

קובץ
מנורה בדרום

במה תורנית לבירורי
הלכה ומנהג

גליון נ"ח
אדר ב' - תשפ"ד

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

בעהשי"ת, שמחים אנו להגיש לציבור בני התורה די בכל אתר ואתר, את גליון **אדר ב'** של קובץ **מנורה בדרום** - גליון ח"ן, המלא כרגיל בתורתם של בני התורה **יושבי ארץ הנגב**, אשר עמלים כתמיד על התורה ועל העבודה.

משנכנס אדר מרבין בשמחה, וכעת ביתר שאת וביתר עז בעז"ה בחודש אדר העיקרי - ואין שמחה כשמחת התורה, וב"ה השמחה רבה כתמיד לחזות בעינינו בחידושי התורה הנפלאים של בני התורה במחזורתינו.

ונבקש מן קדם אכונא דבשמיא שבזכות התורה הקדושה ובזכות בני התורה היקרים המסולאים בפז, שיראנו נפלאות כמו בימי מרדכי ואסתר, ושנוזה בימים הקדושים הללו של חודש אדר שיתקיים בנו 'אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם', ונזכה לגאולה השלמה ולפדות נפשנו במהרה בימינו - אמן ואמן!

כדאי לדעת - כי נצטברו במערכת הקובץ כמה וכמה עותקים מודפסים מגליונות ישנים של **מנורה בדרום**, ועל כן המעוניין לקבל איזה גליון ישן יכול לפנות למערכת, ואם ישנו במלאי נשמח להעבירו.

וכידוע, מערכת הקובץ זקוקה לסיוע ממוני משמעותי כדי להוציא לאור את הקובץ בכל חודש ברוב פאר וחדר, על כן בקשתנו שטוחה בפני כל הנהגה מהקובץ - אנא, סייעו בידינו להמשיך להעלות את אור התורה במנורה הטהורה, ותירמוו 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** ו**תפרה**. ולמדור תגובות מתקבלים בשמחה וברצון מכתבי תגובה אף **משאר** אחב"י בכל מקומות מושבותיהם.
- ♦ מתקבלים מאמרים הנוגעים לכל נושא בתורתנו הקדושה, ו**דצוי** [אך לא חובה] **בדברי הלכה**. וכמובן, מלבד דברי מוסר, דרוש או אגדה, שאף שמעלתם כודאי רבה - לעת עתה אין זו הבמה להם.
- ♦ **חובה** לכתוב בראש המאמר כותרת ברורה ו**את** שם הכותב, וכן כדאי לכתוב בתחלת המאמר פירוט קצר של מטרת המאמר. וכן כדאי לכתוב בסוף המאמר מסקנא ברורה או פירוט העניינים העולים מן המאמר [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 כדוא"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 ב'** – כ"ב אדר ב'. חומר שיתקבל במערכת אחר תאריך זה לא יתפרסם בחודש הנוכחי, וכל המקדים הרי זה משובח [ובחומר שאינו מוקלד יש להשתדל להקדים כמה ימים לפני כן].
- ♦ החומר המתקבל במערכת צריך להיות **מוקלד**, וע"כ מאמרים ומכתבי תגובה הכתובים בכת"י **רצוי** מאוד 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 ותקוה שלא תצא תקלה מתחת ידינו.

בברכת משנכנס אדר מרבין בשמחה,

מערכת קובץ **מנורה בדרום**.

תוכן העניינים

גנזי חיים

הרב מתתיהו גבאי

תשובות חדשות בפירסום ראשון ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל בענייני
מתנות לאביונים..... יא

מאמרי הלכה

הרב מרדכי אביכזר

שיטת הרמב"ם בקנה חמץ..... טו

הרב גבריאל ארצי

בענייני שאילת שלום..... יז

הרב אמיתי ברטי

בירור והכרעה בדברי מהרד"ם זיע"א בעל השתילי זיתים בדיני פורים..... כג

הרב אברהם דוד ברנד

לשון הרע על בעלי מחלוקת..... לו

הרב גרשון גולד

הערות בענייני שמות..... לח

הרב ישראל צבי גרינברג

בענין נזקי גרמא וגרמי..... מג

הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

אם אשה מצווה להנשא - אבן העזר סי' א'..... נ

איסור יחוד - אבן העזר סי' כ"ב נא

הרב אברהם יחיאל הכהן הלר

הלכתא רבתא לשבתא בכל המקדש לבני ביתו אחרי שהוא עצמו כבר יצא י"ח
קידוש נד

הרב ישראל מאיר ווינשטיין

הערות לדינא בענין מתנות לאביונים נה

מתנות לאביונים עבור אחרים נט

ביאור במגילת אסתר סד

הרב חיים חדד

בהלכות 'כתב המהלך תחת הצורה' והמסתעף סו

הרב משה חליוה

תשובות חדשות בעניני פורים צ

הרב אבינעם טאובנר

[הגביע] שהוסיפו לו שם (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) צו

תשלומים בפיקוח נפש (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל) צט

הרב ערן כברה

בביאור דעת רבותינו השו"ע והרמ"א בטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח
מנות קא

הערות והארות בעניני פורים קו

הרב אוריאל כהן

בגדר מועד דיום הפורים ובדין שמחה בפורים קטו

הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת אם מותר לעבור על איסור קל להציל את חברו מאיסור חמור..... קב
בביאור שיטת איסי בן יהודה שאחד ממלאכות שבת אין חייבין עליו..... קבז

הרב יצחק צבי ליבוביץ

בענין הקמת קרשי המשכן ע"י משה (פרשת פקודי)..... קלב

הרב יאיר מינקוס

אי עדיף פרשת זכור בעשרה או מגילה בעשרה..... קלח

הרב און אברהם הכהן סקלי

הנחת תפילין בערב שבת אחר חצות היום..... קמה

הרב מרדכי פרוש

תשובות בדיני ציצית וברכות..... קנט

הרב זאב פרעס

רמ"ז איברים לתורם כליה..... קסג

הרב אברהם אהרן קרנובסקי

אמירה לבנו לעשות מלאכה בזמן תוספת שבת..... קסז

הרב אברהם ישעיהו קשש

יסודות בענייני חיובא דשור תם ומועד..... קעה

חמשים ושמונה - מי יודע?..... קצא

הרב חן ריחניאן

בירור היתר עמדות A.T.M חלק ב' והמסתעף..... קצד

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

חידושי הלכות בעניני משלוח מנות ומתנות לאביונים רא

הרב ניסן רייך

בגדר פת הבאה בכיסנין, ובדין האוכל כדי שביעתו (סי' קס"ח סעי' ו'-ז') .. רו

הרב נתנאל שואט

האם מותר לחמם חלב בסיר בשרי שאינו בן יומו באופן שעומד ומשגיח שלא יגיע ליס"ב..... ריג

הרב שרון שרפי

ביאורים חדשים במגילת אסתר רטז

תגובות הקוראים

מכתב א'

הרב יחיאל מ. זלזניק רסז

בענין סדר ברכת המזון

מכתב ב'

הרב עמנואל מולקנדוב רסט

חיוב זימון בנשים וקטנים

מכתב ג'

הרב משה אהרן שטיין רעג

בענין מחתך באוכלין, בכתב שע"ג עוגה





גנזי חיים



הרב מתתיהו גבאי

מזח"ס 'בית מתתיהו', 'מועדי הגר"ח' ושא"ס

תשובות חדשות בפירסום ראשון ממרן שר התורה הגר"ח קניבסקי זצ"ל בענייני מתנות לאביונים

[עם הוספות ומראי מקומות]

מתנות לאביונים לעני אחד

שאלה: כשנותן לגבאי צדקה אחד מתנות לאביונים עבור כמה עניים, ולבסוף הגיע השטר לעני אחד, אם יוצא יד"ח מתנות לאביונים ליתן לשני עניים.

תשובה: יוצאין.

ובס' אגרת הפורים עמ' ס"א הביא ממרן בשם בעל הקהילות יעקב זיע"א שנתן שני שטרות לגבאי, וא"ל זה תתן לעני אחד וזה לעני אחד, אבל מדינא א"צ לכך, וכ"כ בשם מרן בס' תורת המועדים שונה הלכות ס' תרצ"ד שמעיקה"ד יוצאין גם שנותן לגבאי אחד עבור כמה עניים, ועמש"כ בזה בס' אורחות רבינו ח"ג עמ' מ"ז בשם הקה"י להוכיח בזה, ובס' ירושלים במועדיה פורים עמ' ת"כ בשם הגר"א נבנצאל דאין לחוש בזה כיון שכל הכסף מתערב עיי"ש, ובס' מקראי קודש [הררי] פורים עמ' קצ"ו הערה כ"ז, ובס' ישמח ישראל עמ' קנ"א קנ"ח, ועי' בס' מעשה חמד עמ' י"ט בהנהגות הקה"י ס"ה יערי"ש.

מתנות לאביונים פרוטה בזמנינו

שאלה: במש"כ המשנ"ב לענין מתנות לאביונים דסגי ליתן פרוטה לכל עני, בזמנינו ששוה פרוטה זה מעט מאוד וא"א לקנות בזה כלום אם צריך ליתן יותר.

תשובה: אין חייבים.

מתנות לאביונים ומשל"מ בשכונת רמות

שאלה: מי שגר בשכונת רמות ונוהג לעיקר פורים בי"ד ומחמיר בט"ו, אם יכול ליתן בי"ד משל"מ ומתנות לאביונים למי שנוהג פורים ברמות ביום ט"ו לעיקר.

תשובה: יש לחוש.

ועי' מה שציינתי במועדי הגר"ח ח"א תשו' תשפ"ו בענין משל"מ בן עיר ליתן לבן כרך עיי"ש.

זריזין במתנות לאביונים

שאלה: אם במתנות לאביונים איכא דין זריזין מקדימין למצוות ליתן מוקדם.

תשובה: כן.

וכן מובא בס' אלא ד' אמות של הלכה פס"ד ס' ט"ו שמרן מקפיד ליתן מיד בבוקר משום זריזין עיי"ש, ובבית מתתיהו ח"ג ס' י"ז אות ג' כתבנו לדון דהיכא שהמצוה התוצאה ליכא דין זריזין, ושכ"כ בס' מנחת אשר שמות ס' כ"ב עיי"ש, ואולם י"ל דשאני צדקה וחסד דאיכא דין זריזין ליתן קודם שיהא לעני, ועי' בס' הנהגות רבינו עמ' קס"ב שהגריש"א זצ"ל נהג ליתן משל"מ מיד לאחר שחרית.





מאמרי הלכה



הרב מרדכי אביכזר

שיטת הרמב"ם בקנה חמץ

אבל בהבא אל המקדש טמא מה שכ' התורה וישלחו מן המחנה הוא תיקון להבא שלא יטמא עוד ובכה"ג ל"ה ניתק לעשה, ולפ"ז כל יראה וכל ימצא, התשביתו הוא תיקון להבא שהרי בכל רגע ורגע עובר על ב"י וב"י. וא"כ לא הוי לאו הניתק לעשה, וא"כ לשיטת הרמב"ן מיושבים שפיר דברי הר"מ דלכן ל"ה ניתק לעשה שהשבתת החמץ הוא תיקון שלא יעבור להבא על כל יראה, ולכן ל"ה ניתק לעשה.

ומביא שם את השאגת ארי' דאם מפרר וזורה לרוח אף לר"י אינו עובר עוד על ב"י וב"י אלא דלא קיים עשה דתשביתו. ולפ"ז מיושב ק' המ"ל מהגמ' בפסחים, דהכרייתא בפסחים אתא כר"י דאין ביעור חמץ אלא שריפה, ולדיד' א"א לומר הטעם דהשבתה הוי רק תיקון להבא משום שלא יעבור עוד בב"י ובב"י דהא בשביל להבא די שיפרר ויזרח לרוח, ולמה דוקא שריפה, אלא בא לתקן על העבר ואין לו תיקון אלא ע"י שריפה.

אבל למה דקי"ל כרבנן דאף מפררו ל"ה ניתק לעשה, כיון דבא העשה לתקן על להבא, והוי כבא למקדש טמא דלוקה כביאור הרמב"ן.

הגר"ח כתב ליישב דכיון דהר"מ פסק שהשבתת חמץ היא בכל דבר א"כ עיקר כוונת התורה שלא יהא חמץ, ולר"י מצות תשביתו בשריפה א"כ הוי ניתק לעשה במה ששורף דדמי ממש לנותר דמתקיים המצוה בחפצא, אבל לרבנן

הרמב"ם בפ"א מהל' חמץ כ' וז"ל "אינו לוקה משום לא יראה ולא ימצא, אא"כ קנה חמץ בפסח או חימצו כדי שיעשה בו מעשה. אבל ה' לו חמץ קודם הפסח, ובא הפסח ולא ביערו אלא הניחו ברשותו אעפ"י שעבר על ב' לאוין אינו לוקה מה"ת, מפני שלא עשה בו מעשה". ובמ"מ הביא המקור: במכות י"ג ע"ב, ובהרבה מקומות לאו שאין בו מעשה אין לוקין עליו. ובתוספתא המשייר חמץ בפסח ומקיים בכלאים אינו לוקה.

והנה המשנה למלך ועוד אחרונים הקשו מגמ' ערוכה בפסחים דף צ"ה ע"א לפי מש"כ התוס' שם בדף צ"ה ובדף כ"ט דמשמע שהטעם שאין לוקין הוא משום דהוי לאו הניתק לעשה, וא"כ אפ' בחמצו או קנה שלא ילקה דהוי לאו הניתק לעשה? ומיישב המשנה למלך דהר"מ דחה סוגיא זו מהלכה, וס"ל כמ"ש הכס"מ, ומקורו מתוספתא המקיים כלאים ומשייר אינו לוקה דהטעם משום דהוה לאו שאין בו מעשה.

והנה הרבה מגדולי האחרונים כל אחד לפי דרכו מנסים ליישב את הרמב"ם, מדוע ל"ה בגדר לאו הניתק לעשה, ובס"ד נתחיל להביאם:

הגרע"א מיישב לפי הרמב"ן שביאר מדוע הבא אל המקדש טמא לוקה ולכי הרי יש מ"ע וישלחו מן המחנה, וא"כ הוי לאו הניתק לעשה? ומייסד הרמב"ן יסוד, דאונס שגירש התם המעשה מתקן את הלאו באונס שלא יוכל לשלחה, דהוא בלשעבר,

דהשבתה בכל דבר, העיקר שלא יהא חמץ ולכן ל"ה ניתק לעשה.

ובזה מיושבת ק' הגרע"א על הטור שכתב הטור לר"י חמץ מצותו בשריפה אפרו מותר כדין כל הנשרפין דאפרן מותר, ולרבנן דהשבתתו כל דבר, אפרו אסור כדין הנקכרין [לרבנן כיון דחמץ השבתה בכל דבר אפרו אסור כדין מותר]. והק' הגרע"א לפי מש"כ התוס' דנשרפין אפרן מותר משום דנשרפין יש מצוה בשריפתן, וע"כ נעשת מצוותן, משא"כ נקברין אין מצוה בקבורה אלא שלא יבואו לידי תקלה שלא נעשית מצוותן. ומק' בחמץ גם אם השבתה בכל דבר הלא איכא מ"ע דתשביתו. א"כ צריך להיות לכו"ע אפרן מותר? ומיישב הגר"ח דלא דמי השבתה בכל דבר למצות שריפה שחייל בחפצא. ולכן שפיר מחלק הטור בין לר"י שהמצוה בשריפה, לבין רבנן שהשבתתו בכל דבר, וע' בגליונות החזו"א על הגר"ח מה שהעיר על דברי הגר"ח.

ובשער המלך כתב לתרץ הרמב"ם מהגמ' כ' דהרמב"ם גריס בגמ' דהוי לאו שאין בו מעשה. ולתרוצו מסברא הביא כמה תירוצים:

א. דהוי לאו שקדמו עשה.

ב. דאין עשה מנתק ב' לאוין - לא יראה לך חמץ ולא יראה לך שאור, או לא ימצא.

ג. דהוי עשה שאינו שווה בכל. דהשה אינו נוהג בנשים דהוי זמן גרמא וכמו בתמורה דאין עשה שווה בכל וע"ז לוקה.

ד. אוקימתא - הר"מ דאיירי בפסח שחל בשבת וא"כ א"א לקיים העשה. ומבארים דמפרר וזורה לרוח נמי א"א דהוי טוחן.

ועייין מרכבת המשנה ובאור שמח מה שכ' ליישב את הרמב"ם.

ועייין בדבריו הנפלאים של מרן האביעזרי מה שהקשה על דברי הגר"ח וכן מש"כ על דברי השאגת אריה.



הרב גבריאל ארצי

בענייני שאילת שלום

ובספר שלום רב להג"ר שילה בן דוד
האריך עוד הרבה, וזהו סיכום
הדברים בקצרה.

א. פרק ב סעיף א [עמוד מג] בהערה שאל
לשלומי מכיון שבא להתגייר, והתקשה
הרי רשאי לשאול לגוי לשלום, ועין מש"כ
בפרק יח סעיף א הערה ב [עמ' שב], האם
מותר או מצוה לשאול בשלום גוי, וכיצד יש
לברכו, או רק גר, ועיין עוד בשו"ת הרב"ז
להג"ר בצלאל זאב שפרן זצ"ל סימן יז סוף
אות ו ודקדק היות וכתוב "רעהו" אם
מוכרחים לומר כמו התרגום יונתן שהיה אחר
הגירות שהרי לפני כן לא היה "רעהו",
ובפרשת בא "וישאלו איש מעם רעהו"
ששאלו מהמצרים יתכן שקודם מתן תורה
נקרא "רעהו" שעדיין חייב בשבע מצוות בני
נח כמוהו עיי"ש באריכות.

ב. פרק ב סעיף ד [עמ' נד] שאילת שלום,
שלום עליכם, והשבה, עליכם [ה]שלום,
ומציין לתורה שלמה בפסוק זה בהערה.

ג. פרק ג סעיף ג בהערה צח [עמ' ע] האריך
לבאר אם יש לו לקוד או להושיט יד
כששואל לשלום דרך הכנעה ומשה רבינו
ע"ה נצטוה לעמוד לפני פרעה ולא לגלות
הכנעה, או שינהג בו כבוד מדין מלך.

ד. פרק ג סוף הערה קפח יש להקדים לברך
את הקב"ה לפני שמברך את חברו [עמ'
קא], ועין מש"כ [בעמ' תרעה] פרק מג אות
יח להקדים שלום לפני שבחו של מקום ויש
ליישב שהקב"ה כביכול הקדים שלום לפני

א. האיר עיני ת"ח חשוב שליט"א
לפסוק שקראנו בפרשת יתרו
"וישאלו איש לרעהו לשלום" מה בא
ללמדנו בענין שאילת שלום.
וראיתי בחומש אוצר המדרשים:

מכילתא דרשב"י, [מה מלמדנו] גדול הוא
השלום, שהוא קודם לשבחו של
הקב"ה, שכן מצינו [ש]לא פתח ליתרו
תחלה, לא ביצי"מ ולא בעשרת הדברות ולא
בקריעת ים סוף, ולא במן, ולא בשלו, אלא
בשלום תחלה, שנאמר, "וישאלו איש לרעהו
לשלום", ואח"כ "ויספר משה לחתנו" מפני
שהשלום מישב את הדעת לשמוע את כל
אלו, [וכן במדרש משנת ר' אליעזר בנו של
ר' יוסי הגלילי, ובפרק "גדול השלום" אות
מ"א, ובמדרש תלפיות אות ג סוף ענין
"גדול", ומובא במחנה ישראל לרבינו החפץ
חיים לקראת סוף פרק כג, ובשמירת הלשון
שער הזכירה], [בספר שלום רב בפרק ד סעיף
ח הערה נח [עמ' קכז] הביא מדרש זה לבאר
שיקדים לאמר שלום לחבירו לפני שידבר
אתו על עניניו]

מדרש לקח טוב, דבר אחר מכאן אמרו,
לעולם יקדים אדם שלום לחברו,
ואפילו לגוי בשוק.

מדרש אגדה, דבר אחר, מכאן, בנהג
שבעולם, לומר "שלום עליכם". וכן
בעז [אמר] "ד' עמכם", שד' יתברך נקרא
"שלום", דכתיב "ויקרא לו ד' שלום".
והמשיב אומר "עליכם שלום". עכ"ל.

שלום, ד. לקוד או להושיט יד או כגון שאר מנהגים להראות דרך הכנעה, ה. שבח המקום קודם לשלום חבריו, ו. אמירת שלום, והקדמת שלום לכל אדם כמנהג רבן יוחנן בן זכאי, וכמש"כ במדרש לקח טוב, ז. מי שהגיע בשבת או ביו"כ, ח. בדרך קצרה או ארוכה, ט. בחודש אלול.

ותן לחכם ויחכם עוד.

ב. ובענין הארת פנים ומידת הגאווה.

מבואר במסילת ישרים פרק יא בפרטי מדת הנקיות, וזה לשונו, "וימצא גאה אחר שיחשב שלפי שהוא ראוי לתהלה ורב המעלות, צריך שיהיה מרגיז הארץ ושהכל ירעשו מפניו כי לא יאות שיהרסו בני האדם לדבר עמו ולבקש ממנו דבר, ואם יעפילו לעלות אליו יבהלם בקולו וברוח שפתיו יהמם בענות להם עזות, ופניו זועפות בכל עת ובכל שעה", עכ"ל.

הנה איסור גאווה מפורש בסמ"ג בסוף ההקדמה ובל"ת ס"ד, ומביאו החפץ חיים במנין הלאוין לאו החמישי, מהפסוק דברים ה' י"א "השמר לך פן תשכח וכו'" שהוא אזהרה לגסי הרוח, עי"ש.

[ואיסור] גאווה עצמו מבואר בראשונים, כחי ועצם ידי, בספר עבד המלך מביא את דברי הסמ"ג ל"ת סימן ס"ד שנכשל בגאווה כשמייחס הצלחתו בקניית נכסים ובזריעת תבואה וכו"ב.

ובמדרש משנת ר' אליעזר בנו של ר' יוסי הגלילי פרשה עשירית אות נ כתב "אף משה רבינו מזהיר את ישראל ואומר [להן], הזהרו שלא תעשו כן, [שנאמר] (דברים ח יז) ואמרת וכו' הא למדת שגסי הרוח כופרין בעיקר", עכ"ל.

שבחו ללמד את חשיבות השלום אבל לדינא יש להקדים שבחו של מקום.

ה. פרק ד סעיף א הערה א [עמ' קו] מביא ראיות מהפסוקים שהקפידו לשאול לשלום, ובהערה ג הוסיף עוד ראיות שיש חיוב להקדים שלום.

ו. פרק ח סעיף ה הערה כט [עמ' קצא] האריך לבאר אם יש לתת שלום או להמנע מלתת שלום למי שבא באיסור כגון שבא מחוץ לתחום בשבת או שיצא לחו"ל באיסור, ויתרו עוד לא נתגיר והיה רשאי לשאול בשלומו ואפילו שבא ביו"כ.

ז. פרק ט סעיף ב הערה ד [עמ' קצג] ביאר מי שבא מדרך קצרה עליו להקדים שלום למי שבא מדרך ארוכה.

ח. ומענין לענין יש להזכיר מה שכתב מטה אפרים סימן תקפ"א סעיף ט שבאגרת שלומים בימי הדין יש לרמוז לחבירו שמעתיר עליו שיזכה בדין, ובהערות אלף למטה אות כו, "וישאלו איש לרעהו לשלום" ר"ת אלול, ו"וישאלו" לשון בקשה שבחודש אלול מבקשים אחד על השני שיהיו בשלום, ומובא בשם המהרי"ל בספר שלום רב פרק ג סעיף ח הערה קנח [עמ' צא] ובשער האגדה והמוסר אות [כב] [עמ' תרצ], (והאריך בנידון האם רשאי לכתוב "שלום" באגרת או שיש להמנע מכיון שטעון גניזה, וכתב למעשה ליתן טעם להמקילים לכותבו בשלמות באגרות של חול משום שהוא בכתב משיט"ה).

ולסיכום, מה למדנו מהפסוק "וישאלו איש לרעהו לשלום" בענין שאילת שלום.

א. להקדים שאילת שלום לפני שאר עניניו, ב. גוי או גר ג. נוסח שאילת והשבת

חיוב להאיר פנים, או שיש חיוב נפרד להאיר פנים.

וייש להסתפק כשנמצא לבדו האם מחויב להאיר פנים, שמא מש"כ המסילת ישרים "פניו זועפות" היינו כלפי אנשים אחרים ואז הוי גאווה, וכשנמצא לבדו אין בזה גאווה, או שמא מש"כ "ופניו זועפות בכל עת ובכל שעה" היינו, גם כשהוא לבדו נכשל על ידי כך בגאווה, ושאלתי כמה לומדים חשובים שליט"א והיה נראה להם פשוט שכונת המסילת ישרים אינה אלא כלפי רעהו ולא בפני עצמו, וצ"ע.

ג. ברכת הלוח למלוח כשמחזיר לו המשכון "ושכב בשלמתו וברכך".

עיין בבא מציעא דף קי"ד ע"א "ושכב בשלמתו וברכך, יצא הקדש שאין צריך ברכה, ולא, והכתיב ואכלת ושבעת וברכת", וכו', עיי"ש, ובספרי פרשת כי תצא פסקא רע"ז מבואר על פי גרסת הגר"א "מלמד שהוא מצוה לברכך", ובשו"ת ראב"י אב"ד סו"ס ק"א מוכיח מכאן שהאורח מצוה לברך את בעל הבית, ובשו"ת טוב טעם ודעת ב' מהדורה ג' להג"ר שלמה קלוגר לקראת סו"ס מ"א הלכות רבית שהתורה חייבתו לברכו ומביא את הילקוט בשם הספרי, ומפורש באהבת חסד פרק שמיני ומביאו עבד המלך על פסוק זה.

א. האם חיוב ברכת הלוח למלוח כשמחזיר לו המשכון היא כמו חיוב ברהמ"ז, ואין זו רק עצה למלוח שהלוח יברך אותו ואותה ברכה היא תגובה טבעית למי שמקבל טובה אלא חיוב דאורייתא כמו ברהמ"ז, אמנם אין נוסח קבוע לברכה זו כמו ברהמ"ז, והג"ר ישראל יעקב פישר זצ"ל ציין לתוס' קדושין דף ח' ע"ב וזה לשונו, צדקה מנין, וא"ת איכא צדקה ממה שיחזיר לו לשכב עליו

[ולענין] הגאווה שלמדנו מפסוק "כחי ועצם ידי עשה לי את החיל הזה" שריבוי הממון יכול להביא לגאווה, עיין בפירוש ר"א גוטמאכר כלים פרק כ"ה משנה ד פירש "יהי שלום בחילך" היינו ממון, וכמש"כ "החיל הזה", הממון הזה, סנהדרין פרק י"א משנה ו' לקראת סוף דרשת התפארת ישראל ד"ה "אולם עי"ז יהיה גם וכו'" כתב, "כי יחשוב שכל מה שלא ישתדל בעצמו לטובת עצמו לא יוכל להשיגו, ובכל מה ששיג בעולם, יאמר אל לבו כחי ועוצם ידי עשה לי את החיל הזה, לכן ירדוף אחר כל עונג ורווחה לגוף, וכו', עיי"ש, אבודרהם הלכות ברכות השחר כתב על ברכת "שעשה כל צרכי" מלשון הפסוק "עשה לי את החיל הזה" שע"י הנעלים עושה כל צרכיו, ובהלכות תפלת שמו"ע כתב האבודרהם "וקונה הכל" היינו מלשון "עשה לי את החיל הזה" קנה לי ית נכסי האילין, אבן עזרא פרשת לך לך יב, ג, "ואת הנפש אשר עשו בחרן" קנו, וכן בפרשת מקץ מא, לד, יעשה פרעה יקנה פרעה, נמצאנו למדים שאיסור גאווה שיכול להביא אותו לכפירה ח"ו היינו כשקונה נכסים, או "מארגן" לעצמו דברים, וכיו"ב, ומייחס ההצלחה לעצמו, אמנם זה הוא הגורם לגאווה אבל עצם הגאווה היות האדם מחשיב את עצמו בעצמו].

והסתפקתי לפי דברי המסילת ישרים, אם איסור גאווה והחיוב להאיר פנים קשורים זה לזה.

א. האם מי שמאיר פנים די בזה להנצל מהגאווה.

ב. האם כל מי שאינו מאיר פנים נכשל בגאווה, והאם מי שאינו גאה, האם בהכרח הוא גם מאיר פנים.

ג. האם יש חיוב להמנע מגאווה, ומשו"כ יש

מובטח לו שיתברך מדוע נחשב לו כשו"פ.
ג. מה שכתב "הקדש צריך ברכה" אותו
"צריך" היינו שיש חיוב לברך את
ההקדש, וברכהמ"ז נחשבת "ברכת הקדש",
בשו"ת משנה הלכות חלק י"א סו"ס קנד
שהברכה היא על שביעה שבהקדש באופן
שאכל הקדש, ואולי ניתן לבאר מכיון שנהנה
משל גבוה, ורשאי ליהנות על ידי ברכת
הנהנין, וזה מבואר בגמרא ברכות ריש פרק
"כיצד מברכין" שכל מי שנהנה מהעולם בלי
ברכה כאילו מעל, ועיין בספר עבודת הקודש
לר' מאיר בן גבאי זיע"א לקראת סוף
ההקדמה ביאר גמרא זו על דרך הסוד עיי"ש,
מהו אותו "צורך גבוה", חיי אדם תחלת כלל
ו', נפש החיים ריש שער ב', ודומה למה
שכתב הנצי"ב בפירושו על שיר השירים
"רנה של תורה" פרק א פסוק ט לססתי
ברכתי פרעה דמיתך רעיתי".

ולסיכום, א. לזה מברך את המלוה שמחזיר
לו משכון ובפשטות נחשב למלוה
לפחות כשו"פ, ב. אם לא יברכו בכל אופן
מבורך מהקב"ה, ג. אורח מצווה לברך את
בעה"ב, ד. אם התורה לא היתה מצוה לברך
את המלוה היה אסור מדין ריבית דברים או
מדאורייתא או מדרבנן, ה. האוכל סעודה של
בשר קדשים כגון כהן מבשר קדשי קדשים
או ישראל מקדשים קלים ושבע מאכילת פת
חייב בברכהמ"ז, ו. הקדש צריך ברכה
כביכול ומבואר על פי דברי עבודת הקודש
ונפה"ח וכו'.

ד. שאילת שלום כמו נתינת לחם ומים.

בספר עבד המלך פרשת כי תצא "על דבר
אשר לא קדמו אתכם וכו'" הביא
דברי חז"ל ששאילת שלום נחשבת כמו
נתינת לחם ומים, [ומביאו ביסוד ושורש

[הצדקה היא שהמלוה נותן ללוה לשכב
במשכון] וי"ל דדייק מדכתיב (דברים כ"ד)
ושכב בשלמתו וברכך, ואי לא הוי קונה ליה,
[אם יש כאן חוב והמשכון לא שייך למלוה
בעד ההלואה] א"כ, כשמברכו [הלוה למלוה]
הוי ליה רבית דברים [כי יש כאן שכר המתנת
מעות שמוסיף לו ברכה על הפירעון] וכו',
ובפשטות, זהו חיוב ללוה לברך את המלוה
כשמחזיר לו הפיקדון, ולא יתכן שהתורה
תתיר לו או תצוה עליו לברכו, אם זו רבית
דברים, והאריך בביאור דין זה בספר חוט
שני בלכות ריבית פרק ט מכיון שהתורה
התירה ללוה לברך את המלוה יש לדון אם
ריבית דברים מן התורה ובע"ח קונה משכון
ואין כאן ריבית, או ריבית דברים דרבנן ולא
אסרו חכמים מה שהותר בתורה במפורש.

ב. ממשיך בספרי סימן רע"ז שגם אם הלוה
לא מברך את המלוה בכל זאת המלוה
מתברך ישירות מהקב"ה וזה לשונו, "יכול
אם ברכך אתה מבורך ואם לאו לא תהיה
מבורך ת"ל ולך תהיה מדקה לפני ד'
אלקיד, מלמד שהצדקה עולה לפני כסא
הכבוד שנאמר צדק לפניו יהלך וישם לדרך
פעמיו", עכ"ל.

אם המלוה מתברך בכל אופן אין לו צורך
בברכת הלוה, מסתמא על הלוה לברכו
מגזה"כ מדין הכרת הטוב, ויכול להיחשב
כמו ריבית לתוס' כי הלוה מוסיף לתת לו
ברכה בנוסף לפירעון הגם שאין למלוה צורך
בברכתו, ואין לחלק בין מקרה שהלוה בירכו
או לא בירכו כי מסקנת הספרי שבכל אופן
מתברך ובפשטות אין חילוק בין מצב
שבירכו הלוה או לא בירכו, ובקובץ שיעורים
על קדושין מבואר אם הברכה שו"פ למלוה
הוה ריבית גם אם אין הלוה חסר כלום,
והסתפקתי בדברי הקוב"ש אם בכל אופן

וננסה להבין:

א. דבר הנראה אסור היינו להזכיר שם ד' לחינם.

ב. נראה אסור ולא אסור ממש שהרי מברך את חבריו ולא מזכיר שם לחינם.

ג. יש לדקדק בלשון רש"י שמתחילה כתב "מבטלים דברי תורה", ובסוף כתב "להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור", ואולי כונתו היא שרשאי גם "לבטל" דברי תורה ולעקור ציווי מן התורה, אמנם במקרה של שאלת שלום אין כאן היתר של "ביטול" אלא "הפרה", אין כאן מניעה ממעשה שהתורה מצוה והיינו "ביטול" בשוא"ת שזה פירוש "להתבטל" להמנע מלעשות, אלא "הפרה" בקום עשה, שעושה מעשה ומפר ציווי התורה"ק ומזכיר שם ד' לברך את חבריו.

וההיתר הוא מהפסוק "הפרו תורתך", תהלים פרק קי"ט פסוק קכ"ז, ומפרשי הפשט בתהלים לא פירשו כן, וגם לא מדרש שוחר טוב, והמאירי הביא את דברי המשנה והגמרא בברכות וכתב "ורבותינו דרשו מזה שפעמים אדם יכול לדחות קצת מצוות דרך הוראת שעה כגון אליהו בכרמל שהקריב בבמות בשעת איסור הבמות כדי לעשות שם לה' להכרית עובדי הבעל וכן אלישע שאמר וכל עץ טוב תפילו". וכו' עיי"ש, דהיינו, באמת לברך את חבריו בשם בפשטות אסור אבל התירו להפר דברי תורה כדי להחדיר לבני אדם את האמונה בקב"ה ולשבח את שמו.

ובספר שבו ואחלמה להג"ר רפאל מאמו זצ"ל כתב שאין עובר על איסור "לא תשא" שאינו אלא בנשבע לשקר ונושא שמו לשוא, אבל זה נראה קצת זלזול שמזכיר שמו על חולין, והפרו תורתך כדי להוציא

העבודה שער הכולל סוף פרק י"א, ובספר שלום רב עמוד תרע"א, שער האגדה ומוסר פרק מג אות [יא] וז"ל, "אמר ר' חייא מכאן למדנו כל המקדים ויוצא לקראת הבא מן הדרך ונותן לו שלום, מעלה עליו הכתוב כאלו אכילה ושתייה הוא נותן לו, מנא לך, מהאי קרא דכתיב על דבר אשר לא קדמו אתכם בלחם ובמים, וכי צריכין ישראל ללחם ולמים והלא המן יורד להם שהיה טב ושפיר מכל אכילה שבעולם, אלא מפני שלא באו להקדים להם שלום העלה עליהם הכתוב כאלו חסרו מחייתם, וכל המקדים שלום לחבירו ויוצא לו לדרך מעלה עליו הכתוב כאלו נותן לו לאכול ולשתות (זהר חדש לך כ"ה), והנה זה פשוט שאם באפשרותו לתת מזון לחבירו וחבירו זקוק למזון לא יוצא ידי חובה באמירת שלום בעלמא.

ובספר שלום רב להג"ר שילה בן דוד שליט"א פרק ח' סעיף ב' הערה יז [עמוד קפז] כתב שיש חיוב לשאול בשלום הבא מן הדרך, והוסיף את דברי המעיל צדקה לבעל השבט מוסר שע"י שאילת שלום מתקרבת דעתם זל"ז ולא יתבייש לבקש מאכל ומשתה אם יצטרך.

ובספר ענפי משה למכובדינו הג"ר משה חליוה שליט"א יו"ט, חוה"מ סוף סימן ה' הוסיף ששאלת שלום חשיב צורך המועד קצת ורשאי לכתוב בחוה"מ.

ה. שלום, דבר הנראה אסור.

רש"י בברכות דף נ"ד ע"א כתב וז"ל, "ואומר עת לעשות לה' הפרו תורתך, פעמים שמבטלים דברי תורה כדי לעשות לה' אף זה המתכוין לשאול לשלום חברו זה רצונו של מקום שנאמר בקש שלום ורדפהו מותר להפר תורה ולעשות דבר הנראה אסור", עכ"ל.

לפי דברי המשנ"ב משמע שאינו בחינם אם משבח את הקב"ה, ומה החיסרון במה שמברך את חבירו בשם, ובפשטות זה ג"כ שבח של הקב"ה.

ד. עוד יש להבין, הרי רש"י כתב שזהו רצון הבורא שהרי כתוב "בקש שלום ורדפהו" אם כן הרי זו צריכה להיות תקנה קדומה ולא רק מדין "הפרו תורתך", ואפילו בזמן משה רבינו ע"ה שייך יסוד זה של "בקש שלום ורדפהו", ואין צריך להמתין לבעז או לגדעון, וצ"ע.

מדעת הכופרים, ולדעת ר' נתן בכל ענין עובר על "לא תשא" גם כששואל שלום חבירו בשם, והתקנה כדי להחדיר האמונה בקב"ה, עיי"ש.

ובמשנ"ב סי' ה' ס"ק ג' כתב "אם אחד מספר חסדי ה' שעשה לו, ומתחילה מזכיר השם, ורוצה לגמור דבריו מה שעשה לו ה', אסור להפסיקו בדברים, שמא מתוך כך לא יגמור דבריו, ונמצא שהזכיר שם שמים בחינם, וכו'" וצ"ע מדוע אם מברך את חבירו בשם נחשב בחינם הרי



הרב אמיתי ברטי

בירור והכרעה בדברי מהרד"ם זיע"א בעל השתילי זיתים בדיני פורים

א. בעניין חיוב עני המתפרנס מן הצדקה במשלוח מנות ובמתנות לאביונים [לדעת השת"ז]
ב. בעניין חיוב אשה במשלוח מנות ובמתנות לאביונים [לדעת השת"ז]

ג. הספרים - שולחן גבוה, מטה יהודה, יוקח נא, כסא אליהו, ערך לחם, שהבאתי כאן מדבריהם, מובאים ב'שולחן ערוך-אוצרות ספרד'.

א. בעניין חיוב עני המתפרנס מן הצדקה במשלוח מנות ובמתנות לאביונים [לדעת השת"ז]

א- לעניין חיוב עני המתפרנס מן הצדקה במשלוח מנות -

כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הלכה ט"ו) [בתוך דבריו] בזה"ל- וכן חייב אדם לשלוח שתי מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו... ואם אין לו מחליף עם חברו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו. והטור (סימן תרצ"ה) כתב בזה"ל- וצריך לשלוח מנות איש לרעהו לפחות שני מנות לאדם אחד ואם החליף סעודתו בשל חבירו יצא.

ומרן השו"ע (הלכות מגילה סימן תרצ"ה סעיף ד') כתב בזה"ל- חייב לשלוח לחבירו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים... ואם אין לו מחליף עם חבירו זה שולח לזה סעודתו וזה שולח לזה סעודתו כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו.

א- מטרתי בעזה"י לנסות לבאר [עד כמה שידי יד כחה משגת] בעיקר את דבריו וכוונתו של מהרד"ם זיע"א באיזהו מקומן, וכן לבאר את כוונתו בדעת מרן השו"ע והרמ"א והב"י והכסף משנה באיזהו מקומן. בפרט כאשר שאר מפרשי השת"ז נשארו בצורך עיון או כאשר נדחקו בביאורו וגם פעמים היה נראה לי בענייני פן נוסף או פן אחר בביאור הדברים.

וכן מטרתי בעזה"י להביא סימוכין מפוסקים אחרים שנקטו ג"כ להלכה [או לפירוש]- בדעת מרן מוהריק"א [-כשמהרד"ם סתם כמותו] בביתו בשולחנו ובכספו או בדעת מהרד"ם בשתיליו (-שת"ז) וברבירו (שו"ת רביד הזהב) ובהשמטתו (השמטות מהגהות רמ"א ומשאר פוסקים ונושאי כלים) [אף כשנטה קצת מדעת מרן]. כאשר נראה שדעת מרן או מהרד"ם לדינא, דעת יחיד היא.

ב- זאת למודעי!

כשכתבתי 'עין/יעוין עוד' כוונתי לדעה סותרת לנאמר קודם לכן בסמוך.

כשכתבתי 'עין/יעוין גם' כוונתי לדעה מסייעת לנאמר וכו'.

כשכתבתי 'עין/ועיוין' כוונתי להוספת דינים או פרטים מסוימים בדין הנאמר וכו'.

אדם ליתן מתנות לעניים ולפחות שתי מתנות לב' עניים וכו'.

ומרן השו"ע (הלכות מגילה סימן תרצ"ד סעיף א') כתב בזה"ל - חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים.

והנה הב"ח כתב על דברי הטור בזה"ל - חייב כל אדם וכו'. כלומר כל אדם אפילו עני המקבל צדקה חייב לתת ממה שנתנו לו לשאר אביונים בפורים דאין דין מתנות לאביונים בפורים כדין שאר צדקה דהכשר מצות פורים כן הוא לתת מתנות לאביונים וכדין ארבע כוסות בפסח (פסחים צט ב) ואפילו משלוח מנות חייבים בו העניים אף על פי שלא יספיק להם בסעודתם לאכול לעצמם ולשלוח גם לאחרים וכדמשמע מרב חנינא בר אבין ואביי בר אבין לפי פירוש רבינו לקמן בסימן תרצ"ה אם כן הוא הדין למתנות לאביונים בפורים אבל שאר צדקה דכל השנה אין עני המקבל הצדקה חייב בה אלא פעם אחת בשנה יתן דבר מועט לצדקה כדי לקיים מצות צדקה וכמו שכתוב ביורה דעה סימן רמ"ח ורמ"ט, עכ"ל הב"ח.

והפר"ח בסי' תרצ"ד חלק על זה וכתב [בסוף דבריו על שו"ע ס' א'] בזה"ל - יש מי שכתב שעני המתפרנס מן הצדקה שחייב גם הוא במתנות לאביונים. ואין לזה טעם, אלא מסתברא ודאי דפטירי, עכ"ל.

ובמשנ"ב (סי' תרצ"ד ס"ק א') פסק בזה"ל - כל אדם. בין איש ובין אשה ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה דעת כמה אחרונים דצריך לתת ממה שנתנו לו עכ"ל. וצ"ע אם משמע מלשונו לפום ריהטא שיש

והפר"ח (סי' תרצ"ה על ס' ד') כתב בזה"ל - עני המתפרנס מן הצדקה, מסתברא דגם הוא מחייב במצות משלוח מנות וכדמוכח מההיא דפרק קמא [מגילה ז, ב] דמחלפי סעודתייהו להדדי וכן כתב בספר ב"ח ז"ל [סימן תרצד עמוד תרע ד"ה חייב] עכ"ל. והביאו הכה"ח סי' תרצ"ה אות מ"ז. [דברי הב"ח מובאים להלן (בפיסקה הפותחת בתיבות - והנה הב"ח)].

ורבינו הרב שת"ז (סי' תרצ"ה ס"ק י"ח) כתב [בסוף דבריו] בזה"ל - עני המתפרנס מהצדקה חייב במשלוח מנות (שם [-פר"ח], ושכן כתב ב"ח).

[וא"ת מדוע הוצרכו הפר"ח והשת"ז להורתינו דין זה הרי מרן השו"ע כתב כן לכאורה להדיא 'ואם אין לו מחליף עם חבירו וכו' כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו'. וי"ל דהיה מקום והוה אמינא לחלק בין עני המתפרנס ממלאכתו אך אין לו כדי לשלוח לחבירו ולהשאיר ג"כ לעצמו אלא יש לו רק כדי סעודת עצמו בלבד לבין עני המתפרנס מהצדקה, וכן מורה גם לשון הפר"ח - א) שנקט- מסתברא דגם הוא וכו', ב) שראה צורך לומר ולהודיע שכן כתב הב"ח].

ב- לעניין חיוב עני המתפרנס מן הצדקה במתנות לאביונים -

כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הלכה ט"ז) בזה"ל - וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פחות משני עניים נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין שנאמר ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני עניים וכו'.

והטור (סימן תרצ"ד) כתב בזה"ל - חייב כל

מקום להקל בעני המתפרנס מן הצדקה עכ"פ בשעת הדוחק.^א

ובכה"ח (סי' תרצ"ד אות א') פסק לגמרי כהב"ח ולא כהפר"ח, ועיי"ש שהביא הרבה אחרונים שנקטו כהב"ח-הט"ז, והשכנה"ג בהגה"ט, והעולת שבת, והאליה רבה, ושכן הסכים הברכי יוסף וגם בספרו מחזיק ברכה, והשלחן גבוה, והנהר שלום, והחמד משה, והבגדי ישע, והחיי אדם, והמשנ"ב.

ורבינו הרב שת"ז (סי' תרצ"ד ס"ק א') פסק בזה"ל- ועני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן (ט"ז ושיירי כנה"ג בשם ב"ח) ופר"ח פוטר, עכ"ל.

ונראה לבאר בדעת השת"ז לדינא, באחד משלושה אופנים-

א. דמספקא ליה וולפיכך לדינא לכאורה המחמיר תע"ב וראוי להחמיר, אמנם המקל יש לו ודאי על מי לסמוך.

ב. דדעתו נוטה לדברי הפר"ח מדהביאו השת"ז באחרונה. וסברא זו [דאזלינן] בתר הדעה המובאת באחרונה] כתבה להדיא מהרד"ם זיע"א עצמו ב"כללים בדרכי הפסק" (כלל כ"ב) בשם הכנה"ג, לגבי הטור והבית יוסף וז"ל- דרך הטור ומהריק"א בבית יוסף להביא דעה שהוא מסכים בו באחרונה עכ"ל^ב, ומסתבר [לפום ריהטא] שגם רבינו השת"ז נהג כן בדרכו של מרן, ויעויין שם (בכללים בדרכי הפסק) בהערות הגר"א בן

משה שליט"א הערה צ"ז [אמנם עדיין יש לי לעיין בדרכו של מהרד"ם בזה אי ודאי אמרינן כלל זה בספרו שת"ז]. אלא דאכתי הוי לכל היותר כ"ש אומרים ויש אומרים" דאמנם הלכה כיש אומרים בתרא [כהפר"ח] אלא שיש להחמיר לכתחילה היכא דאפשר כ"א קמא, וא"כ הכא יש להחמיר היכא דאפשר כהב"ח והט"ז.

[ולכאורה היה אפשר להביא ראיה דאכן ודאי ס"ל להשת"ז לדינא כדעה

שהוא מביא באחרונה- שכן מצאנו מבואר בדברי מהרי"ץ תלמידו של בעל השת"ז בדעתיה דהשת"ז בכהאי גוונא. דהנה בשת"ז בסימן ד' ס"ק ט"ז כתב [על דברי מרן סי"ג שהסתפק בניעור כל הלילה האם להצריכו נטילה או לא] בזה"ל- דלטעם ראשון שכתבתי בריש הסימן כיון דניעור הוא הרי אפשר שלא נגע בשום מקום מטונף אלא דלטעם שני אפשר שאפילו היה ניעור כל הלילה צריך ליטול דכיון שתקנו ליטול ידיו שחרית לא פלוג רבנן ומיהו משום רוח רעה נראה דגם לטעם אחר צריך ליטול דלא תלי בשינה כלל אבל בספר הזוהר נראה שאין רוח רעה שורה על הידים אלא בשעת שינה עכ"ל ועל דברי רמ"א ס' י"ד שכתב ויטלם בלא ברכה כתב השת"ז בסוף ס"ק י"ח בזה"ל- והאר"י ז"ל כתב דאין צריך נטילה והוא הדין בסעיף י"ג עכ"ל.

ובמעיל שמואל (סי' א' ס' ב') כתב בזה"ל- יזהר ב"ג דברים שהביא הטור א"ח

^א. עיין עוד בכה"ח המובא להלן שנראה מדבריו שסובר שהמשנ"ב פוסק לגמרי כהב"ח (הארת הרב פנחס יצחקי שליט"א).

^ב. יעויין עוד בשו"ת חיים שאל להחיד"א זיע"א (חלק א' סי' נ"ט) שכתב בתוך דבריו שאין לדקדק זה בדברי מרן בבית יוסף כנודע והביאו בעין יצחק ח"ג ב"כללים בדעת השלחן ערוך" (סעיף ס"ד - בהערה שם) יעו"ש, אך עיין בשו"ת מַעְלַפֶּת סְפִירִים (להר"ג ר' מאיר סבג שליט"א, חלק שני- סי' כ"ב אותיות ח' ט' י') מה שכתב באריכות על דברי החיד"א.

ורמ"א שייך לומר שדעה שהחליט ובחר להביא באחרונה י"ל דפסק כמותה והבן.

ובספר שולי המעיל [על ספר מעיל קטון למהרי"ץ] (להגר"י רצאבי שליט"א, אות יב) כתב על דברי מהרי"ץ וז"ל - עיין שם בשת"ז סי' ד' ס"ק ט"ז ונראה שלמד רבינו המחבר (-מהרי"ץ במעיל קטון) שכן דעתו (-של השת"ז) שלא להצריך נטילה מדמסיק התם בסוף דבריו אבל בספר הזוהר נראה שאין רוח רעה שורה על הידים אלא בשעת שינה ע"ש מה גם דלשון אבל מורה על הסברה שהוא חפץ כנודע מבעלי הכללים עכ"ל, אלא שלענ"ד קשה לומר כן - א) עיין במה שהקשינו כבר לעיל על דברי הזו"ר. ב) שהרי מהרי"ץ הביא שב'כוונות' כתוב שאין צריך וכן פסק וכו' [והוא ג"כ מה שהביא השת"ז בס"ק י"ח שהאר"י ז"ל כתב שאין צריך נטילה וכתב - והוא הדין בסעיף י"ג] ולא הזכיר מהרי"ץ את דברי ספר הזוהר. וכן קשה על הזו"ר שציין לשת"ז בס"ק ט"ז בשם ספר הזוהר לבאר את דברי מהרי"ץ, ובאמת משם אכתי אין הוכחה כלל דדעת השת"ז דאין צריך נטילה אף אם נבאר בדבריו דהסיק כספר הזוהר, שהרי קודם לכן כבר הביא את צדדי הספק האם בעי נטילה או לאו וכתב דלטעם השני (שכתב בריש הסימן) אפשר דצריך ליטול משום לא פלוג רבנן. וזה ודאי שזה אפילו אם אנו מסיקים שאין רוח רעה שורה על הידיים בניעור כל הלילה, אלא שאח"כ נכנס השת"ז לדון בעניין אחר והוא נטילה משום רוח רעה ושאו"ל מחמת כן נצרכו ליטול אף לפי הטעם הראשון

וש"ע סי' ד' שצריכים נטילת ידים במים ג' פעמים בלי ברכה כי ברכת נטילת ידים אינה כי אם בשחרית ולאכילה וגם הנעור כל הלילה והמשכים ללמוד ואח"כ חזר לישון יטול בלא ברכה כשיאור היום עכ"ל, ועל התיבות - וגם הנעור כל הלילה' כתב מהרי"ץ במעיל קטון (אות ה') בזה"ל (בדילוג) - פירוש שצריך לערות עליהם ג' פעמים מספק (כ"כ גו"א בשם הרב"י) ... וכ"כ גם בשל"ה שצריך לערות עליהם ג"פ ובכוונות כתוב שא"צ וכ"פ בספר פר"ח ובספר שת"ז נר"ו עכ"ל. ובזית רענן (להגר"א בן משה שליט"א) [על השת"ז הנ"ל] כתב [בסקי"ח בסוף דבריו] בזה"ל - ומ"מ לדינא כיון שהעלה רבינו המחבר [-השת"ז] הגהות רמ"א בכל הסעיפים הללו משמע דהכי ס"ל דבכולהו יטול ידיו בלא ברכה אבל מהרי"ץ במעיל קטון סימן א סק"ה כתב שדעת רבינו המחבר כהאר"י ונראה שיצא לו כן מדהביא רבינו המחבר לעיל סקט"ז סברת הזוהר בסוף וכן כאן הביא דברי האר"י בסוף משמע שזוהי הסברה שחפץ בה והוי כמו י"א וי"א דהלכה כ"א בתרא ודו"ק וכו' יעו"ש.

אך לענ"ד נראה דאין הכרח שמחמת כן כתב מהרי"ץ שכך פסק בספר שת"ז, משום דבכהאי גוונא לא חשיב 'באחרונה' שהרי דעה הראשונה היא הדעה הכתובה כבר בשו"ע והרמ"א ואם כן לא הייתה בחירה למהרד"ם להביא את דעת האר"י בראשונה ואת דעת השו"ע והרמ"א באחרונה, דרק כאשר מהרד"ם עצמו מביא שתי דעות בדיון או בפרט מסוים שלא מובא להדיא בשו"ע

ג. אולי צ"ל - בה"ט דהיינו באר היטב, דלא נמצא כן בפרי חדש וכ"ש אם נגרוס במעיל קטון - 'מספר שת"ז נר"ו' במקום 'ובספר' יעויין בשולי המעיל אות י"ב יובא לקמן. או שהיה למהרי"ץ דינים מפרי חדש שאבדו ונעלמו מאיתנו בפרט שגם בעץ חיים ח"א דף ד ע"א כתב מהרי"ץ - וכן כתב הרב פרי חדש.

שתי דעות דעתו לפסוק כדעה שמביא באחרונה. ובפרט לפי מש"כ בשולי המעיל שם (אות י"ב). בסוגריים בזה"ל- יש להעיר כי בכת"י קדשו של רבינו המחבר (-מהרי"ץ במעיל קטון) אינו ברור אם זה 'ובספר' שת"ז או 'מספר' שת"ז ועיין בשולי המעיל להלן אות קמ"ב עכ"ל והבן.

כיון דאדכרנן את דברי השת"ז בסי' ד' שהביא את דברי האר"י ז"ל יש לעיין מדוע אכן הביאו הרי הוי לכאורה דלא כמרן השו"ע.

ויש לבאר לענ"ד בכמה אנפי-

(א) י"ל כיון שמרן לא הכריע בזה אלא מספקא ליה ומשום כך הדין הוא שנוטל בלא ברכה דהיינו נטילתו רק משום ספק אבל לא בתורת ודאי ומאידך דעת האר"י ז"ל שודאי א"צ נטילה א"כ לא שבקינן פשיטותא דהאר"י ז"ל מקמי ספיקא דמרן.

(ב) י"ל כיון שיש לבאר כך גם בדעת מרן עצמו שא"צ נטילה באופנים אלו, שהרי הרמ"א הוא זה שהוסיף התיבות- 'ויטלם בלא ברכה' אבל בדעת מרן אפשר לומר

שכתב בריש הסימן ודו"ק. וכן מה שנשתייץ בשולי המעיל מלשון 'אבל' דנקט השת"ז גם קשה לענ"ד שהרי דעת מהרד"ם בזה [בעניין הפוסקים הכותבים לשון 'אבל'] הלא כתובה היא בכללים בדרכי הפסק שכתבם בהקדמתו וז"ל- כשהפוסק כותב 'אבל פלוני כתב' נראה שזו הסברא שהוא חפץ בה (...) לעניות דעתי נראה דהיינו לומר שחפץ בה אבל לא פסק כמותו (עיין...) עכ"ל, ומסתבר שמהרי"ץ ראה כללים אלו או עכ"פ ידע דעת רבו" ווא"כ אין מלשון זו שום הכרח שפסק השת"ז בדעת ספר הזוהר.

אלא נראה לענ"ד שמהרי"ץ הבין כן בדעת השת"ז מזה שהעלה השת"ז את דברי האר"י ז"ל למרות דהוי קולא כנגד מרן דדעת מרן לכאורה דיטלם בלא ברכה כמ"ש בהגהת רמ"א, מזה משמע דדעת השת"ז נוטה לדברי האר"י ז"ל דאין צריך נטילה. [אלא שנראה דעדיין צ"ע איך הבין מהרי"ץ שהשת"ז פסק לגמרי כהאר"י ז"ל, ועיין להלן].

אחר כל זה יוצא שאין מדברי מהרי"ץ הוכחה לנידון דידן שכשהשת"ז מביא

ד. אף דמהרי"ץ עצמו נראה שלא סובר כן אלא ס"ל דלשון 'אבל' מורה דפסק כמותו עיין במבוא לספר שת"ז השלם בהערות לכללים בדרכי הפסק הנ"ל הערה פ"ה עיי"ש באריכות גם בדעת מהרד"ם. [אגב, גם בספר יוקח נא (הכהן, בסי' שט"ו על ס' א', עמ' שסז ב'שו"ע אוצרות ספרד' ד"ה אלא דכעת נלע"ד) מצאתי שהסתייג בזה וז"ל [בתוך דבריו]- דמסורת בידן דמאי דנקטי הפוסקים בלשון אבל הוא שאותה הסברא היא מחוורת מ"מ כל זה לא נאמר אלא בדלא פסק להיפך בספר הארוך בית יוסף, ברם בזה וכיוצא דפסק להלכה בפשיטות כדעת הרא"ש ודלא כהרשב"א [עיי"ש] לא נאמר הני הכללים וכדמשמע מדברי הרב נהר שלום בסי' ר"ע שם וכ"כ בפ"י הרב יד נאמן סי' ט' דח"ן [דף נח] עכ"ל היוקח נא, וכן הסתייג בספר יד נאמן (מיראנדה, שו"ת סי' י' דף נח ע"ב) וז"ל [בתוך דבריו]-...ע"י לעצמי אמינא ולא מסתפינא דאין הכללים הנזכרים אמורים במקום שכתב מרן או איזה פוסק בהדיא 'ודברי פלוני עיקר' (עיי"ש). עיין עוד בביאור דברי מהרד"ם ובביאור דברי מהרי"ץ בכלל זה בספר עטרת ישראל ורחמים (להגר"ח דחשב שליט"א) חלק א' עמ' קלח וחלק ב' עמ' עה. וכן עיין עוד בשו"ת מעלפת ספירים (ח"ב סי' כ"ב אות יב עמודים שסו שסז) שהביא את דברי מהרד"ם בכלליו לעניין לשון 'אבל' (דנקט מהרד"ם דהפוסק חפץ בו אך לא פסק כמותו), ואח"כ כתב שיש לכאורה להשיב ע"ז והוסיף וכתב בזה"ל- וכבר מני"ז ז"ל בספר רביד הזהב הנזכר בריש אמיר דקדק כן בדעת מרן בדין תחומין דהכי פסק מדכתב 'אבל' וכן הוא בספרו שתילי זיתים גופיה דקדק כן כיעויין לו בסי' נ"ג סק"י ועוד, וסמי חדא מקמי תרתי עכ"ל השו"ת הנ"ל, ויש לעיין.

את דברי האר"י בתורת פירוש למה שעולה מחמת ספק זה דהיינו דכיון דמספקא לן לא בעינן ליטול^ה, או שאף אם הביא את דברי האר"י בתורת דין עכ"פ לא הביאם בתורת הכרע ופסק וזהו שנקט 'ובכוונות האר"י כתוב' ולא 'ובכוונות האר"י פסק'. אלא שאין הכרח שגם מהרי"ץ שאב זאת מן הבאר היטב דנימא דשינה מלשון הבאר היטב, אבל בלאו הכי משמע דלא הכריע מהרי"ץ כהאר"י ז"ל שהרי בעץ חיים ח"ב לעניין ליל שבועות שנעורים כל הלילה כתב שבעלוה"ש יטול ידיו כבשאר ימים אמנם לא יברך ולא הזכיר שם את דברי האר"י ז"ל.

ג) י"ל דהביא דעת האר"י ז"ל כיון שאכן כך היה המנהג עכ"פ לעניין המשכימים קודם עמוד השחר שלא היו חוזרים ליטול ידיים כשהאיר היום אפילו בלא ברכה עיין בז"ר שם וגם לעניין הניעור כל הלילה שמא המנהג בזמנו היה שלא ליטול ידיים כלל כשהאיר היום, ואכן מצאתי שקיים מנהג כזה גם בזמנינו [ודלא כמ"ש בז"ר שם שלענין הניעור כל הלילה כגון בליל חג השבועות המנהג פשוט ליטול ידיים בלא ברכה] דיעויין בסידור כנה"ג השלם (למהר"י צובירי זצוק"ל) לשבועות (עמ' נב) שכתוב שם בזה"ל (בדילוג) - המנהג המקובל בידינו מקדמונינו שבלי ליל שבועות שכל הלילה אנו ערים ועוסקים בתורה בבתי כנסיות שאין נוטלים ידיים לפני התפילה... וכן ראינו רבים וגדולי תורה שהיו גומרים הלימוד ואח"כ מתחילים סדר התפילה ולא היו נוטלים ידיהם כלל וכו' יעו"ש. על כן הביא השת"ז את דעת האר"י ז"ל כמקור או הראות פנים

דס"ל דלא צריך נטילה כלל, ומה שמרן א"כ הוצרך להודיענו דינים אלו שיש בהם ספק הוא - או כדי להורותינו שיש מקום להדר וליטול ידיים באופנים אלו והיינו ממדת חסידות בעלמא או כדי להורותינו לבל נטעה באופנים אלו ליטול הידיים בברכה והוי ספק ברכה לבטלה, לכן העלה השת"ז את דברי האר"י ז"ל דאפשר דלא סתרי כלל את דעת מרן, ועכ"פ ודאי שמוסכם הוא לפחות על צד הדוחק לדעת מרן ולכן לא השמיטו השת"ז.

ותדע דהשת"ז שינה מלשון הבאר היטב דנקיט - והאר"י ז"ל פסק וכו' [וכן העתיק בשם הבאר היטב גם השלחן גבוה] והשת"ז נקט - והאר"י ז"ל כתב וכו' משמע קצת לכאורה דהביא את דברי האר"י ז"ל לעניין פירוש בהא דנפקא לן מספיקות אלו ולא הביאם רק לעניין פסק והבן אלא דאכתי אין הכרח לומר כן דאפשר דנקט כן להורותינו שלא הכריע לפסוק לגמרי כהאר"י ז"ל ולכן שינה ונקט לשון יותר מעודנת דהיינו לבל נטעה להבין מלשון זו דפוסק סוף דבר [השת"ז] כהאר"י ז"ל לגמרי [אמנם לא אכחד שבדפוס השאש הלשון הכתוב בשת"ז הוא - והאר"י ז"ל פסק וכו', כלשון המובא בבאר היטב שבשו"ע מהדורת פרידמן]. שוב התבוננתי שגם מהרי"ץ עשה זאת ונקט לשון זו בין במעיל קטון ובין בעץ חיים דבמעיל קטון נקט - ובכוונות כתוב שא"צ וכו', ובעץ חיים ח"א נקט - ובכוונות האר"י כתוב שא"צ וכו', ולא נקט 'פסק' וא"כ גם בדבריו נוכל לבאר כשני האופנים שביארנו בדברי מהרד"ם - שהביא מהרי"ץ

ה. [ולפי"ז אפשר אולי לבאר שראשי תיבות 'וכ"פ' דנקיט מהרי"ץ במעיל קטון (-) וכ"פ בספר פר"ח] ביאורו 'וכן פירש' ולא 'וכן פסק' אמנם בעץ חיים נקט מהרי"ץ וכ"כ הפר"ח וכו' דהיינו 'וכן כתב' אך עדיין אין משקל לשון זו כמשקל לשון 'וכן פסק'.

למנהג. ומה שלא הוסיף לומר שכן המנהג, אולי י"ל משום- דלא ברירא ליה אם נהגו כן מחמת דעת האר"י ז"ל או לאו, או שאדרכה ברירא ליה דלא נהגו כן מחמת דברי האר"י ז"ל, או משום דלא ברירא ליה שהרוב נהגו כן.

(ד) י"ל דהנה כתב מהרד"ם בכללים בדרכי הפסק (כלל י"ז) בזה"ל- דבר שלא הוזכר בגמרות ולא דבר בו הפוסקים אשר מפייהם אנו חיינן אע"פ שבעלי הקבלה דברו בו אין אנו יכולים להכריח בו למי שאינם נוהגים כדברי הקבלה (כנה"ג אות א' בשם הרא"ם) ובהנהגה שאדם רוצה לנהוג בעצמו כל מקום שתמצא הקבלה חולקת על הגמרא הלך אחר הגמרא והפוסקים ואם אין נזכר בגמרא ובפוסקים הלך אחר הקבלה (שם בשם הרדב"ז וספר יוחסין והר"י הלוי) עכ"ל, וא"כ דינים דכאן לא כתבו בהם הפוסקים להדיא מה יעשה בהם (עיין בב"י) ועל כן יש לילך אחר הקבלה ואף אם נרצה לומר דלפי טעמי נטילת שחרית שכתבו הפוסקים הוי חשיב שדברו בזה הפוסקים אפ"ה [בנידון דידן] אכתי הוי מחלוקת הפוסקים וכתב המשנ"ב (סי' כ"ה ס"ק מ"ב) בנוסף על הכלל הנ"ל בזה"ל- וגם במקום שיש פלוגתא בין הפוסקים דברי קבלה יכריע עכ"ל, והוא לקוח משערי תשובה בשם שו"ת חכם צבי בשם תשובת הרדב"ז, ונראה מסברא שמהרד"ם יסכים לתוספת זו ואף אם נאמר שלא יסכים שדברי קבלה יכריע אבל ודאי יסכים שלפחות יש להתחשב גם בדעת

הקבלה באופן שיש מחלוקת הפוסקים, וא"כ ספיקות דמזמן שבכאן בסעיפים י"ג ו-י"ד נראה דאתו ממחלוקת פוסקים בשורש הענין, ואף אי הוו ספיקא דדינא מצד הסברא דיש צדדין לכאן ולכאן ולא הוו ספיקא מחמת מחלוקת פוסקים אפ"ה כתבו פוסקים דספק בדין ודין שיש בו מחלוקת חד הוא ועל כן יש לחוש בכל כהאי גוונא לדעת הקבלה באותו עניין. וכ"ש דהכא איירי בדברי האר"י ז"ל שיש אומרים [ואולי אף הרבה אחרונים אומרים כן] שבארץ ישראל קיבלו עליהם לנהוג כהוראות האר"י כשם שקיבלו עליהם הוראות מרן ויש אומרים אף נגד דעת מרן וכהלכה למשה מסיני עיין בשו"ת וישב היס (להגאון ר' יעקב משה הלל שליט"א) חלק א' סימן כ"א וחלק ב' סימן י"ד וחלק ג' סימן ל"ט ובדברי פתיחה לספר משנה ברורה מהדורות אליבא דהלכתא חלק א' ד"ה והנה כאן המקום להודיע וכו' ומסתבר שמהרד"ם שמע מגדולת האר"י ז"ל [ולכאורה יש להביא ראיה לזה דהנה בסי' רפ"ד ס"ק י' העלה מהרד"ם לדינא את דברי המג"א בשם כתבי האר"י שלא די בשמיעת ההפטרות וחייבים הציבור לקרות ההפטרה בלחש, וזה על אף שאין מנהגינו כן כפי הידוע לנו לעת עתה ומשום גדולת האר"י ז"ל, אלא דנראה לדחות ראיה זו שהרי פעמים מצאנו שהעלה מהרד"ם לדינא גם מדברי שאר אחרונים אף נגד מנהגינו הידוע לנו]. (אגב, בכהאי גוונא דדעת האר"י ז"ל ודאי סותרת את דעת מרן נראה פשוט שאין כן דעת מהרד"ם לנקוט להלכה כהאר"י ז"ל עיין הערה').

1. דהנה מצאנו שמהרד"ם השמיט את דעת האר"י ז"ל (כשהביאו המג"א) במקומות שסותר את דעת מרן, כגון- בסי' י"א ס' ט' וס' י"ד, ובסי' כ"ה ס' י"א, ובסי' מ"ז ס' ו', ובסי' קנ"א ס' ד', ובסי' ר"ד ס' א', ובסי' רס"ז ס' ב'. עיין גם בשיטת הגר"ש משאש זצ"ל (משיירי חכמי מרוקו) בספר דברי שלום ואמת (להרה"ג ר' שלמה טולידאנו שליט"א) ח"ב עמ' 308 בכותרת 'הפוסק הוא מרן' שנכתב שם (בתוך דבריו, עיי"ש) בזה"ל- ההלכות בהן הראשלי"צ (הגר"ע יוסף זצ"ל) וחכמים אחרים פסקו על פי הקבלה נגד מרן, נדחו על ידו (-על ידי

והשתא מובן מדוע הביא השת"ז את דעת האר"י ז"ל אם משום כל הני טעמי, או חלקם, או משום חד מנהוג.].

ג. מאידך גיסא אפשר דהוי כ"סתם ויש אומרים" ואז דעתו נוטה יותר לדברי הב"ח והט"ז. ולפי"ז הרי הלכה כסתם [כהב"ח והט"ז] ורק בדיעבד או בשעת הדוחק נקטינן להקל כה"א [כהפר"ח].
[ואפשר גם שמהרד"ם ראה וידע שיש עניים שאינם נותנים מתנות לאביונים ומצא להם סמך מדברי אחד מגדולי האחרונים- הרב פר"ח].

עד כאן שלושת האופנים בביאור דעת מהרד"ם.

וביון שלא ברור מהו הביאור הנכון בדעת השת"ז נצטרך עכ"פ למינקט לדינא לענ"ד שלכתחילה יש להחמיר אלא שהמיקל יש לו ודאי על מי לסמוך ובשעת הדוחק יכול להקל אף לכתחילה, עיין גם ביוקח נא (אות ב', ספר זה מובא בשו"ע אוצרות ספרד) שכתב שם בסוף דבריו בזה"ל- ומאן דסמך על הפר"ח בזה יש לו שפיר על מה לסמוך לע"ד והמחמיר תע"ב וכו'.

וגם בעריכת שולחן (להגר"ש קורח זצ"ל, סי' תרצד ס' ה') הביא להלכה את כל דברי השת"ז ובזה"ל- עני המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן מתנות לאביונים ויש אומרים שפטור.

אך עיין עוד להלן במה שיש לומר למסקנא בעניותן בדעת השת"ז.

ובהבנת סברת הפר"ח יעויין- ביוקח נא

(כאן אות ב') ובמשנת יעבץ (זולטי, או"ח הלכות פסח סי' ז' אות א'), ובאמרי מרדכי (גראסס, הלכות מגילה סי' נ"ב עמ' שלח שלט), ובאמרי נחמיה (הלברשטט, מגילה ז ע"א), ובבגדי יום טוב (קריספין, או"ח סי' ל'), ובקובץ בית אהרן וישראל (נ"א - שנה ט - ג, עמ' מה), ובספר בארות יצחק (הכהן, בליקוטים על ש"ע א"ח סי' תרצ"ד עמ' שכז) ויישב את קושיית השלחן גבוה על הפר"ח, ובמשנ"ב המבואר הוצאת עוז והדר (בציונים והערות הערה יב), ועוד.

אגב, גם מהאשל אברהם (מבוטשאטש, בסי' תרצ"ה) משמע להדיא דסבירא ליה ופשיטא ליה דעניים פטורים ממתנות לאביונים.

[ולבאורה] יש להביא ראיה לדעת הפר"ח ודעמיה דעני המתפרנס מן הצדקה פטור, מזה שהפוסקים ומרן השו"ע לא נקטו כאן להדיא שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב במתנות לאביונים כדנקטי בארבע כוסות ובנרות חנוכה.¹

אך נראה דלא הויא ראיה, דיש לומר כיון דשיעור הממון דמתנות לאביונים אינו גדול כשיעור הממון דיון לארבע כוסות וכשיעור הממון דשמן לנרות חנוכה ממילא אין כאן הוה אמינא לפטור את העני המתפרנס מן הצדקה ולכן לא הוצרך להדגיש זאת כאן. אי נמי י"ל דאם דין מתנות לאביונים הוא מדין מצות וחיוב צדקה (ויש הסוברים כן) ולא מצוה ותקנה בפני עצמה הנה כבר כתבו הפוסקים ומרן השו"ע בהלכות צדקה (יו"ד סי' רמ"ח) שאפילו עני

הגר"ש משאש). עכ"ל הניצרך. עיין שם בספר הנ"ל גם בעמ' 309 בכותרת 'בין הזהר לפוסקים'.
ז. [ובדין משלוח מנות אינה קושיא למה לא כתבו כן במפורש, כי הלא כתבו דין 'מי שאין לו' במפורש, ו'מי שאין לו' כולל בפשטות גם מי שמתפרנס מן הצדקה (הארת הרב פנחס יצחקי שליט"א)].

אך המיקל בשעת הדוחק יש לו ודאי על מי לסמוך [אף לכתחילה]. [עייין גם בלשון המשנ"ב (ס"ק א') ועדיין צריך לן עיון בדעתו- בשעת הדוחק, לפי הלשון שכתב שם]. ויכול לעשות כמ"ש האחרונים שעני המתפרנס מן הצדקה יתן שתי מתנות לשני עניים ויחזור הם ויתנו לו [דומיא דמשלוח מנות] עייין משנ"ב ס"ק ב' וכה"ח אות ב'. עייין גם זי"ר סק"א בסופו.

ב. בעניין חיוב אשה במשלוח מנות ובמתנות לאביונים [לדעת השת"ז]

הרמ"א בדרכי משה (סימן תרצ"ה אות ז') כתב בשם מהר"י ברי"ן בזה"ל- וכתב עוד דאשה חייבת בשילוח מנות ומתנות לאביונים כמו שחייבת במקרא מגילה וכו'. וכך העלה הרמ"א בהג"ה (סי' תרצ"ה ס' ד') בזה"ל- ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש.

ובמשנ"ב (סי' תרצ"ה ס"ק כ"ה) כתב בזה"ל- ואשה חייבת וכו'. שכולן היו באותו הנס וצריכה היא לשמוח ולשמח לב אביונים וכתוב קימו וקיבלו היהודים וגו' וגם נשים בכלל וכתב המ"א לא ראיתי נזהרין בזה ואפשר דוקא באלמנה אבל אשה שיש לה בעל בעלה משלח בשבילה לכמה אנשים ומ"מ יש להחמיר עכ"ל המשנ"ב כאן. ובמשנ"ב בסי' תרצ"ד (ס"ק א') [על דברי השו"ע- חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים] כתב בזה"ל- כל אדם. בין איש ובין אשה עכ"ל הניצרך.

ובכה"ח (סי' תרצ"ה אות ו"ן) הביא את דברי המג"א (הנ"ל) וסיעתו, ובאות שאח"ז (אות ז"ן) כתב שאלמנה ובתולה חייבין [וכו']. ובכה"ח בסי' תרצ"ד (אות ג') [על דברי השו"ע- חייב כל אדם ליתן לפחות שתי מתנות לשני עניים] כתב

המתפרנס מן הצדקה חייב ליתן צדקה ממה שיתנו לו [עכ"פ שלישית השקל לשנה (עייין ערוך השולחן יורה דעה, סעיפים- א' ב' ג' ד')] (ומתנות לאביונים) ועל כן י"ל דסמכו על דין דהתם שהוא דין כללי במצות צדקה ולכן לא הוצרכו להוסיף זאת כאן].

ולא קשיא על דעת הפר"ח מזה שכתבו הטור והשו"ע- 'כל אדם' דמיני דייק הב"ח דהיינו אפילו עני המתפרנס מן הצדקה. ד"ל דאיתו לשון זה לרבות אשה עייין לשון המשנ"ב ס"ק א' ודו"ק. וגם מהרד"ם לא קשיא ליה לשון מרן השו"ע שהרי השמיט את דברי העולת שבת (ס"ק א') שכתב בזה"ל- מ"ש חייב כל אדם ליתן וכו' פירוש אפילו עני המקבל צדקה וכו' עיי"ש, ומסתבר ודאי שמהרד"ם ראה את דבריו שהרי ספר זה היה לנגד עיניו וגם מצאנו שהזכיר ספר זה בסימנים אלו כגון בסי' תרפ"ח ס"ק י"ח ובסי' תר"ץ ס"ק ל' וס"ק ל"ב.

אלא דאכתי י"ל שאילו היה רואה מהרד"ם את דברי הב"ח במלואם (שהרי ספר זה לא היה לנגד עיניו) או היה רואה שרוב ואולי כל האחרונים חולקים על הפר"ח (עייין גם כה"ח אות א') או היה רואה את דברי האחרונים שדחו את דברי הפר"ח כגון- מטה יהודה (או"ח סי' תרצ"ד דין א' ד"ה כתב הפר"ח), ושולחן גבוה (ס"ק ב'), וחמד משה (ס"ק ב'), ומשרת משה (עטייה, על הרמב"ם, הלכות מגילה וחנוכה פרק ב'), ועוד. וכ"ש אילו היה רואה את הכל גם יחד, היינו גם את דברי הב"ח וגם שרוב ככל האחרונים חולקים וגם את דחיית דברי הפר"ח, אפשר שהיה משמיט את דעת הפר"ח.

לבן נראה לענ"ד [בדעת השת"ז ולהולכים לאורו וכפסיקתון] דלכתחילה ודאי יש להחמיר, וגם בשעת הדוחק ראוי להחמיר,

עוד ז"ר סקכ"א ד"ה ופר"ח ומהריק"ש), ודוחק קצת לומר שהיה לו להשמיט את דברי הרמ"א ולהביאם בחיבורו שתילי זתים בתורת יש אומרים, ובפרט כאן דוחק לומר כן משום המשך דברי הרמ"א שיש וודאי צורך להביאם והלא הם תלויים בתחילת דבריו (של הרמ"א), ודוחק גדול לומר שאת כל דברי הרמ"א היה לו למהרד"ם להביאם בחיבורו ובשילוב ס"ק כ"ב וס"ק כ"ג וכל זה רק בשביל שדברי הרמ"א בתחילתו יובאו בתורת יש אומרים ולא בתורת סתם.

וגם לא שייך לומר דדעתו נוטה לדברי הפר"ח ומהריק"ש מדהביאם השת"ז באחרונה (עיין לעיל בפסקה הפותחת בתיבות- דדעתו נוטה), משום דנראה דבכהאי גוונא לא חשיב 'באחרונה' שהרי דעה הראשונה היא הדעה הכתובה כבר ברמ"א ואם כן לא הייתה בחירה למהרד"ם להביא את דעת הפר"ח ומהריק"ש בראשונה ואת דעת הרמ"א באחרונה, דרק כאשר מהרד"ם עצמו מביא שתי דעות בדין או בפרט מסוים שלא מובא להדיא בשו"ע ורמ"א שייך לומר שדעה שהחליט ובחר להביא באחרונה י"ל דפסק כמותה והבן.

ויש להוסיף דאפשר שראה מהרד"ם [עכ"פ בזמנו] שהרבה נהגו להקל בזה (ועכ"פ באשה נשואה - עיין בזי"ר (להגר"א בן משה שליט"א, סקכ"א ד"ה ופר"ח ומהריק"ש) וכן בשולחן ערוך המקוצר (להגר"י רצאבי שליט"א, סי' קכ"ג ס' ד') וכן בספר יקר תפארת (להגר"פ קורח שליט"א, סעיף נ"ה) ובעוד חיבורים של רבני עדת תימן שהמנהג שהנשים הנשואות וכן הסמוכות על שולחן אביהן סומכות על משלוחי מנות של בעליהן, עיין שם בלשונותיהם) ומצא להם סמך משניים מגדולי האחרונים- דעת הפר"ח ומהריק"ש, ומה שלא הביא מהרד"ם מש"כ

בזה"ל- חייב כל אדם וכו' וגם אשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש כמ"ש לקמן סי' תרצ"ה סעיף ד' בהגה יעו"ש עכ"ל.

ומהרד"ם לא השמיט את הגהת הרמ"א ובחיבורו שת"ז (סי' תרצ"ה ס"ק כ') הטעים את דברי הרמ"א [ובשם הרמ"א עצמו בספרו דרכי משה אות ז'] בזה"ל- דמידי הוא טעמא אלא לשמוח ואם כן מאי שנא איש מאשה כמו שחייבת במקרא מגילה, ואח"כ (בס"ק כ"א) הוסיף השת"ז על דברי הגהת הרמ"א בזה"ל- ופר"ח ומהריק"ש (ערך לחם כאן) חולקין שאינה צריכה. [והשמיט השת"ז את דברי המג"א הנ"ל].

א- לעניין חיוב אשה [אף אלמנה או גרושה] במשלוח מנות לדעת השת"ז-

נראה לענ"ד [בדעת השת"ז ולהולכים לאורו וכפסיקתו] שלגבי משלוח מנות, המחמירה תע"ב וראוי להחמיר והמקילה יש לה ודאי על מי לסמוך. דנראה דמספקא ליה להשת"ז כמאן הלכתא מדלא רמיז לן כמאן סבירא ליה לדינא או לעיקר דינא.

ולא שייך כאן הכלל דסתם וי"א [דהיינו שדעת הרמ"א הוא סתם ודעת הפר"ח ומהריק"ש הווי' יש אומרים והלכה כסתם ובשעת הדוחק כהיש אומרים] משום שהדעה הכתובה בסתם מובאת כבר בהגהת הרמ"א ולא הוצרך מהרד"ם להביאה ועל כן לא הייתה לו בחירה להביא את דעת הפר"ח ומהריק"ש בתורת סתם ואת דעת רמ"א בתורת יש אומרים. ורק כאשר מהרד"ם עצמו בשת"ז מביא שתי דעות בדין או בפרט מסוים שלא מובא להדיא ברמ"א או בשו"ע שייך לומר שדעה שהחליט להביאה בסתם אפשר לומר דפסק כמותה [לעיקר דינא] (עיין

ל"ט) והמכתב לחזקיהו (מדיני, חידושי מס' מגילה ד' ע"א ד"ה נשים) והרה"ג ר' יעקב שור זלה"ה בקובץ שערי תורה ח"ה (תרע"א, סי' ב' אות ג') דחו את דברי השאלת יעב"ץ (ח"א סי' ק"כ) שג"כ השיג על הפר"ח.

והמרפא לשון (ר' מנחם בן ר' שמעון מרדכי, דף ד' ע"ב) דחה את דברי (הברכות המים סי' ר"ט) [הבארות המים (שנגי', סי' כ"ט)] שג"כ השיג על הפר"ח.

והיוקח נא (אות מ"ה) דחה את דברי החמד משה (אות ד') שג"כ השיג על הפר"ח.

והרה"ג ר' ידידיה מהוראדנא זלה"ה (מובא בחוברת אור תורה (זוננפלד) שנה ב' חוברת ה' סי' י"ב אות ג') וכן הדברי ישראל (וועלץ, חלק ב' הערות והארות עמ' כה אות ט"ו) וכן העמודי אש (הירש, הערות בספר פסקי הגר"א) דחו את דברי הדמשק אליעזר (-על הגהות הגר"א על השו"ע, לנדא, אות ט"ז) שג"כ השיג על הפר"ח.^ח

והיוקח נא (שם) והנאות יעקב (אלגזי, בכללים - אות אלף, דף ד' ע"א) והמקנה אברהם (שיראנו, בכללי אות האלף סי' ל"ז) והמשק ביתי (קריספין, מערכת האלף אות נ"ט) והארעא דישראל (ישראל, מערכת האלף אות כ"ז) דחו את דברי הקרבן חגיגה (סי' נ"ה) [שהביאם הכסא אליהו (אות ה') וכתב שעל פי דבריו גם האשה חייבת במתנות לאביונים].

[אמנם] מצאנו אחרונים שיישבו את דברי הרמ"א והשבות יעקב וסיעתו, אך מאידך מצאנו הרבה אחרונים שהסכימו לדברי הפר"ח או יישבו דבריו וכנ"ל].

מהריק"ש שלא נהגו כדברי רמ"א אפשר שמהרד"ם לא ראה את דבריו בפנים וגם לא ראה צורך לראות את דבריו בפנים אחר שראה כבר את דברי הפר"ח שהביא את דעת מהריק"ש בזה וסמך עליה [למרות שספרו של מהריק"ש (-ערך לחם) היה לו למהרד"ם]. (עיין עוד זי"ר סקכ"א ד"ה ופר"ח ומהריק"ש).

אגב, גם בבאיור הגר"א ציין לפר"ח בזה"ל- ואשה וכו', כמו שכתוב שם [גמ' מגילה] ד' א' ועיין פרי חדש עכ"ל, ויותר מזה מצאתי בגיליון אליבא דהלכתא (גיליון ק"ב) מדור תשובות ופסקים (להרה"ג ר' יוסף זונדל שוב שליט"א, עמ' סז בכותרת- חובת נשים במשלוח מנות) שכתב שכן הוא דעת הגר"א [כהפר"ח ומהריק"ש] ב'שיח אליהו' הוספות למעשה רב אות ר"מ, וכן כתב בגיליון הנ"ל במדור מקור הלכה (להגר"י משדי שליט"א, עמ' קכא [לעניין משלוח מנות] הערה 347) שאמנם רוב הפוסקים ס"ל שאשה חייבת בכל מצוות היום אך שיטת המהריק"ש והפר"ח וגר"א ועוד שפטורה, ע"כ, וכן מצאתי שכתב בספר פסקי הגר"א (הירש, על הרמ"א בסעיף ד') בזה"ל- דעת הגר"א ז"ל דאשה אינה מחויבת לשלוח מנות כדעת הפר"ח דאיש כתיב ומשלח מנות איש לרעהו ומשמע למעוטא אשה עכ"ל.

וכן נקט הברכי יוסף (סי' תרצ"ה אות ח') בשם מהריק"ש והפר"ח דנשים פטורות ממשלוח מנות [ומתנות לאביונים] ודחה באריכות את דברי השבות יעקב (ח"א סי' מ"א) שהשיג על הפר"ח, וגם הדברי סופרים (סופר, סי' ס"ט) דחה את דברי השבות יעקב. **והחוקי חיים** (גגין, דף קמו עמודה ג' אות

ח. ע"ע בהמשך דברי הרה"ג מהוראדנא הנ"ל דאפ"ה תירץ את דברי הרמ"א על פי דברי הגרע"א.

ממעטינן מאיש ולא אשה עכת"ד, הנה מה שהבאת מפרשת שומרים במחכ"ת היה נעלם ממך מה שדרשו ז"ל ב"ק דף ק"ו ע"ב דממעטינן שם מאיש דדאין קטן מחויב כפל עיי"ש וא"כ שפיר כתיב איש למעט קטן משא"כ כאן במגילה ליכא למימר דאתי למעט קטן מה"ת שיהיה קטן חייב במשלוח מנות עד שיהיה צריך קרא למעט והלא קטן פטור מכל המצוות ועיין תוספות עירובין ג' ע"א ד"ה למעוטי וע"כ דאיש רק למעט אשה בא ושפיר הקשה הפ"ח וצ"ע, ומה שנ"ל לתרץ דהכא ודאי אשה חייבת דאף הם היו באותו הנס וכמו שחייבת בקריאת מגילה שוב מצאתי כן בפרמ"ג ס"ק י"ד, ועיין בלבוש דכתב הטעם של משלוח מנות הוא משום שמחה וכתב כיון שכן מ"ש איש ומ"ש אשה שגם הם היו באותו הנס עיי"ש, ע"כ נ"ל ליישב קושית הפ"ח באופן אחר דודאי איש לא בא למעט אשה כ"א משו"ה כתבה איש לרעהו ולא אשה לרעותה ולא איש לאשה כמבואר בשו"ע דאשה לא תשלח לאיש ולא איש לאשה וק"ל, ולדעתי גם הפ"ח מודה במשלוח מנות גם אשה חייבת רק ממתנות לאביונים הוא דפטורה אשה וע"ז בא איש למעט וגם הפ"ח ציין דבריו אמתנות לאביונים ולא על משלוח מנות כנ"ל עכ"ל המשיב דברים, הא חזינן מדבריו עכ"פ דלגבי מתנות לאביונים ודאי פליג הפ"ח.

וגם מש"כ המג"א ס"ק י"ד שלא ראה שנוהרין בזה משמע קצת דאיירי אף לגבי מתנות לאביונים שהרי כתב את דבריו על התיבות 'ואשה חייבת'. וכן משמע להדיא מהברכי יוסף הנ"ל דנשים פטורי גם ממתנות לאביונים. וכן נקט בספר יוקח נא (אות מ"ה) דאשה וגם אשה אלמנה פטורה ממשלוח מנות וממתנות לאביונים. עיין גם לעיל בלשון המקור הלכה להגרי"י משדי שליט"א.

עיינן גם בהגהות רעק"א כאן [על דברי הרמ"א 'ואשה חייבת'] (מובא בשו"ע מהדורת פרידמן) מש"כ בשם הטורי אבן ובסוף ההגהה הג"ה מבין המחבר [בסוגריים עגולות], עיי"ש במקור שציין אליו. עיין גם במקור חיים (בכרך, מובא בסוף שו"ע מהדורת פרידמן) שכתב על דברי הרמ"א בזה"ל- אם לדין יש לערער דאיש כתיב וממעט בהדיא אשה ובכמה דוכתי ארז"ל אין לי איש וכו' עכ"ל הניצרך, ואיירי שם המקור חיים אף באשה אלמנה עיי"ש.

ב- לעניין חיוב אשה [אף אלמנה או גרושה] במתנות לאביונים לדעת השת"ז -

לכאורה מסתימת דברי השת"ז משמע דס"ל דפליגי הפ"ח ומהריק"ש גם לגבי מתנות לאביונים עיין גם זי"ר סקכ"א ד"ה ופר"ח ומהריק"ש- בתוך הסוגריים, וכן מצאתי שכתב במגילת אסתר עטרת זהב (הלכות ומנהגי פורים פרק ח' הערה יז) שכן משמע מהשת"ז ס"ק כ"א.

ובך כתב בספר שלמי תודה (להגאון רבי שלום בן ציון פלמן שליט"א, פורים, עמ' רסה) דמשמע קצת דגם על מתנות לאביונים פליג הפ"ח ופטר את האשה.

ומצאתי בשו"ת משיב דברים (ראזענבוים, או"ח סי' קע"א) שכתב בתשובתו לאחריו בזה"ל- ע"ד מה שכתבת לתרץ קושית הפ"ח על הרמ"א או"ח סי' תרצ"ה דכתב דאשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש ומדוע והלא איש כתיב ומצינו שדרשו איש ולא אשה ועל זה כתבת דהכי שאני דכתיב לרעהו ע"כ כתיב איש והבאת ראיה מפרשת שומרים דכתיב וכי יתן איש אל רעהו וכי ס"ד דבאשה אינו נוהג דיני שומרים וע"כ דהיכא דכתיב רעהו לא

סברתם של הפוטרים אשה ממתנות לאביונים דהיינו לא שפטורה ממצוה זו אלא דיוצאת בנתינת בעלה דכגוף אחד הם ולפי"ז אשה אלמנה חייבת לתת מתנות לאביונים, ומדויק יהיה לפי סברא זו לשון השת"ז דנקט 'שאינה צריכה' ולא נקט- שפטורה (והבן), אלא שדחוק לבאר כן בדברי השת"ז לומר שדיבר רק באשה נשואה דא"כ היה לו להדגיש זאת ולציין לדברי המג"א, ומה גם שהפר"ח דיבר בכל אשה לפי הטעם שכתב דאיש כתיב בקרא איש ולא אשה].

ונראה לענ"ד [בדעת השת"ז ולהולכים לאורו וכפסיקתו] דסוף דבר בשעת דוחק גדול יש ודאי מקום לפטור את האשה, אפילו אינה נשואה או סמוכה על שולחן אביה וכגון אלמנה וכן גרושה, מלינת מתנות לאביונים אבל שלא בשעת דוחק גדול נראה שאין לפוטרה [בשעת דוחק בעלמא] כיון שלא ברירא לן מילתא לגמרי דס"ל להשת"ז דהפר"ח ומהריק"ש פליגי ארמ"א אף לגבי מתנות לאביונים [ושלא בשעת דוחק כלל, ודאי הדין הוא שחייבת [עכ"פ לכתחילה], שהרי גם אם נאמר שהפר"ח ומהריק"ש חולקים על הרמ"א אף לענין מתנות לאביונים אכתי פלוגתא היא ובזה המחמירה תע"ב והמקילה יש לה על מי לסמוך, הילכך כיון שאין הכרח שחולקים הם על הרמ"א לגבי מתנות לאביונים, א"כ חמיר טפי ורק בדיעבד יש מקום לפוטרה].

ובעריכת שולחן (להגר"ש קורח זצ"ל, סי' תרצה סעיף כ') נקט בזה הלשון- אשה כשהיא לבדה חייבת במתנות לאביונים ובמשלוח מנות כאיש ויש אומרים שאינה חייבת עכ"ל.

וא"ת הרי רק לגבי משלוח מנות כתוב 'איש' ומנ"ל למעט אשה גם לגבי מתנות לאביונים, ואולי י"ל דכיון דכתיב "ומתנות לאביונים" אחר "ומשלוח מנות איש לרעהו" הילכך תיבת 'איש' חוזרת גם על ומתנות לאביונים, וכן נראה דמשמע לענ"ד מדברי הברכי יוסף וכן מדברי היוקח נא עיין שם ושם ובדברי המשיב דברים המובאים לעיל כתוב להדיא ש'איש' בא למעט אשה ממתנות לאביונים, ואח"כ מצאתי שהתקשה בזה גם בספר כבוד יום טוב (דאנון, על הרמב"ם, הלכות מגילה פ"ב הט"ו) וז"ל [בתוך דבריו שם]- ויש לדקדק דהתייחס למנות דכתיב איש אבל במתנות דלא כתיב איש למה לא יהיו חייבות [ותירץ]- וי"ל דילמד סתום מן המפורש וכמ"ש לגבי חמץ ומצה כל דאיתנהו בבל תאכל חמץ איתנהו במצה עכ"ל הניצרך, [ומצאתי בערוך השולחן (סי' תרצ"ד אות ב') כתב בתוך דבריו בזה"ל- ובמצוה זו [מתנות לאביונים] גם נשים חייבות דבכל מצות פורים חייבות נשים כאנשים ויראה לי דאיש ואשתו שניהם יוצאים בשני מתנות דכגוף אחד הם אבל בנו ובתו הסמוכים על שולחנו חייבים ליתן בפני עצמם עכ"ל הניצרך וא"כ אפשר דזו היא



הרב אברהם דוד ברנד

לשון הרע על בעלי מחלוקת

המעשה מי הלך עם אדוניה ומי החזיק בידו שהם בני המלך ושרי הצבא ואביתר הכהן ולמי לא קרא אדוניה. ולכאורה היה על נתן להודיע בסתמא שמלך אדוניה וממילא תו לא יהיה פיקו"נ. וגם מי שהיה עמו מן הסתם לא היה כ"כ גלוי. אע"כ מה שסיפר עליהם הוא משום שהיו בעלי מחלוקת ולפיכך מותר לספר עליהם.

והנה, דברי הירושלמי הובאו בסמ"ג (ל"ת י) ובהג' מיימוני (פ"ז מהל' דעות אות ג). אמנם, הח"ח (כלל ח אות ח) הביא הדברים בשם יש אומרים. ובבמ"ח שם ציין דע"כ הרי"ף הרא"ש והרמב"ם שהביאו כל הלכות לה"ר ולא הזכירו דין זה לא ס"ל כן. אמנם, נראה ליישב בזה. דהנה יש לחקור בגדר היתר זה של סיפור לה"ר על בעלי מחלוקת אי הוא דין בלה"ר או דלמא דין בבעל מחלוקת. דהיינו האם יש היתר לדבר לה"ר לתועלת כדי לבטל המח' או דלמא יש היתר לפגוע בבעל מחלוקת (וכמו דהבאנו לעיל דמצאו עילה להרוג את אדוניה כי היה בעל מחלוקת).

והנה, רוב הפוסקים נראה דלמדו כצד הא' דהוא דין בלה"ר. דעיין במג"א (קנו, ב) שכ' דכל מה דמותר לומר לה"ר על בעלי מחלוקת הוא רק לתועלת להשקיט המח' אך לא להוסיף תבערה, ובגליון הש"ס על הירושלמי שם הביא להקשות בשם מהר"מ סופר בהא דאיתא במ"ק (טז, א) וכן נפסק להלכה בחו"מ (יא, א) דשליח ביד רשאי לומר לבי"ד כל החירופים והבזיונות שאמר לו הבע"ד ואין בזה משום לה"ר וילפינן לה

איתא בירושלמי במס' פאה (פ"א ה"א): ר' שמואל בר נחמן בשם ר' יונתן מותר לומר לשון הרע על בעלי מחלוקת ומה טעם ואני אבוא אחריו ומלאתי את דבריו. ועיין בפני משה שביאר את ילפותת הירושלמי: "מה טעם ואני אבוא וכו'. ולא הול"ל אלא ואדבר כדבריו ומאי ומלאתי וגו' ללמדך מכאן שמותר לומר לה"ר על בעלי מחלוקת, וזהו ומלאתי את דבריו שאמלא בפי לדבר עליו ויתקיימו דבריו" עכ"ל.

אלא דאכתי צ"ב מה לה"ר היה במה שסיפר נתן על אדוניה, והלא הדבר אירע לעיני כל ישראל וכל מלתא דמתאמרא באנפי תלתא לית בה משום לה"ר. ועוד, דבכה"ג הוי ספק פיקו"נ דאפשר וימרוד אדוניה באביו כפי שעשה אבשלום ובכה"ג פשיטא דמותר לומר לה"ר ואי"צ להיתר המחודש דמותר לומר לה"ר על בעלי מחלוקת. ומוהר"ש יפה פי' דהלה"ר היה מה שאמר שאמר יחי המלך אדוניהו וזה לא נזכר בגוף המעשה. אמנם זה אינו נראה, דזה ל"ה לה"ר כי אם מוציא שם רע. [אמנם לפי הא דיתבאר לקמן נראה פשוט ואיה"נ וגם הוצאת שם רע מותר על בעלי מחלוקת, וכן נראה מהמשך דברי הירושלמי שם: ר' זעירא בעא קומי ר' יסא מפני מה נהרג אדוניה בן חגית מפני שתבע את אבישג השונמית (פי' בתמיה והלא מותרת הייתה לו) אמר ליה עילא היו מבקשין להתיר דמן של בעלי מחלוקת. משמע דמותר אף לשקר כדי לבטל המחלוקת].

אלא נראה דהילפותא היא ממה שסיפר כל

כי מעתה אין בהם עוד לה"ר ורמז לו הענין במה שנאמר הבא נא ידך בחיקך וגו' והנה מצורעת כשלג. ולדעת רז"ל נצטרע על שסיפר לה"ר על ישראל ואמר והן לא יאמינו וזה מופת שאין עוד בישראל עוד בעלי מחלוקת ולה"ר שאילו היה בהם בעלי מחלוקת ולה"ר לא היה משה נענש עליהם שהרי אמרו רז"ל מותר לספר לה"ר על בעלי המחלוקת אלא לפי שנרפא נגע זה מישראל ע"כ נענש משה עליהם". והכא ע"פ פשוטו הלא לא אמר הלה"ר לתועלת ואעפ"כ כ' דאילו היו בני"י בעלי מח' לא היה נענש עליהם. ונראה דס"ל כצד הב' שהבאנו לעיל דההיתר הוא מצד שהותר דמם (כביכול) של בעלי מח' ומותר לדבר עליהם.

וא"כ שמא י"ל דגם הראשונים שלא הביאו היתר זה דמותר לדבר לה"ר על בעלי מח' ס"ל כנ"ל, וא"כ אין דין משום לה"ר אלא מדיני המח' ולפיכך לא מנוהו בתוך דיני הלה"ר.

מדכתי' (במדבר טז, יד) העיני האנשים ההם תנקר, ופירש"י דאי לאו דהשליח אמר זאת למשה מנא ידע, ולכאורה היכי מוכח מהתם, דהא שאני דתן ואבירם שהיו בעלי מחלוקת. וכ' ליישב עפ"י הנ"ל, דהתם הלא לא צמחה כל תועלת מכך שסיפר הלה"ר על דתן ואבירם, אדרבא גדלה המדורה, אלא מוכח דלשליח ביי"ד ישנו היתר מיוחד. וכן פסק להלכה בח"ח הנ"ל וכן בהערות הגר"ק על הירושלמי שם. ובקובץ הערות (סי' ע) כ' לייסד דכל איסורי ב"א לחבירו אינם אסורים אלא דרך קלקול והשחתה שלא לצורך, אך לתועלת מותר (ומטעם זה מותר לענות יתום כדי ללמדו תורה או אומנות עי"ש שהרחיב בזה^א, וכ' לבאר עפ"י זאת האי דינא דמותר לספר לה"ר על בעלי מחלוקת ומוכח דס"ל כנ"ל.

אמנם מהכלי יקר (שמות ד, ז) משמע ל"כ דהוא כ' בזה"ל: "והראה לו הקב"ה [למשה] שבטלה הסיבה [לשיעבוד מצרים]



הרב גרשון גולד

הערות בעניני שמות

וידועים, אך באופן שאין בעיה בשם היה מקפיד שלא יחליפו בלא סיבה.

אך יש לדון באופן שהשם הוא ראוי, אך הוא משונה אצל אנשי המקום, ויש בזה בושה לבעל השם, כמו שמצוי לפעמים בילדים צעירים. האם דבר זה הוא סיבה לשנות את השם או לא.

וזכיתי לשאול שאלה זו את מרן הגר"ק זצ"ל, בשליחות בשביל ילדה שהתבישה בשם שאינו מקובל בסביבתה, והשיב מרן הגר"ק זצ"ל שלא משנים שם בלא סיבה. וחזינן דגם ענין בושה כזה הוא לא סיבה לשנות את השם. ואת ענין הבושה צריך לפתור בדרכים אחרות (ובלא"ה בד"כ הילדים מתרגלים). וכמובן שאולי יש בזה מקרים חריגים, וצריך לשאול שאלת חכם בכל מקרה לגופו, אך יש ללמוד שזוהי ההוראה עכ"פ באופן כללי.

ג. תרגום השם משפה לשפה

עוד בענין החלפת שם, יל"ע האם תרגום השם משפה לשפה חשיב החלפת שם או לא. כגון מי שנקרא בברית "בערל" האם תרגום השם ל"דב" נחשב החלפת שם או לא.

וכמדומא שהמנהג רווח בישראל לתרגם שמות בכה"ג ולא מחשיבים זאת כלל להחלפת שם. וכך שמעתי ממרן הגר"ק זצ"ל, שאחר ששאלתי אותו את השאלה הנזכרת לעיל באות א', והורה לי שלא מחליפים שם בלא סיבה וכנ"ל, הוסיף

ידועה ההקפדה המיוחדת שיש בעמ"י על עניני השמות, לקרוא בשמות מתאימים דוקא ולא בשמות של רשעים או שמות חדשים, ועוד כהנה וכהנה הקפדות רבות שיש סביב ענין השמות. וכבר שבחו חז"ל את ישראל על שלא שינו את שמם, ושבזכות זה נגאלו. וראיתי לנכון לכתוב בזה מספר הערות, ואף שאולי הם דברים פשוטים וידועים, אולי תהיה בזה תועלת כלשהיא בחידוד הדברים. ויה"ר שע"י העיסוק בהקפדה על עניני השמות, יתחזק הענין גם אצל הרחוקים יותר, שענין זה קצת נפרץ אצלם, ויהיה זה מהגורמים לגאולה בב"א.

ובהזדמנות זאת רצוני לאחל ברכת מזל טוב לכהן שדעתו יפה, הרה"ג אברהם און הכהן סקלי שליט"א לרגל הולדת בנו, ולהודות לו על עמלו שעמל במסירות שלא תאמן ללא לאות מידי חודש בחודשו על מנת שיצאו הקבצים של מנורה בדרום באופן של תורה מפוארת בכלי מפואר, ויה"ר שיזכה לרוב נחת דקדושה ממנו ומשאר יוצ"ח. (וסימנא מילתא היא, שעלה בדעתי פתאום לכתוב על עניני השמות, ולאחר הכתיבה נתבררנו על לידת בנו, ועי"ז ענין השמות הוא מעין ענינא דיומא של הקובץ (מנורה בדרום).

א. שינוי שם משונה מחמת הבושה

הנה ידועה ההקפדה לא לשנות שם בלא סיבה, ומרן הגר"ק זצ"ל היה מקפיד בזה טובא, דאף שכשהיה שם לא ראוי היה מורה להחליפו, כידוע ממצעים רבים

עוד, שאם רוצה יכולה להחליף את שמה ללה"ק שזה השם שלה.

ג. שם שהוא אות מכ"ב אותיות

יל"ע אם יכול לקרוא שם שהוא אות מאחד מכ"ב אותיות, כגון שיקרא שם "אל"ף" או "בית" וכדו', ועמד בזה הבא"ח בשו"ת תורה לשמה סי' ת"ב.

וז"ל, שאלה: באחד שאיותה נפשו לקרוא שם לבן הנולד לו כשם אות אחת מן כ"ב אותיות אלפא ביתא כגון אל"ף או ב"ת, ויש מונעים אותו באומרם לא מצינו כן לא בראשונים ולא באחרונים שיהיו קוראים את האדם בשם אות מן האותיות, אם יש בזה איזה חשש או לאו. ואת"ל דאין בזה חשש, אם רוצה לקרוא לו באות אחת מאותיות שם הוי"ה כגון יו"ד או וא"ו או ה"א מאי. יורנו המורה ושכרו כפול מן השמים.

תשובה: אין בזה שום חשש ויעשה כאות נפשו ואין מוחין בידו ואותם המוחין בידו באומרם לא מצינו כזאת טועים הם דהא מצינו בן ה"א ה"א כנזכר במשנה באבות בן הא הא אומר לפום צערא אגרא וכן מצינו בגמ' דתענית בחכם אחד ששמו יו"ד וכנז' שם דף כ"ב ע"ב אמר רמי בר רב יו"ד ופרש"י חכם ששמו יו"ד הרי אלו הם מאותיות השם ונקראו בהם ועוד כד תידוק תמצא כי שם יהודה אשר בו כל אותיות השם הוא רבועא טפי לכן מעיקרא אין מקום לספק זה כלל. עכ"ל.

והנה יעויין בפרשת ויגש פרק מ"ז פסוק כ"ג, דכתיב "הא לכם זרע וגו'", הרי דיש מילה "הא" ומשמעותה הנה כמ"ש רש"י, וכן הביא רש"י שנכתבה מלה זו בשאר דוכתי בכ"ד ספרים. ויעויין בספר שמחת יהושע על התורה (שם), שכתב לפי"ז

אמנם יעויין בתיו"ט שם, שכתב לגבי בן בג בג ובן הא הא הנזכרים שם וז"ל, במדרש שמואל שהרשב"ם כתב ששמע מדודו הר"י בן הרא"ש שגרים היו ולהסתירם מן המלשינים נקראו כך והם בני אברהם ושרה שנתוספו הה"א על שמותם והם היו תחילה לגרים ולפיכך נקראו כל הגרים בניהם, בן בג בג גימטריא ה' ה' ושניהם אחד אלא שבן בג בג יותר נסתר ונעלם וקראום זה משונה מזה כדי להכיר ולידע בין זה לזה. עכ"ל

ויש להוסיף שכן כתבו התוס' בחגיגה דף ט: וז"ל, י"מ שגר היה והיינו בן אברהם ושרה שנתוסף ה"א בשםם וכן בג בג דכוליה תלמודא עולה ה"א. עכ"ל.

וכתב בשמחת יהושע הנ"ל, דאולי לפי"ז יש להעמיד ראיית התורה לשמה, שנמצא שהא שבשם הא הא קאי באמת על האות ה"א, שבשם בן הא הא נרמזו אברהם ושרה באות ה"א, ואולי י"ל שיש מזה ראייה שאפשר לקרוא לאדם בשם ה"א אך עכ"פ מפשטא דמתני' לכאורה אין הכרח כלל לזה. עכ"ל.

אך לענ"ד נראה דיש להביא ראייה למ"ש התוס' והתיו"ט, שבן הא הא היינו על שם האות ה"א, דהנה בחגיגה ט: נזכר תנא זה בשם בן הי הי עיי"ש. והא תינח אם השם הא הוא ע"ש האות ה"א, שייך שיקראו לו גם הי הי, וכמ"ש גם התוס' שם דהיינו ע"ש האות ה"א, אבל אם השם הא הוא ע"ש המלה הא שמשמעותה כמו הנה, ודאי ל"ש שיקרא גם הי הי. וקמה וגם נצבה ראיית התורה לשמה.

ומדברי התורה לשמה שהובא לעיל בסמוך אות ג', נראה לכאורה, דאין כל דבר יכול לשמש כשם, דהא דן אם יכול לקרוא שם שהוא אות, ואי נימא שכל דבר יכול לשמש כשם אף בלא משמעות, מה מקום יש לספק בזה. אלא נראה שפשוט לו שצריך שתהיה לשם משמעות, דהיינו ע"ש איזה מילה או משמעות שמוכנת מהשם, אבל לגבי אות הסתפק התורה לשמה, דס"ל שאין זה מילה, אלא צורה לבטאות את האות, וא"כ י"ל דאין לזה משמעות בפנ"ע לקריאת שם, וע"ז הביא ראייה שגם זה סגי למשמעות מילה (או דנימא שזה גופא הסתפק אם אות היא מילה או לא ופשט שהיא מילה אך אי"ז נראה מלשונו כלל).

אמנם יש לדחות, דספק התורה לשמה אם יכול לקרוא ע"ש האותיות, אי"ז משום שחסר במשמעות לענין שם, אלא משום קדושת האותיות, ודומיא דספיקו לענין אותיות של שם השם. אך לענ"ד אי"ז במשמעות דבריו, דאילו כן, היה צריך לפרש שיחתו, דאף דגבי אותיות השם הדבר פשוט מאליו שזה כוונת הספק, לא כן לגבי שאר האותיות. ומשמע דכוונת התורה לשמה להסתפק האם משמעות של אות סגיא לענין שם וכנ"ל.

ובמדומא שכן היה נוהג מרן הגר"ק זצ"ל להורות על שמות כה"ג דאי"ז שם, אך איני יודע אם זה דוקא בשמות בלי משמעות או שגם אם יש משמעות הקפיד שתהיה משמעות שמקובלת כשם. וצריך לברר אצל תלמידיו.

ה. שם שהוא גימטריא?

יש לדון האם שם יכול לשמש כשם בתור גימטריא, וכגון שיחשב השם "דן" ע"י שקורא בשם "מיגא" שהרי "מיגא" הוא

ואין נראה כלל לדחות ולומר דהתנא הנזכר בחגיגה בשם בן הי הי אינו אותו התנא הנזכר באבות בשם בן הא הא, דודאי נראה דהיינו אותו תנא שהוזכר בשינוי קצת. ואף דבפי' הרשב"ץ עמ"ס אבות משמע לכאורה דהתנא הנזכר בחגיגה אינו אותו התנא הנזכר באבות, דיעו"ש שכתב שבן בג בג מוזכר בכמה מקומות בש"ס אבל התנא בן הא הא אינו מוזכר בשום מקום עיי"ש. ומדלא כתב שנזכר פעם אחת בחגיגה משמע דס"ל דהתנא שם הוא תנא אחר. אכן לכאורה אינו נראה כלל לומר כן, ובפרט שהרשב"ץ עצמו צידד שם שהתנא בן הא הא היה בזמן הלל, וא"כ נראה שהוא התנא בן הי הי שמוזכר בחגיגה שדיבר עם הלל.

ובשמחת יהושע הנ"ל כתב, דמהתיו"ט "אולי" י"ל שיש מזה ראייה שאפשר לקרוא לאדם בשם ה"א. והיינו דגם לפי"ד התיו"ט שבן הא הא נקרא כן ע"ש אברהם ושרה שנתוסף ה"א בשמם, אי"ז מוחלט שיש מזה ראייה שאפשר לקרוא בשם ה"א, אלא דאולי י"ל שיש מזה ראייה. והיינו משום שאולי זה באופן של רמז וכוונה נוספת בשם הא אבל עצם השם אינו ע"ש האות ה"א.

אכן לפי"מ שהוא מחגיגה דאיתא שם בן הי הי, ונתבאר שזה א"ש רק אם הכוונה לאות ה"א, הרי שיש מזה ראייה ברורה שעיקר השם הוא ע"ש האות ה"א ולא רק רמז וכדו', וכדברי התורה לשמה.

ד. האם כל שם יכול לשמש כשם

יש לדון האם שם צריך להיות דווקא עם משמעות מסוימת או שכל דבר יכול לשמש כשם, וגם בלא שום משמעות. דהא י"ל, דסו"ס זה שמו, וכל אשר יקרא לו האדם הוא שמו.

ראשי תיבות, כגון לקרוא ב"ץ במקום בן ציון וכדו'.

ועי' במדר"ש אבות פ"ה מכ"ב, שכתב על התנא בן בג בג המוזכר שם, שהרב יוסף בן נחמיהש ביאר שפירוש השם בן בג הוא נוטריקון בן גר בן גיורת, והיינו ע"ש אברהם ושרה שהיו גרים, והוא ג"כ היה גר, ונקרא על שמם כיון שכל הגרים נקראו על שמם כמ"ש והיית לאב המון גוים עיי"ש.

וב"כ בספר אור זרוע לר' דוד בן יהודה החסיד נכד הרמב"ן, בפירושו עמ"ס אבות (ואינו ספר אור זרוע הרגיל), שב"ג פירושו בן גר לפי שהיה גר עיי"ש.

ונראה דמוכח מדבריהם, ששם יכול לשמש כשם גם ע"י גימטריא.

ז. שם בן אות אחת?

הנה לכאורה לא שייך שיהיה שם בן אות אחת, והסיבה פשוטה, שאין מילה של אות אחת. אך התעוררתי, שלכאורה מצינו מילה של אות אחת, ולפי"ז גם שם של אות אחת.

דיעויין בדברים ל"ב, ו' דאיתא שם "הלה" תגמלו זאת". ועיי"ש במנחת שי אריכות שהה' עומדת לבדה, דהיינו "ה לה' וגו'". ובאבן עזרא כתב שם "וכבר פירשתי טעם הה"א בספר מאזנים". ויעויין בספר מאזנים (שער י) שכתב וז"ל, אמר רבי שמואל הנגיד ז"ל כי נתברר אצלו כי ה"א של הלה' תגמלו זאת לבדו והיא מילה זרה. ע"כ.

הרי דהאבן עזרא כותב בשם ר' שמואל הנגיד, שלא רק שהאות ה"א עומדת לבדה אלא שהיא גם נקראת מילה. ולכאורה א"כ גם אפשר לקרוא על שם מילה זו, ומצאנו שם בן אות אחת!

בגימטריא "דן" (54). ולכאורה זה לא מסתבר כלל ורחוק מהשכל ששם יכול לשמש ע"י גימטריא.

אך ראה זה פלא, דהנה באבות פ"ה מכ"ב נזכר תנא בשם בן בג בג, וכן נזכר בב"ק כז: וקידושין י: ובביאור השם בן בג בג כתב בתיו"ט (שם) מהמדר"ש, שהרשב"ם כתב ששמע מדודו דהוא היה גר, ונקרא בן אברהם ושרה שנתוספו ה"א בשמם דבן בג בג גימטריא ה' ה'. ומה שלא נקרא בן הא הא, היינו כדי שיהיה היכר והבדל בינו לבין התנא שנקרא בן הא הא עיי"ש.

הרי נמצא, שבן בג בג משמש כשם ע"י הגימטריא, וזה דבר מפליא לכאורה. ויש מקום לומר שהגימטריא היא רק בתורת רמז שיש לו בשם, אבל עיקר השם אינו ע"ש הגימטריא. אך מדברי התורה לשמה נראה לכאורה שס"ל שעצם השם ע"י הגימטריא, דאם לגבי בן בג בג י"ל שהוא ע"ש אברהם ושרה רק בתורת רמז בעלמא, א"כ גם לגבי בן הא הא י"ל כן, ואיך הוכיח שאפשר לקרוא ע"ש אות מכ"ב אותיות. וע"כ דס"ל שהטעמים שנאמרו לגבי בן הא הא ולגבי בן בג בג זה מעיקר השם, וכמו שנכתב להוכיח לעיל מהגמ' בחגיגה. והדרין לקמייתא דלכאורה מוכח אפשר לקרוא שם ע"י גימטריא.

ואולי י"ל, דדוקא כשהשם הוא ע"ש אות שייך שיהיה גם ע"י גימטריא, דמהות אות יכולה להיות ע"י המנין שהיא מבטאת, וא"כ יכול להיות זה ע"י גימטריא. אבל שם שמבטא משמעות מסוימת, לא חשיב שם ע"י גימטריא, דסו"ס אי"ז מבטא את המשמעות של השם.

ו. שם שהוא ר"ת?

ויש לדון האם שם יכול לשמש כשם ע"י

הדקדוק לא הבנתי זאת, ואשמח למי שיאיר את עיני.

ח. האם אפשר לקרוא שם אחר שהוא עם אותה משמעות

יש לדון באופן שאדם רוצה לקרוא ע"ש סבו וכדו', אך יש מניעה כלשהיא לקרוא ממש את אותו שם של סבו, האם יכול לקרוא שם אחר שנושא בחובו את אותה משמעות של השם של סבו, ויחשב זה ע"ש סבו. או שכיון שזה שם אחר ל"ש להחשיב זאת ע"ש סבו.

לדוגמא: מי שסבו קרוי יאיר והוא יש לו סיבה שאינו יכול לקרוא בשם זה, האם יכול לקרוא בשם אורי שגם הוא ע"ש אור.

וייש להביא ע"ז מש"כ ביש"ש גיטין פ"ד סי' כ"ו, וז"ל, ידעתי לזקני הר"ר מנחם ציון היה לו בן ושם אביו מהר"ר מאיר ושם חמיו מהר"ר אורי והיו מחולקים בקריאת הבן וקראוהו שניאור, כלומר שני אור, מאיר הוא אור, ואורי אור. עכ"ל. ומשמע דקריאת שם יכולה להיות ע"י משמעות ולא דווקא אותו שם. ומסתמא הדברים ידועים, אך לא נמנעתי מלהביא זאת אגב הנידונים הנ"ל בענייני שמות.

אבל באמת קשה לי על זה, דיעויין בפתיחה לספר מאזנים, שהאבן עזרא כתב שאנשי המסורה ספרו את האותיות "מבן שתיים ועד אחת עשרה" ומשמע שאין מילה פחותה משתיים. וזה סותר לכאורה מה שכתב לקמן והובא לעיל.

וראיתי בהוצאת הרב קוק שהמגיה כתב ע"ז (הערה 59) וז"ל, מה שכותב ראב"ע להלן שיש אות ה' העומדת לבדה, אינה נחשבת מילה. עכ"ל. אכן לא הבנתי דבהדיא כתב האבן עזרא שה"א חשיבא מילה (זרה אבל מילה).

ועוד הוקשה לי ממש"כ האבן עזרא בתחילת ספר השם, שלא יתכן שם אדם בפחות מב' אותיות, וז"ל, דע כי שם אדם שהוא פרט נבדל מן הכלל, שהוא מקרה נשוא בנשמת האדם, והוא מושם להיותו לאות ולסימן לראותו בעיניו או לשומעו באזניו ומחברתו מאותיות, ובעבור כי התחלת המבטא נוע וסופו נח, על כן לא יתכן להיות שם קטן משתי אותיות. עכ"ל.

והיות וכפי שהובא לעיל, האבן עזרא עצמו כתב שיש מילה של אות אחת לא הבנתי למה מילה זאת לא יכולה לשמש כשם. וכנראה שמפני חוסר הבנתי בתורת



הרב ישראל צבי גרינברג

בענין נזקי גרמא וגרמי

דדינא דגרמי אינו מדינא אלא קנסא מדרבנן והם לא קנסו אלא היכא שההיזק מצוי ורגיל לבוא (והובא ברמ"א, ובש"ך הוסיף שרק במה שמפורש בש"ס קנסו). והטעם שקנסו כדי שלא יהא כל אחד ואחד הולך ומזיק חברו. לעומת השיטות הנ"ל שמחלקות בין גרמא לגרמי, כתב הסמ"ע (שפ"ו סק"א) דהרמב"ם אינו מחלק בין גרמא לגרמי, וכל הסוגיות שפוטרות בגרמא הם כרבנן והרמב"ם פוסק כר"מ שמחייב בגרמי וה"ה לגרמא.

היסוד למחלוקת הרמב"ם עם תוס' והרא"ש אם מזיק בגרמא חייב או פטור, פירש הסמ"ע דפליגי בהבנת סוגיית הגמרא בב"ק דף צח, דהגמרא שם מביאה ד' מימרות דרבה בזא"ז שבכולם פסק לפטור, ואלו הם - א' הזורק מטבע של חברו לים הגדול. ב' השף מטבע של חברו. ג' הצורם אוזן פרתו של חברו. ד' השורף שטרו של חברו. בהמשך הסוגיא שם איתא, אמר אמימר מאן דדאין דינא דגרמי מגבי ביה דמי שטרא מעליא וכו' הוה עובדא וכפיייה רפרם לר' אשי ואגבי ביה כי כשורא לצלמא.

מבואר שהדין האחרון של רבה בשורף שטרו של חברו תליא בפלוגתא אי דיינינן דינא דגרמי, ויש לדון האם גם שאר המקרים תלויים בפלוגתא של דינא דגרמי או שבהם לכו"ע פטור. וכתב הסמ"ע עפ"ד

אסור להזיק ממון חברו בין בידים בין בגרמא, ולגבי זה אין חילוק בין מזיק בידים למזיק בגרמא, והחילוק ביניהם הוא לגבי חיוב תשלומין, שמזיק בידים - וכן מזיק בגרמי - חייב בדיני אדם, ומזיק בגרמא פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. ואמנם מלכתחילה כאשר מכין נזק ע"י גרמא, עי' ברמ"א (סי' נ"ה ס"א וסי' קע"ה ס"מ וסי' שפ"ו ס"ג) ובסמ"ע (בסי' קע"ה שם) שמחייבים אותו לקבל על עצמו שיתחייב בכל נזק שיקרה (ואף משמתינן שיקבל על עצמו להתחייב על הנזקים), ואח"כ כשקורה נזק הרי הוא חייב בדיני אדם מחמת קבלתו, אבל אם לא התחייב ה"ז פטור על הגרמא וכנ"ל.^א

החילוק בין גרמא לגרמי, יעויין בתוס' בב"ב שם בשם הר"י דבעינן ב' תנאים כדי שיחשב גרמי: א' שעושה מעשה ההיזק בעצמו. ב' שבשעת המעשה בא ההיזק. הרא"ש (שם סי' י"ז ובב"ק פ"ו סי' י"ג) הוסיף תנאי ג' שיהא ברי היזיקא. התוס' בב"ב (שם) לאחר שהביאו את החילוקים הנ"ל (של הר"י) בין גרמא לגרמי הקשו מדיין שטיהר את הטמא ובעה"ב עירבן עם פירותיו דחייב, והרי אין כאן את ב' התנאים של הר"י וכן התנאי שהוסיף הרא"ש נמי ליכא ואם כן אמאי חייב.

וכתבו התוס' פשט אחר בשם הריצב"א

א. המקורות להא דגרמא פטור מדיני אדם רבים המה, יעויין בתוס' בב"ב דף כב: שהביאו הרבה מרמ"ק בזה. המקור דגרמי חייב הוא בב"ק דף ק. וכ"מ במקורות נוספים.

שוורים לאו למזבח קיימי. לדעת הריצב"א אפשר לבאר בפשיטות דהג' דברים הללו לא שכיחי (דיש בהם אוקימתאות, עיי"ש בגמ').

