשובה שזה חלק ממעלת יום פורים שיום הכיפורים הוא כפורים.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאיתא במגילה יב. שגזרת המן בא לישראל על

שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנאצר, וכן על שנהנו מסעודתו של אחשוורוש. ובזה יש לבאר שלכן אחר שהתבטלה הגזרה תיקנו רבנן להתענות בערב פורים שהוא כפרה לדורות על שהשתחוו ישראל לצלם בימי נבוכדנאצר ונהנו מסעודתו של אחשוורוש.

ונראה עוד לבאר ע"פ הא דאשכחן שקודם שאדם שמח בסוכות מתענה ביום הכיפורים ועושה תשובה, והביאור בזה הוא שלשמוח שמחה שלימה עם הקב"ה צריך להקדים לזה תשובה שהאדם מתחרט על מעשיו הרעים ואז יכול להיות בשלמות השמחה עם ה'.

ובזה יש לבאר שכשאדם שמח בפורים עם הקב"ה שמחה שלימה שמבטל את דעתו לה' שחייב לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי צריך להקדים לזה יום תענית ותשובה שע"ז תהיה שמחתנו שלימה עם ה' בפורים.

ונראה עוד לבאר שאע"ג שפורים הוא יום שמחה שהתבטלה גזרת המן, אפ"ה היה בו צער זה שנלקחה אסתר באונס לבית אחשוורוש ונשארה אצלו אף לאחר שהתבטלה הגזרה, וכנגד זה עושים יום תענית.

ובזה יש לבאר מה שנקרא תענית אסתר שעיקר התענית הוא אסתר שנלקחה באונס לבית אחשוורוש.

ונראה עוד לבאר דאיתא בשבת פח. שכשנעשה לישראל נס זה שהתבטלה גזרת המן קיבלו ישראל את התורה מאהבה שקודם לזה היתה הקבלת התורה מיראה.

ובזה יש לבאר דכיון שיום פורים מעלתו גדולה שקבלו בו ישראל את התורה

מנורה בביאור חשיבות תפלה בציבור בדרום קלה

עמלק מן העולם, ויהיה שמו וכסאו של הקב"ה שלמים.

ובזה ביארו הא דאמרינן בברכות ק"ש דשחרית הוא קיים ושמו קיים וכסאו נכון ומלכותו ואמונתו לעד קיימת. שכשהוא קיים והיינו אותיות הוא שהם האותיות שחסרות משם ה' דכתיב ויאמר כי יד על יה מלחמה לה' בעמלק מדור דור, וחסר אות ו"ה משם ה', ואות א' מכסא, וכשיחזור אותיות אלו במחית עמלק אז ושמו קיים וכסאו נכון ששם ה' וכסאו יהיו שלמים.

ובזה ביארו ג"כ הפס' דכתיב בתהילים (קלב, יג) כי בחר ה' בציון אוה למושב לו. שכשיבוא מלך המשיח וימלוך בציון ששם בחר ה' מכל הארץ להשכן שכינתו שם ויכרית את זכר עמלק מהעולם אז אוה למושב לו, והיינו אותיות אוה שהם אותיות שחסר ה' מכסא ה' וכן אותיות ו"ה שחסרים משם ה' כל זמן שעמלק בעולם יחזרו למקומם, והיינו אוה למושב לו, דלמושב היינו לכסא ה' ולו היינו לשם ה'.

בביאור חשיבות תפלה בציבור

לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת רצון יראיו יעשה ואת שועתם ישמע ויושיעם (קמה יח - יט) וחזינן שתפילת האדם נשמעת אף שלא בביהכ"נ.

ועוד צ"ב דבגמ' ברכות לא. לומדים מפס' זה דרשה אחרת דאיתא התם יכול ישאל אדם צרכיו ואח"כ יתפלל כבר מפורש על ידי שלמה שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפילה רנה זו תפילה. תפילה זו בקשה. והיכי ילפינן מפס' זה ב' למודים.

ועוד צ"ב שאם רנה זו תפילה אמאי קאמר

מאהבה, לכן הקדימו לזה יום תענית ותשובה שמתוך כך זוכים לקבלת התורה ביום הפורים.

ובמשנ"ב (או"ח תרפו, ב) כתב בטעם התענית כדי לזכור שה' יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה וישוב אל ה' בכל לבבו כמו שעשה בימים ההם.

ונראה עוד לבאר ע"פ מה שהובא בפירש"י שמות (יז, טז) שידו של הקב"ה הורמה לישבע בכסאו להיות לו מלחמה ואיבה בעמלק עולמית שנשבע הקב"ה שאין שמו שלם ואין כסאו שלם עד שימחה שמו של עמלק כולו, וכשימחה שמו יהיה השם והכסא שלם.

ובזה יש לבאר מה שמתענים תענית ביום י"ג באדר שהיה זמן מלחמה בעמלק, אולם עדיין לא נמחה שמו של עמלק מן העולם, וא"כ אכתי אין השם שלם ולא הכסא שלם, וכנגד זה עבדינן תענית עד שימחה זכר

איתא בברכות ו. תניא אבא בנימין אומר אין תפילה של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת שנאמר לשמוע אל הרנה ואל התפילה במקום רנה שם תהא תפילה. אמר רבין בר רב אדא אמר ר' יצחק מנין שהקב"ה מצוי בבית הכנסת שנאמר אלהים נצב בעדת אל. ומנין לעשרה שמתפללין ששכינה עמהם שנאמר אלהים נצב בעדת אל.

ופירש"י במקום רנה בביהכ"נ ששם אומרים הציבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב.

ולכאן צ"ב מהא דכתיב בתהילים קרוב ה'

בגמ' במקום רנה שם תהיה תפילה, ולא קאמר במקום תפילה שם תהא תפילה.

ועוד צ"ב בזה שכדי לאשמעין דמיירי בביהכ"נ כתיב אל הרנה ואל התפילה, ופירש"י בביהכ"נ ששם אומרים הציבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב, שהרי עיקר חשיבות ביהכ"נ היא התפילה, ואמאי נתלה חשיבותו משום השירות ותשבחות שנאמרות שם בנעימת קול ערב.

ועוד צ"ב שהרי רחמנא לבא בעי ואין העיקר בנעימת קול ערב.

ועוד צ"ב מה הטעם בזה שתפילת האדם נשמעת רק בביהכ"נ.

ועוד צ"ב מהא דאיתא בברכות ג. שר' יוסי נכנס לחורבה להתפלל ואלהיו הנביא אמר לו שהיה לו להתפלל בדרך והרי אין תפילתו של אדם נשמעת אלא בבית הכנסת.

ונראה לבאר ע"פ מש"כ במאירי כל שאדם יכול להתפלל בבית הכנסת יעשה מפני ששם כונת הלב מצויה.

וחזינן בדברי המאירי שעיקר חשיבות התפילה בבית הכנסת היא משום שכונת הלב מצויה בה.

ובזה יש לבאר שאע"ג שתפילת האדם נשמעת בכל מקום שמתפלל לה' אפ"ה עיקר קיבול התפילות הוא בבית הכנסת שהוא מקום המיועד לתפילה וכונת הלב מצויה בו.

ובזה יש לבאר במה שלומדים לזה מהפס' לשמוע אל הרנה ואל התפילה

במקום רנה שם תהא תפילה, ופירש"י בבית הכנסת ששם אומרים הציבור שירות ותשבחות בנעימת קול ערב ששירות ותשבחות אלו, ובפרט שבאים בקול ערב מביאים את האדם לכונת הלב בתפילה שע"ז נשמעת תפילת האדם.

וכדאיתא בברכות לא. ת"ר המתפלל צריך שיכוון לבו לשמים. אבא שאול אומר סימן לדבר תכין לבם תקשב אזנך ופירש"י תכין לבם אז תקשיב אזנך שתפילתו של אדם נשמעת לרצון כפי כונת לבו לתפילה.

ובזה מבואר מה שלומדים מפס' זה להקדים שבחו של הקב"ה לתפילה דהיינו נמי שעל ידי שאדם משבח להקב"ה ומכין לבו בזה לתפילה כך תפילתו נשמעת לרצון.

ובזה מבואר נמי הפס' דכתיב קרוב ה' לכל קוראיו לכל אשר יקראוהו באמת, שבאמת היינו בכונת הלב הרצויה שע"ז שומע הקב"ה את תפילת האדם.

ובזה יש לבאר הפס' בתהילים דכתיב אשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה אשרי אדם עוז לו כך מסילות בלבכם (פד, ה - ו) דאשרי יושבי ביתך עוד יהללוך סלה היינו שמעלת בית הכנסת שבו כולם יושבי ביתך ושם עוד יהללוך סלה שמהללים לה' בנעימת קול ערב, שלכן נקרא מקום רנה ומקדים בשבח לה' קודם התפילה, וע"ז זוכים לאשרי אדם עוז לו כך, שהקב"ה מעוזו שתפילתו נשמעת, והיינו משום שמסילות בלבכם שהכין לו קודם התפילה מסילות לכוון לבו בתפילה.



הרב אוריאל מיימון

בענין לאו דלא תסגיר עבד אל אדוניו

ופירשו דמיירי אף בעבד כנעני, וכן משמע שם בגמ'.

(ב) והנה מצאנו מחלוקת יסודית בין הראשונים מהו עיקר הלאו, הרא"ש בפרק השולח (בגיטין מה.) סי' מ"ג ס"ל דעיקר הלאו הוא שלא נוציא את העבד מא"י אך ודאי שלא פקעה ממנו עבדותו וז"ל ומיירי בשלא מצא בארץ ישראל מי שרוצה לקנותו, דאילו מצא מי שרוצה לקנותו למה נזקיקנו לשחררו, נהי שדרשו חכמים שאין להסגירו לאדוניו להוציאו לחו"ל, מיהו לא יצא לחירות במה שברח לא"י, הלכך אם יוכל למוכרו ימכרנו, ואם לא יכתוב העבד שטר לאדון בכדי דמיו וישחררנו, אבל אם ירצה להשתעבד בו בארץ ישראל, לא שבקינן ליה שמא ישקלנו בדברים וילך אחריו. והכי אמרינן בפרק בתרא דכתובות (ק"י.) שיכול למוכרו לישראל אחר. עכ"ל הרא"ש.

וכוונת הרא"ש לגמ' דאיתא התם בכתובות על הא דתנן הכל מעלין לארץ ישראל ואין הכל מוציאין. ואמרינן בגמ' ואין הכל מוציאין לאתויי מאי לאתויי עבד שברח מחוץ לארץ לארץ דאמרינן ליה זיל זבניה הכא וזיל, משום ישיבת ארץ ישראל.

ובחי' הר"ן על הרי"ף (דף כג.) בדפי הריף בגיטין (שם) נקט בתחילה כשי' הרא"ש דע"י בריחתו לארץ אינו מפקיע עבדותו והא דאיתא בגיטין מה. ההוא עבדא דערק מחוצה לארץ לארץ אול מריה אבתריה ואשכחיה [להשיבו בחזקה] אתא לקמיה דר'

(א) אמר הקב"ה (דברים, פרק כ"ו פס' ט"ז-י"ז) לא תסגיר עבד אל אדוניו אשר ינצל אליך מעם אדוניו: עמך ישב בקרבך במקום אשר יבחר באחד שעריך בטוב לו, לא תוננו:

ובתרגום תרגם לא תמסר עבד עממין ליד רבוניה דישתזב לותך מלות רבוניה, ונראה כוונתו למש"כ הרמב"ן שם דקרא קאי אדלעיל שאם יברח העבד מאדניו אשר יצאת עליו מחנה וינצל אל מחנך לא תסגירנו לו בממון אשר יתן לך, וטעמא דקרא כי עמנו יעבוד את ה' ואינו הגון שנחזירנו אל אדוניו שיעבוד ע"ז, ועוד שיתכן שילמד את הלוחמין דרך מבוא העיר ובזה יצליחו לכבשה.

ובגמ' בגיטין מה. הביאו שלש דרשות שדרשו חז"ל על פס' זה. בברייתא פירשו פס' זה שעבד נכרי שבא לארץ ומוכן לקבל עליו שלא לעבוד ע"ז [וזהו פירוש הפס' אשר ינצל אליך מעם אדוניו היינו האלהים שלון עליו לא נאמר לא ישבו בארצך וכו' אלא עמך ישב בארצך. וקשיא ליה לר' יאשיהו דהוה ליה למיכתב מעם אלהיו, ולכן פירש דמיירי קרא במוכר עבדו לחו"ל, ואשר ינצל מעם אדוניו היינו שהפרישוהו מהקב"ה. וקשיא ליה לר' אחי בר' יאשיהו דהוה ליה למיכתב אשר ינצל מעמך ולכן פירש דמיירי בעבד שברח מחו"ל לארץ.

ורש"י והרמב"ן הביאו דרשה זו של חז"ל

כפשוטו דאם מוצא למי למוכרו בארץ ודאי הרשות בידו דאל"כ כל העבדים יפקיעו עצמן מידי אדוניהם שיברחו לארץ, והוא אזיל כשי' הרא"ש.

אך ר"ת שם באר את הגמ' באופן אחר ופירש דהאי זבניה דהכא לאו מכירה ממש לאחרים אלא לעצמו והיינו נכתוב שטרא אדמיה, וס"ל כשי' הרמב"ם דפקעה עבדותו דפקעה עבדותו בעצם בריחתו לארץ וכותב לו העבד שטר על דמיו, כך באר במנח"ח מצוה תקס"ח.

(ה) וראה בשו"ת הרדב"ז ח"ה סי' ת' שהקשה על שי' הרמב"ם ג' קושיות הראשונה דא"כ לא שבקת חיי לכל אדם כשיקניט את עבדו יברח לארץ ישראל ושוב לא יוכל להשתעבד בו ולא למכרו. ותו דנמצאו כל העבדים בורחים לא"י ומלאה הארץ זימה, ועוד הק' בשלישית ותו דאדרבא משום גדולה דא"י היה לנו לומר שישתעבד בו רבו [כדי שידור רבו] בא"י מפני העבד ויש לו נחת רוח מתשמישו.

והניף ידו ליישב שי' הרמב"ם וז"ל ויש לתרץ דעשאה הכתוב כעיר מקלט לענין זה הלכך לא חיישינן לטעמא דלא שבקת חיי, [ולפני כן כתב הרדב"ז בטעמא דמילתא וז"ל וא"ת הוי כהלכתא בלא טעמא י"ל גזרת הכתוב הוא משום גדולת וקדושת ארץ ישראל עשה אותה הכתוב כעיר מקלט לענין זה, כדי שכל העולם יתאוו לשבת בה וישתוקקו אליה ויכספו להסתופף בצלה עכ"ל]. ועל הקושיא השניה תירץ דכיון שמפקיעים שעבודו אין זה עבד אלא גר, וליכא זימה. וצריך להוסיף על תירוצו זה שבתחילה נשאל הרדב"ז על מש"כ הרמב"ם שמי שמצער עבד זה עובר בג' לאוין משום ולא תונו איש את עמיתו, ומשום וגר לא תונה, ומשום לא תוננו. ונשאל הרדב"ז הרי

אמי, א"ל לכתוב שטר אדמיה וכתוב ליה גיטא דחירותא ואי לא מפקעינן ליה מינך וכו' כתב הר"ן לאו דוקא הפקעה גמורה דאם רוצה להשתעבד בו בא"י רשאי, אלא לומר דלא יהיב ליה רשותא להשיבו לחו"ל וממילא הוי כמופקע, לפי שהוא לא ירצה להתעבב בארץ, ואף למוכרו שם לא ימצא אלא בפחות מדמיו כיון שהכל יודעים שאינו רשאי להוציאו, לפיכך השיאו עצה וכו'.

[ומשמע בר"ן דאם ירצה האדון להשתעבד בו בארץ רשאי ודלא כהרא"ש שאסר לעיל לעשות כן מפני חשש שמא ישדלנו בדברים וילך אחריו.]

(ג) מאידך ברמב"ם חזינן דרוח אחרת עמו בביאור עיקר הלאו וס"ל דעיקר הלאו הוא שע"י בריחתו לארץ פקע שעבוד עבדותו ואסור להחזירו לעבדותו, דז"ל בספר המצוות מצוה ל"ת בנ"ד שהזהירנו מהשיב עבד שברח מחוצה לארץ לארץ ישראל לאדוניו, ואע"פ שאדוניו ישראל וכו' שיהא הדין בו שיכתוב שטר בדמיו עליו ויכתוב לו גט חירות ולא ישוב לעבדותו בשום פנים, להסתופפו במקום הטהור הנבחר לקבוץ הנכבד. עכ"ל.

ובהלכות עבדים פ"ח הלכה י' כתב הרמב"ם עבד שברח מחוצה לארץ לארץ ישראל אין מחזירין אותו לעבדות ועליו נאמר לא תסגיר עבד אל אדוניו, ואומרים לרבו שיכתוב לו גט שחרור, ויכתוב עליו שטר חוב בדמיו שתשיג ידו ויתן לו, ואם לא רצה האדון לשחררו מפקיעין ביד את שעבודו מעליו וילך לו.

(ד) וזהו עומק שתי השי' המובאות בתוס' כתובות קי' ד"ה הג' דהרב יוסף בן ה"ר יום טוב באר את הגמ' שם שעבד שברח לארץ ישראל אמרינן לרביה זיל זבניה הכא

[אך] מה שקשה לי דלפי"ז הרמב"ם לא הביא אלא את החלק שמי שקבל ז' מצוות מותר לו לגור בארץ, אך לא הביא עיקר קרא שאוסר להחזיר לעבדות עבד גוי שברח מאדונו הגוי.

(ז) ובענין היתר אכילת תרומה אם הוא עבד כהן, או היתר בשפחה כנענית, בספר מים חיים לרבינו בעל הפרי חדש בחי' לגיטין פשיטא ליה דהעבד מותר בשפחה כנענית ומותר לאכול בתרומה וטעמו עמו שהרי אין זה מעוכב גט שחרור שהרי אין יכולין ב"ד לכופ את רבו לשחררו כיון שמותר אכן קנין כספו הוא שהרי אם ירצה העבד שישחררנו רבו צריך לכתוב לו שטר על דמיו, ואם לא ירצה רבו לשחררו אז מפסיד האדון דמי העבד מדין קנס של חכמים. עכ"ל.

ובחי' על הרמב"ם פשיטא ליה אף לדעת הרמב"ם שפקע שעבוד עבדותו ואף אם יבוא האדון אחריו לא"י לא יוכל להשתעבד בו, מ"מ פשיטא ליה דאם העבד חזר ויצא לחו"ל שיכול לחזור ולהשתעבד בו, (עמ' קכ"ז בדפי הספר הוצאת מכון נחלת ישראל), וכן דעת הרדב"ז ח"ה סי' ת'.

ומו"ר הגר"ד אוסטרן שליט"א העלה צד לבאר דע"י שהוא יוצא מתברר שלא היתה כונתו לשמים להסתופף בצל השכינה.

ומאידך דעת המנח"ח מצוה תקס"ח דלרמב"ם מאחר שנכנס העבד לא"י פקע שעבודו ואף אם יחזור לחו"ל, האדון לא יוכל להשתעבד בו.

ופשיטא ליה ג"כ דכעת הוא נחשב מעוכב גט שחרור, ויש שי' האם מותר בשפחה כנענית, ולענין תרומה נחלקו הראשו' דעת הרמב"ם פ"ט מתרומות ה"ה דמעוכב גט שחרור אסור בתרומה, וכתב בדרך אמונה ס"ק מ"ו שהרבה ראשונים

בכל גר צדק יש ג' לאוין לא תונו איש את עמיתו, ומשום אל תונו איש את אחיו, ומשום וגר לא תונה וא"כ בעבד זה יש ד' לאוין, ותירץ דהיות ומעוכב גט שחרור ואסור בבת ישראל אינו בכלל אחרה ולא שייך ביה לאו דאל תונו איש את אחיו.

ונראה דהרדב"ז בסוף התשובה לא חזר בו דבאמת אינו גר גמור רק שלענין חשש תוספת זימה כיון שפקע שעבודו כבר אינו מרגיש עצמו כעבד שפל, ועל הקושיא השלישית תירץ הרדב"ז דמסתבר ליה כסברא ראשונה דאם רצה האדון לגור עמו בא"י רשאי להשתעבד בו בארץ, וכן יכול למכרו לעבד בא"י.

(ו) וחשבתי להוסיף בשי' הרמב"ם מנין לרמב"ם ללמוד שגדר הלאו בעבד כנעני הוא שלא נחזירנו לעבדות, דהנה העירו האח' שהרמב"ם מזכה שטרא לבי תרי שבהלכות עבדים פסק את הביאור של ר' אחי בר' יאשיהו, ורפ"י מהלכות ע"ז ה"ו פסק את הפירוש של הברייתא שמיידי בעבד נכרי שבא ומקבל עליו ז' מצוות,

ובאר החת"ס דהרמב"ם פסק כן משום דפשטיה דקרא איירי בעבד גוי שברח ממקום אדוניו אל חיל ישראל שצרו על הגויים וקאמר קרא שלא נחזירנו לעבדותו, ומ"מ כיון דלשון הפס' לא מדוקדק היטב כמ"ל בגמ' גיטין מה. לכן זה נותן מקום להוסיף לדרוש דמיידי בעוד ציור של עבד כנעני שברח לא"י,

ואפשר לו' שהפשט גילה על הדרש, כמו שבפשט גדר הלאו הוא שלא נחזירנו לעבדותו, וזה לא גדר במקום שלא נוציאנו ממקום מסוים, כך הדרש של הפס' שמדובר בעבד כנעני שברח לא"י עיקר קרא קאמר שלא נחזירנו לעבדותו.

פליגי, (תוס' גיטין מב: ריטב"א יבמות סו. וגיטין שם. רמב"ן במלחמות פ"ב דבכורות) והיה נ"ל שהדברים קשורים, שלמנח"ח דפשיטא ליה דנחשב מעוכב גט שחרור וזה משפיע על המצב האיסורי של העבד א"כ כבר זכו בו שמים במקצת ושוב א"א לבטל ענין זה, אך לפי המים חיים לא נשתנה שום דבר במצב האיסור של העבד ולכן כל זמן שלא קבל גט שחרור, אם יצא לחו"ל ושם ראהו האדון יכול להשתעבד בו.

(ח) ונסתפקתי האם שייך בנידון דידן להסתפק עבד שברח לא"י וישב על עיקר עץ שנופו נוטה לארץ או להיפך וכדו' כפי שדנו בכך לענין רוצח שברח לעיר מקלט (מכות יד.), האם נימא דלענין זה בעינן ישיבה גמורה.

(ט) ורציתי להוסיף הרהור דברים שהיה לי בביאור עצם הדין לשי' הרמב"ם דכיון שברח העבד לארץ זכה לו, משום דברגע שהעבד הגיע לארץ המקודשת ואדונו נשאר בחו"ל ברגע זה האדון לא יכול להמשיך ולהחזיק בו כמו רבו היות וכעת העבד נמצא במעלה יתירה על האדון ואין ראוי להמשיך ולהחזיק בו כעבד, דעכשיו העבד נתעלה לעבוד את ה' ביתר שאת וביתר עוז וזכו בו שמים.

(י) עוד עלה בי הרהור בשי' הרמב"ם, הרי בעבד שייך לא תחמוד כמפורש בפס' (שמות, פרק כ' פס' יד) לא תחמוד בית רעך, לא תחמוד אשת רעך ועבדו ואמתו ושוורו וחמורו וכל אשר לרעך, והנה כשיבוא העבד

כנעני לאדונו בעודם יושבים בחו"ל ויאמר לו קח ממני כסף שקבלתי ע"מ שאין לך רשות בו וכו' ותשחררני יכול האדון לסרב, וא"כ יאמר לו העבד אני אברח לחו"ל ואכפה אותך לקבל שטר על דמי, האם בכה"ג שייך לא תחמוד שהעבד חמד את "עצמו" מאדונו ומשליך לפניו כסף ומוציא עצמו לחירות בע"כ של האדון, או שנימא שהיות והוא אפקעתא דמלכא והעבד רק גורם שיופקע השעבוד אין כאן לא תחמוד,

וא"ל מו"ר הג"ר יצחק גרינבלט שליט"א דלא שייך לא תחמוד בעצמו, ואדם רשאי לפעול כדי להשיב את עצמו לו, וכל הלאו שייך בדבר חיצוני לא שנמצא תחת רשות אחרת. ומו"ר הג"ר יחזקאל דוד אוסטרין שליט"א א"ל דאם יש כזה דין סימן שזה זכות שלו להשיג זאת ואין כאן לא תחמוד.

(יא) ולהלכה הביא מרן בשולחנו הטהור יו"ד סי' רס"ז סעיף פ"ה דעת הרמב"ם, והרמ"א שתיק ליה ולא הביא דעת הטור והרא"ש. ומצוה זו נוהגת גם בימינו כמפורש בחנוך. ומה שיש להתעורר כל אחד מכות מצוה זו, על אף שאין לנו עבדים שבורחים לארץ, מ"מ מכאן תכנס בנו חמדה לשיבת ארץ ישראל ולהעריך את הזכות שיש לכל א' כשיושב בארץ, וכלשון ספר החינוך בתכלית המצוה כדי שנתן אל לבנו כבוד המקום ונקבע בלבבנו בהיותנו שם יראת ה' יתעלה. וכל זה להועיל לעמו ולזכותם כי חפץ חסד הוא.



הרב יאיר מיינקוס

בחילוק בין קריאת המגילה דלילה לקריאה דיום

ניסים, "ושהחיינו", ואחר קריאתה מברכין "הרב את ריבנו".

ביאור הצדדים אי מברך 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, ונר 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) ב' 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).

וכך כ' ברוקח (סי' רל"ז) דרק בלילה מברך שהחיינו בקריאת המגילה, וביום אינו מברך שהחיינו בקריאתה.

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 כ"א ע"ב) "לפניה מאי מברך, רב ששת מקטרוזיא איקלע לקמיה דרב ששת, וברייך 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".

רש"י (שם ד"ה מנ"ח) ביאר דמנ"ח הוא ר"ת ד"על מקרא מגילה, ושעשה ניסים, ושהחיינו".

מבואר דקודם קריאת המגילה מברכין ג' ברכות, "על מקרא מגילה", "שעשה

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, 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 הכפר נמי שהיו מקדימין ליום הכניסה, מסתמא ביום היו הולכין ומקדימין לשמוע את המגילה כשהיו באין 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 (בחדושים 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 החילוק בין קריאת המגילה לשאר מצוות

ואבתי צ"ב מ"ש מקרא מגילה משאר מצוות, הבאות מזמן לזמן שמברכין שהחיינו, רק בפעם הראשונה

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 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 ביום, 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.

ובך כ' בריטב"א (דף ד' ע"א 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 שבלילה". וסיים הריטב"א "ונראין דבריו, וכך נהגו".

ובך 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 מבלילה, דהכי משמע לישנא דקרא, דכתיב ולילה ולא דומיה לי, כלומר אע"פ שאקראנה ביום למחר אקרא כמו כן בלילה, ועיקר פרסומי ניסא ביממא הוא וכו', מדקתני לה בהדי הנהו שאין

מנורה קריאת המגילה דלילה ודיום בדרום קמג

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.

קושיא על דברי הרמב"ם ודעימיה וביאור הגר"א

ובעיקר דברי הרמב"ם ודעימיה, דמברך שהחיינו רק אקריאה בלילה, ואינו חוזר לברך שהחיינו בקריאה ביום, קשה מסברת הר"י ור"ת דעיקר קריאתה ביום הוא, וא"כ אף שקרא בלילה ובירך שהחיינו, לא מהני לקריאה דיום שהוא עיקר, ולא דמי לסוכה דאחר שישב בלילה ובירך שהחיינו מהני גם ליום, שהרי לא עדיף ישיבה ביום מישיבה בלילה, משא"כ במגילה עדיף קריאה דיום מקריאה דלילה, שהרי קריאה דיום עיקר, וא"כ קשה אמאי ס"ל דאינו חוזר ומברך שהחיינו אקריאה דיום?

והנה בגר"א (סי' תרצ"ב סק"א ד"ה וביום), כ' ליישב "דאע"ג דעיקר זמנה ביום, מ"מ כיון שבירך בלילה יצא, דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשיה", וכך ביאר האגרות משה (או"ח ח"א סי' קצ"ד ד"ה ולה שבפורים) בדברי הרמב"ם.

קושיות על דברי הגר"א

וקשה לי על ביאור זה, דא"כ אמאי תיקנו לברך בלילה, ואח"כ לא יכול לברך ביום כיון שכבר בירך בלילה, שלא יברך בלילה ואז יוכל לברך ביום, בעיקר זמנה, וכמו דגבי סוכה, האידנא נהגין דאף דיכול לברך בשעת עשייתה, בכל אופן אין מברך אז, אלא סומכים על זמן שאנו אומרים על הכוס של הקידוש, כמש"כ בטור ובשו"ע (סי' תרמ"א סעיף א'), וא"כ ליתקנן כן גם

באותו החג, כגון גבי סוכה לולב וכד', ואף דעיקר מצות קריאת מגילה ביום הוא, בכאו"פ מברכין בפעם הראשונה שמקיימים המצוה בזמן הזה?

ונראה לענ"ד לבאר דמקרא מגילה שאני משאר מצוות, כיון דשאר מצות, אין חילוק בין קיום המצוה בפעם הראשונה לשניה, וכגון גבי סוכה, אין חילוק בישיבת הסוכה בלילה לישיבה בסוכה ביום, ולכך כשבירך שהחיינו בישיבה בלילה, פוטר מחיוב ברכת השהחיינו לכל הישיבות בסוכה בחג זה, וכן הוא גבי מצות לולב כשנוטל ביום הראשון, ומברך שהחיינו, פוטר את כל שאר הימים, [ובפרט האידנא למי שאינו באיזור המקדש, דיום הראשון הוא דאורייתא, ושאר הימים מדרבנן], וכן הוא גבי נ"ח דמברך שהחיינו ביום הראשון, ופוטר בזה את שאר הימים.

משא"כ מצות קריאת המגילה, קריאה דיום עדיפא מקריאה דלילה, כיון דקריאה דיום הוא מדברי קבלה, וקריאה דלילה הוא מדרבנן, כדכתיב במגילת אסתר (פ"ט פכ"ח) "והימים האלה נזכרים ונעשים", ואמרי' בגמ' (מגילה דף י"ב ע"א) דהוא קריאה במגילה, וכ' 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).

ולכן ס"ל לר"י ור"ת וסיעתם, 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

כיון שכבר בירך שהחיינו אעשייתה, אינו חוזר לברך בשיבתה, אף שזהו ממש המצוה, ועשייתה אינו אלא הכשר מצוה?

ישוב דברי הגר"א

ונראה לענ"ד ליישב דברי הגר"א, דאין כוונתו דמגילה וסוכה דמי להדדי לגמרי, אלא דודאי דקריאת המגילה דלילה עדיפא מעשיית סוכה, דהרי בקריאתה בלילה מקיים מצוה, ואף דעיקרה ביום, בכאו"פ גם בקריאה בלילה מקיים מצוה ממש, ולכן שפיר מברך בקריאה זו, ולא הוי כעשיית סוכה, דאינה אלא הכשר מצוה בעלמא, ולכן עדיף לא לברך אז, ומה שכ' דלא גרע מעשיית סוכה, היינו דאי בירך אעשיית סוכה, נפטר מלברך בשיבתה, וכ"ש גבי מקרא מגילה, כשמברך שהחיינו בלילה, נפטר מלברך שהחיינו בקריאה דיום.

והשתא יש ליישב ג"כ, אמאי אין להמתין מלברך שהחיינו בקריאת המגילה, עד ליום דהיא עיקר מצותה ולא לברך בקריאה דלילה, ודלא כסוכה דאינו מברך שהחיינו אעשייתה, אלא רק בליל יו"ט אקידוש ובזה פוטרם גם עשייתה, כיון דגבי סוכה אין בעשייתה קיום מצוה בפועל, ולכן א"ש לדחות ברכת שהחיינו לקיום המצוה עצמה, דהיינו בשיבתה בליל יו"ט, משא"כ גבי מגילה ודאי דמקיים מצוה בקריאתה בלילה והרי במצוות צריך לברך שהחיינו מיד בפעם הראשונה שמקיימים אותה, ואין לדחותה, ולכן אף דביום עיקר מצותה, ס"ס מאחר ומקיים מצוה ג"כ בלילה, אינו יכול לדחות ברכת שהחיינו, ולכן יברך בלילה, ואחר שבירך, ס"ל לגר"א שפטר משהחיינו מצות קריאת המגילה, אף דיום.

וב"ז א"ש בדברי הגר"א, דסבר דגבי קריאת המגילה מברך שהחיינו בלילה, ואינו

גבי מגילה דלא לברך בלילה, כדי שנוכל לברך בעיקר זמנה דהוא ביום?

ועוד קשה דהרמב"ם גופיה, ס"ל גבי עשיית סוכה דאף אי בירך שהחיינו אעשייתה, חוזר לברך שהחיינו בשיבתו בסוכה, כמש"כ בהדיא בברכי יוסף (סי' תרמ"ג סעיף א'), והביאו בביכורי יעקב (סי' תרמ"א סק"א) ובביאור הלכה (שם ד"ה אלא).

וא"כ אי מדמינן ליה לקריאת המגילה לסוכה, יצא דאדרבה לדעת הרמב"ם יש לברך, בקריאה דלילה ושוב בקריאה דיום, כמו דגבי סוכה ס"ל דמברך אעשייתה, ושוב חוזר ומברך בשיבתו בסוכה?

ועוד קשה דלפי"ז יצא דתוס' והרא"ש דפליגי אדעת הרמב"ם, וס"ל דחוזר לברך שהחיינו בקריאת המגילה דיום, כיון דעיקר מצות הקריאה ביום הוא, ואי מדמינן ליה לקריאת המגילה לעשיית סוכה ושיבתה, א"כ יצא דיסברו גבי סוכה דאף שבירך אעשייה, חוזר לברך בשיבה, דהרי פשיטא דעיקר קיום המצוה הוא בשיבה, דהעשייה אינה אלא הכשר מצוה, אולם התוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה אמר) והרא"ש (שם פ"ד סי' ג') כ' בהדיא דבכה"ג אינו חוזר לברך שהחיינו אישיבה בסוכה, וא"כ יוצא דסתרי להדדי, דגבי מגילה סוברים דחוזר לברך ביום, כיון דעיקר מצותה ביום הוא, משא"כ גבי סוכה ס"ל דאינו חוזר לברך בשיבתה, אף דזהו המצוה ממש, כיון דכבר בירך אעשייתה, דהוא רק הכשר בעלמא?

וכן יצא סתירה בדברי הרמ"א, דסבר גבי מגילה דחוזר לברך שהחיינו בקריאה דיום, אף דכבר בירך שהחיינו בקריאה דלילה, כיון דעיקר זמנה ביום הוא, משא"כ גבי סוכה כ' בהדיא (סי' תרמ"א סעיף א') "אם בירך זמן בשעת עשיה סגי ליה", דהיינו

מנורה קריאת המגילה דלילה ודיום בדרום קמה

ולפי"ז יצא דאם קידש בביתו בליל יו"ט דסוכות, כגון שירדו גשמים, דכשהולך לאכול בסוכה, יברך שהחיינו, רק אי לא בירך על העשייה.

והריטב"א דסבר כהרמב"ם דאף דבירך שהחיינו אעשיית סוכה, חוזר לברך בישיבתו בסוכה, כ' בהדיא (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה אמר) דמה שחוזר לברך זמן בליל החג הוא מדין הרגל.

ולפי"ז דברי הרמב"ם לא סתרי להדדי, דמאחר שבירך שהחיינו בקריאת המגילה דלילה, שוב אינו חוזר לברכה ביום, כיון דנפטר בברכה דלילה, והוא הדין ממש גבי סוכה, דאחר שבירך אעשיית סוכה שוב אינו חוזר לברך בישיבתו, דנפטר בברכה שבירך בשעת העשייה, ומה דכ' דמברך בליל יו"ט בישיבתו בסוכה, הוא מדין הרגל, ולא מדין הסוכה כלל, והדברים ברורים ונפלאים.

ביאור שיטת התוס' והרא"ש והרמ"א

והשתא אף שיטת הרמב"ם מבוארת שפיר, ונותר לבאר שיטת התוס' הרא"ש והרמ"א וסיעתם, דס"ל דגבי מגילה אף שבירך שהחיינו בקריאה דלילה, חוזר לברכה בקריאה דיום, כיון דעיקר קריאתה ביום הוא, אמאי גבי סוכה ס"ל דאחר שבירך שהחיינו אעשייתו שוב אינו חוזר לברכה בישיבה בסוכה, הרי ודאי דישיבה עדיפא מעשייתו, ואי ס"ל גבי מגילה דחוזר לברכה ביום, כיון דעיקר מצותה ביום הוא, כך צ"ל ג"כ גבי סוכה דאף דבירך אעשייתו, צריך לחזור לברך בישיבתו, דהרי ישיבתו היא עיקר המצוה ממש, ועשייתו אינו אלא הכשר מצוה בעלמא?

ונראה לענ"ד לבאר דמאחר ועשיית הסוכה אינה אלא הכשר בעלמא, צ"ל דס"ל

חוזר לברך ביום, וגבי סוכה יכול לסבור דעדיף שלא לברך שהחיינו בעשייתו, ורק כשנכנס לסוכה לישב בה יברך, ואי בירך בשעת עשייתו סגי ליה, ולא יחזור לברך בישיבתו בסוכה.

ביאור שיטת הרמב"ם

אולם בדעת הרמב"ם אכתי קשה, דהרי ס"ל גבי מגילה דמברך שהחיינו בלילה, ואינו חוזר לברכה ביום, משא"כ גבי סוכה כ' האחרונים דסבר דמברך שהחיינו אעשייתו, וחוזר ומברך שהחיינו אכוס דקידוש, וא"כ לכא' דברי סתרי להדדי, דמאחר וס"ל דמברך בפעם הראשונה שוב אינו חוזר ומברך, ולכן גבי מגילה מברך בלילה, ואינו חוזר לברך ביום, אמאי גבי סוכה מברך אעשייתו, וחוזר ומברך בישיבתו?

וביותר קשה דהרי ביארנו, דמקרא מגילה דלילה עדיפא מעשיית סוכה, דהרי קריאת המגילה בלילה היא מצוה, משא"כ עשיית סוכה אינה אלא הכשר מצוה?

ויישב לי ידידי הרב וידאל אסרף שליט"א באופן נפלא, דכל מה דסבר הרמב"ם דחוזר ומברך שהחיינו בישיבתו בסוכה, אינו משום מצות סוכה אלא מדין היו"ט, דסבר דלא יצא ידי חובה במה שבירך בשעת עשיית הסוכה, אבל ודאי אישיבה בסוכה עצמה, אינו חוזר לברך.

ובאמת כך משמע מדברי הרמב"ם גופיה (פ"ו מהלכות סוכה הל' י"ב) דכ' וז"ל "ובלילי יו"ט הראשון מברך על הסוכה, ואחר כך מברך על הזמן, ומסדר הברכות על הכוס" וכו'.

משמע דמה שמברך שהחיינו הוא על עצם היו"ט, ואינו כלל על מצות סוכה.

גורמת לקריאת היום, ולכן מאחר שהיא עיקרית מברך גם אליה זמן.

סיכום השיטות להלכה

המור (סי' תרצ"ב סעיף א') כ' "הקורא את המגילה, מברך לפניו שלש ברוך אתה ה' אלוהינו 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 ההגהות מיימוניות (פ"א מהלכ' מגילה אות ו') הביא את שיטת ר"ת, דחזור 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'). והביאו בכף החיים (שם סק"ט).

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).

וכ"כ בפסקי הסידור להשו"ע הגר"ז (סדר קריאת המגילה) "ומברכין עליה שלש ברכות הללו, אך אין מברכין שהחיינו אלא בלילה, ולא ביום".

אמנם המ"מ (פ"א מהלכות מגילה הל' ג') הביא את הרמב"ם "דכיון שבירך

לתוס', הרא"ש, והרמ"א דאין הברכה על העשייה לחוד, אלא על עצם מצות סוכה, ואף על עצם החג, כמו דכ' בהדיא בתוס' (סוכה דף מ"ו ע"א ד"ה נכנס) דברכת שהחיינו דמברך בשעת עשיית הסוכה, פוטרת ג"כ את השהחיינו דהחג עצמו, כיון דסוכה מחמת חג קאתיא, 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, ואחר שבירך בשעת עשייה פטר חיוב שהחיינו על הישיבה ועל היו"ט עצמו, ולכן אינו חוזר לברכה בישיבה בסוכה, משא"כ גבי מקרא מגילה מה שמברך שהחיינו בליל פורים, קאי על מצות קריאת המגילה עצמה, ולא קאי כלל אקריאה דיום, דהוא מצוה בפנ"ע, ואף חיובה יותר משל לילה. [וכן לא קאי על עצם יו"ט דפורים, אף להסוברים דאפשר לברך שהחיינו על עצם היום דפורים, כיון דכל החיוב העיקרי של שמחה [ומצוות פורים] חלים ביום דוקא, ודלא כשאר יו"ט דכבר מהלילה יש את כל דיני שמחת יו"ט]. וא"כ מקרא מגילה דלילה לא קשור כלל לקריאה דיום, וזה גרע מהקשר בין עשיית סוכה, לישיבה בסוכה, ולכן ס"ל דכשקוראה ביום צריך לברך שוב שהחיינו, ולא נפטר בשהחיינו דקריאה דלילה.

ובעי"ז כ' בחיי אדם (כלל קנ"ה סעיף כ"ד), ובערוך השולחן (סי' תרצ"ב סעיף ב').

ובעי"ז מצאתי באג"מ (או"ח ח"א סי' ק"צ ד"ה אך) שביאר בדברי הרא"ש ותוס', דלא דמי מגילה לסוכה, דגבי סוכה העשיה הוא בשביל הישיבה, וגורם לה, והוי שייכות למצוה זו, אבל קריאת המגילה דלילה, אינה בשביל קריאה דיום, ואינה

מנורה קריאת המגילה דלילה ודיום בדרום קמו

במנין ספרדי כיצד ינהג, דהרי אינם מברכים שהחיינו בקריאה זו, ומנהגו הוא לברך בקריאה זו.

ופשוט הוא דאם יכול להספיק לברך שהחיינו לעצמו, אחר ברכת "על מקרא מגילה" וברכת "שעשה ניסים", וקודם התחלת הקריאה, יברך אז, ואף אם יפסס פסוק ראשון מחמת ברכת שהחיינו לא הפסיד, אלא יקרא לעצמו בלחש את התיבות שהפסיד, ואז יצטרף לשמיעת המגילה מהחזן, שהרי מי שלא שמע כמה תיבות מהחזן, יכול לקרות לעצמו ממגילה כשרה, ואף מחומש יכול לקרות לעצמו, כמו שכ' המ"ב (סי' תרפ"ט סק"ה, ובסי' תר"צ סק"ס, ובסי' תרכ"ט סק"י"ט).

דין מי ששכח לברך קודם הקריאה ונזכר באמצע

אבל יש לדון גבי בן אשכנז שמתפלל במנין ספרדי ביום הפורים, ושכח לברך לעצמו ברכת שהחיינו קודם קריאת המגילה, ונזכר באמצע, כיצד ינהג?

ובן יש לדון באופן כללי לכו"ע אם החזן ששכח לברך ברכת שהחיינו קודם הקריאה בלילה, או ביום לנוהגין כהרמ"א ודעימיה, ונזכר אח"כ, מה יעשו?

ובן יש לדון גבי עצם ברכות המגילה, כששכח לברך ברכת "על מקרא מגילה", "שעשה ניסים", בין בלילה ובין ביום לכו"ע, כיצד ינהג?

והנה במ"ב (סי' תרצ"ב סק"ו) כ' "ונראה דאם נזכר באמצע שלא בירך, יברך בין הפרקים", והביאו בכף החיים (שם סק"ח"י).

מבואר דמי ששכח לברך קודם הקריאה, ונזכר באמצע הקריאה, יברך בין הפרקים.

בלילה, אינו חוזר ומברך ביום, וכ' דיש מן המפרשים, שכתבו שעיקר הקריאה היא ביום, 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 כ"ד) "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.

דין מי ששכח לברך שהחיינו בקריאה בלילה

פשוט דמי ששכח לברך שהחיינו בקריאת המגילה דלילה, דמברך שהחיינו בקריאה ביום, אף לשיטת הרמב"ם והשו"ע ודעימיה, כיון שכל מה דסברו דאינו מברך שהחיינו ביום, אף דעיקר מצות קריאת המגילה ביום, הוא משום דכבר יצא בברכת שהחיינו דלילה, א"כ היכא שלא בירכו בקריאה דלילה, פשוט דיברכו שהחיינו אקריאה דיום. וכ"כ בהדיא בכף החיים (סי' תרצ"ב סק"ח).

דין ברכת שהחיינו לאשכנזי המתפלל במנין ספרדי

יש לדון גבי בן אשכנז שמתפלל ביום פורים

ובטעם הדבר כ' השער הציון (שם סק"ז)
 "דלא חמיר מקריאת שמע, דקימא
 לן דבין הפרקים שואל מפני הכבוד".

ובגדר בין הפרקים, הביא השעה"צ (שם
 ס"ק י"א) "מהגאון מורנו הרב
 שלמה קלוגר, דפרקים נקראת בין תחילתה
 לאיש יהודי, ובין איש יהודי לבין בלילה
 ההוא". והביא עוד מהמחצית השקל (שם
 סק"ב) בשם הלחם חמודות, דכ' "דכיון שיש
 בה פרשות אע"פ שהן פרשות סתומות, מ"מ
 פרקים נקראו".

א"כ מבואר דמי ששכח לברך בברכות
 המגילה קודם קריאתה, יברכם קודם
 הפסוק "איש יהודי" (פ"ב פ"ה), או מיד
 קודם הפסוק "בלילה ההוא" (פ"ו פ"א), או
 בין כל פרק ופרק.

ולכאוי אין לחלק בין ברכות "על מקרא
 מגילה", ו"שעשה ניסים", לבין
 ברכת "שהחיינו" בלילה, או ביום לדעת
 הרמ"א ודעימיה, ואם נזכר באמצע שלא
 בירך, יברך בין הפרקים.

אולם בבן איש חי (פרשת תצוה הל' פורים
 סעיף ה') כ' "דמי ששכח ולא ברך
 שהחיינו, אם נזכר אחר שהתחיל, יברך
 במקום שנזכר, ובספרי הקטן מקבציאל,
 העליתי דאם לא נזכר עד שכבר קרא גם
 פסוק עשרת בני המן, אף על פי שעדיין לא
 גמר כל המגילה, לא יברך "שהחיינו" שם
 במקום שנזכר".

מבואר מהבא"ח דמי ששכח לברך ברכת
 "שהחיינו", יכול לברכה בכל מקום
 שנזכר, ורק כשהגיע לפסוק "עשרת בני המן"
 (פ"ט פ"י), כבר לא יוכל לברך עוד.

ובעיקר דברי הבא"ח, אף דכ' דשכח ברכת
 "שהחיינו", לכאוי אין לחלק בין

ברכה זו לשאר ברכות המגילה, וכך מצאתי
 שכ' בהדיא בכף החיים (סי' תרצ"ב סק"ח)
 אדברי הבא"ח, "דה"ה אם שכח לברך ברכת
 על מקרא מגילה, או שעשה ניסים, או
 ששכח שלשתן כל שלא סיים קריאתו מברך
 במקום שנזכר".

ובעי"ז כ' באשרי איש (מועדים ח"ג פמ"ג
 סעיף כ"ז) "שאם לא בירך במקומות
 שרשאי לברך, יוכל לברך בשעה שהבעל
 קורא ממתין מפני הכאת המן".

מבואר דאף שרשאי לברך באמצע הפרקים
 עצמן, ורק לכתחילה עדיף לברך בין
 הפרקים דוקא.

דין מי ששכח לברך קודם הקריאה ונזכר בסופה

וגבי מי ששכח לברך ברכות המגילה קודם
 קריאתה, ואף באמצע לא נזכר, עד
 שסיים כל הקריאה, פשוט שכבר לא יכול
 לברך עוד, שהרי כבר סיים המצוה, וכ"כ
 בכף החיים (סי' תרצ"ב סק"ח).

אלא דיש לדון אי יש לחלק בין ברכות "על
 מקרא מגילה" [ו"שעשה ניסים"]
 וברכת "שהחיינו", דאף דברכות על מקרא
 מגילה [ושעשה ניסים] אינו יכול לברך, שמא
 ברכת שהחיינו אכתי יכול לברך". כמו
 שהביא המ"ב (סי' תרע"ו סק"ב) מהגרעק"א
 (מהדורא תניינא סי' י"ג) גבי נר חנוכה,
 דשכח לברך ברכותיה, "דאם נזכר קודם
 שהדליק כל הנרות, יש לו לברך כל הברכות,
 אבל אם נזכר לאחר שהדליק כולם, אין לו
 לברך ברכת להדליק, אלא רק ברכת שעשה
 ניסים, וכן ברכת שהחיינו".

דמבואר דמי שהדליק נ"ח ושכח לברך
 עליהם, עד לאחר שסיים את כל
 הדלקת הנרות, דברכת להדליק כבר לא יכול

לברך, אולם ברכת שהחיינו [ושעשה ניסים] יוכל לברך.

א"כ יש לדון אי דינא דמגילה הוי כמו נ"ח, וכמו שמי ששכח גבי נ"ח, יוכל לברך אח"כ שהחיינו, וה"ה מגילה דמי ששכח לברך עד שסיים הקריאה, דיוכל לברך שהחיינו אח"כ.

ובעיקר הנידון יש לחקור במה שמברכין ברכת שהחיינו אמגילה, אי הוי על מצות מגילה דוקא, כשאר מצוות שמברך בעשייתן, או דילמא דהוי על עצם היום דפורים, וכמו כל יו"ט, אלא דאסמכוה רבנן אמגילה, כמו דאסמכוה רבנן בכל יו"ט אכוס, אבל היכא ששכח לברך על הכוס, מברך שהחיינו בלא כוס, ואף כשמהלך בשוק, כדאמרי' (עירובין דף מ' ע"ב) גבי יו"ט, וא"כ הכא נמי, לכתחילה מברך אמגילה, אבל היכא ששכח וסיים את המגילה יוכל לברך אח"כ.

ובאמת מדברי הגרעק"א אין לפשוט כך או כך, שהרי ביאר (שם) גבי נ"ח, דמה שמברך שהחיינו אחר שסיים ההדלקה, הוא משום דלא גרע מהרואה נ"ח דמברך שעשה ניסים, וביום הראשון שהחיינו, וא"כ הוא דין מיוחד בנ"ח, ולא קשור כלל לנידון דידן.

והנה בנימוקי יוסף (מגילה דף ד' ע"א) הביא מהמאורות דכ' "דמי שאין לו מגילה לקרות מברך שהחיינו, כדמברכין ביום הכיפורים [ויש מי שכ' שראוי לברכו בברכת המוציא של סעודת פורים]". דמשמע דסבר דשהחיינו דפורים קאי על עצם היום, ולכן אף בלא מגילה מברך, וכך הביאו מהרשב"ץ (ח"ב סי' ר"ד) שכ' דמטעם זה, יכול לברך שהחיינו אף אחר קריאת המגילה.

ובמזמור וקציעה (סי' תרצ"ב ד"ה בטור) כ'

להדיא "דראוי לברך זמן על היום [פורים] ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חיזוק כשל תורה ויותר ביחיד מפני תקפו של נס שהיה בו, וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכין עליהם זמן, וזמן לא בעי כוס, דהיכלתא אומרו אפילו בשוק, ויוהכ"פ שאין בו אכילה ושתיה אלא שביתה ומנוחה, אפע"כ מברכין אותו, הילכך נראה דאדרבה שפיר הוא למסמך זמן אכוס דסעודה, למאן דליתא למיפק ידי חובתו".

מבואר להדיא דברכת שהחיינו קאי על עצם היום, ולכתחילה אסמכוה אמגילה, ולכן מי שאין לו מגילה יכול לברך שהחיינו מצד עצם היום, ויסמיכו אכוס דסעודה".

וכך נקט בביתאור הלכה (סי' תרצ"ב ד"ה ושהחיינו) דסבר המור וקציעה דשהחיינו דפורים הוא על עצם היום. וכך הביא במשנה שכיר (או"ח סי' פ' סעיף ב') מסידורו של המור וקציעה, דיש לברך שהחיינו אף בלא מגילה.

ובביאור הלכה (שם) הביא עוד מהמאירי (שבת דף כ"ג ע"א) דיש אומרים דבחנוכה, אף באין לו נרות להדליק או לראות, מברך שהחיינו ושעשה ניסים ביום הראשון, דמשמע דס"ל דמברך שהחיינו על היום, וכ' דגם בפורים יצא, דאפשר לברך שהחיינו גם בלא מגילה, על עצם היום.

אולם במאירי (מגילה דף ד' ע"א ד"ה חייב) כ' "יש מגלגלים חיוב זמן ביום [פורים] מצד אחר, והוא מפני יו"ט וכו', ומ"מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיביני מיום הכיפורים שקדושתו יתירה, ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתיה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום".

הלכה למעשה בזה

ולמעשה הברכי יוסף (שם סעיף א') הביא מהר"ר יעקב מולכו, דכ' כן דאם אין לו מגילה, יברך שהחיינו. וכ' דהאחרונים כתבו דלא יברך שהחיינו. והביאו בכף החיים (שם סק"ג).

והביאור הלכה (שם ד"ה ושהחיינו) הביא את דברי הברכ"י וכ' "לא אדע באיזה אחרונים מצא דבר זה", וסיים דצ"ע למעשה.

וא"כ אי נשאר הביאור הלכה בצ"ע, גבי מי שאין לו מגילה, אי מברך שהחיינו או לו, ה"ה בנידון דידן דיש לו מגילה, ושכח לברך קודם קריאתה, ורק נזכר אחר שסיים הקריאה, דצ"ע אי יברך שהחיינו או לא. וכך מצאתי שכ' בהדיא בבירור הלכה (סי' תרצ"ב סעיף א' ד"ה ולדינא נראה).

דין מי שהפסיק בדבריו בין הברכות לקריאה

השתא יש לדון גבי מי שבירך ברכות המגילה, והפסיק בדיבור שלא מעין המגילה קודם הקריאה, אי צריך לחזור לברך ברכותיה, או דיצא בברכות אלו.

והנה בלבוש (סי' תרצ"ב סעיף ב') כ' "אין לשוח בין הברכות ותחילת הקריאה, ואם שח צריך לחזור ולברך", והביאו בכף החיים (שם ס"ק כ"א).

וב"כ במ"ב (שם סק"ט) "אם שח בין הברכה לתחילת הקריאה, בין השומע בין הקורא, הפסיד הברכה [וכן] בין הקריאה לברכה, גם כן אסור להפסיק".

מבואר דמי שהפסיק בדיבור שלא לצורך המגילה, בין הברכות לקריאה, צריך לחזור ולברך.

נותר לדון בכה"ג דהפסיק בדיבור בין הברכות לקריאה, דכ' האחרונים דצריך לחזור ולברך, אי הוי לענין ברכת על מקרא מגילה דוקא, או דילמא כל הברכות צריך לחזור, דהיינו גם ברכת שהחיינו [ושעשה ניסים].

ואפשר לתלות בחקירה אי ברכת שהחיינו דמגילה קאי על מצות מגילה דוקא, או דהוי על עצם היום דפורים, וככל יו"ט ואסמוכה רבנן אמגילה.

דאי נימא כהסוברים דברכת שהחיינו קאי על מצות מגילה, א"כ כמו דצריך לחזור לברך ברכת על מקרא מגילה כיון דלא יצא חובת ברכת המצוה הזאת משום ההפסק, כך יצטרך לברך ג"כ ברכת שהחיינו [ושעשה ניסים] דקאי על המצוה.

ואי נימא כהסוברים דברכת שהחיינו קאי על עצם היום, ולא מעכב המצוה, אלא דרק לכתחילה אסמוכה למצוה, א"כ פשוט דמאחר ויצא ידי חובת הברכה, דחל על עצם היום, לא יחזור לברכה שוב, אף דברכת על מקרא מגילה לא יצא.

והנה האגרות משה (או"ח ח"א סי' ק"צ ד"ה וצריך לומר) כ' "ודאי שלא נתקן בחנוכה ופורים זמן על היום, כיון שאין בהימים קדושה, ורק על מצוה דהדלקה וראיה [וקריאת מגילה], נתקן גם ברכת זמן, כמו על כל המצוות שבאין מזמן לזמן, ולכן כשבירך שלא בעת קיום המצוה, אינו כולם" וכו'.

והוסיף "דאף אי נימא שנתקן זמן גם בשביל היום, מ"מ גם בשביל המצוה צריך לברך זמן, כמו בשופר וסוכה אם לא ישב בלילה, צריך לברך ביום עוד הפעם זמן על הסוכה, וא"כ אף אם כשבירך זמן שלא

מנורה קריאת המגילה דלילה ודיום בדרום קנא

אולם יש מקום לדחות דלא דמי להדדי, שהרי גבי חנוכה מיירי שמדליק נרות בביהכנ"ס, ומקיים בזה פרסומי ניסא דרבים, ולכן מה שבירך שהחיינו לא באה לריק, [והוא כמו ש' בורע אמת (שם) גבי קריאת התורה, דמי שקראהו לקרות בתורה קודם שבירך ברכת התורה לעצמו, דלאחר הקריאה אינו חוזר לברך ברכות התורה כשאר האנשים שקוראים בתורה, שמברכין בתורה, ובירכו כבר קודם לעצמן], א"כ אפ"ל דדוקא גבי נ"ח בביהכנ"ס, אינו חוזר לברך שהחיינו אח"כ, אבל בנידון דידן דאיכא הפסק בין הברכות למגילה, או ה"ה הפסק בין הברכות להדלקת נ"ח, שמא ס"ל לזרע אמת דבכה"ג איכא מקום לומר דחוזר לברך שהחיינו.

בכא"פ הביאור הלכה (סי' תרצ"ב ד"ה שהחיינו, הובא לעיל) הביא מהמור וקציעה, דשהחיינו דפורים הוא על עצם היום, מפני תוקפו של נס שהיה בו, וכ' דכך משמע מהמאירי (שבת דף כ"ג ע"א ד"ה ומי).

וכך הבאנו דמשמע מהנימוקי יוסף (מגילה דף ד' ע"א) ומהרשב"ץ (ח"ב סי' ר"ד).

וא"כ לפי"ז בנידון דידן דמאחר שבירך שהחיינו [ושאר ברכות] והפסיק בין הברכה לקריאה, לא יחזור לברך שהחיינו, כיון דכבר יצא בברכה שהחיינו שבירך בביהכנ"ס, ואף דלא יצא במצוה דהדלקה זו, שהרי הדלקה זו אינה אלא מנהג, מ"מ קי"ל בעלמא דזמן אומרו אפילו בשוק, וכיון דאומר פעם אחת תו לא צריך.

בשעת הדלקה יצא זמן דהיום, מ"מ זמן דהדלקה לא יצא"ו וכו'.

וסיים "דאך א"צ לזה, דמסתבר דלא נתקן זמן על היום, שלית בהו קדושה לא בחנוכה ולא בפורים".

מבואר דסבר האג"מ דברכת שהחיינו דפורים וחנוכה קאי על עצם המצוה, וכל שלא בירך על המצוה, אף אי נימא דקאי על היום, בכא"פ צריך לברך שוב בשביל המצוה, וא"כ יצא בנידון דידן דהפסיק בין הברכות לקריאה, דלכא"ו כמו דברכת על מקרא מגילה לא חלה על המגילה, ה"ה ברכת שהחיינו לא חלה על המגילה, ולכן צריך לחזור, אף ברכת שהחיינו.

אולם בורע אמת (ח"א א"ח סי' צ"ו להלכות חנוכה סי' תרע"א) כ' גבי מי שהדליק נרות חנוכה בביהכנ"ס ביום הראשון ובירך עליה ג' ברכות, דהיינו "להדליק נ"ח", "שעשה ניסים", ו"שהחיינו", וכשחוזר לביתו, ואין לו בני בית וחוזר להדליק לעצמו, אינו חוזר לברך על ברכת שהחיינו, כיון דכבר יצא בברכה שהחיינו שבירך בביהכנ"ס, ואף דלא יצא במצוה דהדלקה זו, שהרי הדלקה זו אינה אלא מנהג, מ"מ קי"ל בעלמא דזמן אומרו אפילו בשוק, וכיון דאומר פעם אחת תו לא צריך.

מבואר מדבריו דברכת שהחיינו דחנוכה, אינה על המצוה אלא על עצם היום, וכיון שברכה פעם אחת, אף כשלא יצא ידי חובת המצוה, לא חוזר לברך שוב, א"כ אפ"ל דה"ה פורים, כשבירך שהחיינו, אף דלא יצא ידי מצות מגילה אז, כיון שהפסיק בדיבור בין הברכה לקריאה, בכא"פ לא יחזור לברך שהחיינו, כיון דקאי על היום, וכבר יצא במה שבירכה קודם.

וכ"כ בשערי ימי חנוכה (שער ב' פ"ה סעיף י"א) ובספר חנוכה (פרק ט"ז סעיף י"ט) גבי חנוכה, דאם הפסיק בין הברכות להדלקה, דחוזר ומברך להדליק נ"ח, אך שהחיינו אינו חוזר לברך.

ומאחר דחנוכה ופורים דמי להדדי, לכא"ו ה"ה גבי נידון דידן, דהפסיק בין

וב"כ בספר בלילה ההוא (מאמר א' ברכות המגילה) בשם הגר"י זלברשטיין שליט"א, וכ' דכן הורה א' מגדולי הדור, [הגר"ש אלישיב זצ"ל].

אולם אחר דביארנו דעיקר הקריאה דיום הוא, א"כ אף לרמב"ם והשו"ע וסיעתם, דס"ל דאין לחזור לברך שהחיינו בקריאה דיום, כיון שכבר בירך בקריאה דלילה, ודאי דהיה מקום לברך שהחיינו בקריאה דיום, ואף דפסקו דאין לחזור ולברך שהחיינו, כיון דסברו דמברכין רק פעם אחת בזמן הזה, מ"מ אי נמצא במקום שמברכין, ודאי דאין זה חשיב הפסק, ואי"ז אמן לבטלה, ולכן ודאי יש מקום לומר דאף להרמב"ם והשו"ע וסיעתם, שפיר יענה אמן.

ובך פסק בתשובות והנהגות (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 שהחיינו שייכא הכא, ולכן לא הוי הפסק לספרדי לענות אמן על שהחיינו זה.

וב"כ בשלמי תודה (פורים סי' כ"א סוף סעיף א') דלבני 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.

הברכות לקריאת המגילה, דיחזור לברך על מקרא מגילה, ולא יחזור על ברכת שהחיינו.

ובך מצאתי שכ' בהדיא באשרי איש (מועדים ח"ג פמ"ג סעיף כ"ח) דבנידון דידן דצריך לחזור לברך על מקרא מגילה, אך ברכת שהחיינו ושעשה ניסים יצא, ואינו חוזר לברכם.

ובך נראה לענ"ד לדייק מדברי המ"ב גופיה, דכ' (סי' תרצ"ב סק"ט) וז"ל "אם שח בין הברכה לתחילת הקריאה, בין השומע ובין הקורא הפסיד הברכה", דלכאור' הול"ל דכיון שהפסיק בין הברכות לקריאה, הפסיד הברכות, ואמאי כ' הפסיד הברכה בלשון יחיד, ולכן נראה דכוונתו לומר דרק ברכת על מקרא מגילה הפסיד, אבל ברכת שהחיינו ושעשה ניסים יצא, ואינו חוזר לברכם.

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".

מנורה קריאת המגילה דלילה ודיום בדרום קנג

מברכין שהחיינו ביום לכל הפחות יכונו בשהחיינו דלילה.

וא"כ אי נמצא במקום שמברכין שהחיינו, פשיטא דאף הסוכרים שאין לברך ביום, יודו שהחיינו דהחזן להוציא במצוות היום, ולכן שפיר יענו אמן.

וי"ש להוסיף מה שכ' המרדכי (מגילה סי' תשפ"א) "דהר"ם היה רגיל לומר זמן ביום בלחש בתוך כך שהיו הקהל עונים אמן, לאפוקי מיד כל רבנותא", הביאו ההגהות מיימוניות (פ"א מהלכ' מגילה אות ו').

א"כ מבואר דאף דסבר הרמב"ם דאין לחזור ולברך שהחיינו בקריאה ביום, בכא"פ לעצמו חשש לדעת הר"ת, ובירך בלחש, ואף שלא הורה לש"ץ לברך, בכא"פ לכא"פ פשיטא דיודה דכשהחזן מברך, ודאי שפיר לענות אמן.

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.

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' ברכות אלו, ובני ספרד [ותלמידי הגר"א] אין מברכין אלא ב' ברכות ראשונות.

ואף הסוכרים דאין לברך שהחיינו בקריאה דיום, אי לא בירכו כלילה, ודאי דיברכו בקריאה דיום.

והוסיף עוד [מהגרנ"ק] דבני ספרד יענו ג"כ אמן על ברכת שהחיינו שמברך החזן ביום, כיון דהוא דבר שנחלקו בו, ואף שהשו"ע פסק שלא לברך שהחיינו ביום, הוא משום שחשש לברכה לבטלה, אבל אם הם במקום שהחזן מברך שהחיינו, ודאי דראוי שיכונו לצאת בברכה זו.

וכך הביא באגרת פורים (פ"ג הערה קכ"ט) בשם הגר"נ קרליץ זצ"ל. וכ' דכן 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.

וכך 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.

ונראה לענ"ד להוסיף דהסוכרים שאין לחזור לברך שהחיינו בקריאה דיום, צריכים לכיון בשהחיינו דלילה לצאת ידי מצוות היום, דהיינו משלוח מנות, מתנות לאביונים, וסעודה, כמו שכ' הפרמ"ג (אשל אברהם סי' תרצ"ב סק"א) ואף דאין זמנם כלילה, ואין יוצאים ידי חובתם כלילה, ועדיף לכיון לצאת בשהחיינו דיום, כמו שכ' המג"א (שם סק"א) בכא"פ מאחר וס"ל דאין

ומי שלא שמע הברכות, ימהר לברך לעצמו תיכף, ואף אם יפספס כמה מילים לא הפסיד, אלא יקרא בלחש, [אף אם קורא מחומש]. וה"ה גבי אשכנזי במנין שחרית ספרדי, שלא מברכין שהחיינו, יעשה כן.

וגבי מי שנזכר באמצע הקריאה שלא שמע הברכות, יברכם בין הפרקים, או אף כשממתין הש"ץ מפני הכאת המן.

ומי ששכח לברך, ונזכר רק אחר שסיים המגילה, [או אחר פסוק "עשרת בני

המן"], אין לו לברך אז אף ברכה [מהראשונות].

וגבי מי שהפסיק בדיבור בין הברכות לקריאה, יחזור לברך ברכות "על מקרא מגילה" ו"שעשה ניסים", ולא יחזור לברך ברכת "שהחיינו".

וגבי ספרדי הנמצא במנין אשכנז בקריאה דיום, שפיר יש לו לענות אמן על ברכת שהחיינו דקריאה, ולכווין על מצוות היום, ואין לו לחוש להפסק או אמן לבטלה.



הרב און אברהם הכהן סקלי

הפטרת פרשת צו למנהג הספרדים

יבואר בעז"ה ממקורות נאמנים, מהו המנהג הנכון לספרדים בהפטרה הנדירה לפרשת צו.

המנהג היום

הנהגה בחומשים הנדפסים היום, הפטרת פ' צו כוללת את פרשת 'עולותיכם ספו' [ירמיה ז, כא-כח], המתחלת ב'עולותיכם ספו', ומסתיימת ב'אבדה האמונה ונכרתה מפיהם', וכן את הפרשה הבאה [כט-לא] המתחלת ב'גזי נזרך והשליכי', ומסתיימת ב'ולא עלתה על ליבי', וכן את הפרשה הבאה [ז לב-לד, ח א-ג] המתחלת ב'לכן הנה ימים באים', ומסתיימת ב'ונבחר מות מחיים וכו' אשר הדחתים שם נאם יי צ-באות'. ואח"כ מדלגים לקמן [ט, כב-כג] ומוסיפים שני פסוקים 'כה אמר יי אל יתהלל וכו' כי בזאת יתהלל המתהלל וכו' כי באלה חפצתי נאם יי'.

ואין בחומשים חילוקי מנהגים בהפטרה זו בין הספרדים לאשכנזים.

והעיר ידידי הרב יוסף חיים שהרבני נר"ו, מדברי הגמ' הנ"ל, שרצתה להביא דוגמא להפטרה קצרה מכ"א פסוקים, ובחרה דוקא את הפטרת 'עולותיכם ספו', והלא ישנן כמה וכמה הפטרות קצרות מכ"א פסוקים, ומה מצאה הגמ' דוקא בהפטרה זו. אלא דמסתבר דהפטרה זו קצרה במיוחד משאר ההפטרות, וע"כ בחרה הגמ' בה כדוגמא קיצונית להפטרה הפחותה מכ"א פסוקים.

ובאמור לעיל, אמנם ההפטרה הנדפסת היום בחומשים, קצרה היא מכ"א פסוקים

החודש נזכה בעז"ה להפטרה נדירה - הפטרת פ' צו. כידוע, בשנים פשוטות, שבת פ' צו היא 'שבת הגדול', ולפי המנהג הרווח היום אצל רוב הספרדים והאשכנזים, שמפטירים בכל שנה בשבת הגדול הפטרת 'וערבה לה' מנחת יהודה' [דיש בזה חילוקי מנהגים - י"א שמפטירים וערבה תמיד בשבת הגדול, וי"א דמפטירים וערבה רק כשנופל שבת הגדול בערב פסח, היינו שפסח ביום א' בשבוע, וי"א להפך, דמפטירים בכל שנה וערבה מלבד שנופל בע"פ, והמנהג הנפוץ היום הוא הראשון], א"כ, בכל שנה פשוטה מאבדת פ' צו את הפטרתה המקורית.

ובן בשנים מעוברות - פעמים שנופלת שבת פ' צו לפני פורים, ואז הוא שבת זכור ומפטירים בה במלחמת שאול בעמלק, ופעמים שנופלת אחר פורים והוא שבת פרה, ומפטירים בה 'בן אדם בנ"י יושבים על אדמתם' ביחזקאל. ורק לעתים רחוקות, מפטירים בפ' צו את הפטרתה - 'עולותיכם ספו על זבחיכם'.

והנה, הפטרה זו, כמדומה שהיא ההפטרה היחידה המוזכרת בתלמוד, אשר נהוגה בינינו היום. כדאיאת במגילה (כג.): "המפטיר בנביא לא יפחות מעשרים ואחד פסוקין וכו' מתקיף לה רבא, והרי עולותיכם ספו, דלא הויין עשרין וחד, וקרינן, שאני התם דסליק עניינא".

פסוק טוב עד פסוקי אל יתהלל, ולא רצה להפסיק בדבר רע, ע"כ כתב לקרות ברצף כל הפסוקים עד אל יתהלל.

אכן, כעין זה נמצאו עוד תימות במנהגי ההפטרות שברמב"ם, כי בהפטרות פ' יתרו, כתב: "בשנת מות המלך עוזיהו וכו' עד למרבה המשרה וכו' בישעיה", והנה, לפי החשבון, יוצאת הפטרה זו בת ס"ז פסוקים! והוא תמוה עד מאוד, דמלבד האורך הרב, באמת אין סיבה לזה, דישנם ביני וביני הרבה פסוקים עם משמעות טובה שאפשר לסיים בהם.

ובאמת, מנהג התימנים בהפטרות זו, לסיים בפס' 'ועוד בה עשיריה וכו' זרע קודש מצבתה' [שבה הספרדים מסיימים ההפטרות לגמרי]^א, ומוסיפים עוד ב' פסוקים 'כי ילד יולד לנו וכו' למרבה המשרה וכו' תעשה זאת'. וע"כ שזו גם כוונת הרמב"ם.

ובמעט ברור דאף בנידון דידן, אין דברי הרמב"ם מדוקדקים, אלא כונתו שקורא 'עולותיכם ספו' [ז, כא] עד 'אבדה האמונה ונכרתה מפיהם' [שם, כח] שהיא סוף הפרשה [ואולי מוסיפים 'גזי נזרך' וכיו"ב], ואח"כ מדלגים לפסוקים 'כה אמר יי אל יתהלל חכם בחכמתו וכו' כי באלה חפצתי נאום יי' [ט, כב-כג], דהיה קיים מנהג זה בכמה מקומות, כמו שנביא לקמן. ואף שהוא קשה בלשונו, כאמור לעיל, אין מנוס מלהדחק בזה [ויש לסייע זה, שבשתי ההפטרות הנ"ל, מנהג התימנים אינו כהמשמעות הפשוטה ברמב"ם, אלא בדילוג, וכן מנהג פאס (כמובא לקמן), אשר נהגו ברוב ההפטרות כהרמב"ם].

[י"ט פסוקים], אך לא בצורה קיצונית כ"כ שתצדיק הבאתה כדוגמא להפטרה קצרה, טפי משאר הפטרות קצרות.

ואכן, בכמה מקורות קדומים, הפטרה זו קצרה במיוחד, וע"כ בעידוד ידידי הרי"ה שהרבני הנ"ל, אמרתי לברר בעז"ה המנהג הנכון בהפטרה זו, ויי יהיה בעזרנו.

דברי הראשונים

כתב הרמב"ם בסדר ההפטרות, וז"ל: "צו את אהרן - עולותיכם ספו על זבחיכם וכו' עד כי באלה חפצתי נאם יי בירמיה". וכן הוא בסידור רשב"ן, ובס' עין חיים מלונדרש.

ומשמע מדבריהם, דמתחילים בפס' 'כה אמר יי עולותיכם ספו' [ירמיה ז, כא], וקוראים עד פס' 'כי אם בזאת יתהלל המתהלל וכו' כי באלה חפצתי נאום יי' [שם ט, כג], וא"כ, יוצא דבסה"כ יש בהפטרה זו - שישים פסוקים! והוא פלא גדול, דמלבד דמהגמ' מוכח דהפטרה זו יש בה פחות מכ"א פסוקים, ואילו לפי הרמב"ם יש בה פי שלוש מזה, עוד קשה, דלא זכור לי שמצינו הפטרה כ"כ ארוכה.

ושמא י"ל, דמאחר ופסק הרמב"ם שאין לדלג אף בנביא אחד, אלא בכדי שיפסוק התורגמן, והרי לא בכל מקום נהגו לתרגם ההפטרה, כדמוכח בגמ' [מגילה כג:]. וא"כ, מי שאינו מתרגם ההפטרה, אינו יכול כלל לדלג בה. וע"כ, כתב הרמב"ם דבר השווה לכל [ואולי בזמנו המנהג הפשוט היה שלא לתרגם ההפטרה]. ומאחר ואין שום

א. והאשכנזים מוסיפים הפרשה הבאה 'ויהי בימי אחז בן יותם וכו' ונמליך מלך בתוכה את בן טבאל' ואח"כ מוסיפים ב"פ 'כי ילד יול לנו וכו', אולי בשביל להשלים לכ"א פסוקים.

מנורה הפטרת פרשת צו לספרדים בדרום קנו

גם חסידה בשמים ידעה מועדיה וכו' ועמי לא ידעו את משפט יי' [ירמיה ח, ז], דהיינו ד' פסוקים יותר מהנדפס היום בחומשים¹.

ההפטרה בכתבי היד הספרדיים

הנה בדקתי המנהג בזה בכתבי היד הספרדיים והקטלוניים², וזה אשר עלה בידי:

ברוב כתה"י הספרדיים, ובסה"כ שמונה³, ההפטרה היא כנמצא באבודרהם - עד 'ונכרתה מפיהם' ומדלגים ל'אל יתהלל חכם בחכמתו'.

ובשני כת"י, נוספה אף פרשת 'גזי נזרך' אחר 'ונכרתה מפיהם' וקודם 'אל יתהלל'.

ובכת"י אחד⁴, ההפטרה היא כעין המובא בס' השלחן הנ"ל - אחר 'ונכרתה מפיהם', נוספו הפסוקים 'ארור הגבר אשר שם בשר זרועו וכו' וברוך הגבר וכו' והיה כעץ שתול על מים וכו' [ובשונה מס']

ובאבודרהם כתב: "צו את אהרן - עולותיהם ספו על זבחיכם עד ונכרתה מפיהם, ומסיים אל יתהלל חכם בחכמתו וגו' והיא בירמיה". היינו בירמיה ז, כא-כח, ומוסיף מפ"ט, כב-כג.

וכן העתיק ר' ישכר בן סוסאן בס' תיקון יששכר.

ובס' השלחן (תפילה ש"ו) כתב: "צו את אהרן בירמיה, 'כה אמר יי' צבאות עולותיכם ספו על זבחיכם' עד 'ולא עלתה על לבי', ומדלג וקורא ברוך הגבר וגו' ופסוק והיה כעץ שתול על מים שהם בהפטרת יי' עוזי ומעוזי, ומדלג למפרע וקורא כה אמר יי' אל יתהלל חכם בחכמתו וגו' עד כי באלה חפצתי נאום יי'". דהיינו בירמיה ז, כא-לא, ומדלג לקמן לירמיה יז ז-ח, וחוזר אחורה לירמיה ט, כב-כג.

וברשימת מנהגי ההפטרות שבאינציקלופדיה התלמודית⁵, הביאו מספר רמזי הרוקח, שההפטרה ממשיכה עד פסוק

ב. סוף כרך י.

ג. ואין הספר הנ"ל תחת ידי, ע"כ לא בדקתי בפנים.

ד. במאמר זה, בניגוד לשני המאמרים הקודמים שכתבתי במנהגי הפטרות וירא וויצא [בגליונות חשון וכסלו השנה], חילקתי כתבי היד לספרדיים וקטלוניים. ואמת המידה לחלוקה זו היתה, אם הופיעה בכתב היד הפטרה לפרשת 'אם כסף', שהיא החלק השני של פ' משפטים, אשר היתה נהוגה כפרשה בפני עצמה בחלק מהשנים, במנהג קטלוניה אך לא במנהג ספרד, שבס' השלחן, ובס' החינוך [דפו"ר], ובפיה"ת לר' בחיי [דפו"ר רנ"ב] הקטלונים, מופיעה פרשה זו. וכן משמע בס' אוהל מועד [פסח ד"ו נ"ד], ע"ש. ומנגד, ברמב"ם, ובאבודרהם [והזכיר מנהג החלוקה, בשם 'יש מקומות], ובסדר ההפטרות בס' האשכול המועתק מסדר ר' שמואל הנגיד, לא מופיעה פרשה זו, וכן משמע מס' מצוות זמניות [פסח ש"ז] ע"ש. וכן היתה נהוגה הפטרה זו בחלק מאלג'יר, כמבואר בס' זה השלחן [סי' קב], וכידוע שאלג'יר אוכלסה בהרבה מיוצאי קטלוניה אשר נסו מספרד בשנת קנ"א מחמת המציק.

ועדיין, יתכן שחומשים אלו פרוכנסלים הם, דמס' אורחות חיים [ח"א קה"ת סי' סג] משמע שכך היה מנהגם להפרידן. אמנם מנגד, בס' האשכול הנ"ל, לא העיר מזה דבר, וכן משמע בס' מנהג מרשיליאה [בקריאה ליום ד' דפסח],

ה. גינצבורג 1505, פרמה 2341, 2054, 677, 2674, 2825, 2815, 2675.

ו. ציריך 18, גינצבורג 1511,

ז. פרמה 1681 [ואין בו פ' 'אם כסף', ולכן לא קראתי לו קטלוני אך מסתברא דאין לקבוע בזה מסמרות]. וכן נמצא בעוד כת"י קטלוני כמובא לקמן.

הנדפסת היום בסתמא בחומשים כמנהג כל העולם, אין לה זכר באף כתב יד.

