

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני פורים ♦ פסח ♦ ועוד

ובעה"י יכלכל
שקלא וטריא אליבא דהלכתא
חקרי דינים, פלפולים חריפים
מחקר מעשי, שאלות ותשובות
חידושי הלכה ואגדה

גליון יז

שנה ה' ♦ אדר ב'-ניסן תשפ"ב
ניו יורק

'Avkat Rochel'

The Sephardic Halacha Journal of the Americas

A compendium of novellae, responsa, discourses and treatises
on Biblical and Talmudic law, gathered from scholars of
Judaism
in the Spanish-Oriental rite.

©

תשפ"ב * 2022

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$40

מחיר מנוי לשנה: \$40

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

חברי המערכת

יהודה אריאל עובדיה • יהודה פגיה •
חיים אריאל נפתלי • יעקב דג'מל • מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא אי"ה לקראת חודשי תמוז-אב ה'תשפ"ב

ויתמקד בענייני שמחות - ברית מילה, פדיון הבן, בר-מצוה, קידושין ונישואין וכיו"ב

נא לשלוח חידו"ת לא יאוחר מט"ו סיון

• ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים •

תוכן העניינים

פתח הבית ה

בית נכאת

דרוש לפרשת ויקרא-זכור מתוך ס' קידש ידיד ט
מוה"ר ידידיה שמואל טאריקה זלה"ה (רודוס ה'תע"ג-ה'תקמ"ו)

בית המלך - עניני פורים

חילוקי דינים בתרי קלי משתמע במגילה כז
הרב דוד פרץ, ראב"ד ק"ק שבת אחים, פנמה

בענין טעימה ולגימה קודם המגילה להברות גופו לג
הרב אהרן רקח, סגן רב אוהל שלום מרכז תורני, שיקאגו

דין העמודים בספר תורה ומגילה מח
הרב יוסף פרץ, מח"ס פריז יתן ודומ"ץ בעי"ת פנמה

קריאת המגילה וברכותיה בשידור חי [זו"ם - ZOOM] נה
ר' צבי רייזמן, מח"ס רץ כצבי (ח"י חלקים) ואיש עסקים, לוס אנג'לס

חקירות שונות בעניני משלוח מנות עא
הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אודך ופרדס יוסף החדש על
המועדים, ירושלים ת"ו

בענין שמחת פורים לקטנים וגדר שמחת פורים בכלל פ
 הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי, ראש כולל הרבנים אבן העזר ודומ"ץ
 בית הוועד לעניני משפט, ליקווד

בית ישראל - עניני פסח ומועד

בענין אורז מועשר (enriched rice) בפסח פה
 הרב שי טחן, מח"ס שף ויתיב, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון,
 ברוקלין

ברין הכשר תנורי אפיה, מיקרוגל וגריל לענין בב"ח ופסח צב
 הרב מרדכי לבהר, מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, וראש כולל
 לינ"ק, לוס אנג'לס

בענין קטניות בפסח ליוצאי מרוקו צו
 הרב משה יעקב חפוטא, אב"ד ק"ק דעת תורה לוס אנג'לס, ומח"ס שו"ת
 שפתי דעת ה' חלקים, ועוד

בענין שתיה בין כוס ג' לד', ובענין כוס ב' וד' מחמר מדינה קד
 הרב ישראל נתנאל נמדר, מח"ס שבת לישראל, נר יעקב וכוס של
 ברכה, גרייט ניק, ניו יורק

בענין אכילת בשר צלי בליל הסדר קטו
 הרב יהושע יחיאל דומש, ליקווד

בענין אם צריך לברך על ביעור חמץ הנמצא בפסח קכ
 הרב דוד מלאך, ליקווד

בענין הדלקת הנר ללא עירוב תבשילין קמו
 הרב עמנואל מולקנדוב, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

בית יוסף

- בענין הסתכלות באותיות הספר תורה בשעת ההגבהה קנה
הרב שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן, אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים,
ניו יורק
- דין טבילת ידיים בבריכת שחיה קנח
הרב שמואל פרץ, רב ומו"ץ בק"ק טוב במכסיקו, ומח"ס ארחץ בנקיון
כפי ושא"ס
- בענין ליקח מחבירו כובע לברכת המזון ללא רשות קעג
הרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו ה' חלקים ושא"ס, ירושלים ת"ו
- בענין פירוק והרכבת בקבוק תינוק החדש הנקרא "אנטי-קוליק" בשבת קפ
הרב שלום כהן, ראש כולל זכרון יוסף, ירושלים ת"ו
- משא ומתן בדברי החזון עובדיה בד"ר רחיצה בפושרין בשבת קפה
הרב מנחם מנדל אייברמסון, מח"ס בני אברהם, ליקווד
- בענין שימוש במדבקת "פוסט איט" (post it) בשבת קצה
הרב אהוד תלמיד, מח"ס דברי התלמיד וחבר כולל בני תורה, ליקווד
- בענין אכילת בשר אחרי גבינה ר
הרב ינון צור, כולל תפארת דוד, ליקווד
- בענין השוכר בית בחזקת שיש לו מזוזה רו
הרב מיכאל פרץ, מח"ס אהלי שם ועוד רבים, רב ומו"ץ בעי"ת מכסיקו
- עד מתי נוהג אבילות שבעה רח"ל בערב פסח רט
הרב אליהו טופיק, ראש ישיבות 'באר יהודה', ירושלים ת"ו
- בענין יועץ השקעות שטעה ריב
הרב ישי יצחק שרגא, מח"ס תורת העובר ורב קהילת מדרש אברהם,
רמת שלמה ירושלים ת"ו

בית תלמוד

בענין תפלת רבי נחוניא בן הקנה ריז
הבה"ח יצחק פרץ נ"י, מכסיקו
בענין נדר וקונם כנגד שיעבוד רכג
הבה"ח משה חיים סימן-טוב נ"י, ישיבת מאור התלמוד, ליקווד

מגיד מישרים

מאמר על שם הצדיקים שנקראו הדסים רלא
הרב שאול סימן-טוב, עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"ץ בעי"ת ליקווד
דרוש חתן דמים למולות רלח
הרב שאול חמווי, כולל אבן העזר למעשה, ליקווד
בענין עמילות בתורה רמה
הרב אברהם דניאל עבשטיין, ליקווד

בדק הבית

[א] בענין הנולד בל' אדר הראשון / הרב יוסף פרץ [ב] הערות ובירורים על קונטרס 'אור פרס' / הרב מרדכי לבהר [ג] מכתב מהרב יוסף פרץ לרב מרדכי לבהר על הנ"ל [ד] פסוקים שקוראים הקהל קול רם במגילה / הרב משה יעקב חפוטא [ה] בענין גילוי שערות מול ספרי קודש / הרב יעקב אהרן סקוצילס [ו] תגובה לתגובת הרב שאול סימן טוב בגליון יא, בענין טלטול ספר תורה / הרב ינון צור [ז] כמה הערות על ספר ברכת אברהם ארלנגר עמ"ס מגילה בעניני משלוח מנות / הרב מנחם עובדיה

פתח הבית

ברוך רחמנא דיהיב אורייתא, וזכי לן מתנתא, לשלח קן מגילתא, ולהוציא אל האור כי טו"ב את הגליון **השבעה-עשר** של הקובץ היקר **'אבקת רוכל'**, לקראת **ימי הפורים** אדר דהאי שתא שנת **תשפ"ב**, ויומי ניסן הממשמשים ובאים עלינו לטיבותא, ובו נקבצו ובאו עלו ואיתכנשו לבי מתיתבתא, רבנן ותלמידיהון מארי שמעתא, אתו ואייתו בידיהון מתניתא, בענייני דיומא תנו הלכתא, ובשאר מקומות פרש'ן דתא, ותלי'ת זה ארבע שנים לא חסר המזג כד הקמח לא כלתה, ובשנה החמישית ברית כרותה, קס'תנו דרוכה ללמ"ד בתחילתה, אמור מעתה, חביבה מצוה בשעתה, ובכן **אבוא אל המלך**.

ופתחנו לה פיתחא להך פרשתא, במדור **'בית נכאת'** ידיד ה' ישכון, הגשנו לפני הקוראים דרוש נאה **לפרשת ויקרא-זכור** שדרש בשנת ה'תקל"ה **מוה"ר ידידיה שמואל טאריקה זלה"ה**, ראב"ד מקודש ק"ק רודוס לפני כשלוש מאות שנה, מח"ס **חלקו של ידיד, בן ידיד ועוד**, ודרוש זה קבוע בעטרת בספרו **קידש ידיד, דרושים והספדים**, יקרים ונחמדים, להאיר עיני הלומדים, ישא מדברותיו בענין מחיית עמלק וקבלת התורה מרצון בימי אחשורוש, ועת'ה קח לך בשמים ראש, והיה עמך עד דרוש, כל חלב תירוש ויין מלכות רב **כיד המלך**.

אחר הדברים האלה, עלו בעלי תריסין לשנוי' בפור'א **במדור "בית המלך"**, שואלין ודורשין בענייניו של יום, מאמרים יקרים, זכים וברים, פרי ע'ט דיינים רבנים ומורים, ה"ה **הג"ר דוד פרץ שליט"א** ראב"ד מקודש עי"ת פנמה, ואחיו **הג"ר יוסף פרץ שליט"א** מח"ס פריו נתן ומו"ץ שם, והדיין המצויין **הג"ר יעקב יהושע סעמיאטיצקי שליט"א**, דומ"ץ בבית הוועד ד'ליקווד וראש כולל הרבנים, ומעשה רקח ממולח טהור, **הג"ר אהרן רקח שליט"א** משנה למלך אב רכ"א ובר רכ"א מו"ץ בעי"ת שיקאגו, והכהן מימינו, לא משה ידו מתוך ידינו, ה"ה ידידנו **הג"ר גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א**, מארץ הצבי, המקהיל קהילות ברבים להגדיל תורה ולהאדירה, ואיש האשכולות **ר' צבי רייזמן שליט"א**, מרבה חיילים לתורה, ליהודים היתה אורה ושמחה, והקול נשמע **בית המלך**.

וקחו לכם ז'ה, במדור **"בית ישראל"** ברכו את ה' גיבורי כח, שואלים ודורשים, קודם הפסח ימים שלוש, חשים ולא מחשים, חכמי חרשים, ה"ה **הגאונים ר' שי טחן שליט"א**, ראש בית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין יע"א ומח"ס שף ויתבי, **הג"ר מרדכי לבהר שליט"א**, מו"ץ וראש כולל בעי"ת לוס אנג'לס ומח"ס מנוחת מרדכי ומגן אבות, **ועוד רבים וחשובים**, כל ישראל ערבים, תורתם מכרזת עליהם, לכו חזו מפעליהם. ובמדור **"בית יוסף"** הוראה יוצאת לכל ישראל, בפרקים שואל, דבר ה' זו הלכה, בכל מקום שהיא צריכה, מנייהו מלכי

רבנן, ה"ה אב"ד מקודש הג"ר שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן שליט"א, אב"ד כולל הרבנים ניו יורק, ואב"ד ובנו דפקיע שמיהו הג"ר מיכאל פרץ שליט"א, מח"ס אהלי שם ומו"ץ בעי"ת מכסיקו, והג"ר שמואל פרץ שליט"א, מח"ס ארחץ בנקיון כפי ורב דק"ק טוב מכסיקו, הגאונים רבי מתתיהו גבאי שליט"א ורבי שלום כהן שליט"א מעיר הקודש ירושת"ו, ועוד ועוד, היושבים ראשונה במלכות, שמעו ותחי נפשכם בהגיע דבר המלך.