והנה הסמ"ע כתב דלהרמב"ם גם גרמא חייב, וכתב דזה דלא כהע"ש שנראה בדבריו דגם הרמב"ם פוטר בגרמא, ויעוין בש"ך שכתב דזה אינו נכון שהע"ש כתבו בדעת הרמב"ם אלא כתב זאת בסתמא. וכתב הש"ך דדברי הע"ש הם דעת הרי"ף והרמב"ן והרשב"א והתוס' והרא"ש והטור והמחבר ושא"פ. וכתב עוד הש"ך דהרמב"ם ורש"י והראב"ן לא חילקו בין גרמא לגרמי והכל אחד, אך בקצות (סי' שפ"ו סק"ב) כתב דודאי הרמב"ם מודה דיש גרמא שפטור, דהא מבואר בדבריו שפוטר בשולח את הבעירה ביד חש"ו וכן בפורץ גדר בפני בהמת חבירו וכופף קמתו בפני הדליקה ומבעית חבירו ונותן סם המות בפני בהמת חבירו ושיסה בו כלב - אלא שהרמב"ם סובר דהני ג' דברים הם גרמי.

והנה הובא לעיל מהריצב"א דדינא דגרמי הוא קנסא דרבנן, ויש בזה מחלוקת עצומה בין הרמב"ן (בקונטרס דינא דגרמי) להש"ך (בסימן שפ"ו), דהרמב"ן דחה את השיטות שגרמי הוא קנסא מדרבנן אלא הוא דין דאורייתא, והש"ך האריך להוכיח ולהביא הרבה שיטות שהוא מדרבנן² ויש בזה כמה

המג"מ דאמימר נקט דמאן דמחייב בדד"ג סובר שבשורף שטרו של חבירו חייב היינו לרבנות דאפילו שטר שמתחילתו ועד סופו אינו ממון בכ"ז חייב וכ"ש בשאר גרמות, וזה דעת הרמב"ם שכתב (פ"ז מחו"מ ה"ז) כל הגורם להזיק ממון חבירו חייב וכו' והביא הרמב"ם (וכן השו"ע) את כל המימרות דרבה, דעל כולם אמרינן דחייב מצד דינא דגרמי, הך וכל המקומות בש"ס דפטרין בגרמא הוא אליבא דרבנן ואין הלכה כן אלא כר"מ דמחייב.

ובדעת הרי"י והרא"ש לא ביאר הסמ"ע להדיא למה בשאר הג' דינים של רבה פטרין, ולכאור' הטעם משום גרמא, וצ"ע דלכאור' יש בהם את התנאים של גרמי. שוב ביאר לי ידידי הרה"ג ר' בנימין שוורץ שליט"א שבזורק מטבע ושף מטבע חסר התנאי שבשעת המעשה בא ההיזק, מכיון שהנזק בזורק מטבע לים הגדול הוא שצריך להזמין בר אמוראה להוציאו ובשף מטבע ג"כ צריך לתקן המטבע, ולכן לא מיקרי שבשעת מעשה בא ההיזק, ואם כי עדיין יש לתמוה הרי ההוצאת ממון היא נצרכת מיד בשעת הנזק, והנ"ל צידד עוד שזה לא היזק בגוף הממון שמבואר ברא"ש דחשיב גרמא, ובצורם אוזן נלענ"ד שחסר התנאי של ברי היזיקא, וכפי שכתוב בגמ' שם דכולהו

ב. הרמב"ן והש"ך האריכו בראיות ונראה להביא ב' ראיות שדנו בהם, א' הרמב"ן הוכיח מהא דמיקרי דינא דגרמי מבואר שהוא דין ולא קנס. והש"ך דוחה דמדאמרין ר"מ דאין דינא דגרמי או מאן דדאין דד"ג ולא אמרינן ר"מ סבר גורם להזיק חייב אלמא דלא מיחייב ממש אלא דדאין לחייבו מדרבנן. ב' בגמ' בב"ק (קטז:), איתא, שר' הונא בר חייא שאל את ר' נחמן האם דין מוסר הוא דינא או קנסא, וענה לו ר' נ - מתניתין היא דתנן אם מחמת הגזלן חייב להעמיד לו שדה (והיינו דין מוסר). והוכיח הרמב"ן דדין מוסר שהוא בעצם מדינא דגרמי הוא דינא ולא קנסא. אלא שכתב הרמב"ן שהסוברים שהוא קנס יפרשו דמתניתין לא פשיט ליה כלום אלא דאמר עובדין (דהיינו המעשה במסור שמוכא שם בגמ' שר"ג חייב את המוסר) מתניתין היא. והוסיף הש"ך דכן נראה, דהרי אפשר לומר דלמא מתניתין גופא קנסא הוא, וכן משמע מהא דר' יוסף שאל אח"כ את ר' הונא בר חייא מאי נפקא לך מיניה אי דינא או קנסא, ואם איתא דפשיט ליה הול"ל מאי נפקא לך מינה אי דינא.

מכיון שהוא חולק בזה על הרמ"א והסמ"ע וכ"מ בשו"ע לכן בזה לא נקטינן כהש"ך. והוסיף עוד והביא תקנת ד' ארצות (עיי"ש) לחייב המבטל כיסו של חברו וגורם לו הפסד עיי"ש.

וסיים דבריו בזה"ל ומ"מ נראה דכיון דצורך גדול יש בזמנינו לחזק את בדקי הבית שלא יהיה העולם חרב ולא לתת לבעלי זרוע ואינשי דלא מעלי לעשות כרצונם ולהפסיד ממון זולתם (וכיון שלדעת המחבר יש לחייב כל המזיק ממון חברו בגרמא מעיקר הדין ולדעת הרמ"א קנסו את הגרמא בכל נזק הרגיל ושכיח ומלבד דבריהם הברורים והנכוחים של עמודי ההלכה לכל בית ישראל מצינו עוד אחרונים שאימצו אל לבם את תקנת ועד ארבע הארצות הנ"ל). כך יש להורות הלכה למעשה לחייב בדינא דגרמי בגרם נזק לחבירו בפשיעה, כך נראה לענ"ד ההלכה למעשה וקורא אני לכל דייני ישראל ללכת בדרך זו דרך המלך ושלוש על דייני ישראל - אשר וייס" עכ"ל.¹

יש להדגיש בזה נקודה מסויימת, שלדעת הריצב"א (והרמ"א הנ"ל שהביאו) אין חילוק בין מקרים של גרמא לגרמי אלא כל גרמא של נזק שכיח ורגיל מיקרי גרמי וחייב, משא"כ לשיטת הר"י והרא"ש גרמא וגרמי זה ב' מהויות שונות, ויעוין בסמ"ע (סי' שפ"ו) שביאר לשון גרמא וגרמי לשיטות אלו.

והנה לפמש"כ בספר משפט כהלכה ענין גרמי אינו שכיח, אך בכל זאת יש דבר אחד ברור שמוגדר כגרמי והוא באדם

נפק"מ - א' בחיוב בנו אחריו ב' בשוגג ואונס ג' בגרמי דבהמתו ד' בגורם הגורם, דבכולהו להרמב"ן חייב ולהש"ך פטור, וכן יש עוד נפק"מ כגון לגבי חיוב ד' דברים (כ"מ מהקצות בסי' ש"ח סק"ב ושל"ג סק"ב - הובא במילי דנזיקין ועיי"ש שהביא עוד נפק"מ).

האופנים של מזיק בידיים ומזיק בגרמא הם מוגדרים, אך האופנים של גרמי אינם ברורים כל הצורך עקב ריבוי השיטות והתנאים לחיוב זה, ובש"ך הגביל ענין זה שרק באופנים שנוכרו בגרמא חייב מדינא דגרמי. וראיתי בספר משפט כהלכה שכתב דלמעשה אין לחייב מדינא דגרמי רק במוסר ממון חברו לעכו"ם ושורף שטרו של חברו ומוחל שטרו של חברו ומזיק שיעבודו של חברו ומראה דינר לשולחנו ונמצא רע או דיין שזיכה את החייב וכן המייעץ עצה רעה ובעה"ב החוזר משכירות פועלים. ולפעמים גם הגורם הוצאות והמסיר הצלה חייבים מדד"ג. ואחרי כל זה צריך עוד ג' תנאים א' שהזיק במזיד או בפשיעה ב' שגרם ההיזק בידיים (ולא גורם גרמי) ג' י"א שאם מודה מעצמו פטור מדין מודה בקנס (מחלוקת ש"ך וקצות)

שו"ר בשו"ת מנחת אשר (ס' קי"ד) שהרחיב בסוגיית גרמי, וכתב שלא ברור בדעת הרמ"א אם פוסק כהרא"ש ור"י או כהריצב"א, אך הגר"א כתב דהרמ"א פוסק העיקר כהריצב"א. וכתב דגם השו"ע סובר דכל נזק רגיל ושכיח יש לחייבו ומעיקר הדין ולא קנסא (עיי"ש) לכן כך יש לפסוק. ואף שהש"ך כתב שרק בדברים המפורשים בגרמא דיינינן דינא דגרמי אך

ג. אומנם לא התברר לי מה הכניס את תקנת ד' ארצות שנוגע רק למבטל כיסו של חברו הרי הנידון של גרמי כולל הרבה אופנים, וכנראה כוונתו שמבטל כיסו הוא מקרה קל ואעפ"כ חייב כ"ש באופנים של נזק כמו שורף שטרו של חברו או מייעצו רע.

שמוציא הוצאות על פי חבירו, שזה נלמד מהגמ' בדף ק. באומר לשולחני חזי דעלך קסמיכנא ששם הוא עיקר המקור לחיובי גרמי. וראיתי להביא כאן מהפוסקים נידונים בהלכות גרמי במוציא הוצאות על פיו שזה היותר שכיח בהלכות גרמי ואח"כ גם כמה נידונים של גרמא שהובאו בפוסקי זמנינו.

צ'ק שחזר מחוסר כיסוי

הפוסקים בכמה מקומות כתבו שאדם שהוציא הוצאות על פי חבירו ובסוף התברר שהוציא לחינם הדין הוא שחבירו צריך לשלם לו הוצאותיו, והטעם מדינא דגרמי. יעוין ברמ"א (חו"מ סי' י"ד ס"ה) שכתב, מי שאומר לחבירו שילכו לדון במקום אחר, ואמר לו לך ואני אבא אחריו, והלך והשני לא הלך אחריו, צריך לשלם לזה שהלך כל יציאותיו. ויעו"ש בבאהגר"א דמבואר דהוא מדינא דגרמי. ויעו"ע בשו"ע אבהע"ז (סי' נ' ס"ג) שהמקדש אשה וחזרה בה משלמת הכל שהרי גרמה לו לאבד ממון. וכתב החלקת מחוקק ז"ל מדמה זה לדיני דגרמי וגם גרמא בניזקין אם הוא דבר שכיח ורגיל חייב לשלם משום קנס, עפ"ז כתבו כמה פוסקי זמנינו שאדם ששילם למוכר והצ'ק חזר מחוסר כיסוי צריך הקונה לשלם למוכר את דמי העמלה שהבנק גבה על הפקדת הצ'ק דהוי כמוציא הוצאות על פיו.

ובתשובות והנהגות (ח"ו סי' קצ"ג) הרחיב בזה, וכתב ד' הגבלות בחיוב זה: א' כל המדובר הוא בצ'ק לפרעון מיידי, אך אם נתן צ'ק דחוי לתאריך מאוחר, בזה

יש לומר שהרי כל הטעם שנותן לפרעון מאוחר הוא משום שכעת אין לו כסף בחשבון בנק ומקוה שיהיה לו את הכסף עד התאריך שרשום בצ'ק אך אי"ז ודאות גמורה והמוכר שמפקיד הצ'ק בלי לברר אם כבר נכנס לקונה הכסף לחשבון הרי הוא לוקח זאת בחשבון שיתכן אפשרות שהצ'ק יחזור ויגבו ממנו עמלה ומכיון שלא טרח לברר אצל הקונה אינו יכול לגבות ממנו ופטור אף מדיני שמים (על העמלה). ב' הפקיד צ'ק לפרעון מיידי והמוכר הפקידו אחרי זמן רב והצ'ק חזר, גם בזה ל"ש דינא דגרמי ופטור (ולכאורה גם מדיני שמים).

אלא שהוסיף הגר"מ שטרנבוך שליט"א שאם יש מנהג שמשלם העמלה גם באופנים אלו ה"ז חייב הן מצד מוציא הוצאות על פיו והן מצד שכשעושים עסק בסתמא ה"ז ע"פ מנהג הסוחרים. ויש לברר היאך המנהג, וכתב שם שכמדומה בצ'ק גדול הנהגה שמסתפקים בצ'ק אחר ועל צ'ק קטן מחייבים על ההוצאות.

ג' באופן שהמוכר משך כסף על סמך הצ'ק שקיבל מהקונה והתברר שהצ'ק של הקונה מחוסר כיסוי ועקב כך נוצר גירעון בחשבון של המוכר והבנק מחייבו בריבית, בזה אין שייך דינא דגרמי כיון שאינו הפסד בתוצאה ישירה ופטור אפילו בדיני שמים ומ"מ מידת חסידות שישלם לו. ד' כשנתן צ'קים לאחרים על סמך הצ'ק שקיבל מהקונה הזה שאין לו כיסוי ומחמת זה גרם שהצ'קים שנתן לאחרים ג"כ חזרו ונגרם לו הפסדים הדין הוא כנ"ל. י

ד. דין זה של מוציא הוצאות על פיו שייך גם בעוד הרבה אופנים כגון שקבעו זמן לחתונה ואחד הצדדים לא הגיע, או שרימו והחתן או הכלה יש להם חולי גדול שהסתירו מהצד השני רח"ל. וכן זה נוגע בעוד הרבה עניינים, וראיתי להגר"י זילברשטיין (קובץ בית דוד ח"ד) שדן באדם שהמליץ לחבירו על קבלן ונמצא שהקבלן נוכל, דיל"ד אם יש לחייבו מצד מוציא הוצאות על פיו.

חז"י בנידון פרה שהיתה קשורה לסורגים של החלון ובא אחד והתיר את הקשר ונאבדה הפרה. וצידד שחייב אף בדיני אדם דחשיב מעשה בגופה, ולא דמי לפורץ גדר, דהכא עושה מעשה בגופה. אך בהמשך פקפק בזה וכתב דעכ"פ אי תפס הניזק לא מפקינן מיניה.

בספר חוקי חיים כתב דלגבי אופניים גרע, דהכא אין האופניים הולכות מאליהן כמו בהמה וודאי פטור בדיני אדם על האופניים (ועל המנעול ודאי חייב דהזיקו בידים). ועוד כתב, דלא דמי להא דהנתיבות (סי' רצ"א סק"ד) בשומר פקדון שהטמינו במקום שישכח באיזה מקום הטמינו דחייב לשלם וכ"ש אם הניחו במקום שאינו שמור, דהכא שאני דלא עשה מעשה בידים ופטור משום גרמא.

שוכר שבגמר השכירות שכח בוילר דולק

בשו"ת שבה"ל (ח"ז סי' רל"ג) בתשובה להגרש"א שטרן שליט"א דן בשוכר שבגמר השכירות עזב את הדירה ושכח בוילר דולק והתגלה הדבר כעבור זמן, ויל"ד אם השוכר צריך לשלם על החשמל שהתבזבז ברשלנותו. ואיירי באופן שהמשכיר הגיע בגמר השכירות והסתובב בדירה ולא שם לב שהבוילר מופעל.

הגרש"א שטרן במכתב השאלה כתב את הצדדים - הצד לחייב את השוכר: משום שכל הזמן שפועל הבוילר חשיב מעשה אריכתא ידיה. הצד לפטור את השוכר: ההדלקה של הבוילר היתה בהיתר (בתוך תקופת השכירות) וחיסרון הכיבוי הוי

כלב שרץ אחרי אדם וגרם לו להידרס רח"ל

בספר חושן למעשה ח"ב דן בכלב גדול שרץ אחרי אברך צעיר ומרוב בהלה האברך ירד לכביש וניזוק מרכב שנסע בכביש.^ה וכתב שם דבר מקורי, דהנה בזה"ז לא גובים נזקי כלב שהזיק, דפלגא נזקא קנסא ואין גובים קנסות בזה"ז, אך כיון שהכלבים הגדולים והמסוכנים כיום הם מהכלאות של כלב וזאב (כלב - זאב), הרי זאב הוא מהמועדין מתחילתן, וכדתנן (ב"ק טו) הארי והזאב והדב והנמר והברדלס והנחש הרי אלו מועדין, והיינו שכבר בנגיחה הראשונה מתחייבים נזק שלם וחייב זה אינו קנס אלא חיוב ממון שגובים אותו בזה"ז.

אומנם יש בנידון זה כמה סיבות לפטור, דהוי גרמא וגרמא פטור, ואף את"ל דחשיב גרמי הוי גרמי דבהמתו דתליא בפלוגתא, וכן יש לומר דהוי גורם דגורם שמכיון שלא שמר על הכלב גרם לו לצאת והכלב גרם לאברך שירד לכביש, ולכן לדינא פטור. (ועיי"ש שכתב שאם החוק מחייב לעשות ביטוח לכלב מסוכן יוכל הניזק לתבוע את החברת ביטוח, ואם לא עשה ביטוח הוא רשולן ואפשר לתבועו לשלם).

פרץ מנעול של אופניים ונגנבו

יל"ד באדם שפרץ מנעול של אופניים ומחמת כן נגנבו - בגמ' בב"ק (נה:): תניא א"ר יהושע ד' דברים העושה אותן פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים ואלו הן הפורץ גדר בפני בהמת חבירו וכו' ע"כ.

ויעויין בפת"ש סי' שצ"ו שהביא מתשובת

ה. יעו"ש שדן בהרחבה במעשה שהיה וקיצרתי כאן.

גרמא. ועוד, דאולי סיוור המשכיר בדירה מפקיע אחריות השוכר.

וכתב השבט הלוי שפשוט שהשוכר חייב, דאי משום גרמא הרי דעת הרמ"א (שהובא לעיל) דכל גרמא בדבר שהנזק שכיח ורגיל חייב, ואף להש"ך שחולק (הובא ג"כ לעיל) מ"מ יש לחייבו, דכל זמן שדולק מכוחו הרי זה כמו נזקי אש שדולק ברשותו ובהיתר ומתפשט וחייב על תוצאות הנזק. ובר מן דין הרי לפי תנאי השכירות המצויים כיום שהשוכר חייב להעמיד חזרה את הדירה כדבעי, א"כ קיבל ע"ע להחזיר בלי חיסרון וא"כ לא איכפת לנו מה דהוי בגרמא אחר שזה ההסכם. ומה שהמשכיר סייר בדירה נראה שאינה טענה כ"כ דרך בנ"א לראות מה שניכר לעיניים ומה שדולק הדוד אינו ניכר. עכ"ד.

שוב מצאתי לגדולי פוסקי הספרדים דפליגי בענין זה, הג"ר מסעוד בן שמעון שליט"א בקובץ תורני אור עזרא כתב לחייבו מצד דיני שומרים והאריך בזה. והג"ר שלמה ידידיה זעפראני שליט"א כתב לו מכתב עם הערות, והעיר שם על דבריו דהרי אין חיוב שמירה בקרקעות ואפילו בפשיעה (חו"מ סי' ש"א ס"א). ועוד שכלתה שמירתו כשמסר לבעה"ב. אלא אם יש לחייבו הוא מדין מזיק, ואף שהדליק בהיתר, הוי כנזקי אש דממונו, שהדליק בהיתר ואעפ"כ אם נפלה הגדר שלא מחמת הדליקה חייב מצד אשו משום ממונו והוי כשורו ולא טפח באפיה וכל שכן הכא שממשיכה פעולת ההדלקה שלו שיש לחייבו. אלא ששוב צידד דאיבעי למשכיר לעיוני, וביותר לפי מה ששמע שמדרך המשכיר לבדוק המונה של שעוני החשמל והמים ולסגור מפסקים וא"כ נסתלק השוכר מחיובו, ועל כן הסיק הרב זעפראני שקשה להוציא מיד השוכר.

הגרמב"ש החזיר לו מכתב תשובה, דמש"כ הגרש"י דאין חיוב שמירה בקרקעות, אבל הרי בנידו"ד גרע מפשיעה והוי כמזיק בידים וחייב אפילו בקרקעות (עי' ש"ך ש"ז א' ובשו"ת שאלת יעבץ). ועוד דנהי דאין עליו חיובי שמירה בגוף הבית מ"מ מחויב לשמור ממונו של בעה"ב שלא יבוא לידי הפסד. וגם לא שייך כאן כלתה שמירתו שהרי הדליק עוד בהיותו שוכר וזה נמשך לאחמ"כ. ומש"כ הגרש"י לדמותו לנזקי אש היאך נחייבנו כשהדליק ברשות בעל הממון ורק שכח לכבותו היאך נכנהו מזיק.

ומש"ב הגרש"י שהמשכיר היה צריך לבדוק, הרי הגרעק"א (סי' ש"ט) כתב דכל שהשוכר משנה ממנהג העולם גרע דחשיב כאילו התנה, ומכיון שדרך העולם לכבות בוילר למה יחוש המשכיר ורק את המונים הוא בודק כדי לדעת החיובים, עכ"ד.

הגרש"י חזר וכתב שלא שייך כאן חיוב שמירה, דהשמירה של השוכר היא רק על הבית ואביזריו ולא על ממון שמחוצה לו, ועוד שהחזיר החפץ שקיבל בשלימותו. ומה שטען הגרמב"ש לחלק בין אש שלו לאש ברשות הנזק, הלא קיי"ל כתוס' שהחייב אפילו בהפקירו. אלא שכתב הגרש"י שחוזר בו ממש"כ שקשה להוציא מהשוכר (בגלל שהמשכיר לא בדק) דנראה לומר דמכיון דתרווייהו יש להם צד אשמה בדבר הוי דינו כתרווייהו שלא ברשות שהדין בזה שהמזיק חייב. מסקנת ההלכה: השוכר חייב.

נהג שנקנס על שהסיע אדם שאינו חגור חגורת בטיחות

בקונטרס "שים שלום" (פסקי הגריש"א זצ"ל) כ' שהנהג לא יכול להוציא מהנוסע אך הנוסע חייב לציד"ש.

בב"ק (מז: נו.) איתא, הנותן סם המות בפני בהמת חבירו פטור מדיני אדם וחייב בדיני שמים. וא"כ לכאורה יש לפטור.

אומנם יש לדחות דנראה דיותר דומה למש"כ החזו"א (ב"ק סי' י"ד אות ט') וז"ל אפשר דבנותן לתוך פיה חייב, דנהי דבנותן לפניו עדיין אין ההיזק מזומן כל כך וחשיב כמביאה על עצמה ולא שם היזק עלה אבל בנותן לתוך פיה אפשר דחשיב כהזמין את ההיזק עכ"ל ויעו"ש עוד. והנה החזו"א מצדד שבנותן סם המות לתוך פי הבהמה חייב בדיני אדם וכל שכן הכא דיש לחייבו משום דלא שייך הוה לה שלא תאכל דהרי הדג בהכרח שואב כל הזמן ממה שבמחיצתו, ולכן מסתבר מאד לחייב את הנער על הדגים שבאקווריום.

בספר חוקי חיים כתב שהקנס הוא על הנהג שלא וידא שכולם חגורים, וא"כ אי"ז גרמא וכל שכן לא גרמי ואי"ז אלא גרמא רחוקה ופטור. עכ"ד. ולפמש"כ שהקנס הוא על הנהג יתכן שגם אין חיוב לציד"ש וצ"ע. עוד יש להוסיף דהובא לעיל מהמנחת אשר שיש לחייב כל היכא שהנזק שכיח ורגיל גם אם אינו מופיע בגמ' מ"מ כיון שהקנס על הנהג אז א"א לחייב הנוסע.

שפך חלב לאקווריום והמית הדגים

בספר חוקי חיים כתב שנשאל בעובדא שנער צעיר אושפז בביה"ח לצורך בדיקות, ובהיותו שם השתובב ועשה מעשה קונדס שלקח שקית חלב ושפך אותה לתוך האקווריום של בית החולים והדגים היקרים שהיו שם מתו, האם הנער חייב, והנה בגמ'



הרב צבי משה הלוי דוידוביץ

אם אשה מצווה להנשא - אבן העזר סי' א'

עיונים באבן העזר

תבוא לידי איסור אבל ברמב"ם (איסור"ב טז,כו) כ' שהטעם משום חשדא ונראה שנתכון הגר"א לרמז שלשון משום חשדא שברמב"ם הכא והתם היינו שלא תבוא לזנות ולהחשד על זה (וקיצר בלשון נקיה) ולפ"ז א"ש מש"כ הקרית מלך (אישות שם) שמקור דברי הרמ' הוא מסנהדרין (עו). שהמשהה בתו בוגרת מביאה לזנות ומפסחים (קג). דציוו ע"ז חכמים באמרם 'בתך בגרה שחרר עבדך ותן לה².

ומה שסתם הרמב"ם בהל' איסור"ב 'ורשות לאשה שלא תנשא לעולם' כתבו הברכי יוסף (שם) והחסדי דוד (תוספתא שם) שהיינו מצד פו"ר והרהור שאינן אלא באיש ולעולם תשיא את עצמה כדי שלא תבוא לעברה כמו שפירש הרמ' בהלכות אישות³.

ומ"מ חזינן שאם לא משום חשד אין האשה צריכה להנשא לאיש וכ' הפוסקים שמוכח מזה שאין האשה מצווה ב"לשכת יצרה" וכן הוכיח הגרע"א (סעיף ב') מהר"ן רפ"ב דקידושין שלא מצא באשה מצוה להנשא מלבד שמסיעת בעלה לקיים מצותו וכע"ז בשו"ת הר"ן (ל"ב ועי"ש שמשמע

לשון השו"ע (א,יג) 'אשה אינה מצווה על פריה ורביה' וכ' הרמ"א 'ומ"מ י"א דלא תעמוד בלא איש משום חשדא' וכמובא בדרכי משה הי"א הוא הריא"ז (פסקי ריא"ז יבמות פ"ו ג,ז הובא בשליטי גיבורים שם יט. בדפי הרי"ף) וז"ל 'וכן לא תעמוד אשה בלא איש שלא תחשד כמו שמבואר בתוספתא' ועי"ש בתחילת דבריו (אות ו') שכן שדין זה הוא מהרמב"ם (אישות טו,טז) שכן וכן מצות חכמים היא שלא ישב אדם בלא אשה שלא יבוא להרהור ואשה לא תשב בלא איש שלא תחשד'.

וצריך לדעת מה כונת הרמב"ם שאם דבריו כפשוטם צ"ע שלא מצינו שציוו על כך חכמים ולא מצינו בדברי רבותנו חשד זה.

ומש"כ הריא"ז שכן מבואר בתוספתא הוא פלא שאדרבה בתוספתא (יבמות פ"ח) מפורש שאשה רשאה לישב בלא איש⁴ ופסק זאת הרמב"ם (איסור"ב כא,כו) וז"ל 'ורשות לאשה שלא תנשא לעולם', ובגר"א ציין לעיין בב"מ (עא.) דאמר' שם 'תני רב יוסף ארמלתא לא תרבי כלבא ולא תשרי בר בי רב באושפיזא ועי"ש שהיינו כדי שלא

א. וב'תוספתא כפשוטה' מביא גירסא בתוספתא שכל שאסור באיש אסור באשה ואו שיש שם ט"ס או שהוא כריב"ק שנשים מצוות על פו"ר ולא קי"ל כן להלכה.

ב. והיינו שציוו על האב שיעשה כל מה שביכולתו להשיא את בתו מיד כשראויה להנשא וה"ה בת שברשות עצמה תעשה מה שבידה להנשא.

ג. ובגרע"א הביא מהג' כנה"ג (ע"ה ט) שכן שבהל' איסור"ב איירי הרמ' כשל"ש חשד כגון שאין שם אנשים ולמש"כ אף בכה"ג חיש' שתלך לעברה.

היא מסייעת לבעלה בקיום מצוה גדולה זו ומקיימת בזה את המצוה כאינה מצווה ועושה ובזה היא שותפה להשי"ת ביישוב העולם שזה תכלית בריאת העולם כדכתיב (ישעיה מח, יח) "לא תהו בראה לשבת יצרה" וזוכה להוסיף נפשות בישראל [שהמוסיף נפש בישראל כאילו בונה עולם. רמב"ם אישות טו, טז, ומרבה השראת השכינה בישראל. יבמות סג:] שיקיימו מצוות השי"ת הם וכל זרעם, ואף שמצד זה אין האשה חייבת להנשא מ"מ צריכה להנשא כדי שלא תבוא להפקר וחדשד ומותרת להנשא לאיש שלא יכול לילד.

מצד שמקימת המצוה כאינה מצווה ועושה בפרט שזה האופן שיקיים הבעל מצותו) וכ"מ בשו"ת הריטב"א (מ"ג) שכ' שאין מצוה באשה, ונמצא ש'לא תהו בראה לשבת יצרה' אינה מצוה מדרבנן אלא מעלה, ומש"כ המג"א (סי' קנג) להתיר למכור ס"ת להשיא יתומה צ"ל דס"ל שבשביל המעלה של 'לשבת יצרה' הותר למכור ס"ת וכן מש"כ הש"ך (יו"ד שנ"א) גבי קדימת הכנסת כלה להוצאת המת שבהכנסת כלה יש מצות 'שבת' הכונה מעלה של 'שבת'.

העולה למעשה: אשה אינה חייבת בפרייה ורביה, ומ"מ אם ניסת ויולדת לידים



איסור יחוד - אבן העזר סי' כ"ב

דאמר ר' יוחנן משום ר' שמעון בן יהוצדק רמז ליחוד מן התורה שנאמר וכו' ואין אחר וכו' ומשנינן דדוד על הפנויה גזר וכו'.

ובסוטה (ז.) תנן 'ומוסרים לה (לסוטה) שלוקחה בעלה לבדוקה במקדש' שני תלמידי חכמים שמא יבוא עליה בדרך ר' יהודה אומר בעלה נאמן עליה' ובגמ' 'תניא "והביא האיש את אשתו אל הכהן" מהתורה האיש מביא את אשתו אבל אמרו חכמים מוסרין לה שני ת"ח שמא יבוא עליה בדרך ר' יוסי אומר בעלה נאמן עליה מק"ו ומה נדה שהיא בכרת בעלה נאמן עליה סוטה שהיא בלאו לא כ"ש אמרו לו אם אמרת

תנן (קידושין פ:) לא יתייחד אדם עם שני נשים וכו' בגמ' מנא הני מילי (שאסור לאיש להתיחד עם העריות) א"ר יוחנן משום ר' ישמעאל רמז ליחוד מן התורה מנין שנאמר כי יסיתך אחיך בן אמך [...] בבסתר] וכי בן אם מסית בן אב אינו מסית אלא לומר לך בן מתייחד עם אמו ואסור להתייחד עם כל עריות שבתורה פשטיה דקרא במאי כתיב אמר אביי וכו' אפי' בן אם דלא סני ליה וכו' קמ"ל.

ובעבודה זרה (לו:) [סלקא דעתא שבית דין של דוד גזרו לאסור ייחוד עריות] ואקשינן ייחוד דבת ישראל דאורייתא היא

ד. ומש"כ הרד"ך שאשה מצווה ב'שבת' עיין בבית יוסף שכתב שכמה מדברי הרד"ך שם לא ישרו בעיניו (הביאם הברכי יוסף ועי"ש בארוכה).

בנדה שכן יש לה היתר וכו' ר' יהודה אומר מן התורה מביא וכו' שנאמר וכו' ומדמיתי ר' יהודה מקרא שאין איסור יחוד בסוטה חזינן שיחוד דאורייתא [וע"ע בחזו"א (לו-ד) שחזי' אף על לאו].

ונמצא שאף שאמרינן רמז ליחוד מן התורה מ"מ פשוט לגמרא [בע"ז ובסוטה] שאיסור יחוד עם העריות מן התורה הוא (ורמז היינו שאינו פשטיה דקרא כדאמרינן 'פשטיה דקרא במאי כתיב וכו') וכ"כ בתוס' (סוטה שם ובשבת יג. ד"ה מה) וברש"י (שבת יג. ד"ה מה) וברמב"ן (השגות על ספה"מ לרמ' שורש ג' שכ' להוכיח מכאן שבכל מקום שאמרינן ביה רמז שמדאורייתא הם) ובטור"ה, אבל הרמב"ם כתב (איסורי ביאה כב, ב) 'ואיסור יחוד עריות מפי הקבלה' [וכשיטתו בספה"מ שורש ג' שלשון רמז מוכיח שאין איסורו מהתורה] ומ"מ הה"מ הביא בפשיטת את מקור דברי הרמ' 'בפ' אין מעמידין (ע"ז לו:) מסקנא דיחוד עריות מן התורה וכו' ונראה שהבין שכונת הרמ' שמדברי קבלה קבלנו שאסור מה שמבואר בתורה שאין אחר מתיחד עם כל העריות שבתורה וא"כ אף שלרמב"ם אין האיסור מפורש בתורה מ"מ מבואר בתורה שאין מתיחדים עם העריות שבתורה ואפשר שזה כונת הב"י שכ' על דברי הרמב"ם 'וטעמא שאע"פ שאמרו יחוד דאורייתא לאו למימרא שהוא כתוב בתורה שהרי אמר רמז וכו'.

ולשון רמז מוכיח שאינו מפורש אלא רמז בעלמא' וכן יש לפרש בסמ"ג (ל"ת קכ"ו וכע"ז בתרומה"ד רמ"ב) שכ' וכו' רבנו משה שאיסור יחוד עריות הוא מפי הקבלה אמנם רמזוה על המקרא בפרק בתרא דקידושין ובפ' אין מעמידין אמר בפירוש יחוד דאורייתא הוא, וכעין דעת הרמ' הוא דעת המאירי (קידושין פ:) שכ' 'אע"פ שאין היחוד בכלל מנין המצוות מ"מ איסור תורה הוא קרוי כמו שהביאנו דרך אסמכתא מדכתיב בן אמן כדאיתא בגמרא וכן במסכת ע"ז הקשו יחוד דעריות דאורייתא היא ור"ל שהוא איסור מהתורה דרך רמז ואסמכתא' וקרוי איסור תורה אף שאין האיסור כתוב בתורה.

ובגמ' (קידושין פא.) אמר רבה בעיר אין חוששין משום יחוד אמר ר' יוסף פתח פתוח לרה"ר אין חוששין משום יחוד, ופרש"י בד"ה בעלה בעיר אין חוששין לה משום יחוד. להלקות דמסתפי מבעל השתא אתי: [והובא בתור"י הזקן ובר"ן] ולא פירש להתיר להתיחד לכתחילה' וכן משמע מלשון הגמ' שלא התירו לכתחילה להתיחד בכה"ג וכלשון הגמ' פסק הרמב"ם' ונמצא שאף שאין בזה משום איסור יחוד (כשאר לבו גס בה) מ"מ הטוב שלא יתיחדו משום קרוב לעריות ומשום הדומה לכיעור' וכדכ' הרבנו ירוחם (נתיב כג, א) 'ומאן דצניע אפילו בעלה בעיר ופתח פתוח לרה"ר נמי צריך להתרחק

ה. ריש סימן כ"ב ועיין בביאור הגר"א שכתב דמ"מ אינו לאו ללקות עליו אלא כלאו הבא מכלל עשה ולכן המלקות ע"ז הם מכת מרדות דרבנן.

ו. 'כונת רש"י דלא אמרו חכמים דמותר להתיחד לכתחילה אלא אע"ג דאיסור יחוד ליכא מ"מ אי"ז מדה נכונה וכו' אלא הרחקה בעלמא' (חזו"א גליון א"ע איסור"ב).

ז. 'א"א שהיה בעלה בעיר אין חוששת ליחוד מפני וכו' וכן כל המתיחד עם האשה והיה פתח פתוח לרה"ר אין חוששין משום יחוד' (איסור"ב כב, ב).

ח. ומ"מ במקום צורך אינו אסור שכבר אינו דומה לכיעור ואינו קרב לעריות בלא צורך אם לא משום מדת חסידות וצניעות כמש"כ הראשונים.

להתייחד עם איש במקום סתר אם הוה ריעותא ואסורה ביחוד זה אף כשבעלה בעיר.

העולה למעשה: מהתורה אסור לאיש ואשה שהם אסורים זה על זה להתייחד

להיות לבדם במקום סתר ואף במקום שאין איסור [שבעלה בעיר או שהפתח פתוח לרשות הרבים] מ"מ כשאפשר לא יתייחדו משום הרחקה מהכיעור ומהדומה לכיעור.

מן הכיעור ומן הדומה לו' וכע"ז כ' הרבנו יונה (ספר היראה) 'טוב להזהר אפילו בפתח פתוח לרשות הרבים משבת עם אשה אחת' והיינו משום הרחקה,

ומבואר בסוגיא שפשוט שעם מי שלבו גס בה אסור להתייחד אף בבעלה עמה^ט וחזינן שכשאיכא ריעותא לא מהני מה שבעלה בעיר ולפ"ז יל"ע באשה שהולכת



ט. ועי' בסעיף ח' שה"ה במי שקינא לה בעלה שלא להתייחד עמו (מתרומת הדשן רמ"ד שכ' דחציפותא היא וחישינן) וחזינן שכשיש ריעותא אסור.

י. וכיו"ב יל"ע כשנועלת את הפתח וכן כשהאיש שמתיחדת עמו עסקו עם הנשים ולכאורה יש בזה נפק"מ באשה ההולכת לרופא וכיו"ב וצ"ע, ובחכמת אדם (קכו,ו) כ' שההיתר של בעלה בעיר הוא רק בביתה [כדמשמע לשון רש"י 'השתא אתי' אבל ברמ' משמע שבכ"ג כשבעלה בעיר אימת בעלה עליה] עוד כתב שכשמתיחדת על פי בעלה אסור אף בבעלה בעיר מפני שלא חוששת שיברר בעלה מה נתעסקה עמו (ולמד שהטעם שבלבו גס בה לא מהני שבעלה בעיר כיון שאינו חושדו על מה שמתעסק עמה משום שהוא קרובה או שושבינה) ונמצא שההיתר של בעלה בעיר הוא כיון שעשוי לחזור ולראות שמתיחדת עמו ויחקרנה מה נתעסקה עמו וצ"ע שלכאורה הדברים סותרים זה את זה דממ"נ אם כשבעלה בעיר חוששת שישמע על היחוד (ויחקרנה) אף שלא בביתו מותר ואם כשבעלה בעיר חוששת שיראה שנתפתתה אף כשמתיחדת על פיו [בביתו] מותר ובפשטות העיקר להלכה כפשטות לשון הרמב"ם שבכ"ג שבעלה בעיר אימת בעלה עליה ואינה מתפתית מלבד כשלבד גס בה וכיו"ב שריע, ומה שהביא החפץ חיים (נדחי ישראל כד,ו) את דברי החכמ"א ולא השמיט את החילוקים הנ"ל אפשר שהוא משום שלכתחילה צריך להזהר בכ"ג.

הרב אברהם יחיאל הכהן הלר

הלכתא רבתא לשבתא בכל המקדש לבני ביתו אחרי שהוא עצמו כבר יצא י"ח קידוש

בפסחים [דף קז.] המקדש וטעם מלוא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא, דהנה נתחדשה כאן הלכה בדין כוס של קידוש שאם קידוש אדם על כוס יין ושתה ממנה רק מעט יין לא יצא ידי חובת קידוש, אע"ג שברכת בפה"ג לא היתה לבטלה (שהרי שתה מעט), מפני שקבעו חז"ל שצריך לשתות מכוס של ברכה שתייה חשובה של מלוא לוגמיו.

והנה השו"ע בסי' רע"א סעיף י"ג הביא מחלוקת ראשונים בדין זה של טעימה, שנחלקו מי חייב לשתות מלוא לוגמיו, וכך כותב השו"ע: **צריך לשתות מכוס של קידוש מלוא לוגמיו** – ובסעיף י"ד **אם לא טעם המקדש, וטעם אחד מהמסובין מלוא לוגמיו יצא, והגאונים סוברים שאם לא טעם המקדש לא יצא** – מבואר כאן בשו"ע שיש מחלוקת בראשונים בפירוש דינא דגמרא, שכתוב המקדש וטעם מלוא לוגמא יצא, ואם לאו לא יצא, האם צריך דוקא המקדש עצמו, או שמא גם כל אחד מהשומעים שיוצא ידי חובת קידוש נקרא 'מקדש' ומועילה טעימתו להחשיב שנתקיים טעימת המקדש.

ויש לעיין מה טעם הדעה שלא צריך שדוקא המקדש ישתה, האם משום שמספיק שהכוס נשתתה, או שמא צריך דוקא שאחד

ראיתי בספר 'כוס של ברכה' הלכה מחודשת מאוד, והוא: שאדם שכבר יצא ידי חובת קידוש ובא להוציא אחרים מדין ערבות (אע"פ שיצא מוציא), לא סגי שהוא ישתה מהכוס [שהוא אינו חייב בקידוש], אלא צריך דוקא שאחד מהשומעים ישתה (מלוא לוגמיו) מהיין של הקידוש כדי שיצאו כולם ידי חובה. **לדוגמא:** אדם שכבר יצא ידי חובת קידוש בבית הכנסת, ואח"כ מגיע לביתו ועושה פעם שנייה קידוש להוציא בניו ובני ביתו, והוא מברך בפה"ג ושותה מלוא לוגמיו [והשאר טועמים מעט מהכוס] אין יוצאים ידי חובת קידוש!! דהואיל ויש דין המקדש צריך שיטעום, וכאן הרי בעה"ב כבר יצא ידי חובת קידוש א"כ אצלו השתייה היא שתייה של רשות, והרי זה נחשב כאילו אדם זר שאינו אחד מהשומעים את ברכת הכוס שתה, וזה כמו נשפך הכוס בלי שיטעמו ממנה והרי בלי טעימת מלוא לוגמיו אין יוצאים י"ח קידוש, ולכן צריך שאחד מבני הבית שעדיין לא עשה קידוש ישתה מלוא לוגמיו,* כדי שיתקיים הדין המקדש [כלומר זה שחייב בקידוש] צריך שיטעום.

א] מי צריך לטעום מכוס הקידוש כדי שיצאו כולם ידי חובה

ונקדים לברר את הדין שהביאה הגמ'

א. או ששתיית כל השומעים מצטרפת למלוא לוגמא, לפי הדעה המקילה שהביא השו"ע בסעיף י"ד, ונראה שאם באים לצרף שתיית כולם צריך לשתות דוקא מהכוס של ברכה ממש, אבל אם הוסיפו מהבקבוק לכוס (כדי שיהיה לכולם לטעום) אז נראה שאין צירוף ביניהם, וצ"ע.

אפשר להוציא ידי חובה אדם אחר אם המברך לא אוכל בעצמו, וא"כ גם כאן הרי השומע שכבר יצא ידי חובת הברכה אצלו זה סתם ברכת הנהנין, וממילא לא שייך שהאשה תברך ותוציא אותו בברכת הגפן, וא"כ נראה שהוא הדין ג"כ לכל קידוש שלא מועיל שהמקדש לא ישתה ויוציא ידי חובה אדם אחר שכבר עשה קידוש, שאצלו זה ברכת הנהנין.

ג] סוגיית הגמ' בעירובין לגבי טעימת קטן מהכוס

איתא בגמ' בעירובין דף מ: לגבי ברכת שהחיינו ביוהכ"פ שאי אפשר לברכה על הכוס, שהרי מיד כשברך שהחיינו קיבל על עצמו קדושת יוהכ"פ ועינוי יוהכ"פ ואסור הוא בשתיית הכוס, והגמ' אומרת -לברוך עליה ולנחיה, המברך צריך שיטעום. ליתביה לינוקא, דלמא אתי למסרך-והראשונים שחלקו על הגאונים שאמרו דדוקא המקדש צריך שיטעום הוכיחו שיטתם מגמ' זו דמבואר שגם תינוק יכול לשתות מהכוס כדי לקיים דין המקדש צריך שיטעום. והיה אפשר ללמוד שכוונתם שרואים שאפילו ילד קטן יכול לשתות את הכוס של ברכה אפילו שאין לו שייכות לברכת הכוס. אבל באמת אין זו ראייה כלל, משום שאפשר לבאר את הגמ' שמדובר בקטן שהגיע לחינוך של ברכות, וממילא הקטן יוצא ידי חובת ברכת שהחיינו מהמברך, וא"כ יש כאן טעימה של אחד מהשומעים שיוציא ידי חובת הברכה, ואע"ג שהקטן אינו חייב בעינוי (ולכן מותר לו לשתות) אבל בברכת שהחיינו הוא חייב.²

השומעים שיצא ידי חובה בברכות שנאמרו על הכוס ישתה מלוא לוגמיו, והנה כתב המ"ב - אבל אם שתה אחר שלא כיון עליו בברכתו ואותו אחר בדרך מחדש, משמע שאין יוצאין בטעימתו, ודינו כאילו נשפך הכוס לקמן (סעיף ט"ו) - עכ"ל המ"ב. מבואר שלא מועילה טעימת אדם זר.

ב] גם טעימת אדם שיצא ידי חובת ברכת הגפן אינה מועילה אם לא יצא ידי חובת הקידוש

אמנם אפשר עדיין להסתפק מה הדין אם השומע יצא ממנו ידי חובת ברכת פרי הגפן האם זה יועיל אע"ג שלא יצא ממנו ידי חובת קידוש, וראיתי מוכיחים מהמ"ב בסי' רצ"ו סקל"ה שכותב בדין אשה שלא שמעה הברכה שהיא יכולה לעשות הברכה לעצמה והקשה המ"ב -דנהגו הנשים שלא לשתות מכוס הברכה א"כ היאך תבדיל לעצמה והלא אינה יכולה לשתות הכוס? אלא כוונת המג"א להקל בשאין לה ממי לצאת, דאז בעל כרחך תבדיל לעצמה ותשתה, כדי שלא לבטל מצות הברכה - עכ"ל המ"ב. ובסקל"ו כתב המ"ב דאפילו אם יש איש שיכול להוציאה, מ"מ הואיל וי"א דנשים פטורות לכן תבדיל היא לעצמה [ותשתה הכוס], ולכאורה למה לא כתב המ"ב עצה שלא תהיה היא צריכה לשתות הכוס, הרי יכולה לברך את ההברכה ואיש אחר ששומע אותה [יוציא ידי חובת בפה"ג ממנה] ישתה את הכוס, אלא מוכח שאין זה מועיל להחשב טעימת הכוס, והטעם בזה נראה פשוט שהרי קי"ל בברכת הנהנין אי

ב. והנה בסי' תרכ"א כתב השו"ע שהעושה ברית מילה ביוהכ"פ -מברכין על המילה בלא כוס- והרמ"א שם כותב -יש אומרים דמברכין בכוס ונותנים לחינוך הנימול, וכן נוהגין - עכ"ל. הרי מבואר ששייך כוס של

ד] דברי הרשב"א בסוגיא בעירובין

ויש לעיין בדברי הרשב"א בסוגיא שם, שכתב הרשב"א בזה"ל - *ליתביה לינוקא - פי' וכדאמרינן (ר"ה כט:)* אבל פורס הוא לבני ולבני ביתו כדי לחנכן במצוות, ודוקא שהגיע לחינוך הא קודם שהגיע לחינוך אסור דאין אדם מברך לבטלה, וכיון שהוא מברך ואין שותה ממנו אלא תינוק שלא הגיע לחינוך כמי שלא שותה ממנו אדם דמי" עכ"ל הרשב"א. ויש שרוצים להוכיח מדברי הרשב"א הללו, שרואים שהוקשה לרשב"א שאם מדובר שלא הגיע לחינוך אז הוא ברכת בורא פרי הגפן לבטלה, ולכאורה היה לו להרשב"א להקשות על עיקר הדין, מה יועיל קטן שלא הגיע לחינוך, הרי יש דין שתהיה טעימה של כוס של ברכה, וצריך שיהיה הטועם מי שיוצא ידי חובת הכוס של ברכה, ואם זה קטן שלא הגיע לחינוך א"כ שתייתו היא סתם שתיית יין ואינה קשורה לכוס של ברכה, ומדלא הקשה הרשב"א מה תועיל טעימתו של הינוקא, משמע שאפילו טעימה בעלמא מועילה לכוס של ברכה, ולכן כל קושייתו היתה רק שאין כאן ברכת בפה"ג. אך אחר העיון נראה שאין הוכחה מהרשב"א, משום שאפשר לבאר שהרשב"א רצה להכריח את פירושו בהוכחה ברורה ולא בהוכחה שהיא רק מסברא, ולכן הביא הרשב"א את ההוכחה מאיסור ברכה לבטלה שלא יכול להיות שיתירו לאחד לברך לצורך הכוס ולא יהיה אף אחד שישתמש בברכתו

לשתיית הכוס, וזו ראייה יותר חזקה מהראיה שטעימת הכוס מועילה [שזו ראייה שאפשר לחלוק עליה ולומר מנלן דבעינן דוקא טעימת מי שיוצא ידי חובה], ולכן הקדים הרשב"א את הסברא הפשוטה יותר שלא יתירו חז"ל לברך בלי ליהנות, ודו"ק.

וביון שהמ"ב פוסק שצריך דוקא טעימת אחד מהשומעים, לכן יש מקום גדול ללמוד שגם טעימת המקדש עצמו לא מועילה אם הוא כבר יצא ידי חובת קידוש.

ה] ראייה משו"ת תרומת הדשן שמועילה רק טעימת המחווייב בברכה

והנה בסי' רצ"ט סעיף ו' כתב הרמ"א דין מחודש בזה"ל - ומי שמתענה שלושה ימים ושלושה לילות ישמע הבדלה מאחרים, ואם אין אחרים אצלו יכול להבדיל בשבת מבעוד יום ולשתות, ולקבל אח"כ התענית עליו - עכ"ל הרמ"א. ולשון התרוה"ד שהוא מקור הדין - שאם יש אצלו במוצאי שבת מי שמבדיל יכול לציאת עמו בברכה, ויענה אמן, ויוצא שפיר אפילו שאינו טועם - עכ"ל. ויש לתמוה למה לא הציע התרוה"ד שיבקש במשך הימים מיהודי אחר שיעשה במיוחד בשבילו הבדלה מדין אע"פ שיצא מוציא, ולמה צריך לחפש מישהו שעושה הבדלה לעצמו ואז יוצא עמו, וכי מדובר שלא יפגוש שום יהודי שלושה ימים שיוכל לשמוע ממנו הבדלה?

ברכה בלי שתהיה טעימת מי שיוצא ידי חובת הברכות שבכוס, אך אי אפשר להוכיח מכאן לכל קידוש שתועיל טעימת קטן את הכוס של ברכה, וכבר חילק המג"א בסי' רס"ט בזה"ל - ואפילו במקום שנהגו ליתן להתינוק הנימול ביום המילה היינו משום שהברכה בשבילו היא, אבל בקידוש לא, אלא צריך ליתן לקטן שהגיע לחינוך - עכ"ל. מבואר שזה דין מיוחד בברכת המילה, ודו"ק.

ג. בתרוה"ד ח"ב סי' קצ"ד כתב בזה"ל - ויש לחקן על שלושה דרכים היאך יצא ידי הבדלה, והמחזור שבכולן שישמע במוצ"ש הבדלה מאחרים ויצא ידי חובתו עמהם, וכן הוריתי פה לשני בחורים שהתענו בימי התשובה שלושה ימים ושלושה לילות - עכ"ל.

שכ"ק, דיש סברא לומר דהואיל וכשמגיע הביתה אוכל סעודה של פת ובשר יש מצוה להחשיב את הסעודה ע"י אמירת קידוש לפניה, ולכן יש לומר דכשחוזר ומקדש הוא מקיים מצות קידוש^ד, ומהניא טעימתו לכוס של ברכה, דאע"ג שכבר יצא ידי חובת קידוש אבל גם בקידוש שלפני הסעודה העיקרית נחשבת טעימתו מצוה, ודו"ק.^ה

אמנם צריך להעיר שיש מקומות כמו בתי חולים ויולדות שיש אדם שעובר ועושה קידוש, ושם צריך להזהר שתהיה טעימה של אחד השומעים שיוצא ידי חובתו בקידוש זה, ולא תהיה הטעימה רק ע"י המקדש שאינו יוצא ידי חובה בקידוש זה שעובר ועושה עבור אחרים.

ומשמע מכאן שמי שכבר יצא ידי חובה אינו יכול להבדיל עבור אחר, אם האחר אינו יכול לשתות את הכוס. אמנם במקרה המצוי של אדם ששומע בשבת בבוקר קידוש בבהכנ"ס, ובא אח"כ לביתו ועושה שוב קידוש לבני ביתו, יש לצדד להקל בזה מתרי טעמי, חדא הרי לפי הרבה ראשונים לא מועילה אכילת מיני מזונות להחשב קידוש במקום במקום סעודה וא"כ לפי זה נחשב עדיין מחוייב בקידוש ויכול להוציא את בני ביתו. ושמעתי עוד טעם למנהג, על פי מה שיש מחדשים שאפילו את"ל שיצא ידי חובתו בקידוש שעשה בבהכנ"ס, מ"מ יש לו מצוה לחזור ולעשות קידוש לפני הסעודה העיקרית והחשובה של



ד. לפי סברא זו יש ליישב עוד מה שיש להקשות היאך הותר לו להקדים ברכת פרי הגפן לברכת המוציא הרי הוא אינו חייב בקידוש וא"כ יכול להתחיל את הסעודה בהמוציא ואח"כ לקדש לבניו ולבני ביתו, אבל אם גם הוא מקיים מצות קידוש אז מובן שזה מצוותו. וגם יש להקשות אם שיהיה המקדש רביעית נכנס הוא לשאלה של ברכה אחרונה על היין דבעלמא מי שחייב בקידוש אז היין נחשב אתחלתא דסעודה ונפטר בברכהמ"ז אבל כאן שהוא אינו חייב בקידוש א"כ היה צריך לברך ברכה אחרונה אם אינו שותה יין בתוך הסעודה אבל אם נימא דגם הוא עצמו חוזר ומקיים מצות קידוש אז א"ש שגם לשתייתו יש שייכות לסעודה. ה. אמנם סברות הללו לא מועילות אם הוא מקדש להם והם אוכלים רק מזונות, ואת סעודת הפת אוכלים מאוחר יותר.

הרב ישראל מאיר ויינשטיין
תפרח

הערות לדינא בענין מתנות לאביונים

שאלה: האם יש הידור לתת מתנות לאביונים בעצמו, ולא לסמוך על קופות הצדקה?

תשובה: אין בכך כל הידור, וכך המנהג מימי חז"ל, שנותנים מעות לקופות הצדקה, וגבאי הצדקה מחלקים לאביונים ביום הפורים, וכך מתבאר מהברייתא שבגמ' ב"מ ע"ז: מגבת פורים לפורים, פירש"י מעות שגובין הגבאים מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים: לעניים. כולם יתנוה לעניים בפורים, עכ"ל. ומבואר בכל הפוסקים שהעניין מדבר במצות מתנות לאביונים, ויש לסמוך לכתחילה על גבאי הצדקה שהם עושים הכל כדין, וכלשון הכתוב (הפטר פרשת שקלים) ולא יחשבו את האנשים אשר יתנו את הכסף על ידם לתת לעושי המלאכה כי באמונה הם עושים. ואל תשיבני שזה רק בגבאי צדקה שבמקרא, ולא אלה שבדורנו, כי דין זה נוהג לדורות, וכמו שמפורש בב"ב ט. ונפסק להלכה ביו"ד סי' רנ"ז ס"ב. כמובן שמדובר בגבאי צדקה שנתמנו ע"י רבני העיר, ועומדים תחת פיקוחם, ולא אלה שעושים מדעת עצמם.

תשובה: לכאורה פשוט שלא יצא י"ח, כי מצות מתנות לאביונים צריך לקיים דווקא בו ביום, ואיך יעלה על הדעת לקימה לפני פורים, אלא שהפמ"ג ריש סי' תרצ"ד סובר דמהני, וכך הצעת הדברים, המג"א שם כתב בשם בעה"מ, שלא יתן קודם פורים, שמא יאכלנו האביון קודם פורים, והקשה הפמ"ג מה צריך לטעם זה, והלא זמנה דווקא ב"ד, ותיירץ דסברא היא ליתן לעני קודם, כדי שיכין לפורים, ולכן רשאי ליתן בתענית אסתר וכ"ש בליל י"ד, אך לא קודם שמא יאכלו. עכ"ד.

והדברים תמוהים מאד, כי דברי בעה"מ הם לענין בני הכפרים, שתקנו חכמים שיקראו ב"א ו"ב ו"ג, וע"ז הביא בשם רבינו אפרים, שבזמן הזה אין קורין את המגילה בימים אלו, כי מתנות לאביונים צריך לתת ביום הקריאה, ואם יתנו ביום הקריאה, יאכלו מיד מפני עניותם, ולא יהיה להם מעות לסעודת פורים שהיא בזמנה. עכ"ד. ונמצא שדברי בעה"מ, לענין מי שנותן ביום שתקנו חכמים לקרות בו את המגילה, אשר בזה מן הדין היה ראוי לתת ביום זה, אי לאו הסברא הנ"ל, ומה זה נוגע לענייננו שעדיין לא הגיע זמן המצוה, וכבר העיר בזה בקצרה בתשובת בית שער סי' שפ"א, ודבריו ברורים ומצודקים להלכה.

ואמנם התימה היא לא רק על הפמ"ג אלא גם על המג"א, מה ראה להעתיק

ואדרבה א"א אפשר לסמוך על מה שנותן לאביונים בעצמו, כי מי יודע מי אביון באמת, ולצערנו מצוי הרבה רמאות או עם הארצות בנושא זה, ואע"פ שאמרו כל הפושט יד נותנים לו, אין לסמוך ע"ז לענין קיום מצות מתנות לאביונים.

שאלה: אם נותן מעות לעני לפני פורים, כדי

קיצור הדברים לדינא. אין לתת את המעות לאביונים אלא ביום פורים עצמו, אך יכול לכתחילה לתת לגבאי הצדקה לפני פורים כדי שיחלקו בזמנו.

מצות מתנות לאביונים גדולה מאד, וראוי לדקדק בה יותר משאר כל מצוות היום, וכמו שמפורש ברמב"ם פ"ב ממגילה הי"ז [העתיקו מ"ב סי' תרצ"ד סק"ג] ומבואר ברמב"ם שם דבר נפלא, שהזהיר במצוה זו דומה לשכינה. ותמהני מפני מה אין קופות הצדקה מנפנפות בדברי הרמב"ם הללו.

להלכה את דברי בעה"מ, שנאמרו לענין קריאת בני הכפרים, ואינם שייכים בזמן הזה, ויש ליישב שדבריו נאמרו לענין אחר, כי לכאורה יש עצה, לתת את הכסף לפני פורים, ולהתנות עמו שלא יזכה בו עד יום י"ד, וע"ז אמר המג"א שאין לעשות כן, דחיישינן שמא האביון מפני עניותו לא יקים את התנאי, ויוציא את הכסף לפני פורים, ועל זה שפיר הביא מדברי בעה"מ, כי גם שם סובר המג"א שאין לעניים רשות להוציא את הכסף לפני יום י"ד.



מתנות לאביונים עבור אחרים

ממון עבור חברו, ונחשב כאילו חברו נתן, ומן הטעם הזה יכול לפרוע חובו של חברו.

ב) ובקובץ שיעורים קידושין אות ל"ד יש לו דרך אחרת בזה, שהוקשה לו מפני מה מותר לפרוע חובו של מורד הנאה, והרי הנאה היא לו מה שפורע חובו, ואילו קידש אישה בהנאה זו היתה מקודשת, ותירץ, דמה שנפטר הלווה כשפורע אחר בשבילו, אינו בתורת פירעון, אלא כשהמלוה מקבלו מוחל הוא ללווה. והוקשה לו על זה קושיא עצומה בשם הגר"ש שקאפ זצ"ל, שהרי מבואר במשנה שם ששוקל לו שקלו, והתם לא שייך מחילה, ובעל כרחך שהוא פירעון גמור, וגם החזו"א שם כתב הוכחה זו.

ג) והקובץ שיעורים שם מייחס שיטה זו להמל"מ, [פ"ה ממלווה ולווה הי"ד ד"ה כתב מרין] ולאחר העיון נראה ברור שאין

שאלה: מי שנותן מתנות לאביונים עבור אחרים, כגון עבור אשתו ובניו ובנותיו הגדולים והקטנים, האם צריך לזכות להם את הכסף מתחילה, או לא.

א. ביאור הנידון ודברי האחרונים בזה

א) מבואר במשנה נדרים לג. שאדם יכול לפרוע חובו של חברו, והדבר צריך ביאור, איזה שייכות יש לו לחובו של חברו שיהיה יכול לפרוע, ונחלקו בזה האחרונים, החזו"א [אה"ע סי' קל"ו לנדרים ל"ג] כתב שהוא מדין עבד כנעני, דאמרינן בקידושין ז. הילך מנה והתקדשי לפלוני מקודשת מדין עבד כנעני עבד כנעני לאו אע"ג דלא קא חסר ולא מידי [שאחרים פודים אותו בממונם. רש"י] קא קני נפשיה, האי גברא נמי אע"ג דלא חסר ולא מידי קני לה להאי אתתא, ולמדנו מסוגיא זו, שאדם יכול ליתן

שנולד מזה הנאה למודר, וזהו חידושו של המל"מ, שזה לא נאסר במודר הנאה.

(ה) והוצרכנו להיכנס לכל זה, מפני שהוכחת הגרש"ש והחזו"א מהא דשוקל לו שקלו, היא ראייה עצומה, ולא מצאנו מקום לדחותה, וראינו מי שרצה ליישב, דהא דשוקל לו שקלו, הגדר בזה הוא, שהוא קונה לו חלק בקרבנות ציבור, אבל בפריעת חוב אין שייך דין עבד כנעני, וטעם החילוק ביאר ידידי הרב ר' אליעזר גורא שליט"א, לפי סברת החזו"א יו"ד סי' ע"א סק"א [בדעת המל"מ, ואין זה דעת החזו"א עצמו] שדין עבד כנעני הוא רק בקניינים, שיכול לקנות עבור עצמו, ובמקום זה קונה עבור חברו, אבל מה שאי אפשר לעשות לעצמו, אי אפשר לעשות לחברו, ובזה מובן היטב החילוק, דאין שייך דין עבד כנעני בפירעון חוב, אבל בקניית חלק בקרבנות ציבור, שפיר שייך דין עבד כנעני. עכ"ד. והגם שזו סברא נאה, אכן לכאורה פשוט, שאין מצוות מחצית השקל מתקיימת במה שיש לו חלק בקרבנות ציבור, אם לא נתן מחצית השקל, ועוד שתירוצו זה תמוה ונסתר מעצמו, כי פשוט שא"א לקנות חלק בקרבנות ציבור, אלא ע"י מחצית השקל, ואם אין כאן קיום מצות מחצית השקל, היאך קונה חלק בקרבנות הציבור? ולכן אין התירוצו הנ"ל מתקבל.

(ו) ובחידושי הגרש"ש [ב"מ סי' ט"ז ד"ה ונלענ"ד] סובר כדברי הקוב"ש, דהא דיכול לפרוע חובו של חברו הוא מפני שהמלווה מוחל, [וסותר למה שהביא הקוב"ש בשם הגרש"ש עצמו] ועל פי זה העלה להלכה, שא"א לפרוע חובו של חברו בעל כרחו דמלווה, ודווקא הלווה יכול לפרוע חובו בעל כרחו דמלווה ולא אחר, והביא ראייה, ממה שנזכר בגמ' בכמה מקומות,

שום ראייה מהמל"מ, וזה לשון המל"מ הנצרך לענייננו, ואף דנימא שהמודר עצמו אסור למחול חובו, משום דמכל מקום מהנהו שאין צריך לשלם חובו, ואע"ג דגבי פורע לו חובו לא חשיב הנאה, התם היינו טעמא שאינו אלא גרמא בעלמא, שע"י שפורע לו חובו מיפטר, אבל היכא שהמודר מוחל לו את חובו אסור, לפי שמהנהו שאין צריך לשלם חובו, ולא שייך כאן לומר גרמא בעלמא הוא. עכ"ל המל"מ. והנה לא נזכר בדברי המל"מ אלא דגרמא בעלמא הוא, ולא ביאר למה הוא גרמא, והקו"ש מפרש בדבריו שהוא גורם למלווה למחול את חובו, וזה חידוש גדול לומר שגרמא כזאת מותרת במודר הנאה, שהרי היא תוצאה מוכרחת, והמלווה מחויב למחול, ובכל דיני התורה, מעשה כזה שהוא תוצאה מוכרחת נחשב מעשה גמור, וכנראה סובר הקו"ש, שהמלווה אינו מחויב למחול, אלא שאם לא ימחל, יהיה מחויב להשיב את המעות, וזה שפיר נחשב גרמא.

(ז) אכן נראה לפרש את דברי המל"מ בדרך אחרת, דהנה איסור מודר הנאה ליהנות הוא בשני אופנים, א' אם ממון המדיר נכנס לרשות המודר חשיב הנאה. ב' אם המדיר עושה פעולה לצורך המודר נחשב הנאה. ובפורע חובו, אין ממון המדיר נכנס לרשות המודר אלא לרשות המלווה, ואנו דנין רק מפני שעושה פעולה לצורך המודר, ולעניין זה נכונה הסברא דגרמא הוא. וביאור הדברים. שהאיסור לעשות פעולה לצורך המודר, זה דווקא כשעושה פעולה המתייחסת אל המודר, כגון שמרפאהו או מלמדו וכיוצא, אבל כאן פעולת המדיר אינה מתייחסת אל המודר, שהרי הוא פורע למלווה, ואין לו עתה עסק עם המודר, אלא

ואפילו אם לא נגבה לבסוף, והתוס' שם חולקים על רש"י, ומפרשים דהא דתורמין על האבוד, פירושו שכבר באו המעות ללשכה או ליד גזבר, ונאבד מהלשכה או מהגזבר לפני שנתרמה התרומה, וגבוי פירושו כדברי רש"י, ועתיד ליגבות דווקא אם לבסוף בא לידי גיבוי, וביאור המחלוקת, שהתוס' סוברים, דמה שע"י השקלים יש לו חלק בקרבנות ציבור, זה דין קנין ממון שע"י ממון זה קונה, ועל כן, מי ששלח שקלו ואבד בדרך ולא נודע שאבד, אע"פ שאנוס הוא, מ"מ א"א לתרום בעדו, כי במה קנה, וא"א לזכות בחינם, ורש"י סובר, שאין הגדר בזה שהכסף קונה, אלא שבשכר המצוה מזכין לו, ולכן ראוי לזכות גם למי שנתכוון לעשות את המצוה ונאנס ולא עשאה, ולדינא הסכימו כל הראשונים לדעת התוס', עי' תוס' ב"מ נ"ח ויומא ס"ה ות"י שם, ורשב"א ב"מ, וריטב"א ב"מ וכתובות ויומא, ור"ן בב"מ ובנדריים ל"ג, ועי' בשקל הקודש להגר"ק זצ"ל פ"ג משקלים ס"ק נ"ה ובציון ההלכה ס"ק ע"ו.

ז) ומזה נולד פלוגתא נוספת, לעניין הא דתנן בנדריים ל"ג דהמודר הנאה שוקל לו את שקלו, ואמרין עלה בכתובות ק"ח, דטעמא דכיון דתורמין על האבוד ועל הגבוי מצוה קעביד, ופירש"י מצוה בעלמא קעביד ואינו מהנהו לזה, שאם לא שקל עליו לא הפסיד כלום, שיש לו חלק בקרבנות. עכ"ל. ודברי רש"י ע"פ שיטתו הנ"ל, ולפ"ז בכל גוונא יכול לשקול לו, והתוס' ע"פ שיטתם מפרשים, דהא דשוקל לו שקלו הוא דווקא באבוד וגבוי, ר"ל שהנידר כבר שקל ואבד, וכבר נתרמה התרומה ואח"כ אבד, באופן שכבר יצא י"ח, וכבר יש לו חלק בקרבנות ציבור, ויש רק מצוה בעלמא לשקול שקל אחר במקום השקל שאבד, ודווקא בזה מותר למודר לשקול.

דאיכא מ"ד, שכשהבעל חוב בא לטרוף קרקע מידי הלוקח, איון הלוקח יכול לסלקו בזוי, ואם מה דפורע חובו של אחר נחשב פירעון גמור, למה לא יוכל לפרוע בעל כרחו כמו הלווה עצמו, ויש לדחות ראייתו בפשיטות, כי כתבו התוס' בכמה מקומות [ב"ק צו. ד"ה הניחא. ב"מ צה. ד"ה הניחא] שאין כזה מ"ד בגמרא, והוא רק הו"א בכתובות צא:, דסבר רמב"ח למימר הכי ודחאוהו, וי"ל דאה"נ למאי דס"ד דרמב"ח, חלק רמב"ח על דין ע"כ, והו"מ לאקשווי עליה, ולהוכיח מע"כ דמהני, ודע, דלפ"ד החזו"א דפורע חובו של חברו הוא מדין ע"כ, פשוט שיכול לפרוע בע"כ דמלווה, וכן כתב החזו"א שם בפשיטות, ובאמת כך מוכיח סתימת הפוסקים.

ז) ומעתה לעניין מתנות לאביונים, לכאורה הוא תלוי במחלוקת הנ"ל, ולדעת הגרש"ש והקוב"ש, דפורע חובו של חברו עניינו שהמלוה מוחל על חובו, פשוט שאין זה שייך במתנות לאביונים, אכן יש לדון בזה, דדין ע"כ נזכר בגמ' לענין דיני ממונות, והוא מועיל לענין קניינים כמו קידושין ושחרור עבד, וכן לענין פירעון חוב שהוא חלות ממונית, אבל מתנות לאביונים שהוא רק מצוה, מנין לנו לומר שנתחדש בזה דין ע"כ.

ב. הוכחה להכרעת הנידון

ח) לאחר העיון מצאנו ראייה שגם במצוות מהני דין ע"כ, דהנה תניא [ב"מ נח. כתובות קח.] תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד ליגבות, ומפרש רש"י, שמזכין חלק בקרבנות ציבור, למי ששלח שקלו ואבד לו קודם שנתרמה התרומה ולא נודע לו, ועל הגבוי ועודנו בדרך, ועל העתיד ליגבות

לפדותו מממון עצמו, ובפ"ת ס"ק ט"ז הביא תשובת הגאון מליסא (בעל נתה"מ וחוות דעת) שנדפסה בתשובת חמדת שלמה סי' ל"ב. שדעתו שאין לעשות כן, ונתן לזה שני טעמים, האחד, שמבואר ברש"י [כתובות קח. ד"ה על העתיד ליגבות] שמי ששוקל שקל עבור אחר, שכר המצוה הוא להנותן ולא למחויב, ונמצא שהבן או האב שהם המחויבים בפדיון הפסידו את המצוה, והטעם השני, דלא זו בלבד, אלא שהפדיון אינו חל כלל, ולא דמי לשקלים, דבשקלים יכול לשקול עבור אחר, כיון שנתנת השקלים היא לזכות חלק בקרבנות הציבור, וכיון שכבר קנה אחר עבורו חלק בקרבנות הציבור, כבר נפטר מחיובו, אע"פ שלא קיים את המצוה, אבל פדיון הבן שהוא רק חובת הגוף ואין בו סרך קנין, מה מועיל מה שחברו נתן בעדו. עכ"ד.

יג) ובפ"ת הביא רק את טעמו השני של הגאון הנ"ל, ובחזו"א סי' קפ"ה, ראה רק את דברי הפ"ת, ותמה שזה נסתר מהא דשוקל לו שקלו, וגרם לו להקשות מפני שראה רק קיצור הדברים בפ"ת, ולא ראה את הדברים במקורם שכבר עמד בזה בעצמו, והעולה מהדברים, דבמצוה שהיא חובת הגוף, נחלקו הגאון מליסא והחזו"א אם יכול אחר לתת עבורו מממונו, והנידון במתנות לאביונים תלוי בנידון זה.

יד) ושנית- והוא העיקר- שהחזו"א חלק על טעמו השני של הגאון מליסא, אך טעמו הראשון, שהמחויב הפסיד את המצוה, במקומו עומד, ועל זה לא נחלק החזו"א, ולענין זה מתנות לאביונים חמור יותר משקלים, דבשקלים גם אם המצוה היא של הנותן ולא של המחויב, מ"מ עניין המצוה נתקיים, שהרי עתה זכה המחויב בחלק בקרבנות ציבור, וזה מועיל לפוטרו מחיובו,

י) ולכאורה דברי תוס' פלא והפלא, דמאחר שהנידן כבר יצא י"ח שקלו, וכבר יש לו חלק בקרבנות ציבור, איך מותר לו לשקול שקל אחר, והלא עובר בלאו דהעשיר לא ירבה, וצ"ל דהכא אין כוונתו לקנות עוד חלק בקרבנות ציבור מלבד מה שכבר קנה, אלא שעושה זאת למלאת את חסרון ההקדש, ולא בזה נאמר לאו דהעשיר לא ירבה.

יא) ומדברי תוס' הללו ראינו גדולה לנידונינו, ושני עניינים יש להוכיח מכאן, האחד, שהעיקר כדעת החזו"א, דפורע חובו של חברו, זה מדין ע"כ, ולא שהמלוה מוחל, דהכא אין שייך מחילה וכמובן, והתירוץ שאמרנו לעיל, שהשוקל לחברו קונה עבורו חלק בקרבנות ציבור, אינו נכון לאמרו כאן, שהרי כבר יש לו חלק בקרבנות ציבור, ולא יתכן שהוא קונה לו עתה חלק נוסף, דאם כן עובר בלאו דהעשיר לא ירבה. והשני. הוא הנחוצ' לענייננו, דהכא אין שום חוב ממון ולא שום קנין, רק מצוה בעלמא לשקול שקל אחר במקום השקל שאבד, והרי לנו מפורש שגם בזה יש דין ע"כ, ואע"פ שההוכחה רק מדעת התוס', אין ראינו שרש"י חולק עליהם בפרט זה, ועוד, שאם היה הדבר נוגע למעשה בזמן הזה, פשוט שהיתה ההלכה כדעת התוס', כי כן הסכימו כמעט כל הראשונים.

ג. האם מועיל דין עבד כנעני במתנות לאביונים

יב) עלה בידינו שמועיל דין עבד כנעני במצוות, ולפי זה לכאורה פשוט שמועיל דין עבד כנעני במתנות לאביונים, ואין צריך להקנות למי שנותן בעדו, אכן יש בזה מקום עיון, דהנה נחלקו הפוסקים ביו"ד סי' ש"ה בדין בן בכור שאין לו אב, או שאביו אינו לפנינו, אם אדם אחר יכול

ולענין יותר מבן עשר ואינו יודע בטיב משא ומתן, זו מחלוקת הפוסקים בחו"מ סי' רל"ה ס"א, דעת הרמב"ם שאין הקנאתו כלום עד שיגדל, ודעת הרא"ש וטור שהקנאתו הקנאה, ולענין הלכה, מרן המחבר פסק כהרמב"ם, והרמ"א כהרא"ש, ולא ראינו באחרונים שם הכרעה ברורה בזה, ועל כן לענינינו, אם בא להקנות מצות לקטן לקיים מתנות לאביונים, אין די בזה שהגיע לחינוך מצות מתנות לאביונים, אלא צריך לדקדק שיהא יודע בטיב משא ומתן, ומסתבר, שאם אינו יודע בטיב משא ומתן, אין צריך לחנכו במצות מתנות לאביונים.

יח) אכן דבר זה קשה לעמוד עליו אם הקטן יודע בטיב משא ומתן, ועל כן אם ברור שהקטן יודע בטיב משא ומתן, יש להקנות לו כסף לקיים את המצוה ואם הדבר אינו ברור, הנני במבוכה גדולה איך לקיים מצות חינוך במתנות לאביונים, ואבקש מאת החכמים המעיינים שליט"א להאיר את עיני בזה.

קיצור הדברים לדינא

מי שנותן מתנות לאביונים עבור אחר, ולא הקנה לו מתחילה, ספק גדול אם אותו אחר יצא ידי חובתו, ולכן הדרך הנכונה היא, להקנות לו מתחילה את הכסף, ואח"כ לתת לאביונים, וראוי להודיעו מתחילה שהוא עושה זאת, כדי שתהיה דעתו להקנות.

ולענין מתנות לאביונים עבור קטנים לחנכם במצוה זו, אם יודעים בטיב משא ומתן, יש להקנות להם וכנ"ל, ואם לא ברור אם יודעים בטיב משא ומתן, לא מצאנו דרך סלולה איך לנהוג, ומי שיאיר עינינו שכרו כפול מן השמים.

אבל לענין מתנות לאביונים, כל עניינו רק קיום מצוה, ואם המחויב לא קיים מצוה אין כאן כלום, ובמה נפטר מחיובו.

טו) ומה שיש להעיר על דברי הגאון מליסא הוא, שהעמיד יסודו על דברי רש"י בכתובות, שכתב שהמצוה היא של הנותן ולא של המחויב, ואמנם בשיטמ"ק בשם תר"י נחלק על רש"י, וסובר שהמצוה של המחויב, ולכאורה פשוט שרש"י הוצרך לזה ע"פ שיטתו, שסובר שהמדיר שוקל למודר אפילו אם המודר עדיין לא שקל כלל, והשקל הזה מועיל לו לפוטרו, ולכן הוצרך רש"י לומר, שהוא עושה זאת כדי לקיים מצוה, ולא לצורך המודר, אבל לדעת תוס' ודעימייהו דמיירי דווקא באבוד וגבוי, אין שום הכרח ליסודו של רש"י, אמנם אין דברים אלו מספיקים לדחות את יסודו של רש"י מהלכה, כי אין הכרח שהתוס' חולקים עליו, ולכן, לענין הלכה א"א לסמוך על דין ע"כ במתנות לאביונים.

ד. מתנות לאביונים עבור קטנים

טז) ולענין חינוך בניו הקטנים במתנות לאביונים, צריך לדקדק איך לנהוג בהם, כי אם מקנה להם את הכסף, איך יוכלו להקנותו לאביונים, הא אמרינן בסוכה מו: שאם הקנה לולב לקטן אין הקטן יכול להקנותו, מיהו י"ל שזה דווקא לענין לולב דאורייתא, אבל לענין מתנות לאביונים שהוא מדרבנן, בזה שפיר מועיל הקנאת הקטן, כדתנן בגיטין נט. הפעוטות מקחן מקח וממכרן ממכר במטלטלין, ומבואר בגמ' שם דהוא הדין דמתנתן מתנה.

יז) אכן לפי זה צריך לדקדק שיהא יודע בטיב משא ומתן, שמבואר בגמ' שם שהוא מבן שש עד בן עשר, כל חד כפום חורפיה,

ביאור במגילת אסתר

ו. נראה שמדבריו למדנו פירוש המקראות הללו. שמתחילה שלח אליהם מרדכי שלא בדרך נבואה ורוח"ק, אלא שיקבלו עליהם מעצמם. ושמעו לו היהודים וקבלו מעצמם. ופרשה שניה שנכתבו הדברים האלה בנבואה וברוח הקודש, ונעשו חובה מדברי קבלה. ולכן פעם ראשונה שלח מרדכי, כי הוא ראש חכמי ישראל והוא הראוי להתקין תקנות. ואין לאסתר עסק בזה. אבל פרשה שניה שהיא נבואה, הלא אסתר נביאה היתה כמ"ש במגילה (דף יד.). ועל כן בפרשה השניה לא נזכר שקיבלו עליהם, כי בוודאי מחויבים ישראל לשמוע בקול הנביאים. ואין זה תלוי בקבלתם [אבל תקנה דרבנן צריך שתתפשט ברוב ישראל כמ"ש בע"ז (דף לו.)]

ה. ובזה יבואר מ"ש הכתוב מאמר אסתר קים דברי הפורים האלה. ר"ל שע"י נבואת אסתר נתקיים ונתחזק דברי הפורים האלה. שמתחילה קיבלו ישראל על עצמם והיה מצוה דרבנן. וע"י מאמר אסתר נעשה חובה מדברי קבלה. ועוד ענין אחר נוסף ע"י נבואתה, והוא "ונכתב בספר" ר"ל שע"י נכנס לכלל כתבי הקודש.

ו. ובזה יבואר סוגית הגמ' במגילה (דף ז.). שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות, שלחו לה קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות, שלחה להם כבר כתובה אני על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס. ועוד בגמ' (שם) שלחה להם אסתר לחכמים כתבוני לדורות, שלחו לה הלא כתבתי לך שלישים וכו'. ונראה ששני העניינים שבגמרא, הם שני העניינים שביארנו, מה

א. כתוב במגילת אסתר (פ"ט פ"ד) ויכתב מרדכי את הדברים האלה, וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך הקרובים והרחוקים: לקים עליהם להיות עושים את שני הימים האלה וגו': וקבל היהודים את אשר החלו לעשות, ואת אשר כתב מרדכי אליהם וגו': קימו וקבלו היהודים עליהם ועל זרעם ועל כל הנלוים אליהם ולא יעבור להיות עושים את שני הימים האלה וגו'.

ובהמשך המגילה כתוב: (פסוק כ"ט) ותכתוב אסתר המלכה בת אביחיל ומרדכי היהודי את כל תוקף לקים את איגרת הפורים הזאת השנית. וישלח ספרים אל כל היהודים וגו' לקים את ימי הפורים האלה בזמניהם וגו' ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר.

ב. ואינו מובן למה נכפלה פרשה זו, והלא כבר נתבאר לעיל ששלח מרדכי ספרים לכל המדינות לקים את ימי הפורים, וקבלו היהודים עליהם, ומה היא כפילות זו.

ג. ולבאר העניין נוסף עוד דקדוקים, ראשית, מפני מה בפרשה הראשונה נזכר שקבלו היהודים, ולא נזכר בפרשה שניה. שנית, למה בפרשה הראשונה כתב מרדכי לבדו, ובפרשה השניה אסתר ומרדכי, שלישית, מה הוא זה שסיים הכתוב, ומאמר אסתר קים דברי הפורים האלה ונכתב בספר, ופסוק זה כמעט הוא מחוסר הביאור.

ד. והנה כתב הגר"א (עה"פ ותכתוב אסתר) וז"ל. פי' כתבו כל המגילה ברוח"ק, ושלחו באגרת. עכ"ל.

כתבי הקודש. ונתקן מצוות קריאת המגילה. ואח"ז הוסיפו אנשי כנה"ג גם דין כתבי הקודש. וזה כעין דברינו.

ח. ומה שהיה כך סדר הדברים, שתחילה קיבלו עליהם מרצונם, ואח"כ נעשית מצוה מדברי קבלה, יש לבאר שנסבב כך מן השמים. לפמ"ש"כ המהר"ל (בהקדמתו לספר אור חדש) שע"י שהוסיפו ישראל עוד דבר על התורה [נכמ"ש במגילה (דף יד.)] שלא פיתחו ולא הוסיפו אלא מקרא מגילה] כאשר יש הוספה. א"כ העיקר קודם, ולפיכך כאשר קבלו עליהם את התוספת הזאת, בזה קבלו את כל התורה. ובתוספת נמצא העיקר בק"ו. ובזה נתבטלה המודעה רבה לאורייתא, עכ"ד המהר"ל.

ולפ"ז הלא הוצרך הדבר בדווקא שיהא כך. שתחילה יקבלו עליהם בעצמם שלא ע"י נבואה. ובמה שיקבלו עליהם בעצמם, בזה הוא ענין הדר קבלוה בימי אחשוורוש, שהוא עיקר ענינו של פורים.

ששלחה להם קבעוני לדורות, זו היא הפרשה הראשונה, ששלח להם מרדכי לקבל עליהם את ימי הפורים, וא"א לומר ששלחה להם אסתר בנבואה. דא"כ לא יתכן ששייכו לה קנאה את מעוררת לנו בין האומות, כי בוודאי מחויבים אנו לשמוע לציווי ה', ולא לחשוש לסכרות כאלו. אבל כשבאים לתקן תקנה דרבנן, בזה יש מקום לחוש לקנאת האומות.

ומה ששלחה להם כתבוני לדורות, זה מענין הפרשה השניה, שנכתבה המגילה ברוח"ק, ורצתה אסתר שיכללו נבואה זו בכלל כתבי הקודש. ושמעו חכמים לדבריה ונכתב בספר.

ז. ובאמת כל דברינו מבוארים בחידושי מרן רי"ז הלוי הלכות מגילה, ע"ש שביאר שיש במגילה שני דיני כתיבה. חדא שהיא מכלל כתבי הקודש. והשנית דין כתיבה בפני עצמו לצורך מצות קריאת המגילה. וביאר שם שמתחילה נכתבה נכתבה שלא בקדושת



הרב חיים חדר

בהלכות 'כתב המהלך' תחת הצורה 'והמסתעף'

בפתח דברינו נביא את דבריו החשובים של המ"א בסי' שכ"ג (סק"ה) בנידו"ד במה שדייק מתשובת הרא"ש "ומשמע דאם כתב שם האיש לבדו מותר לקרות ולעשות נקבים (כמניין היין שלוקח) דלא מקרי שטרי הדיוטות אלא שטר שכתוב בו איזהו עסק (והיינו 'עניין' וכפי שהביאו בא"ר סי' ש"ז סקל"א) ע"כ. וע"ש במ"ב (סק"כ) שכ' שיכול לרשום בע"ש שמות הקונים על פתק, ואח"כ בשבת כשבאים לקחת יין, יכול להניח איזה גרעין וכדו' ליד שמו של כל אחד שלקח את היין. ומבואר ג"כ שמותר לקרוא את שמו של כ"א מהקונים בשבת וכד' המ"א (דין זה מקורו מהמ"א שם). ואע"פ שע"י השם שנותן עליו גרעין נותן הוא יין וכו' מ"מ כיון שקורא רק 'שם' בלבד אי"ז אסור (ועי' להלן) א.

והנה הא"ר (שם) התקשה בד' המ"א מד'

בשו"ע (סי' ש"ז סט"ו) איתא "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם של מעשים כגון מלחמות דוד וגלית וכותבים זו צורת פלוני וזה דיוקן פלוני, אסור לקרות בו בשבת" ע"כ. ומקור דין זה הוא מהגמ' בשבת (קמ"ט ע"א) "תנו רבנן: כתב המהלך תחת הצורה ותחת הדיוקנאות - אסור לקרותו בשבת". ונחלקו הפוסקים האם אסור כן משום גזירה שמא יקרא בשטרי הדיוטות (רא"ש וכו"פ המ"ב) או ממש משום שט"ה (ר"ח ומאירי וכו"פ הב"י). ויש להתבונן אלו דברים שאינם שטרי חובות וחשבונות אסור לקרוא מצד שטרי הדיוטות. ויש להדגיש שהמעין היטב בסוגי' זו יראה שהדברים דקים מאוד והשתדלנו להגדיר את הדברים עד היכן שידינו מגעת. ומ"מ אין לסמוך על גדרי הדברים ופרטיהם שכתבנו לעניין הלכה. הנה

א. ולכאוי' יל"ע בד' המ"א דהא במתני' בשבת (קמ"ח ע"ב) איתא "מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו, אבל לא מן הכתב". וע"ש ברש"י "אם כתב מערב שבת: כך וכך אורחים פלוני ופלוני זמנתי, כדי שלא ישכחם - לא יקרא באותו כתב בשבת". ולכאוי' חזינן שאף קריאת שמות בלבד אסורה. אולם בפשטות י"ל שהיות ובכתב כתוב ג"כ כמה מגדים הכין להם הרי שאין כאן רק קריאת שמות גרידא אלא עניין שלם. ובפרט שמשמע מרש"י שלא כותב רק רשימת שמות גרידא אלא שכן וכך אורחים בשמות אלו זימנתי וזה הכנתי להם וכו' וזה לכאוי' בוודאי עניין שלם (ולכן אף לקרוא השמות בלבד אסור וכפי שאסור לקרוא כתב המהלך תחת הצורה). ועוד שהרי מתבונן בכל שם האם באמת להזמין או שלא ואם יספיקו אותם מגדים וכו' (שהרי הטעם שחיישנן למחיקה שם בגמ' משום 'שלפעמים רואה שלא הכין להם כל צרכם ומתחרט שזימן אורחים יותר מן הראוי ומוחק מן הכתב כדי שלא יקראם השמש וכן במיני מגדים ג"כ מתנחם לפעמים למעטם' [עי' מ"ב סי' ש"ז ס"ק מ"ז] וא"כ הרי מתבונן בזה. וע"ע בארחות שבת ח"ב עמ' שצ"ו שכ' בזה "ואולי כיון שיש כאן כמה שמות שיש ביניהם קשר שהם מזונונים לסעודה אחת לכן תשיב כאילו יש כאן איזה עסק בעל משמעות ולא שם בעלמא"). עוד י"ל עפ"ש המ"א בסי' שכ"ג שם בתו"ד "ומשמע דאסור ג"כ לכתוב בפתקאות סכום מעות וכשלוקח היין מניח הפתק במקום ששם האיש כתוב דאסור לקרות בפתקאות האלו דהוי שטרי הדיוטות" - ובעניין למנות אורחים מן הכתב כבר כ' הרא"ש (שבת פכ"ג סי' א') "ומצינא לפלוגי דוקא בהני שייך למיגזר טפי לפי שהן מענין חשבונות וצרכיו ודמי לשטרי הדיוטות טפי" (וע"ע

בציור (וכפי שמבואר ברש"י ובראשונים נוספים) וכ"פ השו"ע וכנ"ל.

עוד יש להתבונן מה ראה רש"י להדגיש שיש בציורים 'חיות משונות' או ציור של 'מעשים של אנשים' - ולא כ' בסתם' שמציירים שם חיות או ציורי בנ"א. ואכן היה אפשר'ל שרש"י דיבר ב'דבר ההווה' שבד"כ מציירים ציורים של מעשי בנ"א ושל חיות משונות (שבלא זה לא יטרחו לצייר על הקיר) - ואיהנ"מ יש לאסור בכל עניין (עי' להלן). אולם עי' בהגהות מיימוניות (פכ"ג מהל' שבת אות כ') שכ' בזה"ל: "פירש בערוך דיוקני זה כתב שתחת צורת אדם. פירוש אחר מציירין כיצד נעקד יצחק ושאר מעשים" - ולכא' מבואר מדבריו שלפירוש האחר יש לאסור דווקא כשמציירים מעשי בנ"א (שאם הכוונה רק להסביר מדוע מציירים כן לא היה מחלק זאת הגה"מ לב' פירושים - ועי' להלן). וא"כ י"ל שלזה כוונת רש"י (ויש להוסיף שבטור שלפנינו לא הזכיר את לשון רש"י בדין כתב שתחת הצורה והשו"ע שבד"כ נגרר אחר לשון הטור נטה כאן מדבריו והעתיק ממש את לשון רש"י. ומשמע שהבין שיש נ"מ בזה [ואולי למד כן ממה שראה המגיד משנה צורך להביא את פי' רש"י בזה עמש"כ הרמב"ם דין זה] וצ"ע).

וההסבר בזה (איל משולש עמ' ס"ח בשם הגריש"א והגרנ"ק והגרא"ל שטינמן שג"כ דייקו ד' רש"י בזה. וכ"כ בחזו"ע ח"ו עמ' ס"ח ע"ש) שכאשר מציירים מעשי בנ"א (שהוא ממש סיפור מצויר) או חיות משונות (ששונותם

השו"ע (סי' ש"ז סט"ו) שאסר קריאת כתב שתחת הצורה אף שבכתב מוזכר רק השם בלבד - ולכן נח' על דבריו בזה ע"ש. ובכדי ליישב את ד' המ"א נביא את השו"ע בדין זה "כותל או וילון שיש בו צורות חיות משונות או דיוקנאות של בני אדם של מעשים כגון מלחמות דוד וגלית וכותבים זו צורת פלוני וזה דיוקן פלוני, אסור לקרות בו בשבת" ע"כ. ומקור ד' השו"ע בזה מדברי רש"י (שבת קמ"ט ע"א). והנה זאת אנו לכא' רואים שבשביל לאסור את קריאת הכתב שתחת הצורה לא די בכתב בעצמו אלא צריך אף את הציור (ואז קריאת הכתב אסורה). ויש להתבונן מה מוסיפה הצורה באיסור זה - דממה נפשך אם הכתב עצמו יש בו מצד שט"ה א"כ אף בלי הצורה יש לאסור לקרואו. ואם מצד הכתב אין די בשביל לאסור כן מדוע יאסר זאת מחמת הצורה (אחר שעל הציור בלבד לעניין הלכה אין איסור להסתכל מצד שט"ה). ואכן מצאנו לכמה ראשונים (מאירי ורבנו פרחיה שבת קמ"ט ע"א) שהסבירו שאותו כתב שתחת הצורה יש בו 'סיפור דברים' וכגון שיש שם תמונת אדם ותחתיה כיתוב של מעשיו או תולדותיו או תמונת חיה שתחתיה כיתוב של תכונותיה או ציור של מלחמות המלכים וכיבושיהם ותחתיו כתוב תיאור מהלך המלחמה והניצחון. ומשמע לכא' מדבריהם שבאופן שאין בכתב שתחת הצורה סיפור דברים אלא רק מציינים מי הוא שנמצא בציור אין לאסור זאת. אולם העיקר להלכה שיש לאסור אף כשאין בכתב שתחת הצורה סיפור דברים אלא רק ציון למה שנמצא

בראבי"ה סי' תשמ"ד שדעתו שרק שט"ח אסור לקרוא בשבת ושם כ' "ומנה אדם את אורחיו דומה נמי לשטרי חוב, שדעתו לכתוב למנותם הילכך גזרו" ולכן אף בעניין זה אסרינן טפי (ועי' ג"כ ס' משא המלך עמ' תקצ"ה) וצ"ע.

ומיוחדותם גורמת לאדם להתבונן בהם ובצורתם ובתכונותיהם והרי הם בעצמם כ'סיפור' הרי שציורים אלו נותנים למתבונן בזה כעין 'סיפור' ('עניין שלם') וממילא אף המילים שמציירות מי הנמצאים בציור הם חלק מהסיפור^ב (שבוודאי ידיעת הדמויות שבסיפור זהו חלק מהסיפור) ולכן אסור לקרוא את אותו הכתב (ועכ"פ די כבר בזה לאסור זאת אטו שטרי הדיוטות). משא"כ כאשר מצויר דמות חיה שצורתה רגילה וכן דיוקן אדם בלבד ותחתיהם כתוב 'שם' האדם או 'שם' אותה חיה אין אסור לקרוא זאת כיון שאין אסור בקריאת 'שם' כידיעה בעלמא (כמובן שאם יש בכתב סיפור תולדות חייו של אותו אדם או שכתובים מתחת תמונת החיה תכונותיה וכו') הרי שאסור לקרוא כתב זה בעצם אף בלא קשר לתמונה. עי' איל משולש עמ' ס"ב).

ולפי"ז אדרבה לא רק שאין קו' על ד' המ"א מדין כתב המהלך תחת הצורה אלא אדרבה יש סיוע לדבריו מדין זה שאין אסור בקריאת 'שם' בלבד (והיינו אף 'שם' שתחת התמונה) וכ"ש 'שם' בלבד' וכבנידון המ"א - עי' להלן). והטעם בזה שכל שטר יש בו סיפור דברים ועכ"פ הוא דבר מורכב מפרטים שע"ז יש כאן עניין שלם. אבל 'שם'

של אדם או חיה או חפץ אי"ז אלא ידיעה בעלמא שאין בה סיפור ולא פרטים ואינו עניין שלם. ולכן אי"ז דומה לשטרי הדיוטות ולא מיחלף בהם ולכן לא גזור בזה אטו שט"ה (עי' איל משולש עמ' רכ"ט שהביא כן מהגר"ש"א ומהגר"נ קרליץ בביאור ד' המ"א). ולהסבר זה יש להתיר (עי' איל משולש עמ' ס"ח-ס"ט בשם הגר"ש אלישיב והגר"נ קרליץ) לקרוא 'שם' בלבד שתחת תמונת הרבנים^ג (אולם שם באי"מ הביא מהגר"נ"ק שכ"ז דווקא ברבנים שתמונתם מפורסמת וידועה אבל רבנים שאין תמונתם ידועה מסתבר שיש לדמות זאת לתמונה שמעוררת עניין ותשומת לב [והיינו לכאור' שמתבונן בהדרת פניו ובמה שמשדר מבטו וכדו'] שאסור לקרוא הכתב שתחתיה. וזה לכאור' חידוש [שבפשטות ישנו הפרש בין זה למה שמצאנו עניין זה בשו"ע לגבי 'חיות משונות']^ד, וכן לקרוא 'שם' הבעלים שע"ג ספר או שע"ג מקומו בבית הכנסת. וכן לקרוא 'שם' רחוב' ו'מספר בית' ו'שם' שע"ג הדלת (אם כי בדוגמאות האחרונות שם רחוב וכו' אפשר שיש להתיר זאת מצד 'צורך הגוף' - עי' להלן בנידו"ז). ועי' ג"כ בס' שטרי הדיוטות בשבת (עמ' רל"ז) דוג' נוספות להתיר בזה. מאידך כשיש בתמונה ציור של מעשים - וכגון: תמונה היסטורית

ב. באיל משולש כ' בנוסח קצת שונה. והיינו שכאשר יש ציור נחשב הדבר כאילו הסיפור מפורש בכיתוב שמתחת. אך לענ"ד נראה יותר כמש"כ שהכיתוב שמתחת הינו ג"כ חלק מהסיפור.

ג. וראיתי בחזו"ע (ח"ו עמ' ס"ח) שכ' שראיית התמונה דמי לחפצי שמיים וכמו שנאמר והיו ענין רואות את מוריק - כיון שהמסתכל בזה מתעורר ומתפעל מהידוע לו ממעשיהם הטובים מיראתם וצדקתם. וכנראה שצ"ל שאע"פ שלזה לכאור' די במה שמסתכל על התמונה בלבד וא"צ ג"כ לקרוא את הכתב שתחתיה מ"מ כשקורא את שמו של הרב שבתמונה כשאינו יודע מי הוא מתעורר ביותר מדמותו. וע"ש עוד בחזו"ע במה שהביא מהאול"צ לאסור תמונות עם כתב וכו'. ובאמת לא כתוב כן באול"צ (וכן מש"כ שם שהרבה תמונות עיקרם בשביל הכתב לקרוא בהם וכו' אי"ז מוזכר באול"צ ובאמת לכאור' בלא"ה זה צ"ע מינה וביה שהרי בכתב שתחת הצורה אסור קריאת הכתב אף שהעיקר זה הצורה. ומש"כ שם החזו"ע לדחות דבריו שהעיקר זה הצורה וכו' צ"ע שהרי אף שהעיקר זה הצורה מ"מ זה אסור וכמו בכתב המהלך תחת הצורה. סוף דבר לענ"ד ד' החזו"ע בקטע זה אינם ברורים).

רבנים בהרהור. וצ"ל שכיון שחזינן מדבריו לעניין כתב שתחת התמונה שלא סמך לגמרי ע"ז שאסרו כתב שתחת הצורה דווקא בסיפור וצירף צירופים נוספים ואחד מהם מה שזה בהרהור ה"ה בזה התיר בכה"ג בצירוף שאסרו רק שמצויר סיפור וכו'. ודלא כמש"כ בהליכות שבת שם עמ' קנ"ט שכוונת החזו"ע שהתיר דווקא כשיש צורך נחוץ ומצד צורך הגוף שהרי התיר החזו"ע בכל עניין שהורו שאסור לקרוא את שם הרחוב (אא"כ זה נחוץ לו ע"ש באול"צ ובהליכות שבת). ומבואר מדבריהם מצד אחד שלא דייקו כפי שהבאנו לעיל שאסרו לקרוא כתב דווקא כשהוא מהווה חלק מסיפור ולא רק 'שם' בלבד. אולם מצד שני ג"כ לכאן אין לומר שהם פסקו שלא כהמ"א והמ"ב הנ"ל שהתירו קריאת שמות אנשים וכו' (אף שיש בזה עניין)⁷. ויש להתבונן כיצד נתרץ לפי

שתחתיה כתוב 'גירוש ספרד' או תמונה על מלחמת העולם ותחתיה כתוב 'הפלישה לנורמדיה' וכדו' הרי שאסור לקרוא את הכיתוב שתחתיה כיון שהיא תמונה של מעשי בנ"א וממילא אף הכיתוב שם חשוב חלק מהסיפור (עי' באיל משולש עמ' ס"ג דוג' נוספות בזה. וע"ש ג"כ עמ' ס"ד בעניין חיות משונות כגון דג החרב או בנ"א משונים שה"ה בזה וכדין חיות משונות. וכן דברים שדורשים התבוננות או מעוררים עניין וכגון ציור אומנותי שמתחתיו כתוב 'שקיעה' וכדו' ע"ש ואכמ"ל).

מאידיך מצאנו לכמה פוס' (אול"צ ח"ב עמ' רי"א, ובשולחן שלמה סי' ש"ז עמ' תקכ"ט [ושם בהע']. ועי' ג"כ בהליכות שבת סי' ש"ז עמ' קנ"ח. והנה החזו"ע שבת ח"ו עמ' ע"ב התיר לקרוא כתב שתחת תמונת

ד. דלא מסתבר שפסקו כהא"ר בזה אחר שהמ"ב העתיק להל' את ד' המ"א (אולם ראיתי בתהלה לדוד סי' שכ"ג סק"ב שג"כ התק' בד' המ"א כק' הא"ר. וכ' שם שמ"מ עצם דקדוק המ"א מהרא"ש שאין לאסור קריאת שם בעלמא מצד שטרי הדיוטות ל"ק כיון שיש להם חיות וכו' וזהו מצד ממצוא חפץ משום שהוא צורך שבת והוא חפצי שמים [עי' א"ר סי' ש"ו סקל"ח ובהל"ד שם סק"ג]. ומה שאסר הרא"ש קריאת הכתב שיש בו סכום מעות זהו משום שהסכום אין בו צורך למצוא [עי' מ"א סי' ש"ו סקט"ז] ע"ש בכ"ד. אכן הא"ר גופיה בסי' ש"ז סקל"א שם דחה מה שדייק המ"א מהרא"ש - שהרא"ש איירי בדבר ההווה ומ"מ אסור אף קריאת שם בלבד ע"ש [ולענ"ד יש להביא ראיה גדולה לדבריו מתשובת הרא"ש דו"ל תשובת הרא"ש "ועוד דאסור להסתכל באותו כתב שכתוב בו סכום המעות. כההיא דתנן (שבת קמ"ח ע"ב) מונה אדם את אורחיו ואת פרפרותיו מפיו אבל לא מתוך הכתב, ומפרש בגמרא מאי טעמא רב ביבי אמר שמא ימחוק אביי אמר שמא יקרא בשטרי הדיוטות" וצ"ע מדוע דימה הרא"ש זאת לאיסור מניית אורחים מהכתב שהוא רק גזירה ולא דימה זאת ממש לעצם שט"ה שהם שטרי חובות וכו' דלזה אכן זה דומה יותר. ולכאן צ"ל שהוא משום מ"ש"כ הא"ר שהרא"ש דיבר בדבר ההווה ואיהנ"מ אף קריאת השמות בלבד אסור ולכן רמז לזה בתו"ד במה שדימה זאת למניית אורחים מהכתב עי' היטב בזה] וא"כ חזינן שהוא גופיה לא הבין כן [ורק לגבי גבאי צדקה כ' שאפשר שזה מותר משום מצוה ע"ש] - וא"כ אין לומר כהתהל"ד. אולם ע"ש בא"ר בסו"ד במה שהביא ליישב ק' המ"א ע"ד הרא"ש במה שהתיר עשיית נקבים וכו' מהפרישה "ואפשר דבנקב כי האי שאין בו ממש ויש בו משום עונג שבת והפסד ממון לא הקפידו לאסור, וגדולה מזו התירו לשבור דלתות ליקח אוכל" ומשמע שאכן יש בזה היתר מצד עונג שבת. וא"כ צ"ע מדוע לא דחה כן מה שדקדק המ"א מהרא"ש. ואולי אי"ז ממש חשוב צורך עונג שבת להתיר איסור ממצוא חפץ. ומ"מ איסור זה של עשיית נקבים שאין בו ממש די להתיר זאת. אולם לכאן לא נראה כן מד' הא"ר סי' ש"ו סקל"א ע"ש. וציין לדבריו ג"כ בתהל"ד שם [ומש"כ שם שהא"ר נמצא בסקל"ח זה ט"ס כיון שאין בא"ר בסי' ש"ו סקל"ח וכוונתו לסקל"א]. ויש להתיישב עוד בזה. ומ"מ בד' המ"א מבואר שאי"ז כלל כוונת הרא"ש שהרי התיר משום שבכה"ג אין בזה סרך איסור שטרי הדיוטות [וע"ש ג"כ בתהל"ד בסו"ד] ומסתבר שכן הוא אף

הגה"מ] בב' הפי' למח' הראשונים האם איירי בדיוקני של ע"ז שהרי אסור להסתכל עליה אף בחול והפי' הא' שהוא ציור אדם י"ל שהוא ע"ז והיינו שדווקא בזה יש לאסור להסתכל עליה בחול ובפי' הב' י"ל שאסור להסתכל בחול אף בסתם דיוקנאות שיש שם ציורי מעשים [שמושכים האדם ומתיימש מעבודת בוראו ע"ש במאירי]. ויש להתיישב עוד בזה). וכבר מצאנו לכמה ראשונים שכך משמע מדבריהם (עי' היטב בהערה"). ועיקר טעם איסור קריאת כתב שתחת הצורה הינו

דבריהם את קו' הא"ר על המ"א מדין כתב שתחת הצורה.

וכנראה שצ"ל שס"ל לאותם פוס' שאין לדקדק מרש"י שיש לאסור דווקא ציורים של מעשי בנ"א וחיות משונות כיון שאכן יש לאסור קריאת כתב שתחת הצורה של סתם בנ"א וחיות רגילות. ורש"י דיבר בדבר ההווה שבד"כ מציירים ציורים של מעשי בנ"א ושל חיות משונות (עי' לעיל). ומ"מ לכאור' צ"ע על שי' זו מד' הגה"מ הנ"ל. ואולי י"ל שכוונת הערוך [שהביא

כוונת המ"ב בדין זה. ולכן בוודאי נצרכים אנו להסבירים הנ"ל).

ובדעת הא"ר גופיה שהביא ראיא לאסור אף קריאת שם בלבד מהא דאסרינן לקרוא כתב תחת הצורה, לכאור' חזינן שבכתב שתחת הצורה אסור את עצם הקריאה אף בלא הצורה - דאם אסור דווקא מחמת הצורה הרי שאין הוכחה שלא כהמ"א שהתיר קריאת שם בלא שיש שם צורה - ואלא ודאי מוכח שאסור בכל עניין. **אלא** שצ"ע מדוע א"כ הוצרכו לומר כתב שתחת הצורה אחר שעצם קריאת שם זה אסור. ולכאור' צ"ל שאף להא"ר אסור לקרוא שם רק שיש בזה משמעות (וכמו בכתב שתחת הצורה או שקורא שם לתת שם גרעינים ולהביא לו יין) שאם קורא סתם 'שם' בלא משמעות אפשר שאין בזה איסור כלל (שו"ר שכ"כ באיל משולש עמ' קי"ד. ולכן מותר לקרוא לכו"ע שם אדם או בע"ח כשאין בהם משמעות כלל. ואפי' לקרוא כיתוב של 'מזל טוב', 'ברוכים הבאים' וכדו' כשאין בהם שום משמעות מותר - ע"ש באי"מ). **או שנאמר** שאף שקורא שם בלא משמעות יש לאסור ומה שאמרו כתב שתחת הצורה זהו רק להסביר את עצם העניין מדוע שאדם יקרא שם בעלמא לחינם ואיהנ"מ אסור בכל עניין. **או שנאמר** שס"ל לא"ר שאף על הצורה עצמה אסור להסתכל בשבת וזהו מש"כ אף' והיינו אף בחול אולם בוודאי שאף בשבת אסור. וכך ראיתי שכ' בהגהות מוהר"א אזולאי על הלבוש "ואפילו לעיין בהם בצורות אסור, דלא גרע מכתב שתחת הצורה" ע"כ. ועי' ג"כ בטעמא דקרא (עמ' רל"ה) ובארחות רבינו (ח"ג עמ' רל"ח) שהביאו כן מהחזו"א. ושם הסבירו ג"כ שדייק מלשון הגמ' "ודיוקנא עצמה אף בחול" ע"ש (אולם עי' בס' מנחת איש עמ' תשמ"ו במה שדחה ראיא זה מהגמ'. ושם הביא מהגר"נ קרליץ שהסביר שאסור החזו"א משום שיש לחשוש שיבא לקרוא הכתב שתחת הצורה ג"כ ע"ש).

שו"ר בס' משא המלך (עמ' תקצ"ד) שהביא ראיא שאסור להסתכל אף על הדיוקנא בשבת ממה שמצאנו לכמה ראשונים שאסור קריאת כתב שתחת הצורה מחשש שמא ימחק וזה הרי שייך גם במחיקת הצורה ולדבריהם בוודאי אסור אף להסתכל על הדיוקנא. בשבת ולפי"ז יוצא שבגמ' מבואר שאסור להסתכל על הדיוקנא בשבת בוודאי מצד גזירת שט"ה אלא שאמרו שאף בחול שלא שייך חשש זה אסור וכו'. אולם אי"ז מוכרח כיון שי"ל שדווקא בכתב חששו שיבא למחוק ולא את הצורה עצמה. וכך מורה פשוט ד' הפוס' בס' ש"א שנח' על המ"א שם וצ"ע.

ה. ע"ש בר"ח שכ' "ת"ר כתב של תחת הצורה של תחת דיוקני. פי' דיוקני צורת אדם והכתב שתחתיו אסור לקרותו בשבת ולא גרע משטרי הדיוטות דאסור בשבת". ועי' ג"כ בערוך בפ"י הראשון. וע"ש ג"כ בפסקי ריא"ז שכ' "כתב המהלך תחת צורות של חיות ועופות או תחת דיוקנאות של בני אדם אסור לקרותו בשבת". **ואכן** היה אפשר להדברים מגיעים למש"כ רבנו פרחיה (שבת קמ"ט) "תחת הצורה כגון שעושין צורה וכותבין תחתיה זו צורת פלוגי וכזה אירע לו או כותבין צורת חיה וכותבין תחתיה ההנאה הבאה מקרינה טלפיה בשעה שנותנו על האש כל אלו אסור לקרותן בשבת שמא יקרא בשטרי הדיוטות" ע"כ. **וע"ע במאירי** שכ' "כתב המהלך תחת הצורה והדיוקנאות כגון בני אדם שצריך בכותל חיות או דיוקנאות ר"ל צורות של

הזה או את שם המשפחה הזו וכל כתיבה זו היא כתיבה טכנית שכשנוצר לאדם צורך בחיפוש רחוב מסוים או משפחה מסוימת אז הוא קורא את השמות כדי למצוא את מבוקשו זה לא מיחלף בשט"ה. ומ"מ אם בנוסף על שם הרחוב יש גם תיאור של האיש שעל שמו נקרא הרחוב או תיאור פעולתו כגון הרב פלוני מחבר ספר פלוני או ראש ישיבה פלונית יהיה אסור לקרוא את התיאור כיון שזה כן נועד לסיפור דברים ולא ל ידיעה טכנית. וע"ש שהביא כמה דוגמאות של היתר לפי"ז [כגון כיתוב שע"ג בקבוק של תרופה שכתוב עליו לפתיחה לחץ על המכסה ותסובב או כיתוב על האסלה שכתוב בו מיכל מלא ידית ארוכה חצי מיכל ידית קצרה בכל המקרים הנ"ל אף שיש כאן עניין שלם והיה לנו לאסור קריאת דבר זה מ"מ י"ל שהיות ואין עניין לאדם לקרוא ד"ז בתור סיפור דברים אלא רק בתור ידיעה טכנית בשעת הצורך אי"ז דומה לשט"ה. וע"ש שכ'.

מצד שיש לכתב משמעות של פירוש כיון שהוא מפרש את התמונה (שחיה זו נקראת כך וכך וכו') - ובאופן זה גזרו איסור על הכתב. אולם בד' המ"א אין לאסור כיון שהשם אינו מפרש שום דבר אלא רק מנקבים על ידו או מניחים על ידו גרעינים ולכן לא אסרו בזה כלל מצד שט"ה. ואשר על כן יש לאסור לקרוא כל כתב שמפרש את התמונה (אא"כ כבר מכיר את התמונה קודם שיש שהתירו - ע"י להלן). ובמ"ב אסור לקרוא את שם הרחוב שהרי 'שם' הרחוב מסביר ומראה מהו מקום זה (ומ"מ יש שאסרו קריאת כתב שתחת התמונות בכל עניין ואעפ"כ התירו קריאת שם הרחוב. אולם אין ברור לי דבריהם. אכן ראיתי בס' משא המלך עמ' תקצ"ה שכ' שאפשר שאסרו אטו שטרי הדיוטות דווקא כתב שדומה לשט"ה דהיינו שזה נכתב במטרה לספר סיפור דברים אבל כשזה לא נועד לספר סיפור דברים ואדרבה אין ענין לשום אדם לקרוא את שם הרחוב

בני אדם לזכירת מעשיהם כגון מלחמות המלכים וכיבושיהם - וכותבין תחתיהם ביאור אותם הענינים כלומר צורה זו של פלוני שעשה כך וכך במלחמה זו כדי שייבינו הרואים ענין הצורות והדיוקנאות" ע"כ - ומשמע מדבריהם שבכתב לא כתוב רק שהדמות הזאת נקראת כך וכך אלא כתוב שם ממש סיפור הדברים (ומסתבר שאף שהמאירי לא כ' כן לגבי חיות מ"מ ה"ה לעניין זה).

וא"כ י"ל שזה כוונת ר"ח והערור והריא"ז והיינו שאע"פ שבציור לא מצויר חיה משונה או מעשי בנ"א מ"מ בכתיבה שתחתם כתוב כעניין זה ולכן אסרו בכה"ג (ומסתבר שאין כוונת ר"פ והמאירי שרק מצד הצורה יש לאסור כתב זה שהרי כתב זה שתחתיהם הוא עניין שלם בפנ"ע ויש לאסור בעצם. אלא כוונתם שהתחדש שאף בכה"ג שהכתב עניינו להסביר את הצורה [ועכ"פ נצרך לצורה] ולא כמשהו עצמי מ"מ אסרין כן מצד שט"ה את הכתב עצמו. וא"ש לפי"ז ביותר מש"כ המאירי בזה שאין לך שטרי הדיוטות גדול מזה והיינו משום שבכה"ג יש לאסור מצד עצם הכתב). ולכא"ו אם נאמר דאסור אף בחול להסתכל על הצורה ואף שאי"ז ע"ז מוכרחים לומר כן דהלא טעם האיסור משום "שהם דברים המושכים לבו של אדם ומפנים אותו לבטלה ומיאשים אותו מעבודת בוראו [לשון המאירי]" ואם אי"ז חיות משונות וגם לא כתוב מתחת סיפור הדברים לכא"ו אין לאסור זאת בימי החול דלא נראה שזה מושכו כ"כ. ואלא ודאי איירי שבכתב שתחתיהם כתוב כעין סיפור וע"י ג"כ במאירי. אולם המעיין בראשונים נוספים יראה שלכא"ו אין לומר כן. ע"ש בריבב"ן שכ' "כתב המהלך תחת הצורה מצייר צורת חיות ובהמות וכותב למטה זו היא צורת פלונית" ע"כ. וכן ברבנו ירוחם (גי"ב ח"ז) "כתב שכתוב תחת הצורות המצוירות בכותל או בטבלא וכתו' שם זו היא חיה פלונית" או צורה פלונית או מעשה פלוני אסור לקרותן בשבת כך פשוט בשבת" ע"כ. וע"י ג"כ בטור (סו"ס ש"ז) שכ' "כתב שתחת הצורה שכותבים תחתיה מה היא אסור לקרותה" ע"כ. ובמבאר מפשטות דבריהם שאסרו קריאת כתב שתחת צורה בלבד אף שבכתב לא כתוב סיפור הדברים אלא רק שזו צורת חיה וכו'.

ויש לצרף לזה ג"כ משמעות של כמה ראשונים (מאירי ורבנו פרחיה - הו"ד לעיל) שאסרו קריאת כתב שתחת הצורה דווקא כאשר בכתב ישנו כעין 'סיפור'. וכן מה שיש מקילים בדברים מודפסים (כיון שאין חשש מחיקה בכה"ג. וכ"ש אם זה בתוך ספר שיש מקילים ביותר בזה ואכמ"ל).

קריאת ספרי 'קומיקס' בשבת

הנה בדין קריאת ספרי 'קומיקס' בשבת מצוי שחושבים שישנו איסור מיוחד של 'כתב המהלך תחת הצורה'. ודבר זה גורם להם להתייחס ביתר חומרא לקריאת ספרי קומיקס (בהם יש כתב שתחת התמונה או מעליה) בשבת מאשר לסתם קריאת ספרים של מתח ועלילה. ויש שרוצים לחלק בין ספרי קומיקס לאיסור כתב המהלך תחת הצורה. שבשונה מכתב המהלך תחת הצורה ששם העיקר היא הצורה - בספרי קומיקס העיקר הוא הסיפור שכתוב והתמונות באות יותר להמחיש את הסיפור.

אך האמת שאין זה נכון כיון ש'ספרי קומיקס' שכתוב בהם סיפור ממש אין צריך כלל להגיע לידי דין כתב המהלך תחת הצורה בשביל לאוסרם בקריאה. כיון שעצם קריאת הסיפור אסורה, וכמש"כ השו"ע (סי' ש"ז סט"ז) ש"מליצות ומשלים של שיחת חולין ודברי חשק, כגון ספר עמנואל, וכן ספרי מלחמות, אסור לקרות בהם בשבת". וכ"כ התוס' (שבת קט"ז ע"ב) "ומיהו אותן מלחמות הכתובין בלע"ז נראה לרבינו יהודה דאסור לעיין בהן דלא גרע מהא דתניא בפ' שואל כתב שתחת הצורה והדיוקנאות אסור

שזה הטעם שמותר להסתכל בשעון על השעה כיון שאין שום מטרה של סיפור דברים אלא ידיעה טכנית הנחוצה בשעת הצורך]. ועי' להלן כמה שנביא מהמנחת איש. ומ"מ דברים אלו שונים מדבריו כיון שהמנחת איש התיר אף דברים שנכתבו כסיפור אלא שמ"מ אדם זה אין לו עניין בהם וכו' ע"ש וצ"ע. עוד ראיתי במנוח"א עמ' רל"א ש"כ ששלטים שכתובים עליהם הודעות שונות בצבע כגון שמות רחובות ובתים וכיו"ב מותר לקרוא בהם בשבת שאינם דומים לשטרי חשבוניות לא מצד הכתב שכתובים בו ולא מצד המקום שכתובים בו ודמי לכתב הכתוב בכותל בחקיקה שוקעת שמותר לקרוא נ"מ שלטי פרסומת מסחריים שברחובות אסור לקרוא בהן בשבת מצד שהם ממש שטרי הדיוטות שיש בהם עניני מקח וממכר ואסורים משום ממצוא חפצך ולפי"ד יש להקל אף אם כתוב תיאור של אותו רב שהוא מח"ס פלוני וכו'. וע"ע במשא המלך עמ' תקצ"ו).

ולעניין הלכה נראה שמצד הדין יש להקל כפי ההסבר הראשון שהבאנו שאסרו כתב המהלך תחת הצורה דווקא כאשר בצורה יש כעין 'סיפור' (ולכן יש להתיר קריאת 'שם רחוב' או קריאת כתב שתחת תמונה של חיות שאינם משונות וכיו"ב - עי' לעיל כו"כ דוג' בזה). שהיות ובד' הגה"מ משמע כהסבר זה (שמעשי בנ"א הוא בדווקא) - א"כ לפי"ז כ"פ השו"ע (שהעתיק את רש"י) וא"צ להחמיר כ"כ - אחר שהוא מילתא דרבנן (עי' בב"י כעניין זה) ושקורא האדם (בד"כ) כתב זה בהרהור (ולשי' כו"כ ראשונים אין לאסור בכה"ג).

קריאה בדברים שאסורים לקוראם בשבת - הדין כשקוראם רק מצד סקרנות או להסיח דעתו וכיו"ב

הנה ראיתי בס' 'מנחת איש' (עמ' תשי"ז) שהביא מהגר"י שפירא חידוש גדול ויסודי בגדר איסור 'שטרי הדיוטות'. והוא: שאיסור זה הינו דווקא באופן שבאמת רוצה לקרוא את אותו דבר מסוים שכתוב כאן. אולם אם אין לו רצון לקרוא דווקא את אותו דבר. אלא שעתה 'מחמת סקרנות' (שקורא כל מה שנגד עיניו ולא אכפ"ל דווקא ממודעה וידעיה מסוימת) או שרוצה 'להסיח דעתו' או בשביל 'להעסיק את עצמו' וכדו' קורא כל מה שנגד עיניו אין בזה לא 'דין שטרי הדיוטות' ולא 'גזירת שטרי הדיוטות'. וטעמו: שאיסור 'ממצוא חפצך' או 'שמא ימחק' שייך דווקא בדברים אשר הוא רוצה בקריאתם ויש לו צורך בקריאתם - ובזה שייך ממצוא חפצך שאותם דברים שמתעניין בהם מסייעים לו בהמצאת חפציו בחול. וכן חשש מחיקה שהיות ויש לו רצון בקריאת אותם דברים אז שייך שיבא למחקם. אולם דברים שאין לו באמת עניין ושייכות בידעתם הרי שאין בזה משום המצאת חפציו כיון שאין לו בהם עניין. וגם חשש מחיקה אין שייך בזה - כיון שאין לחשוש שיבא למחוק דברים שאין לו בהם שייכות ועניין. והוא הדין אין לגזור בהם אטו שטרי הדיוטות - כיון שגזרו בזה כ'עיקר האיסור' (והכוונה לכאן) בזה שלא יבא האדם ע"י קריאת דברים אלו לידי קריאת דברים שיש לו בהם שייכות ועניין. ומ"מ זה ח"י כיון שלא ברירא שמונח אצל האדם הפרש זה בין העניינים. תדע שהרי אסרו קריאת כתב המהלך תחת הצורה ואגרות שלום אטו שט"ה אף שיש ביניהם הפרש וצ"ע). ונאמר כן אף בדברים שמשום כך אצל האחד יהיו אסורים בקריאה

לקרות בהן בשבת" (ואפשר שלכן השו"ע הביא מתחילה איסור כתב המהלך תחת הצורה ומיד אח"כ איסור קריאת ספרי מלחמות וכו' כיון שאיסור קריאת ספרי מלחמות נלמד ממה שלא גרע מאיסור כתב המהלך תחת הצורה [אף שבפשטות 'לא גרע' היינו שיש סיבה יותר לאיסור קריאת ספרי מלחמות מדין כתב שמהלך תחת הצורה]).