חומשי הדפוס

בכל חומשי הדפוס שבדקתי בהם¹, נדפסה ההפטרה, כאשר נדפסת היום, בצירוף פרשת 'לכן הנה ימים באים', ללא שום ציון של מנהג אחר לספרדים בזה. ואיני יודע מנין באה תוספת זו, שכאמור לעיל אין לה מקור במנהגי ספרד וקטלוניה [ולעת עתה, לא נתפניתי כמעט לבדוק בכתה"י האשכנזיים אם נמצאת שם].

ובאמת, בסידור אהבת הקדמונים כמנהג התושבים בפאם, ההפטרה היא כאבודרהם. וברשימת מנהגי ההפטרות באינציקלופדיה התלמודית (סוף כרך י'), כתבו שכן מנהג סרקוסה [ע"ש].

שאר המנהגים

לעת עתה, לא נתפניתי לברר מנהג האשכנזים מכתבי היד, רק אסתפק במה שמצאתי בסדר ההפטרות בכתה"מ של מחז"י² (מהד' גולדשמידט עמ' תקעט), שם ההפטרה נמשכת רק עד 'ולא עלתה על ליבי' [דהיינו, בתוספת פ' גזי נזרך], ומוסיף פסוקי 'אל יתהלל'. וכך בדיוק מצאתי במחזור כת"י קדום מאנגליה³. וכן מצאתי עוד בחומש

השלחן, אין פ' 'גזי נזרך', וכן אין פסוקי 'אל יתהלל', ומנגד נוסף הפסוק 'ארור הגבר'.

ומצאתי בשלושה כת"י⁴, עוד מנהג בזה שלא מוזכר בקדמונים, דנוספת פרשת 'גזי נזרך', ואחריה נוספים הפס' 'הנה ימים באים נאם יי והקמותי לדוד צמח צדיק וכו' יי צדקנו' [בירמיה כג, ה-ו], במקום פסוקי 'אל יתהלל'.

ועוד מנהג מצאתי בכתב יד אחד⁵, דנוספה פרשת 'גזי נזרך', ואחריה הפסוקים 'אם תשוב ישראל וכו' ויתברכו בו גוים וכו' יתהללו' [ירמיה ד, א-ב].

ובכתבי היד הקטלוניים, בשני כת"י הוא כאבודרהם.

באחד^א, נוספה אף פרשת 'גזי נזרך'.

ובאחד^ב, הוא כס' השלחן הנ"ל, אלא דאינו מסיים בפסוקי 'אל יתהלל'.

ובסה"כ בספרדיים והקטלוניים יחדו: עשרה כאבודרהם, שנים כעין ס' השלחן, שלושה בתוספת 'גזי נזרך', שלושה בתוספת פסוקי 'צמח צדיק' במקום 'אל יתהלל', ועוד אחד בתוספת פסוקי 'אם תשוב ישראל'.

והצד השווה לכולם, שפרשת: 'לכן הנה ימים באים וכו' ונבחר מות מחיים וכו' אשר הדחתים שם נאום יי צ-באות',

ח. לונדון 14054, פרמה 2968, 2948,

ט. סה"ל 8.2551.

י. פרמה 2522, 3214.

יא. פרמה 2678.

יב. פרמה 2026.

יג. סבינוטה שי"ז, אמ"ד ת"מ, תמ"ב, תק"ט, תקי"ז. פפד"א תפח. דיהרנפורט תנג, תקנג. ואף בחומש 'תורה אור' ליוורנו תקנ הוא כנ"ל, אלא דמצויין אחר ונכרתה: 'זהאיטאלייני מדלגין כ"ז ואומרים ב"פ שבפסוק ומסיים ההפטרה".

יד. וכבר כתבתי במאמרי הקודמים, שמאחר וקטע זה אינו נמצא בשאר כתה"י של מחז"י, אין לראות בו אלא כעדות של מחזור צרפתי בעלמא.

טו. פריס 633.

מנורה הפטרת פרשת צו לספרדים בדרום קנט

כת"י אשכנזי^ט קדום, ובעוד חומש כת"י^י אשר איני יודע אם הוא אשכנזי או צרפתי].
נמצא, דכנראה זהו מנהג צרפת הקדום [ואולי גם מנהג אשכנז הקדום], וכאמור לעיל, כן נמצא בכמה כת"י ספרדיים. ורגלים לדבר שהשפיע מנהג צרפת זה על מנהג ספרד, דרך פרובנס.

אך כאמור לעיל, ברמזי הרוקה, ההפטרה ממשיכה עד פס' 'חסידה בשמים וכו' [וכאמור, לא בדקתי בפנים]. וצ"ע.

מנהג איטליה, לקרוא עד 'ונכרתה מפיהם', ולהוסיף ב"פ 'מאין כמוך יי וכו' מי לא יראך מלך הגוים וכו', כמובא בסוף סידור דפוס פאנו רס"ה, וכן נמצא עוד באיזה כתבי יד.

למסקנא

באבודרהם, ההפטרה היא רק עד פס' ונכרתה מפיהם, בתוספת פסוקי 'אל יתהלל וכו' אך בזאת יתהלל המתהלל וכו'. וכן נמצא ברוב כתבי היד הספרדיים והקטלונים. ובמיעוטם, נוספה פרשת 'גזי נזרך'.

ומנהג תימן בזה הוא כאבודרהם, שבחומש התימני 'פרשה מפורשה'^ט, מצאתי שהביאו ההפטרה כהאבודרהם, וכתבו שם: "כ"ה בהפטרות ישנות כת"י^י, ודע כי בקצת הפטרות ישנות כת"י מתימן, מצאתי בהפטרה זו שינוי ניכר, דלאחר שכתבו עד ונכרתה מפיהם, דילגו עד פרק י בירמיה והעתיקו לקרוא עוד מתחלת הפרק 'שמעו את הדבר וכו' 'עד וישראל שבט נחלתו יי צ-באות

וע"כ נלענ"ד, דמאחר והמנהג המובא באבודרהם, תואם גם למנהג רוב העדות הידועות לנו [איטליה, תימן, בוכרה ועוד], עדיף לנהוג כך, בצירוף כך, שלמנהג זה, נמנעים מלהזכיר הרבה פסוקי קטגוריה ופורענות, המובאים בפ' הבאה^כ.

מז. טורינג q651 – ע"י שמשון הסופר, מלפני כשבע מאות שנה.
יז. בזל 1.
יח. כת"י בר אילן 1001, 1002.
יט. בני ברק תשס"ח.
כ. וכן מצאתי בעצמי, בס' הפטרות כת"י תימני [בר אילן 1003].
כא. בניהו 10.
כב. 'גזי נזרך' והשליכי ושאי על שפיים קינה כי מאס יי ויטוש את דור עברתו. כי עשו בני יהודה הרע בעיני נאם יי שמו שיקוציהם בבית אשר נקרא שמי עליו לטמאו. ובנו במות התופת אשר בגיא בן הנם לשרוף את בניהם ואת בנותיהם באש אשר לא צויתי ולא עלתה על ליבי".

אין שום ענין להוסיף הפרשה הבאה הנדפסת פורענות רבים^{כג}, השוכרים כל לב, אשר מה היום בחומשים, אשר לא מצאתי לה שום טוב שלא להזכירם בשבת קודש [שאינה מקור ספרדי קדום, בפרט שיש בה פסוקי משבתות הפורענות].



כג. "לכן הנה ימים באים נאם יי ולא יאמר עוד התפת וגיא בן הנם כי אם גיא ההרגה וקברו בתפת מאין מקום. והיתה נבלת העם הזה למאכל לעוף השמים ולבהמת הארץ ואין מחיר. והשבתי מערי יהודה ומחצות ירושלם קול ששון וקול שמחה קול חתן וקול כלה כי לחרבה תהיה הארץ. בעת ההיא נאם יי יוציאו את עצמות מלכי יהודה ואת עצמות שריו ואת עצמות הכהנים ואת עצמות הנביאים ואת עצמות יושבי ירושלם מקבריהם. ושטחום לשמש ולירח ולכל צבא השמים אשר אהבו ואת עבדום ואשר הלכו אחריהם ואשר דרשום ואשר השתחוו להם. לא יאספו ולא יקברו לדמן על פני האדמה יהיו. ונבחר מות מחיים לכל השארית הנשארים מן המשפחה הרעה הזאת בכל המקומות הנשארים אשר הדחתים שם נאם יי צבאות":

הרב יעקב זאב פֿישר

קביעות מקום לתפילה

והנה בעיקר דין הקביעות מצינו ג' שיטות בראשונים: שיטת תלמידי רבינו יונה (על הרי"ף) שהדין קביעות מקום, אינו על מקום בבית הכנסת, דביהכנ"ס כיון שמקום תפילה היא אין להקפיד אם יושב פעם בזוית זו ופעם בזוית זו, אלא בביתו שפעמים אינו יכול ללכת להיות הכנסת ומתפלל בביתו וצריך ליחד מקום ידוע

וממשיך וכותב שהסיבה שאומרים עליו כזה שבח הי חסיד הי עניו, הוא כמו סימן, שכיון שכל כך מדקדק בתפילתו ונוהר שתהא תפילתו במקום קבוע, מזה נראה שאוהב את התפילה ובודאי שיש בו מידת הענוה, שתהיה תפילתו מקובלת לפני המקום, שאם לא יהיה לו ענוה, לא יוכל לעולם להתפלל בכונה ולא תהיה מקובלת לפני המקום. ע"כ.

שיטת האורחות חיים (הל' תפילה אות נ') והכל בו (סי' יא) שקביעות מקום היינו שיקבע ביהכנ"ס קבוע לכל תפילתו ואינו הולך פעם בזו ופעם בזו, אבל בתוך בית הכנסת שמתפלל בו אין צריך לקבוע מקום, שכל בית הכנסת הוא מקום תפילה.

שיטת הרא"ש והטור וכן פסק בשו"ע (סי' צ) שגם בתוך בית הכנסת יש לקבוע מקום, וכך לשון הטור: ויקבע מקום לתפילתו שלא ישנהו אם לא לצורך גדול דאמר רב הונא כל הקובע מקום לתפילתו אלוקי אברהם בעזרו ואין די במה שיקבע לו בית הכנסת להתפלל בה תדיר אלא גם בבית הכנסת שקובע בה צריך שיהיה מקומו קבוע

בגמ' ברכות (ו:) אמר רבי חלבו אמר רב הונא: כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו. וכשמת אומרים לו: אי עניו, אי חסיד, מתלמידיו של אברהם אבינו, ואברהם אבינו מנא לן דקבע מקום דכתיב: וישכם אברהם בבקר אל המקום אשר עמד שם, ואין עמידה אלא תפלה, שנאמר: ויעמוד פינחס ויפלל. ע"כ

ראשית נפתח בנידונים העולים בסוגיא, א. במקום הקביעות האם די שיקבע ביהכנ"ס שיתפלל בו בקביעות או שגם בתוך בית הכנסת הקבוע צריך לקבוע מקום ב. על איזה תפילות צריך שתהיה הקביעות, אם יש לו קביעות לכל תפילה הוא גם בכלל קובע מקום או דוקא כשכל הג' תפילות במקום אחד, ואם כשמתפלל בימות החול במקום אחד ובשבתות ויו"ט במקום אחר האם הוא בכלל קובע מקום. ג. איך יהיה הדין כשיש לפניו סדרי עדיפויות, אם מעלת מקום קבוע עדיפה מתפילה בציבור, ואם יש לו לפניו שני אפשרויות או לדלג בתפילה ולהתפלל במקומו הקבוע או שילך למנין אחר ויתפלל כסדר בלי דילוגים הי מינייהו עדיף, ואם מעלת הקביעות עדיפה ממעלת רוב עם, ואם יוותר על הקביעות בשביל לומר קדיש.

ועתה נציע את הסוגיא, שיטות הראשונים סברותיהם וטעמיהם מדברי רבותינו הראשונים והאחרונים, ומה שיש לנו לבאר הוא: את עיקר המאמר מה נחשב לקביעות מקום, ומה השייכות למידת הענוה והחסידות ובמה הוא זוכה להיות מתלמידיו של אברהם אבינו.

וידוע, ולא ישב היום כאן ולמחר במקום אחר דהכי איתא בירושלמי אמר רבי תנחום בר חייה צריך אדם לייחד לו מקום בבית הכנסת שנאמר ויהי דוד בא עד הראש אשר ישתחוה שם, השתחוה לא נאמר אלא ישתחוה משמע שהיה תדיר משתחוה שם, ע"כ. וכתב הבית יוסף שכיון שכך דעת הרא"ש וההג"מ הכי נקטין.

ובביאור השיטות נראה על פי חקירה ביסוד הדין של קביעות מקום, האם הוא דין במתפלל וכמו שיש דין הכון לקראת אלוֹקִיךָ ושאר דיני הכנות והסרת הטרדות, וצורת עמידה ושיבה, אז יש גם דין של קביעות מקום אם משום הכוונה בתפילה שכשרגיל במקום מסוים לא יהיה טרדות, או שכך הוא מראה שתפילתו אינה קבע כמו שיבואר. ובאופן אחר יש לומר שקביעות מקום הוא דין בתפילה שכך הוא צורת מצות תפילה, כמו שיש סדר לתפילה ודיני הפסק בתפילה כך גם יש דין של קביעות מקום.

ועתה נבוא לבאר דעות הראשונים, ביאור דעת הרא"ש והטור דס"ל דגם בביהכ"ס צריך לקבוע מקום, נראה שהוא מהטעם שכתב הטור (סי' צח) שצריך לזוהר בתפילה שתהא דוגמת הקרבן, שיהיה בכונה ומעומד והשוואת רגלים וקביעות מקום וכו', הרי דמשום שתפילה צריכה להיות כמו קרבן מחייב קביעות מקום, ומזה מובן שגם בביהכ"נ הקבוע יקבע מקום, שהרי תפילות כנגד תמידים וכמו קרבן תמיד שגם בתוך בית המקדש יש לו מקום קבוע בצפון, כך גם יש תנאי בתפילה שצריך קביעות מקום, וזה לשון הרי"ף על עין יעקב: ועוד אפשר לומר דכיון שהתפללות הם כנגד תמידין צריך לקבוע מקום לתפלה כשם שהיה מקום קבוע לשחיטת התמיד שהוא מקדשי קדשים הנשחטין בצפון בכל יום תמיד והקובע מקום

לתפלתו הרי הוא כאילו הקריב קרבן התמיד ואלהי אברהם שהתקין תפלת שחרית כנגד תמיד של שחר יהיה בעזרו כיון שהוא זריז בתפלה הוא חשוב כאילו הוא זריז בהקרבת התמיד ומטעם זה אויביו נופלין תחתיו שהרי אברהם בירר לו מלכיות והראה לו הקדוש ברוך הוא עז משולשת שהם הקרבנות להנצל מיד הד' מלכיות וכיון שהוא זהיר בתפלה כאברהם אלהי אברהם יהיה בעזרו להנצל מהאויבים שהם ד' מלכיות כאילו הוא מקריב קרבנות שהם מגינים מהאויבים.

ולפי"ז נראה דיש לומר שהרא"ש והטור סוברים שגדר הדין של קביעות מקום הוא דין בתפילה, ודין הוא בצורת התפילה שיהיה דומה לקרבן ולכן זה מחייב גם קביעות מקום.

וביאור דעת האורחות חיים והכל בו, שסוברים שדין קביעות מקום הוא על הבית הכנסת שיהיה קבוע, אבל בתוך בית הכנסת אין צריך מקום קבוע, אפשר לבאר בכמה אופנים: אפשר לבאר על פי המבואר במהרש"א, שמעלת קביעות מקום מורה על שמיידך כוחות וכוונותיו אך ורק להשי"ת, מבלי לפעול ישועות מהשפעות אחרות, (הגם שמדובר בעצות מחז"ל) וז"ל: מבואר דכל המשנה מקום תפלתו מקבל שפע וכח אלהי כפי אותו המקום והרוח, כמו שאמרו (ב"ב כה) כל הרוצה להחכים ידרים להעשיר יצפין, אבל הקובע לו מקום אחד לתפלתו בלי שינוי הוא מייחד כחות אלוֹקִים לשם האחד האמיתי, וזה אומרו אלהי אברהם בעזרו שנאמר וישכם וגו' והוא מבואר כמ"ש בפסחים (ק"י:): שאמר לו הקדוש ברוך הוא, והיה ברכה, כך חותמין בשם ההויה, שם המיוחד שעל ידי אברהם נתייחד שמו יתברך ב"ה בעולם, וראוי לומר עליו אי חסיד כו' שזו ממדת חסידות הוא שמבקש צרכיו

בית כנסת להתפלל בו בקביעות, ואין צריך קביעות מקום בתוך הבית כנסת.

ובביאור דעת תלמידי רבינו יונה דס"ל שדין קביעות מקום נאמר על מי שמתפלל בביתו, נראה לבאר גם בכמה דרכים, אפשר לבאר על פי מה שכתב מהר"ד עראמה על הרמב"ם (הל' תפילה פ"ה ה"ו מובא בספר הליקוטים) שהטעם לקביעות מקום הוא, משום שלא יהיה נראה כשתי רשויות כשמתפלל פעמים בזוית זו ופעמים בזוית זו, וכל זה הוא רק כשמתפלל בבית, אבל בית הכנסת כל בית כנסת וכל המקומות בבית הכנסת שוים, שכולם מקום תפילה לה' וגם אם משנה מבית כנסת לבית כנסת ובתוך בית הכנסת לא מיחזי כשתי רשויות.

ובאופן אחר אפשר לבאר על פי מה שכתב השפת אמת, שכשקובע מקום לתפילה חל על המקום הארת קדושה, וז"ל: כל הקובע מקום לתפלתו כו' לפי ששיבח מקודם תפלה בציבור בביהכ"נ אמרו כאן דגם המתפלל בביתו כשקובע מקום מיוחד לתפילה, יש שם הכנה כמו שיש זכות הצטרפות הרבים, כן יש הצטרפות הרבה זמנים מה שמתפלל בכל יום ויום במקום זה המיוחד, חל הארת הקדושה שם, ולכן אסור לשנות המקום כענין שבא הקדוש ברוך הוא בביהכ"נ ואינו מוצא עשרה דכועס, לכן אמר אלקי אברהם בעזרו שהיה יחיד כי לא היה שם שום עובד ה' כמותו לצרף אתו וכמו כן כשאדם יודע ומבין תועלת עצום בהתפללו בפני עצמו כשקובע מקום הוא בעזרו כנ"ל:

ובעין זה כתב הצ"ח ואלו דבריו: ויש לדקדק מה ענוה שייך בזה שקובע מקום לתפלתו, ואם יש בו טרחה שצריך לילך למקום ההוא שייך לקרותו צדיק או חסיד, אבל ענוה לכאורה לא שייך בזה. ונראה דעיקר טעמא של קביעת המקום לפי

ממדת הרחמים ואין פונה פניו לבקש גדולות בדרך אחר וק"ל:

וכן אפשר לבאר על פי דברי הריא"ף (בעין יעקב), שדין קביעות מקום הוא מהטעם שלא יהיה תפלתו קבע אלא רחמים ותחנונים, ואלו דבריו: כל הקובע מקום לתפלתו אלהי אברהם בעזרו. וצריך לתת לב למה נצרכה קביעות מקום לתפלה, ולמה הפליג שכתו להיות אלהי אברהם בעזרו על קביעות המקום? ונראה שלהיות צריך האדם לעשות תפלתו תחנונים ורחמים להקב"ה והעושה תפלתו קבע אין תפלתו תחנונים, והאדם כשמתפלל ואינו מתפלל בכל מקום שיזדמן לפניו, אבל הולך הוא אל מקום קביעתו, הוא יורה שאין תפלתו עליו כקבע ומשא, אלא תפלתו תחנונים וע"כ הולך אל המקום שרגיל להתפלל בו, שאילו הייתה דומה עליו כמשא היה משליך מעליו משא התפלה ומתפלל אותה במקום שיזדמן אליו. ולכך אלהי אברהם שהייתה תפלתו ברחמים ובתחנונים כשהתפלל על לוט בהפיכת סדום, לא התפלל אלא במקום קביעתו, כדי לשפוך נפשו אל ה' בדברי תחנונים, אלהי אברהם יהיה בעזרו, שעושה כמעשיו של אברהם וכשמת אומרים עליו אי עניו אי חסיד, אף על פי שלא הוחזק בפנינו בזה, מ"מ כיון שהוא מתלמידיו של אברהם אבינו בענין קביעות התפלה, בוודאי כי כל דרכיו הם דומים לאברהם בענוה ובחסידות ומטעם זה אויביו נופלים תחתיו וכו'.

ועל פי ביאורים אלו נראה, דהאורחות חיים והכל בו סוברים שדין קביעות מקום גדרה וחיובה הוא דין **במתפלל** שהתפילה צריכה להראות באופן שמייחד כוחותיו להשי"ת כדברי המהרש"א, או שיהיה נראה תפלתו רחמים ותחנונים כדברי הריא"ף, ובשביל לצאת ידי כוונת אלו, די בזה שקובע

שהמקום ההוא כיון שהתפלל שם קנה המקום קדושה, ושוב כשמתפלל פעם שנית קדושת המקום מסייע לו שתקובל תפלתו. והנה מצינו בתענית (כ"א:) שאמרו לא מקומו של אדם מכבד אותו אלא הוא מכבד את מקומו, וא"כ המתגאה אומר שהוא אינו צריך שמקומו יכבד אותו, דהיינו שהמקום יסייע לו להשרות עליו קדושה ויוכל לכוין בתפלתו, וכמו כן שתוכל תפלתו לעלות למעלה מרוב קדושה שבמקום, אלא אדרבא הוא מכבד מקומו ובכל מקום שהוא יתפלל יתקדש המקום ממנו, ולא שהוא יתקדש ממקומו, וזה גאווה. אבל זה שקובע מקום הוא מורה שצריך סיועת קדושת המקום שיגרום לו שלא יבלבל תפלתו במחשבת חוץ, ומסייע לו שתוכל תפלתו לעלות למעלה, זה מורה שהוא עניו. ע"כ.

והנה לסברת רבי דוד עראמה שקביעות מקום מצד שלא יהיה נראה כשתי רשויות, נראה שהוא דין **במתפלל**, שצריך שתראה תפילתו באופן שלא נראה כשתי רשויות, וגדר זה יש להוכיח ממשמעות דברי הרמב"ם (פ"ה מהל' תפילה) שכתב בתחילת הפרק שמונה דברים שצריך המתפלל לזיז בהם ולעשותן ואחד מהם תיקון המקום ובהמשך דבריו (הל' ו) מפרש תיקון המקום כיצד, יעמוד במקום נמוך ויחזיר פניו אל לכותל וכו' וקובע מקום לתפילתו תמיד, ע"כ. הרי משמע שגדר דין קביעות מקום הוא מצד המתפלל כמו שכתב בראשית דבריו. אבל לפי דברי השפ"א והצל"ח שהוא מצד ריבוי הזכויות וקדושת המקום אפשר לומר שהוא דין **בתפילה**, להתפלל במקום שיש בו הארה וקדושה.

מדברי רבותינו במעלת קביעות מקום

דברי הרשב"א (פירושי ההגדות ברכות ו:): ג' טעמים לקביעות מקום, א) משום

כוונה בתפילה, ב) שמביא לידי יראת שמים, ג) שמביא לידי התמדה ולהתגבר על העצלות. וז"ל: אם תתעורר למה חייבו מקום לתפילה, ושהתועלת בהיותה במקום קבוע יותר מהיותה פעם כאן ופעם כאן עד שקראו הקובע עניו וחסיד, תדע כי גם בזה רמזו סוד נעלם. ונגלהו שהמתפלל צריך לכוין דעותיו קודם שיתפלל לדעת לפני מי עומד, ולעמוד ביראה ולהכיר נמיכותו וגודל האדון אשר הוא מבקש, וכמו שאמרו חסידים הראשונים היו שוהין שעה אחת ומתפללין, הכוונה לחשוב ביראתו יתברך ושיעמדו בתפלה מתוך כוונות רצויות. ומסיבות הכנת המחשבה וזיקוק הלב קביעות המקומות, שהמקום המוכן לתפילה מוסיף יראה בבתי הכנסיות והמקומות המוכנים לעבודת השם יתברך. וזו אחת מכוונות האזהרה שבאה בתורה ומקדשי תיראו, לפי שיראת המקום גורמת להיות הנדרש שם כעומד לנגד עיניו ועל ימינו כל היום, וממנו יבא למידת החסידות והענוה ולא ימוט לבבו מכוונותיו כדכתיב שויתי ה' לנגדי תמיד כי מימינו בל אמוט. ולזה רמזו במה שאמרו: וכשמת אומרים עליו אי עניו אי חסיד תלמידו של אברהם אבינו, לפי שקביעות המקום גורם לענוה וחסידות כמו שאמרנו, מלבד שיש עוד תועלת נגלה בקביעות המקום שהוא גורם להתמיד תפילותיו לעתים מזומנים, ובהיות המקום בלתי קבוע יבא ממנו לידי היאוש והעצלה. ולכוונה הזאת אמרו עוד בפרק זה כל הקובע מקום לתורתו אויביו נופלין תחתיו, שנאמר ושמתי מקום לעמי לישראל ונטעתיו ושכן תחתיו ולא ירגז עוד ולא יוסיפו בני עולה לענותו. ע"כ.

דברי המהר"ל

כתב המהר"ל (נתיב העבודה פ"ד) וז"ל: משלמות התפילה שלא תהא תפילתו

ביאור למה אמרו כל הקובע, ללמד שקביעת מקום עדיפה ממעלות אחרות: בריא"ף (על עין יעקב) (ברכות ו:): כתב: ואפשר עוד לומר כל הקובע מקום וכו' שאמר כל הקובע מקום שאע"פ שיהיה לו מקום חשוב כגון ביהכנ"ס שיש בו רוב עם והוא מקדש מעט מה טובו ומה יפיו עכ"ז יתפלל במקום קביעתו והוא חביב לפניו ית' יותר מתפלתו בביהכנ"ס המפואר ברוב עם וראיה לדבר אברהם שהלך להתפלל אל המקום אשר עמד שם להתפלל ראשונה ולא הלך להתפלל במקום שהתפלל יצחק כדכתיב ויצא יצחק לשוח בשדה שאמרו בספר הזוהר שהוא השדה אשר קנה אברהם מאת בני חת שהוא בפתח המערה שהוא מקום ג"ע ויצחק היה מתפלל שם והרי כשבא אברהם להתפלל עכשיו כבר ידע וראה חשיבות אותו מקום כמ"ש בס' הזוהר מעת שרץ אברהם אל בן הבקר הלך עד אותו מקום וחמדו לקנות המערה והשדה מתוך חשיבות שהיה בו ואף על פי שידע בחשיבות המקום שהוא שדה חקל תפוחין דבג"ע עכ"ז בחר המקום קביעתו והלך אל המקום אשר עמד שם ואין עמידה אלא תפלה וכו' וזהו אלהי אברהם בעזרו של זה המתפלל במקום קביעתו ואף על פי שהניח בהכנ"ס המפואר ברוב עם עכ"ז זכות אברהם עוזרו להתקבל תפלתו: ע"כ.

וסברא זו מבוארת גם במשנה ברורה בהלכות פורים (תרפז ס"ק ז) וז"ל: וכתב הח"א מ"מ מי שמתפלל כל השנה בקביעות במנין המיוחד לו להתפלל שם א"צ לילך לביהכ"נ: ובשער הציון (שם) כתב: ולעניות דעתי כוונתו, דבמקום שהוא רגיל להתפלל הוא גם כן בית המדרש אלא שמיעוט אנשים מתפללים שם, ואשמועין דאינו מחוייב לילך לבית הכנסת

במקרה קרה, כי התפילה הוא הדביקות בו יתברך, שהאדם מתדבק בתפילתו בו יתברך ואם הדביקות הזוה הוא במקרה בלבד, אינו נחשב דביקות כלל, כי כל מקרה הוא לזמן ולשעה ואינו תמידי, אבל דבר שאינו מקרי הוא תמידי, לכך ראוי שיהיה הדביקות הזוה שלא במקרה כלל, ועל זה באה האזהרה שיקבע מקום לתפילתו, וענין קביעות המקום לתפילתו, מפני כי קביעות המקום מורה שאין התפילה שלו במקרה, כי המקרה אין לו קביעות ואם יושב פעם אחת במקום זה ופעם במקום אחר, דבר זה אינו קביעות כלל, ואין זה דביקות בעצם רק מקרה קרה, ע"כ.

ביאור ענין ענוה לקביעות מקום

בבן יהודע מבאר מה ענין ענוה לקביעות מקום בתפילה, ואלו דבריו: מקשים ענוה מאן דכר שמיה הכא, ונראה לי בס"ד כי בבית הכנסת אין כל המקומות שוים, יש מקום גדולים ומקום קטנים, ויש מקום פחותים ועניים ויש מקום בינוניים, ויש מקום ילדים ובחורים, והא ודאי הילדים אחר שיגדלו יחליפו מקומם, וכן דלים ועניים אחרים, וזה הקובע מקום רבנות דידה כי במקום שישב בילדותו או בהיותו רש שם הוא יושב כל ימיו אפילו אחר שנתגדל ונתעשר, ונמצא כי בדבר זה יש בו מדת ענוה גם כן שאינו חש על כבודו, ע"כ.

ודומה לזה כתב בספר הערות להגרי"ש אלישיב זצוק"ל וז"ל: ועל דרך צחות נראה, שהמתפלל בביהכ"נ בדרך קבע פעמים שמקיימים בו רצונות נספים בביהכ"נ מלבד עבודת התפילה, כענייני כבוד וכיוצ"ב, אך אם נשאר הוא תמיד באותו מקום אף שלא כבדוהו כהוגן וכו' הרי לנו ראיה בו שעניו וחסיד הוא, שאין בו אלא עבודת ה'. ע"כ.

גדולה, דאטו כל בתי כנסיות קטנות שיש בעיר מחוייבים כולם לילך לבית הכנסת הגדולה, אבל אם בעל הבית יש לו מנין בביתו, אף שהמנין שלו הוא בקביעות, מסתברא דצריך לילך לבית הכנסת שבעיר משום פרסומי ניסא:

דברי האשל אברהם על קביעות מקום: כמה מעלות בקביעות מקום מסויים בתוך בית הכנסת וכמה פריטים בדין קביעות מקום.

ואלו דבריו: אודות מקום קבוע להתפלל, נראה שאין צריך שכל ימי חייו יתפלל רק במקום אחד, וגם אברהם אבינו ע"ה הלך למסעיו וקרא בשם ה' בכמה מקומות. והכוונה, שמקום שיש בו צד קביעות להתפלל בו הוא ממשיך הארה ותועלת ביותר, ומצינו קביעות מקום לחליצה ע"י יחוד פעם אחת מקודם (אבן העזר סימן קסט), ודאי יש הדרגות לפי בחינת הקביעות, שכל שקבוע ביותר הוא מקודש ביותר, וכמו שכתוב בתיקוני זוהר הק' בזה שכפי הקביעות למעשים טובים כן הוא השראת הקדושה כידוע. וגם בפעם הראשון ההולך להתפלל שם על מנת להתפלל שם גם אחר כך הרי זה מקום קבוע. והמקום אשר אמר ה' לאברהם אבינו ע"ה קראו אברהם אבינו ע"ה ה' יראה (בראשית כב, יד), והרי זה קביעות, והלך אחר כך לשם עוד:

ולפי מה שכתוב בספרים הק' שכל הבית חשוב כד' אמות וד' אמות הוא מקומו של אדם, אם כן כל שקבע למקום בבנין זה דביהכ"נ הק' הרי כל מקום פרטי שבביהכ"נ הק' הוא מקום קבוע לגבוה, כמו שכל ד' אמות של מקום פרטי שלו כנראה דלכולי עלמא הוא בכלל המקום הקבוע, כן כל בית הכנסת הק' ההיא להסוברים שכל הבית חשוב כד' אמות ובכחאי גוונא שומעים להקל, והשי"ת קובע לטובה לעם בני ישראל,

כדברי כל המלמדי זכות על עם בני ישראל כידוע מדברי חז"ל. ומ"מ נהוג ליחד כל אחד ואחד מקום פרטי אמה מסוימת כידוע: וכן הוא דיוק לשון חז"ל (ברכות ח.) ביני עמודי היכא דגרסי, והוא מדת חסידות בזה ויש שמירה טובה בזה מלאנצויי, ומלבא לבלבול הדעת ע"י שיקדמנו אחר במקומו או ע"י שכניו שידחפוהו או שיבללוהו. ומה שאמרו חז"ל (שם ו:) שהקובע מקום אומרים עליו הי עניו הי חסיד, חסיד היינו מבחינת מה שכתוב בתיקוני זוהר הק' (בהקדמה א, ב) המתחסד עם (קונו דעביד ליה קן דאיהו אכסניה דליה ודא שכינתא דאיהו) קן דיליה, והיינו בחינת מקום שיכירנו. ועניו הוא מצד שעושה את עצמו טפל להשי"ת וגם נגד הבריות ונגד בחינת קדושת המקום: עכ"ד.

והנה עד כאן יצאנו ידי חובת ביאור הסוגיא וביאור עיקר דין קביעות מקום וכבר נפסק בשו"ע (סי' צ סי"ט) שצריך לקבוע מקום גם בתוך בית הכנסת ולא לשנות אלא לצורך.

נתנה ראש ונשובה אל שאר הספיקות והנידונים שהבאנו בראש דברינו, אם מעלת קביעות מקום הוא גם כשקובע לימים כמו שבתות במקום אחד וימות החול במקום אחר, או שיש לו קביעות לתפילות שחרית במקום זה ומנחה ומעריב במקום אחר, אי שפיר דמי או לא.

והנה הפרי מגדים (א"א צ' ס"ק לג) כתב שבקיץ בבית הכנסת, ובחורף בבית החורף, הוה קביעות מקום כדמצינו (בבא בתרא ג:) בי סיתוא בקייטא כו': ובהליכות שלמה להגרשז"א (תפילה פ"ה) כתב דאם קובע לכל תפילה מקום גם נחשב לקביעות מקום.

ואפשר לתלות הנידון בסברות שנזכרו דאם

מעלת מקום קבוע עדיפה, והטעם דכל שינוי במקום התפילה גורם קצת להפרעה בגוף התפילה, וכ"מ בשם הגר"ק שליט"א (דעת נוטה תשו' פד ועי' שם כמה תשובות בענין).

וגם ענין זה של סדרי עדיפויות, נראה שהוא תלוי בסברות והטעמים שהזכרנו לעיל, דיש לומר שכל מה שהוא מעלה בעצם התפילה יש לה דין קדימה ועדיפות, וממילא אם קביעות מקום היא מעלה בעצם התפילה אפשר לומר דעדיפה מתפילה בציבור, וכן לסברא שקביעות מקום הוא מצד הכוונה שלא יהיה לו טרדות י"ל דעדיף להתפלל במקומות הקבוע אפילו אם ידלג, שהרי אמרו טוב מעט בכוונה מהרבות שלא בכוונה. אבל אם קביעות המקום היא מעלה במתפלל שלא תהיה תפילתו כקבע, או שלא יהיה נראה כשתי רשויות, אפשר שכל זה כשלא בא על חשבון שלימות התפילה כסדרה וכצורתה, אבל אם בשביל קביעות מקום מפסיד את שלימות התפילה שיתפלל ביחיד או בדילוגים, אפשר שלא נאמר שקביעות מקום עדיפה. ולפי דברי הפוסקים שהכריעו שעדיף תפילה במקום קבוע מאשר תפילה כסדרה, משום שסוברים שקביעות מקום היא מעלה בעצם התפילה.

ובשם הגאון רבי יעקב קמינצקי זצ"ל בספר אמת ליעקב מובא, דיש עדיפות לקביעות מקום מאמירת קדיש, כגון אם במקומות הקבוע יש חיוב שקודם לו באמירת קדיש, ואם יתפלל במקומו הקבוע יפסיד אמירת קדיש עדיף להתפלל במקום הקבוע ולוותר על אמירת קדיש.

דברי התעוררות לתפילה בבית הכנסת וקביעות מקום

בטעמי המנהגים (תפילה הערות סימן קסו) הביא: כתב בס' הגן ודרך משה

נאמר שדין קביעות מקום הוא דין במתפלל אם מצד הכוונה או מצד שלא יהיה מיחזי כשתי רשויות או מצד הארת קדושה שיש במקום הקבוע אזי גם כשיש לו קביעות לימים או לתפילות יוצא ידי כוונת חכמינו בענין קביעות מקום, אבל אם נאמר שדין קביעות מקום הוא דין בתפילה שתהיה דוגמת קרבן, אז יש מקום לומר שצריך את כל התפילות ובכל הימים שיהיו במקום אחד.

ולמעשה כתב בשו"ע (סי' צ סעי' יט) שלא ישנה מקומות אם לא לצורך, ולשון הטור הוא שלא ישנה אם לא לצורך גדול (ויש גורסים לצורך מצוה) ויש לבאר שהכרעת הפוסקים שאין צריך את כל התפילות במקום אחד היא מפני שכל כי האי גוונא נחשב לצורך, כי למשל מי שהולך ללמוד בבית המדרש רחוק מביתו אם נצריך אותו לחזור לבית הכנסת הקרוב אל ביתו להתפלל מנחה יש בזה הרבה ביטול זמן וקרוב להגיע גם לידי ביטול כוונה, וע"כ שפיר נחשב לצורך גדול לשמור על סדר יום של תורה ותפילה ושאר צרכי בני אדם, שצריכים להיות במקומות שונים במהלך היום, אבל הא מיהא יש לקבוע מקום במידת האפשר לכל תפילה, ועל פי מה שנתבאר, נראה שכשנוסעים להתארח בשבתות או לאיזה ימים ראוי לקבוע ולייחד מקום לכל התפילות לזמן ההוא שנמצא באתו מקום.

ולגבי הנידון בסדרי עדיפות, אם קביעות מקום עדיפה מתפילה בציבור יעויין באשל אברהם (בוטשאטש) סימן צ, שמסתפק בזה, עי' אשי ישראל (פ"ט הע' מ).

ובהליכות שלמה (תפילה פ"ה ה"ב, וכ"מ באשי ישראל פ"ט הע' מ) כתב דאם איחר לתפילתו ויש לו שני אפשרויות או להתפלל במקומו הקבוע ולדלג בתפילה, או ללכת למקום אחר ולהתפלל כסדר, אזי

וז"ל: יזהר מאד כל אדם שלא יתפלל רק בביהכ"נ אף אם יתפלל ביחיד כי המשחיתים חומסים וגוזלים התפלה שמתפלל אדם שלא במקום קבוע ומה יעשה שינצל מהגזלנים האלו יקח לעצמו עמו שומרים, דהיינו מנין שיתפלל בציבור, והיחיד בישוב יקבע לו מקום מיוחד לתפלתו, ואז השכינה שורה באותו מקום כו'. ובאתי להזהיר לבני ישובים במקום שאין להם מנין או אם הוא אנוס ואין לו פנאי להתפלל במנין, איך יתנהג בקביעת מקום להתפלל, תיכף בבואו לדור באיזה בית, ראשית חכמה יראת ה' יבחר לעצמו מקום קבוע יפה ונקי ויאמר בפה מלא זה המקום אני בוחר להתפלל, לשם יחוד קב"ה ושכינתי בשם כ"י, להיות מקום קבוע להתפלל אני וביתי וכל ישראל ויה"ר שתשרה שכינה במקום הזה כמו בכל בתי כנסיות שבישראל. ואם יאמר כך אזי הוא בקדושתו כקדושת ביהכ"נ ותפלתו מקובלת בתוכו. ואף בביהכ"נ עצמו צריך לברור לו מקום אחר להתפלל שם תמיד, ולא היום במקום זה ומחר במקום אחר. וע"ז מביא משל נאה בכתבי האריז"ל למלך שרוצה ללכוד חומת העיר ורוצה לעשות נקב בחומה אזי לוקח קנה השריפה שקורין (דיא ביק"ש) ויורה כמה פעמים במקום אחד עד שינקב החומה, אבל אם הוא טפש ויורה פעם א' כאן ופעם א' במקום אחר אז החומה נשאתר שלימה, ולא יועיל כל פעולותיו שעשה. כך מיום שחרב ביהמ"ק נעשה הפסק חומת ברזל בינינו לאבינו שבשמים, והתפלה שלנו היא כמו קנה השריפה. ואם אדם מתפלל כל פעם במקום אחד אז תפלתו עושה שביל א' לנקוב החומה של ברזל, ואם לאו לא יכול לנקוב,

ובקהלות גדולות ישכור לעצמו מקום קבוע כו'. וכל אדם יאמין שהדלות ויקרות ומיתת בניו ח"ו באים לאדם ואין לו הצלחה במו"מ שלו בעבור שאינו מתפלל במקום קבוע. ואביא לך רא' מן התורה, מלבד מה שיש בזה ובכתבי האריז"ל, שידוע שהתפלה שלנו במקום קרבן, ובקרבן כתיב באחרי מות איש אשר ישחט מחוץ למחנה וגו' ונכרתה הנפש ההיא וגו' והקרבן בא לשדים כדכתיב ולא יזבחו לשעירים, חוקת עולם לדורותם. וקשי' האיך יהיה אם המקדש חרב, אלא הביהכ"נ שלנו עכשיו במקום מקדש כמ"ש ואהי' להם למקדש מעט, והתפלה היא במקום קרבן. וא"כ כשם שקרבן הנשחט חוץ למקדש ה' עונש כרת והקרבן ה' לשדים, אף עכשיו בתפלה, וכן צריך להיות בביהכ"נ או במקום קבוע שהוא דומה לביהכ"נ. ואם ח"ו מתפלל ביחיד בביתו אזי מביא התפלה דוגמת הקרבן לשדים כנ"ל וחייב ג"כ כרת ב"מ. ואם הוא חי אף שמתפלל כמה פעמים בביתו אז יורד מנכסיו ועני חשוב כמת או שבניו מתים בחייו ח"ו ג"כ חשוב כמת. והירא וחרד על דבר ה' והרוצה לזוהר מהדלות ומיתת בניו ומכ"ש ממיתת עצמו, יעשה לו מקום קבוע אף בישוב להתפלל תמיד במקום א' עכ"ל ע"ש: (מובא באורחות יושר להגר"ק שליט"א ערך תפילה).

ברדב"ז (ח"ג תשו' תתק"ו) כתב שיש בתפילה גם מעלה של מקום שליבו חפץ

ויה"ר שזכות תפילותינו יעלו לרצון ויקויים בנו מאמר השני בגמ' (ברכות ז:): שכל הקובע מקום לתפילתו איביו נופלים תחתיו.



הרב אליעזר פלקוביץ

דיני העולה לתורה וברך בטעות במקום הלא נכון

צריך לברך וי"א שצריך" ולפי הכלל הידוע כשהשו"ע מביא יש ויש דעתו כי"א בתרא מאתים כאן פסק השו"ע למסקנתו בב"י

ומתחילה ברצוני להביא פה השיטות שלא פסקו כהבית יוסף, אלא פוסקים לא לברך.

א. הלבוש. הלבוש הפך סדר השתי י"א בשוע, והביא בסוף השיטה לא לברך מזה דייק הפמ"ג שדעת הלבוש שצריך לא לברך שוב.

ב. והגהות ר' א. אזולאי על הלבוש הביא שהרדב"ז (רמח) פסק ג"כ כהדעה שלא לברך, וכן הביאו השו"ר ברכה, ואע"פ שהוא עצמו מסכים לפסק השו"ע, וסיים על הרדב"ז שהמעין שם יראה שיש להשיב על דבריו.

ג. שיטת היעב"ץ. היעב"ץ גם בספרו מור וקציעה כאן, וגם שו"ת ח"א סי' סו פוסק כהדעה לא לברך והעמיד ערימה של קושיות חזקות נגד הכרעת הב"י, ופוסק לא מכח ספק ברכות, אלא מדינא אין כאן "נמלך" ולא כלתה ברכתו אלא הברכה קיימת ופטר הקריאה במקום הנכון^א.

ד. דעת הפרי מגדים (משב"ז אות ד) שהוי ספק לדינא, ומעלה צד שהשו"ע חזר בו מהכרעה שלו בספר ב"י וחזר להסתפק, ומשום כך הביא כאן שתי דעות דכאן חלוק מנפל פרי, "דידוע דצריך לקראות פרשת

בסימן קמ מביא הב"י מעשה שקרה בימי הראשונים שאחד עלה לתורה והראהו לו המקום הלא נכון וברך עליו ורק אחר כך שמו לב לטעות נחלקו הראשונים אם העולה חייב לברך עוד פעם. שהאבודרהם מביא שר' גרשום (לא ר' גרשון מאור הגולה) חלק על אלו שרצו לחייב העולה שוב לברך והוכיח שאין לברך שוב פעם. ובסיס הוראה שלו על שתי נקודות.

א. שהפסיק בשתיקה אפי' להרבה זמן לא נחשב הפסק וא"כ אפי' אם הוצרכו לגלול הס"ת עד המקום הנכון וזמן הגלילה וחיפוש נמשך כמה דקות אינו נחשב הפסק וזה דלא כ"מחייבים לברך" שרצו להוכיח מן הירושלמי שיש דין הפסק בשתיקה.

ב. שדין זה דומה לאחד שמונח לפניו כמה תפוחים והרים אחד לברך עליו ולאכלו ואחר שברך קודם שטעם נפל מידו ונמאס שהדין הוא שיקח אחרת ויאכל אותה בלי לברך ואע"פ שדין השני הזה הוא איבעיא בירושלמי במפורש ולא ברור שמה אם איפשיט האי בעיא אם לאו, הוראה ר' גרשום כפשיטת הראב"ד שלומד דלהלכה נקטינן לקולא שלא חוזר ומברך, דהברכה שברך חל על כל מה שמונח לפניו. ומכל מקום הב"י מסיים שלקמן סימן ר"ו הכריעו הראשונים כן לברך שוב בפרי שנפל מיד המברך וא"כ לדינא לדין יהיה הדין גם בברכות התורה כן שיברך שוב. ובשו"ע הביא שתי הדעות "... י"א שאינו

א. ורווח ברור שיוצא להב"י מתוך דברי היעב"ץ הוא שהראה כ"כ צדדים למה לא לברך כאן, מתוך למה

כהי"א לברך. א. שהגלילה למקום הנכון הוי הפסק, והפסק בשתיקה נחשבת הפסק בין הברכה לתחילת העשיה^י. ב. המברך על החפץ ולא עלתה בידו אין הברכה חל על השאר המונחים לפניו, וכשלוקח חפץ אחר חייב לחזור ולברך^ה!

גם דעת הא"ר הוא לברך אע"פ שפתח לומר שעדיף שלא לברך משום ספק ברכות להקל, במסקנתו חוזר שכן לברך, דלדעתו כל העולה לתורה א"א לומר שדעתו על כל פרשיות התורה, דברור לנו שיודע העולה שצריכים לקרות ג' או ז' עולים וכל אחד מברך על חלק מהפרשה, וכיון שכן כשמתברר שאין צריכים לקרות כאן אלא במקום אחר הוי כנמלך ויש לברך ברכה חדשה.

גם המקור חיים (של בעל החוות יאיר) מסכים שלדינא חייב לחזור ולברך. ונמצא בתוך דבריו הדגשה חשובה והוא נוגע מאד להמשך דברנו פה ומשום כך הנני כותב

היום ודעתיה עליה, ומסיים "על כן כשנודמן אני שותק ואיני אומר כלל, והעולם נוהגים לפסוק שיברך, ולא ידעתי מה צורך בזה, ובפרט בספק ברכות שי"א "לא תשא דין תורה" ! עכ"ל. אלא שרוב רובם של אחרונים ומפרשי השו"ע דעתם כמסקנת הב"י והשו"ע שיש לברך, י"הט"ז מסכים לפסק הב"י גם המג"א פוסק כך, חוץ ממקרה שכבר התחילו בקריאה במקום הלא נכון, דבזה סובר המג"א שכבר חל הברכה "והוי כהביאו סל מלא פירות והיה בדעתו לאכול פרי אחד ועלה בידו פרי אחר וברך עליו ואכל ממנו וזכר שאין זה הפרי שרוצה שנוטל פרי הא' ואוכלו בלי ברכה". גם הגר"א בביאורו פוסק שחייב לחזור ולברך, ולא עוד אלא שחולק על המג"א שהכריע לא לברך אם התחיל לקרוא, אלא גם בציור כזה דעת הגר"א כשו"ע שיש לברך שוב.

הפרי חדש ג"כ הכריע כהדעה שחייב לחזור ולברך, ולא עוד אלא שמבואר בדבריו שבשני הנידונים סובר

השו"ע הביא כאן שתי דעות, ולקמן סי' ר"ו בתורמס רק דעת א' לברך. עי' בברכ"י שהקשה כן על הב"י. ב. אולם נימוקו של הט"ז נעלם ממני, ונחמתי לראות בפמ"ג משב"ז אות ד באמצע "החילוק שכתב הט"ז אינני מבין.

ג. בעיני לא הבנתי למה בציור כאן הפ"ח מסכים שחייב לברך שוב בעבור הפסק בשתיקה, דהמעין בפ"ח יראה שרק הצליח להעמיד שפוסקים להלכה דהפסק בשתיקה הוי הפסקה בגלל שמתרץ שהפסק בעשיה לצורך הדבר שברכו עליו אינו הפסק, ובזה מתרץ המקומות שמשמע ממנו דאינו הפסק. כלומר שאע"פ שאנו נוקטים שמתור להפסיק אחר ברכת המוציא לאכילה אפי' אם שוהה בשתיקה ע"י חיתוך הככר אין זה מעכב כי זהו צורך הברכה, וכן המברך על אוכל שמונח לפניו (ואינו עדיין בידו) יצא בדיעבד דהשהיה להרים האוכל אינו הפסק דהוי לצורך הברכה. וא"כ תימה גם על הגלילה אינו הפסק דהוא צורך הקריאה בפרשה הנכונה!

ד. קצת עוד מראה מקומות בענין אם נוקטים דהפסק ע"י שתיקה הוי הפסק. עי' מג"א סימן ר"ו אות ד שמכריע לא לברך שוב כשמפסיק בשתיקה מכח האבודרהם המובא כאן בב"י נגד שיטת השיבולי הלקט המובא שמה, והמ"ב שמה ס"ק יב שלא לחזור ולברך, משום ספק ברכות להקל, ועי' בביאור הגר"א כאן הדק היטב ולא בריר לי מסקנתו! ועי' מאמר מרדכי כאן אות ד' דחולק על הפר"ח "פשיטא דקיימא לן דשתיקה לא הוי הפסק". במקור חיים נראה לענ"ד שמסכים לחילוק הפר"ח, אם לא לגמרי למחצה!

ה. אולם בהרבה מן המקרים השכיחים דעת הפ"ח לא לברך, דאם המקום שהראו לו בטעות הוא יותר למטה בסדר קריאת הפרשה השבוע, אין לברך עוד פעם אלא שיש לקרוא מאיפוא שבאמת אחזים עד שמה, וגם לקראת אותו פסוק שהראו לו ואם הראו למעלה מאיפוא שקראו כבר שיש לחזור ולקרות עוד אלו הפסוקים עד איפוא שבאמת אחזים ולהמשיך ולקרות גם שמה!

ידעינן שאם הסגן ושאר העומדים שם הם מראים לו בעמוד זה אין מעלה על דעתו להעמוד הבא כלל, ולכן מעיקר הדין יש לו לחזור ולברך עכ"ל¹.

ובן פסקו הערוך השולחן (סי' קמ אותיות ה - ז) וכן המשנ"ב סק"ט מכח העדות של האחרונים שכך נוהגים שיש לחזור ולברך. ורק אם המקום הנכון היה ג"כ גלוי לפניו בשעה שברך בזה אין צורך לחזור ולברך (דלא כהש"א בפרט זה). ובסוגריים מוסיף דהמיקל לא לברך אם המקום שהראו לו הוי ג"כ מסדר השבוע אע"פ שלא היה מקום הנכון פתוח לפניו אין מוחין בידו! ולכאורה לדינא אין ספק שיש עלינו לפסוק כרוב בנין ומנין גדולי הפוסקים, שהוא גם כן כהכרעת הבית יוסף, וכן נ' בשו"ע, וכן כתב במשנה ברורה. [ובהמשך רצוני להעלות קצת פקפוק בזה!]

נידון מצוי שהעולה לתורה והבעל קורא יודעים מהו חובת היום ובטעות הצביעו על המקום הלא נכון וברכו עליו [דבר מצוי בעליה הראשונה בפרשת "בא אל פרעה" דגם בסוף פרשה הקודמת יש פרשה שמתחיל "בא אל פרעה...". וכן בתחילת פרשת "כי תצא" כי בסוף שופטים יש גם "כי תצא"]. ובזה הפרי מגדים לא מסתפק מה הדין אלא פשוט בעיניו שלכו"ע אין לברך וזה לשונו בא"א (אות ד בסופו) "ומכ"מ יראה לי דכל זה בהראו לו פרשה אחרת וסובר שזו חובת היום ועליה ברכו י"א חזר ומברך משא"כ בטעות על דרך משל שפתחו ס"ת וסברו שמה כתובה פרשת חובת היום. ובירך ואח"כ הוצרכו לגלול, דשתיקה אין

בקיצור דבריו כאן דבתוך הראשונים שמביא האבודרהם מוכח שדין זה תלוי ממש איך פוסקים הדין של "תורמסא", [האיבעיא בירושלמי של בירך על פרי ונפל מידן] וא"כ תמוה למה הלבוש מכריע כאן לא לברך ושמה פוסק כן לברך, וכן השו"ע שמה כתב סתם לברך וכאן הביא י"א וי"א [וכן האיר בזה הא"ר ועי' בברכ"י שסלק תלונה הזו מעל מרן], ולתרץ שיטות הללו כתב שיש מקום לחלק, דשם בתורמסא הפרי שברך עליו נפל ונמס, ומשום כך נפסל לברכה, וא"כ כלתה ברכתו, משא"כ פה דלא "נפסל" שום פרשה בתורה וכל הפרשיות עדיין ראוי לברכה, ע"ש דכתב עוד חילוק בין המקרים, אבל כאמור דעתו שאין לחלק כן לדינא, אלא יש לברך שוב! ובהמשך יחזור לנקודה זו.

ובן דעת המאמר מרדכי כהשו"ע שיש לברך, וכן בהדיא בברכי יוסף כהכרעת השו"ע, ועוד הביא מעשה מספר "תיקון יששכר" "שהיה לפני מרן הבית יוסף אף שלא גלל הס"ת ובירך פעם אחרת" והמעייין בהג"ה הרב א. אזולאי על הלבוש הביא מעשה זה בנוסח אחר.

גם בעל השערי אפרים ראש המדברים בהל' קריאת התורה, פוסק בספרו ש"א (שער ד' אות יז) לחזור ולברך, ומבואר מלשונו עיקר סיבת הפסק הזה הוא משום שכך הוא המנהג, ופתחי שערים שלו חיזק המנהג לברך ולזה לשונו "... ובפרי מגדים כתב שכשהיה מזדמן ענין כזה... הוא שותק, ולדעתו היה נ' שהוא ספק ברכות לענ"ד דהשתא דנהיג עלמא הכי שפיר עבדי כיון שבדעת האנשים וכוונתם תליא מילתא ומידע

¹ וע' בפנים בש"א שלדעתו הכל תלוי אם מקום הנכון של הקריאה הוא באותו עמוד בכה"ג לא חזר לברך רק מתחילים תמיד ממקום הראוי, ואם הראו לו בעמוד אחר אפי' אם המקום הנכון הפתוח לפניו ג"כ חזר לברך!

הפסק וכוונתו על חובת היום".

וברוך ה' מצאתי חבר נאמן להפמ"ג במקור חיים בתוך דבריו כותב "וברור לענ"ד דאם לא ראה המברך וסבור היה דס"ת גלול על הפרשה הנכונה ובירך ונמצא פרשה אחרת דאין צריך לחזור לברך, דהא כוונתו על הפרשה הראויה".

אולם גם במקרה כזה דעת המשנה ברורה שיש לחזור ולברך. דביאור הלכה על המקום ד"ה הזכירוהו... הביא דברי הפמ"ג שבמתכוון לפרשה הנכונה והראו לו פרשה אחרת שאין לברך, סיים לצדד עם דברי הדרך החיים שהוכיח מסימן ר"ט ס"ב בהג"ה שלדינא אין חילוק של הפמ"ג נכון.

וברצוני לע' קצת בתוקף הוכחת הדרך החיים לדינא, רק מקודם יש לי מקום לכאורה לתמוה בכל פסקו של אדונינו המ"ב בזה דכבר הבאנו למעלה שבבית יוסף מוכיח וכן הדגישו המקור חיים והא"ר שבעיקר איך שפוסקים בסוגיא זו הוא תלוי מה הדין באחד שהרים "תורמוס" ובירך עליו ונפל מידו ונמאס, ויש אחרים מונחים לפניו, שאם שמה פוסקים שיש לחזור ולברך הוא הדין כאן, ואם שמה פוסקים לא לברך הוא הדין כאן. ונחזי אנן איך פסק המ"ב שמה.

שו"ע (סימן רו סעיף ו) "הנוטל בידו פרי וברך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס צריך לחזור ולברך אף על פי שהיה מאותו המין לפניו יותר כשבירך על הראשון" עכ"ל השו"ע. והרמ"א מוסיף "רק שלא היה בדעתו עליו לאכלו". זאת אומרת להרמ"א אם היה דעת מפורשת לאכול גם משאר הפירות לפניו לא צריך לחזור ולברך, אלא מרים פרי אחר ואוכל. אבל בסתם דעת לא מועיל וחייב לברך שוב.

ובמ"ב ס"ק כו "..." וע' בביאור הלכה דיש כמה ראשונים שסוברים דאפילו בסתמא ג"כ אין צריך לחזור ולברך דכיון שהיה מונח לפניו על השולחן הוי כדעתו בהדיא על הכל, וספק ברכות להקל". ובביאור הלכה שמה מביא בסופו מי אלו הכמה ראשונים שסוברים דעתו מסתמא על הכל. "... והוא הראב"ד, ורבינו גרשום, והסכים עמו האבודרהם והשבולי הלקט, [וע"ש עוד שרמז שאפשר לפרש כן לדעת הרמב"ם].

הרי דהמ"ב קבע פסק שלו שמה לא לברך על ביסוס ג' ראשונים שפסקו כאן בקריאת התורה שלא לחזור ולברך, (אין הכי נמי הראב"ד לא דיבר מפורש על קריאת התורה אבל ר' גרשום והאבודרהם פסקו פסקם על סמך הראב"ד! ולכאורה הוא תמיה גדולה. אחר שבב"י מפורש שדין אלו שתי דינים תלויים זה בזה, ולא עוד אלא בראשונים מוכח תלות הדינים האי בהאי, וכן כתבו קצת אחרונים איך מורינו הגדול חילק בין הדבקים! (וזהו כעין הערת המקור חיים שהדגשנו לעיל איך הלבוש פסק שם בהל' ברכת הנהנים לחזור ולברך וכאן פסק בקה"ת לא לברך וכאן הוי להיפך ששמה פסק המ"ב לא לברך וכאן פסק כן לברך!!!) ונ' שהישוב בדעת המ"ב הוא פשוט שאין הכי נמי בשורש הדברים יותר מסתבר ששתי הסוגיות תלויות זו בזו וזהו באמת דעת הראשונים, ואם היינו באים לקבוע איך לנהוג מחדש בסימן קמ בקריאת התורה, ובסימן רו בנפל פרי מידו דעת המ"ב היה משום חשש ברכה לבטלה, לחשוש לשיטת כמה ראשונים שפטור מלברך שוב כי זה דרכו של המ"ב שבהל' ברכות שלפעמים פוסק לא כהכרעת השו"ע ורמ"א לברך, אלא עדיף להיות בשב ואל תעשה, ואפי' כשהדעות לא לברך אינם

רוב ולא היה בכוחם בשאר דוכתי לקבוע הלכה כמותם בהל' ברכות חוששים להם ולא מברכים!

אולם הל' קריאת התורה הוא דבר בציבור ומנהגי קריאת הציבור נוהגים תמיד בפומבי וידועים לכל, וכיון שהעידו גדולי הפוסקים שהמנהג לברך בקריאת התורה כשברכו בתחילה במקום הלא נכון, המ"ב לא יזוז מפסק זה בעבור מקצת גדולי הראשונים ואחרונים שלא סוברים לברך, אולם בנוגע להל' ברכות לכל אחד בביתו, ואין על זה מנהג קבוע, אע"פ שהשו"ע ורמ"א פסקו שמה לברך, המ"ב חלק והעדיף לחשוש למקצת שיטות הסוברים לא לברך, דספק ברכות לקולא. ואע"פ שלכאורה זהו תרתי דסתרי אהדדי, אפשר לתרץ דאין בזה סתירה דכבר כתבו האחרונים חילוקים לשני הכיוונים למה בקריאת התורה יש יותר סברא לא לברך, כמו היעב"ץ ופרי מגדים. ולמה בקריאת התורה יש יותר סברא לברך כגון השערי אפרים. וע' הגה' ר' חיים צאנזר על השו"ע סי' קמ שגם העלה ששמה יותר פשוט לברך, וכעין דבריו כתב הערוך השולחן דבקריאת התורה הוי כנמלך לגבי פסוקים אחרים בפרשה אחרת. כך היה נ' לי לומר בישב דעת רבינו הח"ח, דבשורש הסוגיא מסכים שנידון בסימן ק"מ תלוי בנידון סימן ר"ו רק כיון שיש כבר מנהג איך נוהגים בסימן ק"מ ויש פירושים שאפשר לחלק בין הנושאים בסימן קמ פוסק כהמנהג, ובסימן רו מחדש נגד בעלי השו"ע לחשוש לברכה לבטלה ולא לברך בנפל פרי מידו ויש אחרים מונחים לפניו אפי' בסתם, וקבע פסק שלו שמה לא לברך!

רק לכאורה יש לפקפק על פירוש שלי בדעת המ"ב מהביאור הלכה הנ"ל, דמכריע כהדרך חיים שאפי' טעה וחשבו שהמקום

שפתחו כאן הוי חובת היום והתברר שטעו, ולמרות שדעת המברך לא היה על הטעות, אלא על חובת היום מכ"מ חוזר ומברך, כן פסק הד"ח וכן נ' מסקנת הביאור הלכה. ולמה הוסיף המ"ב לברך שוב ברכת התורה בציור נוסף שלא ברור לנו מה המנהג, דלפי דרכי די לנו לעמוד לברך במה שנהגו!

והדרך החיים הוכיח הפסק שלו, מהרמ"א סימן רט סע' ב שמה מדובר באחד שלקח כוס בידו והוא סובר שיש בו יין ובאמת יש בו מים, והאיש הזה לא רק מברך לעצמו אלא גם להוציא אחרים, וכתב שם דאם מונח לפניו עוד יין אפי' לא כיוון לשתות ממנו יכול לשתות מיד מיין זה ולצאת בברכה שבירך ולא הוי ברכה לבטלה כיון שהוציא אחרים בברכתו וחלה הברכה שלו על שלהם. ומדייק הדרך חיים שלולי הפרט הזה שהוציא אחרים בברכה לא מעלה לטובת המברך זה שטעה וכיון על יין ובלי שימת לב היה באמת מים בכוס, דהיה צריך לחזור ולברך ולא יכול לקחת מהיין המונח שמה לפניו.

וא"כ הוא הדין כאן במברך על פרשה בטעות שסבור דלפניו כתוב הפרשה של חובת היום דחייב לחזור ולברך. ובנ"ל קשה לפי ההסבר שלי דכיון שדין זה של הד"ח מחודש, ולא ברור מה המנהג בזה, הייתי סבור שבעל המ"ב יעדיף משום ספק ברכות שלא לברך דכבר הסברתי למעלה שרק מכח המנהג קבע המ"ב שמה בסימן קמ לחזור ולברך אבל בציור של הד"ח לכאורה אין מנהג מבורר, והוא פסק חדש! ולהגדיל הקושיא שמה בסימן רט על הרמ"א אחר שהמ"ב מסביר שיטת הרמ"א בס"ק ח המ"ב בעצמו מסיים "... והנה הרמ"א אזיל לטעמיה בסימן רו סע' ו שסבירא ליה שם דהיכא שלא היה דעתו בהדיה ורק בסתמא,

צריך לחזור ולברך, ולכן בעניינו כתב... אבל לפי מה שכתבנו שם במ"ב ובא"ה דיש כמה פוסקים שסוברים שאפי' בסתמא כל שהיו לפניו על השולחן... א"כ ה"ה בעניינו כשנמצא מים ושותה כוס אחר יין שהיה לפניו בכל גווי אין צריך לחזור ולברך עכ"ל. הרי המ"ב בעצמו בסימן רט פוסק דלא כהרמ"א, אלא אפי' בסתם דעת לא חוזר ומברך אם מונח לפניו עוד מהמין שבירך עליו, וא"כ לשיטת המ"ב עצמו אין שום ראיה מסימן רט לפסק הדרך חיים! (וכן ראיתי קושיא זו באחד ממחברי זמננו).

אולם נראה שאפשר לתרץ הכל ובפרט במה שהוספתי להגדיל השאלה ואני אפרש בתחילה בעצם פסק המ"ב שם בסימן רט לא מגרע כל שהוא מהוכחת הדרך חיים, דהדרך חיים רק הוכיח מן הרמ"א שהטעה וסבור שמה שביד הוא "א" ובאמת אין זה "א" אלא דבר אחר ובאמת "א" מונח על השולחן, מבואר ברמ"א שאין הברכה חל על "א" אלא נחשב כברך רק על מה שבידו ואין זה תלוי כלל לעצם הפסק מה הדין שמה בפועל אם מונח עוד לפניו אם יכול לאכול

מהם על סמך ברכה זו, דעל אף שהמ"ב סובר שבהל' ברכת האוכלין שיש לסמוך על מקצת פוסקים שגם בדעת סתמית אינו חוזר ומברך, אלא דינים שברכתו חלה על כל מה שמונח לפניו, לגבי השיטות שסוברים שלא מספיק דעת "סתם" אלא צריך כיון בהדיה בהרמ"א מוכח דלא נחשב מחמת הטעות כיון בהדיה על חפץ השני המונח לפניו ודלא כהפרי מגדים¹. א"כ פשוט למה המ"ב רואה דיש ממש בראיית הד"ח. ולענין קושיא הא' שלי דעצם זה שהמ"ב פסק לברך בציור נוסף שלא ברור שהמנהג בזה לברך, ולא חשש לספק ברכות אין כ"כ תמיה, דאחרי שמכח המנהג הוכרע לפסוק כדעה שניה כאן בשו"ע לחזור ולברך, המ"ב ממשיך לדון לפי הכרעה זו לאיזה מקרים נכון לדון כלא כיון על פרשה הנכונה ואיזה מקרים הוי ככן כיוון לפטור קריאה בפרשה זו וא"כ כיון שמסכים הוא להוכחת הד"ח בהל' קריאת התורה שנוהגים לפסוק שחוזר ומברך אם לא מוכח שכיון גם על פרשה זו א"כ גם בציור של טעה והראהו המקום הלא נכון בחשבם ששמה כתוב חובת היום חוזר ומברך².

ז. רק לענ"ב להציע סברא שנידון הפרי מגדים יותר צודק ההסתכלות הפר"מ והמקור ח. דלא כהדרך ח. א. ברכה על התורה כבר הזכירו הפוסקים סברא דהוי כמחזיק כל התורה בידו ויותר טוב ממונח לפניו, וא"כ אפי' אם נומר שלא הוי כבידו ממש ולא הוי כדעתו על כל מה שמחזיק, מכ"מ הוא יותר קרוב לומר שברכתו חל על חלק הקריאה שכיון עליו בדעתו ולא על המקום המוטעית שהראו לו, ולא הוי ככוס בידו ועוד כוס על השולחן. ב. יש לע' מה הדין שמה בציור שונה קצת שאין בכוסו מים אלא הכוס ריקה ומה קרה התכוון המברך למונח יין מהבבוק לכוס חלם ולא מזג ובירך על כוס ריק בזה י"ל דבאמת חל ברכת הגפן על יין בבבוק לפניו גם להרמ"א שמה בסימן רט וכמו כן י"ל בחשבו שגללו את הס"ת למקום הנכון וברכו ובאמת טעו ואיפוא שהיה הס"ת פתוח היה מסדר השבוע הקודם הוי דומה לציור הנ"ל דחלק מן האחרונים הסבירו טעמו של הי"א בשו"ע שחייב לחזור ולברך בפתחו למקום לא נכון [וכיוונו במפורש עליו] דכל מקום בתורה שאינו מחובת היום הוי כקריאה שאינו טעון ברכה. ויש לע'!!

ח. ומ"מ עדיין לא נחה דעתי לגמרי שכיון שלא ברור באיזו סברא כן ראה המ"ב לחלק בין קריאת התורה לברכת הפירות, דכאמור הראשונים תלו הנידונים זה בזה, ואם הנהוג אצלנו לא ככה חייבים לומר שסומכים על איזהו סברא לחלק בין המקרים ורק הסברתי איך המ"ב פיצל הפסק שלו, ולמה בכללי הפסק אצלו עשה כן. אבל לא קבעתי נימוק בלמדות מהו החילוק בין ברכת התורה לברכת הפ. אם הוא משום דבברכת התורה יותר נראה לומר דהוי נמלך או סברא אחרת, וא"כ עדיין לא ברור אם הוכחת הד"ח עולה יפה אם הסברא

מנורה העולה לתורה וטעה במקום בדרום קעה

ונטלו השופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר אין חוזר ומברך, אבל אם נטלו קודם שהתחיל לתקוע חוזר ומברך. ומבואר שמה בס"ק "כ" שם הברכה היתה על שופר מסוים, והיו אחרים מונחים לפניו על השולחן ולא הצליחו להוציא קול משופר שבירך עליו לא צריך לחזור ולברך על שופר האחר דמסתא דעתו היה על כולם.

במקור הפסק שמה בשו"ת בנין עולם (סימן לא) מבואר להדיא שהנידון שמה לא קשור בכלל לנידון זה דהמחבר הנ"ל מתחיל תשובות שאין השווה בין בירך על פרי ונפל מידו לבירך על השופר ונטל ממנו שבפירות הברכה חל הפרי, ובשופר אין הברכה על השופר אלא על המצוה. יעו"ש! רק המעיין שמה היטב יראה שאין דמיון גמור גם בין ברכת התורה לברך על פרי, ולדבריו לא כ"כ מובן למה ר' גרשום והחולקים עליו דימו בירך על פרשה מסוימת בתורה וטעו ונזכרו שחייבים לקרוא במקום אחר לברך על הפרי ונפל מידו ותן לחכם ויחכם עוד.

היוצא מכל הנ"ל שיטת המ"ב בהל' קריאת התורה שאם טעו וברכו על התורה במקום הלא נכון ומקום הקריאה לא היה פתוח לפני העולה לתורה כשהראו לו איפוא קוראים, לא שנא חשבו בטעות שקוראים בפרשה זו ובאמת חייב לקרות במקום אחר ול"ש אם יודעים איפוא חייבים להתחיל וטעו וחשבו שהמקום שפתחו הוא המקום הנכון וטעו בזה בכל הנ"ל חייב העולה לחזור ולברך. ובציור השני שידעו איפוא אמורים לקראת דעת הפמ"ג המקור חיים לא לברך שוב וכן מובא^ט באורחות רבנו שהורה החזו"א דלא יברך שוב [ואולי מכח הנימוק המובא בהערה 7].

ואע"פ שנושא הנ"ל בפשטות תלוי בדין ברך על פרי ונפל מן ידו, אולם שמה המ"ב מכריע לחשוש למקצת ראשונים שאפי' בסתם כל שהיה מונח לפניו באותה שעה נפטר בברכה שברך על הפרי שנפל.

לסיום בסימן תקפה הל' ברכת השופר המ"ב ס"ק ד' פוסק שאם ברכו על שופר



הנכונה לחלק בין הנושאים. דלכאורה אם נומר כהג' ר' חיים צאנזר שבקריאת התורה הוי יותר "נמלך" מבברכת הפירות, א"כ אין שום קשר להתחיל לדון במקרה של הפמ"ג והד"ח כהמשך לפסק של המ"ב בעצם הדין! ויותר נ' (ואפשר אם נ' על דרך) לומר שהמהלך לחלק הוא הרוב לשערי אפרים דבזמננו דעת העולה סומכת לגמרי על מה שמראים לו. וכלפי שאר פרשיות התורה גרע מסתם דעת! [וברמז קצר יש גם להסביר החילוק בזה שלכמה פוסקים ברכת התורה ביסודו הוא ברכה דאורייתא, משא"כ ברכת הפירות].

ט. פסקים על קריאת התורה (יד) שהגר"ח ק. שמע בשם החזו"א שהעיקר לדינא כהפמ"ג ולא כהדרך חיים. ולמעשה אין לנהוג אין בידי להגיד מילה! וע' בספר חוט שני כרך שו"ע (אות א עמ' רלא) שמסתמת הדברים נראה פשוט לו שבמקרה כזה לא יברך שוב!

הרב חיים פנחסוב

"בתר עניא אזלא עניותא" - לגבי מתנות לאביונים

עסקן ללא כסף

מסתפק בספר חשוּקֵי חמד (מגילה ז.) להגר"י זילברשטיין שליט"א באדם סוחר גדול שדרכו להרויח יפה בכל חודש. אך דא עקא שלקחו ממנו את כל ממונו עבור ערבות שחתם למשהו וכדו'. ונאספו ידידיו ונתנו לו ממון בהלוואה כדי שיתעסק בו וירוויח כמקודם האם נחשב לאביון לגבי דין נתינת "מתנות לאביונים" כיון שאין לו ממון בריווח למחיתו, או דלמא כיון דסו"ס יש לו סכום שיכול להתעסק בו אינו נחשב לאביון.

ונדון כעת בגדר אדם זה שאין לו כסף ממשי, אך יש לו כסף לעסקאות, היאך נחשב?

ומצינו בש"ס בכמה מקומות (ב"ק צב. ועוד) "בתר עניא אזלא עניותא" והגר"מ מביאה לזה כמה ראיות. א. לגבי ביכורים שהעשירים מביאים בכלי כסף וזהב והעניים בשל נצרים. ב. במצורע נאמר "טמא טמא יקרא" (ועי' במפרשים).

וכותב המהר"ל - פירוש מי שהוא חסר ימשך אחריו עוד חסרון, ודבר זה בארנו בכמה מקומות, כי הכלי שהוא נשבר קצת קרוב להישבר עוד, והכלי שהוא שלם קשה להתחיל להיות נשבר וכו'.

והנה בפשטות כונת הגמ' שכיון שמזל האיש ההוא להיות עני, נמשך מזה להיות יותר ויותר עני, ומזלו פחות מאדם רגיל שיכול בפתע להתעשר.

ואפשר לפרש את הגמ' באופן שונה שאדם המתהלך בדרכי העניים לבסוף ידבק בו העניות, משא"כ המתהלך בדרכי העשירים קרוב הוא יותר להתעשר [וכן משמע שפי' הבניהו דלקמן, והמהרש"א דלקמן החשיב זאת כענין פתיחת פה לשטן].

דקדוקי עניות

הגר"מ אומרת (ב"מ לג.) אבדתו ואבדת אביו אבדתו קודמת, מנא הני מילי אמר רב יהודה אמר רב אמר קרא אפס כי לא יהיה בך אביון, שלך קודם לשל כל אדם, ואמר רב יהודה אמר רב כל המקיים בעצמו כך סוף בא לידי כך.

וברש"י - לא יהיה בך אביון - הזהר מן העניות. כל המקיים בעצמו כך - אע"פ שלא הטילו עליו הכתוב יש לאדם ליכנס לפנים משורת הדין ולא לדקדק [ולומר] שלי קודם אם לא בהפסד מוכיח, ואם תמיד מדקדק פורק מעליו עול גמילות חסדים וסוף שיצטרך לבריות.

וכדברי רש"י נפסק להלכה בטור (רס"ד ס"א) וז"ל ומיהו אע"פ שלא חיבתו תורה אין לו לאדם לדקדק הרבה ולומר אקדים את שלי אם לא בפסידא דמוכח שאם ידקדק הרבה בדבר סופו לבוא לידי עניות.

וב"פ השו"ע - אבידתו קודמת אפילו לאבדת אביו ורבו כדדרשינן מאפס לא יהיה בך אביון ואעפ"כ יש לו לאדם ליכנס לפנים

עצה לעשירות

הבניהו (לבעל הבן איש חי) כותב על הגמ' בב"ק צב. בתר עניא אזלא עניותא

כך - י"ל לפרש דרך צחות ע"פ מעשה שהיה באחד שקדש אשה על מנת שאינו עני, והוא היה עני שאין לו אפילו פרוטה של נחושת, אך היה בידו בשעת קידושין כסף של אדם אחר שנתן לו לעשות בו מקח וממכר להרויח, ופסק הרב דמקודשת. ואע"ג דבאמת היה עני שאין לו כלום, עם כל זה כיון שיש בידו כסף אע"פ שהוא של אחרים ואע"פ שעדיין לא הרויח בו כלום, מ"מ כיון שהכסף הוא בידו אזיל מיניה שרא דעניותא, ולא יתקרי עני, כי כיון שהכסף מוכן בידו הוא קרוב הדבר שיעלה ממנו ריוח ויהיה עשיר. והנה אחר אותיות עני יש כסף, ורמז כאן בתר עניא במקום שיש כסף שרמוז בתר אותיות עני אזלא עניותא ר"ל יסתלק שר העניות ממנו וילך לו. דמאחר שיש כסף קרוב הדבר שירוויח ויהיה עשיר, וא"כ אע"ג דלא הרויח עדיין אין לו דין עני.

והנה רבינו הבניהו כתב דזהו דרך צחות מפני שבלשון הגמ' אינו מתפרש כפשוטו, דאזלא עניותא כפשוטו פ' שהולכת אחריו ולא שהולכת ממנו, אמנם יש בדבריו נקודה נפלאה שכשיש לאדם כסף אצלו הולך ממנו שר העניות ויותר קרוב הוא להתעשר.

ומקשה הגר"י זילברשטיין (שם) על הבניהו מפסק השו"ע (אבה"ע לח, יח) אשה שאמרה לאיש הריני מתקדשת לך אם יש לך מאתים זוז לא מהני אם יש לו בעסקא, ודלא כהבניהו דאי יש לו בעסקא מקודשת.

ומתריץ ויתכן לומר שאין זה דומה למעשה של הבניהו ששם אומר על מנת שאני לא עני. ז"א שאדם שיש לו כסף

משורת הדין ולא לדקדק ולומר שלי קודם אם לא בהפסד מוכח. ואם תמיד מדקדק פורק ממנו עול גמ"ח וסוף שיצטרך לבריות.

[הפרישה כותב שאין לאדם להורות היתר לעצמו על סמך הפסוק אפס וכו' משום שבאמת זהו הדין שלא פטרה התורה אלא בשהפסד שלו מוכח וניכר. ולפענ"ד צ"ע טובא דהטור כתב להדיא שלא חיבתו תורה בזה. וכ"כ ברש"י ובשו"ע שזהו רק לפנים משורת הדין, והטעם שסופו בא לידי כך היא מדה כנגד מדה, כמש"כ הפרישה בעצמו ולא מפני שעובר על הדין].

ומבאר הפרישה את הטעם שסופו בא לידי כך - מדה כנגד מדה שכיון שהוא מדקדק ופורק ממנו עול גמ"ח מיראתו שלא יבוא לידי עניות לכך בסופו יבוא לידי כך. והוא על דרך שאמר הכתוב (משלי י, כד) מגורת רשע היא תבואנו. ונראה לי דמזה הורגל בפומי דאינשי לומר דקדוקי עניות לפי שהעניות באה לו מהדקדוק וכמ"ש וק"ל עכ"ל.

המהרש"א כותב - עי' פירש"י, ועוד נראה לדקדק מדלא קאמר כל העושה כך וקאמר כל המקיים דר"ל שמי שאומר דלכך מחזיר אבידתו ולא אבידת אביו לקיים מקרא זה אפס כי לא יהיה וגו' שלא יעני, הנה הוא פותח פיו לשטן וסופו לבוא לידי כך.