ומגילה נקראת במדור "בית תלמוד" זוג תלמידי חכמים, תפארת בנים אבותם, בחורי חמד עדיים לגאון ה"ה הבה"ח יצחק פרץ נ"י, מעי"ת מכסיקו, והבה"ח משה חיים סימן-טוב נ"י מעי"ת ליקווד, צללו במים אדירים לדלות פנינים יקרים, מנהג אבותיהם בידיהם, יה"ר שלא תמוש התורה מפיהם ומפי זרעם וזרע זרעם עד עולם. ועל כולם, מילי דאגדתא במדור **"מגיד מישרים"** מים קרים על נפש עיפה, מגילה עפה, מי זאת הנשקפה, כמו שחר יפה, מאת ידידינו עוז הג"ר שאול סימן-טוב שליט"א, עורך ספרי תורת חכם ברוך עי"ת ליקווד, הג"ר שאול חמווי שליט"א, דיין ומו"צ בי"ד שע"י כולל אבן העזר בליקווד הנזכרת, והג"ר אברהם דניאל עבשטיין שליט"א, גם בן עיר זו קריה נאמנה, נושאים ונותנים באמונה, לראות באור פני מלך.

ובחצר גינת ביתן המלך, כדרכנו בכל כרך ובכל פלך, לספח אל סוף הגליון את מדור **"בדק הבית"** הקובע לעצמו ברכה, ושם באו בקצרה ובארוכה, מערכה לקראת מערכה, שואלים כענין ומשיבים כהלכה, תגובות והערות על הגליונות הקודמים, הערות וצינונים על ספרים חדשים גם ישנים, ועדיין צריכים אנו למודעי כי כל אשר לא נשמע בבית בהבנות, ולא נדפס בגליון הנוכחי במתכונתו, אין זה מחמת חסרון הכותב וגדולתו ח"ו, רק קצר המצע מהשתרע, הזמן קצר והמלאכה מרובה, ובעז"ה נזכה להדפיסם חיי"ם בגליונות הבאים, אך לעת כזאת הרצים יצאו דחופים **בדבר המלך.**

וכצאתנו את הכרך, יהי שם ה' מבורך, נבקש במענה רך, לכל כותבינו הוותיקים והחדשים הבאים למלאות את ידם, לשלוח את מאמריהם היקרים לקראת הגליון הבא, שיצא בחמלת הא-ל עלינו לקראת **חודשי תמוז-אב** הבעל"ט, שם נקבע מדור **בעניני שמחות - ברית מילה, פדיון הבן, בר מצוה, קידושין ונישואין וכיו"ב,** והרוצה לשלוח מאמר למערכת בעניינים אלו **או בשאר עניינים,** או להגיב על המאמרים שנתפרסמו בגליון זה או בגליונות אחרים, להאיר ולהעיר כדרכה של תורה, מתוך בקשת האמת ושלא ע"מ לקנטר, ומקום שאמרו לקצר, ישלח לנו לא יאוחר **מט"ו סיון ה'תשפ"ב,** ויה"ר שחפץ ה' בידינו יצלח ונזכה להגדיל תורה ולהאדירה, לאורך ימים ושנים, ומרדכי יצא **מלפני המלך.**

בברכת התורה,

חברי המערכת



בית נכאא



דרוש לפרשת ויקרא-זכור מתוך ס' קידש ידיד

מוה"ר ידידיה שמואל טאריקה זלה"ה

(רודוס ה'תע"ג - ה'תקמ"ו, בערך)

מתולדותיו

מוה"ר ידידיה שמואל טאריקה זלה"ה נולד לאביו רבי יהודה ואמו הרבנית חנה, בשנת ה'תע"ג (1713). למד תורה אצל הגאונים מוהר"ר משה ישראל זלה"ה, מחבר שו"ת משאת משה, וחתנו, מהר"מ קריספין זלה"ה. לאחר פטירת רבו מוהר"מ ישראל בשנת ה'ת"ק (1740) התמנה לאב"ד רודוס ולאחר מכן התמנה לרבה של העיר. חיבר ספרים רבים, שמהם נדפסו אחר פטירתו. וביניהם, פירוש 'בן ידיד' על הרמב"ם ושו"ת, נדפס בשנת תקס"ו (1806), 'חלקו של ידיד' על הטור, נדפס בשאלוניקי בשנת תקס"ה (1805), 'אמר ידיד' על סדר זרעים ומועד, נדפס בשאלוניקי בשנת תקס"ו (1806). וספרנו הנוכחי 'קידש ידיד' דרשות למועדים והספדים - שנדפס לראשונה בשנת תקע"ב (1812). מוהר"ר ידידיה שמואל טאריקה נפטר בשנת תקמ"ט (1789), והותיר אחריו את בנו חכם משה טאריקה.

דרוש ויקרא-זכור

דרוש שדרשתי פה בניא יע"א, בס' זכור ש' התקל"ה

כתובי, ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו,
אמר להתך לך אמור לה י' בנו* של
קרהו בא עלינו, הה"ד אשר קרך בדרך.

כאשר חכמים הגידו זכור את אשר עשה
לך עמלק, יכול בלבך, כשהוא או'
לא תשכח הרי שכחת הלב אמור, הא מה
אני מקיים זכור, שתהא שונה בפך,

אל פתח אוהל מועד יקריב אותו
לרצונו לפני ה'

במדרש, לדעת מה זה ועל מה זה,
אמרה לו לך אמור לי מימיהם
של ישר' לא באו לצרה כזאת, שמא כפרו
ישראל בזה אלי ואנוהו, ושמא כפרו
בלוחות, דכתיב בהו מזה ומזה הם

א. כלומר 'בן בנו'

שלא יתרצה בה חבירו ונמצא המעשה מתבטל, כגון מ"ע^א והלואת הדלים ונתי' צדקה והענקה וכיוצא בהם כו', וכן על בקור חולי' ותנחומי אבלים והבאת ש' בין אדם לחבירו, מפני שהן תחוויות ביד אחרים, דדילמא לא מקבלי מיניה, ובידיה לעקור ממנו מצוה זו, א"ד.

וה"ן, עיקר מצוה זו הוא לעורר הנפשות להלחם בו ולזרזם בשנאה, ואם הם לא ירצו לשמוע ולקבל אמיר' וקריאה זו או שלא להלחם בו ושלא לשנא אותו אין כאן מצוה, ואיך יתקנו עליה ברכה, דהא אין זה מצוה על כל אדם מישראל לקרוא פ' זכור כחיוב ק"ש, כי אם מצות קריאה בצבור היא בשביל אחרים לעוררם לזרזם כאמור.

זה שני, שכתב הר"מ ז"ל ע"ש בה"ח וז"ל, כל מצוה שעשייתה היא גמר חיוב[ה], מברך בשעת עשייה, וכל מצוה שיש אחר עשייתה צווי אחר אינו מברך אלא בשעה שעושה האחרון, ע"כ. וה"ן קריאה זו היא לעורר הנפשות להלחם בו ולזרזם בשנאתו ואין זה גמר חיובה שיש אחר זה צווי אחר להחרימו ולהכריתו, כמ"ש, כמ"ש הרמב"ם בסה"מ שם סי' קס"ח, ואיך יתקנו ברכה על הקריאה קודם גמר העשייה.

זה שלישי, דהא לא מצינו חיוב ברכה על הק"ש נמי שהיא מצוה מן התורה, וכן

והיינו ודאי קריאת פ' זכור שאנו קורין בצבור סמוך למחיית המן הרע נין עמלק, וכ"כ התוס' במגילה די"ז ע"ב, והרא"ש ז"ל פ' שלשה שאכלו דקריא' ס' זכור היא מן התורה. וחזיתיה להרב נאות יעקב ז"ל, בדרוש שבת זכור, שהקשה עצמו לדעת למה לא תקנו ברכה על קריאה זו כדרך שתקנו בשאר מצות דאוריית' ודרבנן, ויעוש"ב.

ואנכי הרואה שאין כאן מקום לקושיא זו מתלת טעמי. זה ראשון, דטעם מצוה זו הוא כמ"ש הר"מ בסה"מ עשין סי' קע"ט וז"ל, הוא שציונו לזכור מה שעשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו ולשנא אותו בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו, ונזרז העם לשנא אותו עד שלא תשכח המצו' ולא תחלש שנאתו ותחסר מהנפשות עם אורך הזמן, ע"כ. נמצא דעיקר צווי זה הוא בשביל אחרים לעוררם ולזרזם. וכבר כתב הר"מ ז"ל בה' ברכות פי"א ה"ב וז"ל, וכל מ"ע שבין אדם למקו' בין מצוה שאינה חובה בין מצוה שהיא חובה מברך עליה קודם לעשייתה, עכ"ל. וכתב מרן ז"ל שם דדקדק הר"מ ז"ל לכתוב שבין אדם למקום לומר דבמצות שבין אדם לחבירו, כגון עשיית צדקה וכדומה אין מברכין עליהם יע"ש, וכ"כ הרשב"א ז"ל בתשו' סי' ח"י, דאין מברכין על מצוה שאינה תלויה כלה ביד העושה, מפני שאפשר

המלמד תור' לאחרים ולבניו וב"ב שהיא מצוה מן התורה כדכתיב ושננתם לבניך ואמרו בספרי אלו התלמידים שנקראים בנים, ולא תקנו ברכה, ומאי אית לך למימר דכיון שכבר תקנו ברכת התורה לברך בכ"י בבקר על כל מה שלומד ביום ובלילה, גם ק"ש ולימוד לאחרים ברכה זו פוטרתן שהרי זה שינון וזה שינון ודי בברכה א', וה"ה והוא הטעם לקריאת פ' זכור בצבור, שהוא נמי שינון, ברכת התורה פוטרתה. וא"ץ לומר אידך ברכה פרטית על קריאת פ' זכור כנ"ל פשוט.

אומר זכור את יום הש' לקדשו, היאך יתקיימו שניהם, זה זכור וזה זכור, א"ל משה לא דומה כוס של קונדיטון לכוס של חומץ, זה כוס וזה כוס, זכור לשמור ולקדש את יום הש' שנאמר זכור את יום הש' לקדש, וזה זכור להשמיד ולהכרית את כל זרעו של עמלק שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק וכשתבא לארץ לא תשכח שבאו ישראל להכרית ולהשמיד את כל זרעו של [עמלק], והקב"ה לא שכח, וכשמלך שאול א"ל שמואל כו', ע"כ.

וכבר ראיתי להרשב"ש ז"ל בתשו' סי' קע"ד דתמיהא ליה תילתא, למה אין אנו מברכין בכ"י בשחר ובערב קודם ק"ש אקב"ו לקרות את שמע, וניחא ליה דברכות של ק"ש פוטרות להקורא מלברך אקב"ו לקרות את שמע, ולא גרע מהקורא בתורה שחייב על קריאתה ואפ"ה ברכות אלו של ק"ש פוטרות אותו מלברך, א"ד בקיצור.

כי מאמר זה סתום וחתום, כי לא נודע מה היא השאלה עד שאמרו היאך יתקיימו שניהם, מה שייכות יש לשתי מקראות האלו זה בזה. ולמה בשאלתם נקטו תחילה זכור דעמלק שהוא מאוחר, לימרו ברישא זכור דש[בת] שהוא מוקדם. גם אמרו זה זכור וזה זכור צריך ביאור מה היא הכונה. גם מה שהשיב מ"ר דברים פשוטים הם, אבל איך הם צודקים לשאלת ישראל, ומה היא כוונתו. גם מ"ש כשתבא לארץ לא תשכח, הא קודם ביאה אם תשכח אין בכך כלום, אמאי, ומה גם דזכור משמע מאותה שעה ואילך שיהא בזכרונם שלא יבאו לידי שכחה.