ונסכם את דין קריאת ספרי קומיקס לעניין הלכה - הנה כפי שנתבאר הנידון בספרי קומיקס עומד מצד עצמו מצד עצם קריאת הסיפור שבספר (ואינו מצד דין 'כתב שתחת הצורה'. ובלא"ה אף איסור כתב שתחת וכו' הוא כעניין זה שאסרו את קריאת הכתב רק שהתחדש שאפי' בכה"ג אסרו את קריאת הכתב וכו"ל). ואכן פשוט ד' השו"ע מורים לאיסור זאת. אולם כבר הרחבנו בחודש שעבר בדין קריאת ספרי מתח ועלילה בשבת. וכפי שהתבאר ישנם כמה צירופים חשובים להקל בקריאת ספרים אלו (מה שקורא את הספר בהרהור. ומה שמתענג בקריאתו [המ"א כ' היתר זה בעניין קריאת כתב שתחת הצורה] ומה שבספרים מודפסים אין חשש מחיקה. וכן שבספר כרוך אין אתי למיחלף בשט"ה). ומכיון שבלא"ה בד"כ אלו ילדים שקוראים ספר זה מן הדין יכול להניח להם (וי"א עוד שאם כאשר ימנע זאת מהם יהיה להם צער יש להחשיב זאת כצורך הגוף - ועי' להלן בזה). ואף לנשים אפשר להקל יותר בזה (שהיות ומצד הדין הדבר מותר א"צ להחמיר עליהם כ"כ. וגם משום שאצלם לא שייך ביטול תורה ואכמ"ל). ומ"מ מי שהוא מעל גיל מצוות (וכ"ש בני תורה) המחמיר בזה בוודאי תבוא עליו ברכה. ובפרט כיום שמצויים ספרים רבים על תולדות חכמי ישראל וספרים שתכליתם ומהותם לימוד מוסר השכל.

ובאופן זה שהאדם אין לו עניין ושייכות בקריאת ד"ז הרי שמותרת הקריאה בזה (וע"ש בעמ' תשכ"ז שהתיר משו"כ להסתכל על תוית מחיר הדבוקה על מוצר שכבר קנהו ונמצא בביתו כאשר אין זה לצורך קניה עתידית של אותו מוצר וכדומה וכגון כאשר מתכוונן על תוית מחיר של מוצר מסוים לדעת כמה עלה לו מוצר זה [מתוך סקרנות]. אולם זה לכאור' חידוש [וע"ש שהביא מהאיל משולש לאסור זאת].

והנה בתוס' (שבת קט"ז ע"ב) כתבו:
 "ואפי' יודע שאין בו פקוח נפש מתיר ר"ת דלא הוי שטרי הדיוטות כיון שאין צריך למה שכתוב בה לפי שידוע מה שבאגרות" ע"כ. וע"ש במנחת איש שהביא ד' התוס' האלו ראייה ליסוד זה שכתב. אולם האמת שלא מצאנו לראשונים שהעתיקו ד' התוס' בפרט זה שאין לאסור קריאת האגרות משום שכבר יודע מה כתוב באגרות (וממילא אין צריך לקריאתם). ועי' ג"כ בב"י (סי' ש"ז) שדייק מרי"ו לאסור קריאת אגרות שכבר יודע מה כתוב בהם (שאי"ז חשוב צורך המתיר כיון שכבר יודע עיקר תוכנה). ועי' ג"כ בדרישה סי' ש"ז (סק"ז) ובמ"ב שם (סקנ"ג) דלא פסקין בנקודה זו כהתוס' וז"ב. ואכן היה אפשר' שהטעם שנח' הראשונים על ר"ת בזה משום שס"ל שהיות ויש לאדם רצון לקרוא את אותה אגרת יש לאסור זאת אטו שט"ה (אף שנאמר שאין לו ממש צורך בזה אחר שכבר יודע את עיקר תוכנה. וכ"ש כשנאמר שהיתרא דצורך הגוף מבוסס ע"ז שבשטרי הדיוטות אין צורך בקריאתם ולכן אסרו אטו שט"ה דווקא קריאת דברים שאין בהם צורך - והרחבנו בזה להלן). ולפי"ז בנידו"ד שקורא מתוך סקרנות וכדו' י"ל שלדעת כולם יש להתיר כיון שאין לו באמת עניין בידיעת

ואצל השני יהיו מותרים בקריאה. וכגון: שמפרסמים מודעה על פרויקט דיור במקום שאינו רואה בו עניין ושייכות בין בהווה ובין בעתיד - וקריאתו עתה בזה משום סקרנות (לקרוא דברים שונים שעומדים לנגד עיניו) שאצלו דבר זה מותר בקריאה, ואצל השני שיש לו בזה שייכות ד"ז אסור בקריאה.

אולם כמובן שיש להבחין בדברים שאף שעתה אינו רואה תועלת בקריאתם ועל פניו קוראם רק מתוך סקרנות וכדו' מ"מ יש לו בהם שייכות וזה ג"כ מונח בקריאה שלו עכשיו. והכלל בזה שבדברים של פרסומי מכירות וכדו' אף שעתה אינו צריך לדבר הנמכר ועל פניו קורא זאת רק מתוך סקרנות מ"מ כיון שיש לדברים אלו שייכות בעצם אצלו ואפשרות אמיתית של תועלת עתידית הרי כבר מעתה שקוראם מתלווה לזה רצון מסוים ג"כ לדעת את הדבר הנקרא. וה"ה בקריאת 'הוראות הפעלה למכשירים מסוימים' או 'אשה שקוראת מתכוני בישול' מתוך סקרנות (ולא כחיפוש עבור מתכון מסוים) מ"מ כיון שהאדם שייך בדברים אלו ומצוי שזה ישמש אותו לעתיד (או שלומד מזה כבר עתה לדברים דומים וכיו"ב) יש לאסור קריאת דבר זה (ושם הביא שאף לבעל אסור לקרוא מתכונים של בישול כיון ששייך שיאמר הבעל לאשתו משום כך על תבשילים מסוימים לבשלם וכיצד לבשלם וכיו"ב). אבל דברים שאין האדם שייך בהם עכשיו ומן הסתם גם לא יהיה שייך בהם בעתיד ולכן אין לו ג"כ עניין בידיעתם. הרי קריאתו משום סקרנות וכדו' בלבד ולכן מותר לקרוא דברים מעין אלו. ודוגמת היתר מצויה כאשר האדם נמצא בבית הכסא ובשביל להסיח דעתו וכדו' קורא הוא בכל דבר שנמצא לנגד עיניו ואפי' את הכיתוב על חבילת הטישו וכיו"ב היכן זה מיוצר וכו'.

בלבד (וכבר יודעה) וכדוג' הנ"ל - י"ל שכו"ע מודים לר"ת שיש להתיר בזה. מאידך דעת הגר"נ קרליץ לאסור בזה - כיון שכל שמצד עצמו הוא אסור גזרו בו בכל עניין. והנה זאת אנו רואים מהגר"ש"א שהתיר אף דברים שלאחרים הכתוב מחדש איזה דבר כל שלאדם זה אי"ז מחדש דבר (וע"ש באיל משולש שהביא שמסתבר שיחלקו הגר"ש"א והגר"נ"ק אף בקריאת דברים שסתם בנ"א לא יודעים אותם [ולאו דווקא בתמונות של הח"ח וכו' שבד"כ דמותם מוכרת לסתם בנ"א] וכגון שם בהכ"נ וכו' ע"ש). ומ"מ כפי שנתבאר לעיל לדון לדחות הראיה מד' התוס' לנידון של המנחת איש כיון שהתוס' איירי שאין לו צורך בקריאה משום שכבר יודע את הכתוב ולא שמצד סיבות חיצוניות אין לו עניין בכתוב. ה"ה י"ל שאין ללמוד היתר לנידון של המנחת איש מהגר"ש"א כיון שאיירי הגר"ש"א כאשר יודע את הכתוב. ובלא"ה יש לחלק בין גוף העניינים כיון שבנידון של המנח"א הידיעה מחדשת לו איזה דבר ורק אין לו עניין בידיעה זו. ואדרבה מד' הגר"נ קרליץ לכאור' נלמד מכל שכן לאסור במה שהתיר במנחת איש שאם אסר הגר"נ"ק אף באופן שהידיעה אינה מחדשת לו דבר כ"ש שיאסור כאשר הידיעה מחדשת לו איזה דבר ורק אין לו עניין באותה ידיעה (שמסתבר שאף בקריאת כיתוב שתחת תמונת איזה רב שכבר מכיר אין לו בזה עניין ואעפ"כ אסר זאת הגר"נ"ק כיון ששייך בעצם קריאתה איסור ולכן גזרו ע"ז בכל עניין). וא"כ נחלק בין דברים שיש עניין לאנשים אחרים לדעת אותם (כבכיתוב שתחת תמונה) לדברים שלסתם בנ"א אין צורך בידיעתם (עי' לעיל [ולהלן] שהבאנו למשל בקריאת הכיתוב שעל חבילת הטישו שסתם בנ"א אין להם עניין בקריאת ד"ז). ואפ"ש עוד שאף בדברים שרק אין עניין

הדבר הכתוב (בשונה מאגרות שיש לו עניין לקוראם שוב). ומ"מ עדיין אין ראייה להתיר כן (כיון שלא פסקינן כהתוס'). ואפשר שהחולקים על התוס' ס"ל שאסור לקרוא אף דברים שאין לו עניין בידיעתם) וצ"ע.

אולם שוב נראה שיל"ד שאף מעצם ד' התוס' אין ראייה לנידון של המנחת איש - כיון שאפשר שהתוס' התירו דווקא כשכבר יודע את הכתוב ולכן אף מצד עצם הכתוב אין לאסור זאת עליו (והיות והאגרות מיועדות רק אליו אפשר שאין דנים ע"ז כלפי הכלל). אולם כאשר מצד עצם הדבר הכתוב שייך לאסור זאת עליו ורק מחמת סיבות חיצוניות אין לו רצון בידיעת הכתוב י"ל שלא התירו רבנן בזה. ואף שכתבו התוס' שטעם ההיתר משום שאין לו צורך וכו' מ"מ י"ל שהתירו משום כך רק כשיודע מה כתוב כבר באגרות (וכך מסתבר שקשה מאוד לומר שנמסרו חילוקים דקים כעניין זה להמון העם בגזירה דרבנן). ויש להוסיף עוד שאפשר שאף אם נלמד מהתוס' להתיר בכל עניין י"ל שזהו רק בקריאת דברים בהם אין שייכות לכולם שהרי באגרות שנועדו בשבילו אין לכולם שייכות בזה אבל בדבר שלא שייך אצלו ואצל כולם שייך י"ל שאסור וצ"ע.

וראיתי באיל משולש (עמ' קט"ו) שהביא מח' בין הגר"ש אלישיב לגר"נ קרליץ האם מותר לקרוא ידיעה שאינה מחדשת לו דבר מחמת שידועה לו היטב מכבר. וכגון - אדם המכיר את תמונת החפץ חיים וכדו' שמותר לקרוא את הכיתוב שתחת התמונה. וטעמו - שאע"פ שהראשונים נח' על ר"ת הנ"ל שהתיר לקרוא האגרת בשבת כשכבר קראה קודם השבת ויודע את הכתוב בה מ"מ זהו דווקא לעניין אגרת או סיפור שיש בהם פרטים מרובים ובכל קריאה יש איזה חידוש. אבל בדברים שיש בהם ידיעה

מחיקה - יל"ד שמיקל בזה יש לו ע"מ לסמוך' (ומ"מ היתרא דהמ"א [סי' ש"א סק"ד] לקרוא דברים שמתענג בהם מסתבר שאינו שייך לנידוד' שקורא לא מתוך רצון לדעת את אותם דברים אלא מתוך סקרנות וכדו' וצ"ע). ומ"מ מסתבר לענ"ד שאם יש להקל בזה זהו דווקא בדברים שבעצם אין צורך בקריאתם (וכגון טישו וכדו' היכן זה מיוצר וכדו' שסתם בנ"א אין להם עניין בקריאת ד"ז). אולם בדברים שלבנ"א מסוימים יש עניין בקריאתם ולחלקם אין בזה עניין משום שאינם שייכים בזה (וכגון פרסומי מכירות מסוימות וכנ"ל) - אין כדאי להקל בזה (עי' לעיל המש"כ לדון בדבריו). וכיון שבלא"ה אלו דברים דקים שאין כדאי למוסרם לכל אחד ואחד, וגם שיל"ד לומר בכה"ג שרבנן לא חילקו באיסורם אין כדאי להקל בכע"ז. ואין ללמוד ממח' הגריש"א והגרנ"ק הנ"ל לעניין זה וכנ"ל [ועי' בס' משא המלך עמ' תקפ"ח]. ומ"מ יש לעשות בכ"ז שאלת חכם.

ומ"מ (איל משולש עמ' קט"ז בשם הגרנ"ק וגדולים נוספים) באופן שאין האדם מתכוון כלל לקריאה אלא קורא זאת בלא כוונה וכגון אדם העובר ברחוב וקורא בלא כוונה פרסומות כיתובים או מודעות לא עבר איסור. וטעם הדבר לפי שאיסור ממצוא חפצך שייך דווקא במתכוון לעסוק בחפציו

בקריאתם יש להתיר לכתחילה לקוראם לדעת הגרנ"ק (וכגון פרסום על פרויקט שאינו שייך אליו כלל וכנ"ל) כיון שאע"פ שלאחרים ששייכים בזה יש עניין בקריאת ד"ז - מ"מ כיון שאצלו אין בעצם שייכות לזה אין לאסור אצלו כלל. ושונה עניין זה מקריאת כיתוב שתחת איזה תמונה שאף אצלו שייך איסור זה בעצם (טרם שהכיר את אותה תמונה) ולכן אסרו זאת בכל עניין. ומ"מ צ"ע עוד בזה (כיון שאלו דברים דקים ביותר וקשה מאוד למסור חילוקים אלו לבנ"א כיון שמן הסתם זה יגרום לבנ"א להיכשל בקריאת דברים דומים אבל אסורים).

ולעניין הלכה הנה אע"פ שד' הגר"י שפירא שהובאו במנחת איש המה חידוש גדול (ובפרט כשנאמר שהטעם שאסרו קריאת דברים שאינם דומים ממש לשט"ה - בשביל שיאמרו שאם זה נאסר בקריאה כ"ש שנאסר שט"ה. ולפי"ז י"ל שאסור לקרוא אף דברים שאין לו בהם עניין ושייכות [אולם המעיין בפוס' יראה שלכאו' לא אסרו משו"כ. וגם שעדיין י"ל שהיות שאף שטרי הדיוטות גופיה היה אפשר בעצם להתיר לקרוא באופן זה הרי שלא אסרו בגזירה יותר ממה שאסרו באיסור עצמו]. וכ"ש דברים שאצל האחד אסורים בקריאה ואצל השני מותרים ק"ק לומר שיחלקו רבנן כ"כ בגזירתם) מ"מ כיון שבלא"ה י"א שבדברים המודפסים אין חשש

1. הנה לענ"ד המעיין היטב בד' הפוס' בסוגי' שטרי הדיוטות יראה שכונ"כ מגדולי הפוס' צידדו להקל בדינים אלו. וכגון מה שמצאנו להגר"ש אלישיב להתיר קריאת ספרים מודפסים מצד שאין בזה חשש מחיקה וכן שבמקום עונג לא גזרו אטו שטרי הדיוטות. וכן מה שהתיר קריאה בספרים שהם כרוכים (כל שאי"ז דף בודד). והמעיין היטב בסוגי' אלו יראה שאלו חידושים גדולים (והרחבנו בזה בחודש שעבר). וכן ד' הגר"י שפירא הנ"ל. וכבר מצאנו כן בפוס' הקדמונים כונ"כ מנהגי היתר בדינים אלו וכגון שנהגו היתר בקריאת אגרות שלום ובעיתונים ובקריאה מן הכתב בשמש (ובשכו"י כתב בזה סברא מחודשת הו"ד במ"ב. וגם הגרשז"א תמה על סברא זו). ואולי הסיבה לכך משום שבעבר היו מעט מאוד ספרי חול ומודעות וכדו' ולכן היה אפשר להימנע מקריאה של דברים. אולם היום כמעט בלתי אפשרי להימנע מקריאה של דברים מסוימים בשבת כיון שזה פוגש בו בכל צעד ושעל ולכן היקלו בזה יותר. וצ"ע.

להפריע בשעות המנוחה' וכיו"ב. וכן מותר לקרוא פקס שמגיע אודות ניתוח שעובר בנו בחו"ל וכן פקס המודיע לו אם ילדה אשתו - שבלא זה יהיה דואג כל השבת (והפקס שקורא מונעו מצער הנפש). וכן התירו כל דבר הנוגע לצרכי הגוף הרגילים והשוטפים. וכגון: שמותר לקרוא פתק שהשאירו בעלי הדירה היכן החלות הפירות והשתיה וכן היכן המגבות השמיכות והטישו וכל כיו"ב. וכן לקרוא את 'שם המאכל' ה'הכשר' 'תאריך התפוגה' וכיו"ב לדעת אם לאכלו (עי' בכ"ז בס' איל משולש עמ' קל"ג וכו'). והנה אף שהמעין היטב בד' הראשונים (שבת קט"ז ע"ב) יראה ש'צורך הגוף' מוגדר כ'צורך גדול' (וא"כ צ"ת כיצד התירו הפוס' אף בדברים שאינם נחוצים כ"כ לאדם ואף יכול לוותר עליהם). מ"מ להלן כתבנו להסביר הדברים (שדברים שכל כתיבתם נועדה לשם 'צורך הגוף' וכגון 'שם רחוב' או 'רכיבי מזון' וכדו' אף שאי"ז נחוץ מאוד מ"מ י"ל שמצד עצמם כבר אינם דומים לשט"ה).

ויש לדעת שדעת כו"כ פוס' שהיתר של 'צורך הגוף' נאמר דווקא בדברים שיש בידיעתם צורך הגוף. אולם דברים שמצד עצמם אינם צורך הגוף אלא שפעמים האדם יכול להפיק מקריאתם צורך הגוף (להשקיט רוחו וכדו') אין היתר לקוראם (שסו"ס דומים הם לשט"ה). ומ"מ אין למחות במקלים בזה. ומהנכון שאף דברים שהם בוודאי צורך הגוף יקראם בהרהור בלבד (והיינו לא רק כשיש ספק האם הם צורכי הגוף שבזה מבואר בשו"ע שיקראם בהרהור. ומ"מ מדין זה שאף כשיש ספק צורך הגוף מותר לקרוא בהרהור נלמד שכל שכן יש להתיר לאדם שנצרך לאיזה דבר שהוא צורך הגוף וכגון שצריך להגיע לאיזה מקום וכגון מחלקה מסוימת בבה"ח אלא שאינו יודע

וכן חשש שמא ימחק שייך דווקא כשמתכוון לקרוא. ומ"מ בזה היא - שאין האדם צריך לעצום את עיניו כשעובר ברחוב מלא פרסומות ומודעות אע"פ שקרוב לוודאי שיקרא בלא כוונה שטרי הדיוטות (ומ"מ לאחר ששם לב שקרא בלא כוונה לא ימשיך לקרוא את אותה מודעה או פרסומת) ע"ש באי"מ שהרחיב בזה. ומ"מ זה שונה מהנידון הנ"ל של המנחת איש כיון שבנידו"ז שקורא בלא כוונה אין לו כוונה לעצם הקריאה וי"ל שרבנן לא אסרו בזה. משא"כ בנידון הנ"ל מתכוון האדם לקרוא אלא שאין לו עניין בכתוב וכנ"ל וי"ל שאסור לכו"ע וכנ"ל וצ"ע.

קריאה במקום שיש צורך הגוף

הנה בפוסקים מובא היתר קריאה במקום 'צורך הגוף' (בשו"ע סי' ש"ז סי"ד התיר לקרוא בהרהור אגרות שיש ספק אם יש בהם צורך הגוף). והמעין היטב בסוגי' זו יראה שיש לפלפל הרבה בהסבר היתר זה [ועי' לקמן שהרחבנו בפרטי דין זה]. ומ"מ המ"ב (סקנ"ד) הסביר טעם ההיתר בזה - שדבר שיש בו צורך הגוף אינו דומה לשטרי הדיוטות שאין בהם צורך הגוף אלא רק צורך ממנו.

ונפרט כעת בקצרה פרטי היתר זה: הוראת הפוסקים להתיר לקרוא כל דבר הנוגע לשמירת הגוף או הבריאות וכן דבר הנוגע למניעת צער הגוף או הנפש. וכגון: שמותר לקרוא את הוראות התרופה - ה'מינון' 'אופן השימוש' או 'תאריך התפוגה' כדי להשתמש בה. וכן מותר לקרוא את רשימת רכיבי המאכל כדי לברר האם יש בהם דבר המזיק לבריאותו כגון צבע מאכל סוכר וכיו"ב. וכן מותר לקרוא שלטים כגון 'זהירות כלב נושך' 'סכנה כאן בונים' 'לא

שכ' "ונראה דדוקא אגרות שלומים שיש ימים רבים שנשתלחו לו אבל מי ששולח אגרת בשבת נראה דמותר לקרותה דשמא יש בה דבר שצריך ולא מיקרי שטרי הדיוטות ויותר הן מרשות וכן ראיתי לרבתי נוהגין" ע"כ. ועיי' ג"כ בטור (סי' ש"ז) שכ' "ומצאתי כתוב מה שרגילין עתה שקורין בכתבים שהביאום בשבת לפי שאין יודעין למה הביאום ושמא יש בהן צורך הגוף ולא דמי לשטרי הדיוטות שאין בהן צורך הגוף כלל. ואין נ"ל הטעם מספיק" ע"כ (ועיי' בדרישה).

והנה הגם שבתוס' כתוב שמא יש בזה צורך פיקוח נפש מ"מ אי"ז בדווקא וכמ"ש כ' התוס' שם ג"כ שאולי יש בזה צורך גדול. וכך מבואר מלשון רבנו ירוחם והטור הנ"ל שכתבו בסתמא להתיר במקום צורך (והתוס' שכ' כן לכאור' כוונתם שאולי יש בזה פיקוח נפש ולכן מותר בכל עניין והיינו אף שזה חשיב שט"ה [עיי' היטב בלבוש סי' ש"ז סי"ד שכ' בזה פיקוח נפש וציינו שם בהג"ה לסי' שכ"ט ס"א. ושם בסי' שכ"ט ס"א איירי לעניין פיקוח נפש שדוחה שבת. וחזינן שכוונתו כמו שכתבנו דאף שהוי שט"ה הרי"ז נדחה משום פיקו"נ. אולם מהפמ"ג א"א סקי"ט שנביא להלן לכאור' ל"נ כן]. ושוב כתבו שאפי' שאין פיקוח נפש אלא רק צורך גדול מותר. וכ"נ שהבין הדברים בס' הנייר הנ"ל. ואע"פ שכ' התוס' אח"כ שוב או פיקוח נפש צ"ל שהביאו רק את מה שאמר ר"ת שלכן מותר בכל אופן והיינו או מצד זה או מצד זה [ולכן כ' את הפיקוח נפש בסוף והיינו שאי"ז נקרא שט"ה כיון שאפשר שיש בזה צורך הגוף ואף שתאמר שאי"ז מספיק להתיר הרי אפשר שיש בזה פיקוח נפש ולכן זה מותר בכל עניין]. ועיי' ג"כ בס' שטרי הדיוטות עמ' קע"ב). וכ"כ בפירוש הריטב"א שהבאנו לעיל. ועיי' ג"כ בפמ"ג (א"א סקי"ט)

היכן היא ולכן קורא כמה שלטים וחלקם אינם מה שצריך שמותר לו הדבר ללא ספק שהרי מלבד שכל שלט שקורא יש ספק אם נצרך לו הרי אדרבה בוודאי שאחד מהם נצרך לו. ועיי' ג"כ באיל משולש עמ' קל"ז. ובפרט אם קורא זאת דרך העברה בעלמא שבזה פוס' רבים התיירו ואכמ"ל). כמו כן אחר שקרא האדם את אותם צרכי הגוף יש להימנע מלקרוא זאת שוב.

ונבאר עתה כל פרטי דינים אלו בהרחבה:

הנה דין זה שיש להתיר קריאה במקום צורך הגוף מובא בתוס' (שבת קט"ז ע"ב). ששם הביאו התוס' שלרש"י אסור לקרוא באגרות שלום, והם נח' ע"ז והתירו לקוראם אף כשאין יודע מה כתוב בהם משום שאפשר שיש בהם איזה צורך גדול או פיקוח נפש וזה מותר ע"ש. ומצאנו עוד בס' הנייר (הלכות שבת) שכ' "אסור לקרות בשטרי הדיוטות בשבת. ונראה לר"י דהם שטרי חובות אבל כתבים הבאים מרחוק מותרים לקרות דשמא יש בהם צורך פיקוח נפש. וגם אומר ר' ששמע מרבי' יעקב שאפילו אין בהם פיקוח נפש דמותר דלא הוי כשטרי הדיוטות דשמא יש בהן צורך דבר גדול ומותר. ומיהו באותן מלחמות הכתובים בלע"ז אסור לקרותם אם אין כתובים בו אותיות הקודש לשון העיברית" ע"כ. וע"ע בריטב"א שם שכ' "ושמעתי [ממורי] הרב ז"ל שלא אמרו כאן שאין קורין בשטרי הדיוטות אלא באותם שכבר היו ברשותו מערב שבת ולא היה לו בהם צורך כלל, ככתבי חשבונות. אבל כתבי שלומות שמגיעים לאדם ביום שבת עצמו ודאי שצריך להם, חדא כי אולי יש בהם צורך פיקוח נפש או פיקוח צרכי רבים שזמנו עובר, ועוד שאם לא יקראם יהא דואג כל השבת כולה" ע"כ. וע"ע לרבנו ירוחם (ני"ב ח"ז. הו"ד בב"י)

לו עתה נ"מ בקריאתם). וא"כ י"ל שאף מה שאסרו קריאת איזה דברים אטו שט"ה זהו רק בדברים שאין צורך בקריאתם וכמו כתב המהלך תחת הצורה וספרי מלחמות וכו'. אולם אגרות שלום שהגיעו אליו עתה ואפשר שיש בהם צורך הגוף אין לאסור קריאתם אטו שט"ה (ואף שנביא להלן לדון שאין כוונת הריטב"א בהיתרא דצורך הגוף משום שאי"ז דומה לשטרי הדיוטות אלא כוונתו שעצם שטרי הדיוטות נאסרו מחמת שאין בהם צורך [ולכן] אף דבר שאין לו שייכות ממון היה לנו לאוסרו מצד שטרי הדיוטות בעצם] ובדבר שיש בו צורך ממילא אי"ז נאסר כלל. מ"מ הא קחזינן מהריטב"א ששטרי הדיוטות אין בהם צורך - ולדידן בטעם איסור שטרי הדיוטות [ממצוא חפצך וכו'] י"ל שההסבר משום שגזרו אטו שטרי הדיוטות דווקא על דברים שאין צורך בקריאתם). וכן הוא לשון רבנו ירוחם "דשמא יש בה דבר שצריך ולא מיקרי שטרי הדיוטות ויותר הן מרשות" - והיינו שמכיון שהם יותר מרשות שאפשר שיש בקריאתם צורך הרי שאין קרויים שטרי הדיוטות שבקריאתם אין צורך (והכוונה ששטרי הדיוטות יש לו עניין בקריאתם רק שאין לו צורך בקריאתם [ולכן] אסרו ספרי מלחמות שיש לו עניין בקריאתם רק אין צורך בקריאתם). ויש לו עתה עניין לקרוא דווקא את השטרי הדיוטות ולא קורא זאת מתוך שעמום וכדו' [ולכן זה שונה ממה שהבאנו לעיל לדון מהמנחת איש]]. וכן מבואר מס' הנייר שכ' "דלא הוי כשטרי הדיוטות דשמא יש בהן צורך דבר גדול ומותר. ומיהו באותן מלחמות הכתובים בלע"ז אסור לקרותם אם אין כתובים בו אותיות הקודש לשון העיברית". ומבואר מדבריו שדווקא אגרות שלום שיש בהם צורך גדול מותרת קריאתם אולם ספרי מלחמות אסורים והיינו משום שבהם אין צורך

שכ' "עי' מג"א נשכ' "דשמא כתב בו דבר שצריך לו ולא מקרי שטרי הדיוטות" - עי' להלן] לאו דווקא פיקוח נפש אלא צריך לו, לא הוה שטרי הדיוטות. אבל אגרות שלום משא ומתן וודאי אסור". וכ"כ בשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ד ר"ס ל"ד) "כי שמא יש בה דבר שצריך לו לגופו ואינו דומה לשט"ה שאין בהם צורך הגוף אלא צורך ממון". וכ"כ בקצות השלחן (סי' ק"ז סכ"ד) ע"ש.

[ומסתבר שהיתרא דצורך הגוף נאמר לא רק לפי הסוכרים שטעם איסור שטרי הדיוטות מצד ממצוא חפצך. אלא אף לסוכרים שהאיסור מחשש מחיקה. והיינו שאף שז"פ שבדבר שישנו חשש מחיקה אין להתיר בו קריאה אף שיש בזה צורך הגוף. מ"מ בדבר שאסור רק אטו שט"ה לכאן יש להתיר בכה"ג כיון שסו"ס אי"ז דומה לשט"ה. וכך מורה פשטות הפוס' שאמרו היתר זה אע"פ שאנו מחמירים ג"כ כהטעם שכ' הרמב"ם שאיסור שט"ה מחשש מחיקה.]

טעם ההיתר של קריאת דברים שאסורים מצד שטרי הדיוטות במקום צורך הגוף

ואחר שהתברר מקור ההיתר של קריאת דברים האסורים מצד שט"ה במקום שיש צורך הגוף. הרי שיש להתבונן בטעם ההיתר בזה. והנה מתחילה אביא מה שנ"ל בזה. הנה המעיין היטב בלשון הריטב"א הנ"ל שכ' "שלא אמרו כאן שאין קורין בשטרי הדיוטות אלא באותם שכבר היו ברשותו מערב שבת ולא היה לו בהם צורך כלל, ככתבי השבונות" - יראה שמבואר מדבריו שכתבי השבונות וכו' שהיו אצלו כבר בע"ש חשובים כאין בהם צורך כלל (שנמצאים כבר ברשותו וכבר יודעם. ועכ"פ כלפי שבת אין לו בהם צורך כלל שהרי אין

דגם הב"ח לא החמיר אלא בשמש שהוא דבר של הרשות ואיכא למיגזר שמא יקרא בשטרי הדיוטות דהו"ל ממצוא חפצך אבל בזה שהוא צורך היום ליכא למיגזר אטו שטרי הדיוטות". ומשמע שלא בעינן דווקא לצורך הגוף אלא לכל צורך אך בעינן לצורך היום. ולא נראה שכוונתו למצוה שהרי שם כבר קודם לכן את זה כד' המ"א ע"ש [ועי' ג"כ בס' שטרי הדיוטות בשבת עמ' קפ"ח]. ומ"מ יל"ד עוד בזה).

ובאמת בתוס' ובריטב"א ובר"י ובס' הנייר לא הזכירו כלל 'צורך הגוף'. ומשמע שא"צ דווקא שיהיה צורך הגוף ממש בשביל שלא יהיה דומה לשטרי הדיוטות אלא הטעם כפי שנתבאר. וע"ע במ"א (סי' ש"ז סקי"ט) שכ' "דשמא כתב בו דבר שצריך לו ולא מקרי שטרי הדיוטות". ומבואר ג"כ מדבריו שההיתר משום שאפשר שיש שם דבר שצריך לו וזה בשונה משטרי הדיוטות (שאינן שם דבר שצריך לו) ודו"ק. ולפי"ז א"ש ביותר מדוע אסרו לקרוא ספרי מלחמות שאין בהם צורך כלל אף שאי"ז צורך ממונו (וא"כ י"ל שזה שונה משטרי הדיוטות) כיון שאין צורך בקריאתם ואסרו זאת אטו שטרי הדיוטות - עי' היטב בכ"ז (שו"ר בס' שטרי הדיוטות עמ' קפ"א שג"כ ביאר כעין הדרך שכתבנו [אלא ששם כ' שבשטרי הדיוטות נאסר דווקא דברים שהם צורך חול וכו' ע"ש בכ"ד. אולם מד' היעב"ץ הנ"ל לכאור' לא נראה כן וצ"ע]).

ולפי"מ שנתבאר אתי שפיר מדוע כ' התוס' וס' הנייר (והריטב"א) שבעינן לצורך גדול להתיר זאת (ועי' ג"כ בלבוש סי' ש"ז סי"ד שכ' "במה דברים אמורים באגרות שלום שהיו בידו ימים רבים וכבר קרא אותם, ורוצה לקרות אותם עוד פעם שנית או

וממילא אסור לקרותם אטו שט"ה (ודבריו הם מקור לד' הרמ"א שהתיר לקרוא כשהכתוב הוא בלשון הקודש. ואפשר שכוונתו ג"כ שכאשר כתוב בלשון הקודש חשוב אצלו צורך כיון שלומד את שפת לשון הקודש וכו').

ולפי"ז א"ש ביותר מש"כ היעב"ץ (ח"ב סי' קס"ב) בעניין קריאת עיתונים בשבת וז"ל: "נ"ל פשוט שאינם בכלל איסור שטרי הדיוטות. מידי דהוי אאגרת השלוח ואינו יודע מה כתוב בו שמותר לקרותו. הכי נמי הני פתקי חידושים שנוגעים על פי הרוב לכלל או לפרט. וביחוד בזמן שיש מלחמ' ושעת חירום בעולם וכו' ואצ"ל שמסתמא יש בית מיוחד להפסד ממון ח"ו בקירוב או בריחוק מקום וכו' " ע"כ. ומבואר מדבריו שהתיר לקרוא מצד 'צורך הגוף' אף שזה נוגע רק להצלת ממונו - כיון שאכן ידיעות חדשות שצריך להם שהגיעו עתה בשבת אף שהם צורך ממונו אי"ז דומה לשטרי הדיוטות שהיו אצלו בע"ש ואינם צורך (ובעצם קריאתו י"ל שאין בזה איסור ממצוא חפצך כיון שמתעסק בשמירת ממונו בלבד ולא מתעסק להרויח ממון וכמש"כ הרמב"ם פכ"ד ה"ח. ועי' ג"כ באיל משולש עמ' רכ"ו) ודו"ק. וכך נראה ג"כ בשו"ת שבות יעקב (ח"ג סי' כ"ג) שכ' "אבל בתוך כתב התחדשות שנדפסו מקראות של זמני' הללו שיש בהם כמה צורכי בני אדם לידע באיזה מדינה שהוא מלחמה או שאר מקראות רעות ח"ו. ואולי אפשר להציל איזה דבר ע"י איזה פעולה וכיוצא בזה נ"ל דליכא בזה אסור קריאה משום שטרי הדיוטות" ע"כ. ובפשטות הצלת איזה דבר משמע שאף ממונו וכיו"ב בכלל וצ"ע. וע"ע בשערי אפרים (שער י' סל"ג. ושם כ') "ועוד נלע"ד

דמי לשטרי הדיוטות שאין בהן צורך הגוף כלל". ומבואר מדבריו שאותם ראשונים שהתירו קריאת אגרות שלום טעמם משום שבשטרי הדיוטות אין כלל צורך הגוף אלא צורך ממונו ולכן כל שיש צורך הגוף אי"ז דומה לשט"ה ויש להתיר קריאתם. ועי' ג"כ בשו"ע הרב (סי' ש"ז סכ"ה) שכ' "ויש מתירין לקרות אגרת השלוחה לו שאינו יודע מה כתוב בה כי שמא יש בה דבר שצריך לו לגופו ואינו דומה לשטרי הדיוטות שאין בהם צורך הגוף אלא צורך ממונו" ע"כ. ועי' ג"כ במ"ב (ס"ק נ"ד) שכ' "דשמא יש בה דבר שהוא צורך הגוף ואינו דומה לשטרי הדיוטות שהם רק צורך ממונו" ע"כ. וע"ע לעיל במה שהבאנו מהרב פעלים. ומ"מ מבואר שאף קריאת שטרי הדיוטות חשוב צורך אלא שהוא 'צורך ממונו' בלבד ואין בו כלל צורך גופו ולכן כל שיש בקריאת האגרות צורך גופו אין לגזור על קריאת ד"ז מצד שטרי הדיוטות.

ומ"מ לענ"ד להבנה זו א"ש ביותר מדוע כתב הטור ש'אין טעם זה מספיק' - כיון שלפי"ז לכאור' אין לאסור אף קריאת ספרי מלחמות וכו' שאף שאין בהם צורך הגוף מ"מ אין בהם ג"כ צורך ממונו ואי"ז דומה לשט"ה ולמה אסרו זאת. וגם החילוק בין צורך ממונו לצורך גופו אינו ברור ומוחלט לכולם ולכן עדיין אי"ז מספיק להתיר (אמנם לפמש"כ א"ש כיון ששטרי הדיוטות אין בהם צורך ולכן התירו כל דבר שיש בו צורך ומאידך אסרו דברים שאין בהם צורך). ומ"מ לשי' זו (עי' ג"כ בס' שטרי הדיוטות בשבת עמ' קפ"ט) לכאור' י"ל שאין די להתיר זאת רק משום שאי"ז דומה לשטרי הדיוטות (במה שאין בספרי מלחמות צורך ממונו) אלא צריך שיהיה בו 'צורך הגוף' שהוא דבר

שלישית, אבל איגרת השלוח לו עכשיו ואינו יודע מה שכתוב בה מותר, דשמא יש בהן צורך הגוף ופיקוח נפש וכו' ויש אומרים שמכל מקום לא יקרא אותם בפיו אלא יעיין בה במחשבה, משום דדבור אסור והרהור מותר, ואין נוהגין כן, דחיישינן שמא דבר נחוץ הוא [וצ"ע מהו זה שכתב דחיישינן. ועוד מה אכפ"ל אם קורא זאת בפה או יעיין במחשבה. ולכאור' נראה מהלבוש שס"ל שהיתר זה משום שצורך הגוף דוחה איסור שט"ה ולכן כ' שיקרא זאת בצורה של היתר גמור שאם יקרא זאת בהרהור יש לחשוש שלכן ימנע מלקוראה בכלל כיון שיבין שאי"ז היתר גמור ועלול לבא לידי נזק - וצ"ב]. וע"ע בנודע ביהודה קמא יו"ד סי' ל"ח שכ' "קבלתי מכתבו ביום שבת קודש העבר ולא פתחתיו כי ראיתי שהוא ממקום קרוב ואין בו דבר נחוץ" - וחזינן שצריך שיהיה נחוץ בשביל להתיר זאת. וכך ראיתי מובא מהחת"ס עה"ת במהדו"ר פרשת ראה [לענין אגרת] שכ' "או כיון שחבירו מקבל המכתב מותר לעיין בו אולי יש בו דבר נחוץ". וכ"כ באג"מ ח"ה חאו"ח סי' כ"א אות ה' ע"ש) - כיון שההיתר בזה משום שאינו דומה לשטרי הדיוטות שאין בהם צורך (ולא משום צורך הגוף שהוא 'צורך מוגדר' וא"כ י"ל שכל שיש בזה צורך הגוף זה מותר אף שאי"ז נחוץ) ולכן אינו די בכל צורך בשביל להתיר זאת כיון שלא כל צורך מוציא את זה מאיסור אטו שטרי הדיוטות (שמוגדרים כאין בהם צורך) ודו"ק.

והנה אף שלכאור' כך נראה היה לומר בסוגי' זו, המעיין היטב בד' הפוס' יראה שרבים מהם הלכו בדרך שונה בזה. ראשית עי' בטור (הו"ד לעיל) שכ' "לפי שאין יודעין למה הביאום ושמא יש בהן צורך הגוף ולא

יהיה אסור כיון שהוא צורך ממנו. וכן ראיתי באיל משולש עמ' קל"ח שכ' שצורך הגוף של בהמתו בוודאי יהיה אסור כיון דחשיב צורך ממנו. ושם אזיל בהסבר היתרא דצורך הגוף כהסבר הב' ע"ש).

והנה מצאנו לפוס' שהתירו אף קריאת דברים שאינם נחוצים כל שיש בזה צורך הגוף (וכפי שנתבאר בהלכה). ודבריהם לכאור' צ"ע מפשטות ד' התוס' וכו' שנראה שבעינן לצורך גדול בשביל להתיר זאת. וכן נראה שצ"ל שס"ל לאותם פוס' שטעם ההיתר בצורך הגוף כפשטות המ"ב לעיל שכל שיש צורך הגוף אי"ז דומה כלל לשט"ה שבהם אין כלל צורך הגוף אלא צורך ממנו. ולפי"ז י"ל שאותם ראשונים דיברו 'באגרות שלום' שמצד עצם עניינם אין בהם בפירוש 'צורך הגוף' (שהרי עיקרם נועד כאגרות שלומות) - ולכן רק היות ואולי יש בהם 'צורך גדול' התירו קריאתם מצד צורך הגוף שרק משום כך אינם דומים לשטרי הדיוטות. אולם דברים שכל כתיבתם נועדה לשם 'צורך הגוף' וכגון 'שם רחוב' או 'רכיבי מזון' וכדו' אף שאין קריאתם נחוצה לאדם מ"מ י"ל שמצד עצמם כבר אינם דומים לשט"ה ולכן אין לאסור קריאתם אטו שט"ה (שו"ר שכע"ז כ' באיל משולש עמ' רכ"ה ע"ש). ומ"מ לפמש"כ לעיל להסביר את העניין שלא התירו דווקא במקום צורך הגוף (שצורך זה אינו קיים בשטרי הדיוטות) אלא עיקר ההיתר משום ששטרי הדיוטות אין בקריאתם צורך הרי עדיין אין הכרח לומר שבדברים שאינם נחוצים לאדם (אך יש בהם צורך מועט) יהיה מותר לקוראם רק משום שיש בהם צורך מוגדר של צורך הגוף 'דצורך הגוף אינו מתיר בעצם'. ומ"מ עדיין י"ל אף לדין שהיות והבנ"א רואים כתב זה של רכיבי מזון כדבר שנכתב לצורך בלבד אזי

שאינו קיים כלל בשטרי הדיוטות (ולא די להתיר רק משום שאין בספרי מלחמות צורך ממנו). ומ"מ טענת הטור בזה אתי שפיר ביותר וצ"ע. ומ"מ אפשר שאף הטור אזיל כפי הדרך הקודמת שהסברנו את הראשונים כיון שבד' הטור אינו כתוב שבשטרי הדיוטות יש צורך ממנו אלא רק כ' שאין שם צורך הגוף. וי"ל שס"ל שעיקר ההיתר משום ששטרי הדיוטות אינו חשוב צורך. ומ"מ כ' צורך הגוף שהוא צורך מוגדר וברור להיתר. ואיהנ"מ אם ימצא ג"כ צורך חשוב שאינו צורך הגוף ג"כ נוכל להתיר זאת ע"י בזה היטב (ומה שטען הטור שאי"ז מספיק להתיר. י"ל או משום שס"ל שכיון שהוא ספק ואדרבה בד"כ אגרות שלום אין בהם צורך כ"כ אז אין להתיר משו"כ. או שי"ל שהבין שאעפ"כ גזרו בזה. שהרי חזינן ברא"ש מרבנו יונה שעיקר האיסור בדברים שאינם דומים לשטרי הדיוטות משום שילמדו מזה שאם זה אסור כ"ש שאסור שטרי הדיוטות. וא"כ י"ל שאף בעניין זה אסור וצ"ע). ואולי יש לדחוק שכן הוא אף כוונת השועה"ר והמ"ב וכו' - והיינו שאין כוונתם לומר שבשטרי הדיוטות יש בזה רק צורך ממנו ולא צורך הגוף ולכן מתירים בכ"מ בו יש צורך הגוף. אלא כוונתם שיש בזה רק צורך ממנו והיינו שאין בזה צורך בשבילו - דצורך ממנו בכה"ג אינו חשוב צורך וכו"ל. ואיהנ"מ טעם ההיתר משום ששטרי הדיוטות אינו חשוב צורך ולכן מתירים במקום צורך אף שאי"ז ממש צורך הגוף. וצורך הגוף אינו כפשוטו שהוא ממש צורך לגוף האדם אלא הכוונה צורך לאדם. וצורך ממנו בכה"ג אינו חשוב צורך לאדם. אך לכאור' זה דוחק וצ"ע (ובפשטות נ"מ ג"כ בין ב' הביאורים בדברים שהם 'צורך הגוף' של בהמתו' שלהסבר הראשון יהיה מותר לקרוא נכל שאין בזה איסור ממצוא חפצן] ואילו להסבר השני

אף שאין בזה צורך חשוב מ"מ לא אסרו בזה אטו שט"ה וצ"ע.

האם צריך שיהיה צורך הגוף לשבת עצמה או די שהצורך אף לאחר השבת

הנהגה לכאור' יש להסתפק האם מותר לקרוא איזה דבר שיש בו צורך הגוף אולם אין צריך לו לשבת עצמה אלא נצרך לזה לאחר השבת (וכגון בדבר שא"א לעשותו בשבת או שאפשר לדחותו לאחר השבת. וכגון לקרוא הוראות של תרופה אף שצריך ליטלה רק לאחר השבת). והנה בפשטות י"ל שלפ"מ שנתבאר לעיל מהמ"ב שהיתרא דצורך הגוף יסודו מצד שלא דמי לשטרי הדיוטות בהם אין צורך הגוף אלא צורך ממנו - הרי יש להתיר קריאה זו כיון דלא מיחלפו כלל בשטרי הדיוטות. וכ"כ באל משולש (עמ' קל"ז) ושכך שמע מהגר"נ קרליץ ומכמה גאונים נוספים. וכ"כ בארחות שבת (ח"ב עמ' שצ"ב). וצ"ל שאי"ז חשוב קריאה שלא לצורך וכפי שנתבאר להלן שיש אוסרים לקרוא מחמת סקרנות וכיו"ב דברים שיש בהם צורך הגוף וכן לקרוא זאת פעם נוספת (אחר שקרא זאת מתחילה לצורך הגוף). כיון שבנידון דידן יש צורך לאדם בקריאה דברים אלו אלא שא"צ לקרוא זאת עתה בשבת משא"כ כאשר עצם הקריאה אינה לצורך. אולם לכאור' בריטב"א המובא לעיל מבואר שהיתר זה הינו דווקא כשזה לצורך השבת דו"ל: "אבל כתבי שלומות שמגיעים לאדם ביום שבת עצמו ודאי שצריך להם, חדא כי אולי יש בהם צורך פיקוח נפש או פיקוח צרכי רבים שזמנו עובר, ועוד שאם לא יקראם יהא דואג כל השבת כולה" ע"כ. וממש"כ שמותר משום שאפשר שזמנם עובר מוכח שהתירו דווקא כשזה לצורך השבת (שאל"כ אף כשאין זמנם עובר יהיה הדבר מותר בקריאה).

ויתכן לדחות הראיה מהריטב"א (וע"ע בס' איל משולש עמ' קל"ז) - דהריטב"א אזיל לשיטתו (שבת קמ"ח ע"ב) שטעם איסור קריאה בשטרי הדיוטות 'בשביל לא להוציא שעת שבת לעיין ולהסתכל בשטרי הדיוטות' ולכן כל דבר שאינו צורך השבת יש לאסור קריאתו (דאף שיש צורך בידעתו מ"מ אין צורך לקוראו דווקא בשבת עצמה ויכול לקרוא זאת אף אחר השבת - ולכן קריאתו בשבת היא ללא צורך). ולפי דעתו היתרא דצורך הגוף משום שאינו כלול באיסור שטרי הדיוטות כיון שיש צורך בקריאת ד"ז ואיסור שטרי הדיוטות נאמר דווקא בדברים שאין בהם צורך (והיינו דאין ההיתר משום שאי"ז דומה לשט"ה). אולם לדידן דאסרינן שט"ה מחשש שמא ימחק או מצד ממצוא חפצן א"כ היתרא דצורך הגוף כמש"כ המ"ב וכו' שאי"ז דומה לשטרי הדיוטות. ולפי"ז אף כשא"ז צורך שבת מ"מ כיון שיש בזה צורך הגוף יש להתיר לקרוא זאת בשבת משום שסו"ס אי"ז דומה לשטרי הדיוטות - ע"י היטב בזה (והנה לעניין הלכה אסרינן למנות אורחים מהכתב אטו שטרי הדיוטות. והנה זה חזינן שאי"ז אסור ממש מצד שטרי הדיוטות. והטעם צ"ל משום שהוא צורך היום וכו' ולכן אי"ז כלול בעצם שטרי הדיוטות. אולם צ"ע מדוע אסרו זאת אטו שטרי הדיוטות ולא התירו כן לכתחילה. שהרי אין ליישב לד' הריטב"א כמש"כ הרא"ש וכו' שכיון שיש בזה מעניין צרכי וחשבונותיו הרי שיש לאסור בזה אטו שטרי הדיוטות. שהרי לד' הריטב"א איסור שטרי הדיוטות נאמר בכל הדברים שאין צורך לקוראם [והיינו אף בדברים שאינם עסקי ממונ] וא"כ למה אסרו בזה. ואולי עדיין י"ל שהיות וסתם שטרי חובות וכו' הם דברים שאין בהם צורך [וזה בד"כ עיקר האיסור] הרי שאסרו אף קריאת דברים שדומים

שנמצא בבית הכסא ונצרך לקרוא שם איזה דבר בשביל שיוכל להתפנות) האם יש היתר לקרוא מצד 'היתרא דצורך הגוף'. והנה בפשטות י"ל שלדעת הפוס' הנ"ל שס"ל שהתירו דווקא במקום צורך הגוף משום שאי"ז דומה לשטרי הדיוטות שאין בהם צורך הגוף אז בוודאי י"ל שאין להתיר בעניין זה כיון שאף שלאדם יש תועלת של צורך הגוף מהקריאה מ"מ סו"ס כיון שאין במה שכתוב שם צורך הגוף עלול לבא לידי קריאת שט"ה. אולם לפמש"כ להסביר שההיתר אינו משום שהוי צורך הגוף אלא משום ששאני שטרי הדיוטות שאין בהם צורך אזי יל"ד האם בעינן שיהיה צורך דווקא בכתוב עצמו או די שבקריאה יהיה צורך שבכה"ג כבר לא גזרו אטו שט"ה. והנה הריטב"א כתב "אבל כתבי שלומות שמגיעים לאדם ביום שבת עצמו ודאי שצריך להם, חדא כי אולי יש בהם צורך פיקוח נפש או פיקוח צרכי רבים שזמנו עובר, ועוד שאם לא יקראם יהא דואג כל השבת כולה" ע"כ. ובפשטות חזינן מהריטב"א שמותר לקרוא את האגרת בשביל שלא יהיה דואג כל השבת והיינו שגם זה נחשב צורך אף שאין להתיר בעצם את קריאת האגרת (כיון שאין להתיר את הקריאה באגרת אחר שלא ברירא שיש שם צורך נחוץ). וא"כ י"ל שה"ה בענייננו מותר כיון שהוא צורך בשביל. אולם יש לדחות קצת דסו"ס אפשר דשאני כיון שדאגתו הינה מדבר נחוץ העלול להיות כתוב באגרת וצ"ע (וכוונת הריטב"א שהיות ומעכשיו זה גורם לו דאגה אז יש צורך עכשיו בקריאה ואי"ז כהסבר הראשון שהוא רק ספק צורך. גם אפשר שכוונת הריטב"א שזה עצמו איסור להיות כל השבת דואג ולכן לא העמידו רבנן איסור זה במקום שע"ז יבא לידי איסור עצבות בשבת. ומצאנו כע"ז ביעב"ץ ח"א סי' קס"ב. וכן במ"א סי' ש"א

לשטרי חשבונות וכו' אף שיש בזה צורך. או שנאמר שאין במניית אורחים מהכתב ממש צורך כיון שעושה זאת האדם בעיקר בשביל עצמו וצ"ע).

אולם בלשון התוס' וס' הנייר לכאור' משמע דבעינן שיהיה בזה צורך לשבת. שהרי כתבו שאפשר שיש בזה צורך 'פיקוח נפש'. ומסתבר שאיירי בצורך פיקוח"נ עכשיו וא"כ אף הצורך גדול שכתבו אפשר שהוא צורך השבת (והיינו לא רק למשמעות הפמ"ג שהבין שהיתר פיקוח נפש הוא היתרא דצורך הגוף [שכ' שמש"כ התוס' פיקוח"נ הוא לאו דווקא] אלא אף לפמש"כ לדון לעיל שכוונת התוס' בזה שפיקוח"נ דוחה שבת י"ל שאף צורך גדול איירי בעניין זה [אף שהוא היתר מצד שלא אסרו בזה אטו שט"ה]). וראיתי ג"כ בס' משא המלך (עמ' תקפ"ט) שכ' שמסתבר לאסור כיון שאם נתיר לקרוא דבר שאינו צריך לשבת אפשר דאתי למיחלף בשטרי ממונו. אך טענה זו אינה מוכרחת דמ"מ קורא זאת עתה לצורך (והנה להלן כתבנו שהכוונה במה שרבנן אסרו קריאת דברים מסוימים אטו שטרי הדיוטות הינה שרבנן אסרו לקרוא שלא לצורך ולא את הדבר בעצמו. ולפי"ז היה אפשר לדון שכל שאין בזה צורך שבת אסרו רבנן את הקריאה. אולם זה אינו כיון שאע"פ שאי"ז צורך שבת מ"מ הקריאה היא לצורך וכנ"ל). ויש להתיישב עוד בזה.

דברים שמצד עצמם אין בהם צורך הגוף אולם פעמים יכול האדם להפיק מקריאתם צורך הגוף

והנה יש להסתפק מה הדין בדברים שמצד עצמם אינם צורך הגוף אלא שפעמים האדם יכול להפיק מקריאתם צורך הגוף (להשקיט רוחו וכדו' או להסיח דעתו. וכגון

יהיה דואג כל השבת הרי יש להחשיב אף את הקריאה כקריאה לצורך. ולפי"ז כמובן שאין ללמוד זאת להסבר שכ' הפוס' שהיתרא דצורך הגוף משום שאי"ז דומה לשטרי הדיוטות. כיון שלפי"ז י"ל שכיון שמיחלף בשטרי הדיוטות (כיון שאין צורך בכתוב) אין להתיר הקריאה.

ולעניין הלכה פשוט פוס' רבים מורה שדווקא דברים שמצד עצמם הם צורך הגוף מותר לקוראם אולם דברים שמצד עצמם אינם צורך הגוף רק שיכול האדם להפיק מהם צורך הגוף אסור לקוראם (ס' איל משולש). גם לא ברירא לי שאכן ד' הריטב"א בזה (שמותר לקרוא באגרות משום שאל"כ ידאג כל השבת) מוסכמים כיון שבשאר הראשונים לכאור' לא נראה כן. ומ"מ לענ"ד אין למחות במי שמיקל לקרוא בכה"ג שמפיק איזה צורך הגוף בדבר שאין בו מצד עצמו צורך הגוף. כיון שבלא"ה י"א שאין לאסור מצד חשש מחיקה בדברים שמודפסים. ובפרט אם קורא זאת בספר ואפי' בעיתון כל שאי"ז דפים בודדים שיש מקילים אף בכה"ג (ועי' ג"כ לעיל במה שהבאנו מהמנחת איש. וי"ל שאפשר שהיתר זה שייך בענייננו כיון שאין לו עניין בידיעת הדברים ומטרתו בשביל עניין אחר [אף ששייך בזה רצון לקרוא את אותו דבר בעצם - ולכן כתבנו לדון בדבריו בנקודה זו]. אולם יש לדחות שענייננו אינו שייך לנידו"ז כיון שכאן שייך שאף שהתחיל לקרוא לא מתוך רצון לדעת את הכתוב בהמשך ימצא חפץ בקריאתו. ולא גרע זה ממה שאסר שם קריאת דברים ששייך שיביאו לו תועלת בעתיד). ואין להחמיר כ"כ כיון שהו"א איסור דרבנן (ועי' ג"כ בהליכות שבת סי' ש"ז עמ' קס"ה כ' שאף בכה"ג שיכול להפיק צורך הגוף מהכתוב חשוב צורך הגוף. וזה נכון

סק"ד שהתיר כשמתענג לקרוא בכתב שתחת הצורה משום עונג שבת כמבואר שם בפמ"ג ואכמ"ל [ואולי באמת היעב"ץ שהתיר לקרוא עיתון שמא יש בזה הצלת ממונו ס"ל שהיתר בזה משום שאל"כ ידאג כל השבת וחשוב צורך הגוף בכה"ג. וכך ראיתי שהבין דבריו בס' איל משולש עמ' קל"ו (ושונה זאת משטרי הדיוטות שמלבד שאין צורך בקריאת דברים אלו יש בזה איסור ממש של ממצוא חפץ ואין בזה היתר של צורך הגוף). אולם זה חידוש כיון שלפי"ז צריך לדעת את שיעור ההפסד של ממונו שהתירו משו"כ. וע"ש ג"כ באיל משולש שכ' שהפסדים הרגילים במסחר וכו' אין להתיר משו"כ וצ"ע השיעור בזה. גם לא נראה כן מהשאלת יעב"ץ שזה טעם ההיתר והיינו מצד צורך הגוף מחמת צערו. אלא יותר משום שחשיב בכה"ג עצם הצלת הממון צורך המתיר זאת ע"ש היטב בדבריו שהשווה זאת ממש לאגרות. והיינו כפי שנתבאר לעיל בטעמו שאף בכה"ג חשיב צורך המתיר כיון שלא התירו דווקא במקום שיש צורך הגוף אלא במקום שיש צורך ואסרו דווקא בשטרי הדיוטות שאין בהם צורך ובכל הדומה להם בזה וצ"ע).

אולם האמת שלפי"מ שהבאנו לעיל שלדעת הריטב"א היתרא דצורך הגוף אינו משום שבכה"ג אי"ז דומה לשטרי הדיוטות אלא משום שאי"ז כלול באיסור שטרי הדיוטות שאסרו חז"ל קריאתם משום שאין צורך בקריאתם. וא"כ א"ש מדוע התיר הריטב"א בכה"ג והיינו שלדעת הריטב"א איסור קריאת שטרי הדיוטות לא נאמר דווקא בדברים שהם צורך ממונו אלא בכל דבר בו אין צורך לקוראו. וזה נתחדש בריטב"א שאע"פ שאפשר שאין צורך בעצם ידיעת הדבר שכתוב מ"מ כיון שאם לא יקרא זאת

אגרות שלום שאחר שקרא האדם פעם אחת את האגרת קודם השבת אסור לקרואה בשבת (עי' ב"י וכו'). אולם י"ל שאיירי שכבר קראה וראה שאין בה צורך הגוף ולכן אסור לקרואה שוב (היינו אפי' בהרהור). אולם אם קראה קודם השבת וראה שיש בה צורך הגוף אז מותר לקרואה בשבת כמה פעמים (וכ"כ בארחות שבת עמ' שצ"ב. ולכא' לפי"ד יהיה מותר לקרוא מלכתחילה את רכיבי המוצר וכדו' בשביל סקרנות גרידא כיון שלא מיחלף כתב זה בשט"ה. אולם עי' בהליכות שבת סי' ש"ז עמ' קנ"ט שאסר לקרוא בכה"ג את רשימת הרכיבים וכו' ע"ש. ועי' לעיל במה שהבאנו מדבריו ואזיל בזה לשיטתו).

אולם ראיתי באיל משולש (עמ' קל"ט) שכ' בזה "וא"ת ומאי שנא מספרי חכמה דמותרים [להרשב"א וכ"פ המ"ב מעיקר הדין] ג"כ משום דלא מיחלף דמותר לקראם אף פעמים רבות. וי"ל דשאני ספרי חכמה שהם סוג אחר מצד עצמם דהם דברי חכמה ומושכלות לכן לעולם לא מיחלף בשט"ה. משא"כ בהיתר צורך הגוף דנכלל בזה גם אגרות ועתונים דמצד עצמם הם כספרי מלחמה מה דלא מיחלף הוא משום דכעת הדבר נוגע לגופו אבל לאחר שכבר קראם ויודע מה כתוב בהם שוב אינם אלא כספרי חולין בעלמא וכן שמענו מהגר"נ קרליץ" ע"כ. ולענ"ד אין הדברים ברורים מספיק. ובפרט בדברים שמצד עצמם נכתבו רק כצורך הגוף וכגון רשימת רכיבים וכדו' ולא רק סיפורי חדשות וכדו' שנכתבו גם כסיפור דברים על מאורעות שמתרחשים (והם גם צורך הגוף לאדם להציל כמה דברים). וקשה לומר שמשום כך יאסר הכל. אא"כ נאמר שאף דברים שנרשמים כרכיבים וכדו' לא תמיד נרשמים רק כצורך הגוף אלא גם לידיעה כללית של פרטי המוצר וכן מצד החוק וכו'.

לפי"מ שביארנו מתחילה [אך שם דימה זאת לקריאת 'שם רחוב'. ובפשטות יש הפרש בין העניינים]. וע"ש ג"כ בעמ' קנ"ט שכ' שהיתרא דצורך הגוף הוא דווקא כשיש צורך נחוץ ואם אי"ז צורך נחוץ אין להתיר זאת והוכיח זאת מאיסור קריאת אג"ש [ושם איירי ג"כ לעניין קריאת שם רחוב שהוא נכתב בעצם כצורך הגוף]. ועי' להלן שהבאנו שאפשר שמה שאסרו אטו שטרי הדיוטות והיינו בדברים שאין צורך בקריאתם הרי שאסרו את הקריאה שהיא ללא צורך ולא את החפצא. וי"ל שבענייננו יש להתיר כיון שהקריאה לצורך אף שאין לו צורך בכתוב כיון שלא אסרו את החפצא. אולם יש לדחות שהקריאה אינה לצורך אלא רק שיכול להשיג מזה צורך. ובכה"ג אסרו את הקריאה וצ"ע).

האם בדבר שיש בו צורך הגוף מותר לקרוא זאת שוב מטעם סקרנות בלבד

והנה יש להסתפק בהיתרא ד'צורך הגוף' האם מותר לקרוא זאת רק בפעם הראשונה בה נצרך לדעת מה כתוב שם או אף אחר שקרא מה שכתוב שם ועתה רוצה לקרוא זאת שוב יהיה מותר זאת בקריאה. וכגון (הסברנו אופן מצוי) אדם שקרא מתחילה את רכיבי המזון משום שרצה לדעת אם יש באותו מוצר רכיבים מהם הוא נמנע מאכילה. ועתה שכבר קרא ויודע שאי"ז מזיק לו מעוניין לקרוא שוב את רשימת רכיבי המוצר (שכבר שכח מה הרכיבים בדיוק. ומ"מ יודע שאין שם דבר שמזיק לו). והנה בפשטות יש להתיר זאת בקריאה שוב כיון שטעם היתר קריאת דברים שיש בהם צורך הגוף משום שאי"ז דומה לשטרי הדיוטות וכנ"ל - ולכן אף שעתה אינו קורא זאת בשביל צורך הגוף, מ"מ סו"ס דברים אלו נכתבו בשביל צורך הגוף ואינם דומים בעצם לשטרי הדיוטות. ואכן כ' הפוס' בעניין

הדיוטות. ועי' ג"כ בס' שטרי הדיוטות בשבת עמ' קצ"ו שהסביר מטעם זה שלכן יש לאסור לקרוא שוב כשכבר יודע את העניין שכתוב באותו מקום. וע"ש עוד בעמ' תכ"ט שהרחיב להוכיח כן. ושם כ' כן אף בשטרי הדיוטות גופיה. ואנו הסברנו זאת עכ"פ כלפי דברים שאסורים אטו שט"ה שהיות ואינם דומים ממש לעצמם שט"ה מסתבר שרבנן יעמידו האיסור על הקריאה. ושם בס' הנ"ל הסביר שהארחות שבת שהתירו בזה ס"ל שאיסור שטרי הדיוטות הוא על החפצא של השטר ע"ש ואכמ"ל [וצ"ע]. ולכא"נ נ"מ נוספת בזה - בדבר שיש בו צורך הגוף לאדם מסוים האם מותר לאדם אחר שאין לו בזה צורך הגוף לקרוא זאת בשביל סקרנות. ויש לפלפל בזה.

טעמים של הראשונים האוסרים קריאת אגרות שלום אף שאפשר שיש בזה צורך הגוף והנ"מ למעשה בזה

והנה רבים מהראשונים אסרו קריאת אגרות שלום (יש מהם שסוברים שאג"ש חשובים ממש שטרי הדיוטות. ויש אוסרים זאת אטו שטרי הדיוטות). וכ"פ השו"ע (ש"ז סי"ג). ויש להסתפק האם ס"ל לאותם ראשונים שצורך הגוף אינו מספיק בשביל להתיר. או שס"ל שהיות ובאגרות שלום יש רק ספק האם יש בהם צורך הגוף הרי שאין להתיר משום כך. ואיהנ"מ באופן שבוודאי יש בכתוב צורך הגוף יש להתיר זאת לכו"ע. והנ"מ בזה דהנה השו"ע (סי"ד) התיר לקרוא באג"ש בהרהור ולא בפה (משום שסמך ג"כ על אותם ראשונים שהתירו לקרוא בהרהור בנוסף לאותם ראשונים שהתירו קריאת אג"ש משום צורך הגוף [ואפשר ג"כ על אותם ראשונים שס"ל שאין באגרות שלום כלל שט"ה ולא רק משום שהיו צורך גופו. ועי' ג"כ בביאור הגר"א שם]) - ובזה יל"ד האם הא דבעינן לקרוא זאת בהרהור בלבד

ולכן אחר שקורא האדם בפעם הראשונה את הכתוב בשביל צורך הגוף (שעניין זה קיים בקריאת רשימת הרכיבים) שוב יש לזה 'שם' של קריאת חולין בלבד (כיון שעניין זה של חולין קיים בו בעצם) וצ"ע.

ומ"מ לפמש"כ לעיל להסביר היתרא דצורך הגוף אפשר להבין יותר את טעם האיסור כשכבר קרא זאת פ"א לצורך ועתה רוצה לקרוא שוב בשביל סקרנות וכדו' כיון שאין ההיתר משום שבשטרי הדיוטות לא קיים צורך הגוף אלא משום שאין בקריאת שטרי הדיוטות צורך ולכן אף שדברים אלו נכתבו כצורך מ"מ כל שעתה קוראם בלא צורך אין להקל בקריאתם (והיינו לא רק שנאמר שהטעם שאסרו קריאת דברים בלא צורך בשביל שהאדם ילמד מזה שאם ד"ז אסור [אף שאי"ז דומה לשטרי הדיוטות שבהם כתובים עסקי ממון] כ"ש שטרי הדיוטות ממש שאסור. שי"ל שכיון שעתה קוראם ללא צורך לא התירו לקוראם [שמתחילה התירו לו לקוראם משום שלא אסרו מצד סברא זו לקרוא במקום צורך. וכן שהיות ויש צורך בקריאה זו לא חששו שיבא מתוך כך לקרוא שטרי הדיוטות שבהם אין צורך. אולם עתה שקורא זאת ללא צורך שוב יבא לידי קריאת שטרי הדיוטות שאין צורך בקריאה]. אלא אפי' אם נאמר שאסרו קריאת דברים שאין בהם צורך היות שקריאה זו דומה לקריאה בשטרי הדיוטות בהם אין צורך י"ל שכיון שעתה קורא זאת ללא צורך עלול לבא לידי קריאת שט"ה דאף שעצם הכתיבה נועדה לצורך מ"מ 'הקריאה בזה דומה' ולכן אסור [דמסתבר שמכיון ששטרי הדיוטות הם עניינים הנוגעים לממון אזי לא אסרו את הכתוב משום שהוא דומה לשטרי הדיוטות שהרי אינו דומה - אלא אסרו את הקריאה משום שהקריאה דומה לקריאה בשטרי

ישמשו אותו בעתיד (והיינו אם נאמר דא"צ דווקא לצורך השבת). אולם צ"ל שהיות ולומד עתה בשביל להרחיב ידיעותיו ולא בשביל מקרה מסוים הרי זה ישמש אותו בעתיד מ"מ זה לא מקרי צורך הגוף. ועי' ג"כ בס' שטרי הדיוטות בשבת (עמ' קצ"ג).

ולעניין הלכה בנידו"ז - עי' בס' איל משולש (עמ' קל"ט) שכ' שנראה שההיתר בקריאת צרכי הגוף ודאים הינם רק בהרהור כיון שמסתבר שאותם ראשונים שאוסרים קריאת אג"ש חולקים לגמרי על היתר דצורך הגוף (אולם שם כ' שאפשר עדיין לומר שנח' רק משום שהיו ספק. ועי' ג"כ בס' שטרי הדיוטות בשבת שהעלה שהעיקר שנח' רק משום שהיו ספק [ולא הבנתי כ"כ הראיה שהביא מערוה"ש]. וכיון שבלא"ה ישנם צירופים נוספים להיתר יש להתיר בזה ע"ש [ועי' ג"כ בארחות שבת ח"ב עמ' שצ"ב שכ' שהטור נח' ואסר רק משום שאין החשש שיש צרכי הגוף באיגרת מצוין ולכן כתבנו בהלכה רק 'מהנכון').

[וראיתי באיל משולש עמ' רכ"ד שכ' שהיתרא דצורך הגוף נאמר דווקא במה שנאסר אטו שט"ה ולא בוודאי שט"ה. והטעם - דהיתרא דצורך הגוף הינו משום שדבר שיש בו צורך הגוף אינו דומה לשטרי הדיוטות ששם אין צורך הגוף אלא רק צורך ממונו וכנ"ל. וא"כ מה יועיל צורך הגוף בשטרי הדיוטות אחר שסו"ס זהו ממש שט"ה. ובאמת מהר"י אבוהב סי' ש"ז הסביר שהטור תמה על ר"ת משום שס"ל שעצם אגרות שלום חשובים ממש שטרי הדיוטות ולכן הבין שלא שייך להתיר משום צורך הגוף. ומשמע שאם היה ס"ל לטור שאף שנאסור זאת יש לאסור זאת רק מצד גזירה אטו שט"ה היה סומך להתיר זאת במקום צורך הגוף. ולפי"ז הדברים ג"כ מתבארים כעניין זה. ומ"מ מסתבר לי שכל

זהו משום שיש באג"ש רק ספק צורך הגוף. אולם בדברים שהם בוודאי צורך הגוף יש להתיר הקריאה אפי' בפה. או שס"ל שמצד הדין אין חילוק בין ספק צורך הגוף לודאי צורך הגוף שמי שאוסר במקום ספק אוסר אף בוודאי צורך הגוף ולכן בכל עניין צריך לקרוא בהרהור בלבד (וזה מצוי כשמבקשים מהאדם להקריא להם את הרכיבים וכו') האם בד"ז שאפשר שבוודאי חשוב צורך הגוף מותר לקרוא בפה [דנראה שאף צורך הגוף של חבירו מתיר בקריאה אצלו עי' באיל משולש עמ' קל"ח]. ולכא' נראה שאכן ס"ל לראשונים שאוסרים קריאת אג"ש שצורך הגוף אינו מתיר כלל קריאת שט"ה - כיון שאם אכן צורך הגוף נחשב היתר מסתבר שהיו צריכים להתיר קריאת אגרות שלום כיון שאף ספק צורך הגוף חשוב צורך (ובפרט שאנו רואים בראשונים שיש לפעמים בזה 'צורך גדול' ובוודאי לכא' ספק של צורך גדול חשוב צורך הגוף) וצ"ע.

ולכא' יש להוכיח שס"ל לשו"ע לאסור קריאה אף בוודאי צורך הגוף שהרי אסר השו"ע (סי"ז) קריאת ספרי חכמות. ולכא' אדם שקורא ספרי חכמות זהו בשביל להחכים והוי לכא' כצורך הגוף. ואלא לכא' חזינן שאף ודאי צורך הגוף לא התיר השו"ע לקרוא בפיו (ואפשר שהתיר אף בהרהור בספרי חכמות. וכ"כ בחזו"ע. או שנאמר שדווקא באגרות שקוראם בזמן מועט וא"צ לזה ריכוז אז התיר השו"ע לקרוא בהרהור וצ"ע). ויש לדחות שאף שהאדם מחכים מספרי חכמה מ"מ אי"ז חשוב צורך הגוף ולכן אין להתיר בכה"ג. ולפי"ז מותר לקרוא ספרי רפואה בשביל לדעת איזה תרופה וכדו' שצריך לדעתה (אף שאי"ז פיקוח נפש). אכן לכא' לפי"ז יש להתיר לכל אדם ללמוד בספרי רפואה וכדו' כיון שידיעות אלו

נידון זה האם יש להתיר במקום צורך הגוף קריאת שטרי הדיוטות הוי רק בנידון של מהר"י אבוהב באגרות שלום שאף אם נאמר שאגרות שלום חשוב ממש שטרי הדיוטות מ"מ אין האיסור מצד ממצוא חפצך שהרי אין המצאת חפציו באג"ש. אולם בדברים שאסורים ממש מצד ממצוא חפצך פשוט הדבר שאין מה לדון כלל להתיר במקום שיש צורך הגוף דהלא ישנו בזה איסור של ממצוא חפצך ומדוע שידחה איסור זה מצד צורך הגוף. ולכן מה שהסביר שם באי"מ לפי"ז את היעב"ץ שאסר קריאת פרסומות וכו' ולא התיר הקריאה מצד צורך הגוף צ"ע כיון שלא היה לנו הו"א להתיר ממש איסור של ממצוא חפצך מצד צורך הגוף ובפרט שמדוע שבכלל יחשב זאת צורך הגוף (ורק במקום שעלול להפסיד ממונו אז יל"ד שהוי צורך הגוף וכו"ל).

קריאה במקום מצוה

במ"ב (סי' ש"ז סקמ"ח וסי' שכ"ג סק"כ)

מבואר שלא גזרו אטו שטרי הדיוטות במקום מצוה דהוי חפצי שמים. ולפי"ז מותר לקרוא מודעות על שיעורי תורה וזמני תפילות בבהכ"נ וכיו"ב (אך לא מודעות על מכירת תשמישי קדושה - עי' מנוח"א ח"א עמ' רל"ג). ואכן יש פוס' שחולקים ע"ז (שאולי הוי גזירה עצמית וולכן אף לראשונים שסוברים שאיסור שט"ה מצד ממצוא חפצך אין להתיר בזה). וגם שאפשר שיש על האדם לקרוא זאת בע"ש [עי' בהע' להלן]. וכן לשי' הרמב"ם בטעם איסור שט"ה שהוא מחשש מחיקה לכאור' אין להקל בזה [עי' בהע' שלהלן]. וכן שמצאנו לאור זרוע שבפי' אסר בזה). אולם מכיון שבלא"ה יש אומרים שבדברים מודפסים אין חשש מחיקה וגם איירי שאינו קורא בפה אלא בהרהור בלבד אז המיקל בזה יש לו ע"מ לסמוך (ומ"מ יקרא האדם מודעות שיש לו בהם תועלת [עדיף ליום השבת ולא רק תועלת ליום חול] ולא דברים מתוך סקרנות בלבד). ויש לפלפל עוד בכ"ז - ועיין הערה^ז.



ז. הנה מקור הדין להקל במקום מצוה הוא מהמ"א סי' ש"ז (סקט"ז. וסי' שכ"ג סק"ה) במה שנהגו שהשמש קורא לאורחים מתוך הכתב לזמנם לסעודה (והיינו בסעודת מצוה כגון סעודת חתן או מילה או אורחים שאינם מהעיר - ע"ש בפמ"ג ובגדולות אלישע סק"מ). ומעמו של המ"א (ע"פ שועה"ר סי' ש"ז סכ"ג) 'שהרי איסור הקריאה בשטרי הדיוטות אינו אלא משום ממצוא חפצך ואיסור ממצוא חפצך לא שייך בדבר מצוה שחפצי שמים האסורים בשבת לעשותם מותר לדבר בם. ולא גזרו בחפצי שמים שמא יטעו להתיר גם חפצי הדיוט. א"כ כל שכן שאין לגזור בדבר מצוה בחפצים המותרים שמא יקרא בשטרי הדיוטות ויעבור על איסור ממצוא חפצך'. והנה הפוס' דנו (ע"ש בפמ"ג) שדין זה נכון דווקא לשי' הרא"ש וסיעתו ששורש האיסור של שט"ה מצד ממצוא חפצך. אך לפי דעת הרמב"ם שאין איסור זה שייך לדיני ממצוא חפצך אלא מחשש מחיקה לכאור' אין להתיר בזה. שסו"ס יש לגזור שמא יבא עי"ז לידי קריאת שטרי הדיוטות בהם ישנו חשש מחיקה. ולפי"ז נצטרך לומר שסמכין על שי' הרא"ש וסיעתו בטעם איסור שט"ה. וזה חידוש גדול אחר שמצאנו למ"ב שהביא אף את טעם הרמב"ם. ובפרט שהרמב"ם אינו שי' יחידה בראשונים וצ"ע (ואכן ראיתי בארחות שבת ח"ב עמ' שפ"ט שכן לדון שאף לטעם הרמב"ם אפשר שיש להתיר בזה ע"ש. אולם פשוט הסוגי' אינה מורה כן. ועי' ג"כ בשבוי" ח"ג סי' כ"א שהסביר שלטעם הרמב"ם אין לאסור וכפי שהתיר באגרות שלום ומשמע דלמה דאסרינן כן אף לדעת הרמב"ם אין להתיר בזה כלל וצ"ע).

הרב משה חליוה
מח"ס 'ענפי משה' וש"ס

תשובות חדשות בעניני פורים

מגילת אסתר עם ציורים

שכתב סימן צ' סעיף כ"ג שאסור לצור ציורים בספרים שמתפללים, מיהו בזה יש לחלק דבתפילה בעינן לכונה ביותר עכ"ל, וע"ש.

ונראה מדבריו שיש לזהר לכתחילה שלא לצייר ציורים בהמגילת אסתר הן משום דלכתחילה בעינן שיהיה כס"ת דאסור הדבר בו, והן מצד ביטול הכוונה (ולכאור' יל"ד בזה לענין המבואר בשו"ע סי' תר"צ בענין כוונת השומע וצ"ל דעיקר כוונת הא"ר דעכ"פ ל"ד לתפילה דבעי בה כוונה טפי ומדוקדק זה במ"ש דבתפילה בעינן לכונה ביותר, ודוק).

אמנם בשו"ת זרע אמת (ח"א, סי' ק' מדף ק"ט ע"ב מדפי הספר ד"ה ועוד אני

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אודך וש"ס,

שלו' וברכה וכו"ס,

ע"ד השאלה באופן שיש לפניו מגילת אסתר כתובה בכתב סופר רגיל ומאידך יש לפניו מגילת אסתר מעוטרת בציורים אם יש לבכר את לקיחת המגילה המצוירת משום זה אלי ואנוהו.

הנה לקושטא דמילתא לא פסיקא מילתא דלצייר ציורים במגילה הוי לכתחילה דעי' באל"י רבה סו"ס תרצ"א דכתב וז"ל ונראה דגם הציורים שעושין בגליונות אינו נכון דהא לכתחילה בעינן כמו ספר תורה ובספר תורה פשיטא דאסור, גם דמי למה

וצריך לדעת שפוס' רבים חלקו על המ"א ואסרו בזה. ובפרט שמצאנו בפירוש לאור זרוע (ח"ב סי' ב') שאסר בזה ע"ש. וראיתי באיל משולש שהסביר טעם האוסרים שאע"פ שס"ל ג"כ כטעמיה דהרא"ש וכו' באיסור שט"ה דהוא משום ממצוא חפצך מ"מ אסור בזה משום שס"ל ששט"ה היא גזירה בפני עצמה וא"כ הרי"ז כשאר שבותים שלא התירו במקום מצוה ע"ש בכ"ד (ושם הביא מקור לד' המ"א ממה שמצאנו לראשונים שהתירו לקרוא בהרהור וכדין ממצוא חפצך ולכן י"ל שאף אם המ"א יסבור שהיא גזירה בפנ"ע מ"מ לא החמירו בה חכמים יותר ממצוא חפצך גופיה [ולכן אין קו' על המ"א מהאור"ז כיון שי"ל שאיהנ"מ פליגי בזה הראשונים]). וע"ע בשבות יעקב (ח"ג סי' כ"א) שנח' על המ"א בזה שאין להתיר בשמש מצד מקום מצוה כיון שאפשר לקרוא בע"פ ולא מן הכתב (ויש להסתפק האם כוונתו שאף עתה יכול לקרוא בע"פ או שהיה יכול בע"ש לשנן את השמות ולקוראם עתה בע"פ ולכן לא התירו בזה כלל מצד מקום מצוה. ונ"מ בענין מודעות של מצוה שהיה יכול האדם לקוראם בע"ש ולא קראם האם אסור לו עתה לקוראם וצ"ב. שו"ר במנוח"א ח"א עמ' רל"ב שהבין כוונת השבו"י שיכול לקרוא להם בערב שבת ולכן לא תתבטל המצוה ולכן אין להתיר בזה. וע"ש שהסביר כן כוונת האור"ז. ולפי"ז יש לאסור בזה ע"ש במנוח"א. אולם מלשון השבו"י לכאור' לא נראה כן וצ"ע).

ולצאת ידי כולי עלמא.

והוי יודע דבמ"ב מהדו' דרשו סי' תרצ"א (ס"ק כ"ד) מייתו משמי' דמרן הגר"ש אלישיב זצוק"ל (הו"ד בספר אשרי האיש א"מ ח"ג פמ"ג סל"ט) דס"ל דאף שמגילה עם ציורים אינה פסולה בדיעבד מ"מ בגוונא שמוסיף כיתוב תחת הציורים פוסל להמגילה ע"ש ואכמ"ל.

בברכה וביקר

הק' משה חליוה

אומר) כתב בתו"ד במוסגר ותדע שהרי מנהגנו שלא ליזהר מלעשות ציורים ופיתוחים סביב המגילה והרבה עושים כן ומכוונים להיות ליפוי המגילה אע"פ שבס"ת אסור לעשות כן וכמ"ש הר"ב אליהו רבה הנ"ל עכ"ל, וע"ש.

ובמאי דקמן הנה לכאורה אע"פ דנראה דכו"ע מודי דבדעביד לה לא מיפסלה הך מגילתא מ"מ כיון דהא"ר ס"ל דלכתחילה אין ליעביד הכי אכתי נראה דעדיפא לי' ליקח המגילה שאינה מעוטרת

הידור מצוה במשלוח מנות

שמענו שידונו בזה בפוסקים אם יש לעטוף את המשלו"מ באופן מכובד והיינו טעמא לפי שכל ענין העטיפה והעיצוב וכו' הוא דבר שכמדומה נהגו רק בעשרות השנים האחרונות וכיון שנתקבל הדבר אצל ההמון כדבר מקובל במילא יתכן שכל השולח משלו"מ שאינו עטוף בצורה מכובדת יש חשש בזה.

ואף את"ל דאין לחוש בזה הא מיהא איכא למיחש להא כשנותן משלו"מ לאדם מכובד שודאי אין הדרך ליתן לו מוצרי מזון שלא בעטיפה מכובדת, ואפשר דהוי דומיא דכתב הביאור הלכה סי' תרצ"ה (ד"ה חייב לשלוח לחבירו וכו') וז"ל החיי אדם הוכיח מן הירושלמי דאם שולח לעשיר דבר פחות אינו יוצא בזה ידי משלוח מנות וכן משמע בריטב"א לפי גירסא אחרת שם בגמרא אכן שאר פוסקים לא הזכירו דבר זה ונכון ליזהר בזה לכתחילה, עכ"ל. ויש תח"י מכתב שכתב לי בהאי ענינא הגאון הגדול רבי מרדכי שמואל אדלשטיין שליט"א, ואכמ"ל.

למע"ב הרה"ג מוה"ר יוסף אביטבול שליט"א בעמח"ס שערי יוסף ושא"ס יקרים, בעיה"ת בני ברק יע"א,

שלו' וברכה וכט"ס,

זה מקרוב כבדנו ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינובין שליט"א בספרו החדש דמע"כ נ"י "שערי יוסף" על הלכות משלוח מנות. עיינתי בו כמסת הפנאי ונהנתי מנועם אמריו, ותשוח"ח.

בשלהי ספרו (עמוד רנ"ט) כתב דנראה דלכתחילה יש ענין להדר ולעצב את המשלוח מנות משום זה אלי ואנוהו. ובהערה דשם (ס"ק רנ"א) תלה זה בטעמי מצות משלוח מנות. דלטעמא דהתרומת הדשן דהוא משום סעודה אכתי אין ענין לעצב את המשלו"מ, אך לטעמא דלהרבות אחוה ורעות ראוי לעצב את המשלו"מ וכן נמי דיל"ד בזה מטעמא דזה אלי ואנוהו, אתו"ד.

הנה אין להתפלא על מה דלכאורה לא

דהתרומת הדשן דטעמא דמשלו"מ הוי לצד צרכי סעודה באם מביא מאכל שהכינו בעצמו יש לו להביאו בצורה מכובדת דאל"כ ישנם רבים שאין דעתם נוחה במאכלים אלו ואכמ"ל).

בברכה וביקר
הק' משה חליוה

ומה שראינו לכמה גדולים שלא חששו ליתן משלו"מ בעטיפה או בשקית נאה וכה"ג אפשר דדרכם בזה כמדורות קודמים שלא היה מקובל הדבר או דיתכן דכשרב נותן לתלמידו אין לחוש בזה דעצם מה שנותן להתלמיד הו"ל בחשיבות אצל התלמיד וכאשר תחזה אצל המחבבים שיירי הצדיק וכה"ג ומכ"ש כשנותן פרי שלם וכן ע"ז הדרך. (אכן אפשר דאף לטעמא

בענין הזהירות להתחפש בתחפושת הראויה

משפיע על השאיפות של הילד, וע"ש דהוסיפו שסיפר מו"ר זצוק"ל שאמרו לו בשם מו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל שאמר בשם אביו מרן הקה"י זלה"ה שמי שהתחפש בישיבה בפורים להמין יצא לתרבות רעה ואמר מו"ר זצוק"ל שהוא חושב שטעם הדבר כיון דהוי כפתיחת פה לשטן רח"ל, עוד הובא שם שאמר מו"ר זצוק"ל שיש כאלה שמתחפשים לשוטר וכדו' ובאמת הדבר לא טוב, ע"ש.

והבי נמי זכורני דכשדברתי עם מו"ר מרן הגראי"ל זצוק"ל בענין תפילה בתחפושת אמר לי בתוך דבריו "כל אחד מה שהוא מתחפש זה מה שהוא רוצה להיות", ובכ"מ האריכו בכל זה ולא באתי אלא להעיר.

בברכה מרובה
הק' משה חליוה

כבוד ידידנו הרה"ג מוה"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א בעמח"ס גם אני אורך ושא"ס,

שלו' וברכה וכט"ס,

הנה מע"כ נ"י שדר גבן מכתב ערוך בשאלות בעניני תחפושת לפורים מהרה"ג ר"מ הלוי ציון שליט"א ואי"ה בל"נ אקוה להשיב על איזה משאלותיו.

אמנם הנני להעירו דבאיזה משאלותיו שאל אם להתחפש בכל מיני דוגמאות אשר לא יכירם מקומינו והס מלהזכיר וודאי שיש ליזהר שלא להתחפש לדברים מגונים שכאלו ועי' בספר כאיל תערוג (מועדים, עמוד תרכ"ח) שהביאו מקונטרס מים חיים (עמוד ע"ח) משמ"י דמו"ר מרן רשכבה"ג הגראי"ל שטינמן זצוק"ל שאמר דיש להזהיר הילדים להתחפש כמו צדיקים וצדיקות ולא כמו רשעים או מחללי שבת ח"ו שכל דבר

כיסוי אמה על אמה שבבית מר"ח אדר בכרות "משנכנס אדר מרבין בשמחה"

ולפענ"ד זהו חידושא רבא דהא אין לך בו אלא חידושו, ומאחר דהגריעב"ץ ז"ל מיירי אסעודת פורים מנא לן למימר די"ל הכי נמי מר"ח אדר, ותו דהא הגריעב"ץ ז"ל גופי' לא קאמר לדבריו אלא לענין תקנתא דהנחת מקום פנוי בסעודה וכבשו"ע סי' תק"ס (סעיף ב') ולא אשאר מילי. וביותר דהגריעב"ץ ז"ל גופיה סבירא לי' דאסור למלא פיו שחוק אף בסעודת פורים וכדארכנו בזה בספרנו ענפי משה בהלכות ועניני פורים (סימן נ"ד) ע"ש היטב. ומהשתא מהכ"ת לחידושי כי האי, ועי' נמי בתשובותינו גם אני אודך חלק ל"ד (סימן י"ד) מאי דכתיבנא גבי הבא לכותל ביומא דפוריא אי מיחייב בקריעה ומאי דיל"ד בזה לפום דברי הגריעב"ץ ז"ל, ע"ש.

אמנם אפשר דיל"ד בזה לפום מאי דדנו האחרונים אי שרי לכסות מקום האמה על אמה ועי' בספר מועדי הגר"ח לדידנו הרה"ג ר"מ גבאי שליט"א (ח"א, תשובה שס"א) דשאל ממו"ר מרן שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל בגוונא דיש ארון המכסה לאמה על אמה אם צריך לעשותה במק"א והשיבו דהמנהג להקל. וע"ע בספר הנ"ל (תשובה שס"ב) דחזר ושאל למו"ר זצוק"ל במאי דהשיבו דהמנהג להקל דצ"ע לטעמי' דהלבוש סי' תק"ס דהנחת אמה על אמה הויא ע"מ שיזכור החורבן והא כשמכוסה לא יזכור, והשיבו מו"ר זצוק"ל כיון שיכול להזיזו סגי. ועי' מאי דציין שם דבספר ארחות רבינו (ח"ב, עמוד קמ"ג)

יצו ה' את הברכה לפאמע"כ הרה"ג המפורסם לשם ולתהלה חכימא דיהודאי כש"ת מוהר"ר מרדכי גנוט שליט"א בעמ"ח לוח דבר בעתו,

אחד"ש בכל הכבוד והיקר,

זה היום עשה ה' נגילה ונשמחה בו בהגלות נגלות אור יקרות הי ניהו לוחו דבר בעתו לשנת תשפ"ד לפ"ק אשר קבלתיו למנא מידי ידידנו עוז רב הפעלים כש"ת מוהר"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א. והנה אמת נכון הדבר אשר זכינו לכתוב למע"כ שליט"א מזה כמה שנים מכתבי שבח ותהלה אשר נדפסו בלוחו בעתם, ואעפ"כ קאמינא דכל כי האי מצוה בחזרת להודות ולהלל בשבחו ובשבח לוחו אשר לא מש משולחנם דרבנן ותלמידהון ועמך בית ישראל ורב ברכה בו לכל חד וחד לפום דרגא דילי' ומשמיא הוא דקזכו ליה להאיר עיני ישראל תמידין כסדרן, אשרי חלקו וגורלו.

וליקרת אמריו כי נעמו אציגה נא בזה הערה אחת מאשר נתעוררתי אגב ריהטאי, דהנה כתב מע"כ שליט"א (א' אד"א) מספר ילקוט אברהם (סי' תרפ"ו) דמנהג ישראל לתלות כרזת "משנכנס אדר מרבין בשמחה" בביתם מר"ח אדר, לפרסם תקפו של נס, וקמוסיף אהא בילקוט אברהם דיש מכסים בכרזה זו את האמה המרובעת נטולת הטיח לזכר החורבן עפימ"ש המור וקציעה (הו"ד בשע"ת ר"ס תרצ"ה) שבסעודת פורים אין צריך לעשות זכר לחורבן, אתו"ד.

של הלכה (פנ"ד סעיף ג') מ"ש בזה ממור
מרן הגר"ח"ק זצוק"ל, ע"ש. ולפי"ז יל"ד
בהנ"ל, ואכמ"ל.

הובא דמורן הקה"י זלה"ה הקל בהא, ומאידך
בספר בירור הלכה (ח"ג, סי' תק"כ) כתב
להחמיר בזה ושכ"כ בספר אשרי האיש (פרק
ע"ג ס"ב) ע"ש. וע"ע בספר אלא ד' אמות

והנני חותם בברכה נאמנה שייכה מע"כ שליט"א להוסיף בעבודתו עבודת הקודש מתוך
בריות גופא ונהו"מ לאי"ט,
מנאי הק' משה חליוה

חינוך קטנים למצוות מתנות לאביונים ומשלוח מנות

והביא עוד איזה דברים בהא ומאידך מייתי
מספר חינוך הבנים והבנות להגר"ש ויגדער
זלה"ה (פי"ט ס"ד) דכ' שהמנהג הוא
שהקטנים יוצאים ע"י אביהם כיון שסמוכים
הם על שולחנו, והוסיף נמי סניף לזה דכיון
שאין להם משלהם יתכן שלא תיקנו בזה
משום חינוך, ועוד דהרי האבות שולחים על
ידיהם וממילא הם מתחנכים בזה.

ומ"ש מע"כ נ"י מספר יוקח נא סי' תרצ"ה
(ס"ק ט"ו) דלפימ"ש איש ולא אשה
כ"ש איש ולא קטן וכו', הנה בספר חינוך
הבנים כהלכתו (שם) אייתי משו"ת שאילת
יעב"ץ (ח"א סי' כ"ח וח"ג סי' ס"ח) דכ'
דמבואר דמקרא דאיש לרעהו ממעטינן קטן
דאינו איש (ופליג אפר"ח דס"ל דאתא
למעוטי אשה) וע"ש מאי דכתב לבאר
בכוונתו וצ"ע.

תו כתב בספר חינוך הבנים כהלכתו (שם,
סעיף ז') דדעת רוב האחרונים שצריך
לחנך הקטנים למצוות מתנות לאביונים
ומאידך כ' דיש שחולקים בזה, ואייתי
מהא"א להגה"ק מבוטשאטש ז"ל דכ' "וכן
קטנים שהגיעו לחינוך מחנכים אותם במצות
משלוח מנות ואינם חוששין במתנות
לאביונים כיון שאין להם עפ"י הרויב מעות

למע"כ ידידנו הרה"ג החו"ב מוה"ר משה
יוחאי רז שליט"א רב דקהלת
תפילה למשה שכונת נאות יצחק בלוד
ובעמח"ס שו"ת ימין משה ושא"ס,
שלו' וברכה וכו"ס,

הנני מאשר בזה את קבלת מכתבו היקר
לתשובתינו גם אני אודך בו העיר
והאיר בהשכל ותבונה באיזה מהענינים
הנידונים בתשובתינו, ותשוב"ח.

במ"ש בתשובתינו גם אני אודך חלק מ'
סימן ט"ז (ס"ק ט"ו) לדון אם יש
לחנך הקטנים למשלוח מנות ומתנות
לאביונים ומע"כ נ"י העיר דמאי שנא משאר
מצוות דרבנן ואדרבה הא גבי מגילה חזינו
דיש להביאם לשמוע מקרא מגילה כבשו"ע
סי' תרפ"ט (סעיף א' וסעיף ו').

הנה בתשו' הנ"ל אייתנן לדעת' דמור"ר מרן
שה"ת הגר"ח קניבסקי זצוק"ל דכ' דלא
נהגו בזה, ולא נחיתנא לבאר מילתא בטעמא
אך דצינינו למ"ש בספר חינוך הבנים
כהלכתו (ח"ב פרק קי"ד) והתם בריש דבריו
(סעיף א') אייתי להפמ"ג ז"ל סי' תרצ"ה
(אשר זכרו מע"כ נ"י במכתבו) דס"ל דיש
לחנכם למצות משלו"מ וככל מצוות דרבנן,

וקטנות לשמוע מקרא מגילה, עי' מאי
דכתיבנא בעזה"י בספרנו ענפי משה בהלכות
ועניני פורים (סימן כ"ה) באורך מזה, ע"ש).

בברכה נאמנה וביקרא דאורייתא

הק' משה חליוה

שלהם כלל ולא שייך בזה חינוך וכמו כל בני
עניים שפטורים מחינוך בזה דלא גריעי
מגדולי עניים", וע"ש מאי דכתב להעיר בזה,
ע"ש ואכמ"ל. ועי' בתשובותינו גם אני אודך
חלק כ"ד (סימן כ"ד) ע"ש.

(ובעיקר מ"ש בהמנהג להביא קטנים



הרב אבינעם טאובנר

[הגביע] שהוסיפו לו שם (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

(עם הערות אברכי כולל נחלת משה אופקים)

להם שכתב "יוסף חיים" לפני שבאמת הוסיפו לו השם, אך אם נודע להם שכתב "יוסף חיים" רק לאחר שכבר החליטו ההורים להוסיף לו שם ולקרוא לו "יוסף חיים", אע"פ שהחרט לא ידע כן, מכל מקום מקבל שכרו משלם.

[ולאו דוקא מחמת שעשה רצונו בכתיבת "יוסף", ומה שכתב "חיים" אינו מקלקל, אלא היינו גם כשבמקום "יוסף" כתב רק "חיים", ואחר כך ההורים החליטו לשנות השם ולקרוא לו "חיים"].

ב. נודע שהיתה מעוברת והפילה

מנא אמינא לה, דהנה כתב בשער משפט (סי' רנ"ג ס"ק ב') ותמצית דבריו, דהנה אמרינן (בבא בתרא קמ"ו ב', שולחן ערוך חו"מ סי' רנ"ג סע' ה') דאם אדם אמר אין לי בנים ולכן נותן כל נכסיו לאחר, ואחר כך נודע שאשתו היתה מעוברת, בטלה המתנה, אע"פ שאחר כך הפילה. [א.ה. כלומר אבל בשעת המתנה היתה מעוברת. ואם היה נודע לו באותה שעה, היה כאן מקום לבטל המתנה.]

וכתב עלה בשער משפט, דאם לא ידע שהיתה מעוברת, ואחר כך הפילה, ורק אחר כך נודע לו על הכל, המתנה קיימת. ויליף לה מהא דכתבו תוספות (כתובות ע"ד ב' ד"ה חכם) דאם קידש אשה על מנת שאין בו מומין והיה בו מומין אבל אחר כך נתרפא, הרי היא מקודשת, אבל היינו דוקא

ב"ק קב: בפלוגתת ר"מ ור"י באמר לו לצבוע שחור וצבע לו אדום ע"כ.

שמעתי עובדא, באדם שנולד לו בן והחליטו לקרוא לו בברית "יוסף", וקודם הברית קנו ההורים גביע ונתנוהו לאומן שיכתוב עליו לבנינו "יוסף נ"י לתורה ולחופה ולמעשים טובים".

והנה האומן טעה וכתב לבנינו יוסף חיים נ"י, והנה נתן האומן הגביע להורים והם ראו הטעות, והתנצל האומן וביקש סליחתם, ומחלו לו ההורים על הנזק, אך לא שילמו לו שכר טרחו. [א.ה. וא"ת אמאי לא קנה בשינוי וישלם להם סכום הגביע בלי ההטבעה וירויח מחיר ההטבעה מהקונה הבא. ושמא משום דפסקינן כר' יהודה דאמר ששינוי אינו קונה.]

והנה אחר כך קודם הברית נחלה הילד, והוסיפו לו שם "חיים". מעתה יש לדון האם ההורים חייבים לשלם לו שכרו.

והנה שאלו שאילתא דא להגאון דרך אמונה זצ"ל, וקאמר שפטורים לשלם לו. [כך סיפר הרב משה פכטהלט בשם אביו הג"ר בצלאל שליט"א שהיה שם כאשר דובר הדבר].

א. אם לא נודע להם עד שהוסיפו השם

הנה לענ"ד פסקא דנא ברירא, אך יש לדון דכל זה דוקא כשההורים כבר נודע

לשדה חבריו שלא מדעתו וכו', וכמש"כ לקמן עכ"ד. עכ"פ לא הידיעה מעלה או מורידה. כלומר במתנה וקידושין הקפידה מבטלת. וכ"ז שלא נודע עד שירדה הקפידה, אין כאן סיבה לבטל. משא"כ בכתיבת השם על הגביע, סו"ס לא עשה כרצון הבעלים, וא"כ בין נודע לו קודם או אח"כ מנין שלא תתבטל העסקה.]

ג. חיפשו האומן לומר לו

הגע עצמן דבלא נודע לו חייב (א.ה. צ"ל להם, חייבים) לשלם שכרו, דהרי אם שינו שמו ל"יוסף חיים", וההורים מחפשים את האומן לומר לו שיכתוב "יוסף חיים" ולא מצאוהו, והוא טעה וכתב "יוסף חיים", לכאורה יתבע שכרו.

והנה זה עדיפא שבשעת עשייה זה היה רצונם. אך באמת גם זה מנא לן דמשלם כל שכרו, דילמא דמי למחפשים את האומן בתחילה לבקש שיחרוט ולא מצאוהו והוא כתב מעצמו בלי שביקשוהו, דלכאורה דינו רק כיורד. [ואולי חשיבא כשדה העשויה ליטע.]

ד. מום מבחוץ או מום בגוף הדבר

הנה איתא בשולחן ערוך (חו"מ סי' רל"ב סע' ה') אם קנה בית ויש בו מום מבחוץ, כגון שיש לאדם אחר דרך עליו או אמת המים עוברת שם, ואחר כך מום זה נתקן כגון שסילק המים, חייל המקח.

והקשה בשער משפט (סי' רל"ב סק"ג) דהרי איירי שנודע לו מהמום לפני שהותקן, ומכל מקום חל המקח, ומאי שנא ממעוברת דאם נודע לא חל המקח.

ולולי דבריו יש ליישב, דהרי בשולחן ערוך (שם) מחלק דאם המום בגוף הבית,

באופן שלא נודע להאשה מהמומין לפני שנתרפא, אבל אם היה נודע לה, הקידושין בטלים דמסתמא מקפדת.

[א.ה.] כלומר אם נודע לו לאחר שכבר הפילה, אמרין דלא בטלה המתנה. ולמד זאת מהמקדש אשה ע"מ שאין בו מומין, ובשעת הקידושין היו בו, רק עד שנודע לה שהיו בו כבר נתרפא מהם, וכ' ע"ז התוס' דמקודשת ע"כ. אבל ז"פ דאם בשעת המתנה כבר הפילה, דהמתנה קיימת. וכן אם נתרפא קודם הקידושין.]

ואם כן יש לומר דהכי נמי לענין נידון דידן, דאם לא נודע לו, כמו דאמרין שהמתנה קיימת, הכי נמי נימא שהפסיקה על שכרו קיימת.

[א.ה.] במתנה וקידושין הידיעה מבטלת. לולי דמסתפינא, הו"א דלא דמו להדדי. דבשלמא במתנה הרי אם היה יודע בשעת המתנה שאשתו מעוברת, היתה מתבטלת המתנה אף אם אח"כ הפילה. רק מחדש בעל שעמ"ש דאם נודע לו רק אחרי שכבר הפילה, כאן אין לידיעה כח לבטל. וכן בקידושין ע"מ שאין בו מום. אם היה נודע לאשה בשעת הקידושין, הם היו בטלים, רק כיון שנודע לה לאחר שהתרפא אין בכח הידיעה לבטל. משא"כ בנידון דידן, לא הידיעה שלהם שעשה שלא כבקשתם מבטלת את העסקה. אלא עצם זה מה שעבר על דעתם. ולכן אפ"ל שגם אם היה נודע להם מכך לאחר שכבר הוסיפו השם, סו"ס עבר על דעתם. ואם יש לזכותו משום דסו"ס עכשיו ניחא להו מב' השמות, א"כ גם אם נודע להם שעבר על דעתם, כן יהא הדין, דסו"ס ניחא להו עכשיו מכך.

ועוד הקשה הרב ג. ארצי שליט"א, דאם ניחא להו, מדוע אין כאן דין "יורד

כגון שאמר לו שיש לו כותל שלם ונמצא רעוע, בכהאי גוונא אין המקח קיים. ואם כן נימא דהכי נמי במעוברת חשיבא כעין מום בגוף המקח. אך אין סברא זו מוכרעת. [א.ה. והוי כמו כותל שלם ונמצא רעוע.]

עוד בעובדא הנ"ל

הנה יש לדון עוד בעובדא הנ"ל בעוד ג' אנפי.
א. מדינא דחייב נהנה. ב. מדינא דחייב מזיק. ג. מדינא דלצבוע לו אדום וצבעו שחור.

ב. חיוב מזיק

הנה אם הוסיף "חיים" ובאמת לא הוסיפו ההורים השם "חיים", מדינא יכולים הבעלים לתובעו מדין מזיק. [א.ה. ולעיל נקט שמחלו לו.]

והשתא יש לעיין כאשר אחר כך הוסיפו השם "חיים", האם בטלה תביעת המזיק. [א.ה. ובפשטות י"ל דאמנם עבר על דעתם ושינה ממה שביקשו, מ"מ מזיק כבר אינו.]

והנה תליא זה בהא דדן בתשובות מקור חיים (להג"ר רבי חיים סגלוביץ זצ"ל מוילנא, סי' ל"ג) בעובדא באחד שמכר י"ש בלא רשיון, והיה בחנותו חבית י"ש ואחד שבר החבית [א.ה. האחרונה] ונשפך היי"ש, ופתאום באו ממוני המלך, ואם היו מוצאים היי"ש, היו לוקחים היי"ש וקונסים אותו כסף רב על מסחר יי"ש בלא רשיון, ועכשיו על ידי ששבר החבית הציל המוכר מהקנסות. ובמקור חיים כתב דפטור מלשלם, אמנם מביא דהחשק שלמה (מובא שם) כתב דחייב לשלם מדין מזיק. ולכאורה דמי לנידון דידן דאע"פ דבתחילה הזיקו, מכל מקום נתברר אחר כך שהיה ריוח. [א.ה. לכאורה יש לחלק. דבשלמא בשבר חבית יי"ש, נעשה כאן מעשה היזק ממש, רק הבעלים הרויח ממקום אחר, שלא נשארו אצלו חביות, ונפטר

א. חיוב נהנה

הנה יש לעיין בגוונא דאין הפועל יכול לתבוע דמי השכירות, האם מיהת יוכל לתבוע משום נהנה, דהרי למעשה נהנים מהחריטה.

ושורש הספק, מי אמרינן דחייב דהרי עכשיו נהנה מהחריטה. או דילמא פטור מכיון דבשעתו לא חייל החיוב נהנה אם כן היאך יחול אחר כך. [א.ה. ואולי יש לחזק טענת נהנה. דאיגלאי למפרע שעשה טוב, דאל"ה היה להם נזק, דכבר א"א היה להוסיף שם את המילה "חיים"].

ואולי גם בזה נחלק בין נודע או לא נודע, דנימא דחייב משום נהנה רק אם לא נודע להורים עד שהוסיפו לו השם ואז יחול החיוב נהנה. [א"ה. אמנם להאמור הרי בלא נודע לו חייב גם לשלם לו כל השכירות].

ירד ונשרף השבח קודם שנודע לבעלים

ושמעתי שאלה, במי שירד לשדה חבירו והשביחה, ועד שהלך לספר להבעלים על מה שהשביח, נשרף מה שהשביח. [א.ה. דברגע שהשביח, התחייבו לו ממון. ולכאור' מה איכפת לן שנשרף. שהרי אם היו משלמים לו, ומיד אח"כ היה נשרף

מעצם עשיית הסדק, שלבסוף עשו מזה
הוספת אות משובחת.]

ג. לצבוע לו אדום וצבעו שחור

הנה בעיקר האי עובדא דהגביע, יש לעיין
בסוגיין דבבא קמא (ק' ב') בפלוגתא ר'
מאיר ור' יהודה באמר לצבוע שחור וצבעו
אדום, ובדברי הפוסקים (שו"ע הו"מ ס' ש"ז
סע' ג') ויש למילף מהתם. [א.ה. ובאופן
שבסוף שינה דעתו ורצה אדום. וע"ש בענין
זה דרכו פארותיו.]

מהקנס. משא"כ כאן בחריטה הריוח היה
מעשה החריטה, ולכן יש לדון בהסתלק
מעשה הראשון של ההיזק.]

תו מצאנו עוד גוונא כהנ"ל, דהנה ידיעא
מילתא דעובדא ביהלום (ע' בספר ויאמר
הנני) שהפילו אותו ונסדק, ואחר כך חרטו
עליו והוסיפו אותו וכך עלה ערכו עשרת
מונים, והשתא יש לעיין אם המפילו חייב
משום מזיק. ותליא בהאמור לעיל. [א.ה. וגם
כאן י"ל כהנ"ל, דהבעלים של היהלום נהנים



תשלומים בפיקוח נפש (במשנת הגר"א גניחובסקי זצ"ל)

פטור משלב ב' של תשלום. ובפקדו"נ, דשרי
ליה שלב א' בהיתר להזיק, מ"מ חייב בשלב
ב' לשלם.]

ב. לענין שומר

אך יש לעיין בשומר שלא הציל משום
פיקוח נפש האם חייב לשלם, ובפשוטו
פטור דבהא לא קיבל שמירה. [א.ה. הנה
לענין אם נוצר מצב של פקדו"נ תוך כדי
השמירה, כגון הגיע אריה וכו', פשוט שפטור
לאחר שהתאמץ להשיג רועים ומקלות, ש"ח
בחינם וש"ש בשכר. אך הנדון כאן אם
הוצרך לילך לפקדו"נ ידידיה או דבנו וכו',
ועי"ז עזב השמירה, דבפשטות צ"ל חייב. רק
יש אומדנא בין בנ"א, דבכה"ג יהא מותר
לשומר לעזוב שמירתו.]

ג. לענין נזקי ממונו

אכתי יש לעיין בנזקי ממונו, כגון שורו

ב"ק ס: מהו להציל עצמו בממון חבריו ע"כ.

הנה יל"ע באופן שבעלמא אדם חייב
לשלם תשלומי נזיקין, מהו באופן
שהיה פקדו"נ:

א. לענין אדם המזיק

הנה דעת תוספות (כ"ז ב' ד"ה ושמואל)
דאדם המזיק באונס גמור פטור, ומכל
מקום במזיק משום פיקוח נפש חייב (א"ה.
עיין בבא קמא ס' ב'), וטעמא דמילתא כיון
דעושה מרצון.

חובת אחריות האדם בנוזקין

[א.ה. לכא' כל אדם יש עליו: א. חיוב שלא
להזיק ב. ואם הזיק חייב לשלם,
להשלים חובת אחריותו. ולכן אם אנוס
בשלב א', כגון בגוונא של "לנערה לא
תעשה דבר" (ובזה פליגי התוס' והרמב"ן
בדף כז: בגדר האדם המזיק באונס), אז גם

שמירה על ספרים שאולים ומושכרים.
וקמ"ל הס"ח דחייב.]

אך יש לומר דנזקי ממונו חלוק, דהרי חזינן בתוספות בריש פרק הכונס (נ"ה ב' ד"ה נפרצה) דאינו חייב לשמור בהמתו באישון לילה ואפילה, ואם כן נילף דודאי בפיקוח נפש אינו חייב, ולכאורה הפסד ממון עדיפא מאישון לילה ואפילה. [א.ה. בגוונא שנשרף ביתו, ויש לו שמירה על חפצים של חברו, שיהא פטור אם מתעסק בשמירת ממונו.]

[א.ה. חיוב שמירת ממונו, שונה מחיוב שומרים. מתבאר כאן דבשמירת ממונו, בגוונא דהוא פטור על השמירה, אינו חייב על נזקי ממונו. משא"כ בחיובי שומרים אין לו פטור זה.]

אשר על כן אם יש לבעל הבהמה מצב של פקו"נ, פטור הוא על נזקי בהמתו. משא"כ בשומרים, אלמלי לא קיבל ע"ע שמירה זו.

ובהצלת ממונו, אם בהמתו הולכת ומזיקה פטור, דהא יצאה בלילה פטור. משא"כ שומרים חייבים בכה"ג לטרוח.

ולכן בגוונא של הס"ח, שיש דין להציל ס"ת שבכתב, חייב שומר על שאר שמירתו. משא"כ אם תוך כדי הצלת ס"ת, תצא בהמתו ותזיק, יהא בעליה פטור.

שהזיק, ולא מנע מפאת פיקוח נפש. ובפשוטו יש לדון דפטור, דלא דמי למזיק דשאני התם דקא עביד מעשה בידים. [א.ה. כע"ז מצינו בריש הכונס שאם נפרצה בלילה, והלכה והזיקה, א"צ הבעלים לטרוח מדי אחריה.]

[א.ה. פרץ גדר בפני בהמתו מפני פקו"נ. כאן אע"ג דעשה מעשה בידים, אפ"ה שאני מאדם המזיק משום פקו"נ. אך לגבי ממונו המזיק, אם פטור על המעשה שמירה, כגון שהוצרך לפרוץ משום פקו"נ, אף על הזיקי ממונו ג"כ לכא' פטור.]

ד. בהפסד ממוון

תו יש לעיין בנזקי ממוון באופן שאם היה מונע הנזקין היה מפסיד ממוון שלו, דבשלמא לענין שומרים בכהאי גוונא מבואר בספר חסידים (אות תתנ"ח, הובא במחצית השקל סי' של"ד ס"ק ט"ו) דחייב. [א"ה. היינו דמבואר שיציל מדליקה ספר תורה ולא ספרים, אע"פ שהספרים הם פקדון אצלו ויתחייב לשלם עליהם, חזינן שאע"פ שהספר תורה שלו, ואם היה מוציא הספרים שהם פקדון היה מפסיד ממונו, מכל מקום חייב לשלם על הספרים משום שומר.] [א.ה. לכא' דמי לאות ב' לעיל, דכמו שהיתר פקו"נ פוטר שומר מתשלומין, הוא הדין הצלת ס"ת שבכתב קדים, ויפטר מתשלומי



הרב ערן כברה
ראש כולל בטחה המרכזי

בביאור דעת רבותינו השו"ע והרמ"א בטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות

ענף א' - מברר דעת ה"שלחן ערוך" בטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות

(א) הנה ידועה בשער בת רבים מחלוקת רבותינו ז"ל בטעם תקנת משלוח מנות איש לרעהו בפורים, דדעת שו"ת תרומת הדשן (סימן קי"א) דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי שיהא לכל המשפחות בישראל צורכי סעודת פורים בהרווחה, ויהא בידם לשמוח כהוגן, ולכן תקנו לשלוח מנות אף לעשירים, כדי שלא לבייש את מי שאין לו, ומאידך הוי מתבייש לקבל מתנות לאביונים, לפיכך תקנו ליתן משלוח מנות דהוי נתינה בדרך כבוד, מה שאי"כ דעת ה"מנות הלוי" [רבינו המהר"ש אלקבץ זצ"ל] דהטעם הוי כדי להרבות שלום וריעות, היפך מדברי המן שאמר "מפוזר ומפורד בין העמים", דפירושו דהינם מפוזרים ומפורדים במחלוקת איש מרעהו, עיי"ש.

(ב) והנפק"מ לדינא בנייהו האם מקיימין מצות משלוח מנות במיני מתיקה או לאו, דלדעת "תרומת הדשן" דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי שיהא לכל המשפחות בישראל צורכי סעודת פורים בהרווחה, ויהא בידם לשמוח כהוגן, א"כ נראה דאין יוצאין ידי חובת משלוח מנות במיני מתיקה, שהרי אין יוצאין במיני מתיקה ידי חובת סעודת פורים, כיון דבפשטות צריך

לקיים סעודת פורים במאכלים הנאכלין בסעודה, מה שאי"כ לדעת "מנות הלוי" דהטעם כדי להרבות שלום וריעות, היפך מדברי המן שאמר "מפוזר ומפורד בין העמים", א"כ נראה שפיר דיוצאין ידי חובת משלוח מנות במיני מתיקה, שהרי מרבה בכך שלום וריעות.

(ג) ועוד נראה דהוי נפק"מ לדינא האם אפשר לקיים מצות משלוח מנות באדם שאינו מכירו כלל ועיקר, דלפי דעת "תרומת הדשן" דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי שיהא לכל המשפחות בישראל צורכי סעודת פורים בהרווחה, ויהא בידם לשמוח כהוגן, א"כ נראה דשפיר הוי יוצאין ידי חובת משלוח מנות אף באדם שאינו מכירו כלל ועיקר, ולפי דעת "מנות הלוי" דהטעם כדי להרבות שלום וריעות, היפך מדברי המן שאמר "מפוזר ומפורד בין העמים", א"כ נראה דאין יוצאין ידי חובת משלוח מנות באדם שאינו מכירו כלל ועיקר, שהרי אף דהמקבל שמח בזמן הקבלה, מכל מקום כיון דאין מכירין אחד את חבירו נשכחת הנתינה מיד, ואין כאן ריבוי של שלום וריעות, ודו"ק היטב.

(ד) והשתא לפי"ז יש לעיין בדעת השו"ע האם סבר דהטעם דתקנו משלוח מנות הוי כדי לסייע אחד לחבירו בסעודה, או דלמא כדי להרבות שלום וריעות בין אחד לחבירו, ונפק"מ לדינא האם יוצאין ידי חובת

ענף ב' - מברר דעת הרמ"א בטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות

(א) ואלא דאכתי יש לברר דעת הרמ"א האם סבר דהטעם דתקנו משלוח מנות הוא כדי לסייע אחד לחבירו בסעודה, או דלמא כדי להרבות שלום וריעות בין אחד לחבירו.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בהגהת הרמ"א (או"ח סימן תרצ"ה סעיף ד') דכתב דאם שולח מנות לרעהו, והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, נופירש ה"מ שנה ברוחה" (ס"ק כ"ג) שם, רצונו לומר, שאומר הריני כאילו התקבלתי, עכ"ל, יצא ידי חובה, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דסבר לדינא דהשולח משלוח מנות לחבירו, והחבר אומר לו 'הריני כאילו נתקבלתי', הרי זה יצא ידי חובת משלוח מנות.

(ג) ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דהוי מצי לצאת ידי חובת משלוח מנות ע"י מחילת חבירו כלל ועיקר. ונראה לומר בהקדם הא דמצינו דנחלקו רבותינו ז"ל בטעם תקנת משלוח מנות איש לרעהו, דדעת שו"ת תרומת הדשן (סימן קי"א) דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי שיהא לכל המשפחות בישראל צורכי סעודת פורים בהרווחה, ויהא בידם לשמוח כהוגן, ולכן תקנו לשלוח מנות אף לעשירים, כדי שלא לבייש את מי שאין לו, מה שאי"כ דעת ה"מנות הלוי" דהטעם הוא כדי להרבות שלום וריעות, היפך מדברי המן שאמר "מפוזר ומפורד בין העמים", דפירושו דהינם מפוזרים ומפורדים במחלוקת בין איש לרעהו, עיי"ש.

(ד) והשתא לפי"ז נראה לצדד דדברי הרמ"א דהוי יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, הני מילי לדעת ה"מנות

משלוח מנות במיני מתיקה או לאו, ואי נמי האם יוצאין ידי חובת משלוח מנות באדם שאינו מכיר כלל ועיקר.

(ה) ונראה לעניות דעתי להוכיח בדעת השו"ע דסבר כדעת ה"תרומת הדשן" דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות הוא כדי לסייע אחד לחבירו בסעודה, תדע, שהרי השו"ע כתב לאתויי 'הלכות סעודת פורים' ו'הלכות מתנות לאביונים' בב' סימנים נפרדים, ומאידך לא כתב לאתויי 'הלכות משלוח מנות' בסימן בפני עצמו, אלא כתב לאתויי הלכות משלוח מנות בתוך הלכות סעודת פורים, ולכאורה צריך ביאור מה הטעם דכתב השו"ע לאתויי הלכות משלוח מנות בתוך הלכות סעודת פורים, ולא כתב לאתויי כסימן בפני עצמו, וכמו בהלכות סעודת פורים והלכות מתנות לאביונים.

(ו) ונראה לומר, דעל כרחין שמעינן מינה דטעם מצות משלוח מנות הוא כדי לסייע אחד לחבירו בסעודת פורים, ולפיכך כתב השו"ע לאתויי הלכות משלוח מנות בתוך הלכות סעודת פורים. ואין לדחות, דאי הכי הוה מצי נמי לאתויי הלכות משלוח מנות בתוך הלכות מתנות לאביונים, שהרי עיקר משלוח מנות הוא כדי לסייע לעניים המתביישין לקבל מתנות לאביונים, דאפשר לומר דאין הכי נמי דהוי מצי לאתויי הלכות משלוח מנות בתוך הלכות מתנות לאביונים, ומכל מקום שפיר הוי ראייה בדעת השו"ע דסבר דאין טעם המצוה כדי להרבות שלום וריעות, דא"כ היה לו לאתויי הלכות משלוח מנות בתוך סימן בפני עצמו. ועוד נראה לברר מן דין, דכיון דהעיקר במצות משלוח מנות הוי לצורך קיום מצות סעודת פורים, לפיכך כתב השו"ע לאתויי הלכות משלוח מנות בתוך הלכות סעודת פורים, ודו"ק.

עיקר לדינא כה"מנות לוי" בטעם דתקנו משלוח מנות, ודו"ק.

(ו) ושוב מצאתי ראייה בדברי רבותינו האחרונים ז"ל דכתבו בדעת הרמ"א בהדיא דסבר לדינא כדעת ה"מנות לוי" בטעם דתקנו משלוח מנות, והוא בהקדם הא דמצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק כ"ד) דכתב לאתויי דהפר"ח כתב לתמוה בדברי הרמ"א דידן דזה מנין לו דהוי יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, וכן בשו"ת חת"ס (סימן קצ"ו) תמה בזה, עכ"ל. וכבר מצינו בשו"ת חת"ס (שם) דכתב לבאר כוונת הפר"ח דידן בהקדם הא דמצינו ב' טעמים בתקנת משלוח מנות, דבשו"ת תרומת הדשן (סימן קי"א) כתב דהטעם כדי שתהא הרווחה לבעלי שמחות, שמא לא תספיק לו סעודתו, הרי חבירו מסייעו, עיי"ש. ונראה לומר דאפילו אית ליה טובא לצורך סעודתו, מכל מקום תקנו כך שלא לבייש מי שאין לו כבשיליהי מסכת תענית (כו:), וא"כ כשם שאם באמת אין לו די סיפוקו, אין במחילתו כלום, אלא אפילו אית ליה, מכל מקום לא ימחול משום שלא לבייש אחרים אין להן, [א"ה, נראה לצדד דכוונתו דמהאי טעמא לא מהני מחילתו, ודו"ק], אך בספר "מנות הלוי" כתב דהטעם דתקנו משלוח מנות כדי להרבות שלום והריעות, היפך מרגילתו של הצר שאמר מפוזר ומפורד, פירוש, במקום שראוי להיות עם אחד, הנם מפוזרים ומפורדים במחלוקת, לכן תקנו משלוח מנות, א"כ יש לומר דכיון ששלח והראה חיבתו אף שחבירו מוחל לו, כבר יצא ידי חובתו, ויפה כתב הפר"ח דהא מנא ליה לרמ"א דכתב להכריע בזה^א, עיי"ש. והרי חזינן בהדיא

הלוי" דסבר דהטעם דתקנו משלוח מנות, כדי להרבות שלום וריעות, שהרי אף בגוונא דחבירו אומר לו הריני כאילו נתקבלתי נמי הוי מרבה שלום ורעות, כיון דעצם הרצון ליתן לחבירו משלוח מנות הוי גורם להרבות שלום וריעות, אולם לדעת "תרומת הדשן" דסבר דהטעם דתקנו משלוח מנות כדי שיהא לכל המשפחות בישראל צורכי סעודת פורים בהרווחה, אי הכי נמצא דאף בגוונא דחבירו אומר 'הריני כאילו נתקבלתי', מכל מקום לא קיים את המצוה לסייע לחבירו בסעודה, ואף דמייירי דחבירו מסרב לקבל מחמת דאינו חסר ממון לסעודה, מכל מקום נראה בפשטות דהמצוה לסייע בפועל בסעודה, ולא רק ליתן לחבירו את האפשרות לקבל אוכל לסעודה בלבד, שהרי עיקר הטעם שתקנו מצות משלוח מנות כדי שלא לבייש אדם שאין לו, תדע, שהרי אף אדם הנמצא במקום שכולן עשירים, מכל מקום שפיר הוי מצי לקיים מצות משלוח מנות, שהרי כיון שאף עשירים מקבלין מצות משלוח מנות, אי הכי נמצא דאין העניים מתביישין לקבלן, ויש לפלפל.