העולה מסוגיא זו דאפשר לפרש מש"כ בש"ס "בתר עניא אזלא עניותא" לא רק כפשוטו שמזל העוני רודף אחר העני, אלא כמש"כ לעיל דהנוהג מנהגי עניות מביא עליו את העניות רח"ל. דאי מחסר בגמ"ח מקבל פחות חסד במדה כנגד מדה כמש"כ הפרישה, וגם לולא זה הוי כפתיחת פה לשטן כמש"כ המהרש"א.

ויל"ע]. ולכאורה לפי ב' הצדדים אפשר ליתן לו, אא"כ נאמר שדין צדקה הוא כדי להעמידו על רגליו וכו', והאדם דידן אינו נצרך לזה וא"א ליתן לו.

אין עניות במקום עשירות

מצינו בש"ס (שבת קב:) (ועוד) "אין עניות במקום עשירות" דקאי על המשכן וביהמ"ק שנוהגין בו מנהג עשירות אף כשגורם להוציא יותר מההקדש (עיי' מנחות פט.).

וכותב רש"י (שבת קב.) לא עשו דבר בצמצום אלא הכל מתחילתן דיים והותר, וברש"י תמיד כט. דכל מעשיהם בעושר ובשררה.

[והק' המפרשים דלפעמים גם לגבי ביהמ"ק מצינו להיפך שהתורה חסה על ממונם של ישראל, ותי' מהר"ם הביב ז"ל דיש דברים שצריך להתיר בהם פיסת יד, ויש דברים דצריך לדקדק בהוצאה, וזה תלוי בשיקול דעת החכמים לתת הפרש בין דבר לדבר (עי' יד מלאכי כללי ההא רכ"ט. ועוד)].

ושמעתי אומרים העולם בדרך דרש דאין עניות באה למי שנוהג בדרך של עשירות, וכפשוטו תמהתי על זה, ולפי הנ"ל אפשר להבין שאדם שאינו מדקדק על שלו ובפרט בעניני מצוות וחסד - לבסוף גורם לו להרויח גם בעוה"ב וגם בעוה"ז, וכמו שכתוב במשנה (ריש פאה) דע"י גמ"ח זוכה גם לפירותיהן בעולם הזה.

לעסקא לא חשיב שיש לו את הכסף במזומן אך סו"ס כבר אינו נחשב עני.

ועוד מביא הגר"י דלגבי צדקה פוסק השו"ע (יו"ד רנ"ג, א) שאם יש לו מאתים זוז ואינו נושא ונותן בהן או שיש לו חמישים זוז והוא נושא ונותן בהם לא יטול צדקה (והוא מהמשנה בסוף פאה. ועי' בפיהמ"ש להרמב"ם שם). ומשמע שדוקא אם החמישים זוז הם שלו, אולם אם אינם שלו אף שנושא ונותן בהם יכול ליטול צדקה, ומשום דחשיב עני בכה"ג, ולכאור' זהו דלא כהבניהו.

ויש ליישב פשוט דלמרות שאינו נחשב "עני" כמש"כ הבניהו, סו"ס אין לו כסף למחיה, ומצוה וחובה ליתן לו צדקה.

מתנות לאביונים

והשתא דאתנין להכי יש לדון לענין מתנות לאביונים כמו שהבאנו לעיל - אדם שאין לו כסף אך יש לו עסקאות דמצי"א לא חשיב אביון, ומצד שני אין לו למחיה.

וכתב הגר"י זילברשטיין אולי אפשר לתת לו מתנות לאביונים.

והגר"י טשנר שליט"א (שערי ימי הפורים סי' כ) דן ביסוד מתנות לאביונים אי הוי מטעם להרבות בצדקה ביום זה או כדי שיהיה לעני סעודת פורים ועיי"ש, [ובדרך אגב מדברי הפמ"ג שמובא במ"ב (תרצד סק"ב) שצריך שיוכל העני להנות מהמתנות ביום הפורים, משמע יותר כהצד השני.



הרב נדב פרן
תפרח

ברכת שעשה נסים ושהחיינו בפורים [וחנוכה], ודין על הניסים

- א. שו"ע סי' תרצ"ב ס"א, ביאור הבה"ל ומ"ב. עפ"י המור וקציעה. וביאור ד' המג"א.
ב. מבאר אם הברכות על היום כמו בימים טובים א"ד הם על הקריאה, והנפ"מ.
ג. מאירי מגילה דף ד', המאירי מביא דעת "יש שמגלגל חיוב", שרק ביום דין יו"ט.
והמאירי חולק.
ד. עפ"ד ה"ש מי שמגלגל חיוב" - ביאור ד' הרמ"א, שהברכות מדין "על היום", זהו ביום הפורים ולא בלילו. ובלילה זהו מדין ברכות על הקריאה. וישוב ד' המור וקציעה מקושיות הבה"ל. בביאור ד' השו"ע.
ה. דן בגדר קריאת המגילה בלילה, אי הוי תקנ"ח או דברי קבלה, ואם יכולה לפטור קריאה של יום.
ו. בסתירת ד' המאירי.
ז. בביאור ד' המאירי.
ח. ד' האגרו"מ ח"ה סי' כ'.
ט. דין על הניסים בליל פורים קודם קריאת המגילה.
י. ביאור ד' ר' עמרם גאון - בפורים וחנוכה.
יא. סיכום ד' דרכים בדין שהחיינו ושעשה נסים [ועל הניסים] בפורים וחנוכה.
יב. בביאור דין הקדמת קריאת המגילה לפני השקיעה בערב פורים.
יג. מביא לשון התה"ד בסי' ק"ט, והעולה מדבריו.
יד. בביאור ד' השו"ע והרמ"א כאן ובסעיף א'.
טו. דן בד' תה"ד, מוד' התוס' פסחים צ"ט ב', וכתובות מ"ז א'.

בביאור מחלוקת השו"ע והרמ"א, ויסוד מחלוקתם יש נפ"מ לדינא לענין אם אין לו כלל מגילה או שהי' לו מגילה בלילה ולא ביום, ולענין שח בין הברכות לקריאה.

וראשונה, נבאר בסי"ד מהלך המ"ב ובה"ל, שהביא כדברי יסוד לביאור השו"ע את ד' המור וקציעה שהשיג ע"ד המג"א שכתב טעם שלא מברכים שהחיינו ביום על המשלוח מנות וסעודה מי שאין לו מגילה, משום שסעודה יש כל השנה בשבת ויו"ט, ותמה המו"ק דבלאו משלוח מנות

א - בגדר ברכת שעשה נסים ושהחיינו

א. בשו"ע סי' תרצ"ב ס"א, כ' דביום אין חוזר ומברך שהחיינו, והרמ"א חולק וכו' דאף ביום מברך שהחיינו. וכן נוהגין בכל מדינות אלו. ודעת הרמ"א זהו דעת ר"ת הביאורו הראשונים, הרא"ש סי' ו', רשב"א וריטב"א וטור וכו', דעיקר הקריאת מגילה הוא ביום ולכן חוזר ומברך שהחיינו של יום, והחידוש הוא שגם בלילה מברכים שהחיינו, וע' בדבריהם, ובתוס' במס' מגילה ד' א' בשם ר"י, והוכיחו כן מכ"ד, יעויין בדבריהם.

וסעודה ראוי לברך שהחיינו על עצם היום פורים ועל תקפו של נס הנעשה בו, וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא ככל מועדי ד' שמברכים עליהן זמן, וזמן לא בעי כוס, דהלכתא אומרו אפלו בשוק. והוכחה מיום כיפורים. וכ' הבה"ל שכן דעת המאירי בשבת דף כ"ג לענין שעשה נסים ושהחיינו בחג החנוכה שאומרו אפילו בשוק, כלומר שעשה נסים בכל הלילות ושהחיינו בלילה הראשון.

וכתב הבה"ל לתמוה על תמיהתו של המור וקציעה על המג"א, וז"ל: ולא אדע דאפשר דגם המג"א מודה לזה, אלא שהוא מיירי שבליילה ה' לו מגילה וברך אז שהחיינו וממילא יצא על עצם הזמן, אבל אם לא ה' לו כלל אפשר דגם הוא מודה. עכ"ל. וחזינן לדעת' דהבה"ל, דס"ל דעיקר זמן ברכת שהחיינו הוא בלילה שמתחיל מצות קריאת המגילה. ועל כן, כתב שלדעת המג"א נמי י"ל דמברכים שהחיינו על עצם היום, אלא שהוא מיירי שה' לו מגילה בלילה ובירך כבר שהחיינו, ויצא חובת שהחיינו מצד היום, ומצד המצוות דיום לחוד אין סיבה מספקת לברך שוב שהחיינו.

ומעתה לפי"ז, כששח בין הברכות לקריאה אם זה ה' בקריאה של הלילה יש לדון בזה, כיון שהברכת שהחיינו לא היתה לבטלה כיון דהועילה על עיצומו של יום הפורים, אבל שהחיינו של היום ודאי ה' לבטלה, כיון שעל עיצומו של יום כבר יצא י"ח בקריאת המגילה בלילה, ומה שחזור ומברך שהחיינו זהו משום הקריאה של יום, וכיון שהפסיק אין התייחסות בין הברכות לקריאת המגילה והו"ל ברכות לבטלה.

מבאר עפ"י הנ"ל יסוד מח' השו"ע והרמ"א

ב. ואשר לפי"ז ה' נראה לבאר בטוב טעם

לדעת המ"ב, שבזה נחלקו המחבר והרמ"א, שלדעת השו"ע שמברכים שהחיינו רק בלילה, סובר שהברכה קאי על היום, ויצא י"ח בזה בלילה, ותו אין מה לברך על היום ביום שכבר בירך על היום בלילה, משא"כ הרמ"א ס"ל שבאמת מהברכה של המגילה ביום נלמוד שגם בלילה השהחיינו אינו מחמת היום, אלא דהקריאה מזיקה ברכה עלי', השמחה במצות קריאת המגילה, וא"כ נהי דבלילה ל"ה ברכה לבטלה, דחלה עכ"פ כלפי היום, מ"מ הקריאה חסירה הברכה וצריך לחזור ולברך שהחיינו על הקריאה, כמו ביום שצריך לברך שהחיינו מחמת שמחת הקריאה.

ונמצינו למדים חקירה יסודית בדין ברכת שהחיינו (ושעשה נסים) אם הברכה קאי על היום, רק שתיקנו שיברך על היום בזמן קריאתה, או דילמא אין כלל ברכה מצד היום, כ"א רק מצד הקריאה, ונפ"מ להנ"ל אם אין לו מגילה אם יברך שהחיינו ושעשה נסים, וכן לענין הפסק בין הברכות לקריאה.

וכתב הבה"ל בשם הברכי יוסף שכתב וז"ל: אם אין לו מגילה יברך שהחיינו, אך לא יברך ברכת שעשה נסים וברכת הרב את ריבנו [ר"י מולכו], אבל האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך עכ"ל. וכ' הבה"ל ולא אדע באיזה אחרונים מצא דבר זה לבד ממג"א וא"ר שהעתיקו, ומהם אין ראי' כמ"ש, וצריך עיון למעשה.

ולפמ"שנ"ת, נחלקו בזה גופה השו"ע והרמ"א, דעת השו"ע - שהברכה בעיקרה ויסודה על היום, רק שתיקנוה בעת שמברך על הקריאה. וזהו ככל ד' הבה"ל, שבליילה כבר יצא חובת שהחיינו, ואי"צ לחזור ולברך שנית ביום, שהברכה על עיצומו של יום, והרי כבר יצא בשהחיינו

הפסיק בין הברכה לקריאה ודאי חוזר ומברך כל הברכות דקאי על המגילה. ובקריאה של לילה יש לדון, שלא יהי' הפסק אם נאמר שיש תרתי, גם ברכה על היום וגם ברכה על הקריאה, ול"ה הברכה לבטלה, אך יל"ע דסו"ס כלפי המגילה אין ברכת שהחיינו.

ושעשה נסים שבילילה, וביום שהוא עיקרו של נס או' שעשה נסים, אבל בלא מגילה אין מקום לברכות שעשה נסים והשחיינו, משא"כ להרמ"א שכ' שעיקר הקריאה ביום ולכן מברכים שהחיינו בקריאה של היום שהוא עיקר, וקאי הברכה על הקריאה, ואם

א. ויש לדון, בברכות ההודאה ושבת אם צריך שיהי' עובר לעשייתן מיד, ויש ללמוד דין זה מברכת "שכחו וגבורתו מלא עולם" או "עושה מעשה בראשית" ברואה ברקים או שומע רעמים וכיו"ב, אם יכול לברך אחר סילוקן, דאיתא בשו"ע סי' רכ"ז ס"ג שבשיעור תוכד"ד לא הפסיד הברכה. אבל בברכה על ההרים הגבוהים או על הים, שהם לנגד עיניו, ע' סי' רי"ח ס"א בה"ל ד"ה במקום הזה, דכ"ז שרואה להמקום יכול לברך, אבל משעבר את המקום ואינו רואהו הפסיד ברכתו [אא"כ הוא תוכד"ד כמו בברקים ורעמים]. וראיתי בספר שושנת ישראל להג"ר מרדכי יהודה הלוי קנר שליט"א, עם פסקי דינים להגאון הרב רבי שלמה מילר שליט"א ראש הכולל דאברכים ואב"ד טאראנטא, שכ' דלענין שעשה נסים באמת תלוי בדין אם רשאי לברך ברכת רעמים כששח בין הראי' לברכה. וציין לדבריו בספרו על חנוכה פ"ב הערה כ"א, ואינו תח"י, וצ"ע, דהיא דשח, שאני, ולא דמי לנידון דהשו"ע רכ"ז הנ"ל דלא עשה הפסק, רק החפצא שעליו בא לברך נסתלק ואין על מה לברך, ותוכד"ד עדיין חשיב שיש על מה להחיל הברכה, אבל אם באנו לדמותו לברקים ורעמים, לכא' יותר יש לדמות לימים ונהרות ומדברות, דקריאת המגילה עדיף מרעמים לענין תוכד"ד, שהרי המגילה לפניו, וכמו שהוא לפני הים, משא"כ ברעמים שאם שח כד"ד כבר בודאי הפסיד הברכה]. ובאמת שהי' מקום לחלק דשאני ברכות הראי', דכל שרואה יש חיוב מחדש על הראי' של עכשיו, ולכן אף ששח או שכח לברך, אבל כל זמן שהמחייב לפניו ורואה מתחייב מחדש, משא"כ בקריאת המגילה שהתקנה לברך על מעשה הקריאה ולא על הקלף, ומה בכך שהקלף לפנינו סו"ס הקריאה אינה, ודמי לברקים ורעמים שרק תוכד"ד לאחר סילוקן יכול עוד לברך.

אמנם מצינו בדין הרואה מקום המקדש שכל זמן שנמצא במקום המקדש יכול לברך, ואם שכח ולא ברך, והלך לביתו הפסיד הברכה, ופשוט. וכ"כ בעל האגרו"מ או"ח ח"ה סי' ל"ז אות ד', כיון שהחיוב הוא על הראי' בלבד, וכן כ' בקונטרס הליכות ממרן הגריש"א זצוקלה"ה, וכן מצדד במנחת שלמה סי' ע"ג ד"ה שם. וכשרואה פעם שני' תוך ל' אי"צ לקבוע כמ"ש בה"ל סי' רי"ח ד"ה במקום. וע' מנח"ש שם. ועתה נחזי אנן מה דין הבא לכותל בשב"ק ושוהה שם במוצש"ק, האם חייב בקריעה כיון שעדיין הוא עומד שם, דנהי דבראיתו לא הי' בר קריעה, מ"מ עדיין הוא בראי' אחת ארוכה, ובאותה ראי' איגלי מילתא דראיית חיוב היא, אך את"ל דבברכות הראי' כל זמן שרואה הי' כחיוב חדש, ואינו תלוי בראי' הראשונה, וכיון שבראי' הראשונה הי' ראי' עם פטור מקריעה כיון שהוא שבת לכן פטור גם מראי' של חיוב במוצש"ק, כיון דהוא כבר נפטור מקריעה על כל ראי' שתהי' מכאן ועד שלושים.

ובספר "קרא עלי מועד" להגאון הרב בערל ספטימוס שליט"א הביא עוד משו"ת מהרי"ל דיסקין קו"א אות קפ"ה, שדן בהלכה זו של השוהה בכותל משבת עד מוצ"ש. ע"ש שדן מהרי"ל דיסקין כלפי דין אבילות כיו"ב, אם צריך לקרוע בגד שהחליף לכבוד שבת ונשאר עליו במוצ"ש, שהדין הוא לפטור דחל פטור על הבגד של שבת, משא"כ כלפי החיוב קריעה דחילא על גופו חיוב קריעה לא פקע ממנו החיוב. ולענין ברכת שהחיינו [ציין למש"כ בשושנת ישראל סוכות (פ"ב הע' כג) ואינו תח"י] כ' בשם הגאון הרב שלמה מילר שליט"א שצייד דאי"צ לחזור ולברך, ובשם הגאון הרב חיים קנייבסקי שליט"א שנראה שיש לחזור ולברך. וסיים דעכ"פ אם זה קרה בקריאה בליל פורים יש יותר מקום להקל וי"א דזמן קאי נמי על היום (כמ"ש מ"ב תרצ"ב ס"א), ולפמשנ"ת בענף ב' עפ"י המאירי במגילה דף ד', שהם יסוד דברי המור וקציעה דעיקר היות אינו בלילה כ"א ביום, א"כ הדר דינא שגם ביום אי"צ לחזור ולברך, כדעת הפוסקים עפ"י המאירי בביאור המור"ק שהביא הבה"ל בריש סי' תרצ"ב. נולעונג רב הוא בעבורי, להזכיר את הכולל דטאראנטא וקברניטיו גדולי התורה שליט"א בעבור שהם השותפים היקרים בתמיכת אדאפט כולל, דכולל אברכים "תורת יששכר וראובן יוסף" שבישבת הנגב בנתיבות].

ב - דעת המאירי והיש מי שמגלגל חיוב

ג. אלא שהאחרונים ציינו לדברי המאירי במס' מגילה דף ד' וז"ל: חייב אדם לקרות את המגילה בלילה שמחרתו יום פורים, ולשנותה פעם אחרת ביום מחרתו. אלא שמכל מקום עיקר הקריאה היא אותה של יום, ומתוך כך אנו נוהגים לברך שהחיינו אף על קריאה של יום, ואין אנו פוטרם עצמנו בשל לילה כשאר ימים טובים.

וגדולי המחברים כתבו (רמב"ם פ"א מגילה ה"ג) שאין אומרים אותו אלא בלילה. ואין הדברים נראים. יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר, והוא מפני יום טוב שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, משא"כ בשאר ימים טובים שאף אותו של לילה הוא לזכר יום טוב ולא לדבר אחר. ואע"פ שבסוכות יש זמן על הסוכה ועל היום טוב, ואעפ"כ זמן של לילה עולה לכל, הדין נותן כן מאחר שאף הלילה יום טוב הוא, משא"כ מיהא בשמחת פורים שהוי סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא י"ח, מ"מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקדוש ואין בו זמן, ואל תשיבני מיום הכפורים שקדושתו יתירה, ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתי' שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגילה, מן הטעם שכתבנו, ר"ל שעיקר זמנה ביום עכ"ל המאירי במגילה.

תחילה העמיד המאירי מחלוקת הראשונים אם מברכים שהחיינו על מקרא מגילה של יום, לבעלי התוס' מברכים שהחיינו, ולרמב"ם אין מברכים [והראב"ד לא השיג], דלתוס' עיקר הקריאה ביום היא, ועל כן מברכים על של יום שהחיינו

[ולרמב"ם אין מעלה לקריאה ביום יותר מעל של לילה, או - דס"ל דהברכה על היום, והברכה על היום הוא בתחילת הלילה כמו בכל יום טוב, וכמ"ש הבה"ל והמ"ב. והשו"ע אזיל בשיטת הרמב"ם, והרמ"א כדעת רבותינו בעלי התוס', **אכן המאירי לא** ביאר טעמו ונימוקו של הרמב"ם רק הביא צד שלישי לכאורה, והיא "היש מגמגם בדבר" שעיקר ה"זמן" הוא ביום, והברכה לעולם אינה על הקריאה של המגילה כ"א על עיצומו של יום, אלא ששונה וחלוק יום הפורים מכל ימים טובים, שהיו"ט של פורים הוא רק ביום שבו יש משתה ושמחה ולא בלילה. וזהו ביאור חדש בדעת ר"ת מדוע מברכים שהחיינו גם ביום, כיון שבלילה שהחיינו הי' על קריאת המגילה בלחוד רק בקריאה של יום הברכה הוי על עיצומו של יום דכמו יו"ט הוא.

והמאירי חולק על טעמם, וסובר שאין ברכת שהחיינו על עיצומו של יום כלל, אלא על קריאת המגילה בלחוד, וכיון שעיקר הקריאה הוי דיממא על כן בעינן לחזור ולברך שהחיינו ביום, ואפילו בחנוכה אין הברכות על היום כ"א על הנרות.

ביאור השו"ע והרמ"א לאור ד' הי"מ במאירי

ד. והשתא נחזי אנן, לדרכם של הי"ש מי שמגלגל חיוב זמן" מצד דפורים ביומו הוא כמו יו"ט, הסברות של התוס' והרמב"ם, הוי אומר השו"ע והרמ"א מתהפכות ממש בבחינת "ונהפוך הוא", דאת"ל דטעם ברכת שהחיינו משום יו"ט דעיצומו של יום הפורים זהו טעם הברכה ביום, ואם הפסיק בין הברכות לקריאה י"ל דאינו הפסק דסו"ס הברכה חלה, ואם אין לו מגילה כלל, לא יברך בלילה כ"א ביום, ואם הי' לו מגילה

בלילה ובירך שהחיינו וביום אין לו מגילה לא מהני ברכת שהחיינו בלילה עבור הזמן של פורים, שבלילה אינו אלא ערב שמחרתו פורים, והעושה סעודה בלילה לא יצא. [והן הן דברי המור וקציעה שקרא תגר ע"ד המג"א שנתן טעמים לשהחיינו ביום שאין מברכים על משלוח מנות ועל סעודה דישנם להנך מצוות כל השנה בשבת ויו"ט, ותמה דביום בלא"ה יש לברך על עיצומו של יום, ותמה הבה"ל על תמיהתו, דשמא אף המג"א מודה לו, רק דמיירי שה' לו מגילה בלילה, ויצא י"ח שהחיינו על היום ועתה ביום אין לו מגילה, ועל היום כבר בירך בלילה, וע"כ כ' המג"א שמצוות היום לא סגי לשהחיינו שהם כל השנה, ולדברי המאירי במגילה הנ"ל לק"מ, וצדקו ד' המור וקציעה דשהחיינו של לילה הוי על המקרא מגילה ולא על היום כלל, דאכתי לא הוה עלי' דין יו"ט רק ביום ממש. אולם את"ל דהברכה על הקריאה א"כ כבר בירך על הקריאה בלילה, ומה נתחדש ביום יותר מן הלילה ואי"צ לברך על הקריאה של יום שהחיינו דאינו חדש].

ג - גדר קריאת המגילה בלילה

ה. אמנם יש לדון לדעת הטורי אבן במגילה שם, והנוב"י הו"ד בשערי תשובה סי' תרפ"ז דקריאת לילה הוי דרבנן, וקריאת יום הוי דברי קבלה ויש לדון שנתחדש כאן "חומר" בקריאה המחוייבת יותר, אך י"ל דסוף סוף אין חדש בעצם הקריאה, ועכ"פ נוכל לבאר שהלילה הוי כבר אתחלתא של מצות הקריאה^ה, ובאמת כן ביאר הגר"א, דהוי כמו בסוכה שברכת שהחיינו בשעת עשיית הסוכה פוטרת ברכת שהחיינו על

הסוכה, ופירוש דבריו כמ"ש ברמ"א סי' תרמ"א, דהמברך שהחיינו על החג בביתו וכגון שירדו גשמים, ולמחרת נכנס לסוכתו ה"ז מברך שהחיינו על כניסתו לסוכה, אע"פ שבירך בערב שהחיינו על הזמן של היו"ט, אבל אם בירך שהחיינו על עשיית הסוכה כ' הרמ"א שנפטר משהחיינו על הסוכה ולא יברך שוב כשנכנס לסוכה ביום, כיון שבירך כבר על הסוכה שהחיינו, ועל היו"ט בירך בערב. הא קמז, דברכת שהחיינו על התחלת המצוה כבר משייכת הברכה למצוה ושפיר פוטרתה כך ניתן לבאר דעת הרמב"ם וש"ע. אבל כל זה הוא כיון שהברכה מחמת הקריאה ולא מחמת היום על כן שייכות זל"ז, אע"פ שקריאת הלילה רק מדרבנן ושל היום מדברי קבלה, וכל שכן אם נפרש כמדוייק ברמב"ם שהשווה קריאת הלילה לקריאת היום ומשמע דשניהם הוו דברי קבלה, א"כ אין התחדשות בקריאת היום.

אולם התוס' וכ"פ הרמ"א ס"ל דהברכה של יום בעיקרה ויסודה היא משום היום, ורק שתקינן הברכה על שהחיינו בזמן הקריאה. ונמצא שדין ברכת שהחיינו ביום חלוק ביסודה מברכת שהחיינו בלילה שהוא רק משום קריאת המגילה, אכן צ"ב, כיון שראינו שבלילה הקריאה דורשת ברכת שהחיינו, א"כ ביום נמי נהי דהברכה בעיקרה הויא על "היום" ול"ה לבטלה גם אם הפסיק בשיחה בין הברכות לקריאה, מ"מ הקריאה חסירה את השהחיינו, ומה בכך שאין הברכה לבטלה, ותלוי בזה אם חילקו לגמרי הברכת שהחיינו שביום דניתקנה על היום, וסוף סוף בירכה וקאי על כל מצוות היום נמי וכולל גם את קריאת המגילה, או דב' עניינים נפרדים הם שברכת שהחיינו חלה כלפיהם,

ב. ושור"ר שכ"כ האגרות משה ח"א סוס"י ק"צ ד"ה וזה שבפורים, ע"ש.

וראיתי ליישב (בס' זר אהרן סי' י'), דהברכת שהחיינו אינה על היום, אלא על זה גופה שאומר שבח והודאה לד' בברכת שעשה נסים. והך ברכה בשעשה נסים מברך בכל יום מימי החנוכה, אף שאין לו כלל נרות, דהיא ברכת השבח והודאה על הנס דאיתעביד לישראל, וברכה מחוייבת היא לברכה בשעת ההדלקה או הראי', דאז יש היכר בהברכה דקאי על הנס. וברכת שהחיינו מברך על עצם ברכה זו דשעשה נסים, דחייב הודאה זו היא מזמן לזמן, ממילא צריך לברך על חייב הודאה זו הבאה מזמן לזמן ברכת שהחיינו.

והשתא א"ש, דה"נ בפורים, מכיון שבירך בלילה שעשה נסים, שפיר חל הברכה דשהחיינו עליו, ובבוקר כבר אין לברך שהחיינו מצד השעשה נסים, שיצא י"ח בשהחיינו בלילה, דשעשה נסים חד שבח והודאה הוא, בין של יום ובין של לילה, והמאירי שכתב במסכת מגילה דבלא מגילה אין לברך שהחיינו היינו שמצד ברכת זמן על היו"ט שבפורים וחנוכה - אין לברך.

אמנם יל"ע בזה, דלא מצאנו בשום מקום דמברכים שהחיינו על ברכת השבח והודאה, אף כשבאים מזמן לזמן, דא"כ הו"ל לברך שהחיינו על קריאת ההלל בכל יו"ט, דעצם אמירת השבח והודאה בהלל מחייב ברכה של שהחיינו, דלא גרע משעשה נסים.

בביאור ד' המאירי

ז. והרה"ג ר' מיכאל ליאני שליט"א מכולל אברכים טורונטו רצה לבאר דברי המאירי, דפורים וחנוכה נישתנו משאר יו"ט דאין ברכה דשהחיינו על עצם היום, רק על המצוות שבו, אך זה גופה דהמצוות שבו אינו כחלק נפרד מהיום, וכמצות תפילין וציצית, אלא המצוות האלו הם העושות את

א. לזמן של היום פורים, ב. למקרא מגילה ושאר מצוות היום. ולפי"ז אכתי צריך לחזור על שהחיינו למקרא מגילה.

וכשצאין לו כלל מגילה, לרמב"ם ושו"ע אין לברך כלל, לא ביום ולא בלילה כי הברכה היא רק על המגילה, ורק בלילה שהיא זמן התחלת המצוה, ולתוס' ולרמ"א יברך ביום, כי "ביום" הוא ברכה על ה"זמן" של פורים כמו ביו"ט. וזהו ליש מי שמגלגל חיוב ברכת שהחיינו מפאת היום פורים, ולדעת המאירי עצמו, אף לבעלי התוס' אין לברך כלל על היום כ"א על המצוות, בפורים על מקרא מגילה, ובחנוכה על הנרות.

ולדברי הבה"ל יש כאן צד נוסף שבאמת הברכת שהחיינו על היום, אבל הברכה על היום נעשית בלילה, וביום זהו רק על המקרא מגילה.

וז"ב כנ"ל שהמור וקציעה נקט כה"מ במאירי ולק"מ קושיית הבה"ל על המור וקציעה ובברכ"י לדעה א' שכ' שיברך שהחיינו לא נתבאר אם היינו בלילה וכדעת הבה"ל או ביום והיינו כמור וקציעה, ודעה ב' דאין מברך כלל שהחיינו בהעדר המגילה זהו כדעת השו"ע והרמב"ם.

ד' - בסתירת ד' המאירי

ו. אמנם ד' המאירי במגילה דחולק על הי"מ וסובר דברכות שעשה נסים ושהחיינו אינם כלל על ה"יום", דפורים וחנוכה אינם ימים טובים דאין בהן דין קידוש ופת, רק הוויין ברכות על המצוות, בפורים על המגילה ובחנוכה על הנרות, הם דברים תמוהים מאוד שהרי המקור של הביאור הלכה שהברכות על היום טוב שבחנוכה ופורים הם דברי המאירי בשבת כ"ג, דבחנוכה אפילו אין לו נרות ואינו במקום שיכול לראות נרות יברך שעשה נסים ושהחיינו, ואפילו הוא בשוק מברך.

ט"ו המהווים את הפורים, כיון דאין בהן קידוש ואיסור מלאכה שיהי' קדושה וחשיבות בעצם היום, אלא שהם זמנים שבהם ציוונו חכמים בקיום מצוות המיוחדים לכל חג, ובחידוש קיומם מזמן לזמן [משנה לשנה] יש לברך שהחיינו.

גירסת מרן האגרו"מ במאירי

ח. וע' אגרו"מ ח"ה סי' כ' דגרס בד' המאירי בשבת כ"ג א', שכתב וז"ל: מי שאין לו להדליק ואינו במקום שיהא אפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה ראשונה ושעשה נסים בכל הלילות, והדברים נראים, עכ"ל. וכ' האגרו"מ דהוא ט"ס, וצ"ל ואין הדברים נראים. ע"ש טעמו. וקמו וניצבו ד' המאירי במגילה הנ"ל.

והנה המאירי בשבת שם, אחר שכתב והדברים נראים, כתב וז"ל: וכן ראיתי מי שכתב שמי שלא הדליק עדיין, ובא לו בתוך ימי חנוכה, שלילה ראשונה שהוא מדליק מברך זמן. עכ"ל. ומשמע שהוא המשך דבריו הנ"ל, ולא בירך שהחיינו כיון שאין לו נרות ולא ראה נרות דולקים, א"כ כשמגיע לביתו בתוך ימי חנוכה, ומדליק עתה פעם ראשונה מברך שהחיינו על הדלקתו, דאכתי לא בירך שהחיינו, אבל לגירסא דידן, שכ' המאירי על הי"א דמברך שהחיינו גם בלא נרות כלל, שסיים והדברים נראים, א"כ חידוש גדול אשמעין המאירי, דאע"פ שבירך ביום

היו"ט, דתקנ"ח הי' שהשם פורים יהי' תלוי במצוות של פורים, דעשייתן היא המחילה ומהווה את הפורים, ומצוות המיוחדות בחנוכה הם העושות ומחילות את השם חנוכה, וכל שלא עשאן חסר בחפצא של יום הפורים לגביו וה"נ בחנוכה התורת שם חנוכה תלוי בעשייתן וקיומן.

אמנם לדברי המאירי בשבת כ"ג, בהכרח שהשם חג בחנוכה [וה"נ בפורים] הוא בפ"ע, דיכול לברך בלי קיומם.

ונראה לבאר בסי"ד דב' הדרכים במאירי פליגי, בנקודה אחת אם ה"ש חג" של פורים וחנוכה תלויים בעשיית המצוות של כלל ישראל, או שכל אחד לגביו נידון אם אצלו חשיב "חג", דכל שאינו מקיים אצלו חסר ב"שם חג".

או בהגדרה של נאנס ולא עשאה חשיב כמו שעשה, אם הוי פטור אונס גרידא, או ששקול ממש כעשאה ע"י הרצון הטהור של לעשות, ושוב נכלל בשם חג הכללי, ויכול לברך שעשה נסים ושהחיינו.

אכן יש להעיר על זה, דא"כ דהמעשים יוצרים ומהווים את הפורים, ולא הוי זמן פורים מצד עצמו בלא עשיית המצוות, א"כ בן י"ד יוציא לבן כרך, דהשתא הוי פורים אצלו ג"כ ע"י עשיית וקיום הקריאה¹, אלא ודאי דהיום י"ד או ט"ו משווי לשם פורים דהוא זמן המחייב את המצוות, אלא שסובר המאירי ד"זמן" לא קאי איום י"ד או

ג. מאחר וביסודם י"ד וט"ו הם אחד, וחילוקם נובע לפו"ר רק מחמת וי"ד הוא מחייב בפ"ע וט"ו הוא מחייב בפ"ע, אבל להאמור דהעיקר הוא עשיית וקיום המעשים, ובו תלוי ה"שם פורים" א"כ תקשי, כנ"ל. דמעשה לא הוי חיסרון בשרש החיוב כי אם בתנאי הקיום, וכמו בתמימות בספירת העומר, והפסיד יום אחד, דסובר הבית-הלוי דיכול להוציא דשייך עדיין בעיקר החיוב דהספירה, רק חסר לו בתנאי הקיום. משא"כ אם היום הוא השרש והסיבה לחיוב, הוי ב' מחייבים בפני עצמם, ועדיין יש לפלפל בדין י"ד וט"ו גופה, אך אין כאן מקומו.

דביל פורים אין לאמור על הניסים כיון שלא קראו עדיין המגילה.

ומבואר כדברי ידידנו הרה"ג ר' מיכאל ליאני שליט"א, שהמעשי מצוות שבפורים מהווים ויוצרים את היו"ט של פורים, כלומר שגם המאירי מודה שפורים הוא יו"ט של פורים, אלא שזה לא נעשה מאיליו עם הגיע הזמן י"ד וט"ו, כ"א בצירוף המצוות הנעשים בו.

ועפ"י דרכו הי' ניתן לומר יותר שאין כלל דין יו"ט בפורים, רק זהו יום לעשות בו מה שתיקנו בו חכמים בגלל הנסים שנעשו בו לישראל וגם אמירת על הנסים הוא חלק מהפירסום הנס שביום זה ומההודאה והשבח על השגחתו עלינו לטובה, ותפילה לישועה הגדולה והנצחית בב"א.

ועל כן סובר ר' עמרם גאון, דכל זמן שלא קראו את המגילה אין כאן מקום להזכרת שבח על הנסים שהיו.

אכן, במאירי נראה שהשווה את חנוכה לפורים ושניהם דין אחד להם, שאין לומר שהחיינו ולא שעשה נסים על "היום" כ"א על המצוות, ואם אין לו מגילה אינו אומר שעשה נסים ולא שהחיינו, וכמו כן בחנוכה אם אין לו נרות ואינו רואה נרות לא יאמר שעשה נסים ולא שהחיינו, ומאידך גיסא על הנסים לא שמענו שלא יאמרו שזה דין ביי"ד אדר לפרזים וט"ו בו למוקפים, ובכ"ה כסלו להזכרת על הנסים בו, כיון

הראשון שהחיינו, כשמדליק בפועל חוזר ומברך שהחיינו, דבתחילה בירך על היום, ועתה מברך על "זמן" על קריאת המגילה. והוי דומיא דבירך שהחיינו בליל סוכות בביתו, וכשנכנס למחרת בבוקר לסוכה מברך על המצוה דסוכה שהחיינו, דבליילה הברכה היתה על היו"ט של חנוכה, דמברך אפילו בשוק, או לדברי הגאון מח"ס זר אהרן סי' י' הנ"ל על ה"שעשה נסים", ובחג הברכה על המצוה דהדלקה.

ה - דין על הניסים בליל פורים קודם קריאת המגילה

מ. אכן יש ליתן פנים לדברי הרה"ג הנ"ל שביאר את המאירי במגילה החולק על היש מי שמגלגל שמביא שם, דסובר דיום הפורים אינו יו"ט מצד עצמו רק המעשים של המצוות משוות לו תורת יו"ט, ותמהנו, דא"כ יקרא המגילה בן ה"ט ויוציא לבן י"ד דנעשה בן יומו ע"י הקריאה גופה שהיא ממצוות היום.

דהנה ההג"מ בסוף הל' מגילה (מנהגי פורים) כ' וז"ל: בליל פורים מתפללין ערבית על הנסים אע"פ שעדיין לא קראו את המגילה, ודלא כאשר כתב ר' עמרם בסדרו שאין אומרים על הנסים עד אחר קריאת המגילה, דמאי שנא פורים מכל יו"ט שאומר מעין המאורע בערבית אע"פ שלא קדשו, ולא מצינו לעולם תפלת ערבית חלוק מתפלת יוצר אלא לעולם מזכירין בזו ובזו עכ"ל. וחזינן, דעת ר' עמרם גאון דסובר

ד. ויש להמליץ בזה הפסוק "והימים האלה נזכרים ונעשים" דזכירה תלוי בעשי. וע' בדברי הגר"א סי' תרצ"ה תוד"ה דבתר, ודו"ק. ועיין שו"ת נובי"ק או"ח סי' מ"ב ד"ה ועוד, וז"ל: והגע בעצמך עיקר נזכרים ונעשים על קריאת המגילה קאי נזכרים, ונעשים קאי על משתה ושמחה כדלעיל בריש מכלתין, וכו', וע"ש, ודו"ק. וע' שאילתות שמות שאילתא ס"ז ובהעמק שאלה שם שדעת השאילתות דעל הניסים מעכב בסעודה, דבענין לאודויי ולשבחי ולדעתו זהו הנזכרים, ע"ש.

כבראשונה עכ"ל. וכ"ה בקיצור בטור או"ח סי' קל"א, שעל חנוכה כ' הב"י שאין אומרים, ובפורים הביא ד' ר' עמרם שאומרים, ושגאון א' אמר שאין אומרים. וע"ש בהערות העתק מסידור רב עמרם.

הרי דהשווה את חנוכה לשאר ימים טובים, כיון דגומרים בהם את ההלל, ונראה דלאו דוקא דהה"נ דאין נופלים על פניהם בר"ח וחוה"מ פסח אף שאין גומרים בהם את ההלל, אבל העיקר שאומרים בו הלל שכתוב בו "זה היום עשה ד' נגילה ושמחה בו", דהו"י ימים של שמחה, משא"כ בפורים יש דין לעשות בו משתה ושמחה ואסור בו התענית והספד, אבל אינו יום שמחה וכל זה כמא"ד מגילה י"ד א', דאין אומרים הלל בפורים משום דהו"י נס בחו"ל, ואין אומרים הלל על נס שבחו"ל משנכנסו לארץ ישראל, אבל למא"ד דקרייתה היא הלילא, א"כ לכאורה כאילו אמר "זה היום עשה ד' נגילה ושמחה בו".

והנה ר' עמרם הביא רק הטעם דלא אמרינן שירה על נס שבחו"ל משנכנסו לארץ, [ולכן בים סוף אמרו שירה], ולא כ' טעם דקריאתה היא הלילא, וא"כ א"ש דיש חילוק גדול בין חנוכה לפורים.

ובאמת שהם סוגיות מפורשות לכאור', שיש חילוק בין חנוכה לפורים, וייתכן שזה הביא את ר' עמרם גאון לפסקו זה, דבמגילה ה' ב' איתא דלא קיבלו עלייהו לעשותו יו"ט ולכן מותר במלאכה, משא"כ חנוכה איתא בגמ' שבת כ"א ב', גבי חנוכה "קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה". מהות היו"ט הוא ההלל והודאה, ומפורש כדברינו הנ"ל, שכאן אי"צ לסיים היום באיסור מלאכה, שמהות החנוכה הוא ההלל וההודאה, וזהו מהות היו"ט, משא"כ

שהוא יום שנעשו בו נסים בימים ההם בזמן הזה ותיקנו כן בתפילה, ולא ניתקן על הנרות.

ו - ביאור ד' ר' עמרם גאון

י. אמנם ברבינו עמרם גאון בעצמו לא שמענו כן על חנוכה. ושמא יש חילוק בין חנוכה לפורים, דחנוכה הם ימי הלל והודאה, ובכלל הלל והודאה הוא התקנה להודות להשם בעל הנסים, וכיון שזהו מהות היום להודות על כן גם בלא נרות יכול להזכיר על הנסים, דעצם היום הוא להודות ולהלל, משא"כ בפורים העיקר הוא המשתה ושמחה כמ"ש הלבוש והמ"ב ריש הל' חנוכה כיון שהי' הצלת הגופות שניגזר על גופם כלי' ושמד וניושעו, ואעפ"כ סובר המאירי שאין לומר שעשה נסים ושהחיינו בלא נרות כיון שניתקנו על מעשה ההדלקה דוקא, הרי שאף בחנוכה אין לומר אבל אין זה נוגע לעל הנסים בשמונ"ע. והם ב' תקנות נפרדות כנ"ל. אבל רבי עמרם גאון לא חילק בין ב' העניינים, ולדבריו י"ל דבחנוכה יכול לברך גם שעשה נסים ושהחיינו בלא נרות, ובפורים כל שלא קרא את המגילה אף על הנסים לא יאמר דכל שלא קרא את המגילה עדיין אינו נעשה התחלה של מצוות היום.

ונפקותא לענין נפילת אפים, דהנה בסידור ר' עמרם גאון כתב וז"ל: ואין אומרים הלל בפורים מה טעם, לפי שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל לפיכך נופל אדם על פניו בפורים וכו' שאין דומה פורים לכל מועדים ולחנוכה שבכולם אנו גומרים את ההלל, ואומרים זה היום עשה ד', ואילו בפורים אין אנו אומרים. ואע"פ שמשום שאין אומרים הלל על נס שבחו"ל הוא, סוף סוף הרי אנו אומרים יום נס הוא ונגאלו ישראל בו מלהשמיד ולהרוג ולאבד, וצריכים אנו לבקש רחמים שיפדנו ויגאלנו באחרונה

בפורים שמצוה רק לעשות בו משתה ושמחה ולעשות מצוות היום בו.

ז - סיכום השיטות בדין שעשה נסים ושהחיינו [ועל הניסים]

יא. נמצא, דרך א', של המ"ב ובה"ל - שפורים הוא כמו יו"ט, ויכול לומר שהחיינו ושעשה נסים גם בלא קריאת המגילה [וכ"ש על הניסים שהוא בסדר התפילה], וכבר מהלילה יש התחלת היום כמו ביו"ט^ה. ולפי"ז שח בינתיים לא יחזור ויברך. ונתבארו לעיל ב' דרכים בשו"ע ורמ"א, ע"ש.

דרך ב', היא של המאירי בשם יש מי שמגלגל זמן חיוב ביום מצד אחר, ולדבריהם פורים הוא כמו יו"ט, והמצוות הם מצוות הבאים מחמת היום, אבל זהו רק "ביום", אבל בליל פורים, ע' במאירי שם שפתח בההיא לישנא "לילה שמחרתו פורים", וא"כ בלילה יש לו דין של מצוות גרידא, ואם אין מגילה באמת לא יברך שעשה נסים ושהחיינו, רק ביום שיש בו דין סעודה ומשתה ושמחה הרי הוא כמו יו"ט. ובזה י"ל שבאמת אף אם אין מגילה לפניו כלל, יכול לברך שעשה נסים ושהחיינו. ובזה יש לדון בליל פורים אם יאמר על הנסים כשאין מגילה, אם הוי כמו שעשה נסים ושהחיינו שאין אומרים כ"א כשמגילה לפניו וקורא בה, או שנאמר דשאני על הנסים שהוא תקנה לאמרה בתפילה בהגיע י"ד אדר, שהוא זמן שנעשו בו נסים בימים ההם בזמן

הזה. ולפי"ד מאירים דברי המור וקציעה, ע' בה"ל רס"י תרצ"ב. ולפי"ד שח בינתיים בלילה יחזור ויברך, וביום לא יחזור ויברך.

דרך ג', המאירי בעצמו חולק ע"ד היש מי שמגלגל חיוב מצד אחר, וסובר דלעולם בעינן שהברכות יהי' להן לחול על המגילה בפורים, ועל החנוכה בחנוכה, אבל בלעדיהם אין מקום לברכה, ס"ל דפורים אינו כמו יו"ט שהברכות על עצם היום, דז"א אלא אף ביום אין הברכות על היום אלא על הנרות ועל המגילה בלבד. ולהדיא לא חילק בזה בין חנוכה לפורים. [זהו כדברי המאירי במגילה דף ד'. אמנם המאירי בשבת כ"ג א', כ' לגבי חנוכה, שיכול לברך אפילו בשוק כשאין לו נרות ולא רואה נרות כמו ביו"ט. ובאמת שיש מקום לומר דחנוכה הוי טפי יו"ט מפורים כדאיתא שבת כ"א ב' שעשאוהו יו"ט להודות ולהלל, משא"כ בפורים אמרינן במגילה ה' ב', דלא עשאוהו יו"ט רק למשתה ושמחה וא"כ ד' המאירי דוקא בחנוכה נאמרו להחשיבו כיו"ט. ולפי"ז יהי' נפ"מ בין חנוכה לפורים בשח בינתיים.

ובאגרו"מ ח"ה סי' כ', כ' לגרוס בדברי המאירי בדף כ"ג בשם יש מי שאומר דיכול לברך שעשה נסים ושהחיינו בלא נרות, ול"ג ונהירא דבריו אלא גרסינן ולא נהירא דבריו. וא"כ הדרינן לד' המאירי במגילה, אבל הבה"ל לא הזכיר כלל את המאירי במגילה. [הגם שזהו המאירי הראשון שהודפס מכל הש"ס].

ה. וכך למד הבה"ל גם בדעת המג"א דסובר דפורים כיו"ט הוא, ומהני שעשה נסים ושהחיינו בלילה לפטור של מחר כשאין לו מגילה ביום מדין יו"ט כמו שבי"ט יכול לברך, ומה שחפשו המג"א טעמים לברכת שהחיינו ביום, כיון שאפשר שכבר בירך בלילה על המגילה, ומעתה יש לו לברך על המצוה בקריאת המגילה, ודן המג"א על שאר מצוות. ברם ע' מג"א ר"ס תרצ"ז, שדן שאין לומר על הניסים בפורים קטן באדר א', שהרי לא קוראים במגילה, וק"ו מר' עמרם גאון. וצ"ע, דמשמע דאין דין יו"ט פורים, אלא בענין הקריאה במגילה בשביל שעשה נסים, שהחיינו ועל הניסים.

הקהל וקשה עליו לישב בתענית כל כך, יכול לשמוע קריאתה מבעו"י מפלג המנחה ולמעלה, הג"ה - אבל אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה אפילו התענית קשה עליו. ומקורו בתרומת הדשן סי' ק"ט.

ורבינו הפר"ח חולק וסובר דבעינן קריאת המגילה בלילה וזהו לאחר צאת הכוכבים, והפמ"ג כ' עפ"י להחמיר אפילו במקצת לא לקרוא ביה"ש.

ויש כמה אופנים לבאר מחלוקתם. ובפשטות פליגי אם התקנה היתה לקרוא ב"ד באדר או ביום הפורים כלומר שעשו חכמים יום פורים כיו"ט, ויש דין לקרוא בפורים, וכמו שמצאנו בשבת קדש דין דפורס מפה ומקדש מבעו"י, דאף שעדיין הוא יום שיש והשמש ברקיע מ"מ קדושת השבת כבר ירדה על אדם זה שהזמין את השבת לחול עליו ועל בני ביתו, וא"כ נאמר שהתה"ד ס"ל דיש דין קריאה בפורים, ומבעו"י קיבל על עצמו כבר עשיית היום פורים, אבל הפר"ח ס"ל דהוא דין ב"ד אדר ועתה הוא י"ג אדר.

או נפרש, דפליגי אם היום פורים גופה חל ע"י הי"ד אדר, או שהפירסומי ניסא הוא משווי ל' ליומא דפוריא, ומכי אתחיל בקריאת המגילה הוי אתחלתא דפוריא, אבל כמובן רק בזמן שיכול להיתקשר ליום הפורים כמו משעת פלג המנחה.

לשון תרומת הדשן בסי' ק"ט, והעולה מדבריו

יג. אכן לשון התה"ד הוא דמפלג המנחה נחשב ללילה, וז"ל: יראה דיכול לשמוע קריאתה ויוצא בה מבעו"י לאחר תפילת ערבית מפלג המנחה ואילך, דהיינו שעה ורביע קודם הלילה. דפסק רבינו תם בריש ברכות דקיי"ל דזמן ההוא ואילך חשיבא

דרך ד', דעת רבינו עמרם גאון [בסידורו, והו"ד בהגמ"מ סוף הל' מגילה], שאין אומרים על הניסים עד שיקראו המגילה. ועוד כתב בסידורו דנופלים על פניהם בפורים. ולפו"ר הא תלי בהא דכיון שסובר שאין לפורים תורת יו"ט, על כן בעינן לקיום מצוות היום, ולכן נופלים על פניהם, דהוא יום ככל הימים אלא שעושים בו המצוות שתיקנום נביאים.

אמנם לא כתב כן מפורשות לגבי חנוכה רק לגבי פורים. ומעתה יש לנו לדון ולחלק דחנוכה שאני דעשאוהו כיו"ט להלל והודאה כדאיתא ר"פ במה מדליקין הנ"ל, וכן לא מצאנו גילוי דעת רבי עמרם גאון לגבי חנוכה, רק על פורים כ' דלא יאמר על הניסים אא"כ קרא את המגילה, וכן שאומרים תחנון. כיון דלא עשאוהו לפורים יו"ט של פורים רק יום של עשיית מצוות של שמחה, ופרסום הנס ע"י קריאת המגילה.

ויש שרצו לבאר, דאף שנעשה יו"ט, זה לא ע"י "הזמן" גרידא אלא ע"י המעשים נעשה לחפצא דיו"ט, וזה ניחא לד' המאירי, אבל לד' רבי עמרם גאון דיש לומר תחנון בפורים, בע"כ דלא נעשה לחפצא דיו"ט כלל. או שנאמר דנעשה ליום פורים, אבל "שמחה" אינו יום שמחה, אלא יש לעשות ביום הפורים כמה עניני שמחה.

ויש לדקדק בכל זה בלשון השו"ע והרמ"א והנו"כ, אך זה דורש מקום בפ"ע ואכמ"ל.

ח - בביאור דין הקדמת קריאת המגילה בערב פורים

יב. והנה השו"ע תרצ"ב ס"ד כ' וז"ל: מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לביהכנ"ס וצריך להמתין עד אחר שקראו

בביאור דעת השו"ע והרמ"א כאן ולעיל אותיות א' ב'

יד. והנה נתבאר לעיל ב' מהלכים בשו"ע ורמ"א, בסעיף א', דהשו"ע סובר דאמירת שהחיינו הוא רק בלילה, והרמ"א ס"ל דביום חוזר ואומר שהחיינו שהיא עיקר זמן הקריאה ביום שהוא זמן משתה ושמחה ומתנות לאביונים ומשלוח מנות. וכמ"ש תוס' ד' א' בשם ר"י, והרא"ש פ"ק סי' ו' בשם ר"ת, ועוד ראשונים ע"ש. ובפשוטו חולקים אם שהחיינו הוא על עצם היום, [וכך נראים הדברים בבה"ל ומ"ב] או דהוי על הקריאה, דאם הוי על היום סגי בשהחיינו שאמר בלילה, [רק שתיקנו לברכו בזמן הקריאה], אבל אם קאי על הקריאה, כל קריאה וקריאה היא מצוה בפ"ע, ובפרט שעיקר הקריאה ביום.

ולפי"ז לכאורה א"ש, ד' השו"ע, כיון דהדין שהחיינו הוא "ביום", א"כ יש דין "יום פורים" ותיקנו זמן על היום, ושפיר יכול להקדים מפלג המנחה את התחלת היום, והרי קורא בפורים אף שהוא י"ג באדר עדיין מ"מ שם פורים עליו מבעו"י כדחזינן בשבת, והפר"ח חולק שדוקא בשבת יש דין תוספת שבת, אבל בפורים בעינן י"ד באדר דוקא. אבל צ"ב דעת הרמ"א, שהדין שהחיינו נא' על הקריאה ולא על היום, דאין כאן "יום פורים", רק דין קריאה בליל י"ד ודין קריאה ביום י"ד, וא"כ היאך הסכים לדעת השו"ע לקרוא מבעו"י. וצ"ע.

ובפרט, למהלך השני, דלהרמ"א הוא כדעת היש מי שמגלגל חיוב, דדין יום הפורים הוא ביום בלבד, אבל ליל פורים עדיין אין לו תורת יום הפורים, רק לילה שמחרתו פורים. ורק דין קריאה בעלמא יש כשמגיע ליל י"ד באדר, וא"כ א"א להקדים

לילה לענין ק"ש, ואע"ג דהקפיד התם רחמנא להדיא אזמן שכיבה ובההוא זימנא לאו זמן שכיבה הוא, מ"מ נפיק מידי ק"ש משום דחשיב לילה, כ"ש לענין קריאת המגילה דליכא קפידא במידי אי חשבינן ההוא זימנא ללילה שתהא קריאתה בזמנה ב"ד. אע"ג דכמה גדולים פליגי ארבינו תם התם בריש ברכות (ע' סי' א' בתה"ד). הא כתב במרדכי התם סי' א' בשם ראבי"ה ח"א סי' א' המנהג כוותי' דר"ת. והמחמיר כדברי שאר גאונים נקרא הדיוט אם לא הורגל בשאר פרישות וכו', עכ"ד. משמע להדיא דעיקר טעמו משום דמפלג המנחה ואילך לילה מקרי. והבה"ל כ' בשם כמה ראשונים ואחרונים להקל לקרוא המגילה מבעו"י לצורך יולדות וחולות. וה"ה לענין חולה ומצטער.

ויש שתלו זאת אם הקריאה בלילה הוי תקנ"ח בעלמא או דברי קבלה, דאם הוי דברי קבלה חמיר טפי, דבעינן לילה ממש. וכמו ספק דאורייתא לחומרא, וספירת העומר אם הוי דרבנן וכדנקטו כך רוב הפוסקים [דלא כהרמב"ם] א"כ יוצאים י"ח גם בבין השמשות וכמ"ש השו"ע שם [תפ"ט].

ברם יש לדון איפכא, דאם הוי רק תקנ"ח א"כ לא עשאוהו יו"ט, ואין כאן דין לקרוא בפורים אלא תיקנו לקרות ב"ד באדר, וא"כ כל שאינו לילה אינו י"ד, ויש רק לבוא מכח ספק לילה, משא"כ אם הוי דברי קבלה א"כ עשאוהו יו"ט והוא דין לקרוא בפורים, וא"כ מפלג המנחה יכול להחליט להתחיל אצלו את הפורים, ובודאי שאם זה ציבור שלם דיכולים להתחיל הפורים מבעו"י, ושוב קוראים המגילה בפורים, דאצלם כבר פורים ובפרט שהתפללו כבר מעריב. וזהו בתורת ודאי ולא מכח קולא של ספק.

הקריאה טרם יהי לילה, ולכל היותר, מהשקיעה שיש כאן ספק דרבנן של ביה"ש, ובפרט להשו"ע למהלך השני דאינו בתורת יום הפורים לא ביום ולא בלילה רק דין קריאה לחוד, ומשווה קריאות הלילה והיום, וכיון שבירך שהחינו בלילה אין חידוש בקריאת היום, אבל אין כאן דין של יום יו"ט דפורים אלא מצוות הנוהגות בהגיע י"ד אדר לפרזים וט"ו למוקפים לפרסם הניסים שעשה עמנו השם יתברך. א"כ ל"ש הקדמה מבעו"י שאינו י"ד אדר כלל עדיין.

ולעצם הקושיא בדעת השו"ע, נוכל לפרש מהלך שלישי, והוא דהשו"ע נחלק עם הרמ"א בזה גופה אם התורת יום פורים מתחיל בלילה [וכדנתבאר במהלך א' בשו"ע] ולעולם יש דין תורת "יום הפורים", והקריאה אינו דין ב"ד באדר כ"א ביום הפורים, וכיון שמפלג המנחה יש לו דין לילה, אף שלעיני

הכל השמש מאיר כמו בצהרים, יש להחשיבו כתחילת יום הפורים כיון שהתפללו מעריב וקיבלו היום החדש עליהם מבעו"י, וכיון שבירך שהחינו בתחילת יום הפורים מהני לכולי יומא דפוריא. וא"ש ד' מרן השו"ע.

אולם לרבינו הרמ"א בב' המהלכים בליל פורים אין דין תורת יום הפורים עליו אלא דין קריאה בעלמא וא"כ איך סתם לד' השו"ע, ועוד חיזק דבריו שאין לאכול קודם קריאת המגילה, ועדיף שיקרא המגילה מבעו"י, והרי קודם י"ד באדר לא חל עדיין חיוב קריאה כלל. וצ"ע.

דן בד' תה"ד, והרמ"א שנקט כדבריו
טו. אלא שהרמ"א תפס ד' התה"ד כפשטן, דמפלג המנחה יש לו תורת לילה, ונפ"מ לכמה מילי, - להנחת תפילין, לתפילת מנחה ולספירת העומר, ולהפסק

1. והנה בסי' תפס ס"ב, "אם טעו ביום המעונן וברכו על ספירת העומר חוזרים לספור כשתחשך, והמדקקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים וכן ראוי לעשות, וכ' המ"ב, משתחשך, ובברכה כדין, ובשעה"צ ס"ק י"ז, כ' בשם הא"ר שכ' בשם עולת שבת דהיכי שהתפללו מפלג המנחה ולמעלה ואח"כ ברכו על הספירה אינו חוזר ומברך, וסופר בלי ברכה ומסיים בצ"ע. וכ' השעה"צ על דבריו, וז"ל: ובאמת דבריו צע"ג שהרי גם דברי המחבר בסעיף זה מיייר מפלג המנחה ולמעלה, כפי מקור דין זה בתשובת הרשב"א, שהרי מבואר ברשב"א שאין חוזרים להתפלל משום טרחא דצבורא, ומבואר לעיל סי' רס"ג סי"ד דלא אמרין כן אפילו בציבור רק מפלג המנחה ולמעלה, ואפילו הכי כתב דלענין ספירה ל"ש כלל סברא זו דטרחא וכו', וכן משמע מביאור הגר"א שדעתו נוטה להלכה כהרשב"א, אלא דמ"מ אין לדחות דברי הא"ר בזה לגמרי, שעכ"פ יש להם מקום לפי שיטות אחרות המבוארות בסעיף ג' בבה"ל ד"ה מבעוד יום, ובבה"ל שם כ' ע"ד השו"ע ס"ג "המתפלל עם הציבור מבעו"י מונה עמהם בלא ברכה, ואם יזכור בלילה יברך ויספור", והפוסקים נחלקו בפירוש "מבעו"י" שכ' המחבר, במ"ב פירש עפ"י הט"ז והגר"א, ולפ"מ כ"ה גם למ"א, וזה בין השקיעה לצאה"כ, דהיינו בין השמשות, ויוצאין ידי ספירה לפוסקים דבזה"ז הוא דרבנן, והמתפלל עמהם שרוצה להיות מן המדקקים הנ"ל מצאה"כ, וקאמר המחבר שיספור עמהם ויעשה תנאי שאם יזכור אח"כ לספור, לא מתכווין לצאת כעת, ויוכל אח"כ לספור עם ברכה, ועתה ימנה עמהם בלא ברכה, אך בבה"ל הביא דעת הרבה אחרונים דהמחבר איירי "מבעו"י" דהיינו מפלג המנחה ומעלה, וכ"ה בלבוש וא"ר וחזק יעקב ומאמר ונה"ש, ומאי דקאמר המחבר שימנה עמהם, היינו משום דאע"ג דמעיקר הדין כל זמן שאינו לילה אינו זמן ספירה, וכדלעיל בסעיף הקודם, מ"מ יש מקומות שנהגו להקל בזה, משום שהיו רגילין להתפלל מעריב קודם חשיכה, וחששו שאם לא יספרו אף בצבור וילכו כל אחד לביתו ישכחו מחמת טרדא ולא יספרו ותתבטל עיקר תורת ספירה, וע"כ סמכו במקום הדחק איש מי שאומר דבספירה בזמן הזה שהוא רק זכר למקדש לרוב הפוסקים אין להחמיר בה יותר מק"ש ותפילה, וכיון דחשבי זו להתחלת לילה וקורין שמע ומתפללין מעריב, כמו כן יש לנו לחשוב ללילה לענין ספירה, וקאמר דאף מי שהוא ת"ח, אם לבו נוקפו שמה יטרד וישכח לספור ביחידות

אדר או שהוא דין על פורים, דפורים נמי על כרחך ב"ד אדר הוא, והיינו הך, אלא דמפלג המנחה נחשב שהתחיל י"ד באדר שהוא יום הפורים¹.

טהרה. ויש להרחיב בזה כאן בדברי הפוסקים, אך אין כאן מקומו, ודורש מקום נרחב בפ"ע. רק נעזיר דבר אחד בד' תה"ד. [והרמ"א שנקט כדבריו].

וצ"ע, מד' התוס' פסחים צ"ט ב' ד"ה עד שתחשך, דאין לאכול מצה וד' כוסות עד שתחשך, ופירש הר"י מקורבי"ל דגבי מצה דווקא בעינן עד שתחשך כדתניא

דהנה לדעת תרוה"ד, מה דיכול לקרות המגילה מבעו"י זהו משום דמפלג המנחה נחשב כלילה של יום הבא, נראה דלא מחלק בין אם דין הקריאה נא' על י"ד

יכול לספור עם הצבור, ובלא ברכה כיון דמעיקר הדין אין זמן ספירה אז, אלא שלא מחינן במנהג אותן המקומות וכדי שלא יתבטלו לגמרי ממצוה זו, וכשיגיע הזמן כלילה יברך ויספור ואינו ברכה לבטלה, דספירה קמיינת לאו כלום הוא מעיקר דינא וכנ"ל. עכ"ד הבה"ל. ובזה לא הזכיר שיעשה תנאי.

והיינו דלהלכה נקטינן, דמפלג המנחה אינו לילה, וכ"ה עפ"י תשובת הרשב"א הנ"ל בסעיף ב'. והנה בס' ר"ה בדין ק"ש של ערבית, הביא המ"ב שדעת המאמ"ר ונה"ש והגר"א, שאם קרא ק"ש ביום המעונן שחוזר וקורא ק"ש בזמנה, שזהו מעיקר הדין ולא משום חומרא, ובמה שכתב השו"ע שם "ואם הציבור מקדימים לקרות ק"ש מבעו"י יקרא עמהם ק"ש וברכות" ויתפלל עמהם, וכשיגיע זמן קורא ק"ש בלא ברכות, כ' המ"ב ס"ח, שעשו כן מפני הדחק וסמכו ע"ד רבי יהודה דמפלג המנחה נחשב כלילה לענין ערבית (ע' ס' ר"ג), וכיון שלענין תפילה נחשב כלילה, נהגו כבר לקרות ק"ש וברכות, אף שהוא שלא כהלכתא לרוב הפוסקים, ובשעה צ"ע ס"ח כ' וז"ל: רבינו תם יושב מנהגם, אבל רוב הפוסקים חולקים עליו. והוסיף המ"ב שלא יכוון לצאת בק"ש שקורא אז עם הציבור, וביאר בשעה צ"ע ס"ט, שכ"כ הפמ"ג ונהר שלום, ואע"פ שהפמ"ג כ' עוד עצה דיתנה אם זמנה עכשיו כתנאי דאמרי שזמנה קודם צאה"כ טוב וכו', לא העתקתי משום דמבאר הגר"א, וכן מכמה אחרונים משמע דאין כאן ספק כלל, דדעת רבינו תם יחידאה היא. עכ"ל.

ומעתה יש לתמוה היאך פסקו השו"ע והרמ"א דעדיף לקרוא את המגילה מבעו"י מפלג המנחה. והפ"ח שהשיג ע"ד התה"ד שם זהו משום דילפינן לקריאת המגילה מקרא "ולילה ולא דומי" ל"י, על כן בעינן דוקא צאה"כ, וע' בה"ל סוס"י תרצ"ב שהביא ד' הבי"ס תרפ"ז בשם ארחות חיים בשם הראב"ד דנהגו לקרות קצת מבעו"י כדי להקל על האנושים והמעוברות שלא יתענו יותר מדאי, וכ"מ באשכול, ע"ש. ויעו"ש דזהו דוקא למי שמקפיד תמיד להתפלל מנחה קודם פלג, וכמבואר ס' ר"ג ס"א, ומעתה ודאי יש להקפיד לכל הפחות לא להקדים לפני השקיעה, ולהיזהר מצאת הכוכבים דוקא, ומוטב להקל לטעום מעט, וכמ"ש המ"ב שם סק"ד. אכן גם זה רק למי שבאמת קשה לו מאוד התענית, כיון דהאחרונים החמירו מאוד אף לא לטעום קודם עשיית המצוה, ובפרט בקריאת המגילה, וכמ"ש הרמ"א כאן והמ"ב ס"ק ט"ו. וכדחזינן שהעדיפו השו"ע והרמ"א להקל על הקרמת זמן קריאת המגילה ולא להקל בטעימה קודם קריאתה. ויה"ר שנוכח לקיים מצוותיו יתב"ש כצורתן ודקדוקן ובשמחה ויראה ואהבה כראוי. אשרינו !!!

ז. והנה ע"ד התוס' פסחים צ"ט ב' ד"ה עד שתחשך, שכתבו דאינו יוצא באכילת מצה בתוספת יו"ט משום דאיתקש לפסח דכלילה דוקא, הקשה הגר"ח זצוקלה"ה, מה צריך לזה היקש לפסח, נהי דיש על התוספת דין קדושת יו"ט מ"מ דבר שקבוע זמנו לליל טו ל"ש בו תוספת, ד"תוספת" מהני רק לקדושת יו"ט ולאיסור מלאכה אבל לא למצוות המיוחדות בט"ו תשרי או ניסן, ובשעת התוספת טרם הגיע זמנם. [וע' בד' מרן הגר"מ זצוקלה"ה, דהפסוק ד"ואכלו את הבשר כלילה הזה" אצטריך לאוכל הפסח מבעוד יום צלי אש, עובר על מ"ע דואכלו את הבשר כלילה הזה, ע' רמב"ם קרבן פסח פ"ח ה"ה]. והניח בצ"ע ע"ד התוס'. והיינו בקושייתו דסבר מרן הגר"ח סלוביצ'יק זצוקלה"ה, דדין תוספת שייך רק לאשוויי על זמן התוספת דין יו"ט, אבל לא מהני לאשוויי על זמן זה דין ט"ו, ואכתי י"ד הוא. [ניכול לספור ספירת העומר של י"ד, ויכול עדיין לקרות המגילה ב"ד לפני השקיעה דעדיין י"ד הוא ולא ט"ו]. אכן לדברי התה"ד שמפלג המנחה לילה הוא, אינו עניין לתוספת אלא שכבר נקרא ט"ו, לדעת ר' יהודה. אמנם מד' התוס' בפסחים הנ"ל שכתבו

אמנם הי' מקום לומר, דכל מה דנחשב כלילה אילולי גילוי הקרא דבעינן לילה ממש, זה מכח הדין "תוספת שבת ויו"ט", וכדחזינן דמייתי התוס' הוכחה מברכות כ"ז דרב מתפלל של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום. הלא"ה, מצד פלג המנחה לחודא אינו נחשב כלילה. ויעויין תוס' כתובות מ"ז א' ד"ה דמסר, דבתוספת יו"ט אף שהוא אסור מה"ת במלאכה, אבל אין בו חיוב שמחה, והק' הקדוש ר' אלחנן וסרמן זצוקללה"ה ד' ינקום דמו בקוב"ש למה לא יהא מצות שמחה כמו שאר מצוות הנהוגות ביו"ט. אלא מתרצים האחרונים עפ"י השאג"א סי' ס"ח דליל יו"ט הראשון אין בו מצות שמחה מן התורה אלא רק מדרבנן ע"ש. ולכך אין בו דין תוספת דהו"ל כמו תוספת לתוספת, דלילה גופה חשיב תוספת ליום.

ואשר לפי"ז, לולי הדין המיוחד של המיעוט "אך שמח" למעט ליל יו"ט משמחה, הי' דין שמחה גם כלילה, וגם

בתוספתא הפסח המצה ומרור מצוותן משתחשך, וטעמא משום דכתיב "ואכלו את הבשר כלילה הזה", ומצה ומרור איתקשו לפסח. אבל סעודת שבת ויו"ט מצי אכיל מבעו"י, וכתבו התוס' בשם רבינו יהודה אפת"ל דבעינן בשבתות ויו"ט עד שתחשך הכא אצטרך למיתני כיון ששחיטת הפסחים מבעו"י סד"א שנאכל מבעו"י כשאר קדשים. ע"ש. הא קמן דלענין מצה בעינן עד שתחשך ולא מהני מפלג המנחה, ואפילו מהשקיעה משמע דלא מהני כ"א חשיכה ממש. ולענין סעודת שבת וקידוש היום משמע דמהני לר"י מקורביל מפלג המנחה כלישנא "מבעו"י", אבל לדינים אחרים לא מהני, ולכך למצה לא מהני, דלא חשיב לילה עדיין, וצ"ב.

אכן באמת אדרבא, שם כתבו התוס' דיש גילוי מיוחד וילפוטא גמורה דבעינן לאכול כלילה ממש, הלא"ה סגי מפלג המנחה להחשיבו לילה, ובליל הסדר יש דין מיוחד דבעינן לילה ממש.

דמהני שבת ויו"ט לסעוד מבעו"י, כ' להוכיח זאת מברכות כ"ז ב', מתפלל אדם של שבת בערב שבת ואומר קידוש היום מבעוד יום. עכ"ד. מוכח מדבריהם דמתורת "תוספת" אטו עלה. אך יש הסוברים בד' הגמרא ברכות שם, דאינו דין בערב שבת ומדין תוספת דוקא, אלא כך הוא דינו מחמת דין פלג המנחה כר' יהודה. וע' רמ"א יו"ד סי' קצ"ו ס"א, שהביא הרמ"א מחלוקת תה"ד ומהרי"ל, שדעת התה"ד סי' רמ"ה, שאם התפללו הקהל ערבית, ועוד היום גדול אינה יכולה לבדוק אז ללבוש לבנים ולהתחיל ולמנות מיום המחרת מאחר דהקהל כבר עשו אותו לילה, ודעת המהרי"ל (אגור סי' אלף שע"ז בשם המהרי"ל החדשות סי' צ"ה) דמותר אפילו עשו הקהל שבת, והש"ך סק"ד ביאר דעת המהרי"ל, דתוספת שבת זו ל"ש לענין נדה, וכן בתוס' כתובות מ"ז א', בתוס' ד"ה במסר לה, וכן יש ראי' מספירת העומר דלא חשיבין כלילה אפילו בערב שבת דתוספת שבת דאורייתא, וכן מאכילת מצה ופסח וסוכה עכ"ל האגור, בשם המהרי"ל, וכ' הש"ך דמשמע מדבריו דאע"פ שהתפללה גם היא, ועשתה שבת מותר, והגאון אמ"ו לא כתב כן בתשובה סי' י"ג, דבהתפללה היא אין להקל, אפילו בדיעבד.

והגר"א שם, כ' ע"ד המהרי"ל, ע' תוס' דכתובות מ"ז א' ד"ה דמסר כר', ובפסחים צ"ט ב' עד כר', ובברכות כ"ז ב' אבעיא להו אומר קדושה כר' אומר הבדלה כר', מכלל דלשאר דברים דל"ש לשבת ודאי לאו לילה הוא, עכ"ל. וכבר העיר ידי"ג הרב הגאון ראובן חלא שליט"א ראש הכולל דנן (אברכים ישיבת הנגב), בספרו בני יששכר סי' א', דאדרבא מהתוס' בפסחים חזינן איפכא, דהוצרכו להיקש דמצה לפסח למעט דלא יוצא מבעו"י, הלא"ה הי' יוצא מבעו"י, וצ"ע, ואכמ"ל.

ובשיטת הרמב"ם, ע' בהרחבה בשכר שכיר הנ"ל, ובפרי יצחק ח"א סי' ח', ובח"ב סי"ט, י', עוד בעניינים אלו. וע' ביאור הגר"א סי' רס"א ובספר הנ"ל. תן לחכם ויחכם עוד.

בתוספת מן התורה, דהיינו משעה שקיבל יו"ט מפלג המנחה ואילך. אבל ע"י המיעוט ממצות שמחה פקע דין תוספת בעיו"ט על השמחה, וחזינן דבעינן לדין "תוספת יו"ט", דבלי דין "תוספת", המציאות של "פלג" אינו פועל דיני יו"ט מבעו"י, אך י"ל דזהו כיון דיש כאן גזה"כ שלילית למעט משמחה, אבל בלי המיעוט הזה היינו מתחייבים כמו ביו"ט גופה.

ומוריננו ורבינו ראש הישיבה הגאון הרב יששכר מאיר זצוקללה"ה בספרו שכר שכיר ח"ב סי' ד', כ' לבאר ד' התוס' בכתובות מ"ז א' הנ"ל, על דברי הגמרא שם דמסר לה בשבתות ויו"ט, והקשו התוס' ממס' מועד קטן ח' ב', שאין נושאים נשים במועד, דאין מערבים שמחה בשמחה שנא' "ושמחת בחגך" ולא באשתך, וכיצד נאמר ש"את בתי נתתי לאיש הזה" הוא ביו"ט, ותירצו דאיכא למימר דהכא איירי שעה אחת לפני יו"ט, שהוא כיו"ט לענין מלאכה בתוספת יו"ט דאורייתא ובטילה באותה שעה ממלאכה.

ומשמע, דאף את"ל דתוספת שבת ויו"ט הוא דאורייתא כלשון הברייתא ביומא פ"א, מ"מ אין חיוב שמחה של ושמחת בחגך, ועל כן העמידוהו בנשאה בזמן תוספת יו"ט, והקשה הרב זצוקללה"ה, מד' התוס' פסחים צ"ט ב' כנ"ל, ד"ה עד שתחשך, שסעודת שבת ויו"ט מצי אכיל מבעו"י ומקדש מבעו"י כדאמר ברכות כ"ז ב', וכ"כ הרמב"ם פכ"ט שבת ה"א, דמקדש אדם על היין בתוספת שבת, והרי אין קידוש אלא במקום סעודה, אלא שבהיא שעתא מקיים מצות סעודה ומקיים וקראת לשבת עונג ע"י תוספת שבת שקיבל מבעו"י, והה"נ ביו"ט. וא"כ מדוע שלא יחשב בהיא שעתא שמבטל שמחת יו"ט ע"י שמחת אשתו.

אלא ביאר מו"ר זצוקללה"ה, שגם אם נאמר תוספת שבת דאו' לאיסור מלאכה שעובר על לאו של המלאכה, [אלא שאין מלקות כדילפ' מיוה"כ למעט מכרת ומלקות מבעצם היום הזה"], מ"מ אין שם רגל על תוספת יו"ט ולכן לא קרינן ב' "ושמחת בחגך" ולא באשתך, שזה לא מדין שמחה בלבד כ"א מדין שם רגל, ושמחת הרגל דוקא אוסר להינשא מחיוב של אין מערבין שמחה בשמחה. ונפלא.

ועפ"י חידושו כ' מוריננו ורבינו זצוקללה"ה חידוש להלכה, לענין אבילות, וזאת ממש"כ בברכי יוסף יו"ד סי' שצ"ט "אם נודע לו שמועה קרובה בתוספת יו"ט ונוהג באבילות בטעות ובשוגג, כבר חל אבילות ועולה לו לז' ימים של מנין שבעת ימי אבילות", עכ"ד. וש"מ שאף אם קיבל כבר יו"ט, שיש מצות שמחה בתוספת יו"ט, מ"מ אין לו שם רגל, וע"כ לא דוחה האבילות [לא מבעיא לשיטת הרמב"ם שאין איסור מלאכה בתוספת שבת, רק מי שקיבל על עצמו שבת יש לו מצוה לשבות ולקדש ולעשות סעודה, אבל עדיין לא חשיב שבת ממש לאיסור מלאכה, אלא אף את"ל כדברי הגמרא ביומא פ"א שתוי"ט נלמד מקרא דמערב עד ערב תשבתו שבתכם, וחל בתוספת שבת ויו"ט איסור מלאכה [רק שנתמעט מבעצם היום הזה מעונש כרת ומלקות], מ"מ לא דוחה האבילות, שאין על תוספת יו"ט שם רגל, ולא דחי האבילות.

וע' בתוס' פסחים צ"ט ב' תי' ב', דאף לשבתות ויו"ט ל"מ תוספת, וצריך לאכול כזית ביו"ט ושבת עצמו משתחשך, הרי לנו דאף דין "תוספת" ל"מ כ"א לפרוש ממלאכה, אבל אין בו דין השבת ויו"ט, וזהו שיטת הספר חסידים (הו"ד במג"א סי' רס"ז) דאין יוצאין סעודת שבת כ"א באכילת כזית

מנורה בדין על הניסים ושהחיינו בדרום קצה

שהם משתתפים ונושאים בעול החזקת
הכולל דתורת יששכר וראובן יוסף - כולל
אברכים ישיבת הנגב. ונמסרו חלקם בפני
כולל אברכים שבראשות הרה"ג נסים אלקיים
שליט"א שבטאראנטו. ישלם ד' לכל התמכין
דאורייתא רוב ברכה והצלחה וסי"ד ונחת
יהודית מכל יוצא"ח, שפע כל טוב,
ולהתעלות בתויר"ש למעלה למעלה
למשכיל, אמן.

בלילה. ולביאור מו"ר זצוקלה"ה עכ"פ אין
לו שם רגל. א"כ כ"ש שבלא דין "תוספת"
ל"ש שיהי' דינים מבעו"י, וצ"ע ד' התה"ד.

ויש לפלפל בזה, אך רק באנו לגעת ולעורר
בדבר, ואכמ"ל.

חביבות יתירה היא לי, שדברי תורה אלו
נתחדשו בעיקר בביהמ"ד דכולל
אברכים טאראנטו ביומי דפוריא תשע"ט,



הרב יובל קורסיה

חיוב טבילת כלי חשמל

שמעתי באומרים לי שיש להקל שלא להטביל כלי חשמל כיון שהם מחוברים לחשמל וחשיבי כשמחברים לקרקע. ונתתי אל לבי לדרוש ולתור בדין זה, האם אכן יש להם על מה שיסמוך.

ס"ל הכי. וכן בשו"ת בית אבי"י (ח"א ס' קיד) בעניין מכונת קפה כתב לפטרה מטבילה. וחילם מהא דשנינו במסכת כלים (פ"א, ב) שכלים המחברים לקרקע אינם מקבלים טומאה. ומבואר ברמב"ם (כלים פ"ט, א) שאף קודם שקבעו אותם הכלים, אינם מק"ט. ע"ש בבית אבי"י. ובשו"ת ברכת יהודה (ח"ה ס' ה) כתב להקל מטעם ס"ס, שמא טבילת כלי מתכות דרבנן, ושמא כהפוסקים שכלי חשמל לא בעי טבילה. ואם זה מזלג חשמלי יש לצרף דעת שו"ת בצל החכמה דלקמן, שמזלג חשמלי מעשה עצים וגחלים בעלמא קעביר. ואם זה טוסטר יש לצרף דעת האג"מ (יו"ד ח"ג ס' כד) שפטר מטבילה. אמנם המעיין בדברי האג"מ יראה נכוחה שכוונתו למה שקוראים היום מצנעם ולא לטוסטר. כי כל טעמו הוא משום שמצנעם מטרותו היא רק לייבש פת אפוי בטוב וראוי לאכילת כל אדם, אין להחשיבו צורך הסעודה בשביל מה שיש שרוצים לייבש הפת שנעים להו קצת יותר מאחר שלא חסר כלום להפת גם בלא זה. עכ"ל. ולא לטוסטר שמבשל את הלחם עם הגבינה שבתוכו והופכו לפנים חדשות.