ולבא אל הביאור, נקדים מ"ש שם קודם לזה וז"ל, ר' מנחם אומר אחר מ' שנה רצה משה להזכיר לישראל ולומר להם זכורים אתם מה שאמרתם במדבר היש ה' בקרבנו אם אין, אלא אמר משה

בכ"י ע"פ מאמר רז"ל הנז' אימא מילתא במ"ש בפרקי ר"א פמ"ד וז"ל, א"ל ישראל מן[שה] ר[בינו] כתוב א' אומר זכור את אשר עשה לך עמלק וכתוב אחד

ז"ל דהא פ' עמלק היה לאחר שנסעו ממדבר סין ויקציפו על מי מריבה, ועל נסותם את ה' לאמר היש בקרבנו ויבא עמלק, ותרץ שאלו שמרו ש' ראשונה לא היו דחוקים למים, כי הקב"ה היה מזמינ' אל מקום נחלי מים ועל שחטאו ורפו ידיהם ממצו' ה' אשר צוה לשמור את הש' לכן לא היה מים לעדה, ומתוך כך חטאו עוד ויקציפו על מי מריבה ויבא עמלק, א"ד. וע' נמי למהרש"א מ"ש ע"ז בחי"א.

והשתא י"ל דישראל היו סוברים דה"ק להו משה לישראל, זכור את אשר עשה לך עמלק הן בעון שחללת שבת, ועי"ז נסיתם את ה' ויבא עמלק, וא"כ הזהירו ברוחכם שלא לחלל שבת כדי שלא ישוב לבא עליכם עמלק, אבל מ"ר לא רצה להלבין פניהם ולא כיוון לכך, אלא א"ל מצות זכירת עמלק שיקראו פ' זכור בצבור והם מאליהם יבינו וידעו מה שחטאו, כמ"ש בפרקי ר"א שם כנז'.

וזה"ל א"ל ישראל מ"ר כתוב אחד אומר זכור את אשר עשה לך עמלק, והכונה זכרו כמה העון גורם, דבשביל חילול שבת גרם שלא היה מים וחטאתם עו' במי מריב' לנסו' את ה' ויבא עמלק, וא"כ הו' זהירין שלא לחלל שבת עוד כדי שלא יבא עוד השונא, וכתוב א' אומר זכור את השבת לקדשו, דלפי מה שאמרנו בזכור דעמלק גם זכור דשבת כך הוא זכור את יום השבת לקדשו ולא לחללו,

אם אני אומר לישראל כך הרי אני מלבין את פני' והמלבין פנים אין לו חלק לעה"ב, אלא אני אומר להם מעשה עמלק והם מבינים מה שכתבו לפניו, מלה"ד, למלך שהי"ל פרדס א' וקשר המלך בפתח הפרדס כלב, והמלך יושב בעלייתו צופה ומביט כל מה שבפרדס. נכנס אוהבו של מלך לגנוב מן הפרדס ושיסה בו הכלב וקרע בגדי אוהבו. אמר המלך, אם אומר לאוהבי למה נכנסת לפרדס אני מלבין פניו, אלא הרי אני אומר לו הראית אותו כלב שוטח היאך קרע את בגדיך ולא היה מבין שאתה אוהבי, ומיד הוא מבין מה שעשה, כך אמר משה הרי אני אומר לישראל מעשה עמלק ומיד הם יודעים מה שכתוב למעלה. לפיכך א' משה זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים, א"ל ישר' מ"ר כו', ע"כ.

ובמס' פסחים דק"ו ע"א, אמר זכור את הש[בת] זכרהו על היין, ובמכילתא אמרו זכור את יום הש' לקדשו, תהא זוכרו מא' בשבת, שאם יתמנה לך חפץ יפה מתקנו לשם ש', ר' יצחק אומר לא תהא מונה כדרך שאחרי' מוני' אלא תהא מונה לשם ש[בת] לקדשו בברכה, מכאן אמרו מקדשין על היין בכניסתו כו'.

ובפרק כל כתבי אמרו אר"י א"ר אלמלא שמרו ישראל שבת ראשונה לא שלטה בהם אומה ולשון שנאמר ויהי ביום הו' יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו, וכתוב בתריה ויבא עמלק. והקשה הרי"ף

דאל"כ בא עליכם האויב, זה עמלק, כמו שבא ברפידים על עון זה, וא"כ קשה היאך יתקיימו שניהם, שאם נקיים מחיית עמלק עד כולה, הנה אנחנו באים לשכוח את השבת, דהא ליתיה לשונא, ומתבטל זכור דשבת, ואם נשתדל לזכור את השבת, צריך שיהיה עמלק במקומו על דרך וחסטאתי נגדי תמיד, ושבת לגו כסלים נכון לפניהם שלא ישכחו, וא"כ בטל זכור דעמלק ואין קיום לשניהם יחד, דאין לומ' דזכור דעמלק הוא לזכור תמיד שנאתו כדי להכריתו ולהשמידו כמ"ש הר"מ ז"ל, ולא לרמוז חטא דחילול שבת אתא, דהא כתיב נמי לא תשכח, דהיינו שלא נשכח מלהחרימו, ואם כן זכור הוא מיותר, אם לא שבא לומר שזכור את אשר עשה לך עמלק על שחיללת שבת, וא"כ גם זכור דשבת הוא כן, דזה זכור וזה זכור, מלה חדא לשניהם, והפי' ודאי שוה בשניהם, וא"כ חזרה הקושיא למקומה היאך יתקיימו שניהם, זו היא כוונת שאלתם. וישב משה תשו' נצחת, תשובה מעלייתא, לא דומה כוס של קונדיטון שהוא מתוק מדבש לכוס של חומץ שאינו ראוי לשתייה מחמת חמצו וקהייתו, זה כוס וזה כוס ולא משום זה הם שוים, ורב המרחק ביניהם וה"ן לא דמו.

ואני אבאר פי' בכל אחד בפ"ע. זכור דשבת הוא לשמור ולקדש את יום השבת, לשמור דע"י זוכרו מיום ראשון בשבת ומונה ימי השבוע להיותו קדוש ומכובד, זכור את השבת לשומרו, כי גדול

יום השבת דהמשמרו מאמין הוא בחידושי העולם, ושיש עולם הגמול הוא האלף השביעי, ויודע ומזכיר דשקולה שבת כנגד כל התורה כולה ושומר שבת כהלכתו אפי' עע"ז כדור אנוש מוחלין לו. ולקדש את השבת בברכה לזכרו על היין בכניסתו ויציאתו כמ"ש הר"מ בהל' שבת. ואין זה זכור לשלא יבא השונא כמו שבא ויהי מאז על חלול שבת וכסברתכם. וזה זכור בפה להשמיד ולהכרי' את כל זרעו של עמלק שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק כו' שהיא מצוה לקרוא פ' זכור בצבור כדי לעורר הנפשות שיעמדו כולם להלחם בו עד שיכרת וגועו [כל] זרעו [של] ע[מלק] ולא משום שנאמר נמי לא תשכח הוא הכרח לומר דזכור הוא לזכור כי בא על חילול ה' ואתם לא תחללוהו כי לא תשכח אצטריך לגופיה, זו שכחת הלב שאחז"ל בסנהדרין פ"ב ג' מצות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ כסדר הזה להעמיד להם מלך ולהכרית זרעו של עמלק ולבנות להם בית הבחירה, וכיון דכל ימי היותם במדבר, ואף אחרי בואם לארץ לא רמיה האי חיובא דמ"ע כמו מלחמת ז' עממין עד כיבוש וחילוק והעמדת מלך, ע"י הארכת זמן אתי לידי שכחה, ולכך נאמר לא תשכח, דכשתבא לארץ והגיע זמן מחיית עמלק יהיה בזכרוןך ולא תשכח על שיש המתנת זמן, ואה"ן דזכור אתא לומר בפה ולא כמו שאתם אומרים דפירוש זכור הוא זכור על מה בא עמלק

בקשו מן נתן להם, שלו, נתן להם, כיון שנתן כל צרכיהם, התחילו מהרהרים ואו' היש ה' בקרבנו, א"ל הקב"ה הרהרתי עלי, חייכם שאני מודי' לכם, הרי הכלב בא ונושך אתכם, ואיזה זה עמלק, שנא' ויבא עמלק וילחם עם ישראל כו' ע"כ.

ז"א זכור בפה את אשר עשה לך עמלק כדי לעורר הנפשות להלחם בו ולזרזם בשנאתו, בדרך בצאתכם ממצרים, דברים כפשוטן, דהכי הוה, אלא דלא היה צורך לאומרו, ואמרי' דבדרך רמז א"ל מה שחטאו כדי שלא להלבין פניהם. ור"ל להם בדרך, בשביל דרך, שהוא כנוי למשנה כמ"ש בעירובין פ"ג הולכי על דרך אלו בעלי משנה, והיינו על שרפו ידיהם מן התורה, בצאתכם ממצרים, ר"ל שהוציא לכם בקומה זקופה ועשה לכם כמה נסים, ויצ"מ כנגד כולם וכדאי הוא ההוצאה שתהיו משועבדים לו לכל אשר יאמר לכם, ואתם רפיתם ידיכם מן המצוה וחיללתם את השבת. אשר קרך בדרך, זה משכב זכור, כמ"ש בב"ר פ' ויצא, אין דרך אלא ג"ע שנאמר כן דרך אשה מנאפת, ועשה כן עמלק לישראל, כמ"ש במכילתא בויבא עמלק, ובילקוט איתא אשר קרך בדרך רי"א טמאך כד"א כי יהיה איש אשר לא יהיה טהור מקרה לילה. ויזנב בך כל הנחשלים אחריו, מכת זנב הכה אותך, שהיו חותכים מילותיהם של ישראל ומזרקי' אותם כלפי מעל', ואומר בזו בחרת הא לך מה שבחרת, כמ"ש שם.

על חילול שבת ולא תחללוהו כי לא היה רצוני להלבין פניכם. ועיי' נמי מה [ש]כתבתי בזה בדרוש שבת זכור שבס' תצוה מש' התקכ"ו והתקל"א.

וע"פ הדברים האלה אימא מילתא בפסוקי פ' זכור, דהדקדוקים ידועים, אלא דבמכילתא, הוב' בילקוט, איתא בפ' ויבא עמלק, ר"י ור"ן, רי"א אמרו ישראל אם רבון הוא על כל המעשים כדרך שהוא רבון עלינו נעבדנו, ואם לאו לא נעבדנו, ור"ן אומר אם מספיק הוא לנו מזונותינו כמ[לך] שהוא שרוי במדינה ואין המדינה חסירה כלום נעבדנו, ואם לאו נמרוד בו.

תו איתא התם בילקוט בשם הפסיקתא וז"ל, וילחם עם ישראל ברפידי', ע"י שרפו ידיהם מן התורה ומן המצות שהכתוב אומר ויקרא שם המקום ההוא מסה ומריבה, התחיל הקב"ה צווח על ריב ב"י ועל [נסותם] את ה', אר"ל למה היו ישראל דומין, לא' שהי"ל בן והרכיבהו על כתפו, והיה מוליכו בשוק, והיה הבן רואה דבר של חפץ ואומר לאביו קח לי והוא לוקח לו, פעם ראשונה ושניה ושלישית, ראה ה"ן אדם א' א"ל ראית את אבא, א"ל שוטה, אתה רוכב על כתפי וכל מה שאתה מבקש אני לוקח לך ואת אומר לזה ראית את אבי, מה עשה אביו, השליכו מעל כתפו, בא כלב ונשכו. כך כשיצאו ישר' ממצרים, הקיפם הקב"ה בז' ענני כבוד שנאמר יסובכנהו יבוננהו,

לך כל זמן שהיו ישר' מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין את לבם לאביהם שבשמי' היו מתגברין ואם לאו היו נופלי' כו', דק' מאי בעי וכי ידיו של משה כו', הא ודאי קרא כפשוטו, כאשר ירים משה ידו בתפלה וגבר ישר' אנשי המלחמה, גם אומרו שתים הנה, מסתכלין כלפי מעלה ומשעבדין כו' נר' דהכל א' ותרת' ל"ל, והיכן רמיזי שתים אלו בפסוק.