(ח) ועפ"ז אתי שפיר דעת הרמ"א דהטעם דהוי מצי לצאת ידי חובת משלוח מנות ע"י מחילת חבירו, היינו משום דסבר עיקר לדינא כדעת ה"מנות לוי" דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי להרבות שלום וריעות, ולפיכך אף בגוונא דחבירו אומר לו 'הריני כאילו נתקבלתי' נמי הוי מרבה שלום ורעות, שהרי עצם הרצון ליתן לחבירו משלוח מנות הוי גורם להרבות שלום וריעות, וממילא שמעינן נמי בדעת הרמ"א דסבר

א. (א) והנה אגב אבוא העיר דלכאורה תיקשי נמי קושיית הפר"ח דידן בדעת השו"ע דהא מנא ליה להכריע לדינא כדעת ה"תרומת הדשן" דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי שיהא לכל המשפחות בישראל

בדברי רבותינו האחרונים ז"ל דכתבו בדעת הרמ"א בהדיא דסבר לדינא כדעת ה"מנות לוי" בטעם דתקנו משלוח מנות, והיינו כדי להרבות שלום וריעות.

ענף ג' - כותב ליישב קושיית המהר"ץ חיות מה הטעם דלא תקנו חז"ל לברך על קיום מצות משלוח מנות

(א) והשתא נמצא דנחלקו רבותינו הפוסקים ז"ל בטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, דלדעת השו"ע הטעם הוי כדי לסייע אחד לחבירו בסעודה, ולדעת הרמ"א הטעם הוי כדי להרבות שלום וריעות בין אחד לחבירו, ונפק"מ לדינא האם מקיימין מצות משלוח מנות במיני מתיקה או לאו, דלדעת השו"ע אין מקיימין מצות משלוח מנות במיני מתיקה, שהרי אין יוצאין במיני מתיקה ידי חובת סעודת פורים, ולדעת הרמ"א הוי יוצאין ידי חובת משלוח מנות במיני מתיקה, שהרי מרבה בכך שלום וריעות.

(ב) ועוד נפק"מ לדינא האם אפשר לקיים מצות משלוח מנות באדם שאינו מכירו כלל ועיקר, דלדעת השו"ע דסבר דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי שיהא לכל המשפחות בישראל צורכי סעודת פורים בהרווחה, ויהא בידם לשמוח כהוגן, א"כ שפיר הוי יוצאין ידי חובת משלוח מנות אף באדם שאינו מכירו כלל ועיקר, מה שא"כ לדעת הרמ"א דסבר דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי להרבות שלום וריעות, היפך מדברי המן שאמר "מפוזר ומפורד בין העמים", א"כ אין יוצאין ידי חובת משלוח מנות באדם שאינו מכירו כלל ועיקר, שהרי אף דהמקבל שמח בזמן הקבלה, מכל מקום כיון דאינן מכירין אחד את חבירו נשכחת הנתינה מיד, ואין כאן ריבוי של שלום וריעות.

(ג) ועוד לבר מן דין הוי נפק"מ לדינא האם הוי יוצאין ידי חובת משלוח מנות ע"י מחילת חבירו, דלדעת השו"ע דסבר דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי שיהא

צורכי סעודת פורים בהרווחה.

(ב) ונראה לומר בהקדם הא דמצינו בשו"ע (שם) דכתב דחייב לשלוח לחבירו שתי מנות בשר או של מיני אוכלים, עכ"ל. וכתב ה"משנה ברורה" (ס"ק כ') בד"ה מיני אוכלין, ולא בגדים ושאר דברים, ובעינן שיהיה מין אוכל המבושל, ולא בשר חי, דמשלוח מנות הראוי מיד לאכילה משמע. ויש אומרים, דכיון שהוא שחוט וראוי להתבשל מיד שרי, עיי"ש. והרי מבואר דנחלקו רבותינו האחרונים ז"ל האם אדם יוצא ידי חובת משלוח מנות במאכל שאינו מבושל או לאו, והטעם משום דכתיב "משלוח מנות", דמאן דסבר דאין יוצאין במאכל שאינו מבושל משום דלא מיקרי מנות, ומאן דסבר דיוצאין במאכל שאינו מבושל ידי חובת משלוח מנות, דכיון דראוי להתבשל מיד הוי מיקרי מנות, ולאפוקי דאם שלח לו בהמה דצריכה שחיטה דלא מיקרי מנות, ואולם אף למאן דסבר דהוי יוצאין ידי חובה במנות שאינן מבושלות, מכל מקום מודה דאין יוצאין ידי חובה ברבר דאינו עומד לאכילה, וכגון בגדים, והטעם משום דכתיב "משלוח מנות", וא"כ בעינן דוקא מידי דבר אכילה.

(ג) והשתא לפי"ז לכאורה תיקשי לדעת ה"מנות הלוי" דסבר דהטעם דתקנו משלוח מנות כדי להרבות שלום והריעות, אי הכי מאי טעמא תקנו חז"ל לשלוח רק מנות מאכל בלבד, ולאפוקי שאר דברים דאינן דברי אכילה דאינו יוצא ידי חובה, הרי לעולם הוי מרבה שלום וריעות אף בשולח חפצים לחבירו, והניחא לדעת ה"תרומת הדשן" דסבר דהטעם שתקנו מצות משלוח מנות, כדי שיהא לכל המשפחות בישראל צורכי סעודת פורים בהרווחה, אי הכי אתי שפיר בהא דתקנו מצות משלוח מנות דוקא במידי דאכילה, שהרי עיקר המצוה לסייע לחבירו בסעודה, ועפי"ז נראה לומר דמהא דתקנו מצות משלוח מנות דוקא במנות הוי נפקא ליה לשו"ע דהעיקר לדינא כדעת ה"תרומת הדשן" בטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, ודו"ק.

לדעת השו"ע דסבר דאין אדם יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, א"כ אתי שפיר דהטעם דלא תקנו חז"ל ברכה בקיום מצות משלוח מנות, שהרי הדין לדעת השו"ע דידן דאם חבירו אינו מוכן לקבל את המשלוח מנות, לאו מידי עבד, ודו"ק.

(ו) והנה נראה לעניות דעתי ליישב קושיית המהר"ץ חיות לדעת הרמ"א למאי דמצינו ב"משנה ברורה" (ס"ק כ"ג) דכתב דהא דמהני במוחל לו, רצונו לומר, שאומר הריני כאילו התקבלתי, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דלעולם לא הוי סגי לצאת ידי חובת משלוח מנות ע"י שחבירו אומר לו שמוחל לו על המשלוח מנות, אלא הרי הוא צריך לומר לו הריני כאילו נתקבלתי, ונראה לבאר טעמא דמילתא דלא סגי במחילת המקבל בלבד, היינו למאי דנתבאר בדברינו לעיל דהטעם דהוי מהני לצאת ידי חובת משלוח מנות באמירת הריני כאילו נתקבלתי, היינו משום שדעת הרמ"א דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי להרבות שלום וריעות, ולפיכך אף בגוונא דחבירו מוחל לו הוי מרבה שלום וריעות, ומכל מקום נראה דהני מילי דחבירו אומר לו הריני כאילו נתקבלתי, והיינו דמגלה דעתו דהרי חשובה נתינתו בעיניו כאילו קיבל את המשלוח מנות, ולאפוקי דאם מוחל על המשלוח מנות מחמת דאינו חפץ לקבל ממנו משלוח מנות, דנמצא דאין הנותן מרבה שלום וריעות בנתינתו, ונפק"מ דאין המקבל חייב לומר דוקא הריני כאילו נתקבלתי, אלא הוי סגי בגילוי דעת דאינו חפץ בקבלת המשלוח מנות מסיבות צדדיות, ולא מחמת דאינו חפץ לקבל ממנו משלוח מנות, ודו"ק.

(ז) ועפ"י אתי שפיר הטעם דלא תקנו חז"ל ברכה בקיום מצות משלוח מנות, והיינו דכיון דלאו מילתא פסיקא דהוי יוצא ידי

לכל המשפחות בישראל צורכי סעודת פורים בהרווחה, ויהא בידם לשמוח כהוגן, א"כ אינו יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, שהרי לא קיים את המצוה בפועל לסייע לחבירו בסעודה, מה שאי"כ לדעת הרמ"א דסבר דהטעם דתקנו חז"ל מצות משלוח מנות, כדי להרבות שלום וריעות, א"כ הוי יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, כיון דעצם הרצון ליתן לחבירו משלוח מנות הוי גורם להרבות שלום וריעות.

(ד) ועפ"י נראה בהא דראיתי בחי' המהר"ץ חיות (מגילה ז.) בד"ה תני רב יוסף, דכתב שאלני חכ"א מופלג מדוע אין מברכין על מצות עשה דדברי קבלה דמשלוח מנות, כמו שמברכין על מקרא מגילה. ואין ליישב כהא דמצינו בשו"ת הרשב"א (סימן י"ח) דכתב דאין מברכין על מצות צדקה, כיון שאין ביד הנותן לקיימה, שהרי אם העני אינו מוכן לקבל את הצדקה, לאו מידי עבד, עכ"ד. וא"כ הוא הדין דאם חבירו אינו מוכן לקבל את המשלוח מנות, לאו מידי עבד. שהרי מצינו בשו"ע (או"ח סימן תרצ"ה סעיף ד') דאם שולח מנות לרעהו, והוא אינו רוצה לקבלם, או מוחל לו, יצא ידי חובה, עיי"ש.

(ה) ואולם השתא למאי דחזינן דהדין דהוי יוצא אדם ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, הוי תלי וקאי בפלוגתת השו"ע והרמ"א דידן, למימרא דהא דסבר הרמ"א דהוי אדם יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, אין דעת השו"ע כן דהוי אדם יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, א"כ נמצא דכל קושיית המהר"ץ חיות מה הטעם דלא תקנו חז"ל ברכה בקיום מצות משלוח מנות, הוי דוקא לדעת הרמ"א דסבר דהוי אדם יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו, אבל

(ח) ואלא דלכאורה תיקשי בהא בדברי ה"משנה ברורה" מהא דכתב הרמ"א בהדיא דאם חבירו אינו רוצה לקבל את המשלוח מנות הוי יוצא ידי חובה, והרי 'אינו רוצה לקבל' היינו דאומר לו דאי איפשי במשלוח מנות, ואי הכי מאי טעמא אין אדם יוצא ידי חובת משלוח מנות במחילת חבירו רק בגוונא דחבירו אומר לו הריני כאילו נתקבלתי, אבל אם חבירו אומר לו דאינו חפץ במשלוח מנות, קם דינא דאינו יוצא ידי חובה, וצ"ע.

חובת במחילת חבירו, שהרי הני מילי רק בגוונא דחבירו אומר לו הריני כאילו נתקבלתי, והיינו דמגלה דעתו דהרי חשובה נתינתו בעיניו כאילו קיבל את המשלוח מנות, ולאפוקי דאם מוחל על המשלוח מנות מחמת דאינו חפץ לקבל ממנו משלוח מנות, ונמצא דאם חבירו אינו מוכן לקבל את המשלוח מנות, מחמת דאינו חפץ לקבל ממנו את המשלוח מנות, לאו מידי עבד, ולפיכך לא תקנו חז"ל ברכה בקיום מצות משלוח מנות.



הערות והארות בענייני פורים

(ב) ולכאורה תיקשי הרי המן נזכר במגילה כבר קודם לכן דכתיב (פרק א' פסוק י"ד) "והקרוב אליו כרשנא שתר אדמתא תרשיש מרס מרסנא ממוכן שבעת שרי פרס ומדי", דהכי דרשינן בגמ' במגילה (יב:) בהא דכתיב "ויאמר ממוכן", תנא, ממוכן זה המן, ולמה נקרא שמו ממוכן, שמוכן לפורענות, עיי"ש. וא"כ היה למרן ה"בן איש חי" כבר להכות בהזכרת ממוכן דהוא המן.

(ג) ונראה לומר, דכיון דמצינו בתוס' (שם) בד"ה ממוכן, דכתבו דיש "מדרש" שהיה דניאל, ולפי שהיה נשוי לשרית שהיתה גדולה ממנו שלא היה יכול לכופה לדבר כלשונו, יעץ לעשות כן, עכ"ל. והרי מבואר דלעולם לאו הוי פסיקא מילתא דממוכן הוא המן, שהרי ב"מדרש" מובא דממוכן הוי דניאל שהיה צדיק, ולפיכך נהג ה"בן איש חי" להכות דוקא בקרא ד"אחר

בדברי ה"בן איש חי" בענין ההכאה בהזכרת המן בפעם הראשונה במגילה

(א) הנה ראיתי בספר "בן איש חי" (ש"ר - פורים סעיף י') דכתב לאתויי דהגאון יעב"ץ ז"ל כתב על אביו הגאון ז"ל שהיה מכה ברגלו וטופח בסנדלו, כשמזכיר שם המן בקריאת המגילה, עיי"ש. ואני רגיל להכות ברגלים בשם המן הראשון הכתוב בפסוק (אסתר פרק ג' פסוק א') "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשוורוש את המן בן המדתא האגגי", וגם עוד שם המן האחרון בפסוק "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים חשב", עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דהמן מוזכר במגילה בפעם הראשונה בהאי קרא דכתיב "אחר הדברים האלה גידל המלך אחשוורוש את המן בן המדתא האגגי".

בקים מצוות התורה, ולא פטרתו תורה אלא רק מן העונשין בלבד, מה שאי"כ דעת הגרע"א (כתובות ל:): דלעולם כוונת התורה דבמקום 'אונס' לא הוי אדם עומד ומצווה בקיום מצוות התורה כלל ועיקר, [וכבר הובא בחי' ה"קובץ שיעורים" (כתובות אות צ"ו) בזה, ואולם מאידך ראה בספר "אוהל תורה" (קובץ הוספות - סימן י"ז) בזה, והדברים עתיקים].

ג) ונראה דהנפק"מ לדינא האם הוי אדם מחוייב לעשות תשובה על עבירה שנעשית באונס על ידו או לאו, דאי נימא דבמקום 'אונס' הוי עומד ומצווה בקיום מצוות התורה, ולא פטרתו תורה אלא רק מן העונשין בלבד, אי הכי שפיר הוי מחוייב לעשות תשובה, אבל אי נימא דלעולם במקום 'אונס' לא הוי עומד ומצווה בקיום מצוות התורה, אי הכי לא הוי מחוייב לעשות תשובה כלל ועיקר.

ד) ועפ"ז נראה לבאר פלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל האם אדם רשאי להחמיר על עצמו במקום פיקוח נפש, דדעת התוס' (ע"ז כז.) בד"ה יכול אפילו בפרהסיא, וכן דעת התוס' (עירובין כא:) בד"ה מוטב, דאדם רשאי להחמיר על עצמו במקום פיקוח נפש, ונראה בדעתן משום דסברי דכל ההיתר לעבור על מצוות התורה במקום פיקוח נפש, משום דהוי אנוס בקיום מצוות התורה, [והא דהוצרכה התורה לחדש היתר דפיקוח נפש, אחר דאנוס רחמנא פטריה, היינו דבלאו הכי הוה אמינא דפיקוח נפש לא הוי חשיב בכלל אונס, אלא הרי הוא מחוייב למסור נפשו, ודו"ק], וכיון דבמקום 'אונס' הוי עומד ומצווה בקיום מצוות התורה, ולא פטרתו תורה אלא רק מן העונשין בלבד, לפיכך שפיר הוי אדם רשאי להחמיר על עצמו במקום פיקוח נפש, ודעת הרמב"ם (פרק ה'

הדברים האלה" דמוזכר המן בהדיא בפעם הראשונה במגילה.

ד) ועוד יש לומר, דכיון דלאו כולי עלמא יודעין דברי ה"תלמוד דידן" דממוכן הוא המן, לפיכך נהג ה"בן איש חי" להכות דוקא בקרא ד"אחר הדברים האלה" דמוזכר המן בהדיא בפעם הראשונה במגילה, ודו"ק.

בענין פלוגתא רבותינו ז"ל האם אסתר אכלה מאכלות אסורות בבית אחשורוש או לאו

א) איתא בגמ' במגילה (יג.) דדרשינן בהא דכתיב (אסתר פרק ב' פסוק ט') "וישנה ואת נערותיה", אמר שמואל, שהאכילה קדלי דחזירי, ופירש"י שם, ומתוך אונסה לא נענשה, עכ"ל. והרי מבואר מדבריו דאסתר אכלה מאכלות אסורות בבית אחשורוש, ולא נענשה מחמת דהיתה אנוסה באכילתן, דהא קיי"ל (נדרים כז.) דאנוס רחמנא פטריה, ואולם מאידך מצינו בדברי התוס' בד"ה קדלי דחזירי, דכתבו דחס ושלום היא לא היתה אוכלת, עכ"ל. והרי מבואר מדבריהם דלעולם אסתר לא אכלה מאכלות אסורות בבית אחשורוש כלל ועיקר.

ב) ולכאורה צריך ביאור בשורש מחלוקתם האם אסתר אכלה מאכלות אסורות בבית אחשורוש או לאו. ונראה לומר בהקדם הא דמצינו דנחלקו רבותינו האחרונים ז"ל במאי דאמרינן ד'אנוס רחמנא פטריה', האם כוונת התורה דבמקום 'אונס' הוי אדם עומד ומצווה בקיום מצוות התורה, ולא פטרתו תורה אלא רק מן העונשין בלבד, או דלמא לעולם כוונת התורה דבמקום 'אונס' לא הוי אדם עומד ומצווה בקיום מצוות התורה כלל ועיקר, דדעת ה"קובץ הערות" (סימן מ"ט אות ט' - י') דלעולם כוונת התורה דבמקום 'אונס' הוי אדם עומד ומצווה

בביאור טענת המן שעם ישראל ישנו מן המצוות

(א) איתא בגמ' במגילה (יג:) אמר רבא, ליכא דידע לישנא בישא כהמן. אמר ליה, תא ניכלינהו. אמר ליה, מסתפינא מאלהיו דלא ליעביד בי כדעבד בקמאי. אמר ליה, ישנו מן המצוות. אמר ליה, אית בהו רבנן. אמר ליה, עם אחד הן, עיי"ש. והרי מבואר דהמן אמר לאחשוורוש בא ונשמיד את היהודים, ואין לך לחשוש שמא הקב"ה יעניש אותך כמו שהעניש מלכים אחרים, כיון דעם ישראל ישנו מן המצוות.

(ב) והנה נראה לבאר בפשטות דהמן נתכווין לומר דהקב"ה לא יעניש את אחשוורוש כיון דעם ישראל מקיימין את מצוות התורה כמצות אנשים מלומדה, והיינו רק כדי לצאת ידי חובה בלא חשק ושמחה, וכבר ע"ז נאמר בתוכחה (דברים פרק כ"ח פסוק מ"ז) "תחת אשר לא עבדת את ה' אלהיך בשמחה ובטוב לבב".

(ג) ועוד נראה לעניות דעתי לבאר טענת המן דעם ישראל ישנו מן המצוות, היינו בהקדם הא דמצינו בספר "הליכות שלמה" (הלכות תפילה - מילואים סימן י"ב) דכתב דנראה ברור מצד הסברא דמעיקר הדין בשעה שהאדם ישן אין עליו חיוב קריאת שמע ותפילה, והרי הוא אז כשוטה גמור, ולא יענש על זה שלא התפלל משום ביטול עשה דאנוס הוא, וכן הרואה אדם ישן ועליו בגד של ד' כנפות, אינו צריך להעירו, כי בשעה זו אין עליו שום חיוב להטיל ציצית, שהרי החיוב חל רק בשעה שלובש, והישן שהוא כשוטה אין לבישתו לבישה המחייבת כלל ועיקר, וכמו כן נראה לענין סוכה דאיסור שינה מחוץ לסוכה לא נאמר אלא לאדם ניעור בשעה שנשכב לישן, עיי"ש.

מהלכות יסודי התורה הלכה ד') דאין אדם רשאי להחמיר על עצמו במקום פיקוח נפש, ונראה בדעתו משום דבמקום 'אונס' לא הוי אדם עומד ומצווה בקיום מצוות התורה, ולפיכך אין אדם רשאי להחמיר על עצמו במקום פיקוח נפש כלל ועיקר, [וכבר נתבאר כן בדברי ה"קובץ הערות" שם], ודו"ק.

(ה) והשתא לפי"ז מצינו לבאר בשורש פלוגתא רבותינו הראשונים ז"ל דפליגי האם אסתר אכלה מאכלות אסורות בבית אחשוורוש או לאו, והיינו דלדעת רש"י דאסתר אכלה מאכלות אסורות מחמת דהיתה אנוסה באכילתן, משום דסבר בגדר 'אונס' דלא הוי עומד ומצווה בקיום מצוות התורה כלל ועיקר, ולפי"ז אדם שעבר עבירה באונס אינו מחוייב לעשות תשובה כלל ועיקר, ולפיכך שפיר כתב רש"י דאסתר אכלה מאכלות אסורות בבית אחשוורוש מחמת דהיתה אנוסה באכילתן.

(ו) ואולם לדעת התוס' דאסתר לא אכלה מאכלות אסורות בבית אחשוורוש כלל ועיקר, משום דסברי בגדר 'אונס' דלעולם הוי עומד ומצווה בקיום מצוות התורה, ולא פטרתו תורה אלא רק מן העונשין בלבד, ולפי"ז אדם שעבר עבירה באונס הוי מחוייב לעשות תשובה על העבירה שנעשית באונס על ידו, ולפיכך שפיר כתבו התוס' דאסתר לא אכלה מאכלות אסורות בבית אחשוורוש, ואע"ג דהיתה אנוסה באכילתן, והטעם משום דעד כאן לא אמרינן דאונס רחמנא פטריה רק דלא הוי בר עונשין על מעשה העבירה, אבל לעולם הוי עומד ומצווה בקיום מצוות התורה, ולפיכך כיון דאסתר היתה צדקת גדולה, תדע, שהרי חז"ל מנו אותה בכלל שבע נביאות (מגילה יד.), אי הכי לא מסתבר למימר דהיתה אוכלת מאכלות אסורות אף במקום אונס כלל ועיקר, ודו"ק.

והרי מבואר מדבריו דאדם בזמן שינתו הוי חשיב לאו בר דעת הוא, ונפק"מ לדינא דהוי פטור מקיום מצוות התורה.

(ד) ועפי"ז נראה לומר, דהמן אמר לאחשורוש דאין לו לחשוש שהקב"ה יעניש אותו כמו מלכים אחרים, כיון שעם ישראל ישנו מן המצוות, והיינו דעושין כל מיני היכי תימצוי כדי לפטור את עצמן מקיום מצוות התורה, וכהא דאיתא בגמ' במנחות (מא.) דמלאכא אשכחיה לרב קטינא דמיכסי סדינא, [ופירש"י שם, דלא הוה ליה ציצית, כדאמרין לעיל משום כסות לילה, עכ"ל]. אמר ליה, קטינא קטינא, סדינא בקייטא, וסרבלא בסיתא [ופירש"י שם, כגון אותן שלנו שהן עגולין ואין לה אלא שני כנפים למטה דפטורה מציצית, עכ"ל], ציצית של תכלת מה תהא עליה, עיי"ש. ועוד איתא בגמ' בקידושין (לג.) דאמרין יכול יעצים עיניו מקמי דלימטיה זמן חיובא, [ופירש"י שם, בארבע אמותיו, עכ"ל], דכי מטא זמן חיובא הא לא חזי ליה דקאים מקמיה, תלמוד לומר "תקום ויראת", [ופירש"י שם, יש לך לירא מן היוצר היודע מחשבותיך שאתה מבקש תחבולות להפטור ממצוותו, עכ"ל], עיי"ש. וכן איתא בגמ' בברכות (לה:) דאמר רבה בר בר חנה אמר רבי יוחנן משום רבי יהודה ברבי אילעאי, בא וראה שלא כדורות הראשונים דורות האחרונים, דורות הראשונים היו מכניסין פירותיהן דרך טרקסמון כדי לחייבן במעשר, דורות האחרונים מכניסין פירותיהן דרך גגות דרך חצירות דרך קרפפות כדי לפטרן מן המעשר, עיי"ש. ולפי"ז נראה לבאר דטענת המן דישראל שבאותו הדור היו עושין תחבולות להפטור ממצוות התורה, והיינו דומיא דישן דהוי פטור מקיום המצוות, ודו"ק.

(ה) ואלא דלכאורה תיקשי היאך מצינו לומר

דכוונת המן לומר לאחשורוש דעם ישראל היו עושין תחבולות להפטור ממצוות התורה, והרי המן אמר בעצמו למלך דעם ישראל לא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן, ומפקי לכולא שתא בשבת היום - פסח היום, "ולמלך אין שווה להניחם", דאפילו נופל זובב בכוסו של אחד מהן זורקו ושותהו, ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן, חובטו בקרקע ואינו שותהו, וחזינן מינה דהמן אמר בעצמו שעם ישראל מקיימין מצוות, וא"כ נמצא דסתם עצמו מינה וביה. ושמא יש ליישב דכך הוא דרכו של לשון הרע דאפילו שסותר את עצמו הוי מתקבל על לב בני אדם, ודו"ק.

(ו) ואולם שוב הקשה חכ"א שיחי' מהא דאיתא בגמ' במגילה (טז:) דדרשין בהא דכתיב "ליהודים היתה אורה ושמחה, וישש"י ויקר", אמר רב יהודה, "אורה" זו תורה, וכן הוא אומר "כי נר מצוה ותורה אור". "שמחה", זה יום טוב, וכן הוא אומר "ושמחת בחגך". "ששון" זו מילה, [ופירש"י שם, ועל כל אלה גזר, עכ"ל], וכן הוא אומר "שש אנכי על אמרתך". "ויקר" אלו תפילין, וכן הוא אומר "וראו כל עמי הארץ, כי שם ה' נקרא עליך, ויראו ממך", ותניא, רבי אליעזר הגדול אומר, אלו תפילין שבראש, עיי"ש. והרי מבואר דעם ישראל קיימו מצות לימוד תורה ויו"ט מילה ותפילין, ואי הכי היאך אמר המן לאחשורוש דעם ישראל ישנו מן המצוות, הרי מסתבר דכיון דעם ישראל קיימו מצוות, אי הכי אחשורוש היה מודע לכך, ואין לדחות דרך היחידים קיימו מצוות הללו, דמסתברא מילתא דאם רק היחידים היו מקיימין מצוות הללו, א"כ לא היה המן גוזר על ישראל שלא לקיימן, שהרי הגזירה היתה גורמת רצון בעם לקיים מצוות הללו, וכהא דכתיב "מים גנובים ימתקו".

אותו הרי אית בהו רבנן. אמר לו המן, עם אחד הן, והיינו דאף החכמים ישנו מהמצוות, והרי הוי שקר גמור, דכבר מצינו שהתלמידים למדו הלכות קמיצה לפני מרדכי היהודי, ועוד שהרי המן אמר בעצמו למלך דעם ישראל לא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן, ומפקי לכולא שתא בשבת היום פסח היום, "ולמלך אין שווה להניחם", דאפילו נופל זבוב בכוסו של אחד מהן זורקו ושותהו, ואם אדוני המלך נוגע בכוסו של אחד מהן, חובטו בקרקע ואינו שותהו, וחזינן מינה דהמן אמר בעצמו שעם ישראל מקיימין מצוות, ואף דרבא נקיט בלישניה דליכא דידע 'לישנא בישא' כהמן, והרי לשון הרע הוי על אמת, והו"ל למימר דליכא דידע הוצאת שם רע כהמן, מכל מקום כיון שבתוך דבריו אמר דברי אמת דעם ישראל לא אכלי מינן, ולא נסבי מינן, ולא מנסבי לן, משום הכי נקיט רבא דהמן אמר לישנא בישא, ואף דחלק מדבריו היה הוצאת שם רע בלבד, ודו"ק.

ו) ואלא דאכתי פש גבן לברר שהרי אחר שהמן אמר למלך דעם ישראל ישנו מהמצוות, חזר אחשוורוש לשאול שהרי אית בהו רבנן. אמר ליה, עם אחד הן, דלכאורה תיקשי מה השיב המן דעם אחד הן, למימרא דאף רבנן ישנו מן המצוות, והרי מסתבר דאם אחשוורוש שאל דיש לחוש מחמת דאית בהו רבנן, א"כ סבר דהחכמים ודאי לא ישנו מהמצוות, ואי הכי מה השיב לו המן דעם אחד הן.

י) ושמא יש לומר, למאי דאיתא בגמ' בשבת (נד:): דכל מי שאפשר למחות לאנשי ביתו ולא מיחה, נתפס על אנשי ביתו. באנשי עירו, נתפס על אנשי עירו. בכל העולם כולו, נתפס על כל העולם כולו, עיי"ש. ולפי"ז יש לומר, דהכי קאמר ליה המן דאף דהחכמים מקיימין המצוות כתיקנן, מכל מקום כיון דאינן מוחין

ז) וכן נראה להוכיח ממאי דאיתא בגמ' לעיל (טז:). בהא דכתיב "ויקח המן את הלבוש ואת הסוס", אול אשכחיה דיתבי רבנן קמיה, ומחוי להו הלכות קמיצה לרבנן, עיי"ש. והרי מבואר דלעולם לא פסקה ישיבה מאבותינו אף בזמנו של המן, ואין לדחות דרך היחידים עסקו בתורה, שהרי למאי דאמר להו המן, אתא מלי קומצי קמחא דידכו, ודחי עשרה אלפי ככרי כספא ידי, ומשמע בפשטות דכוונתו דכח לימוד התורה דוחה את גזירתו, שהרי לא היה בית המקדש קיים באותו הזמן, תדע, שהרי איתא בגמ' לקמן (טו:): "ויאמר לה המלך לאסתר המלכה, מה בקשתך עד חצי המלכות ותעש", ודרשינן "חצי המלכות", ולא דבר שחוצץ למלכות, ומאי ניהו, בנין בית המקדש, עיי"ש. ואי הכי מסתבר דאם כלל ישראל לא היו עוסקין בתורה, א"כ לא היה המן אומר שלימוד התורה דחה את גזירתו, ואי הכי תיקשי היאך אמר המן לאחשוורוש דעם ישראל ישנו מהמצוות כלל ועיקר.

ח) ונראה ליישב דהא לא מיבעיא למאי דאמרינן דטענת המן דעם ישראל ישנו מן המצוות, רצונו לומר דעם ישראל מקיימין את מצוות התורה כמצות אנשים מלומדה, והיינו רק כדי לצאת ידי חובה בלא חשק ושמחה, א"כ שפיר אימא לך דלעולם עם ישראל קיימו את מצוות התורה, וכל טענת המן דעם ישראל מקיימין את מצוות התורה בלא חשק ושמחה, אלא אפילו למאי דאמרינן דטענת המן דעם ישראל עושין תחבולות להפטר ממצוות התורה, אפשר ליישב בפשטות דלעולם המן שיקר לאחשוורוש שאמר לו שאינן מקיימין מצוות, והיינו כדי להרגיע את פחדיו שהקב"ה לא יעניש אותו כמו שהעניש את המלכים האחרים, וזכר לדבר, שהרי אחשוורוש שאל

שמעוני" (אסתר רמז תתרנ"ו) דאמרינן דפעם אחת נתן המלך ממון ושיגרן בראשי גייסות לכבוש את המדינה, נטל המן ממון שלו ואכלו, ולא נשתייר לו ממון, כשבא להוציא על בעלי מלחמה, לא היה בידו כלום, אבל מרדכי חצי של ממון היה בידו, בא המן אצל מרדכי, אמר לו, הלויני ממון זה שבידך. אמר לו, אין אני מלווה, אלא א"כ תמכור נפשך לעבד לי. קיבל על נפשו והלווהו, וכתב לו, הרי המן עבדו של מרדכי, זבין נפשיה למרדכי בטולמא דנהמא, היינו דאמר ליה מרדכי להמן, עבדא דקנה נכסי, עבדא דמאן, נכסי דמאן, עיי"ש.

ג) ולכאורה תיקשי היאך הוי מצי מרדכי לקנות את המן לעבד כלל ועיקר, והרי המן היה מזרע עמלק, וכחא דאיתא בגמ' במגילה (יג.) דכנסת ישראל אמרה, ראו מה עשה לי יהודי, ומה שילם לי ימיני, דלא קטליה שאול לאגג דאתיליד מיניה המן דמצער לישראל, עיי"ש. וכיון דנצטווינו בתורה על מצות מחיית עמלק, א"כ הא ודאי דאין לקנותן בתורת עבד כלל ועיקר.

ד) ונראה לומר בהקדם הא דראיתי בספר "תורת משה" (טעמי המנהגים - קונטרס אחרון) דכתב לאתויי בשם מרן החת"ס דכתב לבאר בהא דכתיב (אסתר פרק ג' פסוק ד') "ויגידו להמן לראות היעמדו דברי מרדכי, כי הגיד להם אשר הוא יהודי", והוא עפ"י דברי הגמ' דידן דאמרינן דמרדכי קנה את המן לעבד, ועבדי המלך היו אומרים להמן שמרדכי מראה לכולן שטר מכירה בו כתוב שקנה את המן לעבד, ואומר שעל פי שטר המכירה המן הוא גם יהודי, מאחר והוא עבד כנעני מהול דמחוייב במצוות כאשה, עיי"ש.

ה) והרי מבואר דלעולם מרדכי מל את המן והטבילו לשם עבדות כדן עבד כנעני, וכבר מצינו ברמב"ם (פרק ו' מהלכות מלכים

בישראל הוי חשובין כמותן, תדע, דהרי איתא בגמ' שם (נה.) דאמרה מידת הדין לפני הקדוש ברוך הוא, רבונו של עולם, מה נשתנו אלו מאלו. אמר לה, הללו צדיקים גמורים, והללו רשעים גמורים. אמרה לפניו, רבונו של עולם, היה בידם למחות ולא מיחו. אמר לה, גלוי וידוע לפני שאם מיחו בהם לא יקבלו מהם. אמרה לפניו רבונו של עולם, אם לפניך גלוי להם מי גלוי, עיי"ש. והרי מבואר דכיון שהצדיקים לא מיחו ביד הרשעים נענשו כעונשן של הרשעים, והיינו דאמר המן עם אחד הן, ודו"ק.

בביאור היאך קנה מרדכי את המן לעבד אף דהיה מזרעו של עמלק

א) איתא בגמ' במגילה (טו.) דדרשינן בהא דכתיב (אסתר פרק ה' פסוק י"ג) "וכל זה איננו שווה לי", אמר רבי אלעזר אמר רבי חנינא, בשעה שראה המן את מרדכי יושב בשער המלך, אמר "כל זה איננו שווה לי". ומקשינן, וכי משום דרואה את מרדכי יושב בשער המלך אומר "כל זה אינו שווה לי". ומשנינן, כדאמר רב חסדא, זה בא בפרוזבולי, [ופירש"י שם, מרדכי בא אליו בטענת עושר, המן בא בטענת עוני, שמכר המן את עצמו למרדכי קודם לכן ימים רבים בככרי לחם, עכ"ל], וזה בא בפרוזבוטי, [ופירש"י שם, לשון עניות, כמו "והעבט תעביטנו", עכ"ל], "וכל זה איננו שווה לי", מלמד שכל גזיו של אותו רשע חקוקין על לבו, ובשעה שרואה את מרדכי יושב בשער המלך אמר "כל זה איננו שווה לי", עיי"ש. והרי מבואר דמרדכי קנה את המן לעבד בעבור ככרות לחם, ולפיכך אמר המן דכל ממונו אינו שווה לו, שהרי מה שקנה העבד קנה רבו, ונמצא דאין לו משלו כלום.

ב) וכן מצינו בהדיא במדרש "ילקוט

והתחיל והראה מקום לאחרים, משל לאמבטי וותחת שאין כל בריה יכולה ליירד בתוכה, בא בן בליעל אחד קפץ וירד לתוכה, אע"פ שנכזה הקרה אותה בפני אחרים, עכ"ל. והרי מבורר דכל האומות פחדו מעם ישראל מחמת השגחת הבורא יתברך, ובא עמלק וקירר את הפחד שהיה לאומות מהקב"ה, וא"כ נמצא דכל דמגייר זרעו של עמלק אין לך קיום מצות מחיית עמלק גדולה מזו, [ועוד ראה בסיפרי "תורתך שעשועי" (שמות פרק י"ז פסוק ט"ז) בענין קבלת גרים מזרע עמלק, ואכמ"ל], ודו"ק.

בענין פלוגתת הפוסקים ז"ל האם מקיימין מצות מתנות לאביונים דוקא באביונים או דלמא אפילו בעניים

(א) הנה ראיתי ב"פסקי תשובות" (או"ח סימן תרצ"ד אות ב') דכתב לאתויי דנחלקו הפוסקים ז"ל במצות מתנות לאביונים האם הוי מקיים מצוה דוקא באביונים או דלמא אפילו בעניים, והנפק"מ בנייהו כהא דאיתא בגמ' בב"מ (קיא:) דאביון מרוב עניותו אין לו בוש לבקש מאחרים, והעני יש לו בוש לבקש מאחרים, דדעת ה"מקור חיים" (סעיף ג') דיש לדקדק לקיים מצות 'מתנות לאביונים' דוקא בעניים מרודים ומופלגים שהם בגדר 'אביונים', ודעת ה"ערוך השלחן" (סעיף ב') דלשון הפסוק 'אביונים' לאו דווקא, וכל שהוא בגדר עני יוצאין בו ידי מצות מתנות לאביונים, עיי"ש.

(ב) ונראה לעניות דעתי לאתויי ראייה כדעת "ערוך השלחן" דהיכא דכתיב אביון לאו דוקא הוא, והוא בהקדם הא דאיתא במתני' דשביעית (פרק ט' משנה ח') דמי שהיו לו פירות שביעית והגיע שעת הביעור, מחלק מזון שלש סעודות לכל אחד ואחד, ועניים אוכלין אחר הביעור, אבל לא עשירים, דברי

הלכה ד') דכתב דאם לא השלימו, או שהשלימו ולא קבלו שבע מצוות, עושין עמהם מלחמה והורגין כל הזכרים הגדולים, ובוזזין כל ממונם וטפם, ואין הורגין אשה ולא קטן, שנאמר "והנשים והטף", זה טף של זכרים, במה דברים אמורים, במלחמת הרשות שהיא עם שאר האומות, אבל שבעה עממין ועמלק שלא השלימו, אין מניחין מהם נשמה, שנאמר "כן תעשה לכל הערים וגו'", רק מערי העמים וגו', לא תחיה כל נשמה", וכן הוא אומר בעמלק "תמחה את זכר עמלק", עכ"ל. והרי מבורר מדבריו דכל המצוה של מחיית עמלק הוי רק באותן שלא השלימו עם ישראל, ולא קבלו עליהם שבע מצוות בני נח, אבל אם השלימו וקבלו עליהם שבע מצוות בני נח, אין הורגים אותן.

(ו) וכן מצינו בחי' הגרי"ז (שמואל א' פרק ט"ו פסוק י"ח) דכתב לבאר עפ"י דברי הרמב"ם הללו בהא דכתיב (פסוק י"ח) "וישלחך ה' בדרך, ויאמר לך והחרמת את החטאים את עמלק וגו'", וזה לשונו, מדקאמר "את החטאים", מכאן מקור לשיטת הרמב"ם (פרק ו' מהלכות מלכים הלכה ד') דעמלק אם קבל שבע מצוות והשלים, אין הורגים אותו, ודו"ק, עיי"ש. והשתא לפי"ז כל שכן בנידון דידן דמרדכי גייר את המן כדין עבד כנעני דהוי מחוייב במצוות כאשה, דשפיר אין בו משום מצות מחיית עמלק כלל ועיקר.

(ז) ואלא דלכאורה תיקשי היאך הוי מהני גירות בזרע עמלק כלל ועיקר, והרי הוי מבטל בכך קיום מצות מחיית עמלק. ונראה לומר, דכיון דכל מציאות עמלק הוי קירור האמונה בה' יתברך, וכהא דפירש"י (דברים פרק כ"ה פסוק י"ח) "אשר קרך בדרך", לשון קור וחום, צננך והפשירך מריתחתך, שהיו העובדי כוכבים יראים להלחם בכם, ובא זה

(ח) ואולם שוב חושבני לדחות למאי דמצינו בחי' הרמב"ן (ויקרא פרק כ"ה פסוק ז') דכתב לאתויי הא דשנינו (שביעית פרק ט' משנה ח') דהעניינים אוכלין אחר הביעור, אבל לא העשירים, דברי רבי יהודה. רבי יוסי אומר, אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור, ופירוש, עניים כל שלקטו הפירות משדות של אחרים מן ההפקר, ועשירים בעלי השדות עצמן שלקטו אותן מן השדות שלהם בהפקירן, ורבי יהודה אסר להם מדבריהם מפני חשד, ורבי יוסי מתיר, עיי"ש. והרי מבואר מדבריו דלעולם עניים ועשירים לאו דוקא הוא, אלא עשירים הוי בעלי השדות עצמן דאין להן לאכול מפירות שביעית שבשדותיהן לאחר זמן הביעור מפני החשד שלא הפקירו שדותיהן, ועניים הוי שאר אנשים דלאו בעלי השדות הן, והיינו אפילו עשירים, ולפי"ז נמצא ד"אבינוי עמך" דקרא לאו אבינוים ממש, אלא המכוון לאנשים דלאו בעלי השדות הן, ונמצא דאין נפק"מ לדינא בין עניים לאבינוים ואפילו עשירים, ולפי"ז לעולם אימא לך דבעלמא דנקיט קרא "אבינוים" - אבינוים ממש הן.

(ו) ואמנם למאי דמצינו בשו"ת אור לציון (שביעית - משניות) דכתב דאפשר דדברי הרמב"ן לשיטתו דנטה לומר שדין הביעור אינו מן התורה אלא רק חומרא מדברי סופרים, ולפיכך כתב לשיטתו דעניים לאו דוקא, דלדבריו כיון דהביעור מדרבנן הטעם שגזרו חכמים למצות ביעור, כדי שכל אדם יפקיר את שדהו, ולא ישמור את הפירות לעצמו, וכמו שכתב הרמב"ן דטעם התקנה מפני חשד, ולפיכך סבר רבי יהודה שדוקא בעל הבית אסור לאכול פירות שביעית לאחר הביעור, שבגינו נתקנה התקנה, אבל אחרים מותרין בפירות, ועניים היינו מי שאינו בעל השדה, אבל למאי דמצינו ב"מנחת חינוך"

רבי יהודה. רבי יוסי אומר, אחד עניים ואחד עשירים אוכלין אחר הביעור, עיי"ש. והרי מבואר דפליגי תנאי האם עשירים מותרין לאכול פירות שביעית לאחר הביעור או לאו.

(ג) והנה מצינו ב"ירושלמי" (שם) דמבאר דטעמא דרבי יהודה דאין עשירים אוכלין אחר הביעור, משום דכתיב (שמות פרק כ"ג פסוק י"א) "ואכלו אבינוי עמך, ויתרם תאכל חית השדה", והרי דלא התירה תורה באכילה אחר הביעור רק לאבינוים בלבד, וטעמא דרבי יוסי דאף עשירים אוכלין אחר הביעור, משום דכתיב "ואכלו אבינוי עמך ויתרם", למימרא דאף יתר העם לבר מאבינוים הוי מותרין לאכול פירות שביעית לאחר זמן הביעור, עיי"ש. והרי מבואר דאף דכתיב בקרא "ואכלו אבינוי עמך", מכל מקום לית מאן דפליג דאף עניים הוי אוכלין בפירות שביעית אחר הביעור, שהרי הן רבי יהודה והן רבי יוסי נקטו בלשונן דעניים מותרין לאכול פירות שביעית לאחר זמן הביעור, ולא הקפידו לומר דדוקא אבינוים מותרין לאחר פירות שביעית לאחר זמן הביעור.

(ד) ואין לדחות דלעולם אימא לך דעניים אינן מותרין באכילת פירות שביעית לאחר זמן הביעור, ושאני הכא דלא פליגי תנאי רק האם הוי עשירים מותרין באכילת פירות שביעית לאחר זמן הביעור או לאו, ולפיכך לא דקדקו התנאים לומר דדוקא אבינוים מותרים באכילת פירות שביעית לאחר זמן הביעור. שהרי לעולם לא אשמועינן בשום דוכתא דאין עניים אוכלין פירות שביעית לאחר זמן הביעור, ואדרבה כיון דנחתי לפלוגתא מי מותר באכילת פירות שביעית לאחר זמן הביעור, אי הכי הו"ל לנקוט לשון אבינוים כלישנא דקרא דכתיב "ואכלו אבינוי עמך".

ושמענין מינה "דאביוני עמך" לאו דוקא הוא, אלא הוי עניים בכלל אביונים, ואף הרמב"ן לא פליג דעניים הוי בכלל אביונים, שהרי עד כאן לא סבר דמצות ביעור מדרבנן בלבד, וקרא אסמכתא בעלמא, ולפי"ז הוא הדין במצות מתנות לאביונים, לאו דוקא אביונים אלא הוא הדין עניים, והכי מנהג העולם שאין מדקדקין ליתן דוקא לאביונים.

(מצוה שכ"ט) דכתב בדעת הרמב"ם דסבר דמצות ביעור מן התורה, א"כ אי"ז תקנה דרבנן מפני החשד, ואין סברא לומר דעניים לאו דוקא, וא"כ אפשר דלדעת הרמב"ם סבר רבי יהודה דדוקא עניים ממש אוכלין אחר הביעור ולא עשירים, עיי"ש. והשתא לפי"ז אתי שפיר דלדעת הרמב"ם דסבר דביעור מהתורה נמצא דעניים ועשירים דוקא הוא,



הרב אוריאל כהן

בגדר מועד דיום הפורים ובדין שמחה בפורים

בגדרי מועד הפורים

בכל המועדים יסודם בקדושת היום - מקדש ישראל והזמנים, ומקדושת היום נובעים חיובי הזמן, מצה בפסח, שתי הלחם בשבועות וכו'. ויש לדון בחג הפורים דאינו אלא מדברי סופרים, אם חל עליו שם מועד דרבנן, ומקדושת היום נובעים דיני היום ומצוותיו, או דילמא דבעצם היום אין עליו שם מועד, ורק תקנו ביום זה מצוות.

וידועה חקירת האחרונים אי איסור דרבנן הוא איסור חפצא כמו באיסור דאורייתא, או דילמא דדיני דרבנן אינם אל מלא תסור וליכא אלא איסור גברא הנובע מהדין לשמוע לקול דברי חכמים. והיה מקום לתלות נידון זה בזה, ויל"פ בזה.

ובהשקפה ראשונה היה נראה דתלי במחלוקת הראשונים אם פורים דינו כרגל שמבטל אבלות, או שאין דינו כרגל.

אבל אינו נכון, שהרי טעם הסוברים שאין פורים מבטל אבלות כתב הרא"ש במו"ק (סי' פ"ה) בשם השאילתות משום דמידי דהוה ארגלים ורגלים מפסיקים ואינם עולים (י"ט). מאי טעמא דשמחה כתיב בהו (דברים טז יד) ושמחת בחגך פורים נמי שמחה כתיב ביה (אסתר ט יז - יח) ועשה אותו יום משתה ושמחה. ומפורש בדבריו שם דחנוכה לא מבטל, והיינו דעצם הרגל אינו מבטל אלא רק הדין שמחה מבטל (וזה הדין שמבטל נמי בשאר רגלים) ודו"ק, וא"כ לעולם אימא דפורים ליכא דין בעיצומו של יום.

והנה במו"ב סי' תרצ"ב בביאה"ל הביא בשם היעב"ץ דמי שאין לו מגילה יברך שהחיינו על עיצומו של יום כמו בשאר החגים דזמן אומרו אפילו בשוק, והביא הביאה"ל דכ"כ המאירי בשבת דף כ"ג גבי חנוכה*, שמי שאין לו נר ואינו רואה נר מברך שהחיינו ועשה נסים, ומ"מ

א. ויש שהעירו מדברי המאירי עצמו בית הבחירה למאירי במגילה (ד). שכתב וז"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה שמחרתו יום פורים ולשנותה פעם אחרת ביום מחרתו אלא שמ"מ עיקר הקריאה היא אותה של יום ומתוך כך אנו נוהגין לברך שהחיינו אף בקריאה של יום ואין אנו פוטרין עצמנו בשל לילה כשאר ימים טובים וגדולי המחברים כתבו שאין אומרים אותו אלא בלילה ואין הדברים נראים יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר והוא מפני יום טוב שלא נאמר בלילה אלא על המגלה מה שאין כן בשאר ימים טובים שאף אותו של לילה הוא לזכר יום טוב ולא לדבר אחר ואף על פי שבסוכות יש זמן על הסוכה ועל היום טוב ואעפ"כ זמן של לילה עולה לכל הדין נותן כן מאחר שאף הלילה יום טוב הוא מה שאין כן מיהא בשמחת פורים שהרי סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו מ"מ אין דבריהם כלום שכל שאין שם כוס לקדוש אין בו זמן ואל תשיבני מיום הכפורים שקדושתו יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגלה מן הטעם שכתבנו ר"ל שיעקר זמנה ביום, עכ"ל. ובמק"א כתבנו דאף משכ"כ המאירי בשבת שמברך בחנוכה שהחיינו אינו על עיצומו של יום, אלא דחנוכה איקבע "להודות ולהלל", ולכן מברך "שעשה נסים" ושהחיינו ודוק.

במלאכה. (ויל"ע דבחול המועד נמי אפשר לברך, ויש לחלק).

עוד יש לדון בזה ע"פ מש"כ הב"י בסימן תרפ"ח (גבי פורים משולש) וז"ל ומצאתי כתוב שמנהג ירושלים לגבות מעות מתנות עניים ולחלקם בו ביום ואין אומרים בו על הנסים ואין מוציאים בו ספר תורה ויום שבת שלפניו שהיה ח' לאדר קוראים פרשת זכור (דברים כה יז - יט) ומפטירין פקדתי (שמואל א טו) ובשבת יום ט"ו שהוא יום פורים אומרים על הנסים ומוציאים בו שני ספרים וקורין בשני ויבוא עמלק (שמות יז ח - טז) ותמהני למה לא יאמרו על הנסים ביום ששי שבו קורין המגילה, עכ"ל. [וכ"פ בשו"ע שם ס"ו דביום שישי אומרים על הנסים].

ובשו"ת רדב"ז (ח"ו סימן ב אלפים קה) הביא את תמיהת הבית יוסף הנ"ל, וכתב ואני תמהתי על תמיהתו דבשלמא מקרא מגלה דוחין (ר"ל מקדימין), אותה מטעמא דאמרו בגמרא, אבל על הנסים אמאי דחינן הילכך מנהג יפה הוא וכן הוא דעת.

ולבאורה פליגי בהנ"ל דהרדב"ז ס"ל דאף במועדים דרבנן איכא עיצומו של יום, וא"כ שפיר שייך לומר על הנסים "ביום ט"ו", אבל הב"י ס"ל דליכא דינים ביום אלא קיום מצוות ועל כן כתב דהזמן הראוי לומר על הנסים הוא ביום קריאת המגילה דאז הפרסומי ניסא דקריאתה זו הילולא וזה הזמן לומר על הנסים.

עוד יש לדון מהמבואר ברמ"א בסי' תרצ"ג ס"ב שבליל פורים אומרים על הניסים אע"פ שלא קרא מגילה. וצ"ב מה החידוש בזה, וכי גם בהלכות פסח כתב הרמ"א שאומרים הלל אף שלא אכל מצה. והנה מקור דברי הרמ"א הוא מהגה"מ פ"ב

סיים בצ"ע כיון שלא מצא כן בדברי שאר הפוסקים, ובמג"א (תרצ"ב סק"א) מפורש שאין מברכין.

ולבאורה תלי בנידון הנ"ל, אי קבעו חז"ל שם חג לעיצומו של יום, או לא.

אבל בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' כ'). ושם סי' מ"ג) ובשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' מ"ב ס"ק ב') ביארו פלוגתיהו דדעת הסוברים דאין מברכין שהחיינו, משום דעל עיצומו של יום יש לברך רק על ג' רגלים דחזינן כאן בסוגיה דאפי' על ר"ה ויוהכ"פ דרבה ור"ה הסתפק ולא ידע מה לענות, ורב ושמואל ס"ל דאין אומרים זמן. והיינו דלא איקרי ר"ה ויוהכ"פ רגלים ולא מועדים, ולכן אף דמסיק בסוגיין דאומר זמן בר"ה ויוהכ"פ, והיינו מטעם שכתב הירושלמי (פי' דפסחים ה"ה) כל שכתוב בו מקרא קודש צריך להזכיר בו זמן. וא"כ זה דוקא בר"ה ויוהכ"פ דעכ"פ יש בו מקרא קודש בשביתת מלאכה ויש בו קדושת היום. אבל חנוכה ופורים דאף דנקרא ימים טובים, אבל אין להם שום קדושת היום, וא"כ אין לברך זמן על עיצומו של יום.

ודעת הסוברים שמברכים, טעמם כמש"כ במור וקציעה המובא במשנ"ב (שם) דהרי היה בו תקפו של נס, ואתי ג"כ מזמן לזמן, א"כ כשם שבכל דבר המשמח את האדם יכול לברך זמן כדחזינן בסוגיין גבי אקרא חדתא דיכול לברך זמן כיון שהוא שמח בזה. א"כ ה"ה נמי על עיצומו של יום של חנוכה ופורים דהאדם שמח שהגיע לזה יכול שפיר לברך זמן.

ומאידך גיסא י"ל דלכו"ע יש בו קדושה אלא דלא תיקנו רק על מועד דאורייתא שיש בו ביטול מלאכה דנבדל משאר ימים, משא"כ במועד המותר

ובמקור דברי הרמב"ם כתב בכס"מ שם כיון דכתיב ימי משתה ושמחה ואין שמחה אלא בבשר. (כמו ביו"ט). ובגמ' ב"מ עח: מפורש שהיו שוחטים עגלים בפורים. [ויעיין לקט יושר (ח"א אור"ח עמוד קנז ענין ג) שכתב (לגבי פורים) אין שמחה אלא בבשר ויין, וצריך כל אחד לעשות תבשיל אחד או ב' מן הבשר, ובשר עוף אינו נקרא בשר].

וצ"ע למה בנשים לא יתחייב לקנות בגדי צבעונים. (ובשור"ת משנה הלכות כתב דאה"נ דנשים צריכות ללבוש בגדים נאים מדין שמחה, וצ"ע דהחיוב שמחה במועדים הוא בבגדים חדשים, וגם לא נזכר בשום פוסק כן).

והנה ע"ד השו"ע שם שאונן מותר באכילת בשר, כתב הרמ"א וכל שכן שחייב במקרא במגילה ותפלה וק"ש, ונ"ל דדוקא בלילה, אף על פי שמתו מוטל לפניו, אבל ביום, שרוצה לקברו, קבורת מתו קודם כמו שנתבאר לעיל סי' תרפ"ז. והעיר המג"א בס"ק ט"ו דצ"ע למה יהא מותר בלילה בבשר ויין והלא אין חיוב כלל לאכול בלילה כמ"ש רס"י תרצ"ה [ור"ל דשם איתא דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא]. וא"כ היאך כתב עשה דרבים וכו'. ועוד קשה דבי"ד סי' שמ"א פסק דאפי' בשבת אם ירצה שלא לאכול בשר הרשות בידו וכו', וא"כ ליכא עשה כלל אפי' ביום. ואפשר לומר דפורים שאני דכתיב ביה שמחה ואין שמחה אלא בבשר. ומ"מ קשה דהא י"ט נמי שמחה כתיב ביה ואין חיוב לאכול בשר רק בזמן שבית המקדש קיים עס"י תקכ"ט. לכן נ"ל בלילה עכ"פ לא יאכל בשר וכו', ומ"ש ונ"ל דוקא בלילה, קאי אמגילה, עכ"ל בקצרה.

ודבריו צ"ב דר"ל דליכא מצוה באכילת בשר בפורים, וא"כ הו"ל להגיה

מהלכות תפילה ה"ו, ושם כתב וז"ל אומר על הניסים בערבית פורים אף על פי שלא קראו את המגלה ולא כאשר פסק בסדר רב עמרם שאין לאומרו עד לאחר קריאת מגילה ועיין בהלכות פורים, עכ"ל. וא"כ צ"ב סברת ר"ע גאון.

ולכאורה תלי בהנ"ל, דאם בפורים יש קדושת הזמן בעיצומו של יום ודאי שמיד בתחילת היום אומרים על הניסים, אבל אם אין שום דין ביום אז א"א לומר על הניסים רק אחרי שקראו המגילה ואיכא פרסומי ניסא וכעין מה שנתבאר בדברי הב"י הנ"ל.

איברא דבספרי המחשבה מבואר דמועדים דרבנן יש בהם קדושה, ובדברי האר"י הקדוש מבואר שקדושת ימי הפורים גדולה יותר מכל המועדים, ואנו לא באנו לדון אלא בגדרי ההלכה. (וידוע מש"כ החת"ס באור"ח סי' נ"א דכל המערב דברי קבלה עם ההלכות הפסוקים חייב משום זורע כלאים).

וע"ע במש"כ המשנ"ב (בסימן תרצ"ה סק"ג) כתבו האחרונים דנכון ללבוש בגדי שבת ג"כ מבערב וימצא אח"כ בביתו נרות דולקות ושולחן ערוך ומטה מוצעת.

ובגדר דין שמחה בפורים

בשו"ע תרצ"ו ס"ז כתב יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה. ומבואר דחיוב שמחה בפורים מחייב אכילת בשר. וכן מבואר ברמב"ם בפ"ב מהלכות מגילה ה"טו שכתב כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות.

יו"ט הקדים שמחה למשתה, ובפסוק שלא כתוב יו"ט הקדים משתה לשמחה. וביאר המשנת יעב"ץ משום דביו"ט השמחה הוא חיוב מצד היום ומחמת זה נובע החיוב משתה, אבל בלא יו"ט השמחה נובע מהמשתה. - דהיינו משתה של שמחה, ולכך משתה ברישא והדר שמחה.

ולפ"ז נחא דאין דין בנשים ללבוש בגדי צבעונים, דאינו מדיני המשתה, ואה"נ דגם הנשים מצוות לאכול בשר, ולא מצינו חילוק בזה בין נשים לנשים.

דהנה הרמב"ם בפ"ו מהלכות יום טוב הי"ז כתב שבעת ימי הפסח ושמחת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך וגו', אף על פי שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו. ובהלכה י"ח כתב כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין, עכ"ל. הרי מבואר בדבריו דאף דעיקר השמחה בבשר שלמים מ"מ יש בכלל זה שמחה בבשר. והשתא י"ל דכ"ז נכון כשיש את עיקר החיוב שייך גם את בכלל השמחה, אבל כשאין עיקר אין טפל, ולכך בפורים לא שייך שמחה בבשר כיון ששמחה זה בקרבן שלמים.

וב"ז בנוגע לחיוב מצד "היום", אבל אם

אעיקר דברי השו"ע. ועוד שהוא נגד דברי הרמב"ם הנ"ל דמצוה בבשר בפורים. וע"ק מש"כ דאין שמחה בבשר אלא בזמן שביהמ"ק קיים דאיכא שלמים, והוא נגד דברי המג"א עצמו דבסי' תקכ"ט כתב השו"ע דמצוה לקבוע סעודתו על היין, והמג"א גופיה כתב שם בסק"ג "ומצוה לאכול בשר, (רמב"ם סמ"ק ב"ח יש"ש)".²

והנה בספר משנת יעב"ץ דן בגדר שמחת פורים וכתב דחלוק דינו מדין יו"ט, דביו"ט חייב לשמוח דכתיב ושמחת בחגיך, ומדין זה צריך גם לשמח אחרים וכו', ומכאן דין זה נובעים הדינים כיצד להגיע לשמחה - בשר / בגדי צבעונים / קליות ואגוזים.

אבל בפורים אין בעצם דין להיות שמח ביום, דהיום הוא לא בגדר "יום שמחה" - אלא הדין הוא לעשות מעשה של שמחה - דהיינו משתה, דיש דין לשמוח במשתה.

ובביאור הדבר - ידוע ממעשה רב שהגאון מהבוקר עד צאת היום ישב במשתה, דהיום הוא "יום משתה ושמחה" ולכך סבר הגר"א דחייב ליהיות כל היום במשתה.

והביא שם דיוק נפלא מהמגילה בפ"ט פסוק י"ט כתוב "לעשות אותו ימי שמחה ומשתה ויו"ט", ובפסוק כ"ב כתוב "לעשות אותו ימי משתה ושמחה" - בלא יו"ט, וביארו רבותינו במגילה ה': דבקשו לעשותו יו"ט באיסור מלאכה, ולא קיבלו עליהם אלא רק משתה ושמחה. ומ"מ יש חילוק נוסף בין הפסוקים, דבפסוק שכתוב

ב. ושוב התבוננתי דכל הקושיות לק"מ מעיקרן. חדא דודאי לא עלה ע"ד המג"א לומר שאין מצוה באכילת בשר, אלא כונתו להקשות אדברי השו"ע דביו"ד כתב ד"אם ירצה". והוסיף דאין ליישב דשאני פורים דכתיב ביה שמחה (וביו"ד מיירי דוקא בשבת), דהא "דעת השו"ע" דאף ביו"ט סגי ביין. אבל המג"א גופיה ל"ק.

צבעונים הוא מדיני יו"ט אבל בפורים החיוב שמחה הוא מדיני הסעודה ושפיר חייבת בזה האשה, ולכך מותרת לאכול בשר, (וכן נקטו רוב הפוסקים למעשה).

ועב"פ כיון שנתבאר דהחיוב משתה מדיני המעשה המביא לידי שמחה, יש לדון שאף מתנות לאביונים מדין שמחה דהא קי"ל (ירושלמי מגילה פ"א ה"ד) דכל הפושט יד נותנים לו. וביאר בחי' הריטב"א (מגילה ז.) וז"ל 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 וכו', ויש ג"כ בכלל אין מדקדקין בדבר שאין נותנים להם צורך סעודת פורים בדקדוק וצימצום אלא בהערפה, וכמו ששנינו בתוספתא אין מדקדקין במגבת פורים אלא לוקחין את העגלים לרוב ושוחטין, עכ"ל, וכע"ז בתוס' הרא"ש בב"מ דף ע"ח. והרי אגב אורחיה כתב ג"כ הריטב"א דגם דמצות משלוח מנות היא ג"כ משום שמחה.

ולפי מה שנתבאר בפוסקים דחיוב משלוח מנות ומתנות לאביונים כדי שיהיה לו סעודת פורים, הרי נתבאר שמצוותיה כולם הוא להביא לידי משתה של שמחה.

[הדברים] נכתבו בעקבות ובהשראת שיעור ששמעתי מהרה"ג ר' אשר וייס שליט"א.

החיוב שמחה נובע מדין משתה אין בזה נפ"מ, דמדיני שמחת המשתה לאכול בשר ויין.

והשתא נחא דברי המג"א, דמדברי הרמ"א דכתב דגם בלילה, היה משמע דכל היום מותר לאונן לאכול בשר וביאר המג"א דע"כ דטעמא משום דכתיב ביה שמחה דינו כרגל דיש חיוב ביום להיות בשמחה וא"כ אף בלילה. אבל שוב נתקשה דזה לא יכול להיות שהרי אין שמחה אלא בבשר שלמים וליכא וכנ"ל, וע"כ דגדר החיוב הוא מדיני המשתה וא"כ דוקא בסעודה ביום ולא בלילה, (וע"כ דהרמ"א איירי לעניין מגילה).

ומלשון הרמב"ם הנ"ל שכתב כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות. מבואר דחיוב שתיית יין נובע מדין הסעודה, וא"כ אין עניין בשתיית יין גרידא בלא סעודה.

ועוד יש להעיר דהמהדרים לקיים את הסעודה בשחרית, אם לא אכלו בשר ושתו יין לא צאו ידי חובת המשתה.

והנה בפוסקים דנו אם חל ליל טבילה במוצאי פורים אם מותרת באכילת בשר, (עיין בטה"ב ח"ג עמ' קכ"ה), ויש שטענו דנשים בבגדי צבעונים וא"כ אינם בכלל שמחה דבשר, אך צ"ע דלא מצינו בפוסקים מי שיחלק בחיוב אכילת בשר בפורים בין גברים לנשים, (ורק לעניין יין כתבו הפוסקים דלא ישתו משום גנאי).

ולנ"ל נראה דאין לזה שייכות, דבגדי



הרב אביחיל לוי

בביאור המחלוקת אם מותר לעבור על איסור קל להציל את חברו מאיסור חמור

הארץ אבל בחבר אינו אוכל עד שיעשה לפי שלא נחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף.

אמר רבי נראין דברי מדברי אבא מוטב שיחשדו חברים לתרום שלא מן המוקף ולא יאכילו לעמי הארץ טבליים.

ואיתא התם בגמ' לב: במאי פלגי רבי סבר ניהא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא רבה ורשב"ג סבר ניהא ליה לחבר דליעבד עם הארץ איסורא רבה ואיהו אפי' איסורא קלילא לא ליעבד.

וחזינן שאומרים שנוח לחבר לעשות איסור קל כדי להציל את העם הארץ מאיסור חמור והכא אמרינן שאין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

ולכאן צ"ב בשאלת התוס' שהרי התם בגמ' נחלקו בזה רשב"ג ורבי, וא"כ נימא שרב ששת ס"ל כרשב"ג.

וכן צ"ב דנימא דהתם הלכתא כרשב"ג מדסתם הכא בגמ' כרשב"ג.

ונראה לבאר דס"ל לתוס' ולראשונים שהקשו קושיא זו שהלכה כרבי לגבי רשב"ג דאמר התם נראין דברי מדברי אבא, וא"כ עדיף למימר דסתם גמ' דשבת היא כהלכתא כרבי.

ונראה עוד לבאר דקיי"ל הלכה כרשב"ג במשנתנו ומשמע דבברייתא אין הלכה כמותו ולהכי פסקו בראשונים כרבי

איתא בשבת ד. בעי רב ביבי בר אביי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי חיוב חטאת או לא התירו.

אמר ליה רב אחא בר אביי לרבינא היכי דמי אילימא בשוגג ולא אידכר ליה למאן התירו אלא לאו דאיהדר ואידכר מי מחייב, והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחילתן שגגה וסופן שגגה.

אלא במזיד קודם שיבוא לידי איסור סקילה מבעי ליה.

אמר רב שילא לעולם בשוגג ולמאן התירו לאחרים מתקיף לה רב ששת וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך.

אלא אמר רב אשי לעולם במזיד ואימא קודם שיבוא לידי איסור סקילה.

רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא אמר רב ביבי בר אביי הדביק בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה.

ובדברי רב ששת שאמר בגמ' וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חברך הקשו בתוס' מהא דאיתא בעירובין לב. דתניא האומר לחבירו צא ולקט לך תאנים מתאנתי אוכל מהן עראי ומעשרן ודאי מלא לך כלכלה זה תאנים מתאנתי אוכל מהן עראי ומעשרן. במה דברים אמורים בעם הארץ אבל בחבר אוכל ואינו צריך לעשר דברי רבי.

רשב"ג אומר במה דברים אמורים בעם

לעבור איסור קל כדי להציל חבירו מאיסור חמור ❖ **מנורה בדרום** | קכא

להציל את עצמו מאיסור חמור ונביא ראייה מזה לספק של רב ביבי.

ועל זה הביאו בתוס' תירוצ' שכתבו ואומר ריב"א שאפי' למדביק עצמו אין לפשוט משם להתיר דהתם עדיין לא נעשה האיסור ומוטב שיעשה איסור ולא יעשה איסור חמור על ידו. אבל הכא המעשה של איסור כבר נעשה וממילא יגמור לא יעשה אפי' איסור קל בידים.

ולכאז' צ"ב בשיטת ריב"א שהרי למסקנת הגמ' התירו לאדם לרדות קודם שיבוא לידי איסור סקילה, וא"כ אפשר ליישב דאין הכי נמי שהגמ' יכלה להביא ראייה לדין זה אלא דכיון שהמסקנא בלאו הכי לקולא לכן הגמ' לא הביא ראייה זו.

ונראה לבאר שהריב"א ס"ל כמש"כ התוס' ד"ה מתני לה בהדיא שלמסקנת הגמ' נמי נשאר דברי רב ביבי בספק שלא הכריע בדבר שגורסים למסקנא בעי רב ביבי ולא כגירסא דידן שלמסקנא גרסין אמר רב ביבי שהתירו לרדותה, וא"כ שפיר מקשה שמדוע למסקנא לא פושטים מהגמ' בעירובין לקולא.

וחזינן בשיטת ריב"א שאם האדם גרם לחבירו לחטוא וכן אם הוא עומד לעבור איסור חמור בזה יכול לעשות איסור קל להינצל מאיסור חמור שלו או של חבירו שבא על ידו. אולם הני מילי כשהמעשה של האיסור עדיין לא נעשה ומשא"כ אם כבר נעשה בזה נשאר ספק בגמ' ולא הוכרע.

וכתבו עוד בתוס' ליישב ועוד י"ל דדוקא היכא דפשע קאמר וכי אומרים לו לאדם חטא כדי שיזכה חבירו, וא"כ לתירוצ' זה לעולם אומרים לו לאדם שיעבור על איסור קל כדי להציל את עצמו או חבירו מאיסור חמור והספק של רב ביבי הוא כשהאדם פשע ועשה עבירה במזיד האם

וניחא להו למימר דסתם הגמ' בשבת אתיא כרבי.

ובתוס' בשבת תירצו שני תירוצים שבתחילה כתבו דהתם בעירובין מיירי כדי שלא יאכל טבל על ידו דאמר ליה מלא לך כלכלה של תאנים מתאנתי אבל הכא שלא נעשה האיסור על ידו אין אומרים לו חטא אפי' איסור קל שלא יבוא חבירו לידי איסור חמור.

וחזינן לתירוצ' זה בתוס' שאם האדם גרם לחבירו לחטוא בזה אומרים לאדם חטא איסור קל כדי שיזכה חבירו וינצל מאיסור חמור, ומשא"כ כשלא גרם האדם לחטא בזה אין אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

ולכאז' צ"ב בסברא לחלק כשאדם גרם לחטא או שלא הוא גרם לחטא.

ונראה לבאר ע"פ מה שהביא במאירי שכתב תירצו חכמי הצרפתים שלא נאמר שם אלא מפני שאם יחטא עם הארץ נמצא חבר גורם לו אבל בזו אינו גורם לו לא התירו.

וחכמי הדורות מוסיפין בתירוצ' זה שאף החבר אילו חטא עם הארץ נמצא הוא נותן מכשול ויש לו חלק בעבירה.

ובזה יש לבאר תירוצ' התוס' שכשהאדם גורם לחבירו לחטוא ואם יחטא העבירה היא גם למכשיל שעבר על לפני עור לא תתן מכשול, וא"כ עובר איסור קל להציל את עצמו שלא יכשל במכשול ששם לחבירו, ומשא"כ כשלא האדם גרם לחבירו לחטוא בזה אין אומרים לאדם שיחטא איסור קל להציל את חבירו מאיסור חמור.

ולכאז' צ"ב לתירוצ' זה שבתוס' שא"כ חזינן שמותר לאדם לעשות איסור קל

שחוטא בידים נוח לו לעשות הוא איסור קל להיות זה ניצל מעבירה חמורה אבל איסור חמור הבא לעם הארץ מאליו כגון אפיה שאין ההדבקה איסור חמור אינו עובר עליו אפי' איסור קל.

ולכא' צ"ב בתירוצו זה בחילוק בין האיסורים.

ועוד צ"ב במש"כ שאין ההדבקה איסור חמור שהרי החיוב סקילה שמתחייב אח"כ הוא על ההדבקה.

ונראה לבאר שהחילוק בין שאר האיסורים לאפיה היינו שבאוכל טבל פעולת האיסור והחיוב עליה היא אחת כשאוכל טבל ומשא"כ באפיה שמחולק לב' חלקים פעולת ההדבקה וסיום מלאכת האפיה ואע"פ שאחר האפיה מתחייב על ההדבקה אפ"ה כיון שיכול לתקן אם יוציא קודם סיום האפיה להכי קאמר אין ההדבקה איסור חמור והיינו שאינה סיום האיסור, ולכן בזה אין אומרים לאדם חטא איסור קל שלא יבוא חברך לאיסור חמור שהרי פעולת האיסור כבר נעשתה וסיומה אינו בפעולת אדם.

ובריטב"א אחר שהביא תירוצו ראשון של התוס' הביא עוד שני תירוצים שכתב ועוד דהתם למפטריה מאיסור טבל שהוא במיתה והכא אינו אלא לפוטרו ממון דקרבן.

וחזינן לתירוצו זה בריטב"א שלעולם אומרים לאדם חטא איסור קל כדי להציל את חברך מאיסור חמור אלא שבשוגג שמצילו רק מממון הקרבן שהרי חטא בשוגג בזה אין אומרים לאדם חטא להציל את חברך ממון הקרבן.

ולכא' צ"ב שהרי הקרבן בא לכפר על הפגם שגרם החטא אף שנעשה

מותר לעבור על איסור קל להצילו מהעבירה או להציל את עצמו שכשעשה העבירה במזיד ופשיעה חמור יותר.

וחזינן לתירוצו זה שכל זמן שהעבירה לא נעשית בפשיעה אומרים לאדם חטא איסור קל להציל את עצמו או חברו מאיסור חמור.

וכן הובאו שני תירוצים אלו בתוס' בעירובין לב: ובתוס' רא"ש בשבת ובעירובין הביא רק תירוצו הראשון שבתוס'.

וחזינן דלא ס"ל החילוק בין פשע ללא פשע אלא שאם הוא גרם לחבירו המכשול התירו לו לעבור על איסור קל להציל את חברו מאיסור חמור.

וברשב"א בשבת הביא תירוצו הראשון שבתוס' ובעירובין הביא שני התירוצים.

ובתירוצו הראשון של התוס' הוסיף שיש גורסים בהדיא התם בגמ' נחא ליה לחבר דלעביד הוא איסורא קלילא ולא ליעבדיה לעם הארץ איסורא רבה ולא כגירסא דידן דגרסינן ולא ליעבד עם הארץ איסורא רבה אלא ולא ליעבדיה שהוא מעשה וגורם לחבירו מכשול בזה יכול לעשות איסור קל להציל את חברו.

ובמאירי נמי הביא שני תירוצי התוס' ובתירוצו שני של התוס' כתב ויש מתרצין שזו שהתירו בעירובין דוקא בשלא התחיל עם הארץ באיסור אבל זה שהתחיל באיסור אין מתירין לו לעשות בשבילו אף איסור קל אבל לעצמו מיהא התירו כל איסור סופרים שלא יבוא לידי איסור תורה.

ובמאירי הביא עוד תירוצו בשם חכמי לוניל שכל שחבר יודע בעם הארץ

לעבור איסור קל כדי להציל חבירו מאיסור חמור ❖ **מנורה בדרום** | **קכג**

רבו יום אחד ואת עצמו יום אחד דברי ב"ה בית שמאי אומרים תקנתם את רבו ואת עצמו לא תקנתם לישא שפחה אי אפשר שכבר חציו בן חורין. בת חורין אי אפשר שכבר חציו עבד יבטל והלא לא נברא העולם אלא לפריה ורביה שנאמר לא תוהו בראה לשבת יצרה, אלא מפני תיקון העולם כופין את רבו ועושה אותו בן חורין וכותב שטר על חצי דמיו וחזרו בית הלל להורות כבית שמאי.

ואיתא נמי התם לח: אמר רב יהודה אמר שמואל כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר לעולם בהם תעבדו. וא"כ איך התירו לעבור איסור בשביל חבירו שיזכה במצות פריה ורביה.

ובסוטה ג. איכא פלוגתא דתנאי בזה דאיתא התם לעולם בהם תעבדו רשות דברי ר' ישמעאל ר' עקיבא אומר חובה. וקושייתם אליבא דר' עקיבא דר' עקיבא דהלכה כמותו. וכן כרב יהודה האמורא דס"ל כר' עקיבא. וכן דחזינן בב"ש וב"ה כר' עקיבא.

ותירצו בתוס' שאני פריה ורביה דמצוה רבה היא כדמשני התם בר' אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא שם עשרה ושחרר את עבדו להשלימו לעשרה, מצוה דרבים שאני.

ואח"כ הביאו שלתירוץ שרק היכן שפשע אין אומרים לו לאדם חטא שיזכה חבירו אתי שפיר דהתם לא פשע.

ותירוצים אלו הם חידוש שאף בביטול מצות עשה דאורייתא אמרינן לחטוא בשביל חבירו דעד כאן לא היה הנידון בגמ' אלא באיסור דרבנן דרדיית הפת דשייך לקראו איסורא קלילא שהוא מדברי סופרים.

בשוגג ואמאי לא יחטא איסור קל להצילו מפגם החטא.

ונראה לבאר דאפ"ה כיון שהחטא נעשה בשוגג לא יעשה איסור בידים אף קל בשביל להציל הפגם שבשוגג דחמיר לן לפרוץ הגדר אף באיסור קל.

ועוד תירץ בריטב"א שכתב ועוד התם עבד מדנפשיה והכא אמרינן שאין אומרים לו כן.

ולכאז' צ"ב בתירוץ זה של הריטב"א שאם אין אומרים לו כן והיינו שאסור א"כ איך יכול לעשות כנגד ההלכה ואם מותר לו אמאי לא אומרים לו כן.

ונראה לבאר דהוי כעין הלכה ואין מורין כן שלא מורין לו ללכת לעבור על איסור, אולם אם עושה הרשות בידו.

ונראה עוד לבאר דכיון ששם האיסור נעשה על ידי החבר א"כ לא שומע גם כשאוסרים לו כשרוצה להציל עצמו מאיסור לפני עור לא תתן מכשול ואינו דומה לתירוץ ראשון של התוס' דשם החילוק הוא שאם האיסור נעשה על ידו של החבר הב"ד מתירין לו לעשות האיסור, אולם לתירוץ זה כשאוסרים לו לא שומע שרוצה להציל עצמו מאיסור חמור וכעין שהקשו התוס' ד"ה קודם שאם האדם מתחייב סקילה אם לא רודה לא ישמע לנו אם נאסור לו לרדות.

אולם בריטב"א בעירובין משמע כביאור הראשון בריטב"א שכתב דשאני התם שאין לו לבי"ד לומר לו כן אלא אם כן הוא עושה מעצמו ומשמע כביאור הראשון דהוי כמו הלכה ואין מורין כן. והתם נמי הביא הריטב"א הג' תירוצים שהביא בשבת.

ובתוס' הקשו עוד מהא דתנן בגיטין מא. מי שחציו עבד וחציו בן חורין עובד את

לחבר ליעביד איסורא זוטא כי היכי דלא ליעביד עם הארץ איסורא רבה אלא כשאותו איסור בא לעם הארץ על ידי חבר אבל בענין אחר לא כדמוכח בבעיא דהדביק פת בתנור ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו.

ובבית יוסף הביא דברי התוס' שכתבו גם את התירוקן שהחילוק הוא בין פשע ללא פשע וחלק בזה על הרשב"א שכתב והשתא אם לתירוצא דמצוה רבה הדבר ברור שאין לך מצוה רבה מלהצילה שלא יפחידה עד שתשתמד ואם לתירוצא דמחלק בין פשע הכא נמי לא פשעה והלכך לחלל עליה את השבת לפקח עליה את השבת לפקח עליה שרי ומצוה נמי ואם אינו רוצה כופין אותו כדאשכחן במי שחציו עבד שכופין את רבו כדי שלא יתבטל ממצות פריה ורביה כי רבה היא, ואפי' לחלל שבת בדברים האסורים מן התורה נראה דשפיר דמי דלגבי שלא תשתמד ותעבור כל ימיה חילול שבת אחד איסורא זוטא הוי.

וחזינן בדברי הבית יוסף שפסק כתירוקן שני של התוס' שבזמן שלא פשע אומרים לאדם חטא כדי שיזכה חבירו.

וכן חזינן בשיטת הבית יוסף שאף לעבור על איסור חמור כחילול שבת מותר כשע"ז מונע איסור יותר חמור והיינו שלא תחלל שבת כל ימיה.

וחזינן נמי דלא ס"ל כתירוקן שהביא הריטב"א שהוא כהלכה שאין מורין כן אלא כופין אותו לעבור על איסורא זוטא להציל מאיסור רבה.

ונראה לבאר בזה דאפשר שהרשב"א נמי מודה בזה לבית יוסף שהרי כתב בסוף דבריו ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו.

אולם בביטול מצות עשה דאורייתא היה מקום שלא לחלק באיסור ואפ"ה חזינן בתוס' שמחלקים בזה.

ובריטב"א בעירובין כתב חידוש בזה די"ל שעשה דלעולם בהם תעבודו קיל טובא דאפי' למלויי ביה עשרה שריא ולא הקפידה תורה אלא שלא לשחררו בתורת נדבה שמחזיק לו טובה אבל כל שעושה לשום דבר מצוה שרי ואפי' בעבד ושפחה גמורה כל שכן במי שחציו בן חורין דליתיה לההוא עשה.

וחזינן בדברי הריטב"א ב' תירוצים שכשיש צורך לאדם ליכא איסור של לעולם בהם תעבודו דהוי כאיסור לא תחנם שאסור ליתן להם מתנה בחינם וכשיש צורך שרי.

וכן חזינן בריטב"א דכיון שחציו בן חורין ליכא איסור זה.

ואח"כ הביא נמי בתירוקן התוס' לחלק בין רשע ללא פשע שלפ"ז לא קשה וכן התירוקן שרק לפוטרו מקרבן לא אומרים לאדם חטא לזכות חבירו.

ובבית יוסף או"ח (שו) כתב נשאל הרשב"א על אחד ששלחו לו בשבת שהוציאו ביתו בחזקה מביתו על ידי ישראל משומד להוציאה מכלל ישראל אם ישם לדרך פעמיו בשבת פן יפחידה ותשתמד אם מותר לילך אפי' חוץ לשלש פרסאות למ"ד דתחום שלש פרסאות דאורייתא ואפי' להביא חותם מצד המלכות מי דחינן מספק זו את השבת כדדחינן בספק נפשות, והשיב הדבר צריך תלמוד. ומכל מקום דעתי נוטה שאין דוחין שבת על הצלה מהעבירות לפי שאמרו בשבת ד. אין אומרים לאדם עמוד וחטוא בשביל שיזכה חבירו ואפי' איסור זוטא לא שרינן ליה כדי להציל חבירו מאיסורא רבה דעד כאן לא אמרינן בעירובין לב: ניחא ליה

ותשאר מומרת בזה אח"כ לעולם הכריע כתירוץ השני בתוס' שיש להצילה בחילול שבת שזה עדיף מפיקוח נפש משא"כ לקמן שיעשה פעם אחת באונס כיון שאונס רחמנא פטריה ואח"כ אין חשש לא יחלל שבת בשביל הצלה זו.

ובמגן אברהם (שו, כט) נמי תירץ שאין מחלוקת בין השו"ע והרמ"א שלגבי שלא תמר ותעבור כל ימיה חילול שבת הוי זה איסורא זוטא שמוטב לחלל שבת אחת כדי שתשמור שבתות הרבה.

והביא שהב"ח תירץ שבשכ"ח מיירי שרוצים לאונסה שתעבור עבירה ואין זו עבירה כל כך שאונס רחמנא פטריה, ומשא"כ שחוששין שתמר מחללין שבת.

ונחלק עליו המגן אברהם שכתב דאדרבה כשאונסין אותו אומרים לאדם חטא בשבילו.

ודן המגן אברהם אם מחלל שבת הוא כעובד עבודה זרה או יותר חמור. והביא מפירש"י בחולין (ה). ששבת חמורה מע"ז. אולם כתב על דברי רש"י וצ"ע מנא ליה.

ובערך השלחן תירץ שלא נחלק הרמ"א על השו"ע אלא שהחילוק בין להציל אדם מעבירה אחת לבית הצלת הבת כל ימי החיים שבזה אמרינן מוטב לחלל שבת אחת משתחלל שבתות של כל ימי חייה וכדאמרינן בפיקוח נפש.

ובלבוש (שו, יד) כתב לחלק במה דברים אמורים בהמרת דת וכיוצא בה מן העבירות דהוי דינא בהו יהרג ואל יעבור והרי יצטרך זה הנאנס למסור עצמו למיתה והוי המצילו מצילו ממות לחיים, אבל בשאר עבירות שאין הדין בהן יהרג ואל יעבור אין מחללין עליו את השבת.

וברשב"א בשבת הביא רק את תירוצו הראשון של תוס'. אולם ברשב"א בעירובין הביא בסוף דבריו את תירוצו השני של התוס' שיש חילוק בין פשע ללא פשע, וא"כ לתירוצו זה הוי כפסק הבית יוסף.

ובביאור הגר"א או"ח (שו, כו) כתב שהרשב"א לשיטתו שהביא בשבת רק את תירוצו ראשון בתוס'. ולהמבואר שהרשב"א סיים ועוד צריך תלמוד עד שיעמוד הדבר על בוריו היינו משום שברשב"א בעירובין הביא גם את תירוצו שני שבתוס'.

ובשו"ע (שו, יד) כתב מי ששלחו לו שהוציאו ביתו מביתו בשבת להוציאה מכלל ישראל מצוה לשים לדרך פעמיו להשתדל בהצלתה ויוצא אפי' חוץ לשלשה פרסאות. ואי לא בעי למיעבד כייפינן ליה.

וברמ"א כתב על דברי השו"ע ע' לקמן שכת, י. והיינו דהתם כתב הרמ"א מי שרוצים לאונסו שיעבור עבירה גדולה אין מחללין עליו השבת כדי להצילו.

ולכאז' צ"ב מדברי השו"ע כשלא פשע אומרים לאדם חטא שיזכה חבירו.

ובביאור הגר"א כתב על דברי הרמ"א כתירוץ הראשון של התוס', וא"כ לשיטתו הרמ"א חולק על השו"ע שפסק כתירוץ השני של התוס'. ולגרמ"א תירוצו הראשון של התוס' עיקר שאין אומרים לו לאדם חטא שיזכה חבירו אלא רק כשהוא גרם לחבירו לחטוא.

אולם בט"ז לא ס"ל כהגר"א אלא שלא נחלק הרמ"א על השו"ע שכתב ונראה לי דשאני הכא שרוצים להמירה

משנה שבגמ' לא קאמר חילוק בשוגג כי מיירי שלא יבוא לחיוב חטאת.

אולם הרמב"ם כתב קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה משמע אף בשוגג הותר לו שלא יבוא לידי מלאכה.

אולם אכתי צ"ב מנין למד הרמב"ם שאף בשוגג הותר לו שהרי לא יבוא לחיוב חטאת שבזה מיירי בגמ'.

ובטור נמי ס"ל כרמב"ם שכתב באו"ח (רנד) ואם נתנו בשבת אפי' במזיד מותר לו לרדותה קודם שיאפה כדי שלא יבוא לידי איסור סקילה, ומדכתב אפי' במזיד משמע שגם בשוגג הותר לו וכמש"כ הרמב"ם. וצ"ב מנין לו דין זה.

ובב"ח כתב ליישב ע"פ מה שהקשו בתוס' בהא דקאמר בגמ' ואלא דאהדר ואידכר מי מחייב, תימה דלישני אימא איסור חטאת כדקאמר בסמוך קודם שיבוא לידי איסור סקילה וכתר.

וכתב שהטור מיישב תמיהא זו שהגמ' היה יכול לתרץ תירוץ זה אימא לידי איסור חטאת אלא רצה התלמוד לחדש חידוש יותר גדול שאפי' שהדביק במזיד דהוי ליה רשע והו"א הלעיטהו לרשע וימות ולא נתיר לו לרדות אפ"ה התירו לו לרדותה קודם אפיה שלא יבוא לידי איסור סקילה. וא"כ כל שכן שאם הדביק בשוגג שאינו רשע דפשיטא התירו לו שלא יבוא לידי איסור חטאת.

והביאור בזה שאף שלא היה חייב קרבן אפ"ה יש בזה פגם שעבר על איסור חטאת.

ובזה מיושב נמי שיטת הרמב"ם שגם בשוגג ונזכר התירו לו לרדות שלא יבוא למלאכה שיש בה איסור חטאת.

ובמסקנת הגמ' איתא רב אחא בריה דרבא מתני לה בהדיא אמר רב ביבי בר אבבי הדביק פת בתנור התירו לו לרדותה קודם שיבוא לידי איסור סקילה.

וכן איתא ברי"ף וברא"ש שזה מסקנת הגמ'.

אולם בתוס' כתבו מתני ליה בהדיא אית ספרי דגרסי בעי רב ביבי ומתני' בהדיא בבעיא דרב ביבי איסור סקילה. וא"כ לפי"ז מסקנת הגמ' עלה בספק.

וברמב"ם בה' שבת (ט, ה) כתב שכח והדביק פת בתנור בשבת ונזכר מותר לו לרדותה קודם שתאפה ויבוא לידי מלאכה.

וחזינן שהביא במסקנת הגמ' שבשכח בשוגג והדביק פת בתנור ונזכר שמותר לו לרדותה קודם שתאפה ליבוא לידי מלאכה.

ולכאוו' צ"ב שהרי קאמר בגמ' ואלא לאו דאיתהדר ואידכר מי מחייב, ולכן הגמ' חזרה בה דמיירי במזיד וא"כ חזינן שכיון שלא יתחייב יהיה אסור לו לרדות בשכח בשוגג ואמאי פסק הרמב"ם שגם בשוגג יכול לרדותה.

ובמגיד משנה כתב שמשקנת הגמ' מיירי במזיד שהתירו לו לרדות קודם שיבוא לידי איסור סקילה ולמעלה מזה בסוגיא מפורש דלאו דוקא הדביק במזיד אלא אפי' בשוגג ולכן כתב רבינו שכח וכל שכן הדביק במזיד.

אולם צ"ב שהרי הגמ' מיירי בשוגג וקאמר שאם נזכר אינו חייב וא"כ למה יותר לו לרדותה.

ובלחם משנה כתב על המגיד משנה וקשה מאין לו זה מהסוגיא. וכתב הלחם

היינו דכיון שרב ביבי אמר קודם שיבוא לידו חיוב חטאת וא"כ אי אפשר לפרש כך בדבריו, שהרי אינו חייב חטאת בכה"ג, והשאלה היא שהרי אי אפשר לפרש כן בדבריו.

אולם אליבא דאמת למסקנא שהותר להציל מאיסור סקילה ה"ה שהותר להציל מאיסור ופגם של חטאת.

ונראה עוד ליישב שיטת הרמב"ם והטור ע"פ מה שיש לחקור בהא דקאמר בגמ' ואלא לאו דאיהדר ואידכר מי מחייב והתנן כל חייבי חטאות אינן חייבין עד שתהא תחילתן שגגה וסופן שגגה. אם כוונת הגמ' דכיון שאינו חייב א"כ לא התירו לו שהרי ממילא פטור מחטאת וא"כ אין לנו ראייה שיכול לרדות להמנע מחיוב חטאת.

אולם יש לומר דשאלת הגמ' מי מחייב



בביאור שיטת איסי בן יהודה שאחד ממלאכות שבת אין חייבין עליו

ועוד צ"ב במסקנת הגמ' לשיטת איסי שישנו אב מלאכה אחד מהשלשים ותשע אבות מלאכות שאין חייבין עליו אם היינו שאין חייבין עליו סקילה, או אין חייבין עליו חטאת.

וכן צ"ב אם היינו נמי שאין חייבין עליו כרת.

ועוד צ"ב אם קי"ל להלכה כאיסי או שאין הלכה כמותו.

וכן צ"ב לאיסי איך היו מחייבין סקילה במחלל שבת והרי אולי האב מלאכה עשה המחלל שבת הוא האב מלאכה שאין חייבין עליו סקילה, וא"כ איך מתקיים חיוב סקילה במחלל שבת, והרי ספק נפשות להקל.

וכן צ"ב איך מתקיים חיוב חטאת במחלל שבת שמא האב מלאכה שעשה אינו חייב עליו חטאת ונמצא מביא חולין בעזרה.

איתא בשבת ו: גבי מלאכת הוצאה בשבת אמר מר אם הוציא והכניס בשוגג חייב חטאת במזיד ענוש כרת ונסקל.

בשוגג חייב חטאת. פשיטא במזיד ענוש כרת ונסקל איצריכא ליה.

הא נמי פשיטא, קמ"ל כדרב דאמר רב מצאתי מגילת סתרים בי רבי חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר אבות מלאכת ארבעים חסר אחת ואינו חייב אלא אחת.

ומקשה הגמ' איני והתנן אבות מלאכות ארבעים חסר אחת והוינן בה מנינא למה לי ואמר ר' יוחנן שאם עשאו כולן בהעלם אחת חייב על כל אחת ואחת אלא אימא אינו חייב על אחת מהן והא קמ"ל הא מהנך דלא מספקן.

ולכאור' צ"ב מאי מגילת סתרים.

ועוד צ"ב אמאי מלאכת הוצאה אינה בכלל הספק של איסי.

ובפירוש רש"י כתב מגילת סתרים שהסתירה מפני שלא ניתנה לכתוב וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבית המדרש וכותבין אותן שלא ישתכחו מסתירין את המגילה.

ולכא' צ"ב אם יש להוכיח מזה שהלכה כאיסי שהרי באו לומר שמלאכות אלו אינן בכלל הספק של איסי או דלרווחא דמילתא אמרו ואין להוכיח מדבריהם שהלכה כאיסי. ובפירוש"י התם כתב מגילת סתרים שהסתירום לפי שאין כותבין הלכות.

ופשטות דבריו רואים שהלכה כאיסי שכתב שהסתירום לפי שאין כותבין הלכות ולא כתב לפי שהוא יחיד בביהמ"ד.

ולכא' צ"ב דהכא פירש"י מפני שהוא יחיד ומשמע שאין הלכה כמותו והתם משמע שהלכה כמותו.

ונראה ליישב שמה שפירש"י שהוא דברי יחיד לאו היינו שאין הלכה כמותו אלא שלא היו רגילין לשנותם בביהמ"ד.

אולם צ"ב בזה שהרי הלכה כמותו א"כ צריך לשנותם בבית המדרש שהרי אם הלכה כמותו אי אפשר להרוג על מלאכת שבת שהרי כל מלאכה שהיא בכלל הספק אם חייבין עליה מיתה, ואפשר כיון שהם חדשים ולא הורגלו לאומרם לכן כתבו אותם שלא ישתכחו שהלכה כמותו.

ובב"מ צב. איתא מצאתי מגילת סתרים בי ר' חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר כי תבוא בכרם רעך בביאת כל אדם הכתוב מדבר, ופירש"י מגילת סתרים מגילה טמונה לפי שאסור לכתוב הלכות וכשהיה שומע דבר חידוש וירא לשוכחו היה כותבו ומסתירו מן העין, ומשמע שכן הלכה.

ועכ"פ צ"ב בשיטת רש"י אם ס"ל שהלכה כאיסי או שאין הלכה כמותו.

אולם צ"ב איך כתבו שהרי אסור לכתוב תורה שבעל פה.

ועוד צ"ב אמאי מלאכת הוצאה אינה בכלל הספק של איסי.

ובפירוש רש"י כתב מגילת סתרים שהסתירה מפני שלא ניתנה לכתוב וכששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבית המדרש וכותבין אותן שלא ישתכחו מסתירין את המגילה.

ולכא' צ"ב שאם הסתירה מפני שלא ניתנה לכתוב איך כתבו אותה שהרי אסור לכתוב תורה שבעל פה ואם כתבו אמאי גזו.

ועוד צ"ב במש"כ רש"י ששומעין דברי יחיד חדשים שאינן נשנין בבית המדרש אם היינו שאינן נשנין שאין הלכה כמותו, או שאין רגילות להזכירם אע"פ שכן הלכה.

וכן צ"ב במש"כ רש"י וכותבין אותן שלא ישתכחו אם היינו שלא ישתכחו מפני שכן הלכה, או דהיינו כדתנן בעדיות (א), ו) אמר ר' יהודה א"כ למה מזכירין דברי היחיד בין המרובים לבטלן שאם יאמר האדם כך מקובל יאמרו לו כדברי איש פלוני שמעת, וא"כ י"ל שזו כוונת רש"י שכותבין דברי היחיד שלא ישתכחו לדעת שאין הלכה כמותו.

ובגמ' צו: איתא אמר רב יהודה אמר שמואל מקושש מעביר ארבע אמות ברה"ר הוה במתניתא תנא תולש הוה רב אחא ברבי יעקב אמר מעמר הוה וקאמר בגמ' למאי נפק"מ לכדרב דאמר רב מצאתי מגילת סתרים בי ר' חייא וכתוב בה איסי בן יהודה אומר אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ואינו חייב על אחת מהם רב יהודה פשיטא ליה דהמעביר חייב. ומתני' פשיטא ליה דתולש חייב ורב אחא בר יעקב פשיטא ליה דמעמר חייב. מר סבר הא מיהת לא מספקא ומר סבר הא מיהת לא מספקא.

מיירי בסקילה אבל בחטאת חייב בכולן וכן איתא ברשב"א בריטב"א ובמאירי.

אולם בפירוש ר"ח צו: אלא ל"ח חטאות שיש אחת בהן שהוא פטור עליה ונמצא ספק בכולן.

וחזינן בשיטתו שדברי איסי מיירי בחטאת.

וכתב עוד מעביר ד' אמות ברה"ר הוה פירוש כיון שנסקל נתברר כי המעביר ד' אמות ברה"ר אינו מן הספיקות אלא ודאי חייב.

וא"כ חזינן בשיטתו שהספק של איסי מיירי בחטאת וסקילה.

ובגמ' איתא בשוגג חייב חטאת פשיטא במזיד ענוש כרת ונסקל איצטריכא ליה. ומקשה הא נמי פשיטא הא קמ"ל כרב והוכיחו מזה התוס' והרשב"א והריטב"א שדברי איסי מיירי בסקילה דאי מיירי בחטאת אמאי לא מתרץ בגמ' בתחילה שמקשה בשוגג חייב חטאת הא קמ"ל דרב.

ולכאז' צ"ב לפי"ז בדברי ר"ח יבאר איך דברי הגמ'.

ונראה ליישב שר"ח יבאר דאין הכי נמי שהגמ' יכל ליישב מיד על השאלה בשוגג חייב חטאת פשיטא הא קמ"ל כרב.

אולם אז היה מקום לומר שדברי איסי מיירי רק בחטאת.

אולם לאחר שהוזכר החיוב סקילה א"כ החידוש הוא לאפוקי מאיסי הוא בחטאת ובסקילה שבשניהם יש את ספיקו של איסי.

ולכאז' צ"ב במה נחלקו התוס' ור"ח.

ונראה ליישב ע"פ הא דתנן בסנהדרין בחיוב הנסקלים המחלל את השבת

ונראה לבאר ע"פ מה שיש לחקור באיסור זה לכתוב התורה שבעל פה אם האיסור הוא הכתיבה או שהאיסור הוא ללמד לאחרים מתוך הכתוב.

ובגיטין ס: איתא דרש ר' יהודה בר נחמני מתורגמניה דר' שמעון בן לקיש כתיב כתוב לך את הדברים האלה וכתוב כי על פי הדברים האלה. הא כיצד דברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרן בעל פה. דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרן בכתב דבי ר' ישמעאל תנא אלה אתה כותב ואי אתה כותב הלכות.

וחזינן פלוגתא דלר' יהודה האיסור הוא ללמד לאחרים דברים שבעל פה מתוך הכתוב ולר' ישמעאל האיסור הוא לכתוב הלכות אף שלא מלמד מתוך הכתוב.

ובפירש"י התם כתב ודברים שבעל פה אי אתה רשאי לכותבן מכאן אתה למד שהתלמוד לא ניתן לכתוב אלא מפני שהתורה משתכחת.

ובזה יש ליישב מש"כ המגילת סתרים בב' דרכים שכתבו אותה שלא ישתכח הדבר. וכן י"ל שכתבו אותה מפני שהאיסור הוא ללמד תורה שבעל פה מתוך הכתוב ולא רק לכתוב.

ולכאז' צ"ב בדברי איסי שאחד ממלאכות שבת אין חייב עליהם אי מיירי בחיוב מיתה דסקילה או בחטאת.

ובפירש"י כתב אינו חייב על אחת מהן אחת יש בהן שאינו חייב עליה מיתה.

וחזינן בפירש"י שדברי איסי הם על חיוב מיתה בסקילה שאין באחת ממלאכות שבת.

ובתוס' הביאו מר"י כרש"י שדברי איסי

ולכא' צ"ב לפי"ז אמאי בברייתא ו. ובגמ' צו: באו לאפוקי מאיסי אם אינו להלכה.

ונראה לבאר דס"ל לרמב"ם שלרווחא דמילתא אמרו שבמלאכות אלו אף איסי מודה.

ויעו' נמי בפרי מגדים בפתיחה להלכות שבת וכן במנחת חינוך (מצוה לב) שהוכיחו מהרמב"ם דס"ל דלא כאיסי יעו"ש.

ובמאירי הובא בזה חידוש שכתב ומלאכות אלו כולם בדין זה ואין הלכה כדברי האומר הבערה ללאו יצאת וכמו שאמרו בכאן שיש אחת מהן שאינו חייב עליה ורומז על ההבערה אלא כולן לחיוב והבערה לחלק יצאת.

וחזינן במאירי חידוש שדברי איסי שיש אב מלאכה אחד שאין חייבים עליו היינו הבערה, וכמ"ד בגמ' ע. שהבערה ללאו יצאת ואין בה מיתה והיא האב מלאכה שדיבר בו איסי.

ולכא' צ"ב בדברי המאירי מנין לו חידוש זה.

וכן צ"ב שאם הגמ' יודע דמיירי בהבערה אמאי צריך לומר שהוצאה אינה בכלל זה.

וכן אמאי צריכים האמוראים צו: לומר שהאב דמקושש אינו בכלל זה שהרי ידוע דמיירי בהבערה.

ונראה לבאר שהמאירי הוקשה לו בזה שרואים בברייתא ו: ובגמ' צו: שמביאים דברי איסי ומשמע דקיי"ל כוותיה ומאידך חזינן בסנהדרין ובמשניות דשבת דחייבין על כל מלאכות שבת, ולכן כתב

בדבר שחייבין על זדונו כרת ועל שגגתו חטאת וקאמר בגמ' מכלל דאיכא מידי דחילול שבת הוי ואין חייבין על שגגתו חטאת ולא על זדונו כרת, מאי היא תחומין, ואליבא דר' יוסי.

וכתבו שם בתוס' המחלל שבת לאו למימר דכל שחייב על שגגתו חטאת חייב על זדונו מיתה דהא איסי אמר אבות מלאכות ארבעים חסר אחת ואינו חייב על אחת מהן.

ופי' הקונטרס וכן ר"ת היינו מיתה אבל חטאת מיחייב אכולהו אלא אתא למימר שכל שאין חייבין חטאת אין חייבין מיתה.

ובזה יש לבאר שמשום משנה זו נייד ר"ח מפירוש רש"י ותוס' ופירש דמיירי לסקילה ולחטאת שבשניהם יש את ספיקו של איסי.

וחזינן בתוס' שרצו ליישב דברי איסי עם סתם משנה, וא"כ אפשר דס"ל שהלכה כאיסי, וא"כ צ"ב איך אפשר לחייב מחלל שבת במיתה דסקילה שמא החילול שבת שעשה הוא מהמלאכות שאין חייבין עליו מיתה.

וברמב"ם בה' שבת (א, ב) כתב כל מקום שנאמר בהל' שבת שהעושה דבר זה חייב הרי זה חייב כרת ואם היו שם עדים והתראה חייב סקילה ואם היה שוגג חייב חטאת.

וחזינן ברמב"ם שפסק דלא כאיסי שהרי לאיסי אי אפשר לחייב סקילה במחלל שבת שהרי ספק נפשות להקל ודלמא חילל שבת במלאכה שאין בה חיוב מיתה.

ונראה לבאר שהרמב"ם למד מסתם משנה שלא חילקה בדבר.

בהוצאה חיוב חטאת וסקילה צ"ב אמאי לא מתרץ בגמ' שהוצאה שלומדים מפס' בפני עצמו שאסורה בשבת וכדאיתא בתוס' ב. שהיא מלאכה גרועה א"כ היה הו"א שאין עליה חיוב סקילה וחטאת שלא מצינו בה אלא לאו כדכתיב ויצו משה ויעבירו קול במחנה שלא יוציאו בשבת, וא"כ אשמעינן חידוש בברייתא שהיא ככל המלאכות שחייבים עליה סקילה וחטאת.

ונראה לבאר ע"פ מש"כ התוס' צו: בשם ר"ח והירושלמי שהילפותא מהפס' ויצו משה היא שהוצאה נקראת מלאכה וא"כ אחר שנקראת מלאכה פשיטא שהיא ככל המלאכות, ולכן בגמ' לא מתרץ הכי.

אולם לגירסא דידן התם בגמ' וכמו שהביא התם ברשב"א שלומדים מויצו משה שהזהיר אותם על הוצאה, וא"כ צ"ב דיש חידוש לומר שיש בזה סקילה וחטאת.

ונראה ליישב דאף אי נימא שהוצאה נלמדת מזה שהזהיר משה לא להוציא, אפ"ה י"ל דכיון שנקרא בפס' מלאכה לא מחלקים בין הוצאה לשאר מלאכות בחיוב סקילה וחטאת.

לחדש שדברי איסי הם כמ"ד הבערה ללאו יצאת שנחלקו תנאים בזה בגמ' ע. וא"כ כיון דקיי"ל הבערה לחלק יצאת ולא ללאו יצאת א"כ קיי"ל שלא כדברי איסי.

אולם צ"ב על דברי המאירי שהרי בגמ' ע. איתא דשמואל סבר לה כר' יוסי דאמר הבערה ללאו יצאת, וא"כ לפי"ז סובר כאיסי, ומאידך ס"ל בגמ' צו: שמקושש היה מעביר ד' אמות ואמר שזה אינו בכלל ספק של איסי ולשיטת המאירי שמואל דס"ל כר' יוסי שהבערה ללאו יצאת, ובזה מיירי איסי מה צריך לומר שמעביר ד' אמות אינו בכלל ספק של איסי שהרי איסי מיירי בהבערה, ופשיטא שלא במעביר.

ואפשר דמכח שאלה זו ניידו כל הראשונים שלא הזכירו דבר זה.

והא דקאמר בגמ' שהוצאה אינה בכלל הספק של איסי, נראה לבאר לפי"ז מה שהקשו בתוס' ב. אמאי פתח במלאכת הוצאה שהרי היא המלאכה האחרונה שנשנית במתני' עג. ואמאי פתח בה.

ולחמבואר בברייתא אתי שפיר שיש בהוצאה חידוש שאינה בכלל ספיקו של איסי ומלאכת הוצאה ודאי שחייב עליה, ודלא כשאר מלאכות שאחת מהן אין עליה חיוב.

ובזה שמקשה בגמ' שפשיטא שיש



הרב יצחק צבי ליבוביץ
תפרח

בענין הקמת קרשי המשכן ע"י משה (פרשת פקודי)

ויביאו את המשכן אל משה (לט, לג)

משה מיצר על שלא נשתתף הוא עמהן במלאכת המשכן. כיצד, הנדבה ניתנה על ידי ישראל והמלאכה נעשית ע"י בצלאל ואהליאב וחכמי לב. ולפי שהיה משה מיצר, העלים הקב"ה מהם, ולא היו יכולין להעמידו.

ביון שהטיחו פניהם מכל מקום ולא היו יכולין להעמידו, נכנסו כל ישראל אצל משה. אמרו, משה רבינו, כל מה שאמרת לנו עשינו וכל מה שצויתנו ליתן ולהוציא נתנו הכל והרי כל המלאכה לפניך. שמא חסרנו שום דבר או ויתרנו על כל מה שאמרת לנו, ראה הכל לפניך והיו מראין לו כל דבר ודבר, שנאמר "ויביאו את המשכן אל משה". וכתוב "וירא משה את כל המלאכה". אמרו לו, לא כך וכך אמרת לנו לעשות. אמר להם, הן. וכן על כל דבר ודבר. אמרו לו, ואם כן למה אינו עומד, שהרי כבר נצטערו בצלאל ואהליאב וכל חכמי לב להעמידו ולא היו יכולין. והיה משה מיצר על דבר זה, עד שאמר לו הקב"ה למשה לפי שהיית מיצר שלא היה לך עשייה ולא חלק במלאכת המשכן, לפיכך לא יכלו אותן חכמים להעמידו בשבילך. כדי שידעו כל ישראל, שאם על ידך אינו עומד, שוב אינו עומד לעולם. ואיני כותב לו הקמה אלא על ידך, שנאמר "ויקם משה את המשכן". וכן הוא אומר "וידבר ה' אל משה ביום החדש הראשון באחד לחדש תקים את משכן אהל מועד". אמר משה, רבש"ע איני יודע להעמידו. אמר ליה, עסוק בידך ואתה מראה

ופירש רש"י "שלא היו יכולין להקימו. ולפי שלא עשה משה שום מלאכה במשכן, הניח לו הקב"ה הקמתו, שלא היה יכול להקימו שום אדם מחמת כובד הקרשים, שאין כח באדם לזקפן, ומשה העמידו. אמר משה לפני הקב"ה "איך אפשר הקמתו על ידי אדם", אמר לו עסוק אתה בידך, נראה כמקימו, והוא נזקף וקם מאליו. וזהו שנאמר "הוקם המשכן" הוקם מאליו. מדרש רבי תנחומא".

וראיתי לנכון להעתיק בכאן את לשון התנחומא (סימן יא) בארוכה. וז"ל: "כיון שגמרו מלאכת המשכן היו יושבין ומצפין אימתי תבא שכינה ותשרה בו והיו מצטערין הכל מפני שלא שרתה שכינה עליו. מה עשו, הלכו להם אצל חכמי לב, אמרו להן ומה אתם יושבין, העמידו אתם את המשכן ותשרה שכינה בינותינו. היו מבקשין להעמידו ולא היו יודעין ולא יכולין להעמידו, וכשהן חושבין להעמידו הוא נופל. מיד הלכו להם אצל בצלאל ואהליאב, אמרו להם בואו אתם והעמידו המשכן שאתם עשיתם אותו שמא על ידכם ראוי לעמוד, מיד התחילו להעמידו ולא יכלו. התחילו מסיחין ומרננין ואומרים, ראו מה עשה לנו בן עמרם שהוציא את ממונינו במשכן הזה והכניס אותנו לכל הטורח הזה ואמר לנו כי הקב"ה יורד מן העליונים ושורה בתוך ריעות עזים שנאמר "ושכנתי בתוכם".

ולמה לא היו יכולין להעמידו, אלא שהיה

מעשי האדם, אינם אלא למראית העין, והכל פועל ה' לבדו. אמנם האדם צריך לעשות את המוטל עליו, ואז מסייע לו ה'.

ועל כן אל יאמר האדם, שעל פי חישוביו אין הוא יכול להצליח במצוה המוטלת עליו, וא"כ אין הוא חייב בזה. אלא עליו לעשות את יכולתו, והקב"ה יסייעו, ואף ייקרא על שמו, כיון שממילא כל מה שהאדם עושה הוא רק מראית העין.

וכן כתב גם באילת השחר בפרשתן וז"ל "והנה אע"פ שמשה הקים את המשכן בדרך נס, מ"מ זה היה נחשב לו למעשה מצוה. כיון שלולא מעשיו, המשכן לא היה עומד. ורק לאחר שעשה את כל מה שביכלתו לעשות סייעו לו מהשמים".

דברי הגר"ח שמואלביץ זצ"ל

והנה איתא בנדרים (לח, א) "אמר רבי יוחנן, אין הקב"ה משרה שכנתו אלא על גבור ועשיר וחכם ועניו, וכולן ממה. גבור, דכתיב "ויפרוש את האהל על המשכן", ואמר מר משה רבינו פרסו, וכתיב "עשר אמות ארך הקרש". אימא דאריך וקטין [ארוך בקומה וקטן בכח (ר"ן)]. אלא מן הדין קרא, דכתיב "ואתפוש בשני הלוחות ואשליכם מעל שתי ידי ואשברם" ותניא, הלוחות ארכן ששה ורחבן ששה ועביין שלשה".

וכתב הרא"ש "תימה, אמאי לא יליף מקרשים "ויקם את המשכן".

וכתב המהרש"א "ולאו קושיא היא, דעל כרחק פירושו נראה במקומו, אבל הוא קם מאליו בנס מדכתיב לקמיה "הוקם", הוקם מאליו משמע כדאיתא בתנחומא ועיין פירש"י בחומש וק"ל".

וכתב הגר"ח שמואלביץ זצ"ל (שיחות

להעמידו והוא עומד מאליו, ואני כותב עליך שאתה הקימתו שנאמר "ויהי בחדש הראשון בשנה השנית באחד לחדש הוקם המשכן". ומי העמידו, משה, שנאמר "ויקם משה את המשכן". עכ"ל התנחומא.

דברי הגראי"ל שטיינמן זצ"ל

וראיתי להעתיק בזה את דברי מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל [נדרפס בספר "כאיל תערוג" (מתוך קונטרס "יצחק ירנן" לר"י לוונשטיין זצ"ל, עמוד 216)]:

"וצריך להבין מדוע היה צורך מיוחד לנס כדי להעמיד את המשכן, ואמאי לא עשה ה' באופן שיוכלו להעמידו בלא נס.

גם צריך להבין, שהרי לכאורה בהמשך המסעות, כן היו הלויים מפרקים ומעמידים את המשכן. ואמאי שם לא הוצרכו למשה רבינו.

ועוד צ"ב, מה הענין שאמר ה' למשה שיעסוק כאילו מעמידו ויהיה עומד מאליו, אמאי צריך לעשות כאילו הוא מעמידו ולא יעמוד לגמרי לבד.

וגם, איזו מעלה יש, א"כ, למשה עד שנקרא שהוא הקימו.

וי"ל, דהמשכן היה בו קדושה גדולה ואינו סתם מבנה גשמי, ועל כן הוא נצרך לכח הקדושה של משה רבינו כדי לעמוד. ולכן גלגלו משמים, שמשה רבינו שהיה חציו איש האלקים וחציו בן אדם, לא יתן תרומה למשכן אלא יקיים אותה בפועל. אמנם, בכח הקדושה שהכניס משה רבינו לקרשי המשכן, שוב נשארה בה הקדושה והצליחו אח"כ הלויים להעמידו בכל המסעות.

ומה שהוצרך משה לעשות כאילו הוא מעמידו, יש בזה יסוד לחיים. שכל

היכולת, הוא זוכה על ידי כך להביא את התכלית מן השמים, וזהו הגיבור האמיתי, ועל כן נאמר בתורה ויקם משה את המשכן אע"פ שקם מאליו על ידי נס".

והן הן הדברים שהבאנו מהגראי"ל זצ"ל.

נקודה מוסרית נוספת בדברי המדרש:

ואגב שכבר הבאתי כאן מרבותינו בעלי המוסר, אכתוב עוד גרגיר מוסרי קטן.

הנה שמתני אל לבי לדקדוק לשון המדרש דלעיל "אמרו לו, ואם כן למה אינו עומד, שהרי כבר נצטערו בצלאל ואהליאב וכל חכמי לב להעמידו ולא היו יכולין. והיה משה מיצר על דבר זה, עד שאמר לו הקב"ה למשה לפי שהיית מיצר שלא היה לך עשייה ולא חלק במלאכת המשכן, לפיכך לא יכלו אותן חכמים להעמידו בשבילך. כדי שידעו כל ישראל, שאם על ידך אינו עומד, שוב אינו עומד לעולם וכו'".

ולכאורה יש כאן שני ענינים שונים שהיה משה מיצר עליהם. דמתחילה היה מיצר בצרתן של האומנים על שלא הצליחו להקים את המשכן, ומיד תיכף לזה אמר לו שבשכר שהיה מיצר על עצמו שלא נשתתף במשכן, יזכה להקימו.

חזינן דרק כאשר היה מיצר בצערו של חברו על אשר קצור קצרה ידו בעבודת ה', ומראה בעצמו דהוי ניחא ליה שהיו בצלאל ואהליאב מצליחים להקימו. רק אז, זכה לכך בעצמו. ודו"ק.

דברי הכלי חמדה:

ובכלי חמדה (בפרשתן אות ג) ג"כ עמד על דברי רש"י, בתוספת הערות נוספות. וז"ל "והנה לכאורה יפלא מאוד: א. דמקודם כתב רש"י ז"ל דמשה העמידו, ואח"כ כתב

מוסר, מאמר כד, עמוד קא) "ונראה לומר שהרא"ש שפיר הקשה, שהנה אמרו עוד בתנחומא "אמר לו הקב"ה למשה, לפי שהיית מיצר שלא היה לך עשייה ולא חלק במלאכת המשכן, לפיכך לא יכלו אותן חכמים להעמידו בשבילך כדי שידעו כל ישראל. שאם על ידך אינו עומד, שוב אינו עומד לעולם ואיני כותב לו הקמה אלא על ידך שנאמר "ויקם משה את המשכן". ויש להבין אלו תנחומין היו למשה בכך שנכתב "ויקם משה את המשכן", והרי באמת לא היה יכול להקימו אלא מאליו הוקם ומשה רק עסק בו כאילו הוא מקימו, וא"כ סו"ס אין לו חלק במלאכת המשכן.

ועל כרחק צריך לומר כדרך שביארנו למעלה, שלעולם אין מעשי האדם פועלים את התכלית, אלא שהאדם עוסק בידו והתכלית מן השמים היא באה. וגם אצל משה כך היה, משה עסק בידיו ועשה את פעולת הקמת המשכן והמשכן הוקם מאליו והעלה עליו הכתוב כאילו הוא הקים את המשכן "ויקם משה" כי לעולם כן הוא שכל מעשי האדם ופעולותיו אין בהם אלא את עצם העשייה, והגמר והתכלית מן השמים הם.

והנה במה שאמרו "אין הקב"ה משרה שכונתו אלא על גיבור" נראה שאין הכוונה לבעל כח גדול, אלא "גיבור" הכוונה למי שעובד בכל כוחותיו ומנצלן לגמרי, וזוהי המעלה הנצרכת לנבואה.

ולפ"ז שפיר הקשה הרא"ש שיש להביא ראיה שמשה היה גיבור, ממה שהקים את המשכן. כי בודאי מה שזכה לכך שעל ידו הוקם המשכן "מן השמים", הוא רק משום שהשקיע בהקמתו את כל הכוחות האצורים בקרבו, וכמו שאמר לו הקב"ה "עסוק בידך" והיינו בכל כוחו. ורק כאשר האדם עושה השתדלות עד קצה גבול

דבשבעת ימי המילואים לא היה בו כח הקמה לאחר הסתירה. והדעת נותן כן, כיון דהיה צריך בכל פעם הקמה חדשה, נראה דבעת שהיה נסתר הוי סתירה מעליא, דאל"כ אינו אח"כ הקמה חדשה כמובן. ולכן באמת היה משה רבינו מעמידו בעצמו. וא"ש מאוד דברי רש"י ז"ל. וזה נכון מאוד בס"ד עכ"ל.

דברי בעלי התוספות:

והנה בעיקר ההערה שהבאתי לעיל מדברי הגראי"ל, כיצד הקימו הלויים את המשכן בכל המסעות, מצאתי שעמדו בזה בתוספות השלם (אשר י"ל על ידי הרב יעקב גליס זצ"ל).

וי"ל "וקשה, וכי לא כתיב "ונסעו הקהתים נושאי המקדש והקימו את המשכן עד בואם" א"כ אתה רואה שהקהתים היו מקימים אותו, ואין נראה לומר שבכל שעה היה משה עוסק בהקמתו. וי"ל ודאי מפני כובד הקרשים לא היה שום אדם שהיה יכול להקימו אלא ע"י נס, בכל פעם כשהתחילו הקהתים בהקמתו אז קם ממילא. אבל מתחילה, אפילו אם כל העולם היו עוסקים בו לא היה קם כי אם על ידי משה".

הצעת ביאור מחודש בסדר הקמת המשכן:

ולבאורה היה נראה להציע ביאור חדש בסדר הקמת קרשי המשכן, ובכך יתורצו בס"ד כל ההערות ע"ד רש"י ז"ל.

דהנה יש לחקור באיזו צורה היו מעמידים את הקרשים ע"ג אדנים. האם היו משכיבים את הקרש ומחברים לו האדנים, ואז זוקפים את הקרש. או דלמא, שהיו סודרין את האדנים במקומן כמין מסגרת, ועל גביהן היו תוחבים הקרשים בדרך עמידה.

"אמר משה לפני הקב"ה איך אפשר הקמתו על ידי אדם", נראה דמשה לא היה יכול להעמידו. ב. איך אפשר לומר דמשה לא היה יכול להעמידו, והא מאי דכתיב בתוה"ק "הוקם המשכן" היינו בשמיני למילואים בא' בניסן. וא"כ נראה מבואר, דרק אז היה ע"י סיוע השי"ת, והרי משה רבינו היה מעמידו ופרקו כל ז' ימי המילואים, וא"כ בשמיני למילואים אמאי אמר לפני הקב"ה "איך אפשר הקמתו ע"י אדם".

ומה שגלענ"ד בכוונת רש"י ז"ל, דבאמת משה רבינו היה יכול להעמיד את המשכן מעצמו, ובאמת בז' ימי המילואים היה מעמידו ופרקו בעצמו. אמנם ביום השמיני שפיר שאל משה רבינו "איך אפשר הקמתו ע"י אדם". והוא לפי מה דמבואר בזבחים (סא, ב. קטז, ב) דלכן לחם הפנים ושאר קרבנות לא נפסלו ביוצא בשעה שסתרו המשכן ונסעו, משום דכתיב "ונסע אהל מועד" - אף על פי שנסע אהל מועד הוא, ע"ש. מבואר מזה דהוצרך כח בהקמת המשכן, שיהיה נקרא "אהל מועד" אף לאחר סתירה, ושיהיה לו תמיד קדושת המשכן, דאל"כ לא יהיה אפשר לקיים מצות לחם הפנים, כיון דיהיה תמיד נפסל ביוצא.

וזה ששאל משה רבינו "איך אפשר הקמתו ע"י אדם", והיינו איך אפשר דע"י מעשה בן אדם יהיה מתקיים אף לאחר סתירה. וע"ז השיב לו הקב"ה "עסוק אתה בדין והוא נזקף וקם מאליו", וכיון שהיה הקמתו ע"י שמים, נשאר בו כח הקמה אף לאחר סתירה, דאע"פ שנסע אהל מועד הוא.

ולכן בשבעת ימי המילואים מבואר בתוספתא (פ"ז דמנחות ה"ב) "רבי יוסי אומר כל שבעת ימי המילואים היה השלחן בטל בלא לחם" ע"ש... נראה פשוט

התוס' (מנחות נט, ב ד"ה מי בעינן. ועוד) דלשון "נתינה" בעי שיעור, ולשון "שימה" היינו בכל שהוא. ומעתה הדברים נפלאים, דבנתינת האדנים והברחים שעשה משה מעשה ממש, שייך לשון "נתינה". משא"כ בקרשים, שרק שם ידו והוקמו מאליהם, שפיר שייך לשון "שימה". ועוד יש להמתיק בזה ע"פ מש"כ הנצי"ב (העמק דבר בהקדמתו אות ט, ופרשת קרח יז, יב) דלשון "שימה" הוא בדבר הצריך שימת לב והתבוננות. וה"נ בהכנסת הקרשים לתוך האדנים, הלא צריך שימת לב להכניסם במקום הנכון ולא למעוך את דפנות האדנים (וראה עוד בס' הכתב והקבלה כאן מה שפירש בזה לפי דרכו).

ב] וכעת אבא להוכיח בס"ד שבשאר ההקמות היו מחברים האדנים לקרש בהיותו מושכב.

דהנה איתא פעמיים בירושלמי שבת (פ"ז ה"ב, פי"ב ה"א (ובעוז והדר- בדפים: סד, א. פג, ב): "מה בנין היה במשכן, שהיו נותנין קרשים על גבי אדנים. ולא לשעה היתה, א"ר יוסי מכיון שהיו חונים ונוסעים על פי הדיבור, כמי שהיא לעולם. א"ר יוסי בי רבי בון, מכיון שהבטיחן הקב"ה שהוא מכניסן לארץ, כמי שהוא לשעה. הדא אמרה בנין לשעה בנין. הדא אמרה אפילו מן הצד. הדא אמרה אפילו נתון על גבי דבר אחר. הדא אמרה בנין על גבי כלים בנין. אדנים כקרקע הן".