הנהגה בהליכות עולם ח"ז (עמ' רסה) כתב בהלכה שקומקום חשמלי שאם יטבלו במים יתקלקל, יכול לתת אותו במתנה לגוי ויחזור וישאלנו ממנו ופטור מטבילה. ובהערה שם הוסיף שבשו"ת חלקת יעקב (ח"א ס' קכו ובדפוס חדש יו"ד ס' מא*) פטר מטבילה, כיון שתשמישו עם הקרקע משום חיבורו לחשמל. ובשו"ת מחזה אליהו (ס' קיב אות י) חלק עליו ומצריכו טבילה משום שהקומקום משמש למים גם אחר ניתוקו. [ואפשר לדחות טענה זו, ע"פ מש"כ בחלקת יעקב יו"ד ס' מג דלפי הפת"ש (קכ סק"ו) בטבילת כלים אזלינן בתר רוב תשמישו]. והוסיף בהלכ"ע, שגם הגרש"ז אויעברך במנחת שלמה (מהדורא ראשונה ח"ב ס' סו אות ד) כתב כדברי החלקת יעקב. ולכן הסיק בהלכ"ע שטוב להחמיר היכא דאפשר להטביל קומקום חשמלי, אך אם חושש שיתקלקל טוב שיתן אותו במתנה לגוי וישאלנו. ע"ש.

אכן סברת החלקת יעקב אינה יחידאה ממש. שבשו"ת מחזה אליהו הנ"ל הסכים עם החל"י בעיקר הדין, רק לעניין קומקום לא

א. יש להעיר, שבס' מג במהד"ב החלקת יעקב הצריך טבילה לקומקום חשמלי, וכתב כמה פתרונות כיצד להטבילו מבלי שיתקלקל מהמים. וזה משום שהסביר שם (אות ג) דבשובה הראשונה דן לגבי מזלג חשמלי שא"א להשתמש בו אלא רק ע"י חשמל. אך הקדירה [קומקום] לעצמה ראויה לשמש בה מאכלים שונים או משקאות שונות וראויה ג"כ לחברה להכותל. ע"ש.

נקרא מחובר לענין זה לפטור מטבילה ואין להאריך בפשוט. ע"ש.

וב"כ בתשובות והנהגות (כרך א סימן תנ) - ויש פוטרין טוסטר כיון ששימושו כשמחבר לקרקע, ודבריהם תמוהים כיון שהדיוט מכניס ומוציא ועומד לכך אין זה חיבור גמור ליהוי כקרקע, וצריך טבילה כדין.

וב"כ בשו"ת משנה הלכות (חלק ט סימן קסב) - והנה חכ"א רצה לפטור מטבילה מטעם שהטאוסטער מחובר הוא בקרקע ע"י חוט החשמלי וכיון שמחבר לקרקע אינו מקבל טומאה. ובאמת כי שגגה היא חדא דמה שמחברו ע"י חוט להחשמל פשוט דלא נקרא בשביל זה מחובר לקרקע. ועוד דהא טבילה של כלים אינה משום קבלת טומאה אלא הוא משום גירות דיוצאת מטומאת עכו"ם לקדושת ישראל ועיין מרן חת"ס סימן ק"כ וכו'. הנה מבואר דאפילו העשוי לחברו קבוע בקרקע באמת נמי פליג החת"ס ז"ל דאינו פוטר מטעם זה מטבילה וכל שכן בחוט החשמל שכו"ע מודי בזה דלא מקרי מחובר לקרקע. כן נלפענ"ד. ע"כ.

ובן דעת הגר"ש אלישיב בקובץ תשובות (ח"א ס' ג). ובשו"ת אבני ישפה (ח"ג ס' עב) כתב שקומקום העשוי מפלסטיק ובתוכו גוף חימום ממתכת יטבול בלי ברכה, משום דדמי לדעת הש"ך (קכ ס"ק יב) בעניין כלי מעץ המחופה חשוקי ברזל שיטביל בלי ברכה. והסכים עמו הגריש"א. וראה לקמן.

וב"פ בשו"ת בצל החכמה (חלק ה סימן ה) - שחייב בטבילה ובברכה, כי חוץ ממה שהם מבשלים האוכל ע"י כח החשמל שבכלי עצמו שהוא מעשה עץ, הם גם מחזיקים את האוכל ואת המשקין המתבשלים

וכ"כ בספר הכשרות (עמ' קיז). והסיק בברכת יהודה שהמקילים יש להם ע"מ שיסמוכו. ועכ"פ המחמיר לא יברך.

אך יש להעיר על מש"כ להקל מטעם ס"ס, דבב"י (קכ ס"ט) מוכח להדיא שאף שיש ס"ס לא הקל והצריך טבילה בלי ברכה. שהסתפקו בגמרא על גוי שמשכן כלי אצל יהודי שאינו יודע אם דעת הגוי לשקעו אצלו. והוי בעיא דלא אפשטא. והרמב"ם הקל משום דהוי ספק דרבנן. ושאר הראשונים החמירו דהוי ספק דאורייתא. ומרן הש"ע פסק שיטביל בלי ברכה. ואף שיש בזה אותו ס"ס שכתב הברכת יהודה [שמא דרבנן ושמא משכון שאינו יודע אם קבעו אצלו פטור מטבילה] בכל זאת הש"ע לא היקל. לכן א"א לסמוך על ס"ס הנ"ל.

דעת שאר הפוסקים

אמנם יש להעיר כמה הערות. חדא דרובא דפוסקי זמנינו לא סמכי על פסק זה של החלקת יעקב וכמעט יחידי הוא בדבר. המחזה אליהו הסכים לסברת החלקת יעקב 'במקרה' שכל תשמישו הוא רק בחשמל. אך בקומקום חלק ע"ז 'שהלא מעבירים הכלי ממקום למקום וגם מחברים אותו למקומות שונים בתוך הבית ולכן לא נראה דבריו בזה ואין לחושבו כמחבר'. ע"ש.

ובן דעת השבט הלוי (חלק ב סימן נז) שכתב - ואל ישיאך לבך להתיר עפ"י מי שרצה לומר דכיון דמחברים ע"י החוט לכותל נקרא כלי המחבר לקרקע שפטור מן הטבילה, דלענ"ד זה הבל ורעות רוח דהא גופא דכלי תלוש שחברו לקרקע דפטור מן הטבילה ג"כ מפוקפק ועיין ביד אפרים יו"ד שם ובס' ערוך השולחן שם סל"ט ובד"ת ס"ק ה', והא דידן פשיטא דעפ"י הלכה לא

היה מקום לסברא דמחובר. ואין זה המציאות. ועוד מה שמחובר הוא רק גוף החימום, אמנם כל הכלי עצמו אינו צריך את החיבור לקרקע, כלומר הקומקום הוא כלי בפנ"ע גם בלי גוף החימום. ע"ש. וכ"פ בשו"ת מציון תצא תורה (לג"ר אביגדור נבנצל עמ' שיב, שיג).

ובספר טהרת הכלים (נספחים עמ' תעא) הסביר דברי המחייבים טבילה, משום שסתמות המשנה בכלים היא דבר המחובר ממש עם הקרקע, אבל המשמש עם הכלי המחובר לקרקע לא יטהר עד שיהיה מחובר עמו. והביא ראייה ממשנה בכלים (פי"א, ד) הפין והפורנה טמאין, ופירש הרמב"ם הפין, הוא כנף המנעול. והפורנה, המנעול עצמו שבו נכנס הכנף. אלמא אף מנועל הנתלה בדלת לא חשיב מחובר לקרקע. ע"ש.

מהי דעת הגרש"ז אויערבך

ויש להעיר עוד, דאף הגרש"ז א במנחת שלמה שם סמך על סברא זו רק בצירוף פירוק הכל, באופן כזה המבטל את הכלי מתשמישו ואינו ראוי לשימוש אלא ע"י אומן. [ע"ש שהחוט והתקע שהם מחוץ לכלי לא מהני. אך חוטי החשמל שבתוך הכלי ממש שפיר חשיבי כגוף הכלי. ועוד בכלי שאינו חשמלי, לא מהני עצה זו דפירוק דלא דמי לנקב בכלי [ב"י יו"ד קכ סק"י, א], ועכ"פ לא יברך אם עשה כן]. ותימה הוא שבהליכ"ע הביא דעתו כמסכים לדברי החלקת יעקב לחדר. וראיתי בילקו"י חנוכה (מהדורת תש"פ בחלק המכתבים עמ' תשלג) שכתב שכל מה שהביא דבריו הוא כדי לאפוקי מסברת המחזה אליהו שיש לחלק בין קומקום לשאר כלי חשמל. ולזה הביא מש"כ במנחת שלמה שסברת החלקת יעקב

ומורתחים בתוכם, ולא גרעי משאר כל כלי בישול שחייבים בטבילה בשביל כך.

כ"ה באור לציון (ח"ה עמ' רפג). ובאגרות משה (יו"ד ח"א ס' נז) ע"ש מה שמחלק בסוגי הכלים. וכן פשוט לגאון מנחת יצחק (ח"ה ס' קכו אות ב, וח"ט ס' פג). ובשו"ת אבן ישראל (ח"ט ס' עב).

וכך פשיטא ליה להגר"נ קרליץ בחוט שני (טבילת כלים עמ' כב כג) שטוסטר טעון טבילה. וכן מטחנת בשר ודגים שטוחנים מאכלים הראויים מיד לאכילה. ובעמ' מד דן לגבי קומקום חשמלי וכף חשמלית שגוף החימום עשוי מתכת והכלי עצמו עשוי מחומר שאינו חייב טבילה. שיש להטבילו. ולגבי ברכה נשאר בצ"ע. ואם הקומקום עשוי ממתכת ודאי חייב טבילה ובברכה. וקומקום נשלף כתב שם (עמ' נה) שאין צריך להטביל את הבסיס הנשלף.

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד ס' קה ד"ה מכוונה) כתב שכבר דחו שאר גדולי אחרונים דבר זה. ע"ש. וכ"ה בשו"ת קנין תורה בהלכה (ח"ד ס' צ). והגר"מ מאזוז במקור נאמן (ס' תרה ח"ב ס' תריא וכתב שאין צריך להשהות הכלי במים, אלא יוציאו מיד ולהשהותו שלשה ימים ולא יתקלקל כלל). ובשו"ת רבבות אפרים (ח"ב ס' קעב) דחה סברת החל"י, שכל דין מחובר שאינו מקבל טומאה הוא רק אם כל הכלי מחובר, משא"כ בנידון מולג חשמלי לא מחובר אלא רק חוטי החשמל. ועיקר הכלי משתמשים בו כשהוא תלוש. ע"ש שהאריך. הגר"י רצאבי בש"ע המקוצר (ח"ד ס' קלח, י). וכן פשוט להרב שערי יושר (להרה"ג אשר חנניה ח"ג יו"ד ס' יו) ע"ש. ובספר אור יצחק (להרה"ג יצחק עבאדי ח"ב יו"ד ס' יז אות ג) שרק אם היה מציאות שא"א בשום אופן לחוטי החשמל להיות בלתי מחוברים לקרקע, אז

מאשר לתת לגוי. אך אם חושש שיתקלקל, יתנו לגוי [ומש"כ 'טוב' שיתנו לגוי לאו דוקא הוא]. וזה מסביר מדוע לא כתב שכלי חשמל פטורים מטבילה לא בהלכה למעלה ולא בהערות. ואף בסוף ההערה שכתב את פסק ההלכה לא הזכיר כלל שיש לפוטרו. ואולי דעתו שאפשר לסמוך על דעה זו כשיש עוד צירוף וכדעת המנח"ש.

פירוק הכלי

מ"מ ישנה אפשרות לפוטרו מטבילה ע"פ מש"כ הרבה מפוסקי זמנינו שאם יהודי יפרק את הכלי באופן שמבטל ממנו שם כלי ואח"כ יחברו, אין צריך להטבילו. דהנה בשו"ת באר משה (ח"ד ק) כתב שאם א"א להטביל כלי חשמל אפשר שימסור הכלי לחשמלאי יהודי שיפרקו ויבטלו מתורת כלי שלא יהיה ראוי לשימוש ואח"כ ירכיבו מחדש, וצריך דוקא מעשה אומן ולא ע"י אדם רגיל שאינו אומן, וע"י זה נחשב כאילו הכלי נעשה ע"י ישראל ופטור מטבילה. ע"כ. וכ"כ בספר טבילת כלים (פ"ד סע' טז) בשם הגרשז"א. וגם מבואר שם שהוא באופן שמתבטל מלהיות כלי. ובפרק יא סע' נא שפירוק החוט שמחוץ לכלי אינו מועיל. (אכן לעיל הבאתי מתשובתו שעצה זו של פירוק הוא רק בכלי חשמלי שיש לצרף דעת החלקת יעקב).

ובן דעת הגריש"א (קובץ תשובות ח"א, ג וצהר ד, תשנ"ט) שהעצה לזה שאומן ישראל יפרק חלק מן הכלי באופן שיתבטל ממנו תורת כלי, ואח"כ ירכיבו, ושוב אי"צ טבילה.

ודעת הגר"ש וואזנר (קובץ מבית לוי תשנ"ד הערב ב) שיפרקנו בצורה כזאת שצריך מעשה אומן להרכיבו שאז נחשבת ההרכבה מחדש ע"י אומן ישראל. אלא

איירי גם בקומקום ולא רק בכף חשמלי. ולכן בהליכ"ע לא כתב וכ"פ וכו', אלא רק העתיק את סברתו דעיקר שימושו של הכלי וכו', ואף שהמנח"ש לא ניח"ל להקל בלא צירוף פירוק הכלי, מ"מ בהליכו"ע סבר דאפשר לסמוך על סברא זו בלבד. ובאמת גם בהלכ"ע לא רצה לסמוך להקל על שיטת החלקת יעקב, ולכן כתב שיש להקנות לגוי, אך בשעת הצורך אפשר לסמוך על הסברא הנ"ל. ע"ש. ולענ"ד קשה לומר פירוש כזה. משום שבמנחת שלמה כלל לא דן על קומקום, אלא על כלי חשמל בכללותו. ועל אף שלא חילק מ"מ לא כתב להדיא שיש להקל בקומקום כדי שנביא ממנו ראיה. ועוד שלשון הליכ"ע משמע שדעת המנח"ש לפסוק לגמרי כדעת החלקת יעקב. וצ"ע.

וראיתי בספר באר מים חיים - טבילת כלים (עמ' שמח) שדן בדעת הרב הליכ"ע. והביא ששמע מהרב במשך שנים בשיעוריו שכלי חשמל יתנם לגוי ולא יצא מפיו לפוטרים לגמרי. ועוד פירש שמש"כ בהליכ"ע בסוף ההערה שטוב להטביל. ואם א"א להטבילו, טוב שיתנו לגוי. דכוונתו שסברת החלקת יעקב דחה המחזה אליהו שהרי הקומקום משמש למים גם לאחר ניתוקו מהחשמל. והמנח"ש לא סמך על סברא זו בלבד. לכן כתב שאין להקל ליתנו לגוי או לפרקו, אלא יחמיר להטבילו. אך אם עלול להתקלקל, יכול להקל וליתן לגוי [שדעת הט"ז בס"ק יח שאין היתר של נתינה לגוי לעולם אלא רק לפי שעה]. ע"ש. ולענ"ד גם דבריו קשים, שכל מה שכתב לא מוזכר כלל בהליכ"ע. חדא שהרב דחה את סברת המחזה אליהו, ועוד לא הוזכר שם כלל עניין הפירוק.

אך בלא זה אפשר להסביר בפשטות, שכוונתו שטוב יותר להטביל הקומקום

את הכלי באופן שיבטל משימושו ואח"כ יחזירנה אומן ישראל.

ומכל הנ"ל ונראה לענ"ד שפשוט דכוונתם לפירוק הכלי בצורה כזו שאין עליו שם של אותו כלי הקודם וממילא נטהר הכלי. וכמ"ש הרמב"ם בהלכות כלים פ"ו (וכן מצאתי בספר אור ההלכה על יו"ד סימן קכ שכתבו כן). ויתרה מזו חדשו בשו"ת אגרות משה (ח"א סי' נז נח) ומנחת יצחק (ח"ב סי' עב) שאם גוף החשמל אינו בא במגע עם האוכל אינו חייב להטביל החלק החשמלי. ובקובץ מבית לוי (שם ותשנ"ח הערה ט) חידש עוד שלא צריך להכניס את כל החוט שמחובר לחשמל (ועי' בשו"ל ח"ב סי' צו וח"ד סי' צא סי"ב) שכן הורה הגר"י וייס בעל מנחת יצחק.

טעם אחר לפטור קומקום מטבילה

ולעיל הבאתי משו"ת אבני ישפה (ח"ג סי' עג) שכתב שיש לדון לפטור את הקומקום מטעם חדש. ראשית נראה שכל דבריו איירי בקומקום שהיה עד לפני כמה שנים שגוף החימום היה גלוי, ולא כמו היום שגוף החימום נסתר.

דהנה מרן הש"ע (קכ, ו) פסק שכלי עץ שיש לו חשוקים של ברזל מברזל מברזל שזעמידין אותו, אינו טעון טבילה. ועפ"ז כתב באבני ישפה שכמו שבכלי עץ כל הקיום הוא מהחשוקי הברזל ובכל זאת פטור, ה"ה לגוף החימום, שהרי בלי הגוף החימום לא יקנו את הקומקום, נמצא שהגוף החימום הוא המעמיד. ועוד שהחוט יוצא דרך נקב מתוך הקנקן ונקב זה נסתם ע"י מתכת. ולכן גם מצד המציאות המעמיד של המים בתוך הכלי הוא מתכת. ולכן הסיק שיש להטבילו בלא ברכה ע"פ הש"ך (ס"ק יב).

שצריך זהירות רבה כי לא כל פירוק נחשב מעשה אומן. ופשוט שפירוק החוט מהמכשיר אינו מועיל כלום כיון שלא פירק את גוף הכלי. אמנם בשבט הלוי (ח"י ס' קכח) חלק על החכמת אדם שהיקל אם עשה נקב בכלי וסתמו, שאין להקל בזה. ע"ש. ואולי גם הוא יודה שאם פירק את הכלי לגמרי והרכיבו מחדש שיש להקל.

וב"כ בתשוה"נ (ח"א, ס' תנ) שיש עצה לפרקו ולבטלו מתורת כלי לגמרי ונעשה מחדש על ידי אומן ישראל, אבל במפרק מכונה באופן שהדיוט יכול להחזירו לא נפטר, ואדרבה כה"ג דעתי שחייב להחזירו ולטובלו כדרך שימושו דוקא.

וב"כ בספר הכשרות כהלכה (ח"ב עמ' תח הערה 40) בשם הגר"מ שטרנבוך והגר"מ אליהו.

וב"כ בחוט שני (הלכות טבילת כלים עמ' מד) ע"פ הב"י (ס' קכ סק"י (א)) בשם מהר"ם וע"פ החכ"א. והוסיף, דלא סגי לבטל את מערכת החשמל מן הכלי באופן שאינו ראוי לשימוש, אף אם רק אומן יוכל לחזור ולתקנו, אלא בעינן קלקול בגוף הכלי. ע"ש. ונראה שדעתו דבעינן קלקול ממש בגוף הכלי כמו לעשות חור. וכן נראה מדבריו בעמ' מה. ובסוף עמ' מד כתב שאם הקומקום עשוי מחומר הפטור מטבילה ורק הגוף חימום הוא מברזל, סגי לפרק את הגוף חימום ביטול של מעשה אומן, וישראל יתקנו ופטור מטבילה.

ובשו"ת מנחת יצחק (חלק ט סימן פג) כתב שאף קלקול שאי אפשר להשתמש בו רק ע"י תיקון ויתקן ישראל שוב א"צ טבילה.

וכן דעת האבן ישראל (ח"ט ס' עב) שיסתור

הגרע"י זצ"ל, שבתי לבדוק מה דעתו למעשה. והעירו את תשומת לבי שנראה מדבריו בחזון עובדיה שבת (ח"ב עמ' נו) שלא סמך על החלקת יעקב למעשה. דשם הביא דעות אחרוני זמנינו האם מותר לקדש בכוס חד פעמי. והסיק שמעיקר הדין מותר. וזאת מטעם שכיון שכלי גמור הוא וחשוב הוא ששותים ממנו בשעת סעודות גדולות, אין טעם לפוסלו. אך בחלק מהפוסקים שהובא שם דנו לעניין טומאה, שמהרמב"ם (כלים פ"ה, ז) מוכח שכלי שחשב לאכול את מה שבתוכו ולזרקו אינו מקבל טומאה. וא"כ גם הכא אינו חשיב כלי וא"א לקדש עליו. ונחלקו בזה פוסקי דורנו האם ראייה זו נכונה והאם יש לדמות טומאת כלים לקידוש. ומדבריו שם בחזו"ע נראה דס"ל שאין לדמות טומאת כלים לקידוש.

ובהמשך כתב דנקפ"מ לענין טבילת כלי אלומיניום חד פעמיים שיש להטבילם בלי ברכה. ולסייעתא לדבריו הביא מש"כ בשו"ת יהודה יעלה (יו"ד ס' רטז) שאין מדמים טומאת כלים לטבילת כלים. ואף כלי שאינו מקבל טומאה חייב בטבילה. אך הרב הסיק שיטביל בלי ברכה וע' לקמן.

אכן בשו"ת חלקת יעקב הנ"ל שפסק שמזלג חשמלי פטור מטבילה משום שסמך סמיכה בכל כחו על תשובת שב יעקב (ח"א ס' לא) שפטור מטבילה דבר המחובר לקרקע משום שלדעתו יש לדמות טבילת כלים לטומאת כלים, והתם אינו מקבל טומאה. ולכן כיון שמזלג זה נעשה רק להשתמש כשהוא מחובר לכותל (חשמל) אין מקבל טומאה ופטור מטבילה. אח"כ כתב שמהר"י אסאד (שו"ת יהודה יעלה יו"ד ס' רטז) חלק עליו, אך הוסיף החלקת יעקב 'כמדומה אנן נוהגין להקל גם בשם (במיוחד שקובעו

ואם כנים הם הדברים יוצא שלדעת הש"ע שם אין צורך להטביל כלל את הקומקום. שכתבו כמה אחרונים (ט"ז סק"ט. פר"ח ס"ק טז. גר"א ס"ק יז. ערוך השלחן סעיף כח שכן המנהג להקל) שמרן חזר בו מהב"י ולא מצריך טבילה כלל. אברא שיש אחרונים שהחמירו כדברי הב"י להטבילו בלי ברכה (ש"ך וע' זבחי צדק ס"ק לז בשם עוד פוסקים) וה"ה כאן.

אמנם שני טעמים נזכרו בראשונים (תוס' ע"ז עה: ד"ה הלכתא ורא"ש שם פ"ה ס' לה) לפטור כלי עץ זה. חדא שנראה שפוסקים שאין הולכים אחר המעמיד. ואף למ"ד דאזלינן בתר המעמיד, לא בעי טבילה 'כיון דאין משתמש במקום הברזל' לא הויא דומיא דכלי סעודה דמדין. עכ"ל הרא"ש. ומשמע שאם משתמש במקום הברזל חייב בטבילה אף אם העץ מעמידו. וכן מתבאר בב"י (שם סעיף ז) שהכל הולך אחר מקום משתמש בו המשקה. א"כ אין להקל מטעם זה בקומקום בימינו.

ובן ראיתי בשו"ת בצל החכמה (ח"ה ס' ה) שכתב לפטור מזלג חשמלי כיון דקעביד מעשה עצים וגחלים בעלמא. מ"מ לעניין טוסטר וקומקום כתב שודאי שהם חייבים. דכיון שמכניסים לתוכם אוכלין או מים ומרתיחים ומבשלים אותם בהם, דין הוא שהם חייבים בטבילה ובברכה, כי חוץ ממה שהם מבשלים האוכל ע"י כח החשמל שבכלי עצמו שהוא מעשה עץ, הם גם מחזיקים את האוכל ואת המשקים המתבשלים ומורתחים בתוכם, ולא גרעי משאר כל כלי בישול שחייבים בטבילה בשביל כך. ע"ש.

עוד בדעת הרב עובדיה יוסף

כיון שהמקילים נסמכו על אילן גדול מרן

בתנור) וניד"ד עדיפא ממיחם שאי אפשר להשתמש רק כשקבוע בכותל'.

א"כ דעת לנכון נקל להבין שאם כל התירו של החלקת יעקב בנוי על מחלקות השב יעקב ומהר"י אסאד, לכן בחזו"ע נראה דחשש למהר"י אסאד ודעימיה שאין לדמות טבילת כלים לטומאת כלים. ולכן יש לחייב בטבילה כלים חד פעמיים. אך פסק שיטבול בלי ברכה כנראה משום שחשש לדעת החולקים לענין ברכה. ואם היתה דעתו לפסוק כדעת החלקת יעקב לא היה מצריך להטביל כלים חד פעמיים.

כל שכן בעניין טבילת קומקום שרבו כמו רבו הפוסקים שמחייבים טבילה ללא שום צד היתר.

קומקום נשלף יש להטבילו לכל הדעות

עוד נראה לומר, שכל מה שכתב בהליכ"ע שאף בקומקום יש צד לפוטרו, הוא רק בקומקום שהיה מצוי בעבר שמתוך גוף הקומקום היה יוצא חוט המתחבר לחשמל. וכיון שרוב תשמישו הוא ע"י החשמל חשיב כמחובר לקרקע.

אך בימינו אין מצוי קומקומים כאלה, אלא רק קומקום נשלף, שכל מה שמחובר לחשמל הוא רק החלק התחתון שלו. ואילו הקומקום עצמו המכיל את המים נשלף ומטלטל. נראה שיש לחייבו בטבילה לכל הדעות.

וזאת משום שבתשובת שב יעקב נסמך על המשנה בכלים (פרק יא, ב) שכל דבר המחובר לקרקע אינו מקבל טומאה. וכן למדו ממשנה זו לענין שאיבת מים למקוה (יו"ד רא סעיף מח) שאם הצינור מחובר לקרקע מותר לשאוב לתוכו מים למקוה.

וכיון שמוכח מהטור (יו"ד ריש קכ) שאין להחמיר בטבילה זו טפי מטבילת טמאה, א"כ ה"ה בטבילת כלים שכל המחובר לקרקע פטור מטבילה. ע"ש באורך.

וא"כ אפשר לדמות קומקום שאינו נשלף, למחובר לקרקע. אך קומקום המצוי בנינו הנשלף איך אפשר לומר 'שהוא' מחובר לקרקע, הרי מטלטל הוא לכל דבר ומחזיק בתוכו מים. אלא הגדרתו היא כמונח על דבר המחובר לקרקע.

ואם נאמר דאעפ"כ כיון שרוב ככל תשמישו הוא רק לחמם מים, והתחתית נעשית רק לקומקום ולא לשום צורך אחר, ובלעדי התחתית אין לאדם צורך בקומקום, ולכן חשיב כמחובר לקרקע. א"כ נאמר כן גם לגבי סירי בישול. דרוב תשמישו (אם לא כולו) הוא לבשל, ובכדי לבשל צריך לשים אותו על האש, והרי הכיריים מחוברים לגז המחובר לקרקע ובלעדי כל זה אין לאדם כל שימוש בסירים. ויהיה פטור מטבילה. וזה ודאי אינו נכון ולא ראינו לאף פוסק שיאמר כן.

אלא מחובר לקרקע הוא רק אם 'הכלי עצמו' יהיה מחובר לקרקע. וכל מחלוקת הפוסקים הנ"ל לגבי קומקום היתה רק בסוג הקומקום שהיה קיים בתקופתם שהיה מחובר ישירות לחשמל בלי תחתית. כנלענ"ד.

טבילת מיני בר ומכונת קפה

ויש לדון במכשירי מיני בר למים קרים וחמים המחברים לקיר ע"י צינור מים. וחיבורו הוא חיבור אמיץ יותר וקבוע ואין שום רגילות לטלטלו. האם חייב בטבילה.

בחוט שני (טבילה עמ' מד) כתב שאין טעם ברור לפוטרו מטבילה, משום

זו ממקומו לעולם. ורק ע"י חיבור זה אפשר להשתמש. ועדיפא משאר מכשירי חשמל שמחובר בחיבור קל לחשמל.

ועוד אפשר לצרף סברא שאם יהודי הוא זה המחברו לצינור המים בקיר הוי גמר מלאכה ע"י יהודי [כן ראיתי בספר השלחן כהלכתו עמ' תג'].
אמנם ראיתי למי שרצה לצרף דעת האגרות

משה (יורה דעה חלק ג סימן כד) לגבי מצנם שכתב שכיון שהפת אפוי בטוב וראוי לאכילת כל אדם אין להחשיבו צורך הסעודה בשביל מה שיש שרוצים לייבש הפת שנעים להו קצת יותר מאחר שלא חסר כלום להפת גם בלא זה. ע"ש. וה"ה במים חמים שראויים לשתיה. אך אינו צורך בזה כלל. שהרי כבר באג"מ ציין לדברי הברייתא בע"ז (עה:): דאיתא שמחמי חמין חייבים בטבילה. ודייק מזה דגם הם צריכים טבילה משום שצורך גדול הוא לכל האינשי מים חמין יותר ממים צונן, וא"כ אין לנו אלא מחמי חמין שהוא צורך גדול לכולי עלמא. אבל יבוש הפת ע"י הטואסטר שאף להרגילין בזה אינו דבר נחוץ ורובא דעלמא ורוב אכילות אף להרגילין בזה הוא פת האפוי כמו שהוא אין להחשיבו כלי דצורך סעודה. עכ"ל. ומפורש יוצא שחימום מים הוי כלי סעודה וחייב בטבילה. אך במכשיר שרק מקרר מים אפשר לומר שגם האג"מ יודה להקל ע"פ סברתו.

ועוד צירוף חשוב להקל הוא ע"פ מש"כ בשו"ת נודע ביהודה (מהד"ת יורה דעה סימן קט) לחלק ג' חילוקים במקבל טומאה במחובר לקרקע וז"ל -

א. כלי שלגוף תשמישו א"צ לקרקע ואין הקרקע מסייעתו בתשמישו אפילו חיברו לקרקע קודם גמר תקונו כשנגמר תקונו מקבל

שזה כלי עצמי ואין תשמישו עם הקרקע, אלא שצריך להכניס בו מים, ע"כ יש לעשות בו נקב שמקלקלו מתורת כלי ויהודי יתקנו. ע"ש.

אכן, נראה שמנהג העולם להקל בזה וצריך לחפש טעם למנהג ההיתר.

הנה נחלקו האחרונים האם יש לפטור יורה שקבועים בקרקע. וזוהי מחלוקת השב יעקב ומהר"י אסאד הנ"ל. וכן החכמת אדם (כלל עג' יג) ס"ל לחייבו בטבילה. וכ"כ החת"ס בחידושי ליו"ד (ס' קכ סעיף ה). אמנם כתב הערוך השלחן (יו"ד קכ, לט) שני טעמים לפטור את היורות הללו. (א) שאינם בכלל כלי סעודה דכלי סעודה לא מקרי אלא כשמטלטלין אותם ממקום למקום. (ב) עוד אפשר לומר דכל כלי שהיא גדולה יותר מדאי והיא עשויה שממנה ישפכו לכלים קטנים ג"כ אינה נקראת כלי סעודה והיא כלי אוצר ולא כלי סעודה. ולכן לא ראינו מעולם שיטבילו חביות גדולות של מתכות האצורים בהם מים או שארי משקין דכיון שהיא גדולה יותר מדאי אינה נקראת כלי סעודה דכלי סעודה הוי מה שמשמשין בהם אצל התנור ובבית המבשלות ובשלחן האכילה ולא הכלים הגדולים שלהם מיוחד מקום בפ"ע. עכ"ל.

ושני הטעמים הללו ישנם במכשירי המיני בר. שאינם מטלטלים אותם ממקום למקום ויש להם מקום מיוחד בפני עצמו, ובשונה מקומות שכן מטלטלים אותם תדיר. ועוד שהם כלים גדולים כמו כלי אוצר, שממנה שופכים לכלים קטנים. ולפי שני טעמים אלו יהיו פטורים מטבילה.

מלבד זאת, אפשר לומר מסברא, שמכשירים אלו כמעט דומים לברז המחובר לקיר, שכיון שמחברים בחיבור קבוע שאינו

טומאה אפילו כשהוא מחובר לקרקע וזהו דף של נחתומין שקבעו בדלת וכרבנן דר"א (משנה כלים טו, ב).

ב. דבר שתשמישו עם הקרקע שאחר שנתחבר בקרקע עקר תשמישו הוא עם סיוע המחובר בקרקע אז אפי' קודם חבורו כיון שעשאו לחברו בקרקע אינו מקבל טומאה והוא הדלת והנגר והמנעול וכל השנויין במשנה ב' פי"א דכלים הנ"ל:

ג. גם דבר שהוא נעשה מתחלתו להיות תשמישו עם הקרקע אבל לא להתחבר בקרקע והוא התנור של מתכת שזה נעשה מתחלתו להעמידו ומסיק על הארץ בתוכו והוא ניסק ואופה הלחם שמדבק סביב התנור בפנים כמעשה התנורים של חרס. בזה קודם שחיברו בקרקע מקבל טומאה כיון שלא חיברו ולא נעשה על דעת לחברו אבל אחר שנתחבר לקרקע אף שלא עשאו מתחלה לחברו נלע"ד שאינו מקבל טומאה ועדיין לא קבעתי בזה הלכה לחלוטין עיין ברמב"ם פט"ו מהל' כלים הל' וי"ו: עכ"ל.

ועפ"ז ניתן לומר שמכשירי מיני בר ומכונת קפה אפשר לשייכם לחלוקה השניה שכתב שכל דבר שתשמישו עם הקרקע שאחר שנתחבר בקרקע עקר תשמישו הוא עם סיוע המחובר בקרקע. וגם כאן יש לו חיבור עם הקרקע (אמנם לא חיבור גמור אך חיבור קבוע ויציב) וכל תשמישו הוא עם הקרקע שצינור המים מכניס לו מים באופן קבוע.

ויש עוד להאריך בזה ולא כתבתי אלא להעיר תשומת לב המעיינים.

אשר על כן להלכה קומקום חשמלי בימינו חייב בטבילה לכל הדעות.

אמנם שאר כלי חשמל שמחברים ישירות לחשמל כמו טוסטר, מצנח וכד' לדעת רוב ככל פוסקי זמנינו יש להטביל. והרוצה לחוש לדעות הפוטרים מטבילה כיון דמחבר לקרקע לא יברך.

והנלע"ד כתבתי. וה' יאיר עינינו בתורתו ומשגיאות יצילנו.



הרב אברהם אהרן קרנובסקי

האם מותר להישען ולהניח חפצים על הבימה

א. מקור הדין

ב. ההלכה בזמנינו

ג. עשיית תנאי

ד. לב ב"ד מתנה

ה. ההגבלות לדין לב ב"ד מתנה

ו. סיכום

שראה שפעמים מניחים הס"ת על הבימה ללא מפה א"כ גם הבימה עצמה היא תשמיש קדושה מלבד המפה שברור שהיא גם תשמיש קדושה.

[ויש לדון בעצם הענין אם יסוד תשמיש קדושה נובע ממה שנוגע בקדושה או ממה שמשמש את הקדושה אף בלא נגיעה, ובמק"א לגבי ארון הקודש התבאר שהדבר שנוי במחלוקת ראשונים, ואכמ"ל].

רבינו אברהם מן ההר פירש קצת באופן אחר, שמה שרבא אמר כיון דחזינא וכו' כוונתו שאחר שהתבונן בדבר וראה שהכסא סובל הספר ולא המפה, אפילו יתנו כמה מפות על הכסא לכבוד התורה הכל בטלים לכסא והוא עיקר התשמיש קדושה. ולפי"ז תמיד הבימה עצמה היא תשמיש קדושה, אמנם אין זה גורע לכאור' שגם המפה יש לה שם תשמיש קדושה.

גם השפת אמת (מגילה כו: ד"ה אמר רבא) כתב כסברא זו, ותמה על רש"י מדוע כל שאין מניחין הס"ת רק ע"י מפה לא חשוב התיבה תשמיש קדושה, דכיון דעיקר התיבה נעשה להניח עליו הס"ת וא"א בלא"ה לקרות בס"ת, וכי מה שמניחין מפה תחת' עי"ז יתבטל שם תשמיש מן התיבה, וגם לשון

שאלה: כיון שהבימה והמפה שעליה הם לכאורה תשמיש קדושה לספר תורה בשעת קריאת התורה, האם מותר להניח על הבימה שלא בשעת קריאת התורה ספרי קודש כסידורים וחומשים ושאר ספרים, וכן מה הדין לגבי דברי חולין כממחטות נייר קופות צדקה כובעים וחליפות ועוד כהנה וכהנה, בנוסף לכך מה הדין לגבי הישענות על הבימה.

תשובה: א. כתוב בגמרא (מגילה כו:): אמר רבא מריש הוה אמינא האי כורסיא תשמיש דתשמיש הוא ושרי, כיון דחזינא דמותבי עלויה ספר תורה אמינא תשמיש קדושה הוא ואסור, ופירש"י בימה של עץ והוא תשמיש דתשמיש כיון שפורס מפה עליו ואח"כ נותן ס"ת עליו, וכיון שראה שפעמים שמניחין ס"ת על הבימה עצמה בלא מפה ממילא גם הבימה עצמה היא תשמיש קדושה.

ופירושו שמה שמשמש לקדושה באופן ישיר הוא תשמיש קדושה, ומה שמשמש אותו הוא רק תשמיש דתשמיש ואין בו שום קדושה, וממילא הבימה עצמה להו"א של רבא היא תשמיש דתשמיש והמפה עצמה היא התשמיש קדושה וכיון

וכדומה וכל מה שקדושתו פחותה מספר תורה, וכ"ש דברי חולין כממחטות נייר וכובעים וחליפות שזהו איסור גמור.

ב. כתב המשנ"ב (שעה"צ סי' קנד סק"ח) לגבי הבימה עצמה שהיא תשמיש קדושה, שאף שבזמנינו אין מצוי שמניחים ללא המפה, אפ"ה פעמים שנשמט קצת המטפחת מתחתיה והשולחן משמש לס"ת.

אכן בזמנינו לכאור' ברור הוא שהשולחן אינו אלא תשמיש דתשמיש שאף פעם אינו נשמט קצת ולא מצוי כלל וכלל שמניחים הס"ת ואף לא חלקו על הבימה עצמה.

אמנם ילה"ק שהרי המשנ"ב עצמו כתב (שם ס"ק יא) לגבי פרוכת שבזמנם היה לה שם תשמיש קדושה כי היו מניחים עליה הס"ת או היו מכסין בה את הס"ת, שבזמנם זה היה דבר מצוי, דאל"כ הוי תשמיש אקראי בעלמא ואין ע"ז שם תשמיש קדושה, ואם כן לנדון דידן מה שפעמים נשמט קצת הוי אקראי בעלמא ומדוע יש לזה עבור זה שם תשמיש קדושה.

עכ"פ נראה שאצלנו אין זה אפילו אקראי, ולכן ודאי שהבימה עצמה אין לה שם תשמיש קדושה.

עוד יש להקשות שהמשנ"ב לכאור' סותר את משנתו, שהרי בסי' קמא (סק"ד) לגבי בעל בשר או זקן וחולה הקורא בתורה שאי אפשר לו שלא לסמוך שמותר לו בדיעבד לסמוך, אך כתב המ"ב שלא ישען על המפה שעל השולחן שתשמיש קדושה הוא אלא על השולחן עצמו, ומקור דבריו משו"ת מהר"ם מינץ (סי' פא) שכתב מי שהוא זקן וצריך לישען, טוב שיסיר המפה קצת וישען על הדפין או על האבן, ולא על המפה דהוי תשמיש קדושה. ומבואר להדיא מדבריו שהשולחן עצמו אינו תשמיש קדושה ורק

הגמ' כיון דחזינא דמנחי ס"ת עלי' לא משמע כפי' רש"י דהיינו בלי מפה דעיקר חסר מן הספר, אלא הפי' הוא שכיון דחזי' דמנחי ס"ת עליה עם המפה תשמיש קדושה הוא, ולולי פירש"י ז"ל הי' נראה דכורסיא אין מיוחד להניח עליו ס"ת כלל רק דלפעמים דרך מקרה מניחין עליו, ולכן חידש רבא דתשמיש קדושה היא אבל אם מניחין עליו בקביעות אין חילוק בין ע"י מפה או לא, אלא שלמעשה הפוסקים נמשכו בזה אחר פירש"י שבעיקר הדין כשיש מפה הבימה עצמה היא רק תשמיש דתשמיש.

עכ"פ חזי' מהכא שאסור להניח שום דבר על המפה שעל הבימה כיון שהיא מיוחדת לתשמיש של ס"ת, ואף ספרים וחומשים שהם קדושה פחותה מס"ת אסור להניח ע"ג המפה, שכשם שאסור להוריד מקדושה חמורה לקדושה פחותה, הוא הדין שאסור להשתמש עם תשמיש קדושה של קדושה חמורה, לקדושה יותר קלה, כדאיתא בגמרא (שם) ואמר רבא האי תיבותא דאירפט מיעבדה תיבה זוטרת' שרי כורסייא אסיר, דהיינו שנשבר הארון שבו מצניעים הספרי תורה, ואסור לעשות ממנו כורסייא שזה הבימה שבה קוראים בספר תורה, וכתב רש"י משום שמורידה בקדושה, וביאר הר"ן (ד"ה האי) דקדושת תיבה חמירא טפי שמצניעין בתוכה ספרים ולפיכך אסור לפחות בקדושתה ולעשותה כסא שמניחין עליו ספר תורה לשעה, דהיינו אף ששניהם תשמיש לספר תורה אסור כי זה קבוע וזה לשעה, וכל שכן שאסור להשתמש בו לקדושה שהיא פחותה מספר תורה, וזה נפסק בשולחן ערוך (או"ח קנד ס"ו, יו"ד רפב ס"ג) ועיי"ש עוד כמה דוגמאות לזה.

וממילא לפי זה פשוט שאסור להניח על מפה זו חומשים או סידורים

שלפי"ז נצטרך לברר בכל מקום אם התנו שם על הבימה כנ"ל.

וכן כתב הרא"ש (שם סי' יא) וכן כשעושין כורסיי' להניח עליה ספר תורה צריך להתנות שיוכל ליהנות ממנה, אך כתב, ויש למצוא היתר לכורסיי' שלנו לפי שאין רגילין לתת עליו ספר תורה אלא מטפחות והוי תשמיש דתשמיש, וכתב הב"י (סי' קנד) שתיבות שלנו כיון שלעולם אין מניחים עליהם ס"ת בלא בגד פרוס עליהם תשמיש דתשמיש הווי ושרי.

אך כתב הב"י שיש עדיין איסור להניח על המפה עצמה, וז"ל: ומיהו איכא למידק שהרי מניחין סידורי תפלה וספרים אחרים על גבי בגד הפרוס על התיבה וכיון דתשמיש דס"ת הוא היאך משתמשים בו לספרים אחרים.

ד. אמנם יש פיתרון נוסף, והוא מה שכתב התרומת הדשן (סי' רעג) ואנן דלא זהירין בכל הני [-להניח ספרים על התיבה] אפי' בלא התנאה נראה ליישב בדוחק, משום דהאידינא כמעט אי אפשר לזיזוהו וכו' גם יש לנו ספרים רבים חומשים ומחזורים בבית הכנסת, ומאריכין אנן בשבתות וימים טובים בבית הכנסת בזמירות ובפיוטים מה שלא היה כן בימיהם, ולכך קשה מאד לזיזוהו שלא יניחו ספרים על התיבה וכו', או גם שלא ישענו עצמם על התיבה וישבו על המעילים ומפות, וכיון דהכי הוא לב בית דין מתנה עליהם כי היכי דלא ליתו בהו איניש לידי תקלה, וכל מאן דיהיב כי הני מילי לביהכנ"ס אדעתא דחבר העיר וגדולי הציבור יהיב, ולכן מתנה שלא יחול קדושה עליהו כלל וכו', נדחקתי כדי ליישב קצת מה שאין העולם נזהרין.

המפה שעליה, וממה נפשך אם אין תנאי כפי שיתבאר להלן אז גם הבימה עצמה קדושה ואין להישען עליה וכמו שכתב שפעמים נשמט קצת המפה, ואם יש תנאי אז גם המפה אינה קדושה ומותר להישען עליה, ומדוע שנאמר שעל הבימה יש תנאי ועל המפה אין תנאי, וצ"ע.

ג. עוד יש לדון להתיר ממה שהביא המרדכי (שם רמז תתיט-תתכ) בשם הראב"ה את דברי הירושלמי (מגילה פ"ג ה"א) לגבי עשיית תנאי בתשמישי קדושה, שאם עשה תנאי הכל לפי תנאו, רבי יונה עבד ליה מגדל ואתני עליה, עייליה דספרין ארעיא דמאנין, [ועוד שם ר' ירמיה אזל לגוולנה חמתון יהבין מכושא בגו ארונא (-ראה שמניחים בארון הקודש כלי חול) אתא שאל לר' אימי א"ל אני אומר לכך התנו עליו מבתחילה] וכי היכי דאתני רבי יונה צריך להתנות בזמן הזה על כורסיא שהוא תשמיש לספר תורה, שאל"כ אסור להשען עליו להנאתו ואפילו ספרים אסור להניח עליו, כדמשמע הכא גוללים תורה במטפחת ספר אבל לא ספר במטפחת תורה ואפילו נביאים וכתובים אסור, ויש למצוא היתר קצת לכורסיא בזמן הזה שאין רגילין לתת עליו ספר תורה בלא מטפחת והוי תשמיש דתשמיש. מיהו משום מטפחת עצמה יש למנוע אם לא יתנה כדפרישית.

מבואר בדבריו שאכן יש איסור להשתמש עם התשמיש שמיוחד לס"ת אף לקדושה פחותה יותר, וכ"ש לדברי חול, אם לא בתנאי שהתנו עליו שבאופן זה הכל מותר גם להישען וגם להניח עליו ספרים.

ולפי"ז בנדון דידן אם התנו להדיא על הבימה שיהא מותר להניח עליה גם ספרים וגם חפצי חולין מהני ומותר, אלא

וכן הביאו הב"י שם להלכה, וכן כתב הרמ"א (סי' קנד ס"ח), וכתב המג"א (שם סקט"ו) כיון שהתרוה"ד כתב כן בדוחק, משמע דראוי לכל אדם כשמנדב דבר או להגזברים כשקונין להתנות שיהיו רשאים להשתמש בהם.

ולפי זה להלכה מותר להניח ספרים על הבימה וכן להישען או להניח דברי חול כיון שיש תנאי בית דין שאפשר להשתמש בבימה ובמפה שעליה לחולין.

ה. אמנם מצאנו באחרונים שני הגבלות לדין זה, האחד כתב האליה רבה (שם סק"ג) דדוקא במה שמבורר מנהגא להקל, אבל במה שאינו מנהגא אין לנו להקל, ופסק כן המשנ"ב (שם ס"ק לו) להלכה. והסברא בזה לכאורה הוא שרק במה שהמנהג מבורר להקל על זה ב"ד התנו, ולפי"ז לכאור' פשוט שבדברים שמוזכרים להדיא בפוסקים שעליהם כתבו את הדין הזה, הם הדברים שהמנהג מבורר להקל בהם, ולכן לגבי ספרים פשוט שכן הוא המנהג שע"ז כתבו התרוה"ד והב"י את ההלכה הזו, וכמו כן לגבי להישען על הבימה שהתרוה"ד עצמו הזכיר את זה ג"כ בתוך דבריו (אמנם צ"ע מדוע הב"י לא דיבר על כך ג"כ, וקצת נראה שרצה להשמיט זה), אמנם להניח שאר דברי חולין לא מצאנו אם מבורר המנהג להקל, ולכאור' יש להחמיר.

עוד כתב הפמ"ג (שם א"א ס"ק טו) שמשמע מדברי התרוה"ד דדוקא בדבר שאי אפשר ליהזר אמר' לב ב"ד מתנה, אך בדבר שאפשר ליהזר בהם אין אומרים מסתמא לב בית דין מתנה עליהם, וכן כתב הביאה"ל (שם ד"ה ואי אפשר ליהזר) להלכה, ולפי"ז יש לדון בכל דבר אם אפשר ליהזר בו או לא.

אמנם בבתי כנסת שנוהגים כמנהג החזו"א (הובא בדינים והנהגות פ"ו) שמניחים קודם לקריאת התורה מפה נוספת והיא התשמיש העיקרי של הס"ת, והמפה הקבועה שתחתיה וכ"ש הבימה עצמה הם רק בגדר תשמיש דתשמיש ומותר בכל גווני להניח עליהם כל דבר, ואף אם קורה שאין מניחים הס"ת על המפה המיוחדת לכאור' זה בגדר אקראי שהתבאר לעיל שהמשנ"ב כתב שאין בעל זה שם תשמיש קדושה, אמנם יש לדעת שלכאור' לא גרעי מלהיות שם קדושת ביהכנ"ס עליהם וצריך להתנהג עמן כפי ההלכות שקדושת ביהכנ"ס מחייב.

ובאמת יש לדון מדוע בא החזו"א לעשות כה"ג להניח מפה נוספת, שאפשר לומר כיון שהתרוה"ד כתב שהוא דוחק לא רצה לסמוך על דוחק זה שלב ב"ד מתנה, אך יש להקשות מדוע לא התנו להדיא בקניית המפה ואז שרי לכתחילה להניח ככל העולה על רוחו, אך י"ל שנתת דבריו לשיעורין שצריך לברר בכל מקום אם התנו או לא, ושמעתי מהר"כ שליט"א סברא נוספת בזה, שמצאנו בהלכות ס"ת בחובה לנהוג כבוד גדול בס"ת, והדין הראשון שמובא בשו"ע (יו"ד סי' רפב ס"א) הוא לייחד לו מקום, והיינו שאין זה כבוד כשהוא מונח במקום שכל מיני חפצים אחרים מונחים, והפשטות כאן הולך על ארון הקודש, אך י"ל שהוא הדין לבימה שהוא מונח שם בעת קריאת התורה, שאם הוא מונח באותו מקום ששם מניחים כל דבר מפני שיש תנאי או לב ב"ד מתנה אין זה כבוד לס"ת.

אמנם יש לדון האם מותר להניח דברים שקדושתם פחותה מס"ת על המפה המיוחדת, ועכ"פ בשעה שהס"ת מונח עליה, והארכתי ע"ז במק"א.

שלב בי"ד מתנה עליהם לצורך מצוה, אך בשאר דברי חול צ"ע לדינא אי שרי, ולכאור' יש להחמיר. אמנם במקומות שהמנהג להניח בקביעות מפה מיוחדת עבור הס"ת לקריאת התורה יש להתיר בכל גווני.

ו. לסיכום: ספרי קודש מותר להניח על הבימה משום לב בי"ד מתנה, [ולהישען על הבימה, מהסוגי' כאן יוצא שלכאור' מותר משום שלב בי"ד מתנה וכמשנת"ל, אמנם המשנ"ב לעיל (סי' קמא סק"ד) כתב להדיא לאסור, וצ"ע] וקופות צדקה י"ל מסברא ג"כ



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ מיסודות הש"ס'

מיסודות מסכת מגילה - ענייני פורים*

פורים
קריאת המגילה
זמני קריאת המגילה
ברכת הרב את ריבנו
כתיבת מגילת אסתר
מתנות לאביונים
חייב איניש לבסומי
מחיית ממוון עמלק
בית כנסת

הנס נהגו היהודים הפרזים מעצמם לעשות את יום י"ד ליום משתה ושמחה, שלהם היתה סכנה גדולה, אך המוקפין לא עשו כלום [לבד מהשנה שארע בה הנס כמפורש בפסוקים], לפי שלהם לא היה הנס גדול כפרזים¹, ולאחר זמן האיר הקב"ה עיניהם ומצאו סמך מה"ת [מ"כתב זאת זכרון בספר"

פורים

המקור - הנה במגילת אסתר (פ"ט כ-לב) כתיב דמקור תקנת ימי הפורים ומצוותיהם הם מיסוד מרדכי ואסתר, ובגמ' (מגילה ב.) מבואר דהוא מיסוד אנשי כנסת הגדולה². והרמב"ן (שם) ביאר [ע"פ לש' הפסוקים] שבמשך כמה שנים מאז שארע

א. הנה בספר 'קובץ מיסודות הש"ס' ערך 'פורים' כתבתי בענין גדר יום הפורים ומצוותיו, וכן בגדר 'קריאתה זו הלילא' - [ע"פ מאמר מו"ח הג"ר שלמה לוי שליט"א שנתפרסם בקובץ זה אשתקד], וערך 'משלוח מנות', וכאן נוספו עוד עניינים חדשים [וכן הערך 'מתנות לאביונים' נערך מחדש]. וכמו"כ נוסף ערך 'בית כנסת' [השייך לסוף המסכת] לרגל בניית וחידוש בתי הכנסיות בקהילתנו הקדו', ושאר העניינים ממסכת מגילה שאינם שייכים לפורים יפורסמו אי"ה בקובץ הבא.

ב. ואי"ז סתירה, שהרי מרדכי היה מאנשי כנה"ג (וכן עי' רש"י ב"ב טו.), וע"ע לשון הרמב"ם (בפי' מגילת אסתר המיוחס לרמב"ם, פ"ט): ותצא פקודת אסתר וחוקת מרדכי שבאה אחריה ותיכתב התקנה ע"ז, ויחתמו עליה ב"ד הגדול שהיה בירושלים ומאתים זקני תורה ושלשת הנביאים ודניאל וחביריו ונחמיה וכל נשיא וזרובבל, ותבוא התקנה לשושן בחתמת מרדכי ותגיע אל כל הארצות [וזה לכאור' דלא כדברי הרמב"ן שהובא בפנים שאסתר חתמה אחרי מרדכי].

ג. ובזה יישב הרמב"ן מה שהיה תמה מאד מה ראו על ככה ומה הגיע אליהם לעשות ישראל אגודות במצוה זו (ועי' יבמות יג:), והיכן מצינו בתורה מצווה חלוקה כך, והרי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. והר"ן ביאר טעם החילוק בין מוקפין לפרזים באופ"א, דקבעו יום משתה ושמחה ביום שנחו בו, והרי היהודים הפרזים נחו ב"ד היהודים אשר בשושן נחו בט"ו, והשוו המקומות הנכבדים דהיינו הכרכים המוקפין חומה לשושן שהיתה מוקפת חומה מפני שבה היה עיקר הנס. והרמב"ן הביא בתחיל"ד טעם זה, אך כ' שאי"ז

המגילה ומשלוח מנות [וכן הדלקת נר בחנוכה] הוי מדרבנן.

קריאת המגילה

המקור – הנה הרמב"ם (ריש סה"מ שרש ראשון) מביא שהבה"ג מנה בכלל מנין המצוות מצות מקרא מגילה, והרמב"ם מאריך לחלוק ע"ז דכל מה שתקנו הנביאים אחרי משה רבינו אינו נקרא דאורייתא אלא דרבנן. ולשון הרמב"ם (ריש הל' מגילה) "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים". וכ' הכס"מ (פ"ג מחנוכה) דהרמב"ם סובר שאע"ג דזה מפורש בדברי קבלה מ"מ דברי סופרים מיקריא והר"ז כמו נר חנוכה. והרמב"ן (בהשגות על סה"מ שרש שני עמ' פד ואילך במהדורת רש"פ) חילק בין דברי קבלה שנכתבו בדרך מעשה מן המעשים דהווי מדרבנן, לבין מה שכתוב בנבואה בדרך ציווי דהווי כעין דאורייתא ע"ש שהאריך, ועפ"ז כ' גם לענין קריאת המגילה דהיא תוספת לפי שנכתבה בתורה והוקבעה חובה לדורות אלא שסמכו על חיובה בק"ו [ומה מעבדות לחירות אמרו שירה ממות לחיים לא כ"ש] ועל כתיבתה מן הרמז שמצאו "כתוב זאת זכרון בספר".

ונמצא שנחלקו הראשונים אם יש לקריאת המגילה חומר כעין דאורייתא או דהוי כשאר דינים דרבנן [וע"ע הערה"].

כדאי' במגילה (ז.) [[שעמדו מרדכי ובית דינו וראו דבריהם של פרזים שראוי הנס הזה לעשות לו זכר לדורות וקבעו אותו על כל ישראל, ומ"מ ראו להקדים הפרזים למוקפין מפני שניסם היה גדול יותר וגם שבהם התחילה המצוה, ועם כל זה היו בישראל שהתיירו לנהוג כן בפרהסיא, עד שחזר מרדכי ושלח להם חותם המלכה שצויתה לעשות כן ושוב לא נתיירו שהיו אומרים מצות מלכה אנו עושים.

והפנ"י (ז) ביאר באופ"א [בד' רש"י] שבתחילה כתב מרדכי אגרת ראשונה ואז קבלו על עצמם רק מחמת הציווי או מאהבת הנס ולא אהני לקבוע חובה לדורות, ומכ"ש דיש צד חשש סכנה שיתעורר קנאה לבין האומות [ואע"ג שבזמנם לא היה שייך זאת משום אימת מרדכי ואסתר ואחשורוש, מ"מ יש חשש לדורות הבאים], ואחרי שמצאו לזה חכמים סמך בתורה כתבה אסתר אגרת שנית את כל תוקף לקבוע זאת לחובה לדורות.

וידוע מש"כ החת"ס (או"ח סי' רח) דעצם קביעת יום הפורים ליום טוב ושמחה זכר לנס ולאסרו בהספד ותענית הוא מדאורייתא, דאיכא למילף בק"ו, דמה משעבוד לגאולה אומרים שירה בפסח ממיתה לחיים לא כ"ש, וק"ו דאורייתא הוא, ומ"מ איכות וכמות הזכרון כגון קריאת

מתוק וטוב בעיניו לפי שעיקר הנס גם לשושן היה ביום י"ג, והיה ראוי שיעשו יו"ט עם כל ישראל אע"פ שעשו בשנת הנס יו"ט בט"ו, ולכח"פ היה להם לעשות יו"ט גם בי"ד וגם בט"ו.
ד. א. הנה בהא דאי' בגמ' (מגילה ג.) דמבטלין עבודה למקרא מגילה נחלקו הראשונים, שי' תוס' דאין הכוונה שמבטלין העבודה לגמרי אלא רק מאחרין אותה לאחר המקרא מגילה, וכ"כ הר"ן והרשב"א דאין לבטל העבודה לגמרי שהרי העבודה היא דאורייתא ומקרא מגילה דרבנן. אך הריטב"א הביא י"מ דמבטלין העבודה לגמרי אפי' כשאין שהות לחזור לעבודתה, וביאר דחכמים יכולים לעקור דבר מה"ת בשב ואל תעשה, וכן פסק הט"ז (תרפז, ב) דמבטלין העבודה לגמרי, [והוכיח כן מהא דאמרו דמכאן סמכו על בית רבי לבטל ת"ת מפני מקרא מגילה, ושם הרי זה ביטול גמור ולא רק דחייה], אלא דהט"ז ביאר טעם אחר דמגילה

הקריאה ביום ובלילה – כמה אחרונים (פנ"י וטו"א ד. נוב"ק או"ח סי' מא וישוע"י תרצ, ו"ה) כ' לחדש דדוקא הקריאה דיום היא מדברי קבלה, משא"כ הקריאה דלילה היא מדרבנן. וזה עפ"מ"כ תוס' (ד.) דעיקר הפרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא,

הוי דברי קבלה דחמירי ויכול לעקור דברי תורה (כמש"כ הב"ח סי' תקנד), ולפי"ז יוצא לכאור' שהראשונים החולקים ע"ז ס"ל דלמקרא דמגילה יש דין כשאר דינים דרבנן.

והנה הט"ז מדייק מלשון הרמב"ם (ריש הל' מגילה) שכ' דכל מצוות של תורה נדחים מפני מקרא מגילה, משמע דהויא דחייה גמורה אפי' במקום ביטול המצוה, ולפי דבריו יוצא שהרמב"ם סובר דמגילה הויא כחומר דברי תורה, וכן ע"י באבנ"ז או"ח סי' תקטז אות כא ואילך) שנקט כן בדעת הרמב"ם, וכן ע"י בצ"פ (ריש הל' מגילה), וכל זה צ"ע דלכאור' ברמב"ם בסה"מ, מפורש שאין לזה חומר של ד"ת וכמו שביאר הכס"מ (פ"ג מחנוכה). אמנם ע"ש בכס"מ שתמה על הראב"ד והמ"מ שנראה שהבינו בד' הרמב"ם שדברי קבלה חמורים יותר מד"ס ותמה עליהם מהרמב"ם בסה"מ, וחזינן דגם בדעת הרמב"ם י"א דדברי קבלה חמירי טפי מסתם דברי סופרים, וצ"ע.

ב. ונפק"מ רבתי בכל זה, בדין ספק אם קרא המגילה כהלכתה אי אזלי' לחומרא או לקולא. ועי' פמ"ג (משב"ז תרפז, א וכן בתרצב, טז) שדן אם אפשר לקרוא בביהש"מ של תחילת י"ד, וכ' דתליא בהא, דאי חיוב קריאת המגילה הוא מדברי קבלה א"כ אזלי' לחומרא, והו"ד במשנ"ב (תרצב, יד וטז) [והנה הפמ"ג לא חילק בין יום ללילה וכן המשנ"ב, ומאידך השעה"צ הביא להלכה את האחרונים שנקטו דהקריאה בלילה היא מדרבנן (עי' להלן) וקצ"ב] [וע"ע בדרכ"ת יו"ד קי, רו שהעמיד פלו' דרבוותא אי אזלי' לחומרא בספק דדברי קבלה].

ג. בדין ערים המסופקות נחלקו הראשונים, דהנה בגמ' (ה:) אי' דחזקיה קרא בטבריה בי"ד וט"ו וכן רב אסי בהוצל דבנימין דמספק"ל אם היא מוקפת חומה מימות יהושע בן נון או לא, וכן פסקו הרמב"ם (פ"א הי"א) והשו"ע (תרפח, ד) דקורא בשניהם אך אין מברך אלא בי"ד (וע"ש בט"ז שדס אינו מברך בשניהם). אך הרמב"ן הביא מהגאונים דס"ל שקורא רק בי"ד שום דאזלי' בתר רוב שקורין בי"ד, ומה שהחכמים קראו בב' הימים היינו משום שקיים להו דאותם ערים היו מוקפות חומה אלא נסתפקו אי הני קמאי נינהו אי לאו ועל ספק זה אין שייך הכרעת רוב, ע"ש וברשב"א. והרמב"ן כ' דמטעם אחר י"ל דא"צ לקרוא בשניהם – משום דהוי ספיקא דרבנן דאזלי' לקולא, ואדרבה כל מדינא הול"ל בתריוהי דא"צ לקרוא דזיל הכא לקולא וזיל הכא לקולא, אלא שאם תאמר כן נמצאת פוטרו בשניהם ומבטל ממנו בודאי מקרא מגילה, לפיכך קורא בי"ד ופטור מן השני, ואפי' בספק דקבלה מדינא בתר רובא אזלי' ולא לחומרא בעלמא היא, ומה שהחכמים קראו בשניהם זהו ממידת חסידות, וכ"כ בר"ן, וע"ע בריטב"א.

וגם כאן לכאור' צ"ע דהרמב"ם והרמב"ן הפכו את שיטתם, דהרמב"ם מחמיר בספק, וביאר הטו"א דס"ל דקריאת המגילה חמירא משאר מצוות דדברי סופרים, שהרי היא תקנת נביאים וחיובה מדברי קבלה דאזלי' בספיקו לחומרא כספיקא דאורייתא, ואילו הרמב"ן ס"ל דאזלי' לקולא.

אכן הר"ן אזיל בענין זה לשיטתו דס"ל דאין מחמירין בספק, ונת"ל דס"ל דאין מבטלין העבודה מפני מקרא מגילה, וכ"כ הר"ן להדיא בתענית (יז: ז. מדה"ר בד"ה והר"ז הלוי) דפורים לא מקרי דברי קבלה משום דלאו ע"פ נביא נאמרה, ופליג בזה על הבעה"מ דכ' דהוי בכלל דברי קבלה דא"צ חיזוק ע"ש.

ה. הישוע"י כ' עפ"ז דנלענ"ד ברור דהקריאה של לילה אינה צריכה כוונת הלב, והו"ד בשעה"צ (תרצ, א בשם הפתחי עולם סקי"ח דהביאו, וע"ע בשעה"צ סקכ"ז), וכ' ע"ז השעה"צ דלפמ"ש במשנ"ב (ס,י) אין לחלק בזה.

ו. דהכי מדויק בלש' הפסוקים "והימים האלה נזכרים ונעשים" והר"ז דומיא דסעודת פורים שלא יוצא יד"ח בלילה ד"ימי משתה ושמחה" כתיב. ואע"ג דבגמ' (ד.) דיליף ריב"ל לקריאת המגילה מדברי קבלה שנא' "אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי", אי"ז אלא אסמכתא בעלמא. וכן מצינו בר"ן (ריש מגילה) שצייד דבני הכפרים שמקדימין וקורין ביום הכניסה א"צ לקרות בלילה אלא רק ביום דזהו עיקר מצות הקריאה, וכשם שהקילו עליהם להקדים כן הקילו עליהם שלא לקרות אלא את עיקר החיוב. וע"ע במסכת סופרים (כא, ז) "מקום שנהגו לקרות את המגילה ב' ימים קורין, לילה ויום קורין, הכל כמנהג

ולכן אע"ג דמברך שהחיינו בלילה חוזר ומברך בלילה¹. אמנם ש' הרמב"ם (פ"א ה"ג) דאינו חוזר ביום ומברך שהחיינו², וביארו המ"מ והב"י (סי' תרצב) טעמו דהר"ז כדאשכחן בסוכה שמברך שהחיינו בלילה ואינו חוזר ומברך ביום, ולפ"ד האחרונים הנ"ל י"ב נחלק דאין חילוק בדרגת החיוב בין הקריאה דיום ללילה.

ובצפנת פענח ביאר דזה תליא אם מצות הקריאה דיום ולילה היא חדא

מצוה, או"ד הויין ב' מצוות ויל"ד עפ"י מה הדין במי שנאנס דלא קרא בלילה האם קורא ביום ב' פעמים³.

ויש שצידדו צד מחודש דעיקר המצוה היא הקריאה דלילה ולא קריאת היום⁴.

הגדר, ובגדר חיוב נשים- הנה אי' בגמ' (ד.) אריב"ל נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, ויל"ב מהו גדר חיוב, וזה תלוי בביאור נידון הראשונים אם נשים יכולות להוציא יד"ח אנשים:

המדינה⁵ וע"ש במפרשים מש"כ, ובפי' נחלת יעקב פי' דיש שנהגו במקומות המסופקים לקרותה רק בימים. ויל"ע אם לפי חידוש האחרונים הא דקיי"ל דמבטלין ת"ת לקריאת המגילה היינו דוקא ביום ולא בלילה, וצ"ע. ז. וכ"כ הרא"ש בשם ר"ת, וע"ש שהביא לכך חבל ראיות, והו' בטור (תרצב, א) אך כ' דאין נוהגין כן, אך הרמ"א כ' בכל מדינות אלו וכן יש בפוסקים שגרסו בטור שבצרפת נהגו כר"ת⁶. והפנ"י הוסיף לבאר ע"פ דרכו דהשהחיינו דלילה אינו על מצות קריאת המגילה אלא על עצם הזמן דעשאוהו חכמים כרגל ממש דכתוב "משתה ושמחה".

ח. וכ"כ התורא"ש בשם רשב"ם וכ"פ השו"ע (שם).

ט. כביאור הצ"פ כ"מ בחי' הר"ן (כא:): שביאר במנהג שמברכים שהחיינו גם ביום -דעיקר חובת קריאתה ביום... ולא נפטר בזמן דלילה דכל חדא וחדא מצוה באפי נפשא היא, ואח"כ הביא שהרמב"ם כ' שאינו חוזר ומברך, ומשמע שנחלקו בזה גופא (וכן עי' גם בשיטה למסכת מגילה- מכוון אופק שם, ושם ציינו שכ"כ בס' העיטור מגילה קיג:), ובפי' הרא"ם על הסמ"ג (הל' מגילה) כ' ג"כ לבאר בדעת הסוכרים שיש לחזור ולברך שהחיינו ביום בזה"ל: שעיקר הקריאה ביום, והווי להו שתי קריאות דיום ודלילה כשתי מצוות, וצריך לברך זמן על כל אחת ואחת דומיא דיו"ט שני של גלויות כו', הכא נמי חד עיקר וחד טפל עכ"ל.

והנהגה בהא דאריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה ולשנותה ביום, דנה הגמ' מהו "ולשנותה", דלס"ד היינו לתנויי מתניא דידה ביום, אך למס' היינו שצריך לקרותה פעם שנייה, ועמד השפ"א למה באמת נקט הך לישנא ד'לשנותה', וביאר בתחילה דקמ"ל דב' הקריאות הוו מצוה א', וכ' דנפק"מ שאם לא קרא בלילה יקרא ביום ב' פעמים, והביא שבברכ"י (סי' תרפז) הביא בשם גדול א' שג"כ נקט שצריך לקרות ב"פ מדין 'תשלומין' כמו בתפילה [ולכאור' זה מהלך אחר מעצם ביאור השפ"א], והברכ"י חלק ע"ז דהלילה גורם ולא שייך בזה תשלומין. וכ' השפ"א דלא מצא כדבריו בפוסקים. ולכן כ' השפ"א לבאר באופ"א דקמ"ל ב'לשנותה" כשי' תוס' שעיקר המצוה היא להגיע לקריאה השניה שהיא ביום, ונפק"מ שמי שפסול ביום פטור גם בלילה ע"ש. והצ"פ תולה נידון זה אי' הוי מצוה א' או ב' מצוות בנידון דאי' בירושלמי (בג, ב) בגר שנתגייר אחר שהאיר מזרח אם חייב במקרא מגילה, וע"ש בקרבן העדה שפי' בב' אופנים אם ודאי חייב או שיל' דפטור, וי"ל דבהא תליא ודוק.

י. כן ראיתי בס' מנחת אשר (פורים סי' כב) וכן בס' ירח למועדים (פורים סי' טו) שדייקו מלשון השאלות דרב אחאי גאון (שאלתא סז) שכ' "דמחייבין דבית ישראל למקרא המגילה באורתא דתליסר יומי לירח אדר נגהי ארביסר, ואע"ג דקרי לה מן אורתא מחייב למתנייה בצפרא", עכ"ל.

וברוקח (הל' ברכות ס"ס שסג) כ' לבאר מה שמברכים "על מקרא מגילה" ולא "לקרוא את המגילה", כי רק במצוה נמשכת מברך בלמ"ד משא"כ מצות מגילה אינה מצוה נמשכת -ואע"פ שחייב לאומרה ביום, עכ"ד, ובירר למועדים דייק מזה דעיקר המצוה היא בלילה, שהרי הרוקח גופיה ס"ל (סי' רלז הו"ד בהגה"מ אות ו) כשי' הרמב"ם שאינו חוזר ומברך שהחיינו בקריאת היום.

הנה תוס' בתחיל' ד' דייקו דמשמע שחיוב הנשים שזה לחיוב האנשים וא"כ יכולות להוציאם יד"ח, וכ"ה שי' כמה ראשונים^א, אך הביאו מהבה"ג שכ' שיכולות להוציא רק נשים ולא אנשים, ובלשונו (ובלשון הראשונים שהביאוהו) מבואר דהטעם הוא משום דחלוקים הן ביסוד דינם, דאנשים חייבים ב'קריאה' אלא שיכולים לצאת יד"ח מדין שומע כעונה, משא"כ הנשים חייבות רק ב'שמיעה', וכיון שגדר חיובם שונה אינן יכולות להוציא האנשים^ב.

האבנ"ז (או"ח סי' תקיא) ביאר בד' הבה"ג דבחיוב קריאת המגילה דאנשים יש ב' ענינים, א' פרסומי ניסא, וזה מתקיים גם בשמיעה, ב' זכירת מעשה עמלקי^ט, וזה מתקיים דוקא בפה, ונשים פטורות מזכירת עמלק כיון שאינם שייכות במחיה שהרי אינן בנות מלחמה^י, ולכן חייבות רק בדין הא'

אך תמה הטו"א על הבה"ג מה הטעם לחלק כן בגדר החיוב^י, והטו"א חידש [ע"פ

יא. רש"י (ערכין ג. ד"ה לאתיי, והו"ד ברא"ש (מגילה א, ד) רשב"א ריטב"א ומאירי (ד), רמב"ם (פ"א ה"ב ע"פ המ"מ והגה"מ).

יב. ולכא' צ"ל דמה שאנשים יכולים להוציא נשים היינו משום דקריאה עדיפא משמיעה ובכלל מאתיים מנה, ועי' דבאנשים יש ב' חיובים גם קריאה וגם שמיעה, ויל"ע בזה.

יג. בחקרי לב (או"ח סי' מה) ביאר שחז"ל מתקנים כעין דאורייתא, ולכן באנשים שייך לחיובם בקריאה כמו בקריאת התורה, אך נשים שאינן מצוות בת"ת שייך לחיבות רק כמו שמצינו במצות הקהל שנשים באות לשמוע. ובחלקת יואב (או"ח סי' לו) ביאר שחז"ל לא חייבו הנשים בקריאה כיון שאינן בקיאות לקרוא.

יד. ומהלך הטו"א הוא שלא בדעת הבה"ג אלא מהלך עצמין וכשנצרך חידוש זה של הטו"א עם חידושו דלעיל שקריאת המגילה בלילה היא מדרבנן גם אצל האנשים, לכא' ייצא נשים יוכלו להוציא אנשים בלילה דתרווייהו מחוייבים מדרבנן וולכא' אין הגדר בחיוב הנשים בלילה דחייבות מ'תרי דרבנ' - ולפי"ז היה מקום לומר דאכתי לא יוכלו להוציא אנשים דאצלם הוי רק חד דרבנן (לשי' תוס' ברכות מח: ומגילה יט:), אלא נראה דגם אצל הנשים הר"ז חד דרבנן דכשחכמים תקנו לקרוא בלילה תקנו תקנה א' על כולם יחד].

ועוד ייצא שנשים לא יברכו ביום שהחיינו גם לשי' תוס' ודעימיה, משום שלא נוסף ביום חיוב יותר מבלילה. ועי' בגליון הרעק"א על השו"ע (תרצה, ד) שכ' עפ"ד הטו"א די"ל גם לענין משלוח מנות דיש חילוק בין אנשים דחייבים מדברי קבלה משא"כ נשים, דהא כתיב "איש", ונשים חייבות רק מדרבנן מטעם דאף הן היו באותו הנס. (ועי' בתורעק"א על המשניות אות יח במה שתמה על הטו"א ובתפארת ירושלים מה שישב).

טו. הנה תוס' (מגילה יט:) הק' מ"ט אין קטן מוציא גדול במקרא מגילה והא תרווייהו דרבנן, ועי' שתי' דהקטן הוי תרי דרבנן, ויל"ע לפי הטו"א למה לא תי' דמחוייב מדרבנן אינו מוציא מחוייב מדברי קבלה, ואמנם באמת המאירי תי' כן, אך לכא' מתוס' משמע דס"ל שיכול להוציא כבה"ג יד"ח [אא"כ נדחק שתוס' שם ס"ל דאין מקרא מגילה נחשב דברי קבלה].

טז. וכעיי"ז מצינו בפ' הראב"ד על התו"כ (ר"פ בחוקתי) שכלימוד הלכות מגילה מקיים מצות זכירת מעשה עמלק [ועי' יעב"ץ (ב"ב מו:) אהא דאי' שם 'עמלק סימן'], והר"ז כהא דאי' בתוספתא (סוף פסחים) שמקיימים מצות סיפור יציאת מצרים בעסק הלכות הפסח.

ומעיקר ד' האבנ"ז יוצא חידוש לדינא דיש להקפיד מאד לכונן בקריאת המגילה לשם זכירת מעשה עמלק מדין מצוות צריכות כוונה, וצ"ע דלא מצינו בפוסקים שהזכירו זאת.

יז. וכשי' החינוך (מ' תרג) במצות הזכירה והמחיה הא בהא תליין, אך המנח"ח תמה ע"ז דמנ"ל לבא בסוד ה' לתלות ב' המצוות זב"ש ע"ש (ועי' במש"כ בערך 'עמלק').

והגרי"ז (ערכין ג. וכ"ה בקר' חנוכה ומגילה סי' יד) ביאר שמחלו' הראשונים אם נשים יכולות להוציא אנשים תליא בגדר הוא ד'אף הן היו באותו הנס' - אם זה סיבת חיוב מחודש בנשים שאין באנשים, או"ד זה רק סיבה להוריד את הפטור דהזמן גרמא וממילא נכללות במחייב של האנשים^{כא} ושפיר יכולה להוציא יד"ח.

הגדר - יש שביארו שמצות קריאת המגילה אינה מדיני יום הפורים כשאר מצוות היום, אלא הוא מדין פרסומי ניסא להמאורע של הנס [ומה"ט שייך להקל על בני הכפרים להקדים לקרוא ב"א י"ב וי"ג] (עי' בס' בן מלך ענינים בש"ס עמ' רפז ורצא ואילך).

זמני קריאת המגילה

תנן (ריש מגילה) מגילה נקראת ב"א ב"ב ב"ג בי"ד בט"ו לא פחות ולא יותר. כרכין המוקפין חומה מימות יהושע בן נון קורין בט"ו, כפרים ועיירות גדולות קורין בי"ד, אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה.

ואינן יכולות להוציא יד"ח את האנשים שחייבים גם בדין הב'.

המרחשת (סי' כב) והקה"י (סי' ג) ביארו ע"פ המבואר בגמ' (יד). ד'קריאתה זו הלילא', ועיקר מצות הלל היא בקריאה, והרי נשים פטורות מהלל וע"כ דגדר חיובם הוא רק משום פרסומי ניסא, ואינן יכולות להוציא יד"ח אנשים שחייבים גם מדין ההלל'.

עוד ביאר הקה"י ע"פ הא דאמרו (מגילה ד.) דשואלין ודורשין בענינו של יום, וא"כ י"ל דבקריאת המגילה אצל אנשים יש גם גדר חיוב זה מדין ת"ת^ט, אך נשים שאינן מצוות בת"ת ולא שייכות בדין זה חייבות רק בשמיעה מדין פרסומי ניסא.

וישנם עוד טעמים למה נשים אינן מוציאות אנשים: הסמ"ג (מ"ע מד"ס מ' ד) כ' שהוא משום כבוד הציבור, ובארחות חיים (להר"א מלוניל הל' מגילה אות ב) שהוא משום פריצות שהרי קול באשה ערוה^כ. ולפי ב' טעמים אלו בדיעבד יצא יד"ח.

יח. ועי' להלן במש"כ בגדר 'קריאתה זו הלילא', ומהלך זה אינו כהצד שאין קיום חיוב בקריאת המגילה כאילו קורא הלל, אלא דע"י שקורא 'אין צריך' לקרוא הלל דתוצאת ההילול נתיימה, דא"כ אי"ז גדר בעיקר חיוב הקריאה, ועוד יל"ע לפמש"כ המאירי שמי שאנוס ואינו יכול לקרוא מגילה יקרא הלל, א"כ למה אין נשים יכולות להוציא עכ"פ את החלק של דין הפרסומי ניסא, ואת החיוב הב' מדין ההלל יצא יד"ח בקריאת הלל.