ועם האמור ניחא, דהא ידוע מ"ש הרב תוי"ט ז"ל שם שהיה משה עומד על הגבעה כמו הנחש על הנס כדי שיוכלו לראותו כ[ל] י[שראל] וכאשר ראו כי הרים משה ידו גם המה הסתכלו וכיוונו לבם, לא כן כאשר הניח ידו, והכי איתא נמי שם בפרקי ר"א, וז"ל, ומשה אהרן וחור עמדו במקום גבוה בתוך מחנה ישראל כו', וכן[ל] י[שראל] עומדים חוץ לאהליהם ורואים למשה כורע על ברכיו והם כורעי' על ברכיהם, נופל ע"פ ארצה והם נופלים ע"פ, פורש כפיו אל השמים והם פורשים כפיהם לאביהם שבשמים, ע"כ.

והשתא ז"א התנא וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, דכשהניח ידו וגבר עמלק כדרך הלוחמים, הא משה לא היה לוחם במלחמה אלא בגבעה היה עומד בתפלה, ולמה כאשר יניח ידו שסיים תפלתו וגבר עמלק ולא היה מועיל מה שהרים ידו בתפלה מקודם, אלא לומר לך כל זמן שהיו ישראל מסתכלין כלפי מעלה כמו

ואתה עיף ויגע ולא ירא אלהים, דברים כפשטן, עיף בצמא, שבמדבר מים אין לשתות, ויגע מן הדרך חלושים מן גיעת הדרך, ולא ירא עמלק מאלהים, ועשה לך כל זה, אבל האמת הוא שהי"ל מים כמשה המוציא לך מים מצור החלמיש, יגעים נמי לא הוו שהיו מהלכים ע"ג הענן כהולך בספינה, ושעמלק לא היה ירא אלהים א"צ לאומרו כי מי לא ידע כל כי הא, אלא שכוונתו לרמוז להם שלא על חנם עשה להם כל זה אלא שהיו בידם ג' עבירות, דדברי אלהים חיים הם כל השלשה סברות שנאמרו במכילתא, וכיוון מ"ר באמירת דברי' אלו שיבינו מעצמם, ואתה עיף ר"ל כאלו היית עיף בצמא, שאינו יכול לעבוד, כן אמרת אם הוא רבון ע[ל] כ[ל] המעשי' נעבדנו ואי לא לא, ויגע, ר"ל כאלו היית יגע בכ[ל] י[נום] ויום לטוש עלי אוכל ולהרויח די פרנסתך, והכל היה בא אליך מן השמים בלי שום טורח ויגיעה והרהרתם לו' אם מספק לנו מזונותינו נעבדנו כו', ולא ירא אלהים, ר"ל בקרבך קדוש ובוחן לבות וכליות ואתם הרהרתם לומר אם יודע מה שאנו מסיחין בלבבנו כו' ולכן בא הכלב שוטה ונשך אתכם, והיה בהניח כו', אחר שתבא לארץ לא תשכח.

וזה יהיה מ"ש התנא בפ' ראוהו ב"ד, והיה כאשר ירים משה ידו וגבר ישראל כו', וכי ידיו של משה עושות מלחמה או שוברות מלחמה, אלא לומר

עמלק, בספר, סמוך למקרא זה, לזכרון, כי בעבור חילול השבת [ב] באו לידי צמא ויוסיפו עוד לחטוא ול' היש ה' בקרבנו כדי שלא יחטאו עוד באלו שחוזר השונא לבא, ושים באזני יאושע שיכנסו הדברי' באזניו ולא יצטער על שלפעמי' וגבר עמלק, איך לא הצליח במלחמה מתחילתה ועד סופה, כי מחה, אתון לעילא לשרו של עמלק, הוא שטן הוא יצה"ר הוא מ"ה, אז אמחה אני את ז"ע מתחת השמים, עד שלא תשאר פרסה, ועיין בס' הזוהר. והכא לפעמים היו חוזרים לקלקולם הראשון, ולכן, כאשר יניח ידו וגבר עמלק, ולא בא הגרעון והחוסר מצד יאושע. ויהי כשמוע משה כי גם בעת המלחמה לא שבו לגמרי ואפ"ה נעשה להם נס כי הוא היה סבור שישבו לגמרי והתשועה היתה בדין לא בנס, אז, ויבן משה מזבח לזבח לשם ה' שלמי תודה להודות לשם ה' נסי, כי ברוב רחמי נעשה הנס, לא מצד הדין. ויאמר לישראל, ראו חבתכם לפני המקום, אף שאתם גרמתם ביאת עמלק ואפילו בעת המלחמה לא שבתם אל ה' לגמרי וכבר עשה לכם נס, אפ"ה כי יד ע"ך יה מלחמה לה' בעמלק מדר דר, חסרין מדיוורא דלעילא ומדיוורא דלתתא כמ"ש בספר הזוהר. והכי איתא נימי בפרקי ר"א שם, מה עשה הקב"ה, פשט יד ימינו ואחז בכסא כבודו ונשבע להכרי' ולהשמי' את כל ז"ע מן העוה"ז ומן העוה"ז שנאמר כי יד ע"ך יה כו', יע"ש.

שהיו רואים למשה בנשיאות כפים כי בזה יש תשו' למה שחטאו בתחילה, דבמה שמסתכלין כלפי מעלה אל אל בשמים מכירים ויודעים שהוא רבון על כל המעשים, ע"ד מש"ה כי אראה שמין מעשה אצבעותיך כו' ה' אדונינו מה אדיר שמך בכל הארץ, דע"י הסתכלות בשמים ואומר מי ברא אלה אזיל ומודה כי הוא היוצר הוא הבורא אדון על כל המעשים. ובפרישות כפים לשמים מצפים ישועתו, אזלי ומודו כי הכל הוא בידו ית' והוא הנותן לחם לכל בשר ומכין כל צרכיהם בהשגחתו ומשעבדים את לבם לאביהם שבשמים שהוא רואה כליות ולב שהוא תשו' למ"ש שאינו יודע ח"ו מה שמסיחין בלבם היו מתגברין, ואם לאו, כשהניח ידו וגם מניחים והיו חוזרי' לקלקולם הראשון במחשבות רעות כראשונ' היו נופלי' ולא היה מועיל מה שהתפלל משה עליהם, דעדיין לא חזרו בהם לגמרי.

וזה יהיה נמי מק' שבפ' עמלק, ויאמר ה' אל משה כתוב זאת זכרון בס' כו' ויבן משה מזבח כו', ויאמר כי יד על כס יה כו', דהקדוקי' מבוארים, וא"צ להאריך. וע"פ האמור ניחא, דהא ידוע מ"ש רש"י ז"ל שם ויבא עמלק כו' סמך פ' זו למקרא זה לומר תמיד אני ביניכם ומזומן לכל צרכיהם ואתם או' היש ה' בקרבנו אם אין, חייכם שהכלב בא ונושך אתכם ואתם צועקים לי כו', יע"ש. ז"א כתוב זאת, הפרשה כמו שהיא, ויבא

מרצונם שלא לע"ז, כמ"ש התוס' בפ' רע"ק ונתחייבו כולם אך שלא היה בידם למחות באנשי שושן אותם של עיירות רחוקות משום דכיון שהשתחוו לצלם גלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז ושלחותיה דכל ישראל עשו, וכמ"ש במ' ע"ז דנ"ג ע"ב גבי ואשריהם תשרפון באש, ולכן נענשו כלם על אותו עון ועל שנהגו דהוי לתא דע"ז, וכאלו אכלו כלם. וגם, דמה שנתקלקלו בזונות הו"ל נמי לתא דע"ז כמ"ש בז[הר] ח[דש] פ' נח וז"ל, לא יהיה בך אל זר, זה יצה"ר, ולא תשתחוה לאל נכר, שלא תבעול ארמית, ע"כ, הרי דבועל ארמית כמשתחוה לצלם הוא, ולכן נענשו ולא הועיל להם מה שהי"ל מודעא, וברור.

ובזה יבאו אל נכון מק[ראות] שבסדר וילך וזה סדרו, ויאמר ה' אל משה הנך שוכב עם אבותיך וקם כו' וחרה אפי בו ביום ההוא ועזבתים כו' ואנכי הסתר אסתיר פני ביום ההוא כו', דק' מה הקדמה היא זו מיתת משה לדבר האמור בענין. ומאי אלהי נכר הארץ אשר הוא בא שמה בקרבו דקאמר, דמשמע שאם היו עובדים אלהי נכר מארץ אחרת לא איכפת ליה, ואין בו טעם. ומה חזר ואמר ועזבני והפר את בריתי דמשמע דהכל א', ומאי ביום ההוא דקאמר וג' פעמים. ע"ק היינו ועזבתים היינו והסתרתי פני ותרתי ל"ל, וכן צריך לדעת מהו ההסתר פנים זה ומאי ומצאוהו רעות מה מציאה שייך ברעות, והו"ל ויבאו עליו רעו' רבות,

העולה מן המרובץ כי לא בא עמלק אלא על ג' פשעי חילול ש[בת], ושרפו ידיהם מן התורה ומן המצות, ועל נסותם את ה' לאמר היש ה' בקרבנו אם אין, ואעפ"כ גבר חסדו על ישראל ויושיעם למען שמו ברוך האל המושיע.

כן הדבר הזה, בצרת המן נין עמלק, גזרה היתה מלפניו ית' על שעוו ופשעו כאשר נבאר. ולולי ה' שהיה לנו הן גוענו אבדנו כלנו ולא יזכר שם ישראל עוד, וכמ"ש בפ"ק דמגילה, שאלו תלמידיו את רשב"י מ[פני] מ[ה] נתחייבו שונאים של ישראל שבאותו הדור כליה כו', מפני שהשתחוו לצלם כו', ובמא' הזה איכא למידק קצת דקדוקים ועיין לעיל בדרוש ש' זכור מש' התקל"ב, ובסדר תצוה בדרוש פ' זכור משנת התקכ"ח שהארכתי בו ויישבתי ע"פ מ"ש הרשב"א בפ' רע"ק על מ"ש שם מכאן מודעא רבה לאורייתא והדור קבלוהו בימי אחשוורוש יעש"ב, ולכן חזרתי לכותבו כאן. העולה משם, שהיה בהם עון שנהגו מסעודתו של אותו רשע ושהשתחוו לצלם, אלא שנסתכל בח[נניה] מ[ישאל] ו[עזריה] שמסרו נפשם על ק"ה ונתקררה דעתו, כמ"ש בפ' חלק, ולא הביא אז הגזר, והיתה גנוזה, ועכשיו שהלכו כל הנך אינשי למשתה שהוא לתא דע"ז, כמ"ש במ' ע"ז ד"ח ע"א ישר' שבח"ל עע"ז בטהרה הם, כיצד, גוי שעשה משתה כו', ע"י זה נתעוררה אותה גזרה. ויהי מאז, משום דבע"ז ליכא מודעא שקבלו בימי יאושע

ופטרי, לז"א אשר הוא בא שמה בקרבו, ומשבאים לארץ שהיא להם לשכר תורה ומצות אין כאן מודעא וחייבים. וא"ת אכתי מה בכך הרי אמרו בפ' ד' מיתות דס"ג ע"ב אר"י א"ר יודעים היו ישר' בע"א שאין בה ממש ולא עבדו ע"ז אלא להתיר עריות בפרהסיא, וא"כ כיון שלא יעבדום לשם אלהות אלא על סברת העריות אינם ראויים כ"ך לעונש, דהא לא מהימנו בהם, לז"א ועזבני, דלימים כיון שדשו בה יהיו אדוקי' בה, וכמ"ש שם מתיב רב משרשיא כזכור בניהם מזבחותם כו' ואר"א כאדם שיש לו געגועין על בנו, בתר דאביקו בה והפר את בריתי אשר כרתי אתו זה ביטול תורה, שאם היו עוסקי' בתורה היו מתכפרים ולא היו נענשים, וכמ"ש ז"ל, הלואי אותי עזבו ותורתי שמרו, ד[מ]אור שבה מחזירתם למוטב, וכן הוא אומר ע"מ אבדה הארץ כו', ויאמר ה' על עזבם את תורתי, וע"ש בתרגום יב"ע.