ובפירוש הגר"ק "אפילו מן הצד- אפילו בונה כתלים דומיא דקרשים, שאינו בונה אבן על גבי אבן אלא זה בצד זה. לא תימא בנין שלא כדרכו הוא ופטור, הדא אמרה שחייב. א"נ, בנין מן הצד שאינו מחובר בטיט אלא מצדד את האבן עד שמתישבת בקרקע יפה, הוי בנין. כי הכא

ונראה דבהא תליא מילתא. דבהקמה הראשונה של המשכן, הוצרך משה להקימו באופן שמסדר תחילה את האדנים ואח"כ תוחב לתוכן את הקרשים.

אך בכל שאר ההקמות, היו מחברים את האדנים לקרשים בהיות הקרש מושכב.

ומעתה אתי שפיר טובא, דדוקא בהקמה הראשונה נתקשו כל ישראל ואף בצלאל ואהליאב, ואף משה רבינו עצמו. משום דדבר גדול הוא להגביה הקרש לרום אמה [כאשר אין בו אף בית יד לאחיזה] ולכוונו היטב לתוך שני האדנים.

אבל בשאר ההקמות, שהיו מחברים האדנים לקרש בהיותו מושכב, לא בשמים היא להגביה הקרש ולזקפו.

הוכחות לחידוש הנ"ל:

א] וכעת אבא להוכיח בס"ד שבהקמתו של משה היה מגביה הקרש ומניחו בתוך האדנים.

הנה לישנא דקרא (פקודי מ, יח) "ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו".

הרי מפורש להדיא, שמתחילה סידר את האדנים ואח"כ שם הקרשים בתוכם.

ובן ראיתי בס' דברים אחדים (רבי חיים אברהם דים שליט"א מאנטוורפן, על ברייתא דמלאכת המשכן רפ"א) שדייק מלשון הברייתא דמלאכת המשכן, שמתחילה היה מסדר כל האדנים ואח"כ מניח הקרשים לתוכן.

[ואגב] אורחא ראוי לשים ליבנו לדקדוק לשון הכתוב, דלגבי אדנים ובריחיו נקט לשון "ויתן" ולגבי הקרשים נקט לשון "שימה". וביאור הדבר, דכבר נודע מש"כ

דחויא דאדנים כקרקע הם. לפירוש הראשון, אידחיא אף דינא ד"מן הצד". ולפירוש השני לא אדחיא אלא דינא דבונה ע"ג כלים [ולכאורה צ"ל דאף דינא דבונה ע"ג דבר אחר נמי אידחיא, דחד ענינא הוא וכמ"ש הגר"ח"ק].

וכד נדייק היטב, לכאורה הדבר תלוי בב' הפירושים הנ"ל בפ"י הגר"ח"ק מה הכוונה "מן הצד".

דלפירושו הראשון דהיינו בנין אבן בצד אבן שאצלה, עיקר ההוכחה מאדנים היא מחיבור הקרשים לאדנים בעודם מושכבים בטרם העמדתם. אין שייך לדחות דשאני אדנים כקרקע הם, דאדרבה באותה שעה שחיברו את הקרשים באדנים בהיותם בשכיבה, הלא לא נעשו הקרשים נוגעין בקרקע כלל.

אבן לפירוש השני ש"מן הצד" היינו בנין שאינו בטיט, נמצא שההוכחה היא מעצם הצבת הקרשים ע"ג הקרקע. ואהא שפיר מצינן לדחות דשאני אדנים דחשיבי כמחובר לקרקע.

עכ"פ מורם מן האמור, דעכ"פ לפירוש הראשון דהגר"ח"ק, כך היתה צורת הקמת המשכן לחבר האדנים לקרש בהיותו שוכב.

שמצדדה לתוך האבנים. אפילו נתן על גבי דבר אחר-ואפילו אינו בונה ע"ג קרקע, והדא אמרה שאפילו זה הדבר כלים הוא, שבונה ע"ג כלים, נמי חייב. וכגון הכא שבונה ע"ג אדנים. ודחי: אדנים כקרקע הם- דהא אדנים חלולין הן ונכנסין בהן ידות הקרשים שנוגעין בקרקע, ונמצאו הקרשים ע"ג קרקע". עכ"ל

[וראה מש"כ רבינו זצ"ל בפירושו "דעת" לברייתא דמלאכת המשכן (א, ג ד"ה ומכניסין) וז"ל "וצריך לומר ששולי האדנים לא היו גבוהים אלא משהו, דאל"כ היה גובה המשכן יותר מעשר אמה. ויותר נראה, שלא היו כלל שוליים לאדנים, וכן משמע בתוס' (שבת צח, א ד"ה הניחא) כו'. ובזה מבואר הירושלמי בשבת ר"פ הבונה דקאמר מה בנין היה במשכן שהיו נותנים קרשים ע"ג אדנים, וקפריך הדא אמרה בנין ע"ג כלים בנין, ומשני אדנים הרי הן כקרקע, ואינו מובן למה אדנים כקרקע טפי מכלים, ולפ"ז א"ש, משום שידות הקרשים היו נוגעים בקרקע בנקבי האדנים (אבל אין לפרש דכיון דהאדנים נעשו לצורך הקרשים, בטלים לגבי הקרשים ולא דמי לכלים. דא"כ הול"ל "אדנים כקרשים הם" לכן נראה כמ"ש). והר"ג נדל שליט"א אמר די"ל דכיון דהאדנים נעשו לשמש עם הקרקע, להכי קאמר אדנים כקרקע, ועיין תוספתא שבת פ"ב ה"א. עכ"ל].

ובקרוב העדה הביא שני פירושים בענין



הרב יאיר מיינקוס

אי עדיף פרשת זכור בעשרה או מגילה בעשרה

פרשת זכור בציבור ממקרא מגילה, אע"ג דמקרא מגילה עדיפא, וכל מצוות נידחות מפניה, מ"מ לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד, אבל קריאת פרשת זכור, כתב האשרי (פ' שלשה שאכלו, ברכות כ"ז ס"י כ') דעשה דאורייתא הוא לקרותן בעשרה, ודוחה לא תעשה ד"לעולם בהם תעבודו", להכי שיחרר רבי אליעזר עבדו כדי להשלימו לעשרה.

ובתוס' שאנץ (דף י"ג ע"א) כתבו דאין שום קריאה מדאורייתא, רק פרשת זכור, ובתוס' הקצרות (ברכות פ"ר שני) פירש דפרשת זכור ופרשת פרה אדומה, חייבים לקרותן מן התורה. וכן הסמ"ק (סי' קמ"ז) חלק למצות עשה זכור אשר עשה, וזה שאנו קוראין פרשת זכור, קודם פורים.

ואם כן צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה, ממקרא מגילה בזמנה, אלא שהעולם לא זהירי בהכי".

מבואר דכיון דחייב קריאת פרשת זכור, הוא מדאורייתא, והביא שיש הסוברים דאף דין העשרה קריאה הוא מדאורייתא, ולכן ר"א שיחרר עבדו, דאל"כ היאך עבר על ל"ת "לעולם בהם תעבודו", משא"כ קריאת המגילה בזמנה, לרוב הפוסקים נקראת ביחיד, ולכן אם א"א לקרות פרשת זכור ומגילה בעשרה, עדיף שיקרא פרשת זכור בעשרה.

שיטת המג"א

המג"א (סי' תרפ"ה סק"א) הביא דברי התרומת הדשן, וכ' "ול"נ ליישב

בשכנות אלינו גר יהודי שומר מצוות, העובד למחיתו, ובעקבות המלחמה בעזה ובלבנון, גויס (למילואים) לצבא, רוב הזמן הוא מוכרח להשאר באיזורי קרב, ולעיתים רחוקות, ולזמן קצר מאד, משתחרר לביתו ולמשפחתו.

ההפסקה הבאה שניתנה לו, היא יום הפורים, מאחר ונמצא במקומות שלא תמיד מתאפשר להתאגד למנין עשרה ברי חיובא יר"ש, נאלץ להתפלל הרבה ביחידות, וללא קריאות התורה.

ושאלתו היא, מאחר שמשחרר ליום הפורים, האם ראוי שיבקש להשתחרר במקום יום זה, להשתחרר שבת קודם פורים, שבו קוראים פרשת זכור, כדי שיוכל לשמוע קריאת פרשת זכור בעשרה.

ובאמת פשוט שצריך לטרוח ולהתאמץ, לשמוע קריאת פרשת זכור בעשרה, אולם בנידון דידן, מדובר שלא יוכל לשמוע גם פרשת זכור בעשרה, וגם קריאת מגילת אסתר בעשרה, ולכן נשאלת השאלה, האם עדיף לשמוע פרשת זכור בעשרה, או מגילה בעשרה.

ובפשטות לכאו' עדיף עשרה בפרשת זכור, דהרי קריאתה הוא מדאורייתא, וקריאת המגילה היא מדרבנן [או מדברי קבלה], ודאורייתא עדיף, ולכן אם אין בידו לשמוע זכור ומגילה בעשרה, עדיף שפרשת זכור יהיה בעשרה.

וכך כ' התרומת הדשן (סי' ק"ח) "יראה דאדרבה צריך טפי שישמע קריאת

דרבנן, כגון לשמוע קדושה וברכו, שלא מצינו לו עיקר מן התורה, ואפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא, כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה, דמשמע דבכל ענין איירי, עכ"ל.

ולמד התרומת הדשן דס"ל להרא"ש, דעצם דין העשרה בקריאת זכור, הוא מדאורייתא.

וא"כ צ"ב איך ס"ל למג"א דעדיף עשרה במגילה מעשרה בזכור, והוא לכאורה נגד שיטת הרא"ש?

ביאור דברי הרא"ש

הפרי חדש (סי' קמ"ו סק"ב ד"ה ומ"ש שהם בעשרה מדאורייתא) הביא את דברי הרא"ש, דאף דין העשרה בזכור הוא מדאורייתא, ותמה מנין לו דין זה? וצ"ע.

וגם השער הציון (סי' תרפ"ה סק"ה) הביא את דברי התרומת הדשן דסבר הרא"ש, דצריך עשרה בקריאת זכור מדאורייתא, וכ' "איני יודע שום מקור לזה וכו', ועיינתי ברא"ש, ואין הכרח לדברי התרומת הדשן, וצ"ע".

והוסיף לבאר "דהאי דרבי אליעזר שחרר עבדו, הוא משום דעיקר קריאת זכור, הוא מצות עשה דאורייתא, ורבנן תקנו לקרותה בציבור".

ובעי"ז כ' המנחת חינוך (מצוה תרג"ג סק"ב) "עיינן בראשונים מה שכתבו בפרשת זכור, עכ"פ זה ודאי ברור דהמצוה ביחיד ג"כ מקיים, רק פרשת זכור בעשרה ובספר תורה, הוא מדרבנן, אבל מן התורה די שיזכור בפה כל יחיד, וזה פשוט".

וראיתי שיש שרצו לומר (הגהות על תרומת הדשן להרב שמואל אביטן סי' ק"ח

מנהג העולם, דאטו מי כתיב בתורה שיקראו דוקא בשבת זה, אלא שחכמים תקנו בשבת זו, הואיל ושכיחי רבים בבהכ"נ, וסמוך לפורים כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן, כמ"ש הלבוש, וא"כ כששומע בפורים פרשת "ויבא עמלק", נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא י"ח, וכ"ה ברא"ם סי' ב'."

מבואר מהמג"א דבתורה לא כתוב, דצריך לקרוא את פרשת זכור דוקא בשבת זו, אלא חכמים תיקנו לקראותה אז סמוך לקריאת המגילה, וכיון שאפשר לצאת ידי חובת זכירת מעשה עמלק, בקריאה שקוראין ביום הפורים ד"ויבא עמלק", א"כ בנידון דידן דיכול ללכת למקום שיש בו עשרה לשבת זכור, או למקרא מגילה, עדיף שילך למקום שקוראין בו מגילה בעשרה, ויוצא ידי זכירת מעשה עמלק, בקריאה דפורים.

ובמ"ב (שם ס"ק ט"ז) הביא דבריהם. והוסיף "דלמאי דקמ"ל (סי' ס') דמצוות צריכות כוונה, יהיה צריך בעת שמיעת פרשה זו, לכוון לצאת בזה, מצות עשה של זכור".

קושיא על שיטת המג"א מדברי הרא"ש

ודברי המג"א צ"ב, דהאיך ס"ל דעדיף עשרה במגילה, מעשרה בזכור, מאחר והביא התרומת הדשן מהרא"ש (בכורות פ"ז סי' כ', על דף מ"ז ע"ב), וז"ל "תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת, ולא מצא שם עשרה, שחרר עבדו והשלימו לעשרה, והיכי עביד הכי, האמר רב יהודה המשחרר עבדו עובר בעשה, שנאמר "לעולם בהם תעבדו"? [ומשני] מצוה דרבים שאני, דאלים עשה דרבים, דכתיב "ונקדשתי בתוך בני ישראל", דהיינו עשרה דמקדשין את השם בעשרה ברבים, ואפילו הוי מילתא

עמלק", דהא כתיב בתורה "זכור את אשר עשה וגו', אשר קרך בדרך ויזנב בך וגו', תמחה וגו' ", והכוונה שלא לשכח מה שעשה לנו עמלק, ונספר זה לבנינו ולדורותינו, לומר להם, כך עשה לנו הרשע, ולכך נצטוונו למחות את שמו, וזה לא נזכר בפרשת "ויבוא עמלק". דלא מוזכר הענין שאנו מצווים למחות את זכר עמלק, אלא רק דהקב"ה ימחה את זכר עמלק, "כי מחה אמהה את זכר עמלק וגו', מלחמה לה' בעמלק מדר דר"?

ישוב דברי המג"א

ונראה דאפשר ליישב דאף דלא מוזכר בפרשה זו ד"ויבוא עמלק", דאנו מצווים למחות, בכל אופן מוזכר מעשה עמלק, וכן מוזכר ענין מחיית עמלק, ואף דלא מוזכר שאנו נמחה, אלא הקב"ה ימחה, בכאו"פ בודאי נזכרים ע"ז, גם שאנו מצווים למחות, ושלא לשכוח מה שעשה לנו, ואף דלכתחילה תקנו חז"ל לקרות פרשת זכור, בכאו"פ ודאי דאפשר דמתקיים ענין זכירה זו, ע"י פרשה ד"ויבוא עמלק", ומובן שיטת המג"א, דיוצא ידי חובת זכירת מעשה עמלק, בקריאת פרשת "ויבוא עמלק".

קושיא על שיטת המג"א

ובעיקר דברי המג"א, דיש להעדיף לשמוע מקרא מגילה בעשרה, משמיעת פרשת זכור בעשרה, ויצא ידי חובה דקריאת זכור, ע"י שמיעת קריאת פורים, ד"ויבוא עמלק", יש להקשות מדברי הגמ' (ר"ה דף ל"ד ע"ב) גבי מי שנמצא בר"ה במקום, שאין לו שופר ואין לו מנין, ואינו יודע להתפלל בעצמו, ויכול ללכת לעיירה אחרת שיש שם בודאי מנין, ויוכל לצאת ידי חובת תפילה ע"י הש"ץ, או ללכת לעיירה אחרת שכבר התפללו שם, אבל ספק שמא ימצא שופר,

הערה 3) דצ"ל דהוא ט"ס ברא"ש, וצ"ל "עשה דאורייתא" ולא "עשרה דאורייתא".

וכך באמת כ' בתוס' רא"ש (ברכות מ"ז ע"ב ד"ה מעשה דרבים) וז"ל "דלא מסתבר לומר דאיירי בעשה דאורייתא, כגון לקרות פרשת זכור שהיא מן התורה".

וא"כ א"ש דברי המג"א, דעדיף עשרה במגילה, מעשרה בפרשת זכור, ואין להקשות משיטת הרא"ש, דאף דין העשרה הוא מדאורייתא, דהרי אי"ז מוסכם לכל הראשונים, ואף בשיטת הרא"ש אינו פשוט דכך כוונתו.

ועוד אפשר להוסיף ולבאר בדברי הרא"ש, דיש דברים שהם מדרבנן, שצריכים עשרה, והם דברים שבקדושה דהיינו קדיש וקדושה, ויש מצות עשה שהיא מן התורה, שצריכים עשרה, והיינו פרשת זכור, אבל לא מיירי בעצם גדר דין העשרה, אי הוי מדרבנן או מדאורייתא, אלא רק בעצם המצוה, ושיום שני סוגי המצוות האלו, שצריכים עשרה, וע"ז כ' דלא מסתבר "דמצוה דרבים", דמיירי בגמ' הוא דוקא גבי מצות זכור, אלא גם בשאר דברים שבקדושה, דגם הם מיקרי "מצוה דרבים".

וא"כ אין הכרח דסבר הרא"ש, דעצם דין העשרה בפרשת זכור, הוא ג"כ מדאורייתא, ואפשר דעיקר המצוה מדאורייתא, ודין העשרה הוא מדרבנן.

ואפשר דזהו כוונת השער הצינן (סי' תרפ"ה סק"ה) במה שכ' "עיינתי ברא"ש, אין הכרח לדברי התרומת הדשן".

קושית המ"ב על דברי המג"א

המ"ב (שם ס"ק ט"ז) הקשה על דברי המג"א דאפשר לצאת ידי חובה של זכור, ע"י שמיעת קריאת פורים ד"ויבוא

וא"כ לפ"ז בנידון דידן, דאין בידו לשמוע פרשת זכור בעשרה, וקריאת המגילה בעשרה, לכא' היה צריך ללכת למקום שישמע פרשת זכור בעשרה, ואף אי אין דין העשרה מן התורה, בכא"פ עיקרו מן התורה, וצריך להיות עדיף על מגילה בעשרה, שהוא מדרבנן [או מדברי קבלה].

ואף דכ' המג"א דכשהולך לשמוע מגילה בעשרה בפורים, יצא ידי חובת זכירת עמלק בקריאה דפורים ד"ויבוא עמלק", לכא' אי"ז כדברי הגמ', דדבר דאורייתא קודם לדבר דרבנן, בלי לחשב חשבונות, מה מרויח כאן ומה מרויח כאן, והרי בנידון דשופר, אי ילך למקום שספק שופר, יכול שלא יהיה לו כלום, ובכא"פ האי עדיפא.

[ואף שאפשר לחלק דבנידון דשופר ותפילה, מיירי דא"א לקיים שניהם, משא"כ בנידון דידן דמגילה וזכור, כ' המג"א דיכול לקיים שניהם, ע"י שישמע מגילה בעשרה, ויצא ידי חובת זכירת עמלק בקריאת פרשת "ויבוא עמלק". בכא"פ משמע דס"ל למג"א דאף באופן שלא ישמע "ויבוא עמלק", ורק מגילה, בכל זאת מגילה עדיפא, דהרי בא ליישב מנהג העולם, דלא זהירי בשמיעת זכור בעשרה, דכ' דיש לזה פתרון ע"י שמיעת "ויבוא עמלק", אבל מצד מגילה עצמה, נראה מדבריו דאין להקל, ואף אי הוי במקום שמיעת פרשת זכור.

וא"כ נראה דסבר דאף אי נמצא במקום שלא יוכל לשמוע "ויבוא עמלק", יחד עם מקרא מגילה, בכא"פ מקרא מגילה בעשרה, עדיפא מפרשת זכור בעשרה, [ושמא אף סבר דיוצא פרשת זכור ביחיד, ותוך חומש, ושמא אף בעל פה].

וא"כ לכא' קשה מנידון דשופר ותפילה, דאמרי' בגמ' דפשוט דדאורייתא

דאמרי' בגמ' שלא ילך למקום שיש ודאי תפילה, אלא למקום שספק שמא יש שם שופר, כיון דספק דאורייתא דשופר, עדיפא על ודאי דרבנן דתפילה.

ובך פסק הטור (סי' תקצ"ה) "מצוה בתוקעין יותר במבשריך, כיצד שתי עיירות, באחת תוקעין ואין מברכין שאינן יודעין הברכות, ובאחת מברכין, ואין להם שופר לתקוע, הולך למקום שתוקעין, ולא למקום שמברכין, אפילו התקיעה ספק והברכה ודאי".

ובעי"ז כ' בשו"ע (שם סעיף א') "מי שאינו בקי בתקיעות ולא בסדר תפילת מוסף, ולפניו שתי עיירות, באחת בקיאות בתקיעות ולא בתפילת מוסף, ובאחת בקיאות בתפילת מוסף ולא בתקיעות, הולך למקום שבקיאים בתקיעות, אפילו של מוסף ודאי, ושל תקיעות ספק".

[ובחיי אדם (כלל קל"ט סעיף י') הוסיף דגם ביום השני, ילך למקום שספק שיש שם שופר, ולא ילך למקום דודאי מתפללין, משום ספק דאורייתא, והביאו המ"ב (סי' תקצ"ה סק"א) ובביאור הלכה (שם ד"ה למקום).

מבואר דאף דיום השני דר"ה דהוא ספק דאורייתא, וא"כ אי הוי ספק אי יש שם שופר, הוי ספק ספיקא, ובכא"פ עדיף על ודאי תפילה דרבנן].

יוצא דהיכא דאיכא דבר דהוא מדאורייתא ודבר שהוא מדרבנן, ואינו יכול לקיים שניהם, ילך לדבר דאורייתא, אף דהוא ספק אם יוכל לקיימו, ואל ילך לדבר דרבנן שהוא ודאי, אף שלבסוף יכול להיות שלא יסתייע מילתא לקיים שום דבר, בכא"פ כשיש צד דאורייתא, לא מתחשבים בדבר דרבנן.

וב' ע"ז המג"א (שם סק"ב) "לשמוע מקרא מגילה בציבור".

מבואר דנקט המג"א דמקרא מגילה קודמת לתלמוד תורה, ולעבודה, ואף ל"דין הציבור", דהיינו אם לומד בתורה, ובא זמן שהציבור קוראין המגילה, צריך לבטל מלימודו, כדי לשמוע בציבור, אף שיכול לקרוא אח"כ ביחיד, בכאו"פ משום דין "ציבור" מבטל מלימודו.

ולפי"ז אפשר ליישב באופן נפלא את שיטת המג"א, דאף דפרשת זכור הוי מדאורייתא, ומגילה מדרבנן, בכאו"פ אם אין לו מניין בשניהן, ילך למקום שקוראין מגילה בעשרה, כיון דחזינן דאף מבטלין עבודה, ותלמוד תורה, עבור דין זה דעשרה. וא"כ פשיטא דמגילה בעשרה עדיפא מזכור בעשרה, ולא קשיא מידי מנידון דשופר ותפילה, דחזינן דמגילה שונה משאר מצוות דרבנן, [והטעם שמגילה מעלתה כ"כ, הוא משום פרסומי ניסא, ואין כאן המקום להאריך בזה].

קושיא מדינא דתפוס בבית האסורים

ובסיום דברינו יש להקשות על שיטת המג"א ממה שהביא המ"ב (סי' צ' ס"ק כ"ח) "כ' בתשובת הרדב"ז, תפוס, שהשר נתן לו רשות יום אחד להתפלל עם הציבור במנין, איזה יום שירצה, יתפלל אותו היום תיכף, ולא יחמיץ המצוה, להמתין על יום כיפור או פורים".

דמבואר דאסיר הכלוא בבית האסורים, וניתן לו רשות להשתחרר יום אחד, כדי להתפלל במנין, ויכול לבחור איזה יום שירצה, דכ' הרדב"ז שישתחרר מיד באותו יום, ולא ימתין ליום מיוחד, כגון יום

עדיף, וא"כ אמאי ס"ל למג"א דמגילה דרבנן עדיפא, מזכור דאורייתא?

ישוב שיטת המג"א

ונראה לענ"ד ליישב שיטתו עפ"ד הגמ' (מגילה דף ג' ע"א) "והשתא דאמרת "מדינה ומדינה, ועיר ועיר" לדרשא, "משפחה ומשפחה", למאי אתא? ומשני, אמר רבי יוסי בר חנינא, להביא כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן, וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה. תניא נמי הכי כהנים בעבודתן, ולוים בדוכנן, וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה, מכאן סמכו של בית רבי, שמבטלין תלמוד תורה, ובאין לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר מעבודה, ומה עבודה שהיא חמורה, מבטלין, תלמוד תורה לא כ"ש וכו'.

ובתוס' (שם ד"ה מבטלין) הקשה "וא"ת ויעשו עבודתן מיד, ואח"כ יקראו המגילה לבדם? וי"ל דטוב לקרות עם הציבור, משום דהוי טפי פרסומי ניסא".

וב"כ בר"ן (שם דף ב' ע"ב מדפי הרי"ף ד"ה ואמר ריב"ל) "שמבטלין מעבודתן, ובאין לשמוע מקרא מגילה, אע"פ שיש שהות ביום לעבוד עבודה, ואח"כ לקרות, אפ"ה מבטלין מעבודתו, כדי לשמוע מגילה בציבור", וכו'.

מבואר דכהנים לויים וישראלים מבטלין מעבודתן בבית המקדש, כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור.

וכן כ' השו"ע (סי' תרפ"ז סק"ב) "מבטלין תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, קל וחומר לשאר מצוות של תורה שכולם נדחים, מפני מקרא מגילה".

שבת, אבל אם הוא אחר כך, אין ממתנין עד מוצאי שבת, שמא יהיה שני לילות או שלשה או ארבעה עננים, ולא יראו הלבנה ויעבור הזמן".

מבואר דאין משהין מצוה הרבה ימים כדי לעשותה אח"כ מן המובחר, אבל כמה ימים בודדים משהינן.

וביאר בחיי אדם (ח"א כלל ס"ח סעיף א' סק"ג) [בשו"ע] דאע"ג דשהויי מצוה לא משהינן, כדאמר "מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה", הוא דוקא כשיכול לעשות המצוה עכשיו, כמו שיעשה לאחר זמן, אבל אם אינו יכול לעשות עכשיו כמו למחר, מוטב שימתין יום או יומים, כדי לעשות מן המובחר.

ולפי"ז אפשר ליישב, דמאחר ופרשת זכור לא יוצא יותר משבוע קודם פורים, דהרי קוראין אותה בשבת הסמוכה לפורים מלפניה, כמו שכ' השו"ע (סי' תרפ"ה סעיף ה'), א"כ אף אי נימא דיש להשהות עד לפורים, כיון דעדיפא מפרשת זכור, אי"ז השהייה של יותר מכמה ימים, ולכן אין לחשוש לזה שיחמיצנה, וא"ש דס"ל למג"א דכיון דמגילה בעשרה עדיפא מעשרה בפרשת זכור, דימתין עד פורים, וליכא למיחש להחמצת המצוה.

ובפרט לשיטת המג"א דיוכל לצאת ידי זכירת מעשה עמלק, בפרשת ויבוא עמלק", א"ש דעדיף שימתין לפורים, וירויח עשרה במגילה, וכן יצא ידי חובת קריאת מעשה עמלק בעשרה.

וב"ז א"ש גבי מי שנמצא במקום שאין מנין, וצריך ללכת למקום שיש בו עשרה, ומסתפק אי עדיף ללכת לשבת זכור או לפורים, או אף מי שכלוא בבית הסוהר, ונתנו לו רשות לצאת ליום אחד, ומסתפק עי

כיפור או פורים, כדי שלא יבוא לידי מצב שיפסיד, אם יתחרט האחראי לכך.

וקשיא על שיטת המג"א דס"ל מגילה בציבור עדיפא, או זכור בציבור עדיפא, הרי לסברת הרדב"ז צריך ללכת לדבר הראשון שבא קודם, ולא להמתין לדבר חשוב טפי, וא"כ גבי נידון דידן לכוארה היה צריך לילך למקום שקוראין פרשת זכור, אף אי לא חשיב כמגילה, מ"מ כיון דבא קודם, יש להעדיפו, פן יחמיץ הכל?

ולכא"ו יש להקשות כן אף לשיטת התרומת הדשן, דס"ל דעדיף לשמוע פרשת זכור במנין, אף אי לא יוכל לשמוע גם מגילה בעשרה, כיון דהוי דאורייתא, דלכא"ו הול"ל אף אי זכור הוי דרבנן ומגילה דאורייתא, בכא"פ זכור עדיפא, כיון דבא קודם, ואם ימתין לדבר השני, יש לחשוש שיחמיץ שתי המצוות?

ישוב ע"פ התרומת הדשן

ונראה לענ"ד ליישב ע"פ דברי התרומת הדשן (סי' ל"ה) דכ' ד"הרואה לבנה בחידושה, ימתין כמה ימים למוצאי שבת, כדי לברך על חידושה, כגון כשרואה ביום ז' או ח' בחודש, שאפילו אם יהיה מעונן במוצ"ש, וב' וג' ימים אחריו, עדיין יש זמן לברך עד סוף ליל ט"ו, כדי לברך במוצ"ש, כשהן מבושמים ובכלים נאים, אבל אם ליל מוצ"ש הבא, יהיה לילות אחריו ימים מועטים, שאם יהיה מעונן כן ב' וג' או ד' לילות, יעבור זמן הברכה, כה"ג אין להמתין עד מוצ"ש, דכל היכא דראוי הוא להסתפק שתעבור המצוה, אין משהין אותה, אפילו כדי לעשותה מן המובחר".

וב"כ הרמ"א (סי' תכ"ו סעיף ב') ע"פ התרומת הדשן "אם ליל מוצאי שבת הוא קודם י' בחודש, אז ממתנין עד מוצאי

וא"כ חייל הנמצא באיזורי קרב, במקום סכנה גדולה, צ"ע למעשה, אי יכול להשהות המצוה דקריאת פרשת זכור בעשרה, כדי להשתחרר ליום הפורים לשמוע מגילה בעשרה, אף לשיטת המג"א.

בכאו"פ אי יכול להישמר מלהיות במקום סכנה, ובשנה זו [תשפ"ד] דשבת זכור הוא יום אחד קודם פורים, לשיטת המג"א לכאו' יוכל להשהות יום אחד, ולבוא לפורים ולא לשבת זכור.

ונסיים בתפילה שישבו אחינו כל בית ישראל לביתם, בריאים, ושלמים, ונזכה לחזות בשוכך לציון ברחמים, אמן.

עדיף לצאת לשבת או לפורים, דס"ס כיון דאין הרבה ימים ביניהם, ל"צ לחשוש להחמצת המצוות. אולם בנידון דידן שמדובר בחייל הלוחם בקרבות מלחמה, דהוא מקום סכנה גדולה, שמתים בו כמעט כל יום רח"ל, שמא בכה"ג אין להשהות המצוות, ויש לעשותם תכף מיד כשיכול, שהרי כל יום יש בו חשש שמא ח"ו יפול בקרב, ולא דמי לאסיר בבית הסוהר.

ובמו שכ' החיי אדם (ח"א כלל ס"ח סעיף א') "אנשי חיל יהודי, שצריך לילך על משמר שלו וכו', בזמן מועט, יום או יומים, בזה לא שייך שמא ימות, אבל באיזה ימים צריך עיון, דאפשר דחיישנן שמא ימות".



הרב און אברהם הכהן סקלי

הנחת תפילין בערב שבת אחר חצות היום

שאל חכם אחד נר"ו, באשר הוא רגיל במשך השבוע להניח תפילין במשך רוב היום, וממילא בד"כ גם מתפלל בהן תפלת מנחה, וחולצן רק בלילה - האם גם בע"ש אחר חצות היום יכול להניח תפילין, וכן להתפלל בהן מנחה גדולה בע"ש, כי שמע שעפ"י הקבלה לא נכון לנהוג כן. ונבאר הענין בס"ד.

שבת לאו זמן תפילין הוא, ואסור להניח שמא יצא בהן לרשות הרבים".

"איסור סקילה - הדלקת הנר והטמנת חמין, ועוסקין בדבר שאינו אלא איסור שבות דמניח תפילין בשבת אין כאן איסור מלאכה, ואפילו יצא לרה"ר, דהא דרך מלבוש הוא ותכשיטין הוא לו בחול".

הרי שר' אליעזר הגדול הניח תפילין אף בערב שבת סמוך לחשכה.

ואין לדחות ולומר כי מעשה זה לא היה סמוך לחשיכה, אלא באמת היה קודם חצות היום, ובא הורקנוס לחלוץ תפיליו של אביו קודם שיגיע חצות היום כדעת המקובלים. זה בודאי אינו, דא"כ מהו שאמר לו אביו 'היאך מניחין איסור סקילה ועוסקין באיסור שבות', דכוונתו [כמו שהעתקנו לעיל מרש"י] שכיוון שהזמן קצר יש להתעסק קודם בהדלקת הנר והטמנת החמין, ורק אח"כ בחליצת התפילין.

ומרש"י מוכח כן בהדיא, דהרי נקט הדלקת הנר והטמנת החמין, והדלקת הנר זמנה סמוך לשקיעה [ולהלכה הכי הרבה

הנה כידוע בזמן חז"ל נהגו ללבוש כל היום תפילין בראשם ובזרועם, בין בעת התפלה ולימוד התורה, ובין בעת עסקם במלאכתם.

ובאמת שמצינו כמה מקורות מדברי חז"ל שמוכח מהם בפשטות שנהגו כן להיות עטורים בתפילין אף בערב שבת סמוך לכניסת שבת, ולא נראה כלל שחששו לזה. ולהלן כמה מקורות מדברי חז"ל אשר מצאתי לפום ריהטא;^א

מעשה פטירתו של ר"א הגדול [סנהדרין סח.]

בבלי סנהדרין (סח.): "תניא: כשחלה רבי אליעזר נכנסו רבי עקיבא וחביריו לבקרו. הוא יושב בקינוף שלו והן יושבין בטרקלין שלו. ואותו היום **ערב שבת** היה, ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ תפיליו. גער בו ויצא בנזיפה. אמר להן לחביריו: כמדומה אני שדעתו של אבא נטרפה. אמר להן: דעתו ודעת אמו נטרפה, היאך מניחין איסור סקילה ועוסקין באיסור שבות?".

ופרש"י: "לחלוץ תפיליו - של אביו, דקסבר

א. ומסתמא בעוד חיפוש ניתן למצוא תוספת מקורות [ובכוונה הבאתי מקורות מדברי חז"ל, ולא מדברי רבותינו הראשונים שמפיהם אנו חיים, דהלא זאת יוכל הדוחה לדחות, שלא נגלו להם סתרי תורה וכיו"ב].

חצות היום בכל ע"ש, אולם באותו ערב שבת המתואר בגמ', במקרה שכח ר"א לחלצן קודם לכן [או מחמת חליו וכיו"ב], ומחמת כן נצרך הורקנוס בנו לחלצן קודם כניסת שבת.

ושוב מצאתי ראייה ברורה לכך שלא היה זה מקרה חד פעמי, דהנה רב נסים גאון בס' מפתח התלמוד [על גליון הגמ' שבת לה:], לענין מחלוקת רבי ורבי נתן אם תקיעה שלישית בע"ש היתה להדליק את הנר או לחלוץ תפילין [כפי שיובא לקמן אי"ה], נראה שגרס תוספת בגמ' שם שאינה לפנינו, וז"ל שם: "במאי קמיפלגי? בפלוגתא דר' אליעזר והורקנוס בנו. תמצא פי' דבריהם במס' סנהדרין בסוף פרק ד' מיתות - תניא כשחלה ר' אליעזר וכו'. סבר ר"א הדלקת הנר שהוא איסור סקילה קודמת לחליצת תפילין שהיא איסור שבות וצריך להקדים הדלקת הנר ואחר כך יחלוץ, והורקנוס בנו סבר חליצת תפילין קודמת להדלקת הנר". [ושו"מ בפ"י ר' פרחיה שם, שככל הנראה אף הוא גרס כן בגמ', ע"ש בדבריו].

הרי שלפי גירסא זו, תולה הגמ' את מחלוקת רבי ור"א, במחלוקת ר"א והורקנוס בנו. וא"כ משמע לכאורה, שלא היה זה מקרה חד פעמי, אלא בעלמא דעתו של ר"א שבכל ע"ש יש להדליק הנר קודם שחולץ את תפיליו [כדעת ר' נתן], ומוכח א"כ שכך היה מנהגו בכל ע"ש, לחלוץ תפיליו רק סמוך לשקיעה, אף אחר הדלקת הנר.

[**אמנם** שאר הראשונים לא גרסו כן בגמ',

יש להקדימה לפלג המנחה], ובכל אופן בודאי שהרבה אחר חצות היום. ואף הטמנת החמין באופן מציאותי היתה סמוך לשבת^ב [דהלא כל עיקרה לשמור על חום התבשיל, ואם יטמינו בעוד היום גדול, הלא עד שבת כבר יתקרב המאכל, ונמצא כי לא עשה ולא כלום].

וגם ללא פרש"י הדברים מחוייבים, כי אף אם נפרש שלא דיבר ר"א דוקא על הדלקת הנר והטמנת החמין, אלא למשל על בישול המאכלים לכבוד שבת - הלא בודאי שאין להזהיר ע"ז כ"כ בעוד היום גדול, קודם חצות היום, ונמצא לפ"ז שלא תהיה כלל הבנה לדברי ר"א הנ"ל.

ולפיכך, פשוט וברור שהמעשה הנ"ל היה סמוך לשבת ממש, ומוכח א"כ שיש להניח תפילין אפילו בע"ש סמוך לשבת, ורק לחלצן קודם השקיעה.

ושו"מ שהדברים מפורשים בירושלמי שבת (פ"ב ה"ז), בזה"ל: "מעשה בי ר' ליעזר שהיה גוסס ערב שבת עם חשיכה, ונכנס הורקנוס בנו לחלוץ את תפיליו. אמר לו בני הנחת מצות הנר שהיא שבות וחייבין עליה כרת, ובאתה לחלוץ תפילין שאינן אלא רשות ואינן אלא מצוה?".

הרי מפורש דהאי מעשה היה בערב שבת עם חשיכה [וגם מפורש דאיסור סקילה דאיירי בו, הוא הדלקת הנר^ג].

ודוחק גדול לומר שבאמת בעלמא היה מקפיד ר"א לחלוץ תפיליו קודם

ב. כדאיתא בשבת (לה:): "התחיל לתקוע תקיעה שלישית, סילק המסלך והטמין המטמין והדליק המדליק, ושוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע ושובת".

ג. ושו"מ באבות דר"נ (פכ"ה), דמובא מעשה זה, וגם שם מוזכרת 'הדלקת הנר' [אף שלא מוזכר בהדיא שהיה סמוך לחשיכה].

בהם בני ישראל? מפני הרמאים. עובדא הוה בחדא גברא דהוה טעין ממוניה בערבות באפי רומשא על בי כנשתו, אשכח גברא מצלי ותפילים על רישא. אמר ליה: לית לי מפקיד הדין ממונא אלא גבי הדין דהוה עטר מצוות דבריייה, נשא ואפקדיה לגביה, בא לאפוקי שבתא, כפר ביה. אמר ליה: לא לך הימנית, אלא להדא שמא קדישא דהוה על רישך וכו' [ע"ש המשך המעשה].

הרי דבמדרש מפורש דהאי מעשה היה 'בערבות באפי רומשא', ונראה לכאורה ד'בערבות' הכוונה לערב שבת, וכן מוכח באמת מהמשך המעשה, שהגיע לתבוע ממנו ב'אפוקי שבתא', הרי שהפקיד מעותיו בע"ש. ומפורש ברישא, שהגיע אותו הלך לביהכנ"ס באפי רומשא, כלומר לקראת הערב, ושם ראה את אותו אדם המתפלל ותפילין בראשו.^ד

ושו"מ מעשה זה גם במדרש המכונה מדרש אגדה^ה [שהדפיסו ר"ש בובר] (פ' יתרו סי' ז), בזה"ל: "מעשה באדם אחד שנכנס לעיר בערב שבת ולא היה מכיר אדם, והיה לו כיס מלאה פשוטים, וראה גר אחד יושב בבית הכנסת ומתעטף בציצית והיו

ע"ש בתוספות ובעוד ראשונים, אולם מריהט דבריהם משמע ג"כ שכך היה מנהגו של ר"א בכל ע"ש לחלוץ תפיליו סמוך לשקיעה קודם הדלקת הנר, אלא שבאותו יום איחרו מחמת חוליו להדליק הנר, ולפיכך ציוה להקדימו לחליצת התפילין].

מעשה באחד שהפקיד ממון בע"ש אצל אדם עטור בתפילין [ירושלמי ברכות ופסיקתא]

עוד מצינו מעשה בירושלמי ברכות (פ"ב ה"ג), בזה"ל: "א"ר ינאי תפילין צריכין גוף נקי, מפני מה לא החזיקו בהן? מפני הרמאים. עובדא הוה בחד בר נש, דאפקיד גבי חבריה וכפר ביה, א"ל לא לך הימנית אלא לאילין דברישך הימנית". [כלומר, אותו אדם הפקיד אצל חבירו המעות בגלל שראהו עטור בתפילין].

אמנם מצינו מעשה זה במעט שינוי בפסיקתא (פכ"ב), בזה"ל: "א"ר ביבי וכו' מה ת"ל לא תשא את שם יי אלהיך לשוא? שלא תהא תפילין נושא וטליתך עוטף והולך ועובר עבירות. אמר רבי ינאי: תפילין צריכין גוף נקי. מפני מה לא החזיקו

ד. ושם הכוונה שהממון היה מופקד אצלו בערבות [בעירבון], ודוחק. ובכל אופן מפורש בהמשך שזה היה בע"ש, וכמ"ש למעלה.

ה. וכן מצאתי הלשון באור זרוע (סי' תקלא), וז"ל: "עובדא הוה בחד גברא דהוה טעון ממונא בערובתא באפי רמשא על בי כנישתא אשכח חד גברא מצלי ותפילין ברישיה וכו'".

ועוד מצאתי בהל"ק לרא"ש (תפילין), בזה"ל: "עובדא הוה בחד גברא דהוה טעון ממונא בערובתא דשבתא אשכח חד גברא מצלי ותפילין ברישיה וכו'". אמנם לא מוזכר בדברי שהיה סמוך לשקיעה, אולם קצת יש לדקדק כן, שהרי מפורש בדבריו שראה את אותו אדם 'מצלי ותפילין בראשו', ולכא' מיירי בתפלת המנחה, דאי בתפלת שחרית מיירי - מאי רבותא איכא במה שתפיליו בראשו, הלא כל אדם תפיליו בראשו בעת תפלת שחרית, אלא ע"כ מיירי בתפלת מנחה שכנראה לא כל אדם היה מקפיד אז להניח תפילין [אלא אם נאמר שהיתה רפויה מצות הנחת תפילין בעת תפלת שחרית בימיהם, אולם זה דוחק, כי הלא ידוע בדומנם נהגו להניח תפילין כל היום או רוב היום (או עכ"פ לא רק בתפלת שחרית), ודוחק א"כ לומר דדוקא בתפלת שחרית שיש בה ענין מיוחד להניח תפילין (משום ש'כל הקורא ק"ש בלא תפילין וכו'), היתה רפויה המצוה בידיהם].

ו. והוא מדרש מזמן הראשונים, המלוקט מכמה מדרשי חז"ל על התורה.

ראשונה - להבטיל את העם ממלאכה שבשדות, שניה - להבטיל עיר וחנויות, שלישית - להדליק את הנר, דברי רבי נתן. רבי יהודה הנשיא אומר: שלישית - לחלוץ תפילין. ושוהה כדי צליית דג קטן, או כדי להדביק פת בתנור, ותוקע ומריע ותוקע ושובת.^ז [וע"ע מ"ש לעיל גבי המעשה בר"א והורקנוס בנו].

הרי שלדעת רבי, תיקנו חכמים במיוחד תקיעה בע"ש שתודיע לרבים שיש להם לחלוץ את תפיליהם, ותקיעה זו היתה יחסית סמוכה לשקיעה, שהרי אחריה היה שוהה כדי צליית דג קטן או כדי להדביק פת בתנור [וכתב שם רש"י דשוהה כמו"כ עד שיקרמו פניה], ומסתמא הוא זמן מועט אולי כעשר דקות לכל היותר, ולאחר מכן היה תוקע ושובת.

הרי שחליצת התפילין בע"ש היתה נעשית בסה"כ כעשר דקות קודם השקיעה. וכן משמע ברמב"ם (פ"ה ה"כ), וז"ל: "תקיעה ראשונה תוקע אותה במנחה, והשלישית קרוב לשקיעת החמה".

ובאמור, לדעת רבי תקנו חכמים תקיעה במיוחד כדי להודיע לעם שיחלצו תפיליהם קודם השקיעה. והנה, בד"כ לא מצוי שחכמים מתקנים תקנה בדבר שאינו שכיח אלא הוא מנהג יחידים, ומוכח א"כ שבעת שתיקנו חכמים תקנה זו, היה מנהג פשוט של כל או רוב העם [או עכ"פ הרבה מן העם], להיות מעוטרים בתפיליהם אף בע"ש סמוך לשקיעה^ח.

תפילין קשורין בראשו, וראהו אותו האדם והיה סבור כאלו אדם גדול הוא, לפי שראה מצות הללו, ופקד לו את כיסו. לאחר השבת ביקש ממנו, אמר לו להד"מ וכו". הרי גם כאן מפורש דהאי מעשה היה בע"ש^י.

הרי חזינן ממדרש זה, שאותו הֶלֶךְ נכנס בערב שבת לביהכנ"ס, וראה אדם מתפלל [כפי הנראה מנחה] ותפילין בראשו, ומחמת כך חשב שאותו אדם הוא צדיק גדול שמצוות בוראו עליו, ובודאי שהוא אדם נאמן, וע"כ ראה לנכון להפקיד ממונו אצלו.

והנה, לכאורה לפי דעת המקובלים, אותו הֶלֶךְ שראה את אותו אדם שמתפלל מנחה בע"ש בתפילין, לא היה לו לחשוב אותו כצדיק גדול, אלא אדרבא, היה לו לחשוב אותו אולי כעם הארץ אשר אין לו כלל יד ורגל בקבלה, דהלא בודאי דרך הצדיקים לא היתה להתפלל מנחה בע"ש מעוטרים בתפילין, וכיצד א"כ הפקיד מעותיו בידי בור זה?

אלא על כרחך, שבאמת דרך הצדיקים שהכיר אותו הֶלֶךְ מעירו ומשער מקומו, היתה להיות מעוטרים בתפילין [וטלית] אף בע"ש סמוך לחשיכה, ואף להתפלל בהם תפלת מנחה, ומחמת כך טעה אותו הֶלֶךְ לחשבו לאדם גדול.^ה

תקיעה בע"ש להסרת התפילין [שבת לה:]

איתא בבבלי שבת (לה:): "ת"ר: שש תקיעות תוקעין ערב שבת:

ז. אך לא מפורש שהיה אחר חצות היום, ובכל אופן במדרש הנ"ל מוזכר כן וכדלעיל.
ח. ויש לדחות, כי אותו הֶלֶךְ היה עם הארץ ולא ידע שלא מניחים תפילין בע"ש אחר חצות, וגם לא הכיר כלל צדיקים מקובלים וע"כ לא הכיר את הנהגותיהם, ורק מחמת בורותו, כאשר ראה את אותו אדם מתפלל בע"ש ותפילין בראשו, סבר לחומו כי הרבר מעיד על צידקתו, בעוד שלפי האמת אין זה מעיד אלא על בורותו. ודוחק.

קודם, אלא דהכא מיירי בשאין לו מקום לשומרן, וע"כ השאירם עליו - זה אינו, דהלא בכה"ג שאין לו היכן לשומרן ויכולים להפסד, מותר לו אפילו בשבת לצאת בהם [כדאיתא במשנה עירובין (רפ"י), וכן בביצה (טו.) וכדלקמן].

בפרט דברור דבכה"ג עדיף שיהיה לבוש בתפילין, דהלא אם יחלוץ תפיליו ויחזיקן בידו ויצא בהן מונחים בידו עם חשיכה, הלא יש חשש שיעבור באיסור הוצאה דאוריתא, ואילו כשתפיליו בראשו יעבור רק בדרכנן, וא"כ הוא פשיטא, ומאי קמ"ל האי בריתא דהתירו לו זאת?^ט

מותר להניח תפילין בע"ש קודם השקיעה [מנחות לו.]

מנחות (לו.): "ועד מתי מניחין? עד שתשקע החמה. רבי יעקב אומר: עד שתכלה רגל מן השוק. וחכמים אומרים: עד זמן שינה וכו'." אין הלכה כר' יעקב [=אלא כת"ק]. והא רב חסדא ורבה בר רב הונא מצלו בהו באורתא! [=הרי דלא ס"ל כת"ק]. ההוא פליגא. ומי אמר רבה בר רב הונא הכי? [=שהיה מתפלל בהן ערבית] והא אמר רבה בר רב הונא: ספק חשיכה ספק לא חשיכה - לא חולץ ולא מניח, הא ודאי חשיכה - חולץ! **התם בערב שבת איתמר.**

הרי דלדעת רבה בר רב הונא, בע"ש בין השמשות לא חולץ תפילין ולא מניחן לכתחלה [ובודאי לילה חולצין]. ומוכח דמ"מ קודם השקיעה אף בע"ש מניחין אף לכתחלה.

[בפרט, שאף מי שישכח לחלוץ תפיליו ויצא בהן בליל שבת לרה"ר, יעבור רק על איסור דרבנן וא"כ החשש יחסית מועט, וא"כ לא מסתבר כלל שיחששו חכמים בזה למיעוטא].

והנה, אם דעתם של חכמים לא היתה נוחה במנהג זה משום שהוא נוגד את חכמת האמת, לא מסתבר שהיו מתקנים תקיעה לחליצת התפילין אז, דהלא בזה הם מחזקים את ידי הבורים המניחים אז תפיליהן, שבודאי יאמרו בעקבות כך: מדתקנו חכמים תקיעה לחליצת התפילין - ש"מ דניחא להו בהנחתן כעת.

ואדרבא, היה להם לחכמים ללמד את המון העם כי לא יפה הם עושים להניח אז התפילין, ואינו זמנם.

אלא באמת מוכח לכאורה, כי ניחא וניחא להו לחכמים בזה, ושכן ראוי לנהוג להניח התפילין עד סמוך לשקיעה"ח.

'יוצא אדם בתפילין בע"ש עם חשיכה' [שבת יב.]

איתא בבבלי שבת (יב.): "תני דבי רבי ישמעאל: **יוצא אדם בתפילין בערב שבת עם חשיכה.** מ"ט? כיון דאמר רבה בר רב הונא: חייב אדם למשמש בתפילין כל שעה ושעה וכו', הלכך מידכר דכיר להו".

הרי מפורש בבריתא, שאף בע"ש סמוך לחשיכה יוצאין בתפילין.

ואין לומר דבאמת יש לו לחלוץ תפיליו

ט. ואין לפרש דהוה סלקא אדעתין דיש לאסור לו כלל לצאת לרה"ר, וישאר ברשות שנמצא בה כעת במשך כל השבת לצד תפיליו וישמרם דהרי אוקמינן בדאין לו היכן לשומרן - בודאי שזה אינו, דהלא מפורש בגמ' ביצה [המובאת לקמן] דאם היה יושב בביהמ"ד וקדש עליו היום, שרי לי למיזל לביתיה ותפילין ברישיה, ולא מצריכין ליה לשבות בביהמ"ד במשך כל השבת לשמור תפילין [נעוד, דדרכיה דרכי נועם וליכא].
י. תוספות שם.

היו תפילין בראשו וקדש עליו היום [ביצה טו.]

איתא בבבלי ביצה (טו.): "היה בא בדרך ותפלין בראשו, ושקעה עליו חמה - מניח ידו עליהן עד שמגיע לביתו. היה יושב בבית המדרש ותפלין בראשו, וקדש עליו היום - מניח ידו עליהן עד שמגיע לביתו. מתיב רב הונא בריה דרב איקא: היה בא בדרך ותפלין בראשו וקדש עליו היום - מניח ידו עליהן עד שמגיע לבית הסמוך לחומה, היה יושב בבית המדרש וקדש עליו היום - מניח ידו עליהן עד שמגיע לבית הסמוך לבית המדרש. לא קשיא - הא דמנטרא, הא דלא מנטרא. וכו' [ע"ש]."

ופרש"י: "היה בא בדרך - בערב שבת".

ואמנם תוספות פליגי עליה בהא, וס"ל דהרישא [דהיה בא בדרך] מיירי בחול, אולם בסיפא [דהיה יושב בביהמ"ד וכו'] כ"ע מודו דמיירי בשבת, דהלא אמרינן בהדיא וקדש עליו היום [וגם לכא' בבריתא דמותבין מינה כ"ע מודו דשני המקרים בשבת, מדתנינן בתרוויהו קדש עליו היום].^{יא}

חזינן מגמ' זו, דאדם שהיה בא בדרך או היה יושב בביהמ"ד בערב שבת קודם השקיעה ותפילין בראשו, מתירים לו להכנס בהם, מחמת שאין לו היכן לשומרן.

והנה לכאורה קשה לדעת המקובלים, כיצד הגיע אדם זה למצב שקדש עליו היום ותפילין בראשו, דהלא אין להניח תפילין אחר חצות היום. וא"ת דמיירי בשהיו עליו כבר קודם חצות היום, הנה ג"כ קשה, דהלא

לכא' לדעת המקובלים היה לו לחלצן קודם חצות היום.

וא"ת דמיירי באמת שהיה עטור בתפיליו ובא, קודם חצות היום, אלא ששכח לחלצן קודם חצות. הנה בודאי שזה דוחק - שמחצות היום עד השקיעה [במשך כ-5-6 שעות!] עדיין לא נתן אל ליבו את טעותו. בפרט שהרי בנתיים בודאי התפלל מנחה, ולפ"ז עדיין לא שם לב [וגם מטבע הדברים נצרך בנתיים לנקביו, ובטח חלץ תפיליו ושב ולבשן, ועדיין לא נזכר בטעותו]. ורק כאשר שקעה החמה לפתע נזכר שתפילין בראשו.

הלא כל זה בודאי דוחק גדול, והפשטות דמיירי באדם שהניח תפילין אחר חצות היום, או שהיה עטור ובא ולא ראה כלל ענין לחלוץ תפילין קודם חצות היום.

סיכום המקורות מחז"ל

הרי שהבאנו כ-6 מובאות מפורשות מדברי חז"ל, שנהגו בזמנם להניח תפילין אף בע"ש עד סמוך לשקיעה, ואף בתפלת המנחה של ע"ש. וזה היה לכאורה המנהג הפשוט בזמנם [שהרי כאמור תיקנו תקיעה במיוחד לחליצת התפילין], ונהגו כן אף מרבוינו התנאים [ר"א הגדול], והוא לכאורה גם מנהג שהורה על צדיקות ונאמנות הנהגו [כבמעשה שהפקיד מעות אצל אותו אדם].

וא"כ יש להפלא הרבה, כיצד זה הורו המקובלים שאין להניח תפילין בע"ש אחר חצות ולהתפלל בהן תפלת מנחה, הלא דבר זה נסתר כאמור ממקורות רבים ומפורשים מדברי חז"ל!

יא. וע"ע ברמב"ם (תפילין פ"ד ה"ב) ובכס"מ שם, ובב"י סי' ל.

דברי המקובלים והאחרונים

ואחר הודיע אלהים אותנו כל זאת, אמרתי לבדוק הדברים במקורן בדברי המקובלים, לראות על מה אדניהם הִטְבְּעוּ.^י

והנה, לא מצאתי דבר זה מפורש בשער הכוונות - לא בדרוש התפילין [שם מבואר שהאר"י ז"ל היה נוהג להתפלל תפלת מנחה בתפילין של שימוש רבא, ולא נתבאר שם בהדיא אם במנחת ע"ש נהג בזה באופן אחר], ולא בדרוש תפלת המנחה של חול, ולא בשל ערב שבת.

אמנם בס' **אור צדיקים** למהר"ם פופרש (סי' כה סע"ח) כתב, וז"ל: "קיבלתי ממורי ז"ל שלא להניח תפילין בע"ש במנחה, כי כבר נתנוצץ קדושת שבת".

ועוד מצינו בס' **שומר אמונים** למהר"י אירגאס, בשו"ת שבסוה"ס (סי' ז), וז"ל: "**שאלה**: אם יש להניח תפילין במנחה דע"ש. **תשובה**: אין נכון להניחם אז, וכן ראיתי נוהגים רבנן קשישאי. והטעם נלענ"ד, כי הלא ידוע שסוד התפילין הם המוחין המקיפים בראש ז"א בסוד ל' דצלם, ומפני שבשבת נכנסים בראשו ונעשים פנימיים אין אנו מניחים תפילין ביום שבת, כמ"ש בס' הדרושים והובא בס' נגיד ומצוה דף כה ע"ב, וזהו הטעם עצמו שייך למנחת ערב שבת, שהרי ידוע שבמנחת ע"ש נכנסים בתוכו ג' פירקין תתאין דל' דצלם, וא"כ אין לו תפילין

אלו מבחוץ, ודוק. וגם נלענ"ד שיש ראייה ממוספ של ר"ח, שצריך אז לחלוץ התפילין מפני שיורד שפע גדול יותר מהנחת תפילין, וא"כ גם עתה במנחת ע"ש יש שפע גדול יותר מהנחת תפילין, שהרי ג' פירקין תתאין דצלם נכנסים לתוכו".

ובכמה מסידורי האר"י נמצאת לשון זו"י: "מנחה ע"ש, תלך לביהכ"נ להתפלל מנחה בלבוש לבנים וכו' ואח"כ תתפלל מנחה בלחש ובחזרה עד שקיעת החמה בטלית ותפילין, והרמ"ק כתב שאין להניח תפילין בע"ש במנחה כי כבר נתגלו נצוצי שבת".^י הרי שהביא בזה מחלוקת בין המקובלים.

ומאידך גיסא, מצאנו מן המקובלים דס"ל שיש להניח תפילין אף בתפלת מנחה של ע"ש, וכדלקמן;

דראיתי למהר"י צמח בס' נגיד ומצוה (מט: טו), וז"ל: "מנחת ע"ש - מורי ז"ל היה נזהר מאוד מלהתפלל עד שהיה נותן שכר שכיר, גם היה נזהר מאוד מלהתפלל מנחה אלא עם שקיעת החמה, ואפ"ה לא היה מניח מלאומרה בלחש ובטלית ובתפילין, וכל זה אפילו בע"ש [מע"ח]".

הרי דמפורש בדבריו [שאמורים להיות העתקה מדברי מהר"ח^י], דהאר"י ז"ל הקפיד להתפלל מנחה בטו"ת אף בע"ש.

אכן קצ"ע המקור לזה, כי בשער הכוונות שלפנינו ליתא כנ"ל^י, אולם עיקרי

יב. כמה מהמקורות להלן, ראיתי בספרי האחרונים שיובאו לקמן, ואין מוקדם ומאוחר.

יג. סידורים קבליים שהיו נפוצים בין מקובלי אשכנז בכת"י, ואף נדפסו בכמה גרסאות.

יד. לשון זו העתקתי מסידור האר"י של מהר"ר שבתי מראשקוב (ח"ב), הנדפס בקארין בשנת תקנ"ד.

טו. בסידור הרמ"ק לא מצאתי התייחסות לענין זה כלל, ושמא נפלה ט"ס בסידורי האר"י הללו וצ"ל הרמ"פ במקום הרמ"ק, כי באמת הלשון הזו המובאת בשם הרמ"ק, דומה לזו שהבאנו לעיל משם מהר"ם פופרש.

טז. עפ"י דפוס אמ"ד תעב.

יז. אף ב'שער התפלה' מכת"ק מהר"ח ז"ל.

כמו שביארנו, וע"כ אין תפילין בשבת, שבשבת זוכה כ"א לתוספת נשמה יתרה בכל הבחינות מצד קדושת היום וכו' ולפיכך א"צ אז לתפילין מידי, דהוי שרגא בטיהרא, והמניחם הוא כאילו אומר שאין באותם הימים כח להוריד נשמות יתרות לישראל, ואין זלזול גדול מזה, ובר מן דין לטעם הנגלה מפני שהם בעצמם אות אחר יהיה זלזול לאות שלהם, ואין מכל אלה טעם למונעם במנחת ערב שבת. ורבינו הקדוש האר"י ז"ל כתב טעם שאין תפילין בשבת לפי שעולין זון לאו"א סוד התפילין, כי ע"י התפילין בימות החול אנו ממשיכים המוחין למטה, והמניח ג"כ בשבת מורה שאין כח בשבת ויו"ט בזון לעלות, ולכן הם אסורין בתפילין וכו'. ולפ"ז בעת מנחת ע"ש שאז מתחילין העולמות לעלות ועדיין אין עליה אצל אורות התפילין, מעתה קם דינא להניח בע"ש במנחה ככל הימים, וכן נהגתי וכן נהגו החברים, והמשנה הוא מן המתמיהין כי כל מעשינו בתפלה זו עתה אינו אלא מסלול ודרך להכנס לטרקלין כאמור.

והנה, מה שציין שכתב הרמ"ע מפאנו בתש' דאין לנהוג כן - לא מצאתי תשובה זו בשו"ת הרמ"ע, ואדרבא, בסי' קז בשו"ת שם, דן באריכות בסדר הפרשיות בתפילין והעמיד כמה שיטות בזה [ואחזו השיטה העיקרית שסדר הפרשיות הוא מימין המניח ולא מימין הקורא, ודלא כמנהגנו], וכתב שם בסו"ד, וז"ל: "ומי שרוצה ללבוש הנך דימין המניח במנחה של ערבי שבתות ועי"ט בלבד אחרי שהתפלל בהן שחרית ג"כ, הרי זה משובח מאד, אבל לא בערבי ר"ח ובשאר ימים כי אחרי שינטו צללי ערב, ואין קדושה

הדברים הנ"ל נמצאים שם בדרוש תפלת המנחה של חול, אך בסדר מעט שונה, וז"ל שם: "גם היה נזהר מאוד שלא לאמרה אלא עם טלית ותפילין וכו' [והאריך שם מעט בענין התפילין]. גם היה נזהר מורי ז"ל בתכלית שלא לאמרה בקול רם, אלא בלחש בתחלה ואח"כ בקול רם כמו בתפלת שחרית וכו' ואפילו אם היה קרוב לשקיעת החמה, ולא עוד אלא אפילו אם היה בערב שבת קרוב לשקיעת החמה היה אומרה בלחש ואח"כ בקול רם", עכ"ל.

ויתכן שלפני מהרי"צ היו מסודרים הדברים באופן שהבין שמ"ש בסוף בענין מנחת ע"ש, קאי נמי אטלית ותפילין. וצ"ע.

ובכל אופן, כן מצינו גם בספר משנת חסידים (תוס' שבת פ"א סע"א), וז"ל: "אחר כך אעפ"י שהוא ע"ש, לא ימנע מלומר מנחה אף אם הוא סמוך לשקיעה"ח, כמו שעושה בשאר ימות השבוע - בטלית ותפילין ובלחש תחילה ואח"כ בקול".

וכן מצינו בס' חמדת ימים (ח"א שבת פ"ד אות ו-ז"), וז"ל: "ומנהג טוב להולכים בתמים להתעטף בטלית ותפילין גם בתפלת המנחה יום יום לקנות בהם תוספת רוח ונשמה, וביותר המשכילים יזהרו בתפלת מנחת ערב שבת להתעטף בטלית ותפילין כדי היות מוכן לקבל קדושת שבת, כי בכל דבר שבקדושה בעי הכנה, דהיינו ע"י נשמה חדשה ששורה עליו מן מעשה הטוב. והרמ"ע מפאנו היה נוהג שלא להניחם וכ"כ בתשובה, ואם קבלה נקבל, אך לדין יש תשובה בנגלה ובנסתר, כי ענין התפילין הם להכניס מתוספת קדושת שבת על נר"ן שלו

משנת חסידים, וכ"כ בס' חמדת ימים, וע"ש שהביא משם הרמ"ע מפאנו שהיה נוהג שלא להניחם וכ"כ בתש', והוא השיג עליו וכתב אם קבלה נקבל ואם לדין יש תשובה בנגלה ובנסתר, ע"ש. ואולם ה"ה מוהר"ח אזולאי נר"ו כתב (בסי' כה אות טז), וז"ל: "בס' אור צדיקים להרמ"פ כתב וז"ל: קבלתי ממורי ז"ל שלא להניח תפילין בע"ש כי כבר נתנוצץ קדושת שבת עכ"ל. וכ"כ הרב מוהר"י אירגאז בסו"ס שומר אמונים, בשו"ת סי' ז ע"ש."

וב"כ באמת הרב חיד"א בשו"ת חיים שאל (סו"ס א), וז"ל: "במנחת ע"ש לא יניח תפילין, כמ"ש הרב המקובל מהר"ם פאפירש זלה"ה שכך קבל, וכ"כ הרב המפורסם עיר וקדיש מהר"י אירגאז ז"ל בס' שומר אמונים, ואל תשגיח בקצורים וקונטרסים מלוקטים, ותסבור שיש לך כח הבורר, או תעמוד למנין, דע שצריך אתה לכופף אונך ולשמוע לקול מורים כי מעיקרא צריך מודעא רבא באופיין של הספרים ומה טיבן ודי בזה".^{כא}

ועוד מצינו בס' מנחת אהרן (כלל יט אות ב), וז"ל: "מי שאין לו אלא של רש"י ור"ת יניח במנחה דר"ת, ואם יזכה להיות לו דשימושא רבא יניחם במנחה ויברך עליהם. וכן יעשה כל ימות החול זולתי בע"ש דפליגי רבנן אם יניח תפילין במנחה או לא, שהר"ב שמש צדקה בתשובה (ח"א סי' ח) כתב דאין

חמורה של שבת וי"ט ממשמשת לבא באותו הלילה, אז האורות הולכים ומתמעטים כמו שיתבאר במאמר הטוטפות"ט בס"ד".

הרי שקדושת שבת וי"ט הממשמשת ובאה בתפלת מנחה של ע"ש ועיו"ט, היא דוקא סיבה להניח בהן תפילין ולא להפך. ועכ"פ מפורש שאין קפידא במנחת ע"ש שלא להניח תפילין, הפך ממ"ש הרב חמ"י בשמו.

ועוד מצאתי בסידור חסד לאברהם טוביאה, בענין מנחת ערב שבת (דף צה:), וז"ל: "אם מעלת מנחה מאוד שגבה במהללה ביתר הימים וכו' עוד יספה תת כחה מנחת ע"ש, כי עתה התחילה המטרוניא להתראות לפני בעלה וכל עולמות העליונים עולים עתה, לכן סגולתה רבה היא, ואף שהוא ע"ש לא יעבור מלאומרה בחזרה גם בטלית ותפילין כשאר הימים".

ובס' שלמי ציבור (סי' ג אות ג) כתב, וז"ל: "במנחה ערב שבת, הנוהגים להניח תפילין, בתש' שמש צדקה (סי' ח) כתב דאין להניח, ^כ אבל האר"י זלה"ה כמעשהו בחול כך מעשהו בע"ש במנחה". [וראה לקמן בדברי הרב מנח"א שכתב דנראה דס"ל לרשלמ"צ כהדעה האחרונה עיקר].

והוסיף שם הרב המגיה, וז"ל: "וכ"כ בס'

יט. חיפשי, ולצערי לא מצאתי ש'מאמר הטוטפות' הלז נדפס אי פעם, וחבל על דאבדין.
כ. ויש להעיר כי הדברים אינם מדויקים, דאדרבא, בשו"ת שמש צדקה (למהר"ר שמשון מורפוגון העלה שם בס' ז-ח כי אין שום מניעה להניח תפילין אף במנחת ערב שבת [ע"ש בדבריו באורך]. אולם שם בתחילת סי' ח, הביא תשובה שלמה מחכם אחד שכתב שאין להניח תפילין במנחת ע"ש [נטעמו שם מצד הפשט ולא מצד הקבלה], ובסמוך אחר תשובה זו כתב לדחות דבריו. וכפי הנראה ראה הרב שלמ"צ את תשובת אותו חכם, וטעה לחשוב כי מבטן הרב שמש צדקה יצאו הדברים - ולא היא.
כא. ונראה כי כוונתו בדברים אלו לס' משנ"ח אול לס' חמ"י הנ"ל.

כשחולצם ערב שבת בין השמשות" - דמוכח מכאן דש"ד להניח תפילין אף במנחת ע"ש. ושוב ציין לדברי הרב חיד"א הנ"ל [ולחכמים שהביא], וכתב לתרץ, וז"ל: "ומיהו נראה לחלק, דמרן ז"ל איירי כשהיו מונחין התפילין עליו מתחילת היום דאז שרי להשהותן עליו עד בין השמשות, אכן להניח בקום עשה לצורך תפלת מנחה אפשר יודה דלא יניחם משום קדושת שבת, וכיו"ב ישב מוה"ר נר"ו בספר חקקי לב".^כ

ועוד כתב שם על דברי מהר"פ, וז"ל: "ומהש רצה ללמוד מוה"ר שם מדברי הרב נגיד ומצוה (דף מג ע"ב) דרבינו האר"י ז"ל היה מניחן גם במנחת ע"ש, ממה שכתב: גם היה נזהר מאוד אפילו אם היה אחר שקיעה"ח ואפילו היה ע"ש וכו' היה אומר בלחש ואח"כ בקול רם, גם היה נזהר מאוד שלא לאומרו אלא בטלית ותפילין, ע"כ. דמשמע קצת דאפילו בע"ש היה אומרו בטו"ת, וצ"ע. בהורמנותיה דמר, נלע"ד דהרב ז"ל מילי מילין קתני ולא שייכי אהדדי, ומ"ש שהיה אומרה בטו"ת, לא קאי אלא אשאר ימות החול ולא אע"ש. וראיה לזה, שבס' תוצאות חיים כת"י למוהר"ו ז"ל היפך [סדר] אזהרות הללו שתחילה כתב שהיה נזהר אפי' בע"ש לו' בלחש ובקול רם, ע"ש. ש"מ דכל חד לחודיה קאי ולא תליין אהדדי. ובזה צדקו יחדו דבריו אלה עם מ"ש הרב חיד"א ז"ל וכו'. ולענין מעשה, נראה דהעיקר כמ"ש הרב חיד"א ז"ל בכל הני דוכתי שלא להניחן, וכ"ד רובא דרבוותא, וכן העלה מוה"ר נר"ו שם דשוא"ת עדיף".

להניח^{כב}, אלא שהאר"י ז"ל כתב להניחם, ע"ש. והר"ב שלמי ציבור נראה דהסכים לדעתו ז"ל, והרב המגיה הביא בשם הר"ב משנת חסידים ובשם הר"ב חמדת ימים להניחם, אלא שהר"ב חמדת ימים הביא בשם הרמ"ע ז"ל שהיה נוהג שלא להניחם, והר"ב חמדת ימים חלק עליו. עוד תראה להר"ב ברכי יוסף שמצא כתוב בשם מהר"ם פאפיריש ז"ל בס' אור צדיקים שקיבל מרבו שלא להניחם שכבר התחיל להתנוצץ קדושת שבת, ע"ש. וכ"כ הרב מוהר"ר יוסף אירגאז זצוק"ל בס' שומר אמונים בסופו ע"ש. ואי לאו דמסתפינא להכריע בין ההרים הגבוהים אנשי השם ז"ל הייתי אומר וברור דחילוק שביניהם שאם אומר תפלת מנחה סמוך לקבלת שבת אז אין להניח תפילין, שכבר נכנסה קבלת אור השבת, אך אם מתפלל בביהמ"ד בשעת מנחה גדולה, אף שאחר שעה ה' של יום מתחיל אור השבת, אפילו הכי אם רוצה להניחם יוכל להניחם בלי פקפוק שעדיין זמן הרבה עד הכנסת שבת, וכן ראיתי לגדולים ועצומים בתורה".

ומהר"ח פאלאג'י בשו"ת חקקי לב (ח"א סי' ב), הביא דברי האחרונים הנ"ל^{כג} ופסק שאין להניח תפילין במנחת ע"ש, ושוב הרגיש שם ברוב דברי חז"ל הנ"ל, וכתב דאולי יש לחלק בין שהיו מונחים עליו מתחילת היום, לבין שבא להניחם מחדש. וסיים למעשה שאין להניחם, ע"ש באורך.

ושו"ר בס' פתח הדביר (סי' כט סק"ב) שדקדק מדברי מרן בשו"ע סי' כט: "אין לברך שום ברכה כשחולץ תפילין, אפי'

כב. כבר כתבנו לעיל כי אין הדברים מדויקים, כי הרב שמ"צ דוקא ס"ל שיש להניחם, עי' בדברינו לעיל.

כג. חמ"י, נגו"מ, שלמ"צ, החיד"א ועוד.

כד. נראה ברור דאין כוונתו שזו דעת מרן גופיה, דהלא לא הזכיר מזה דבר בב"י, אלא צ"ל דכוונתו שאין סתירה מפורשת לדין זה מהשו"ע.

חיד"א, מהר"ח פאלאג'י, פתח הדביר, כ"ה
כה"ח סופר ועוד].

ולחר"ב מנחת אהרן מצינו בזה פשרה -
שאם מתפלל מנחה סמוך לשקיעה
בע"ש לא יניח אז תפילין, אולם אם מתפלל
מנחה גדולה יכול להניח בלי פקפוק [והעיד
שכך ראה 'לגדולים ועצומים בתורה'].

הערה בדברי האחרונים

אמנם אני הקטן, צריך לי עיון רב בדין זה,
דכיוון שכאמור אין לדין זה מקור
בזוה"ק או בכתבי האר"י הקדוש, ואינו אלא
חידוש שחידשו המקובלים האחרונים **מסברא**
עפ"י דקדוקים בתורת האר"י - כיצד ניתן
לדחות מסברא גרידא מקורות מפורשים
מדברי חז"ל, שמוכח מהם שהניחו תפילין
בע"ש עד סמוך לשקיעה?

ומ"ש מהר"ח פ"י שיש לחלק בין שהיו
מונחים עליו מתחילת היום, לבין
שבא להניחם לכתחלה לצורך תפלת
מנחה, הוא דחוק מאוד לענ"ד - חדא,
דהיא אוקימתא.

ועוד, דלפ"ז צ"ל דמיירי במי שלא נצרך
בנתיים להפנות לנקביו, דהלא אז היה
צריך להסיר תפיליו, ולא יוכל ללובשם שוב.
והנה מטבע הדברים, בפרק זמן של כשש
שעות [מקודם חצות עד סמוך לשקיעה], רוב
בני האדם יצטרכו לנקביהם לפחות פעם
אחת, וכיצד א"כ יתכן שילבשו תפילין ברצף
מקודם חצות היום עד השקיעה? [אא"כ
נעמיד בשנצרך רק לנקביו קטנים, ונפנה
בבית הכסא שאינו קבוע, שלדעת מרן בריש
סי' מג אין צריך להסירם מעיקר הדין. אולם

והנה אכן צדק הרב פתה"ד במ"ש שאין
הדברים מוכרחים מס' נגיד ומצוה,
שבאמת ציין שם הרב חקקי לב לס' נגו"מ
בדף מ"ג, ושם נמצאת הלשון שהעתיק הרב
פתה"ד, ומשם באמת לא מוכרח דקדוק
מהר"ח פ", ואף אני הקטן הוקשה לי כן
שבדקתי הדברים שם [ומהר"ח פ" לא העתיק
לשון הרב נגו"מ]. אולם, נראה שנעלמו מעינו
הבדולח של הרב פתה"ד, דברי הנגו"מ שם
לקמן (מט:): בענין מנחת ע"ש, וז"ל [כמו
שהעתיקנו לעיל]: "מנחת ע"ש - מורי ז"ל
היה נזהר מאוד מלהתפלל עד שהיה נותן
שכר שכיר, גם היה נזהר מאוד מלהתפלל
מנחה אלא עם שקיעת החמה, ואפ"ה לא
היה מניח מלאומרה בלחש ובטלית ובתפילין,
ובל זה אפילו בע"ש [מע"ח]".

ומדנקט 'וכל זה אפילו בע"ש' משמע ברור
דקאי נמי אטו"ת. וצ"ע אם היה
רואה הרב פתה"ד דברי הנגו"מ הללו, אם
עדיין היה נוקט כמסקנתו הנ"ל.

וכן הרב כף החיים (סופר, סי' כט סק"ק)
הביא דברי האחרונים הנ"ל, וסיים
שהעיקר שלא להניח תפילין, ושכן מנהג
מקובלי בית אל.

ובכל אופן, נפק לן דאיכא בהא מילתא
פלוגתא דרבוותא - שיש מרבתינו
המקובלים והאחרונים שכתבו שיש להניח
תפילין אף במנחת ע"ש [כ"כ נגיד ומצוה,
משנ"ח, חמ"י, חסד לאברהם ועוד, וכ"נ
שנוטה דעת הרב שלמ"צ].

ויש שכתבו שאין להניח תפילין [כ"כ
מהר"מ פ', מהר"י אירגאס, הרב

כה. והערנו שיתכן שפסק כן משום שלא ראה דברי הרב נגו"מ.

כו. וכן הרב פתה"ד בדעת מרן בס' כט.

נצרכו להפית, ולא אכלו פת יותר מכביצה, וגם לא רחצו את גופם לכבוד שב"ק ואפילו לא חפפו את ראשיהם, וגם לא טבלו במקוה לכבוד שב"ק [וגם לא נצרכו משאר סיבות צדדיות לחלוץ התפילין, אף שמצויות סיבות רבות כאלה כידוע]. וגם בכה"ג הוא עובדא דר' אליעזר בן הורקנוס [שלא נצרך לנקביו, ולא אכל, ולא רחץ, ולא טבל וכו'].

ואחר המחילה הרבה, כל זה נשמע פשוט כחוכא ואיטלולא לענ"ד.

ושמא י"ל, שבאמת עיקר הקפידא של החכמים הנ"ל היא דוקא להתפלל מנחה עם תפילין, אולם להניח תפילין מחצות ואילך אין בזה קפידא. כ"ט ובזה יתיישבו המקורות מחז"ל - כי התם מיירי שהניחו תפילין אפילו לכתחלה אחר חצות היום ואפילו עד סמוך לשקיעה, אולם בזמן תפלת המנחה הסירו התפילין.^ל

אולם גם זה רחוק מאוד מן הדעת - לומר שהיו מעוטרים בתפילין, ובבואם להתפלל מנחה הסירו תפיליהם, ומיד אחר התפלה שבו ולבשו אותם, ומיחזי כחוכא ואיטלולא.

בפרט שנראה מדברי החכמים הנ"ל, כי [עכ"פ] מתפלת המנחה ואילך כבר

לדעת הרמב"ם שם יש להסירם, וכתב מרן שיש לחוש לדבריו]. וגם צ"ל דמיירי שלא נצרך בכל פרק זמן זה להפית, כי א"כ היה נצרך להסיר התפילין כנ"ל.

ועוד, דהנה רוב בני האדם רוחצים עצמם לכבוד שב"ק בסמוך לשבת מחצות ואילך, והלא כדי לרחוץ כל גופו צריך להסיר מעליו התפילין, כי ולפי הנ"ל לא יוכל שוב לחזור ללובשן.

וגם לאכול פת יותר מכביצה אסור בתפילין, וא"כ מיירי גם במי שלא אכל פת אחר חצות היום.

והנה, דבר ידוע הוא שבד"כ לא תיקנו חכמים תקנה בדבר שאינו שכיח, וכיצד אם כן ניתן לעלות על הדעת שחז"ל תקנו תקנה מיוחדת בערב שבת - תקיעה קודם השקיעה לחליצת התפילין, לממש מיעוטא דמיעוטא מעם ישראל?

כי ברור שגם בזמנם לאו כ"ע הוּו קפדי להיות מעוטרים בתפילין כל היום אלא דוקא אותם המדקדקים במצוות^כ, ומתוך אותם מדקדקים, תיקנו לאותם שהתפילין שלהם היו מונחים עליהם מקודם חצות - ולא נצרכו בנתיים להפנות לנקביהם גדולים [ואולי רק לנקביהם קטנים, אבל זה גם רק בביהכ"ס ארעי, ולא לדעת הרמב"ם], וגם לא

כז. ובשו"ע ורמ"א סי' רס, נפסק דמצוה לרחוץ כל גופו לכבוד שבת, ועכ"פ בשאינו יכול, מצוה לרחוץ בחמץ פניו ידיו ורגליו ולחוף ראשו. וא"כ, אף אם נעמיד במי שלא רוחץ כל גופו, הלא צריך לחוף ראשו, וכיצד יעשה זאת עם תפילין? ולרחוץ פניו יש להעמיד שיעשה זאת בזהירות ולא יגיע למקום התפילין של ראשו]. כח. וראיה ברורה לזה מהמעשה שהבאנו לעיל מהירושלמי והמדרש, באותו הלך שראה אדם מעוטר בטלית ותפילין בע"ש, ודימה בדעתו שהוא אדם צדיק ונאמן ולכן הפקיד אצלו את כספו. ואי כ"ע הוּו מנחי תפילין כולי יומא, מאי רבנא בהאי גברא? אלא ברור שגם בזמנם, לא כל אדם היה מניח תפילין כל הזמן, אלא כנראה היה זה מנהגם של אנשים יראי שמים ומדקדקים במצוות.

כט. אמנם בדברי כמה מהם משמע דהקפידא אף מחצות היום בלא מנחה. ל. אכן גם ע"ז יש להקשות מהמעשה הנ"ל באותו שהיה מעוטר בטלית ותפילין בע"ש סמוך לשקיעה, שהבאנו שלשון הפסיקתא בהאי עובדא: "אשכח גברא מצלי ותפילים על רישיה", הרי שהתפלל מנחה עם התפילין. וזה יש לדחות בדוחק, כאמור לעיל במקומו.

משמע כן מדברי המקובלים הנ"ל, עי' בדבריהם ודוק^{לא}].

הראוי לנהוג למעשה [לענ"ד]

כאמור לעיל, הארכנו להביא כמה וכמה מקורות נאמנים מדברי חז"ל, שנהגו להניח תפילין אף בע"ש עד סמוך לשקיעת החמה. וממילא פשוט שכן הלכה עפ"י הפשט בלא שום פקפוק כלל, והרוצה לנהוג כן ודאי יכול לנהוג כן בשופי.

אמנם המקובלים נחלקו בזה - דיש שכתבו שראוי בדוקא להניח תפילין אף במנחת ע"ש, ויש שכתבו שדוקא אין ראוי אז להניח תפילין, כי מתחיל זמן התנוצצות קדושת שבת.

ולכאורה נראה אם כן, שמאחר והדברים מפורשים בתלמודים ובמדרשים חז"ל ונשנו ונשתלשו שם, ומנגד יש בזה מחלוקת מסברא בין המקובלים, ממילא ראוי לפסוק כפי הפשט, כי מסתברא שבמחלוקת המקובלים - הפשט יכריע [בפרט שאין הדברים מפורשים כלל בזה"ק]. ובפרט שקשה מאוד לפסוק מסברא לפי הקבלה, נגד דברי חז"ל מפורשים^{לב}.

ובשלמא אי הני מקובלים דאסרי הוו מחמירי, הוינן אמרי דהבא לחוש לדבריהם תבוא עליו ברכת טוב [אף שאין להכריח לנהוג כן לכל אדם], אולם בניד"ד דאתי נמי לידי קולא, שמפסיד מצוות תפילין היקרה והחשובה - נראה דדוקא עדיף שלא לחוש לזה.

וע"כ הנלענ"ד, דהנהוג כל השבוע להניח

מתנוצצת קדושת שבת, וא"כ מסתברא שאף אם תמצוי לומר דאין קפידא לדידהו להניח תפילין קודם תפלת מנחה, מ"מ מתפלת המנחה ואילך שוב אין להניח תפילין. וזה בודאי נסתר מדברי חז"ל הנ"ל, דהלא התקיעה להסרת תפילין היתה סמוך מאוד לשקיעה, ונשאר לו אחרי כן רק זמן מועט להדביק פת בתנור ולצלות דג קטן ולהדליק הנר, ובקושי רב יספיק אז גם להתפלל תפלת מנחה [ותפלת מנחה בציבור ודאי וודאי שלא יספיק]. וגם ר"א בן הורקנוס חלץ תפיליו רק סמוך לשקיעה.

וע"כ כל הנ"ל דוחק גדול הוא לענ"ד - ופשטות התלמוד והמדרשים מורה כי אין שום קפידא להניח תפילין בע"ש אחר חצות היום, ואף בזמן תפלת המנחה ואחריה עד סמוך לשקיעה.

[שוב העירוני כי יתכן שכל מה שדיברו המקובלים הוא דוקא למנהג הרווח בדרורות האחרונים שלא מניחים תפילין כל היום, ושכל זאת יש ענין לפי הקבלה להניחם גם במנחה מלבד בשחרית. וע"כ דיברו באחד שלא נוהג כל היום להניח תפילין, ובא להניחם במיוחד בשביל תפלת המנחה, ולזה הורו שבמנחה של ערב שבת אין ענין להניחם בדוקא כי כבר מתגלה קדושת שבת, אבל אין כוונתם לומר לעקור כעת מצות תפילין, שהוא נגד התלמוד. ולפ"ז ל"ק מדברי חז"ל שהבאנו לעיל, וגם בנידון דידן דעסקינן באחד שלובש התפילין בעלמא ולא במיוחד לשם תפלת המנחה. אכן לפי האמת לא כ"כ

^{לא}. וגם מדברי מהר"פ לא משמע כן, שהקשה מדברי הגמ', ותי' דמיירי במי שהיו מונחים עליו התפילין מקודם חצות היום.

^{לב}. ומסתברא דאף אם היו הדברים מפורשים בזה"ק ובכתבי האר"י, היה עלינו לפסוק כדברי התלמוד.

תפילין כל היום עד השקיעה ואף בתפלת הטוב, ויהיה שם יי אלהיו נקרא עליו.
המנחה - אף בערב שבת יאחז במנהגו והנלענ"ד כתבתי.



הרב מרדכי פרוש

תשובות דיני ציצית וברכות

א, ציצית תליא ב'אור' או ביום'
ב, ברכת עולה מרוסיה
ג, מה בין נטילה לנטילה וברכותיהן
ד בגדרי אנדרוגינוס.
ה. צדיק יפריד ציציותיו תמיד.

המוכיחה כי כבר ליל ואם תעשה להיפך הוי
תרתי דסתרי זה אי אפשר.

והנה בשערי תשובה הביא בשם האריז"ל
ליזהר מאד מהיות בטלית מצויצת
בעת שקיעת החמה, ולכאורה ביאור הדבר
כי אז מתחיל לילה ואין הלילה זמן
ציצית א"כ רואים שזה הולך לפי גדרי
לילה [אכן משמע דפליג אדברי המגן
אברהם].

נב. ברצוני להציע קמיה רבנן אולי יאירו
עיני בזה בזכות הציבור הרמ"א כתב
ובליל יוכ"פ יתעטף בעוד יום ויברך עליו
(תשב"ץ).

וכתב המשנה ברורה: להדמות למלאכים
שמעטפים לבנים, ולכך לא יסירו
בלילה עד אחר תפלת ערבית של מוצאי
יום-הכפורים. עכ"ל

והנה זה חידוש גדול לענ"ד, להמשיך אחרי
יוכ"פ גם במעריב, וצריך תלמוד מקור
הדברים לחידוש הזה.

ב. חידה: אדם החפץ לזכות עולה מרוסיה
'תינוק שנשבה' להניח לו תפילין

א. שו"ת: כתב הרמ"א זי"ע (בסימן חי')
'אחר תפילת ערבית, אע"פ שעדיין יום
הוא אין לברך עליו' [= על הציצית]. ומקורו
ברוך בשו"ת תרומת הדשן סי' קכא'.

ולכאורה פלא גדול כי המשנה ברורה שם
בסימן חי' בסק"ז התיר להתעטף
בברכה בציצית בבין השמשות, וז"ל
בתוה"ד: ומשמע מדברי המגן אברהם
בסק"ד דאפילו בבין השמשות מותר לברך
עד צאת הכוכבים, וטעמו דהלא בציצית לא
כתיב 'יום' רק 'וראתם אתו', משמע כל
זמן שנוכל לראות, וכ"פ בעל הדרך החיים,
ובס' מטה אפרים החמיר בזה. ע"כ. וא"כ
פלא מה איכפת לן שכבר התפלל מעריב
ועשאו ליל הרי מכללי הציצית נמדד לפי
אור יום.

ולחומר הקושיא נראה שיש לחלק בין
'עשאו לילה' לבין נעשה מאליו,
והביאור בזה, שאם נחשך והולך איכא
למימר שעדיין כלפי ציצית נחשב יום [כי
הרי אם יהיה לו אור באמצע לילה ליכא
למאן דאמר דחייב בציצית מפני כן, ויש
לפלפל בראיה זו] אולם אם עשה פעולה

א. כמאמר החכם 'זכות הציבור - לדעת'.

מרוכז במקום אחד וא"כ כלפי רבים היושבים הרחק יהיה זה מרחק יותר מכב' אמה. ויען הרא"י אכן נשנה את התכנית ועשו הרבה ברוזים המתפרסים לאורך החד"א.

ואילו בנטילת ידים דשחרית לפני התפילה לא כ"כ מקפידים לברך סמוך ממש [ואכזהמ"ל] ?

והנה יש כמה דיעות למה נוטלים ידים שחרית האם דהו כבירה חדשה וככהנים קודם עבודתם בקודש כן בני ישראל לפני התפילה ושאר עבודת הבורא ית"ש, או משום שהיו ידיו מלוכלכות במשך הלילה ויש טעם נוסף כדי להעביר רוח רעה.

א"כ לשתי סיבות מהם נקיות ולהעביר רוח רעה א"כ אין זה כדי להגיע למשהו אלא לשעבר, וגם להסבר כדי הכנה לתפילה אכתי הכנות רבות יש בדרך לתפילה וטפי נראה י"ל ע"ד ששמעתי מהגרד"א שליט"א כי המושג הפסק בין הברכה למצוה זהו חז"ל תיקנו והם גם יכולים לתקן שזה לא ייחשב הפסק א, כ בברכה זו כך נתקנה מעקרא שלא ייחשב הפסק.

ד. אנדרוגינוס כתוב בהלכות ציצית או תפילין, בש"ע (סימן יז ס"ב) אנדרוגינוס חייב מספק בציצית אך לא יברך. והרמ"א כתב שיברך כמו שנשתינו מברכות על מעשהז"ג, וכן במשנ"ב (סימן לח ס"ק י) ואנדרוגינוס חייב בתפילין מספק ככל המצוות עכ"ל.

ובגדרי מהות אנדרוגינוס כבר במשנה פ"ד דביכורים יש אריכות דברים באבע דרכים יש ששוה לגבר ויש ששווה לאשה ויש ששוה לשניהם ויש שאינו שווה לא לזה ולא לזה, ויש גירסאות לפי גירסא אחת הכל לחומרא [מספק]. אך יש גירסא שאינם בלאו דלא תקיף וכד' וזהו לקולא כנשים,

לראשונה בחייו, איזה ברכות יורה לו לברך כשמניח ?

לבאורה ברכה אחת או שתיים, תליא במחלוקת הרא"ש והרמב"ם האם מברכים אקב"ו להניח תפילין אתרווייהו או שיברך על של של-ראש גם ברכת אקב"ו וצינונו על מצות תפילין.

אולם יתכן שראוי כי יברך ברכה נוספת הלא היא ברכת שהחינו. כמבואר בהלכות תפילין.

אולם יש עדיין לדון משני פנים א' השאלה האם היהודי הזה שמח בכך ומתלהב [וא"כ ראוי שיברך שהחינו, ואכתי יש לדון שזה בעצם לא מצוה הבאה לזמן, כמבואר בנו"כ בסוגיין] או דלמא אינו מבין עדיין הזכות שבאה לידו, ואך נעתר לבקשת החכם המזכהו.

ועוד יש להעלות סברא חדשה שמא העולה יחשוב כי כן מברכים בכל יום על תפילין [כי הרי כך לימדוהו כשמניחים ולא ידע אופן אחר וצריך תלמוד בסברא חדשה זו, שלכאורה לא מצאנו כן גבי שהחינו שחששו לכך הפוסקים ויל"פ],

וי"ל אם מחר ג"כ יניח לו ואז יורה לו שלא יברך שהחינו אזי תו לא יטעה, אי נמי שישביר לו במאור פנים ובשפה נהנשמעת כי אך לראשונה מברכים זאת.

ג. שאלני ידידי הרמח"ה שליט"א אמאי בברכת נט"י לסעודה מקפידים מאד שיהיה סמוך לסעודה בלי הפסק. [סח לי אברך חשוב כי כשלמד בישיבה חשובה הראה לו הראש ישיבה את תכנית החדר אוכל ושאל לחוות דעתו, וירא רא"י כי מהסס הוא וישאלהו מה לא מוצא חן בעיניך? וישב לו כי ראיתי שהמקום נט"י

ועי"ל האם שייך לומר כי האדם הוא המרכזי והנקבה טפלה לו, וא"כ יש עדיפות לומר תחילה שהוא זכר, ויל"פ בזה מכמה אנפין. [ולכאורה יש קצת ראייה מהגמרא סו"פ הרוואה בברכות גבי אחור וקדם צרתני הגמרא דנה היי מיינייהו נברא בצד הקדמי למד"א שזכר-ונקבה בראם יחד בתחילה, והגמרא מוכיחה עיי"ש א"כ לכאורה משמע שלא היה פשוט לגמרא שהגברא עיקר ולכן בוודאי הוא הקדמי] ועדיין יתכן שאין זה סיבה מספקת להכריע מהו האנדרוגינוס.

אולם בעיקר יש לדון במקרה שיש שני סיבות גורמות היאך הגדרתו והנה מצאנו בהלכות מילה בשבת אם יש לתינוק שני ערלות האם ימולו בשבת ולכאורה יפלא מה בכך שיש שנים, שימולו את שניהם ?! בגמרא יש שני פירושים פירוש א' שני עורות וא"כ השאלה בשבת כאשר ימול ערלה עליונה האם דלמא עדיין לא קיים המצוה והוי חילול שבת לשוא בשבת [לא אכחד כי לכאורה כל זמן שלא גילה הבשר לא גמר לקיים המצוה ואת שניהם חייב לחתוך וצ"ת] ויש ביאור שני גידים ולפירוש זה השאלה דלעיל, ולכאורה מוכח כי כשיש שנים לא אומרים שניהם יהיו חייבים מעיקר המצוה ויבואו שניהם אלא השאלה הי מיינייהו עיקר ואידך אסור למולו בשבת. א"כ ה"נ כשיש שני גורמים אי אפשר להתעלם מהשני.

ונציין, ראה נא בחידושי מרן רי"ז הלוי (על הרמב"ם גבי אבות נזיקין) מה ההלכה במקרה שלומדים את המזיק משני אבות נזיקין כגון מאש ובור יחד, האם יש לו הלכות שניהם או של אף אחד מהם, ואולי יש לדון משם לפה וכמובן י"ל טובא.

ה. הארה וביאור:

כתוב בש"ע (סי' ח, ס"ז): צריך להפריד

יש תנא ר' יוסי וי"ג רבי מאיר שסובר בריה בפני עצמה ולא הכריעו בה חז"ל אם כאשה או כאיש.

ובמנחת חינוך מצוה א' האריך מעט כדרכו הטובה והרחבה והמתוקה, דעת הרמב"ם בכ"מ (עין פ"ב מעכו"ם ה"ד גם בהלכות מילה פ"ג) שזה ספק וכ"ד הריף ואילו דעת הרא"ש והר"י שהוא ודאי זכר וחולץ או מייבם מיהו המנח"ח דן האם האנד' יכול להוליד בכלל עיי"ש, ולדעת הראב"ד פ"ב דשופר וראה גם בהשגה בהל' מילה. דאינו ספק אלא חציו זכר וחציו נקבה. ויש דעה שאינו לא איש ולא אשה והוא מין בפני עצמו. וראה במנח"ח שהאריך במתיקות כדרכו בשיטה זו והחולקים עליו

ורצוני מעט לפשפש בגדרי ושורשי הגדרתו:

ודרך רמז מצאו כי 'אנדרוגינוס' בגימטריה (עם הכולל) 'זכר או נקבה' ! וכלי הוספת הכולל, הוי בדיוק: 'זכר ונקבה'.

והנה לצד שזה ספק זכר או נקבה לכאורה כיון שיש לו זכרות שלמים נאמר שהוא זכר ומה איכפת לן אם יש גם איברי נקבות וכי זה גורע מהזכרות שלו ? וזו נקודה חשובה למחשבה.

{שמעתי פעם, ואיני יודע לפרש, מהג"ר ראובן לויכטר שליט"א שבטבע בריאת האדם זה קודם צורת נקבה ואח"כ מורכב ונתווסף ומושלם בזה צורת הזכר, וא"כ אולי יש לכך השלכה להבין בחקירה זו.

וכמובן ניתן לשאול דלמא להיפך הרי יש לאנ' נקבות א"כ תאמר שהיא נקבה ומה איכפ"ל שיש גם זכרות ? אכן ראשית כל אה"נ יתכן שזה טענה חזקה ועוד י"ל הרי איברי הזכרות הם יותר בולטים וקיימים,

חוטי הציצית זה מזה. עכ"ל ואמרו דרך רמז ציצ"ת ר"ת צדיק יפריד ציציותיו תמיד.

והרבה מסתפקים מה הכוונה האם הכוונה שתדיר יפריד שלא יגעו זה בזה ויהיו עומדים זה בצד זה כשלעצמו, וזהו כמובן עבודה שאין לה קצבה כי ברגע קל חוזר ומתחבר [ולכן נאמר 'תדיר']. וכן קצת משמע ע"פ דברי בעל העיטור זי"ע (ציצית שער א' ח"ב סח) "בעידן תכלת קאמר להפריד תכלת לצד אחד ויפה לדקדק ולעשות זכר לתכלת", א"כ אם זה בשביל ההבדלה מהתכלת יתכן שפיר שצריך בידול גמור. אולם טפי נראה שאין צריך טירחא תדיר להפריד שיעמדו אחד ליד השני נפרדים וכשיעמוד לילך לדרכו יתערבו כלא היה. אלא הצורך זהו רק כאשר כגון בכביסה הם הסתבכו אז צריך להפריד שיהיו כ"א

לעצמוהטור בסימן ח כתב שציצית מלשון ויאחזני בציצית ראשי שיהיו כשערות המובדלות כ"א עצמאי אך כמובן הם נוגעים זב"ז א"כ הלמאי יטרח טפי ממצב זה.

גם במג"א כתב שאם עלול לאחר לתפילה במנין יכול להקל משמע דלולי כן זה מאד משמעותי ואם זה הפרדה רגעית שכאשר יקום לתפילה יחזור מה הענין בכך וכי זה יכול לעכב כמעט !? וצ"ת בזה כי ראה בדברי ביאור הלכה (ד"ה צריך להפריד) ומ"מ בסו"ד עכ"פ לכתחילה בודאי החיוב להפרידן אם הם מסובכין קודם שיברך עליהן. הרי כי דווקא כלפי מסובכים יש הקפידא הגדולה גם כהיום.

וראה עוד ראייה נאה בספר 'הליכות שלמה' (תפילה, פכ"ג ס"ה אות ט).



הרב זאב פרעס
מזח"ס 'סימן וסיבה' וש"ס

רמ"ז איברים לתורם כליה

מהש"ץ הוא לא יצטרך לכוון בכל ג' תיבות אלו להשלים רמ"ח תיבות שבקריאת שמע כיון שבלאו הכי יש לו רק רמ"ז איברים וא"כ יספיק לו לכוון השלמה זו רק בשני תיבות מתוך ג' אלו.

ואין לומר דכל הרמ"ח איברים הנ"ל הם האיברים הרוחניים שיש כנגד איבריו הגשמיים (כמבואר בהקדמת המשנה ברורה ועוד), דהא במי שברך לא מסתבר שמתפללים על רפואת האיברים הרוחניים.

אמנם בקריאת שמע מפורש במשנ"ב הנ"ל שמדובר גם על העולם הבא, וא"כ נידון דין ישאר רק במי שברך.

ב. ראשית יש לבדוק האם באמת הכליה היא אחת מהרמ"ח איברים.

דתנן (אהלות א' ח') מאתים וארבעים ושמונה אברים באדם, שלשים בפסת הרגל, ששה בכל אצבע, עשרה בקרסל, שנים בשוק, חמשה בארכבה, אחד בירך, שלשה בקטלית, אחת עשרה צלעות, שלשים בפסת היד, ששה בכל אצבע, שנים בקנה, ושנים במרפק, אחד בזרוע, וארבעה בכתף. מאה ואחד מזה ומאה ואחד מזה. ושמונה עשרה חליות בשדרה, תשעה בראש, שמונה בצוואר, ששה במפתח של לב, וחמשה בנקביו.

והכליה לא מוזכרת שם כלל, ומשמע מזה שהכליה אינה נחשבת אחד מהרמ"ח איברים.

אמנם בגמ' (חולין קכ"ח:) תניא יכול יהא

א. נשאלה שאלה באדם שתרם כליה, ובכמה תפילות מזכירים את הרמ"ח איברים, וכן כשואמרים עליו מי שברך.

האם התורם צריך לומר "רמ"ז איברים" מכיון שחסר לו אבר אחד, [או שישמיט תיבת "רמ"ח" לגמרי וכמו באשה].

[ובעין] זה הקשו באהלי טהרות גליון 61 עמוד י"ח, ועי' בגליון 63 עמוד י"ח].

וכן יש לדון במה שכתב השו"ע (או"ח ס"א ג') שבקריאת שמע יש רמ"ה תיבות וכדי להשלים רמ"ח כנגד איבריו של אדם מסיים שליח צבור ה' אלהיכם אמת, וחוזר ואומר בקול רם ה' אלהיכם אמת, הגה - ובזה כל אדם יוצא הואיל ושומעין מפיו של ש"צ ג' תיבות אלו.

וכתב המשנ"ב (שם ס"ק ו') - כדאיתא במדרש הנעלם פתח ר' יהודה ואמר רפאות תהי לשריך ושיקוי לעצמותיך התורה היא רפואה לגוף ולעצמות בעוה"ז ובעוה"ב דאמר ר' נהוראי אמר ר' נחמיה בק"ש רמ"ח תיבות כמנין איבריו של אדם והקורא ק"ש כתיקונו כל אבר ואבר נוטל תיבה אחת ומתרפא בו ודא רפאות תהי לשריך וכו' והלא בק"ש אין שם אלא רמ"ה תיבות וכו' מאי תקנתיה תיקנו שיהא ש"ץ חוזר ג' תיבות ומאן נינהו ד' אלהיכם אמת כדי להשלים רמ"ח תיבות על הקהל וכו'.

והשאלה היא באדם שתרם כליה - האם בשמיעת ה' אלקיכם אמת

הרמ"ח איברים, א' - רמ"ח עצמות לגבי דיני טומאה, ב' - רמ"ח איברים שיש להם חשיבות אבר לגבי התפילות.

ובביאור החילוק ביניהם עי' במש"כ רבנו חיים ויטאל (עץ חיים שער נ' פרק ד', ועי' באוצרות חיים - שער לידת המוחין ד"ה וזה ביאור הענין) בשם האריז"ל, ואכמ"ל.

אך אנו מדברים על ביאורי הנגלה, וצ"ב מהו החילוק על פי הנגלה.

ומצאתי במפרשי הנגלה ששאלו שאלה דומה, מדוע במי שברך מתפללים על הרמ"ח איברים [שהם לכאורה הרמ"ח עצמות שבמשנה באהלות הנ"ל] ולא על הרבה איברים חיוניים אחרים כגון כבד וכליות.

ובשו"ת שבט הלוי (חלק ח' רנ"א ח') נשאל שאלה זו וענה דלא מגבילים התפילה לרמ"ח איברים לבד, אלא דרמ"ח איברים ושס"ה גידים הם מספר כולל כל מבנה הגוף ואשר בכללו נכלל הכל גם לב וכבד וכו', [והביא ראיה כמו שיש גם רמ"ח איברי הנשמה ושס"ה גידי נשמה כמבואר בשער הקדושה לרבנו חיים ויטאל ואף שם לא כל המצוות נמנו אלא כולם כלולים בהם].

[ואגב - בזה יתבאר לשון הגמ' בקידושין (כ"ט:): תיפח עצמותיו, וכבר הקשו המהרש"א ופתח עינים שם מדוע דיברו דווקא על העצמות, ולפי השבט הלוי הנ"ל אתי שפיר כיון דזה יסוד מבנה הגוף].

ובחשוקי חמד (נדה מ"ט). הביא שגיסו מרן הגר"ח קניבסקי צוק"ל ענה

בשר הפורש מן החי טמא, ת"ל וכי ימות מן הבהמה מה מיתה שאינה עושה חליפין אף כל שאינו עושה חליפין דברי ר' יוסי, ר' עקיבא אומר בהמה מה בהמה גידים ועצמות אף כל גידים ועצמות, רבי אומר בהמה מה בהמה בשר גידים ועצמות אף כל בשר גידים ועצמות, מאי איכא בין רבי לר"ע איכא ביניהו ארכובה, בין ר"ע לר' יוסי הגלילי מאי איכא ביניהו אמר רב פפא כוליא וניב שפתים איכא ביניהו.

מבואר שלרבי עקיבא [שדבריו נפסקו להלכה (רמב"ם טומאת מת ב' ג', והובא במאירי עדיות ו' ב')] הכליה אינה נחשבת אבר כלל.

אמנם הרמב"ם (טומאת מת ב' ג', והובא במאירי עדיות ו' ב') הוסיף בזה עוד כמה מילים, וז"ל: אבל הכליא והלשון וכיוצא בהן אף על פי שהן איבר בפני עצמן הואיל ואין בהן עצם הרי הן כשאר הבשר.

מבואר בדבריו שאף לגבי טומאה פוסקים כרבי עקיבא שהכליה אינה אבר - אך לגבי שאר דברים הכליה כן נחשבת אבר שלם.

וכן בילקוט שמעוני (ירמיהו פרק י"ז סוף רמז רצ"ו) משמע שהכליות נחשבים אבר, עיי"ש.

ואם כן חוזרת השאלה הנ"ל האם תורם כליה צריך לומר רמ"ז איברים.

ג. אך קשה שאם כן יוצא שיש יותר מרמ"ח איברים, כיון שיש גם את הרמ"ח עצמות שבמשנה באהלות הנ"ל וגם את הכליה, ולפי זה לא יתכן הנוסח הרגיל שמתפללים על רמ"ח איברים.

ומוכח מזה שיש שני סדרות שונות של

חזינן דרבנו בחיי החשיב את הכליה כאבר מהרמ"ח איברים.

ולא מסתבר לפרש דבריו שעשרת האיברים הנ"ל הם חוץ מהרמ"ח איברים, דהא כמו כן במצוות - וודאי שעשרת הדברות אינם חוץ מהרמ"ח מצוות אלא מתוכם.

[ומה שכתב רבנו בחיי (שמות כ"א כ"ד) שאבר צריך להיות עם עצם - כבר ביאר הג"ר הרב מרדכי חיים בורנשטיין שליט"א (באהלי טהרות גליון 63 עמוד י"ח) דמצרפים את העצמות שסביבן].

אך יש לשים לב שרבנו בחיי החשיב את ב' הכליות כאבר אחד, וא"כ כיון שכל תורם כליה כמובן נשאר עם כליה אחת - א"כ מסתבר דלא חשיב שנחסר לו אבר ויכול להתפלל כרגיל בלשון "רמ"ח איברים", וכמו שמי שנחתך לו חלק מהכבד [כמו שעושים בתרומת כבד] - וודאי שזה נחשב שעדיין יש לו אבר זה כיון שהאיבר יכול לתפקד כך ואפילו בשלימות.

אמנם בידים ורגלים לא מסתבר להחשיב את שניהם כאחד, ואף בזה רבנו בחיי החשיבם כאחד, ואולי רק לגבי עשרת האיברים הם נחשבים כאחד ולא לגבי הרמ"ח, ויל"ע בכל זה.

ה. שוב העירוני לדברי הרמב"ן (באגרת הקודש, וכן מבואר גם בראשית חכמה שער הקדושה פרק ט"ז ובספר דרך מצוותיך לבעל התניא - מצות האמנת אלקות דף נ"א: ושם משמאל בפרשיות בראשית וישב כי תשא ויקהל שמיני תזריע קרח כי תצא וזאת הברכה, ועי' בגמ' חולין דף ס"ט. וביעב"ץ בספרו אגרת בקורת דף ב: ודף ט"ו.) שאין סומא מוליד סומא כיון שיש לו את כח האבר הזה.

על שאלה זו שבאמת הרמ"ח איברים שבתפילת מי שברך הם הרמ"ח איברים שבמשנה באהלות, אך במילים "הוא יברך וירפא" כוללים אף את שאר האיברים שאינן מהרמ"ח.

והחשוקי חמד בעצמו תרץ על שאלה זו שהכליה נחשבת אבר לגבי המנין רמ"ח שבתפילה, והוסיף לבאר שזה מחמת שבתפילה מחשיבים אבר לפי החיוניות שלו ואילו בטומאה מחשיבים אבר לפי צורת בנין האדם.

ולכאורה נפ"מ בין ג' תרוצים אלו - בנידון שפתחנו בו האם תורם כליה יאמר רמ"ז במקום רמ"ח.

דלפי הגר"ש וואזר והגר"ח קניבסקי שהרמ"ח הם העצמות - א"כ תורם כליה יאמר כרגיל רמ"ח כיון שיש לו רמ"ח עצמות וזה לא משנה מה כלול בהם.

אך לפי הגר"י זילברשטין שליט"א שהכליה נחשבת חלק מהרמ"ח איברים שבתפילה - לכאורה התורם כליה יצטרך לומר רמ"ז, וכן במי שברך שאומרים על תורם כליה יצטרכו לומר רמ"ז.

ד. והנה כתב רבנו בחיי (שמות כ' י"ד) וז"ל: שכן מצינו בנין האדם כבנין התורה, יש בתורה רמ"ח מצוות עשה שס"ה מצוות לא תעשה ועשרת הדברות וכן בבנין האדם רמ"ח איברים שס"ה גידים ועשרה איברים שורשיים, ואם תסתכל בהם תמצאם מכוונים כנגד עשרת הדברות כל דיבור ודיבור מכוון כנגד כל אבר ואבר ממונה עליו והוא מסור אליו, ואלו הן הלב, והאוזן, והפה, והמוח, והידים, והכבד, וברית מילה, והרגלים, העינים, והכליות, ואם תתעורר בהם בכיוונם תמצאם.

ואם כן אף מי שחסר לו כליה או כל אבר כיון שיש לו את כח האבר הזה כדי שיוכל
אחר - צריך להתפלל על רמ"ח איבריו להוליד בן עם אבר זה.



הרב אברהם אהרן קרנובסקי

אמירה לבנו לעשות מלאכה בזמן תוספת שבת

בהדלקה אבל שאר בני הבית מותרין במלאכה עד ברכו (או עד שיקבלו שבת על עצמם [וצ"ע בקטן אי חל דהוי כנדר] או בשקיעת החמה).

וכתב הפמ"ג (שם מש"ז סק"א) דאף שהיא עקרת הבית ונמשכים אחר דעתה תמיד אפ"ה הקילו בהדלקתה, והחיי אדם (כלל ה' סי' יא) כתה להדיא כן גם לגבי האיש בהדלקה. אך בתפילה מבואר שהמיעוט נמשך אחר הרוב משום שתפילה חמורה מהדלקה, ומחדש הפמ"ג עפ"ז שאחר גדול הבית כן נמשכים שאר בני הבית. וצ"ע מה כוונתו ומאין למד כן? ואולי כוונתו ג"כ לענין תפילה שאם גדול הבית התפלל הוא מושך אחריו את שאר בני הבית, כפי שהרוב מושך את המיעוט בתפילה, אך באופן שגדול הבית קיבל על עצמו תוספת שבת באמירה גרידא י"ל דלא מושך את בני הבית דהוי כהדלקה של האשה שאינה חמורה כתפילה ולכן לא מושכת אחריה אף שנמשכים אחר דעתה (ומשמע לפי"ז דגם האשה אם תתפלל מעריב היא תגרור אחריה את בני ביתה).

יש עוד אחד מגדולי האחרונים שמתייחס לנושא זה, והוא במקור חיים לבעל החוות יאיר (סעיף יז) שכתב להדיא מי שקיבל עליו שבת מותר לו לומר לחבירו לעשות לו מלאכה, אבל עבדו ושפחתו וכ"ש בנו ובתו הגדולים הסמוכים על שולחנו ואשתו שהם טפלים לו כולן נאסרו מיד כשקיבל שבת בבית הכנסת.

שאלה: קיבל על עצמו שבת בזמן תוספת שבת, ושכח לעשות מלאכה מסוימת לכבוד שבת, האם רשאי להורות לבנו או בתו הגדולים או הקטנים לעשות מלאכה זו בעבורו?

תשובה: באמת יש כאן שני נדונים בשאלה זו, א. האם חלה קדושת השבת על בנו ובתו כשהוא או אשתו מקבלים ע"ע שבת או שמדליקים נרות, שאם לא חלה עליהם קדושת השבת אז לכאור' כפי שניתן לומר לחבירו לעשות בשבילו מלאכה מלאכה (כמבואר בשו"ע או"ח סי' רסג סי"ז) כשחבירו טרם קבל ע"ע שבת, והוא הדין גם לבנו ובתו, ואם חלה עליהם קדושת השבת אז ודאי שאינם יכולים לעשות מלאכה עבורו, והאם זה תלוי אם הם גדולים ברי מצוות או לא.

ב. נדון נוסף לגבי האיסור של שביתת בנו האם זה תלוי בשבת של האב או בשבת של הבן, דהיינו האם זה איסור על האב בשבתו שבנו יעשה בשבילו מלאכה או שזה איסור שחל על הבן.

גרירת בני הבית אחר האב או האם

בשו"ע (שם) מבואר שיש דין גרירה, לגבי צבור שקבלו שבת בבית הכנסת שהיחיד נגרר אחריהם והוא מקבל שבת בע"כ, ויש לדון בתוך הבית אם יש הלכה של גרירה.

לגבי הדלקת נרות של האשה כ' הרמ"א (שם ס"י) להדיא דהיא עצמה מקבלת שבת

שלא יעשה לו מלאכה עבדו הקנוי לו. ובאמת אמירה זה נדון דרבנן שהוא שבות שהתירו בתוספת שבת, אך זה איסור דאורייתא 'וינפש בן אמתך' (וכ"ז הוא למ"ד דתוספת שבת דאורייתא אך אם מדרבנן גם בעבדו שרי).

בשבט הלוי (ח"ו סי' לח) משמע מדבריו להדי' ג"כ דאין חל שבת אצל שאר בני הבית.

גדר מצות שביתת בנו

נאמר בתורה (שמות כ י) 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך ובתך עבדך ואמתך ובהמתך וגרך אשר בשעריך', והביא רש"י את דברי המכילתא 'אתה ובנך ובתך' אלו קטנים. או אינו אלא גדולים, אמרת הרי כבר מזהירים הם, אלא לא בא אלא להזהיר גדולים על שביתת הקטנים, וזו היא ששינו (שבת קכא). קטן שבא לכבות אין שומעין לו, מפני ששביתתו עליך.

ומכאן מקור למצוה של שביתת בנו שיש לכאורה דין מיוחד בהל' שבת שיש חיוב המוטל האב שבנו ישבות ממלאכה, וכן הביא החינוך (מצוה לב') בשם הרמב"ן שמוזהר בלאו על מלאכת בנו.

ויש לדון בגדר דין זה שהרי לכאורה זה הדין הרגיל של איסור ספייה לקטן, כמבואר בגמ' (יבמות קיד.) שלמדים מן האיסור שנאמר בשרצים (ויקרא יא מב) 'לא תאכלום כי שקץ הם' ודורשים כאילו נאמר 'לא תאכלום' להזהיר גדולים על הקטנים, ומסקנת הגמרא שזה בא לאסור שגדולים לא יאכילו בידים את הקטנים באיסור שרצים, וכמו כן הגמרא מביאה פסוק נוסף לאיסור אכילת דם וגם כן לאיסור טומאה לכהנים

ומבואר מדבריו דגדול הבית גורר אחריו את אשתו ובניו הסמוכים על שולחנו כיון שהם טפלים לו, אמנם י"ל לפי מה שנתבאר דיש לחלק בין קבלת שבת בתפילה בביהכנ"ס שהיא חמורה כמו שכתב הפמ"ג לבין קבלת תוספת שבת בבית באמירה שאינה גוררת את כולם, וצ"ע.

החילוק ביניהם טמון בדין אם שייך בחזרה שאם התפלל כבר מעריב הוי כבר לילה לדידיה וליכא בשאלה וליכא בתנאי, משא"כ בהדלקת נרות ואמירה הוי כנדר שישנו בשאלה וישנו בתנאי ואין בכוחו להחיל נדר על אחרים.

ולפי"ז לנדון דידן שאנו מתפללים מעריב רק לאחר השקיעה בצאת הכוכבים, וקודם השקיעה אנו מקבלים על עצמנו תוספת שבת באמירה ודאי זה לא גורר אחרים, [ואפילו בקבלת שבת בביהכנ"ס אם אומר קודם שקיעה משמע שהוא כקבלת שבת פרטית ורק בתפילת מעריב ממש שאני אף אם מתפלל קודם השקיעה].

[מלבד זה הפמ"ג בסוס"י רסו' מסתפק אם כלל יש איסור שביתת בהמתו בתוספת שבת אפי' אי הוי מדאורייתא והביא בזה סברות לומר שאין חיוב, ויש לדון אם שייך גם לשביתת בנו ולפי"ז אין כלל נדון בזה] ובשו"ת שואל ומשיב (קמא ח"ג סי' סד) כתב שהמנהג להקל בזה.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ג סי' לח) כתב ג"כ דאין קבלת שבת של הבעל משפיע על אשתו דהוי כנדר שאינו יכול להחיל על אחרים ורק לגבי מלאכות שעושה היא בשבילו מן הראוי להחמיר כיון שקנויה לו לזה, והוא דין על הרב

קטנים, ולדעת רוב הראשונים^א איסור זה הוא מן התורה לכל האיסורים שבתורה שלמדים מאיסורים אלו לכל איסורי התורה.

וממילא יש לדון האם מצוה זו של שביתת בנו היא חלק מהאיסור הכללי של איסור ספייה לקטן, שזה איסור המוטל על הגדולים לא לגרום לקטנים לעבור על איסור, וממילא זה לא דוקא דין על האב אלא על כל גדול באשר הוא וכמו כן דוקא כשעושה הקטן מלאכה על פי ציווי וולדעתו של אביו אך כשעושה מלאכה לעצמו זה כלול בהלכה אחרת שדנו בה האם קטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו או לא, ונפסק להלכה בפשטות שאין מצווין להפרישו, או שזה מצוה נוספת מיוחדת בהל' שבת שיש דין על האב בלבד לדאוג על שביתת בנו ממלאכה, וגם כאן יש לדון בשלושה דרגות או שנאמר שהוא כאסור ספייה שיש איסור מיוחד בשבת לספות לקטן איסור בידים או לפחות לצוות עליו ממש שאז גורם לו להדיא לעבור על איסור וולצד זה נצרך ביאור מה החילק אם כן בין זה לאיסור ספייה הרגיל ומה התחדש בשבת בנוסף, או שנאמר שיש איסור כל שעושה לדעתו ולרצונו של האב אז האב עובר על ביטול השביתה שגורם לבנו וכשביתת בהמתו שמבואר שכעושה מלאכה לעצמה ותולשת עשבים לאכילתה אין בזה ביטול שביתת הבהמה ורק כשעושה מלאכתו של בעל הבית הרי זה ביטול שביתת בהמתו, או שכל שהבן עושה מלאכה האסורה מן התורה בשבת אפילו עם עושה את המלאכה לעצמו ממש בלי שום קשר

לאביו זה עצמו מבטל את השביתה של האב שעליו מוטל החיוב לשבות הוא וכל סביבתו כולל בניו ובנותיו אף שעושים מלאכה לעצמם, או שנאמר בנוסח נוסף שזה איסור המוטל על הבן שהוא לא יעשה מלאכה שאסורה לעשות בשבת ורק כיון שהוא קטן האב מוזהר לדאוג שבנו לא יעבור על ביטול השביתה, אך אין זה כלל ביטול השביתה של האב.

שנינו במשנה (שבת קכא.) נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה מפני שאין שביתתו עליהן, אבל קטן שבא לכבות אין שומעין לו מפני ששביתתו עליהן. ובגמרא (שם) רצו להוכיח מכאן שקטן אוכל נבילות בית דין מצווין להפרישו, ורבי יוחנן דוחה שמדובר בקטן העושה על דעת אביו, וביאר רש"י (שם ד"ה בעושה) שהרי הוא כאילו מצווהו לעשות כך.

ונחלקו הראשונים מפני מה הדבר אסור כשעושה על דעת אביו, לדעת הרשב"א (שבת קנג: ד"ה כשהיא מהלכת) זהו משום 'לא תעשה כל מלאכה אתה ובנך', והיינו משום שעושה זאת עבורו אז האב עובר על שביתת בנו, וכפי שביאר גם הרמב"ן (שמות שם) 'הזהירנו בשבת שלא יעשו הבנים הקטנים מלאכה לדעתנו וברצוננו'. ומבואר מדבריהם שישנה הלכה מיוחדת בהל' שבת של שביתת בנו ודוקא באביו ודוקא כשעושה הבן על דעתו ולרצונו של האב אז נחשב שהאב מבטל את שביתת בנו.

אמנם רבינו ירוחם (תולדות אדם וחוה א א,

א. רמב"ן ויקרא כא א, רשב"א שבת קנג: סמ"ג לאוין סה, וכן ביאר הפרי מגדים (או"ח שמג מש"ז א) בדעת הרמב"ם (מאכלות אסורות פ"ז הכ"ז), וכך פסק המשנ"ב להלכה (סי' שמג סק"ד). אמנם בפרי מגדים (פתיחה כוללת ב ט) כתב בשם יש אומרים שבשאר איסורים הוא מדרבנן, ועי' נודע ביהודה (תניינא סי' א). ובקרבן אורה (יבמות שם) כתב בנראה בדעת הרמב"ם שסובר שכל איסור זה הוא מדרבנן.

אין לו להטעינו בידיים משום 'לא תאכילום' אך כשהבן עושה מעצמו מלאכה לא מצאנו שיש ע"ז לאו, ומה שמבואר בשבת (קכא.) זה דוקא בעושה על דעת אביו ומשום ספייה.

ומבואר בדבריו שהבין בדעת הרמב"ן שדימה שביתת בנו לבהמתו, שכפי שבבהמתו את האיסור לא עוברת הבהמה אלא בעליה שהוא לא שובת כשבהמתו אינה שובתת, ואם האיסור של 'בנך' הוא כבהמתו א"כ זה אותו גדר שעל האב יש חובת שביתה שבנו ישבות, וכפי שבבהמה האיסור הוא כשעושה מלאכת בעליה הוא הדין בבנו האיסור הוא כשעושה לדעתו של אביו וכפי שהתבאר לעיל בדעת הרמב"ן.

ומצאתי שכן פירש להדיא בחידושי תלמיד הרמב"ן (שבת קנג.) שכתב שחרש שוטה וקטן בכלל חמור הם שאינן מצווין על שמירת שבת אלא שאתה מצווה על שביתתן שלא לעשות מלאכתו על ידן, ומבואר שהוא ממש כדין שביתת בהמתו.

והמנחת חינוך שהקשה צ"ל שסובר כאידך גיסא, וממילא אין בעיה לאב בעצם הדבר שבנו עושה מלאכה והאיסור הוא רק מצד ספייה שהקטן יעבור על השביתה, ולפי דעתו מה שמבואר בגמ' בעושה על דעת אביו הוא כפי שכתב רש"י שמצווהו וזהו מדין ספייה. ומביא ראיה לדבריו ממה שכתב המגיד משנה (שבת פ"כ ה"ז) בדעת הרמב"ם שאין שביתת בנו ועבדו כשביתת בהמתו שבהם לא נאסרו אלא להאכילן בידיים מה שאין כן בבהמתו אסור

הובא בב"י או"ח סי' שלד) כתב שבעושה על דעת גדול אף על פי שאינו אביו אסור, ומשמע מדבריו שגם כאן בשבת האיסור הוא מדין ספייה לקטן שאסור להאכיל לקטן דבר איסור, וכשעושה על דעת גדול נחשב הדבר כאילו גורם לו בידיים לעשות איסור, וכן משמע בריטב"א (יבמות שם ד"ה בשעושה) שכתב שכעושה על דעת אביו הרי זה כאילו מאכילו איסור בידיים, ומשמע שמדבר על איסור ספייה שמאכילו איסור בידיים.