ועי' בקה"י שדן במהלך זה עפמש"כ תוס' בסוכה (לח). שנשים חייבות בהלל דליל פסח משום שהיו באותו הנס, ולפי"ז לכאן ה"ה בפורים גם נשים חייבות בהלל. וישב עפמש"כ הר"ן (פסחים קח). בשם רב האי גאון דשאני הלל דליל פסח שהוא מדין 'שירה' משא"כ הלל דפורים הוא מדין 'קריאה' כשאר יו"ט, ע"ש. יט. ולכאן צ"ב דבדין שואלין ודורשין לא מצינו דבעינן דוקא דיבור, וא"צ להגיע לענין שומע כעונה כששומע הדרשה.

כ. וכ"כ הכל בו (הל' פורים) וס' המאורות (יט), ומשמע שלמדו דאיסור קול אשה בערוה הוא לאו דוקא בשיר אלא בכל האזנה לדיבורה, וזה חידוש גדול (ועי' בב"י או"ח סי' עה).

כא. ואפשר דתליא בפירושי הראשונים בהא דאף הן היו באותו הנס, דלרש"י ותוס' (ד.) היינו שהיו בכלל הגזירה עם כל כלל ישראל, ולפי"ז ליכא מעליותא לנשים יותר מאנשים ואין סיבה שיהיה להם חיוב מחודש, אך לרש"י בשבת (כג.) ורשב"ם בפסחים (קח:) היינו שהנס ארע על ידם, ולפי"ז שפיר י"ל דיש סיבה מיוחדת על הנשים לחייבם בפרסומי ניסא.

גדר קריאת י"ד וט"ו – הנה אי' בירושלמי (פ"ב ה"ג) בן עיר שעקר דירתו ליל ט"ו נתחייב כאן וכאן (והו"ד בר"ן ריטב"א ורשב"א יט. וכ"פ השלט"ג בשם הרי"ז), אך הרא"ש חולק ע"ז דאין אדם מתחייב ב' חיובים^{כב}.

ובעמק ברכה (קריאת המגילה אות ד) ביאר דהירושלמי ס"ל דהזמן של קריאת המגילה הוא חלק מהמצוה, וע"כ אף שקיים הבן עיר קריאת המגילה ב"ד, מ"מ אם בא לכרך ונעשה בן כרך אינו נפטר במה שכבר קיים ב"ד, משום דהזמן של ט"ו הוא מצוה בפנ"ע. והרא"ש דפליג צ"ל דס"ל דקריאת י"ד וט"ו הוי שם מצוה א' וכיון שכבר יצא יד"ח אינו חוזר ומתחייב שוב.

גדר קריאת הכפרים – הנה הגמ' (ד: מסיקה דמה שהכפרים מקדימין ליום הכניסה הוא קולא שהקילו עליהם חכמים להקדים קריאתה ליום הכניסה, מפני שמספקין מים ומזון לאחריהם שבכרכין. וברש"י פי' (ב. ד"ה אלא) דא' מבני העיר קורא לבני הכרכין. והק' הטו"א והרעק"א (במשניות אות ג) דאי' בירושלמי (שם) שבן עיר אינו מוציא בן כרך דכל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא אחרים יד"ח^{כג}, ובאמת בתוס' (יבמות יד.) פי' דבני הכפרים קורין בעירם לעצמם^{כד}. ולפי משנת"ל י"ל דכל דברי הירושלמי קאי רק לענין בן עיר ובן כרך דהו"ב מצוות נפרדות

ולכן ה"ה מוגדר ללאו בר חיובא, משא"כ גדר מצות קריאת בני הכפרים זה אותו גדר מצות קריאה של בני העיר, אלא שהקילו עליהם חכמים 'להקדים' את הקריאה ולכן הבן עיר מוגדר לבר חיובא (וכ"כ החת"ס בקצרה). ובדעת תוס' דפליגי על רש"י אפ"ל דנחלקו בזה גופא דגדר מצות קריאת הכפרים זה מצוה נפרדת, ועי"ל דס"ל דאפי' אי הוי מצוה א' מ"מ כיון שבפועל אינו יוצא יד"ח בקריאה זו, ל"ה כלל מעשה מצוה וממילא אי להוציא בני הכפרים (וכן הק' הקה"י מגילה סי' א על שי' רש"י).

ברכת הרב את ריבנו

אי' בגמ' (מגילה כא:) לאחריה מאי מברך בא"ה אמה"ע הרב את ריבנו והדן את דיננו כו'. והגמ' מבארת בכוונת המשנה שברכה זו אינה חיובא אלא תלויה במנהג המקום.

יל"ד אם ברכת 'הרב את ריבנו' נתקנה כברכה אחרונה על קריאת המגילה, או"ד הויא ברכה בפני עצמה על הנס, ועי"ל גדר אמצעי- דאמנם גדר הברכה היא על הנס, ומ"מ קבעוה דוקא אחר המגילה משום שאז נתפרסם הנס^{כה}.

ויל"ד עפ"ז: א. בפלוגתת הראשונים והפוסקים אם גם יחיד מברך ברכה זו או רק בציבור מברכים כן^{כו}.

כב. ועי' בחזו"א (או"ח קנב, ב) שביאר ד' הירושלמי גם לפי הרא"ש [דבלשון קושיא קאמר הכי ולא בלשון החלטה], וכ' דכ"מ מהרמב"ם דהשמיט חידוש דין זה.

כג. ועי' שנדחקו דכוונת רש"י שהבן עיר מקרא להם והם עונים אחריו מילה במילה, ובהג' אמרי ברוך (לבעל הברוך טעם) הוסיף דצ"ל גם שהיה לכולם מגילה כשרה לפניהם דאל"ה הוי בע"פ, וכל זה הוא דוחק גדול.

כד. וכ"כ הר"ן מחמת קו' אחרת דאם בן עיר קורא בכפר יש בזה משום לא תתגודדו.

כה. [עי' בהערות להלן]. כן מבואר בדברי הא"ר (תרצ, יד) שחלק על המג"א וס"ל שצריך לברך ברכה זו כשהמגילה לפניו [כמו בנביא], וכ' דאע"פ שהברכה לא נתקנה על המגילה, מ"מ עלה קאי [והא"ר פסק כבעל העיטור דהקורא רשאי להפסיק].

כו. השו"ע (ר"ס תרצב) סתם בזה, והרמ"א כ' ואין לברך אחריה אלא בציבור, ומקורו מהכלבו (סי' מה) בשם

ב. במ"ט הברכה פותחת בברוך ואינה נחשב ה. מי שאנוס ונמצא במקום שאין מגילה סמוכה לחברתה^{כז}.
האם יברך עכ"פ ברכה זו בלבד^ל.

כתיבת מגילת אסתר

ג. אם מותר להפסיק בין הקריאה לברכה^{כח}.

ד. האם יכול לסלק מהמגילה ולהניחה הגרי"ז (פ"ב ממגילה ה"ט) מייסד דבכתיבת המגילה איכא תרי דיני, א. שהרי במקומה קודם הברכה^{כט}.

הירושלמי, ועי' בא"ר (סק"ח) שבכמה ראשונים מבואר שיש לברך, ושכ"מ בב"י ומשו"ה השמיט זאת השו"ע, וגם הגר"א כ' שהוא שיבוש בירושלמי, והערוה"ש (סק"ה) כ' דל"מ כן בירושלמי ואף א' משאר הראשונים לא הזכירו דין זה.

ולמעשה כ' הביאוה"ל שלא לברך ביחיד משום דבלא"ה אפי' בציבור ברכה זו אינה חיובית אלא תליא במנהגא, וכ"כ הפמ"ג דספק ברכות להקל (וראה מאמר מקיף מאד בבירור שיטת הראשונים והפוסקים על נידון זה בקובץ 'מנורה בדרום' אדר תש"פ מידידנו הרב און אברהם הכהן סקלי שליט"א ואכמ"ל). ובערוה"ש ביאר טעם הרמ"א שלא לברך ביחיד, דכיון דאינה שייכא למגילה אלא היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא, לא נתקנה אלא בציבור שיש פרסום ולא ביחיד. ובדעת החולקים דס"ל שמברך ביחיד אפ"ל דפליגי ע"ז גופא דהוי ברכה על המגילה, אך אפ"ל [לישב סתירות שיקשו לפי"ז ודו"ק] דאפי' אי הוי לפרסומי ניסא מ"מ גם יחיד מברך אותה.

כז. הר"ן והריטב"א (מגילה כא:) והרא"ה (ברכות מו:) נתקשו מ"ט ברכה זו פותחת בברוך והרי היא סמוכה לברכה שלפניה, דודאי המגילה לא מפסיקה כי היכי דלא מפסיק קר"ש בברכותיה כו'. ותירצו דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת המגילה, אלא היא ברכת שבח והודאה על הנס להבורא יתברך. אמנם עי' באבודרהם (ברכת המצוות ומשפטיהם) ושו"ת הרשב"א (ח"ז סי' תקמ) שכתבו להדיא דברכה זו היא ככל המצוות שתקנו ברכה לאחריהם ע"ש, וכן משמע מתוס' (פסחים קד: ד"ה כל) שביארו הטעם שברכה זו פותחת בברוך באופ"א מפני שהיא ברכה ארוכה.

כח. הטור מביא שבעל העיטור כ' דמסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא מילתא אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא אלא בקריאה תליא מילתא, והטור חלק ע"ז דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיקו דמאי נפק"מ תחלי במנהגא סוף סוף הוא מברך. והב"י כ' לישב דעת בעל העיטור דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה, אלא ה"ה כמשבח ומודה על הנס, וכמש"כ הר"ן (עי' להלן), והילכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה. והב"ח ביאר דבזה גופא פליג הטור דברכה זו שייכא אמגילה, וכדמשמע מהלשון "מברך לאחריה" דעל המגילה הוא מברך לאחריה.

כט. הנה השו"ע (תרצ, יז) כ' שמנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושט כאיגרת להראות הנס, וכשיגמור חוזר וכורכב כולה ומברך, וכ' ע"ז המג"א: ומניחה על מקומה ואח"כ מברך (מעגלי צדק, מטה משה בשם מהרי"ל), ולא דמי למש"כ (סי' רפד) דאין לסלק ההפטרה עד שיברך, דשאני הכא דהברכה לא קאי אמגילה, ע"כ.

וע"ש במחצה"ש שהרחיב לבאר דברי המג"א דהברכה לא נתקנה על המגילה אלא נתקנה בפנ"ע לתת הודיה לה' על הנס וכמש"כ הר"ן כו'. משא"כ גבי הפטרה הברכה שאחריה שייכת להפטרה ועליה נתקנה ע"ש. אך בא"ר (סקי"ד) תמה על ד' המג"א שעיין בגוף הפוסקים שהביא ולא כתבו כלל שמניחו על מקומו, ואדרבה במהרי"ל כ' להניחו לפניו, וכן במטה משה כ' שהניחוהו אצל הקורא על המגדל, הרי להדיא דדינו כמו בהפטרה.

ל. בס' 'נוהג כצאן יוסף' (לרבי יוסף יוזפא סג"ל – פסקים ומנהגים של קהילות אשכנז ופרנקפורט, משנת תע"ח) הביא מהלבוש הטעם שפותחת בברוך משום שהיא ברכה בפנ"ע שנתקנה על הנס בלא קריאת המגילה, והעיר עליו דאשתמטתיה דברי התוס' הנ"ל. וכ' דנפק"מ בזה אם הוא במקום שלא יודמן לו לא מגילה [ולא חומש] באופן שאינו יכול לקרוא המגילה, דאם נאמר שהיא ברכה אחרונה אינו רשאי לברך דהיאך יברך ברכה אחרונה כל זמן שלא קיים המעשה שהברכה מיוסדת עליו, אבל אם הוא ברכת הנס יכול לברכה בכל אופן.

שהתשועה בפורים היתה כוללת ב' תשועות, הא' שנפרע לנו מכל צרינו ונקם נקמתנו, והב' שהושיע לנו עד שלא נפקד מאתנו איש, ע"כ לזכר אלו ב' המתנות תיקנו לנו רבותינו בין בשמחת עבודת היוצר ובין בשמחת האדם עם אוהביו ורעיו, ליתן מידו ומהונו ב' מתנות לזכר ב' תשועות אלו, ע"ש.

ג. בפ"י מגילת סתרים (לבעל הנתיח"מ, אסתר ט, יט) כ' דכיון שא"א שיתבטל הגזירה בלי עשיית צדקה, ועיקר הנס היה בהצלת הגופים וזה היה ע"י הצדקה, לכן תיקנו מתנות לאביונים [ודוקא לב' אביונים ע"פ עירובין (סג.) דכל הנותן מתנותיו לעני א' מביא רעב לעולם].

ד. החת"ס (דרשות ח"א דרוש לז' אדר קעו, ב) כ' שבימי אסתר נרפו מהחזקת לומדי תורה כדאי' במגילה (יא.). "בעצלתים ימך המקרה", ועי"ז בא המן, והנה מרדכי תיקן לקרות המגילה ולעורר המעשה הנ"ל, ויהיה זה ח"ו מזכרת עוון לישראל המרפים ידיהם מהחזקת לומדי תורה, ע"כ תיקנו שעכ"פ ביום הקריאה יתנו מתנות לאביונים' שהם תלמידי חכמים שיעשה מלאכתם ופרנסתם [ולכן לא כתוב לעניים].

ה. ביערות דבש (ח"ב דרוש טו) כ' שזה זכר למה שהמן נתן עשרת אלפים ככרי כסף לעניים והבורא לא שעה אל צדקתו והצילנו מידו.

הגדר - יש לחקור"א בגדר מתנות לאביונים, האם זה מצות צדקה הרגילה [אלא שבפורים יש חיוב על הגביר לחזור וליתן לב' אביונים], או"ד זה גדר מצוה בפנ"ע שענינה

היא בכלל כתבי הקודש, ונכתבת ככל הכתובים ומטמאה את הידים. ב. דין מסויים של כתיבת המגילה, וכדחזינו דנאמרו בה דינים מסויימים בכתיבתה הנקראת ספר ונקראת איגרת והרי היא כאמיתה של תורה ודין כתיבתה כדין ס"ת משא"כ בכל כתבי הקודש, והיינו משום דכתיבת מגילה הוא דין בפנ"ע ויש לה דינים מיוחדים. והוסיף הגרי"ז דלמצות קריאת המגילה לא בעינן שיהיה בה דין כתבי הקודש, דבלא"ה נמי כשרה לקריאת המגילה דלענין זה סגי בדין כתיבה דמגילת אסתר.

ועפ"ז ישב הגרי"ז סתירה בדברי רש"י, דמחד גיסא כ' (אסתר ט, כט וכ"ה להדיא בסדר העולם פכ"ט) שמרדכי כתב המגילה בגולה - והיינו בדין כתיבה של מגילה גרידא לקיים בה מצות קריאת המגילה, ואע"פ שאינה ראויה להיות בין כתבי הקודש, ומאידך גיסא פ"י (בב"ב טו.) שאסתר נכתבה בא"י ע"י אנשי כנה"ג כי לא נתנה נבואה ליכתב בחו"ל, והיינו דזה קאי על הכתיבה שמדין כתבי הקודש, וע"ש עוד.

מתנות לאביונים

הטעם - א. באבן שועיב (פר' תצוה) כ' כי בימי מרדכי ואסתר גזרו גם על ממונם שיאבד, וע"כ תקנו ליתן מתנות לאביונים.

ב. הב"ח (סי' תרצה) כ' לבאר טעם משלוח מנות ומתנות לאביונים, שהוא כדי שתהא השמחה כוללת שמחת עבודת יוצר הכל - והם המתנות לאביונים, וג"כ כוללת שמחת האדם עם אוהביו ורעיו - והם המנות, ובהיות

קודם פורים, ומשמע דבלאו האי חששא מהני, אך בערוה"ש (תרצד, ב) ובמחצה"ש (הו"ד בביאור"ל) מבואר דבאמת אינו יוצא יד"ח אא"כ נותן בפורים ממש שאז הוא זמן המצוה. ויל"ב דאם הענין הוא בשמחה שיש לעני א"כ סגי במה שיש לו בפורים, אמנם גם אם זה סתם צדקה י"ל להעיקר זה התוצאה.

ד. בדין עני המתפרנס מן הצדקה נחלקו הפוסקים, הב"ח (ס' תרצד והביאו הט"ז) כ' דגם הוא חייב במתנות לאביונים, דאין דין מתל"א בפורים כדין שאר צדקה, אלא הכשר מצות פורים כן הוא לתת מתנות לאביונים. אך הפר"ח תמה ע"ז דאין בזה טעם אלא מסתברא ודאי דפטירי, ולכא' כוונתו משום דס"ל דמתל"א הוי כדין מצות צדקה דעלמא שעני פטור [אחרי שנתן פעם א' בשנה].

ה. שיעור מתנות לאביונים. מצינו בזה כמה שיטות: א. שי' רש"י (הו' לעיל) דאין לזה קצבה ויתן כמה שירצה, דס"ל שזה מדין צדקה ב. בריטב"א (מגילה ז.) כ' דשיעורו פרוטה דפחות מכן לא חשיבא מתנה, וצ"ל שגם זה משמח העני' ג. הר"ן (שם) כ' שצריך ליתן דבר הנחשב בעיני העני כדבר

לשמח לב עניים ע"י המתנות לב, ועי"ל דתרווייהו איתנהו^ל.

ויל"ד עפ"ז בכמה נידונים:

א. אי' בב"מ (עח): מגבית פורים לפורים ואין מדקדקין בדבר, ובירושלמי (מגילה א, ד) אי' דכל הפושט ידו ליטול יתנו לו. ופי' הראשונים^ל שאין מדקדקין אם הוא עני וראוי ליתן לו, שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה. אמנם בשבלי הלקט (ענין פורים סי' רב) הביא בשם רש"י (בסידורו סי' שכה) שפי' דבמעות פורים אין קצבה וכל מה שיבקש כ"א ליתן יתן מפני שהיא צדקה.

ב. המג"א (תרצב, א) כ' בשם השל"ה לכיון בשהחיינו של מקרא מגילה ביום גם על מצות משלוח מנות וסעודת פורים, וצ"ב למה השמיט מתנות לאביונים, ואמנם בכמה פוסקים^ל הוסיפו דיש לכיון גם על מתנות לאביונים. ויש שביארו דזה תליא בהנידון הנ"ל, דאי הוי מצות צדקה הרגילה א"כ אי"ז מצוה הבאה מזמן לזמן, משא"כ אי הויא מצוה בפנ"ע הר"ז מצוה הבאה פעם בשנה.

ג. הבעה"מ (ריש מגילה) כ' דלא יתן מתנות לאביונים קודם פורים דילמא אכלו להו

לב. כלש' הרמב"ם (פ"ב ממגילה הי"ז) "מוטב להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים" (וכן דייק ב'קונטרס חנוכה ומגילה' מגילה סי' יב).

ג. כן מב' בלש' הריטב"א (במגילה ובב"מ הנ"ל) "שאינ נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה". וביסוד ושורש העבודה (שער יב פ"ו) כ' שיש לכיון במתנות לאביונים גם על קיום מצות צדקה וגם מצות מתנות לאביונים.

לד. ריטב"א (מגילה ז.) וכן בריטב"א החדשים, רמב"ן ותורא"ש (בב"מ עו:) וכן בארחות חיים (ח"א הל' מגילה ופורים אות לד) וכלכו (סי' מה).

לה. עי' פמ"ג (שם א"א) חיי אדם (קנה, כז) קיצושו"ע (קמא, יב) וכף החיים (סק"ד) [אך הערוה"ש והמשנ"ב הביאו דברי המג"א כלשונו בלא הוספה זו].

לו. שהרי המג"א מביא את הבעה"מ, ולפמשנת"ל בד' המג"א [שהשמיט לכיון בשהחיינו על מתל"א] ס"ל דמתל"א הויא מצות צדקה דעלמא.

לז. שהרי נת"ל בד' הריטב"א דס"ל שמתל"א זה מדין שמחה. ועי' בשבות יצחק (פורים פ"ח) שהגריש"א זצ"ל

בעינן שידע מיהו הנותן דהא כתיב 'מתנה' והנותן מתנה לחבירו צריך להודיעו, וזה להיפך ממצות צדקה דיש מעלה כשאין העני יודע ממי נוטלה ואינו מתבייש (כדאי' בב"ב י: וכתובות סז:).

ט. מתנה ע"מ להחזיר. הפמ"ג (משב"ז תרצד, א והו"ד בביאורה"ל שם) נסתפק אי מהני מתנה ע"מ להחזיר במתנות לאביונים, וכ' דבמשלוח מנות ודאי לא מהני דבעינן "מנות" והיינו מאכל ומשתה שישמחו בפורים. והנה לענין מצות צדקה הביא הש"ך (יו"ד רנח, כה) מהרבינו ירוחם דמתנה ע"מ להחזיר נחשב צדקה [ולכן אם נשבע ליתן כו"כ לצדקה יכול ליתנו ע"מ להחזיר], והש"ך חלק ע"ז שכבר זכו בו עניים, וכן הקוב"ש (קידושין אות לו) נקט בפשיטות דל"מ. ויל"ד עפ"ז במה נסתפק הפמ"ג לענין מתנול"א, דיל"פ דנקט דהוי כצדקה רגילה, ונסתפק אי כרבינו ירוחם או כש"ך, ויל"פ עוד שנקט כש"ך, אך נסתפק בגדר מתנול"א אי הוי כצדקה או מצוה בפנ"ע, ועי"ל דלעולם זה מצוה בפנ"ע לשמח וגם במתנה ע"מ להחזיר יש קצת שמחה, וא"צ סוג שמחה של מאכל כמו במשלוח מנות. י. הפמ"ג (שם והו"ד במשנ"ב שם) כ' דלכתחילה יש ליתן דבר שיכול להנות ממנו בפורים. ונראה שיש ענין מיוחד במתנול"א יותר מכל צדקה דבעינן שישמחו.

גדול, ומשמע בדבריו דזה מאותו דין של מצות משלוח מנות, והיינו דתרוייהו הוו מיסוד מצוה א'ל^ח. ד. הפוסקים הביאו משו"ת זרע יעקב (עי' שע"ת ר"ס תרצד) דהשיעור הוא שיוכל לקנות ג' ביצים אוכל כשיעור משלוח מנות לעשיר^{לט}.

ו. המג"א (ר"ס תרצד) מביא של"ה ומהרי"ל (שו"ת סי' נו) שאין ליתן מתנות לאביונים ממעות מעשר (אלא רק יכול להוסיף ממעשר), ובשו"ת כת"ס (סי' קלט) ביאר בדו"ד שבין השואל לתשובת המהרי"ל, דהשואל צידד שיוצא במעות צדקה כיון שאי"ז מדין צדקה אלא מדין שמחה במה שנותן לו, והמהרי"ל חלק דמתל"א היא מצות צדקה ככל צדקה ולכן אינו יוצא יד"ח כשאינו מוציא משלו כלום. אמנם אל"פ באופ"א שאפי' אי נימא שהמצוה היא בשמחה [כדמוכח מהרבה ראשונים ופוסקים] מ"מ צורת התקנה היתה לשמחו ע"י נתינת מתנה וע"י מעשר לא נחשב שנותן לו. ז. החת"ס (ח"א דרוש לד' אדר קעו, ב) דקדק מהלש' 'אביונים' ולא 'עניים' שעיקר המצוה היא החזקת תלמידי חכמים שעוסקים בתורה, ואי"ז כשאר מצות צדקה דעלמא שהיא לכל העניים.

ח. הגליוני הש"ס (להגר"י ענגיל, שבת י: וע"ש בתוס') כ' שבמתנות לאביונים

הראה מכמה דוכתי שבימיהם היה פרוטה סכום חשוב וממילא הוא משמח (עי' בב"ב טו: וברש"י, סמ"ע פח, ב). ועפ"ז הורה הגריש"א בדומנינו ששיעור פרוטה אינה חשוב אין יוצאין בזה יד"ח. לח. וכן עי' בלש' השאלות (ויקהל שאילתא סז) "ומיחייב לשדורי וחד לחבריה מתנתא דתני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים", וכן עי' בארחות חיים (ח"א הל' מגילה ופורים אות לד), וכן עי' בלש' הריטב"א והרמב"ן בב"מ (עח:): שמדמים משלוח מנות ומתנות לאביונים להדדי דשניהם הם מדין שמחה. לט. השע"ת כ' דאין גוף הספר תחי' לדעת דטעמו – ע"ש שנתקשה, אכן מבואר בדבריו (סי' יא) דכ"כ עפ"מש"כ הר"ן הנ"ל דב' מתנות לב' אביונים שוין לב' מנות לאיש א' דהיינו לעשיר, וכי היכי דמשלוח מנות הוא כדי סעודה כהא דאביי בר אבין ורב חנניה בר אבין מחלפי סעודתיהו, ה"נ מתנות לאביונים בעינן כדי סעודה, וע"ש שחישבן שיעור ג' ביצים ע"פ מתני' דפאה (ח,ז).

חייב איניש לבסומי

א' במגילה (ז:) אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, וכן נפסק ברמב"ם (פ"ב מגילה ה"טו) וטושו"ע (תרצה, ב).

בשמחה על נס הפורים, ויתן שבח והודאה להשי"ת^{מב}. ב. זכר לנסים שהיו ע"י הייזמג [שעל ידי המשתה נטרדה ושתי, ובאה אסתר תחתיה, ובמשתה שעשתה אסתר היתה מפלת המן].

גדר הדין- יש לחקור [ע"פ הנ"ל ודו"ק] האם הענין הוא עצם מעשה השתייה,

טעם הדין^{מא}- מצינו בראשונים ובאחרונים ב' טעמים עיקריים: א. כדי שיהיה

מ. על ענין זה חובר ספר שלם בשם 'לבסומי בפוריא', ונסתייעתי בו, ויעזו"ש עוד במה שהרחיב בכל זה, וע"ע מאמר מקיף בספר פרדס אליעזר (פ"י).

מא. מצינו באחרונים שנתנו עוד טעמים: בסדר היום כ': הוא ענין כבוד וקשה, ושמעתי פעם שמאחר שהמן הרשע ביקש להשמיד להרוג ולאבד ולשפוך דם היהודים, לכן עושים אנו ענין קרוב לזה מתוך שמחה עד שנשאר כמתים מושכבים ארצה ומצד אחר הוא חשב לשפוך דם ואנו נוסף דם על דמינו, ע"כ. ובשו"ת משנת יוסף (ח"ד נ, יא) כ' ע"ז דבריו מרפסין איגרא, דבשום מאמר חז"ל ובשום ראשון לא מצינו להשתכר כשכרותו של לוט עד שנשכב כמתים ארצה... והניח בצע"ג.

בבלי חמדה (לרבי שמואל לאניידו, תרפ"ו, דרוש ב' תצוה) ביאר לפי שרוב העולם היו טועים כשראו מרדכי רוכב והמן כרוז לפניו חשבו שהמן הוא הרוכב כי לא עלה בדעתם בהיפך, והראיה בת המן השליכה גרף של רעי על אביה בחשבה שהוא מרדכי, לכן נצטוינו לשכרות עד דלא ידע כו' כדי שזכור נס זה ועלה בידינו היות תיקון כל דבר בו בדרך שנתקלקל ובדוגמתו יתוקן ע"כ.

והחת"ם (דרשות תקצ"ה) פ"י שקבעו המצוה כדי שנהיה בעלי תשובה באותו זמן ובאותו מקום שחטאו ונשתכרו בסעודת הרשע ולכן תקנו לשנות כדי שכרות, אבל לא ישתכר ויתיישב בינו ויש בו מדעת קונו, ומה שאמר עד דלא ידע כו' היינו כשיעור שאדם אחר כיוצא בו לא ידע אבל הוא ידע.

הבת"ם (אסתר ד"ה הרי"ף) פ"י דבדואי אין מצוה להרבות במשתה עד שייגע לשכרות כי זה מידה גרועה, אלא יש מצוה לאכול ולשתות ולהרבות בסעודה בתענוגים ושמחה, אך כיון ששמחים ביותר יש לחוש טובא שמא עי"ז יוכל לבא לידי עבירות [כאשר עינינו רואות בעיתים הללו בעוה"ר תעורבת אנשים ונשים וכיוצא ב], לכן התחכם רבא ואמר חייב איניש' [שהוא מדרגה גרועה] לבסומי בפוריא שישתה כ"כ עד שיהיה קרוב לשכרות ואין דעתו מיושבת עליו ואז כשיבא לידי קלות ראש ועבירה ח"ו לא ידונוהו כ"כ ולא יענש כשיפר המצוות [ע"ש שכ' שצדיק שעושה לש"ש ויש בו דעת קונו לא יאונה לצדיק כל און ולא יבוא ע"י המצוה לידי עבירה, משא"כ רובא דעלמא שאינם מתכוונים לש"ש], וכן פ"י הרמ"א במחיר יין (אסתר ט, יט).

ויש עוד טעמים ע"ד הפנימיות, וע"י בס' פרדס אליעזר (סופ"י).

מב. שאילתות (ויקהל פ' סב סז) תניא רבתי (ס' מא), כל בו (פורים ס' מה), ארחות חיים (פורים אות לח), מאירי, תורת המנחה (לר' יעקב בר' חננאל סקילי תלמיד הרשב"א, פר' ויקרא סוף דרוש לו), לבוש, שיירי כנה"ג, יד אפרים (ס' תרצד -וכ' שכן נתפרש לו בחזיון הלילה ע"ש), שו"ת האלף לך שלמה (ס' שפה), חת"ס (דרשות לפורים), פלא יועץ (ערך פורים), ועוד.

ובייסוף לקח (אסתר ט, כג בא' מהבאורים) הוסיף שבפורים יש לשכוח צער חורבן הבית אחרי שבהיותינו בארץ אויבינו לא עובנו, וכיון שהיה סמוך לחורבן בלתי אפשר לשמוח שמחה שלימה זולתי ע"י רוב שתיית יין, וכע"ז כ' הכת"ס (אסתר ד"ה עוד נ"ל), וכ"כ היעב"ץ (מור וקציעה ס"ו תרצה) שא"צ להזהר בסעודת פורים לעשות זכר לאבלות ירושלים, וכן מדויק במאירי שכ' שלא יחסר דבר מעל שולחנו. ובס' דברים בעתם (פורים עמ' סא) העתיק מס' שיחות חולין שר' נתן אדלר זצ"ל אמר שבתחילת הסעודה יש להזכיר אבלות ציון וירושלמים אך בסופה ישכח גם יגון זה.

מג. אבודרהם (פ"כ אות יט) ר' יוסף בן דוד (תלמיד הר"ן עה"ת ויקרא זכור), דרשות ר"י אבן שועיב (תלמיד הרשב"א פר' תצוה עמ' קסד) צרור החיים (תלמיד הרשב"א פורים עמ' קכ), מהר"ם מרונבוגר (שערי

או התוצאה שיהיה מבוסס [או"ד תרוייהו איתנהו]. העמק ברכה (עמ' קצו) מביא שהגרי"י סלנטר נקט שאין הפי' שחייב להשתכר ואינו יוצא יד"ח אם לא נעשה שיכור מהיין, אלא עיקר המצוה היא רק לשתות יין ולהתבסס, ואינו נפטר אם כבר נתבסס אלא צריך לחזור ולשתות כל יום הפורים, ואינו נפטר ממנה עד שישתכר ולא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי שאז נפטר ממצוה זו כדין שיכור ושוטה שפטור מהמצוות, ולפי"ז נמצא דהך שיעורא הוא לא שיעור בקיום המצוה, דהא לקיום המצוה סגי שיהיה 'מבוסס', אלא הוא שיעור לענין 'ליפט' מהמצוה. וכע"ז כ' גם השפ"א, אלא דנקט שהשיעור הוא גדר בקיום המצוה, דכשהגיע לעד דלא ידע כו' יצא יד"ח נפקא ממנו החיוב.

ובשם הגרי"ז הביא העמ"ב לבאר שדין שתיות היין בפורים אינו כשאר ימים טובים שהוא מדין השמחה בה' והבשר ויין הוא רק היכי תימצא לשמחה, אלא בפורים כיון דכתיב "משתה" המשתה עצמו הוא גוף המצוה בלי שום תכלית של שמחה, אמנם ציין דמרש"י והטור [ושא"ר] שכ' 'להשתכר'

משמע שגדר המצוה היא התוצאה ולא עצם השתייה, וכ"ה לכאו' הפשטות^מ.

ויל"ד ע"פ כל זה בכמה נפק"מ (ויל"ע בספרי ההלכה ואכמ"ל):

א. האם יש ענין לשתות מעט או סוג יין שאינו משכרו.

ב. לשתות משקה המשכר דאינו המשכר.

ג. לשתות לפני השקיעה שישתכר בפועל רק אחרי פורים.

ד. האם יש ענין לשתות יין חזק המשכר מיד, או אדרבה עדיף לשתות יין חלק המשכר רק אחרי ששותה הרבה.

ה. האם יש ענין לשתות היין בתוך כדי אכילת פרס.

ו. מי שאין היין משמחו.

ז. מי ששתה הרבה ולא נתבסס.

ח. מי שהשתכר ונתפקח מיינו האם יש לו מצוה לשתות שוב.

מקור הדין - הנה יש אחרונים שכ' דדין זה דחייב לבסומי הוא מדברי קבלה^{מה},

תשובות סי' רעב) וכן הובא בא"ר, הג' מוהר"א אזולאי, מטה משה (אות תתריב), כת"ס (אסתר ד"ה והנה אחז"ל), יוסף לקח (אסתר ט, כג בא' מהביאורים, רלב"ג (אסתר ט, יט), קצוש"ע (קמב, ו), חיי אדם (קנה, ל), וביאור"ל (תרצה, ב) (וע"ע ב"ח תרע, ד).

מד. ובכמה ספרים הקשו על דברים אלו - ע"י מועדים וזמנים (ח"ב סי' קז ח"ח סי' קי) שו"ת להורות נתן (ח"ט סי' כא) שלמי תודה (פורים סי' לא), וע"ע במאורי המועדים שהביא ד' הגרי"ז בנו"א - שבכל המועדות עיקר השמחה היא לשמחות בהקב"ה ומצוותיו, משא"כ בפורים השמחה היא עצמה תכלית המצוה.

מה. דכתיב "משתה" - נמוקי מהר"י (בס' הליקוטים על הרמב"ם), חת"ס (מגילה ה: ד"ה שמחה - בדרך אפשר ודרשות תקצ"ז דף רה, ב), מנחת יהודה (עמ' קצב), שבילי דוד (תרצו, א), שו"ת בית שערים (או"ח סי' שעב), שו"ת פאר עץ חיים (או"ח סי' לו וע"ש עוד), וע"ע ביוסף לקח (אסתר ט, כג) שפי' דזהו מש"כ "וקבל היהודים" וגו' שהם קבלו על עצמם לעשות משתה ומרדכי גזר עליהם שנית משתה באופן שצריך לכפול השתייה.

ובפי' רבינו אביגדור (מבעלי התוס' פר' כי תצא תסב) כ' סמך מחודש מ"כי קללת אלוקים תלוי" - מכאן פסק מצות עשה לקלל המן שהוא תלוי, וסמך לפרשת בן סורר ומורה שזולל וסבא כמש"כ רבותינו חייב לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, כלומר ביום שמצוה לקלל המן תלוי צריכים להיות

ויש שדייקן מראשונים^מ שהוא מדרבנן, והר"ן (ג: מדה"ר) נסתפק בזה^מ [ויל"ד נפק"מ בזה במי שמסופק אם שתה כשיעור אי אזלי' לחומרא או לקולא].

שיעור השתייה - הנה מפשטות הגמ' נראה דצריך להשתכר לגמרי עד שיחליף בין המן למרדכי, מברוך לארור ולהיפך, וכן למדו כמה ראשונים^{נא}, אמנם יש ראשונים ואחרונים שפירשו 'דלא ידע ארור המן לברוך מרדכי' אינו כפשוטו ולפי"ז א"צ שכרות גמורה^{נב}, וכן כ' כמה ראשונים ופוסקים לדייק הלש' 'לבסומי' שהכוונה

ומפשטות לש' הגמ' הרמב"ם והשו"ע משמע שדין זה הוא חיוב גמור [עד כדי כך שיש שנקטו שהוא עד כדי (כמעט) מסירות נפש^מ], אמנם כמה פוסקים כ' בשם הראב"ה שהוא למצוה ולא לעיכובא^{מט}, ומהרי"ל כ' ד'לבסומי' הוא מצוה בעלמא ויוצא אף בלא שכרות ובסומי

זוללים וסובאים.

מו. שו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סי' תצט) מרש"י שהו' בתוס' (מגילה ה: ד"ה שאסורים), מהרי"ל דיסקין (קובץ אהלים מגילה ז:) מרבינו אפרים שהו' בבעה"מ. ויש נידון גדול בפוסקים לענין עצם הסעודת פורים אם היא מד"ק או מדרבנן, וצ"ע אם גם הדין של שתיית היין תליא בהא.

מו. אך יש שהגיהו בד' הר"ן ולפי"ז יוצא דס"ל שזה רק מדרבנן. מח. כן מוטו בשם הגר"א שהיה משתכר בפורים עד לסכנה כי 'מחייב' אינש כתיב, וחייב כמו מתחייב בנפשו (מו' בשד"ח ח"ג מערכת ח כלל צב).

וב"ב בשו"ת דברי יציב (ח"ב סי' רצז, ליקוטים סי' סו) בשם החכם צבי, מושיען של ישראל (ח"ב עמ' 177) בשם הרה"ק מסטמאר בשם הדברי חיים.

מט. מנהגי מהר"ש (סי' קלא) מהרי"ל (מנהגים שו"ת סי' נו) הגה"מ (פ"ב ממגילה הט"ו) והו"ד בדרכ"מ ב"ח כנה"ג וציינו הגר"א ועוד.

נ. (סי' נו), והועתק בלקט יושר (עמ' קנז) מטה משה (ס"ק תתריד), ובא"ר ובשכנה"ג הו"ד בסתמא שהוא למצוה בעלמא, והביאה"ל הביא הא"ר.

נא. ריא"ז, רשב"א (פי' ההגדות ברכות לא:), ר"ן, אבודרהם (פורים), מנהגים (לר"א מטינרא), ב"ח (תרצה, ב), חכ"צ (עדות בנו היעב"ץ בסידורו שער יג זר), סדה"י [-ושם כ' דכ"ה דעת רוב הפוסקים], אמנם חלק מהציונים רק פי' כן בכונת הגמ' אך ס"ל דלא פוסקים כן להלכה וכשי' רבינו אפרים דלהלן.

נב. א. לא סגי שיתבלבל רק בין ארור המן לברוך מרדכי, דבזה אפי' אם שתה טובא לא טועה, אלא צריך שיתבלבל גם מהמשך הנוסח "ברוכה אסתר, ארורה זרש, ארורים כל הרשעים, ברוכים כל הצדיקים, וגם חרבונא זכור לטוב" - כ"כ הב"י והב"ח בדעת הר"ן ותוס' וכ"כ הלבוש [וע"ש שכ' די"א שגם שיעור זה אסור דמביא לג"ע ושפי"ד].

ב. רבינו ירוחם (תולדות אדם וחיה נתיב י' ח"א ס"ב ע"ג) תניא רבתי (סי' מא) אבודרהם (פורים) בשם י"מ ומנהגי מהרי"ל (הל' פורים אות י') כ' דהגימטריא של 'ברוך מרדכי' הוא כמנין 'ארור המן', וצריך להשתכר עד שאינו יודע לבין החשבון [והו"ד בפוסקים - ד"מ ב"ח מג"א באר הגולה ושעה"צ].

ג. הגר"א (על השו"ע סי' תרצה) כ' שצריך להתבסם עד שלא ידע איזה נס יותר גדול, האם נס מפלת המן עמלקי שגדולה נקמה שניתנה בין ב' שמות שנא' "אל נקמות ה'", או נס גדולת מרדכי, וכע"ז פי' הט"ז ערוה"ש ומשנ"ב.

ד. הרש"ש פי' שביניהם היה פיוט לפורים עד סדר א"ב וראשיתו היה ארור, וצריך לבסומי עד שלא יוכל לומר כל הפיוט בלא טעות, וכע"ז כ' החת"ס שקיבל מרבו רבי נתן אדלר זצ"ל שהיו מזמרים פיוט בסעודת פורים ועל כל חרוז היו עונים פ"א ארור המן ופ"א ברוך מרדכי, וצריך לבסומי עד שלא ידע מה שיענה, וכ' החת"ס שמצא שכיון האמת וסוד ה' ליראיו כי השיר הזה נדפס בסידור רומניה דפוס וינציאה, וכן מצינו

"ששתה יותר מלימודו וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור לברוך", ומשמע שצריך שהשינה צריכה לבא דוקא מחמת היינייה. ויל"ד אם השינה זה רק 'סימן' ששתה שיעור יין מספיק ולפי"ז השינה היא לא לעיכובא, או"ד יש ענין עצמי בשינה שעי"ז מתקיים המצב של 'עד דלא ידע' ולפי"ז צריך שישן ממש בתוך יום הפורים^נ.

לשתות רק יותר מלימודו כדי שישמח אך להשתכר אסור^נ, ויש שכ' דמה שאמרו "עד דלא ידע" כו' הכוונה לעד ולא עד בכללי^נ [ובס' המאורות (כפי' הב') כ' דמה שאמרו 'עד דלא ידע' כו' היינו לשון הבאי, אבל השכרות הוא איסור חמור ע"ש].

וברמב"ם (פ"ב הט"ו) הלשון "עד שישתכר וירדם בשכרות", ולש' הרמ"א

באשכול (הל' חנוכה ופורים) והאבודרהם הביא כן בשם רבינו אשר מלוניל בעל המנהגות [והו"ד בד"מ שכנה"ג א"ר מטה משה].

ה. בס' אבן שלמה ביאר הכונה שחיוב שמחת פורים היא על כל אדם ואפילו על ע"ה גמור שאינו יודע להבחין בין ארור המן לברוך מרדכי, מפני שכולם היו באותו הנס [ולא דמי לשמחת בית השואבה שרק החסידים ואנשי מעשה היו מוקדים] (כדאי' בסוכה נא. ורמב"ם פ"ח מלולב הי"ד).

ו. החת"ס (בדרשה לפורים) ביאר שענין היין לשכח צרותינו ושעבודינו ושנשליך כל יחביונו על ה' כי לא יטשנו ולא יעזובנו, וזהו שלא ידע להבחין בין 'ארור המן' -דהיינו ימי עונינו, ל'ברוך מרדכי' -דהיינו ימי ישועתינו. ז. ביערות דבש (ח"ב דרוש ב) ביאר עד שלא יהיה פנייה לא מצד ארור המן ולא מצד ברוך מרדכי -כאילו אין המן ומרדכי בעולם, רק מעצמינו קיבלנו התורה לרוב אמיתיות שלימות הדבר וכשרון המעשה.

ח. המהרש"א מפרש שיש צדיק ורע לו בעוה"ז כדי שיהיה לו טוב בעוה"ב, ויש רשע וטוב לו בעוה"ז כדי לטורדו בעוה"ב, אך יש צדיק גמור שזוכה לב' שולחנות שאוכל הפירות בעוה"ז והקן קיימת לו לעוה"ב כמרדכי הצדיק, ויש רשע גמור שאין לו זכות כלל שהיה מזרע עמלק ועשיו שאבד גם העוה"ז וגם העוה"ב, וזה הכוונה בעד דלא ידע כו' שאינו נותן לבו להבחין מדרגה גדולה שיש בין ארור המן שהיה רשע גמור לברוך מרדכי שהיה צדיק גמור.

ט. בכת"ס (אסתר ד"ה והנה אחז"ל) פי' דכיון דדרשי' (יב.) לעשות כרצון איש ואיש זה המן ומרדכי, שהמן אמר שיאכלו דברים אסורים ומרדכי אמר איפכא, לכן תקנו לומר בשעת שמחתינו דברים המתירים ארור המן שפיים אותנו לאכול דברים אסורים וברוך מרדכי שמנע אותנו, והנה הקץ במאכלו ומשתו מותר לאכול דברים אסורים, ולכן אמרו עד שלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי דאז אין טובה במניעת מרדכי ובפיסוס המן לאכול ולשתות דברים אסורים.

י. בצידה לדרך (ד, ז הו"ד בב"ח ובשכנה"ג) פי' שצריך להתבשם ביין בענין שירגיש בעצמו ששתה יותר משאר ימים עד שלפעמים יטעה להפך ולומר ברוך מרדכי קודם ארור המן [שצריך להקדים ארור המן לברוך מרדכי, כמו שהקדים יצחק "אורריך ארור ומברכין ברוך"], וכע"ז פי' ביוסף לקח (אסתר יט, כג בא' מהפ"י) ובהג' מוהר"א אזולאי (על הלבוש).

וע"ע פירושים נוספים בספר פרדס אליעזר (פ"י).

נג. כל בו (פורים סי' מה) ארחות חיים (פורים אות לח) מהר"י ברונא (סי' צה), וכ"כ הב"ח הפר"ח השל"ה (תורה שבכתב שובבי"ם ת"ת דרוש ואתה תצוה פר' זכור) שיירי כנה"ג (סי' תרצה ב"י אות א) יוסף אומץ (אות תתשד) אבן שלמה (לתלמיד הגר"א מגילה ז: מורה באצבע (לחיד"א אות שז) עמק ברכה (סי' תרצה) רמ"ע מפאנו (אלפי זוטא מגילה), וכן נקטו הפלא יועץ (ערך פורים), ויסוד ושורש העבודה (שער יג פ"ז).

נד. כן מצינו בס' המאורות בפירושו הא', וכ"כ בהג' יד אפרים על השו"ע, והו"ד בשעה"צ (סק"ה) וכ' ע"ז דהוא ביאור נחמד, וכ"כ בקרבן נתנאל (על הרא"ש אות י), והכת"ס (אסתר ד"ה והרי"ף) בדעת הרי"ף, והערוה"ש (תרצה, ה) בדעת ארחות חיים, הג' מהרש"ם ורבי שאול (מגילה ז:).

נה. כ"כ חכמ"נ (מגילה ז: ארחות רבינו (חנוכה ח"ג פורים אות כג) פורים המשולש (להגר"ש דבילצקי זצ"ל פ"א אות ו) ואז נדברו (ח"ה סי' מב).

נו. כן השיב מרן הגר"ח ק' שליט"א למח"ס 'לבסומי בפוריא' (אך ע"י הערה הבאה), וכן נוטה דעת הגר"מ

לרש"י דין זה^כ, וגם שהרמב"ם והחינוך לא הזכירו דין זה, אכן מקור ד' רש"י הם במכילתא (סו"פ בשלח) ובמד"ר (איכה סו"פ ג) דאי' התם נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניח נין ונכד של עמלק תחת כל השמים שלא יאמרו אילן... גמל... רחל זו של עמלק כו', וברבינו בחיי (סו"פ בשלח) ובמלבי"ם (שמואל שם) נראה שנקטו שממון עמלק אסור בהנאה.

והנה האחרונים הקשו בהא דכתיב (אסתר רפ"ח) "ביום ההוא נתן המלך אחשוורוש לאסתר המלכה את בית המן וגו', ותשם אסתר את מרדכי על בית המן", דכיצד היה מותר ליטול את בית המן והא ביתו בכלל ממון עמלק הוא וצריך למחותו, ומצינו על קו' זו תירוצים רבים^{סג}, ונכתוב להלן את התירוצים שמלמדים על גדרי הדין^{סד}:

מחייית ממון עמלק

הנה רש"י (סו"פ כי תצא) פי' "תמחה את זכר עמלק" - מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק (לש' הפס' בשמואל-א טו, ג), שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה לומר בהמה זו משל עמלק היתה עכ"ל, ומבואר שגם ממון עמלק ה"ה בכלל מצות המחיה^{סה}, ותמה המנח"ח (מ' תרד) מנ"ל

שטרנבוך שליט"א במועדים וזמנים (ח"ב סי' קצ) ונשאר בצ"ע. ובמעשה רוקח (על הרמב"ם) ביאר דמש"כ שישן היינו כדי שלא יבא לידי תקלה משום השכרות, ולפי"ז יש ענין בשינה אך היא לא מחמת עיקר גדר הדין.

נז. כן הביא בס' ישמח ישראל (פכ"ט אות א) בשם הגר"ק שליט"א, וכ"כ בס' פורים המשולש (שם) ובתשובות והנהגות (ח"א סי' תה) דכן יש נוהגים, ובשו"ת משנת יוסף (ח"ד סי' נ) ג"כ צידד שצריך לישון, אך ביאר הסברא שכך תקנו שיעשה סעודה גדולה ושתיית יין עד שירדם, ונראה שנקט דגם אי נימא דהוי 'סימן' צריך לישון, אך לפי"ז א"צ שישן דוקא ביום אלא ה"ה בלילה.

נח. ר"ן בעה"מ, מאירי, שיטת ריב"ב, ס' המאורות, שבלי הלקט (סי' רא), אהל מועד (שערי מו"ק דרך ב'), וכן פסק הב"ח, וכן הבין הט"ז בד' הרמ"א, והפר"ח כ' דעתה שהדורות מקולקלין ראוי לתפוס סברת ר' אפרים.

נט. עי' אשכול (פורים סי' ח) פר"ח (שם - לגבי ראייתו) חת"ס (או"ח סי' קפה וקצו ודרשות פורים תקצ"ה) יד אפרים וכת"ס, פאר עץ חיים (סי' לו).

ס. כ"מ במאירי, וכ"כ הב"ח הפר"ח והט"ז ועוד.

סא. בעיקר גדר הדין, אולי אפשר לבאר עפמש"כ הגר"א (אסתר ג, יג) דהממון הוא חלק ממהות האדם, וא"כ איבוד הממון הוא גדר של איבוד העמלק בעצמו.

סב. ומהא דכתיב הכי במעשה דשאל ליכא ראיא, דהתם היה הוראת שעה ע"י שמואל אבל לדורות לא שמענו, ובפרט דרש"י גופיה פי' בשמואל (שם) דהטעם ששמואל ציוה את שאל להרוג גם הבהמות הוא משום שעמלק עשו כשפים ושינו עצמם להידמות לבהמה.

סג. ונלקטו בס' שערי הפורים (למורינו הגר"י טשנר שליט"א, ש"ה פ"ב), קו' התשובות של 'עיון הפרשה' (על פורים) וס' חבצלת השרון (אסתר שם).

סד. וישנם עוד תירוצים פרטיים על קושיא זו:

ז. הרוגי מלכות נכסיהם למלך (סנהדרין מח:), וא"כ קודם אחשוורוש זכה בנכסי המן ואח"כ היה מותר למרדכי

- א.** הנה מלשון מקור הדין הנ"ל מבואר דיסוד הקפידא היא שימחה 'שם' עמלק שנזכר על הממון, ולפי"ז נראה דא"ז דין באיבוד כל מה שע"פ דיני הבעלות שייך לממון עמלק^{סה}, וא"כ י"ל דבזה גופא שנהפך לבית מרדכי חשיב שנמחה שם עמלק מהבית.
- ב.** באילת השחר (סו"פ כי תצא) תי' שבבית
- המחזר לקרקע ליכא איסור, דבקרא (בשמואל) לא כתיב אלא בע"ח^{סי}.
- ג.** העונג יו"ט (בהקדמתו) כ' דכל המצוה לאבד את הממון שייכת רק לאחר שהרגו את כל עמלק, אך כשעמלק עצמו עדיין קיים אין משמעות לאיבוד ממנו. וע"פ דרכו י"ל בנו"א דלא תליא באיבוד כל האומה, אלא

לזכות ממנו. והנה ברש"י (שם) משמע דהא דנכסיהם למלך היינו דוקא במלך ישראל, והרמב"ם לא חילק בזה, והרשב"א (ח"א סי' קנט) נסתפק בזה. אמנם י"ל דאפי' את"ל דבנכרי אין דין מסויים שיהיה שייך למלך מ"מ י"ל דשייך למלך מדינתא דמלכותא דינא (עי' רמב"ם פ"ה מגזילה הי"ג) - על תי' זה עי' בהגרי"פ על הרס"ג (עשה נט) ובקרי' עיון הפרשה (שם) שכן תי' מרן הגר"ק שליט"א ומרן הגר"מ אורחי שליט"א, וע"ע בחבצלת השרון.

ה. יש שתי' (יד סופר להגרי"ח סופר ח"ב ד,כ) לפי שי' החינוך שנשים אינן מצוות במחיית עמלק, וא"כ ה"ה באיבוד ממנו, וכיון שאסתר קיבלה בתחילה את בית המן ואח"כ נתנתו למרדכי ליכא איסור.

ט. יש שדנו דהמן לא היה עמלקי גמור - הגרי"פ שם ע"פ ירושלמי (יבמות ב,ו), וע"ע באהבת יהונתן (לרבי יונתן אייבשיץ, סוף הפטרת פר' זכור) שהיה אגג עמלקי רק מצד משפחת אם ולא ממשפחת אב, ויתכן דבכה"ג אין את עיקר חיוב המחייב אלא רק מדין 'זכר' ובהם ליכא למצות מחיית ממנום דהוי זכר דזכר, וע"ע ציונים בענין זה בשערי הפורים (ש"ה פ"ב אות יב). וע"ע בס' חבצלת השרון (אסתר ג,ד ועוד מקומות) שהביא מהאחרונים שחידשו שהמן היה בגדר עבד כנעני של מרדכי והיה חייב במצוות כאשה, ופלפלו בזה בהרבה מקומות במגילה ואכמ"ל.

י. עוד יש לתרץ דהרי המן היה עבד של מרדכי ומה שקנה עבד קנה רבו (כדאי' במגילה טז), וא"כ מעולם לא היה ממון עמלק - וכ"כ בפלגות ראובן (להגר"ר בנגיס זצ"ל, בהדרן למס' הוריות) וטעמא דקרא (בהשמטות בשם ח"א) וכן באבי הנחל (דרוש יד) ושפ"א (-הובאו בס' כמוצא שלל רב פורים עמ' קסה).

יא. במנות הלוי (צה ע"ב) תי' עפ"מ דאי' בפרד"א (פ"ג) שהמן לקח כל אוצרות יהודה וקדשי הקדשים, וא"כ ממנו לא היה שלו כלל, ועפ"ז א"ש המדרש (ילקוט תהילים רמז תרפח) ששליש ממנו המן הלך לבנין ביהמ"ק, ועפ"ז הנ"ל א"ש דממקום קדוש יצאו ואל מקום קדוש יחלכו [נתי' זה הוא עפ"מ ש"כ הנתי"מ (רצב, יז) דלגוי ליכא קניני גזילה דכל מילתא דאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני].

יב. יש שתירצו (בעיון הפרשה הו' שכן השיב הגר"מ אורחי שליט"א, ובס' שי למלך לדודי ר' שמעון מלר שליט"א משם הגרמ"ד סולבצ'יק זצ"ל, וכן תי' הגר"י טשזנר שליט"א בשערי הפורים) דבית המן לא היה ממנו הפרטי אלא היה שייך למלכות וניתן לו לצורך שורתו, ואח"כ כשמרדכי נעשה שר ניתן לו, וכדאי' בתרגום - ושוויאת אסתר את מרדכי רב וסרכן על גניסיה דהמן".

סה. כן הו' בס' יקרא דאורייתא בשם הגר"ר צבי רוטנברג זצ"ל, ויסוד הדברים עי' גם בשערי הפורים (ש"ה פ"ב אות יג). ועפ"ז יש ליישב מה שראיתי קו' בשם הגר"ר אברהם גניחובסקי זצ"ל ע"ד רש"י מ"ט כ' הראשונים דלא שייך בזה"ז לקיים מצות מחיית עמלק, והרי אפשר לזכות ממון לעמלק ולאבדו. ולפמ"שנ"ת דגדר הדין הוא לאבד את שם עמלק שעל החפץ, א"כ כיון שבפועל הממון לא נמצא ברשותם לא ניכר עליו שם עמלק ולא מקיים בזה מצות מחיית. [ועל עיקר הקו' הנ"ל י"ל באופ"א דאסור מעיקרא לזכות את הממון לעמלק דעי"ז הוא מרבה ממנום]. וע"ע במועדים וזמנים (ח"ב סי' קסב).

סו. וכן תי' בשערי הפורים (ש"ה פ"ה אות ד), ואפשר ליתן בזה טעם דקרקע עולם לא שייך לצוות לאבדה, אך ק' שבית אפשר לנתצו, ואולי י"ל דלא פלוג בקרקע. אך העירו על תי' זה בדמכילתא ובמדר"ר אי' שהקב"ה נשבע שיאבד גם אילן של עמלק, ויש ליישב דהתם קאי רק על מה שהקב"ה נשבע שיאבד שם עמלק תחת כל השמים, דביד הקב"ה לאבד גם קרקעותיהם, אך ביד אדם לא שייך לצוות זאת אלא רק במטלטלין ובע"ח. אמנם לפי הרבינו בחיי והמלבי"ם שכו' שיש איסור להנות ממנום וקנינם משמע שהאיסור

ולפי"ז בזמן שאין מלך בישראל לא שייך איסור זה^{סז}.

ו. יש שחידשו שע"פ עיקר דין מחיית עמלק אין חיוב לאבד ממון עמלק, ובמכילתא ובמד"ר כ' רק שהקב"ה נשבע שיאבד ממונם אך לא ציונו ע"כ (ועי' שו"ת שבט הלוי סוף ח"ה קו' המצוות סי' עא), ואע"פ שהמאבד ממונם מקיים ענף מהמצוה^{סח}, מ"מ אי"ז בגדר חיוב, ובמקום הצורך א"צ לאבד הממון.

בית כנסת

הנה בית כנסת נקרא מקדש מעט ויש בו השראת השכינה^ט, ועל כן ישנם הרבה דינים שנלמדים מדיני המקדש^{עא}.

באיבוד כל א' מעמלק בפנ"ע^{סז}.

ד. בטעמא דקרא (אסתר) ובשלמי תודה (פורים סי' ו') תי' נע"פ מה שאמר הגר"ח (הו' בגרי"ז סטנסיל בשמואל שם) שהמצוה לאבד ממונם היא רק לאחר שזכו בהן דדוקא כשנהרגו במלחמה אסור ליטול ממונם, כי אז נראה שנוטל הנכסים מהם ויש על הממון שם שלל עמלק, משא"כ בשאר נכסיהם כגון הכא שאחשורוש הרג את המן לא שייך האיסור.

ה. הגריפ"פ (על הרס"ג עשין רסג) ובהר אפרים (על המכילתא) תי' ע"פ שי' הרמב"ן (סו"פ בשלח) והיראים (עשה רצט) שמצות מחיית עמלק מוטלת על המלך,

הוא על הכל.

סז. דלפי דרך העונג יו"ט נמצא דדין זה לא שייך למעשה אלא רק לעת"ל וזה דוחק. ועיקר הדבר קצ"ב מ"ט אין משמעות במיעוט ממונם שלא יאמרו ממון זה של עמלק.

סח. אך לפי הרמב"ם (סוף סה"מ) שסובר שהמצוה מוטלת על הציבור, וכן לפי החינוך (מ' תרד) שסובר שהמצוה מוטלת על כל יחיד אכתי קשיא.

סט. ע"פ מש"כ המס"י (פי"ג) וס' מעלות התורה בשם הגר"א.

ע. כדתנן במגילה (כח.) לענין ביהכ"נ שחרב דנשאר בו דיני הקדושה, דכתיב "והשימותי את מקדשיכם" קדושתן אף כשהו שוממין, וכ"ה בספרא (בחקתי פרשתא ב פ"ו, י) ד"מקדשכם" לרבות בתי כנסיות ובתי מדרשות. ובגמ' (כט.) אי' "ואהי להם למקדש מעט" אמר ר' יצחק אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות שבבבל [ובבבל לאו דוקא כדמוכח מהמשך הפס' שם]. דרש רבא מאי דכתיב "ה' מעון אתה היית לנו" אלו בתי כנסיות ובתי מדרשות. ובברכות (ו.) אמר רבין ב"ר אדא א"ר יצחק מנין שהקב"ה מצוי בביהכ"נ שנאמר "אלוקים נצב בעדת קל", וע"ש עוד (ח.). ובירושלמי (ברכות ה, א) אי' א"ר אבהו בשם רבי אבהו "דרשו ה' בהמצאו", איכן הוא מצוי בבתי כנסיות ובתי מדרשות. ובזוה"ק (פר' נשא קה) אי' כמה חביבין אינון ישראל דבכל אתר דאינון שריין קוב"ה אשתכח בינייהו בגין דלא אעדי רחמימותא דיליה מנהון, מה כתיב, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, ועשו לי מקדש סתם, דכל בי כנישתא בעלמא מקדש אקרי, והא אוקמה שכינתא אקדימת לכי כנישתא. עא. ב'קובץ גליונות' (פר' תרומה תשפ"ב) נתפרסם גליון שלוקט בו פ"ה דינים בהל' ביהכנ"ס שנלמדו מביהמ"ק [-לחלק מהשיטות עכ"פ] ונסכמם בקיצור ואכמ"ל:

דיני הבנין: א. עצם המצוה לבנותו [ועי' להלן]. ב. להגביה מבתי העיר [ועי' להלן]. ג. ליפותו ולצפותו בכסף וזהב. ד. י"א שצריך לבנותו לשמה. ה. כופין לבנותו. ו. מועיל נדבה בלב. ז. י"א שאין מקבלין מגוי. ח. אין בונין מכסף אתנן. ט. יש לקנות הקרקע שעליה בונים. י. עושים הנחת אבן הפינה. יא. עושין חינוך בגמר הבנין.

דיני הקדושה: יב. נחלקו הפוסקים אם יש לביהכ"נ דין קדושה כהיכל או כעזרה. [עי' ב"י (סו"ס קנא) שנסתפק בזה לענין קדושת עליותיו, וע"ע בכת"ס (אור"ח סי' כח) ומכתב סופר (ח"ב סי' א.)]. יג. הקדושה גם באויר ובקרקע. יד. וכן בכתלים בפנים ובחוץ, בעובי הכתלים ובחלונות. טו. חדר הפתוח לביהכ"נ דינו כלשכה הפתוחה לעזרה. טז. חלל הפתח לא קדוש. יז. דין העליות - תלוי במחלו' הנ"ל. יח. המחילות שמתחת

קדושתו - נחלקו הראשונים בגדר ובמקור יש להם דין מקדש מדאורייתא לענין שאסור דין קדושת ביהכ"נ:

א. שי' היראים (סי' קד ותט) כ' דכיון **ב. שי' הר"ן (מגילה כו:) שדינו כתשמישי**
דביהכ"נ וביהמ"ד נקראים מקדש, ממילא **קדושה מדרבנן**.

אינן קדושות. יט. בעזר"נ יש פחות קדושה כעזר"נ שבביהמ"ק. כ. הבימה קדושה כמזבח. כא. כלי ביהמ"ק קדושים ככלי המקדש. כב. ביהמ"ק שחרב נשאר בקדושתו. כג. חיללוהו גויים פקע קדושתו. כד. כלים שנשברו פקעה קדושתם.

לדעות שקדושתו כהיכל: כה. עושים הפתח במזרח. כו. מעמידים הבימה באמצע ביהכ"נ כמזבח הקטורת. כז. מדליקים נרות כבמנורה. כח. ומדליקים הנרות קודם ביאת המתפללים. כט. מדליקים נר תמיד כנגד הנר המערבי. ל. ארוה"ק עם הס"ת כקוה"ק עם הלוחות. לא. הפרוכת שעל ארוה"ק כפרוכת שבקוה"ק. לב. פתיחת הארון ככניסה לקוה"ק. לג. הפעמונים של הס"ת כפעמוני המעיל שיהיה נשמע קולו בבואו אל הקודש. לד. עושים עזרה לפני ביהכ"נ כאלום שלפני ההיכל. לה. חצר ביהכ"נ כעזרה שלפני האולם. לו. המחיצה שבעזר"נ כמו בעזר"נ שבמקדש.

לדעות שקדושתו כעזרה: לו. מעמידים הבימה באמצע ביהכ"נ כמזבח העולה. לח. מקיפים הבימה עם הלולב כהקפה במזבח. לט. קריאת פרושיות הקרבנות במועדים כהקרה במזבח. מ. בעל יולדת עולה לתורה כקרבן יולדת. מא. מי שאירע לו נס עולה לתורה כקרבן תודה. מב. נרות ביהכ"נ כנרות העזרה. מג. נר תמיד כאש תמיד שבמזבח. מד. הדוכן לנשיאת כפיים כדוכן בעזרה.

השראת השכינה: מה. השראת השכינה שהיתה בביהמ"ק נמצאת בגלות בביהכ"נ. מו. ובביהכ"נ יש גילוי שכינה ואור יחודו. מז. מביהכ"נ זורח כבודו ית' לכל העולם. מח. השכינה בביהכ"נ מטהרת העוונות. מט. עיקר השכינה בארון שבו הס"ת ולכן משתחווים כנגדו. נ. הולכים לביהכ"נ בשמחה להקביל פני שכינה. נא. ומה"ט מצוה ללכת לביהכ"נ רחוק. נב. ומה"ט ביהכ"נ פטור ממזוזה.

ההנהגה בביהכ"נ: נג. מורא וכבוד. נד. רחיצת ידים כטבילה. נו. בחצר ביהכ"נ אומר "בבית אלוקים נהלך ברגש. נז. קודם הכניסה אומר "ואני ברוב חסדך אבא ביתך" וגו'. נח. נכנס בקומה זקופה. נט. משתחוה כנגד הארון. ס. מהלך בו בנחת. סא. ראוי להחמיר לא לירוק. סב. הכהנים היורדים מהדוכן משתחווים. סג. אחרי פתיחת הארון מצדד פניו ביורד בנחת כיציאה מההיכל. סד. עולה לתורה דרך קצרה או מימין. סה. יורד מהבימה בפתח שכנגדו ופניו לבימה. סו. יוצא מביהכ"נ מהפתח הב' כבעזרה. סז. ביציאתו מצדד פניו להיכל ומשתחוה.

האיסורים: סח. איסור נתיצה מביהכ"נ וכליו. סט. קפנדריא. ע. ביאה ריקנית. עא. אחוריו לביהכ"נ. עב. י"א שאסור ליהנות מביהכ"נ. עג. ליכנס בראש מגולה. עד. שיחה בטילה וקלות ראש. עה. נטיעת אילנות בחצר ביהכ"נ. עו. כניסה לביהכ"נ עם סכין כמו איסור ברזל ע"ג המזבח.

התפילה: עז. התפילה בביהכ"נ במקום הקרבנות בביהמ"ק. עח. במקום קבוע. עט. כמקריב מנחה טהורה. פ. הרינה והזמרה כשירת הלויים. פא. אמירת הקרבנות כהקרבתם ולכן טוב לאמרם בביהכ"נ [ובעמידה]. פב. נשיאת כפיים בביהכ"נ כבביהמ"ק. פג. נפילת אפיים רק כשיש ארון כמו בביהמ"ק. פד. לימוד תורה כהקרבת קרבן ולכן יש מעלה ללמוד מביהכ"נ. פה. ברית מילה כהקרבת קרבן ולכן ראוי למול בביהכ"נ.

עב. וכ"מ ברמב"ם (מנין המצוות שבתחילת היד החזקה ל"ת סה) [אך ע"י בהערה הבאה במה שצויין בזה, ויש שכ' שהרמב"ם חזר בו ממה שצויין כאן, או שלא נתכוין שזה מה"ת]. ובח"ח (פתיחה עשה ז בבאמ"ח סק"ח) כ' שכ"מ בסמ"ג (עשה קסד) וסמ"ק (מ' ו), וכ"כ הקרית ספר (פ"א מתפילה - בלשון 'אפשר', וכן בסופ"א מבית הבחירה), ובח"ח נראה שתפס שי' זו לעיקר, וכן ע"י בלחמי תורה (למהר"י באסאן סי' יט) חיי אדם (יז, ו) בן איש חי (ש"א ויקרא א).

עג. וכ' בתועפות ראם דמ"מ צ"ל דאף ליראים אין קדושתן שוה לביהמ"ק כדמוכח מכמה דוכתי [כהא דביהכ"נ חלופא וזבינא שרי ואילו לביהמ"ק אין פדיון], וע"כ דבאמת לא לכל דבר שוין, אלא כפי מה שפירשו חז"ל, ולפי"ז מיושבת ק' הרמב"ן (מגילה כו:). וכע"ז כ' הגרש"א זצ"ל (תשו' בכת"י - הליכות שלמה, תפילה פ"ט דברר הלכה) דאף לסוברים דקדושת ביהכ"נ דאו', היינו רק לענין נתיצה או קלות ראש ממש,

הוי דין תורה^ע, אא"כ התנו דאז ליכא משום נדר, ואפ"ה בישובן לא מהני תנאי מדרבנן.

ונפק"מ בכל זה אי אזלי' בספק להקל או להחמיר.

בנינו - הנה בזה"ק (רעיא מהימנא בשלח נט: ובנשא קה) אי כל בי כנישתא עלמא מקדש אקרי. פקודא למבני מקדשא לתתא כגוונא דבי מקדשא דלעילא כמה דאת אמר "מכון לשבתך פעלת ה'" דאצטריך למבני בשפירו סגיא^ע כו'. וכ' השדי חמד (ח"א מערכת ב' כלל מד) דנראה מזה דאיכא מצוה מה"ת לבנות ביהכ"נ כמצות בנין

ג. שי' הרמב"ן (שם והו"ד בר"ן) דאין בביהכ"נ דין קדושה, אלא עשאו^ע כתשמישי מצוה שנזרקין לאחר מצותן ובזמן מצוה יש בהן קדושה של כבוד.

ובבית יצחק (אהע"ז ח"ב לג, ג) חידש דאפי' אי הוי קדושה דרבנן, מ"מ בזיון ביהכ"נ הוא איסור דאורייתא [כעין מש"כ הריב"ש דאע"פ שחכם שמחל על כבודו כבודו מחול מ"מ על בזיונו לא מצי מחיל].

והפמ"ג (משב"ז קנא, א) כ' דאפי' אי הוי דרבנן, מ"מ י"ל דמשום דין נדר

משא"כ לאכול ולשתות שם ודאי לא אסור מדבריהם, דאי הוי איסור דאו' היאך התיירו לת"ח משום דוחק לעבור אדאורייתא.

עד. והדרשות שהובאו בהערה לעיל צ"ל דהוו אסמכתות בעלמא, ועי"ל דהכוונה שבחפצא של הביהכ"נ יש קדושה אך אין דיני קדושה (ע"ע בהערה להלן).

וב"ה לשון האשכול (סוף הל' ביהכ"נ) דהשוו חכמים קדושתו למקדש, ובנחל אשכול כ' שלא מצא חבר למש"כ היראים דהוי איסור דאו', וכ' שמהרמב"ם (פ"ח ממתנו"ע ה"ח) משמע דס"ל דל"ה מדאו', וכ"כ הערוה"ש (קנא, ד) העין יצחק (או"ח ה, כא), חלקת יואב (או"ח סי' ד) בד' הרמב"ם, דהא לא הזכיר דהוי מ"ע מה"ת כדרכו לא בהל' תפילה בדיני כבוד וקדושת ביהכ"נ ולא בהל' בית הבחירה, ולא בסה"מ (מ"ע כא) במצות מורא מקדש.

ובשי' זו הלך גם הפמ"ג (משב"ז קנא, א וקנא, א) (וציינו עוד לשו"ת בית שלמה ח"א סי' כח, לקט הקמח החדש אות כט בשם שו"ת מהר"י בי רב סי' ה, ושלכן יש להקל בספיקות, וע"ע בשד"ח מערכת ב' אות מג שהאריך).

עה. מלשון הרמב"ן מבו' דודאי הוי דין דרבנן שכל עיקר דין קדושתן היא מדרבנן דעשאו^ע כתשמישי מצוה, וכן ע"י בקריית ספר (פי"א מתפילה), אמנם ראיתי שיש אחרונים שהבינו דהוי בגדר תשמיש מצוה גמור, וממילא תליא בנידון הפוסקים אי ביזוי מצוה הוי דאו' או דרבנן, ולפי הרבה פוסקים הוי דאו' כדילפי' מכיסוי הדם (שבת כב.) א"כ גם לרמב"ן הוי דאו' (כן ע"י בשו"ת אמרי אש למהר"ם אש גאב"ד אונגוואר, ולהורות נתן ח"ג סי' ו, ויל"ע).

עו. וראיתי בקונטרס 'שערי תודה' (שי"ל ע"י ביהכ"נ המרכזי נאות שמחה -מודיעין עילית) שביאר הג"ר יצחק לוקסנברג שליט"א - דלכאו' צ"ב דכיון דהקדושה היא רק מדרבנן א"כ מדאורייתא אין כאן קריאת שם קדושה כלל ולמה נחשב נדר. וביאר שוראי לכו"ע יש קדושה מדאורייתא בחפצא של הביהכ"נ כמו בביהמ"ק (וכמו שהו' בהערה לעיל שיש כמה מקורות שיש השראת השכינה בביהכ"נ), אלא שהציווי על דיני המורא לא נאמרו על ביהכ"נ, וכיון שכן שייך בזה נדר דאורייתא דיש כאן קריאת שם קדושה בחפצא שיש לה איסורים.

עז. וכ"פ הרמב"ם (פ"ז מאיסורי מזבח ה"א) וז"ל: "והוא הדין בכל דבר שהוא לשם האל הטוב, שיהיה מן הנאה והטוב, ואם בנה בית תפילה, יהיה נאה מבית ישיבתו!" ומקור הרמב"ם הוא מדכתיב "כל חלב לה'" דעלה קאי התם. וע"ע בס' חסידים (סי' תקלה) שלמד כן מדכתיב "כסא מרום מראשון מקום מקדשינו" (ירמיה יז, יב). ויל"ע למה לא למדו כן מ"זה אלי ואנוהו", ויל"ב בזה ע"פ הנידון דנן אם יש מצוה עצמית בעצם בניית ביהכ"נ או שזה רק בגדר הכשר מצוה, ודו"ק.

והיינו דהוי רק בגדר הכשר מצוה שיהיה מקום להתפלל^{פא}. אמנם האגר"מ (או"ח ח"ב סי' מד וח"ט או"ח סי' יד) דייק מלשון הרמב"ם לאידך גיסא דיש מצוה^{פב} (וכ"כ בביאור^ל (קנא, יא), אלא דאפשר דהוי מצוה מדרבנן (וכן הביא השד"ח מהחק"ל ומהר"ח פאלאג'י דס"ל דהוי מצוה דרבנן)^{פג}.

הגבחת ביהכ"נ - אי' בשבת (יא). כל עיר שגגותיה גבוהין מביהכ"נ לסוף חרבה שנאמר "לרומם את בית אלקינו ולהעמיד על חרותיו"^{פד}, ויל"ד אם הוא דין חיובי שביהכ"נ יהיה יותר גבוה משאר העיר שכ"ה דרך חשיבות^{פה} (כדמשמע בלש' הרמב"ם פ"א מתפילה ה"ב), או"ד הוא דין שלילי שאסור ששאר בתי העיר יהיו יותר גבוהים מביהכ"נ שיש בזה זלזול בכבוד

בימה"ק דילפי' מ"ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם"^{עח} (וע"ש שהביא שכ"כ כמה אחרונים), ובשו"ת חת"ס (או"ח סי' לא) כ' דבבנין ביהכ"נ לקבץ רבים ולקדש שם שמים נפקא לן מקרא (ויקרא כב, לב) "ונקדשתי בתוך בני ישראל" וילפי' "תוך - תוך" דבעי עשרה, אמנם אין מקרא זה 'חיוב' לבנות ביהכ"נ, אלא שכשבונים יש בזה 'קיום' מצוה^{פט}. ובאמת שבראשונים מוני המצוות וכן ברמב"ם ובשו"ע לא מצינו שיש בזה מצוה, וברמב"ם (פי"א מתפילה) כ' כל מקום שיש עשרה בו לתפילה בכל עת צריך להכין לו בית שיכנסו בו לתפילה בכל עת תפילה ומקום זה נקרא בית הכנסת, ומלשונו מדויק דליכא מצוה מסויימת בבניית ביהכ"נ אלא רק יש בזה דין כפייה מדין צרכי בני העיר^פ,

עח. וכן מצינו ברש"י בקהלת (ה,ט) עה"פ "ומי אוהב בהמון לא תבואה גם זה הבל" -ומי אוהב בהמון מצוות רבות, ואין באחד מהם מצוה מסויימת וניכרת כגון בנין בית המקדש ובית הכנסת וס"ת נאה עכ"ל -וד' רש"י הובאו באב"ז (או"ח סי' מד) להוכיח דאיכא מצוה בבנין ביהכ"נ ע"ש.

עט. וכ"כ החת"ס (חור"מ סי' קסז) לענין המצוה שבאמירת קדיש וקדושה, שודאי כשעונה קדיש וקדושה בעשרה ה"ה 'מקיים' מצות עשה זו, אבל שיהיה עליו 'חיוב' לקדש שמו בכל יום מן התורה לית דין ולית דיין, וישראל קדושים מקיימים מ"ע זו ע"י קדיש וקדושה ב', והמתעצל בה הוה ככועט ומתעצל אבל אינו עובר על שום ציווי נויש להעתיק לשון זו גם לענין מצות בניית ביהכ"נ שהמתעצל בה הרי הוא ככועט ומתעצל]. **פ.** כהא דתנן (ב"ב ז:) דכופין זא"ז לבנות חומה ודלת וכו', וכן מפורש ברמב"ם (רפ"ו מהל' שכנים) וז"ל "כופין בני העיר זא"ז לעשות חומה דלתים ובריח לעיר ולבנות להם ביהכ"נ" כו', וקצת דוחק לומר שיש ב' דינים בבניית ביהכ"נ.

פא. והרמב"ם אזיל לשיטתו (ריש הל' בית הבחירה) בביאור מצות בנין בית המקדש שענינה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבים בו הקרבנות וחוגגין אליו ג' פעמים בשנה, וכיון שכן אי"ז שייך בביהכ"נ, אמנם הרמב"ן (ר"פ תרומה) ביאר שעיקר החפץ במשכן הוא מקום מנוחת השכינה ע"ש, ולפי"ז שפיר י"ל דזה שייך גם בביהכ"נ שיהיה מקום להשראת השכינה.

פב. דאם ליכא מצוה הול"ל סתם שצריכים להתקבץ למקום א' להתפלל, וממילא היינו יודעים שאם אין מקום להתקבץ מחייבים להכין מקום ולכוף זא"ז, דלא גרע משאר צרכי חול שכופין, אלא ע"כ צ"ל דהשמיענו הרמב"ם שיש מצוה מיוחדת לבנות ביהכ"נ.

פג. וע"ש שתלה נידון זה בנידון דלעיל אם קדושת ביהכ"נ היא מה"ת או מדרבנן [ומכח זה הק' סתירה בדעת מהר"ח פאלאג'י], וכן ע"י בשו"ת דברי חיים (או"ח ח"א סי' ג), ולכא' יש לחלק בין ב' הנידונים ודו"ק. וע"ע בלבוש (ר"ס קג) שכ' דהוי מתקנת חכמים ז"ל.

פד. והפוסקים דנו מדוע לא מצינו שהקפידו כ"כ בענין זה, ועי' במשנ"ב (קנ, ד) מש"כ בזה, וכן בס' פסקי תשובות במה שליט ע"ז.

פה. ובס' כד הקמח (ערך בית הכנסת) כ' שלומדים זאת מביהמ"ק שנבנה בגובה (וע"ע במספיק לעובדי ה' פכ"ה - הו' במשנ"ב מהדו' דרשו שם).

רלא

בדרום

מיסודות מסכת מגילה

מנורה

ביהכ"נ (כן משמע במאירי שם) [ויתכן
דתרוייהו איתנהו].
כדי להרכות בדיוורין [והמאירי לשיטתו כ'
שבכה"ג מותר].

ויל"ד עפ"ז בשגובהן שווה, וכן בשסיבת



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

חקירות נפלאות בעניני משלוח מנות

פורים, להרבות הסעודה והשמחה, וכמש"כ החת"ס בתש"ו (או"ח סי' קצ"ו) נפק"מ בין הטעמים כשמחל המקבל וכה"ג [ועי' שו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן שמ"א דמשלוח מנות אינו בעי שיאכלנו ממש המקבל, אלא העיקר השלוח והחזקת טובה עיי"ש, וזהו בשיטת המנות הלוי].