וחרה אפי בו ביום ההוא, שעע"ז ואביקו בה בהיותם בארץ דליכ' מודעא, ואף שיהיו עושים כמה רעות לא ביש לי אלא על ע"ז שהוא עון חמור ולא ניתן לימחל, אבל בשאר עבירות אני נושא פנים לישר'. ועזבתים, ת"א ויב"ע וארחקינון, דהיינו שיגלו ישר' ממקומם, ואף דמשגלו יש מודעא והם חוטאים על סמך שאין נענשים מחמת המודעא והדין עמהם, מ"מ והסתרתני פני מהם כאלו איני משגיח בהם ואיני רואה בצרתם. והיה

ומאחר שהתודו על עונם איך קאמר ואנכי הסתר אסתיר כו', וכי שערי תשו' ננעלו, אתמהא. ומהו הכפל, הסתר אסתיר, וכבר נאמר והסתרתני, והא תו לל"ל עוד הסתר פנים ונכפל. ומאי ואנכי, הא כל הפרשה כלה הוא המדבר, ומה צורך לומר ע"כ הרעה אשר עשה, דבהא קיימינן, ומאי כי פנה אא"א הא הע"ז בכלל הרעו' היא, וע"ק דסתר ידידיה אדידי' כמבואר.

וע"פ דברי הרשב"א נחא בהקדים עוד מ"ש בערכין דל"ב ע"ב ע"פ ויעשו בני הגולה השבים מן השבי סוכות כו', דבעא עזרא רחמי על יצר דע"ז ובטליה, ואגין זכותא דעזרא עליהו כי סוכה, והיינו דקא קפיד עלוי דיאושע, דבכל דוכתא כתיב יאושע והכא כתיב ישוע, בשלמא משה לא בעא רחמי דלא הו"ל זכותא דא"י, אלא יאושע דהו"ל זכותא דא"י אמאי לא לבעי רחמי. ואיתא בס' תקוני הזוהר בתקון מ', אי חייבא הוא ולא מטון יומי לך' שנים במאי עונשיה, א"ל בדא אתקיים ויש נספה בלא משפט, דכד עונשא נחית לעלמא איהו דאיערע בההוא מחבלא אתענש דלא אשגחו עליה מלעיל' ועליה כתיב עונותיו ילכדונו את הרשע, ולא בדינא דלעילא, יע"ש.

ד"א הנך שוכב עם אבותיך במדבר הזה ולא תעבור את הירדן, ומשו"ה וקם העם הזה וזנה לעע"ז, שאם היית נכנס לארץ הי[נית] מבטל ליצר דע"ז ברחמים ע"י זכות הארץ, ולא היו זונים אחר ע"ז, וא"ת הא אית להו טענת אונס ומודעא

פנה א"א בימי [נבוכדנצר] ואותו עוון גרם להו שיהו נענשים כלם דגלו אדעתייהו דניחא להו בע"ז, ואלו ההנאות לתא דע"ז הם ככל האמור.

וזה יהיה מש"ה בס' תהלים סי' ע"ט מז' לאספ' אלהים באו גוים בנחלתך כו', שפכו דמם כמים סביבות ירוש' ואין קובר כו' שפוך חמתך כו', דק' מאי סביבות ירוש' דקאמר מה יתן ומה יוסיף אם היה תוך ירוש' או חוצה לה, בין הכא ובין התם רע ומר. ולפי דברי הרשב"א ז"ל ניחא, ונקדים עוד מ"ש בש"ר פל"ה סי' ד' וז"ל, ד"א ועשית את הקרשים, לא היה צ"ל אלא ועשית את הקרשים משכן, מהו למשכן, א"ר הושעיא ע"ש שהוא עשוי למשכן, שאם נתחייבו שונאיהם של ישר' כליה יהא מתמשכן עליהם, אמר משה לפני הקב"ה והלא עתידים הם שלא יהיה להם לא משכן ולא מקדש ומה תהא עליהם, אמר הקב"ה אני נוטל מהם צדיק א' וממשכנו בעדם ומכפר אני עליהם ע"כ עוונותיהם, וכה"א ויהרוג כל מחמדי עין, ע"כ. והא ידוע מ"ש ז"ל שאמר מזמור על ששפך חמתו על העצים ועל האבנים, ז"א אלהים בא גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשיך שמו את ירוש' לעיים, וכל זה ניחא ששפך חמתו ע"ה וע"ה, וכיון שנחרב הבית דליכא מקדש שיתמשכן לכפר ניחא נמי שמתו הצדיקים כדי לכפר. אך ק' נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחיתו ארץ, למה עשה כן שאינו ע"פ הגזרה אלא

לאכול, שאוכלים אוה"ע את ממונם במסים וארנוניות ועלילו, ומצאוהו רעות רבות וצרות, דכד עונשא נחית לעלמ' מאן דאיערע בההוא מחבלא אתענש ולא בדינא דלעיל', ולכן נקט ל' מציאה, ואמר ביום ההוא דאית' למודעא שגלו מארצם, הלא על כי אין אלהי בקרבי באמונה שלימה בלב ועבדתי ע"ז, מצאוני הרעות האלה שקבלתי ברצוני בימי יאושע שלא לעע"ז, כמ"ש התוס', ואין עליה מודעא, דעל שאר עברות א"א דהא יש לי טענת אונס ומודעא, נמצא שלא התודו אלא על הע"ז ועדיין הם מחזיקין בטומאתם בשאר עבירות. והאמת הוא שהם נענשים בהסתר פנים על הכל, על שאין השגחתי עליהם כאמור, שפורקים עול תורה ומצות בזדון.

ואנכי הסתיר אסתיר פני, רז"ל אמרו רמז לאסתר מן התורה מנין, שנאמר ואנכי הסתר אסתיר פני כו', ונ"ל דכוונתם דפ' זה מכח הדקדוקים שדקדקנו בזמן מרדכי ואסתר איירי, על שם העתיד, וה"ק, עוד אודיע לך כי אנכי בימי אסתר אסתיר פני ביום ההוא כשיהיו נהנים מסעודתו של אותו רשע שיש בה לתא דע"ז, ובע"ז ליכא מודע', ע"כ הרעה אשר עשה על שאכלו ושתו ממשחה גוי ובישולי גוים ויין נסיכם ונהנו שנתקלקלו בזונות כל לאתויי אף שיש בהם שאינן לתא דע"ז משום כי בהסתר פנים הם נענשים על הכל ממילא, וא"ת של שושן יהרגו של כל העולם לא יהרגו, לז"א כי

ובזה ניחא נמי מאמר הקודם דקא' לדעת מה זה כו' שמא כפרו ישר' בזה אלי כו', דקשה, הא היא אסתר הצדקת לא היתה יודעת מהגזרה כלל, דאח"ך הודיע לה מרדכי את כל אשר קרהו ואת פרשת הכסף כו', וא"כ מה שאמרה מימיהם של ישר' לא באו לצרה כזאת, ואדרבא, לפי שאינה יודעת מהגזרה פשט דבריה הוא מה זה, מה צרה הית' ועל מה זה על איזה עון.

והנ"ל לדרוש שמא כפרו כו', ומ"ש הנך תרתי דנקטו טפי משאר המצו' ומרדכי נגד שאלת' מה השיב לה י' בנו של קרהו בא עלינו שאין זה תשו' שאלתה, ומאי נפ"ל מינה אם הוא מעמלק או משאר אומו' כל הגוים ערלי' מוקדי עולם שונאי ישר' גדול' שנאה. ונקדים עוד מ"ש בפ"ק דמגילה ומרדכי ידע את כל אשר נעשה כו', מאי אמ', א"ר שגבה לבו של המן מאחשורוש, רב שימי בר חייא אמר גבה מלכא עלאה ממלכא תתאה דלא עביד דינא. ופירש רש"י מאי אמר כשצעק צעקה גדולה ומרה מה היה אומר בצעקתו, נמצ' שבצעקו היה אומר ענין הגזרה. והכי אית' להדיא בתרגום שני וז"ל, ואריה בקליה ואמר ווי מה רבא היא גזרתא הדא כו' לא על פלגא גזר כו' ע"כ, וא"כ מאי קא בעיא מה זה כו' כאלו לא ידעה ולא שמעה, ולכן הוצרכו לדרוש דה"ק, לך אמור לו מימיהם של ישר' לא באו לצרה כזאת לאובדא ולשיצאה כולה, אף כשחטאו חטאה גדולה ואין המודעא

מרוע לב של גוים עוד הוסיפו סרה, שפכו דמם כמים סביבות ירוש', דמשגלו חזרה המודעא למקומה ואיך הרגו בח"ל, ולא עוד אלא ואין קובר, ואין זה בדינא דלעילא אלא שהם הוסיפו על הגזרה, היינו חרפה כו' עד מה ה' תאנף לנצח גם בח"ל דאיתא למודעא, תבער כמו אש קנאתך, להרוג הטובים והצדיקים, שלא נשאר לנו לא משכן ולא מקדש ולא צדיק שיתמשכן בעדנו כי כלם נהרגו למשחי' כמש"ה ויהרוג כל מחמדי עין, ומה תהא עלינו כי ע"כ אלה תפול תחנתי לפניך שפוך חמתך אל הגוים אשר לא ידעוך שכן גזרת שנאמר שליחותא דמרייהו קעבדי, ועל ממלכות נמי שיש בהם חכמה וידעו כי כן נגזרה ע"פ הנביאי', ס"ס אשר בשמך לא קראו כשהרגו הצדיקי' והשחי' הבית לא אמרו שהיו מקיימי' גזר' האל ית' ואלו ואלו לא עשו אל בשאט (ב)נפש לנקום נקם, תדע, כי אכל את יעקב תחלה והרגו מהם באכילת חרב כמה וכמה ואחר כך ואת נוהו השמו, ואתה ה' לא כיונת אלא לטובה שיחריבו הבית ויהיו ישר' נצולים, והם עשו שניהם, נמצ' כי מרוע לב עשו מה שעשו, וא"כ ראויים לכך שתשפוך חמתך עליהם, אל תזכור לנו עונות ראשוני' מה שעוינו בהיותנו בארצנו, כי אז לא היתה המודעא כמ"ש הרשב"א, מהר יקדמונו רחמין לכפר בעדינו, כי דלוננו מאד, ולא נשאר לנו לא משכן ולא מקדש ולא צדיק שיתמשכן בעדנו.

נוהגת, כ"ש בזה"ז שאנו בגלות דאיתא למודעא, ומאחד שאינם מצווים אינם נענשים שמא כפרו ישר' בזה אלי, והכופר באלהות מודה בע"ז, ובימי יהושע קבלו ברצון לעבוד את ה' ולא לע"ז, ועל זה נגזרה הגזרה ואין תקוה, דמלבד דליתא למודעא ליכ' בע"ז מחילה, כמש"ה כי אנכי ה' אלהיך אל קנא, ופירש"י מקנא ליפרע ואינו עובר על מדתו למחול על ע"ז, ושמא כפרו בלוחות שיש בהם כת"ר אותיות שהם כנגד תרי"ג מצות דאוריית' ושבעה דרבנן כנודע, כלומר, דאפילו עברו ע[ל] כ[ל] התורה כולה חוץ מע"ז אין רע, ואינו אל לפנים, דמשגלו ישר' איתא למודעא.

ואין להקשות על הרשב"א ז"ל מאי קא מקשה למה נענשו קודם אחשורוש, הא הרי היה בהם עון ע"ז שקבלו מרצונם שלא לעע"ז בימי יהושע כמו שכתבו התוספות, ואז"ל לא חרבה ירושלים עד שעבדו בה ז' ב"ד ע"ז, דקושיתו ודאי כלפי מ"ש ביום' מקדש א' מ"מ חרב מפני שהיו בו ג' עבירות, ע"ז וג"ע וש"ד, ובפ' כל כתבי אמרו על עבירות אחרות, ומש"ה קא מקשה בשלמ' על ע"ז ניחא, אבל על שאר עבירות אמאי נענשו מאחר שהי"ל מודעא והו"ל כאלו לא היו מצוים, וברור.