בשו"ת משכנות יעקב (סי' קיח) כתב שכן משמע גם בדעת רש"י המובא לעיל, שכתב שהוא כ'מצווהו'. ומשום שכשמצווהו הוי כספייה בידיים כמו בשאר איסורים, וכתב שלפי זה חילקו הפוסקים בין קטן שיש בו דעת להבחין שנוח לאביו בכך לבין קטן שאין בו דעת כזו.

ובאמת תמה על כך הרי יש איסור נפרד של שביתת בנו והוא כמו שביתת עבדים ובהמה, ואין זה תלוי בדעת הקטן להבחין אלא כל שעושה מלאכת אביו היינו שאביו נהנה ממלאכתו הרי זה אסור, מלבד כשעושה לעצמו ממש מלאכה שהרי זה כבהמה שעושה מלאכה לעצמה, וזהו פירוש המשנה 'מפני ששביתתן עליו' שאין זה מטעם איסור ספייה².

בספר החינוך (מצוה לב) הביא את דברי הרמב"ן לגבי לאו דמחמר, ובתוך דבריו הוא מדמה את הלאו של שביתת בנו ועבדו ללאו של שביתת בהמתו, ובמנחת חינוך (שם אות יט) הקשה איזה לאו יש על מלאכת בנו, דבשלמא משום איסור ספייה

ב. אמנם יש ליישב שרש"י סבר שיש דין מיוחד של שביתת בנו אך זה רק בגדרים של ספייה ולכן רק כשממש מצווהו אז מבטל השביתה, ולא כשרק עושה על דעתו ורצונו ללא ציווי, ויתבאר לקמן מה התחדש בשביתת בנו מעבר לספייה לפי צד זה.

בהמשך דבריו דגם אם יפקפק מי שהוא שאין בני ביתו נגזרים אחריו, אך בבניו ובנותיו הקטנים יודה שאסור לצוות להם ואף שיעשו מעצמם מלאכה עבורו צריך למחות בידם כי מיד כשקבל ע"ע שבת קאי ב'לא יעשה כל מלאכה אתה ובנך וגו'', ומבואר בדבריו שהוא איסור המוטל על האב או האדון וזה השביתה שלהם וכשאצלו חל שבת אסור שיעשו עבדו או בנו מלאכה עבורו, אף כשאצלם אין זה שבת עדיין.

וכן משמע מדברי האגרות משה האמורים לעיל שכתב שאשה לא תעשה עבור בעלה שקבל שבת מלאכות האסורות כי היא קנויה לו והרי זה כשביתה עבדו, ומבואר גם כן שעבדו והוא הדין בבנו תלויים בשביתה האדון והאב וכשאצלם שבת הרי אסור לעשות מלאכה^ג.

אמנם יש מקום לדחות שגם כשזה השביתה של האב אך זה דוקא אם הקטן עושה מלאכה האסורה אז זה מחלל את שביתה האב אך כשאין זה שבת אצל הבן אין זה מלאכה האסורה כלל וממילא לא מחלל את שביתתו של האב.

מה החילוק בין איסור ספייה לשביתה בנו

לפי השיטות דלעיל הסוברים ששביתה בנו הרי הוא כשאר איסור ספייה לקטן שאין לגדול לגרום לקטן שיעבור על איסור, והקשו האחרונים מדוע אם כן יש פסוק מיוחד לענין שבת מה שיש בכל איסורי התורה, ובשו"ת מוצל מאש (ח"ב סי' ד בסופו) הניח בצ"ע.

שתעשה מלאכה, ומבואר לפי זה שדעת הרמב"ם היא כפי שהתבאר ברבינו ירוחם ששביתה בנו דומה היא לאיסור ספייה ולא לשביתה בהמתו.

האור שמח (שבת פכ"ד הי"א) ביאר בדעת הרמב"ם שיש דין מיוחד בשבת של שביתה בנו שאביו מוזהר בשבת להפרישו אם עובר על מלאכה דאורייתא, ומבואר בדבריו שזהו גם כשעושה המלאכה שלא לרצונו ודעתו של אביו אלא עצם זה שעושה בעצמו מלאכה זה מפר את שביתה האב, וחמור אף מבהמתו שאסור רק כשעושה מלאכתו של בעליה, ודוחק לבאר את הגמ' שאמרה בעושה על דעת אביו שפירושו שאביו יודע שהוא עובר ואינו מוחה אז הבית דין מוחין ביד האב על כך שאינו מוחה ביד בנו.

ולפי זה יש לומר בנדון דידן שאצל הקטן אין זה שבת ומשום שעדיין לא קבל שבת [אם נאמר שאינו נגזר], וכן י"ל בגוונא שנמצא בארץ אחרת שעדיין לא שבת שם, שזה תלוי במחלו' זו אם האיסור של שביתה בנו הרי הוא כאיסור ספייה זה ודאי שזה דוקא באופן שהדבר אסור לקטן כי הוא זה שעובר את האיסור, ולו יצויר שיש דבר שאסור לגדול ומותר לקטן פשוט שאין שום איסור להאכילו זה בידים (וכגו' מעשה שבת שלו אסור ולאחרים מותר), אך לסוברים שהוא כשביתה בהמתו יש מקום לומר שאף שאצל בנו הוא חול אך את זה מפר את שביתתו של האב כי זה תלוי בשביתה שלו ואצלו הרי זה שבת והרי זה כמי שהוא עצמו אינו שובת בשבתו.

וכך משמע בדברי המקור חיים (שם) שכתב

ג. אמנם כאן יש לחלק לכא' דדוקא עבורו אינה רשאית לעשות מלאכה כי לענין זה נחשבת כעבדו הקנויה

חרש שוטה וקטן ודוקא בעושה ע"ד אביו דאז דעת ומחשבת אביו מצרפינן למעשיו של החשו"ק והוי כאילו עושין מעשה מלאכת מחשבת, ואף אם עושה ע"ד אחר שאינו אביו ג"כ אסור דכיון דעושה על דעת אחר מצרפינן מעשה שלו למחשבת של האחר ואסור דאתעבד מלאכה על ידו.

בשו"ת אחיעזר מקשה על יישובו של האמרי בינה שאם אכן אין זה שום איסור לקטן כי אינו נחשב למלאכת מחשבת מדוע היה צד לגמרא (יבמות שם) להוכיח מכך לדין של קטן אוכל נבילות אם ב"ד מצווין להפרישו הרי אין בזה שום איסור. ועל מה שכתב שקטן אין לו מחשבת וממילא נחשב שאינו מלאכת מחשבת, הקשה שקטן יש לו מחשבת במילי דעלמא ונעשה רצונו, ומה שאמרו שצריך מלאכת מחשבת הוא דוקא באופן שטעה במעשה שהתכוון ועל זה פטור כי צריך שלא תהיה טעות בכונתו, אך קטן שמכוין למעשה שעושה שפיר מיקרי מלאכת מחשבת.

בשו"ת בית אפרים (הרא"ז מרגליות, יו"ד סי' סב ד"ה וראיתי להרשב"א) כתב שכל הלימוד של המכילתא מהפסוק להזהיר גדולים על שביתת הקטנים אינו אלא

בשו"ת אמרי בינה (או"ח דיני שבת סי' ז) הוסיף שאין לומר שמזה נלמד לכל איסורים שבתורה בעושה על דעת אביו שחייב אביו להפרישו, שיש לדחות שזהו דוקא בשבת החמורה שיש בה איסור סקילה בה החמירה התורה להפרישו אף בעושה על דעת אביו משא"כ בשאר איסורין. ועל כן צריך לומר שבעושה על דעת אביו הוא כמאכילו בידים וא"כ הדרה קושיא לדוכתא למה צריך קרא כלל בשבת.

וכתב ליישב שקטן מעשה יש לו ומחשבת אין לו וידוע דבשבת מלאכת מחשבת אסרה התורה ומתעסק בעלמא פטור ולא שם מלאכה הוא רק כשמכוין אל המלאכה, ולכן אי לאו דגלי לן קרא בשבת להזהיר גדולים על הקטנים לא היינו יכולים למילף מדם ושרצים דשם אתעבד איסורא אף אם אוכל הקטן בלא כונה כדקיימא לן (סנהדרין סב:) מתעסק בחלבים חייב שכן נהנה וכן בטומאה אף בהעדר שום כונה מ"מ נטמא גופו לכך הזהירה המורה הגדולים על הקטנים, משא"כ בשבת היינו אומרים דלא אתעבד שום איסור במעשה הקטן כיון דכל מעשיו הם בלא דעת וכונה וכמעשה בהמה א"כ כמו דהזהירה התורה לישראל על שביתת בהמתו כמו כן הזהירה על מלאכת

לו, אך לעצמה מותר כיון שבזה הרי היא כבת חורין, מה שאין כן בעבד ממש או בקטן לפי דברינו יהיה אסור להם לעשות מלאכה אף כשזה לא עבדו אלא עבדו עצמם כיון שזה מחלל את שביתתו, ודו"ק.
 ד. והוסיף לבאר שאף שבעבד העושה ע"ד אחר מותר כמו שכתב לעיל (שבת ס"א) מדברי שו"ת הרשב"א (ח"א סי' נט) היינו עבד דיש לו דעת ומחשבת אמרינן אדעתא דנפשיה עבד, משא"כ קטן, וממילא לפי"ז עבד קטן י"ל דאסור וכמבואר מדברי רבינו ירוחם (נ"א ח"א יג ג) מובא בב"י (סי' שלד) דלאו דוקא בעושה ע"ד אביו רק שדברו בהווה אבל גם בעושה על דעת אחר ג"כ בכלל אזהרה דלא תעשה כל מלאכה.
 עוד האריך לבאר שגם כשעושה על דעת עצמו מכל מקום מדרבנן מצד מצות חינוך אסור להרגילן בחילול שבת אפי' בדברים שהם משום שבות כמבואר ברמב"ם (מאכלות אסורות פי"ז הכ"ז) ושו"ע (או"ח סימן שמג ס"א) דאף דלא הוה שם מלאכה כלל מ"מ אף מתעסק פטור אבל אסור, כאשר העלה רבינו הגדול רעק"א ז"ל (שו"ת קמא סימן ח), ואף אם נאמר דאף מתעסק לא אתעבד איסור כלל כדמשמע קצת מדברי תוס' (סנהדרין סב: ד"ה להגביה) מ"מ מדרבנן מצווה אביו למנעו דלא ליתי וליסרך למען ירגיל אותו שלא יחלל שבת כשיגדל.

בנו וזה ככהאי גוונא של בהמתו רק שחמור ממנה שבבהמתו דוקא אם מחמר, אך בבנו שיש לו דעת ומבין רמזות אביו וקריצותיו כל שעשה לדעת אביו עובר מדאורייתא על לאו זה, אבל כשעושה מלאכת עצמו אין בזה את הלאו הזה אלא רק את האיסור של ספייה בגוונא שספי ליה בידים.

נמצא לפי החתם סופר גדר חדש באיסור זה שאינו מדין ספייה לקטן וגם כן לא מדין שביתת האב כעין שביתת בהמתו, אלא כדין מחמר וכפי שמחמר אסור גם בבהמה שאינה שלו הוא הדין איסור זה גם בגדול שאינו אביו שאם עושה על דעתו עובר בלאו זה שהוא כמי שעושה האיסור יחד עם הקטן.

אמנם גם על כך הקשה האחיעזר שלסוברים שקטן אוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו שוב לא צריך פסוק ואיסור מיוחד בשבת שגם כשעושה לגמרי על דעת עצמו מצווין להפרישו.¹

עוד הביא האחיעזר בשם הגר"ח מבריסק ליישב שצריך פסוק מיוחד בשבת, משום שמצד הלאו של לא תאכילום הוא רק איסור בעלמא כשאר איסורים, מה שאין כן מצד האיסור של 'אתה ובנך' הוא איסור שבת החמור כמבואר ביבמות (ו). שאני לאוי שבת דחמירי ופירש רש"י (שם ד"ה וכי) דקיימא לן מחלל שבת כעובדי ע"ז.

בשו"ת חידושי הרי"ם (או"ח סי' ג) כתב להוכיח מכך שהשמיטו הרמב"ם

אסמכתא בעלמא, ואכן זהו אותה הלכה של ספייה לקטן.²

ובאחיעזר (שם) כתב ליישב שאיסור ספייה הוא דוקא כשספי ליה בידים או עכ"פ באמירה, אבל בשבת אפי' אם אינו אומר לו רק עושה מעצמו על דעת אביו עובר על לאו של שביתה, ואין למדים מזה לשאר איסורים כי זהו מדין שביתה כמו שביתת עבדו שלא שייך בשאר איסורים.

נמצא שלפי דברי האמרי בינה אנו עדיין נשארים בתחומי איסור ספייה וממילא גם בעושה על דעת גדול שאינו אביו אסור, אך להאחיעזר באמת הם שני איסורים שונים ושביתת בנו הוא מדין שביתה וממילא רק באביו אסור.³

אמנם כתב האחיעזר שלפי הסוברים שקטן האוכל נבילות ב"ד מצווין להפרישו הדרא קושיא לדוכתא מדוע צריך פסוק מיוחד בשבת הרי כך זה בכלל האיסורים שאף כשעושה מעצמו מצווין להפרישו.

והביא את דברי החתם סופר (שו"ת או"ח סי' פג ד"ה והרשב"א) שעומד על כך שאין מצוות שביתת בנו כשביתת בהמתו, ומשום שבפסוק של שביתת בהמתו (שמות כג יב) שיש איסור גם בלא שום סיוע שלו לא מוזכר בנו, ורק בפסוק שממנו לומדים את האיסור של מחמר (שמות כ ט) שזהו איסור מיוחד כשמסייע לבהמתו שעושה המלאכה בצירוף עם בהמתו שם מוזכר גם

ה. אמנם האחיעזר כתב שאין משמע כן בדברי הראשונים.

ו. ואנו הרי באנו ליישב מדוע לסוברים ששביתת בנו הוא מדין ספייה צריך שני פסוקים, ואינו ענין להאחיעזר הסובר שאכן שביתת בנו אינו מדין איסור ספייה.

ז. וכתב שצריך לומר שהסוברים שמצווין להפרישו סוברים גם שהם שני כתובין הבאין כאחד ואין מלמדין לשאר איסורי תורה כמבואר בב"י (סי' שמג) ולכן צריך פסוק מיוחד בשבת, אך עדיין קשה לסוברים שהוא הדין בכל איסורי תורה.

לדעת האור שמה בדעת הרמב"ם: מצות שביתת בנו זה אף כשעושה מלאכה ממש לעצמו ולהנאתו.

ולדעת החתם סופר: מצוה זו היא כגדר מחמר ולא דוקא בבנו שהרי הוא כמי שעושה המלאכה יחד עם הקטן.

העולה מן הדברים לדינא: כפי שהתבאר לגבי קבלת שבת בפשטות אין בני הבית מקבלים שבת בגרירה אחר הוריהם, ולגבי שביתת בנו רוב הראשונים סוברים שהוא כדין ספייה לקטן וממילא ברור שזה רק בשבתו של הקטן שנחשב שהוא עושה מלאכה, וגם לפי הסוברים שיש דין שביתת בנו כשזה לדעתו ולרצונו של אביו הסברא נותנת שזהו דוקא כשחל שבת אצל הקטן אז הוא מחלל את שביתתו של האב. ולפי"ז לכאור' יש להתיר לבקש מבנו לעשות מלאכה עבורו בזמן תוספת שבת אחר שהוא קבל ע"ע שבת, כל זמן שברור לו שבנו לא קבל ע"ע שבת.

והטור ושו"ע הלכה זו שיהיה לאו מיוחד בשבת בקטן על דעת אביו, מוכח שסברו שהש"ס לא סבר כהמכילתא שיש חיוב מיוחד בשבת של שביתת בנו ורק מצד האיסור של ספייה לקטן.

לסיכום השיטות:

לדעת הרמב"ן והרשב"א: יש מצות שביתת בנו וממילא דוקא באביו ורק כשעושה לדעתו ולרצונו של אביו. וכן ביאר האחיעזר.

לדעת רבינו ירוחם וריטב"א ורש"י: לכאור' אין מצוה מיוחדת של שביתת בנו וזה כלול באיסור הכללי של ספייה לקטן. וכן ביאר המגיד משנה בדעת הרמב"ם, וכן כתב הבית אפרים, וכן סבר המנחת חינוך, וכן הוכיח החידושי הרי"ם מהשמטתם של הרמב"ם הטור והשו"ע. אלא שלדעה זו יש הסוברים שאף על פי כן יש איסור נוסף בשבת כמו איסור ספייה, וכן כתבו האמרי בינה והאחיעזר בשם הגר"ח.



הרב אברהם ישעיהו קשש
מח"ס 'קובץ יסודות הש"ס'

יסודות בענייני חיובא דשור תם ומועד

קרן

גדרי המזיק

ביאור הפלו' אי פלגא נזקא ממונא או קנסא
גדר החיוב תשלומין בשור תם שמשתלם ח"נ מגופו
הוחלט השור או יושם השור

העדאה

סדר העדאה

גדר העדאה

לייעודי תורא או לייעודי גברא

קרן

גדרי המזיק

דלכאו' מצינו בזה סתירות רבות בסוגיות
האם הגדר הוא 'כוונתו להזיק', או דהוי
'משונה' ולא אורחיה וחייב אפי' כשאין
כוונתו להזיק². ומצינו בזה כמה מהלכים
באחרונים [אך חלקם לא מיישבים את כל

כוונתו להזיק או משונה - בהגדרת המזיק
'קרן' [תמה] נתקשו האחרונים,

א. א. ב. - הגמ' אומרת שתולדות דקרן כקרן, דמאי שנא קרן דכוונתו להזיק וממונך ושמירתן עליך הני נמי
כוונתן להזיק כו'. וברש"י פ' דרביצה היינו שראתה כלים בדרך ורביצה עליהן 'כדי לשברן' (ועי'
רש"ש).

ב. ד. - לא ראי הקרן שכוונתו להזיק כראי השן שאין כוונתו להזיק.

ג. ה. - הגמ' אומרת שלמ"ד אדרבה קרן עדיפא שכוונתו להזיק, אפי' קרן נמי אתיא מהצד השווה דבור
וחד מינייהו [רש"י פ' 'לא איתפריש היכא', ותוס' כ' בשם ר"ת דהיינו מ"ד דפלגא נזקא ממונא, דס"ל סתם
שורים לאו בחזקת שימור קיימי, ועי' פנ"י ולהלן].

ד. יט. - בעי רב עינא כשכשה באמתה מהו, מי אמרינן מידי דהוה אקרן, קרן לאו יצרא קתקיף ליה הכא
נמי לא שנא, או"ד קרן כוונתו להזיק הא אין כוונתה להזיק.

ה. כו. - איבעיא להו רגל שדרסה ע"ג תינוק בחצר הניזק מהו שתשלם כופר, מי אמרינן מידי דהוי אקרן,
קרן כיון דעבד תרי ותלתא זמני ארחיה הוא ומשלם כופר ה"נ לא שנא, או"ד קרן כוונתו להזיק האי אין
כוונתו להזיק. וכן סובר רבא (מא). שבהמה שרבעה וקטלה פטור מכופר משום דקרן כוונתו להזיק האי
כוונתו להנאת עצמו [אך אביי חולק וסובר שיש כופר ברגל].

ו. נה. - כ' תוס' (ד"ה מאן) דבצאן אין רגילות להיות בהן קרן אלא שן ורגל שאין רגילות שיתכונו להזיק.

א. י. - שיר דש בנירו. עי' בתוס' תלמיד ר"ת שהביא בשם רבו דאע"ג דאין כוונתו להזיק, שהרי הוא מלומד
לדוש בשדה לתקנו, מ"מ הוי תולדה דקרן כיון דמשונה הוא שאין דרכו לדוש בנירו. [אך רש"י פ' דכוונתו
להזיק].

ב. יד. - משונה קרן בחצר הניזק ח"נ הוא דמשלם, ופירש"י קרן תמה וכל תולדותיה קרי משונה הואיל

הסתירות בזה ודו"ק]:

כוונתו להזיק, ומה שחייב גם באופנים שאין
כוונתו להזיק, היינו רק מכח הצד השווה
ששן ורגל יוכיחו. ומה שאין פטור ברה"ר

א. הפלפולא חריפתא (על הרא"ש פ"א סי'
א אות ש) מבאר שבאמת גדר קרן הוא

ושינו את וסתן שלא היו דרכן לכך.

ג. טו: - האי כלבא דאכל אימרי ושונרא דאכלה תרנגולא משונה הוא ומשלם ח"נ, וביארו רש"י ותוס' וש"א"ר
דאע"פ שאין כוונתו להזיק, מ"מ כיון דמשונה הוא הו"ל קרן.

ד. טז: - תוס' (ד"ה והנחש) כ' דנחש אע"פ שכוונתו להזיק, מ"מ כיון דאורחיה הוא הוי תולדה
דרגל.

ה. טז: - אמר שמואל ארי ברה"ר טרף ואכל חייב ח"נ, דטריפה לאו אורחיה והו"ל קרן וחייב
ברה"ר.

ו. טז: - מקשינן והא חבל משונה הוא, ופירש"י שאין דרך שן לאכול את אין ראוי לה וחצי נזק לשלם.
והיינו מדין קרן.

ז. עוד שם - את כגון דשני בהא גחלת. ופירש"י דנטלה בפיו והניחה דהיינו שינוי כו', ותולדה
דקרן.

ח. יח: לענין בהמה שהטילה גללים ע"ג עיסה, וכן לענין תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו
ושברו, הגמ' מקשה 'והא משונה הוא', ופירש"י דכיון דמשונה הוא הו"ל תולדה דקרן.

ט. יז: - היתה מבעטת כו' ושברה את הכלים משלם חצי נזק, ופירש"י: שינוי הוא זה ותולדה דקרן היא
הלכך ח"נ ותו לא.

י. יט: - תרנגול שהושיט ראשו לאויר כלי זכוכית ותקע בו ושברו משלם נזק שלם כו', ומקשי' והא משונה
הוא.

יא. שם - בעי ר' אבא בר ממל מרבי אמי כו' היתה מהלכת במקום שא"א לה א"כ מנתות ובעטה והזיקה
מהו כו', אר"ד השתא מחמת ביעוט קמנתא צרורות, ופירש"י (בל"א): ואם הועדה בכך משלמת נזק שלם
דכיון דמשונה הוא הוי תולדה דקרן.

יב. שם - אתיביה היתה מהלכת בדרך והתיוזה כו', מאי לאו התיוזה ברה"ר והזיקה ברה"ר, ופירש"י: חייבת,
אא"ב צרורות כי אורחיהו לקרן מדמינן להו, לחייב ברה"ר כי קרן דהא דמי לקרן דמשלמת ח"נ. ואע"ג
דקרן משונה הוא וצרורות אורחה הוא כו'.

יג. יט: - תנן אכלה כסות או כלים משלם ח"נ, ופירש"י דמשונה הוא.

יד. שם - ואבע"א לעולם בבהמה ובפתורא, ופירש"י: שעל השולחן אכלו שאין דרכו בכך.

טו. כ: - בהמה ברה"ר וקפצה ואכלה מע"ג צוואר חברתה חייבת, ופירש"י שאין דרכה בכך ותולדה דקרן
הוא וחייבת חצי נזק קאמר.

טז. כא: - לענין מחזקת פי' תוס' בשם רש"י (יט: ד"ה מצדי) דחייבת משום דקרן משונה הוא.

יז. כא: - הכלב והגדי שקפצו מלמטה למעלה פטורין מנ"ש וחייבין בח"נ דמשונים הן כדפירש"י. וכן מבי'
(כב.) לענין כלב וגדי דאפיך מיפך דמשלמים ח"נ משום דהוי משונה, ואפי' שאין כוונתם
להזיק.

יח. כג: - אמר רב מרי כו' זאת אומרת דלתות חתורות הן אצל כלב, ופירש"י ולא תימא משונה הוא ופלגא
נזקא משלם.

יט. מח: - מבואר ברש"י דשור דחזא ירוקא ע"פ הבור ובא לאכול ונפל, בג' פעמים הראשונות הוי קרן תמה
כיון שהוא משונה שיפול בבור [וע"ש בתוס' שהק' דזה דוחק דחשיב משונה מה שעושה להנאתו לאכול
ירוקא, ועכ"פ ברש"י מבואר כן].

כ. הרמב"ם (פ"א מנזק"מ ה"ב ואילך) כשמגדיר את החיוב של קרן אינו מזכיר כלל מהענין של כוונתו להזיק,
אלא כ' רק שהדבר תלוי אם הזיקה בדברים שדרכה לעשות תמיד כמנהג ברייתה חייב נ"ש, או ששינתה
ועשתה מעשים שאין דרכה לעשותם תמיד שחייב ח"נ, ואם הורגל בשינוי פעמים רבות נעשה מועד לאותו
דבר שהורגל בו.

זצ"ל) כ' דכל מה שמבואר בגמ' דהגדר של קרן הוא כוונתו להזיק, היינו כשהגמ' דנה לולא שנתחדש דין שן ורגל, אך לבתר שחייבה תורה אף על שן ורגל חזינן שהתורה מחייבת גם בלא כוונתו להזיק, ע"כ שהתורה חייבה בכל ממון בעלים שהזיק, אלא דבזה מתחלקים, דשן ורגל כיון שמזיקים כדרכם ומצויים יותר, הרי הם מועדין מתחילתם, משא"כ קרן תמה דלאו אורחיה מהדין שיפטר לגמרי, אלא דקנסיה רחמנא כי היכי דלינטריה לתוריה, ובאייעד נעשה אורחיה וחייב כמו שן ורגל גם באין כוונתו להזיק".

ה. בדרכי דוד (טו:) וכן בס' קונטרסי שיעורים (א, ח) כ' דשם המזיק של קרן הוא משונה, והעיקר תלוי בשם המזיק, וכוונתו להזיק אינו תנאי בשם קרן, אלא רק האופן שעי"ז בדרך כלל הוי משונה. וכעי"ז ביאר בשיעורי רבי אליהו ברוך פינקל (עמ' תתכא) דה'תכונה' היא כוונתו להזיק, אבל הלומדעס' של 'שם המזיק' הוא משונה, ע"ש עוד.

ו. הגר"ח קמיל זצ"ל (בינת חיים סי' ב, ועי' להלן) ובשיעורי רבי ברוך אליהו (פינקל,

כשן ורגל, היינו כשי' הרא"ש (שם) שכל הנלמדים מהצה"ש אין בהם הקולות של הב' מלמדים, אלא דנים כפי עיקר דינן כקרן לכל דבר משום שהם יותר דומים לקרן, ולכן חייבים ברה"ר. [אך עדיין ק' לפי שי' הי"ש מן הגדולים' שחלקו על הרא"ש].

ב. הגר"ש קלוגר (מילי דנזיקין טו:) ביאר דעיקר מהות קרן היינו כשיש בו את ב' התכונות יחד - גם כוונה להזיק וגם משונה, אלא דכדי להתחייב סגי בתכונה א' בלבד".

ג. המהדו"ב (טו:) והרש"ש (ב:) כ' שבנידון זה גופא פליגי האמוראי (טו.) אי פלגא נזקא קנסא או ממונא, דלמ"ד דהוי ממונא משום דסתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, א"כ קרן אינה משונה כלל כמש"כ תוס"ה (טו: ד"ה והשתא), וא"כ ע"כ דגדר קרן היינו דכוונתו להזיק, משא"כ למ"ד דהוי קנסא משום דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי, שפיר י"ל שגדר קרן הוא משונה. ולפי"ז צריך ליישב הסתירות בסוגיות דתליא בפלוגתא הנ"ל (אך המהדו"ב העיר ע"ז שהוא דוחק').

ד. האבהא"ז (פ"א מנזק"מ ה"ב) והאבי עזרי (שם ה"ח וע"ש שכן ביאר הגר"א קוטלר

ג. בגליון תוס' טוך (כא.) כ' וז"ל: צ"ע במחזרת לפירוש הקונטרס (יט: ד"ה מצד) שהיא משונה, וכן כלבא דאכל אימרי בפ"ק (טו:), אמאי חייב משום קרן, הא אין כוונתו להזיק. ואי מקרן ושן אתי (-דהיינו כתי' הפלפול"ח), א"כ איכא למיפטר ברה"ר, ובכל מקום משמע דחייב ברה"ר במחזרת ובקופצת דלעיל (ב.) [וסיים בזה"ל: ושם הא דכוונתו להזיק לא הוי חומר משן, דמשונה אבל חשיב כוונתו להזיק עכ"ל, ולא הבנתי כוונתו].

ד. שו"ר כן בשיעורי הגרש"ר (הנדפמ"ח) וכן מצינו בהג' אשר"י (פ"ח סי' ב) בשם מהרי"ח שכ' "וכל דבר שכוונתו להזיק או משונה דלא הוי כי אורחא הוה ליה קרן".

ה. אמנם עי' להלן מה שית' בביאור הפל' אי פ"נ ממונא או קנסא, אם אכן כוונת תוס' דלמ"ד פ"נ קנסא הוי אורחיה לגמרי, או רק דלא הוי משונה לגמרי.

ו. וביותר צ"ע דהא קיי"ל דפלגא נזקא קנסא, ואטו הסוגיות שנקטו דקרן כוונתו להזיק אזלי דלא כהלכתא. ז. והא דבסוגיא (כו.) גבי תשלומי כופר אמרי' נמי דקרן כוונתו להזיק, והתם הא איירי לאחר דילפי' מהצה"ש, היינו משום דחיוב כופר לא מצינו בתורה לענין שן ורגל אלא רק בקרן, א"כ כלפי זה י"ל דכל סיבת החיוב הוא משום שכוונתו להזיק [והוא חידוש].

ח. וע"ע בס' אהל תורה (ב:) שהרחיב בביאור מהלך זה.

דא"כ הוי ממש כרגל. ובפשטות י"ל דרגל זהו דרכו מעצם טבעו, משא"כ שור מועד הוא התרגל לעשות מעשים משונים (וכ"ה לש' הרמב"ם רפ"א מנזק"מ), ולפי"ז שפיר י"ל דגם קרן מועדת הוי בגדר משונה.

אכן הרש"ש (כד.) חידש שאכן כל קרן מועדת יש לחייבה גם מדין רגל, אלא שנוסף ע"ז חיוב גם מדין קרן ונפק"מ שחייבת גם ברה"ר, ועפ"ז כ' דאף באופן שלא נתקיים סדרי העדאה [בפני בעלים וב"ד וכו'], מ"מ חייבת נ"ש בחצר הניזק כדין רגל (אך מרהיטת הפוסקים לא נראה כן).

עמ' תתטז"ט) ביארו בדרך חדשה, דכל מה שמבואר דקרן היינו משונה איירי בקרן תמה', אך קרן מועדת כיון דאייעד אורחיה הוא (ד.), ובזה ההגדרה היא 'כוונתו להזיק' [ומהלך זה מבואר טפי לפי המבו' ברשב"א (ג.) דקרן תמה ומועדת חשיבי כב' אבות נפרדים, ראה להלן].

ז. מו"ר רה"י שליט"א חידש דגדר קרן הוא כל ממון המזיק שאין לו תכונות של אב אחר ואי אפשר לשייכו לשן או לרגל"א.

גדר קרן מועדת - הנה מבו' בגמ' (ד.) דמועד דרכו להזיק דכיון דאייעד אורחיה הוא. וצ"ב

ט. לאחר שהביא המהלכים הקודמים ודן בהם ע"ש.

י. בשיעורי ר' אליהו ברוך הביא לזה ראיה מהרשב"א (כח:) בשם הראב"ד ע"ש. וכן מדויק בלש' רש"י בכמה דוכתי (יד. ד"ה משונה, כתובות מא: ד"ה משונה, שבועות לג. ד"ה חצי נזק). [אך ק' ע"ז מרש"י (ב: ד"ה בעיטה)].
יא. וכן מצינו בחי' תלמיד הרשב"א (ב:) דבהמה שנשכה ככר להנאתה כדי לאכלו ולא הספיקה לאכול עד שנפל מפיה ונשאר מלולכל הוי תולדה דקרן (וכן ע' במ"מ פ"א מנזק"מ ה"י בד' הרמב"ם), [וחלק ע"ז דהוי שן], והרי בכ"ה ג ליכא כוונה להזיק ואף אי"ז משונה.

הראיות והביאורים שאמר מו"ר רה"י שליט"א (מועתק מ'לאסוקי שמעתתא'): א. דהנה בגמ' (ב:) מקשי' נשיכה תולדה דשן היא, ומתרצ' דשן יש הנאה להזיקה הא אין הנאה להזיקה. והמקשן לא הק' מ"ט נשיכה הוי תולדה דקרן, אלא רק דהוי שן. וכן התרצן לא פי' מ"ט הוי קרן ולא רגל.

ב. רש"י (ד"ה בעיטה) מפרש שבעיטה הוי תולדה דקרן משום שהיא דומה לקרן בג' תכונות, א' כוונתה להזיק, ב' אין הנאה להזיקה, ג' אין הזיקה מצוי תדיר, ולכא' צ"ב דהא גם כלבא דאכל אימרי הוי תולדה דקרן (טו:) אף דיש הנאה להזיקו. ונראה דכוונת רש"י לפרש מ"ט ל"ה שן ורגל, וממילא כיון שאין לו תכונה של אב אחר הוי קרן. [ומש"כ רש"י שצריך גם כוונתו להזיק, זהו טעם שלא יהא רגל באופן שהזיקו מצוי כגון בנחש, וכש"ה הרמב"ם (פ"א מנזק"מ ה"ו ע"פ המ"מ) ודלא כש"ה תוס' (טו.)].

ג. אסו"מ דלא אפקרינהו לרב הוי תולדה דשור (ג:), וביארו תוס' דהיינו תולדה דקרן וחייב ברה"ר, וצ"ב במאי דמי לקרן, והרי אין כוונתו להזיק ואינו משונה.

ד. לקמן (יח:) מקשי' על בהמה שהטילה גללים - והא משונה הוא, ופירש"י דתולדה דקרן היא ע"ש, והנה רש"י שם כ' דשן הוי רק כשמזיקה בגופה ולא בכחה, וצ"ב דה"נ י"ל על ק' הגמ' דלא הוי קרן כיון שקרן הוא דוקא כשמזיקה בגופה. ולהנ"ל א"ש דהגמ' ידעה דגדר קרן היינו כל ממון שאין לו תכונות אחרות.

ה. והנה לקמן (ג:) מבואר דלרב אסו"מ דלא אפקרינהו משורו למדנו, וביארו תוס' דהיינו קרן. ובאחרונים (א.ה.) בחי' הגרני"ט שהביא קו' זו משמיה דהגר"א מטלו וצ"ל) הק' דהא לחיה ובהמה צריך ילפו' שחייב שור כמבו' לקמן (יז: ובתורה קמ"ל), וא"כ מנ"ל שגם באסו"מ חייב מדין שור. ונראה דרק לענין שן ורגל דאיכא בהו צורה מיוחדת של הזיק בעי' ילפותא לכל מין בע"ח בפנ"ע ללמד שגם הוא בכלל צורת המזיק שדיברה תורה, משא"כ בקרן שאין לו צורה מסויימת אלא הוא הגדרה כללית לכל ממון המזיק א"צ ילפותא אלא כל ממון בכלל. [ומשו"ה הגמ' מביאה את הילפו' לחייב חיה רק ברפ"ב לענין שן ורגל, משא"כ בסופ"ק על ארי וברדלס וכו' שחייבים מדין קרן א"צ ילפותא לרבות].

ולפי"ז א"ש אף קושיית האחרונים (א.ה.) ע' חי' הגרנ"ט וחזו"א ג, א) אהא דמבואר שמעיקר הדין היה חייב על נזקי עבד ואמה אף בלא ילפותא, והיינו מדין קרן.

שיחשב כמשונה (כ"ה שי' רש"י), או לא (כ"ה שי' הרא"ש)^{יז}.

והנה הגמ' (יט.) מסתפקת בהיתה מהלכת במקום שאי אפשר לה אלא אם כן מנתזת, האם כיון דא"א לה אורחיה הוא, או"ד השתא מיהא מחמת ביעוט קמנתזא צרורות, תיקו.

ויש לברר מה הם צדדי הספק:

היש"ש (ב, ד) מבאר דזה ודאי שביעוט מצד עצמו הוי מעשה משונה, אלא דמסתפקין האם יש לזה דין משונה או לא - דמאחר שלא היתה יכולה להלך בלא שינוי, א"כ יש לה דין כמאן דלא שינה.

אך בתור"פ משמע (ע"פ אילת השחר ע"ש) שהספק הוא על עצם הגדרת המעשה, האם בכה"ג הבעיטה נחשבת משונה או אורחיה. וביאור הצדדים כ' בחי' ר' אריה לייב (סז, ב) דמה שביעוט בעלמא חשיב

והנה מבו' בגמ' (טו:) דבכלבא דאכל אימרי חייב מדין קרן על אף שיש הנאה להזיקו ואין כוונתו להזיק כיון דהוי משונה, ויל"ד מה הדין כשנעשה מועד (וכן נסתפק בחי' רמ"ש יט: ע"ש). ובחזו"א (יא, ב ד"ה ונראה) נקט דהוי ככל קרן מועדת, ולכאור' כוונתו כנ"ל שגם מועד חשיב משונה^{יח}.

אך הגר"ח קמיל זצ"ל והגרב"א פינקל זצ"ל (שם) נקטו ע"פ המבואר ברשב"א (ג.) דקרן תמה וקרן מועדת הוו ב' אבות נפרדים זמ"ז (וכ"כ בחי' ר' אריה לייב סי' נ)^{יט}, דדוקא קרן תמה גדרה משונה, משא"כ קרן מועדת גדרה כוונתו להזיק, וא"כ בכה"ג שאין כוונתה להזיק ויש הנאה להזיקה הוי שן"י.

גדר משונה - נחלקו הראשונים היכא שהמעשה בתחילה היה משונה, האם הוא משפיע גם על סוף המעשה

יב. ועוד כ' החזו"א דאפי' אכל אימרי של הפקר, אע"ג שאינו נעשה מועד למ"ד פ"ג קנסא וכמש"כ תוס' (כד:), מ"מ הכא שבג' נגזירות הראשונות אינו קרן כלל, כי נעשה אורחיה, נעשה 'אורחיה דמועד', ובזה ליכא דין צד תמות כיון דלא היה בו תמות. ונראה מדבריו כמש"כ דהוי הרגל לעשות מעשה משונה, וזה גדר קרן מועדת. [והוא דלא כמו שביאר בבית חיים בכוונת החזו"א בתחילת דבריו [שהו' למעלה] דגדר קרן הוא תוספת חיוב על תמותו, דכיון שבתמותו הוי קרן ממש בו הך דינא דקרן מועדת, דהא חזינן שהחזו"א כ"כ אף באופן שאינו תם בתחילה].

יג. וכן ע"י בחי' ר' נחום (ב: אות כא), וע"ש שדייק מהרא"ש דפליג ע"ז וס"ל דתם ומועד הוו אותו מזיק ממש.

יד. וכע"ז מצינו ברש"י (מח:) לענין שור המועד ליפול על בנ"א בבורות בחזא ירוקא ואכל, דאע"ג דמתחילה הוי משונה וחייב מדין קרן, מ"מ לבתר דאייעד הוי אורחיה וחייב מדין שן [וע"ע בשי' הגר"א פינקל שהאריך בזה].

טו. א. לענין כלבא דאכל אמרי מבו' בגמ' (טו:) דהוי משונה, הרא"ש (פ"ב סי' ג) מחדש דהיינו רק הפחת שפחתה המיתה, אך מה שאח"כ אכל את הנבילה חשיב אורחיה [ומסתמת ד' רש"י קצת משמע דהכל חשיב משונה].

ב. לענין כלב שחתר ונכנס לחצר הניזק ואכל חררה, מבו' בגמ' (כג.) שאם חתירת הכלב היא משונה אינו חייב נ"ש על אכילת החררה, ומפרש רש"י דחייב על החררה ח"נ, אע"ג דאין שינוי באכילה אלא שתחילת המעשה היה בשינוי, אך הרא"ש (שם) מפרש שפטור לגמרי דהוי אונס.

ועי' ביש"ש (פ"ב סי' ט) שהק' על הרא"ש מהגמ' (טו:) שארי שטרף ברה"ר חייב משום דהוי משונה, והרי רק ההריגה משונה אך האכילה היא אורחיה, ושיתחייב נ"ש, וע"כ דחה את שי' הרא"ש (וע"ש, ועי' באמר"מ לא, ד).

שהמחלו' היא לאחר דין התורה דתם משלם ח"נ ולא נ"ש כשאר המזיקים, ונחלקו מהו טעמא דקרא (וכ"כ בתוס' תלמיד ר"ת ור"א ב: וטו.).

ויל"ב מהו שורש פלוגתת האמוראי:

א. מפשטות לשון הגמ' משמע שנחלקו במציאות אם סתם שוורים בחזקת נגחנים או לא [אך זה תמוה לומר כן^{טו}].

ב. הדרכי דוד (טו:) והבית אהרן (ג:) וכתובות מא.) מבארים דלכו"ע אינם בחזקת נגחנים וכפי שרואים במציאות, אלא דמ"ד פ"נ ממונא ס"ל שטבעם גם לנגוח, ולכן אי"ז בגדר משונה, אך מ"ד פ"נ קנסא ס"ל שאין טבע השור לנגוח, ולכן זה נחשב משונה^{טז}.

ג. בשיעורי הגרד"פ (טו:) ובשיעורי מו"ר רה"י שליט"א (עי' לאסוקי שמעתתא ב:) ביארו שהנידון הוא אם דרגת השימור של תם שאינו רגיל ליגח מהני להפקיע ממנו את ה'שם מזיק', או דכיון שיש לו טבע ליגח לעיתים רחוקות יש לו 'שם מזיק'^{יז}.

והנה מפשטות ד' תוס' (טו: ד"ה והשתא)

משונה היינו משום שהביעוט יוצר את ההיזק, אך באופן שגם בלא הביעוט היה היזק ע"י ההתזה, א"כ אין תוצאת ההיזק נחשבת משונה, או"ד דנים על המעשה מצד עצמו, או"ד דנים על המעשה מצד עצמו והוא הרי נעשה באופן של משונה.

ביאור הפלו' אי פלגא נזקא ממונא או קנסא

אי' בגמ' (טו.) דפליגי אמוראי בדין פלגא נזקא דשור תם, רב פפא אמר ממונא - קסבר סתם שוורים לאו בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דבעי לשלומי כוליה, ורחמנא הוא דחס עליה דאכתי אייעד תוריה. ורב הונא בריה דרב יהושע אמר קנסא - קסבר סתם שוורים בחזקת שימור קיימי, ובדין הוא דלא לשלם כלל, ורחמנא הוא דקנסיה כי היכי דלנטריה לתוריה. וקיי"ל כמ"ד פ"נ קנסא.

והנה מתוס' (ב: ד"ה אבל, ה: ד"ה להלכותיהן) מבואר דהיא מחלו' מוקדמת עוד לפני דין לבאר התורה שתם משלם ח"נ. אמנם בדעת רש"י (ה: ד"ה ולמאן דאמר ע"פ נחל"ד ב:) משמע דס"ל

^{טז.} כן העירו הדרכי דוד הבית אהרן והגרד"פ (המובאים להלן וע"ע מש"כ בערך 'מחלוקת במציאות'). ומהלך זה גם לא מתאים לדעת רש"י שנת' דס"ל שהמחלו' היא רק לאחר דין התורה דתם משלם ח"נ.

^{יז.} וכן ביאר בשיעורי הגרד"פ (ב: אות קיא), אמנם דחה זאת (טו: אות שמ) דאי"ז משמע מלש' הגמ' דפליגי אי בחזקת שימור קיימי או לא, דכיון דבמציאות לכו"ע אינו נוגח א"כ לכו"ע הרי הוא שמור [אכן יל"פ שהכוונה אם הם בחזקת שימור מצד עצם טבעם].

^{יח.} והנה יל"ע בסוגיין מהא דאי' בברכות (לג.) דמרחיקין [באמצע התפילה] משור תם נ' אמה, ומבו' דחוששים שיוזק, ואילו בסוגיין קיי"ל כמ"ד דפ"נ קנסא, ולכא' חזי' דלא חיישי' שיוזק. והנה בגמ' שם מבו' דרק בשור שחור וביומי ניסן חיישי' שיגח מפני שהשטן מרקד לו בין קרניו, אמנם לענין נזיקין לא מצינו כזה חילוק. ולפמשנ"ת דתליא ב'שם מזיק' אפשר די"ל שמה שהשטן מרקד בין קרניו זה סיבה חיצונית, ולכן אע"פ שיש לחוש שיגח מ"מ אין לו שם מזיק. והנה הרמב"ם השמיט הך הלכה שצריך להרחיק משור תם, ושמא י"ל דהוא משום שהוקשה לו הך קושיא. אמנם השו"ע (או"ח קד, ד) פסק כן, אך הוסיף שראה שהשור בא כנגדו, והיינו שבא באופן שנראה שרוצה להזיקו, ולפי"ז לק"מ. אך ברכינו יונה מבו' דאפי' אינו בא כנגדו מפסיק ומרחיק בענין שלא יפחד ממנו, ולפי"ז ק'. ושמא יש לחלק בין חיוב שמירה דאין חוששין לחשש רחוק לבין ספק סכנה דחמירא סכנתא. ועוד יל"ד דשם הוא נידון בביטול הכוונה מחמת הפחד שמפחד גם מחשש רחוק.

הברכ"ש (סו"ס ב וחור"ש מרן הגר"ב"ד סי' ב) כ' דהפטור מח"נ אינו פטור רק מהתשלומין, אלא הוא פטור בעיקר ה"ולא ישמרנו", דאינו בכלל שמירתן עליך רק לענין ח"נ^{כא}. וחתנו בחי' ר' ראובן (סי' ב' בהשלמה) ביאר כוונתו דהוי 'חצי מזיק' (וכן עי' בס' ברכת אברהם ב: בשם תלמיד הברכ"ש ר' אליהו חזן - וכן עי' בספרו דברי אליהו ב"ק סי' כה) ויל"ד אי הוי בגדר 'מיגז גיזי' - חצי בגוף המזיק, או בגדר 'מיקלש קליש' - באיכות שם המזיק^{כב}. אך הגר"ח (פ"ד מנזק"מ הי"א ד"ה עוד) כ' דכל קולתו של תם הוא רק בחובת התשלומין שאינה רק ח"נ, ופלגא נזקא ידידיה ככולה נזקא דמועד הוא ע"ש, והיינו דהוי מזיק מושלם^{כג}.

גדר החיוב 'מגופו' - תנן (טז:) מה בין תם למועד, שהתם משלם חצי נזק מגופו, ומועד משלם נזק שלם מן העלייה.

כ' בחי' הגר"ח (סטנסיל סי' רכב ועהש"ס

משמע דלמ"ד פ"נ קנסא הוי בגדר 'אורחיה' לגמרי, וכן למדו המהדור"ב והרש"ש (שהובאו לעיל) שביארו עפ"ד תוס' שבפלו' האמוראי תליא גדר קרן אי הוי משונה או כוונתו להזיק^{כד} (וכ"מ קצת מלש' רש"י ד"ה לאו שפי' שרגילין בנגיחה, וכ"מ מהתורא"ש כתובות מא.). אמנם בשיטמ"ק (טו.) בשם ה"ר ישראל. ובע"ב בשם גליון תוס' מבואר שאי"ז כוונת תוס', אלא כוונתם שאי"ז משונה כ"כ כמו כלבא דאכל אימרי, אך ודאי אי"ז אורחיה לגמרי כמו שן ורגל, ומשו"ה קרי לקרן משונה (וכן מבוי' בשיטמ"ק יח. ובריטב"א כתובות מא.)^{כה}.

גדר החיוב תשלומין בשור תם שמשתלם ח"נ מגופו

גדר החיוב ב'חצי נזק' - יש לחקור האם גדר הדין הוא שתם משלם חצי מהחיוב תשלומין דמועד, או חצי מהנזק (ברש"י משמע שזה גופא ספק הגמ' יט.?).

יט. וכן דייקו האחרונים מלש' הגמ' דלהך מ"ד 'לאו בחזקת שימור קיימי', ולא אמר' ד'בחזקת לאו שימור קיימי' (עי' תורת חיים טו: נחלת דוד ד. ובית אהרן ג: וכתובות מא.). וכן מדויק בלשון הגר"ח (טו.) ע"ש. **כ.** דהנה בגמ' (יט.) בעי רב אשי יש שינוי לצורורות לרביע נזק או לא, וע"ש ברש"י שנראה שפי' דזה גופא ספק הגמ', דאם ח"נ הוא חצי מהתשלומין, א"כ בצורורות שהתשלומין הן ח"נ, א"כ בשינוי יהיה חייב רביע נזק, משא"כ אם הוא חצי מהנזק, א"כ גם בצורורות יתחייב ח"נ, דלא מצינו בתם שיהא פטור יותר מח"נ.

אמנם בתור"פ ביאר הספק באופ"א, ומבוי' בדבריו דנקט בפשיטות שהוא דין בנזק.

כא. ע"ש שביאר עפ"ד ד' הרשב"א (ב:) שבנידון תמות ומועדות יש להחמיר בו כספק איסור.

ויל"ע לפי הברכ"ש למה לא שמענו שכשמשלם ח"נ יהיה חייב גם על החצי הב' עכ"פ מדין נהנה.

כב. דהנה בברכת אברהם (המצויין למעלה) הובא בזה"ל 'דתם כל עיקר תורת מזיק שלו לגבי ח"נ, ולגבי החצי שהוא פטור הוי כאילו לא הזיק, דנפטר גם מדיני השמירה לענין זה, משא"כ במועד דעל כל פרוטה שהזיק הרי יש בזה דין מזיק" כו'. ונראה שהבין שבמציאות נחשב שהזיק רק חצי. אך י"ל בנו"א שבאמת הזיק הכל, אך אינו חייב באחריות גמורה אלא באחריות קלושה וממילא משלם רק חצי.

כג. ולכאור' נחלקו בזה רש"י ותוס', דהנה תנן (לג.) שאם שור תם ושור מועד נגחו זה את זה משלמין במותר חצי נזק, ודייק הרא"ש (פ"ג סי' יג) מרש"י דקמ"ל דבאופן שהמועד חבל בתם נ', והתם חבל במועד מ', אין אומרים שהמועד חייב לשלם ל' [שמורידים מהנ' של המועד כ' שהתם חייב], אלא משלם רק י' דהיינו המותר על מה שהזיקו התם. אך מתוס' (ד"ה שני) דייק הרא"ש דפליגי ע"ז וסברי דאין שמין כנגד כל מה שהזיק התם אלא רק כנגד חצי מהנזק (וכן מבוי' ברמב"ם פ"ט מנזק"מ הי"ד), ובחזו"א (ח, ד ד"ה ומיהו) נראה שלמד שבה גופא נחלקו, דרש"י ס"ל דדין ח"נ הוא דין בתשלומין, אך במה שמחשבים נזק כנגד

ובנתיח"מ (פח, ג) כ' כע"ז אליבא דר"ע [דקיי"ל כוותיה] ד'יחלט השור' (לג.), אך לר"ש ד'יושם השור' ע"כ השעבוד הוא [גם (-ע') בהערות מלואי משפט מש"כ בזה]] על הבעלים (וכן ע' באבהא"ז פ"ד מנזק"מ ה"ח) כה.

אמנם יש שחלקו על עיקר יסוד זה, דודאי החיוב מוטל רק על הבעלים יי.

והנה יש לחקור (ע"פ שיעור מו"ר רה"י שליט"א, ע' לאסוקי שמעתתא ב:) האם דין מגופו הוא פטור שפטרנו תורה

(יג:) בזה"ל: אמר הגר"ח זצ"ל דשאני שעבוד השור, היינו השעבוד שחל על השור מכל השעבודים דעלמא, דהנה בכל השיעבודים דעלמא חל מקודם חיוב אקרקפתא דגברא מדין פריעת בע"ח מצוה וזה עושה שעבוד נכסים, אבל בשור תם שהזיק שמשלם מגופו חל השעבוד על השור גופא אף מבלי שיחול מקודם על הבעלים חיוב, עכ"ד. וכ"כ עוד אחרונים יי דגדר החיוב בשור תם הוא 'חיובא דשור'. [ויש שהבינו דיש רק חיובא דשור, אך יש שביארו שיש גם חיובא דבעלים].

נזק גם תם נחשב מזיק שלם, אך תוס' ס"ל שהתם מחשב כמזיק רק כלפי חצי, וממילא רק כלפי ח"נ שהזיק את המועד אינו בכלל שיעור הנזק.

כד. כ"כ הגר"ח גופיה בספרו (פ"ד מנזק"מ ה"ד ד"ה והנה התוס'), או"ש (פ"ב מגניבה ה"א ד"ה הנה, ברכ"ש ז, ה), ח' הגרש"ש (לב, ג) ובשע"י (ש"ז פכ"א), וע"ע בסה"ז אהל ישעיהו (עמ' תקיא) מהגרש"ש, ח' הגר"ח מטעלז (ס' א) ח' ר' ראובן (טו, א) קונטרסי שיעורים (ס' טז), ועוד, וע"ע לאסוקי שמעתתא (ב:).

הראיות לכך: א. הגר"ח ביאר עפ"ז הא דמבו' בגמ' (יג:) דלולא הגזיה"כ מדכתיב "רעהו" (כמבו' ברמב"ם פ"ח מנזק"מ ה"ד) דשור הפקר פטור, אם היה אחר זוכה בשור הפקר לאחר שנגח, היה הניזק גובה השור מהזוכה, אף שלא החיה הוא הבעלים בשעת הנגיחה ולא היה יכול לחול חיוב אקרקפתא דגברא, מ"מ היה חל השעבוד על השור גופא [ואף לאחר הגזיה"כ דהפקר פטור י"ל דזהו גדר השעבוד אלא שיש פטור מיוחד דבעינן שיהא בעלים].

ב. אי' בגמ' (לג:) קדמו בעלי חובות וזכו אפי' כשנחייב להם עד שלא הזיק לא עשו ולא כלום - לפי שאין משתלם אלא מגופו, ומפרש"י בגמ' (לד.) דא"ל אילו גבך הוה לא מינך גבינא ליה דהאי תורא דאזקן מיניה משתלמא. ותוס' ביארו - כלומר דאין גוף השור משועבד לבע"ח כמו שהוא משועבד לניזק שמשתלם מגופו. ובתור"פ הוסיף לבאר 'שהרי אין שעבוד תשלומי השור באה מחמת הבעלים, אלא מחמת גוף השור'. וביתר ביאור מצינו בתוס' תלמיד ר"ת ור"א (לו.).

ג. קיי"ל כר"י דבשור תם בעי שמירה מעולה, ובשור מועד סגי בשמירה פחותה (מה:), וצ"ב דהוא להיפך הסברא. ולהנ"ל י"ל דבתם המחייב הוא עצם הממון המזיק והשמירה הוא 'פטור' בעי' שמירה מעולה כדי ליפטר, משא"כ במועד שהחיוב הוא הפשיעה שמחייבת את הבעלים, סגי בשמירה פחותה (ח' הגר"ח מטעלז).

ד. בתוס' (נו:) הק' מנ"ל דגזולן מתחייב על נזקי הבהמה שגזל, וכ' "ואין לומר דמתחייבי לפי שאינן יכולין לקיים בה מצות השבה דמשתלם מגופו, דבשן ורגל איירי מתני' ויש כאן השבה מעליא כשמחזירים אותה לבעלים", ובמו' דאף קודם שתוס' לא ביארו למה הגזולן מתחייב בנזקין, מ"מ זה הוי פשיט"ל דשור תם משתלם מגופו (או"ש).

כה. ועי' בחי' הגר"ח מטעלז (ס' א ד"ה אמנם לכאורה) שג"כ צידד לתלות זאת במחלו' רי"ש ור"ע, אך דחה זאת דיש מקום לומר כן גם אליבא דרי"ש, דשאני שעבוד דהכא משאר שעבודים, דהכא חשיב כאילו על השור גופא רכיב השעבוד ודוק". וע"ע בס' קונטרסי שיעורים (טז, ג) שתלה זאת במחלו' הראשונים.

כו. עי' מנחת שלמה (שיעורים ס' אות ג וע"ש על ד"ג:) ואילת השחר (טו.).
האילת השחר מקשה מהא דפליגי אמוראי אי פ"ג קנסא או ממונא - ורחמנא הוא דחס עליה כו', ובחיובא

דאיה"נ להך גיסא דרבא דצורורות משלם מגופו - דהוא דין בח"נ, יהא הדין דלר"ט קרן בחצר הניזק משלם מהעלייה. אך הגרא"ל מאלין (שם בסוגריים) חידש דגדר החיוב של נ"ש אליבא דר"ט הוא לשלם 'פעמיים חצי נזק' כ"ט, ומשו"ה גם על הח"נ הב' יש דיני תשלומי ח"נ שמשלם מגופו. והקה"י [שם] כ' דאיה"נ לר"ט פשיטא שהוא דין בקרן, אך רבא מיבע"ל אליבא דרבנן.

הוחלט השור או יושם השור

מבואר בסוגיא (לג.-לד. לו.): דפליגי תנאי בגדר תשלומי שור תם מגופו, דלר' ישמעאל יושם השור - דבעל חוב הוא וזווי הוא דמפיק ליה, ולר"ע הוחלט השור - דשותפי נינהו.

והנפק"מ המבוארות בגמ': הקדישו היזק (לג.), מכרו מזיק (לג.), שבח או הוכחש (לד.), ואם הניזק חייב בשמירת נזקי השור (לו:).

מעיקר החיוב שלא יצטרך לשלם יותר משווי השור [כעין מה שפטרנו תורה מח"נ], או"ד לעולם חל עליו חיוב גמור של ח"נ, אלא דיש הגבלה בזכות הגוביינא שא"א לגבות את החיוב אלא מגוף השור ולא מנכסים אחרים. וע"פ יסוד האחרונים שנת"ל י"ל עוד דכיון דהוי 'חיובא דשור', משו"ה אינו גובה אלא מגופו.

האחרונים (עי' פנ"י יח: חי' הגרא"ל מאלין סי' סו ד"ה ונראה וקה"י טז, ב) חקרו האם דין הדין שמשלם מגופו הוא דין בהלכות 'קרן' [או 'משונה' כ"ן], או בדין 'תשלומי חצי נזק'. וביארו דבזה גופא נסתפק רבא (ג: ויח.) אם ח"נ צורורות מגופו משלם או עלייה משלם - דלא אשכחן ח"נ דמשלם מעליה (וכ"מ משו"ת הרשב"א ח"ד סי' יג).

והנה מב' בגמ' (יח:): דלר"ט דשור תם בחצר הניזק חייב נ"ש (כד:), הרי הוא משתלם נ"ש מגופו, ולכאור' מוכח דהדין 'מגופו' הוא רק בקרן ולא בח"נ כ"ט, וכ' הפנ"י

דשור אי"ז שייך, אמנם מור"ה"י שליט"א ביאר דלפי יסוד האחרונים דין ח"נ הוא 'פטור' [כעין פטור כלים בבור וכו'], והא דפליגי כנ"ל היינו כלפי החיובא דבעלים, והיינו מה"ט לא יוכל הבעלים לעכב מהניזוק לגבות את החיובא דשור, שבעלותו מעכבת, שהרי מה"ט כששמר כראוי או שהיה אונס דליכא חיובא דבעלים א"א לגבות את החיובא דשור.

כז. כ"ה הנוסח בפנ"י, והנה בגמ' (יח.) מב' דהוי פשיט"ל דבצורורות ע"י שינוי משלם מגופו, והק' האמר"מ (כח, ו) שהרי ש"י רש"י שאפי' צורורות דמשונה הוי תולדה דרגל וא"כ מ"ט פשיטא דמשלם מגופו. ולכן י"ל בנוסח זה, דז"פ שהדין מגופו אינו דוקא מדין 'קרן', אלא דמספק"ל אם הוא דין ב'משונה' או ב'חצי נזק', וא"כ גם לפי הצד דצורורות משלם מהעלייה היינו משום שדין מגופו תליא במשונה, וא"כ בצורורות שע"י שינוי פשיטא דמשלם מגופו אפי' דהוי תולדה דרגל.

כח. הקה"י הוכיח עוד מדעת ר"ע (ה. ולג.) דתם שחבל באדם משלם נ"ש מגופו, דמוכח שאי"ז דין בח"נ אלא בקרן [וישב דרבא נסתפק אליבא דרבנן]. עוד הוכיח האבי עזרי (שיעורים ג: אות סא) מתוס' (מה:): שנתקשו בהא דצד תמות במקומה עומדת דהתייגה לחומרא, אך מנ"ל דאמר' הכי גם לקולא שאין משתלם אלא מגופו, ותי' דהואיל וצריכים אנו לומר צד תמות במקומה עומדת לחומרא ה"ה לקולא, ומשמע שבאמת יש לו דין תמות על חצי [ולא שזה מועד אלא שנשארו הדינים הקודמים], וחזי' שדין מגופו אינו דין בח"נ אלא בתמות, שהרי כשהוא מועד הוא משלם נ"ש.

כט. דהא יליף לה מקרן כה"ר, וא"כ זה אותו גדר של חיוב ולפי מהלך זה יש ליישב גם את ראיית האבי עזרי (שבצרה הקודמת), דהח"נ שמצד התמות והח"נ שמצד המועדות אינם נחשבים כתשלום א' של נ"ש, אלא זה ב' תשלומין של ח"נ. [אמנם ישוב זה לא יועיל לראיה מדעת ר"ע].

אבד מהבעלים, מ"מ כיון שהוא קיים בעולם נשאר אחריותו עליו^ל.

עוד נחלקו הראשונים האם לרי"ש המזיק יכול לסלקו בזוי - כ"ה שי' רש"י ותוס' הראב"ד והרשב"א (לג.) ועוד, אך התור"פ והתורא"ש הביאו מהריב"א דפליג דאינו יכול לסלקו בזוילג, וביאר לפי"ז המחלו' - דלר"ע מיד בשעת הנזק הוחלט השור לניזק, משא"כ לרי"ש רק לאחר שעמד בדין ב"ד מוסרים לניזק את השור לפירעון, אך קודם לכן אין לו בגוף השור כלום, וכ"ה שי' התורי"ד. ויש שחילקו בין קודם העמדה בדין שיכול לסלקו בזוי, לבין אחר העמדה בדין שאין יכול לסלקו^ל.

גדר 'הוחלט השור' - תוס' (ושאר ראשונים) נקטו שהוחלט השור מיד בשעת הנזק.

גדר 'יושם השור' - הנה נחלקו הראשונים מה הדין באבד השור אליבא דרי"ש, שי' רש"י והבעה"מ (לו.) שלא איבד הניזק את זכותו, אלא גובה משאר נכסי המזיק. אך תוס' והרמב"ן (במלחמות ה' שם) חלקו שאינו גובה משאר נכסים, דכל זכותו לגבות היינו רק מגוף השור. והנה מהרמב"ן משמע שלמד בדעת הבעה"מ דהוי חיוב דמים גמור על הבעלים, אלא שגובים מהשור כדין 'סתם אפותיקי', וע"כ הקיפו הרמב"ן בחבילי קושיות^ל. והרמב"ן חלק דהוי כ'אפותיקי מפורש' והיינו שכל החיוב הוא רק על גוף השור. אמנם י"ל דלעולם גם לרש"י והבעה"מ אי"ז כסתם אפותיקי, אלא דיסוד הדין הוא חיוב על גוף השור, והבעלים שאחרים עליו מחויבים לשלם את החיוב דרמי על השור כעין ערבות, וגם כשהשור

ל. קושיות הרמב"ן בקיצור הם: א. למה הגמ' (לג.) לא אומרת דהנפק"מ בין רי"ש לר"ע היא באבד השור, ואע"פ שיש עוד נפק"מ, מ"מ זה נפק"מ יסודית.

ב. מ"ט לרי"ש מכור מזיק אינו מכור (שם), והא גבי משאר נכסים כדין סתם אפותיקי (גיטין מא.).

ג. מ"ט בשחטו מזיק נחשב מזיק שעבודו של חבירו (לג.); והרי גובה משאר נכסים.

ד. מ"ט מבו' בגמ' (שם) שבקדמו שאר בע"ח וגבו בתם לא עשו ולא כלום, מאי שנא ממועד דמה שעשו עשו כיון שיכול לטול משאר נכסים.

ה. בגמ' (מ:) משמע שאפשר להבריא את השור לאגם ועי"ז היה פטור ולא היה גובה משאר נכסים.

ו. בגמ' (צא.) מבו' ששור תם שהרג והזיק אי אפשר לגבות הנזק מרידיא כיון שזה נחשב מהעליה, וכ"ש שאינו גובה משאר נכסים.

וע"ע בהערה להלן מש"כ בשוב הקושיות אחת לאחת.

לא. כע"ז שמעתי מהג"ר אברהם יצחק לורין שליט"א (שיעורי הדף בעיון), וכן עי' בקונטרסי שיעורים (טז, ו). **לב.** לפי"ז מיושבות ק' ג' שבשחטו השור כבר לא בעולם כלל. וכן ק' ב' שכשהשור בעולם יש לגבות מגופו דהא קי"ל דאין נפרעין מן הערב תחילה. וכן ק' ד' דתם כיון שעיקר החיוב הוא על גוף השור יש לו דין קרימה, ול"ד למועד שהבעלים חייב דמים בעלמא. וכן ק' ו' שכל שעבוד הבעלים הוא רק כפי חיוב השור והיינו מגופו, אך הרדיא נחשב לעליה ובוזה לא נשתעבד השור. וכן מיושבת ק' א' דכיון שרי"ש מודה בעצם היסוד לר"ע שיש שעבוד על השור אי"ז נחשב נפק"מ יסודית.

לג. ורק באופן שהשור המזיק שוה יותר מח"נ ואין המזיק רוצה בשותפות הניזק, כופים את הניזק למכור חלקו למזיק וישאר השור בחזקת בעליו, ואין כופים המזיק למכור חלקו לניזק שע"ז נמצא שמוציאים השור מחזקתו.

לד. דהנה תוס' בגיטין (מ:) כ' דאפי' לרי"ש אינו יכול לסלקו, וכ' המהרש"ל (שם) שזה מחלו' בין בעלי התוס', (וע"ש במהרש"א מה שתי', ומה שהק' הקרני ראם על דבריו), אך המהר"ם שיף (ב"ק לג:) חילק דתוס' בב"ק איירי קודם העמב"ד, ותוס' בגיטין איירי לאחר העמב"ד, וכן עי' בקצוה"ח (תז, א).

על גוף השור, אך בעלמא לא אמרי' הכי].
הברכ"ש (כד, ב) ביאר בשם הגר"ח דלעולם הוחלט גוף השור לניזק משעת הנזק, אך עדיין לא נגמר הדין בעלים שיחשב שלו לגמרי עד שעת העמדה בדין ע"ש. [וצ"ב הגדר בזה, ועי' בחו"ש ר' ברוך בער (סי' טו) שביאר שזה כעין קנין מעכשיו ולאחר ל', שהקנין מתחיל מעכשיו ומסתיים לאחר ל']. (וע"ע חזו"א ג, יז).

העדאה

סדר העדאה

עיקר הסוגיא - בסוגיא (כג: - כד.) מבוי' דפליגי תנאי היאך שור נעשה מועד:
 לר' יהודה ור' יוסי ע"י העדאה שנגח ג' ימים, והמקור לכך: לאביי - דכתיב "(א) מתמול, (ב) מתמול, (ג) שלשום, (ד) ולא ישמרנו בעליו" - אתאן לנגיחה רביעית. לרבא - "(א) מתמול, (ב) שלשום, (ג) ולא ישמרנו" - האידנא חייב.

ובביאור המחלו' בין אביי לרבא: מצינו כמה דרכים בראשונים: א. לתוס' (כאן ובב"ב כח.) ורש"י אחר חזרתו - משמעות דורשין איכא בינייהו. ב. להר"ר עזריאל [וי"ג עזרא] - נחלקו אם את הנגיחה הרביעית צריך שיגח ביום נפרד, או שחייב גם אם נגח באותו יום שנעשה מועד. ג. לר' שלמה מדרוויש (הו' במהר"ם בשם גליון תו"י ובשיטמ"ק) לאביי גם לרבי דבעלמא ס"ל דבתרי זימני הוי חזרה, מודה הכא דבעי ג"פ, ולרבא לרבי גם בשור המועד סגי בתרי זימני (וע"ע להלן). ד. לרש"י קודם חזרתו - לאביי אינו חייב נ"ש אלא מנגיחה רביעית, ולרבא חייב נ"ש גם על נגיחה שלישית (ותוס' הק' על מהלך זה, וע"ע להלן).

ומ"מ הוכיחו תוס' דכל זמן שלא עמד בדין עדיין לא חל החיוב, אלא שאח"כ כשגובה את השור זוכה בו למפרע משעת הנזק [ולכן לא מיקרי בר תשלומין לענין עדים זוממין ע"ש] - כן מבוי' בתוס' שאנץ בכוונת תוס', וכן ביארו האבנ"מ (צג, כג) והאו"ש (פי"ב מנזק"מ הי"ט) [וכתבו שלפ"ז באופן שלבסוף לא עמדו בדין, לא זכה הניזק בשור כלל ע"ש]. אך התרוה"כ (סי' תז) והקוב"ש (אות ס) ביארו בכוונת תוס' דזוכה בגוף השור משעת הנזק ממש, ולא דמי לשאר קנסות דבעינן העמדה בדין, אלא הוי כממון [אלא דכיון דבעינן דרישות וחקירות, לא חשיב בר חיובא לענין עדים זוממין כמבוי' בתוס' במכות (ה.)].

ונחלקו הראשונים מה הדין כשמכרו מזיק אליבא דר"ע, דרוב הראשונים (תוס' ד"ה הקדישו, רמב"ן במלחמות ה' לו: וברשב"א וכ"ה פשטות הגמ') נקטו שאינו מכור כלל, אך הרמב"ם (פ"ח מנזק"מ ה"ו) כ' שיכול למכרו.

וביארו הקצוה"ח (תז, א) התרוה"כ (שם) והמנח"ח (ריש מ' נא) דהרמב"ם ס"ל דהוחלט השור היינו רק לאחר העמדה בדין (וכן מצינו במאירי לג:), כיון דקיי"ל פלגא נזקא קנסא, ובקנס לא חל החיוב עד העמב"ד.

ומ"מ כ' המנח"ח דעד שעת העמדה יש עכ"פ שעבוד כחוב אפותיקי, ומה"ט במכרו מזיק חוזר וגובה מהלקוחות, אך התרוה"כ נקט דליכא שעבוד כלל, אלא דמה מכר ראשון לשני כל זכות שתבא לידו, וכשם שמהמזיק היה גובה אחר גמ"ד ה"נ גובה מהלוקח, דאין למכור כח למכור יותר ממה שיש לו [וצ"ל דהיינו דוקא הכא שהחוב רמי

האם זה תליא בפלור' רבי ורשב"ג (יבמות סד: סה.) אם חזקה בכה"ת היא בב' פעמים או ג' פעמים, דיש שנקטו (עי' רמב"ן רשב"א וריטב"א ונמו"י ביבמות שם) שנחלקו גם בדין שור המועד, אלא דכיון דמספק"ל אי כרבי אי כרשב"ג, לענין ממון נקטי' דמספק אינו נעשה מועד עד שיגח ג"פ דהממע"ה"ל. אך תוס' (בב"ק וביבמות) נקטו דבשור המועד לכו"ע אינו נעשה מועד עד שיגח ג"פ (וכן נקט הרא"ש יבמות פ"ו סי' יג-יד). ותוס' ביבמות ביארו בזה "דלענין ממון מודה רבי דלא הוי חזקה עד דאיתחזיק בג' זימני" [ומבו' בתוס' שם דסברא זו היא לא רק לענין להוציא אלא גם להחזיק] והאחרונים (עי' בהג' בן אריה ואהל משה על התוס' שם) ביארו ככוונתם דהיינו כאשר יש רוב נגד החזקה, וה"נ בשור דסתם שוורים בחזקת שימור קיימי ולכן צריך ג"פ כדי להוציא מהרוב (ובזה ישבו הקו' מב"מ קו:).

ובשואל ומשיב (מהדו"ק ח"א סי' רסט) ביאר בסברת תוס' עפמ"ש"כ המהרי"ט (ח"ב יו"ד סי' טו) שדוקא בגילוי מילתא סגי בב' זימני, משא"כ בענין טבעי בעי ג' פעמים (וגם לפי"ז ישב הקו' מב"מ שם).

אמנם ככוונת תוס' בב"ק שסתמו וכ' דלא פליגי בשור המועד 'דמקראי דרשינן', נקט הטו"א (חגיגה ד.) שיש בזה גזיה"כ מיוחדת דבעי ג"פ. והוסיפו האחרונים (עי'

לר"מ ור"ש מהני גם אם העידוהו ג"פ אפי' ביום א', מק"ו שאם ריחק גניחותיו חייב קירב גניחותיו לא כ"ש.

ובמו"כ נחלקו היאך לתמותו:

לר' יהודה ור' שמעון בראה ג' שוורים ולא נגח, ולר' מאיר ור' יוסי כשהתינוקות ממשמשין בו ואינו נוגח. ונחלקו הראשונים אליבא דר"מ האם מודה דמהני גם חזרה דג' ימים (-כ"כ תוס') או דלא מהני (-כן דייקו היש"ש ב, כז הרש"ש והנחל"ד מהרמב"ם פ"ו מנזק"מ ה"ו). אמנם לענין ג' פעמים ביום א' גם תוס' מודים דלא מהני, והוכיחו כן מדעת ר"ש דלענין העדאה ס"ל דמהני ג"פ ביום א' אך לענין חזרה בעי ג' ימים. ועי' בשיטמ"ק ובמהדו"ב למהרש"א שביארו דלגבי חזרה לא שייכת הסברא דקירב גניחותיו לא כ"ש"ה, וצ"ב הטעם. (וע"ע באבהא"ז פ"ו מנזק"מ ה"ז משה"ק על שי' תוס'). [וע"ע בתוספתא (ב, ב) שבפשוט מבואר שמהני חזרה ע"י שרואה ואינו נוגח (-כתוס'), ואפי' כשלא נגח ג"פ באותו יום (דלא כתוס' והרמב"ם), ועי' או"ש (פ"ב מנזק"מ ה"ו) ובפי' חסדי דוד].

ומסקי' דלהלכה קיי"ל כר' יוסי בתרוייהו, והיינו שצריך שיעידוהו בג' ימים, וכן חוזר לתמותו ע"י משמוש התינוקות.

לרבי דבב' פעמים הוי חזקה - בהא דבעינן ג' גניחות [-לכו"ע] נחלקו הראשונים

לה. וכן מבו' מהשל"ה (סוף עניני תפילה בהגה' הו"ד במג"א או"ח קיד, יד) שכ' דאע"פ שמהני ל' יום להחזיק לשונו להמנע מלהזכיר 'משיב הרוח' בימות החמה, מ"מ בקין אי אמירת משיב הרוח צ' פעמים ל"מ להחזיקו שלא להזכיר [ודלא כרמ"א (שם ס"ט)], ובקרבן נתנאל (ריש תענית אות ל) תמה מאי שנא, והא בתרוייהו שייכא הסברא דאם ריחק מהני קירוב לא כ"ש, ובאליהו רבה כ' דמקור ד' השל"ה הם מד' תוס' שחילקו בין הרגל חיובי דקירוב עדיף, לבין חזרה דריחוק עדיף. לו. ועי' בשיטמ"ק (בסוגיין) שביאר דלפי רבי צ"ל דדרשי' כרבא לפי פירש"י (הנ"ל קודם חזרתו) דסגי בב' גניחות (וע"ע במאירי ובמהר"ם).

חיובא דבעלים לכפר על נפשו על שלא שמר את שורו, א"כ אינו חייב עד לאחר שנקבע דהוי מועד (ועפ"ז יישב ראיית הר"ח מדף מא. ע"ש).

אמנם בתור"פ (כד: ד"ה במכירין) כ' שאינו משלם נ"ש בנגיחה שלישית, שהרי בשעה שהזיק לא הוחזק עדיין השור להיות נוגח [ע"ש שכ"כ להך גיסא דלייעודי תורא]. ובתוס' תלמיד ר"ת (סוף כג:) כ' בנו"א דבאמת ע"י הנגיחה הג' עצמה כבר נעשה מועד, אלא דא"א לחייבו ע"ז נ"ש דאכתי לא הועד בבעליו ששור נגח הוא מתמול שלשום.

ויל"ב דזה תליא בחקירה האם גדר העדאה הוי בירור למפרע שטבע השור ליגח, או"ד ע"י שנוגח ג"פ נתרגל ליגח (ע"י לקמן).

האם צריך שהנגיחה תהיה ביום נפרד- הו' לעיל שלה"ר עזריאל לאב"י דילפי' גם לנגיחה הד' צריך שהיא תהיה ביום נפרד, משא"כ רבא אף בנגח באותו יום שנעשה מועד משלם נ"ש. ובחי' ר' נחום (ב"ב כח. אות יא) דן האם לפי"ז לאב"י הנגיחה הד' היא מכלל העדאה ולכן צריך שיגח גם ביום הד', או"ד דגם אב"י מודה דהעדאה הוי בג"פ, והא דבעינן שיגח ביום הד' הוא משום דזמן חלות העדאה היינו רק מסוף היום הג'.

גדר העדאה

סימן או סיבה- חקרו האחרונים (ע"י חי' הגרש"ש סי' לג, קובה"ע הוספות אות ב, קה"י טהרות סי' סו וב"ק סי' כט) האם ע"י שנגח ג' פעמים נתרגל ונעשה טבעו לנגוח"ז, או"ד ע"י ג' נגיחות יש ראייה על טבעו של השור שהוא נגחן, שתולים את ג'

חור"ש הגרב"ב ב"ב סי' ז בשם הגר"ח ובחי' הגר"ש היימן ב"ק סי' ג) לבאר בזה ע"פ מאי דמוכח מכמה דוכתי שבשור המועד מלבד מה שצריך שהשור יהא מוחזק ליגח, יש דין נוסף שיהיה לו דין 'מועד', וזה מתקיים רק ע"י סדר העדאה שע"פ דין התורה (וע"י לקמן שהרחבנו בזה), וממילא י"ל דהנגיחה הג' נצרכת רק כלפי החלק של סדר העדאה. ועפ"ז חידש הטו"א דלרבי אם יגח בב' נגיחות ב' מינים יהא מועד לכל המינים, דרק לענין גוף העדאה בעינן ג' נגיחות מגזיה"כ [וכנ"ל], אך לענין שיהא מועד לכל המינים הוי כבכל התורה דבתרי זימני הוי חזקה.

אך במנחת שלמה ביאר דבשור המועד נתחדש שצריך שיוחזק יותר לנגחן, ולא סגי בראיה קלושה של ב' פעמים ע"ש.

ובאפיק"י (מבן המחבר, ח"ג סי' כה) ביאר דשאני כל החזקות שעניינם בירור גרידא ולכן סגי בב' פעמים, משא"כ בחזקת שור המועד בעינן שהשור יתרגל ליגח ולכן בעינן ג"פ.

אם חייב נ"ש בפעם הג' או הד'- הנה הו' לעיל דרש"י פי' דלרבא משלם בנגיחה הג' נ"ש, ולמדו תוס' בכוונתו שנעשה מועד ע"י ב' הנגיחות הראשונות, וממילא בנגיחה הג' הוא כבר מועד. ולפי הבנה זו הקשו שמב' בגמ' (כד:) שאינו נעשה מועד אלא ע"י ג"פ. אך ברשב"א מב' שלמד בכוונת רש"י דלעולם רק בנגיחה הג' נעשה מועד, אלא שהעדאתו וחייבו באין כא' [ובמשנת ר' אהרן (ב, ב) הוסיף ע"ז דהיינו דוקא בנזקי ממון דהוי חיובא דשור, ולכן מיד כשנעשה מועד יש לו להתחייב, משא"כ כופר דהוי

לז. כן משמע מלש' הרמב"ם (פ"א מנזק"מ ה"ד): וזה המשנה אם הורגל בשינוי פעמים רבות נעשה מועד לאותו דבר שהורגל בו כו'.

נפ"מ שיל"ד ע"פ חקירה זו:

א. האם יש להביא ראיה מהסברא ד'ריחק נגיחותיו קירב נגיחותיו לא כ"ש (כד.), שיועיל גם לענין התרגלות לומר 'משיב הרוח' צ' פעמים ביום א' (כן מבר' במהר"ם מרוטנברג המובא בטור או"ח קיד, ט), או שאין להביא מכך ראיה - דשאני שור המועד דהג' נגיחות הם סימן שהוא מחוזק ליגת. משא"כ במשיב הרוח בענין התרגלות, ובזה י"ל שבזמן ארוך מתרגל יותר מכשומר בבת א' (כן ביארו הגרש"ש והקה"י בכוונת הרבינו פרץ שהביא הטור שם^{מא}).

ב. כשראה שור ונגחו, ולמחרת חמור ולא נגחו, ובשלישי סוס ונגחו וכו', האם נעשה מועד לסירוגין רק לאותם המינים שנגח (כ"ה שי' הרמב"ם פ"ו מנזק"מ הי"ב) - והיינו שהתרגל רק למה שנגח. או שנעשה מועד לכל המינים לסירוגין (כ"ה שי'

הנגיחות בסיבה א' ולא תולים שג' פעמים נגח במקרה^{לח}).

ולצד ב' צ"ב מ"ט אינו משלם נ"ש למפרע, וביאר הקובה"ע (שם) שהוא משום שיש דין "והועד בבעליו", שצריך להתרות בבעלים לפני נגיחת המועד.

אך הגרש"ש (שם) נקט דאף שהנגיחות הם בירור על טבעו של השור, מ"מ תולים דרך בנגיחה השלישית נשתנה טבעו, ומה שנגח קודם היה מקרה^{לט} (ועי' בחזו"א, אהע"ז קח, ד וקה"י שם שתמהו על סברא זו).

ויש שנקטו (עי' חי' ר' נחום ב"ב כח. ואהל ישעיהו סוף ב: בשמו ועוד^נ) דתרווייהו איתנהו - דע"י ג"פ מתרגל ליגח, אך צריך להגיע גם לראיה שג' הנגיחות באו מסיבה א' ולא מג' מקרים, דמג' מקרים לא משתנה טבע השור.

לח. האחרונים הוכיחו כן מהא דאי' בריש חזקת הבתים (ב"ב כח). שהולכי אושא למדו דין חזקת ג"ש משור המועד, והתם הא לא שייך ענין הרגל, וע"כ שהוא מטעם הוכחה. [נמו"ר רה"י שליט"א (בשיעורי ב"ב שם) דחה הראיה משם דהוי רק הוכחה, לפי מה שביאר שמלבד ההרגל יש גם ראיה].

לט. והביא הגרש"ש שכן מבר' ביבמות (סח). דאיבע"ל נישאת לג' ולא היו לה בנים מהו דליתבעוה הנך קמאי, מי מצי אמרי איגלאי מילתא דאת הוא דגרמת, או"ד מצית אמרה להו השתא הוא דכחשי. אך הקה"י הוכיח מתוס' בנדה (יב). דכל שהוחזק ג"פ אמרי' שכבר בפעם הראשונה היה טבעו כך, ותי' על הגמ' ביבמות שמה שאנו דנים שכבר בפעם הראשונה היה טבעו בכך, אי"ז אלא בגדר רוב וחזקה ול"מ להוציא, ולכן שם שהנידון הוא להוציא ממנה הכתובה שכבר נתנו לה - לא מהני. ולפי"ז ה"נ בשור המועד הוכחה זו ל"מ להוציא.

מ. וכן ביאר מו"ר רה"י שליט"א (שיעורי ב"ב ר"פ חזקת הבתים).

מא. אכן במקור דברי הרבינו פרץ (בהגהתו על ספר תשב"ץ קטן סי' רכה) מתבאר סברא אחרת, וז"ל: ומיהו לא חזינו לרבנן קשישי מארץ צרפת דעבדי הכי, דאין הנידון דומה לראיה, דדוקא גבי שור המועד דהוי טעמא משום דאתחזק ליגח, והלכך אם הוחזק בג"פ רחוקות כ"ש קרובות, אבל משיב הרוח שאינו רגיל בו והדבר תלוי בהרגל לשונו כשהורגל לשונו על סדר תפילתו כשמתחיל התפילה כסדר הברכות מגן אברהם אתה גבור, אבל כשמרגיל לומר אתה גבור לבד בלא ברכה ראשונה דמגן אברהם משום הכי לא הוי חזקה, עכ"ל. והנה הטור העתיק רק את תחילת דבריו וזמה אכן משמע כביאור האחרונים, אך הביא את סו"ד הרבינו פרץ שמה משמע סברא אחרת. עוד הביא הבי' מהמהר"י אבוהב שביאר בטעמו של הרבינו פרץ בזה"ל: דלא דמי, דהתם שהוא לטבע רע שזה השור [הוא נגחן] הנה כשיעשה הנגיחה בקרוב מורה שהוטבע בו זה בקנין, משא"כ אילו היה עושה אותו בהרחקה. שיש לנו לומר בכל א' מהם מקרה הוא, אבל כאן הדבר תלוי בהרגל הלשון והלשון אינו מורגל כ"כ כשיעשה דבר אחד בקירוב, והרא"ש נוטה לסברת הר"מ, ונראה כדבריו שהרי הרגל הלשון אינו אלא מצד הטבע המורגל באדם והרי הוא כמו שור נגח (ויל"ד בכוונתו).

פוברסקי אות מד, אך עי' ב'לאסוקי שמעתתא' ב: שנת' באופ"א).

ה. בנעשה השור מועד ברשות השומר, האם השומר יכול להחזירו כך לבעלים (כפשטות הגמ' מ.), או לא כיון שע"י פשיעת השומר נעשה חסרון בטבע השור שיהא נגחן (עי' חי' הגרש"ש).

שם 'מועד' ע"י דיני העדאה – הנה בפשטות ענין העדאה היינו להחזיק את השור כנגחן, אך הוכיחו האחרונים (עי' חי' ר' ראובן סי' א וחי' ר' שלמה סי' ג) מכמה דוכתי דלא זו בלבד, אלא צריך גם שיחול על השור 'שם מועד', וזה מתקיים ע"י סדר ודיני העדאה של התורה, דהיינו שיעידו את השור בפני הבעלים ובפני ב"ד ושהבעלים יהא בר חיובא (עי' הערה). ובלא"ה על אף שהוא מוחזק כנגחן אין עליו דין שור מועד^{מב}.

הראב"ד (שם) – והיינו משום דג"פ הוי ראייה על טבעו שמועד לסירוגין דימים, ע"כ דטבעו לנגוח כל הבהמות, דאי רק לאותן שנגח, א"כ אין אם ראייה על טבעו ליגח לסירוגין (ע"פ קה"י ב"ק שם).

ג. האם נעשה מועד לאחר שנגח ג"פ, שרק לאחר הנגיחה נתחדש אצלו הטבע ליגח (כ"כ בתור"פ כד: ד"ה במכירין), או"ד בעצם היה מן הראוי שעם הנגיחה הג' יקבע שהוא מועד [אלא שיש דין צדדי דבעינן "והועד בבעליו" על הנגיחה הג'] (כן מב' בתוס' תלמיד ר"ת סוף כג:).

ד. נגח אדם שור וחמור, האם נעשה מועד לכל המינים ואף לאדם (תוס' ב: ע"פ רש"ש ורשב"א ומאירי שם), או שנעשה מועד רק לבהמות אך לא לאדם (כ"ה שי' הרבינו פרץ והנמו"י בשם הרא"ה שם, והגליון בשיטמ"ק לז). (עי' שי' הגר"ד

מב. להלן ראיות האחרונים [עם הוספות]:

א. מב' בברייתא (כד). דאין השור נעשה מועד עד שיעידו בו בפני ב"ד ובפני בעלים. ובתוס' (מא. כ') דאפי' אם הרג ג"פ על פני בעליו לא הוי מועד כל זמן שלא העידוהו בב"ד. וכ"כ הראב"ד (שם) וביאר דגזיה"כ הוא דכתיב "והועד בבעליו" ואין העדאה אלא לשון עדות. ולכא' הביאור בדין זה הוא דרך ע"י העדאה בפני הבעלים והב"ד חל על השור שם מועד ע"פ דין התורה. [אמנם התור"פ (שם) נקט דבנגח על פני בעליו הוי מועד].

ב. הנמו"י (כד). ביאר בלש' הברייתא דתני תרי זימני 'שיעידו בפני ב"ד', דאתי לאשמעינן דאע"ג דבעלמא קי"ל שאם הבע"ד חולה או שעדיו חולים או שמבקשים לילך למדה"י מקבלים את עדותם שלא בפני הבע"ד, מ"מ בשור המועד אף בכה"ג אין מעידים את השור שלא בפני הבעלים, וביאר הרעק"א (שו"ת קמא סי' קה) עפ"ד הרשב"א (קיב:). דבשור המועד מה שצריך להעיד בפני הבעלים הוא דין דאורייתא דכתיב "והועד בבעליו" ולכן זה לעיכובא, משא"כ שאר דיני ממונות זה רק דין דרבנן דאסמכוה הקרא [שלומדים משור המועד].

ג. וע"ז ברשב"א (קיב). דאע"ג שבכל דיני ממונות נחלקו סומכוס וחכמים האם מקבלים עדות על קטן, מ"מ לשוייה שור מועד שאני דכתיב "והועד בבעליו".

ד. תוס' (כד: כ') בשם ר"י דשמא אין העדאה מועלת אלא בבני חיוב, אך אם נגח ג"פ שור של הפקר או של עכו"ם אע"פ שהוחזק נגחן מ"מ אין לו דין מועד. והנה לכא' מקור התוס' הוא מהגמ' (מא. דמקשי' היאך משכח"ל שור שהרג ונעשה מועד והרי כבר בנגחה הא' היה צריך להרוג את השור, וא"ר שימי כגון שהרי ג' עכו"ם, ומקשי' ומועד לעכו"ם הוי מועד לישראל, ור"ל אמר כגון שהרג ג' בנ"א טריפה, ומקשי' ומועד לטריפה הוי מועד לשלם, ולכא' מוכח שכדי שיהא דין מועד בעינן שיגח ג' בני חיובא. אך בהג' מלא הרועים כ' דיש לדחות, דדוקא התם דאיירי לגבי חיוב כופר צריך שיהא מועד לבני חיובא משא"כ לגבי חיוב תשלומי נ"ש י"ל דא"צ בני חיובא [וע"ז ביש"ש ב. כח ד"ה ועוד] שאף דיין מהסוגיא שם

לייעודי תורא או לייעודי גברא

בגמ' (כד.) איבע"ל ג' ימים דקתני לייעודי תורא או לייעודי גברא, למאי נפק"מ דאתו ג' כתי סהדי בחד יומא והעידוהו על ג' נגיחות שנגח בג' ימים, אי אמרת לייעודי תורא מייעד, ואי אמרת לייעודי גברא לא מייעד מימר אמר השתא הוא דקמסדהו בי. וע"ע בגמ' (מא.) שמבר' נפק"מ דומה בהוזמו זוממי זוממין.

והנה לפי רש"י למס' הגמ' פשטין כהן גיסא דלייעודי תורא, וכ"כ המאירי

[אמנם לענין חזרה ממועדות לאשוויי תם אין בזה דינים וגדרים, אלא תליא במציאות שהוחזק שאינו נגחן].

האם מועד ודאי יגח או ספק- הגר"ח (פ"ד מאיסור"ב הי"ב) כ' שבשור המועד ליכא שום דין שנחוש לנגיחה בזמן העדאתו, אלא דעיקר הדין הוא דאם נגח מיקרי נגיחה של העדאה. אמנם החזו"א (בגליונות) השיג ע"ז דא"כ כי ראה ג"פ ולא נגח למה דיינינן ליה לחזרה, אלא ע"כ דנקטינן דמועד טבעו ליגח כשיכולמי.

להיפך מתוס', והנה הסברא לחלק בזה היא דדוקא לגבי כופר בעינן שיהיה לו שם 'מועד', משא"כ לגבי תשלום נזק שלם אפ"ל דסגי במציאות שהוחזק נגחן. [וכל זה אכניס בלש' תוס' 'זאורי' דשמא' כו'].

ה. תוס' (כג: ד"ה איזהו) כ' דאע"ג דלרבי חזרה דעלמא היא בתרי זימני, מ"מ בשור המועד מודה דבעי ג' נגיחות - 'דמקראי דרשינן', וביאר הטור"א (חגיגה ד.) דאיה"נ הוחזק לנגחן בב' פעמים, אך בדין 'מועד' יש גזירה"כ דבעי ג"פ [ונפק"מ שלרבי כדי שיהא מועד לכל המינים א"צ שיגח ג' מינים אלא סגי בב' מינים], וכן ביאר בחי' ר' שלמה.

ו. תוס' (כג: - כד. ד"ה ולא) הביאו מהר"ר עזריאל דלאביי דדריש ולא ישמרנו לנגיחה ד', לא משלם נ"ש עד יום ד' ע"ש, ולכאור' צ"ב דהלא כבר נעשה מועד בג"פ ולמה צריך שהנגיחה הד' תהיה ביום נפרד. וביאר ר' נחום (ב"ב כח. במהלך הב') דזמן חלות דין העדאה הוא רק מסוף היום הג', וזה מובן רק ליסוד זה דדין העדאה אינו תלוי רק במה שהוחזק לנגחן.

ז. תוס' (כד. ד"ה השתא) הק' להך גיסא דלייעודי גברא ואם השור נגח ג"פ אך העידו בבעלים רק אח"כ אינו מועד, והא למ"ד פ"ג קנסא היינו משום שהשור בחזקת שימור קיימי, ובכה"ג הרי כבר אינו בחזקת שימור. ותי' תוס' "דאין חצי נזק חלוק כיון דהוי קנס בחד דוכתא הוי קנס בכל דוכתא כו'. ולכאור' כיונתם כיסוד זה שאמנם תחילת סיבת הפטור מח"נ הוא מחמת החזקת שימור של השור, מ"מ התורה הגדירה זאת בשם 'תם' ו'מועד', וכל שאין לו שם 'מועד' נשאר דינו שמשלם ח"נ אע"ג שבמציאות כבר אינו בחזקת שימור אלא בחזקת נגחן. [נע"י בדברות משה (טו, ב) שכ' שיתכן דמ"ד לייעודי תורא פליג ע"ז גופא וס"ל דלא שייך שום דינים בהעדאה, אלא כל שהוחזק בפועל לנגחן משם נ"ש].

ח. וכן יש להוכיח מהדין דרשות משנה (לט: מ:), דבפשטות לא נשתנה ע"ז טבע השור, אלא דבכה"ג אין לו דין מועד (וע"ע ל' מש"כ בענין זה).

ט. וע"ע בחי' ר' ראובן שביאר עפ"ז שי' ה"ר מנחם שהו' בתוס' (ב:) דלר"פ מועד לאדם לא הוי מועד לבהמה, ומ"מ חזרה דבהמה לחוד לא מהני, והיינו דבאמת גם כשהוחזק ליגח אדם הוי בחזקת נגחן גם לבהמה, אלא דלענין העדאה לא סגי במה שמוחזק ליגח אלא בעי' שיהא לו דין מועד, וזה ל"מ ממין על חבירו, אך לענין חזרה אינו תלוי בדינים אלא במציאות שהוחזק שאינו נוגח, ע"ש עוד.

י. בגמ' (יח:) בעי רבא אי יש העדאה לצוררות או לא, ולל"ב ברש"י ולתוס' איירי בצוררות כי אורחיהו, ומבואר דשייך דיני תמות ומועדות אף כשאינו משנה את טבע השור, אלא הוא 'דין' העדאה - כן הוכיח בחי' ר' ראובן, וע"ש שהוכיח כן גם לל"ק ברש"י דאיירי בצוררות משונה ואכ"מ.

מג. מו"ר רה"י שליט"א (ר"פ חזקת הבתים) ביאר דגם הגר"ח לא נתכוין למה שהביין החזו"א בדבריו שהוא רק עלול ליגח, דלעולם גם להגר"ח נקטינן ששור מועד לעולם יגח ושור תם לעולם לא יגח, אלא דכלפי ההחזקה דידן יש עדיין צד שלא יגח אלא דמסתבר טפי שיגח ע"ש.

שמיד לאחר שהעידו בו על נגיחה שלישית ופשע ולא שמר על השור, הרי הוא עובר על ההתראה אף קודם שיזיק.

אך תוס' (בסוגיין) פי' דלייעודי גברא היינו שיעידוהו בכל פעם שנגח שורו וישמרנו. ויל"ב ענין ההודעה עפ"ד המאירי שפי' שהתורה כיוונה לחוס על בעלים שלא לשלם עד שיתרוהו ג' פעמים. והנה בספר ההשלמה כ' דאף להך גיסא דלייעודי גברא בעינן נמי ליעודי תורא, והיינו דזה ודאי שענין ההעדאה היא ליעד את השור, אלא דמסתפקי' אם יש גם דין ליעודי גברא. ולכן באופן שהעידו את הגברא ששורו נגח ג"פ, אך ג' כתות העדים אינם מכירים שור מסויים הרי הוא פטור כיון שלא נתקיים הלייעודי תורא. אך ברמב"ם (פ"י מנזק"מ ה"ג) לכאור' מבואר שבכה"ג חייב, שכ' ד'הואיל והועדו הבעלים שיש להם בבקדם שור שהרג שלשה פעמים, היה להם לשמור כל בהמתם, ומאחר שלא שמרו משלמים את הכופר' (וע"ש במ"מ ובלח"מ, ועוד יל"ד אם הרמב"ם חייב רק כופר - עי' הג' מלא הרועים מא.), ולכאור' היינו משום דלייעודי גברא אע"ג שלא התקיים הלייעודי תורא (ויל"ע דהא זה נשאר בספק כמש"כ הרמב"ם רפ"ו, ועי' מל"ה שם).

ע"ש. אך הר"ח ותוס' נקטו שספק הגמ' לא נפשט, וכן מבואר ברמב"ם (פ"ו מנזק"מ ה"א).

אליבא דמי הספק- בראב"ד ובתור"פ פי' שהספק הוא לא רק אליבא דר' יהודה שנעשה מועד בג' ימים [כפי שנקטה הגמ' בלשונה], אלא הספק הוא גם אליבא דר"מ שנעשה מועד גם בג"פ ביום א', האם צריך שהגברא יהא מועד לעבור ולפשוט בשמירה אחרי ג' התראות, וא"כ צריך שיעידוהו על כל נגיחה ונגיחה בפנ"ע, או שאפי' אם העידו בו פעם א' ששורו נגח ג' נגיחות ואח"כ עבר על התראה ולא שמרו חייב נ"ש. אמנם בלש' רש"י (ד"ה ליעודי וד"ה אמרת) משמע שהספק הוא רק אליבא דר"י שצריך ג' ימים, האם הוא דין רק בנגיחות שצריכות להיות בג"י, או שהוא דין גם בהעדאת הבעלים שצריך שיהא בג"י, אך אליבא דר"מ דסגי בג"פ א"צ שיעידוהו בג"פ, אלא סגי שיעידוהו בפעם א' על ג' נגיחות.

הביאור בצד ד'לייעודי גברא'- תוס' בב"ב (כח:): ותור"פ (בסוגיין) פי' דהיינו לעשות את הבעלים מועד לעבור בהתראות. והנה תוס' (בסוגיין) הק' ע"ז דא"כ לא יתחייב עד נגיחה חמישית, ותי' בתור"פ



חמשים ושמונה - מי יודע?

לרגל גליון ה- נ"ח של הקובץ 'מנורה בדרום'!

- 'קובץ מנורה בדרום' בגימטריא קטנה • נח מת כשאברהם היה בן נ"ח שנה, והסימן הוא: ואברהם אבינו בן נ"ח כאשר עולה - נ"ח!

- מת נחמ"ד (אבן עזרא ר"פ נח, וכן ע"י בספר הישר פר' נח).
- גובה המזבח חמשין ותמניא טפחים (מנחות צח).
- הרלב"ג (שמות פ"ב) מבאר לפי חשבון א' שיוכבר היתה בלית משה רק בת חמשים ושמונה שנה עיי"ש.
- רחבעם בן שלמה חי נ"ח שנהמ"ה (סדר הדורות ח"א ב' אלפים תתקס"ד).
- מענינא דיומא! נ"ד פעמים נזכר 'המך' במגילה, וד' פעמים 'זרש' נזכרת במגילה, הרי נ"ח, וכן נ"ח פעמים נזכר 'מרדכי' במגילה, - גם את זה לעומת זה (שערי בינה - פי' מגילת אסתר לר"א מגרמייזא בעל הרוקח, סו"פ ט).
- ביהי רצון שבברכת 'הגומל חסדים טובים' יש נ"ח תיבות כמנין 'חן', לפי שאמרנו "ותנני לחן לחסד ולרחמים בעיניך" (סידור הרוקח סי' ז).
- י"א שהמבטל עונג שבת ועונג יום טוב יתענה נ"ח תעניות (תשובה מחיים לרבי חיים פאלאג'י, אות סג משם גורי האריז"ל)מח.
- עוון מושך בערלתו ח"ן תעניותמט.

מד. וכן מבואר בסדר עולם (פ"א) שנח חי אחר הפלגה עשר שנים, ואברהם היה בן ארבעים ושמונה שנה בזמן ההפלגה, וא"כ אברהם היה בן נ"ח שנים במות נח.

לפי חשבון השנים יוצא שנח נולד בשנת אלף חמשים ושש לבריאת העולם, וחי עוד תשע מאות וחמשים שנה, נמצא שנפטר בשנת אלפיים ושש שנה לבריאה, ואילו אברהם לפי החשבון יוצא שנולד בשנת אלף תשע מאות ארבעים ושמונה שנה לבריאת העולם, נמצא שנח נפטר כחמשים ושמונה שנה לאחר לידת אברהם (ע"פ סדע"ר שם).

אמנם ראה לעיל שהבאנו משלשלת הקבלה שכ' שהיה בן נ"ז וי"ה.

מה. שהרי מלך על שבט יהודה כשהיה בן מ"א י"ז שנה - משנת ב' אלפים תתקס"ד עד ב' אלפים תתקפ"א, נמצא שחי נ"ח שנה.

מו. וע"ש במדרש שמואל לכל תכונה פסוק, ואלו הן נ"ח התכונות: הלב רואה, שומע, מדבר, הולך, נופל, עומד, שמח, צועק, מתנחם, מצטער, מתחזק, מתרכך, מתעצב, מתפחד, משתבר, מתגאה, מסרב, מתבדה, מהרהר, מרחש מחשב, מתאווה, סוטה, זונה, נסעד, נגנב, נכנע, משתדל, תועה, חרד, נעור, אוהב, שונא, מקנא, נחקר, נקרע, הוגה, הוא כאש, הוא כאבן, שב בתשובה, חם, מת, נמס, מקבל דברים, מקבל יראה, מודה, חומד, מתקשה, מטיב, עושה מרמה, מתוכו מדבר, אוהב שוחד, כותב דברים, חורש, מקבל מצוות, עושה זדון, עושה סדרים, מתגדל.

מז. בהוצאת מכוון הרב הרשלה העירו שלפנינו יש ס"ח תיבות. ונראה לישב שהרוקח מנה רק את תיבות היהי רצון ללא חתימת הברכה [כשם שלא מנה את פתיחת הברכה], נמצא שיוירד ח' תיבות, ועוד ב' תיבות צריך להוריד מהנוסח שלפנינו, כמבואר ברוקח שם שיש לומר "ואל תביאני לידי חטא ולא לידי עוון" בלא 'לא' ובלא 'עבירה', ונמצא נ"ח תיבות בדיוק.

מח. והעיר בס' עדות ליעקב (לר' יעקב חיים סופר שליט"א ח"ב סי' לג) שסותר דברי עצמו בס' לב חיים (ח"ב סימן קפו) שדן במי שביטל אחת משלש סעודות מה תשובתו ותיקונו, וכתב: ולענין אם צריך תיקון על מה שביטל מצות עשה, נראה בוודאי דהוי כדן מבטל מצוות עשה דיש לו להתענות ס"א תעניות וכדכתיבנא בספרי לב חיים (ח"א סימן לג ולד).

ממ. כתב בשער רוח הקודש עם הגהות הרש"ש (והובא בהוצאת ישיבת השלום בדף כ"ג ע"ב אות קלב, וכן הוא בכת"י הוצאת ישיבת אהבת שלום דף קמ"ה בהגה"ה שכב) וז"ל: עוד העיד לי הר"ש הלוי ז"ל שא"ל מורי ז"ל שמי שבאו עליו סטרא אחרא שנמשכה ערלתו יתענה ח"ן ימים כמנין 'נג"ה' והיא קלי' נוגה

- תיקון לחולי העינים, יפריש חמשים ושמונה פרוטות כמספר אותיות שם הוי"ה כזה: יו"ד ה"י וי"ו ה"ה, ויאמר פסוק "ונח מצא חן בעיני ה'" (ספר עטרת תפארת לבעל הבן איש חי עמ' קע אות קסא.^ד)
- שם יהו"ה במילוי כזה: יו"ד ה"י וא"ו ה"ה. וכן יו"ד ה"ה וי"ו ה"ה. וכן יו"ד ה"ה וי"ו ה"ה (מעין גנים ח"א ליקוטים).
- שיטת ר"ת שבין השמשות מתחיל חמשים ושמונה וחצי דקות לאחר השקיעה הראשונה [שהשמש מתכסה מן העין], דהיינו ג' מיל ורבע לפי חשבון מהלך מיל
- מצינו לכמה מגדולי הדורות שנפטרו בגיל נ"ח, ביניהם: רבי נתן אדלר [רבו של החת"ס ובעל 'משנת רבי נתן'^ב], רבי חיים מטשרנוביץ [בעל 'באר מים חיים'], רבי יהודה אריה לייב אלתר [בעל 'שפת אמת' מגור]^כ, רבי רחמים חי חויתה הכהן [מחכמי גר'בא ורב מושב ברכיה, בעל 'שו"ת שמחת כהן ועוד] - זכר צדיקים וקדושים לברכה.



פעמים חול פעמים קודש וכו'.

ג. וז"ל בהרחבה: תחילה יאמר וידוי ופרט בידוי על הסתכלות במקומות האסורים, ואח"כ יעשה סדר לתיקון פגם העינים הנזכר לעיל. ועתה יעשה סדר הפדיון לחולי העינים: יפריש תחילה מאה ושלושים פרוטות כסף ויכוין שהם גימטריא עי"ן, ויניחם על השלחן. ואח"כ יפריש חמשים ושמונה פרוטות כמספר אותיות שם הוי"ה כזה: יו"ד ה"י וי"ו ה"ה, ויפריש כנגד כל אות בפני עצמו, דהיינו בתחילה 10-6-4 הרי אות יו"ד, ואח"כ 10-5 הרי אות ה"י, וכן על זה הדרך, וצריך לסדרם על השלחן זה בצד זה על סדר האותיות של השם הנז' כזה: 10-5 : 4-6-10 : 5-5 : ואח"כ יאמר פסוק "ונח מצא חן בעיני ה'" עשר פעמים. ואח"כ יערב הצבור של מאה ושלושים פרוטות הנז' עם החמשים ושמונה פרוטות אלו, ויכוין שנעשה מספר פק"ח בסוד "פקח עיניך וראה".

נא. וכ"כ החזו"א בשם המנחת ברוך (סי עה) נוכ' עוד: וכן קבלתי מאמ"ו הגאון זללה"ה הרבה שנים קודם שיצא לאור ספר מנחת ברוך, וכמדומה שקבע שיעור זה ע"פ נסיון המדידה, וכיון לדעת המנחת ברוך]. וכן עיי' בס' שיעורין של תורה (למרון בעל הקה"י, סי' ז) שהאריך בזה. והשיעור המדויק לשם החזו"א היא 57.7 לאמה עצבה ו- 58.8 ס"מ לאמה שוחקת (ע"פ ס' מדות ושיעורי תורה עמ' קה).

נב. כתב רבי שלמה סופר (בן הכתב סופר, אב"ד בערעגסאס, בספר חוט המשולש -הוצאת מכון דעת סופר ירושלים תש"ס עמ' ט"ז): וידוע שהגאון רבי נתן אדלר ז"ל אמר שמיום עמדו על דעתו לא שכח מה שלמד, ומטעם זה לא כתב חידושי תורה שלו על הספר, רק סימנים נתן לעצמו בנקודות ותיבות, ואבא מאור הגולה ז"ל הביא עמו בשנת תרכ"ה מפפד"מ הששה סדרי משנה אשר למד מתוכן הגר"נ אדלר זצ"ל, ושמה נרשמים נקודות, וכתוב בצדו 'וצ"ע' או נקודות בלבד, ורב מובהק אחד באשכנז [רבי צבי בנימין אויערבך בעל הנחל אשכול] הדפיס חיבור על חלק אחד ממשניות לפרש כוונת הגאון ז"ל בנקודותיו, ושם הספר הוא 'משנת רבי נתן' [נספר זה י"ל שוב במהדורה מחודשת בשנת תשע"ח].

נג. דלא כמו שכתבתי בגליון הקודם.

מסופר שבעל האבני נזר בשעת הלוייה דיבר בשבח הנפטר ואמר על סיבת פטירתו של בעל השפת אמת בגיל כה צעיר, שהשלים עבודתו במשך ימי חייו עד שלא היה לו עוד עבודה בעולם הזה, וסיפר כי המגיד

הרב חן ריחניאן

מח"ס 'הוצק חן'

בירור היתר עמדות A.T.M חלק ב' והמסתעף

בדרכים אחרות [כגון שע"י ההלואה שלוחה הלוחה יוכל להמשיך לדור בסמיכות לאחיו שנפשו קשורה בנפשו ע"ש] מותר לו ליתן רבית. ולמען מרוצת הקורא עתה אמרתי להעתיק החלקים שם הנוגעים לענייננו ועי"ז תרבה הדעת.

א. המישור השני הנלע"ד הוא אף בהנחה שיש לאסור תוספת רבית במעות אלו, מ"מ בהלואה כעין זו מותר ליתן ולקבל הרבית. ותמכתי יתדות ההיתר בתשובת הרי"ף [בשו"ת סי' ק"ב] שהביא הבי"ס בסו"ס קס"ו והגני מקדים אומר דההיתר האמור שם ברי"ף בתשובתו, לפי ליקוט לשונו של בעה"ת מתקבל באופן מסויים - וכפי שאכן אימץ הברכ"י בהנה זו. אולם המעיין בגוף תשובתו בשו"ת שלו בשאלה וברוך התשובה ראה יראה שכוונת היתרו עמוקה יותר וחולשת על אופנים נוספים, מה שלא נראה מההבנה מליקוט לשונו. לפיכך הביא את לשון בעה"ת בשלימותו כפי ההבנה שמתקבלת ואח"כ אשבץ בתוך דבריו את ההבנה העמוקה יותר בס"ד. וז"ל שנשאל הרי"ף על ראובן שאינו צריך ללוות כלום

הקדמה. הנה במערכה הקודמת ביררנו דשרי למשוך כספים מזומנים בעמדות הפזורות בראש כל חוצות מכמה פנים ע"ש. עתה נבוא להוסיף לייסד הדבר להיתר בס"ד ע"פ יסוד אחר שכבר הבאנו בבמה זו בביאור דעת הרי"ף שהביא השו"ע בסוף סי' קס"ו, שעל פיו יתברר הדבר להיתר. שם דנו שבתורם ביום הפורים מתנות לאביונים ע"י כרטיס אשראי שאינו עובר על איסור רבית, וזאת על אף שסכום תרומתו יעבור לחשבון הקופה רק בעוד כמה ימים, וכדי שהתורם יצא י"ח מצוותו בו ביום, אזי בעלי הקופה מלוים לו סכום כסך תרומתו ומתרבים בטובת ההנאה בבחירתם לאיזה אביונים יעבירו את הכסף. ושם ביררנו בס"ד שהדבר עולה להיתר מכמה פנים ע"ש, ובמישור השני [מאות ג' ואילך] התבארה שיטת הרי"ף שלא רק בהלואה השונה לגמרי ממנהגו של עולם בה הלוחה לוחה את הכסף לטובת המלוה שרי ליתן רבית, אלא אף אם ההלואה נועדה לצורכו וטובתו של הלוחה עצמו - ככל מלוה דעלמא, כל שההלואה לא ניתנה לו משום דוחקן הכלכלי אלא ניתנה לו להטיב לו

מקוונין אמר כי ישנם צדיקים שמשלימים עבודתם בקודש בזה העולם ומגיע זמנם להסתלק, אכן אם הם ממציאים להם עצות כי יהיה להם עבודה מחדש יאריכו ימי חייהם עלי אדמות, הגאון בעל ההפלאה גם כן השלים עבודתו ונתן עיצה לנפשו כי נעשה רב בפרנקפורט דמיין מחוץ למדינה ונתחדש לו עבודת הבורא כו'.

בעי"ז מסופר שכאשר חזרו מהלויותיו של השפת אמת ז"ל פנה בנו האמרי אמת לאחיו הרה"ק רבי משה בצלאל הי"ד ואמר לו: לאבא היו שנים ארוכות - לאנגע יאהרן, התימה היתה גדולה שהלא השפת אמת נפטר בגיל נ"ח, וכי לזאת יקרא שנים ארוכות? ביאר האמרי אמת את כוונתו שהיה השפת אמת 'בא בימים', אריכות ימים היינו ימים ארוכים ומלאים שאת כל ימיו הביא עמו.

גדולים בכוונתם. מ"מ לפי ההגדרה היוצאת מהוראה זו - שאין איסור רבית כאשר הלוח נעשה לוח לצורך המלוה, לא נוכל להתיר הנדו"ד באשר יסוד ההלוואה הוא לצורך הלוח - התורם, ולא לצורך המלוה - בעל הקופה. ושומה עלינו לילך חיפוש מחיפוש לעמוד על תשובתו בשורשה, כך נבין שהיתרו אינו אמור רק באופן זה שהסיק הברכ"י, אלא אף במקרים שלכא' היה מקום לאוסרם, וכדלהלן בס"ד.

ג. ע"כ הוא המהלך בפשטות כוונתו. עתה נבוא לבאר את כוונת דבריו ברובד העמוק ובכדי להוכיח את ההבנה בדברי הרי"ף מוכרח אני להאריך בהעתקת לשונו הן בשאלה והן בתשובה [בדילוג המשפטים שאינם נוגעים להל' רבית]. וז"ל שאלה ראובן ושמעון היו דרים בחצר אחד, ונשא שמעון אשה, ולא רצה ראובן להפרד מאחיו שמעון, ושכן עמו בביתו זמן, ושמעון היה מתרעם על אחיו שהיה מפייסו לשכון עמו, לפי שלא היה שמעון זה יכול להתייחד ולא שיכנס אליו שום אדם בעולם ולא חבר, ובקש להפרד מעל ראובן אחיו, ולא הניחו ראובן זה מפני שהיה נהנה ממנו והווי מצוותי אהרדי. והיה לראובן חורבה אחת אצל חצירו, ואמר לשמעון אם אתה רוצה להתייחד ולא תתפרד ממני בנה חורבה זו שלי ושכון בה, וכל מה שאתה רוצה להוציא משלך בה העלהו בחשבון, וכשאתה תובעו ממני אפרעך עליו הכל, ולא אקח ממך שכירות כל זמן שאתה שוכן עמי לשם, ובנה שמעון את החורבה משלו, ושכן שם עם אשתו ומשתמשין בה בצורכיהם בפני ראובן, ושמעון כמו כן היה משתמש בשאר החצר. ולאחר זמן שכן שמעון בחצר אחרת וכו', עד שנפלה קטטה ביניהם. ובקש שמעון מה שהוציא באותו מקום בבניינו, וכו', ועוד

[שלא אכפת לו שחורבתו תשאר בחורבנה] אלא מפני הנאתו של שמעון [המשמעות הפשוטה שם היא ששמעון הוא הנהנה, כגון שזקוק הוא למדור מגורים ואינו בנמצא ע"כ ראובן מטוב לבו מוכן לאפשר לו לגור בחורבתו. ועל כן] אומר לו הנה חורבה זו שהיא שלי ודור בה וחשוב כל הוצאותיך והעלהו בחשבון עלי וכשתתבעם ממני אחזירים לך ולא אקח ממך שכירות. והשיב שכיון שלא היה צריך ראובן לבנות חורבה זו עכשיו ומשום הנאת שמעון עשה מה שעשה מותר עכ"ל. עולה שלפי שראובן לא נעשה לוח מצורך עצמו שרצה לשפץ חורבתו אלא כל מה שנעשה ללוח משמעון הינה רק כדי ששמעון יהנה אין בתוספת שנותן ראובן לשמעון שם רבית. ולכא' טעמו דכל איסור רבית בעלמא היא תוספת ממון שמוסיף הלוח למלוה כהוצאה על כל שהסכים להלוות לו בשעת דוחקו, אך כאן שהלוח כלל לא היה צריך להלוואה זו ואם לא ששמעון היה נזקק לדירה, חורבתו היתה נשארת בחזקתה עד עולם, אזי אין בתוספת זו הודאה וריבוי למלוה על שהלווה ולכן הדבר מותר.

ב. וזאת למודעי שהבנה הראשונה המתקבלת מפשטות לשון בעה"ת מיוסדת על אדני פז הלא היא כתובה על ספר ברכי יוסף [הובא באוצה"מ על הדף] בשם זקנו החסד לאלפים שהוציא מכאן דין דמותר לקבל מעות לעיסקא מת"ח וליתן לו בכל חדש רווח ידוע [אם לא קצבו מתחילה] באופן שהמקבל [המתעסק] אינו צריך למעות אלו כלל אלא כל כוונתו רק להרווחת הת"ח וכהנ"ל שכל שלא נעשה לוח אלא לצורך המלוה שרי ליתן לו הרבית. וכן הוא גם במהדיר של ספר בעה"ת הנד"מ [הוצ' מכון ירושלים ע"ש] מבואר שכן הוא ובארו אותם

שאתה נהנה ומשתמש בה כמוני ולא היה עומד לשכירות, ולא היה אצלך ממון כדי בניינו, ואלו לא הייתי בונה אותה לא היה אדם בעולם שישכרנו ממך, וגם אתה לא היית מכניס בחצריך איש נכרי.

ד. תשובה עיינו בשאלה זו, וראינו שראובן זה חומס את שמעון, מפני שהוא פייס את אחיו לבנות זאת החורבה ולשכון בתוכה שלא בשכירות משום הנאת עצמו, וכבר התנה על עצמו לפרוע לו כל הוצאת הבנין, ותנאי בממון תנאו קיים, וכיון שאמר לאחיו שלא יטול ממנו שכירות בכל זה, אינו יכול לחזור ולא לבטלנו. ואם תאמר יש בו משום רבית משום שאמר המלוה את חבירו לא ידור בחצירו חנם, אין בכך משום רבית, לפי שלא היה צריך ללות, אבל עשה להתחבר עם אחיו שיהנה ממנו, הילכך יש על ראובן לפרוע לאחיו כל מה שהוציא בבנין, ואין על שמעון שכירות כלל עכ"ל.

ה. הנה אחר שהובא גוף המעשה, מבואר שלשמעון עצמו "אין כל הנאה" מכל המעשה שנעשה עמו, שראובן [הלוה] הוא זה ששידל את שמעון שיעשה מלוה עבורו ויבנה את חורבתו, ודאג הלוה "לעצמו" שהוא ימשיך להנות משמעון אחיו לבל יתפרד מעמו, ולכן הסכים ראובן בעל החורבה שישכון שמעון בתוכה שלא בשכירות משום הנאת עצמו, ולחבר שם הנאה עם שמעון במעשה זה לא יתכן כלל שמצידו אין כל רוח שכן כשלעצמו לא היה צריך לאותה הלוואה, שהרי רצה מאוד להשקיע את כספו שברשותו בבית אחר מרוחק מאחיו, אלא שאחיו אילצו להשקיע את כספו דוקא כאן ועל כורחו מוכרח הוא שלא יתבענו שכירות כדי שלא יפסיד וכל זאת בכדי ששמעון יהא מוכן להתגורר

בשכנותו, שכן הוא כשלעצמו היה בונה ביתו במקום מרוחק מאחיו ראובן, וחוסך לעצמו את תשלומי השכירות. נמצא שמה שאמר שראובן "לא היה צריך ללוות" היינו מצד ממונו ונכסיו לא היה צריך ללוות כלום שלא היה אכפת לו שתשאר חורבתו בחורבנה, אולם לצורך צוותא דאחיו צריך וצריך, שכן נמצא שאותה תוספת שניתנה למלוה, מיסודה לא היתה להרבות את המלוה אלא לצורך הנאת הלוה ולכא' הוה ככל מתן רבית האסורה באשר הלוה מוסיף למלוה סך מה על הנאת הלוואתו. עם כל זה אין בכך איסור והדבר מותר אע"פ שודאי יקבל רבית [היא השכירות] והתוספת מבוררת "וקצוצה" מאוד [הרבה יותר מהתנאי המבורר שכל התורם לקופת הצדקה נעשה לזה וכו'], ואריך למעבד הכי. דעתה התבאר שאפילו רבית שהלוה נותנה "למלוה עצמו והלוואה זו נוסדה להיטיב עם "הלוה" היינו ראובן, שבכך יתאפשר לשמעון המלוה לגור פה ללא הוצאות כפי שהיה ראוי לו אילו היה משקיע את כספו במקום אחר, הדבר מבורר להיתר, וכל זאת למה לפי שעיקר יסוד ההלוואה החל מצרכו של הלוה. היינו שכלפי החלק "הממוני" שביניהם יוצא שהלוה לא היה צריך ללוות וכלפי נקודה פרטית זו דייקא שאני נדו"ד משאר הלוואות דעלמא אע"פ שבמבט היקף כללי ההלוואה נוסדה לצורכו של הלוה. הרחבנו והארכנו להוכיח שלא רק הלוואה זו שנועדה לצורך הלוה שרי, אלא אף הלוואה שנוסדה ונועדה לרווחת "הלוה" [כשאר הלוואות בעלמא] מותרת בה נתינת הרבית לפי שהלוה לא חיפש ללוות כסף לצרכיו, אלא היתה לו מטרה עקרונית אחרת - להשאר סמוך ונראה לאחיו, ומכאן מטרה זה לא נותר לו אלא ללוות ממנו וליתן לו רבית אין זו תוספת על אגר נטר ושרי.