וא"כ הלא פסק הרמ"א דיצא וס"ל כטענתו דמנות הלוי הנ"ל, וא"כ בנ"ד בודאי יצא, אלא אפילו לסברת תרומת הדשן מ"מ כל שהמשלוח מנות ראוי לאכילה בפני עצמו, בעצם גורם להרבות שמחה בסעודת המקבל כנלענ"ד (והרי להפוסקים שבפורים המשולש זמן מצות משלוח מנות הוא בשבת הו"ל לבאר שאי אפשר לשלוח דברים חלביים שכבר כולם בשריים).

ובעת נדפס מחדש הליכות שלמה להגרש"ז אורבאך זצ"ל ובפיי"ט הי"א כתב שיוצאים ידי חובת משלוח מנות אף במנות שאין המקבל רשאי לאוכלם מטעמי בריאות, ובהערה ל"ה שם, דסגי במה שראוי לרובא דאינשי ולאחרים עיי"ש, וה"ה בנ"ד, ופשוט (עכ"ל). - וראה עוד בספרי פרדס יוסף החדש על פורים, שהוספתי בס"ד להביא עוד מקורות לזה.

משלוח מנות לרבו או לקטן מה עדיף

והנה ידוע המחלוקת בפוסקים אם יוצאים ידי משלוח מנות בפורים עיי"ש ששולח לרבו.

משלוח מנות של גבינה קשה ובשר

נסתפקתי בדבר מי ששולח למשלוח מנות גבינה קשה ובשר, כשכבר אי אפשר לאכול שתיהן בו ביום, האם יצא ידי חובת משלוח מנות מכיון שאי אפשר להמקבל לאכול שתיהם שצריך לחכות ו' שעות ביניהם, או כיון שכל אחד ואחד ראוי לאכילה בפני עצמו, יצא.

והגאון רבי אלטר אליהו הלוי רובינשטיין זצ"ל (גאב"ד אנטורפערן, מח"ס "מגדנות אליהו") כתב לי וז"ל: לענ"ד פשוט דיצא וסגי במה שכל אחד ואחד ראוי לאכילה בפני עצמו, והראיה לכך שהרי דעת המג"א (סימן תרצ"ו) שצריך לאכול בפורים בשר, וא"כ כל איש ישראלי שכבר אכל סעודת פורים [ולכמ"פ בד"מ ורמ"א יאכל סעודת פורים בשחרית עיי"ש], אי אפשר לשלוח לו גבינה וכה"ג שהוא חלבי, והו"ל להפוסקים לומר שאחרי שהמקבל כבר אכל סעודת פורים, צריך להקפיד לשלוח לו דוקא דבר שראוי לו לאכילה כעת, ומסתימת דבריהם מוכח דאין אנו מחשבים לפי מצבו כעת, אלא סגי בדבר שראוי בעצם לאכילה בפני עצמו [וכ"ש כשראוי עכ"פ לב"ב], ולא מבעיא לפי סברת בעל מנות הלוי דס"ל דיסוד וטעם למצות משלוח מנות הוא כדי להרבות אהבה וידידות, היפך דברי המן שאמר ישנו עם אחד מפורד ומפורד, לפי"ז בודאי שיצא בנ"ד, הגם שאינו יכול לאכול ממנו כעת לסעודת פורים, אלא אפילו לטעמא דתרומת הדשן שהוא לצרכי סעודת

כמו"כ יש מחלוקת בפוסקים אם יוצא ידי משלוח מנות ע"י ששולח לקטן, וראה דיעות הפוסקים בזה לכאן ולכאן, בספר הנפלא 'חינוך הבנים כהלכתו' הלכות פורים (פרק קי"ד).

והסתפקתי אדם שיש לו אפשרות פורים לתת משלוח מנות או לרבו או לקטן, מה הדין והטעם.

והצגתי שאלה זו לפני כמה וכמה ת"ח, ורובם ככולם הסכימו כי עדיף לשלוח לרבו בכה"ג, ובספרי פרדס יוסף החדש על פורים הבאתי כמה תשובה מובחרות שקיבלתי בענין זה.

משלוח מנות לאשתו

עוד הסתפקתי לפני עשור שנים האם אדם יוצא ידי חובתו מצות משלוח מנות בנתינה לאשתו.

והנה בס"ד כתבו לי בזה תשובות ת"ח חשובים בכמה וכמה ספרי שו"ת, כמו שיראה המעיין להלן שהבאתי הרבה שו"ת שדנו וכתבו לי בזה.

והנה בשו"ת ויען הכהן להגאון רבי אדיר הכהן שליט"א (חלק א' סימן ס"א) מסיק דלא יוצא יד"ח משלוח מנות אם שלח לאשתו. ומשום דעיקר משלוח מנות שיהא לסעודה. ובלא"ה חייב לפרנס את אשתו.

והגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס "בית מתתיהו", העיר לו בזה"ל: יש להקדים שהאדר"ת בקובץ מקבציאל גליון ל' אדר ב' תשס"ה כתב דאם אין לו לשלוח משל"מ כי אם לאשתו יצא יד"ח ע"ש. וגם בשו"ת משנת יוסף ח"ט סימן ק"פ נשאל בעובדא שלא היה לשלוח מנות כ"א לאשתו, שיצא יד"ח, וכתב שלתרי טעמי דמשל"מ

יוצא, דלטעם שיהא לסעודה נהי שחייב לזון את אשתו מ"מ יכול להוסיף מגדים שאין חייב בהם ויוצא יד"ח. וגם לטעם להרבות שמחה ורעות נהי שתמיד צריך לכבד אשתו, מ"מ בפורים יוסיף כבוד ורעות ע"י משל"מ יפה ע"ש. וגם בשו"ת מקדש ישראל פורים סימן רמ"ד כתב לדון אם יוצא יד"ח כששולח לאשתו וכתב דנהי שחייב לפרנסה מ"מ אין חייב בהרווחה ויוצא כשנותן לה משל"מ מכובד ע"ש. וכן ידידי בספרו משנת אברהם הל' כתובות סימן פ"ה אות ז' דשפיר יוצא יד"ח כששולח לאשתו נהי שחייב לפרנסה יכול ליתן לה יותר מה שרגילה ויוצא ע"ש ומש"כ בספר עתה באתי בעניני משל"מ אם יוצא לאשתו. וע"ע מש"כ בספר תורת המועדים פורים עמוד תי"ד בשם הגר"ח קנייבסקי שיוצא לאשתו. הרי שאין דבריו מוכרחים שאין יוצא (עכ"ל).

ושוב חזר והשיב לו הגאון רבי אדיר הכהן שליט"א בעל ה"ויען הכהן" וז"ל: מה שהעיר מדברי כמה מאחרוני הזמן שהסיקו אחרת. הנה כנגד זה אביא לו כמה מאחרוני הזמן שהסיקו כמ"ש בעניותי שאינו יכול לשלוח מנות לאשתו. עיין בשו"ת שערי יושר חלק ד' (חאו"ח ראש סימן צ"א) ובשו"ת וחקרת ודרשת חלק ה' (חאו"ח ראש סימן ק') שהסיקו שאי אפשר לשלוח מנות לאשתו עפ"ד הרב תרומת הדשן (סימן קי"א) שטעם משלוח מנות כדי שיהיה לו כדי סעודתו, ובלא"ה מחוייב לפרנס את אשתו. ועוד טעמים. ע"ש [וכן הסיק בשו"ת מענה לשון חלק ד' (סימן ע"א). ע"ש]. וזאת מלבד מו"ר הגאון הנאמ"ן נר"ו בספרו מקור נאמן ח"א (סימן תקע"ה) שהשיב בזה, שאינו יוצא יד"ח, דאשתו כגופו, ומעולם לא שמענו כזה. ע"כ (והבאתי דבריו בספרי שם בסוף התשובה). והאדר"ת שציין אליו איירי היכן

שאי אפשר לו לשלוח מנות כי אם לאשתו. ואין למדין אפשר משאי אפשר. ומה שציין לשו"ת משנת יוסף ח"ט (סימן ק"פ) שמיקל בתוספת מגדים. וכן נדפסה תשובה זו בספר גם אני אודך - תשובות הג"ר יוסף ליברמן (סימן נ"ט). המעיין שם יראה דהוא נמי בהכי איירי שהאיש והאשה במרחקים ואין שם שום איש יהודי אתם, ואין להם כל אפשרות אחרת. וע"ע למר בריה הרה"ג רבי יקותיאל ליברמן בספר גם אני אודך - תשובות הג"ר יקותיאל ליברמן (סימן קי"ח) שגם נשאל בזה אם יוצא יד"ח במשלוח מנות לאשתו, וצידד להקל ולהחמיר, ולבסוף הסיק שלמעשה לא ישלח לאשתו. ושוב נשאל (בסימן קי"ט) מה יעשה אדם שנמצא במקום שיש רק כאלו שאינם שומרים תו"מ, אם ישלח לאשתו. והסיק שישלח לשאר האנשים אא"כ שאר האנשים אשר שם מחללים שבת להכעיס ואינם מאמינים בעיקרי הדת, שאז ישלח לאשתו בתוספת מיני מגדים. ע"ש. הרי שלא היקל בתוספת מגדים רק היכן שאין אפשרות אחרת. וברא כרעא דאבוה. וגם בשו"ת מקדש ישראל - פורים (סימן רמ"ב) שציין אליו כת"ר, לא היקל בכל אופן לשלוח לאשתו, רק היכן ששולח לה משלוח מנות מכובד בהרווחה, שאז יוצא אף לפי הטעם שהוא משום הרווחה לבעלי שמחה, שאף שממילא הוא מחוייב מתנאי הכתובה לפרנס את אשתו וליתן לה סעודת פורים, מ"מ אינו מחוייב ליתן לה בהרווחה. ע"ש. וע"ע בספר גם אני אודך - תשובות הג"ר ישראל רוט (סימן ל"ו) שגם כתב להקל על ידי תוספת יותר ממה שמחוייב למזונותיה. אך צידד לכאן ולכאן ואף בכה"ג לא היקל בפשיטות. ע"ש. אולם בעניותי אני אומר, שמה שסמכו הרב מקדש ישראל ודעמיה להקל באשתו כששולח לה משלוח מנות מכובד בהסתמך על הטעם שהוא משום

הרווחה לבעלי שמחה, ואף שהוא מחוייב לפרנס את אשתו אינו מחוייב ליתן לה בהרווחה. הנה מקור טעם זה הוא בשו"ת תרומת הדשן ח"א (סימן קי"א), ושם כתב וז"ל: בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכו', יראה דאין יוצאין בהן, דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא כדמשמע בגמרא פ"ק [מגילה דף ז' ע"ב] דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחליפים סעודתייהו ונפקי בהכי משלוח מנות, אלמא דטעמא משום סעודה וכו'. עכ"ל. הרי שלא הזכיר כלל משום הרווחה, אלא כדי לעשות סעודה. וגם בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן קצ"ו) שנקט בלשונו בשם התה"ד כדי שתהיה הרווחה לבעלי שמחות, ונמשכו אחריו רבים מן האחרונים כאשר יראה הרואה בספריהם, מ"מ המשיך וכתב, אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חבירו מסייעו. ע"כ. הרי שגם הבין בדעת התה"ד שמשלוח מנות נתקן בעיקר שיוכל חבירו לקיים הסעודה. אבל באשתו שכבר חייב במזונותיה, מנא לן לחדש שאם יוסיף לה תוספת מגדנות על סעודתה יצא יד"ח. ואף דבעלמא מצי איניש למישלח לבריה אע"ג דאית ליה לחבריה כדי סעודתו, כבר כתב החת"ס (שם), דאפילו אית ליה טובא, מ"מ תקנו כך שלא לבייש מי שאין לו. ע"ש. וזה לא שייך באשתו דבלא"ה חייב לפרנסה. ומאידך גיסא שייך בזה טעם הרב מנות הלוי (פ"ט פסוק י"ט) שנתקנה מצות משלוח מנות כדי להראות אהבה ואחדות. ובספרים הנ"ל צידדו לכאן ולכאן אם טעם הרב מנות הלוי שייך באשתו. וכבר כתבתי בשו"ת ועין הכהן (סימן ס"א אות ב') דלענ"ד טעם זה שייך ביתר שאת וביתר עוז באשתו, דאף דבלא"ה מחוייב לאוהבה כגופו (כמבואר ברמב"ם פ"ט מהלכות אישות הלכה י"ט), מ"מ יש

מנורה חקירות בעניני משלוח מנות בדרום רלה

מקומות, ומהאו"ח (הלכות פורים סימן ל"ו) והכל בו (סימן מ"ה) ועוד ראשונים רבים. ושאר המה"ל לדינא יתכן וס"ל כהתה"ד. ע"ש (עכ"ל).

ועוד האריכו בזה שני הגאונים הנ"ל בחליפת מכתבים זה לזה, ומחמת אריכות דבריהם הבאתי רק עיקרי הדברים, ומכתבים הנ"ל יודפסו בשלימותם בעזה"ש"ת בספר "בית מתתיהו" (ח"ג).

משלוח מנות לאשתו המגורשת

ואחי בעל ה'כרם אליעזר' שליט"א העירני דאף אם נאמר כי אין אדם יוצא ידי חובתו במשלוח מנות לאשתו, מ"מ באשתו המגורשת ודאי יצא יד"ח, שהרי שוב אינה כגופו, ואדרבה יתכן לומר שיש בזה מעלה מיוחדת, וכמו שכתבו הפוסקים שמותר לו לאדם לזון גרושתו, ויש בזה מצוה יותר משאר עניים, משום דהוי בכלל ומבשרך לא תתעלם, והמקור לזה הוא בדברי הרמ"א באבן העזר סימן קי"ט (ס"ח), וכ"ה בש"ך בתחילת הלכות צדקה ביו"ד סימן רמ"ז, ושורש הענין הוא ממה שמצינו שכן נהג רבי יוסי הגלילי, בירושלמי במסכת כתובות (פי"א ה"ג) ובמדרש רבה פרשת בראשית (פרשה י"ז אות ג') עיי"ש הסיפור באריכות, וכל עובדא זו בשינויים קלים איתא גם במדרש רבה פרשת בהר (פרק ל"ד אות י"ד), ובתנא דבי אליהו רבה (פרשה כ"ה) איתא עה"פ מבשרך לא תתעלם (ישעיה נ"ח) נשא אדם אשה ומצא בה דבר וגירשה, לבסוף נתענית, יפרנסיה כמה שיכול, לכך נאמר מבשרך לא תתעלם.

וראה בהגהות חכמת שלמה שם ביו"ד שהעיר האיך אפשר ללמוד מריה"ג לשאר גרושות והרי ריה"ג נשא בת אחותו וא"כ בלא"ה היתה קרובתו, וכן העיר בספר

להרבות אהבה על אהבה. ובפרט שפעמים יתכן ועבר ביניהם כמה ויכוחים וחיכוכים וכיו"ב, ויש כאלו שהגדילו לעשות בעזה"ר וכמעט והגיעו לפרק האיש מגרש. וא"כ ודאי שיש תוספת אהבה ע"י משלוח מנות זה. והלא חז"ל תקנו שבת מפני שלום ביתו (עיי' בגמרא שבת דף כ"ה ע"ב וברש"י שם). וכיו"ב כתב בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סימן ע"ב) ובספרו חזון עובדיה - פורים (דיני משלוח מנות הערה כ"ה), להעיר על מה שכתב בשו"ת מעשה נסים ח"א (סימן רכ"ה) שאין הבן יוצא יד"ח במשלוח מנות לאב, שהרי טעם מצוה זו כדי להרבות אהבה ואחוה, וטעם זה לא שייך בבן עם אביו, דמסתמא יש אהבה ביניהם כרחם אב על בנים. והעיר על דבריו, שגם באביו או רבו הוא מוסיף אהבה על אהבתו, שאם לא כן בא ונאמר שהשולח לרעהו שהוא אוהבו בכל לב לא יצא, וזה בודאי אינו, שכל ששולח מראה לו בעליל חיבתו ואהבתו, ויהיו נקשרים בעבותות אהבה ביתר שאת וביתר עוז. ובפרט שלפעמים תקראנה ביניהם דברי ריבות, ועל כל פשעים תכסה אהבה (וע"ש בהערה כ"ד שכן פסקו כמה מהאחרונים). וכן העליתי בשו"ת ויען הכהן (סימן נ"ח אות ה'). וטעם זה שייך ביתר שאת באשתו שאין זה אהבה מהתולדה ובודאי שיש ענין להרבות בשלום הבית. ובספרי (סימן ס"א אות ב') הוספתי, שאין לדחות ולומר דכיון דבלא"ה מחוייב לאהוב את אשתו לא יכול ליתן לה משלוח מנות שנתקן להרבות אהבה, שהרי גם את כל ואחד מעם ישראל יש חיוב לאהוב משום מצות ואהבת לרעך כמוך. ואעפ"כ יש לשלוח להם מנות. ומ"מ לטעם התה"ד נלע"ד שאינו שייך באשתו וכנ"ל. ועיי' בספרי (סימן נ"ו) שהארכתי בס"ד בטעמי משלוח מנות, והסקתי כטעמו של התה"ד, ושכן מוכח מהרמב"ם בכמה

אבל מתנות לאביונים יכול לשלוח לה, ובזה יש לה עדיפות יותר משאר עניים, והיינו באופן שהיא בגדר אביון, ואינו נותן לה מה שהוא מחוייב ליתן לה בלא"ה, רק מוסיף ליתן לה מצד מתנות לאביונים, ולא שייך בזה החשש של אשתו כגופו כיון שהיא גרושה ממנה, וכנ"ל (עכ"ל).

משלוח מנות לאשתו בזוג פרודים ל"ע

שוב נסתפקתי בס"ד עפ"י הנ"ל אם נאמר שהשולח לאשתו לא יצא, והשולח לאשתו המגורשת יצא, מה הדין בזוג פרודים, אם אדם נותן משלוח מנות לאשתו שהיא פרודה ממנו, והיא מקבלת המשלוח מנות, האם יצא ידי חובתו.

ויש לעיין גם באופן שהם גרים באותו בית, רק כל אחד נמצא בחדר אחר, וגם באופן שכל אחד גר בבית נפרד. וצ"ע.

משלוח מנות במוצר שהמקבל אינו סומך על כשרותו

עוד יש לברר מה הדין בכל מוצר שיש עליו הכשר מסויים, והמקבל אינו סומך על הכשר זה, האם הנותן מקיים בזה מצות משלוח מנות, והארכת בזה בספרי "פרדס יוסף החדש" על פורים עיי"ש.

להאכיל לבניו הקטנים מאכלים שקיבל במשלוח מנות בהכשר שאינו אוכל בעצמו

ומענין לענין יש לציין מה שכתב הגאון האדיר רבי יוסף ליברמן שליט"א בעל ה'משנת יוסף' להגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א (מחבר סדרת הספרים הנפלאים "אהל יעקב"), וז"ל: מאכל שההכשר שלו אינו מקובל על האב, אם יתנם

אמת ליעקב להגר"י קמינצקי זצ"ל, ועיין גם בספר שערי צדק (פ"ז סק"ג) מש"כ בזה.

ועיין בשו"ת משנה הלכות (חי"ב סימן שנ"ו) שהעלה שאין חילוק בזה בין אם הגירושין היתה מצידו וכגון שמצא בה ערות דבר וכדומה, או שהגירושין נגרמו מצידו מחמת שהציקה לו וכדומה.

וע"ע בספר תורת הצדקה בדיני קדימה מש"כ בזה באריכות, ושם נתבאר כי קדימה זו שלאשתו המגורשת אינה ממש כדין קרובים, שהרי כבר נתרחקה ממנו, אלא שיש לה דין קדימה לעומת שאר העניים אחר קרוביו.

ומיהו יל"ע קצת באופן שהוא מפרנסה, בין אם הוא מצד תנאי הכתובה, ובין אם חייב עצמו, או שב"ד חייבוהו וזה תלוי בטעמים הנ"ל מדוע השולח לאשתו לא יצא יד"ח האם מפני שהיא כגופו, או מפני שמחוייב לפרנסה, ולפי הטעם השני בנותן לה יותר מכפי חיובו יצא, ועיין.

אכן יש לציין כי בכל האופנים אסור לו למסור לה בעצמה המשלוח מנות רק ע"י שליח, וכמבואר ברמ"א באבן העזר סימן קי"ט (סעיף ח') וז"ל: מותר לאדם לזון גרושתו, ומצוה היא יותר מבשאר עני, ובלבד שלא יהא לו עסק עמה, רק יזונה על ידי שליח. ועיין בחלקת מחוקק וביאור הגר"א שם, ועיין גם בדרך אמונה (מתנ"ע פ"ז הי"ג צה"ל ס"ק רכ"א).

איברא דהרי מבואר ברמ"א בסימן תרצ"ה (סעיף ד') כלפי משלוח מנות שאשה תשלח לאשה, ואיש לאיש, אבל לא בהפך, שלא יבא איש לשלוח לאלמנה ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש. - ולפי"ז לכתחילה אסור לה לשלוח לה משלוח מנות מפני חשש הנ"ל,

חמץ בפסח. מ"מ זהו רק בתינוק שהוא חולה עיי"ש.

חוץ מזה הרי כל ענין חינוך הוא לחנך את התינוק איך להתנהג בגדלותו, דילמא אתי למיסרך, כמו בקטן במוצ"ש שחל בליל ת"ב שאין מטעימים לו כוס ההבדלה. - וא"כ ודאי צריך לחנך את התינוק שידע לאכול בהכשר המקובל על אביו, כדי שכשיגדל קצת ישאל והתעניין באיזה הכשר אוכל. - וגם המאכלים הם דברים הכי חשובים לאדם לטהר את נפשו, כידוע מספה"ק (עכ"ל).

לסמוך על כל ההכשרים בשביל קטנים

והנה בעיקר שאלה האם מותר לאב להאכיל לבניו הקטנים מאכלים שהוא מקפיד שלא לאכלם, כבר דן בזה בארוכה בספר "חינוך הבנים כהלכתו" (ח"ג פרק קכ"ב) והנני מעתיק כאן דבריו, וז"ל: יש לדון במי שאכל רק סוג הכשר מסויים, האם כלפי בניו הקטנים רשאי לסמוך על כל סוגי ההכשרים למיניהם, או שמא כל שאינו אוכל בעצמו אין לו להאכיל גם לבניו הקטנים.

ובמקורות שם כתב: בנידון זה נשאלתי מאת הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א (מח"ס שו"ת "אבני דרך"), והנני מעתיק מה שהשבתי לו בזה בס"ד.

הנה באמת יש לדון טובא בשאלה זו, כי זה משתנה לפי הענין, ואכתוב תחילה את עיקר הדין בזה ואח"כ את ההנהגה למעשה.

א. באופן שאותו ההכשר מפוקפק מאד עד שיש חשש שמא יש איסור תורה רח"ל באכילת מאכל זה, הרי בוודאי שאסור להאכילו לקטנים מדין ספייה, ובכה"ג לא שייך כלל לומר שיש עליו "הכשר".

לבניו הקטנים, שהרי אמרו חז"ל (יבמות קיד:) לא תאכלום קרי לא תאכלום. דשמא האב רק מחמיר על עצמו, אך אינו חושש שיש בזה פקפוק של איסור, ושאלה זו מצויה בפורים שמקבל משלוח מנות עם מאכלות מכמה הכשרים, ובין ההכשרים יש שאינו מקובל עליו. - ואם אינו נותנם לילדיו, מה לעשות עם זה.

אם האב אינו משתמש בהכשר זה ע"כ שחושש שאינו ראוי לגמרי לאוכלו, א"כ למה יתן לבניו הקטנים. הגם שלדעתו מסתמא כשר בדיעבד. גם שקיי"ל בשו"ע (או"ח סי' שמג, א) דלהאכילו בידים אסור לאביו אפי' איסור דרבנן, ולא רק להאכילו בתוך פיו אסור, אלא אפי' רק להניח לפניו שיאכל אסור, כמש"כ המשנ"ב (שמג, ה) שאסור ליתן לתינוק מאכל אפי' לשחק בו, כמו חגב, שמא ימות החגב והקטן יאכלנו. וכשנותן לו ממתקים עם הכשר שאינו הכי טוב ה"ז כאילו מאכילו בידים. וכתב המג"א (סי' תרטז, סק"ב) ע"מ שכ' שם בשו"ע שקטן בן ט' שנים מחנכים אותו, וז"ל: פי' ר"י כל חינוך קטן לא שייך אלא באב וכו', מ"מ נראה לי דלא יתן להם לאכול דהו"ל כאילו מאכילו נבילה בידים, ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה וכו', משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסור והוי כנותן לו נבילה, אלא כשאוכל אינו צריך להפרישו, עכ"ל. משמע מלשונו דאפילו אינו מאכילו לתוך פיו בעצמו, אלא מניח לפניו והקטן אוכלו מעצמו, ג"כ אסור.

ולפעמים יש בהכשרים שאינם מקובלים עליו, גם חששות דאורייתא, כגון ערלה, טבל, שימורי דגים וכדו'. הגם שמתיר הבאר היטב (תרטז, סק"ד) והמשנ"ב (סק"ה) לתת לתינוק קטן דבר שיש בו חשש

ב. באופן שבוודאי אין בזה איסור תורה, רק יתכן שיש בזה איסור דרבנן ל"ע, ג"כ אין להאכילו לקטנים דאנן קיי"ל שיש איסור ספייה גם באיסורים דרבנן וכדעת הרמב"ם, ואף להרשב"א וסייעתו אין להקל רק כשיש בו צורך להקל, אבל כשיש מאכלים אחרים וודאי אין להתיר איסור דרבנן בכדי וכמפורש בשו"ת הרשב"א (ח"א סימן צ"ב) [וע"ע בזה בתורת הקטן פרק כ"ב (סעיפים ד'-ו')].

ובלפי ספק איסור תורה האם דינו כאיסור דרבנן לגבי ספייה או כדרבנן [ונפק"מ כשיש חשש איסור תורה במאכל זה], ראה בתורת הקטן פרק כ"ד (סעיף ח').

ג. באופן שמאכל זה תלוי במחלקת הפוסקים, והכשר זה סומך על המקילים, אבל ידוע לו שיש חולקים ואוסרים מאכל זה מחמת איזה סיבה, הרי זה תלוי במחלוקת האחרונים האם יש איסור ספייה, או דכלפי ספייה יש לסמוך על המקילים, ראה בתורת הקטן פרק כ"א (סעיף י"ט).

ד. באופן שאין בו שום חשש איסור, אלא שבגדר חומרא אינו אוכל כשרות זה משום הרחקה וגדר - וכ"ה עפ"י רוב באותם ההכשרים המוסמכים שבית ישראל יראים ושלמים סומכים עליהם, ומ"מ כל קהילה גודרת עצמה לאכול רק את ההכשר שלהם וכדומה - הדבר ברור שאין איסור ספייה, וכמשנ"ת בתורת הקטן פרק כ"א (סעיף י"ח) בשם כמה אחרונים.

ה. והני מילי מצד איסור ספייה, אבל אם הקטן אוכל מעצמו מאכל זה, וכגון שאדם אחר נתן לו מאכל זה, בזה אין שייך כלל משום ספייה רק מצד דיני חינוך, וה"ה לפי זה כששולח את בנו הקטן לבית אחר ויודע שיתכן שיתנו לו שם מאכל כזה

וכדומה - [וכן משמע ביבמות (ק"ד ע"א) דאיתא שם ת"ש בן חבר שרגיל לילך אצל אבי אמו עם הארץ, אין חוששין שמא יאכילנו דברים שאינם מתוקנים, מצא בידו פירות אין זקוק לו, עוד איתא שם ת"ש בן חבר כהן שרגיל לילך אצל אבי אמו כהן עם הארץ, אין חוששין שמא יאכילנו תרומה טמאה, מצא בידו פירות, אין זקוק לו, ובגמרא שם הקשו מזה למ"ד ב"ד מצ"ל, ותירצו דמיירי בדמאי ובתרומה דרבנן ובזה לכו"ע אין מצווין להפרישו, ומשמע דעכ"פ משם ספייה ודאי ליכא, ופשטות הדברים שמותר גם לשלחו לשם, ולא רק שאין מונעים אותו מלילך בעצמו, וראה עוד בתורת הקטן פרק כ' (סעיף ז') ודו"ק].

ולכן בקטן שלא הגיע לחינוך א"צ להפרישו מן הדין, משא"כ בהגיע לחינוך צריך להפרישו מכל מאכל איסור ואפילו דרבנן, אבל בדבר שיש בו מחלוקת הפוסקים יתכן דכלפי חינוך יש לסמוך על המקילים (ראה תורת הקטן פרק ב' סעיפים י"ח-כ"א, וסעיף כ"ט).

ו. וכל זה מצד הדין, אבל למעשה כתבו כל הפוסקים שיש להפריש אפילו קטן שלא הגיע לחינוך ממאכלות אסורות מפני טמטום הלב, ואפילו מאיסורים דרבנן, וכמשנ"ת בהרחבה בתורת הקטן פרק ל' (סעיפים י"ח-כ"א).

ז. ולענין ההנהגה הראויה למעשה כלפי ההכשרים, נלענ"ד דכל שהוא ממש בגדר הכשר מפוקפק, ושלכן יש רבים טובים שנמנעים מלסמוך על הכשר זה, וודאי ראוי ונכון לכל אדם למנוע את כל בני ביתו ממאכלים אלו, כי בעניני מאכלות יש להחמיר משאר איסורים, וכנ"ל, ולכן יקפיד שלא יבואו מאכלים אלו לביתו, ואף אם

שבמציאות אכל פעם דבר שפג תוקפו, אפילו אחרי שנה, והיה ראוי למאכל.

ובשו"ת מחקרי ארץ ל ידידי הגאון רבי משה רחמים שעיו שליט"א כתב לי בזה"ל: לפי קוצר עניות דעתי נראה דתלוי אם במציאות זה עדיין ראוי לאכילה אז יוצא ידי חובה, משא"כ אם עבר התאריך והמאכל נתקלקל ואינו ראוי לאכילה, דאז לא יצא ידי חובת משלוח מנות כיון דאינו ראוי לאכילה.

ובדרך כלל מוצרים שהתאריך שלהם הוא לזמן רב, כגון קופסאות שימורים וכיו"ב, בכהאי גוונא החברה מקדימה את זמן התאריך האחרון לשיווק, לפי שאינה רוצה להכניס עצמה לספיקא שמא יתקלקל, וגם לאחר שעבר התאריך עדיין המוצר ראוי לאכילה, רק בהיות שהם חוששים שמא יתקלקל ויבואו אליהם בתביעות וטענות הם מקדימים לכתוב את התאריך האחרון לשיווק. אבל מוצרים שהזמן שלהם עד שמתקלקל הוא זמן קצר כגון מוצרי גבינה וכיוצא, הנה בכה"ג החברה כותבת את התאריך כמה שהיא יכולה יותר מאוחר כדי שתצליח למכור את המוצר.

וגם במוצרים שמתקלקלים מהר יש עדיין אפשרות לאכול מהם יום או יומיים אחר התאריך כי כשכותבים תאריך אחרון לשיווק הכוונה שאפשר למכור אותם ביום זה, ועדיין יש זמן שהות לאכלם תוך יום או יומיים.

באופן שהכלל בזה הוא אם עדיין המוצר ראוי לאכילה יוצא בזה ידי משלוח מנות ואם המוצר לא ראוי לאכילה אינו יוצא בזה ידי חובה. ומה שכתוב התאריך זה רק לצרכי מכירה והחזרת המוצר מטעם דיני ממונות, אבל במשלוח מנות הכל תלוי אם זה ראוי לאכילה (עכ"ל).

אירע במקרה שנזדמנו לו וכגון שקיבלם במשלוח מנות בפורים וכיו"ב אין לו להשתמש בהם, וזהו החינוך המעולה לבניו הקטנים לידע שאין אוכלים מכל הבא ליד.

אבל מאכל שיש עליו הכשר טוב ורק שהוא נמנע מלאכלו מחמת איזה גדר או חומרא, בזה אין מניעה מן הדין להאכילו לקטן, והמחמיר תבוא עליו ברכה, ובפרט שאין בזה צורך, ואטו בשביל שנזדמן מאכל זה לביתו צריך לאוכלו.

ה. והני מילי כשיש לקטן מאכלים אחרים לאכלם, אבל אם אין בנמצא בשבילו מאכלים אחרים, וכגון שהקטן מאושפז בבית החולים וכדומה ואין באפשרותו להאכילו שם מאכלים מהודרים, בזה יש לסמוך על עיקר הדין ולהאכילו כל מאכל שיש עליו כשרות טובה, ואין להרעיב את הקטן מחמת חומרא וכדומה - ואולם באופן שאין שום הכשר על המאכלים שם [או שיש הכשר מפוקפק מאד שאינו בגדר הכשר כלל] הרי זה תלוי במחלוקת הרמב"ם והרשב"א, ובשעת הדחק יש מקום לסמוך על הרשב"א ובפרט שאין זה ודאי איסור דרבנן רק חשש איסור דרבנן, אבל יש להשתדל שלא יבוא לידי כך רק להזמין לו מאכלים כשרים כדין (עכ"ל).

משלוח מנות שפג תוקפו

נסתקפתי בדבר מי ששלח במשלוח מנות מוצר שפג תוקף האכילה שלו, האם יצא ידי חובת משלוח מנות, ובספר "פרדס יוסף החדש" על פורים, העתקתי בס"ד כמה תשובות שקיבלתי בזה מפוסקים חשובים.

והגאון האדיר רבי שר"ה דבליצקי זצ"ל, אמר לי שיוצא ידי חובתו,

שקיות תה, קקאו, קפה, למשלוח מנות

בספר "ירושלים במועדיה" להגאון האדיר רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א פורים, (עמוד ת"ג) כתב וז"ל: "האם שקיות תה או צנצנת קפה יכולים להחשב כמין אחד של משלוח מנות. למעשה לא, כיון שהם מחוסרים מעשה ואי אפשר לאוכלם, ועדיין אין זה מנה. וראה ב "יבקשו מפיהו-פורים" דעת הגרי"ש אלישיב שהשולח מאכל שלצורך הכנתו אין צריך לבשלו ע"ג האש אלא די בשפיכת מים חמים, כגון אבקת תפו"א, שנחשב זה למבושל, כיון שהכנתו

קלה, אמנם מאידך הביאו דעת הגרי"ש שלגבי אבקת קפה או קקאו אין יוצאים בזה משלוח מנות וצ"ע". (עכ"ל).

וכתב ידידי הג"ר אליעזר לרנר שליט"א וז"ל: חשבתי ליישב את הקושיא, שיש הבדל בין אוכלין למשקין, באוכלין אם שלח מאכל שהכנתו קלה-נחשב למבושל, אך במשקין- יש סוברים שבכלל לא ניתן לצאת ידי חובה בשליחת משקין, ואף על פי שאין הלכה כמותם במשקה רגיל, במשקה הצריך הכנה קלה, כגון אבקת קפה או קקאו, מתחשבים בדעתם ואינו יוצא ידי חובה. (עכ"ל).



הרב שרון שרפי

בגדרי חובת "פרסומי ניסא" בקריאת המגילה (עד כמה הוא חיוב "הבנת הנס" בכדי לצאת י"ח, והנפק"מ בזה להלכה)

- (א) בביאור מחלוקת הראשונים בגדר החיוב של פרסום הנס בקריאת המגילה, והנפק"מ להלכה
- (ב) בהערת שוליים: ביאור השקלא וטריא בגמרא (יח. "הלועז ששמע אשורית יצא"), והנפק"מ מביאור זה להלכה
- (ג) בביאור מחלוקת הראשונים בגדר "קריאתה זו היא הלילא" והנפק"מ להלכה
- (ד) מסקנות וחידושי דינים העולים לדינא
- (ה) נספח - קונטרס לפרסומי ניסא:
- עיונים בהבנת שורשי הנס דמגילת אסתר (להבנת עומק הנס ופרסומו):
- [א] מדוע חוגגים פורים באדר, והרי עיקר הנס (מות המן, מרדכי משנה למלך, נתינת טבעת המלך למרדכי, ליהודים היתה אורה) היה בניסן, וכל השאר רק תולדה
- [ב] מדוע התחננה אסתר לאחשורוש לבטל את גזירת המן (לאחר מותו), והרי חוק היה במלכות, שאם גזור הגזירה מת - מתבטלת מיד הגזירה
- [ג] מדוע באמת במות המן נתבטלו מיד רק גזירותיו על המצוות, ולא כל גזירותיו
- [ד] מדוע למרות בקשת מרדכי ואסתר - סירב המלך (לאחר מות המן), לבטל את השמדת היהודים, והרי הדבר מתמיה, שהרי בכך הוא מסכן את בכירי מלכותו (את המלכה - שכעת יודע שהיא יהודיה, ואת המשנה למלך)

הערות נוספות:

- [א] מדוע באמת נתחייבו ישראל כליה על שנהנו מסעודתו של אחשורוש, והרי אין חיוב מיתה על אכילה בכשרות
- [ב] מתי התחיל נס פורים (מהו השורש הראשוני), ולמאי נפק"מ להלכה
- [ג] כיצד היתמם אחשורוש "מי הוא זה ואיזה הוא", והרי הוא בעצמו חתם על ההשמדה

הערות שוליים:

- [א] מדוע נקרא המועד "פורים" (ע"ש הפור), וכי פורים הוא חג "הגורל"
- [ב] מדוע גילה המן ליהודים שהוא עומד להרוג אותם, והרי בכך הוא מאבד את גורם ההפתעה
- [ג] מדוע לא נענש אחשורוש כבלשצר, כששתה מכלי המקדש
- [ד] מדוע לעמלק אין תיקון עד שימחה
- [ה] מדוע לא נחשב מרדכי כמורד במלכות, כשלא השתחוה להמן
- [ו] למה קיבל המן את עצת זרש להרוג את מרדכי ע"י תלייה, והרי המן לא רצה לשלוח יד במרדכי לבדו, ומה נשתנה כעת

[ז] מדוע שלחה אסתר למרדכי בגדים, וכי לא היו לו בגדים
 [ח] כיצד חשב המן להכנס בבוקר לומר למלך לתלות את מרדכי (ולבא למשתה שמח), והרי לא הוזמן למלך (ואם למלכה אסור להכנס בלי רשות - ק"ו להמן)
 [ט] בגדרי "בנפול אויבך אל תשמח" להלכה
 [י] המן מן התורה מגין - ד' ביאורים
 [יא] איך לא הכירה בת המן שהמוליך הוא אביה, ומהיכתי תיתי שהמוליך הוא מרדכי, ודלמא הוא משרת המלך
 [יב] "אבל וחפוי ראש" - הערת הרוגצובר וביאור חדש
 [יג] "רוב בניו וקניניו על העץ תלית" - קשה, והרי לא נתלו רוב בניו של המן
 [יד] כיצד ידע חרבונא על המזימה של המן ("גם הנה העץ אשר אמר המן"), והרי היה מסריסי המלך ולא היה במפגש של זרש ואוהבי המן (שם תוכנן לתלות את מרדכי)
 [טו] "ומרדכי יצא מלפני המלך, בלבוש מלכות ותכריך בוץ וארגמן" - בהערת האחרונים מדוע אין כאן בעיה של כלאיים
 [טז] האם הפיוט "שושנת יעקב" סותר את המקרא
 [יז] טעם הגר"א מדוע הזמינה אסתר את המן למשתה, ומדוע לא הוזכר טעמו בגמרא
 [יח] "ליהודים היתה אורה ושמחה" מלמד שגזר המן על המצוות (רש"י). ומכאן לכאורה קשה על המ"ב שבפורים גזרו רק על הגופים ולא על המצוות

א) בגדרי החיוב של פרסום הנס (את המגילה) אשורית (בלשון הקודש) יצא בקריאת המגילה
 (ואע"פ שלא הבין כלום).

תנן ריש פ"ב דמגילה, "הלועז" (היודע שפת לעז ואינו מבין לשון הקודש) ששמע
ובגמרא (יח). הקשו, והא לא ידע מאי קאמרי (ואיך יצא הלועז י"ח).

א. ביאור השקלא וטריא בגמרא, והנפק"מ להלכה:

ולכאורה מהי קושיית הגמרא, דאף ודאי שיש ענין להבין מה שקורא, מ"מ סו"ס החיוב הוא "לקרוא", ואם כן אף שלא הבין - יצא. ומאי שנא ממי שקרא ק"ש או ברכת המזון ולא הבין - שיצא (שו"ע או"ח ס"א, ה וביה"ל ס"ב, ב). וכיון שסו"ס החיוב לעיכובא הוא קריאת המילים בלבד, מה איכפת לן ש"לא ידע מאי קאמרי".

ונראה, דשאני ברכת המזון וק"ש שאין החיוב בהם הבנת המילים אלא קבלת עול מלכות שמים (בק"ש), והודאה (בברכת המזון). ועל כן, כל שיודע שנדרשת ממנו הודאה וקבלת עול מלכות (אף שאינו יודע היאך ההודאה נכנסת תביבות ברכת המזון, כיון שאת התיבות עצמם אינו מבין), סגי בזה לצאת י"ח (ולפ"ז נראה פשוט, שהקורא ק"ש או ברהמ"ז ואינו מבין מה יש לפניו, לא יצא י"ח).

ומה שאין כן בקריאת המגילה שחייב לקרוא את סיפור (עלילת) הנס, ואם לא הבין את תוכן העניינים (אף שקרא תיבות), הרי שאין כאן סיפור ולא יצא י"ח.

ותירצה הגמרא, "מיד דהוה אנשים ועמי הארץ". ונראה ביאורו, שעם הארץ אינו לועז, שלועז אינו מבין כלל את שפת הקודש ואינו מבין דבר ממה שכתוב, ומה שאין כן עם הארץ שיודע לשון הקודש אלא שמבין רק תיבות פשוטות ולא תוכן מורכב ומילים גבוהות (שאם היה עם הארץ כלועז ושניהם אינם מבינים כלום, מה תירצה הגמרא, והרי עם הארץ הוא לועז בעצמו ואיך הביאה הגמרא ראייה מלועז ללועז, ומיושבת בזה לכאורה קושיית הרש"ש יעו"ש).

אלא שכוונת הגמרא היא, דמכיון שעם הארץ יודע באופן כללי את תוכן נס פורים (אף שאינו יודע את כל

מנורה בגדרי חובת "פרסומי ניסא" בדרום רמג

בלשון הקודש, אם לא הבין דבר מענין נס המגילה - לא יצא י"ח, ורק אם הודיעו לו ענין הנס יצא י"ח.

ב) אין צריך להבין תוכן הנס תוך כדי קריאה, וסגי בזה שמודיעים להם ענין הנס לאחר הקריאה (שהרי מבואר ברש"י, שבשעת השמיעה אין הם מבינים).

ג) אין צריך להבין כל תיבה וסגי בהבנת ענין הנס בכללותו.

ד) החיוב שקבעו חז"ל - "מצות קריאה ופרסומי ניסא" - פירושו, שעיקר החיוב הוא "לקרוא" ("מצות קריאה" - ואף בלא הבנה), בתנאי שלאחר הקריאה - יתבאר ויתפרסם לו ענין הנס בכללותו.

אכן בריטב"א כתב "ואמרין נמי, אטו אנן "האחשתרנים בני הרמכים" מי ידעין

ותירצה הגמרא, מידי דהוה אנשים ועמי הארץ (שאף הם לא מבינים לשון הקודש ויוצאים י"ח). מתקיף לה רבינא (וכי רק עמי הארץ אינם מבינים), אטו אנן "האחשתרנים בני הרמכים" מי ידעין (ואם כן כולי עלמא נמי, לא ידעי מאי קאמרי). אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא.

ונחלקו הראשונים בכיור הגמרא.

רש"י פירש (בד"ה), "אע"פ שאין יודעין מה ששומעין, שואלין את השומעים - ואמרין מה היא הקריאה הזו, ואיך היה הנס, ומודיעין להם".

ומתבארים כאן ברש"י לכאורה ד' חידושים:

א) עם הארץ - אף שקרא (או שמע) המגילה

השתלשלות האירועים לפרטיהם, ואיך הדברים מונחים בתוך תיבות המגילה, ומכיון שדבר פשוט הוא שעמי הארצות יוצאים י"ח בקריאת המגילה (אחרת היה על המשנה לומר זאת, שעם הארץ שאינו מבין את כל תיבות המגילה אינו יוצא), הרי שמוכח מכך שאין צריך להבין את תיבות המגילה, וסגי בזה שידוע באופן כללי את כוונת הקריאה. ואם כן, גם לועז שידוע באופן כללי מהי מגילת אסתר, הרי שאף שאינו יודע מאי קאמר בהבנת התיבות, שפיר יוצא י"ח.

מתקיף לה רבינא, דמשמע מדברי המשנה והגמרא, שלועז ועם הארץ - כיון שאינם מבינים את כל תיבות המגילה, הרי שיוצאים רק בדיעבד (וכפי משמעות הלשון "הלועז ששמע אשורית - יצא"), והרי גם תלמידי חכמים אינם מבינים את כל תיבות המגילה ("דאטו אנן 'האחשתרנים בני הרמכים' מי ידעין"). ונמצא לפי זה - שאין מי שיוצא לכתחילה בקריאת המגילה, וזה לא יתכן. אלא שמוכרחים לומר שחז"ל חייבו רק "מצות קריאה" (של כל מילה) ולא הבנת כל מילה ("פרסומי ניסא", והיינו שידוע את ענין הנס באופן כללי). ולכן כל ישראל (בין נשים ועמי ארצות ולועזים ובין ת"ח) - יוצאים י"ח לכתחילה.

אלא דאם ביאורינו מכוון לאמת, העיר לי הגר"י וקראט שיצא מכך חידוש להלכה. דהנה יש לדון - בלועז שיש לו אפשרות לשמוע מגילה (ולא יבין כלום), ויש לו גם אפשרות לשמוע מגילה בלשונו (כדתנן שם "אבל קוראין אותה ללועזות בלעז"), שבוה יבין היטב כל מילה ויתפרסם הנס טפי - אם יעדיף לשמוע בלשונו.

ולביאורנו נמצא, שיכול לכתחילה לשמוע בלשון הקודש (ואף שאם ישמע בלועזית יבין יותר), שהרי נפקא לך, דהלועז ששמע מגילה בלשון הקודש הוא דין לכתחילה.

ואחר ההורר הדברים מצאתי שכן מפורש במ"ב (תר"צ ס"ק כו, בשם הריטב"א), שכתב, "ואפילו לכתחילה נמי" קוראים ללועז בלשון הקודש.

והנה צ"ע למעשה, דאף ששניהם לכתחילה, אפשר דכיון שבשמיעת מגילה בלעז - יתפרסם הנס טפי, הרי שעדיף שישמע מגילה בלעז, או שמא ישנה עדיפות ללשון הקודש כיון שאף בזה יוצא לכתחילה.

מי הם. אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא.

ושמענין מינה, שכל אדם יוצא באשורית אפילו שאינו מבין, וגם אין במקום מי שיתרגם לו, דהא "האחשתרנים בני הרמכים" ליכא דמתרגם לן, ומייתנין מינה ראייה ללועז ששמע אשורית".

(והוסיף הריטב"א, "ומדפרכינן להביא מ"האחשתרנים", ולא מפרקי ד"שאני התם דהוו ב' מילות לחוד", שמעינן דאי לאו דליכא קפידא - במאי שידעינן מאי קאמרינן, דינא הוא דליעכב. וש"מ, דאפילו טעה בתיבה אחת חוזר").

ומדברי הריטב"א עולים לכאורה ג' חידושי דינים:

(א) אין קפידא כלל אם ידעינן מאי קאמרינן בקריאת המגילה, שאין הבנת תיבות המגילה מעכבת כלל לצאת י"ח. ולכן, מי שקרא או שמע מגילה ולא הבין דבר, ואינו יודע כלל ענין נס פורים, וגם לא הסבירו לו אח"כ כלום בזה - יצא בדיעבד (ודלא כשיטת רש"י).

(ב) אם הבנת ענין הנס היה דבר שמעכב לצאת י"ח, אזי אפילו אם הבין הקורא כללות ענין הנס, ולא הבין ב' תיבות - לא יצא י"ח. ואין לחלק בין לא הבין כללות המגילה, לבין לא הבין ב' תיבות.

(ג) "מצות קריאה ופרסומי ניסא" ביאורו, שצריך החיוב שחייבו חז"ל הוא "קריאה המספרת את הנס", והיינו קריאה (נכונה) שיכולים להבין ממנה את סיפור

הנס, ואף שביחס לקורא היא קריאה בעלמא בלא הבנה.

אם יוצאים י"ח בקריאת המגילה - ללא הבנת הנס

ונמצא, שנחלקו הראשונים אם קריאת המגילה בלא הבנת הנס כלל - מהני. דלרש"י אינו יוצא י"ח אלא אם כן יודע (או מודיעים לו אח"כ) את ענין נס המגילה. ולריטב"א שפיר יוצא י"ח בעצם הקריאה (בתנאי שקרא כהוגן וגם לא חסר תיבות), ואף שלא הבין דבר מענין הנס².

ולכאורה דעת הריטב"א צ"ע, שאף שיודע שזו מגילת אסתר אותה חייבו חז"ל לקרוא בפורים, מ"מ כיון שאינו מבין דבר ממה שקרא, וגם אינו יודע כלום מענין הנס, הרי שלא נתפרסם הנס אצלו כלום ואיך יצא י"ח.

ובפרט קשה הדבר, לפי מה שכתב הריטב"א (והובא במ"ב תר"צ ס"ק כו להלכה) שלועז ששמע אשורית יוצא אף לכתחילה באופן זה, ואינו רק דין בדיעבד. וצ"ע, איך יוצאים לכתחילה בלא להבין דבר ובלא פרסומי ניסא כלל.

חובת קריאה או חובת פרסומי ניסא

והנראה לכאורה בזה בפשטות, דהנה יש לחקור בגדר חיוב קריאת המגילה שתקנו חז"ל, אם תקנו חיוב קריאה (בכדי להודיע ולפרסם את הנס) או שחייבו לפרסם את הנס (ע"י קריאה), והנפק"מ במי שקרא באופן שלא התפרסם הנס כלל.

² ומסתבר, שאף לריטב"א צריך שידע שזו מגילת אסתר (ולא ספר תחינה או בקשה), שאם חושב שקורא ספר אחר - הוי לכאורה כמתעסק בעלמא, כיון שלפום טעותו אינו קורא בספר שחייבו חז"ל לקרוא, ונמצא שאין כאן מעשה "קריאת מגילת אסתר" אלא קריאת ספר אחר. וכל כוונת הריטב"א היא שאין צריך שידע את ענין הנס (וגם לא את פירוש התיבות), אבל צריך שידע שזו המגילה אותה חייבו חז"ל לקרוא בפורים.

מנורה בגדרי חובת "פרסומי ניסא" בדרום רמה

מורה שתכלית הקריאה היא פרסום הנס (אלא שאינו לעיכובא), וככל שמעמיק להבין את ארועי המגילה, הרי שמתפרסם הנס טפ"י.

ג) במחלוקת הראשונים בגדרי "קריאתה זו הלילא", והנפק"מ להלכה

שקלינן וטרינן בגמרא (מגילה יד.), מדוע אין אומרים הלל על נס ההצלה של פורים, וג' טעמים נאמרו על כך בגמרא.

א) רבי יצחק: שאין אומרים הלל על נס שנעשה בחו"ל (והלל על ניסי יציאת מצרים אמרינן, על אף שהיה בחו"ל, ומשום שעד שלא נכנסו ישראל לארץ הוכשרו כל הארצות לומר שירה. משנכנסו ישראל לארץ, לא הוכשרו כל הארצות לומר שירה).

ב) רב נחמן: קריאתה זו הלילא.

ג) רבא: אכתי עבדי אחשוורוש אנן, ואין הגאולה שלימה (בנס זה דפורים).

והנה יש לחקור בשיטת רב נחמן, שאין אומרים הלל בפורים, ומשום ד"קריאתה זו הלילא", דלכאורה יש לפרשו בג' אופנים:

א) קריאתה זהו ההלל - והכוונה שקריאת המגילה היא בעצמה הלל - ולכן לא

דאם יסוד החיוב הוא "לפרסם את הנס", הרי שלא קיים חיובו ולא יצא י"ח. אמנם אם החיוב הוא "לקרוא את המגילה", הרי שאף שתקנו את חובת הקריאה בשביל שיתפרסם הנס (ויש ענין שיתפרסם), מ"מ אין זה עצם החיוב, שתורף החיוב הוא קריאת המגילה בלבד, ושפיר יוצא י"ח לכתחילה אף בקריאה ללא הבנה.

דרש"י למד שתקנו חובת פרסומי ניסא (ע"י הקריאה), ואם לא הבין כלל - לא יצא י"ח, שלא הבין את הנס ועניינו. אמנם לריטב"א י"ל שתקנו חובת קריאה (כדי לפרסם), ואף שבדאי יש ענין שיבין את תוכן הנס, מ"מ אין הדבר מעכב, וכל שקרא קריאה נכונה יצא י"ח, ואף שלא התפרסם הנס כלל (לא לעצמו ולא לאחרים).

ולהלכה צ"ע, דאף שהביא המ"ב את שיטת הריטב"א (תר"צ ס"ק כו), שמא אין כוונתו אלא לומר שהלועז ששמע אשורית הוא דין לכתחילה, ולעולם יש לבאר ללועז את ענין הנס לאחר הקריאה (וכשיטת רש"י), וצ"ע למעשה.

ומ"מ נראה פשוט, שאפילו לשיטת הריטב"א (שאין הבנת הנס מעכבת כלל), מ"מ בודאי יש ענין שיחקור בשכלו ויבין נפלאות הנס שעשה ה' לישראל, שהרי אף הריטב"א

ג. אלא שלסיכום הענין יש לעיין, שהנה מצד אחד נקטינן להלכה, שהלועז ששמע אשורית יצא (ואפילו לכתחילה יכול לשמוע בלי להבין שום תיבה - מ"ב תר"צ ס"ק כו), ומאידך נקטינן להלכה שחייב לשמוע כל תיבה, ולרוב הפוסקים אם החסיר אפילו תיבה אחת לא יצא (שו"ע תר"צ, ג ובמ"ב ס"ק ה). ולכאורה צ"ע, דאם היה חיוב להבין את תוכן המגילה, שפיר היה מקום לחייב לשמוע כל תיבה (בכדי להבין היטב). אמנם כיון שאין ההבנה מעכבת ואפילו לכתחילה יכול לקרוא בלי להבין כלום, מה ענין יש לחייב לשמוע כל תיבה, והלא בין כך אינו מבין דבר, ומה איכפת לן אם יחסיר תיבה אחת, ומה נתכוונו חז"ל בזה, וצ"ע. ושמא תקנו חז"ל תקנתם ע"פ הרוב, ורובא דאינשי מבינים את התיבות. עוד אולי י"ל, שנתכוונו חז"ל לומר, שאף שכעת אין הלועז מבין דבר ואין ברירה אלא לקרוא בלא הבנה, מ"מ אין זה סוף דבר, שרצון חז"ל הוא שיבין אף הלועז (ואם לא עכשיו לאחר שילמד), ולזה רמזו לו שעל כל פנים עליו לשמוע כל תיבה, לעוררו אל הרצון להבין.

והנה מצאנו בית אב לכל אחד משלושת הביאורים:

שיטה א - אין חיוב הלל בפורים, שקריאת המגילה היא ההלל

דיעויין ברמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ו) שכתב, "ולא תקנו הלל בפורים, שקריאת המגילה היא ההלל."

ובן בנימוק"י (מגילה שם), "קרייתא זו הלילא, היינו שירה". ובפשטות כוונתו כרמב"ם, שקריאת המגילה היא כשירת הלל בעצמה.

ובן יעויין בלבוש (תרצ"ג, ג) שכתב, "ואין אומרים הלל בפורים, אע"ג שהוא יום שנעשה בו נס, ובכל יום שנעשה נס תקנו לומר הלל, שקריאת המגילה היא כמו שירה ועומדת במקום קריאת ההלל, שאינו אלא שיר ושבח על הנס. והכא נמי המגילה אין לך שיר גדול ממנו, שמפרסמין הנס לשבח לה' יתברך".

ולכאורה מפורש בפוסקים הנ"ל, שקריאת המגילה היא בעצמה הלל, ולכן גם לא תקנו הלל בפורים.

שיטה ב - אין חיוב הלל בפורים, שקריאת המגילה פוטרת מהלל

הנה ידוע מה שכתב בספר המכתם (מגילה שם) וז"ל, קריאתה זו הלילא, כלומר לא הוצרכו לקבוע בו שיאמרו הלל, לפי שקריאתה של מגילה זו היא הלילא, כלומר, כיון שחייבו בקריאתה ובשמיעתה, זה מביא שיתעורר כשיקרא וישמע דברי האיגרת, שיתן שבח והודאה לה' יתעלה, וקריאתה הוא במקום הלל.

ומבואר במכתם דלא כרמב"ם והנימוק"י, דאין המגילה בעצמה הלל, אלא

תקנו בפורים הלל, כיון שהמגילה היא בקריאת הלל, ומשום שיש בה שבחי ה' על רוב ניסיו ופלאיו.

ב) קריאתה גורמת להלל - והכוונה שקריאת המגילה היא במקום הלל, כלומר, אף שאין המגילה בעצמה הלל, מ"מ קריאתה גורמת להלל את ה'. והטעם בזה, לפי שע"י שמיעת הניסים מתעורר האדם להלל את ה', ונמצא שקריאת המגילה פוטרתו מלומר הלל. ולכן גם לא הוצרכו לתקן הלל בפורים, שקריאתה כבר גורמת להלל את ה'.

ג) בקריאתה מתקיים חיוב ההלל - והכוונה שחיוב ההלל בפורים מתקיים ע"י קריאת המגילה.

וכמה נפק"מ ישנם בין כל הטעמים הנ"ל (וכבר דנו בזה האחרונים).

א] חולה הנמצא במקום שאין לו מגילה, אם חייב לקרוא הלל.

ב] אשה שאין לה אפשרות לשמוע מגילה, אם חייבת בהלל. דאף שאשה פטורה מהלל (תרפ"ג, י), מ"מ כיון שחייבת במגילה, וההלל הוא במקום המגילה תתחייב.

ג] פורים המשולש בירושלים (כשחל ט"ו בשבת), הרי מקדימים לקרוא את המגילה ביום שישי (תרפ"ח, ו). ובשבת שהוא פורים ואין קוראים בו מגילה, שמא יתחייבו בהלל.

דלשני הביאורים הראשונים, הרי שלא תקנו כלל הלל בפורים ויש רק חיוב מגילה (אלא שהמגילה היא הלל או שתקנוה תחת הלל), וממילא אין מקום לקרוא הלל. אמנם לביאור השלישי יש חיוב הלל אלא שמתקיים ע"י קריאת המגילה, ואם כן מי שלא קרא מגילה (או אם קרא לפני זמנו) מתחייב בפורים בעיקר החיוב דהלל.

הלל. לרמב"ם וסיעתו, אין חיוב הלל כלל, ובמקום הלל תקנו לקרוא מגילה כדי להלל. ולשיטת המכתם, לא תקנו הלל כיון שקריאת המגילה מעוררת להלל.

פסק ההלכה למעשה

והנה ברמב"ם (חנוכה פ"ג ה"ו) ובבב"ג (בהלכות פורים) ובמאירי (מגילה יד.) הביאו רק את הטעם של רב נחמן, שקריאת המגילה היא ההלל. ובחיד"א (במחזיק ברכה סק"א) ביאר, משום דמסתבר טעמיה דרב נחמן.

אכן במג"א (תרצ"ג סק"ב), הביא רק את טעמו של רבא (שאכתי עבדי אחשוורוש אנן). והטעם כתב בפמ"ג (שם), משום דרבא בתרא הוא.

ובן במ"ב (שם סק"ז) ביאר מה שכתב השו"ע (שאין קוראים בפורים הלל), משום הטעם דרבא, דאכתי עבדי אחשוורוש אנן ולא הזכיר כלל הטעם דקריאתה זו הלילא.

אכן ברמ"א ציין למהרי"ל שכתב, שאין אומרים "למנצח" בפורים. והמעין במהרי"ל בפנים ימצא שכתב וז"ל, ואין אומרים למנצח, דזה הכלל - כל יום חול שקורין בו הלל אין אומרים למנצח, חוץ מפורים שחירת אע"פ שאין אומרים הלל, אין אומרים למנצח, ומשום שבמקום הלל קורין המגילה. והיינו דנקט המהרי"ל להלכה לטעם דרב נחמן דקריאתה זו הלילא.

והחיד"א (בברכ"י סק"ד) דחה את דברי המאירי, וכתב דמסתימת דברי הפוסקים משמע שאין בו הלל לעולם, דהלכה כרבא שהוא בתרא. (אלא שבמחזיק ברכה (סק"א) כתב החיד"א, דלשיטת הרמב"ם טעמא דרב נחמן עיקר, דקריאת המגילה היא ההלל).

לפי שקריאתה גורמת להלל את ה' - לכן לא הוצרכו לתקן הלל, שנמצא שקריאתה פוטרת מהלל (אלא שבזה לא פליגי הראשונים הנ"ל, ולכו"ע לא תקנו כלל הלל בפורים).

שיטה ג - יש חיוב הלל בפורים, אלא שמתקיים ע"י קריאת המגילה

וכבר מפורסם הוא המאירי (מגילה שם), שכתב וז"ל, ונראה לי לטעם זה (שקריאתה זו הלילא), שאם היה במקום שאין לו מגילה - שקורא את ההלל, שהרי לא נמנעה קריאתה אלא מפני שקריאת המגילה במקומו.

ומפורש לכאורה במאירי שתקנו חיוב הלל בפורים (ודלא כרמב"ם והמכתם), ולכן אם אין לו מגילה, חוזר חיוב ההלל למקומו וחייב לקרוא.

ויעויין בשערי תשובה (תרצ"ג ד"ה אין קוראין בו הלל, שהביא את הברכי יוסף שציין לשיטת המאירי, ופלפל אם נקטינן כן להלכה) שהקשה לשיטת המאירי, דאיך כתב שבאין לו מגילה יקרא הלל, והרי תקנו בפורים רק קריאת המגילה ולא הלל.

ולכאורה יש ליישב, דלשיטת המאירי מה שקריאתה זו הלילא אין פירושו רק שהמגילה היא במקום הלל - אלא הרבה מעבר לכך, דס"ל למאירי שלאחר שחייבו חכמים לומר הלל בפורים (כבכל מועד), הוסיפו לתקן עוד, שחיוב ההלל יתקיים ע"י קריאת המגילה, דקריאת המגילה הוא מעשה הקיום של חיוב ההלל, ולעולם תקנו חז"ל הלל בפורים. ומיושבת היא לכאורה קושיית השערי תשובה.

ולסיכום, למאירי יש חיוב הלל בפורים אלא שתקנו לכתחילה להלל ע"י קריאת המגילה, ואם אין לו מגילה אומר

ונמצא שנחלקו הפוסקים בתרתי:

[א] כמי מהאמוראים פוסקים להלכה (רב יצחק, רב נחמן או רבא).

[ב] גם לפוסקים דנקטינן כרב נחמן (שקריאת המגילה היא הלל), נחלקו הדעות אם הכוונה שתקנו הלל בפורים או לא.

ובשערי תשובה (סק"ג) הכריע, דכיון שמכדי מחלוקת לא יצאנו, אזי אם אין לו מגילה - יקרא הלל בלא ברכות. אכן בספר שערי ימי הפורים (למוריניו הגר"י טשזנר, עמוד סב) כתב, שהמנהג הוא שאין אומרים הלל כלל.

ולסיכום הענין נראה, שאף שאין הדבר מוכרע אצל הפוסקים, מ"מ כיון שהרבה מן הראשונים (הרמב"ם, המאירי, הבה"ג, הנימוק"י, המכתם) פסקו עכ"פ כטעם רב נחמן, שקריאת המגילה היא כהלל, אם כן אף שאין הבנת מילות המגילה מעכבת (כאמור בלועז ששמע אשורית), מ"מ ראוי לכל בר דעת להתעורר בדבר זה, ולהעמיק הבנה בנס המגילה כדי שאכן תחשב קריאתה כהלל לה' על רוב ניסיו ונפלאותיו.

(ד) מסקנות וחיידושי דינים העולים:

[א] נחלקו רבותינו הראשונים (רש"י והריטב"א), אם הבנת הנס בקריאת המגילה - מעכבת. לרש"י, אם קרא בלא הבנה כלל - לא יצא (ומהני להסביר לו גם לאחר הקריאה). ולריטב"א, אין הבנת הנס מעכבת כלל (ובתנאי שידע שקורא מגילת אסתר, אף שלא הבין את התוכן). ולכל

הדעות מצוה מן המובחר להבין עומק הנס, שזה תכלית קריאת המגילה.

[ב] שיטת רב נחמן בגמרא (מגילה יד.) שאין אומרים הלל בפורים, כיון שקריאת המגילה היא הלל (ונחלקו הראשונים אם הכוונה שהיא בעצמה הלל או שהיא במקום הלל), ונחלקו הפוסקים אם נקטינן כטעמו של רב נחמן למסקנה, או כטעמו של רבא (שהוא בתרא), דאכתי עבדי אחשוורוש אנן ואין הגאולה שלימה.

עוד נחלקו אם לשיטת רב נחמן, במקום שאין לו מגילה אם יאמר הלל, ונחלקו בכך הפוסקים הלכה למעשה.

והנה, אף שאין הדבר מוכרע, מ"מ נראה, דכיון שחזינן להרבה מהראשונים שנקטו לטעם דרב נחמן (דקריאת המגילה היא הלל), מן הראוי להתעורר בזה ולהעמיק חקר בהבנת עומק הנס, שאם לא יתבונן ויעמיק - לא יבין היטב, ואם לא יבין - לא יתלהב ויהלל, ואיך תחשב המגילה כהלל.

(ה) נספח - קונטרס לפרסומי ניסא:

עיונים בשורשי הנס דמגילת אסתר (להבנת עומק הנס ופרסומו)

הנה יש להעמיד ארבע קושיות ותמיהות בענייני המגילה.

מדוע פורים באדר ולא בניסן

[א] קשה לכאורה, מדוע חוגגים פורים באדר, והרי עיקר הניסים וכל ענין

ד. יעויין מנורה בדרום (אדר פ"א), שם התבארו באורך כמה עניינים הנוגעים גם לכאן, ואלו העניינים שנתבארו שם:

(א) בביאור יסוד השם "פורים" ואיך יתכן שכל החג נקרא על שם הגורל (קוביה) שהפיל המן (=חג הקוביה), ומהו מקור מנהג התחפושות, שהרי אף אחד לכאורה, לא התחפש במגילה.

(ב) מדוע גילה המן ליהודים שהוא עומד להרוג אותם, ואף נתן להם שנה להתכונן לכך, והרי זו טעות

ונהפוך הוא, שנתהפכה הצרה^ה לרווחה - היו בניסן.
 שהנה ב"ג בניסן חתם המן על גזירת ההשמדה, ובי"ג י"ד וט"ו בניסן צמו

צבאית - לגלות לאויב תוכניות, ולאבד את גורם ההפתעה.
 ג) מדוע לא נענש אחשורוש כששתה מכלי המקדש, וכי משוא פנים יש בדבר, שרק בלשצר נענש בזה.
 ד) ביאור מחודש מדוע לעמלק אין תיקון עד שימחה.
 ה) מדוע לא נחשב מרדכי מורד במלכות כשלא השתחוה להמן, והרי אחשורוש ציוה זאת בעצמו, "כי כן ציוה לו המלך" (וכן גערו בו עבדי אחשורוש, "מדוע אתה עובר את מצות המלך") - ואם כן מדוע לא הרגו אחשורוש בעצמו.
 ו) כיון שלא רצה המן לשלוח יד במרדכי לבדו ("ויכו בעיניו"), מה נשתנה אצל המן - כשהציעה זרש לתלות את מרדכי לפני המשתה השני ("ויטב הדבר בעיני המן ויעש העץ"), וצ"ע, וכי פתאום אין הדבר בווי בעיניו להרוג את מרדכי לבדו, ומהי עצת זרש - מחמתה שינה המן את דעתו.
 ז) מדוע נקראת תענית י"ג באדר בשם "תענית אסתר", והרי אין זו תענית שלושת הימים בניסן שגזרה אסתר, אלא התענית ביום המלחמה באדר, ולמה אסתר משוייכת לה יותר מאחרים.
 ח. איתא בפסוק (אסתר ד,ד), שבשעת הצרה שלחה אסתר למרדכי בגדים, כדי שיסיר את שקו מעליו ולא קיבל. ולכאורה צ"ע, וכי למרדכי אין בגדים, אלא שאם לא החליף בודאי יש סיבה לדבר, והיה עליה תחילה לברר למה עשה כן מרדכי, ולא קודם לשלוח בגדים.
 ובמהר"ל (אור חדש קמז) ביאר, שנקטה אסתר שחייבים לטכס עצה להצלת היהודים, ולשם כך יש להפגש בהקדם וללא דיחוי. ולכן שלחה בגדים כדי שלא לאבד זמן (עד שיסור לביתו להחליף). אלא שמרדכי לא קיבל, "כי לא רצה לבטל תשובת השק אפילו שעה אחת".
 וידוע בשם הגר"ז שאמר מאן, שרואים שתענית והנהגותיה (כחלק מן התשובה), מועיל יותר מהשתדלות, ולכן לא רצה מרדכי להסיר שקו.
 אלא שיש לעיין, למה לא הסכים מרדכי ללבוש בגדים על השק, וכך אפשר לקיים שניהם, גם להתענות (להיות לבוש שק) וגם ללבוש מלכות. (ומצאתי כן באלשיך שביאר כפל הלשון "להלביש את מרדכי" ו"להסיר שקו מעליו", דלכאורה היינו הך. וביאר, ש"להלביש" פירושו, שילבש בגדים על השק, "ולהסיר" פירושו, שיסיר שקו לגמרי וילבש מלכות. ונתכוונה אסתר שיעשה או זה או זה, ולמה לא עשה כן מרדכי).
 והנראה בזה, שבפסוקים מבואר שבכל מקום שהגזירה הגיעה היה אבל גדול ליהודים "צום ובכי ומספד". וביאר הגר"א, שיש כאן חמישה דרכי תשובה המפורשים בתענית (ריש פ"ב). ובגמרא תענית שם איתא, למה מתכסין בשקים, לומר - הרי אנו חשובים לפניך כבהמה.
 ובשו"ע (או"ח תקע"ט, א), העתיק דברי הגמרא שמתכסים בשקים. וכתב המג"א (סק"ב), שטעם הדבר הוא, כיון שדרך לכסות בהמה בשק. ולפי זה חידש המג"א, שצריך שיהא השק על הבגדים, דומיא דבהמה שהשק גלוי.
 ומבואר, שכל מעלת השק הוא בהיותו גלוי מעל הבגדים, ויתכן שלכן לא רצה מרדכי ללבוש בגדי מלכות מעל השק, וק"ל.
 ו. ולכאורה צ"ע, כיצד חשב המן (ע"פ עצת זרש - "ובא אל המשתה שמח"), שיצליח להכנס בקלות מוקדם בבוקר למלך בלי הזמנה, (ופשוט היה להמן, שעד המשתה מרדכי יהיה כבר תלוי), שאם למלכה אסור להכנס בלי הזמנה ק"ו להמן, וצ"ע.
 ולכאורה צ"ל, שעל המן לא חל חוק זה, ויכול היה להכנס למלך בכל עת.
 ומצאתי ראייה לזה, שהנה בתרגום עה"פ "אשור לא יקרא אחת דתו להמית", פירש, שהכוונה שמי שרוצה להכנס למלך בלא שהזמין, צריך לבקש רשות מהמן, שהמן הוא שגזר גזירה זו וקיבל את הסכמת אחשורוש. ומסתבר, שעל מחוקק החוק אין היא חלה, שהמן בעצמו הוא המרשה על הכניסה.
 ויעיין בחיי עולם (למך הקה"צ זצ"ל), שביאר ענין "עצת ה' היא תקום", וכל מעשי הרשע לא רק שלא

ציוה לו להרכיב את מרדכי ברוב כבוד¹, והחלה מפלת המן². (ואז גם מתה בתו

מסכלים את רצון ה', אלא שהרשע בעצמו עוזר לגזירת ה' לצאת אל הפועל, מבלי ידיעתו ובעל כרחו (וכמו שפרעה גזר על הזכרים, ובעצמו גידל את משה בארמון). והמליץ על כך מורינו הגר"ח קמיל זצ"ל, את הנאמר בהגדה של פסח, "שבכל דור ודור עומדין עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם", פירוש שע"י ידם ופעולותיהם של האויבים באה ההצלה.

ולפי זה יש להוסיף גם בענייננו, שלולי שהמן עצמו היה מחוקק כזה חוק, לא היה יכול להכנס בכל עת אל המלך. ונמצא שהחוק שחוקק בעצמו (כביכול לטובתו) - הביא את מפלתו, שבכניסתו ציוה לו המלך להרכיב את מרדכי ומה נמשכה לה הישועה.

ז. בגדרי "בנפול אויבך אל תשמח" להלכה:

והנה איתא בגמרא (מגילה טז.), שכשרצה המן להרכיב את מרדכי על הסוס, אמר לו מרדכי שאינו יכול לעלות כיון שנחלש כוחו מהתענית. ואז התכופף המן ועלה מרדכי על גבו ובעט בו. אמר לו המן: והרי כתוב "בנפול אויבך אל תשמח", ולמה עשית כן. ענה לו, שזה אמור בישראל, אבל בדידכו נאמר "ואתה על במותימו תדרוך".

והקשו באחרונים, שהרי בילקוט (משלי כד) מובא, שמלאכי השרת לא אמרו שירה כשטבעו המצרים בים משום "ובנפול אויבך אל תשמח", ומוכח שאף באומות העולם שייכת הנהגה זו. (ואין לומר דשאני המן שהוא מעמלק ודוקא בהם מותר לשמוח, אבל בשאר האומות כמצרים אסור, שהרי מרדכי אמר להמן שזה דוקא בישראל, ומשמע דבכל האומות שרי לשמוח במפלתם).

והנראה אולי בזה, דלכאורה קשה, איך אמר בילקוט שנאסר על המלאכים לומר שירה על טביעת המצרים, והרי ישראל בעצמם אמרו שירה, ולא נאמר להם להפסיק ומשום "בנפול אויבך אל תשמח". אלא על כרחך, דשאני ישראל שלא אמרו שירה על מפלת המצרים אלא על הצלתם, ודבר פשוט הוא שמותר לאדם לשבח לה' על הצלת עצמו מיד אויב.

ומה שנאסר על המלאכים לומר שירה הוא מכיון שאין הם הניצולים, ואע"פ שכוונתם לטובה, לשבח את ה' על הצלת ישראל, מ"מ כיון שחביב אדם שהוא מעשה ידי ה', אין לזה מקום ואפילו באומות העולם. ומה שענה מרדכי להמן "שבנפול אויבך" נאמר רק בישראל, כוונתו אפילו על הניצול בעצמו. שבישראל אסור לאדם לשבח את ה' על הצלתו אם כתוצאה מכך נהרג ח"ו יהודי אחר. ומה שאין כן באומות העולם שמותר לאדם לשבח על הצלת עצמו מיד אויב, אף אם המחיר היה נפילתו או מיתתו של הגוי, ולכן שפיר בעט מרדכי בהמן, וק"ל.

והעולה על פי זה להלכה: אן מותר לניצול ישראל לשמוח על הצלתו, גם אם היתה הצלתו כרוכה בנפילת גוי. אמנם אם נגרמה מנפילת ישראל אחר - אסור. בן אסור למי שאינו ניצול לשמוח במפלתו של הרודף, ואפילו הוא גוי, שנאמר "בנפול אויבך אל תשמח".

ח. יעויין בגמרא (חולין קלט.) המן מן התורה מנין, "המן העץ אשר צויתך". וכבר הקשו דמה הקשר בין חטא אדם הראשון להמן.

וידוע לבאר (בשם הגר"א קוטלר זצ"ל), דשאלת הגמרא היתה, שאיך יתכן שלחמן היה הכל ובכל זאת אמר ששום דבר לא שווה לו. ולזה תירצה הגמרא, דמצאנו כעין זה בחטא אדה"ר, שהיה מותר בכל האילנות, ובכל זאת לא נסתפק בהם, ורצה לאכול דוקא מהעץ שנאסר בו.

עוד ידוע לפרש (בשם החזו"א זצ"ל, מאחד ממתפללי ביהכ"נ וקילס פירוש), דבגמרא איתא שאסור להזכיר שם ע"ז - אלא אם כן שם הע"ז מפורש בתורה. ולכן הקשתה הגמרא, דכיון שהוזכר שמו של המן במגילה, ודאי שיש לזה היתר וכנראה שהוזכר שמו בתורה. ולכן שאלה הגמרא היכן הוזכר בתורה המן (ויש לפלפל, שהרי באמת אין נזכר שמו של המן בתורה, אלא רק צירוף אותיותיו. וי"ל, דשם סגי בכך לענין זה).

ומידידי הרה"ג אברהם לוי שליט"א שמעתי לבאר, דכוונת הגמרא לשאול, היכן מצינו שעל אכילה שלא ברשות חייבים מיתה. וגזירת המן באה על שנהנו מסעודת אחשוורוש שלא ברצון חכמים (מרדכי). ועל זה תירצה, דמצינו כעין זה באכילת עץ הדעת, שלא הורשה לאכול ונתחייב על זה מיתה (ויש לפלפל).

והנראה אולי בזה, דהנה מהותו ותכונתו של המן היו משונים. שהנה בעת שרצה המן להרוג את מרדכי, נתייעץ עם אוהביו וזרש אשתו כיצד לעשות זאת. ואיתא במדרש שם, דנתיירא להרוג את מרדכי באש ובמים

[שהפילה עצמה מהגג על שזרקה על אביה עביטט], ונדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש¹

ובשאר אופנים, כיון שכבר הציל הקב"ה את אוהביו באופנים הללו (וכגון אברהם מכבשן האש, ודניאל מאריות וכו'). עד שבאה זרש והציעה לתלותו על עץ, ולזה שמח המן כיון שלא מצינו שהציל הקב"ה מישחו מעץ התליה.

והתמיהה קשה ועצומה, וכי נשתבשה דעתו של המן, שהרי אם הקב"ה כל כך גדול עד שיכול להציל ממים אש ואריות, וכי לא יוכל להציל מעץ תליה. וזו קושיית הגמרא "המן מן התורה מנין", פירוש, והיכן מצינו מהלך מחשבה משובש כזה.

ועל זה תירצה הגמרא, שאף אצל אדם הראשון מצינו כן, דהנה כשאסר הקב"ה על אדה"ר לאכול מעץ הדעת, הוא גם הזהיר שאם יאכל ממנו - ימות. והנה הנחש אמר להם "לא מות תמותון". ולכאורה יפלא, שגם אם הנחש מעז לחלוק על הקב"ה, מ"מ איך יתכן שאדם וחוה שמעו לו, והרי ה' אמר במפורש שאם יאכלו ימותו. וידוע בשם הגר"א לבאר, דיסוד כפירת היצה"ר אינו לומר לאדם: "ה' לא אמר את זה", דמי ישמע לו בטענה זו. אלא "ודאי שה' אמר, אבל לא הבנתם את כוונתו" (זה לא הפשט מה שאתם חושבים). וכן כאן, ודאי שה' אמר שמי שיאכל ימות, אבל אין הכוונה למיתה ממש, אלא למשהו אחר וכו'. וכאן יש כבר פתח לרוצה לכפור, ואף שעצם ידיעת הקב"ה ודבריו אינה מוטלת בספק.

וזה מה שמצאנו בהמן, שבהשקפה ראשונה נראה כמחשבה משובשת, אבל המן שהוא עמלק (שורש יצה"ר ונחש הקדמוני), פעל באותה מתכונת. "נכון, יש הקב"ה, אבל זה לא בדיוק הפשט כפי מה שחושבים", ויש לעיתים הגבלות ולא תמיד יכול להציל וכו', וזהו פיתוי מחשבת נחש - מהלך מחשבת המן.