ועל פי זה יובן היטב קרא דכתיב בפ' שלח ויהיו בני' במדבר וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת, דקשה מאי במדבר דקאמר, מי לא ידע שהיו במדבר, ומה גם דזה היה מעשה אחר מעשה המרגלי' בשנה שניה כנודע, ועד מ' שנה

זהו שאלתה ברמז, כדי שלא יבינו שאר עמא ויסמכו על המודעא ולא יעשו תשובה, ומגמתה לרמוז למרדכי דאי הגזרה היא על עון ע"ז דליכא תקומה שלא יכריחנה לבא אל המלך ולבקש מלפניו על עתה, והזכירה הלוח' ולא התורה מתרי טעמי, חדא, דהאונס והמודע' היא בנתינת עשרת הדברות שבלוחות, ועוד, כדי לדבר ברמז, ואמרה ועל מה זה, דומיא דמה זה, והם דברים סתומים ברמז כאמור.

ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו, גם הוא ברמז, והכי איתא בילקוט, ויגד לו מרדכי את כל אשר קרהו ברמז היו משיבין זה לזה, שאמר לה, עמד א' מגזע עמלק על ישר' שאין קרהו אלא עמלק שנאמר אשר קרך בדרך יע"ש, וכונת

מאד שלא לפרוק עול מעליהם, דעל הש' הם נענשים מיתה שאין עליה מודעא, וכיון ששומרי' ש' מוכרחים הם לקבל גם שאר המצות וכמ"ש גוי ששב' חייב מיתה, ואין בידם לעשות מצות לעצמם מדעתם, אלא או יקבלו כל המצו' או לא יעשו כלום. ועיין להר"מ ז"ל בה' מלכים פ"י ה"ט גבי ב"ן, וברור.

אך ק', דאיתא במכילתא ובב"ר, ר' יצחק אמר ברכו במן וקדשו במקושש, דאין לו מובן מה קדושה היה לש[בת] במקושש. ונר' עמ"ש שם בפ' י"נ (כ"ב קיט.) יודע היה מ[שה] ר[בינו] שהמקושש במיתה, שאמר מחלליה מות יומת, אבל לא היה יודע באיזו מיתה הוא ימות, וכתבו התו' שם דמסברא היה נ"ל שנידון בסקילה כעובד ע"א, דבכל דוכת' אמרי' דדומ' ש[בת] לע"א, דהיינו מחלל שבת בפרהסיא לעע"א, ולכן נסתפק ולא דנו בחנק, דסתם מיתה הוא חנק, יע"ש. ז"א ר' יצחק ויקדשהו במקושש, והיינו דע"י המקושש נודע קדושת ש[בת] כמה היא רמה עד שחייבין עליה סקילה כעע"ז, והוא ע"ד מ"ש ז"ל ע"פ בקרובי אקדש וע"פ כל העם אכבד, דכשהקב"ה עושה דין בצדי' מתיירא, מתעלה ומתקלס, א"כ באלו כ"ש ברשעי', וכה"א נורא אלהים ממקדשך, והביאו רש"י בפ' שמיני, וה"נ בראות ב"י כי מחלל שבת בסקילה שהוא מיתה חמורה שוה לעע"ז, נודע להם כי קדושת שבת גדולה ויתרה ממעל לחש"ב, והשתא ז"א ויהיו ב"י במדבר, כלו' המה

הלכו בני ישראל במדבר, וכל הס"ת נכתב ונחתם במדבר. ויובן על מ"ש התוספות בפרק י"ן דקי"ט ע"ב שאמרו במדרש מקושש לש"ש נתכוון, דהיו אומרים ישר' כיון שנגזר עליהם שלא ליכנס לארץ ממעשה המרגלים שוב אין מחוייבין במצות, עמד וחילל שבת כדי שיהרג ויראו אחרים, יע"ש. דקשה, מה היה דעתם בזה לומר שוב אין מחוייבין במצות, איך תלוי זה בזה. ע"ק, וכי הם לא היו יודעי' דהמחלל שבת חייב מיתה, ואפ"ה הם אמרו שאין מחוייבין עוד במצות, וא"כ מה היה דעת המקושש בזה לחלל שבת ויהרג ויראו כאלו הם רואים דבר חידוש, ומ"ש חילול שבת דנקט יותר משאר עבירות שחייבים עליהם מיתה.

ועפ"י דברי הרשב"א נחא, דישר' משקבלו את התורה היה להם מקום פיטור מן המצו' שקבלוה באונס ומודע' רבא לאוריית' ויכולין היו לפרוק מעליהם עול תורה ומצות, אלא שהיו שותקי' בעבור השכר שהיו עתידי' לקבל זו נתינת הארץ, כשראו שנגזר עליהם שלא ליכנס לארץ, אז פרקו מעליהם העול ואמרו שוב אינן מחוייבין במצו' על סמך המודע' כמו כשגלו דיש מודע', כמ"ש הרשב"א ז"ל. המקושש, כשמעו כן, עמד וחילל שבת כדי שיהרגו ויראו הם ויחזרו בהם ממה שאמרו, ובחר עון זה דוקא לפי דמצות שבת נצטוו במרה קודם האונס דכפית ההר והוא נהרג ודאי, ויראו הם דיש מיתה בחילול ש' ויראו

אלהיך, ואז"ל כאשר צוך במרה, וכן אמרו נמי גבי כבוד או"א, דלכאור' קשה למאי אתא לומר כאשר צוך במרה. אלא דמשום חומרייהו בא להז[ה]יר שלא יסמכו על המודעא גם באלו דש[בת] וכבוד או"א נאמרו במרה בלא שום אונס, כמו שקבלו' ברצון שלא לעע"ז בימי יאושע, ככל האמור, אלה דברי.

ראו שהייתם היא במדבר ושם ימותו ולא יכנסו לארץ, ועי"ז וימצאו איש מקושש עצים ביום השבת, שהיו ישרא' או' שוב אין אנו חייבים במצות וחילול ש[בת] לש"ש שיהרג ויראו ויחזרו בהם כמ"ש התוס' בשם המדרש, וכאמור.

וזה יהיה מש"ה בדברות אחרונות שמור את יום השבת לקדשו כאשר צוך ה'





בית המלך



חילוקי דינים בתרי קלי משתמע במגילה

הרב דוד פרץ

ראב"ד ק"ק שבת אחים, פנמה

וכתב בתועפות ראם על היראים (אות כג), דמלשון היראים משמע, דאותם בנ"א עצמם שקוראין ע"פ עם הקורא אינם יוצאים י"ח מצד שקוראים ולא יהיבי דעתייהו לקריאת ש"ץ מן הכתב. וכלשון היראים כן הביא השה"ל השלם (סי' קצח) בשם היראים.

אבל הב"י באו"ח (סי' תרצ) לא הביא ד' היראים, וכתב שם בשם הא"ח בזה"ל, נהגו לגעור במי שמסייע לחזן על פה, והטעם שמא יתן לב השומע לזה שקורא ע"פ ולא לקריאת החזן. ע"כ. ודייק המג"א בסק"ו שהוא עצמו יכול לשמוע לש"ץ אע"פ שקורא, ולפ"ז חולק הארחות חיים על היראים, ולכן השמיט הב"י דברי היראים וה"ד הארחות חיים [לא הבינותי, דמ"מ בב"י הו"ל להביא המחלוקת, ד.פ.]. ועי' בהגהת הש"ע שם שכתב ולא יסייע שום אדם ע"פ לחזן, והם דברי הארחות חיים, וכן נראה שמפרש הגר"א וכו'. ואפשר לומר דהרמ"א כיון לדברי רבינו היראים, שהביא השבה"ל, דגם מה שסיים הרמ"א ולכן וכו', הוא גם מדברי שבה"ל.

פסק הרמב"ם (הל' מגילה פ"ב ה"ז) קראה [את המגילה] שנים, אפי' עשרה כאחד יצאו הקוראין והשומעים מן הקוראין, וקורא אותה גדול עם הקטן ואפי' בציבור.

ופי' בלחם משנה, נראה דהשמיענו דאע"ג דאחד מן הקוראים דהיינו הקטן אינו מוציא האחרים יד"ח, ודילמא יהיב דעתי' אקטן, מ"מ כיון שגדול קורא עמו ל"ל בה.

ולכאו' קשה מדוע בש"ע ובב"י הושמט דין זה ולא נזכר ממנו מאומה, כ"א פסק מרן בסי' תרצ סע' ב, אפילו שנים ואפי' עשרה יכולים לקרותה ביחד ויוצאים הם והשומעים מהם, ע"כ, ולא הזכיר כלל חידוש זה דקטן עם הגדול, וצ"ע טעמו.

כתב היראים (סי' רסח), ובני אדם המדברים בשעת קריאת המגילה אינם יוצאים יד"ח, שצריך שישמעו כולה, וגם אינם רשאים לקרות על פה עם הקורא, שאינם יוצאים יד"ח אלא א"כ ישמעו מן הקורא בכתב.

החזון. עכ"ד הב"י. ופשוט שלא השמיט דברי היראים, שדברי הרשב"א ושבה"ל הם בשיטת היראים, דבשבה"ל קרי ל" כקורא ע"פ אע"פ ששומע מהש"ץ, הרי דס"ל דגם הקורא לא יוצא, וכ"כ הרשב"א.

אלא דמצינו לכאור' מחלוקת ראשונים בזה בב"י, דדעת הארחות חיים, דדוקא בגלל השומעים שיתנו לב לזה שקורא ע"פ, דהיינו שהוא כעין סומך ומסייע לחזן בקריאתו יאמר לו בקול הקריאה שידע ולא יטעה, ולא חוששין עליו אע"פ שמסייע ע"פ, אם לא בגלל שאולי אחרים ישמעוהו ויכוננו לצאת בקריאתו, משא"כ הרשב"א ושבה"ל ס"ל דהוא עצמו לא יוצא יד"ח, שא"א לו גם לקרוא וגם לכוין לצאת יד"ח מהש"ץ אלא הקורא מתוך מגילה פסולה לא יצא.

ומרן פסק וז"ל: מי שתופס בידו מגילה שאינה כשרה לא יקרא עם הש"ץ אלא שומע ושותק. הגה, וכן לא יסייע שום אדם ע"פ לחזן, ולכן אותם הפסוקים שקורין הקהל, צריך החזן לחזור ולקרותם מתוך מגילה כשרה.

וכתב המג"א (שם סק"ו) לא יקרא וכו', דשמא יתן השומע לבו לזה הקורא ולא לש"ץ (ב"י א"ח), משמע דהוא עצמו יכול לשמוע להש"ץ אע"פ שקורא. ע"כ. וכ"כ הט"ז. וכבר תמהו האחרונים (עי' א"ר ופמ"ג וערוך השלחן), דבב"י הובא גם טעם הרשב"א ושבה"ל, ולדעתם גם

ומוהר"ר ירוחם יהודה ליב מד"א דמחנינו, האיר עיני מדברי הרמב"ם דלא ס"ל כהארחות חיים, והוא הרמב"ם הנז' דקורא אותה קטן עם הגדול, משמע דלא חיישינן שישמעו מן הקטן, וע"כ מרן השמיט דין זה כיון דס"ל כהא"ח, עכת"ד, וע"ש באריכות.