בהם חילוק. וביאור דברי בעה"ת היינו כך: שנשאל הרי"ף על ראובן שאינו צריך ללוות כלום [שלא אכפת לו שחורבתו תשאר בחורבנה] אלא מפני הנאתו של שמעון [מתבהר שאין כוונתו שרק שמעון יהנה ולא הוא, דאדרבה שמעון כשלעצמו היה חפץ ליפרד מראובן אחיו וכל פיוסיו של ראובן להשרותו עמו לא היו אלא להנאת עצמו ולא להנאת שמעון. וא"כ כלפי מה התכוון בעה"ת שלשמעון יש הנאה. אין זאת אלא שלפי שראובן רוצה ששמעון ישאר עמו והרי לשמעון יש הון, אותו חפץ הוא להשקיע בבית לבדו רחוק מאחיו [כפי שאכן מכספו שיפץ החורבה] ואזי יבנה ביתו ויחיה תחת גפנו ללא תשלומים נוספים. על כן מוכרח ראובן לאפשר לשמעון לגור בחורבתו ללא תשלום השכירות כדי ששהותו של שמעון לא תהא עליו למעמסה מכח תשלומי השכירות שלא היה משלםם אילו היה מוציא את רצונו הראשוני לפועל - לבנות לו בית פרטי במקום אחר. ולכן ראובן אע"פ שמצדו אינו צריך ללוות כלום, שאינו זקוק לבניית החורבה, אך זקוק הוא ביתר שאת לאחיו, ולכן שיעבד עצמו להלוואה זו. ואזי רק "להנאת שמעון" היא על דרך השלילה היינו הנאתו "שלא יצטרך לשלם השכירות" וידור בחורבתו חנינם, ואין הכוונה על מה שראובן נעשה לזה הינה רק לצורך שמעון המלוה, דאדרבה ראובן נעשה לזה לצורכו הפרטי שאילו שמעון המלוה כלל לא היה חפץ להלוות לו את כספו אלא להשקיעו בנס פרטי. ועל כן] אומר לו בנה חורבה זו שהיא שלי ודור בה וכו' והשיב שכיון שלא היה צריך ראובן לבנות חורבה זו עכשיו [היינו דמבחינה "ממונית" ראובן לא היה עושה צעד זה לילך ללוות כסף למען חורבתו, ומה שבכל זאת הניע אותו להעשות לזה לבנות החורבה הוא] משום הנאתו של שמעון עשה

ו. ולפ"ז לנדו"ד שהלה מרים את תרומתו לאחת מקופות הצדקה ביום הפורים, אף שבכך הלוה - התורם נותן את אותה תוספת של טובת ההנאה להדיא למלוה, מ"מ משום שההלוואה שנוצרה מכח הנתינה היא אך ורק לצורכו ולהנאתו הפרטית של הלוה ע"מ שהוא עצמו יוכל לצאת י"ח מצות היום בנתינת מתנות עניים בהידור - בו ביום, אזי אף שהמלוה מתרבה ממונו בכך למ"ד טובת הנאה ממון, לית לן בה והדבר מבואר להיתר, שכל שעיקר ההלוואה שאף שבכלליות המו"מ נעשתה הלוואה ביניהם, מ"מ עיקרה לא הוחלה מפאת הצורך הממוני של הלוה אלא מפאת צרכים אחרים שמכחם נעשתה ההלוואה ומתוכם הוצרך הלוה ליתן רבית למלוה שהטיב עמו בהלוואתו הכל מותר, דדוקא הלוואה שנוסדה לרווחתו "הממונית" של הלוה - נאסרה רבית, וכל בר מן דין שרי מישרא הגם שכולה נועדה לטובת הלוה כשאר מלוה בעלמא [ולא רק כאשר הלוה כלל ועיקר לא נהנה וכל ההנאה שיכת רק ללוה כפי שעלה מהביאור הראשון].

ז. [ודבר זה מסתייע מכמה סוגיות, כגון בנדרים דף לא: ובר"ן שם בענין מקח וממכר והנאת מוכר או לוקח בזבינא חריפא או דרמי על אפיה היא מוחלטת לצד אחד או של המוכר בלבד או של הלוקח בלבד [ואין מציאות של גם וגם], ואע"פ שהלוקח מרצונו קנה ושילם והמוכר מרצונו מכר ונתן. דלעולם ההבט הוא על יסוד ושרש הקניה מצד מי הוא הגיע והוא הנהנה הבלעדי. ואין יחס לכך שאף חברו נהנה. וכמ"כ כאן ההנאה מתייחסת למי ששרש ההנאה שלו].

ח. אתה הראית לדעת את הדין בשרשו ועיקרו בדברי הרי"ף עצמו, מכאן נבוא להאיר שכן היא הבנת בעה"ת בדבריו ואין

לאביונים ביום פורים ע"י כרטיס אשראי, והן בשימוש כללי בכרטיס אשראי ע"י פריסת תשלומים אף על מוצר שלמזומן מחירו זול יותר, וכפי שהתבאר שם באורך בס"ד.

י. עד כה התבאר הדבר להיתר בחלק השני, דהיינו אף אם נימא שאכן ישנה פה הלואה ואף אי נימא דאיכא תוספת וריבוי, מ"מ הדבר גובל בהיתר, דבסוג הלואה כזו לא נאסרה רבית. עתה נעבור בס"ד לחלק השלישי המבורר להיתר שבו אף אי נימא שבסוג הלואה כזו אכן ישנו איסור רבית, מ"מ בנדו"ד כלל אין תוספת וריבוי, וממקום שבאת לאוסרו, יבוא היתרו על מקומו. שכן הרא"ש באותו סימן שדיבר על טובת הנאה ממון [פרק ה' סי' ט"ז י"ז] האריך טובא, ומתוך לשונו יתבאר הדבר, וא"צ להוסיף ביאורים כי אם לראות את כלל דברי הרא"ש שם, ואביאנו כאן לתועלת המעיין.

עד כאן הוא מה שביארנו שם.

א. הנה אחר שהתבארו והתלבנו ב' ההבנות בשיטת הרי"ף בתשובתו שהביא השו"ע בסו"ס קס"ו, יש בדבר להתיר אופנים מסויימים הנוגעים למציאות ימינו בהתנהלות רכישת מוצרים ע"י כרטיס אשראי או משיכת כסף מזומן מהעמדות המיועדות לכך.

ב. ואף שאופנים אלו כבר התבארו במקומם להיתר שעיקר השימוש בכרטיס אשראי, כלל אינו כלול בשם הלואה וממילא אין לחוש בו לרבית מ"מ ישנה בתוספת זו בנותן טעם נוסף להיתר, גם למסרב לקבל דברינו שם.

ג. הנה מעשה אשר היה בקהילתנו הקד' באברך חשוב שקנה מכונת כביסה ע"י תשלומים כרטיס אשראי, ובדף הקבלה הוחתם הקונה על סעיף בו אמור שהמכונה נשארת בחזקת החברה עד לפירעון מלא של

מה שעשה [היינו שהוא עצמו [ראובן] יהנה משמעות לבל יתפרד מעצמו - ולא שלשמעון עצמו יהיה הנאה] מותר [בכך הדבר גובל בהיתר שנמצא שכל תוקף ההלואה והתוספת הכלולה בה - היינו השכירות מבראשית לא היו לצורך המלוה אלא "לצורך הלוה" דלפי שמחילת השכירות לא באה כדי ליתן לו תודה על הלואתו לצורך ריבוי ממונו, אלא כדי שיתאפשר לו לגור עמו ללא הוצאות נוספות אין זו רבית ובכך שאני הכא מכל הלואה דעלמא, דאף ששתייהם נועדו לצורך טובת הלוה, דכשהלוה ללוה לצורך ממונו - אסור. אך כל שלוה לצורך מטרות אחרות שרי. וכמ"כ כאן הלוה לא היה נצרך להגיע להלואה ולתוספת שהתקבלה ממנה מבחינה כלכלית ואריך למעבד הכי.

מ. ואמת אגידה שבשו"ע בס"י קע"ג סעיף ג' דנתי בענייני בענין שימוש וקניה בכרטיס אשראי, ושם הבאתי את אחד המקורות [אם לא המקור הקדום והמיוסד ביותר שם] להתיר הדבר ע"פ דברי הרי"ף כאן לפי ההבנה הראשונה שהיא היתר נתינת רבית כאשר הלוה נעשה לזה לצורך המלוה ודלא כפי שהתבאר עתה שהיתר זה אמור אף באופן שהמלוה נהנה מאוד מההלואה, ולכא' ובכך?? אני פותח פתח לבעלי התרסות לקבול עלי הכיצד אוכל לאחוז החבל בשני הקצוות. על זאת אשיב אומר דברים, ולדידי הם די פשוטים, דכיון שבביאור ההיתר שהסקנו עתה כלולים ב' האופנים יחד, דההבנה המחודשת "מוסיפה" על הראשונה, דההבנה הפשוטה היא שההיתר אמור רק בהלואה שלצורך המלוה, ועתה התחדש שהיתר זה אמור גם לגבי הלואה שנוסדה ע"מ להטיב עם הלוה בדרך עקיפה. נמצא אפוא שבכלל מאתים מנה, וא"כ ב' ההיתרים עומדים על תילם הן הכא בהעברת מתנות

שהוא ילוה לה כל חדש סך מה למשך כך וכך חדשים, ובכך הקונה נעשה מלוה והחברה לוה, ומטרת ההלוואה של החברה הינה אך ורק לצורך המלוה. ואופן זה מבורר להיתר שאין בזה רבית. עד כאן הוא בירור היתר למעשה ע"פ ההבנה הראשונה כנ"ל.

ו. והנה שאלה נוספת מהנ"ל המבוררת להיתר ע"פ ההבנה השניה בתשובת הרי"ף [וכבר התברר שאין ב' ההבנות סותרות], ומעשה שהיה כך היה בזוג צעיר בקהילתנו שהתגוררו אחר חתונתם ביח"ד, וקנו לעצמם ארון בגדים. לימים הוצרכו לפנות את דירתם ועברו ליח"ד אחרת מרוהטת ועל כן פירקו את ארונם והניחוהו במחסן אב הכלה. אחר תקופה שהארון מונח כך כאבן שאין לה הופכין הממתיך להבנות במשכנם הקבוע של הזוג, הגה אבי הכלה רעיון שהוא יקח את הארון לעצמו ויבנהו בביתו, והתחייב לחתנו שבבוא העת שיכנסו למשכנם החדש יקנה לו ארון אחר. ויהי לתקופת הימים הזוג עברו לדירה מרווחת והלוה - אבי הכלה פרע את חובו לחתנו וקנה לו ארון חדש, משובח שבעתיים מהארון שקיבל. ועתה נפשו בשאלתו אם יש לחוש לרבית בפרעון ההלוואה [וזאת אחר שמבואר בסי' ק"ס סעיף ח' שאין להיתר רבית מאב לבן].

ז. והנה לפי ההבנה השניה בדעת הרי"ף בה עלתה ההגדרה שהלוואה שלצורך הלוה אסורה דייקא שהלוה דחוק בפרנסתו, ולרווחתו הכלכלית דייקא נצרך הוא להלוואה, בזה אסור לנצל את דוחקו וליטול ממנו רבית, אך כל שהלוה אינו דחוק בפרנסתו ואינו נצרך להלוואה אלא מסיבות אחרות אזי אף שבאופן זה המלוה מלוה את הלוואתו "לצורך הלוה" ככל מלוה דעלמא, שרי ליטול ממנו הרבית. יתבאר אפוא

סכום המוצר, והעיר שלכא' יש לחוש בזה לרבית אחר שהתשלומים החדשיים אינם קונים מאומה במוצר וממילא הוה הלוואה לחברה, וכתמורה להלוואתו החברה נותנת למלוה מכונת כביסה להשתמש בה.

ד. וא"א להצילו מאיסור רבית ע"י שנחשיב את הקונה כשכירות, ובכך הוה כשוכר את המכונה בתשלומיו החדשיים ולאחר סך חדשים החברה מקנה במתנה את המוצר לשוכר - הקונה, אכתי אין במהלך זה להפקיעו מאיסור רבית לאור המבואר בסי' קע"ו סעיף ג' דשוכר שקיבל ע"ע אחריות אונסין נחשב כלוה אם לא באופנים מסוימים כגון שיכול להחזיר החפץ כמות שהוא, או שהנותן - הוה אומר החברה, מקבל ע"ע יוקרא וזולא וכו' שאר תנאים שאינם שייכים בנדו"ד שאותו "שוכר" מתחייב לשלם את מלא סכום המוצר ויהי מה באשר כל האחריות עליו, ועי"ז אינו נחשב כשוכר אלא כלוה ולכל היותר אופן זה יוגדר כמלוה שקיבל הלוואה תמורת הלוואתו דאסור. וזאת מלבד מה שיש לצדד שאינו תנאי גמור אלא פיטומי מילי בעלמא, דודאי שאין כוונת החברה שהמכונה תשאר ברשותה מכל וכל, אטו אם יארע בה תקלה יבקש הקונה שהחברה תשא בעלות התיקון, אתמהא.

ה. ונראה שאופן זה מבורר להיתר לפי ההבנה הראשונה - בדברי הרי"ף בה הסקנו שכל שהלוה נעשה לוה לצורך המלוה שרי ליתן רבית, אזי כמ"כ כאן החברה שייצרה את מכונת הכביסה איננה זקוקה ללוות כספים, בפרט לא בסך זעום כשל אותו קונה, והיא כשלעצמה היתה מעדיפה לקבל את מלא סכום שוויה של המכונה על אתר ולעזוב את הקונה לנפשו. אולם מפאת דוחקו וצורכו של הקונה שאין לו סך זה בתשלום אחד, מוכנה החברה להעשות לוה מהקונה -

הלואה זו לא נוסדה עקב דוחקו הכלכלי של הלוח שמטה ידו, שהרי כספו מובטח לו בסניף הבנק שלו אלא שטרחה עבורו להגיע לשם או שאר מניעים הגורמים לו להוציא את כספו שלו דוקא בעמדה זו בסך עמלה גבוהה זה. [ואף אם אין לו באותה שעה כסף בחשבונו אלא יש לו מסגרת, בכל אופן את אותו כסף יכל למשוך בקלות בסניף הבנק ואינו בגדר שזקוק הוא להלוואה לרווחת דוחקו]. ולפיכך בעל העמדה מוגדר כמלוה לצורך הלוח למטרות אחרות שאינם כלכליות, ובכך גובל הדבר להיתר. והוא כסניף להיתר האמור בזה מקודם.

שבנדון זה שאבי הכלה החזיר ארון משובח ממה שלוח שרי מישרא, אחר שההלואה לא נועדה לרווחתו של הלוח ה"ה אבי הכלה שהיה ביכולתו לקנות ארון חדש לעצמו מכספו ולא היה נצרך ללוותו מחתנו, ולא לוח הלואה זו אלא למטרות אחרות שאינן כלכליות - כגון שהארון המפורק תופס מקום או מתקלקל בתנאי המחסן וכו', אזי אין לחוש בכך לרבית ושרי.

ח. ומשכך יבוא השימוש בעמדות משיכת הכספים בהיתר גם מהנ"ל. דאף אי נימא דאיכא הלואה, מ"מ בעל העמדה על אף היותו מלוה ובעל הכרטיס הוא הלוח, סו"ס



הרב גמליאל הכהן רבינוביץ
רב ומו"צ, מח"ס 'גם אני אודך' וש"ס

חידושי הלכות בעניני משלוח מנות ומתנות לאביונים

בנ"א "המחאה ללא כיסוי" הכוונה שאין לנותן כרגע מעות בחשבון הבנק, אך בהמשך יהיו לו ויוכל האביון למשוך את הכסף.

הנמעי גבריאלי כתב (פורים סו, ג) שמי שנותן טשע"ק מקיים בזה מצוות מתנות לאביונים, ואפילו כשאין לנותן מעות בבנק, כיוון דהוי שוה כסף, ודבריו נשענים על שו"ת משנה הלכות (ו, קכב). צריך עיון מדוע כתב את דבריו לכתחילה, והרי מעיקר הדין צריך שיוכל האביון ליהנות מהכסף בפורים עצמו כפי שהביאו המשנה ברורה (תרצד, סק"ב) וכף החיים (סקי"ז). הבאר היטב (תרצה, סק"ז) כתב כי "השולח מעות... בשביל מנות, אם יכול למכרם מיד לקנות לצורך סעודה מהני הלך"ט ב, קסג. ומדברי בעל תרומת הדשן סי' קיא משמע קצת דלא יצא". [ובתשובה לשאלתי כתב לי הנמעי גבריאלי: "הנה מעשה בכל יום שקונים מוכרים בחנות כל מיני חפצים בטשעק אף שעדיין אין לו מעות בבנק רק כיון דבשעת שימת הטשעק בבנק יהי' לו מעות לכסות הטשעק מהני, ולכן נקרא שוה כסף ושפיר יוכל לצאת מצות משלוח מנות דסו"ס העני יש לו הנאה ויוכל לקנות כל דבר שרוצה"].

בהמחאה כשאין כסף בבנק לא יוכל ליהנות מהכסף כעת. ואף שגם בהליכות והנהגות לקהילות יעקב (עמוד לח) וגם בשו"ת רבבות אפרים (ה, תנה, ב) התירו לתת המחאה, - ואף שידוע אני כי בספר מנחת דוד (א, כג אות נא) לא התיר נתינת המחאה, דעתו היא דעת מיעוט. - זהו כאשר

מי שיכול או לשלוח מנות או מתנות לאביונים

בשו"ת קרן לדוד (או"ח סי' קס"ד) כתב להסתפק מה הדין במי שאין לו כדי לקיים ב' מצות משלוח מנות ומתנות לאביונים, איזה מהם קודם. ולכאור' מדהקדים הכתוב משלוח מנות והדר מתנות לאביונים משמע דקדים, כמו דאיתא בגמ' פסחים (דף כ"ב ע"ב), ע"ש. אך הביא רא"י מגמ' מגילה דמצות מתנות לאביונים קדים. ולפי"ז תמה א"כ אמאי הקדים הכתוב משלוח מנות, דהול"ל מתנות לאביונים קודם, וביאר דמתנות לאביונים אין צריך ליתנו לצורך פורים אלא לתנו כמו שאר צדקה, וכיון שהוא בתורת צדקה אפשר לקיים בכל יום, ואם לא יתנו היום בידו לקיים למחר, ואף דביום זה איכא מצות מתנות לאביונים בפרטות לבד מצות צדקה מה שלא שייך ביום אחר, מ"מ גוף הדבר נוהג גם ביום אחר, ולא דמי למשלוח מנות דאינו שייך אלא בפורים, ולכן י"ל דהקדימה הכתוב, ע"ש. - הובא בספר סוכת חיים על פורים להגאון רבי שמחה בונם לונדינסקי שליט"א.

מתנות לאביונים על ידי המחאה ללא כיסוי

כתב בשו"ת אבני דרך לידירי הגאון רבי אלחנן פרינץ שליט"א (ח"ו סימן צ"ד) וז"ל: האם מי שנותן המחאה במתנות לאביונים יוצא ידי חובתו, אם לנותן אין מעות בחשבון הבנק שלו, וזה נקרא בלשון

ישנה מציאות שיוכל להחליף עם אדם מסוים את ההמחאה תמורת כסף מזומן - יוצאים בהמחאה ידי חובה. וכן העלה הגרש"א בהליכות שלמה (יט הערה לו) וזו לשונו: "אין חילוק אם הגיע כבר זמן פרעונו אם לאו, וכן אם הבנק פתוח עדיין בו ביום או לאו, אלא כל שאם ירצה יוכל לקבל תמורתו בו ביום משכנו או מבעל החנות וכדו', שפיר מיקרי נתינה".

ושמעת שאולי הטעם שהתירו הפוסקים כאשר אין כיסוי בבנק, הוא בגלל שהבנק פודה את ההמחאה ונותן בעבורו כסף מזומן, אך רק כעבור שלושה ימים אם אין כיסוי ההמחאה חוזר, ולפיכך בפורים נהנה ממנו האביון ויוצא הנותן ידי חובת מתנות לאביונים, אולם נגרם נזק לאביון, וזהו אחר פורים. אולם כל טענה זו אינה שייכת בארץ ישראל, אלא אולי בחו"ל. שכן בררתי עם הבנק ואמרו לי שכיום אם אין כיסוי לא יכולים לקבל תמורתו כסף או להפקידו בחשבון ואין ממתנים שלושה ימים, אלא באופן מיידי המחאה זו אינו שווה.

בשו"ת שואלין ודורשין (ה, סו) העלה "דאפשר לקיים מצות מתנות לאביונים גם במתן המחאה שכאמור דינו ככסף מזומן... גם אם הבנקים סגורים בשעת מתן ההמחאה וגם אם מוסר בידו המחאה דחוייה לימים ספורים, נלענ"ד דגם בזה שפיר יוצא יד"ח המצוה, כי מנהג המדינה הוא לקבל גם המחאות דחיות ולתת תמורתן כסף מזומן או שווה כסף".

ברצוני לציין כי בשו"ת משנת יוסף (ט), קפא אות ה) כתב כי יוצאים על ידי נתינת המחאה ידי חובת משלוח מנות, אך הוסיף "ולא כשהשיק נכנס לבנק לכסות

ההמחאה שווה, ולפיכך אם אין לבעל ההמחאה כסף בבנק, וכאשר ילך העני לפדותו הוא לא יוכל לקבל את ערכו, אין יוצא בזה ידי חובה (ואף שבעוד מספר שבועות יהיה כיסוי) וכן אמר לי בטלפון הגר"א גרינבלט שכיוון שזה אינו מעות בו ביום והרי עתה אין ערך להמחאה, זו בעיה לצאת בזה בפורים במצוות מתנות לאביונים.

בספר מקראי קודש (לגר"מ הררי, פורים עמוד קסד הערה ח) כתב בשם הגר"מ אליהו זצ"ל: "שניתן לתת המחאה לצורך מתנות לאביונים, בתנאי שהבנקים פתוחים עדיין, ואפשר להמיר מיד את ההמחאה בכסף. אך אם הבנקים סגורים, לא מועיל הדבר" ומדבריו פשוט שאם אין עתה (בפורים) כסף בבנק (כיסוי להמחאה) - אין יוצאים ידי חובה.

צריך עיון מה דעת הגר"ע יוסף בזה, שכן בחזון עובדיה כתב (פורים עמוד קע) שיוצאים ידי חובה על ידי נתינת המחאה ואפילו אם הבנק סגור, כיוון שההמחאה ברשותו נקרא מעות, ויכול להחליפו לכסף. וצריך עיון דהרי אם ינסה להפקיד בבנק בפורים - לא יצליח דאין לו כיסוי. ואף שהנני מבין את הסברא דיוצא בנתינת המחאה כשאינן כיסוי לו בבנק, משום שלהמחאה יש שווי, כיוון שהוא נסחר בין הסוחרים, נראה לי דיש להחמיר דהרי אם העני ירצה לפדות את ההמחאה בעצמו הוא לא יצליח.

לפי זה כל ההיתר שיוצא ידי חובה מתנות לאביונים בהמחאה הוא "בתנאי שאכן העני יוכל בפורים לקנות צרכיו בהמחאה זה במקום שבו הוא קונה. והיינו שתלוי הדבר אם העני יוכל להשתמש בהמחאה זו בפורים" (דעת הגר"מ אליהו, הובא במקראי קודש עמוד קעא הערה כח). כלומר, אם

גלגולות דאינו ראוי לחיות פטור לגמרי מפדיון ושפיר השמיטו הרמב"ם.

והנה עיקר חיוב משלוח מנות ומתנות בפורים הוא להרבות ריעות ואהבה בין ישראל והקדימו מתנות לאביונים דבעינן לשני עניים דווקא ומנות סגיא שני מנות לאדם א' כדאי' באו"ח סי' תרצ"ה סעיף ד' דהוא משום דצריכים להראות לעניים שהם נשכרי לב אהבה יותר משו"ה בעינן שני עניים דווקא, ועי' שו"ת כתב סופר או"ח סי' קמ"א אות ב' וא"כ אפי' אם נימא דאע"ג דהוי טריפה סגיא מה שאנו מרבים אהבה וריעות עמו מ"מ הרי לא נוכל לחשבו כשני בני אדם.

והגע בעצמך דאטו מי שיש לו ב' ראשים נוכל לצרפו לעשרה למניין במקום שנים וא"כ הה"ד לענין להרבות ריעות בעינן דוקא להרבות ריעות עם הרבה אנשים ולכה"פ בעינן שניים אבל לא עם מי שיש לו שני ראשים דעכ"פ הוא רק אדם א' לכל הדברים וודאי לא סגיא במקום ב'.

ובאמת יש לעיין אם נחשב אפי' כאחד דאנן בעינן להרבות אהבה וריעות עם מי שאנו מצווין להחיותו משא"כ טריפה דכיון דהרג את הטריפה פטור לא סגיא מה שמרבה עמו ריעות ויש לעיי' בזה כיון דמ"מ אסור להרגו צריכים להרבות עמו ריעות ג"כ משא"כ שיהי' נחשב כשנים פשיטא דלא מטעם שכתבתי ודו"ק.

וראיתי בספר שערים המצויינים על מגילת אסתר מאורות ההלכה סימן י"ג כתב יש לעיין במי שיש לי שני ראשים האם דינו כשני אנשים או כאיש אחד ונ"מ למתנות לאביונים הנותן לו מתנה בפורים האם יצא המצוה כאילו נתן לשני אביונים או הוי כאביון אחד, ונחלקו בזה האחרונים דעת

החוב שלו ועדיין אין לו כסף לקנות ממנו בפורים" ועיין עוד בדבריו בדרך י (סימן קלה אות ד). בייחוד יש לחוש כשהאביון חייב כספים ואם יעביר את ההמחאה ישנה סבירות שהיא תהיה לכיסוי חוב ובזה יש בעיה ועיין עוד בזה בשו"ת אבני ישפה (ו, קח, א) בהליכות שלמה (יט הערה לו) ובספר חישוקי חמד עמ"ס מגילה (עמוד פב). (עכ"ל).

נתן לעני אחד שיש לו ב' ראשים

כתב הגאון רבי ישראל שוורץ שליט"א בספרו מועדי ישראל על עניני פורים (עדיין בכת") בקובץ וילקט יוסף שנה י"ב קו' י"ג סי' ק"כ הובא בספר דף על דף מנחות ל"ז כותב חכ"א נשאל נשאלתי בפורים דחייב במתנות לאביונים דווקא לשני עניים כדאי' בשו"ע או"ח סי' תרצ"ד האין הדין אם נתן לעני א' שיש לו ב' ראשים ואם יצא בזה יד"ח והיא כעין אבעי' מהגמ' מס' מנחות ל"ז ע"א לעינן תפילין ומסקינן שם דתניוק בכור מחוייבים ליתן עבורו ב' פעמים ה' סלעים.

ונ"ל פשוט דלענין מתנות לאביונים ודאי לא סגי' מה שיש לו ב' ראשים שיהי' במקום ב' עניים, דהנה המנ"ח בסי' שע"ב תמה מדוע השמיט הרמב"ם בפ"א הל' בכורים הא דמס' מנחות הנ"ל דבכור שיש לו ב' ראשים חייב בפדיון יו"ד סלעי' וכתבתי בחידושי ליישב דודאי אי ס"ל טריפה חי' וא"כ הא דטריפה פטור מפדיון היה רק גזיה"כ וא"כ במי שיש לו ב' ראשי' כיון דלענין פדיון בגלגולת תלה רחמנא חייב עשרה סלעי' ועיין בס' טהרת הקודש שכתב בפירוש הסוגיא שם דמנחות אזלא למאן דס"ל טריפה חי' משא"כ לדידן דקיימ"ל טריפה אינה חיה, וא"כ מי שיש לו שני

אחת וא"א לצאת בו מצות נתינה לשתי אביונים. (עכ"ל).

תשובות קצרות בעניני מתנות לאביונים

וכעת אעתיק תשובות שונות ממרן הגר"ח קניבסקי זיע"א בענין מתנות לאביונים מתוך הספר הנפלא "תשובות הגר"ח" (חלק ג') שחיברו הגאון רבי אהרן גרנדש שליט"א.

א. שאלה. מתנות לאביונים. נשאלתי. האם במתנות לאביונים גם יש המעלה המבוארת בצדקה שלא ידע המקבל מי הוא הנותן, דמצד א' י"ל דה"ז צדקה ומאידך י"ל דמתנות לאביונים ה"ז דומיא דמשלוח מנות 'איש לרעהו'. (ול' השע"ת סי' תרצ"ה ס"ק ט', דמתנות לאביונים 'דרך צדקה' כו'. ובמשנ"ב סי' תרצ"ד ס"ק ג' משמע שאי"ז כצדקה, לכאור').

תשובה. כאן צריך דווקא לדעת.

ערש"י בביצה ט"ז א' בד"ה צריך דכתב שם וז"ל, צריך להודיע את אמו. לעשות לו אות וסימן שאם יאכלנו קודם שיבא לאמו תראה את האות ותשאלנו מי עשה לך כך והוא יאמר פלוני וגם נתן לי פת 'ומתוך כך ידעו אביו ואמו שהוא אוהבם ותרבה חבה ורעות בישראל' עכ"ל רש"י הק' שם. והכא נמי י"ל דזהו הענין והיינו שע"י שידע מי זה שנותן לו מתנה [מתנות לאביונים] ידע שהוא אוהבו ותרבה חבה ורעות ביניהם, והרי זה דומיא דמשלוח מנות איש לרעהו' שהמשלוח מנות גורם לרעות.

ב. שאלה. בן א"י הנמצא בחו"ל האם צריך ליתן לפי ערך הפרוטה או הכדי סעודה (כמב' במשנ"ב סי' תרצ"ד ס"ק ב') של חו"ל (שהוא יותר משל א"י).

תשובה. כן.

האבנ"ז יו"ד סי' שצ"ט דהטעם דהוי כשני אנשים דמעלת האדם הוא השכל שבו וכיון שיש לו שני ראשים הרי יש לו שכל בכל אחד מהם ודינו כשני אנשים.

ובספר נר אברהם עמ' קי"ג מביא דברי השמ"ק מנחות דף לו דאיש שהיה לו שני ראשים בא לפני שלמה המלך להתחלק עם אחיו בנכסי אביו ותבע שני חלקים בנכסי אביו כאילו הוא שני אנשים ונטל שלמה כוס של מים ורתחין וזרקו על ראש אחד ונשמעו צעקותיו של שני ראשיו ביחד והוכיח לו שלמה שאינו אלא איש אחד לענין ירושה ומבואר דאיש כזה דינו כאיש אחד לכל דבר, וא"כ גם לענין מתנות לאביונים תלויה במחלוקת זו אם יוצאין הנתינה למי שיש לו שני ראשים.

ושוב הביא דבשו"ת זכרון יעקב סימן ז' חקר בזה השואל בעני שיש לו שני ראשים אם יוצא יד"ח במתנות לאביונים כשני אביונים והשיב לו אילו היה בנמצא כן אפשר דיצא ידי חובתו ומביא ראיה מעירובין דף יח דלמ"ד שנבראו אדם וחיה בשתי גופים מדובקין יחד אתי שפיר דברי הפסוק אלה תולדות השמים והארץ בהבראם בהבראם הוא לשון רבים שנבראו מתחילה שניהם יחד מדובקין זה לזה ומבואר דבכה"ג דינם כשני אנשים וה"ה לענין מתנות לאביונים, ולא הבנתי דשם היו ממש שני אנשים ושני גופים משא"כ באיש אחד ושני ראשים שוב נזכרתי ממה שנתבאר לעיל דמה"ט תיקנו לשלוח מתנות לשני עניים דמתנות לאביונים מצותו שתי מתנות של כסף ואם יתן לעני אחד אין זה אלא מתנה אחת וא"כ באדם שיש לו שני ראשים אפילו אם דינו כשני אנשים ל"ש בו שתי מתנות של כסף דכל מה שיתן לו מצטרף להיות מתנה אחת בפרט דיש לו יד

ו. שאלה. בהנ"ל. בענין שאלה הנ"ל. אי סגי להודיע לאב הנמצא בא"י, האם צריך להודיעו לפני השקיעה של א"י או י"ד אפשר ומהני להודיעו גם לפי השקיעה של חו"ל דהיינו להודיעו כשאצלו כבר נגמר הפורים.

ונפק"מ, לכאורה, דאי נימא דצריך להודיעו דוקא לפי השקיעה של א"י, א"כ שוב אין מה להמשיך לאסוף עבורו 'מתנות לאביונים' בחו"ל כי אצלו כבר נגמר הפורים (ואמנם באופן שהאמא נמצאת בחו"ל אולי כן יש עדיין מה לאסוף כי אצלה עדיין זהו פורים).

תשובה. א"צ שום דבר.

ז. שאלה. בענין הנ"ל יש לשאול ג' שאלות: א. הנותן מתנות לאביונים בחו"ל, לעני מא"י, בזמן שבא"י כבר עבר יום הפורים ובחו"ל הוא עדיין יום הפורים, האם קיים בזה מצות מתנות לאביונים. ב. האם צריך העני לקבל בזמן שעדיין אצלו יום הפורים או כיון שאצל הנותן הוא יום הפורים א"כ יכול ליתן לאביון שאצלו כבר עבר יום הפורים. ג. האם פרוז יכול ליתן לאביון מוקף ב"ד, וכן האם מוקף יכול ליתן לעני פרוז בט"ו.

תשובה. יתן בזמן החיוב ויתקבל בזמן החיוב.

ג. שאלה. בהנ"ל. באופן הפוך, בן חו"ל הנמצא בא"י האם צריך להוסיף וליתן לפי ערך הפרוטה או הכדי סעודה (כמבו' במשנ"ב שם) של חו"ל, או די שיתן לפי ערך הפרוטה או הכדי סעודה של א"י.

תשובה. כנ"ל.

ד. שאלה. נמצא בחו"ל ואוסף ביום הפורים כסף עבור הוריו הנמצאים בא"י, האם בכדי שיהי' 'בו ביום' סגי במה שמודיע לאביו שנאספו עבורו כך וכך ממונות. (ויש להסתפק בזה, כי מצד א' אולי לא מהני הודעה וכ"ש להקנות לאביו בקנין והיינו משום שלכתחילה צריך שיהיו 'מעות שיוכל להוציא בפורים' כממבו' במשנ"ב סי' תרצ"ד סס"ק ב') ומאידך אולי אי"צ אפי' להודיע וכ"ש להקנות מטעם שזכין לאדם שלא בפניו ויל"ע).

תשובה. כן (כי יכול ללוות ע"ם זה).

ה. שאלה. בהנ"ל. באופן שאמו נמצאת ג"כ בחו"ל, אם מהני הודעה, האם סגי להודיע לה או שצריך להודיע דווקא לאב הנמצא בא"י (ובאופן שא"א ליתן הכסף בידים לאמא, שאם יכול ליתן לאמא לכאור' ודאי מהני).

תשובה. כנ"ל.



הרב ניסן רייך

בגדר פת הבאה בכיסנין, ובדין האוכל כדי שביעתו (סי' קס"ח סעי' ו'-ז')

דבפהב"כ לא תיקנו חז"ל תקנתם שיברך מאכילת כזית אא"כ אכל כדרך קביעות סעודה דבזה תיקנו, ואפשר לבאר דטעמא דתיקנו רבנן שיברך בכזית הוא משום דדרך בנ"א לקבוע עליו ע"כ תקנו רבנן גדר ברור יותר דכדי שביעה אי"ז גדר ברור לכו"ע, ואפש"ל דמשום דדרך לקבוע ע"ז תיקנו שמשום חשיבותו יברך מכזית ומ"מ אי"ז חשיבות הפת אלא החשיבות שקובעים ע"ז דאי הוי חשיבות מצד הפת יברך אפי' במשהו, ומשו"ה כל שאין דרך לקבוע ע"ז לא תיקנו, אא"כ אוכל בשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו.

ג. ברם דבמג"א כתב דאם אכל פהבב"כ ושבע ממנו וגם אחרים רגילים לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר אחר, אפי' אכלו לבדו מברך המוציא כיון ששבע ממנו מבואר דהיכא ששבע ממנו בשיעור שאין אחרים רגילים לשבוע ממנו אינו מברך המוציא וג"ב, ע"כ מבואר דס"ל דפהבב"כ ל"ח לחם, ומשו"ה אע"פ ששבע אי"צ לברך המוציא וג"ב מהתורה, דכל היכא דאין אחרים רגילים לשבוע ממנו לא תקנו רבנן שיברך המוציא וג"ב, וכן דייק במנחת פתים.^א

וכן מבואר במג"א לקמן (סקי"ד) גבי נמלך דס"ל דבנמלך ולא נשאר לו לאכול עוד כשיעור קביעות סעודה דלא יברך המוציא,

א. כתב הרא"ש (ברכות מב.) אמר ר"נ עדי כפנא הוא אלא אמר ר"נ כל שאחרים קובעין סעודתן עליו צריך לברך המוציא וג"ב, וכתב רבינו משה ז"ל דאם אחרים אינם קובעין אפי' כשהוא קובע אינו מברך דבתר רוב אזלינן ובטל"ד אצל כל אדם, והראב"ד ז"ל כתב ואם היה קובע עליו אפי' משהו מברך עליו בתחילה המוציא ולבסוף ג' ברכות ונראין דברי רבינו משה ז"ל וכו'.

ב. ובב"י כתב בהגדרת פת הבב"כ די"ל דמשום דאין דרך לקבוע ע"ז סעודה יצא תתורת לחם ומשו"ה אין מברך המוציא וג"ב, והקשה הב"י דהא עיסה שנילושה במי פירות תנן (חלה פ"ב מ"ב) דחייבת בחלה ע"כ דחשיב לחם, ובלבוש כתב להוכיח די"א דפהב"כ היא פת הנכססת וכתוב (ביהושע ט' ה') "וכל לחם צידם יבש היה נקודים" ולהאי פירושא הוא כיסנין ע"כ דמקרי לחם. וביאר הב"י דצ"ל דברכת המוציא וג"ב לא תליא במידי דמקרי לחם, אלא דמדאורי"ה לברך המוציא וג"ב אלא היכא ששבע באכילתו דכתוב "ואכלת ושבעת וברכת" וחז"ל תיקנו לברך מכזית ובפת שאין דרך לקבוע עליה סעודה לא תקנו חז"ל לברך המוציא וג"ב בכזית אא"כ אכל בשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו וכו', ופי' המנחת פתים דס"ל להב"י

א. וכ"כ הדרך החיים (הל' ברכות ק"א דין ג') דבפהבב"כ אפי' אכל עד ששבע כל שלא אכל בשיעור שאחרים רגילים לקבוע ע"ז סעודתם, אינו מברך ברכהמ"ז אלא מעין ג', משא"כ בלחם גמור דכשבע נתחייב ברכהמ"ז מדאורי.

בן יהודה איש ברתותא ופליג עליה ר"ע והלכה כר"ע מחבירו א"כ אין הלכה כסתם משנה זו וכו', ולכן טוב לזוהר שלא ללוש במי ביצים לבדם בלא תערובת מים כדי לצאת מהספק של חיוב חלה עכ"ל.

ובשו"ע (שכ"ט סק"ט יור"ד) פסק דעיסה שנילושה במי פירות אפי' בלא שום מים חייבת בחלה ונסתם משנה, ובש"ך הביא דעת החולקים ומשו"ה פסק דיש להפריש בלא ברכה או שיפטנה בברכה ע"י עיסה אחרת.

וא"כ אפשר"ל דהמג"א והרמ"א סברי דפהבב"כ ל"ח לחם ונקטו לעיקר דעת הירושלמי דאינה חייבת בחלה, ואפשר דבדיני חלה חששו לדעת הבבלי, וא"כ יפריש בלא ברכה או יפטנה בעיסה אחרת וכמש"כ הש"ך.

ועיין במג"א לקמן (סקמ"א) דכתב גבי טריתא דלא הקילו אלא לענין חלה דלא מקרי לחם כיון ששופכים אותו אבל לאחר אפיה לחם גמור הוא אי קבע עליו דדמי לעיסה שנילושה במי פירות דפטורה מחלה להרא"ש ואפ"ה אי קבע עליו מברך המוציא, מבואר דס"ל דלא תליא שם לחם גבי חלה לשם לחם גבי ברכת המוציא וג"ב, ונראה מדבריו דס"ל כהרא"ש דפת שנילושה במי פירות פטורה מחלה.

ד. ומעתה אי נימא כדעת הרמ"א והמג"א דפהבב"כ ל"ח לחם ניחא, דהרמב"ם והראב"ד פליגי בקבע סעודתו ואפי' שבע מ"מ כל שאין דרך בנ"א לקבוע על שיעור כזה ס"ל להרמב"ם דבטל"ד דבתר רובא אזלינן, והראב"ד ס"ל דבתר ידיה אזלינן ול"א בטל"ד.

מ"מ אי נימא כדעת הב"י דפהבב"כ חשיב לחם א"כ כל ששבע ממנו נתחייב

ע"כ דס"ל דל"ח לחם דאי חשיב לחם א"כ יברך עתה אפי' לא נשאר עוד כשיעור כיון דסו"ס קובע ע"ז סעודתו והוי לחם גמור ובלחם גמור כששכח לברך ונזכר מברך אפי' נשאר לפניו עוד משהו ע"כ דס"ל דל"ח לחם גמור ותיקנו חז"ל שיברך על פת זו המוציא רק באוכל כשיעור קביעות סעודה, וא"כ א"א לו לברך המוציא אא"כ נשאר לו לאכול מעתה כשיעור קביעות סעודה.

ועיין בשו"ע הרב דפי' כהב"י דפהבב"כ מקרי לחם ומ"מ כתב דכשנמלך ולא נשאר לפניו לאכול עוד כשיעור קביעות סעודה לא יברך המוציא, ע"כ דס"ל דלא תליא הא בהא וצ"ע, ומ"מ בדעת המג"א אי נימא דס"ל דפהבב"כ לא מקרי לחם מבואר שפיר.

וב"כ הרמ"א (בדרכי משה) דכתב עמש"כ הב"י דכל שמערב אפי' מעט תבלין והוא שטעמו ניכר בעיסה חשיב פהבב"כ, וכתב הדר"מ אבל אין המנהג כדבריו שהרי בשבתות ויו"ט ונשואין מברכים המוציא על מיני לחם המתובלים הרבה וניכר בהם במראה ובטעם ע"כ נראה דס"ל דלא יצא מכלל לחם במה שעירב בו תבלין או שאר משקין מעט אא"כ עיקר העיסה נילוש באותן דברים ואפשר שגם דעת הרמב"ם כן דלא כפי' שפירש הב"י וכו', מבואר דס"ל דפהבב"כ יצא מכלל לחם ול"ח לחם.

ובפרי מגדים (משב"ז סק"ו) כתב ליישב קושיית הב"י מההיא דחלה, דבברטנורה (שם) כתב דבירושלמי מוכיח קצת שאין הלכה משנה זו, ולדינא כתב לחוש לדעת הירושלמי וכ"כ הרא"ש (שם), ובתשובה כלל ב' סי' י"ד) אחרי שהביא דברי הירושלמי וז"ל ונראה אע"ג דסתם משנה היא הכא כיון דאמוראי סברי דמי פירות אינם מחברים לחלה ומוקי הך סתמא בר"א

וכו', ואם אכל שיעור שאחרים אין קובעים עליו אע"פ שהוא קובע עליו אינו מברך אלא במ"מ וברכה אחת מעין ג', ומדשנה השו"ע בסו"ד וכתב אע"פ שהוא קובע ולא כתב אע"פ שהוא שבע מבואר דס"ל דבשבע מברך המוציא וג"כ דנתחייב בזה מהתורה.

ב] א. ברם דבאבן העזר כתב לישב מש"כ הב"י בסו"ד ולענין הלכה כיון דספיקא במידי דרבנן הוא וכו' ואינו מברך המוציא וג"כ א"כ קבע סעודתו עליו או אכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו, ובמאמר מורכי הקשה דהב"י פסק כהרמב"ם דלאו בדידה תליא הקביעות והאיך כתב הכא דבקבע סעודתו מברך המוציא וג"כ כהראב"ד, ותי' דהב"י כתב למר כדאית ליה ולמר כדאית ליה, ובגינת ורדים (תשובה כלל א' סי' כ"ד) כתב דצריך להגיה בלשון השו"ע א"כ קבע סעודתו עליו אם אכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו.

ובאבן העזר תי' דהב"י הכא מיירי באכל כדי שביעתו וא"כ אי ל"ח פהבב"כ נתחייב מדאו' בברכת המוציא וג"כ וכיון דלא ברירא לן לדינא מהו פת הבב"כ א"כ אף שלא אכל כשיעור קביעות סעודה דכו"ע, מספק שמא לחם גמור הוא ונתחייב מדאו' בהמוציא וג"כ, ואע"פ דאפשר דפהבב"כ הוא מ"מ יוצא לכו"ע בברכת המוציא וג"כ א"כ אע"ג דהב"י פסק כדעת הרמב"ם מ"מ בכה"ג יברך המוציא וג"כ דספיקא דאו' הוא.²

מבואר דס"ל בדעת הב"י דפהבב"כ גמורה

מדאו' בברכת המוציא ובג"כ א"כ יקשה האיך כתב הרמב"ם דבטל"ד דבתר רובא אזלינן, אע"כ צ"ל דמיירי בשקבע סעודתו ע"ז ומ"מ אכתי לא שבע, וכן מדוקדק בדברי הראב"ד שכתב ואי הוה קבע עליו אפי' משהו וכו', מבואר דמיירי דקבע אפי' על משהו וא"כ יותר נראה דלא מיירי דוקא בשבע, ולפי"ז היכא דלא שבע וקבע ע"מ שאין דרך בנ"א לקבוע עליו בהא פליגי הרמב"ם והראב"ד, ומ"מ היכא דשבע לכו"ע מברך המוציא וג"כ דנתחייב מהתורה.

וב"כ באשכול (הל' סעודה סי' י"ח ח"א עמ' 42) וז"ל ואשכחן לבעל הלכות ומר רב הונא אלוף דאמר לא ידענא מה קאמר רב הונא, ולדידן מידע ידע דמה"ת בעינן שביעה ודרבנן אמרו עד כזית וכביצה אבל בפת הבב"כ לא החמירו לברך המוציא וג"כ בכזית או בכביצה וכל שאינו קובע סעודה עליו מברך לפניו במ"מ ולאחריו מעין ג', וסבר ר"ה למימר דאף אי אחרים קבעי סעודתייהו עליו והוא אינו שבע ממנו לא בעי לברוכי ג' ברכות ואמר ר"נ דכה"ג ודאי חייב לברך ג' ברכות.

מבואר דס"ל דפהבב"כ לא תיקנו רבנן לברך מכזית עד שיאכל כשיעור קביעות סעודה, מ"מ כל ששבע נתחייב בברכהמ"ז מדאו'.

וכן דקדק המנחת פתים מלשון השו"ע דכתב פהב"כ וכו' ואם אכל ממנו שיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו אע"פ שהוא לא שבע ממנו מברך עליו המוציא וברכהמ"ז,

ב. עיין ברעק"א דהקשה ע"ד וע"ש שהעמיד או דגם בלחם גמור מה שחייבה תורה ואכלת ושבעת היינו מה שאחרים רגילים לשבוע, [ועיין במשנ"ב סי' קפ"ה סקב"ב דנקט לדינא דתליא בכ"א] או דצ"ל דמה"ת יוצאים בברכה מעין ג' דאין מנין ברכות דאו', עיין לקמן (סי' קצ"א) ובמג"א שם א"כ בספק פהבב"כ הוי רק ספק דרבנן ועיין, ברם דהמג"א עצמו כתב (בסקכ"ה ובסקל"ד) דבספק אם צריך לברך ברכהמ"ז או מעין ג' היכא ששבע הוי ספיקא דאו' וצריך לברך ברכהמ"ז, ובדגול מרבבה כבר הקשה דדברי המג"א סתרי להדדי, דאי

לומר דהכא אע"פ דלא תיקנו רבנן ברכת המוציא וג"ב מיהו כ"ז דוקא באוכל כזית מ"מ היכא שאוכל כשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו צריך לברך המוציא וג"ב, ולא נתכון לתקנת חכמים שהאוכל כזית יברך המוציא וג"ב וכמו שביאר המנח"פ.

ולפי"ז מיושבת דעת האבן העזר בדעת הב"י דבאכל כדי שביעתו מפהב"כ אע"פ שנתחייב מהתורה לברך, מ"מ מהתורה לא מתחייב אלא בברכת במ"מ ומעין ג' וכל שלא אכל כשיעור שדרך בנ"א לקבוע ע"ז לא יברך המוציא וג"ב דבהכי לא תיקנו רבנן.⁷

ולפי"ז אפשר"ל דהמג"א ל"פ הב"י, דמש"כ המג"א דבאכל כדי שביעתו כשיעור שאחרים רגילים לשבוע ממנו כשמלפתין עמו דבר אחר מברך המוציא וג"ב, אפשר דס"ל דאע"פ שנתחייב מדאו' דאכל כדי שביעתו מ"מ לא נתחייב מהתורה אלא בברכת במ"מ ומעין ג', ומשו"ה כתב דהיכא שאחרים רגילים לשבוע ממנו בצירוף ליפתן בהא תיקנו רבנן דמברך המוציא וג"ב, ומש"כ המג"א גבי נמלך אפשר דאין להוכיח דבשו"ע הרב כתב כדבריו גבי נמלך, והכא כתב להדיא דחשיב לחם, וצ"ע.

בהכ"ת דכו"ע מודו, בהא אפי' אכל כדי שביעתו לא נתחייב מדאו' בהמוציא וג"ב ומברך מזונות ומעין ג', וא"כ הדר"ל משה"ק בדעת הב"י דאי פהבב"כ חשיב לחם, א"כ כל ששבע האיק שייך שלא נתחייב בברכהמ"ז מדאו'.

ב. ובשו"ע הרב ביאר הגדרת הדין דפהב"כ באופ"א, דמדאו' אפי' בלחם גמור מברך במ"מ ומעין ג' [וכדעת המג"א לקמן ס' קצ"א] ורבנן תיקנו דיברך המוציא וג"ב ומ"מ לא תיקנו דין זה אלא בלחם שדרך רוב בנ"א לקבוע עליו סעודתם דהיינו עיסה שנילושה במים לבד והקמח ומים עיקר ונאפת כדרכה בלי שינוי וטפלות שהוא החשוב בפי כל וקובע ברכה לעצמו מחמת חשיבותו אבל כל שנעשה בה שינוי שאין דרך רוב בנ"א לעשות כמותו ולקבוע עליו לא חייבוהו לברך המוציא וג"ב אא"כ אכל שיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו. וכן נראה מדברי החזו"א (כ"ו ח').⁸

ולפי"ז אפשר"ל דהב"י נמי סבר הכי דפהבב"כ לא תיקנו רבנן את תקנת ברכת המוציא וג"ב, ואין זה שייך לתקנתם שתיקנו שמברך אפי' האוכל כזית, ומש"כ הב"י דלא קבעו חכמים לברך המוציא וג"ב אפי' בכזית, אפשר דנתכוין

מנין הברכות לאו מהתורה א"כ יוצא ידי חובתו בברכת מעין ג' אל"ה ספיקא דאו', ויש לישב דס"ל להמג"א דכיון דמנין הברכות לאו מהתורה א"כ כל שכבר בירך ברכת מעין ג' בודאי דמדאו' יצא יד"ח משא"כ כשאנו דנים לכתחילה מה יברך הוי ספיקא דאו' אם מחוייב לברך כמו שמברכים על פת גמור, וכ"כ בתורת חיים (סופר) ועיי"ש שהקשה ע"ד הרעק"א דנעלם ממנו לפי שעה דברי המג"א דחשיב ספיקא דאו' וכ"כ השעה"צ (סקע"א) ע"ש, וא"כ לדינא נתקיימו דברי האבן העזר.

ג. ועיין בלבוש דכן נראה מדבריו ברם דלקמן דסי' קצ"א כתב דמדאו' חייב בג' ברכות וא"כ א"א לומר כן, וצ"ל דהוא מיייר על תקנת חז"ל שיברך המוציא וג"ב מכזית.

ד. ואע"פ דבאבן העזר כתב דכששבע איכא ספיקא דאו' שמא לחם הוא ומברך ברכהמ"ז, אפשר דס"ל כמש"כ השעה"צ (סקע"א) דכל שמחוייב לברך מדאו' אע"פ דמהתורה יוצא יד"ח במעין ג' מ"מ היכא דיש ספק מחוייב לברך כל הברכות כתיקונם ואע"פ שאינם מדאו' ממש כמו אם היה מחוייב בודאי דאין לו לפטור עצמו במעין ג' במקום ברכהמ"ז, ועיין בדברי האבן העזר לעיל דכתב להדיא דפהבב"כ חשיב לחם לכל מילי רק לא תיקנו רבנן תקנתם.

כמו לחם גמור וחייב לברך עליו ברכהמ"ז וכדלעיל בסי' קס"ח ולכא' משמע דהוא מן התורה אם אכל כדי שביעה כמו בשאר לחם, ובפרמ"ג בסי' קס"ח במשב"ז נסתפק שם בזה בס"ק ו' וע"ש מש"כ שם בביאה"ל.

מבואר דס"ל דבשבע מפהבב"כ חייב ברכהמ"ז מדאו', ונראה דס"ל כן לכו"ע דאל"ה אי"צ לחזור בספק בירך.

וכן מבואר בביאור הגר"א (לקמן סעי' י"ג סק"מ) וז"ל ר"ל וכו' ומזה הטעם פסק ג"כ בס"ז והלכה כו' ועמ"א ושם בס"ח א"א להמצא דאו', ובדמשק אליעזר פי' דשם לא ימצא כלל הנ"מ בשבע דהלא בפת הבב"כ גופא אם אכל כדי שביעה מחוייב לברך ברכהמ"ז, מבואר דס"ל דבשבע נתחייב בברכהמ"ז בכל גוונא.^ה

ובביאור דעת השו"ע הרב והאבן העזר בדעת הב"י דס"ל דפהבב"כ הוי לחם ולא תיקנו חז"ל תקנתם לברך המוציא וג"ב, אפש"ל דהכא מיירי היכי ששבע וא"כ מסתמא אכל כשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו, וכמבואר בשעה"צ (סי' ר"ט אות ז') דכתב ולא ציירתי בפהבב"כ דבאכל כדי שביעה בודאי מחוייב לברך עליה ברכהמ"ז, ואפילו כשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו סעודה כדלעיל בסי' קס"ח, מבואר דשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו קטן משיעור שביעה, וא"כ הכא דמיירי השעה"צ והגר"א היכי ששבע מסתמא אכל יותר משיעור קביעות סעודה דכו"ע ובהכי מברך המוציא וג"ב מחמת קביעות סעודה דכו"ע ונתחייב מדאו' משום שביעתו, וכך מדוקדק ממש"כ

ג. ומ"מ בדעת הרמ"א אכתי מבואר דפהבב"כ ל"ח לחם, ולפי"ז אפשר לבאר הא דפליגי הב"י והרמ"א אם סגי בזה שמערב בעיסה מעט מי פירות ותבלין עד שהטעם ניכר בעיסה או דצריך דעיקר עיסה יהיה נילוש במי פירות ותבלין, וצ"ל דהב"י דס"ל דסגי בהא דהטעם נרגש בעיסה הוא משום דס"ל דפהבב"כ חשיב לחם אלא דבכה"ג לא תיקנו רבנן תקנתם וא"כ כל שאין דרך לקבוע עליו לא תיקנו רבנן, משא"כ הרמ"א דס"ל דפהבב"כ ל"ח לחם דנתבטל שם לחם ממנו דאינו עומד לשובע א"כ ל"ס שאין דרך כ"כ לקבוע עליו ובעי שעיקר העיסה יהיה נילוש ממנו ואין הדרך כלל לקבוע עליו ובהא יצא משם לחם.

[ג] א. נמצא דלדעת האבן העזר והשו"ע הרב בדעת הב"י, האוכל פהבב"כ כדי שביעתו כו"ע סברי דאינו מברך ברכהמ"ז אלא מעין ג', וגבי חיובו בברכת מעין ג' נחלקו האחרונים אם נתחייב מדאו', דלדעת הב"י והמג"א נתחייב מדאו', ולדעת הרמ"א לכאו' לא נתחייב מדאו'.

ברם דבשעה"צ (סי' ר"ט סקי"ד) גבי מי שנסתפק אם בירך אם לאו דפסק השו"ע דאינו מברך לא בתחילה ולא בסוף חוץ מברכהמ"ז מפני שהיא של תורה, ובמשנ"ב הביא די"א דברכת מעין ג' שמברכים על שבעת המינים הוא מדאו' וע"כ אם אכל כדי שביעה מפירות ונסתפק אם בירך אחריו יאכל עוד מאותו המין שיעור כזית ויברך אחריו ויוציא על ידי זה גם מהספק שלו, ובשעה"צ כתב דפהבב"כ לא יצויר זה דאם אכל מהם כדי שביעה הוא

ה. ואפשר דס"ל כמש"כ הרעק"א (בדברי האב"ע) דכדי שביעה תליא בדרך שאר בנ"א, וא"כ כל שאכל כדי שביעה מפהבב"כ אכל כשיעור שאחרים רגילים לקבוע עליו סעודתם ונתחייב מדרבנן בברכהמ"ז, מ"מ במשנ"ב (בסי' קפ"ה סקב"ב) נקט לדינא דשיעור שביעה תליא בכל אדם, ועי"ש בשעה"צ סקב"ה).

ובביאור הענין נראה דכל מהות הלחם דלשובע הוא וכדכתיב "לחם לבב אנוש יסעד", ורבנן קבעו גדרי פת המשביע דמקרי לחם, דבעי שיהיה מקמח ומים או דבעי שלא יהיה דק ופריך או דבעי שלא יהיה ממולא או דכו"ע מודו, וא"כ היכא דעירב בלחם מיני מתוקים כ"כ עד שאין דרך לאוכלו לשובע א"כ אע"פ שיש בו קמח ומים מ"מ נקרא פהבב"כ דהדרך לאוכלו לתענוג ולא לשובע וא"כ אין חשיבות ללחם שבו, מ"מ כל שאוכלו כ"כ בשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו תו אחשביה לחלק הלחם שבו דאכלו לשובע ומשו"ה מקרי לחם, וא"כ כל שאכלו בשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו ושבע ממנו מברך המוציא וברכהמ"ז מהתורה.

ג. ובט"ז (סק"ח) כתב נ"ל דלענין כסנין שהם מחמת המילוי שזכרנו בסמוך אפילו אם לקח המילוי ממנו ונשאר הבצק לבד הוי עדיין דין כיסנין עליו ומשו"ה קראוהו פהבב"כ ולא סתם פת כסנין והטעם דאנו הולכים בתר שעת אפיה, ובמשנ"ב (סקכ"ז) פסקו לדינא.

והנה לדעת הב"י אפש"ל דכל שחל עליו שם פהבב"כ בשעת אפיה לא תיקנו רבנן תקנתם בפת זה, ולא נתחייב בהמוציא וג"כ אלא אם יאכל כשיעור קביעות סעודה דכו"ע.

ברם בדעת הרמ"א יש לעיין דאי נימא דכל שאוכל כשיעור דרך קביעות סעודה דכו"ע, חוזר שם לחם עליו דאחשביה ללחם שבו א"כ הכא דאין בו כי אם לחם ודאי דחשיב לחם ומאכפ"ל שבשעת אפייתו היה בו מיני פירות.

והנראה בדעת הרמ"א כמש"כ הפרמ"ג (שם) דשני מיני פהבב"כ איכא

המשנ"ב וחייב לברך עליו ברכהמ"ז וכדלעיל בסי' קס"ח, והתם מיירי באכל כשיעור קביעות סעודה דכו"ע, ואח"כ כתב דהוא מן התורה משום דשבע.

ברם בדעת הרמ"א יש להקשות דאי פהבב"כ יצא מתורת לחם האין באכל כדי שביעה נתחייב מדאו' בברכהמ"ז.

אכן בדפרמ"ג (משב"ז אות ו') כתב דלמנ"ד דל"ה לחם אינו מברך ברכהמ"ז אלא מדרבנן ואפי' בשבע, מ"מ קשה לומר כן בדעת הרמ"א דל"ש לומר דהשעה"צ לא חש לדעת הרמ"א ואפ"ה פסק דחייב ברכהמ"ז מדאו' מספק.

ב. והנראה דצ"ל בדעת הרמ"א וכ"כ בתורת חיים (סופר) דאע"פ דפהבב"כ יצא משם לחם וא"כ אפי' אכל כדי שביעתו לא נתחייב בברכהמ"ז מדאו' דאי"ז לחם ורק לענין לחם כתיב "ואכלת ושבעת וברכת", מ"מ כל שאכל בשיעור שדרך בנ"א לקבוע עליו יצא מתורת פהבב"כ והדר לתורת לחם, [נועין בחי' ר' אריה ליב מאלין (ח"א ס"ה ד"ה ונראה דהנה)].

וב"כ הרשב"א (בדף לח: ד"ה ומיהו) וז"ל ופהבב"כ וכו' וכי לא אכל אלא פחות מכאן אין מברך לפניו רק בורא מ"מ דאלמא הברכות משתנות בשינוי השיעורין, לא היא דפהבב"כ כי לא מברכין עליה המוציא אפי' על אכילת כזית היינו משום דחשבינן ליה כמשתנה ממינו, ותדע לך שהרי בפת דעלמא מברכין עליה המוציא בכזית ובפהבב"כ לא מברכין אלא במ"מ, אלא דכשקובע עליו סעודה עשאו כפת דעלמא, ואפילו לא קבע עליו סעודה אלא שאוכל כדי קביעות אחרים ג"כ הרי הוא עושה אותו כפת דעלמא שאוכלים ממנו הרבה כדי שביעה, והוי ליה לדידיה כמי שלא נשתנה ממינו.

דאה"נ פת שערבו בעיסתה מיני מתיקה ל"ח
לחם, מ"מ פת שממלאים בה מיני מתיקה
הפת לחם ובהא מודה הרמ"א לדעת הב"י
דבהני כיון דאין דרך בנ"א לקבוע ע"ז
סעודתם לא תיקנו רבנן תקנתם.



הרב נתנאל שואט

האם מותר לחמם חלב בסיר בשרי שאינו בן יומו באופן שעומד ומשגיח שלא יגיע ליס"ב

תשובה: בבית יוסף יורה דעה סי' צג הובא המקור לגזירה זו וז"ל "בסוף מסכת ע"ז עה: איפליגו תנאי בנותן טעם לפגם אם הוא מותר או אסור ופסקו הפוס' כמאן דשרי ואמרינן בגמ' ולמאן דאמר נותן טעם לפגם מותר גיעולי גויים דאסור רחמנא היכי משכחת לה? (כלומר למאן דאמר נותן טעם לפגם מותר למה הצריך רחמנא הגעלה בכלי מדין דכתיב "תעבירו באש וטהרו"? והרי הטעם פגום?)

א"ר חייא בריה דרב הונא לא אסרה תורה אלא קדירה "בת יומא" דלאו נותן טעם לפגם הוא. (אבל נותן טעם לפגם מותר ולכן המאכל שבתוך הסיר מותר) ופריך מכאן ואילך לישתרי פירוש אפילו לכתחילה (כלומר אם נותן טעם לפגם מותר למה לא יהיה מותר גם לבשל לכתחילה בסיר הרי עבר 24 שעות והבלוע בסיר פגום הוא?) ומשני גזירה "שאינה בת יומא אטו בת יומא".

(כלומר) נותן טעם לפגם מותר ולכן המאכל שבתוך הסיר מותר אבל

קיימא לן דקדירה שבישל בה בשר לא יבשל בה חלב ואם בישל בה חלב אם עבר 24 שעות נותן טעם לפגם הוא והחלב מותר אבל הקדירה עצמה אסורה אע"פ שהבליעות שבתוכה נטל"פ מכיון שחז"ל גזרו שלא לבשל לכתחילה בקדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא כך מבואר בבית יוסף יורה דעה סי' צג ובפרישה שם. **ובן** פסק בשלחן ערוך שם. ובסי' קכב ס"ב עיין שם.

ומעתה באנו לברר על הא דגזרו חז"ל שאסור לבשל בקדירה שאינה בת יומא האם אסור לבשל דוקא בחום שהיד סולדת בו דזהו נקרא בישול כמבואר ביורה דעה בסי' קה. (וכן לענין שבת סי' שיח) אבל אם עומד ומשגיח שלא יגיע ליד סולדת יהיה מותר^א דזה נקרא רק חימום ובוזה יש לומר שלא גזרו חז"ל או מכיון שעושה פעולה של בישול (ששם את הסיר על האש וכדומה) אע"פ שלא מבשל בפועל (שהרי משגיח שלא יגיע ליד סולדת בו) גם על זה אולי נאמר שחלה הגזירה ויהיה אסור...

א. וכמובן בדרך עראי שאין סיר אחר ומיהו, אם תאמר שגם אם נגיד שלא גזרו חז"ל "שאינו בן יומו אטו בן יומו" באופן שעומד ומשגיח שלא יגיע ליד סולדת תיפוק ליה דיהיה אסור שמא ישכח ויגיע ליד סולדת וכדמצינו לענין שבת דכתב שם השלחן ערוך בסי' שיח סעי' יז "דאסור ליתן צונן על המיחם אפילו להפשיר כל שהמיחם חם כל כך שאילו היה מניחו שם הרבה היה בא לידי בישול דהיינו שיהיה יד סולדת בו עד כאן?

הכא נמי נאמר דחיישינן שמא ישכח ויגיע ליד סולדת בו? ליתא דשם לענין שבת אם ישכח יעבור על איסור דאורי' של בישול ולכן שפיר גזרינן שמא ישכח... אבל הכא אם ישכח ויגיע ליד סולדת בו עדיין הוא דרבנן (דהרי טעם הבלוע בקדירה לאחר מעת לעת פגום הוא ומהתורה שרי) ולא גזרינן גזירה לגזירה.

הקדירה אסורה משום גזירה שמא יבוא ויבשל בכן יומא).

וכך פסק מרן בשלחן ערוך יורה דעה סי' קכב ס"ב וז"ל קדירה שאינה בת יומא דהיינו ששהתה מעת לעת משנתבשלו בה האיסור הוא נותן טעם לפגם ואפילו הכי אסרו חכמים לבשל בה לכתחילה "גזירה אטו בת יומא" בין שבלועה מאיסור ובא לבשל בה היתר, ובין שבלועה מחלב ובא לבשל בה בשר או איפכא עכ"ל.

ויש לומר על הא דגזרו חז"ל שאסור לבשל "בשאינה בת יומא אטו בת יומא" שתי פירושים בדבר. א. דאם נבוא ונתיר לבשל בשאינה בת יומא "יאמר מה לי בת יומא מה לי אינה בת יומא", "הרי כל הקדירות שוות" ויבוא לבשל גם בבת יומא. ובנידון דידן אם נבוא ונתיר חימום באינה בת יומא יש לומר שיבוא גם לחמם בבת יומא באומרו "מה לי בת יומא מה לי אינה בת יומא" (וזה פשוט שאסור לחמם בבת יומא **אע"פ שאין היס"ב** כיון שאם בישכח יעבור על איסור דאורייתא של בישול בבת יומא).

פירוש ב. והוא מבואר בפוסקים (עיין ספר בדי השולחן בד"ה "אבל שאר דברים") חז"ל אסרו לבשל באינה בת יומא אטו בת יומא" משום שמא יתבלבל ואתי

לאחלופי בבת יומא (כיון שיש קדירות דומות אחת לשניה, או שיתבלבל מהיסח הדעת אפילו שלא דומות אחת לשניה, או שיטעה אפילו באותה קדירה עצמה ויחשוב שעבר 24 שעות ויבשל בה בתוך 24 שעות) (עיין ב"ח יו"ד סי' קכב ס"ד בד"ה כתב הרשב"א).

ובנידון דידן אם נבוא ונתיר "חימום" באינה בת יומא יש לומר גם כן שיתבלבל ויחמם בבת יומא וזה פשיטא שאסור לחמם בבת יומא כדכתבין לעיל. (וכן פשיטא שאסור לחמם בבת יומא מק"ו דאם אסרו לבשל אפילו "באינה בת יומא" אטו בת יומא ק"ו שיהיה אסור לחמם בבת יומא שמא יתבלבל ויבשל בבת יומא).

ועוד יש לומר דאם נבוא ונתיר חימום באינה בת יומא באופן שאין היס"ב יוצא ד"נתת דבריך לשיעורין" (דפחות 45 מעלות יהיה מותר ויותר מ-45 מעלות יהיה אסור).

הלכך נראה שאסור לחמם בקדירה גם אם עומד ומשגיח שלא יגיע ליס"ב... וכן מעשים בכל יום דלא ראינו מישהו שמתיר לחמם חלב בקדירה שאינה בת יומא.

ועוד יש לומר שיהיה קשה מאד לעמוד על זה שלא יגיע ליד סולדת בו.

ומעתה אם תבוא ותקשה על דברינו

ב. ואם תאמר דהוי ליה גזירה לגזירה דחימום בבת יומא הוי גזירה ואנו ניקום ונגזור חימום באינה בת יומא? יש לומר דכולה חדא גזירה היא (דכשגזרו על חימום בבת יומא גזרו גם על חימום באינה בת יומא) ויש לדון בדבר...

ג. ואם תאמר והרי בכל איסור והיתר ראינו שיש חילוק בין יס"ב לשאין יד סולדת בו ולא אמרינן "נתת דבריך לשיעורין"? התם באיסורא דאורייתא לענין אם מבליע או מפליט וכן לענין שבת אם מבשל או לא, אבל הכא לבשל בקדירה שאינה בת יומא מלתא דרבנן היא כמו שכתבנו לעיל ושפיר שייך לומר שאם נבוא ונתיר חימום בשאינה בת יומא יוצא דנתת דבריך לשיעורין וק"ל.

ד. ואם בא להשתמש בקדירה בקר כגון לשים בה חלב קר מבלי לשים את הסיר על האש כלל, וכן לאכול גבינה קרה עם כפית בשרית נקיה כתב הש"ך ביורה דעה סי' צא ס"ק ג שמותר בדרך עראי. ודוקא בדבר ששייך בו הגעלה כגון כלי מתכות אבל בדבר שלא שייך בו הגעלה כגון כלי חרס אסור אפילו בדרך עראי גזירה שמא ישתמש בו בחם.

וכן נראה שיהיה אסור גם להפשיר בשר קפוא ע"י סיר חלבי שאינו בן יומו על האש וכדומה. אע"פ שעומד ומשגיח שרק יופשר ולא יתחמם כלל וכלל מהטעמים שאמרנו לעיל.

ומיהו אע"פ שמצאנו ביורה דעה סי' צא בש"ך ס"ק ג שהתיר להשתמש בצונן קר בכף או קדירה אפילו בבן יומו בדרך עראי כגון הרוצה לאכול גבינה בכפית בשרית בת יומא מותר בדרך עראי הכא נמי נאמר כיון שמפשיר את המאכל ולא מחממו כלל נחשב משתמש בקר ויהיה מותר בדרך עראי? שאני הכא כיון שעושה פעולה של בישול גרע טפי וכנ"ל משא"כ בציור שהתיר הש"ך אינו עושה פעולה של בישול כלל וכלל.

מהשולחן ערוך שהבאנו לעיל דכתב "דאסרו חכמים לבשל בקדירה שאינה בת יומא לכתחילה" ובישול נקרא רק יד סולדת בו (כמבואר בסי' קה וכן לענין שבת שי"ח) אלמא שאם רק מחמם יהיה מותר כיון שלא מגיע ליד סולדת בו? נ"ל דמה שכתב השולחן ערוך לשון "בישול" אין הכוונה כאן רק "ליד סולדת בו" אלא כיון שעושה פעולה של בישול (ששם את הסיר על האש) יהיה אסור אע"פ שלא מבשל בפועל דזיל בתר טעמא כמו שכתבנו.

והיוצא מכאן דיהיה אסור גם לחמם בתנור או במיקרוגל שבלעו איסור (או בשר ובא להשתמש בהם חלב או איפכא) מבלי להבשיר אותם אע"פ שעבר 24 שעות משעה שבלעו איסור ואע"פ שעומד ומשגיח שלא יגיע ליס"ב מהטעמים הנ"ל.



הרב שרון שרפי

ביאורים חדשים במגילת אסתר

פתיחה

- (א) הקדמה ראשונה למגילה: סקירת דברי הימים
(ב) הקדמה שניה למגילה: בגדר יום הפורים
(א) איך שייד לקיים את מצות השכרות בפורים - והלא בלא דעת מופקעים מכל המצוות - ואין קיום מצוה בלא דעת (שוטה - ומקיים מצוה ?)
(ב) ונהפוך הוא - המשתכר בפורים מקיים מצוה - ומיד במוצאי פורים הוא שוטה הפטור מכל המצוות ?
(ג) איך אפשר להבין שרק לאחר כאלף שנה ממעמד הר סיני - קיבלו ישראל את התורה מרצון ?
(ד) מה הבינו דורו של מרדכי - שלא הבינו דורות קודמים ?
(ה) מה ביאור הפשט - שיום הפורים גדול מיום הכיפורים ?
(ו) מדוע בפורים - גם מי שלא מגיע לו - מקבל ?
(ז) מדוע בפורים השמחה היא מתפרצת - בשונה משאר שמחות המועדים ?

פרק א

- (א) מיהו רשע המגילה - ומדוע אין מועד הפורים בניסן - הנפק"מ בזה (פסוק א)
(ב) מהי הנפק"מ להלכה במה שאחשוורוש מלך בכיפה על כל העולם - ומיהו המלך ארתחששתא ? (שם)
(ג) איך יתכן שנגזר על ישראל כליה - רק בגלל שנהנו מסעודה (פסוק ה)
(ד) מדוע לא נענש אחשוורוש - כשהשתמש בכלי המקדש (וטעם חדש מדוע לעמלק אין תיקון) (פסוק ז)
(ה) משתה אחשוורוש ביום השבת - ראשית צמיחת גאולת פורים (פסוק י)

פרק ב

- (ו) הערה על יסוד הגר"ח זצ"ל (בענין הידור לאחר קיום המצוה) - מקריאת הפסוקים בקול רם (פסוק ה)
(ז) בביאור הנפק"מ שמרדכי היה משבט בנימין (שם)
(ח) בגדרי ההיתר של אסתר למלך אחשוורוש - ומדוע לא מסרה אסתר נפשה כשנלקחה לאחשוורוש (פסוק ח)
(ט) איך הסכים אחשוורוש לשאת אשה שלא ידע את מוצאה - ובביאור החילוק בין נשיאת "חסד" - ל"חן וחסד" (פסוק ט)
(י) לא הגידה אסתר "עמה ומולדתה" או "מולדתה ועמה" (פסוק י)
(יא) האם מרדכי נלחם חלילה - כנגד רצון שמים (פסוק יא)
(יב) יישוב דברי הגר"א בענין - אסתר ירקוקת היתה (פסוק טז)

(יג) מה רצו בגתן ותרש להרויח בזה - שימוות אחשוורוש (פסוק כא)
(יד) מדוע הציל מרדכי את אחשוורוש (פסוק כב)

פרק ג

(טו) אם המן לא רצה לשלוח יד במרדכי לבדו, מדוע הסכים לעצת זרש - לתלות את מרדכי על עץ ? ומדוע לא היה מרדכי מורד במלכות (פסוק ו)
(טז) מדוע הניח המן - לגורל - לקבוע את מועד ההשמדה ? (פסוק ז)
(יז) "הרצים יצאו דחופים" - מה כ"כ דחוף כאן ? (פסוק טו)

פרק ד

(יח) מדוע כשהגיע דבר הגזירה תקנו "אָבֶל" - והרי עדיין לא קרה דבר (פסוק ג)
(יט) "ותתחלחל המלכה" - הערה על ביאור הגר"א כאן - והנפק"מ להלכה (פסוק ד)
(כ) מדוע שלחה אסתר למרדכי - וכי אין לו בגדים ? (שם)
(כא) "גם אני ונערוטי אצום כן" - טעות סופר ? (פסוק טז)

פרק ה

(כב) תיבת ה 1523 במגילה - והנפק"מ להלכה (פסוק ח)
(כג) ביאור פיוט "מעוז צור" - בענין פורים (פסוק יא)
(כד) המן מן התורה מניין (ד' ביאורים) (פסוק יג)
(כה) כיצד חשב המן להיכנס למלך - ללא הזמנה ? (פסוק יד)

פרק ו

(כו) בגדרי בנפול אויבך אל תשמוח - והנפק"מ להלכה (פסוק יא)
(כז) איך לא הכירה בת המן את אביה - והמסתעף להלכה (פסוק יב)
(כח) בקושיית הרוגצובר - באופן מותה של בת המן - והמסתעף להלכה (שם)

פרק ז

(כט) "מי הוא זה ואיזה הוא" - ביאורי התרגום שני - והבית הלוי (פסוק ה)
(ל) מהיכן ידע חרבונא על עצת המן ? (פסוק ט)

פרק ח

(לא) מדוע היתה אסתר צריכה להתחנן למלך - שיבטל את גזירת המן ? (פסוק ג)
(לב) האם לבש מרדכי כלאיים ? (פסוק טו)
(לג) הפיוט שושנת יעקב - סותר לכאורה את המקרא (שם)
(לד) הערה על המ"ב (שבפורים לא היתה גזירה על הנפשות) (פסוק טז)

פרק ט

(לה) בגדר נס פורים - "ונהפוך הוא" (פסוק א)
(לו) בני המן - נהרגו או נתלו ? (פסוק י)
(לז) מי קבר את המן ובניו ? (פסוק יג)
(לח) מתי נכתבה מגילת אסתר ? (פסוק כ)
(לט) בביאור השם - "פורים קטן" (שם)
(מ) בגדר תעניית אסתר (פסוק לא)

פרק י

מא) מה הקשר בין מיסי אחשורוש - לסיפור נס המגילה (פסוק א)
מב) מודעת חז"ל בסיום המגילה (פסוק ב)

פתיחה

הקדמה ראשונה למגילה - סקירה
קצרה של דברי הימים (ע"פ סדר הדורות)

תחילת גלות בבל

לאחר חורבן בית ראשון ע"י נבוכדנצר (בשנת 3338 לבריאת העולם), החלה למעשה הגלות הראשונה - היא גלות בבל.

בשנת 70 למלכות משפחת נבוכדנצר (45 שנה של נבוכדנצר, 23 שנה של בנו אויל מרודך, ועוד שנתיים של נכדו בלשצר), הוציא בלשצר במשתה שערך את כלי בית המקדש, ואמר בהתרברבות, כי נבואת ירמיהו (שיגאלו ישראל לאחר 70 שנה) - לא התקיימה, ועל כן לא יגאלו עוד. (ובמגילה איתא שטעה בחישובו, כי ירמיהו ניבא לאחר 70 שנה לחורבות ירושלים).

באותו הלילה (ליל הסדר) נהרג בלשצר ע"י חילותיו של דריוש המדי (כמובא בדניאל), ובכך הסתיימה למעשה מלכות נבוכדנצר ובניו (שקיבלם ע"פ חז"ל כשכר על 3 פסיעות שפסע לכבוד ה').

מלכות דריוש המדי נמשכה שנה אחת בלבד, ולאחר שנה זו, ויתר על המלכות לטובת חתנו כורש.

לכורש המלך היו ג' שמות - ארתחששתא, דיווש, וכורש (ר"ה), ונחלקו חז"ל שם אם היה מלך כשר או שהחמיץ ונהיה רשע.

הכרזת כורש

52 שנה לאחר חורבן הבית, הכריז כורש כי הוא נותן רשות לעם ישראל, לעלות לירושלים ולהתחיל לבנות את ביהמ"ק השני.

בעקבות הכרזתו, החלה שיבת ציון (עם זרובבל, נחמיה, חגי זכריה ומרדכי היהודי - כדאיתא בספר עזרא (פרק א)).

מלכות אחשורוש

לאחר 3 שנים שמלך, נהרג כורש במלחמה עם הפרסים, ואחשורוש תפס את המלכות במקומו.

בהמשך ספר עזרא (פרק ח) מבואר, שמלאכת הבנין שהחלה - הופסקה, מחמת כתב שטנה ששלחו מתרדת טבאל ועשרת בני המן (ילקוט עזרא תתרחס) אל המלך אחשורוש, אשר האמין לדבריהם ועצר את מלאכת הבניה.

בשנת שלוש למולכו עשה משתה, והוציא אף הוא את כלי המקדש (ואף הוא טעה בחישובי ה 70 שנה של הנביא ירמיהו), ונענש בכך שבא שטן וריקד בינו לושתי המלכה, והרג אחשורוש את ושתי המורדת (שהיתה בתו של בלשצר ונינת נבוכדנצר).

המלך אחשורוש החל לחפש אחר מלכה במקומה של ושתי, ומרדכי הצליח להחביא את אסתר במשך כ 4 שנים בביתו. לבסוף בחודש טבת - נמצאה אסתר, ונלקחה בעל כרחא אל ארמון המלך, בשנת 7 למלכות אחשורוש והוכרזה כמלכה. מלכות אסתר נמשכה כ 14 שנה.

נס פורים

5 שנים לאחר שהוכתרה אסתר למלכה (בשנת 12 למלכות אחשורוש), גידל המלך אחשורוש את המן האגגי, שקיבל רשות מהמלך להשמיד את כל היהודים.

בשנה זו - ב"ג בניסן, הפיל המן גורל ובו הוחלט כי יום ההשמדה יקבע ל"ג באדר בעוד 11 חודש, ובאותו היום נשלחו האיגרות בדחיפות להודיע על כך בכל המדינות.

עקב כך ותיכף ומיד, גזרו מרדכי ואסתר צום של ג' ימים על כל ישראל (י"ד, ט"ו וט"ז בניסן - ובאותה שנה צמו בפסח), וביום המשתה השני (ט"ז בניסן) נתלה המן (וסימנך "וישבות המן ממחרת הפסח").

המלך אחשורוש לא הסכים לבטל את אגרות המן ("כי כתב אשר נחתם בטבעת המלך אין להשיב"), ורק הסכים לאפשר ליהודים להקהל ולעמוד על נפשם ביום ההשמדה (י"ג באדר) בשנה הבאה.

ביום י"ג באדר (בשנת 13 למלך אחשורוש) - התרחש נס פורים, ובו גברו היהודים על אויביהם, והרגו בשונאיהם 75,000 איש, ובביזה לא שלחו את ידם.

מרדכי היהודי תיקן לדורות (משנה הבאה) את יום י"ד באדר כיום משתה ושמחה (לפרזים), ואת ט"ו באדר למוקפים חומה מימות יהושע בן נון.

סיום מלכות אחשורוש

בשנה שלאחר הנס, נרצח אחשורוש ע"י אחד מעבדיו (בשנת 3406 לבריאת העולם - מלך 14 שנה), ודריוש השני (שי"א שהיה בנה של אסתר) מלך תחתיו בגיל 7.

מלכות דריוש השני נמשכה 37 שנה, עד שלבסוף הובס ע"י אלכסנדר מוקדון שהיה בעצמו חתנו של דריוש המלך.

הקדמה שניה למגילה - בגדר יסוד יום הפורים

הנה יש להתבונן בכמה נקודות יסוד, באופן הקיום של מצוות היום בפרט, ובעבודת יום הפורים ככלל, אשר כפי הנראה וכפי שיתבאר לקמן, נראים הדברים כבלתי מצויים (בכל קנה מידה) בשאר ימות השנה.

חמש קושיות של פורים

ותחילה נקדים חמש הערות ביסוד עבודת היום.

א] שוטה - ומקיים מצוה ?

הנה קי"ל שחש"ו - אף שכשירים המה בגופם לעשיית המצוות, פטורים הם מכל המצוות האמורות התורה מכיון שאין להם "דעת". ומכאן יוצא ברור, ש"הדעת" היא הגורם המקשר בין האדם לה' (מורה נבוכים ג, נא). ונמצאנו למדים שאין עבודת ה' בלא דעת.

וא"כ צ"ע, מהו שחייבו חז"ל בפורים ד"חייב איניש לבסומי עד דלא ידע" (שו"ע תרצה, ב), שהרי בלא דעת אין קשר לה', ואין נחשב הדבר כעבודת ה'.

ולא עוד, אלא שע"י השתייה הופך האדם את עצמו - לשוטה - הפטור מכל המצוות. וא"כ, קיום מצוות השתיה (עד דלא ידע) שתקנו חז"ל (מגילה) - היכי משכחת לה, דכיון ששוטה מופקע מקיום מצוות, איך יחשב השוטה כמקיים מצוה, וצ"ע.

ולשבר את האוזן - ביום הפורים נחשב השיכור כצדיק המקיים מצוה, ומיד

ג] פורים - גדול מיום הכיפורים ?

יעויין מ"ב (צ ס"ק כח), שהביא מהרדב"ז להלכה, שמי שתפסו השר לבית האסורים ונתן לו רשות - רק יום אחד להתפלל במנין - יבחר את יוה"כ או את פורים יעויין"ש. וכן ידוע בשם האר"י ז"ל, דיום הכיפורים הוא כ-פורים (כלומר, יום הפורים גדול מיוה"כ - כקטן הנתלה בגדול).

וצ"ע לכאורה, דאיך אפשר להבין שיום פורים גדול מיוה"כ, והרי צורת ואופן קיום מצות היום מכחישה זאת, שיוה"כ הוא שבת שבתון האסור במלאכה וכל הנאה, וכולו רוממות וקדושה, ואילו יום הפורים הוא כיום חול המותר במלאכה, ונוהג בו קלות ראש, תחפושות וריקודים.

ד] אם לא מגיע לך - למה שתקבל ?

כתב השו"ע (תרצ"ד, ג) - "כל הפושט יד נותנים לו". ו"כל" - בא לרבות - אף מי שלא מגיע לו.

והנה הנהגה זו לא קיימת כל השנה, וצ"ע מאי שנא פורים שגם מי שלא מגיע לו - מקבל.

ה] שמחת פורים - שמחה מתפרצת

וללא גבולות - מדוע ?

הנה, אף שבכל המועדים מצווים אנו בשמחה ("ושמחת בחגך"), מ"מ בפורים השמחה היא שונה, בהיותה שמחה מתפרצת וכמעט ללא גבולות (שי"א שאף המזיק תוך כדי שמחת הפורים - פטור מלשלם). ובאמת צ"ע, במה חלוקה השמחה של כל המועדים מפורים.

בצאת פורים הוא פשוט "שוטה" הפטור מתפילת ערבית, וצ"ע.

ב] מה הבינו דור מרדכי - שלא הבינו

דורות קודמים ?

הנה שני אירועים מרכזיים היו בפורים:

א] נס ההצלה מגזירת המן.

ב] קבלת התורה מרצון - שעד דור מרדכי

ואסתר, אמרו נעשה ונשמע רק על תורה שבכתב, אבל תורה שבע"פ לא רצו לקבל, עד שכפה ה' עליהם הר כגיגית (מדרש תנחומא נח).

ולכאורה הוא פלא עצום, איך ניתן להבין שרק לאחר כאלף שנה ממתן תורה, רק אז הסכימו ישראל לקבל את התורה מרצון, ומה התחדש להם שלא ידעו מקודם.

והנה יעויין רש"י (שבת פח.) שביאר את דברי הגמרא "הדור קיבלוה בימי אחשורוש - מגודל אהבת הנס".

ולכאורה היא גופא צ"ב, שהגע עצמך, וכי עד כאן לא היו ניסים גדולים ועצומים, והרי נס פורים היה נס בגדרי הטבע, וקודם לכן ביציאת מצרים (וכן בזמן השופטים והנביאים) היו ניסים למעלה מן הטבע, ואיך לא קיבלו ישראל קודם לפורים את התורה - מגודל אהבת הנס - שהיה למעלה מן הטבע.

וא"כ מסתכמת לה השאלה, מה התחדש לדור מרדכי ואסתר שלא הבינו דור יהושע, השופטים, והנביאים, וכי עד כה לא ידעו שהקב"ה עושה ניסים לישראל, וגואלם מיד צר, וצ"ע.

שני יסודות

והנראה אולי בזה, בהקדמת שני יסודות.

יסוד א - מה היה שורש הקלקול בפורים?

הנה איתא בגמרא (מגילה יב.), שעם ישראל נתחייבו כלייה משמים על שנהנו מסעודתו של אחשורוש.

ולכאורה צ"ע, איזו עבירה חמורה יש כאן, והרי הכל היה כשר, והיכן מצאנו שעל אכילה בכשרות מתחייבים מיתה.

מדוע הילדים צמו?

לאחר שנודע על גזירת המן תקנה אסתר תענית ג' ימים (לפני שתכנס לאחשורוש), וחובת תענית זו היתה אף על זקנים וקטנים פחות מ"ג שנה. וצ"ע, היכן מצאנו חובה להתענות אצל ילדים, והלא אף מצום כפור הם פטורים, וצ"ע.

יסוד ב - שלוש פעמים גזירת הכחדה -

והמיוחד שבסכנת פורים

הנה מצאנו, שעם ישראל עמד ג' פעמים בפני מצב של גזירת הכחדה משמים, כשלכאורה פורים הוא החמור שבכולם.

א. בקריעת ים סוף - שהיו נתונים בדין אם להאבד עם מצרים בים - יעויין רש"י (בשלח יד, יט), ואור החיים שם.

ב. במעשה העגל - "ועתה הניחה לי ואכלם".

ג. בפורים - "ומרדכי ידע את כל אשר נעשה" (אסתר ד, א), ופרש"י שהסכימו עליונים למה שגזרו בתחתונים להשמיד להרוג ולאבד.

אלא שבקריעת ים סוף מצב הסכנה בא מחמת חטאים שהובילו למ"ט שערי

טומאה, ובמעשה העגל היה זה על חטא עבודה זרה תוך כדי מתן תורה, כשהצד השווה שבהם הוא שיסוד הבעיה היא "הפצא של חטא", אלא שמ"מ, על אף שהחטאים היו חמורים והביאו את כלל ישראל למצב מסוכן, ניתן היה הדבר לתיקון במחיקת החטא - ע"י תשובה או ריבוי זכויות ומעשים טובים.

חטא פורים - נתק

אמנם בפורים לא היה "הפצא של חטא" (שאין איסור להנות מסעודה כשרה), אלא שהיתה כאן בעיה ב"גברא", שעם ישראל "ניתק" את עצמו מהקב"ה, בכך שלא רצה עוד להגאל (כפי נבואת ירמיהו, שלסוף שבעים שנה לחורבן הבית עתידים להגאל), וכביכול אמרו לקב"ה, טוב לנו עם אחשורוש ולא צריך בית מקדש. והלכו לסעודה בה הוציא אחשורוש את כלי המקדש ולבש בגדי כהן גדול, תוך שהם מסכימים ומשלימים עם טעותו של אחשורוש שלא יגאלו עוד.

ונתאר לעצמנו, אם גדולי הדור היו מודיעים כי ע"פ אות משמים, משיח מגיע בתורת ודאי בזמן הקרוב, האם משהו היה מסוגל להכנס לקרקס או בתי תאטרות המבזים כבוד שמים, והלא אפילו מי שקנה כרטיס טיסה לחו"ל היה מבטל את הטיסה, כי בכל רגע הוא יכול להופיע.

וכשעם ישראל רוצה לחזור לקב"ה עוד אפשר לתקן, אך אם הגברא מישראל "אינו רוצה" - מה אפשר לעשות (שהרי תשובה לא תעזור, כי אין כאן מעשה חטא, אלא שאינם רוצים קשר עם ה'). והרי שיש כאן נתק אמיתי שעליו נתחייבו כלייה חמורה. וכלשון המדרש - "אמרה אסתר למרדכי, מימיהם של ישראל לא הגיעו לצרה כזאת".

יישובים

הקב"ה לא הצליח לישון

"בלילה ההוא נדדה שנת המלך" - וביארו חז"ל שנדדה שנתו של מלכו של עולם (וכביכול הקב"ה לא הצליח לישון), כשהמשמעות הפשוטה היא, שעל אף שלא היו ראויים לכולם, והיו נתונים בסכנת השמדה כפשוטו - רחמי ה' התעוררו, ובפעם הראשונה נתגלה לעולם בפועל ממש סוד נורא, שיסוד הקשר בין הקב"ה לעם ישראל אינו תלוי בכלוב, ואף לא בקיום תורה ומצוות, אלא שהוא קשר בעצם, כקשר שבין אב לבנו, ובנוסף אחר, נתגלה לעיני כל, כי ה' אוהב אותנו לא בגלל שאנחנו לומדים תורה, אלא בגלל שאנו הילדים שלו).

אין שום סיכון

ולכן י"ל, שרק בפורים הסכימו לקבל ישראל את התורה מרצון, דמעיכרא הבינו שזה סיכון גדול להכנס למערכת של שכר ועונש, וצ"ח קללות שבפרשת בחוקותי (מלבד הקללות שבמשנה תורה) יוכיחו, ואיך נקבל אחריות על נשינו וילדינו.

אכן, מועד הפורים הוכיח (בפעם הראשונה ממעמד הר סיני), כי אין שום סיכון בכניסה לברית עם הקב"ה, ורק כעת הבינו כי קבלת תורה אינה כחווה בין משכיר לשוכר, שכשהשוכר אינו משלם הריהו נזרק לרחוב, אלא כאב הדואג לשלום בניו בכל מצב, וגם כשאינם עושים רצונו.

גם כשלא מגיע לך - תקבל

ועל ביום פורים ישנה הנהגה של "כל הפושט יד נותנים לו", כי זה תוכן היום, להורות שה' איתך, מעניק ונותן בכל מקרה, וגם כשלא מגיע לך. (ולכן

כתב הרדב"ז, שטמונה ביום זה "עוצמה" של תפילה).

פורים - יום ללא תנאים

ולכן ישנה בחינה, שגדול פורים מיום הכיפורים, כי יוה"כ תלוי בצום ותשובה (וריצוי חבירו), שאין יוה"כ מכפר אלא לשבים, אמנם פורים הוא ללא תנאים.

עבודה ללא דעת

ולכן עבודת יום הפורים היא דוקא "בלא דעת", להורות, כי אנו קשורים לקב"ה בעצם (כאב לבניו) - גם ללא עבודת ה' של קיום מצוות, והדרך להראות זאת היא ע"י סילוק הדעת בשתיית יין, שבזה נכנס למצב - ללא אפשרות לקיים מצוות, ובכל זאת הוא קשור ישירות ללא תנאי לקב"ה - זהו יסוד עבודת הפורים.

שמחה ללא גבולות

ועל כן השמחה בפורים היא מתפרצת וללא גבולות (שלא כצורת השמחה בשאר המועדים), שלהאמור בשאר מועדים השמחה היא בחג ובמצוותיו והיא שמחה מוגדרת כ"מעשה מצוה" של "ושמחת בחגך".

אמנם השמחה בפורים אינה על קיום מצוה, אלא על הגלוי הגדול בחוש, שהקב"ה הוא אבינו ממש בלא תנאי, וכשאדם יודע שהוא קשור בעצם לקב"ה ובלא אפשרות של פירוד (כאב ובנו שהינם אחד בעצם - "דמאן דנפח מדיליה נפח"), הרי שתוצאת הדבר היא - שמחה ללא גבולות.

פורים - סוף כל המועדות

ואולי יש לבאר, שעל כן פורים הוא הסיום של כל המועדים, להורות כי לאחר כל

בזיוף ודבר זה אינו מכבוד המלך.

ויעיין בהרחבה בנושא זה - במאמר מנורה בדרום (אדר ב תשפ"ב - בנספח), כי הסיבה האמיתית שלא רצה אחשוורוש לבטל את גזירת ההשמדה (על אף שבאמת היתה זיוף של המן, יעוי"ש) - היא שנאתו היוקדת ליהודים, דכיון שראה 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 דאחשוורוש - שרוצה עד מאוד באיבוד ישראל, בו בזמן שאשתו וסגנו בעצמם יהודים - שהנה ידוע מה שכתב המהר"ל (אור חדש עמוד עב) בביאור הפסוק (אסתר א, א), "הוא אחשוורוש" - שרשעותו היא מהותו (ולא רק בתורת תואר), וזהו "הוא" אחשוורוש, שלמרות תשע שנים של ניסים וראית יד ה' ברורה, נותר שונא ישראל מובהק ללא כל קשר לאנשים ולא רועים מסביבו, וכל שאר הטובות שעשה לישראל - הכל היה בנס ע"י ה', ולא מטובת אחשוורוש.

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 שיחיה.

ועד כמה היתה הסכנה מוחשית, ניתן אולי ללמוד מהעובדה, שעל אף שנודע

עשיית המצוות של השבתות והחגים (דאורי"י ודרבנן), יש לזכור ולא לשכוח - כי ה' אוהב אותך לא בגלל שקיימת את כל המצוות, אלא כי אתה הבן שלו.

פרק א

א) מיהו רשע המגילה - והנפק"מ בזה (פסוק א)

"ויהי בימי אחשוורוש הוא אחשוורוש"

בגמרא (מגילה יא.) איתא "ויהי בימי אחשוורוש - הוא אחשוורוש", הוא ברשעו מתחילתו ועד סופו. וצ"ב בכוונת חז"ל בזה.

מדוע פורים באדר ולא בניסן

והנה יש להקשות, מדוע חוגגים פורים באדר, והלא עיקר הניסים ומה שנתהפכה המגמה ("ונהפוך הוא") - הכל קרה בניסן, שבט"ו בניסן נדדה שנת המלך (תחילת הנס), ובו ביום הולך המן את מרדכי (והחלה מפלת המן), ובט"ז היה המשתה השני שבו נתלה המן, ונעשה מרדכי משנה למלך והעיר שושן צהלה ושמחה. וכל שאר האירועים באו בתולדה מניסים אלו שהם העיקר.

אחשוורוש - שונא היהודים הגדול

והנה מובא לקמן במגילה (פ"ח פסוק ח), שאף לאחר שנתלה המן והעביר המלך את סמכויותיו למרדכי, עם כל זה לא הסכים המלך לבטל את גזירת ההשמדה של המן, בטענה של "כי כתב אשר נכתב ונחתם בטבעת המלך - אין להשיב". ופירש"י, שאם יבטל המלך לאלתר (לאחר ג' ימים בלבד) את האגרות, יתלו את האגרות הראשונות

**(ב) הנפק"מ להלכה - מכך
שאחשורוש מלך בכיפה [מיהו המלך
ארתחששתא? (שם)]**

"המולך מהודו ועד כוש"

בגמרא (מגילה יא.) למדו מכך, שאחשורוש מלך בכיפה, וכשם שמלך על הודו וכוש (שהיו סמוכין זה לזה) - כך מלך על כל העולם כולו, והיה אחד משלושה מלכים שזכו לזה (אחאב, נבוכדנצר ואחשורוש - מגילה שם).

ונראה להציע נפק"מ להלכה - מכך שאחשורוש מלך בכיפה.

שהנה בספר עזרא (פרק א) מובא, כי כורש מלך פרס נתן רישיון לעזרא להתיישב בארץ, ולבנות את ביהמ"ק. ובפרק ח מובא, שלאחר שעלה עזרא והחלה בניית היסודות לביהמ"ק, נשלח כתב שיטנה אל המלך ארתחששתא, ע"י אדם בשם 'מתרדת טבאל' ועשרת בני המן (ילקוט עזרא תתרסח), ובו בקשה לעכב את בנין הבית. המלך נענה לבקשה ועצר את מלאכת הבניה, אמנם השאיר את יסודות ביהמ"ק ואת היישוב בארץ.

ומצינו כדמות סתירה בדברי רבותינו, מיהו המלך ארתחששתא.

רש"י (עזרא שם) ביאר, שארתחששתא הוא כורש בעצמו, שלאחר שנתן רשות לבנות את ביהמ"ק - חזר בו והורה על הפסקת העבודות. ואילו אחשורוש שמלך אחר כורש, המשיך לעכב את חידוש העבודה.

אכן בילקוט (שם) מפורש, שארתחששתא הוא המלך אחשורוש בעצמו, שלאחר שהמלך כורש נתן רשות ליישוב הארץ ולבנין

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, שחששו היהודים מתוצאות המלחמה שאין לדעת אותם.

ונמצא שהמלחמה האמיתית (גמר הצרה), היתה ב"ג באדר, שעד אז לא נחו היהודים מאויביהם, וסכנת ההשמדה היתה בעינה, ואשר על כן אנו חוגגים פורים באדר ולא בניסן.

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, הוזה 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 יהודים, באשר 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.

שלוש הקדמות קצרות
והנראה אולי בזה, בשלוש הקדמות קצרות.

א] מחלוקת הגאונים והראשונים - אם מועיל כיבוש מלחמה בא"י

נחלקו הגאונים והראשונים אם מועיל כיבוש עכו"ם בא"י - דעת הגאונים (הובא בחזו"א חו"מ סימן א אות כז), שכיבוש מלחמה אינו מועיל בא"י, שא"י ניתנה לאברהם ולזרעו לעולם, ואין כח בכיבוש הגויים אלא לקנותה קנין פירות.

אכן דעת הראשונים (תוס' ב"ב מד: ד"ה דלא) והסמ"ג וספר התרומות, שמועיל כיבוש מלחמה אף בא"י, וכן הוא דעת הרמב"ם (שלוחין ושותפין פ"ג ה"ז).

ב] הבעלות על א"י היא בתנאי שיקיימו המצוות

כתב האור החיים (עקב ז, יג), שאף שהכניסה לא"י היתה בלתי תלויה ומחמת שבועת ה' לאבות, הרי שהמשך הישיבה בארץ והבעלות עליה - היא על תנאי שיקיימו את התורה והמצוות, ואם לא יקיימו - "ישלחם לנפשם".

ג] כיבוש מלחמה היא בעלות זמנית

כתב הדבר אברהם (ח"א סימן יא אות ח ד"ה ע"כ) להוכיח מדברי הרשב"א, שקנין כיבוש הוא קנין הגוף לזמן. והנפק"מ בזה, שבעלות הכובש קיימת כל עוד הקרקע תחת ידו ומשתמש בה, אבל בעת שנפסק הכיבוש בפועל ואין הקרקע תחת ידו להשתמש בה - נפקעת בעלותו של הכובש ממילא, וחוזר קנין הבעלים הראשון, יעוייש. **והמבואר** מכך, שכיבוש מלחמה - אינו קנין גמור המפקיע את רשות הבעלים

הבית, עצר אחשוורוש בעצמו את מלאכת בנין הבית (מחמת קטרוג בני המן).

כורש הוא אחשוורוש

ויעויין בביאור המהרז"ו (מדרש אסתר רבה א, א) שכתב ליישב (והוכיח שיטתו מכמה מקומות בחז"ל), שאין כאן סתירה כלל, כי המלך ארתחששתא הוא המלך כורש וגם המלך אחשוורוש. ונמצא כי אותו כורש אשר הורה על חזרת היישוב לארץ ובניית ביהמ"ק, הוא גם זה שעצר את הבניה, (הוא אחשוורוש מתחילתו ועד סופו).

ביאור שיטת הרמב"ם בגדר קדושה שניה (שאינה פוקעת)

ידועה ומפורסמת היא שיטת הרמב"ם (תרומות פ"א ה"ה) שכתב, שהטעם שקדושה ראשונה התבטלה מפני שהיתה ע"י כיבוש (יהושע וישראל), ובא כיבוש נבוכדנצר וביטל אותו, שאתי כיבוש ומבטל כיבוש. אמנם קדושה שניה שהיתה ע"י קנין חזקה (שעזרא הסופר לא ערך מלחמות), ממילא אף שנכבשה הארץ שוב אח"כ, לא אתי כיבוש ומבטל חזקה.

קושיות הכסף משנה על הרמב"ם

והקשה הכסף משנה (שם) על הרמב"ם, שני קושיות, והניח בצ"ע.

האחת, מדוע כיבוש אינו מבטל חזקה, והלא כיון שנכבשה הארץ מידינו, בטלה חזקתנו בארץ, ולמה גדול כח חזקה מכח הכיבוש.

השניה, הרי גם בכיבוש ראשון היתה חזקה, שסו"ס החזיקו בארץ מחמת הכיבוש, ולשיטת הרמב"ם שכיבוש לא מבטל חזקה, למה נתבטלה חזקתם.

למי שיחפזין בו, חשיב כנתינה בהסכמת כל באי עולם. ונמצא שלשיטת הגאונים, א"י נתינה בהסכמה לישראל לעולם, ולא אתי קנין מוגבל דכיבוש ומפקע בעלות גמורה בהסכמה.

נתינת הארץ לישראל בימי עזרא (ע"י אחשורוש שמלך בכיפה) היא כנתינה בהסכמה ע"י כל באי עולם

והנה נתבאר שדעת הרמב"ם היא דלא כגאונים, ומהני כיבוש מלחמה בא"י, ואף שא"י נתינה לישראל ביחוד ע"י הקב"ה, מ"מ, כיון שניתנה על תנאי (וחטאו ישראל) לכן מהני בה כיבוש עכו"ם.

ומעתה נראה לחדש, שאף שהתנה הקב"ה שאם יחטאו ישראל - ישלחם מארצם ויפקיע בעלותם, מ"מ לאחר נתינת כורש לישראל את הארץ, לא יועיל יותר בה כיבוש מלחמה.

והטעם בזה, דכיון שנתבאר שכורש הוא אחשורוש, ואיתא בחז"ל (מגילה יא). שאחשורוש מלך בכיפה (מסוף העולם ועד סופו), נמצא, שכשנתן כורש את א"י בהסכמה לישראל, הרי שעשה כן בשם כל האומות, ונמצא שסילקו כל האומות עצמן מא"י - לעולם, וויתרו על כל זכות קניינית בה, ולא יועיל בה יותר כיבוש מלחמה, דלהאמור, כיון שכיבוש הוא קנין מוגבל, לא אתי כיבוש ומבטל נתינה בהסכמה.

ואם הדברים כנים עד כאן, אתי שפיר שיטת הרמב"ם לחלק בין קדושת יהושע בכיבוש - לקדושת עזרא בחזקה. דכיון שהחזיק עזרא בהסכמת כל האומות, לא יועיל יותר מעשה כיבוש בא"י, ומה שאין כן קדושה ראשונה דיהושע שבאה מחמת כיבוש שלא בהסכמה, הרי שאתי כיבוש דנ"נ ומפקע כיבוש דיהושע.

הקודם, אלא הוא קנין מוגבל, המקנה בעלות זמנית היכולה לפקוע מאליה.

והנה, ע"פ שלושת ההקדמות הנ"ל, נבואה לבאר את שיטת הרמב"ם בגדר קדושת עזרא - שאינה פוקעת עד היום.

והנה נתבאר לעיל (הקדמה א), שלדעת הגאונים לא מועיל כיבוש עכו"ם בא"י, כיון שלדעתם א"י נתינה לישראל לעולם ועד וללא תנאי.

ולכאורה אכתי טעמא בעי, דאף שניתנה הארץ לישראל לעולם וללא תנאי, מדוע לא יפקיע מעשה הכיבוש בעלותם, שהרי סיחון הפקיע בעלות עמון ומואב אף שהיתה ארצם שלהם לעולם. ואף שי"ל שכך הוא רצון ה' שנתן את הארץ לישראל - שלא תפקע בעלותם, מ"מ יש ליתן טעם מהו גדר הדבר.

ונראה לחדש ולבאר, ע"פ יסוד הדבר אברהם (לעיל הקדמה ג), ולהוסיף וליתן טעם לשבח לדבר.

כיבוש מועיל - רק כנגד בעלות שייסודה בלא הסכמה

דהנה כיון שנתבאר שכיבוש מלחמה אינו קנין גמור, יש לומר שיכול הכיבוש להפקיע לזמן - רק בעלות שבאה ללא הסכמה (וכגון ע"י כיבוש או תפיסה בחזקה מהפקר), שבזה אתי כיבוש (שהוא קנין ללא הסכמה) ומבטל בעלות שבאה ללא הסכמה. ולכן אף אם זכו עמון ומואב בארצם לעולם - ע"י החזקה מן ההפקר, מ"מ כיון שהוא קנין בלא הסכמה, הרי שיבוא סיחון ויפקיע קניינם.

אמנם בא"י שניתנה לישראל ע"י הקב"ה ביחוד לעולם וללא תנאי, הרי שכיון שאין מי שימחה ביד ה' ליתן את הארץ

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 ניתן 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 אחשוורוש 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 עוד.

נמצא, שלא היה בסעודה איסור אלא מרד
וניתוק. 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 אמיני מרצון, שעליו נתחייבו
כלייה חמורה. וזהו שאמרה אסתר "מימיהם
של ישראל לא הגיעו לצרה זו".

**(ד) מדוע לא נענש אחשוורוש
(כבלשצר) - כשהשתמש בכלי
המקדש (פסוק ז)**

"וכלים מכלים שונים"

איתא בגמרא (מגילה יא:), שעשה
אחשוורוש משתה גדול, והוציא את
כלי המקדש ולבש בגדי כה"ג. ואף שהמלך
בלשצר - הוציא גם הוא את כלי המקדש
ונענש מיד, שנהרג באותו הלילה ונכרתה

**(ג) מדוע נגזר על ישראל כליה ?
[ובביאור החטא "שנהנו מסעודתו של
אותו רשע" (פסוק ה)]**

**"ובמלאות הימים האלה, עשה המלך לכל
העם הנמצאים בשושן הבירה,
למגדול ועד קטן משתה שבעת ימים"**

איתא בגמרא (מגילה יב.) שהסיבה
שנתחייבו ישראל כליה באותו
הדור, היה על שנהנו מסעודתו של אותו
רשע.

ולכאורה יש לעיין, מהי נקודת שורש החטא
מחמתו נתחייבו ישראל כלייה,
שאף שמפורש שהעונש בא על שנהנו
מהסעודה, מ"מ הרי אכלו אוכל כשר
("לעשות כרצון איש ואיש"). ולא מצינו
חיוב מיתה על אכילה בכשרות.

שלוש פעמים סכנת השמדה

והנראה בזה, דהנה יעויין במדרש (אסתר
רבה שם), שאמרה אסתר למרדכי,
שמימיהם של ישראל לא באו לצרה כזו של
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

לבלשצר יש חלק, ומן הדין ששניהם יענשו בו. ואילו היה נהרג אחשוורוש לבדו, היכן עונשו של בלשצר (שאף שכלפי מעשהו כבר נענש בלשצר, אבל צריך עוד להענש על חלקו בחטא אחשוורוש). ולכן המית הקב"ה את ושתי, ובזה נענשו שניהם בבת אחת, אחשוורוש שאיבד את אשתו (שהעמידה לו מלכות), ובלשצר שנתקעקעה ביצתו לגמרי, שהרי ושתי היתה בתו היחידה ובמותה לא נותר לו שריד, ונמצא כי העונש הוא בדקדוק רב.

ולשון המדרש עצמו - "מי גרם לבלשצר שנתקעקעה ביצתו זה שהשתמש בכלי המקדש", היא ראייה מפורשת לכאורה שעונש מיתת ושתי אינה על חטא אביה בלשצר, שאם כן למה לא נהרגה ושתי מיד עם אביה באותו הלילה. אלא שמוכרחים אנו לומר שעונש מיתתה הוא מחמת חטא בעלה אחשוורוש, ואם כן למה קושר המדרש בין בלשצר למיתת ושתי. אלא על כרחך שבתוך חטאו של אחשוורוש היה גם חלק של בלשצר, שאילו לא גרם בלשצר לאחשוורוש לחטוא, לא היתה נהרגת ושתי אלא רק בלשצר לבדו.

ולמדנו מכאן עומק הדין, שיתכן שאדם יענש ובזה יתוקן חטאו לגמרי. אך כל זה בתנאי שמעשה החטא קלל רק אותו, כי אם חטא זה גרם גם קלקול וקירור לאחרים, נמצא שיש לו חלק גם בחטאי חבירו, שבכל פעם שמישהו חוטא בגללו יש לו חלק בחטא ונמצא שעדיין לא נגמר תיקונו.

מדוע אין לעמלק תיקון - טעם חדש

ולפי זה יתכן לפרש בדרך חידוש, דעל כן אין לעמלק תיקון לעולם, שבזה שקירר האמבטי בפני כל העולם וקרא מלחמה על

מלכותו, אמר אחשוורוש - בלשצר חישב וטעה, אך אני לא אטעה בחישוב גאולתן של ישראל, ומדלא נגאלו עד עתה - הרי ששוב לא יגאלו, ואין לי סיבה לחשוש מעונש.

וצ"ע באמת, מדוע לא נענש אחשוורוש כמו שנענש בלשצר, שהרי מה שעשה בלשצר עשה גם אחשוורוש, ואם מצינו עונש כלשהוא לאחשוורוש, הרי זה רק בושתי אשתו שנהרגה (וגם זה רק לאחר מאה ושמונים יום של המשתה הראשון), ומה החילוק, וכי יש משוא פנים בדין. (ויעויין מהרש"א שם במה שכתב).

ונראה בס"ד ליישב, דהנה איתא במדרש (אסתר רבה שם) על הפסוק "וכלים מכלים שונים" - כלים שמכלים את מי שמשתמש בהם. א"ר שמואל ב"ר נחמן - מי גרם לבלשצר שתתקעקע ביצתו מן העולם - זה שנשתמש בכלי המקדש.

ולכאורה צ"ב, למה נקט המדרש לשון שנתקעקעה ביצתו (והיינו שלא נשאר לו שריד ופליט), ולמה לא די לומר רק שנהרג. ועוד, היכן באמת מצינו שנתקעקעה ביצתו, שהרי באמת לכאורה רק הוא נענש.

וצריך לומר, שכוונת המדרש היא לבאר, דלולי בלשצר שנשתמש בכלי המקדש לא היה מעז אחשוורוש לעשות כן, והיה מסתפק בעשיית משתה לשמחתו (שלא יגאלו עוד ישראל). אלא שלאחר שקרר בלשצר האמבטי בפניו של אחשוורוש והעז להשתמש בכלי המקדש, אמר אחשוורוש אני לא אטעה, ועל אף עונשו של בלשצר - העז שוב להשתמש בכלי המקדש.

ונמצא, שבעוד שבחטא בלשצר בהוצאת הכלים - נתחייב רק הוא בעצמו, הרי שבעבירת הוצאת הכלים דאחשוורוש גם

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 ביניה של תורה). ולמדנו, שעסק התורה בסעודה הוא מגורמי נס פורים.

ויעויין ברמ"א (תרצ"ה, ב) שכתב וז"ל, טוב לעסוק בתורה לפני הסעודה. וסמך לדבר "ליהודים היתה אורה (זו תורה),

ה', הרי שפחד ה' בעולם ירד פלאים, וחיוזק את הרצון העולמי להמשיך ולחטוא כנגד ה'. ומעתה כל חטא בעולם הרי שלעמלק יש חלק בו, שכל העולם נתקרב ע"י מעשה עמלק, וכל עוד שלא הגיע הזמן שלעתיד לבא שתתבטל אז האפשרות לחטוא, הרי שבכל חטא וחטא של כל באי עולם יש בו משהו מעמלק, ואין לדבר סוף.

ואם תאמר שיש לדבר סוף, שהרי יבוא יום ויענשו כל החוטאים (כולל עמלק) ויסתלק המקטרג, ויבואו כולם על תיקונם. י"ל, דהני מילי במי שבשורשו נשאר משהו מן הטוב, שלאחר שנסתלק הרע נשאר הטוב. אמנם בעמלק שע"י בחירתו למרוד בקב"ה בעצמו נתהפך כל כולו לרע, הרי שאין לו אפשרות תיקון עד שימחה שמו מן העולם.

ה) אתחלתא דגאולת פורים - משתה אחשורוש ביום השבת (פסוק י)

"ביום השביעי כטוב לב המלך ביין"

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 בטיפלות 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

הכשר לברכה, אינו יכול אח"כ ליטול אתרוג מהודור, כיון שכבר יצא י"ח במצוה.

דהנה כתב השו"ע (שם סעיף ג), שאם קורא מקצת מגילה בע"פ - יוצא י"ח בדיעבד, וא"כ נמצא, שכשהקהל קוראים את פסוקי הגאולה כבר יצאו הם י"ח, ואיך חוזרים ויוצאים בקריאת החזן. וא"ת שמתכוונים שלא לצאת י"ח, לכאורה הרי זה הפסק. ואם תאמר שאין זה הפסק (כיון שהוא מענין המגילה), מ"מ צ"ע למה לא כתבו הפוסקים במפורש לכוון שלא לצאת י"ח, שאחרת לא מהני קריאת החזן.

ומדברי המ"ב (שם) שכתב שקריאת החזן החוזר על הפסוקים, הוא בכדי שישמעו הציבור את הקריאה מתוך הכתב, מוכח שאין יוצאין הציבור י"ח בקריאת הפסוקים בע"פ, וא"כ מדוע לא כתבו הפוסקים במפורש, שיכוונו הציבור שלא לצאת י"ח. אלא לכאורה מוכח, שאף שיצאו הציבור י"ח בקריאתם, עדיין יכולים הם להדר ולהשלים ע"י קריאת החזן מתוך הכתב, ודלא כיסוד הגר"ח זצ"ל, וצ"ע.

וכן מוכח לכאורה מהשו"ע (תרפ"ח סעיף ד), שבעיירות המסופקות אם הם מוקפות חומה מימות יהושע בן נון, קוראים ב"ד ובט"ו, ב"ד בברכה ובט"ו בלי ברכה. בט"ו אין מברכין - כיון שספק ברכות להקל, אך ב"ד מברכים כיון שאף המוקפים יוצאים י"ח בדיעבד בקריאת י"ד (מ"ב שם).

ולכאורה צ"ע, כיון שודאי יצאו י"ח בקריאת י"ד, איך יחזרו ויקראו בט"ו, והלא לדברי הגר"ח, אחר שכבר יצאו י"ח - אי אפשר שוב לקיים מצוה, אלא לכאורה מוכח דלא כיסוד הגר"ח, ויש לפלפל וללישב, ועוד חזון למועד.

ושמחה (זה משתה)". ולכאורה אין קשר בין הפסוק לדין הרמ"א, דהפסוק מיירי בביטול גזירות 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 בתוך הסעודה, כמו בסעודת אחשורוש, מ"מ יש לומר שתקנו דוקא לפני הסעודה, בכדי שיהא ניכר הדבר שהוא משום הנס, שבתוך הסעודה הדרך לומר דברי תורה ולא מינכר הדבר כל כך.

פרק ב

(ו) הערה על יסוד הגר"ח - בענין הידור לאחר קיום מצוה (פסוק ה)

"איש יהודי היה בשושן הבירה"

כתב הרמ"א (תר"צ סעיף יז) נוהגין לומר ארבעה פסוקים של גאולה בקול רם, דהיינו "איש יהודי", "ומרדכי יצא", "ליהודים היתה אורה", "כי מרדכי היהודי". וכתב המ"ב, שהוא משום שמחה, ומה שחזר החזן וקורא אותן, הוא כדי להשמיע לציבור, שמצוה לכתחילה לשמוע כל המגילה מתוך הכתב.

ולכאורה יש להעיר ע"פ מה שמטין בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל, שלאחר שיצא אדם י"ח במצוה, אינו יכול לחזור ולקיימה בהידור, ולכן מי שנטל אתרוג

אמר "חמשת", אלא ללמד ששזו כולם בשנאתם לישראל.

ובן (שמות לב, טו) "וירד משה מן ההר, ושני לוחות העדות בידו", וכי מאחר שנאמר "לוחות" ודאי שהם שניים, אלא לומר שהיו שוים.

ובן (בראשית כב, ו) "ויקח אברהם את עצי העולה וישם על יצחק בנו, וילכו שניהם יחדיו". והרי אמר כבר שהיו אלה 'אברהם ויצחק', אלא לומר שהיה לב שניהם שווה.

אלא שהקשה החקרי לב, דלפי זה איך יתפרש הפסוק (רות ד, יא) "יתן ה' את האשה הבאה אל ביתך כרחל וכלאה - אשר בנו שתייהם - את בית ישראל". שלכאורה התיבה "שתייהם" מיותרת, אחר שאמר קודם "רחל ולאחיה". ועל פי הגמרא (יומא שם) צריך לומר שבא הפסוק לומר, שבבנין בית ישראל היה שויון בין רחל ולאחיה.

והנה הדברים צ"ע, שלכאורה אין שום שויון ביניהם בבנין ישראל, שהרי מלאה יצאו ששה שבטים ומרחל רק שניים, ועוד, שבפרט ביחס ליסוד האומה (היא נתינת התורה - וכפי שכתב הרס"ג - "אין אומתינו אומה אלא בתורתיה"), הכל בא מלאה, שהרי ניתנה התורה ע"י משה רבינו משבט לוי שבא מלאה.

אכן יש ליישב, שהנה נתינת התורה ע"י משה היתה בכפייה (וכדאיתא בשבת פח. דאף שאמרו 'נעשה ונשמע' - הרי כפה עליהם הר כגיגית), ורק בימי אחשוורוש הדור קיבלוה מרצון, מגדל אהבת הנם.

והקשו העולם, וכי משה רבינו לא עשה לישראל ניסים גדולים ועצומים,

ז) בביאור הנפק"מ שמרדכי היה משבט בנימין (שם)

"בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני"

"איש ימיני", פירש"י, מבנימין היה, ויש לעיין מהי החשיבות לענין המגילה, לומר לנו שהיה מרדכי משבט בנימין.

והנה בגמרא (מגילה יב:) הקשו סתירה, שמתחילת הפסוק "איש יהודי" משמע שבא מיהודה, ומסיפא דקרא משמע שבא מבנימין, ויישבה הגמרא הסתירה בכמה אופנים.

ובמלא העומר כתב, שקמ"ל במה שנקרא ימיני, שתיקן חטאו של שאול (שלא הרג את עמלק) שבא משבט בנימין, על ידי זה שנתגבר על קליפת המן (שבא מעמלק) וגרם הריגתו.

ונראה לבאר באופן נוסף, ע"פ מה שהקשה בספר חקרי לב (פרשת ויצא), שהנה בגמרא (יומא סב:) איתא, "ולקח את שני השעירים", וכי מאחר ששעירים משמע שניים (מיעוט רבים שניים), למה כתב "שני" - אלא לומר שיהיו שניהם שוים.

כלומר, אם התורה כותבת 'מספר' שאין בו צורך למשמעות הפסוק, המכוון בזה הוא שהתורה רוצה שיהיה כאן שוויון.

ובן (במדבר י, א) "עשה לך שתי חצוצרות כסף", והרי חצוצרות הם שתיים, ולמה נאמר "שתי", אלא ללמד שיהיו שוות.

ובן (במדבר לא, ח) "ואת מלכי מדין הרגו על חלליהם, את אוי ואת רקם ואת צור ואת חור ואת רבע - חמשת מלכי מדין". ופירש"י, כיון שמנה את כל המלכים למה

ובמה גדול נס פורים יותר מניסי מצרים, וצ"ע.

ואולי יש ליישב, דשמא כך סיבב קורא הדורות מראש כדי שתהא נתינת התורה שווה בין רחל ללאה (שלא תהיה קנאה בשורש בית ישראל, שהרי "ותקנא רחל באחותה" - במעשיה הטובים), ולכן הושלמה נתינת התורה בימי מרדכי, כדי שיהא בנין ישראל בשווה.

(ושמעתי להוסיף בזה, שבחלוקה זו של כפיה ורצון יש גם מידה כנגד מידה, שהנה הצטרפותה של לאה לבנין בית ישראל היתה בכפיה ("ויהי בבוקר והנה היא לאה" - שהכניס לבן את לאה ליעקב - בכפיה), ולכן ממנה יצא משה שנתן את התורה בכפיה, ואילו רחל ניתנה ליעקב באהבה ורצון, ולכן יצאו ממנה מרדכי ואסתר שנתנו את התורה מאהבה).

ולזה כתב הפסוק "איש ימיני" - להדגיש שבא מרדכי מבנימין, ובכדי ללמד שע"י שבט בנימין הבא מרחל - ניתנה התורה מאהבה.

ח) מדוע אסתר לא מסרה את נפשה - כשנלקחה לאחשורוש (פסוק ח)

"ותלקח אסתר אל בית המלך"

הנה ידוע ומפורסם (רמב"ם יסודי התורה פ"ה, וש"ע יו"ד קנ"ז) כי אדם צריך למסור את הנפש ולא לעבור איסור (יהרג ואל יעבור) באחד מג' האופנים הבאים:

א) בג' החמורות (ע"ז, ג"ע ושפיכות דמים).

ב) בשעת השמד - אפילו בשאר כל המצוות - ובתנאי שכוונת האונס היא להעביר על דת - ולא להנאתו.

ג) בפרהסיא - אפילו בשאר כל המצוות - ואפילו שלא בשעת השמד - ובתנאי שכוונת האונס היא להעביר על דת.

והנה בסוגיא (סנהדרין עד:) הקשתה הגמרא, "והא אסתר פרהסיא הואי", והיינו, כיון שבפרהסיא צריך למסור נפש על כל העבירות שבתורה, מדוע לא מסרה אסתר את נפשה כדי שלא להלקח לאחשורוש, שהרי האישות עם אחשורוש היתה ידועה לכולם.