ט. והאחרונים הקשו, איך לא הכירה בת המן את קולו של אביה, כשצעק ברחוב העיר "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו" (יעויין בבן יהוידע במה שתירץ).

ולי מעולם היה קשה, תינח שלא זיהתה את קולו של אביה (שאוילי שינה קולו מהבושה), ותינח שחשבה שודאי אביה הוא על הסוס (לרוב גאוותה), אבל מנין הביטחון שמי שמוכיל את הסוס הוא דוקא מרדכי, ודלמא הוא איש אחר ממשרתי המלך (שהרי איש לא ידע שאחשוורוש יצווה להרכיב מישוהו על הסוס, והכל היה בהפתעה). ואין לומר שבאמת היתה מסופקת מיהו המנהיג, אלא שלרוב שנאתה את מרדכי זרקה על הספק דלמא הוא מרדכי, שהרי לצד שהוא ממשרתי המלך הרי היא מבזה את המלכות ויכולה להענש.

והנראה אולי בזה, שעיקר טענת המן "וכל זה אינו שווה לי", פירש"י, שהוא מחמת שמכר המן עצמו לעבד למרדכי, וא"כ מה יועיל לו כבודו ורוב עושרו, שהרי מה שקנה עבד קנה רבו, והכל שייך למרדכי. ולכן יעצה זרש לתלות את מרדכי, ובזה יתפטר מאדונו.

והנה בתו של המן ידעה מתוכנית זו, אלא שלמרות שנכנס המן בבוקר אל המלך, לא נראה מרדכי תלוי על העץ הגבוה. ומכיון שלא עלה בדעתה שהמלך יסרב למצוקת המן, לכן סברה, שיתכן והמלך לא רצה להרוג את גדול הדור מחשש למרדת היהודים, ולכן מצא להמן פתרון אחר. והוא, להכריח את מרדכי לשחרר את המן, וציוה את מרדכי להודיע זאת בפרהסיא ע"י שיוליך את המן בכבוד מלכים, ובזה ידעו הכל שהמן בן חורין.

והאמת ניתנת להאמר, שאף ע"פ הלכה הדבר כן, שהנה איתא בגיטין (מ.) וכן נפסק בשו"ע (יו"ד רסז סעיף ע), שעבד שהניח לו רבו תפילין בראשו, או שעשה לו דברים שאין עושין אלא לבן חורין, יצא לחירות וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור.

ואשר על כן, כשראתה שמרכיבים אדם ברחוב העיר ועושים לו כבוד מלכים (מחזה לא מצוי), לא היה לה ספק שהרוכב הוא אביה, ולכן זרקה את העביט על המוליך בהיותה בטוחה כי זהו מרדכי.

י. והנה נתפרסם מאוד, מה שהקשו בישיבות בשם הרונצובר, מדוע אמר הפסוק אבל ואח"כ חפוי ראש, והרי סדר הדברים היה להיפך. שקודם זרקה על המן עביט (חפוי ראש) ואח"כ כשראתה מה עשתה, קפצה ומתה (אבל), ולמה היפך הכתוב את הסדר.

ואמר הרונצובר ליישב ע"פ הגמרא (ב"ק יז.), זרק כלי מראש הגג, ובא אחר ושברו במקל - פטור. וכתבו התוס' (שם), דזה דווקא בזרק כלי, אבל בזרק אבן על הכלי, ובא אחר ושברו במקל - חייב. (וביארזו האחרונים, דבזרק כלי עשה מעשה בגוף הכלי, ועל כן חשיב כשבור, ומשא"כ בזרק אבן). ולפי זה תירץ, דמיד לאחר שזרקה את העביט הבינה שטעתה (שהמן נשא עינו לראות מי זרק עליו), ומיד קפצה. ואם כן

ובו ביום (היום השלישי לצום, ט"ו ניסן) הקב"ה מלאך שדחף את המן על אסתר וגרם נכנסה אסתר למלך אחשורוש ומצאה חן בעיניו, ובו ביום היה המשתה הראשון. ולמחרת בט"ז (יום המשתה השני) זימן

שניים היו באוויר: בת המן והכלי. והנה בת המן חשיבא ככלי שנוזק, ולכן נחשבת כשבורה וכמתה, אבל העביט ביחס להמן חשיב כזרק אבן, שעד שלא פגע אחתו אינו חפוי ראש. ולכן אמר הפסוק תחילה אבל (שתחילה נחשבה בתו כמתה) ורק אח"כ היה חפוי ראש.

והנה, מלבד שבגמ' לא משמע כן, דאיתא שם, שרק לאחר שנפל העביט על ראש המן, "דלייה לעיניה" וראה שזו בתו, ורק אז קפצה ומתה. עוד פשוט לכאורה, שכלפי דיני אבלות לא שייך לומר "מנא תבירא", כל עוד האדם חי, שרק לאחר מיתתו ממש שייך שם "אבל", ובפשטות נאמרו הדברים לצחות בעלמא. ונראה אולי לבאר, דהנה לאחר גזירת המן נאמר - "ובכל מקום אשר דבר המלך ודתו מגיע, אבל גדול ליהודים, וצום ובכי ומספד, שק ואפר יוצע לרבים.

ולכאורה צ"ע, דכיון שעדיין לא הגיע זמן ההשמדה ושום יהודי לא נהרג, מדוע נופל כאן שם "אבלות". ובשלמא צום ובכי יש להבין שעשו (כהתעוררות לתשובה), אבל מה שייך כאן אבלות והספדים, שהרי אף אחד לא מת, ודלמא תתבטל הגזירה.

ואולי אפשר לומר, דכיון שהסכימו עליונים לגזירת המן, הרי שגזירת ההשמדה היא גזירת שמים (ולא רק גזירת המן), ונחשבת כנבואה וכדבר העשוי (כל עוד לא נתבטלה - כן מובא בתוס' מ"ק ז: ד"ה יותם). וא"כ, אף שעדיין לא נהרגו היהודים, מ"מ כיון שהגזירה בתוקפה, הרי שנחשבים הם כמתים ולכן שייך בהם לשון אבלות ומספד.

והנה ישועת פורים נאמרה בפסוק בלשון "ונהפוך הוא". וביארו אחרונים, שהכוונה שלא נתחדש עונש חדש על המן והאויבים, אלא דאותו עונש גופא שרצו להטיל על היהודים, נתהפך וחזר עליהם בבחינת "גמולו ישוב לו בראשו".

והנה, מעת שנדרה שנת המלך (מלכו של עולם), אזי נתהפך גזר הדין על שונאיהם של ישראל. ותחת שישאל יחשבו "מתים" כאמור, נגזר על המן שבתו תמות (בכלל כל ילדיו), והרי שכבר היה המן בבחינת אבל על בתו, עוד בטרם היה חפוי ראש.

יא. בפיוט "מעוז צור ישועתי" (בבית הנוגע לנס פורים) נאמר: "רוב בניו וקניניו על העץ תלית". וראיתי לאחד האחרונים שהעיר על הפייט, שאיך כתב שרוב בניו של המן נתלו, והלא רק עשרה נתלו. דלשיטת בגמרא שהיו להמן ל' או ע' בנים (או יותר), בודאי שאין זה רוב, ואף לשיטה שהיו לו רק עשרה, הרי שכולם נתלו ואין זה רוב.

ולכאורה לא קשיא מידי, שכוונת הפייט לומר שגאוותו של המן על גדולת בניו ועושרו (כפי שמובא במגילה שהתרברב על "כבוד עושרו ורוב בניו") - נשברה, כשנתלה לבסוף על העץ. והכי קאמר הפייט: גאוותו של המן על רוב בניו (גדולת בניו) ורוב קניניו (עושרו הרב), על העץ תלית (שברת, כשנתלה בסופו על העץ). ולכאורה פשוט שכך הוא, דלשיטתם שכוונת הפייט לומר שתלו את רוב בניו, איך יפרש "וקניניו" - וכי תלו את ממוןו של המן, אלא ודאי שהכוונה שע"י שנתלה המן נשברה גאוותו (על רוב בניו וקניניו).

ומצאתי ראייה נוספת כדברינו באבן עזרא, שכתב עה"פ (ה, יא) "ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו", כי פירוש "רוב בניו" - גדולת בניו, כמו "קריית מלך רב". שאם נפרש שהמן סיפר להם שיש לו הרבה בנים, הדבר תמוה, וכי יספר לזרש ואוהביו שיש לו הרבה בנים.

וכן מצאתי בתרגום (שם), "ותני להון המן ית יקרא דעותריה, ורבתייה דבניו", ומפורש ש"רוב בניו" - הכוונה לגדולת בניו.

יב. וצ"ע קצת, כיצד ידע חרבונה על המזימה של המן לתלות את מרדכי, והרי הוא מן הסריסים אשר לפני המלך, ואם כן כל העת היה בארמון. ואילו המזימה לתלות את מרדכי תוכננה בסתר כלילה לפני בבית המן, ואיך ידע חרבונה מכך.

ולכאורה מכאן קצת ראייה לדעה בגמרא (מגילה טז.), שאף חרבונה היה באותה עצה (לתלות את מרדכי),

כן צ"ע, למה באמת לא חוגגים פורים בניסן.

מדוע לא נתבטלה גזירת המן במוותו

[ב] עוד קשה, שהנה כתב רש"י (מגילה טו: ד"ה שיהרג) שחוק היה במלכות שאם גוזר הגזירה מת"י, מתבטלת מיד הגזירה ט"ו. ואם כן, מדוע התחננה אסתר למלך, שיבטל את גזירת ההשמדה של המן, והרי כיון שמת המן ממילא נתבטלו גזירותיו.

אחשוורוש נכסי המן למרדכי ואסתר, ונתמנה מרדכי למשנה למלך, והתוצאה מכל הניסים - ומרדכי יצא מלפני המלך העיר בלבוש מלכותי, והעיר שושן צהלה ושמחה, וליהודים היתה אורה ושמחה, משתה ויום טוב, ורבים מעמי הארץ מתייהדים כי נפל פחד היהודים עליהם.

ובל השאר הוא לכאורה רק תולדה מאירועים אלו (שהם עיקר הנס), ואם

אלא דכיון שראה שנתקלקלה עצתו, ברח והציל את עצמו. יג. וצ"ע שהיו בבגדי מרדכי לכאורה כלאיים, שהרי תכלת הוא צמר (רש"י ריש תרומה), ותכריך בוץ הוא פשתן (אבן עזרא שם), ואיך היה מותר ללבשם.

ויעיין שו"ע יו"ד (שא, ה), שאסור ללבוש כלאיים אפילו כדי לגנוב את המכס (והיינו אף שאין כוונתו בלבישה להנאת חימום). והכא נמי כיון שלבש מרדכי את בגדי המלך (בדרך מלבוש), אף אם נאמר שנתכוון לכבוד בעלמא (להראות בהם), מ"מ מדברי המחבר נראה שאסור. אכן הרמ"א שם פליג על המחבר, ונקט כשיטת הטור והרא"ש, שאם אינו מכוון להנאתו אלא למטרה אחרת, וכגון להראות בהם - שרי. ולפי זה אתי שפיר מדוע לבש מרדכי כלאיים.

יד. ולכאורה הפיט שושנת יעקב - סותר את המקרא של פסוק זה.

דבפיט נאמר - שושנת יעקב (כנסת ישראל) צהלה ושמחה - בראותם יחד (בגלל שראו) את תכלת מרדכי (כשיצא מלפני המלך בלבוש מלכות, ונתברר שעלה לגדולה). והיינו שהשמחה היא על גדולת מרדכי. ואילו בפסוק נאמר - "ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות וכו'", והעיר שושן צהלה ושמחה. ומשמע דשני עניינים הם, דמתחילה אמר שמרדכי עלה לגדולה ולכן לבש בגדי מלכות, ואילו העיר שושן צהלה ושמחה הוא ענין אחר, ששמחו היהודים על ביטול הגזירות על המצוות (וכפי שנאמר אח"כ "ליהודים היתה אורה ושמחה וכו'") ולא על גדולת מרדכי, וצ"ב.

ובפשוט צריך לומר - שהכל דבר אחד. דכיון שגזר המן גם על המצוות, וגזירה זו נתבטלה מיד עם מות המן (שלא כגזירת ההשמדה), אלא שלא ידעו יהודי שושן מזה. אמנם כעת שראו את תכלת מרדכי (הציצית) שלבשה בגלוי, הבינו שבטלה הגזירה על המצוות ולכן שמחו - והכל ענין אחד.

ואח"כ הראוני בגר"י שכתב כעין זה, אלא שהוא פירש שראו ישראל שפשט מרדכי את השק ולבש בגדי מלכות, וממילא הבינו שהגזירה בטלה. ולפירושו, הרי שאין השמחה מחמת ראיית הציצית (מצוה) אלא מחמת בגדי המלכות והסרת האבלות. וצריך לומר שפירש, שהבינו שבטלה גזירת ההשמדה (שאחרת למה פשט את השק). ולפירושו לכאורה קשה, שהרי באמת לא בטלה, ולשמחה זו מה עושה.

טו. ולכן לשיטת רבי יהושע בן קרחה (שם בגמרא), זו הסיבה שהזמינה אסתר גם את המן את המשתה, שיחשנה אשורוש שנתנה עיניה בהמן ויהרג, וממילא תבטל הגזירה. ושם בגמרא איתא, שאמר להם אליהו הנביא, שאכן כך חשבה אסתר ככולהו אמוראי, ושמעית מינה דכל השיטות היה כזה חוק במלכות.

עוד יעויין רש"י (אסתר ה, ד) שהביא רש"י רק את פירוש רבי יהושע בן קרחה, שיהרג המן ותבטל הגזירה. עוד יעויין רש"י (שם ו, א) עה"פ "בלילה ההוא נדדה שנת המלך" שכתב, שם ליכר על שזימנה אסתר את המן, שמה נתנה עיניה בו ויהרגה. ומשמע, דנקט רש"י לטעם זה בעיקר.

טז. ויעויין בקול אליהו להגר"א (אות קמב), שהביא את דברי הגמרא (מגילה טו:): מה ראתה אסתר שהזמינה לסעודה את המן (שהרי בכדי לבטל את הגזירה די להזמין את המלך), ושם מובאים דעות שונות מדוע עשתה כן.

ואמר הגר"א, שאילו היה בזמן הגמרא היה אומר טעם נוסף. והוא, שהנה בפסחים (קיא.) איתא, שנדה העוברת בין שני אנשים, אם זו עת תחילת נידתה - הורגת אחד מהם, ואם סוף נידתה - מריבה עושה

מדוע נתבטלה גזירת המן על המצוות, ולא גזירתו על ההשמדה

[ג] עוד קשה, שהרי באמת מיד לאחר מות המן, נתבטלו גזירותיו שגזר על המצוות.

דהנה יעויין רש"י (מגילה טז: ד"ה אורה) על הפסוק (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר" - אורה זו תורה, ששון זו מילה יקר זו תפילין, ומשמע שרק בעת נהיה להם כל אלו, ומקודם לא היה להם תורה ומילה. וכתב רש"י, לפי שגזר המן גם על המצוות".

ואם כן צ"ע, מאי שנא גזירות המן על המצוות שנתבטלו לאחר מותו (כפי החוק), מגזירת ההשמדה שנותרה בעינה ולא נתבטלה.

מדוע גם לאחר מות המן, לא הסכים המלך לבטל הגזירה

[ד] עוד צ"ב, מדוע למרות בקשת מרדכי ואסתר - סירב המלך (לאחר מות המן), לבטל את השמדת היהודים שגזר המן (יעויין אסתר ח, ח - כי כתב אשר נכתב בטבעת המלך אין להשיב". ופירש"י, שאין נאה לבטל את הגזירה הראשונה ולהראות שכתב המלך היה זיוף).

וצ"ע, מה איכפת לן מזיוף, והרי ע"פ חוק הגזירה כבר התבטלה.

ועוד צ"ע, מה ענין זיוף לכאן, דוכי אם מלך מבטל גזירתו שגזר, הדבר אומר שכתב הגזירה היה מזויף, והרי רק אומר שהמלך רחמן וניחם על גזירתו.

ביניהם. והנה בגמרא (שם טו.) איתא "ותתחלחל המלכה מאוד" (למשמע הגזירה) - אמר רב, מלמד שפירסה נדה. וכיון שהיו תחילת נידתה, אשר על כן נתכוונה להזמין גם את המן למשתה ותעבור ביניהם, ואז יהרג אחד מהם ותבטל הגזירה (ע"כ תורף דברי הגר"א).

ולכאורה יש לעיין, כיון שפירסה אסתר נידה, למה באמת לא הביאה הגמרא עצה זו. ונראה שלולי דברי קדשו דהגר"א, היה מקום לומר שלא תועיל עצה זו. וטעם הדבר, דהיזק הגמרא מיידי באשה שזו עת וסתה הרגיל, דאז הוא זמן ראייתה ותוקף זמן טומאתה ואינה טומאה מקרית. (ואף שלענין איסור אין לחלק, מ"מ הענין הסגולי שבדבר הוא בוסתה הרגיל וכפי שיוסבר לקמן). וידע לך שכן הוא, שהרי הגמרא חילקה בין תחילת ראייה לסופה, ושמעית מינה שזוהי עת וסתה החודשי (הנמשך ימים ויש לו תחילה וסוף), דאם כל ראייה בעלמא גורמת נזק, למה הזכירה הגמרא תחילה וסוף.

והיפשתי ומצאתי שכן פסק להלכה בשו"ת שלמת חיים (להגרי"ח זוננפלד וצ"ל, אות תקנ), שנשאל שם מדוע אין נוהרים כיום כ"כ, שאשה לא תעבור בין שני אנשים. והשיב, דסכנת הגמרא הוא דוקא בעת נידתה ממש, אבל מה דלא טבלה לא איכפת לן בזה, ושפיר דמי ללמד זכות דתלינן ברובא דנשי, שאף שיתכן שהן טמאות, מ"מ רובן אינן בזמן וסתן ממש. ונתחדש לן, שלא טומאת הנדה גורם הסכנה, אלא זמן ראיית האשה.

ומ"מ אתי שפיר, מדוע לא הביאה הגמרא את דברי הגר"א, דבאסתר לא היה זה עת וסתה, אלא ראייה מקרית מחמת פחד הגזירה, ולא שייך בה סכנת הגמרא.

י. ומכאן לכאורה הערה על מה שכתב המ"ב (תר"ע סק"ו), שבפורים היתה הגזירה על הגוף ולא על הנפשות (ביטול המצוות), ולכן קבעו חובת משתה ושמחה. ומה שאין כן בחנוכה שהיו הגזירות על המצוות ולא על הגוף, ולכן לא קבעו חובת משתה אלא רק הלל והודאה. וקשה, שהרי גם בפורים גזרו על הנפשות כאמור, וצ"ב.

ואפשר היה לומר, שכוונת המ"ב הוא שעיקר הגזירות בפורים היו על הגוף. אכן לשון המ"ב לא משמע כך, דכתב שם המ"ב, "היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות, ולא את הנפשות", ומשמע שלא היו כלל גזירות על המצוות וצ"ע.

השמדה סופית. ולכאורה קשה, שהרי כבר פעמיים קודם היו ישראל בסכנת כליה. א] בקריעת ים סוף - שהיו נתונים ישראל בדין אם להאבד עם מצרים בים (יעויין רש"י בשלח יד, יט ואור החיים שם). ב] בחטא העגל - "ועתה הניחה לי ואכלם" (כי תשא). ואם כן איך אמרה אסתר שמימיהם של ישראל לא הגיעו לסכנת השמדה.

והנראה בזה, שכוונת אסתר היתה שסכנת פורים שונה בחומרתה. שבקריעת ים סוף היו ישראל נתונים בדין מחמת שלא היה להם זכויות להגאל (מ"ט שערי טומאה). ובחטא העגל היה זה על עבודה זרה תוך כדי מתן תורה. והנה, הצד השווה שבשניהם הוא שיש כאן "חטא חמור" עד כדי סכנה לישראל, אבל מ"מ ניתן לסלקו "במחיקת החטא" ע"י תשובה או ריבוי זכויות ומעשים טובים.

החילוק שבין חטא לניתוק

אכן בפורים לא היה "מעשה חמור של חטא" (שאין איסור באכילת אוכל כשר), אלא מרד, שעם ישראל ניתק את עצמו מהקב"ה מרצון, וסילקו מעצמם כל רצון להגאל.

שהנה מובא בגמרא (מגילה שם) שנתנבא ירמיהו הנביא, שלסוף שבעים שנה יחזור הבית בשנית, וטעה אחשורוש במנין השנים ואמר שלא יגאלו עוד, ולכן עשה סעודה והזמין את כל ישראל (ובה הוציא את כלי המקדש ולבש בגדי כהן גדול), לחגוג את ח"ו את ניתוק הקשר מהקב"ה, שלא יגאלו עוד¹.

ועוד צ"ע בעצם הדבר, שהרי אחשורוש בעצמו גזר על היהודים השמדה (יחד עם המן), והרי שהיתה הגזירה אמת, ולמה אם יבטל המלך את הגזירה, יתגלה שהגזירה הראשונה היתה זיוף, וצ"ע².

ובכלל קשה, איך יתכן שהמלך מסכים להשאיר את גזירת השמדת היהודים בעינה, והרי זה נגד כל הגיון, שהרי אם גזור אחשורוש מיתה על כל היהודים, הרי שהוא גוזר מיתה על אשתו (שכעת נודע לו שהיא יהודיה), ועל המשנה למלך היהודי שמינה רק כעת. וצ"ע באמת, מה עלה בדעתו של אחשורוש.

שורש החטא - והתיקון

והנראה בזה, בהוספת ב' הערות נוספות.

האחת, שהנה כבר העירו רבותינו האחרונים, מהי נקודת שורש החטא מחמתו נתחייבו ישראל כלייה, שהנה אף שמפורש בגמרא שהעונש בא על שנהנו מסעודתו של אותו רשע (מגילה יב.), מ"מ הרי אכלו אוכל כשר ("לעשות כרצון איש ואיש"). ולא מצינו חיוב מיתה על אכילה בכשרות.

והשנייה, הנה יש לעיין מהו השורש הראשוני של נס פורים, דהיינו, היכן היתה נקודת ההתחלה של הנס ומה גרם לה.

שלוש פעמים סכנת השמדה

והנראה בזה, דהנה יעויין במדרש (אסתר רבה שם), שאמרה אסתר למרדכי, שמימיהם של ישראל לא באו לצרה כזו של

יח. ונתאר לעצמינו, אם גדולי הדור היו מודיעים כי על פי אות משמים, משיח מגיע בתורת ודאי תוך חודש. האם מישהו היה מרשה לעצמו להשתתף באירוע המבזה כבוד שמים או אפילו לטוס לחו"ל - והרי פשוט

נמצא, שלא היה בסעודה איסור אלא מרד ונייתוק. וכשעם ישראל חוטא אך הקשר קיים - עוד אפשר לתקן. אך כשלא רוצים את הקב"ה - אין מה לעשות (שהרי תשובה לא תעזור כי אין כאן חטא). והרי שיש כאן נתק אמיתי מרצון, שעליו נתחייבו כלליה חמורה. וזהו שאמרה אסתר "מימיהם של ישראל לא הגיעו לצרה זו".

התיקון

והנה בגמרא (מגילה יא:) הקשו על הפסוק "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין", וכי עד עתה לא היה טוב ליבו ביין. ותירצו, שיום השביעי הכוונה ליום השבת, והיו ישראל אומרים דברי תורה כדרכם בסעודות השבת, ואומות העולם עוסקים בתפלות והבל.

והקשה הגר"א (בפירוש המגילה שם), מה תירצה הגמרא, והלא השאלה היתה מדוע רק ביום השביעי היה למלך טוב, ולא ענתה הגמרא על זה כלום.

וביאר הגר"א, שצריך לפרש את הגמרא ע"פ המדרש בשם רבי יוחנן, שכל מקום שמוזכר במגילה "המלך אחשורוש" הכוונה כפשוטו, ובמקום שמוזכר "המלך" הכוונה לקב"ה. ולפי זה שאלה הגמרא, מדוע היה נחת לפני ה' בסעודה ביום השביעי, והרי כל ענין סעודת אחשורוש היה מאוס בעיניו, שמרדו בו ישראל.

ותירצה הגמרא, שאף אמנם שהיו בסעודת אחשורוש, מ"מ הרי עסקו בתורה

כדרכם בסעודות השבת, וניכר שהיו מובדלים מהעכו"ם בהנהגותיהם, ולכן אמר הפסוק שלמלך (הקב"ה) נהיה טוב.

דברי התורה בסעודה - ראשית צמיחת הגאולה

ועל פי דברי הגר"א מתבארים כאן לכאורה שתי עניינים יסודיים:

א] אף שנתייאשו ישראל מהגאולה, מ"מ ע"י עסקם בתורה - הראו ישראל שהם עדיין מחוברים, וממילא נתחדש בכאן פתח של תקוה בשמים שאין כאן נתק, שאף שאותי עזבו - תורתי שמרו, והמאור שבתורה מחזירם למוטב.

ב] המשך הפסוק הוא - "ביום השביעי כטוב לב המלך ביין, אמר למהומן וכו', להביא את ושתי המלכה לפניו בכתר מלכות". ואם נתבונן נמצא, שבנקודת זמן זו ממש, החלו (לאחר החטא) בפעם הראשונה גלגלי הישועה לפעול, שע"י שהוזמנה ושתי לבא וסירבה ונהרגה, נכנסה תחתיה אסתר והחלה הישועה לישראל.

ונתחדש בזה, שכל מה שגלגלו משמים שתהרג ושתי (ותחל ישועת פורים), נפעל מכח הנחת רוח של דברי התורה בסעודה (וכטוב לב המלך ביינה של תורה). ולמדנו, שעסק התורה בסעודה הוא מגורמי נס פורים"ט.

תוכניתה של אסתר לגאולת ישראל

ומעתה, לאחר שהכינה ההשגחה העליונה

שלא, שהרי כעת משיח מגיע (ולא רק בתורת קיווי אלא בדיעת אמת). והכא נמי, הרי ידעו שנבואת ירמיה אמת, ובודאי יגאלו. ואעפ"כ, הסיחו דעתם והשלימו כביכול עם טעות אחשורוש שלא יגאלו עוד, ולא עוד אלא שחגגו את המאורע.

יט. ויעויין ברמ"א (תרצ"ה, ב) שכתב וז"ל, טוב לעסוק בתורה לפני הסעודה. וסמך לדבר "ליהודים היתה אורה (זו תורה), ושמחה (זה משתה)". ולכאורה אין קשר בין הפסוק לדין הרמ"א, דהפסוק מיייר בביטול גזירות

את כניסתה של אסתר, ונבראה הרפואה שעל ידה יגאלו ישראל (יעויין רש"י ג, א), הרי שנשללה הדרך לישועה.

והנה מתוך ריהטת דברי חז"ל בפסוקים עולה, כי לאחר גזירת המן תכנה אסתר להכנס למלך ולהזמין את המן (ופירש"י, כדי שיחשוב המלך שנתן עיניו בה - ויהרגנו), וחוק היה במלכות שאם גזור הגזירה מת, מתבטלת הגזירה, וכך חשבה אסתר לבטל את גזירת המן.

אלא שכאן נכונה לה הפתעה. אף שהמן נתלה ומת, ועל אף שנתבטלו גזירותיו על המצוות (כפי החוק), סירב המלך לבטל את גזירת ההשמדה, בטענה שיאמרו העם שהאגרות הראשונות היו זיוף, ודבר זה אינו מכבוד המלך (רש"י שם).

הטעות של אסתר - מעולם לא היתה גזירת השמדה

וביאור הענין נראה, שאסתר חשבה שאכן המלך הסכים לגזירת המן ואישר אותה בספר החוקים בדת ודין (ומן הסתם כיון שלא ידע שהמלכה יהודיה), וכן סברה שכעת שנהרג המן² - תתבטל הגזירה כחוק.

אלא שהאמת היתה (וכפי שיתבאר לקמן), שהמן רימה את המלך וזייף את תוכנית ההשמדה, ונמצא שמעולם לא היה חוק האומר להשמיד את היהודים, וממילא במות

המן אין מה לבטל, ולא עוד אלא שהותיר המלך את גזירת המן המזוייפת על מקומה.

והביאור בזה נראה ע"פ מה שכתב הבית הלוי (על התורה ח"א בסופו, עמוד קפט), בביאור הפסוק (ז, ה) "ויאמר המלך אחשורוש ויאמר לאסתר המלכה, מי הוא זה ואי - זה הוא, אשר מלאו ליבו לעשות כן". וקשה, שהרי אחשורוש בעצמו היה בעצה אחת עם המן בגזירה (מגילה יד.), ובעצמו הסכים לגזירת ההשמדה, ואיך מיתמם לו כאילו לא יודע דבר.

ועוד קשה, למה המן "נבעת מפני המלך", והיה לו לומר, אתה בעצמך הסכמת לגזירה.

הזיוף של המן

וביאר הבית הלוי, שידע המן שהמלך לא יסכים להשמדת עם שלם, דבר שיכול לעורר מרמור ומרד בקרב העמים, אלא רק להעניש כחוק את מי שאינו עושה את דתי המלך. ולכן טען המן שהיהודים "את דתי המלך אינם עושים". ומכיון שהסיבה לכך היא "שדתיהם שונות מכל עם", המסקנה המתבקשת היא "לאבדם". והכוונה, לבטל את תורתם ולהעבירם על דת, ולערבם בין האומות (כילד שהלך "לאיבוד", שלא נהרג אלא שנתערב בין האנשים ואין מוצאים אותו).

המן על המצוות, ואינו שייך לדיני סעודת פורים, והוא סמך ורמז בעלמא. אמנם לדברי הגר"א יש כאן קשר פנימי ועמוק, שבזה שאנו עוסקים בתורה לפני הסעודה, עבדינן בזה ממש זכר לנס. דכשם שנס פורים החל ע"י דברי תורה בסעודה, כמו כן גם אנו עוסקים בתורה לפני הסעודה ומפרסמים הדבר, ואולי הוא המקור לדין הרמ"א. (והנה אף שלכאורה היה מתאים יותר לעסוק בתורה בסעודה, כמו בסעודת אחשורוש, מ"מ יש לומר שתקנו דוקא לפני הסעודה, בכדי שיהא ניכר הדבר שהאדם משום הנס, שבתוך הסעודה הדרך לומר דברי תורה ולא מינכר הדבר כל כך). ב. ומענין הדבר, שבסופו של דבר המן נהרג לא כפי שסברה אסתר - שיהרג מחמת קנאת המלך שנתן עיניו בה, אלא מחמת סיבה אחרת לגמרי (וכפי שיתבאר), ורבות מחשבות בלב איש, ועצת ה' היא תקום.

הגזירה על המצוות ("לאבדם"), וזה אכן נתבטל מיד עם מות המן כפי החוק במלכות (ואכן ליהודים נהיה תורה ושמחה, ומילה ותפילין)^{כב}.

תוכניתה של אסתר נתקלת בקשיים

ועל פי האמור עד כאן צריך לומר, שאף שהופתעה אסתר לגלות כי גזירת ההשמדה היתה זיוף, ולא ידו של המלך היתה במעל, מ"מ לכאורה אין זה משנה דבר. שהרי מכל מקום היתה תוכניתו של המן אמורה לרדת לטמיון מיידית. שהרי ביחס לגזירה האמיתית (לאבדם - הגזירה על המצוות), הרי שנתבטלה כחוק ע"י מות המן. וביחס לחלק בגזירה האומר להשמיד את היהודים - הרי שהוא זיוף ומופר מעיקרא, ואין צורך אפילו לבטלו. ונמצא, שלמרות השינויים הבלתי צפויים - תוכניתה של אסתר לביטול הגזירה, היתה אמורה להיות מוכתרת בהצלחה.

ולפי זה צריך לומר עוד, שמה שביקשה אסתר מהמלך לבטל את הספרים מחשבת המן, לא היתה כוונתה לביטול גזירת ההשמדה, שהרי אין כאן גזירה כאמור, אלא

ולזה הסכים המלך ולכן אמר להמן "והעם לעשות בו כטוב בעיניך". ודייק הבית הלוי, שלא אמר לעשות "לז" אלא לעשות "בו". שלעשות לו פירוש, לעשות לגופם רע ולהשמדם. ולעשות בו פירוש, לפעול בהם בחייהם את דין המלך.

אלא שהמן לא עשה כן, ולאחר שקיבל את טבעת המלך (החותם הגדול), זיף ושינה מפקודת המלך וכתב "להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים". כלומר, שהוסיף על גזירת ביטול המצוות (לאבד) אף גזירת השמדה על הגופים (להשמיד ולהרוג).

ומעתה יתבאר היטב, שכשטענה אסתר שנגזרה על עמה גזירת השמדה ("כי נמכרנו אני ועמי להשמיד להרוג ולאבד"), אף שהיתה בטוחה שהמלך יודע מכך, לפתע נתברר הזיוף, כי המלך נתקף בחימה על שהמן רימה אותו וזיף בעזות מצח את כתב המלכות, ולכן אף המן נבעת מפני המלך, כיון שנתגלתה רמאותו לעיני כלבא.

ומעתה נמצא, כי החוק היחיד שהיה בר תוקף (מחמת הסכמת המלך) היה

כא. ויש לעיין לדברי הבית הלוי, איך לא פחד המן מעונש המלך לכשתתברר רמאותו וזיוף פקודת המלך (שהרי בודאי יתגלה הדבר). ויש לומר, דהמן ידע שהמלך שונא את היהודים לא פחות ממנו (משל התל והחריץ - מגילה יד), אלא שלהשמדם להדיא לא הסכים המלך, מחשש למרד ופגיעה במלכותו. ולא נותרה ברירה להמן אלא לקחת סיכון מחושב שבסופו של תהליך לא תנוק המלכות, ועד שיוודע למלך הזיוף - כבר יחלו פרעות ויהיה לאחר מעשה. ולעצם הזיוף כבר יפייס את המלך. אלא שהפר' ה' עצתו ונתגלתה מזימתו וזיופו, תוך ג' ימים מיום חתימת הגזירה.

כב. ובזה לכאורה יש לבאר מה שאומרים בעל הניסים, "ביקש להשמיד להרוג ולאבד". ולכאורה קשה, שהרי המן לא רק ביקש (ניסה), אלא גם הוציא את מחשבתו אל הפועל, שהרי אכן נגזרה גזירת השמדה על היהודים. עוד קשה כפל הלשון "הפרת את עצתו" "וקלקלת את מחשבתו". ולדברי הבית הלוי אתי שפיר, שאכן המן רק ניסה לגזור גזירת השמדה על היהודים, שאין באמת כזו גזירה אלא זיוף. ו"מחשבתו" - היא מחשבת ההשמדה, ו"עצתו" - היא תחבולת הזיוף על ידה חשב להוציא את שאיפתו את הפועל.

ועל זה אנו אומרים, שה' "הפר" את עצתו, כלומר - מנע וביטל את התחבולה ע"י שגילה ה' זיופו ברבים, וממילא "נתקלקלה מחשבתו", כלומר - שאיפתו ומזימתו של המן נשברה ולא נתקיימה.

אמיתית, שפיר היה מקום לפרסם, שכתוצאה מממות המן גזירתו מבוטלת. אמנם כיון שבאיגרת ההשמדה נאמר מפורש שהמלך בעצמו ציוה על השמדת היהודים ולא המן ("בשם המלך אחשורוש נכתב ונחתם בטבעת המלך"). ממילא, כעת שנתלה המן בלא סיבה הנראית לעיני הציבור, אם יפרסם המלך שהוא מבטל בעת את הגזירות ג' ימים בלבד מאז שנחתמו (ויום לאחר שנתלה המן), הרי שהדבר יראה מוזר מאוד - וכל בר דעת יקשור בין הריגת המן לביטול הגזירות. וממילא, טען אחשורוש, שבודאי יודע לכל שהמן רימה את המלך וזייף את האיגרות (ולכן גם נתלה כדין מורד במלכות²²), ואין זה מכבוד המלך שיתפרסם קלונו בכל העולם - שלא השכיל להשגיח בזיוף אגרות בענין כה חמור של השמדת עם. ומעתה, טען המלך, שמחמת שיקול כבוד המלכות - יש להעדיף שתיקה על פני דיבור.

וביחס לסכנת היהודים יש עצה אחרת, שנשלח איגרות אחרות המאפשרות ליהודים להקהל ולעמוד על נפשם, וכך יוכלו להגן על עצמם במלחמה העתידה.

טענת אחשורוש - מופרכת מיסודה

אלא שטענת אחשורוש לכאורה מופרכת מיסודה.

א הרי שלא כדברי אחשורוש, זיוף האגרות ע"י המן לא נסתר מעיני כל, שהרי במשתה לא היו רק המן ואסתר אלא גם

כוונתה היתה שלמרות שעל פי חוק אין כאן גזירה, מ"מ יש לחוש שאין כל הציבור (ובפרט שונאי היהודים) בקיאים בחוקי המלך, ובפרט שהמלך שומר על שתיקה ולא ביטל בגלוי ובפרהסיא את האגרות הראשונות, יש לחוש שתתקיים מזימתו הרעה של המן, ויהיו כאלו שיהרגו ביהודים ביום הגזירה. ואש על כן ביקשה אסתר לפרסם בגלוי, שהאגרות הראשונות מבוטלות, ואין רשות לאיש לגעת ביהודים לרעה.

ומדויק הדבר לכאורה היטב בפסוק (ח), ג, "ותבך ותתחנן לו, להעביר את רעת המן האגגי ואת מחשבתו אשר חשב על היהודים". ופירש"י, "שלא תתקיים עצתו הרעה".

ומדויק, שלא אמרה אסתר "להעביר את גזירת המן", אלא את הרוע שבמחשבת המן, והיינו, שלא תתקיים למרות הכל תוכניתו הרעה, ועל אף שנתבטלה גזירתו.

אלא שכאן חלה תפנית מפתיעה ולא צפויה מצד אחשורוש, והיא נקודה האומרת אלף פעמים דרשני.

טענתו של אחשורוש

והנה, אף שטענת אסתר צודקת עד מאוד, טען כנגדה המלך, "כי כתב אשר נחתם בטבעת המלך אין להשיב".

ופירש רש"י, שבשלמא אם היתה הגזירה

כג. שהרי לא נתפרסמה ברבים הסיבה האמיתית מדוע נהרג המן, וגם אין לקשור זאת לאיגרות ההשמדה, כיון שמקריאת האיגרות נראה שהיא גזירה מאת המלך בלבד (יעויין ביאור הגר"א, ששמו של המן לא הופיע כלל באגרות, שדאג המן לכתוב את הגזירה כאילו היא נאמרה ע"י המלך בלבד).

ומעתה, אם יבטל המלך לפתע פתאום את האיגרות שלושה ימים לאחר שנחתמו (ומן הסתם לא הספיקו להגיע לרוב יעדן) ומיד לאחר תליית המן, הדבר יעורר סערה עולמית, ואין ספק שכולם יקשרו בין הריגת המן לביטול הגזירות ויודע דבר הזיוף - וכדי בזיון וקצף. ומנגד, אם המלך ישמור על שתיקה ולא יזכיר את דבר האיגרות, יתלו כולם שנהרג המן בענין אחר שהרגיו את המלך, וכבודו של המלך לא יפגע.

הריגת המן לביטול הגזירות - הרי שכבוד המלך ישמר. ומעתה, אין סיבה למלך להשאיר את גזירת ההשמדה על מקומה.

הסיבה האמיתית שאחשורוש לא ביטל את גזירת ההשמדה

אלא דאם דברינו כנים, ויכול היה המלך לשמור על כבודו, וגם לבטל את הגזירה, אם כן יש לעיין מדוע באמת לא רצה אחשורוש לבטל את גזירת ההשמדה.

והנראה בזה, דהנה איתא בגמרא (מגילה יא.) "ויהי בימי אחשורוש, הוא אחשורוש", הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו. וביאר המהר"ל (אור חדש עמוד עב), דכוונת הגמרא לומר שרשעותו היא מהותו, (וזהו "הוא" אחשורוש), שעל אף כל הניסים ויד ה' שראה במשך כל חייו, נשאר ברשעותו - מהותו. וכל מה שעשה בחייו, בין מה שהשפיל את המן או מה שהעלה את מרדכי, לא עשה כן מטוב ליכו אלא מחישובי כדאיות אנוכיים בלבד, וכן כל שאר הטובות שעשה לישראל, הכל היה בנס ע"י ה', ולא מטובת אחשורוש. ומבואר, דאחשורוש הוא רשע בעצם וחסר הוא בתכונת ההטבה בשורשו, שאין בו טובת אחרים, אלא רק טובתו בלבד.

ולא זו בלבד, אלא שחלק ממהות רשעותו השורשית, שלא נשתנתה לאורך כל חייו (ולא משנה מה קרה), היא שנאתו היסודית לעם ישראל. כמבואר בגמרא (יד. במשל התל והחרין), דאחשורוש בעל התל (היהודים) חיפש איך להפטר מעם ישראל, ושמח כשמצא את המן.

עוד יעויין באסתר רבה (ז, כ), שאחשורוש היה שונא את ישראל יותר מהמן, שהרי דרך העולם שהקונה דבר מחבירו, הלוקח נותן ערבון למוכר (עד שישלם),

שאר משרתי המלך (וחרבונה יוכיח), ואם כן במוקדם או במאוחר יודע דבר הזיוף של המן.

ב כעת שנודע שאסתר יהודיה, ומינה המלך את מרדכי למשנה למלך (תחת המן), הרי שכעת כל העולם יודע שבכירי המלכות הם יהודים, ואיך יתישב בדעת העולם מינוי זה בעת, אם רק לפני שלושה ימים גזר המלך מיתה על כל היהודים, ונשארת היא הגזירה על כנה ואינה מתבטלת. וכי זה כבוד המלך שיחזיקוהו בשוטה, שמחד גזור על הריגת יהודים, ומאידך ממנה אותם לבכירי המלכות.

ג בכך שמתיר אחשורוש את גזירת ההשמדה על מקומה, הרי שהוא מסכן בידיים את בכירי מלכותו (את שלום המלכה והמשנה למלך), דמכיון שהאיגרות הראשונות קוראות במפורש 'להשמיד להרוג ולאבד' את כל היהודים, הרי שהמלכה ומרדכי בכלל, ויש חשש שמאן דהוא אף ינסה לעשות כן. ואל תשיבני שיש עליהם שמירה ואינם בסיכון, דמעשה בגתן ותרש יוכיח, שלולי מרדכי שגילה, היה אחשורוש בעצמו נהרג.

ד אף שכאמור יש כאן חשש לפגיעה מסוימת במלך (שאין זה מכבודו שרימוהו), מ"מ הרי שישנה דרך פשוטה להמלט מהביזיון, והיא, לבטל את האיגרות לאחר זמן (וכגון לאחר ג' חודשים, שלאחר 90 יום יש להניח שישתכח מעט דבר הריגת המן). שהרי לטענת אחשורוש (שאין הציבור יודע מה בדיוק קרה), העובדה שהמלך מבטל את האיגרות מיד לאחר תליית המן ומיידיית לכתיבתו, זה מה שיגרום לחדש שהמן זיף את האיגרות ורימה את המלך, ואם כן אם המלך ידחה את ביטול האיגרות לאחר זמן, באופן שלא יהיה קשר הנראה לעין בין

שגזירת המן מתקבלת בממלכה ללא כל רעש ומרידה, חזר לרצונו הראשוני להפטר מהיהודים, ולא רצה לאבד הזדמנות זו להפטר אחת ולתמיד מהיהודים שנקראה בדרכו. שהרי כאמור, לולי החשש מערעור ומרידה במלכות, היה הורגם בעצמו לפני המן.

ואין לתמוה על הנהגה זו דאחשורוש (שרוצה עד מאוד באיבוד ישראל, בזמן שאשתו וסגנו יהודים), שהרי כבר הובא בשם המהר"ל בביאור הגמרא, "הוא אחשורוש" - שרשעותו היא מהותו (ולא רק תוארו), ולמרות תשע שנים של ניסים וראית יד ה' ברורה (זמן אירועי המגילה), נותר שונא ישראל מובהק ללא כל קשר לאנשים ולארועים מסביבו. והוסיף המהר"ל, שכל טובת ישראל שהיתה בזמנו, לא באה מטוב ליבו אלא משמים בדרך נס.

על אף מות המן וגדולת מרדכי ואסתר - הסכנה לא חלפה

ונמצא לפי זה, שכל הניסים עד כאן לא סילקו את העיקר, ונשארה הסכנה כדמעיקרא כפי שהיתה. ובעוד שנה (י"ג באדר), ניתנה רשות מפורשת מאת המלך לשונאי ישראל להשמידם, ומה שהיה הוא שיהיה.

ועד כמה היתה הסכנה מוחשית, ניתן אולי ללמוד מהעובדה, שעל אף שנודע לעולם שאסתר ומרדכי יהודים והם בכירי המלכות, הרי שידע מרדכי בידיעה ברורה, שלא יחששו האויבים מלהלחם ביהודים, ועמד ותיקן יום צום לפני מלחמת י"ג באדר (יעויין מ"ב תרפ"ו סק"ב, שכתב שבדאי התענו באותו יום, וזו הסיבה שאנו מתענים "תענית אסתר" זכר לכך). והרי,

וכאן אחשורוש (מוכר היהודים) נתן ערבון להמן (הלוקח).

וביאר אחרונים (רבי אלישע גאליקו ועוד), שאחשורוש פחד להרגם בעצמו, כי אין דרך המלכות להשמיד עם שלם (שלא עשה דבר), ולו לא היה חושש ממרידה היה הורגם בעצמו. (ולכן נראה, שהמן שידע משנאה זו, לא היסס לזייף את האגרות, ולכתוב שגזר עליהם המלך שמד (על אף שהמלך לא אמר זאת), כיון שחשב שלאחר מעשה, בודאי יסכים לכך המלך).

ראייה לזה מגמרא

ונראה ראייה פשוטה לשנאתו העוורת של אחשורוש לישראל.

דהנה איתא בגמרא (מגילה טז:): "ויאמר המלך לאסתר המלכה, בשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש". אמר רבי אבהו, מלמד שבא מלאך וסטרן על פניו. ופירש"י, שהתחיל לדבר בלשון כעס, ולבסוף אמר מה שאלתך.

ומבואר, שעל אף שאחשורוש בעצמו נתן רשות מפורשת ליהודים להרוג באויביהם ("ואתם כתבו על היהודים כטוב בעיניכם"), ועל אף שבכירי מלכותו יהודים (ומן הסתם נח הדבר למלך, שיהרגו אויבי המלכות), כעס מאוד אחשורוש שנהרגו יותר מדאי מאויבי היהודים, עד שרצה לעצור את כל ההיתר. ולולי ה' שהיה לנו (ושלח מלאך לסטרן), מי יודע איך היו הדברים מסתיימים.

אחשורוש שונא היהודים

ועל כן נראה בפשטות לבאר, כי הסיבה האמיתית שלא רצה אחשורוש לבטל את גזירת ההשמדה (על אף שהיתה זיוף), היא שנאתו היוקדת ליהודים, דכיון שראה

יהודים, כאשר אשתו יהודיה ואף מינה את מרדכי לסגנו.

אלא שהאמת היתה אחרת לגמרי, שכאמור (במדרש) שנא אחשורוש את היהודים יותר מהמן, ומאויב עוצמתי כל כך הנראה אולי כאוהב ולא נשמרים ממנו כראוי, הסכנה גדולה שבעתיים. ולולי ה' שהיה לנו, לא היה אפשרי בדרך הטבע לצאת מצרה זו (מהר"ל).

גדולתו של נס פורים - להשאיר את הרשע - ולהביא את הישועה

ואם לחדד את הנקודה, ניתן אולי לומר, שגולת הכותרת של נס פורים היה, שלא כבניסים אחרים בהם הקב"ה סילק את השונא (מחולל הצרה) וע"י כך הגיעה הישועה, בנס פורים הקב"ה השאיר את הרשע המרכזי בחיים, ולא עוד אלא שהשאירו כמלך ושולט, ולמרות כל הסיכויים הביא את הישועה. והרי לפנינו גדולת נס פורים במלוא הדרו ותפארתו, ומי כה' אלוקינו אשר אין עוד מלבדו.

שחששו היהודים מתוצאות המלחמה שאין לדעת אותם.

ונמצא שהמלחמה האמיתית (גמר הצרה), היתה בי"ג באדר, שעד אז לא נחו היהודים מאויביהם, וסכנת ההשמדה היתה בעינה, ואשר על כן אנו חוגגים פורים באדר ולא בניסן.

סוף דבר - לולי אחשורוש - היה פורים בניסן

ובסיכומם של דברים ניתן לכאורה לומר, שעל אף שהיו ישראל מוקפים באויבים ושונאים בכל מהלך המגילה, הסכנה האמיתית לישראל באה דוקא מצד אחשורוש, שמלך בכיפה מסוף העולם ועד סופו. וכמלך בעל יכולות להרע, היתה סכנה עצומה לישראל.

ידיעה זו, מגדילה את ערך נס פורים פי כמה, שהרי לא הפגין אחשורוש את שנאתו העצומה ליהודים כלפי חוץ כהמן וסיעתו, וכלפי חוץ נראה היה כאוהד





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא

מח"ס 'מוריה נוחה' וש"ס

עפולה

פירוש עלינו לשבח

ונראה כי פירושו שעלינו לתת גדולה, ירצה, גדולת מעלה לשם יתברך, לפי ש'יצר' - רצונו לומר שנתן צורה - והוא השכל - לאדם, כמו שאמר (בראשית ב, ז) וייצר ה' אלהים את האדם ויפח באפיו נשמת חיים, שהוא הנפש, שהוא השכל. ובמה נתן לו צורה, בבראשית, שהיא התורה שנקראת ראשית (ב"ר פרשה א' פסקא א'), כמו שאמר (משלי ח, כב) ה' קנני ראשית דרכו.

ובתורה אשר נתן לנו, הבדילנו מגויי הארצות, והם הגויים החומריים, המון העם, שאין בהם חכמה כלל. ומשפחות האדמה - הם המשפחות המיוחדות שבהם, אשר יש בהם חכמה שכלית, וקרא אותם משפחות האדמה, רצה לומר שהם משפחות מאדם מה. ואדם הוא שם מיוחד, כמו שאמרו חכמינו ז"ל (ב"מ קיד ע"ב): אתם קרויים אדם כו'. פירוש, שיש להם יחס מה מיחס אדם, שהם ישראל שנקראו אדם, והם חכמים, כמו שאמר (בדברים ד, ו) רק עם חכם וכו'.

שלא שם חלקנו בהם - ירצה, כי האדם נברא משני חלקים: חלק חומרי, וחלק רוחני. ואמר, שאפילו אותו החלק החומרי אשר בנו, אינו כחומרם, כי בתורה נעשה חומרנו, חומר רוחני.

וגורלנו - ירצה, החלק הנפשי, אינו כחלק הנפשי אשר להמונם, כי נפשנו

לכבוד הקובץ היקר והחשוב 'מנורה בדרום' זכיתי וקבלתי מידידי היקר הרה"ג גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א את הקובץ היקר גליון ל"ב אדר א' תשפ"ב, וראיתי שם (עמו' נז-נח) מה שכתב הרה"ג חיים ברנשטיין שליט"א אסיפת דינים סגולות וידיעות בתפילת עלינו לשבח, וממש נהנתי ממה שכתב. והתעורר לבבי גם כן לכתוב מעט על עלינו לשבח ביאור ממה שהובא בספה"ק וכמו שאכתוב להלן, כמו כן הבאתי כאן פרסום מכת"י של סידור תפילה לרבי יוסף אבן צייאח זיע"א ממה שפרסם ידידי היקר הרה"ג יהודה יחיאל ברלינסקי שליט"א (עיה"ק ירושלים), וזה החלי בעזר צורי וגואלי:

בספר בית תפילה לרבנו יצחק בן אריו זצוק"ל וזיע"א (הוצאת ישיבת שובי נפשי ירושלים תשס"ג) בביאורו לתפילת עלינו לשבח כתב (עמו' קי"ח - קכ"ד), וז"ל:

עלינו לשבח

עלינו לשבח לאדון הכל - רצונו לומר שהוא עלת כל העלות.

לתת גדולה ליוצר בראשית - קשה, כי היה לו לומר לבורא עולם, כי בורא יאמר על המוציא יש מאין. ועוד קשה, כי בראשית אינו עניין נברא, ואם כן הוה ליה למימר "לבורא עולם".

ענין נברא אשר יאמר עליו כן, וכמו שאמר הרמב"ם ז"ל (מורה נבוכים חלק א' פרק י"ט) על (שמות מ, לד) וכבוד ה' מלא את המשכן, שפירושו, כי הוא כבוד נברא שמלא את המשכן.

הוא אלהינו ואין עוד אחר - כי הוא אחד ואין שני להמשילו, כי כל הנמצאים עלולים ממנו יתברך.

אמת מלבנו ואפס זולתו - אמר כן, כי לא יאמר אמת אלא כאשר יסכים מה שבנפש עם מה שחוץ לנפש, ולזה מבואר כי שם נמצא, אי אפשר שיצדק על שום נמצא, כי אם על השם יתברך, כי מה שזולתו מן הנמצאים, אי אפשר שיצדק עליו שם נמצא באמת, אלא בהיותם נמצאים בלבד, לא קודם הווייתם, ולא אחר הפסדם. אבל הוא יתברך שהוא קיים תמיד על אופן אחד, יהיה מציאותו אמת.

וזוהו שאמר ואפס זולתו - ירצה, כיון שהוא קיים תמיד, והאפיסות והכליה אין בו, יאמר בו 'אמת', כי מציאותו - מציאות אמת, כיון שהוא עלת הכל, כמו שאמר (ישעיה נא, יג) נוטה שמים וכו', ואין שום דבר עלה לו, ואין בו כליה ואפיסות, כמו שאמר ואפס זולתו, אם כן יצדק בו שם 'נמצא' באמת.

וידעת היום וכו' (דברים ד, לט) - פירוש, כי מתנועת השמש נודע מציאות ה'. כי כל מתנועע, יש לו מניע. וממה שהתנועה

חצובה מהשם יתברך, ונפשם היא מהגרמים השמימיים, אשר לכן כאשר הם משתחווים, הוא להבל וריק, שהם הגרמים השמימיים אשר נפשם הושפעה מהם, וגם לכן, כאשר הם מתפללים, הוא לגרמים השמימיים שהם אל לא יושיע, שהרי כל שרי מעלה אין להם כח להשפיע, אלא מה שקבלו מהשם יתברך, ובעבור זה אינם יכולים להושיע, ולחדש שום דבר. וקראם 'הבל וריק', כי כאשר השם יתברך חפץ, שודד ומבטל אותם.

אנו משתחווים לפני מלך מלכי המלכים - ירצה, שהוא מלך על המלאכים שהם מלכים על הככבים והמזלות, אשר הם מלכים על הארץ.

שהוא נוטה שמים ויוסד ארץ - קשה, כי היה לו לומר שהוא ברא שמים וארץ.

ונראה שהכוונה לומר, כי השם יתברך נטה את השמים למעלה להיות יסוד לארץ, כי כמו שהיסוד מעמיד הבנין, כן השמים מעמידים את הארץ באמצע, כי השמים הם כמו הקלאמיטא^א, ימשכו להם את הארץ, כמו שימשוך הקלאמיטא את הברזל, או ירחיקוה כפי קצת, אשר היא באמצע.

ומושב יקרו - או 'הדרו' גרסינן. בשמים - אמר הדרו או יקרו, לפי שאין הקב"ה גשם לשנאמר בו שהוא במקום, ולכן אמר הדרו או יקרו, כי ההדר או היקר הוא

א. א"ה ריחמ"א: עיין להלן מה שנביא פירוש נוסף לעלינו לשבח שם גרס אנו בלא ו' היינו לא 'ואנו משתחווים' וכתב שכן צריך להיות בדווקא. וכאן רואין שכן גרסת רבינו זיע"א.

ב. א"ה ריחמ"א: בספר 'חרדים' לרבי אלעזר אזכרי זצוק"ל וזיע"א (פרק ד) כתב, בביאור פסקא זו, וז"ל: וחתימת תפלתנו עלינו לשבח לאדון הכל, הוא אדון יחיד כי יוצר הכל הוא, והוא מה שאנו אומרים אחר כך ואנחנו משתחווים לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה, כי מלך, רמז לאדון יחיד. מלכי, רמז לשלש ספירותיו שהם נעלמות. המלכים, רמז לבריאה יצירה עשייה שהן נגלות לערך הנעלמות. הקב"ה, רוצה לומר כי הוא שורש כל הקדושה ומקור כל הברכות. עכ"ל.

ג. ר"ל אבן השואבת (מגנט).

האלהים, ירצה, שה' שהוא מדת רחמים, הוא שופט, כי 'אלהים' רצונו לומר 'שופטים', כמו שאמר (תהלים פב, א) בקרב אלהים ישפוט. ולפי שהוא השופט והדיין ברחמיו בשמים ובארץ, לכן נקוה ה' - שהוא מדת רחמים. והכוונה בכל בכל פסוקי מלכיות אלו, הוא, כי ה' במדת רחמיו יהיה שופט עלינו, ולא במדת הדין, וזהו שאמר: ה' ימלוך לעולם ועד (שמות טו, יח). עכ"ל.

מתמדת, יראה שאין אפיסות וכלייה לשם יתברך, ושהוא אלהים בשמים ממעל וכו'.

או ירצה, כי אף שיודע מציאותו מצד האמונה, מצוה לחקור עליו ולדע אותו מצד החקירה. וזהו והשבות אל לבבך. כלומר, צריך לך להשיב אל לבבך, ולדע מצד החקירה, כי ה' הוא האלהים וכו'.

על כן נקוה לך - פירוש, כי לפי שה' הוא

פירוש עלינו לשבח מרבי יאשיהו הלוי הפרוש מארץ ישראל

עלינו לשבח: בכל מקום שאתה מוצא עלינו, הוא קבלת נדר סתם. כדגרסינן מה בין נדר לנדבה, נדר הרי עלי להביא קרבן וכדומה לזה, ואתה מוצא כי הנדר הוא הדבר הגלוי על ראשו מלמעלה¹, והוא מקום שהחיים באים משם, וגרסינן בנדרים² נדר כנשבע בחיי המלך, וזהו לשון עלי, שמקום שעומד עליו משותף בזה, והביא עלינו אור משותפין בזה אור החיים העומד עלינו למעלה, והוא רמז אור הנאחז בראשי עם קדש למעלה, שיש לו בשותף עמנו לשבח שבת זה, הוא שבת שמשבת אור מורגש שעלינו, והוא אור חיינו כדוגמת החיים התלויים במלך למעלה, וכן בכל מקום שיש

בסדר הקבלה, הוזכר רבי יאשיה הפרוש מארץ ישראל כמוסר סודות, אני מביא 'סוד' המיוחס אליו, והוא פירוש לתפילת עלינו לשבח המובא בפירוש התפילות לרבי יוסף אבן צייאח (ירושלים רע"ח עמ' 119).

פירוש עלינו לשבח

עלינו לשבח: יש לאמרו בכוונה ובעמידה ובעטיפת הראש. ואצ"ל כי ענין עלינו לשבח היא קבלה בדינו מרז"ל, גנוז וחתום. וכאשר בא ר' יאשיה הלוי הפרוש מארץ ישראל ועבר עלינו, אמר לנו שמצא ר' אברהם הפרוש קרובו ענין זה.

ד. לא פירש הרב כאן את הפסקה 'על כן נקוה וכו', ונראה שלא גרס קטע זה. ובסידורים רבים שנדפסו עד הדור שעבר יש הבדל בין הספרים שיש מהם שלא גרסו זאת, ועיין בסידורים בשינוי הזמנים, שתפילות מסוימות אמרו, ובאחרים לא אמרו. ועיין לקמן בתפלת מוסף של ראש השנה (עמוד ר"ב) שפירשה שם. ע"כ כתב המהדיר של ספר זה בית תפילה בהערה 78. א"ה ריחמ"א: ויש לציין שבאמת בסידור קטלונאי לא גרסו נוסח של על כן נקוה.

ה. פירוש על כן נקוה לך הובא בביאור רבנו למוסף של ראש השנה (עמ' ר"ב), וכתב שם המהדיר בהערה 137, וז"ל: מכאן ראייה שלא היה גורס בתפלה כל השנה 'על כן', שכן לעיל אמר ב'עלינו', כבר פירשתי לעיל (עיין בעמ' רח). ואילו ב'על כן' כתב כאן את פירושו, ועיין מ"ש לעיל עמוד קכ"ד הערה 78. עכ"ל. ו. איזהו נדר, האומר הרי עלי עולה. (קנים פ"א מ"א, ועיין פ"ק דר"ה דף ו' ע"א).

ז. 'ראשו' הוא התפארת, ו'על ראשו' היא הבינה הנקראת נדר כפי שביארו המקובלים, עיין בספר שערי צדק לר"י גיקטילייא בספירת הבינה, ובפרדס רימונים להרמ"ק שער כ"ג שער ערכי הכינויים פ"ד, ובספר השם לרמד"ל בספירת הבינה.

ח. אינו בנדרים אלא בסיפרי ריש ס' מטות.

הארצות: מפני עוצם המעלה העליונה, שלא עשנו כשאר האומות, שכל אומה ואומה יש לה מדרגה וממשלה למעלה, ומשם שואבים האומות, ונפשותם נפרדות אלו מאלו, דכתיב "ומשם יפרד" בחילוק היסודות הנפרדים למטה, אבל נשמותן של ישראל נשאבות מאילן החיים בתוך אור המורגש כעשית המקבל אור השמש. **שלא שם חלקנו בהם:** דכתיב "כי חלק י"י עמו"^ט. וחילק לשאר העמים לשרים ומשרתים בתוך ענפי האילן הנאחזים בתוכו למטה המחבלים אותם הנאחזים למעלה שהם הפרי והאילן כענין אמרו "אחזו לנו שועלים" וגו'^{טו}, מחבלים כרם י"י צבאות בית ישראל, עד שהגיע עת הזמיר לזמור אותם מסביבות האילן, ואז נעשה פרי לאמתו ועלהו לתרופה. וגורלינו ככל המונם: "בהנחל עליון גוים"^{טז} נהרותיו הגנוזים לתוך הים הגדול, כל אותן הנהרות כוונתם אל מקום אחד, "ועל ירושלים ידו גורל"^{יז} באהבה שלימה, כי הגורל גורל לי"י, ולאחר כך מתמצית ישראל כמה כלבים צועקים זה לזה ואומרים אם גורלך תפיל בתוכנו כיס אחד יהיה לכלנו כדוגמת הכלבים הממתינים תחת השלחנות לגרמא דנפיל ונשיך דא לדא עליה. ובימי הגלות בעונות שגרמי הסעודה אוכלים הכלבים, וישראל מתמצית הנשאר ממה שאכלו ניזונו, וזהו דכתיב "ומשביע לכל חי רצון"^{יח} ולא

לשון עלינו הוא אור המורגש אסיפת אור הבהיר למעלה, שמקשר עצמו בקשר אמיץ באותו דבר, על כן יש להשלים בעל כרחו שלא בטובתו, ואם פשע כאלו פשע בעצמו של מקום ב"ה, ועליו נאמר "ויצאו וראו בפגרי האנשים" וגו'^ט. **לאדון הכל:** זוהר החיים הנקרא חביון עוזו, ועכש[ין] חל הנדר במקומו הראוי לעמוד בההוא אור שעלינו, כי בזה שעלינו מתקשר קשר הקי(י)ום והנדר חל על יסוד אופן האמת כראוי. **אדון:** חביון עוזו. **הכל:** עץ החיים מלך שהשלום שלו, הוא הכל. **לתת גדולה:** כלל כל ו' קצוות, והרי סתר הסתרים דנקטינן כל המדרגות כדי לחבר עמנו בההוא שעלינו כל המדרגות ממדרגה למדרגה, כי אין לבוא למעלה סתר הסתרים ריקם, אלא במדותיו הראויים לו. **ליוצר בראשית:** הרי סתר הסתרים עליון, וסתר כל המדרגות שהוא יצר מחשבתו הזכה והמציא אותה, ועל זה יוצא הכל מיד עלינו במחשבה כדגרסין בתוספתא^א ישראל עלו במחשבה, על כן שבח זה אינו כשאר כל השבחות, מפני שבכאן נכללים כל העיקרים של כל האמונה, מה שאין הפה יכול(ה) לדבר והלב להרהר^א, וכדרכי מנחם בר ישמעאל דאמר גדול שבח יהושע דאיהו אתקין בה חמש רתיכין^ב, ובכל מלה ומלה רתיכא, ואית ביה י' מאמרות דבראשית וה' חומשי תורה בכללם. **שלא עשנו כגויי**

ט. ישעיה סו כד.

י. אינו בתוספתא אלא בבראשית רבה פרשה א ד.

יא. ע"פ ספר יצירה.

יב. בזהר חדש פרשת בראשית נזכר ענין ה' רתיכין שעניינם בבינה עיי"ש.

יג. בראשית ב י.

יד. דברים לב ט.

טו. שיר השירים ב טו.

טז. דברים לב ח.

יז. עובדיה א יא.

יח. תהלים קמה טז.

אוכל כי האם הקדושה גונזת בין שדיה לבנה ישראל מעט רצון מחפץ עליון שמקבלת לעצמה, ואע"פ שאוכלים הכלבים אינם אלא הלעטת גמלים, ולא מחפץ עליון, אלא כשם שמאכילין לחולה כדי שימות בשר שור או בשר איל וכל דבר רע, כי כן מות הוא, וזהו דכתיב "כירק עשב נתתי לכם את כל"^{יט}, אכל בן אל חי, והוא חי משביע אותו רצון השקוי הטוב. שהם משתחווים להבל וריק: לע"ז שנקרא הבל וריק. ואנו: אנו משתחווים בלא וא"ו, שאין ואנו משתחווים תוספת על ענין ראשון מהשתחויית הבל וריק כמו "מלכים יראו וקמו שרים וישתחוו", ו"ו מוסיף על הראשונים בתעניות וכן באהלות, אמר ר' סימון בכל מקום צריך להפריש בין ישראל לאומות העולם, בזמרה, בדיבור, בשבח, בתהלה, ותפלה, ועל כן אין ראוי להתערב בהם כל שכן במקום הזה, והשטן מזומן לקטרג וצריך להשמר, כל שכן וכ"ש בשבח גדול כזה, שלא יקטרג בו. וקבלנו בשעה שישאל אומרים שבח זה ומשתחווים באימה וביראה ברתת ובזיע, כל צבא מרום שומעים, והקב"ה עומד עם פמליא שלו וכלם עונים ואומרים "אשרי העם שככה לו"^כ. לפני מלך מלכי המלכים הקב"ה: בכל מקום את מוצא ענין השתחוויה לפני השם, ובכאן לפני סתר הסתרים אשר אין לפה לדבר בו, לפי שנתעלינו בשאר תושבחות ושירות ותפלות,

ואנו במדרגה העליונה הגנוזה לפני הנסתר העליון אשר שם מושבו, מלך עליון בסתר אשר אין חוקר אותו שהוא נמצא. מלכי: מחשבה וחביון עוזו. המלכים: כל שאר שש קצוות. הקדוש ברוך הוא: אור מורגש כסא הכבוד. שהוא נוטה שמים: מפני שאנו בסוד המדרגה העליונה, חוזר הענין על אותו הנסתר והנעלם הנקרא הוא, וסודו "ועבד הלוי הוא"^{כא}, "הוא עש(א)נו ולא אנחנו"^{כב}, פירוש, אותו נסתר עשאנו ולעובדו בראנו. נוטה שמים: קרא נטייה באמצע שאין בו יו"ד שהיא כפופה וזה נטוי באמצע השם. ויוסד ארץ: בסוד אותיות השם, מיוסדת על תוכן אמונה מתוך יסוד העולם, ולפיכך יסוד בארץ ההיא^{כג}. ומושב יקרו: הוא כסא העליון הנעלם מעין כל חביון, היושב על השמים הנזכרים הנטויים בסוד ו"ו, וזהו ענין המחשבה הסתומה, ולפיכך נקרא יקרו, כמאן דאמר היה דר בימים ההם^{כד}, דבר שאינו נמצא כלל, כי הוא יקר ביוקר. ושכינת עוזו: הוא חביון עוזו שאמרנו שכינה למעלה. בגבהי מרומים: הם נהרי אפרסמון העליונים שאמרנו, ושכינת עוזו רובצת על האפרוחים. עכ"ל ז"ל.

בברכה

רן יוסף חיים מסעוד אביחצירא

מח"ס מריה ניהוח

עפולה ת"ז

יט. בראשית ט ג.

כ. תהלים קמד טו.

כא. במדבר יח כג.

כב. תהלים ק ג.

כג. ויוס"ד גי' אלהי"ם. ויוס"ד אר"ץ עם האותיות עולה בגי' שכינ"ה.

כד. נ"ל טעות, וצ"ל היה יקר בימים ההם, כלשון הכתוב בשמואל א. ג א: "ודבר י"י היה יקר בימים ההם אין חזון נפרץ".

מכתב ב'

הרב יוסף אביטבול

מח"ס 'שערי יוסף' ושא"ס

בני-ברק

קדושת מניני חצירות

הנידונים בזה, ברכת מעין שבע בליל שבת, הדלקת נרות חנוכה, והיכן הוא מקום ההדלקה, וכן לגבי חיוב מזוזה במניני חצירות, לגור מעל המניני חצירות, האם מותר להתפלל במנין חצירות לכתחילה, אסיפת ועד בית במניני חצירות, וכן בגם אני אודך חלק ב' מתשובתי כתבתי לדון לגבי קדושת המרפסות יעו"ש למה שנשאלתי ע"י בעל הגם אני אודך שליט"א, ובמש"כ בזה עוד בספרי שערי יוסף בהלכות נגיף הקורונה, ובמה שהארכתי בכמה וכמה דוכתי בקבצי באר התורה, ואין זמני בידי לע"ע לציין לכל המקומות, אבל עכ"פ הכלל העולה דלעת עתה כיון שהקורונה נמשכת ממילא יש לזה עתה דין בית הכנסת, אבל אינו לעולם, כיון דאנו מתפללים בכל ויום ויום שהמגיפה תעצר, וממילא יש לו קדושה רק השתא, ואני לענ"ד כתבתי.

בברכת התורה

הצעיר באלפי ישראל

יוסף אביטבול

מח"ס שערי יוסף ושא"ס

פה עיר התורה בני ברק

לכבוד הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על המועדים ושבת קודש, ושא"ס וקבצים,

לאחר עטירת השלו' והברכה,

קבלתי בשמחה רבה הקובץ החדש מנורה בדרום מס' לב לחודש אדר א' ה'ל ע"י בני התורה בעיר אופקים ותפרח, ואהיות וא"א להפטר בלא כלום, אכתוב כאן כמה דברים בחמלת ה' עלי.

ראיתי במאמרו של הרה"ג זאב רוזנטל שליט"א בדין האם מניני חצירות קדשו לשעתם או לעתיד לבוא, ונפק"מ האם יכול לבנות שם בית הכסא וכו'. והאריך שם ממה דאיתא במס' מגילה דף כו ע"א שדעת רבי מנחם בר יוסי דרחובה של עיר יש בו קדושה הואיל והעם מתפללין בו בתעניות ובמעמדות, אבל חכמים ס"ל דאין בו קדושה כיון דתעניות ומעמדות אקראי בעלמא הוי, ובשו"ע או"ח סימן קנד כתב דלית בהו קדושה, ויש לדון להכא.

והנה הארכתי בכמה וכמה דוכתי לדון בגדרי מניני חצירות, ורק אציין

מכתב ג'

הרב אוריאל ראובן אייזנבך

א] כתיבת סת"ם מתוך הכתב

ואילו שיטת הירושלמי היא שהענין הוא המשכת הקדושה, ומשו"ה צריך להעתיק מתוך ספר שלם שבקדושתו קאי.

והאמת שדבריו עוררוני לעיין שנית בסוגיא זו, ואציע בפניו את הצדדים שנראים לי כעת, ואת המסקנא החדשה שיצאה לי מכח עיוני זה^א:

א] זה מבואר שהבבלי לא הקפיד על העתקה מספר שלם, והירושלמי כן הקפיד.

ב] לכאור' ענין ההלכה הזו מורה בפשטות, ואצל כל מעיין ישר, שודאי שעכ"פ מעורב כאן עניין ההעתקה בדקדוק.

ג] ממילא יש להתבונן בעיקר עניין ההעתקה בדקדוק, שבהסתכלות חיצונית שורשה הוא כמובן שהעתקת ספר צריכה להיות מדוייקת, אך זה ברור שכל כמה שהספר יותר חשוב, גם דקדוק העתקתו יותר חשובה, וממילא בנידון דידן שבכל פרשה ותיבה ואות, יש קדושה אלקית, וממילא יש להן משמעות עצומה וכל גלגולי העולם והבריאה טמונים בהן, א"כ בהכרח שהדקדוק צריך להיות מושלם.

ד] ודאיתנן להכי הרי הדברים מאירים כספירים, דמבואר לנו ששורש עניין

במש"כ ידידי היקר שייף עייל ושייף נפיק, לשמו ולזכרו תאוות נפש, אשר בחביבותו אהוב על הכל,

הג"ר נחום מגדלבוים בנש"ק שליט"א ואיהו גופיה צורב"מ, בסוגיא דכתיבת סת"ם מתוך הכתב,

עיינתי באשר כתב כת"ר שליט"א דברים נכוחים וישרים על דברי האמורים משכבר בגליון כה בסוגיא זו.

ואני שם ביררתי דלכאור' נחלקו הבבלי והירושלמי בגדר הדין הזה, והצעתי לד' הבבלי שורש העניין הוא המשכת אור התורה, ולפי"ז מטרת ההלכה אינה להעמיד את העתקת הספרים על דקדוקם, אלא עצם המשכת הקדושה לספר החדש, [וענין העתקת הספרים בדקדוק אינו ענין להלכה זו, ובלי כל קשר כמובן שצריך להקפיד על העתקת הספרים בדקדוק], ואילו לד' הירושלמי הענין הוא העתקת הספרים בדקדוק וממילא יש להקפיד על העתקה מתוך סת"ם שלם.

ואילו כת"ר שליט"א הציע להיפך דאדרבה ד' הבבלי היא ששורש הענין הוא העתקת הספר בדקדוק, ומשו"ה אין צריך ספר שלם היכא שזוכר היטב את נוסח הספר,

א. ובעיקר דבריו ראיתי עכ"פ להעיר לד' הבבלי שהענין הוא בשביל הדקדוק ולכן סמכו חז"ל על הטומאה הזו, א"כ אינו מובן דינא דכתיבת פרשת סוטה, שגם בזה נחלקו הבבלי והירושלמי אם כשר לכתחילה או פסול אפי' בדיעבד.

ההעתקה בדקדוק הוא דוקא מפני עוצם הקדושה האלקית הטמונה בספר הזה, ומכח זה נולד עניין ההעתקה בדקדוק מן הספר, וא"כ הן הן הדברים, ומה שכתבתי מתחילה שנחלקו בו הבבלי והירושלמי לכאור' לא יתכן לאמרו, שהרי בהכרח שניהם ענין אחד, וזה רק סיבה ומסובב.

לכן נראה לי פשוט דבהכרח יש לבאר מחלוקתם באופן אחר, דלעולם חיוב ההעתקה מתוך הכתב הוא מכח המשכת הקדושה [נראה להלן מה שמצאתי דברים נפלאים בזה מד' הרמח"ל], וזה מוסכם על הכל, ולא שייך שיחלקו בזה, אבל גדר החיוב הנובע מכח השורש הנ"ל, הוא נתון למחלוקת הבבלי והירושלמי, דלד' הירושלמי כיון דבעי' המשכת הקדושה ממילא צריך שההעתקה תהיה מתוך עותק שלם ששייך בו קדושה², ואילו לד' הבבלי אף דבעי' המשכת הקדושה מ"מ לצורך ענין זה סגי לן גם בהעתקה מספר שאינו שלם, דסוף סוף איכא קדושה על כל מידי דאורייתא³, ואמנם עדיין היה מקום לחוש שמא לא תצא ההעתקה מושלמת עד כמה שאין הספר שלם, ומשו"ה התירו לסמוך על זה רק באופן שיודע בעצמו שלא יטעה, אבל אם אינו יודע הדר דינא לחוש ולהעתיק מתוך הכתב השלם, ולא מסברת הירושלמי שמצריך כן מצד עצם

הדין של המשכת הקדושה, אלא מצד המציאות שחושש שיטעה.

וממוצא דבר למדנו דלד' הבבלי ההעתקה מתוך הכתב היא למען המשכת הקדושה בדקדוק על הספר המתהווה, ומשו"ה צריך כמובן להעתיקו בדקדוק, וסמכו חז"ל על המעתיק שאם יודע בעצמו שיעשה כן בדקדוק שפיר דמי גם אם אינו מעתיק כל אות ממש מתוך הכתב [כי חיוב ההעתקה בדקדוק אינו שורשי במצוה, אלא נגזר מכח תכלית המצוה], ואילו לד' הירושלמי כיון שההעתקה היא למען המשכת הקדושה על הספר המתהווה, לכן צריך באמת שיהיה מתוך ספר שלם שקדושתו שלימה לצורך עניינו [גם אם אינה שלימה לענין הכשרות וכנ"ל בהערה], ולא חלקית⁴.

וכמובן שנפק"מ בין הבבלי לירושלמי לענין דיעבד, ולענין כתיבה מתוך ספר חסר וראשי תיבות, דאם יודע שלא יטעה יכול לסמוך על זה לד' הבבלי, ולד' הירושלמי הרי זה פסול גם למפרע, ואפי' שנתברר שכתב כהוגן.

הנלענ"ד כתבתי ואשמח לשמוע חו"ד כת"ר שליט"א שדבריו המתוקים וחידושי הנעימים חביבין אצל כל רואיהן כידוע.

ב. ומה שהעיר לנכון דא"כ צריך לד' הירושלמי להעתיק מתוך ספר כשר, נראה דאינו, איבע"א גמ' איבע"א סברא, איבע"א סברא – דמסתברא מילתא דיש חילוק גם בספרים נדפסים בין קדושת ספר שלם, לקדושת חלקים ממנו, ואין הכרח דבעי' הירושלמי ספר גם קדוש וגם כשר, ויתכן דסגי ליה בספר קדוש גם אם אינו כשר, איבע"א גמ' דא"כ מדוע בפרשת סוטה היה צריך להעתיק מהטבלא של זהב שודאי לא היתה כשרה לכולם.

ג. גם על ראשי תיבות לפי"ז, ומסתברא כן דהא לאורייתא נתכוין, ומדוע שלא יחול על זה איזה דרגת קדושה כל שהיא.

ד. ואמנם יתכן ג"כ לבאר בד' הירושלמי דמודה בהכל לבבלי, ורק חולק במה שסמכו חז"ל על המעתיקים, וס"ל דלא סמכו עליהם, אך נ"ל דאינו, דא"כ מדוע מגילתו הראשונה של ר' מאיר היתה פסולה לקריאה, ולא מסתבר לפסול כן לענין דיעבד אם לא לפי הסברא שכתבתי בפנים.

עוד אעתיק לכת"ר שליט"א מה שמצאתי כעת בכתבי הרמח"ל דברים נפלאים בענין כתיבת הסת"ם, שיתכן וגם מסתבר מאד לענ"ד שמתוך המתבאר בדבריו יצא דין זה שצריך לכתוב מתוך הכתב.

וז"ל בחיבורו שרשי המצוות כלל ג':

"הכלל הג' הוא התלוי בתורה ויש בה ד' מצוות עשה, א - ללמוד תורה, ב - לכבד יודעיה ולומדיה, ג - לכתוב כל א' ס"ת לעצמו, ד' לכתוב לו המלך ס"ת ב' לעצמו, שיהיו לו ב'.