ונראה דכל דבריהם לא מוכרחים, דהנה מקור דין זה דקורא עם הש"ץ מקורו בב"י ולא השמיט בזה מאומה. וז"ל הב"י בסי' תרצ (ס"ד): כתב הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסז), אני אומר שכל מי שתופס בידו מגילה שאינה כשירה לקרות בה, פ"י לקרות בה עם הש"ץ, גריעא טובא משנים שקראו אותה מפני שנותן דעתו בקריאתו באותה מגילה, ע"כ. וז"ל שבה"ל (סי' קצח), כתב ה"ר בנימין שכשהחזן קורא את המגילה צריכין הציבור לשתוק ולכוין דעתם בקריאתו, ואסור להם לקרות עמו במגילות שאינן כתובות בגליון, דכיון שאינם כתובות כתיקונן ה"ל כקורא ע"פ, וכן הפסוקים שנהגו הציבור לענות כולם יחד, הקורא חוזר עליהם וקורא מתוך הספר, לפי שבקריאת הציבור לא יצאו יד"ח, שהרי קראו אותם ע"פ, וכן המנהג, עכ"ל. ואע"ג דתניא השמיט בה הסופר פסוקים וקראה ע"פ יצא, הנ"מ בדיעבד אבל לכתחילה צריך לקרותה כולה מן הכתב. וכתוב בארחות חיים (אות ל), נהגו לגעור במי שמסייע לחזן ע"פ והטעם שמא יתן השומע לב לזה שקורא ע"פ ולא לקריאת

הגר"א בביאורו שכתב ע"ש מרן (סי' טז) ועל דברי מור"ם וכן כתב מטעם הנ"ל, דכונתו דוכן דמור"ם מובן רק ע"י טעם הנ"ל, שהוא טעמו של הט"ז והמג"א מטעם שמא ישמע השומע מהקורא ע"פ ולא יוצא בזה יד"ח.

מ"מ פש גבן קושיא אלימתא, דמדוע מרן פסק כהא"ח, ולא כהרשב"א ושבה"ל וספר יראים ועוד.

ונראה דמש"כ לעיל דהאר"ח חולק על הרשב"א אין זה מוכרח, דהא כתב הפמ"ג (אשל אברהם סק"ו) להסתפק מה החילוק ביניהם וז"ל, דיש לחלק בקורא ע"פ דיודע שאינו יוצא יד"ח ומכוין מלה במלה להש"ץ אלא שאחרים אין שומעין, משא"כ בחומש הוא עצמו אין יוצא דסומך על קריאתו בחומש. עכ"ד. ועי"ז לא חולקים, ודעת הרשב"א דוקא מתוך החומש אבל בע"פ מודה דיצא יד"ח דאז ודאי מקשיב, משא"כ הא"ח דכתב דיצא דוקא בע"פ יצא דאז מכוין לשמוע.

אלא דזה ודאי אינו, דהא כתב הרשב"א "גרעא טובא משנים שקראו אותה", ואם מטעם זה כונתו, דהיינו, מטעם דחושב שיוצא יד"ח בזה וע"כ לא מקשיב, אבל אם ירצה ויקשיב יצא יד"ח, מה זה נוגע לשנים שקראו אותה ששם הבעיה מצד תרי קלי לא משתמע, ובשלמא אם כוונת הרשב"א מצד שא"א לשמוע כשהוא מוציא מפיו, שפיר

הקורא לא יצא יד"ח מפני שאינו מקשיב לחזן, וא"כ מדוע המג"א נקט בפשטות טעם הארחות חיים בלבד, ולא חש לחולקים עליו, שלדעתם לא יוצא יד"ח עד שישמע מהש"ץ.

ונראה דהמג"א הוכרח לומר כך, אע"פ שיש חולקים על הא"ח, מפני שהוקשה לו דהרי יש מחלוקת בזה, מדוע מרן סתם דבריו ולא פסק כמאן, וכן מור"ם לא כתב מאומה בזה והוא תמיה גדולה, דהו"ל לפסוק כאחד מהטעמים. וע"כ דייק מלשון מור"ם שהוסיף ע"ד מרן וכן לא יסייע וכו', ולכן אותם פסוקים וכו', דאם הטעם של מרן הוא מפני שהוא עצמו לא יוצא יד"ח שאינו יכול להאזין לש"ץ, מה לו למור"ם להוסיף וכן לא יסייע ע"פ, הרי אם זה שמסייע בכתב לא יוצא, כ"ש זה שמסייע ע"פ שלא יוצא ומאי קמ"ל בהא [ועי' בלבוש שכ"כ שהוא כ"ש מדין מרן, והמג"א נדחק בזה], וע"כ שהטעם הוא מפני השומעים שלא יוצאים יד"ח, וע"כ כתב מור"ם והוסיף שאע"פ שקורא בע"פ והו"א שלא יכשלו בו השומעים שהרי רואים שקורא ע"פ מ"מ חיישינן להא, ואסור לו לקרוא אפי' ע"פ, ומובן היטב מש"כ מור"ם וכן לא יסייע ומה בא להוסיף בזה. וע"כ שפסקו כהא"ח, וע"כ הביא המג"א טעמם להלכה, דאם פסקו כהרשב"א הו"ל שאפי' בשביל הקורא עצמו זה בעיה, וממאי דחששו לשומעים משמע דס"ל כהא"ח. ואולי זו כונת

וע"כ ליתא לדין המג"א דאין מחלוקת, וכ"ע מודו דאסור לקרוא בלחש מתוך מגילה שאינה כשרה, שא"א גם לכוין לצאת וגם לקרוא. וכן משמע בלבוש שלא פליגי בטעמי הראשונים, אלא דהארחות חיים כוונתו דבזה ראוי לגעור, ושור"ר באליה רבה שכן הבין דברי הלבוש.

ובקעת אחרי הביאור בדעת מרן בסעי' ד', נבוא למש"כ בתועפות ראם לדיק ממה שפסק כהא"ח, הרי דחיישינן שישמע מהמקרא לש"ץ, ה"ה שאפשר לחשוש שישמע מהקטן, וע"כ לא פסק מרן כהרמב"ם. אלא דע"פ מש"כ קשה יותר, דהו"ל למרן להביא דעת הא"ח, אם כוונתו לפסוק דלא כהרמב"ם, ואמאי השמיט זאת ורק מור"ם הביאו, הרי הו"ל להשמיטנו חידוש גדול זה דפסק כהא"ח ודלא כהרמב"ם, ואפי' אי הכי ס"ל צ"ע מדוע לפסוק כהא"ח ודלא כהרמב"ם והיא קושיא אלימתא.

והנה, איתא במשנה במגילה (דף כא.), הקורא את המגילה עומד ויושב קראה אחד קראה שנים יצאו. ובגמ' תנא משא"כ בתורה, תנו רבנן בתורה אחד קורא ואחד מתרגם וכו', ובהלל ובמגילה אפי' עשרה קורין ועשרה מתרגמין, מ"ט כיון דחביבה יהי דעתייהו ושמעיהו.

וכתב בחי' הר"ן (תלמיד הרמב"ן, אינו הר"ן המפורסם) פי' יהי דעתייהו ושמעיהו אחד מן הקולות וסגיא להו, ולזה הפי' אסור לאדם לומר ע"פ עם החזן הקורא

מדמינן ל' לשנים שקראו, ששם אפשר לשמוע משני אנשים, אבל א"א גם לקרוא וגם לשמוע, משא"כ לטעם זה, הוא מצד שיש לו מגילה וחושב שיוצא בזה, מה זה קשור לשנים שקראו אותה, ששם זה מטעם תרי קלי משתמע כשחביב. ועוד קשה על פי' זה דהא ביראים (סי' רסח), כתב להדיא "וגם אינם רשאים לקרות ע"פ עם הקורא שאינם יוצאים יד"ח אא"כ ישמעו מן הקורא בכתב", הרי דס"ל כשיטת הרשב"א ושבה"ל, ואמר דינו אפי' בקורא ע"פ שיתרכז בקריאה ולא ישמע להש"ץ.

וע"כ נראה לומר, וכן מצאתי בפמ"ג, דהארחות חיים לא פליג על הרשב"א, אלא כוונת הא"ח דאותו שמסייע להש"ץ בקריאת המגילה, אע"פ שכבר יצא יד"ח, או שאינו חושב לצאת עכשיו, או שאינו דואג לעצמו, מ"מ צריך להיזהר לא להשמיע להש"ץ, מפני שאם ישמע אותו אחד השומעים ויכוון לצאת ע"י, לא יצא, דהרי אינו קורא מתוך מגילה כשירה, ואין דינו נוגע לדין הרשב"א שמדבר באדם פרטי שקורא לעצמו, משא"כ זה שמשמיע לציבור חששו שישמעו אותו ויכוונו לצאת ע"י.

והשתא דאתינא להכי, יובן דפסק מרן כהרשב"א, דהוא מה ששכיח, ולא חש להאריך בדברי הא"ח אחרי שכתב שיש לדאוג לעצמו שלא יוצא, ומור"ם הוסיף וכן לא יסייע ג"כ שיש עוד בעיה, ובסוף כתב "ולכן" על כל הסעיף,

יהיב דעתי' ושמע. ולכאורה הרי דלא שומעים את השופר, למ"ד דרק חד מהקולות נשמע דאפשר שישמעו את החצוצרות בלבד ולא את השופר, ואמרינן בגמ' דתרי קלי משתמעי בכה"ג, דיצא, וא"כ ע"כ דלא כהאי מ"ד. וי"ל דחצוצרות ושופר שני קולות שונים הם למאוד, וע"כ אפשר לשמוע אחד מהם בלבד ולהתרכז בו ולצאת יד"ח, ואפשר גם לשמוע שניהם, משא"כ אם שני בנ"א קוראין המגילה, ואחד מהם בע"פ קשה להבחין, ואפשר שבזמן מה ישמע מאותו שקורא בע"פ ויכוון לצאת בזה, ולא יוצא.

השתא דאתינא להכי, שפיר אפשר דהרמב"ם לא חולק על שיטה זו, דחד קלא משתמע, אלא דכתב דינו בקטן וגדול שיש להם קול שונה, ושפיר הוי כחצוצרות שהקולות שונים, ואע"פ שאחד מהם אינו כשר יכול לצאת יד"ח בקלא דאידיך דבו יתרכז וישמע, משא"כ שני בנ"א שאחד קורא ע"פ ואחד בכתב, א"א לשמוע לקול אחד תמיד אלא שבאמצע ישמע מאידך ויבוא לטעות ולא יצא יד"ח המצוה. ושור"ר שכ"כ במטה יהודה. וא"כ ביותר תמוה על הש"ע מדוע השמיט כל דינים אלו, ובפרט דין הרמב"ם שהוא מוסכם לכ"ע חוץ מהא"ח, וא"כ הו"ל להביאו ולפסוק כמותו.

ואפשר בפשוטו לומר, דכיון דקי"ל כהרשב"א כפי שהוכחנו, א"כ

את המגילה, דילמא שמע מאן דשמע לההוא קלא דהוא ע"פ, ולא שמע כל חזנתא שהוא בכתוב, ולא נפיק ב' יד"ח. ואית דמפרשי יהבי דעתייהו ושמעו החזן א"נ יהיבי דעתייהו ושמעי תרתי קלי. ולטעם זה האחרון הסכים המאירי ששומעים שניהם. וכ"כ בר"ן על הרי"ף, והוסיף "דאי תרוייהו לא משתמעי חד מנייהו לא משתמעי, דמערבב משום קלא דאידיך אלא ודאי דתרוייהו משתמע". ואין זה שייך לדברי הא"ח הנ"ל, דס"ל לאסור מצד שמא יתן לב משהו לזה הקורא ולא לש"ץ, דמשמע הא אם ישמע לש"ץ ודאי יצא, ולדעה קמא דהכא לא יצא דהא דתרי קלי משתמעי, דוקא קול אחד, ואפשר דאדם אחד ישמע רק קולו של הקורא ע"פ, וע"כ דהארחות חיים ס"ל כדעה בתרא המובאת בחי' הר"ן.

והנה, כתב הרב המגיה בחי' הר"ן הנז' (כ"פ - תשמא), דדעה הראשונה המובאת בר"ן היא דלא כהרמב"ם (בהל' מגילה פ"ב ה"ז), שכתב וקורא אותה גדול עם הקטן, הרי דלא חיישינן שרק קול אחד נשמע וישמע קול הקטן, אלא אמרינן דתרי קלי משתמעי וישמע קול הגדול.