(ויעויין בש"ך יו"ד קנ"ז ס"ק ד (וכן הוא במאירי ובר"נ שם), שפרהסיא נחשב - אפילו אם עשרה אנשים יודעים מכך, ואין צריך שתהא העבירה בפניהם ממש, וכיון שכל יהודי שושן ידעו שהם דרים יחד כדרך כל הארץ, נחשב הדבר לעבירה בפרהסיא).

אין כאן שעת השמד

ובנימוק"י כתב, שלא הקשתה הגמרא מצד "שעת השמד", שאף שאחשורוש גזר להביא לארמונו כל נערה בתולה, מ"מ לא היתה הגזירה דוקא על ישראל, אלא על כל מדינות מלכותו, ובוה אין צריכין למסור את הנפש, שאין זו שעת השמד.

אין כאן גילוי עריות

עוד ביאר הנימוק"י, מדוע הקשתה הגמרא שאסתר היתה צריכה למסור את הנפש - רק מצד "פרהסיא", והלא כיון שהיתה אשת איש (אשת מרדכי) הרי שהיא "ערוה", ובגילוי עריות הדין הוא - שאף בצנעא "יהרג ואל יעבור. ויתריץ, שאין כאן גילוי עריות, כיון שביאת עכו"ם בבת ישראל - אינה נחשבת גילוי עריות (שאינה אלא איסור לאו), וכן כתב הרמ"א שם סעיף א.

ומבואר בתרגום שני, שאסתר נמסרה לשליחי אחשורוש ע"י מרדכי. ולכאורה צ"ע, שהלא קי"ל במשנה (תרומות פ"ח) וכן פסק הרמב"ם (יסודי התורה פ"ה ה"ה) שנשים שאמרו להם עכו"ם, תנו לנו אחת ונטמא אותה ואם לאו יטמאו כולן - יטמאו כולן ואל ימסרו להם נפש מישראל, וכן לענין הריגה.

ומבואר שם, שאפילו יחדוהו ואמרו תנו לנו פלוני - גם כן אסור למסור להם, וא"כ קשה, אף שלמבואר בתרגום שני חיפשו במיוחד את אסתר, לכאורה אסור היה למרדכי למסור אותה למלכות.

ועל פי הראשונים לעיל לא קשיא מידי, שהרי כל איסור המסירה הוא מחמת חומר העבירה של גילוי עריות, ומכיון שנתבאר שאין כאן ערוה (שהיתה אסתר פנויה, או שאין ביאת עכו"ם איסור ערוה), כיון שהיה סכנה לחיי מרדכי ואסתר היה מותר למסור.

איך הלכה אסתר ברצון

אלא שכל זה הוא רק ביחס לאותה תקופה, שהיתה אסתר "אנוסה" אצל אחשורוש, אכן כשציוה עליה מרדכי ללכת למלך לבקש על עמה (מפני גזירת המן), הלכה אסתר מרצונה, ואף שאין כאן "שעת השמד" ו"גילוי עריות", מ"מ הרי לכל הפחות יש כאן איסור לאו, ואיך היה מותר. **וידוע** הנוב"י (תניינא יו"ד קסא) שכתב, שהצלת כלל ישראל שאני, והוי כהוראת שעה, יעוי"ש.

ונראה אולי להוסיף בזה, דהנה יעויין בהפץ חיים (עה"ת פרשת וישב) במעשה דיהודה ותמר שכתב, שמצאנו לפעמים בדברים גדולים שמוכרחים "לפייס

והר"נ תירץ, שאין כאן גילוי עריות כיון שאסתר היתה פנויה באותה שעה, ומרדכי נשאה רק לאחר שנלקחה לאחשורוש (וכן הראוני שכתב הראב"ד בספר 'כתוב שם' בסוף פרק בן סורר).

אלא שהקשתה הגמרא, שאף שאין כאן עריות (ג' חמורות) ואין זו שעת השמד, מ"מ הרי אף על שאר עבירות צריכים למסור את הנפש בפרהסיא.

ותירץ אב"י, שאסתר קרקע עולם היא - ואינה עושה מעשה, ולכן אף בשאר עבירות בפרהסיא, אין צריכין למסור את הנפש (ויש אומרים, שדין "קרקע עולם" מועיל אף בעריות יעויין גר"ח על הרמב"ם יסודי התורה פ"ה, והדברים עתיקים).

ורבא תירץ, שכל החובה למסור נפש בשאר עבירות, הוא דוקא אם העכו"ם מתכוין להעביר על דת, אבל כאן אחשורוש נתכוין להנאתו, ובזה אפילו בפרהסיא אין צריך למסור נפש.

האם מרדכי מסר את אסתר למלכות

והנה יעויין כאן בתרגום שני וז"ל, "ופקידו המלך היו יודעים את אסתר, ובראותם כי אין אסתר בקרב הבתולות, אמרו איש אל אחיו לריק יגענו במדינות האלה, יש במדינתינו בתולה אחת - יפת תואר וטובת מראה ונושאת חן - מכל הבתולות אשר הביאנו. וכאשר ביקשו את אסתר ולא נמצאה - הודיעו למלך. והמלך בשמעו פתב פתגם - אשר כל בתולה ובתולה אשר תסתר מפקידי המלך - אחת דתה להמית.

וכשמוע מרדכי פתגם המלך ודתו, זחל ויירא, ויוציא את אסתר בת אחי אביו ויביאה חוצה, ותלקח אסתר את בית המלך, אל יד הגי שומר הנשים".

שיחוס המלכה לוט בערפל, ובפרט שאף אחשוורוש לא היה מיוחס (שומר הסוסים של נבוכדנצר), והיה זקוק למלכה מיוחסת בכדי להחשיב את מלכותו, שהרי נתחרט על שהרג את ושתי, ויש לפלפל.

החילוק שבין "חסד" ל"חן וחסד"

ואולי י"ל, שהנה נאמר כאן (בפסוק ט) "ותשא חסד לפניו", ולקמן (ב, יז) נאמר "ותשא חן וחסד לפניו", וצ"ב החילוק.

והנראה בזה, דהנה כשיוסף הושם בבית הסוהר ע"י פוטיפר, נאמר (בראשית לט, כא) "ויהי ה' את יוסף ויט אליו חסד, ויתן חינו בעיניו שר בית הסוהר".

חסד - חביבות, חן - רחמים

ופירש"י (מהו "ויט אליו חסד"), שהיה מקובל לכל רואיו - מלשון "כלה נאה וחסודה" (כתובות יז.), כלומר, שהיא חביבה ורצויה על בעלה, ואף כאן יוסף היה "חביב ומקובל" על כל האסירים, ואף ש"אין חן וחסד אצל יושבי בית הסוהר - כיון שהם בעלי עבירה וגניבה" (העמק דבר).

ובטעם הדבר, ביאר האור החיים, שלימד הכתוב שהשרה הקב"ה שכינתו על יוסף בבית הסוהר, וממילא היה מקובל על כל רואיו.

ואילו "ויתן חינו", פירשו האונקלוס ויונתן בן עוזיאל, שהוא "רחמים", וכתב ההעמק דבר, שהוא יותר מהטיית חסד. כלומר שבנוסף שהיה חביב בעיניו כל, עוד זכה יוסף שלא נהג עימו השר במידת הדין, אלא בהנהגה של לפני משורת הדין.

ונמצאנו למדים, ש"חסד" הוא - "חביבות ומקובלות", ונתינת "חן" עניינו - הנהגה של לפני משורת הדין.

את השטן" וליתן לו "משהו" בכדי שלא יעכב, יעוי"ש.

ושמא אף כאן, שהסכימו עלינו לגזירת המן, וכלל ישראל נמצא בסכנת הכחדה אמיתית, גם זה בכלל "דברים גדולים" שכתב הח"ח, ולכן ציוה מרדכי לאסתר ללכת למלך, ואף שיש איסור בדבר. ושמא יש לחלק, ואין לנו עסק בנסתרות.

ט) איך הסכים אחשוורוש לישא אשה - שלא ידע את מוצאה (פסוק י)

"לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה"

הנה צ"ע, איך הסכים אחשוורוש לישא אשה שלא מגלה את מוצאה, שאף שהיתה יפה ומצאה חן בעיניו, מ"מ הרי זה גנאי גדול למלכות - לישא אשה הנראית כמסתירה פגם, ואיך לא מאס בה המלך מחמת החשד שהיא בזויה ביחוסה.

ויעויין בתרגום שני (ח, ז) על הפסוק "ויאמר המלך אחשוורוש לאסתר המלכה ולמרדכי היהודי, הנה בית המן נתתי לאסתר" שכתב (בתרגום פתשגן הכתב) "הנה את אשמה מתחילה, כששאלתיך ואשר אמרתי לך מאיזה עם את, ואת אמרת לי אין אני יודעת, כי במות אבי ואימי עזבו אותי ילדה קטנה".

ולפי זה י"ל, שטענה לו אסתר כי אינה מסתירה ממנו דבר, אלא שאנוסה היא בענין זה, כיון שבאמת היא ילדה עזובה שאין לה משפחה ואינה יודעת דבר. וכיון שמ"מ נשאה חן בעיני אחשוורוש - נשאה המלך.

אלא שאכתי צ"ב, דכיון שסו"ס לא היה ידוע מוצאה, הרי שזה גנאי למלכות

הקדמה א - מחלוקת המפרשים מדוע לא גילתה אסתר את מוצאה

דהנה נחלקו הקדמונים - בטעם הדבר שמרדכי ציוה על אסתר שלא תגלה את מוצאה.

רש"י פירש, "כדי שיאמרו שהיא ממשפחה בזויה וישלחוה, שאם ידעו שהיא ממשפחת שאול המלך, היו מחזיקים בה".

ואילו התרגום כתב, "ולמה לא חויאת אסתר עמה ומולדתה, דלמא רגזי עלה מלכא וקטיל לה, ומשיצי עמה די היא מיניה". כלומר, שפחד מרדכי שמא יהרוג אותה אחשוורוש כשם שהרג את ושתי, ואח"כ יהרוג גם את כל עמה.

והנה בפשטות "עמה" - היינו שהיא מעם ישראל, ו"מולדתה" - היינו מאיזה שבט ומשפחה היא, וכן מצאתי שכתב **בביאור הגר"א** כאן.

ולפי זה יצא, דלשיטת רש"י עיקר הקפידה הוא, שלא תגיד את "מולדתה", והיינו שלא תגלה שהיא ממשפחת שאול המלך, שאם תגלה רק שהיא יהודיה (ולא מיוחסת), עדיין יש סיכוי שישלחו אותה, ולא ישאירו אותה אצל אחשוורוש.

ואילו לשיטת התרגום עיקר הקפידה הוא שלא תגלה את "עמה", והיינו שהיא יהודיה, שאם תגלה רק שהיא ממשפחת מלכות מיוחסת, ולא תגלה מאיזה עם היא - עדיין אין קפידה בדבר, שלא ידע המלך איזה עם להרוג.

הקדמה ב - לשון אחרון עיקר

ואם דברינו כנים עד כאן - הרי שלכאורה יש לעיין, דכיון שלשיטת רש"י עיקר הגילוי האסור הוא שלא תגלה את

ועל פי זה יש לבאר אף כאן אצל אסתר, שאף שיש אומרים שהיתה ירקרוקת, מ"מ היתה מקובלת וחביבה על כולם, כיון ש'חוט של חסד' משמים משוך עליה, ולכן אף כשהגיעה להגי (שומר הנשים) נשאה "חסד" והיתה חביבה לפניו.

אכן כשהגיעה אסתר לאחשוורוש (לקמן ב, יז) נאמר "ותשא חן וחסד לפניו", ללמדנו שמעבר ליחס של כלה נאה וחסודה - החביבה על בעלה, עוד זכתה אסתר ליחס של **לפנים משורת הדין** ולהנהגה של רחמים.

ה'חוט של חסד' - העלים את חסרון היחוס

ובזה אולי יש לבאר, איך הסכים אחשוורוש לישא את אסתר אף שלא ידע את ייחוסה, וכי איזה בעל (וק"ו מלך) היה מוכן לישא אשה שאינו יודע את מוצאה.

ולזה הודיענו הפסוק, שכיון שמצאה "חן" בעיני המלך, נהג איתה בהנהגה של **לפנים משורת הדין**, ולא כמנהג בעלים ומלכים, וכל זה משמים כדי ליתן מקום לנס הישועה שיבוא.

(י) "עמה ומולדתה" או "מולדתה ועמה" (פסוק י)

"לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה"

הנה כאן (בפסוק י) הקדים הפסוק "עם" ל"מולדת", שנאמר "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה, ואילו לקמן (בפסוק כ) הקדים "מולדת" ל"עם", שנאמר "אין אסתר מגדת מולדתה ואת עמה, וצ"ב טעם השינוי.

והנראה לבאר את שינוי הפסוקים בזה בשתי הקדמות.

לא הגידה אסתר את "מולדתה ועמה", כלומר, שחששה לגלות אפילו את "מולדתה", שמא מתוך כך יגלה מהו "עמה", מה איכפת לך שתגלה את "משפחתה המלכותית".

יא) האם מרדכי נלחם חלילה - כנגד רצון שמים (פסוק יא)

"לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה"

בדמות סתירה יש לכאורה ברש"י לפנינו.

דהנה בפסוק י נאמר, "לא הגידה אסתר את עמה ואת מולדתה, כי מרדכי ציוה עליה אשר לא תגיד", ופירש"י, כדי שיחשבו שהיא ממשפחה בזויה וישלחו אותה, ותחזור לבית מרדכי, ומוכח שלא רצה מרדכי בשום אופן שתהיה אסתר אצל אחשוורוש, ועשה כל טעדי בכדי להחזירה.

ומאידך בפסוק יא נאמר, "ובכל יום ויום מרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים, לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה", ופירש"י, אמר מרדכי, לא אירע לצדקת זו שתלקח למשכב נכרי, אלא מפני שעתידיה לקום להושיע לישראל, לפיכך היה מחזור לדעת מה יהא בסופה, ומשמע שהבין שזה רצון ה' שתהיה אצל אחשוורוש (להצלת ישראל), וא"כ למה עשה כל טעדי שלא תהיה שם, וצ"ע.

והנראה פשוט לומר, שאף שהבין מרדכי שיש כאן מהלך שמימי, מ"מ זה - כלפי הקב"ה - שפועל בעולמו כרצונו, אבל ביחס אלינו - מוכרחים אנו לשמור שו"ע כהלכתו ואסור לנו לשנות אפילו סעיף כלשהו, ואף אם דבר זה יכול להחיש ישועה לכלל ישראל, ולכן היה חובה על מרדכי לפעול ע"פ שו"ע, ולמנוע בכל יכולתו שלא תלקח אסתר למשכב נכרי (וידוע כללות יסוד זה בשם מרן הגרי"ז זצ"ל, והדברים עתיקים).

"משפחתה המיוחסת", מה איכפת לך שתגלה את עמה, וכן להיפך, לשיטת התרגום שעיקר הגילוי האסור הוא שלא תגלה את "עמה", מה איכפת לך שתגלה את "משפחתה המלכותית".

ומסתבר שצריך לומר, שאסתר שמרה על שתיקה מוחלטת בתורת "מקדם ביטחון", ולא גילתה כלום על מוצאה, מתוך חשש שאם יודע פרט אחד (ואפילו זניח) על מוצאה, יש חשש שהדבר עלול להוביל לגילוי של כל פרטי מוצאה.

ועל פי זה מסתבר לבאר, ש"עמה ומולדתה" היינו, שלא גילתה אפילו את "עמה" מחשש שיתגלה מהו "מולדתה", ולהיפך "מולדתה ועמה" היינו, שלא גילתה אפילו מהו "מולדתה" שמא יתגלה מהו "עמה".

חיבור שתי ההקדמות

ועל פי שני ההקדמות אלו נראה לומר, שבאמת אין כאן מחלוקת - ושני הביאורים לא פליגי - ושניהם אמת, שבאמת חשש מרדכי הן לגורל אסתר (שמא תשאר אצל אחשוורוש) והן לגורל כלל ישראל (שמא יהרגם המלך, לאחר הריגת אסתר), ובזה יתבאר שינוי הפסוקים כמין חומר.

דבאן (בפסוק י), כשאסתר עדיין לא הגיעה למלך, ורק נקבצה יחד עם עוד הרבה נשים אל בית הנשים ע"י הַגִּי, לא הגידה אסתר את "עמה ומולדתה", פירוש, שחששה לגלות את ייחוסה המשפחתי שמא יבחר בה המלך למלכה, ומתוך חשש זה לא גילתה אפילו את "עמה".

ואילו לקמן (בפסוק כ), שכבר נבחרה למלכה ונהייתה "אשת המלך", עיקר החשש היה שמא יתגלה מוצאה היהודי - ויהרוג המלך את כל ישראל, ולכן נאמר -

ביאור עונשו של חזקיהו המלך

ובזה יוכן עונשו של חזקיהו המלך (ברכות י.) שלא רצה לישא אשה (כיון שנאמר לו בנבואה שיהיה לו בן רשע), ואמר לו הנביא ישעיהו (ישעיה לח) "מת אתה ולא תחיה", מת אתה בעוה"ז ולא תחיה לעוה"ב, ולכאורה צ"ע, דהיכן מצינו עונש חמור כל כך על ביטול מצות עשה (של פו"ר).

וע"פ הנ"ל מיושב, דכיון שחזקיהו המלך היה מחוייב במצות פו"ר, אלא שעשה חשבונות שלא כדאי לו לקיים המצוה (כיון שידע שיולדו לו בנים רשעים), הרי לכאורה פרק מעליו עול מצות המלך (וכפי שכתב השערי תשובה (ש"א אות ו), שאם יאמר העבד לרבו "כל אשר תאמר אלי אעשה, זולתי דבר אחד, כבר שבר עול אדוניו מעליו, וקראוהו חכמי ישראל (חולין ד:) משומד לדבר אחד, ואת פושעים נמנה וגדול עונו מנשוא", ועל פריקת עול מלכות שמים נתחייב המלך חזקיהו (לחומר דרגתו ומעלתו) עונש כזה חמור.

(י) יישוב דברי הגר"א - בענין "אסתר ירקרוקת היתה" (פסוק טו) "ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל רואיה"

הנה בגמרא (מגילה יג.) הובאה מחלוקת תנאים מדוע נקראה אסתר "הדסה", ולכל התנאים נדרש השם לשבח, מלבד רבי יהושע בן קרחה הדורשו לגנאי, דס"ל שנקראה "הדסה" - כיון שהיו פניה כצבע של הדס (כפנים של חולי הירקון - שו"ת חוט המשולש א, כג), ולפיכך נקראה "הדסה" לגנאי - שהיו פניה ירוקים כהדס, אלא שחוט של חסד משוך עליה - מאת הקב"ה, ולכן נשאה חן בעיני כל רואיה ובעיני אחשוורוש.

ובביאור הגר"א כאן הקשה, איך אמר ריב"ק שהיתה אסתר ירקרוקת, והלא מקרא מפורש הוא שהיתה יפה, דכתיב (אסתר ב, ז) "ויהי אומן את הדסה היא אסתר בת דודו, והנערה יפת תואר וטובת מראה", ומי שפניו הטבעיות כחולה ירקון אינו "טוב מראה".

לכל הדעות היתה אסתר יפה

וכתב ליישב דלא קשיא, שאכן מתחילת ברייתא היתה יפה, אלא כשנחטפה לאחשוורוש - נעשתה ירקרוקת מחמת הצער והיסורי.

אלא שלדברי הגר"א, שאף למ"ד אסתר ירקרוקת היתה, אין הכוונה שנולדה כך - אלא שנשתנתה אח"כ, לכאורה צ"ע, שהנה בגמרא (מגילה טו.) "ת"ר, ארבע נשים יפיפיות היו בעולם, שרה, רחב, אביגיל ואסתר. ולמ"ד אסתר ירקרוקת היתה - מפיך אסתר ומעייל ושתי".

ולדברי הגר"א שאכן אסתר היתה יפיפה מלידתה (אלא משנלקחה לאחשוורוש נכתעה), למה הגמרא מוציאה את אסתר ומכניסה את ושתי, שהרי אף לריב"ק (שהיתה אסתר ירקרוקת), מעיקרא נולדה והיתה יפה, וצ"ע.

ובני אלחנן נר"ו אמר ליישב, דשמא הכוונה בגמרא לנשים שהיו יפהפיות כל ימיהן, ומשא"כ אסתר שרק מתחילה היתה יפה.

ונומיתי לו, דבפשטות כוונת הגמרא לתאר "יופי" מיוחד שהיה בעולם, וכיון שלדברי הגר"א - לכו"ע היה לאסתר יופי שכזה, מה איכפת לי אם היה מתחילה ועד סוף או לא, ויש לפלפל.

מדוע לא נשא אחשוורוש את בנות איוב

ואולי יש ליישב דברי קדשו של הגר"א

אף לריב"ק היתה אסתר יפה, אלא שהיו יפות ממנה, וק"ל.

מה ההכרח - שהיתה אסתר ירקרוקת

אלא שלדברי הגר"א לכאורה אכתי צ"ע, דהנה אף שהכריח שלדעת ריב"ק היו נשים יפות מאסתר, מ"מ מה הכריח את ריב"ק לומר שהיתה אסתר ירקרוקת, דשמא היתה יפה בינונית, ואעפ"כ נבחרה למלכה משום נשיאת החן של חוט של חסד, וצ"ע.

ואולי יש לבאר, דהנה יעויין במהרש"א על הגמרא (ע"ז ג:): "כל העוסק בתורה בלילה, הקב"ה מושך עליו חוט של חסד ביום" שכתב וז"ל, "לפי שמדרך המנדד שינה בלילה - שיהו פניו זועפות ביום, אמר בעוסק בתורה ומנדד שנתו בלילה, שהקב"ה מושך עליו חוט של חסד שהיא מאירת פנים, כי היא ממידת החסד, כאמור (תהילים) "לעושה אורים גדולים כי לעולם חסדו", והכי אמרינן בפ"ק דמגילה (יג.) "אסתר ירקרוקת היתה", אלא שהקב"ה משך עליה חוט של חסד".

ומדברי המהרש"א למדנו, שחוט של חסד עניינו - לכסות על כיעור ולהציגו באור יפה, וכדרך הלומד כל הלילה שפניו מכוערות, והחוט של חסד מאיר פניו. וא"כ זהו שהכריח את ריב"ק, דכיון שנזקקה אסתר לחוט של חסד להאיר את פניה, על כרחך שהיתה ירקרוקת, וככל דברי הגר"א.

קושיא עצומה בשיטת הגר"א

אלא שאי קשיא הא קשיא, דכיון שלשיטת ריב"ק (ע"פ ביאור הגר"א) היה איוב בימי אחשורוש, ולא היו נשים יפות (באותו הזמן) כבנותיו, הרי שעל כרחינו - היו בנות איוב יפות אף מושתי, וא"כ למה אמרה הגמרא שלמ"ד "אסתר ירקרוקת

ברוח, שהנה מצאתי בקול אליהו להגר"א שהקשה, מה דחק את ריב"ק לדרוש את אסתר לגנאי, ולהוציא מפשט הפסוק שהיתה יפה. ותירץ הגר"א, דריב"ק לשיטתו בירושלמי (סוטה פ"ה ה"ו) שאיוב היה בימי אחשורוש, וכיון דכתיב (איוב מב, טו) "ולא נמצאו נשים יפות כבנות איוב בכל הארץ", וא"כ למה לא לקח אחשורוש את בנות איוב - שהרי היו יפות מאסתר. ומזה הכריח ריב"ק - שלא לקחה אחשורוש מחמת יופיה, אלא מחמת שהיה נסוך עליה חן שכיסה על היותה ירקרוקת.

(**ואין** להקשות, כיון שמקרא מלא דיבר הפסוק, שלא היו נשים יפות כבנות איוב, א"כ למה אין מוזכרות ברשימת הנשים היפהפיות, די"ל שאף שבימי אחשורוש היו הכי יפות, מ"מ ביחס לכל ימי העולם מתחילת בריאתו, הרי שהיו יפות מהן, ופשוט).

נס כפול בבחירת אסתר למלכה

ולמדנו מכאן, שלשיטת הגר"א אף למ"ד "אסתר ירקרוקת היתה", אין הפשט שהיתה **מכוערת**, אלא שאכן היתה יפה (וכפי פשט הפסוק) אלא שהיו יפות ממנה. ונמצא שבחירתה של אסתר למלכה היה בו נס **כפול**: א] שהיו יפות בטבע ממנה ב] שמחמת שנחטפה ע"י עבדי המלך נעשתה ירקרוקת. ואעפ"כ ולמרות הכל - נבחרה מכולם למלכה.

וע"פ זה יתיישבו דברי הגר"א עם דברי הגמרא, דבשלמא לשאר תנאים - שהיתה אסתר יפהפיה, הרי שהיתה מארבע נשים יפהפיות, אלא לריב"ק שהיתה ירקרוקת, פירוש - שהיו יפות ממנה, הרי שלא היתה היפה מכולם, ולכן אמרה הגמרא שלשיטתו, אפיק אסתר ומעייל ושתי, ולעולם

הנהר, וראה דגים שהיו מתקבצים ממקום למקום (בבהלה). אמר להם, מפני מה אתם בורחים. אמרו לו, מפני רשתות שמביאין עלינו בני האדם. אמר להם רצונכם שתעלו ליבשה, ונדור אני ואתם יחד כשם שדרו אבותי עם אבותיכם.

אמרו לו הדגים, אתה הוא שאומרים עליך "פיקח שבחיות", לא פיקח אתה אלא טיפש אתה, ומה במים מקום חיותינו אנו מתייראים, במקום מיתתנו ביבשה על אחת כמה וכמה".

ולכאורה צ"ע, כיצד באמת חשב השועל לשכנע את הדגים לעלות ליבשה, והלא ברור לכל שאם יעלה דג ליבשה - הרי שמיד ימות, ומה היתה כאן תחבולת השועל.

ויתכן לבאר, שהשועל חשב לנצל תכונה טבעית של בעלי חיים, והיא, שכמישהו נמצא בלחץ או בבהלה גדולה, דבר ראשון הוא מחפש איך להפסיק את המצב - ולא משנה המחיר, "קודם כל שהלחץ יפסק" - ואח"כ נראה, אף שלעיתים המצב אח"כ נהיה יותר גרוע. והצדיק שמושל ביצרו, ומשליט את השכל על הרגש לא נבהל, אלא מרכין את הראש וממתין שהגל יחלוף, אכן הרשע לא חושב פעמיים, וקודם כל רוצה שהבהלה תפסק - כאן ועכשיו.

וזו היתה תחבולות השועל ללכוד את הדגים, כשראה אותם נבהלים ולחוצים מאימת הרשתות של הדייגים. "קודם כל תעלו ליבשה - ואז הלחץ יפסק" - ואח"כ נראה מה יהיה".

ועל דרך זו יתכן לפרש אף אצל בגתן ותרש.

ביון שרצו כל כך לישון, ודרישות המלך החדשות גרמו להם לנדודי שינה, לא

היתה, מפיק אסתר ומעייל ושתי, והרי היה לגמרא לעייל את בנות איוב שהיו יפות ממנה, וצע"ג.

יג) מה רצו בגתן ותרש להרויח - בזה שיהרג אחשוורוש (פסוק כא)

"קצף בגתן ותרש, שני סריסי המלך משומרי הסף, ויבקשו לשלוח יד במלך אחשוורוש"

הנה בגמרא (מגילה יג:) איתא, שהסיבה שרצו להרוג את אחשוורוש היתה - שהיו צריכים לשרת את המלך גם בלילה (להגיש לו מים), ומיום שבאה אסתר לא ראו שינה בעיניהם.

ולכאורה מה טענה היא זו להרוג את המלך, והרי אדעתא דהכי הסכימו להיות ממשרתי המלך - לשרת את המלך בכל מה שיצטרך, ואם קשה בעיניהם העבודה - שיתפטרו, ומי הכריחם לעבוד.

ועוד, מה ירויחו אם יהרגו את המלך, ומי יימר שהמלך הבא יהיה טוב יותר.

ועוד קשה, שמסתבר שאם לא יגלו מי הרעיל את המלך, הרי שהמלך הבא יפטר את כל המשרתים הקרובים, בכדי לא לקחת סיכון שהדבר יקרה שוב, ונמצא שהם יגרמו לפיטוריהם בידיים (וזאת מלבד הסיכון שיגלו שהם היו הרוצחים), וצ"ב.

והנראה בזה, שהנה בגמרא (ברכות סא) "ת"ר, פעם אחת גזרה מלכות הרשעה שלא יעסקו ישראל בתורה. בא פפוס בן יהודה ומצאו לרבי עקיבא שהיה מקהיל קהילות ברבים ועוסק בתורה. אמר לו, עקיבא אי אתה מתיירא מפני המלכות.

אמר לו, אמשול לך משל למה הדבר דומה, לשועל שהיה מהלך על שפת

ולכאורה קשה דלא דמי, שהרי כאמור, ע"י הצלת אחשוורוש גורם מרדכי איסור, שתשאר אסתר ברצון אצל המלך, ולא דמי - ליעקב יוסף ודניאל - שלא היה איסור במסירת המידע למלך, וצ"ב.

טעם ב - המלך יהיה חייב טובה למרדכי

"מוטב זה שהוא מכירני, שאם בא דבר לישראל, אומר לו והוא עושה". כלומר, שרצה מרדכי, שהמלך יהיה משועבד לו, ויוכל לבקש איזה דבר בשביל ישראל.

ואף טעם זה קשה לכאורה מאותה הסיבה, ובפרט ליסוד הגר"ז שלא עושים "עסקים" על חשבון השו"ע.

טעם ג - חילול ה'

"שלא" יאמרו האומות - כל הימים שהיה אחשוורוש נשוי לבנות עובדי אלילים (כַּוְשָׁתִי) - היה שמור, ועכשיו שנשא בת ישראל - מת".

ולכאורה צ"ב, שהרי באותו הזמן לא נודע שאסתר יהודיה, ומה שייך לומר "עכשיו שנשא בת ישראל - מת".

ושמא יש ליישב, שחשש מרדכי שמא יתגלה הדבר, וצ"ע.

טעם ד - פיקו"נ של מרדכי

"שלט" יאמרו האומות, כל אותם הימים שהיו עובדי אלילים משמרים את אחשוורוש - היה שמור, ועכשיו ששמרו מרדכי (שישב בשער המלך) - נהרג".

ולפי טעם זה, גילה מרדכי את המזימה בכדי להציל את עצמו, שאם אחשוורוש ינהרג יאשימו אותו בהפקרת המלך, וכמי שגרם

חשבו צעד אחד קדימה מה יהיה - ואם אכן כדאי הדבר, אלא קודם כל רצו להפסיק את המצב הבלתי נסבל הזה - ובכל מחיר, ואח"כ נראה מה יהיה.

יד) מדוע הצילו מרדכי ואסתר - את אחשוורוש (פסוק כב)

"ותאמר אסתר למלך בשם מרדכי"

והנה העירו המפרשים, מדוע הצילו מרדכי ואסתר את אחשוורוש, ומה איכפת להם שיהרג רשע זה.

ונראה שיש להעמיק את השאלה.

שהנה יעויין לעיל (פסוק יא) שהבאנו בשם הגר"ז זצ"ל, שאין לאדם לחשב חשבונות מה טוב בעיני שמים, ולפעול על פי זה בכל דרך - על מנת להשיג תוצאות, אלא עליו לפעול אך ורק ע"פ שו"ע, וה' הטוב בעיניו יעשה.

וא"כ, כיון שאסתר נמצאת אצל אחשוורוש באיסור, וישנה כעת הזדמנות שתחזור אסתר לחיק מרדכי, הרי שבזה שמרדכי ואסתר מצילים את המלך, נמצא שהם - מעמידים ומקיימים ברצון - את שהותה של אסתר אצל אחשוורוש, ונחשב לכאורה הדבר, כעשיית איסור בידים, ואיך מותר, וצ"ע.

ויעויין בילקוט שמעוני (כאן), שהביא ד' טעמים מדוע הציל מרדכי את אחשוורוש.

טעם א - למד מהנהגת גדולי הדורות

"מזקנים אתבונן" - שלמד מהנהגת גדולי הדורות - וכשם שיעקב בירך את פרעה, ויוסף גילה לפרעה את חלומו, ודניאל גילה את פתרון החלום לנבוכדנצר - כך גם מרדכי גילה את המזימה לאחשוורוש.

מרדכי היהודי המבזהו ברבים, וביקש עצה מהם כדת מה לעשות. ואז יעצו לו זרש אשתו וכל אוהביו לתלות את מרדכי - ועצה זו מצאה חן בעיני המן.

וצריך עיון, מה נשתנה אצל המן כעת יותר מקודם, שהרי אף מתחילה יכול היה להרוג את מרדכי לבדו אלא שלא רצה, ומה נשתנה כעת שפתאום מסכים לשלוח בו יד לבדו.

עוד צריך עיון, למה היה צריך ליטול עצה מזרש והיועצים להרוג את מרדכי, ומהי החכמה והעצה כאן.

מדוע לא היה מרדכי מורד במלכות

עוד צריך עיון, למה לא הרג אחשוורוש בעצמו את מרדכי כשלא השתחוה להמן, והרי ההשתחויה להמן היתה פקודה מאת המלך ("וכל עבדי המלך כורעים ומשתחוים להמן כי בן ציווה לו המלך" - וכן טענו עבדי המלך למרדכי "מדוע אתה עובר את מצוות המלך"), ואם כן היה מרדכי מורד במלכות ולמה לא הרגו אחשוורוש מדין מרידה בו, וצ"ע.

והנראה בזה, דהנה יעויין בהקדמה השניה למגילה, שביארנו שם, שהמן לא רק רצה להשמיד את עם ישראל, אלא כבן לזרע עמלק רצה להוכיח שגם תורת ישראל אינה נכונה, והכל מקרה וטבע בעולם. ובכל היזק שרצה המן להזיק לישראל - רצה להכניס בו גם את הניצחון על תורת ישראל ודרך ישראל סבא, עד כדי שהיה זה בזוי בעיניו להזיק סתם מתוך שנאה, בלא שכלול בהיזק - ניצחון על תורת ישראל.

וכן כאן, אילו היה המן הורג את מרדכי לבדו, לא היה כאן ניצחון גם על "תורת ישראל", אלא סתם היזק למרדכי לבדו.

ואיפשר את הריגתו, ומן הסתם היה מרדכי נהרג ע"י המלכות.

ולכאורה טעם זה תלוי במחלוקת הראשונים, מהי הסיבה שלא מסרה אסתר את נפשה, כשנלקחה לאחשוורוש (יעויין לעיל בביאור פסוק), אם משום שביאת עכו"ם לא נחשבת כגילוי עריות, או משום שהיתה "קרקע עולם". דלשיטת הפוסקים שאף ביאת עכו"ם היא גילוי עריות קשה, שאף שיש כאן סכנה למרדכי באם לא יגלה, מ"מ כיון שיש כאן גרם (שע"י שמרדכי ואסתר מצילים את אחשוורוש, הרי שהם מאפשרים ברצון את הליכתה של אסתר אל המלך), והרי במקום גילוי עריות לא הותרו האיסורים, ואפילו במקום סכנה.

אכן לטעם שביאת עכו"ם אינו עריות, לכאורה אתי שפיר מדוע חש מרדכי לסכנת עצמו והציל את אחשוורוש.

פרק ג

טו) האמנם היה בזוי בעיני המן - לשלוח יד במרדכי לבדו ? ומדוע לא היה מרדכי מורד במלכות (פסוק ו) "ויבז בעיניו לשלוח יד במרדכי לבדו"

הנה מבואר בפסוקים, שאף שמרדכי לא השתחוה להמן וביזהו ברבים, לא רצה המן להרוג את מרדכי לבדו. **והטעם בזה**, שהיה זה בזיון להמן להורגו לבדו על שולזל בו, שנראה כאילו המן דואג רק לכבודו (גר"א).

והנה, כשיצא המן ממשתה אסתר הראשון, שוב פגש במרדכי שלא השתחוה לו. ואמר לזרש אשתו וכל יועציו, שכל הכבוד הזה איננו שווה לו, בכל עת שהוא רואה את

גורל אשר הפיל המן הרשע לדעת מתי ישמיד את ישראל.

והרי שיש כאן לתמוה, מה עניין אותה "קוביה" ו"הגרלה" לעיקר מהות היום, ואיך אופן תזמון ההשמדה קובע את שם המועד, שהרי ענין זה של הטלת גורל, הוא פרט צדדי ביחס לעיקר ישועת פורים.

שהגע בעצמך, לו היה המן בוחר לקבוע את יום ההשמדה ע"י כשפים (יעויין רש"י שמואל א טו,ג - שהיו עמלק בעלי כשפים), וכי יעלה על דעתנו לומר שיהיו ימים אלו נקראים "כשפים", ואם כן כיצד יתכן שקראו לימים אלה "פורים" רק בגלל שיום הגזירה נקבע ע"י גורל.

תוכנית המן - כנגד כל טכסיסי מלחמה מקובלים

והנראה בזה, בהקדמת הערה נוספת, בענין אופן תכנון השמדת היהודים ע"י המן, שנעשתה כנגד כל הכללים של טכסיסי מלחמה.

דהנה לאחר שקיבל המן אישור מהמלך, יש לתמוה מדוע לא צויה להרוג את היהודים מיד, שהרי בכל שהייה - המן מסתכן באפשרות של ביטול הגזירה (אם ע"י שתדלנות מצד היהודים, או שינוי במקרי העולם), ומה ענין להטיל גורל בזה. (וביותר לאחר שהגורל הורה לחכות שנה עד להשמדה, איך הסכים המן לכזה "סיכון", ומי יודע תהפוכות שנה).

עוד תמוה, שאף אם החליט המן להפיל גורל ולהמתין שנה - מדוע גילה זאת לכולם, שהרי בזה הוא מבטל את גורם ההפתעה, וצ"ע.

תוכנית המן - ניצחון על היהדות
והנראה אולי לבאר בזה, שהמן לא הסתפק

ויתכן שזהו ביאור הפסוק "ויבזו בעיניו" - שכאמור, היה המן פילוסוף וחכם גדול, ובזוי היה בעיניו להרוג סתם מתוך נקמה פשוטה את מרדכי, שרצון המן היה לראות איך בכל הריגת יהודי ישנו גם ניצחון על היהדות כולה, וזה לא הסתדר לו בהריגת מרדכי לבדו.

ולזה באו זרש ויועציו ואמרו לו בחכמה, שגם אם יהרג מרדכי לבדו - יחשב הדבר כניצחון עמלקי ולא רק ניצחון של המן הפרטי. והכיצד ?

שהנה מבואר בתרגום שני שם, שיועצי המן עשו חשבון שמעולם לא הציל ה' צדיק מעץ התליה אלא רק מאש (אצל אברהם אבינו) מאריות (אצל דניאל) ועוד. והסיקו חכמי המן מכך, שהקב"ה ח"ו מוגבל, שאינו יכול להציל מתליה.

וא"כ, אם יצליח המן להמית את מרדכי בתלייה על עץ (על מרידה במלכות שלא השתחוה כנדרש), אכן יוכח קבל עם ועדה - שאלוקי ישראל מוגבל, ונמצא שאף בהריגת מרדכי לבדו ניצחה תורת עמלק, ולכן הוטב הדבר בעיני המן.

ומה שלא הרג אחשוורוש את מרדכי עד עתה (כמורד במלכות), צ"ל שהעלים זאת המן במכוון מן המלך, עד להריגת מרדכי בתורת ניצחון עמלק, אם ע"י הריגת כל היהודים כולם, או ע"י מציאת פתרון מקורי כעצת זרש וחכמי המן).

טז) מדוע הניח המן - לגורל - לקבוע את מועד ההשמדה
"הפיל פור הוא הגורל לפני המן"

"פורים" - רק בגלל שהמן הטיל פור?
הנה צריך עיון ביסוד השם "פורים" הנקרא על שם הפור, הוא אותו

הושמד, אלא שנפלה עמו אף היהדות, שביום ההוא יתגלה בעולם שאין "מוסר" ואין "מצפון", שהרי הוכח בעליל שהכל בעולם רק מקרה.

אלא שהמציאות טפחה להמן על פניו, ותוכניו המדוקדקת של המן ירדה לטמיון דוקא ע"י שורה של מקרים. במקרה המלך מוציא להורג את אשתו המיוחסת והחשובה (כנגד כל הגיון), ובמקרה נבחרת אסתר היהודיה (הירקוקת) למלכה במקומה. במקרה מרדכי מתמנה לשבת בשער המלך (וע"י כך מפר את עצת בגתן ותרש ונכתב בספר) ובמקרה המלך לא נרדם. במקרה המן מגיע לחצר, וממש רק במקרה תוך פחות מיממה מוצא את עצמו המן (סגנו של שליט העולם), מוביל את מרדכי (הנדון למוות) אחר כבוד על סוס ברחוב העיר. וכך נמצא שרק במקרה תוך פחות מג' ימים לאחר הפלת הפור מוצא את עצמו המן, תלוי על העץ אשר הכין למרדכי.

קבל עם ועולם אכן הוכח - כי אמנם צירוף מקרים מוזר (אך מתוחכם) שולט בעולם. אבל שלא כמחשבת המן - נתברר כי המקרה אינו עיור, אלא שמאחוריו עומדת יד שולטת, המשיחה ומכוונת את כל אירועי הבריאה. וכאותיות מ-ק-ר-ה אין המקרה קורה מאליו אלא ר-ק-מ-ה'.

הטבע - תחפושת

וזוהו כל ענין המגילה, להראות כיצד הקב"ה מסתתר לו בתוך המקרים, ומתוך תחפושת של טבע מנהל בהסתר את העולם, ובאופן שכל הטבע אינו אלא מעשה השגחה ניסי מוסתר (יעויין רמב"ן סוף פרשת בא)^א.

בניצחון חלקי שיתבטא בהשמדת היהודים בלבד, אלא שכל עיקר מחשבתו היתה להשגת ניצחון שלם וכולל, וזאת על ידי הנחלת תבוסה גם לתורת היהדות. שניצחון שכזה - לא רק שיבער את מציאות ישראל מן העולם, אלא שיסלק עמו אף את התורה שלהם. מהלך מושלם שכזה - יגלה ויבהיר לעולם כולו אחת ולתמיד, את אמיתת עליונות גזע עמלק ויסוד השקפתו, ומנגד את טעות תורת ישראל.

והנה עיקר עמלק ויסוד השקפתו, כי הכל מקרה - אין בורא ומנהיג לעולם, לית דין ולית דיין וארץ ניתנה ביד רשע, החזק בעולם (בבני אדם ובחיות) טורף את החלש, עמים קמים ונופלים, וכל העולם מתגלגל מעצמו כספינה המיטרפת בים, אין סיבה ואין מסובב. למה? - ככה.

ובכדי להשיג מטרה זו, המן - כבן בנו של עמלק וכנאמן לשיטתו, לא רק שלא נקט בתכסיסי מלחמה, אלא שבכוונת תחילה השאיר את הכל למקרה - "הפיל פור הוא הגורל" - להראות שהמקרה הוא שקבע את זמן ההשמדה. ולא נתקררה דעתו עד שעמד ומסר את כל פרטי תוכניתו לכל מאן דבעי - להראות שלא תכסיסי מלחמה הועילו כאן, אלא שהכל עשה הטבע בגורל ומקרה. ובכך הראה המן לעולם כולו - שלא המן השמיד את ישראל, אלא שההסטוריה מחקה את עם ישראל - שכך נתגלגל מאליו גורל העולם, והכל תהליך טבעי ולא מתוכנן (ומשום כך אף אין להעניש את המן בזה, כשם שאין להעניש את האריה הטורף את הצבי).

ובזה חשב המן להשיג ניצחון שלם וכולל, שהנה לא רק שעם ישראל כולו

א. הערה בביאור הגר"א:

ודתו מגיע, אבל גדול ליהודים וצום ובכי ומספד, שק ואפר יוצע לרבים"

ולבאורה צ"ע, דבשלמא צום בכי ומספד יש להם מקום, דהוי מתכסיסי התשובה (יעיין רמב"ם), אמנם מה מקום יש כאן לאבל, והרי עדיין לא נהרג אף אחד, וגזירה עבידא דבטלה.

ואולי אפשר לומר, דכיון שהסכימו עליונים לגזירת המן, נמצא שגזירת ההשמדה היא גזירת שמים ולא רק גזירת המן.

והנה יעויין בתוס' (מו"ק ז: ד"ה יותם), שגזירת שמים נחשבת כנבואה וכדבר העשוי (כל עוד לא נתבטלה). וא"כ י"ל, אף שעדיין לא נהרגו היהודים, מ"מ כיון שהגזירה בתוקפה, הרי שנחשבים הם כבר כמתים, ולכן היה שייך בהם לשון אבלות ומספד.

יט) דיון בטעם הגר"א - מדוע זימנה אסתר את המן למשתה עם אחשורוש (פסוק ד) ונתת לחל המלכה מאד"

הנה יעויין בפירוש הגר"א (קול אליהו 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.

ומעתה נבין מדוע "קראו לימים האלה דוקא פורים - ועל שם הפור", שהלקח המרכזי הנלמד מכל מאורעות המגילה הוא ש"מקרה" הוא מונח מסולף, וכל פור וגורל - הוא מלבוש שבתוכו מסתתר הקב"ה בעצמו ודרכו מנהל את העולם. לקח מרכזי זה - ש"הפור דא קודשא בריך הוא" רצו חז"ל שנלמד ונפנים, "ועל כן קראו לימים האלה פורים - על שם הפור".

ומאחר שלמדנו כי הטבע כולו - הוא התחפושת של הקב"ה (ושמא זהו המקור למנהג התחפושות), הרי שמעתה נראה כי תיקון הפורים ועבודתנו ביום זה (ובכל יום ויום) - היא להסיר תמיד את תחפושת הטבע, ולגלות מי נמצא בפנים, עד שיקבע הדבר בתוכנו בקנין גמור, שכל פורינו ומקרינו - הם קודשא בריך הוא בעצמו, ואין עוד מלבדו.

יז) "הרצים יצאו דחופים" - מה כ"כ דחוף כאן (פסוק טו) "הרצים יצאו דחופים בדבר המלך"

הנה יש לעיין, כיון שזמן ההשמדה נקבע לעוד שנה, א"כ מה כ"כ דחוף בשליחת הרצים.

פרק ד

יח) "אבל" - לפני ביצוע גזירת ההשמדה ? (פסוק ג)

"ובכל מדינה ומדינה מקום אשר דבר המלך"

שורש הדברים נכתבו ע"פ ביאור הגר"א למגילת אסתר (פ"א פסוק ב) שכתב, שכל יסוד ענין הפורים הוא להורות שאף הטבע והמקרה הוא נס, וכולו בהשגחה פרטית מאת ה', יעוי"ש בהרחבה. אלא שצ"ע קצת, איך כתב הגר"א שם שכל יסוד הפורים הוא להראות שאין מקרה וטבע והכל הוא נס, וזה קמ"ל פורים - שהכל הוא נס, אלא שבפורים הוא בנסתר ובחנוכה הוא בגלוי יעוי"ש, והרי יסוד זה כבר

נזהרים 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.

(כ) מדוע לא לבש מרדכי בגדים - על השק (שם)

"ותשלח בגדים להלביש את מרדכי ולא קיבל"

הנה מבואר, שכשנודעה הצרה - שלחה אסתר למרדכי בגדים, כדי שיסיר את שקן מעליו ולא קיבל.

ולבאורה צ"ע, מה יש לשלוח לו בגדים - וכי למרדכי אין בגדים, אלא שאם נשאר בלבוש שק - בודאי שיש סיבה לדבר, והיה עליה תחילה לברר למה נוהג כך 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"**.

והוא, שהנה בפסחים (קיא.) איתא, שנדה העוברת בין שני אנשים, אם זו עת תחילת נידתה - הורגת אחד מהם, ואם סוף נידתה - מריבה עושה 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 (עד כאן תורף דברי הגר"א).

ולבאורה יש לעיין, כיון שפירסה אסתר נידה, למה באמת לא הביאה הגמרא עצה זו.

היזק הנדה - רק בשעת וסתה הרגיל

ונראה שלולי דברי קדשו דהגר"א, היה מקום לומר שלא תועיל עצה זו.

וטעם הדבר, דהיזק הגמרא מיירי באשה שזו עת וסתה הרגיל, דאז הוא זמן **ראיית**ה ותוקף זמן טומאתה ואינה טומאה מקרית. (ואף שלענין איסור אין לחלק, מ"מ הענין הסגולי שבדבר הוא בוסתה הרגיל וכפי שיוסבר לקמן).

ותדע 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.

וחיפשתי ומצאתי שכן פסק להלכה בשו"ת שלמת חיים (להגרי"ח זוננפלד זצ"ל, אות תקז), שנשאל שם מדוע אין

למדנו בפסח מיציאת מצרים, שהרי כתב הרמב"ן המפורסם (בסוף פרשת בא), שמהניסים הגלויים אדם לומד לניסים הנסתרים, שאין לאדם חלק בתורת משה עד שיאמין שכל דברינו ומקרינו הם כולם ניסים, אין בהם טבע ומנהגו של עולם, והרי שזה נלמד כבר מיציאת מצרים, וא"כ מאי קמ"ל פורים וצ"ע, ויש ליישב.

"נצום כן", שהרי גם נערו אסתר צמו איתה, ויעויין בתרגום שאכן כתב "אף אנא ועולמותי נצום הכדין", אכן בתרגום שני הגירסא היא "אצום" כמו בפסוק.

ואולי צ"ל בפשטות, דכיון שאסתר היא סיבת התקנה, שהרי היא צייתה על הצום והכל בא מחמתה, קמ"ל הפסוק "אצום" שהכל נגרר אחריה.

אלא שנראה שיש בזה עומק.

שהנה יעויין במ"ב (תקפ"ו ס"ק ב) שהקשה מדוע נקראת התענית דוקא "תענית אסתר", שהרי לא מדובר כאן על התענית שאסתר התענתה ב"ג בניסן לפני שנכנסה למלך, אלא בתענית שכל ישראל התענו לפני המלחמה ב"ג באדר (ולא רק אסתר), וא"כ מדוע נקראת תענית זו דוקא על שמה.

ותירץ וז"ל "כדי לזכור שה' יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו, כאשר יתענה וישוב אל ה' בכל לבבו, כמו שעשה בימים ההם".

וצ"ע מה תשובה היא זו, דלכאורה הקשה ולא תירץ כלום.

והנראה אולי בזה, שהנה יעויין במדרש (אסתר רבה ז, יג), שאלהו הנביא אמר למרדכי שבשמים נגזרה עליה על ישראל ולא תעזור כל השתדלות מעשים טובים או אפילו תשובה, שהכל הוא כלאחר מעשה, "שמימיהם של ישראל לא הגיעו לצרה שכזו".

והנה לכאורה קשה, דאם באמת שום דבר לא יעזור, לשם מה ביקשה אסתר לתקן צום לפני כניסתה למלך.

ועוד, מדוע בצום זה כללה אסתר גם תינוקות וזקנים, והרי אין זה

וידוע בשם הגר"י שאמר מכאן, 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" "ולהסיר 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 אולי 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.

כא) אצום - נצום ? (פסוק טז)

"גם אני ונערותי אצום כן"

ולכאורה צ"ע, שצריך היה הפסוק לומר -

כתב השו"ע (תר"צ, ג) צריך לקרותה כולה ומתוך הכתב, ואם השמיט הסופר באמצעה תיבות אפילו עד חציה, וקראם הקורא ע"פ - יצא.

כלומר, שאם קרא אדם את רוב המגילה ממגילה כשרה - יצא בדיעבד, אף אם את מיעוטה קרא בע"פ או מתוך מגילה פסולה.

ובביה"ל שם כתב, שרוב לענין זה נמדד לפי המילים ולא לפי האותיות, ומכיון שבמגילה ישנם 3045 מילים, נמצא שעד 1522 מילים אפשר להשלים מתוך חומש.

המסופק אם חיסר מילה - להיכן חוזר

והנה אם לאחר סיום הקריאה, מסופק אם חיסר מילה, הרי שבקריאת היום צריך לחזור, ומשום שחיובה מדברי קבלה ולא אמרינן בזה ספק דרבנן לקולא (תרפ"ז בשערי תשובה אות א, בשם הנודע ביהודה, ובתר"צ בשעה"צ אות מא בשם הישועות יעקב). ולהיכן חוזר, לתחילת אותו פסוק שבו נמצאת מילת הספק, ומשם קורא על הסדר.

ולפי זה נמצא, שאם מאותו מקום עד סוף המגילה הוא מיעוט המגילה - יהיה רשאי לקרות גם מחומש (בדיעבד אם אין לו מגילה כשרה), ואם הוא רוב המגילה (יותר מ 1522 תיבות) - יצטרך לקרוא מתוך מגילה כשרה.

תיבת ה 1523 - שהיא התיבה המכרעת, שממנה והלאה הוא מיעוט המגילה - היא תיבת "שְׁאֵלָתִי" המוזכרת בפסוק זה.

(ג) "רוב בניו וקנייניו על העץ תלית"
(פסוק יא)

"ויספר להם המן את כבוד עשרו ורוב בניו"

בכוחם וממתי שמענו שמחייבים תינוקות בצום, וצ"ע.

תענית של תשובה - ותענית של

רחמים

והנה יעויין בשיחות הרב פינקוס זצ"ל (פורים עמוד ע), שביאר שאסתר נתכוונה לעורר רחמים פשוטים וכשם שאב מרחם על בנו (אף שלא מגיע לו), שדוקא במקום שהבן בסכנה אז מתעוררים ביותר רחמי האב. ולכן צייתה שאף תינוקות וזקנים יתענו - ובכדי לעורר רחמי שמים.

ונמצא שאסתר חידשה סוג חדש של תענית, והוא "תענית של רחמים", שהנה אם גם תינוקות שלא חטאו התענו - הרי מוכח שאין זה תענית של תשובה, ועניינו לעורר רחמים, שאף במקום שתמו הזכויות, מ"מ רחמי האב הפשוטים לעולם לא כלים.

ויתכן שזהו שכתב המ"ב, שלכן נקרא "תענית אסתר" להורות שה' שומע כל אחד, פירוש, ואפילו אינו ראוי כלל (כבימי אסתר), אם רק יקרא אל ה' בכל ליבו, ויעורר רחמי ה' הפשוטים, ומכיון שאסתר היא זו שחידשה סוג זה של תענית, נקרא הצום על שמה.

ולפי זה, זהו שאמר הפסוק "אצום כן", להורות על סוג חדש של תענית שחידשה אסתר, ונקט הפסוק לשון יחיד (אף שכל ישראל צמו), להורות על חידוש זה ששייך רק לה.

פרק ה

(כב) **תיבת ה - 1523 והנפק"מ להלכה** (פסוק ח)

"אם מצאתי חן בעיני המלך, ואם על המלך טוב לתת את שאלתי"

כד) המן מן התורה מניין (פסוק יג)
 "וכל זה איננו שווה לי"

הנה ביאור הפסוק ע"פ פשוטו, הוא כפי מה שפירש"י כאן, שאף שהיה המן עשיר ובעל מעמד, כל זה לא היה שווה לו כיון שמכר עצמו לעבד למרדכי, ומה שקנה עבד קנה רבו, ומה לי רוב כבודו ועושרו, והלא הכל שייך לרבו מרדכי.

אמנם יעויין בגמרא (חולין קלט.) שדרשה, המן מן התורה מנין, שנאמר - "המן העץ אשר צויתך". וכבר הקשו דמה השייכות כאן בין שני העניינים, ומה הקשר בין חטא אדם הראשון להמן.

ביאור א - אם היה המן עבד של מרדכי

וידוע לבאר (בשם הגר"א קוטלר זצ"ל), דשאלת הגמרא היתה, שאיך יתכן שלהמן היה הכל ובכל זאת אמר ששום דבר לא שווה לו, ואין לו כלום. ולזה תירצה הגמרא, דמצאנו כעין זה בחטא אדה"ר, שהיה מותר בכל האילנות, ובכל זאת לא נסתפק בהם, ורצה לאכול דוקא מהעץ שנאסר בו.

ולביאור זה צ"ל, שכיון שהיה המן - עבד שמרד, ולא היה באפשרות מרדכי לכפות עליו את עבדותו בפועל, הרי שנתיימש מרדכי ונפקע קנין הממון שלו, וכפי שכתב השו"ע (יו"ד רסז, סו), שעבד שברה ונתיימש רבו ממנו, אינו יכול להשתעבד בו עוד, וכופין את רבו לכתוב לו גט שחרור.

וכיון שלביאור זה, היה המן ברשות עצמו (לפחות לגבי הממון), שאלה הגמרא למה אמר המן שכל זה איננו שווה לו, והיכן מצינו בתורה הנהגה שכזו.

בפיוט "מעוז צור" (בבית הנוגע לנס פורים) נאמר: "רוב בניו וקניניו על העץ תלית".

וראיתי לאחד האחרונים שהעיר על הפייט, איך כתב שרוב בניו של המן נתלו, והלא רק עשרה נתלו. דלשיטת בגמרא (מגילה טו:) 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, שכל כוונת הפייט היא לומר שגאוותו של המן על גדולת בניו ועושרו (כפי שמובא במגילה שהתרברב על "כבוד עושרו ורוב בניו") - נשברה, כשנתלה לבסוף על העץ.

והבי קאמר הפייט, גאותו 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 ממונו 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 "קרית 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, ורבותיה דבניו", ומפורש ש"רוב בניו" - הכוונה לגדולת בניו.

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 מישהו 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 תלייה. 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 וחיה 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", שהרי מי ישמע לו בטענה זו. אלא כך יאמר יצה"ר לאדם: "ודאי שה' אמר, אבל לא הבנתם בדיוק את כוונתו" - "זה לא הפשט".

ובן כאן, ודאי שה' אמר שמי שיאכל מעץ הדעת 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

ולשיטת רש"י (שעדיין היה המן עבד), צ"ל שמרדכי לא נתייאש ממנו, ובטח בה' שמעמדו יושפל ויחזור לשרתו.

ביאור ב - איך מותר להזכיר שמו של המן

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, דשמא סגי בכך לענין זה.

ביאור ג - היכן מצינו שעל אכילה אסורה - חייבים מיתה

ומידידי הרה"ג אברהם לוי שליט"א (ר"מ ישיבת הדרת תורה) שמעתיו לבאר, דכוונת הגמרא לשאול, היכן מצינו שעל אכילה שלא ברשות חייבים מיתה. שגזירת המן באה על שנהנו מסעודת אחשורוש שלא ברצון חכמים (מרדכי). ועל זה תירצה, דמצינו כעין זה באכילת עץ הדעת, שלא הורשה לאכול ונתחייב על זה מיתה, ויש לפלפל.

ביאור ד - בגדר פיתוי מחשבת היצר

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 ובשאר אופנים,

"שבכל דור ודור עומדין עלינו לכלותינו, והקב"ה מצילנו מידם", שלא נאמר - "מצילנו מהם" אלא מידם - פירוש, שע"י ידם ופעולותיהם גופא 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 ומזה נמשכה לה הישועה.

פרק ו

(נו) בגדרי "בנפול אויבך אל תשמח" (פסוק יא)

"ויקח המן את הלבוש ואת הסוס, וילבש את מרדכי וירכיבהו ברחוב העיר"

הנה איתא בגמרא (מגילה טז.), שכשרצה המן להרכיב את מרדכי על הסוס, אמר לו מרדכי שאינו יכול לעלות - כיון שנחלש כוחו מהתענית, ולכן המן התכופף, ומרדכי עלה על גבו, ותוך כדי כך - בעט בהמן.

אמר לו המן: והרי כתוב "בנפול אויבך אל תשמח", ולמה עשית כן. ענה לו מרדכי, שזה אמור בישראל, אבל בדיכוד 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

כפי מה שחושבים", ויש לעיתים הגבלות ולא תמיד יכול להציל וכו', וזהו פיתוי מחשבת נחש - מהלך מחשבת המן.

כה) האם להמן היתה רשות - להכנס למלך ללא הזמנה (פסוק יד)

"ותאמר לו זרש אשתו וכל אוהביו, יעשו עץ גבוה חמישים אמה, ובבוקר אמור למלך ויתלו את מרדכי עליו"

ולכאורה צ"ע, כיצד חשב המן - ע"פ עצת זרש, שיצליח להכנס בקלות מוקדם בבוקר למלך ללא הזמנה, לומר למלך לתלות את מרדכי, שהרי אפילו לאסתר מלכה (אשת המלך) - היה אסור להכנס ללא הזמנה - ק"ו להמן, וצ"ע.

ולכאורה מוכרחים לומר, שעל המן לא חל חוק זה, ויכול היה להכנס למלך בכל עת.

ומצאתי ראייה לזה, שהנה בתרגום עה"פ "אשר לא יקרא אחת דתו להמית", פירש התרגום, שהכוונה שמי שרוצה להכנס למלך בלא שהוזמן, צריך לבקש רשות מהמן, שהמן הוא שגזר גזירה זו וקיבל את הסכמת אחשורוש. ומסתבר, שעל מחוקק החוק אין היא חלה, שהרי המן בעצמו הוא המרשה על הכניסה.

ויעויין בחיי עולם (למרן הקה"י זצ"ל), שביאר ענין "עצת ה' היא תקום", שכל מעשי הרשע לא רק שלא מסכלים את רצון ה', אלא שהרשע בעצמו עוזר לגזירת ה' לצאת אל הפועל, מבלי ידיעתו ובעל כרחו, וכמו שפרעה גזר להרוג את הזכרים, ובעצמו גידל את משה בארמון.

והמליץ על כך מוריני הגר"ח קמיל זצ"ל, את הנאמר בהגדה של פסח,

והעולה על פי זה להלכה:

א] מותר לניצול ישראל לשמוח ולשבח על הצלתו, גם אם היתה הצלתו כרוכה בנפילת גוי. אמנם אם נגרמה מנפילת ישראל אחר - אסור.

ב] אסור למי שאינו ניצול לשמוח במפלתו של הרודף, ואפילו הוא גוי, שנאמר "בנפול אויבך אל תשמח", וראייה ממה שנאסר למלאכים לומר שירה על הצלת ישראל מהמצרים.

כו) מדוע בת המן היתה בטוחה - שדוקא מרדכי - הוא המוביל את אביה ברחוב העיר (שם)

"ויקרא לפניו, ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו"

הנה יעויין בבן יהוידע שהקשה, איך לא הכירה בת המן את קולו של אביה, כשצעק ברחוב העיר "ככה יעשה לאיש אשר המלך חפץ ביקרו" (יעויין שם במה שתירץ).

אלא שמ"מ זה צע"ג, דהא תינח שלא זיהתה את קולו של אביה (שאולי שינה קולו מהבושה), ותינח שחשבה שודאי אביה הוא על הסוס (לרוב גאוותה), אבל מנין הביטחון שמי שמוביל את הסוס הוא דוקא מרדכי, שאף שבטוחה היתה שאביה הוא המוכרז על הסוס, מ"מ שמא ציוה המלך לאחד המשרתים שירכיב את המן ברחוב העיר, שהרי לא נתפרסם שהמלך ציוה למישהו להרכיב את המן, והכל היה בהפתעה, ומאין הביטחון שמרדכי הוא המנהיג.

ואין לומר שבאמת היתה מסופקת מיהו המנהיג, אלא שלרוב שנאתה את מרדכי זרקה על הספק דלמא הוא מרדכי,

להמן שזה דוקא בישראל, ומשמע דבכל האומות שרי לשמוח במפלתם.

והנראה אולי בזה, דהנה לכאורה קשה, איך אמר בילקוט שנאסר על המלאכים לומר שירה על טביעת המצרים, והרי ישראל בעצמם אמרו שירה כשטבעו המצרים, ולא נאמר להם להפסיק ומשום "בנפול אויבך אל תשמח".

ועל כרחך, דשאני ישראל שלא נחשב שאמרו שירה על מפלת המצרים אלא על הצלת עצמם (ומה שאין כן המלאכים שאמרו על מפלת המצרים, וזה אסור ומשום "בנפול אויבך את תשמח"), שזה לכאורה דבר פשוט, שמותר לאדם לשבח לה' על הצלת עצמו מיד אויב.

ואף אם נאמר שכוונת המלאכים בשירתם היתה לשבח על הצלתם של ישראל (ולא על מפלת המצרים), מ"מ צ"ל שעדיין אסור להם, שכל ההיתר לשבח הוא לניצול עצמו, ולא למלאכים שאין הם הניצולים.

והטעם בזה, דכיון שסו"ס חביב אדם שנברא בצלם, הרי שיש בשמחה ובשבח (למי שאינו הניצול) משום שמחה במחיית אדם - ואין לזה מקום אפילו 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.

בשם הרוגצובר, 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 הרוגצובר 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. (וביאריו 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 שניים היו באוויר: בת המן והכלי.

והנה בת המן חשיבא ככלי שנזרק, ולכן נחשבת כשבורה וכמתה, אבל העביט ביחס להמן חשיב כזרק אבן, שעד שלא פגע אכתי אינו חפוי ראש. ולכן אמר הפסוק תחילה **אבל** (שתחילה נחשבה בתו כמתה) ורק אח"כ היה חפוי ראש.

והנה, מלבד שבגמרא 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 מיתה 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.

שהרי לצד שהוא ממשרתי המלך הרי היא מבזה את המלכות ויכולה להענש.

והנראה אולי בזה, שהנה עיקר 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 לבקשת אביה, לכן סברה, שיתכן והמלך לא רצה להרוג את נשיא היהודים מחשש למרידת היהודים, ולכן מצא להמן פתרון אחר. והוא, להכריח את מרדכי לשחרר את המן, וצויה 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 (י"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.

כח) קודם אָבֵל - ואח"כ חפוי ראש (שם)

"והמן נדחף אל ביתו אבל וחפוי ראש"

הנה נתפרסם מאוד, מה שהקשו בישיבות

והמלכה, שאף שנתברר שהמלכה יהודיה, היה לו לומר למלך "אתה בעצמך הסכמת - ונתתה לי רשות", ומדוע המן כ"כ פחד, וצ"ע.

דיון בתירוצי האחרונים

ביאור א - אחשוורוש העמיד פנים

בספר טללי אורות (על מגילת אסתר עמוד רלז) הביא בשם הגרי"ד סולוביציק (ראש ישיבת בריסק) דהנה כתב רש"י כאן, כל מקום שנאמר "ויאמר" "ויאמר" שתי פעמים, אינו אלא למדרשו, וביאר, שמצד האמת ודאי ידע אחשוורוש מהכל והסכים לגזירת המן, ורק לאסתר המלכה אמר "מי הוא זה ואיזה הוא".

וזהו "ויאמר המלך אחשוורוש" - הראשון, שלעצמו אמר שמסכים להמן. אלא שלאסתר אמר דבר אחר, ולכן כתוב פעם נוספת "ויאמר לאסתר המלכה", שזו אמירה רק בשביל אסתר המלכה, אבל לא היתה זו האמירה של המלך כלפי עצמו.

אלא שלפי זה צ"ל, שבאמת אחשוורוש לא כעס - ורק העמיד פנים ככועס, וזה לכאורה קצת דוחק, שאם באמת הסכים בכל ליבו עם המן, למה ציוה להמית אותו בתליה, וצ"ע.

ביאור ב - המן רימה וזייף את האגרות

הנה ידוע מה שביאר בזה הבית הלוי, שבאמת יעויין בפסוקים שעיקר טענת המן למלך היתה ש"את דתי המלך אינם עושים" ויעויין בתרגום שהכוונה לאיסורי שבת והמועדים ושאר איסורים - המגבילים אותם במלאכה ובתעסוקה. ולכן לא דיבר המן למלך על השמדה גופנית אלא על השמדה רוחנית, והיינו להעביר אותם על דתם ולאבדם בתוך כלל האומות.

ולכאורה צ"ע, דכיון שעדיין לא הגיע זמן ההשמדה ושום יהודי לא נהרג, מדוע נופל כאן שם "אבלות". דבשלמא צינם ובכי יש להבין שעשו כהתעוררות לתשובה, אבל מה שייך כאן אבלות והספדים, שהרי אף אחד לא מת, שדלמא תתבטל הגזירה.

ישועת פורים - "ונהפוך הוא"

והנה ישועת פורים נאמרה בפסוק בלשון "ונהפוך הוא" (יעויין לקמן פ"ט פסוק א - ענין זה באורך), 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 שישראל יחשבו "מתים" כאמור, נגזר על המן שבתו תמות (בכלל כל ילדיו), והרי שכבר היה המן בבחינת אבל על בתו, עוד בטרם היה חפוי ראש.

פרק ז

כט) כיצד התמים אחשוורוש - שלא ידע מגזירת ההשמדה ? (פסוק ה)

"ויאמר המלך אחשוורוש - ויאמר לאסתר המלכה, מי הוא זה ואיזה הוא, אשר מלאו ליבו לעשות כן"

ידועה ומפורסמת לה הקושיא, כיצד מיתמם המלך שכאילו אינו יודע מגזירת ההשמדה, והלא רק לפני שלושה ימים נתן את טבעתו להמן להרוג את היהודים, ואיך פתאום כועס כאילו שאינו יודע דבר, והיה לו לומר "לא ידעתי שאת יהודיה", וכיו"ב.

ועוד, למה המן נבעת מפני המלך

אלא על האנשים מבני כ' ועד בני ס' בלבד - שהם יוצאי צבא, שעליהם בא החשבון של עשרת אלפים ככר כסף, אבל מעולם לא נתן המלך רשות להרוג נשים וסף.

וז'הו שכעס המלך "מיהו זה ואיזה הוא", שגזר גם על הנשים (ואסתר בכללם).

ועל פי ביאור הגר"ח יתייבש לכאורה דבר נוסף, שהנה רש"י כתב כאן (בביאור מהו "ויאמר ויאמר" שתי פעמים) "בתחילה היה מדבר עמה ע"י שליח, ועכשיו שידע שממשפחת מלכים היא - דיבר עימה הוא בעצמו", ומוכח ברש"י, שמתוך טענתה של אסתר הבין המלך שהיא יהודיה.

והנה כיון שהוא בעצמו נתן להמן רשות להרוג אותם - למה כעס, ועוד למה המן נבעת, והיה לו לומר למלך "אתה בעצמך הסכמת".

ולדברי הגר"ח יתייבש, שאף שהסכים להשמיד את היהודים (ואף שנודע לו כעת שהמלכה יהודיה), מ"מ כעס על המן, שהרי לא נתן רשות להרוג רק מבני כ' ועד בני ס', ולא את הנשים והסף.

ל) כיצד ידע חרבונה על מזימת המן (פסוק ט)

"ויאמר חרבונה אחד מן הסריסים לפני המלך, גם הנה העץ אשר עשה המן למרדכי"

הנה יש לעיין, 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 בלילה לפני בבית המן, ואיך ידע חרבונה מכך.

וז'הו שאמר הפסוק "אם על המלך טוב יכתב לאבדם", וכילד שהלך לאיבוד - שהוא חי - רק שאין יודעים היכן הוא, ואף כאן, הכוונה היתה לבטלם בין האומות.

אלא שבפועל המן זיף את האיגרות וכתב "להשמיד להרוג ולאבד", שלא כהסכמת המלך, ולכן כשנודע למלך דבר הזיוף מפי אסתר, כעס מאוד על המרידה במלכות ולא נותרה לו ברירה אלא להמית את המן.

אלא שלפי זה צ"ע, מדוע גם לאחר מות המן, לא הסכים המלך לבטל את הגזירה, שהנה נאמר בפסוק (ח, ח) "כי כתב אשר נכתב בטבעת המלך אין להשיב", ופירש"י, שאין נאה לבטל את הגזירה הראשונה, ולהראות שכתב המלך היה זיוף.

ביאור ג - המלך לא ידע שכוונת המן היא על היהודים

ובלהם סתרים (לרבי יוסף טיטאצאק זצ"ל) ביאר, שהמן לא פירט לפני אחשוורוש איזה עם ברצונו לעקור ("ישנו עם אחד" - ולא פירש מיהו), ולכן כששמע המלך מאסתר שהכוונה על עם אסתר, התמלא חימה.

ולכאורה הוא נגד גמרא מפורשת, שהרי בגמרא (מגילה יד.) במשל התל והחרין אמרו, שאחשוורוש שנא את היהודים יותר מהמן, ומפורש שידע אחשוורוש שהמדובר הוא בעם ישראל (יעוין רש"י שם), וצ"ע.

ביאור ד - הגזירה היתה רק על בני כ' עד בני ס'

ובספר טעמא דקרא (להגר"ח קנייבסקי זצ"ל) כתב, שהמכירה לא היתה

ירש תרומה), ותכריך בוץ הוא פשתן (אבן עזרא שם), ואיך היה מותר ללבשם.

ויעוין 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.

לג) האם הפיוט שושנת יעקב - סותר את המקרא (שם)

"ומרדכי יצא מפני המלך בלבוש מלכות -
והעיר שושן צהלה ושמחה"

הנה יש לעיין, שלכאורה הפיוט שושנת יעקב - סותר פשוטו של מקרא.

שהנה בפיוט נאמר - שושנת יעקב (כנסת ישראל) צהלה ושמחה - בראותם יחד (בגלל שראו כולם) את תכלת מרדכי (כשיצא מלפני המלך בלבוש מלכות, ונתברר שעלה לגדולה), כלומר 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

ולכאורה מכאן קצת ראייה לדעה בגמרא (מגילה טז.), שאף חרבונה היה באותה עצה (לתלות את מרדכי), אלא דכיון שראה שנתקלקלה עצתו, ברח והציל את עצמו.

פרק ח

לא) מדוע צריכה היתה אסתר להתחנן למלך - שייבטל את גזירת המן - לאחר שנתלה (פסוק ג)

"ותוסף אסתר ותדבר לפני המלך, ותפול לפני רגליו ותבך ותתחנן לו,
להעביר את רעת המן האגגי"

הנה יש לעיין, שהנה איתא בגמרא (מגילה טו:), שלשיטת ריב"ק, הטעם שזימנה אסתר את המן למשתה, היה כדי שיחשוד המלך בהמן שנתן עיניו במלכה, ויהרג הוא והיא, וע"כ כך תבטל גזירתו של המן, שחוק היה בשושן שאם מחוקק החוק מת - אזי הגזירה מתבטלת.

וא"כ צ"ע, דכיון שנתלה המן, הרי שגזירתו נתבטלה מאליה, ולמה היתה צריכה אסתר להתחנן כל כך, לבטל את הגזירה, וצ"ע².

לב) האם לבש מרדכי כלאיים (פסוק טו)

"ומרדכי יצא מלפני המלך בלבוש מלכות, תכלת וחור ועטרת זהב גדולה, ותכריך בוץ וארגמן - והעיר שושן צהלה ושמחה"

הנה צ"ע, שלכאורה היו בבגדי מרדכי כלאיים, שהרי תכלת הוא צמר (רש"י

ב. יעוין במה שכתבנו לתרץ, במנורה בדרום אדר תשפ"ב.

והנה יש לעיין, שלכאורה מכאן הערה על המ"ב (תר"ע סק"ו) שכתב, שבפורים היתה הגזירה על הגוף ולא על הנפשות (ביטול המצוות), ולכן קבעו חובת משה ושמחה. ומה שאין כן בחנוכה שהיו הגזירות על המצוות ולא על הגוף, ולכן לא קבעו חובת משה אלא רק הלל והודאה. וקשה, שהרי גם בפורים גזרו על הנפשות כאמור, וצ"ב.

ואפשר היה לומר, שכוונת המ"ב הוא ש**עיקר** הגזירות בפורים היו על הגוף (ולעולם גם על הנפשות גזר המן). 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.

פרק ט

לה) בגדר נס פורים - "ונהפוך הוא" - בסימן "גמולו ישוב לו בראשו" (פסוק א)

"ונהפוך הוא, אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם"

הנה לקמן (בפסוק כד) נאמר, "כי המן בן המדתא האגגי צורר כל היהודים, חשב על היהודים לאבדם: ובבואה לפני המלך, אמר עם הספר - ישוב מחשבתי הרעה אשר חשב על היהודים על ראשו, ותלו אותו ואת בניו על העץ".

ובמנות הלוי ביאר כוונת הפסוק, שכשראה המלך את מחשבתו (תוכניתו) של המן, אמר להשיבה על ראשו, ולא רק אמר זאת בפיו, אלא גם כתב זאת בספר.

ומדקדוק הדברים משמע, שהמן לא לקה

היהודים על ביטול הגזירות על המצוות (וכפי שנאמר אח"כ "ליהודים היתה אורה ושמחה וכו'") ולא על גדולת מרדכי, וצ"ב.

ובפשטות צריך לומר - שהכל דבר אחד, שהנה בגמרא (מגילה טז: - יעויין רש"י שם) מבואר שגזר המן גם על המצוות (מכך שרק כעת נהיה ליהודים תורה, תפילין ומילה) ומפורש לפי זה, שגזירה זו נתבטלה מיד עם מות המן (שלא כגזירת ההשמדה) - אלא שעדיין לא נודע ליהודי שושן מביטול הגזירות. אמנם כעת שראו את תכלת מרדכי (הציצית) שלבשה בגלוי, הבינו שבטלה הגזירה על המצוות ולכן שמחו - והכל ענין אחד.

ואח"כ הראוני בגר"ז שכתב כעין זה, אלא שהוא פירש שראו ישראל שפשט מרדכי את השק ולבש בגדי מלכות, וממילא הבינו שהגזירה בטלה. ולפירשו, 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).

ולפירשו לכאורה קשה, שהרי באמת לא בטלה, שהמלך רק נתן רשות ליהודים להקהל ולעמוד על נפשם, אך לא ביטל את גזירת ההשמדה והסכנה עורנה קיימת, ולשמחה זו מה עושה.

לה) הערה על המ"ב - שבפורים לא היתה גזירה על הנפשות (פסוק טז) "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר"

יעויין לעיל (אות לא) במה שנתבאר שהמן גזר גם על המצוות.

שהכינו ידי המן - זה גופא יעשה לו, בבחינת "הקדירה אותה בישל - אותה בעצמה יאכל".

ג] בסידור "תכלאל" בפתיחה למגילה (הנקרא לפני קריאת המגילה בנוסח תימן) נאמר: "ראה אלוקים את אשר זמם - וירע בעיניו, הפך עליו את גורלו - הפר עצתו וישב לו גמולו בראשו", והיינו כנ"ל שהחזיר ה' להמן - והפך עליו את שזמם.

לו) בני המן - נהרגו או נתלו ?
(פסוק י')

"עשרת בני המן בן המדתא"

כתב הרמב"ם (מגילה פ"ב הי"ב) "וצריך הקורא לקרות עשרת בני המן ועשרת - בנשימה אחת, כדי להודיע לכל העם שכולם נתלו ונהרגו כאחד".

אכן בשו"ע (תר"צ, טו) שינה מלשון הרמב"ם וכתב, "וצריך לומר עשרת בני המן בנשימה אחת, להודיע שכולם נהרגו ונתלו כאחד".

ובפשטות החילוק הוא, שלשיטת הרמב"ם שבני המן "נתלו ונהרגו" - משמע שכולם מתו ע"י תליה, ולשיטת המחבר ש"נהרגו ונתלו" - הרי שנהרגו תחילה בחרב (או בכל מיתה אחרת), ואחרי מיתתם ניתלו.

ולכאורה צ"ע שיטת הרמב"ם, שהרי מקרא מפורש הוא שבני המן נהרגו תחילה, שהרי נאמר (אסתר ט, ו - י') - "ובשושן הבירה הרגו היהודים ואבד חמש מאות איש: ואת פרשנדא ואת דלפון ואת אספתא: ואת פורתא, ואת אדליא ואת ארידתא: ואת פרמשתא ואת אריסי ואת ארידי ואת ויזתא: עשרת בני המן בן

בעונש חדש על זממו, אלא שהיא גופא - מה שזמם לעשות - נתהפך וחזר על המן בעצמו, שתחת אשר הכין עץ לתלות את מרדכי - נתלה הוא בעצמו על אותו עץ.

וכן הוא הנוסח שתקנו בעל הניסים, "והשבות לו גמולו בראשו, ותלו אותו ואת בניו על העץ", כלומר שהקב"ה לא ביטל את תוכנית המן, וכל מה שזמם - נשאר קיים, אלא שנתהפך על ראשו בעצמו.

הגזירה נתהפכה ולא נתבטלה

וכן נראה לבאר לפי זה את כוונת הפסוק כאן, "ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם, ונהפוך הוא, אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם".

כלומר, שגזירת אויבי היהודים לא בטלה, אלא שנתהפכה הגזירה על ראשיהם של האויבים - ומעתה נשתנתה המגמה, ומה שחשבו לעשות ליהודים נתהפך על ראשם, ומעתה היהודים הם השולטים בשונאיהם.

וכן מצינו גדר זה (שנתהפכה הגזירה) בהרבה מלשונות הפיוטים על פורים, ונציין כמה מהם:

א] בפיוט "אשר הניא" (שאומרים בני אשכנז לאחר המגילה) נאמר "פיהם פתחו כל יושבי תבל, כי פור המן נהפך לפורינו, צדיק נחלץ מיד רשע, אויב ניתן תחת נפשו", כשהמשמעות היא כאמור, שלא שהגזירה נתבטלה, אלא שהכל נתהפך על האויבים, בבחינת "הפיכה" ולא "ביטול".

ב] בפיוט "מי כמוך" (הנאמר למנהג בני ספרד בשבת זכור) לרבי יהודה הלוי, נאמר: "מיהרה לענותו המן זה הרע, אשר פרעות בגוי צדיק פרע, אוי לרשע רע, כי גמול ידיו יעשה לו", ובפשטות משמע, שמה

ומבואר שלדעת רב, אותם שנהרגו ביום המלחמה אינם אותם בני שניתלו.

ומצאתי במלבי"ם (אסתר שם) שכתב, שהבנים שנהרגו במלחמה ביום י"ג - היו בניה של זרש, ואילו אותם שניתלו - היו בנים של אשה אחרת, ושאר הבנים שחזרו על הפתחים - לא טרחו להרוג, כיון שהיו בני פילגשים.

ולפי זה אתי שפיר שיטת הרמב"ם והמהרש"א, שאכן עשרה מבני המן נהרגו בתליה, מלבד אלו שנהרגו במלחמה בחרב.

שיטה שלישית - העשרה שהוכו - לא נהרגו לגמרי

ובספר מנות הלוי כאן כתב (וכן הראוני בדרשות הר"י **אבן שועיב** - לפרשת תצוה), שאותן עשרת בני המן שהוכו במלחמה - לא מתו לגמרי, אלא הכו בהם מכת חרב והרג עד שהיו קרובים למיתה, ותלו אותם קודם שיצאה נשמתם - ע"פ בקשת אסתר.

ובזה אתי שפיר אפילו באותם עשרת בני המן הראשונים שהוכו, שאף בהם יצאה נשמתן כאחד ע"י תליה.

ונמצא שישנם ג' שיטות באופן הריגת בני המן:

[א] לשו"ע - העשרה נהרגו במלחמה ולאחר מותם נתלו, וכפשוט הפסוקים (ויעזיין בתרגום כאן, שמשמע שבני המן נהרגו במלחמה בסקילה, ושלא נתלו בציווי אסתר כדין התורה, שכל הנסקלין ניתלין (סנהדרין מה:).

[ב] שיטת הרמב"ם והמהרש"א - עשרה מבני המן נהרגו במלחמה, ועשרה נוספים

המדתא צורר היהודים הקָּרוּגוּ, ובכיוזה לא שלחו את ידם:

ואח"כ בפסוק יג נאמר - "ותאמר אסתר אם על המלך טוב, ינתן גם מחר ליהודים אשר בשושן לעשות כדת היום, ואת עשרת בני המן יתלו על העץ". ופירש"י, אותם שנהרגו מקודם. ומפורש, שבני המן קודם נהרגו, ורק אח"כ ניתלו - וכפשט השו"ע.

המהרש"א - כרמב"ם

אלא שהרמב"ם אינו יחיד בזה, שהנה איתא בגמרא (מגילה טז:): "אמר רב אדא דמן יפו, 'עשרת בני המן ועשרת' - צריך למימרינהו בנשימה אחת. מאי טעמא, משום דכולהו בהדי הדדי נפקו נשמתייהו".

וכתב המהרש"א וז"ל "נראה לפרש, דמדכתיב (אסתר ט, יג) "ואת עשרת בני המן יתלו" וכתיב (שם, כה) "ותלו אותו ואת בניו על העץ", משמע, דעל עץ אחד בפעם אחת ניתלו, ויצאה נשמתן בבת אחת ולא בזה אחר זה".

ומפורש במהרש"א, שבני המן מתו ע"י תליה וכשיטת הרמב"ם. ואף זה צ"ע כאמור, שהרי מה שנאמר בגמרא "שיצאה נשמתן כאחד", לכאורה הכוונה שביום המלחמה (י"ג באדר) הרגו ישראל את בני המן בחרב בבת אחת - ובזה יצאה נשמתן כאחד, ולא שיצאה נשמתן כאחד - בתליה על העץ.

יישוב שיטת הרמב"ם

ובביאור שיטת הרמב"ם נראה אולי, שהנה בגמרא (שם טו:): איתא "ויספר להם המן את כבוד עושרו ורוב בניו - וכמה רוב בניו, אמר רב, שלושים בנים היו לו - עשרה מתו, עשרה ניתלו, ועשרה מחזרין על הפתחים".

(מלכים פ"י ה"ג) "המלך הורג ותולה ימים רבים, כדי להטיל אימה ולשבר יד רשעי העולם", ועל כן ציותה אסתר להשאיר את המן ובניו תלויים, בכדי להפיל פחד היהודים עליהם (וכפי שאכן אומר הפסוק (ט, ג) "כי נפל פחד היהודים עליהם").

אכן הראוני שבתרגום שני (ט, כד) נכתב, שהסיבה שלא חששה אסתר בזה לאיסור של הלנת המת, הוא מפני הוראת שעה לפרסם לעולם את רשעתו של המן, יעווי"ש, ולכאורה ע"פ דברי הרמב"ם למה הוצרכו לזה.

וי"ל, ששני הטעמים אמת, ואכן הלנת המת הותרה מחמת שני טעמים (מלבד אם מלין לכבוד המת): א] למלך מותר בכדי להטיל אימה, כאמור. ב] בשביל שיתקדש שם שמים, וכמו שהלינו את שבעת בני שאול (יעווי"ש יבמות עט.).

לח) מתי נכתבה מגילת אסתר ? (פסוק כ)

"ויכתוב מרדכי את הדברים האלה" (רש"י - "היא המגילה הזאת כמות שהיא")

סתירת דברי רש"י אימתי נכתבה מגילת אסתר

הנה בחידושי מרן רי"ז הלוי (מגילה פ"ב פסוק ט), הקשה סתירה בדברי רש"י, דבגמרא (מגילה יט.) מבואר, דהמגילה נכתבה מיד לאחר מאורעות הפורים, וכן פירש"י כאן - היא המגילה הזאת כמות שהיא.

אכן בפירושו לגמרא (ב"ב טו.) כתב רש"י דלא כן, דהנה איתא שם בגמרא, שאנשי כנה"ג כתבו את ספר יחזקאל, תרי עשר ומגילת אסתר. ופירש"י שם וז"ל, "ואיני

הומתו בתליה, ויצאה נשמתן כאחד (וכן מורה לשון הגמרא).

ג] שיטת מנות הלוי - שאותם העשרה שהוכו במלחמה לא מתו מיד, אלא נגמרה מיתתן בתליה, ושמא אף הרמב"ם יכול להודות בזה, ויש לפלפל.

לו) מי קבר את המן ובניו ? (פסוק יג)

"ואת עשרת בני המן יתלו על העץ"

יעווי"ש בתרגום כאן, שאף המן נתלה על העץ יחד עם בניו, אע"פ שהוא נהרג בט"ז בניסן לפני כשנה (התאריך כעת הוא ט"ו אדר - שנה אח"כ), וא"כ משמע שכך נענשו שנותרו על עץ התליה - ולא נקברו כלל.

וכן מפורש בראשונים, שהנה בפיוט "מי כמוך" לרבי יהודה הלוי נאמר וז"ל, "ריצצתי פרשנדתא דלפון אספתא, פורתא אדליא ארידתא פרמשתא, אריסי ארידי ויזתא, גם קבורה לא היתה לו".

ולכאורה צ"ע, שהרי כתב הרמב"ן (כי תצא כא), שהלאו ד"לא תלין" שייך גם במתי עכו"ם, וז"ל, "ומן הלאו הזה קבר יהושע מלכי כנען ביום, אע"פ שאין בתלייתן הקללה שהזכירו רבותינו במגדף ועובד ע"ג, אבל היה בהם משום טומאת הארץ, או שחשש לקללת אלקים מן המשל של שני אחים".

ומפורש ברמב"ן, האיסור דלא תלין שייך גם בעכו"ם, וא"כ איך ציותה אסתר לתלות את בני המן ולהשאירם על העץ, ולא חששה ללאו דבל תלין.

מתי מותר להלין את המת

ונראה דלא קשיא מידי, שהרי כתב הרמב"ם

המהרש"א שכוונתה שיצרפו ספר זה עם שאר הכתובים).

ולכאורה קשה, שהרי כבר נאמר קודם (פסוק כ) שכבר כתב מרדכי את המגילה, וא"כ מה שלחה לחכמים שיכתבו ספר זה. אלא ע"כ חייבים לומר, דאף שהיתה המגילה כתובה על קלף, מ"מ לא היה לה תורת "כתבי הקודש", וזה מה שבקשה אסתר להוסיף, שתצורף המגילה לתנ"ך ותחשב כשאר כתבי הקודש - וככל דברי הגר"ז, ופלא לכאורה שלא הביא הגר"ז דברי רש"י אלו כראייה לדבריו, מיניה וביה.

על כל פנים, מדברי הגר"ז לעיל עולה, שגדר חיוב קריאת המגילה אינו בתורת תלמוד תורה או קריאת כתבי הקדש, אלא דחיוב קריאתה הוא בתורת "סיפור הנס" (ורק שחייבו לקרוא מן הקלף ולא בע"פ), ונדע לך שכך הוא, שהרי מפורש במגילה שחיוב קריאת המגילה דפורים היה עוד לפני שבאו לארץ, ואיך יצאו אז י"ח קריאת המגילה והרי עדיין לא היה בה חלות "דין כתובים" וכחלק מן התנ"ך. אלא ע"כ שגדר חיוב קריאתה הוא לקרוא המגילה בתורת "סיפור כתוב" ולא בתורת "כתובים" (תנ"ך).

לט) בביאור השם - "פורים קטן" (שם)

כתב השו"ע (תרצז, א) "יום י"ד באדר ראשון אין נופלים על פניהם, ואין אומרים מזמור 'יענך ה' ביום צרה', ואסורים בהספד ותענית, אבל שאר דברים אין נוהגים בהם". ובמ"ב (ס"ק ב) כתב, שנקרא "פורים קטן".

ולכאורה צ"ע, דכיון שכתב השו"ע שאין נוהגים בו שום דבר מענייני

יודע למה לא כתבו יחזקאל בעצמו, וצ"ל שלא ניתנה נבואה להכתב בחו"ל, וכתבום אנשי כנה"ג לאחר שבאו לארץ, וכן ספר דניאל שהיה בגולה וכן מגילת אסתר". ומפורש ברש"י, דהמגילה נכתבה רק לאחר שבאו לארץ, וצ"ע.

יסוד הגר"ז - קריאת המגילה "חיוב סיפור הנס מתוך קלף" ולא חיוב קריאה של כתב קודש

ותירץ הגר"ז, דיש כאן ב' דינים.

האחד, דין כתיבת המגילה שתחשב כחלק מן הכתובים (ויחול בה דין תורת כתבי הקודש, ונפק"מ לדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ, וכן להא שמטמאים את הידיים), ודין זה יכול לחול רק בא"י, דלא ניתנה נבואה להיכתב בחו"ל, ועל כן כתב רש"י שמגילת אסתר קיבלה דין כתבי הקודש רק לאחר שבאו לארץ.

והשני - דין כתיבת המגילה בתורת לצאת י"ח קריאת המגילה, כדי לפרסם את הנס. ובזה אין צריך שתהיה המגילה ככתבי הקדש, אלא די בזה שתכתב על קלף. ואכן זה כבר עשה מרדכי, שכתב את המגילה לפרסומי ניסא מיד לאחר מאורעות פורים, ולא סותרים דברי רש"י.

ראייה ליסוד הגר"ז

ונראה להביא ראיה מפורשת לדברי הגר"ז, מרש"י עצמו שם (אסתר פסוק לב), "ומאמר אסתר קיים דברי הפורים האלה ונכתב בספר", ופירש"י, "אסתר ביקשה מאת חכמי הדור לקבעם ולכתוב ספר זה עם שאר הכתובים" (וכן במגילה ז. שלחה להם אסתר לחכמים קבעוני לדורות, ופירש

פורים, מדוע נקרא "פורים קטן", דבמה הוא "פורים", וצ"ע.

ישראל בזמנים אלו, להתענות ב"ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן, שנאמר: "דברי הצומות וזעקתם".

וכן כתב השאילתות (ויקהל סז), שמכאן למדנו לחיוב צום י"ג באדר.

והנה הקשו התוס' (תענית יח. ד"ה רב), היאך אנו מתענים ב"ג באדר, והלא קי"ל שביחס לחנוכה ופורים לא בטלה מגילת תענית, ובמגילת תענית איתא שאסור להתענות לפניהם (כלומר קודם פורים שהוא ב"ד - ומכאן שאסור לצום ב"ג).

ויעויין ברא"ש (תענית פ"ב אות כד) שכתב ליישב, "ד"ג באדר זמן קהילה לכל הוא, שנקהלו ועמדו על נפשם למלחמה, וגם הוא מעיקר הנס".

ולבאורה דברי הרא"ש צ"ב, דמה לי שהתענית לפני המלחמה היא חלק מנס פורים, ס"ס הלא אין קובעין תענית לפני פורים, דלגבי הא לא בטלה מגילת תענית.

ולבאורה צ"ל בכוונת הרא"ש, שאף אמנם שלא בטלה מגילת תענית, מ"מ זהו דוקא בתענית שהיא צער וזכר לצרות, דכיון שמתענין סמוך ממש ליו"ט, חיישינן דלמא יבואו להתענות ביו"ט עצמו (רש"י ר"ה יט. ד"ה ודאוריין). אמנם תענית אסתר אינה זכרון לצרה אלא זכרון לנס, דנס פורים לא החל ב"ד באדר (בנצחון המלחמה), אלא ב"ג כאשר שמע ה' את תעניתם ותפילתם, והפך את הקערה על פיה, ושלטו היהודים המה בשונאיהם. ונמצא, שהתענית היא תחילת הנס, וזכרון התענית "פרסומי ניסא".

והידוש הרא"ש בזה, דכשם שמצינו שתקנו פרסומי ניסא ע"י נרות בחנוכה, או ע"י שתיית ד' כוסות בפסח, הכי נמי תקנו

פורים, מדוע נקרא "פורים קטן", דבמה הוא "פורים", וצ"ע.

מתי קוראים מגילה בשנה מעוברת

והנראה אולי בזה, דהנה בגמרא (מגילה ו:) הובאה מחלוקת רבי אליעזר ברבי יוסי ורשב"ג, מתי קוראים מגילה בשנה מעוברת.

דר"א ב"ר יוסי סבר, שקוראים באדר א', ומשום דאין מעבירין על המצוות (ומצוה הבאה לידך אל תחמיצנה), ואילו רשב"ג סבר, שקוראים באדר ב', ומשום שמשמך גאולה לגאולה עדיף (כלומר, לסמוך גאולת פורים לגאולת מצרים שבניסן).

מתי יקראו את המגילה לעתיד לבא

והנה להלכה כיום נפסק כרשב"ג, ולכן בשנה מעוברת אנו קוראים את המגילה באדר ב', אכן ידוע מה שאמרו חז"ל (במדרש משלי ט) "שכל המועדים עתידין להתבטל חוץ מפורים", ולפי זה לעתיד לבא שיתבטל מועד הפסח, כבר לא יתקיים הדין של "לסמוך גאולת פורים לגאולת פסח", וממילא לכאורה יחזור הדין (כר"א ב"ר יוסי) שאין מעבירין על המצוות, ונמצא שלעתיד לבא יקראו את המגילה באדר א'.

ואם חשבון הדברים נכון, הרי שיש לנו טעם חדש מדוע נקרא י"ד באדר א' בשם "פורים קטן", ומשום שאכן כעת נקרא - קטן, ומשום שאין קוראין בו את המגילה, אכן לעתיד לבא יקראו בו את המגילה, ולכן נקרא - "פורים קטן" - כיון שעתידי להתגדל, ודו"ק.

(מ) בגדר תענית אסתר (פסוק לא)

"דברי הצומות וזעקתם"

כתב הרמב"ם (תעניות פ"ה ה"ה), נהגו כל

אכן בדרך נס המציאות התהפכה, ואדרבה התחזקה מלכות אחשורוש עד שהיה בכוחו להטיל מיסים על כל מלכותו - 127 מדינות הארץ ואיי הים, ובא הכתוב לפרסם גם נס זה.

(ויעויין בגר"א (קול אליהו אות קלד), שבפסוק זה גם רמזים מספר המדינות שהיו לאחשורוש ביבשה, ומספר המדינות שהיו לו בים. מס (בגימטריה 100) על הארץ, כלומר 100 מדינות שהיו לו בארץ, ואיי (בגימטריה 27) הים, כלומר 27 מדינות שהיו לו בים.

מקור קדום לדברי הגר"ז

ובעין דברי מרן הגר"ז ממש, מצאנו במהר"ל (באור חדש) ובספר שלום אסתר (לרבי יצחק גרשון ב"ר מרדכי), שכתבו בביאור הפסוק, שאחשורוש נתן את המס בכדי לבדוק האם המדינות נגדו אחר שהתיר להרוג כך כך הרבה גויים בעבור היהודים, ואף שכעת עוד הוסיף מיסים והכביד עליהם, היו יראים מלפניו ונכנעים אליו.

בסיום הפורים - דרגה חדשה

לישראל - שליטה באומות

אכן בתרגום שני ביאר, שבפסוק זה התחדשה מעלה נוספת לה זכו ישראל, לאחר כל שרשרת הניסים והישועות.

וז"ל התרגום, "ושוי מלכא אחשורוש מס על ארעא, וכד ידע אחשורוש עמא דאסתר ומולדתה, שוי יתהון בני חורין, ושעביד כולהון אומתא וכלהון מלכוותא".

ומבואר בתרגום, שאחשורוש שעבד את כל האומות וכל המלכויות לישראל, ונמצא שזכו ישראל (מלבד כל הניסים והישועות) - למעלה ודרגה חדשה, שישראל

להתענות ב"ג באדר - בכדי לפרסם את נס פורים, שהחל ע"י תענית.

ונתחדש לנו, שתענית אסתר אינה זכר לצרה - אלא זכר לנס, ונפק"מ לכמה הלכות וכגון שמיעת מיני זמר, רחיצה ושירים, שאף שבשאר צומות יש לבעל נפש להחמיר (ויעויין מ"ב תק"נ ס"ק ו), כאן שהוא תענית לפרסומי ניסא - שרי, וכן לגבי היתר אכילה בברית (אף שאינו נדחה), התיר הגר"א (הובא בשעה"צ תרפ"ו אות טז) לבעלי הברית לאכול בלא השלמה כלל.

פרק י

מה הקשר בין מיסי אחשורוש - לסיפור נס המגילה ? (פסוק א)

"וישם המלך אחשורוש מס על הארץ ואיי הים"

הקשו מפרשי המגילה (אלשיך, מלבי"ם ועוד), מה ענין פסוק זה לסיפור נס מגילת אסתר, דמה איכפת לי שהמלך אחשורוש הטיל מיסים.

עוד יש לעיין, מדוע נכתב פסוק זה דוקא בסיום ארועי המגילה, האם הוא מצד שכך היה סדר השתלשלות האירועים, או שמא כוונה אחרת יש כאן.

ביאור הגר"ז

והנה בשם מרן הגר"ז זצ"ל ידוע לבאר, שהיה מקום לומר שלאחר כל המהפך שעברה מלכות אחשורוש, ובעיקר מה שאיפשר המלך היהודים להרוג ולנקום בשונאיהם (ולא עוד אלא שמעתה תפסו היהודים עמדות מפתח בשלטון), הרי שתתערער מלכותו וימרדו בו אומות העולם, מאחר שהתיר את דמם.

שולטים באומות - ואומות העולם משועבדים להם, וכעין ימות המשיח (יעיין ברמב"ם סוף הלכות מלכים).

סיום המגילה

ובזה יש לבאר עוד, מדוע פסוק זה נכתב בסיום אירועי המגילה, כיון שבא להורות על המדרגה העצומה לה זכו ישראל, והוא הנס האחרון החותם ומסיים את ישועת פורים.

(מב) מודעת חז"ל בסיום המגילה (פסוק ב)

"וכל מעשה תקפו וגבורתו, ופרשת גדולת מרדכי אשר גדלו המלך, הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס"

ונראה שפסוק זה קשור היטב לפסוק הקודם, ויש כאן הודעה חשובה שחז"ל רצו לחתום בסיומה של המגילה.

שהנה ידוע מנהגו של הגר"י אברמסקי זצ"ל (הובא בפניני רבינו יחזקאל), שלאחר קריאת המגילה בפורים היה הציבור מתאסף סביבו, והיה מבאר להם למה כוונת חז"ל בתוכן מגילת אסתר, ומה צריכה להיות תכלית קריאת המגילה.

והיה רגיל לשאול, מהו הביאור בפסוק זה, שכל תקפו וגבורתו ופרשת מרדכי - כתובים על ספר דברי הימים, ומהו ה"מראה מקום" הזה, שציינו חז"ל לקורא המגילה לעיין בדברי הימים למלכי מדי ופרס (והוסיף בבדיחותא, "מבטיח אני לכם שעוד לא היה אדם בעולם, שהלך לעיין שם, בעקבות המראה מקום הזה...).

וביאר הרב, שלאחר קריאת כל המגילה, יכול אדם להעלות בדעתו ולומר,

ועל כך באו חז"ל בפסוק זה לומר, אם חפץ אתה בהסטוריה או בסיפורי דברים - הלא הם כתובים על ספר דברי הימים למלכי מדי ופרס", לך - לך לשם ושם תוכל למצוא הסטוריה. אבל אנחנו - לא הסטוריה קראנו עכשיו, אלא דברי אלקים חיים על השגחת הקב"ה על ישראל, והנהגתו את העולם, שאסתר - ברוח הקודש נאמרה, והיה משתבח מאד בביאורו הנפלא הזה.

עומק דברי הגר"י אברמסקי

ונראה לבאר עומק דברי הגר"י אברמסקי, ע"פ מה שידוע בשם הגרא"א דסלר זצ"ל (במכתב מאליהו), שמגילת אסתר היא רשימת אירועים של "תשע שנים" (משנת שלוש למלכות אחשורוש ועד שנת י"ב), הנראים כאירועים נפרדים לגמרי ושאינם קשורים זה לזה כלל, ובאמת שבדרך הטבע לא היה אדם שיוכל להבחין שהכל ענין אחד (ורק מרדכי ברוח הקודש ידע כי הכל ענין אחד).

והנה באו חז"ל בכתיבת המגילה, וצרפו לנו את כל האירועים יחד, לומר - הנה הכל מהלך וענין אחד המנוהל ומושגח בפרטות משמים, וזהו יסוד ועצם חיבור המגילה, שאף שכל אירוע לעצמו נראה כדבר פשוט וטבעי, לכשהכל מתחבר - מתגלה הנס במלוא הדרו בכל פרט ופרט.

חתימת המגילה

ובזה יתבארו שני הפסוקים הפותחים את הפרק.

שהנה באים חז"ל בפסוקים אלו לגלות, ולהודיע על כל המסופר המגילה,

כיצד בכל פסוק יש תוספת נס, ואפילו פסוק הנראה כמספר על הטלת מס. לומר לך, אין כאן סיפורים סתמיים ואין כאן סיפורי היסטוריה, אלא יש כאן סיפור שנכתב בדקדוק נפלא - על אופן השגחת הקב"ה על בניו בגלות, איך שמקדים רפואה למכה, וממכה עצמה מתקן רטיה, ומהפך מספד - למחול, ומעלה בניו למדרגות עליונות.





תגובות הקוראים



מכתב א'

הרב יחיאל מ. זלזניק

חיפה

לכבוד מערכת מנורה בדרום,

בענין סדר ברכת המזון

ושבעת וברכת כתב דכוונת המקרא ללמדנו מצוות עשה ואכלת ושבעת וברכת את ה' א-לוהיך על השובע ועל הארץ הטובה אשר נתן לך. דהיינו שהודאות אלו מה"ת הן.

ג] וגם, למה הוצרך הב"י קצא' לחדש כל כך בשביל לתרץ על קושית התו' טז. איך עקרו חכמים ברכה שלישית וכו'. וכל מה דצריך לשנויי הוא שאמנם ענין הברכות מן התורה אבל חלוקת ג' ברכות אינה אלא מדרבנן. ולכא' זו גם כוונת הב"י. וכוונתו שהרמב"ם לא הזכיר שמה"ת יש מצווה לברך 'שלוש ברכות אחר מזונו' אלא מצות ברכת המזון. ומה שנקט הש"ס מח: דמכל תיבה בקרא דואכלת ילפינן ברכה (זו 'ברכת' הארץ וכו') אינו אלא אסמכתא. דאין צריך ברכה נפרדת מה"ת. (ויעו' בכס"מ ברכות ב,ב דדבריו מטין כן)

וכל דברי הב"י מורין שנקט דברי הרמב"ם כדבר פשוט. ואם כוונתו דלדידו רק ברכת הזן מה"ת, הרי מחויב הב"י ליישבו מכל הני קושיות חמורות, וכן לציין שהרשב"א ורא"ש (שהביאם בעצמו בסי' קצד') הרי הם חולקין עליו.

ד] ולמען האמת עוד חבל ראשונים כתבו בפשטות דג' ברכות בעצמותן מה"ת. והם: הרא"ה ברכות מח: שכתב דמה"ת צריך לברך על מזונו וארץ חמדה וירושלים. וכ"כ

במאמרו של הרה"ג עמוס פרץ שליט"א בגליון אדר א'.

לסיכום המאמר נכתב: המורם מכל האמור וכו' דעת הרשב"א, הרא"ש והתוס' שג' הברכות מהתורה וכו' ואילו לדעת הרמב"ם בספר המצות מדאור' סגי בברכה אחת, ואע"ג דדריש להו בגמרא ג' ברכות מקראי, אסמכתא בעלמא ניהו. ובדעת הרמב"ן נחלקו הב"י והב"ח. והנפק "מ במחלוקת זו גבי מי שברך מעין ג' על הלחם, האם יצא ידי חובתו או לאו כנ"ל".

א] כמדומה דאין הכרח מדברי הרשב"א ורא"ש שמה"ת בעינן חלוקה לג' ברכות, אלא רק שג' העניינים האלו מה"ת הן. וסמך לדבר, שהב"י עצמו, שבסימן קפז' הביא דברי הרשב"א והרא"ש, מכל מקום בסימן קצא' כשיצא לדחות דברי התו' טז. הסוברים שמנין שלוש ברכות מה"ת - לא רמז שדעת הרשב"א ורא"ש גם כהתו'.

ב] גם כמדומה דאין להוציא מדברי הרמב"ן בהשגות ספר המצוות דמה"ת די בברכה ראשונה, שהרי כתב הרמב"ן 'תקנו בו הנביאים נוסח מתוקן הלשון וצח המליצה' דהיינו שתקנו רק לשון נאה, ולא כתב שתקנו עוד הזכרות מחודשות דאין ענינן הודאה על המזון כלל. (דהיינו הארץ וירושלים). והרמב"ן עצמו בפ"י עה"ת למקרא ואכלת

המאירי שם. וכ"ה ברשב"א מט. בהא דר' חננאל אמר רב. וכ"כ הריטב"א הל' ברכות פ"ו אות ו'. והרשב"ץ בברכות מט. הביא מדרש שנראה מדבריו שלא ברכו על הארץ עד כניסתן לארץ וביאר דבריו באופן אחר וטעמו דהרי ג' ברכות אלו מה"ת כמ"ש הרשב"א הנ"ל.

ה) סוף דבר:

(1) לפי פשטי הסוגיות והראשונים פ"ז דברכות, אין לומר דב' ברכות אחרונות מדרבנן. אלא ברור שענין ברכות האלו (כלומר: מזון, ארץ, וטובת הארץ דהיינו ירושלים, ואפשר אף הזכרות נוספות כברית ותורה להתו' כב, ואולי עוד ואכמ"ל) כולו מן התורה. וכן כתבו להדיא הרבה ראשונים.

(2) והפשטות היא שאין הוכחה בפסוק שמה"ת צריך לחלקן לג' ברכות, אלא אם כללן בברכה אחת יצא. אמנם מדברי התו' טז. נראה חידוש, שמה"ת הדין לחלקן לג' ברכות. וע"ז שפיר העיר הב"י סי' קצא' שבסה"מ להר"מ נאמר מצות עשה לברך, ולא מצות עשה לברך 'שלוש ברכות'.

(3) ואף דברי הרמב"ן בהשגות ספר המצוות, שבהשקפה ראשונה מטין שאין נוסח כלל לברכת המזון מה"ת, אלא דמאי לתפלה, - לכאורה צריך לפרשם באופן אחר. וכפי שנתבאר.

בברכה

יחיאל מ. זלזניק

חיפה



מכתב ב'

הרב עמנואל מולקנדוב

מח"ס 'תורת הקדמונים'

פתח - תקוה

חיוב זימון בנשים וקטנים

ע"ש. וכ"כ תוס' בערכין ג' ע"א. וכן הסכים האו"ז שם. וכ"ד ריא"ז שנשים מזמנות אם ירצו. וכן הסכים ההשלמה שאם רצו מזמנות ע"ש. וכן הסכים ספר הבתים שער ו' אות ט"ז ע"ש. וכ"ד ר' מנח - עי' לקמן. וכ"ד סמ"ג [עשה כ"ז] וסמ"ק [מצוה ק"ט].

והראשונים הנ"ל כתבו ב' ביאורים לגמ' בערכין הכל 'חייבין' בזימון, לאתוויי 'נשים' דתניא נשים 'מזמנות' לעצמן, דמשמע דחובה הוא;

הר"י שירליאון וכן התוס' שלנו כתבו דלא לענין חובה קאמר אלא שאם רצו מזמנות ע"ש. וכבר כתב בספר אמרי נועם שם בשם הגר"א שהוא דוחק ע"ש.

והסמ"ג כתב בשם ר"י דלעצמן דוקא רשות, אבל כשאוכלין עם האנשים חייבות [וע"ז אמרה הגמ' בערכין הכל חייבים בזימון לאתוויי נשים] ויוצאות בזימון שלנו ואין מברכות לעצמן, ופעמים היה אומר ר"י לנשים שלא לברך ויוצאות בזימון האנשים ע"כ. וכתירין זה פסק השו"ע בסי' קצ"ט ס"ז ע"ש. אולם גם תירין זה הוא דוחק, וכפי שכתב הגר"א בביאורו לשו"ע שם, דהא בגמ' בערכין איתא הכל חייבים וכו' לאיתוויי נשים 'וכדתניא נשים מזמנות לעצמן' וכו', ומבואר דע"ז קאי חיובא. ולדעת ר"י הנ"ל כתב הגר"א שצ"ל דמש"ש דתניא נשים כו' [הכונה היא שכשאוכלות לבד יש להם

בגליון שבט תשפ"ד דן הרב אברהם הלר בכמה פרטים וביניהם בצירוף וחיוב קטנים לזימון וכן בנשים ע"ש. ואמרתי להרחיב בענין זה;

חיוב זימון בנשים

הגמ' בברכות מ"ה ע"א דנה לגבי שנים ש'רצו' לזמן, האם יכולים או לא, ובע"ב איתא: תא שמע נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנים לעצמן נשים ועבדים וקטנים אם רצו לזמן אין מזמנין, והא מאה נשי כתרי גברי דמיין וקתני נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן. שאני התם דאיכא דעות ע"כ. ובערכין ג' ע"א איתא: הכל חייבין בזימון לאתוויי מאי לאתוויי נשים ועבדים דתניא נשים מזמנות לעצמן ועבדים מזמנין לעצמן ע"כ. ונחלקו הראשונים האם נשים 'חייבות' לזמן לעצמן או 'רשאות לזמן לעצמן';

רש"י בברכות כתב: דאיכא דעות. דאע"ג דלענין חובה אינן חייבות, לענין רשות - דעות שלשה חשיבי להודות טפי משני אנשים, דאיכא משום גדלו לה' אתי ע"כ. וכתב האו"ז בסי' קפ"ד על דבריו: הרי פירש להדיא דאין חייבות לזמן ע"ש. וכ"ד ר"י שירליאון בתוספותיו לברכות מ"ה ע"ב וכן התוס' שלנו [שהם לר"פ] שנשים רשאות לזמן לעצמן ואינן חייבות ושכן המנהג

‘רשות’ לזמן] וא”כ כשאוכלות עם האנשים חייבות, ודוחק עכ”ד.

אולם דעת תר”י ורא”ש שנשים חייבות לזמן וכפשט הגמ’ בערכין ג’ ע”א ודלא כמו שנדחקו תוס’ ור”י הנ”ל. וכ”כ המאורות וז”ל ונראה מסוגיא דערכין שחייבות לזמן ע”כ. וכ”ד הרמב”ם בפ”ה ה”ו לגירסת רוב כתה”י וכן ספר החתום [וכפי שכתבו ברמב”ם פרנקל עי”ש]: נשים ועבדים וקטנים חייבים בזימון כחייבם בבהמ”ז ע”כ. וכ”כ להדיא ר”א בספר המספיק עמ’ 228 וז”ל והנשים ג”כ מזמנות לעצמן והעבדים לעצמן מפני שהם מחוייבות בזימון כשם שמחוייבות בבהמ”ז עי”ש. וכ”כ המאירי בדף מ”ז ע”ב שגדולי המחברים כתבו שחייבות לזמן לעצמן וכן נראה מסוגיא ראשונה של ערכין עי”ש. וכ”כ עוד בדף מ”ה ע”ב בביאור הגמ’ שלמסקנא נשים חייבות עי”ש. וכ”ד ספר הפרדס ושכ”כ השר מוקצי ור’ אברהם בר’ יוסף עי”ש [אולם האו”ז כתב שאין הכרח מר’ אברהם דאולי הנהיג כן מחמת רשות ולא מחמת חובה]. וכ”ד ר”ח שהביא או”ז בסי’ קפ”ד [ושם כתוב ‘רב אלפס’, וכבר הגיהו לנכון בסוף אוה”ג בפירוש הר”ח שצ”ל ‘ר”ח’ עי”ש] וז”ל אע”ג דלכל מילי לא חשיבי - לענין זימון כיון דחייבות בבהמ”ז תלתא נשים מזמנות וכו’. וכתב או”ז ר”ל דנשים חייבות בזימון וכו’ עי”ש. וכ”נ דעת הריטב”א בהלכות ברכות פ”ז ה”ב שכתב

נשים חייבות בבהמ”ז מן התורה ולפיכך אשה מברכת לאיש ע”י זימון וכו’ וכן נשים מזמנות לעצמן וכו’ עי”ש. וכ”נ דעת הרא”ה שכתב שאם יש שלשה בר מינייהו ודאי מזמנים עמהם וכן הם מזמנים לעצמן עי”ש, ונראה מדבריו שכשאין את הבעיה של פריצות ממילא חוזר הדין שאשה כאיש לענין זימון ודוק. וכ”ד מהר”ם בהלכות ברכות אות ל”א שחייבות עי”ש.

נמצא שהמחלוקת בראשונים היא שקולה האם נשים חייבות בזימון כשאוכלות לבד או לא.

והשו”ע בס”ז פסק שנשים מזמנות לעצמן ‘רשות’. אולם הגר”א בביאורו כתב שהעיקר הוא כדעת תר”י והרא”ש שהם ‘חייבות’ בזימון עי”ש². ולאור האמור נראה שהעיקר בזה הוא כפסק הגר”א, שהרי התברר שדעת הרמב”ם היא כדעת הרא”ש, וא”כ ב’ עמודי ההוראה דעתם שנשים חייבות בזימון, ולפני הב”י לא היתה גירסא זו ברמב”ם, אולם ודאי שלא היה עוזב את ב’ עמודי ההוראה ופוסק כשאר הראשונים. ובפרט שפשטא דסוגיא כמותם וכפי שכתב הגר”א, ודברי התוס’ ליישב את הגמ’ בערכין הם דוחק וכנ”ל. ובפרט שגם ר”ח סובר כדעת הרמב”ם. ובאמת שהכה”ח באות כ”א כתב ע”ד השו”ע שם בשם החס”ל והבא”ח כך: ויש אומרים חובה כמ”ש בטור וב”י

א. ופיסקא זו של הרמב”ם נשמטה בדפוסים וקצת כתי”י, ולא היתה לפני ספר המאורות, ר’ מנוח וספר הבתים ולכן כתבו המאורות ור’ מנוח בדעת הרמב”ם דס”ל רשות עי”ש. וכן ספר הבתים הכריע דהוי רשות כיון שלא היתה לפני גירסא זו ברמב”ם, דהא אין דרכו לחלוק על הרמב”ם בד”כ.
ב. בספר אמרי נועם ברכות מ”ה ע”ב איתא: לכך אמר רבינו [הגר”א] שאין נכון שישבו שלשה נשים יחד לאכול שמה חייבין בזימון, ואם אוכלין עם אנשים אין רשאים לצאת עד שיוזמו ויהיו יוצאין בזימון של אנשים ע”כ. וצ”ע מדוע לא ישבו לאכול יחד, שהרי גם לדעת התוס’ ‘רשות’ מיהא איכא לזמן, ולדעת הגר”א בביאורו הוא חובה, וא”כ ודאי שיכולות לזמן אם ירצו, ונכון שיעשו כן. ובביאורו הנ”ל פסק בפשיטות שחייבות לזמן וכן עיקר בדעתו.

אלא נשים ועבדים מזמנין לעצמן. וכתב הכס"מ פ"ה ה"ו: והטעם שלא הזכיר הבריתא וקטנים מזמנין לעצמן לפי שהקטנים אינם חייבים בשום מצוה אלא על אביהם מוטל לחנכם וכיון שהיא חבורת קטנים אינם מצווים בזימון ע"כ. וכ"פ המ"ב בסקי"ג והכה"ח באות ח"י ע"פ המאמ"ר שהביא את דברי הכס"מ הנ"ל להלכה ע"ש. אולם לעיל הבאנו שגירסת כתה"י ברמב"ם בפ"ה ה"ו [כולל הספר החתום] היא: נשים ועבדים וקטנים חייבים בזימון כחיובם בבמה"ז ע"כ. ומפורש שגם 'קטנים' חייבים בזימון. וכן בהי"ד גירסת כתה"י: נשים לעצמן או עבדים לעצמן 'או קטנים לעצמן', וכ"ג הטור בדברי הרמב"ם. וכ"ג ספר הבתים והסכים לזה. וכ"ד המאורות וז"ל ואיכא מ"ד דקטנים אין חייבים לזמן מדתני בבריתא נשים ועבדים ולא קתני קטנים. ולא ראה היא דאיכא למימר דמשו"ה נקט נשים ועבדים לאשמעינן דנשים ועבדים אם רצו לזמן אין מזמנין ע"כ. והמאירי בדף מ"ז ע"ב הביאו בשם יש מי שאומר ע"ש, ונראה שמסכים לזה. וכן עיקר. ובודאי שהאחרונים לא היו חולקים על הרמב"ם וסיעתו. ואע"פ שבגמ' ובשאר לא גרסו אלא נשים ועבדים - מ"מ אין הכרח שקטנים לא וכו'.

ודע, שנידון זה של קטנים מזמנים לעצמם אינו תלוי במחלוקת האמוראים והראשונים האם קטן מצטרף לזימון של גדולים, דאף לדעת הראשונים ופסק הרמ"א שאינו מצטרף לזימון של גדולים - מזמנים לעצמם כשאלו ג' קטנים, וראה מאשה שאינה מצטרפת לזימון גדולים ואעפ"כ לדעת רבים מהראשונים - ג' נשים שאלו

יעו"ש, ע"כ ראוי שילמד איש ירא ה' את בני ביתו שתהיינה מזמנות לעצמן כשהן אוכלות בשלש גדולות, אבל אינן יכולות לזמן בשם אפילו הן מאה ע"כ.

ומאידך, לענין אשה שאכלה עם ג' אנשים שפסק השו"ע כדעת הסמ"ג בשם ר"י שחייבות בזימון של הגברים - להאמור דעה זו היא דעת יחיד בראשונים, וגם תוס' שסברו שנשים מזמנות רשות - כתבו יישוב אחר לגמ' בערכין, וכ"ש לדעות שנשים חייבות בזימון וע"ז קאי הגמ' בערכין, שאין שום מקור לזה שנשים חייבות בזימון של אנשים. אמנם מדברי הרא"ה והריטב"א הנ"ל נראה שבכל מקום שאין פריצות ממילא יש חובה לזמן ע"ש. וא"כ לדעתם אם יש ג' אנשים שחייבים בזימון וה"ה אם יש ג' נשים לבד - חייבים בזימון, וא"כ עכ"פ לגבי חיוב עם האנשים אין דעת ר"י דעת יחיד. אולם אחרי הכל דעת מיעוט היא, ורוב הראשונים לא ס"ל חיוב זה.

ובפרט שתימה גדול לפסוק שנשים 'חייבות' בזימון עם אנשים, אולם 'רשאויות' לזמן לעצמן, כאשר הדעה המחייבת אותם בזימון עם אנשים היא דעת מיעוט, והדעה שמחייבת אותם בזימון לעצמן היא דעת רבים.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שנשים האוכלות עם אנשים יכולות לברך לעצמן בלי לשמוע או לחכות לזימון הגברים, וכדעת רובא דרבוותא של הראשונים. ומאידך ג' נשים האוכלות לבד יש להם לזמן וכדעת ר"ח, רמב"ם, רא"ש ורבים מהראשונים ופשטא דתלמודא וכפסק הגר"א.

חיוב קטנים בזימון

הנה בבריתא בדף מ"ה ע"ב לא הוזכר

חייבות לזמן וכדלעיל, וה"ה קטנים. וכן
נראה מדברי הטור, שהביא את ב' הנידונים
וע"כ נראה שיש ללמד את הקטנים שהגיעו
לחינוך שאוכלים יחד - לזמן, ככל
מצות שהקטנים עושים כשהגיעו לחינוך.
בנפרד ולא תלה אחד בשני.



מכתב ג'

הרב משה אהרן שטיין

בענין מחתך באוכלין, בכתב שע"ג עוגה

כותב למחתך, ואף זה לק"מ דמחתך יסוד האיסור הוא תיקון כלי, ובזה ס"ל לחיי אדם דלא שייך איסור תיקון כלי באוכלין, וטעמו מפני שאוכלים אינם נחשבים כלי [יעו"ש בנשמת אדם], אבל איסור כותב שחז"ל אסרו אף בדבר שאינו מתקיים הינו מצד שעושה צורה, ואין בזה נפק"מ אם הצורה היא בכלי או בדבר אחר, דכל כתיבה שאינה מתקיימת אסורה מדרבנן.

הרב ישראל מאיר ויינשטיין שליט"א העיר על דברי היאך לא ציינתי למשנ"ב בסי' שכ"ב ס"ק ג' שכתב בשם החיי אדם (לו - ג) דאין מחתך באוכלין. ואיני מבין השגתו, שהרי מה שכתבתי לאסור בחיתוך עוגות אינו מדין 'מחתך' אלא מדין כותב דהיינו איסור רושם שהוא מדרבנן, ומש"כ החיי אדם הוא איירי לענין איסור מחתך.

ואולי כוונתו היתה לשאול מה החילוק בין