שרש המצוות האלה הוא מה שביארנוהו בפ' פ' יתרו, בענין התורה שהיא התפשטות מאור הא"ס ב"ה שנתן ומסר לנו בחסדו ית' להיות משלימים עצמנו בו, וזה בשימשך האור הזה בנו התוך תוכיותינו וכו', ואז נהיה ראויים להתדבק בו דביקות שלם וכו', והמשכת החוט הזה נעשה ע"י העסק בתורה וההשכלה בה, כי כל מושכל שנשכיל ממנה, הוא מדריגה א' מן הבחינה הזאת הנמשכת בנו, ונלוה לזה תיקון כל הבריאה ג"כ ע"י אור הא"ס ב"ה כמ"ש, על כן בהמשכה והאירה הנה תתקן תיקונים גדולים לכל הצדדין, ונמצאת הבריאה כולה נשלמת באור זה, וכו'.

והנה צונו עוד לכתוב כל א' ס"ת לעצמו, והוא כי גזר החסד העליון שתהיה התורה הקדושה הזאת נכתבת על ספר בקדושה, ואז באותיות ההם עצמם תתדבק התורה הרוחנית, דהיינו השתלשלות כל המאורות המתפשטים בסודה בכל מדרגותיהם עד האור הפנימי עצמו דהיינו התפשטות אור

הא"ס ב"ה שזכרנו, וזה ע"י קדושת הס"ת. **והנה** למשה נצטווה תחלה, כי הוא היה מוכן להמשיך הכח העצום הזה, והמשיכו וכתב בבחינה זאת הס"ת שכתב, דהיינו א' כללי לכל ישראל המונח מצד הארון, וא' פרטי לכל שבט - שימשיכו כל א' משך הראוי להם לכל פרטיהם, וכל הס"ת שיכתבו אח"כ, מושכים כל א' מן הס"ת שנמסר לשבט שהכותב ממנו גורם לשימשך לכל א' וא' משך שלם מן התורה כראוי, [ולכן צריך שכל א' יכתוב ס"ת לעצמו, או יכתוב בו אות או יגיה בו אות כמו שקבלו ז"ל, ואז נקרא שהמשיך המשך הראוי לבחינתו ושרשו, וזה בבחינת תושב"כ, כי בה תלויות אח"כ כל שאר מדרגותיה, דהיינו נביאים וכתובים, וכן התורה שבע"פ, ומי שחסר זה, הנה אע"פ שיעסוק בתורה עסק גדול, לא השלים ההמשך באמת, כי תשלום ההמשך הוא בכתיבת הספר, ואז מה שנמשך שם בכלל, מתפרט ומאיר בכל הבחינות והצדדין כראוי, וכו'"].

ובפשוטן של דברים נתבאר בד' הרמח"ל שקדושת הס"ת נגזרת גם מכח ההעתקה מהספר המקורי, אך מאידך מבואר בדבריו דשייך להשיג זאת גם ע"י הגהת אות אחת, ובהכרח אינו רק ענין העתקה מדוקדקת בעלמא, ושפיר שייך להחיל קדושת ס"ת גם שלא ע"י כתיבה מתוך הכתב [ואי"צ לברר מה עשה הסופר הראשון], וא"כ הרי שהלך כדרך הבבלי הנ"ל, דענין הכתיבה מתוך הכתב הוא המשכת הקדושה, ואין מזה סתירה לזה שאי"צ העתקה מתוך כתב שלם, דכאן מבואר שהקדושה נמשכת גם בלא כתיבה מתוך הכתב.

ה. וכעין רעיון זה נמצא ג"כ בס' תיקונים חדשים לרמח"ל בסוף תיקון ב', רק שם הוא עניין האור שיוצא מהקריאה, ואכה"מ.

[ב] עיטוף בברכת המזון

ובאמת כבר כתוב אצלי מלין בנידון זה מכמה שנים, ואעתיקם בכאן -

הנה הב"ח (או"ח סי' קפג) כתב (והו"ד גם במשנ"ב סי' קפג סקי"א) שראוי לכל ירא שמים לברך בהמ"ז מעוטף, ולכאן צ"ב מהיכ"ת הלא אין לזה רמז בגמ', ומעיקרא הרהרתי דטעמו משום דאזיל לשיטתו (לעיל סי' קפב ס"א) דברכה טעונה כוס אפי' ביחיד, וא"כ כל בהמ"ז בדר"כ היא על הכוס, ולכן צריך עיטוף מדינא די' דברים שנאמרו בכוס דחד מינייהו הוא עיטוף, וס"ל דאין הי' דברים מחויבים אלא למעליותא, וז"ש שראוי לירא שמים, כיון שאין זה חיוב, וממילא אם אינו מברך על הכוס בכה"ג לא איירי הב"ח¹.

אך מלשון הב"ח לא משמע כן, ומשמע דלעולם יש ענין להתעטף בבהמ"ז ואע"ג דלית ליה כוס, והדק"ל מהיכ"ת לומר כן כשמשמע דוקא מסוגיא דעיטוף בכוס, שכשאין כוס אין אפי' מעליותא בעלמא.

ומצאתי בעז"ה מקור לזה מד' הירושלמי סו"פ ג' שאכלו (ברכות פ"ז ה"ה) ר' בא בריה דר' חייא בר אבא - אכל מהלך עומד ומברך, אכל עומד יושב ומברך, אכל יושב מיסב ומברך, אכל מיסב מתעטף ומברך" וכו', הרי להדיא דעיטוף מצד עצמו מעליותא הוא, ומ"מ אין זה שייך אלא ליראי שמים ולא לכל אדם כדחזי' בד' הירושלמי שזה ענין של הרגש דק, ודוק.

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א הביא בשם הרב מתתיהו גבאי שליט"א אריכות גדולה בענין חבישת הכובע בבהמ"ז, והביא כדרכו בבקיותו הגדולה כל מה שכבר נכתב בזה, ותוך דבריו הביא כל מיני שמועות על מנהגו של החזו"א, ומסתמא השמועה הכי מוסמכת היא של הארחות רבינו שנכתבה לפני שנים רבות, וגדולי תלמידי החזו"א עוד היו בחיים, מה שאין כן הספרים האחרים שיצאו רק בשנים האחרונות בזקנותו המופלגת של הגר"ק שליט"א [ויה"ר שיאריך ימים על ממלכתו עוד רבות בשנים בבריות גופא ונהורא מעליא] שאין מי שיגיהם מזכרוננו לסמוך עליהם בבירור, ואף שגם הם נאמנים אבל במקום סתירה מסתמא הארחות רבינו יותר מדויק, [ובפרט שבעצמו הסתובב בבית החזו"א].

אך באמת איני רואה תועלת בגוף הדיון מה עשה החזו"א, כי לא זו הדרך הנכונה לבירורי ההלכה, וקביעת ההלכה היא מכח העיון בדברי חז"ל ולשונות הפוסקים אשר המה לנו לעינים כידוע אצל כל בר בי רב, והחזו"א גופיה גער במי שהיה עיונו בדרך זו, אך עובדא דארחות רבינו תורה היא וללמוד אנו צריכים, במש"כ שהיה לחזו"א ראייה מהגמ' שאי"צ לחבוש את הכובע בבהמ"ז, וא"כ צריך לברר איזה ראייה יכול להיות מהגמ' לזה.



1. ויתכן דלזה כיון החזו"א שיש ראייה מגמ' שאי"צ להתעטף בבהמ"ז, דהא אם גבי כוס דבהמ"ז הוא רק מעליותא, משמע דמכח הכוס בא העיטוף, ובלי הכוס אפי' מעליותא ליכא.

מכתב ג'

הרב גרשון גולד

בענין מע"ש ממון גבוה

הגר"ח שהביא הגרש"ש דמע"ש הוא ממון גמור לבעלים.

(ג) הנה הגרש"ש הביא ראייה לדברי הגר"ח, מהא דפסק הרמב"ם שיש ירושה במע"ש. אמנם לאידך גיסא יש להביא דבראב"ד בפירושו לתו"כ (בחוקותי פרק י"ב, י) נקט דלמ"ד מע"ש ממון גבוה אין ירושה במע"ש יעו"ש.

וגם לשיטת הרמב"ם שיש ירושה במע"ש, יעוין בשמחת יהושע על סוגיא דצנוען דליכא מזה ראייה לגר"ח, דהנה בכל הקרבנות אע"פ שהם ודאי ממון גבוה ואין בהם היתר זכיה (יעוין בתוס' ובתר"פ בב"ק סו: שא"א לזכות בהם ע"י היתר יאוש וא"כ ה"ה שא"א לזכות בהם מהפקר דמ"ש), בכ"ז הבהמה אכתי היא של הבעלים. דהא מצינו דעורה ובשרה שלו, וכן חטאת שנתעברה העובר שלו והרי הוא כשאר ממונו דחולין למ"ד היותם הם קדושים.

הרי חזינן מזה, שנשאר אצלו עיקר קנין ממון ידידה שבבהמה. אלא, דנהי שהבהמה עדיין היא שלו, אך אפ"ה יש לגבוה זכות וקנין בבהמה בשביל דיני הקרבן והקרבנות. וכבר האריכו האחרונים בכ"ז. והדין דממון גבוה הוא שהקנין דגבוה מפקיע מבעלותו תורת ממון, שהגם שגוף הבהמה שלו, אך אעפ"כ ליכא מזה תורת ממון גביה.

הנה הגר"ש שרפי שליט"א האריך בדברים נפלאים ומשמחים בדברי הגר"ח שגם למ"ד מע"ש ממון גבוה, הוא ממון הדיוט גמור שיש בו הגבלות מחמת קדושתו. יעוין בדבריו באורך.

ורציתי להאיר ולהעיר בזה במספר נקודות:

(א) יש לציין שהגר"ח בעצמו בהל' זכיה ומתנה למד באו"א, דיעווי"ש שלמד מהא דמבואר בקידושין נד: שא"א ליתן מע"ש במתנה, דה"ה שא"א לזכות בו מההפקר. ומבואר שס"ל שאין למע"ש תורת ממון כלל לגבי הבעלים דאל"כ מאיזה טעם לא תהיה זכיה מהפקר.

(ב) הנה הגרש"ש שליט"א הביא אחרונים דס"ל כהגר"ח, ויש להוסיף גם את רע"א בחי' על סוגית צנועין, דנקט דאע"ג דמע"ש ממון גבוה, אך אפ"ה זוכין בו מההפקר. וכן נקט התרומת הכרי בסי' שנ"ד. וזה דלא כהגר"ח בהל' זכיה ומתנה אלא כגר"ח מפי השמועה שהביא הגרש"ש שליט"א.

ובספר שמחת יהושע בסוגיא דצנועין הביא, שכדברי רע"א והתרומת הכרי דיש זכיה מההפקר גם במע"ש ממון גבוה, משמע גם מדברי התוס' בב"ק סט. ד"ה "והצנועין", ומהתוס' בסח: ד"ה "הוא דאמר" ג"כ משמע שאפשר לזכות במע"ש ע"י היתר יאוש וכמ"ש רע"א והתרומת הכרי. וזה כדברי

רעו

מנורה

הרב גרשון גולד

בדרום

וא"כ אף אם נאמר שמע"ש ממון גבוה גמור
וכקרבנות, מ"מ שפיר שייך ירושה
במע"ש, דלכו"ע המע"ש הוא עכ"פ שלו (רק
השאלה אם יש לבעלים בזה תורת ממון).

ואין מזה שוראיה לגר"ח (ואלי זה כוונת
הגרש"ש שליט"א במש"כ שיש לפלפל בזה).
בברכה גרשון גולד

מכתב ד'

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

בענין אמירת קדיש ע"י כמה אנשים יחד

שיש לו מטרה כזו, צריך לתת להם את האפשרות לומר קדיש, כי זו אחת מהסיבות העיקריות לביאתם לביהכ"נ.

אבל כאשר מדובר בקהילות בני תורה בעלי מידות טובות, ואינם בעלי מריבה, ואין שם עסק של קירוב רחוקים, ודאי הדרך הנכונה היא שרק אדם אחד יאמר קדיש. ואם יש נידון מי יאמר, בדיוק בשביל זה חיבר רבינו המ"ב קונטרס מאמר קדישין. ואל תאמר לא נעים לי שלא לומר קדיש, אלא אמור נעים ונעים לי לקבל על עצמי את עול ההלכה.

(**וכנראה** הסיבה ששינו את המנהג היא, מפני שהיום מצויים מאוד בעלי מריבה, וד"ל. וידוע להמליץ על זה "יקרבו ימי אבל אבי ואהרנה את יעקב אחי" כשארוב עימו על הקדיש).

ולענין הסיפור בבואו לחו"ל ביא"צ שלו, והיה שם בן י"ב חודש ולא ויתר לו על העמוד, צדק מאוד אותו בן י"ב חודש. וזה לשון קונטרס מאמר קדישין שבמ"ב, יא"צ אורח וכן ל' תושב או בן י"ב חודש תושב, יש ליא"צ אורח רק קדיש אחד שהוא קדיש ראשון. עכ"ל.

ראיתי את מאמרו של הרב גרינפלד שליט"א בגליון חודש שבט, ולענ"ד דבריו תמוהים. וכמדומני שלא ירד להבנת הענין. והרב הלר שליט"א הגיב על זה בגליון אדר א' בדברים נכונים. אך עדיין העיקר חסר בדבריו.

דברי הרב משה אהרן שטיין שליט"א נכונים מאוד, שהמנהג הנכון והעיקרי הוא, שרק אדם אחד אומר קדיש. וזו דעת כל הפוסקים (לפחות האשכנזים), ואין מי שחולק ולא מי שיכול לחלוק על זה.

נכון שהיום הנהיגו ברוב המקומות שכמה אנשים אומרים קדיש יחד, אך זו היא הנהגה של **בדיעבד** מפני המחלוקת, ואין מי שטוען שראוי לנהוג כך **לכתחילה**. ומוסכם על הכל, שאם אפשר להנהיג שרק אדם אחד יאמר קדיש, ודאי צריך להנהיג כך. אלא שהמציאות היא שקשה מאוד להנהיג זאת, מפני שמצויים בעלי מריבה, ואין פנאי בשעת מעשה להסביר את ההלכה.

ומה שמאריך שם לספר על מה שהנהיגו בביהכ"נ קויתי ה', אם אינני טועה, מקימי ביהכ"נ זה היתה להם מטרה ברורה ומוצהרת לקרב את המון העם, ובוודאי מי



מכתב ה'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח-תקוה

א] הלכה כדברי המיקל באבל ובעירוב במחלוקת האמוראים והפוסקים

כיחיד כנגד רבים לקולא, וזה שלא כדברי הראשונים וגדולי האחרונים דס"ל שלא נאמר כלל זה אלא במחלוקת תנאים וכפי שנבאר בס"ד, ולכן אמרתי להביא בזה את מה שכתבתי וערכתי מכבר.

בקובץ 'מנורה בדרום' אדר א' תשפ"ב כתב הרב קשש כדרכו סיכום נפלא על כמה נידונים עיקריים במסכת מועד קטן, וביניהם דן בקצרה בענין הלכה כדברי המיקל באבל. אולם יש להרחיב בזה יותר, משום שבדורות האחרונים הקלו בזה לפסוק

מאמר זה נכתב ונערך לע"נ סבי ר' גבריאל בן מרים שנלב"ע ה' בניסן תשע"ט תנצב"ה.

הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים

בתלמוד בכמה דוכתי מובאת מימרא דשמואל הלכה כדברי המיקל באבל - עירובין מ"ו ע"א, מו"ק י"ח ע"א, י"ט ע"ב, כ"ב ע"א, כ"ו ע"ב, חולין נ' ע"א, בכורות מ"ט ע"א, ומבואר שם שאפילו ביחיד במקום רבים הלכה כדברי היחיד ע"ש^א.

ובמסכת מו"ק כ"ד ע"א דעת שמואל שתשמיש המטה בשבת בתוך ז' ימי אבלות - רשות, ודעת ר' יוחנן בכתובות ד' ע"א שדברים שבצינעה נוהג בתור חובה, והביאו התוס' בכתובות שם את דברי בה"ג בהלכות אבל שכתב וז"ל וקא אמרי רבנן דהילכתא כר' יוחנן ואע"ג דשמואל קא מיקל, דכי קאמרין הלכה כדברי המיקל באבל - היכא דפליגי תנאי אבל פלוגתא דאמוראי לא ע"כ. ואת דברי בה"ג אלו

הביאו רבים מהראשונים והסכימו לכלל זה, ומהם הרא"ש בכתובות שם, וכ"כ הריצ"ג ח"ב עמ' ס'-ס"א בשם רה"ג שהביא את דברי בה"ג והאריך בזה וסיים דאמור רבנן הלכה כדברי המיקל - בתנאי הוא דהלכתא כמותו, אבל אמוראי כסוגיין בעלמא ע"כ, והריצ"ג מסכים לזה. וכ"ד רש"י בספר הפרדס, הרי"ד בפסקיו למו"ק כ"ד ע"א, הריטב"א במו"ק י"ז ע"ב בשם תוס' וריצ"ג וכן בדף כ"ד ע"א ע"ש, וכן הריב"ב על הרי"ף בדף י"א ע"ב הביא כן בשם ריצ"ג ע"ש, וכ"ד ראב"ה סי' תתמ"א, הרמב"ן בתוה"א, האגודה בריש כתובות, מהר"ם בהלכות שמחות בשם ר"י [והוא העתק דברי התוס' שאנץ בכתובות ד'], הסמ"ג, וכ"כ ר' ידידיה בשיטתו למו"ק [המכונה תוס' ר"י מפאריס] בדף כ' ע"ב, והאריך בזה יותר להסביר טעם הדבר וז"ל ונראה לי דטעמא רבה איכא דהא האי פיסקא

א. וכלל זה נאמר גם באבלות שלאחר ז' ולא רק בתוך ז', ודלא כמ"ש בתשובת מיימוני שבספר שופטים סי' כ' ע"ש, וכפי שהאריך בזה ה"ד מלאכי באות קפ"ז שדעת שא"ר שלא כדבריו ע"ש.ב.

דהלכה כדברי המקל בין באבל בין בעירוב - אמוראי קמאי הוא דאמרו ליה, דשמואל היה מן האמוראים הראשונים והוא אמר להו להני כללי על פי הקבלה שקבל מרביתו תנאי בתראי, ועל המחלוקות שנשנו עד דורם הוא דאמרו הני כללי אבל לא על המחלוקות העתידיים לבא ואפי' בפלוגתא דאמוראי בתראי, [ד]א"כ יוכל כל אמורא הבא אחר שמואל לקבוע הלכה כמותו בין באבל בין בעירוב שיחלוק להקל ויהיה הלכה כמותו, אלא ודאי ליתיה להאי טעמי ע"כ, ודבריו ברורים מאוד. וכן מפורש בשו"ת מהרי"ל סי' קנ"ז שנשאל האם הלכה כדברי המיקל באבל גם באמוראים וגאונים והשיב וז"ל ומנ"ל לבדות מלבנו לדברי הגאונים מפרשי התלמוד מי ידעינא למאן סליק שמעתתא אליבא דהלכתא ע"כ, ומבואר מדבריו כמ"ש ר' ידידיה הנ"ל שאין זה כלל שפוסקים לקולא באבל שנאמר כן גם בגאונים אלא שזהו דין שחז"ל קבעו על הקודמים להם שידעו שסליק להם שמעתא אליבא דהלכתא, אבל מכאן ואילך אין נאמר כלל זה.

הלכה כדברי המיקל בעירוב באמוראים

בגמ' בעירובין מ"ו ע"א אריב"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב, וביארה הגמ' שממירא זו אפשר היה להבין דהיינו רק יחיד במקום יחיד או רבים במקום רבים, אבל יחיד במקום רבים לא, ולכן השמיעו שם הלכה כר' יוחנן בן נורי שהישן במדבר יש לו אלפיים אמה, שאפילו יחיד במקום רבים הלכה כדברי המיקל ע"ש.

והרשב"א בדף מ"ז ע"ב הביא את דברי

הראב"ד בדף פ"ה ע"א שכתב בזה"ל ואני מודיע כי כשנאמרה הלכה כדברי המיקל בעירובין - במחלוקת תנאין נאמרה ולא במחלוקת אמוראין, הילכך במחלוקת אמוראין הלך אחר הפסק הידוע, כי רב ושמואל באיסורי - הילכתא כרב, ורב ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן, והולכין כמו כן אחר סוגיא דשמעתא ואחרי הרבים אצל היחיד, אבל באם שאין בו אחד מכל אלו הפנים ויש בו מחלוקת שני אמוראין שלא נפסקה הלכה כאחד מהם הולכין אחר המיקל, ולא בעירוב בלבד אלא בכל דבר שהוא מדרבנן הולכין אחר המיקל כדקי"ל בשל סופרים הלך אחר המיקל וכו', וכתב הרשב"א שם וזכינו להסכים לדעתו ע"ש, ומבואר שגם הרשב"א מסכים לזה. וכן הביא את דברי הראב"ד - **המאירי** בדף מ"ו ע"ב ע"ש. וכ"ד ספר יחוס **תנאים ואמוראים** ערך רב טבות סתם וז"ל ש"מ דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל בעירוב אלא בפלוגתא דתנאי אבל באמוראי ואי נמי במבוי דמשום מחיצה היא מחמרינן וכו' ע"ש. וכ"ד ר' ידידיה בשיטתו למו"ק כ' ע"ב וזת"ד שלא מצינו הלכה כדברי המיקל באבל אלא בפלוגתא דתנאי ולא בפלוגתא דאמוראי, וה"נ אמרינן בכולה עירובין הלכה כדברי המיקל בעירוב, וע"כ ליתא להא כללא אלא בתנאי ולא באמוראי וכו' והאריך בזה ע"ש. וכ"ד מהר"ם בכמה דוכתי; האגודה בעירובין אות מ"ח והמרדכי ברמז תצ"ט כתבו שמוכיה הר"ם דהלכה כדברי המיקל בעירוב היינו תנאי ולא אמוראי וכו', ומיהו מתוך פירוש ר"י משמע שאף במחלוקת אמוראים כן וכו', ואין נראה

ב. וכ"ז דלא כמהר"א הלוי בשו"ת גור"ר יו"ד כלל ה' סי"ב שכתב שדברי ה"ג הוו כהלכתא בלא טעמא לחלק בין מחלוקת דתנאים למחלוקת דאמוראים ע"ש, דאדרבה דברים אלו מוסכמים מפי כל הגאונים והראשונים ויש בהם טעם רב וכפי שכתבו ר' ידידיה ומהרי"ל הנ"ל.

כשפוסקים לפי כללי ההלכה המקובלים - אין זה מהדין המחודש של הלכה כדברי המיקל בעירוב אלא מדין ספיקא דרבנן לקולא, ולכן בב' המקרים הנ"ל - גם אם לא היה את הכלל ששמואל ור' יוחנן הלכה כר' יוחנן - כתבו התוס' שהיינו פוסקים להקל כדברי המיקל בעירוב, ואין כונתם בהכרח לדין הכללי אלא לשון מושאלת נקטו, וכונתם דהכא נקטינן להקל וכמו שכתב הראב"ד ולא בעירוב בלבד אלא בכל ספיקא דרבנן הדין כן, וכן במחלוקת ר' זירא ורבא - הלכה כר' זירא להקל מדין ספיקא דרבנן לקולא, והלשון הלכה כדברי המיקל בעירוב - לשון מושאלת היא במקום זה, ולא מצינו לר"ח ותוס' שיפסקו כיחיד במקום רבים או כאמורא שאין הלכה כדבריו - בעירוב, וע"כ אין הכרח לומר שדעת ר"ח ותוס' שהלכה כדברי המיקל באמוראים ביחיד מול רבים וכדומה אלא רק ברבים מול רבים ויחיד מול יחיד.

אמנם מדברי הרשב"ץ בח"ב סי' ל"ח מבואר שגם במחלוקת הפוסקים ביחיד מול רבים נקטינן להקל וזת"ד כבר ידעת שהלכה כדברי המיקל בעירוב ואפילו יחיד במקום רבים ואפילו בעירובי תחומין, וע"ז סמכו הפוסקים ז"ל בכמה מקומות לפסוק לקולא בהרבה מחלוקות וכו' ובדיני ספיקות הנופלות בעיני עירוב הדבר פשוט דאזלינן לקולא כדין כל ספק שבדברי סופרים וק"ו הדברים לעירובים שהם מד"ס ויש בהם קולא אחרת שהלכה כדברי המיקל בהם ואפילו יחיד במקום רבים ע"ש, ומבואר מדבריו שאפילו בפוסקים אמרינן הלכה כדברי המיקל ואפילו ביחיד במקום רבים. אולם נראה דאשתמטתיה כל דברי הראשונים הנ"ל שאפילו באמוראים לא אמרינן הכי,

להר"ם כדפרישית ע"ש. וכ"ה בהגמ"י הלכות שבת פט"ז אות ד' ע"ש. וכ"ה בפסקי עירובין למהר"ם אות מ"ד ומ"ח, וכן באות צ"ה שם כתב כן והביא את דברי בה"ג לענין הלכה כדברי המיקל באבל שנאמר רק בפלוגתא דתנאי וה"ה בעירוב ע"ש.

והנה מהר"ם הביא שדעת ר"ח ודעת ר"י שהלכה כדברי המיקל בעירוב אף במחלוקת האמוראים והוא חלק על זה, אולם נראה שאין הכרח בדעתם כן, וזוהי רק הבנת מהר"ם וכפי שנבאר;

בהגמ"י שבת פט"ז אות ו' וברא"ש עירובין פ"ב סי' ד' גבי פלוגתא דר' זירא ורבא גבי מקום שהוקף שלא לשם דירה שיש בו בית שלש סאין וקירו בו בית סאה - ר' זירא ס"ל שאין אויר קרוי מיתרו ורבא ס"ל שאויר קרוי מיתרו, וכתב ר"ח וקי"ל כר' זירא דמיקל בעירובין ע"כ, וכתב מהר"ם מדבריו למדתי דס"ל הלכה כדברי המיקל בעירובין ואפילו בפלוגתא דאמוראי אפילו בפלוגתא דמחיצה כגון הכא ע"כ.

ובעירובין דף ס"ו ע"א ס"ל לר' יוחנן ששוכר כמבטל רשות ושרי מנכרי אף בשבת, ושמואל פליג וכתב ר"ח דקי"ל כר' יוחנן כלפי שמואל, והתוס' הוסיפו וכדברי המיקל בעירוב, וכתב מהר"ם שהובא במרדכי רמז תצט ובהגמ"י פט"ז אות ז' דס"ל לתוס' שהלכה כדברי המיקל אף בפלוגתא דאמוראי ע"ש.

אולם לפי דברי הראב"ד שהבאנו לעיל - אין דברי מהר"ם מוכרחים, דהראב"ד כתב דברים ברורים בזה שהמושג המיוחד והמחודש הלכה כדברי המיקל בעירוב הוא דוקא נגד כללי ההלכה המקובלים, ואת זה אמרינן רק בתנאי ולא באמוראי, אבל

ועוד, שאף אחד מהם לא כתב שר"י פליג על בה"ג.

ובשו"ת דברי אמת למהר"י בכ"ר דוד [קושטא תק"כ] סוסי' ב' כתב להביא ראיה מדברי המרדכי בדף ת"ג ע"א שנראה משם שאף באמוראים אמרין הלכה כדברי המיקל באבל עי"ש, וכתב השד"ח ח"ב עמ' 90 שכנראה כונתו למש"כ ברמז תתפ"ב גבי שמועה קרובה בשבת ונעשית רחוקה במוצ"ש דפליגי אמוראי בדף כ' ע"ב האם קורע במוצ"ש או לא שכתב המרדכי 'והלכתא כדברי המיקל באבל כדאמרין בכל דוכתא באבלות' ע"כ, וכתב השד"ח ואיני יודע למה כתב בלשון נראה משם וכו' דהרי מפורש כתב כן עי"ש. ולכאורה דבריהם צודקים ואף נסמכים מדברי מהר"ם בהלכות שמחות [תשובות פסקים ומנהגים ח"ג עמ' ס"א] שכתב גבי המחלוקת הנ"ל שהלכה כדברי המקל באבל כדאמרין בכל דוכתא וכו', אולם כתב לדחות דאע"ג דאמרין הלכה כדברי המיקל באבל - הא אמרין התם [מו"ק כ"ו ע"ב] אבילות לחוד וקריעה לחוד, ועוד הא איכא למימר דלא אמרין אלא בפלוגתא דתנאי ולא בפלוגתא דאמוראי, והביא ראיה מהא דהלכה כדברי המיקל בעירוב וגם שם זה רק בתנאי ולא באמוראי עי"ש, וא"כ המרדכי שכן ס"ל הלכה כדברי המיקל באבל במקרה הנ"ל - ס"ל הלכה כן גם בפלוגתא דאמוראי.

אולם האמת שאין ראיה מדברי המרדכי, דלכאורה קושיתו של מהר"ם קושיא

ולא מצינו מי שיאמר שהלכה כדברי המיקל במחלוקת הפוסקים ביחיד מול רבים אלא רק ביחיד מול יחיד ורבים מול רבים וכנ"ל.

דיון בדברי כמה ראשונים האם ס"ל הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים

הנה התוס' בכתובות שם לאחר שהביאו את דברי בה"ג כתבו וז"ל ואור"י דודאי נראה דהלכה כר' יוחנן מדאמר הש"ס הכא מסייע ליה לר' יוחנן ע"כ. והגינת ורדים יו"ד כלל ה' סי' י' ועוד אחרונים שהובאו בשד"ח ח"ב עמ' 88 הבינו בכונת התוס' שר"י חולק על בה"ג וס"ל שגם באמוראים אמרין כלל זה, אלא שכאן הלכה כר' יוחנן מטעם אחר משום שהש"ס אמר מסייע ליה לר' יוחנן, ופסקו כדעת ר"י הנ"ל לקולא עי"ש. והנה אף אם יהיה ביאור זה נכון - מ"מ שא"ר הנ"ל העתיקו את דברי בה"ג וס"ל כמותו, ור"י דעת יחיד הוא. אולם האמת שאין ביאור זה נראה וכמו שמתבאר מדברי התוס' שאנץ שם [שהועתק בהלכות שמחות למהר"ם בשם ר"י, וכן מתבאר מדברי הרא"ש בפסקיו בכתובות שם] וז"ל ופוסק בה"ג כר' יוחנן דנוהג דברים שבצנעא, ופירש ואע"ג דקי"ל כדברי המקל באבל ה"מ בתנאי אבל באמוראי לא, ואומר רבי כדבריהם כן מדמסיעא הך בריתא לר' יוחנן ע"כ, ומבואר שר"י אינו בא לחלוק על בה"ג אלא אדרבה מסייע לפסק ההלכה שלו שהלכה כר' יוחנן, ולא פליג על הכלל של בה"ג. ועוד שכן מתבאר מדברי שא"ר שהם מתלמידי ר"י כסמ"ג ומהר"ם וכן הריטב"א בשם תוס'

ג. ובכלל י"ב חזר הגו"ר על דבריו וכתב דסוגיין דעלמא הוי דהלכה כדברי המיקל באבל אפילו בפלוגתא דאמוראי וכדכתבת משם מרן, אמטול הכי אית לן לאהדורי וליתובי דעתיה דמרן למיעבד כמה טעדיק להעמיד האמת וראוי לאפוש פלוגתא ולומר דר"י פליג על ה"ג כדי לדחות דברי ה"ג דהוה כהלכתא בלא טעמא וכו' עי"ש. אולם עיין לקמן שדברי הב"י הם רק במחלוקת שקולה וכפי שנקט ר' ישועה שבאבו ידיע זין בסי' ט' שם, ושם פירש לנכון שר"י לא חולק על דברי בה"ג עי"ש, וכפי שמתבאר גם מדברי הראשונים הנ"ל.

כמותו, ועוד שכאן המחלוקת היא שקולה בין ב' אמוראים ובזה ודאי דפסקין לקולא, דכל החידוש שהלכה כדברי המיקל באלה הוא שפוסקים כיחיד במקום רבים. וע"ע לקמן שגם למעשה העיקר כן הוא שברבים מול רבים או יחיד מול יחיד - הלכה כדברי המיקל, אבל ביחיד מול רבים - ע"ז אמרו שמהאמוראים והלאה אין הלכה כדברי המיקל, ולכן אין להביא ראיה מדברי תוס' אלו שחולקים על בה"ג וסיעתו הנ"ל.

בירור דעת הבית יוסף בענין הלכה כדברי המיקל באלה בפוסקים

כתב השכנה"ג באו"ח סוסי' תקמ"ח וז"ל וכתבתי בתשובה דאף אם פליג הרא"ש ז"ל בזה [על הסמ"ק בענין האם מועיל גערה ביום ל'] - הלכה כדברי המיקל באלה [שהוא הסמ"ק], דאע"ג דכתבו התוס' בשם בה"ג דה"מ בתנאי אבל לא באמוראי, וכתבו מהרשד"ם ומהר"א ששון דכ"ש בפוסקים - במקום אחר הוכחתי מדברי רבינו המחבר ז"ל בכמה מקומות דאמרינן הלכה כדברי המקל ואפילו בפוסקים ע"כ. וכ"כ עוד הכנה"ג ביו"ד סי' שפ"ז ריש הגב"י וז"ל ונראה מדברי הרב המחבר דפוסקים אמרינן הלכה כדברי המקל באלה וכ"כ משאת בנימין סי' ע' וכן נראה מדברי ספר מקור ברוך סי' ל"א וכו' עי"ש. ובשו"ת בעי חיי לבעל הכנה"ג יו"ד ריש סי' רל"ט כתב וז"ל ומדברי הרב ז"ל בב"י גבי אירוסין וכבוס בגדים ואבלות דפורים וסעודה ראשונה דאבל וכפית המטה ומקומות אחרים מוכיח דס"ל דהלכה כדברי המקל אפילו בפוסקים, ואף אם יהיה מחלוקת - הדינן לכללין בצירוף דהלכה ככתראי וכמ"ש הרב ז"ל בהרבה מקומות עי"ש [ובסוף הסימן שם כתב ואם באנו להקל מהכלל דהלכה כדברי המקל באלה וכמ"ש למעלה - שניא דא מן דא, דלמעלה

אלימתא היא דהא בקריעה אין הלכה כדברי המיקל, אע"כ שאין כונת המרדכי לכלל של הגמ' הלכה כדברי המיקל שהוא נאמר גם ובעיקר ביחיד מול רבים, שזה באמת לא נאמר אלא במחלוקת תנאים, אלא המרדכי לשון מושאלת נקט במקום שיש יחיד מול יחיד או רבים מול רבים הלכה כדברי המיקל מדין ספיקא דרבנן לקולא, וכנראה ס"ל שקריעה דרבנן וכדעת מהר"ם גופיה בהלכות שמחות אות ד' עי"ש, ולכן מקילים בזה, אבל אין מזה ראיה ליחיד מול רבים שגם בזה אמרינן הלכה כדברי המיקל באמוראים. ומהר"ם לשיטתו בזה שגם בהלכות עירובין הנ"ל כתב להוכיח מדברי הר"ח והתוס' דס"ל הלכה כדברי המיקל בעירוב גם באמוראים למרות שהם לא מיירו אלא במחלוקת שקולה, אבל להאמור אין מזה ראיה.

ובספר ברוך משה [לר' משה אבן אדרת, שאלוניקי תקס"ב] בחידושו למו"ק כ"ד ע"א דס"ו ע"ג [הובא בחזו"ע אבלות ח"א עמ' תקמ"ב] כתב שדעת התוס' במו"ק כ"ב ע"ב דלא כבה"ג הנ"ל אלא שהלכה כדברי המיקל באלה אף באמוראים, והוא דדעת רבב"ח שם שאף לשאר קרובים אסור ליכנס לשמחה של חתן וכלה אף לאחר ל' יום, ולדעת אמימר מותר, וכתבו התוס' שם שבתוספות הרב פוסק כלישנא דאמימר דמיקל טפי עי"ש, וחזינן שהלכה כדברי המיקל גם במחלוקת האמוראים, וכתב שהתוס' פליגי על מה שכתבו בדף כ"ד ע"א בשם בה"ג שרק בתנאים נאמר עי"ש. אולם קשה מאוד לומר שהתוס' יביאו בדף כ"ד דעת בה"ג בסתמא ובדף כ"ב דעת התוס' בסתמא ולא יציינו שחולקים זה על זה, וגם אין הכרח לומר כן, דאמימר הוי כלישנא בתרא שבד"כ קי"ל כלישנא בתרא ולכן פסקו

כדברי המקיל רק ביחיד מול יחיד וברבים מול רבים וזה באמת מדין ספיקא דרבנן לקולא ואין כאן דין מיוחד, ורק בתנאים יש דין מיוחד לפסוק כדברי המועטים וכו', וא"כ זוהי דעתו של הב"י בכל דוכתי וכמו שנבאר לקמיה.

ועוד אפשר לבאר בזה עפ"י מה שכתב הב"י גופיה באו"ח סי' פ"ג בדעת הרמב"ם וז"ל והרמב"ם נראה שסובר דאע"ג דמשום דספיקא דרבנן הוא נקטינן לקולא - היינו דוקא לענין בדיעבד, אבל לכתחלה צריך לחוש בדבר וכו' והכי נקטינן עי"ש, ומבואר דס"ל דספיקא דרבנן לקולא אינו לכתחלה אלא בדיעבד, ולפ"ז מובן אמאי הוצרך להלכה כדברי המיקל באבל במחלוקת הפוסקים כשהיא שקולה כדי לומר שההלכה כדברי המיקל לכתחלה ולא כמו בשאר ספיקות דרבנן.

ומעתה נרחיב בס"ד בראיות מדברי הב"י לכאן ולכאן;

ראשית, כבר הביאו האחרונים שהב"י בספרו הליכות עולם [כללי הגמ'] שער ה' הביא את דברי התוס' והרא"ש בכתובות בשם בה"ג דלא אמרינן הלכה כדברי המיקל באבל במחלוקת האמוראים, ומבואר דס"ל שדין זה מוסכם הוא להלכה.

ובבית יוסף המקומות שבהם פסק להקל מדין הלכה כדברי המיקל באבל הם כדלהלן;

בסוסי' שמ"ב גבי מי שהכין צרכי חופה ומת לו מת שלדעת הרא"ש קובר את מתו ונוהג שבעת ימי אבלות ודוחה חופתו לאחר שלשים, ולדעת הרמב"ן לא מאחרים שלשים יום אלא שבעה בלבד, וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כדברי המיקל באבל עי"ש,

סמכתי על זה משום דהלכה כבתראי וכו' אבל כאן האחרונים ז"ל הם המחמירים ולכן דעתי נוטה לחוש לדברי ר' יחיאל עי"ש. ושם בס' ר"מ כתב וגם שאני דקדקתי בתשובה ובמקומות אחרים מדברי הרב ז"ל בב"י במקומות הרבה דס"ל דאמרינן הלכה כדברי המיקל באבל אף בפוסקים - היינו בצירוף הלכה כבתראי עי"ש, הרי שאע"פ שבכנה"ג כתב בסתמא שדעת הב"י שהלכה כדברי המיקל באבל אף במחלוקת הפוסקים - מ"מ בתשובות הנ"ל ביאר דהיינו בצירוף שהלכה כבתראי, אבל בעלמא לא.

ובאמת שכן מתבאר בדברי הב"י בכמה דוכתי וכפי שציין הכנה"ג הנ"ל, וכפי שהאריך לנכון בשו"ת זרע אמת ח"ב סי' קס"א שלא מצאנו בבית יוסף שפסק כדעת מיעוט נגד רוב הפוסקים משום שהלכה כדברי המיקל באבל, ואדרבה מצאנו מקומות רבים שפסק הב"י להחמיר כדעת רוב הפוסקים, וכל המקומות שכתב הב"י הלכה כדברי המיקל באבל - היינו לפסוק במחלוקת שקולה או שרוב הפוסקים מקילים וכתב כן לרווחא דמילתא.

אלא שהחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ב' הביא את דברי הרמ"א בדרכ"מ בס' שצ"א דכיון דרבים חולקים נקטינן כותיהו וכתב עליו וז"ל לשרי לן מר, דהלכה כדברי המיקל באבל ודאי שאף אי נפיש טפי המחמירים, דאי לא - מאי אהני כללא, הרי בלא"ה א"נ הוו פלגא ופלגא ספיקא דרבנן לקולא ובשל סופרים הלך אחר המיקל וכ"כ הרב גנת ורדים דקי"ל אפילו כיחיד המיקל עי"ש. אולם לא ראה הרחיד"א את דברי הרשב"א בעירובין בשם הראב"ד שהעתקנו לעיל [שנדפסו לראשונה בשנת תרנ"ה] שכתב להדיא גבי הלכה כדברי המיקל בעירוב שבמחלוקת אמוראים פוסקים

לדעת הרמ"א מבואר דלא נקטינן כדברי היחיד באבל נגד הרבים. ובדעת הב"י - כבר כתב הרחיד"א בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ב' לתמוה ע"ד הדרכ"מ, דהא יש רבים דס"ל גם כדעת הרי"ף והרמב"ם ולכן פסק כמותם הב"י עי"ש, ויש להוסיף שלדעת הב"י הלכה כרי"ף והרמב"ם גם נגד רבים כנודע, וא"כ הכא פסק ככללי ההוראה המקובלים, אולם אין ראייה מדבריו שהלכה כיחיד כנגד רבים באבל [אלא שהרחיד"א שם ס"ל כן בפשיטות וכדעת הגו"ר - עי' לקמן].

ובסי' שצ"ב ס"א לענין ליארא בתוך שלשים יום שלדעת הרמב"ן והרא"ש אסור עד שלשים ולדעת הרמב"ם מותר ליארא אף ביום המיתה, וכתב הב"י שנקטינן כהרמב"ם דמיקל באבל הוא 'ומסתבר טעמיה' ע"כ, הרי שהוצרך להוסיף שמשתבר טעמיה כדי לפסוק כמותו ולא רק מדין הלכה כדברי המיקל גרידא.

ובסי' שצ"ו גבי קטן שהגדיל בשבעת ימי האבלות שלדעת מהר"ם צריך להתאבל, ולדעת הרא"ש פטור כיון שקטן היה בשעת הקבורה הביא הב"י בשם רי"ו שהלכה כמהר"ם רבו של הרא"ש שדבריו דברי קבלה כ"ש להחמיר, וכתב הב"י ואינו נראה לי דהא קי"ל הלכה כבתראי וקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל הילכך נקטינן כדברי הרא"ש ע"כ, הרי שהשתמש בכלל זה במחלוקת שקולה בין מהר"ם לרא"ש ולפי כללי הפסיקה המקובלים שהלכה כבתראי.

ובאו"ח סי' תקמ"ח סי"ט הביא הטור מחלוקת הסמ"ק ור' יחיאל בענין שמע שמועה קרובה בשבת - האם מתחיל את מנין השבעה משבת או מיום ראשון, שדעת הסמ"ק שמתחיל משבת ודעת ר' יחיאל שמתחיל מראשון, והשו"ע שם פסק בפשיטות כדעת הסמ"ק לקולא, וכתב השו"ג

ושם היא מחלוקת שקולה בין הרמב"ן לרא"ש ולכן פסק להקל.

ובסי' שע"ד ס"ט גבי נולד לתשעה חודשים מקוטעים שלדעת הרמב"ן מתאבלים עליו ולדעת הרמב"ם אין מתאבלים עליו, וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כדברי המיקל באבל ע"כ, וגם זו מחלוקת שקולה היא ולכן פסק להקל.

ובסי' שע"ח ס"א גבי אכילת אבל משלו האם האיסור הוא רק בסעודה הראשונה או כל היום הראשון הביא הב"י שדעת הרא"ש והגמ"י בשם ספר המצוות שרק סעודה ראשונה אסור, ודעת התוס' והרמב"ם שכל היום אסור וכתב שנקטינן באבל כדברי המיקל לאסור רק סעודה ראשונה עי"ש, וגם זו מחלוקת שקולה היא ולכן פסק להקל.

ובסי' שפ"ז ס"א גבי כפיית המטה אם צריך גם לישן עליה או דסגי רק בכפיה ויכול לישון על הקרקע כתב הב"י ולענין הלכה כיון שהראב"ד והרמב"ן והרא"ש מסכימים לדעה אחת [שא"צ לישן עליה] הכי נקטינן וכ"ש שהם מקילין והלכה כדברי המיקל באבל ע"כ, הרי שהביא זה לסניף במקום שבלא"ה רוב הראשונים מקילים.

ובסי' ש"צ ס"ה לענין תספורת באשה לאחר שבעה הביאו הטור וב"י מחלוקת הראשונים בזה, וכתב הב"י ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת [להתיר] הכי נקטינן ע"כ, וכתב הדרכ"מ באות ה' וז"ל ונראה דאע"ג דהלכה כמיקל באבל מ"מ כיון דרבים חולקים דהיינו רש"י והתוספות והרמב"ן והרא"ש - הלכתא כרבים, כ"ש דהרמב"ן והרא"ש שהם בתראי הקשו על דברי הרי"ף וכתבו על דברי רש"י שהם עיקר - הכי נקטינן, כן נ"ל ע"כ. הנה

לבנים חדשים 'היוצאים מתחת המכבש', אולם הרמב"ם והרמב"ן והרא"ש ס"ל שגם אם לא יוצאים תחת המכבש אסור בחדשים, וכתב הב"י ולענין הלכה הו"ל הראב"ד יחידאה לגבי הנך רבואתא והלכה כרבים ע"כ, הרי שלא נקט הלכה כדעת היחיד המיקל באבל.

ובסי' ש"צ ס"א לענין גילוח השפה שלדעת בה"ג וריצ"ג אסור כל שבעה ומותר בתוך שלשים, ולדעת הרמב"ן מותר אפילו תוך שבעה, ולדעת הרמב"ם והראב"ד אסור כל שלשים, כתב הב"י ולענין הלכה כיון שהרמב"ם והראב"ד מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ע"כ, וזה חידוש יותר גדול שאע"פ שהרבה מתירים - פסק להחמיר כדעת הרמב"ם והראב"ד, אבל להקל מדין הלכה כדברי המיקל לא פסקי.

ובסי' ש"צ ס"ו לענין נטילת צפרנים לאבל תוך ל' הביא הב"י את מחלוקת הפוסקים, וכתב ולענין הלכה כיון שהרי"ף והרמב"ם מסכימים לדעת אחת הכי נקטינן ע"כ, וכ"פ בשו"ע שם. וכתב השו"ג באות כ' וז"ל וק"ל כיון דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל למה לא פסק כהריצ"ג ובה"ג וסמ"ג לפחות להביא בשם י"א, וצ"ע ע"כ. ולפי האמור אין זו קושיא, דבמחלוקת הפוסקים נקטינן ככללי ההוראה המקובלים, ולדעת הב"י הלכה כהרי"ף והרמב"ם כנודע, ולכן גם באבל פסק כמותם אף לחומרא.

ובסי' שצ"ט ס"א לענין אבלות שלשים למי שהרגל ביטל לו גזירת שבעה, שלדעת הראב"ד אסור רק בבגדים

באות ל"ג וז"ל ויש לתמוה על רבינו שסתם לן כסמ"ק, ולכאורה נראה שדעת הטור כדעת ר' יחיאל מדהביא דבריו באחרונה, וי"ל כיון דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל וכו' אפילו יחיד נגד רבים, וכתב שכנה"ג דה"ה בדברי הפוסקים וכו' ולכן סתם לן כדברי סמ"ק עיי"ש. אולם אין דבריו מוכרחים; חדא דהטור לא הכריע אלא הביא המחלוקת, והטעם שהביא את דברי ר' יחיאל באחרונה - משום שכך הוא הסדר, שהסמ"ק כתב שעולה, ור"פ בהגהותיו הביא שבתוספות ר' יחיאל כתב לא כך, ולכן הטור הביאם כסדר זה, אולם אין הכרח שהטור ס"ל כר' יחיאל, והו"ל מחלוקת שקולה יחיד כנגד יחיד, ולכן פסק השו"ע להקל, אבל ביחיד כנגד רבים לא שמענו. ועוד דאשתמטתיה להשו"ג דברי הטור והב"י ביו"ד בסוסי' ת"ב ששם הביא הטור שבה"ג ס"ל כסמ"ק, והב"י הביא שכ"ה גם בסמ"ג ועוד, וכתב כתב הב"ח ביו"ד סוסי' ת' וז"ל ולענין הלכה אע"פ שמדברי מהרי"ק בשורש נ"ג נראה דהכריע כר' יחיאל כיון שהוא בתראה ור"פ בעל הגהות הסמ"ק הביא דבריו - מ"מ כיון דרבים נינהו דמקילין; בה"ג והסמ"ק והסמ"ק והמרדכי בשם ריב"ם וכ"פ בשו"ע סי' ת"ב ס"ז - הכי נקטינן, ותו דהלכה כדברי המיקל באבל ע"כ, וא"כ אין ראיה כלל מדין זה שהלכה כדברי המיקל ביחיד כנגד רבים.

ומאידך מצאנו מקומות רבים בדברי הב"י שפסק כדעת המרובים להחמיר ולא כדעת היחיד להקל;

בסי' שפ"ט ס"ה גבי גיהוץ בתוך שלשים שלדעת הראב"ד אסור רק בבגדים

ד. אלא שבשו"ע פסק כדעת בה"ג וריצ"ג שאסור כל שבעה ומותר בתוך שלשים, וכתב השו"ג אות ב' וז"ל שאין לומר דהדר ביה מב"י לשו"ע משום דקי"ל הלכה כדברי המיקל באבל שא"כ הו"ל לפסוק כרמב"ן שמתיר אף תוך ז' וצ"ע ע"כ.

גם במה שהרגל מתיר בעלמא כגון תספורת לבא ממדינת הים וכדומה, ולדעת הרא"ש אינו נוהג כלל, וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כדברי הרמב"ן שהם נכוחים בטעם וראיה ע"כ, הרי שהכריע בסברא להחמיר במחלוקת שקולה.

ובסי' שצ"ט ס"ב לענין אבלות בצינעה למי שנפטר ברגל שלדעת הרמב"ם אינו נוהג אבלות אפילו בצינעה, אולם לדעת בה"ג, תוס', רא"ש ורמב"ן נוהג אבלות בצינעה, וכתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כוותיהו דרבים ניהו וגם כי בה"ג שדבריו דברי קבלה סבר כוותיהו ע"כ, הרי שפסק להחמיר כרבים ולא להקל באבלות כרמב"ם.

ובסי' ת' גבי לימוד תורה לאבל בשבת שלדעת ר"י מותר, כתב הב"י ולענין הלכה נקטינן כר"ת והר"ם והרא"ש [שאוסרים] דרוב מנין ורוב בנין הם ע"כ, הרי שהחמיר כדעת הרבים ולא היקל כדעת ר"י.

ובסוסי' ת"א לענין האם פורים מבטל אבלות שבעה, שלדעת השאלות מבטל ולדעת שא"ר אינו מבטל, כתב הב"י וז"ל ולענין הלכה נקטינן דאין פורים מבטל האבלות וכמו שהסכימו הרמב"ם והר"ם והרא"ש. ולנהוג בו אבלות נקטינן כדברי הר"ם והרא"ש [שנוהג רק בצינעה ולא בפרהסיא] דלגבי הרמב"ם רבים ניהו ובתראי ומקילים באבל ע"כ, וחזינן להדיא שרק לגבי רוב הפוסקים ובתראי צירף הב"י את הסברא שמקילים באבל ופסק כמותם, אבל במחלוקת הראשונים שהמיקל שהוא השאלות הוא מיעוט - לא פסק כמותו.

ובסי' ת"ב ס"ח גבי מי שנודע לו על האבלות רק לאחר הרגל האם הוי שמועה רחוקה או לא, שבעה"מ הביא שיש מהחכמים שהסתפקו בזה וכתבו דהו"ל ספק

אבלות וקי"ל כדברי המיקל באבל, והוא עצמו חלק וכן הסכים להחמיר הרמב"ן והנימוק"י, וכתב הב"י דהכי נקטינן דהוי שמועה קרובה ולא רחוקה עי"ש, הרי שהחמיר ולא היקל בזה, וכ"פ השו"ע גם באו"ח סי' תקמ"ח ס"כ. והשו"ג שם באות ל"ד עמד בזה וז"ל וק"ק כיון דקי"ל הלכה כדברי המיקל אפילו בפוסקים כנ"ל - למה פסק הכא כדברי המחמיר, וואולי' שאני הכא שבעה"מ הרבה ראיות, ונימוק"י והרמב"ם הסכימו עמו ע"כ, הרי שנדחק וכתב וואולי'. ועדיין לא יגהה מזור, דהא בדר"כ כשיש יחיד ורבים - הרבים מרבים בראיות כנגד היחיד, וא"כ בטל הכלל, אע"כ שכלל זה לא נאמר במחלוקת הפוסקים ביחיד מול רבים וכנ"ל.

וא"כ זכינו לדין שדעת הב"י ברורה דלא ס"ל הלכה כדברי המיקל באבל בפוסקים ביחיד מול רבים אלא רק ברבים מול רבים וביחיד מול יחיד וכמו שחילק הזר"א הנ"ל.

ולפ"ז מיושבת תמיהת הר"ב בן אברהם [לר' חיים אברהם אישטרושא, שלוניקי תקפ"ו] ביו"ד סוסי' ט' שהביא את דברי התוס' בכתובות ד' ע"א בשם בה"ג ושא"ר שלא פוסקים הלכה כדברי המיקל באמוראים וכ"ש בפוסקים, וכתב אבל מדברי הרב"י נראה דס"ל דנאמר אף בפוסקים וכמו שמפורש יוצא מדבריו בריש סי' שע"ח ושפ"ז ושפ"ט ושצ"ו, ודבר זה צריך תלמוד דמנ"ל למרן ז"ל לחלוק על כל הגאונים הנזכרים וכו' עי"ש. ולפי הנ"ל אתי שפיר, שיש הבדל בין דברי התוס' בשם בה"ג ושא"ר שנקטו שאין הלכה כדברי המיקל באבל באמוראים וכ"ש בפוסקים - דהם מיירו ביחיד מול רבים, ובזה מרן הב"י מודה כפי שפסק הוא ז"ל בהרבה מקומות להחמיר,

מיירי במחלוקת שקולה בין האחרונים
בביאור דברי ההגהות אשרי ע"ש, אולם לא
מיירי ביחיד כנגד רבים.

והברכ"י בסי' שצ"ג אות ג' הביא מדברי
התורת חיים [לר' חיים שבתי,
שאלוניקי תע"ג] שהלכה כדברי המיקל
באבל בפוסקים ע"ש. אולם הוא מיירי
במחלוקת העיטור וראב"ה לענין מים
שאין להם סוף אם צריך להתאבל או לא,
וכתב שכיון שמדברי העיטור והרי"ף נראה
בהדיא דבמייס שאין להם סוף א"צ לנהוג
אכילות, אף שיהיה הדבר בפלוגתא, קי"ל
הלכה כדברי המיקל באבל ע"ש, הרי
שהוא לא מיירי ביחיד מול רבים אלא
במחלוקת שקולה.

וכן האריך הרב ישועה שבאבו ידיע זין
בשו"ת גור"ר יו"ד כלל ה' סי' ט' ביסוד
זה דהא דאמרינן שאין הלכה כדברי המיקל
באבל במחלוקת האמוראים וכ"ש במחלוקת
הפוסקים - זהו ביחיד מול רבים, אבל
במחלוקת שקולה - לכו"ע אזלינן לקולא
מדין ספיקא דרבנן לקולא ע"ש, וזה כדכתב
הזר"א הנ"ל, וכפי שהארכנו להוכיח מדברי
הב"י בהרבה מקומות.

אמנם ר' אברהם הלוי שם בסי' י' וי"ב חלק
ע"ד הרב ישועה הנ"ל וס"ל שאף
במחלוקת הפוסקים הלכה כדעת היחיד, וזהו
משום דס"ל שר"י בעל התוס' בכתובות ד'
ע"א פליג על בה"ג, וגם משום שדברי בה"ג
אין להם טעם ע"ש, ונמשך אחריו הרחיד"א
בשו"ת חיים שאל ח"א סי' ב' ע"ש, וכן
הרבה מהאחרונים נמשכו אחר הגור"ר
והחיד"א בזה - עי' בחינא וחסדא [לר'
יהושע שלמה ארדיט, אומיר תרכ"ד] דף נ"ט
ע"ב, ובשו"ת מכתב לחזקיהו לבעל השד"ח
סי' י"א מדף נ"ז והלאה, ובספר חזו"ע
אבלות ח"א עמ' רי"ד ותקמ"ב וח"ב עמ'

לבין דברי הב"י שפסק הלכה כדברי המיקל
בפוסקים דמיירי ביחיד מול יחיד ורבים מול
רבים ומדין ספיקא דרבנן לקולא.

בירור בדברי גדולי האחרונים שנקטו להקל במחלוקת הפוסקים באבל

הנה הכנה"ג במקומות הנ"ל הביא בשם
כמה מגדולי האחרונים שהקלו
במחלוקת הפוסקים באבל, אולם המעיין
בדבריהם יראה שגם הם מיירו במחלוקת
שקולה ולא ביחיד מול רבים, ולא מצאנו
בגדולי האחרונים עד ר' אברהם הלוי בגינת
ורדים שנביא לקמן שהקלו בפוסקים ביחיד
מול רבים;

בראשונה הביא הכנה"ג את דברי המשאת
בנימין [לר' בנימין אהרן, קראקא
שצ"ג] סי' ע' דס"ל להקל. אולם הוא שם
מיירי במחלוקת הרמב"ן והרא"ש לענין
אבלות שלשים למי שהרגל ביטל לו גזירת
שבעה שלדעת הרמב"ן נוהג אבלות שלשים
ברגל גם במה שהרגל מתיר בעלמא כגון
תספורת לבא ממדינת הים וכדומה, ולדעת
הרא"ש אינו נוהג כלל, וכתב הב"י ולענין
הלכה נקטינן כדברי הרמב"ן שהם נכוחים
בטעם וראיה ע"כ, וע"ז חלק המשאת בנימין
שהלכה כדברי המיקל באבל ע"ש, אולם לא
מיירי ביחיד מול רבים.

שנית הביא הכנה"ג מדברי ספר מקור ברוך
[לר' ברוך קלעי, אומיר תי"ט] סי'
ל"א. אולם שם מיירי לענין תאומים שאחד
מת בתוך שלשים ואחד לאחר שלשים
והאריך בזה וסיים ז"ל הרוצה להקל הנה יש
לו עמוד נכון לישען עליו הרב הגדול מורינו
ר' יוסף קארו והרב בעל הלבוש כשהם
חולים, ולפי דעת ר' יוסף קארו אפילו
כשאינם חולים בדבר יותר חמור מזה, כ"ש
באבלות דהלכה כדברי המיקל ע"ש, וגם שם

תפ"ח ועוד, אולם לפי מה שהארכנו בטוב טעם ודעת - דברי הזר"א וחילוקו נכונים בטעם ובסברא ובדברי רבותינו הראשונים והב"י וגדולי האחרונים, ודברים אלו נעלמו מעיני הגור"ר ודעימיה.

סיכום

דעת בה"ג שהלכה כדברי המיקל באבל זה רק בתנאים ולא באמוראים - מוסכמת מכל הראשונים, ואף אם המצא ימצא מי שחולק - בטלה דעתו נגד גדולי הראשונים שהסכימו לבה"ג.

לפי הנ"ל כ"ש שבפוסקים לא אמרין הלכה כדברי המיקל באבל.

דין זה שהלכה כדברי המיקל באבל הוא רק

בתנאים ולא באמוראים ובפוסקים, הוא רק ביחיד כנגד רבים, אבל ברבים כנגד רבים וביחיד כנגד יחיד - הלכה כדברי המיקל מדין ספיקא דרבנן לקולא.

ה"ה בכל הנ"ל לענין הלכה כדברי המיקל בעירוב.

ולכן המעיין בספרי האחרונים ורואה שפסקו להקל בהלכות אבלות מדין הלכה כדברי המיקל - יש לו לבדוק האם המחלוקת היא שקולה ואז יוכל לסמוך על פסק זה להקל, או שמא רוב הפוסקים מחמירים, שבוזה אין להקל כדעת הפוסקים הנ"ל אלא יש להחמיר כדעת רוב הפוסקים וכפי שנהג מרן הב"י בהרבה מקומות וכ"ד גדולי האחרונים.

[ב] נטיעה בתוך בית האם חייבת במעשר ובשביעית

אבל מדרבנן חייב, והראב"ד פליג ופוטר לגמרי עי"ש.

אולם דעת רבים מהראשונים במסכת ב"מ פ"ח ע"א, שהגדל בבית חייב מהתורה במעשרות, ולא ס"ל כלל דינא דירושלמי, דאיתא שם בגמ' גבי חצר או בית שקובעים למעשר מן התורה, והעמידה הגמ' שם באילן שעומד בגינה ונופו נוטה לבית או לחצר ולכן קובע מהתורה בשעה שקוטף מהאילן, וכתבו תוס' דהא דלא מוקי לה בעומדת בחצר או בבית גופה משום דעומדת בבית לא שכיח כלל ולכן גם בחצר לא העמיד כן עי"ש. וכ"כ תוס' הרא"ש ותוס' ר"פ. וכ"כ הרשב"א והמיוחס לריטב"א בשם הראב"ד, וכ"ה בשטמ"ק בשם הראב"ד [אלא שיש שם חסרון הדומות, ויש להשלים כמו שהוא

בקובץ 'מנורה בדרום' אדר א' תשפ"ב האריך הרב אוריאל ראובן אייזנבך בענין נטיעה בבית לענין שביעית, בדברי הירושלמי והמפרשים עי"ש"ב. ויש להוסיף עוד מדברי הראשונים בזה בסוגיא במסכת ב"מ פ"ח ע"א שמתבאר מדבריהם להחמיר בענין זה;

הנה כנודע בירושלמי בערלה פ"א סוף ה"ב אמר ר' יוחנן בשם ר' ינאי שאילן שנטעו בבית פטור מן המעשרות דהא כתוב בהם היוצא השדה שנה שנה ובית לאו שדה הוא, ולענין שביעית מספקא דכתוב שדך לא תזרע ומאידך כתוב ושבתה הארץ דמשמע כל שהוא ארץ אף שהוא בבית. והרמב"ם בפ"א ממעשר ה"י פסק כירושלמי לגבי מעשר, אלא דס"ל שהירושלמי פטר מהתורה,

ה. אף בבית, כ"ג מדבריו ומדברי המפרשים שם, ודלא כחיי"א בספרו שערי צדק פ"ב אות ה' שביאר שהראב"ד פליג רק על חצר ומחייב מהתורה עי"ש.

הוא לא אליבא דהלכתא, כיון שבספרי עה"פ עשר תעשר וכו' דרשו הרבה דרשות על הפסוק היוצא השדה שנה שנה ולא דרשו שדה לאפוקי בית, וכן בבבלי לא הוזכר דין זה ולכן ס"ל שאינו להלכה. ועל כן נראה שקשה לדחות את כל הראשונים הנ"ל מפני הירושלמי.

ולפ"ז נראה שיש להפריש מעשר 'בברכה' מהנטוע בבית, דהא לדעת כל הראשונים הנ"ל חייב מהתורה [בזמן שהיה חיוב תרו"מ מהתורה], ולדעת הרמב"ם חייב מדרבנן וג"כ מברכין עליו כדין כל תרו"מ בדבר החייב מדרבנן, ובדעת הראב"ד יש סתירה בזה בין חידושו לבין ההשגות, ואף אם נאמר שההשגות עיקר ופוסט לגמרי מ"מ יחידאה הוא בראשונים לפטור לגמרי, וע"כ העיקר שיש להפריש בברכה.

ולענין שביעית. הנה הפאה"ש בסוף סי' כ' כתב שיש להקל בזה כיון שהירושלמי הסתפק וספיקא דרבנן לקולא. אולם נראה שלמעשה אין להקל בזה כלל, דהא לדעת הראשונים הנ"ל שחייב במעשר מהתורה א"כ ה"ה גם בשביעית ודאי שאין הבדל בין בית לשדה, ובית חייב בשביעית כבשדה. ובדעת הראב"ד כבר כתבנו שיש בזה סתירה בין חידושו להשגות, ועוד שהוא יחידאה. ובדעת הרמב"ם פשטות הדברים שלדבריו חייבים עכ"פ מדרבנן כמו במעשר. ומש"כ החזו"א בסי' כ"ב סק"א שבשביעית לא גזרו משום חיי נפש - כבר הקשה על דבריו בשו"ת שבט הלוי ח"ו סי' קס"ז, שהרי נטיעה בבית זהו דבר שלא שכיח ומה שייך לומר בזה חיי נפש. ומה שכתב השבה"ל שאולי לא גזרו בדבר שאינו נוהג רק פעם

להדיא במיוחד לריטב"א בשם הראב"ד וכו"ל]. ומבואר להדיא מדבריהם שנטוע בבית חייב מהתורה דהא הסוגיא שם מיירי בחיוב דאורייתא. וכן מפורש גם בדברי הרמב"ן והר"ן שם שהקשו [נקדשות התוס' שם] איך העמידו באילן הנוטה לבית או לחצר והא בעינן שיכנס דרך שער הבית או החצר ותירצו דה"מ פירות הגדלים בשדה שכיון שצריכים הכנסה כל שאין נכנסין דרך שער לאו הכנסה הוא אבל הגדל 'בבית' אין לך ראיית פני בית גדול מזה ע"כ, ומפורש שגדל בבית חייב מהתורה כדין ראה פני הבית. וכבר עמדו בזה רבים מהאחרונים ובראשם החי"א בספרו שערי צדק בבית אדם שם [והביאו בספר נפש חיה על ב"מ שם] ועוד אחרונים, שדברי התוס' וסיעתם אינם מתאימים לירושלמי שלפי דבריו בית פטור מהתורה ואתי שפיר למה לא העמידו בנטוע בבית עי"ש.

ואם כי מצאנו בכמה מקומות שהירושלמי לא היה תדיר לעיני כמה מהראשונים, ופעמים שנעלמו דברי הירושלמי מעיני הראשונים, ולכאורה גם כאן אפשר לומר כן, ולפ"ז אין להתחשב בדברי הראשונים הנ"ל, אולם כאן קשה לומר כן; חדא, שבד"כ אמרין כן לגבי מעט מהראשונים, אולם כאן שהרבה ראשונים כתבו כן בפשיטות, קשה לומר שנעלם מעיני כולם הירושלמי הנ"ל. ועוד שהרא"ש בהלכות ערלה הביא את הירושלמי הנ"ל לענין חיוב ערלה בנטוע בבית עי"ש, וא"כ ידע ממנו. וע"ע ברמב"ן ברה"ט' ובע"ז מ"ח שהביא את דברי הירושלמי באותה הלכה לענינים אחרים עי"ש, ומבואר שידע מירושלמי זה, וא"כ ע"כ לומר דסבירא להו שהירושלמי

1. וע"ע מה שכתבתי בספרי 'תורת הקדמונים' סי' קל"ד בענין הסתירות בחיבורי הראב"ד השונים.

בשבע שנים - ג"כ אינו מוכרח להמציא
סברות מעצמנו ולחלק בין הדברים, ובפרט
שהרמב"ם השמיט בהלכות שביעית וכמה
אחרונים כתבו בדעתו דס"ל להחמיר, ועכ"פ
לא יהא אלא ספק בדעת הרמב"ם והראב"ד -
כיון שדעת שאר הראשונים הנ"ל להחמיר,
א"כ נראה שהעיקר הוא שנוהג שביעית
בבתים כבשדות.



מכתב ו'

הרב חיים מלין

בני-ברק

למע"כ ידידי עוז הגאון המופלג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א,

בעמח"ס גם אני אודך ושא"ס נכבדים,

שלו' וברכה וישע רב,

מה מאד שמחתי לקבל מיד כת"ר שליט"א את הקובץ הנפלא 'מנורה בדרום', ולהתענג מצוף אמריו ומתיקות תכנו, מכל מאמר ומאמר, וכל חידוש וחידוש מהרבנים הגאונים שליט"א, ואמרתי להביא כאן כמה הוספות דלות, אולי יהיו לתועלת המעיינים:

[א] תליית פירות שביעית בסוכה

הפסד לפירות שביעית (וגם דיכול להתקלקל ע"י השמש וכדו'), וראה בהליכות שלמה (מועדים, פ"ז סכ"ג) דהביאו ממרן הגרש"ז אויערבאך זצ"ל דאתרוג של שביעית מותר לתלותו בסוכה לנאותה, וכמו שביארו בדבר הלכה (אות לד) שהרי אינו מפסידו בכך מאכילה, כיון שלאחר החג שפיר רשאי לאכלו. וכן הובא בשם מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל (אשרי האיש, ח"ג פכ"ד סל"ה) ומרן הגר"ש וואזנר זצ"ל בשו"ת שבט הלוי (ח"ז סי' נז). אבל בשו"ת מנחת יצחק (ח"י סי' קיט) כתב דאף דיש לצדד להקל בזה מפני שהפסד אינו ודאי ואינו אלא בגרמא (ויכול גם להתנות בערב יו"ט דאינו בודל מזה כל ימי החג), מ"מ למעשה לא היקל בדבר.

הנה ידידי הרה"ג רבי משה חליוה שליט"א, בעמח"ס ענפי משה ושא"ס, דן (עמ' צה-צו) אם מותר לתלות אתרוג דשביעית לנוי סוכה ועוד, ואמרתי להביא בזה מה שכתבתי בזה בספרי 'חמדת חיים' מתורת מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א (אות תכד, עמ' רלד) שנשאל מוח"ז שליט"א באדם שקישט את סוכתו בפירות שביעית, ועי"ז זכה בפרס של תחרות הסוכה הנאה בעיר, האם חשיב לסחורה בפירות שביעית, והשיב מוח"ז דלא חשיב סחורה בפירות שביעית.

ושם בהערות והוספות (אות רעז) הבאתי דעצם קישוט הסוכה בפירות שביעית אינו פשוט דמותר, דיש מקום לומר דכיון דנוי סוכה נהיה מוקצה לז' ימים, א"כ הוי

[ב] לקיחת פירות שביעית ללא ידיעת הבעלים

להכנס לשדה חברו ללא ידיעתו וליקח או לא, ואמרתי להביא בזה ג"כ מספרי 'חמדת חיים' הנ"ל (אות תכב, עמ' רלג) שנשאל

במאמרו הנפלא של הרה"ג רבי יאיר מינקוס שליט"א (עמ' קמב) אם הפקר בשביעית תלוי ברצון הבעלים, ואם מותר

מפני תיקון העולם שלא יפרוץ, אבל ישאיר הדלת פתוחה'. ושם בציון ההלכה (אות רצז) כתב דהמקור לזה מהמכילתא בפ' משפטים, והוסיף: 'ובראב"ד עדויות פ"ה מ"א משמע קצת שמה"ת מותר להעני לפרוץ בה פרצות, וכ"כ בביאור הגרי"פ לרס"ג מ"ע ס"א, ואינו מוכרח ע"ש. ושמענו בשם מרן שבמקום הצורך מותר לו לנעול הדלת ולכתוב שם פיתקא שכל מי שרוצה ליטול יכול לקבל המפתח בבית', ע"כ.

ואמר לי מוח"ז שליט"א כי מנהגו בשנת השביעית בביתו בשכונת 'רמת חן', שכותב פתק שניתן לבוא ולקבל פירות ביום שישי בשעה פלונית, ועומד ונותן לתושבי השכונה את הפירות. ואמר לי שפ"א אחד שאלו איך מונע מהם לקחת כל השבוע ה"ז הפקר, והשיבו את דברי הקה"י זצ"ל ד'העולם אינו הפקר', ואמר רבינו דפ"א בתחילה כשפתח החצר נכנס גנב וגנב חפץ מן הבית, וע"כ הנהיג שרק ביום שישי - ערש"ק, יבואו ויקחו הפירות.

ושוב ראיתי שברמב"ם (פ"ו מהל' שמיטה ויובל ה"ט) כתב: 'אוכלין פירות שביעית בטובה ושלל בטובה, בטובה כיצד - שיתן לו פירות שביעית כמו שעשה עמו טובה שנתן לו, או שיכניסו לגינתו לאכול כמי שעשה לו טובה, ומי שנתנו לו פירות שביעית במתנה או שנפלו לו בירושה הרי זה אוכלם כדרך שאוכל פירות שאוסף אותן הוא בעצמו מן השדה'. אבל הראב"ד והר"ש משאנץ בעדויות (פ"ה מ"א) גרסו דאוכלים רק בטובה, והיינו דרק ברשות בעל הבית אוכלין, דמדרבנן אסור לקחת בלא רשותו שמה ע"ז יתרגל לבוא בשדה חברו שלא מדעתו בשאר שני שבוע, וכן מבואר כבר במכילתא (בפ' משפטים) דגזרו כן מפני תיקון העולם.

מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א באדם חרדי שנכנס בשביעית לשדה של אדם שלא שומר תורה ומצוות והחל לקטוף פירות שביעית, והבעה"ב החל לצעוק עליו כי גנב הוא והזמין משטרה וכו', אם נהג כדין. ואמר מוח"ז בשם חמיו מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל דהפירות הפקר אבל העולם אינו הפקר, מצד הנימוס ודר"א.

והוסיף מוח"ז שליט"א לספר, שלמרן הגרמ"י ליפקוביץ זצ"ל הי' עץ אתרוגים ומרן הקה"י זצ"ל היה בא ולוקח כל שנה ומבקש רשות לקטוף, וכשבא בשביעית וביקש רשות, שאלו הגרמ"י הרי זה הפקר, והשיבו מרן הקה"י זצ"ל - 'הפירות הפקר אך העולם אינו הפקר!', וציין רבנו דיש לזה מקור בר"ש משאנץ.

ושם בהערות והוספות (אות רעו) הבאנו כך: הנה יעויין ברמב"ם רמב"ם (פ"ד מהל' שמיטה ויובל הכ"ד) שכתב בזה"ל: 'מצות עשה להשמיט כל מה שתוציא הארץ בשביעית שנאמר והשביעית תשמטנה ונטשתה, וכל הנועל כרמו או סג שדהו בשביעית ביטל מצות עשה, וכן אם אסף כל פירותיו לתוך ביתו, אלא יפקיר הכל ויד הכל שוין בכ"מ שנאמר ואכלו אביוני עמך, ויש לו להביא לתוך ביתו מעט כדרך שמביאין מן ההפקר, חמש כדי שמן חמשה עשר כדי יין, ואם הביא יתר מזה מותר', עכ"ד.

וע"ש בדרך אמונה (ס"ק קעט) שכתב בכל מקום. וגם הקרקע הפקר להכנס בה לקחת הפירות, אבל לא לדבר אחר' (ע"ש בציון ההלכה אות שה). וע"ע במש"כ בדרך אמונה (ס"ק קעב) 'וכל הנועל כרמו. אפי' דעתו להפקיר הפירו בשעת לקיטה כנ"ל, ומדאורייתא צריך לפרוץ פרצות בשדהו שיוכל כל א' לבא וליטול, אלא שגדרו חכמים

ואז צריך לבקש רשות [ושמעתי מחכ"א דאם בעה"ב לא מרשה, מסתבר דיכול ליקח, דרך צריך רשות לכתחילה, אבל לא מסתברא דישתכרו עוברי עבירה, וצ"ע].

ויעויין בחזו"א בשביעית (סי' יט סקכ"ד) שלמד בראב"ד דרך כשלא הפקיר הבעה"ב את השדה הוא דאסור, אבל אם הפקיר בעה"ב - אין מה לחשוש שיתרגל בכל השנים, דדווקא בשביעית לוקח משום דהפקר הוא, משא"כ בשאר השנים. והמחלוקת רק כשלא הראה בעה"ב שהפקיר,

ג] בענין לבישת כובע בברהמ"ז ושאר ברכות

הקה"י, וע"ע בארחות רבינו ח"א עמ' פד), ויתכן דס"ל דחז"ל קבעו מהי כבוד הברכה, ואע"פ שבעולם אי"ז דרך כבוד כ"כ לילך עם כובע לבד [ובפרט דכל המקור של כובע בהמ"ז הוא מדין עיטור של כוס, וא"כ זה דין לכסות הראש בכובע, וא"כ גם אם העולם לא רואה בזה כבוד - מ"מ חז"ל ראו שזה כבוד].

ובעצם הענין של לבישת כובע בכל ברכה, מקורו בשדי חמד (ח"ה, מערכת ברכות, סי' א אות מב, עמ' 262) שכתב דיש ענין לכתחילה משום הידור מצוה. וכן ראיתי שנוהג מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בכל ברכה שמברך.

הנה בעמ' קפז הביא ידידי הגר"ג הכהן רבינוביץ שליט"א מכתבו של ידידי הגר"מ גבאי שליט"א בענין שאלת כובע לברהמ"ז, ושם בתוה"ד (אות ג) דן אם יש הידור ללבוש כובע בשאר ברכות. והנה מתחילה אמרתי להוסיף בזה בענין מה שנוהגים כיום רבים ללבוש בברהמ"ז רק כובע בלי חליפה, דהרי ברחוב לא ילכו כך, אז מה ענין יש בזה, אכן יעויין בס' דולה ומשקה (עמ' קיא) שהשיב מרן הגר"ח קניבסקי שליט"א דמ"מ טוב לזהר שילבש לפחות כובע משום כבוד הברכה. ומרן הגר"ח שליט"א עצמו לובש כובע וחליפה בברהמ"ז, ובברכת מעין ג' לובש רק כובע (משום דזה מחלוקת אם זה דאו' או דרבנן, וראה בדולה ומשקה עמ' קכ שכן נהג

ד] לעשות קפנדריא בחצר ביהכ"נ שהתפללו שם בקורונה

שדווקא בבית הכנסת עצמו אין לעשות קפנדריא, אבל לעבור דרך חצר בית הכנסת כדי לקצר הדרך מותר, ומעשים בכל יום יוכיחו, וכן דרך פרוזדור של הבהכ"נ מותר לקצר.

ובפמ"ג (משבצ"ז סימן קנא סק"ד) כתב, צ"ע בפאלי"ש [אולם שלפני בית הכנסת], מקום שמתפללין שם בקהלות גדולות, אם רשאי לעשות קפנדריא וכדומה.

במאמרו של הרה"ג רבי זאב ריונטל שליט"א (עמ' קפט) אם מנייני חצרות קדשו לשעתם או לעת"ל, אציין בזה למה שנשאל מוח"ז מרן הגר"י זילברשטיין שליט"א בקובץ 'ווי העמודים וחשוקיהם' (גליון צח עמ' נב) אם מותר לעשות קפנדריא בחצר ביהכ"נ שהתפללו שם כל ימות הקורונה, והשיב בזה"ל:

כתב בערוך השולחן (סימן קנא ס"ח)

ובסימן קנד (א"א סק"א) כתב, שאם מתפללים שם בקביעות, שאפשר בעזרה כה"ג אסור.

ובמשנה ברורה (סימן קנד סק"ג) כתב שבעזרות אם אין מתפללין בהם בקביעות אלא כשהם נדחקים, דינו כבתים וחצירות שאין בהם קדושה, אבל אם מתפללים שם בקביעות, והמקום נעשה קבע לעצלנים, פשוט דכל קדושת ביהכ"נ עליו. ובשער הציון (סק"ג) התפלא על הפמ"ג שמסתפק בזה.

נמצא שאם החצר היא מחוץ לבית הכנסת, ורק מתפללים שם לפעמים כמו

בקורונה, מותר לכתחילה לעשות שם קפנדריא. אם זה מבוא לבית הכנסת, ומתפללים שם שלא בקביעות, גם מותר. ואם יש אנשים שמתפללים שם בקביעות, גם אם כל פעם מתפללים שם אנשים אחרים, אסור לעשות שם קפנדריא.

ולגבי הנדון אם יש מקום להחמיר, שהרי אמרו במסכת מגילה (דף כז ע"ב) שאלו תלמידיו את רבי אלעזר בן שמוע במה הארכת ימים, אמר להם מימי לא עשיתי קפנדריא לבית הכנסת... ומשמע שהחמיר גם בדברים המותרים, היינו דווקא בתוך ביהכ"נ, אבל כשהתירו משום שאין לזה קדושה, גם אין מקום להחמיר - עכ"ד מוה"ז שליט"א שם.

ואסיים שוב בברכה כי יזכו כל הכותבים להגדיל תורה ולהאדירה מתוך נחת ושמחה וכט"ם

חיים מלין

כולל שע"י ישיבת בית מדרש עליון, בני ברק