עוד איתא במתני' ר"ה (דף כו:), שופר של ר"ה של יעל פשוט וכו' ושתי חצוצרות מן הצדדין, שופר מאריך וחצוצרות מקצרות שמצות היום בשופר. ובגמ' (כו:). ותרי קלי מי משתמעי וכו', כיון דחביב יהיב דעתי' ה"נ כיון דחביב

קטן הקורא עם הגדול לא יצא יד"ח מהגדול, אם לא יקרא איזה מילה כהוגן, דהרי הוא מרוכז בקריאתו, ואמרינן שתרי קלי בקורא ושומע לא משתמע, וא"כ עדיף שלא יקרא הקטן וישמע מהגדול דבזה מקיים המצוה בהידור יותר, דהגדול חייב וקורא בדיקדוק יתר, ואם הוא יקרא אפשר דלא יצא בקריאתו, ולא הועיל לו

למידי קריאתו. ואפשר דאית בי' נמי תבוא לו מארה דסוכה (דף לח), דאע"פ דקורא אחריו אית לי' מארה, וע"ש לגבי הלל שהשמיט דין זה (סי' תכב סע' ג), דקטן מקריא בהלל, כיון דלא נוהגים האידנא באופן זה, ואפשר שגם בזה, כיון שלא נוהג האי דינא האידנא, דקטן קורא עם הגדול השמיט, וזהו לפשוטו, וק"ל.



בענין טעימה ולגימה קודם המגילה להברות גופו

הרב אהרן רקח

סגן רב אוהל שלום מרכז תורני, שיקאגו

נשאלתי מאחד שעובד בבית חולים ומשמרתו בערב פורים עד מאוחר בלילה, כמה שעות אחרי צאת הכוכבים. ושאלתו, האם מותר לו לטעום קמעא וללגום קמעא על מנת לחזק את גופו אחרי הצום עד שיגמור את משמרתו, ואחר כך ילך לשמוע את קריאת המגילה בציבור.

(א) תשובה: בראש ובראשונה עלינו לבאר מהו הטעם שאנחנו צמים תענית אסתר, שמזה תהיה נ"מ לענייננו. ועוד יש לבאר האם תענית אסתר הנהוגה בימינו היא זכר לתענית אסתר שהיתה בזמן מרדכי ואסתר.

הנה, בשאלות דרב אחאי גאון (ויקהל שאלתא סו, מהדורת מוסד הרב קוק עמ' תלח) איתא וז"ל, אבל תענית בין כרכים בין כפרים בין עיירות, כולן מתענין בשלשה עשר באדר דאמר שמואל בר רב יצחק שלשה עשר זמן קהילה לכל היא, שנאמר ושאר היהודים אשר במדינות המלך נקהלו ועמד על נפשם ביום שלשה עשר לחדש אדר. מאי קהילה, יום תענית, ומאי יום כניסה^(א), שמתכנסים בו ויושבין בתענית ומבקשים רחמים, עכ"ל. הרי שתענית אסתר שאנחנו צמים בכל שנה היא זכר לתענית שעשו לפני שנלחמו נגד אויביהם^(ב).

א. בביאור המילים "יום הכניסה", רש"י במגילה (דף ב. ד"ה אלא) מפרש, שהיו נכנסים בשני וחמישי לדון בבתי הדין שהיו יושבים רק באותם ימים. ע"ש. הרשב"א בחידושו (שם ד"ה אלא) מביא את קושיית התוס' (והוא תוס' הרא"ש שם), שא"כ היה למשנה (דף ה.) לומר "איוזו היא עיר גדולה, כל שיש בה בית דין". והרשב"א כתב לתרץ את קושייתם, ע"ש, ואח"כ הביא שתוס' פירשו (הוא ג"כ בתוס' הרא"ש שם) ש"יום הכניסה" הוא לשמוע קריאת התורה, ומאריך בזה. ע"ש. וכפירוש תוס' הרא"ש כ"כ רבנו חננאל שם (ד"ה פירוש). ע"ש. ועיין עוד בשיטת ריב"ב (שם דף א. מדפי הרי"ף), שכתב פשוט חדש בשם הרב משה בר' יוסף, שהקדמת הכפרים היה בכפר עצמו. ע"ש. ומלשון רבינו כאן רואים עוד פשוט חדש ש"יום כניסה" הוא לתענית, ועיין עמק שאלה (שם אות יט) שהעיר על כך. ע"ש.

ב. אמנם עיין בפרי חדש (סי' תרפו ס"ק ב), ובגר"א (שם אות ס"ק ג), מה שהקשו לשיטה זו. ועיין בקרבן נתנאל (מגילה אות ב), ומהר"ח"א במקראי קודש (חי' שו"ע סי' תרפו) מה שכתבו לתרץ, והגאון רבי אברהם בן עזרא בספרו בתי כנסיות (שם) באריכות, וכן מה שכתב הגאון רבי שבתי וינטורה בנהר שלום (שם אות ב), והגאון רבי יצחק טייב בערך השלחן (שם אות א), והגאון רבי אליהו ישראל בשו"ת קול אליהו (ח"ב אור"ח סי' כז), והגאון רבי שלמה קמחי במימי שלמה (שם סע' ב), וכן בעמק שאלה (הנ"ל בהערה 1). ע"ש. ושפתים יסקו משיבים דברים נכונים.

(דף טו.), שעבר יום ראשון של פסח בתענית. ואי משום דברי "הצומות וזעקתם" דכתיב בקרא, לאו היינו קבלת צום לדורות [אמנם, ע"ע בב"ח (סי' תרפו ד"ה ומ"ש עוד)], דא"כ וצעקתם נמי, מאי צעקה לדורות אנו צועקים, חס ושלום. אלא הכי קאמר על דברי הצומות וזעקתם והצרות שעברו עליהם בימי המן, קבלו עליהם היהודים פורים זכר לניסים. עכ"ל. ע"ש. וכן הביאו בשם רש"י, השבלי הלקט (סי' קצד), וארחות חיים (שם אות כו), ובפרדס הגדול (סי' רד). ע"ש. והאבודרהם (שם) ג"כ הביא הנ"ל אבל לא בשם רש"י. ע"ש.

ועוד מצאתי בשו"ת בשמים ראש^ג (סי' רלט) שכתב וז"ל, דכל עיקרו של תענית זו הוא רפוי. עכ"ל. ע"ש. ולכאורה יש לדייק כן בדברי הרא"ש (שם) שכתב וז"ל, מכאן נראה לר"ת "סעד" לתענית אסתר שאנו עושים וכו', ולא מצינו לו "סמך" בשום מקום אלא בכאן. עכ"ל. ע"ש. וכן בדברי הר"ן (שם) שכתב וז"ל, ולפי פירוש זה יש לנו "סמך" לתענית י"ג שנהגים בכל מקום, ולא מצינו לו רמז, ולפי זה "נהגו" בו רמז לאותו תענית. עכ"ל. ע"ש. ולא כתבו כלל שהיא ראייה ברורה, אלא סמך או סעד או רמז, וזה משמע שהם ג"כ סוברים שהוא מנהג ולא חיוב.

וכן הביאו בשמו או בשם ר"ת, הרשב"א בחידושי (מגילה ב. ד"ה זמן קהלה), הרא"ש (שם אות א), ובתוס' הרא"ש (שם ד"ה זמן קהלה), המרדכי (שם סי' תשעו), המנהיג (הל' מגילה ד"ה ומה שנהגו), בשם הר"ח, אבודרהם (תפילת התעניות ד"ה עוד מתעניין ב"ג), הארחות חיים (הל' מגילה ופורים אות כה), הר"ן (שם ב: ד"ה ואימא תריסר), והטור (סי' תרפו). ע"ש. ומרן בב"י (שם ד"ה ועוד יש סמך) מביא את דברי הרא"ש והר"ן הנ"ל, ובשו"ע (שם סע' ב) סתם לומר שמתענים ב"ג באדר. ע"ש. וראיתי לגאון עוזנו מרן עובדיה יוסף זצ"ל בחזו"ע (פורים עמ' לז אות א בביאורים), שמוסיף עליהם גם את הראב"ה (מגילה סי' תקנ), והרוקח (סי' רמ) והאור זרוע (ח"ב סי' תלט), והמאירי (רפ"ק דמגילה). ע"ש.

ועוד יש ראשונים שכתבו שאין תענית זו זכר לתענית אסתר הכתובה במגילה, ואין לתענית זו שום מקור, אלא שכך הנהיגו. כמו שכתב רבינו שמחה במחזור ויטרי (אות רמה) ששמע מרבו (הכוונה לרש"י) וז"ל, ואמר רבי, אעפ"י שאין זה תענית ציבור קבוע לא מדברי תורה ולא מדברי סופרים, אלא שנהגו העם כן. שהרי אותם תעניות שהתענה מרדכי בשושן, בפסח התענה ג' ימים. דכתיב "ויעבור מרדכי". ואמרי' במגילה

ג. אודות הספר שו"ת בשמים ראש עיין תשובתי בענין סה"ע בלילה השני של פסח בחו"ל הערה ב, שנדפסה בקובץ אבקת רוכל' (גליון יג עמ' קיג). ע"ש.

ועיין להרב בית עובד (דיני צום אסתר אות ב), והרב כף החיים (סי' תרפו אות טוב), שהביאו דבריו. ע"ש.

אלא שמרן פאר הדור בחזו"ע (פורים עמ' לח, ומ בביאורים) חלק וכתב שאין מח' ראשונים בזה ואפושי פלוגתא לא מפשינן, ושגם ר"ת והרא"ש מודים בזה, ושכן כתב הרב שואל ונשאל (ח"ד סי' ז). ע"ש. ולכאורה לפי מה שכתבנו לעיל, יש לדייק בלשון הרא"ש והר"ן שהוא רק סמך, א"כ ודאי שהם ג"כ מסכימים לרש"י. ובע"ה מצאתי און לי בדברי הגאון הרב אברהם בן עזרא בספרו בתי כנסיות (סי' תרפו ד"ה והרא"ש), שכתב במפורש שאין מח', ושגם הרא"ש ור"ת מסכימים שאינו אלא מנהג, ודייק כן בדברי הרא"ש כמו שכתבנו. ע"ש. וכן משמע שלמד בדעת הרמב"ם ומרן בב"י, הרב מרדכי כרמי במאמ"ר (שם אות ב) דלא כהב"ח. ע"ש.

ואחר זמן בע"ה מצאתי ראייה נפלאה למרן הרב חכם עובדיה יוסף זצ"ל, מלשון רבינו אלכסנדר זוסלין הכהן, בן דורו של הטור, בספרו האגודה (מס' מגילה פרק א סי' א) וז"ל, מכאן הוכיחו שאלתות דרב אחאי ור"ת להתענות בערת פורים ולא משום דכתיב דברי צומות, דא"כ הא כתיב וזעקתם, ומאי זעקה בדורות איכא. כן כתב במחזור ויטרי. הילכך יכולין להקל באותו תענית למעוברות ולילודות ולמניקות ולכואבי עינים ויפרעו יום אחר. אכן בריאים לא

ומרן בב"י (שם ד"ה וזה שכתב כשחל) הביא את דברי השבלי הלקט וארחות חיים הנ"ל, ועוד שם (ד"ה כתב הרמב"ם) הביא את דברי הרמב"ם שכתב במפורש שהוא מנהג. ע"ש. א"כ בפשטות גם מרן סובר כך, ואף שלא הביאו בשו"ע רק מור"ם כדלקמן בסמוך, י"ל שהוא מטעם שזה פשוט, דהלא כן דעת רוב הראשונים, וידועים דברי הגאון חיד"א שלסיבת שלשה דברים מרן לא מביא בשו"ע מה שהביא בב"י, ואחד מהם הוא מפני שהיא הלכה פשוטה. [עיין קובץ 'אבקת רוכל' גליון טז (עמ' קמג ד"ה הגאון חיד"א) שהארכתי בזה, ופשטות הוא הדין לכאן. ע"ש.]

אולם ראיתי שנחלקו בזה הפוסקים, אם דעת הראשונים הנ"ל ומרן היא שאין שום מקור לתענית זו לכל הדעות הנ"ל, והוא רק מנהג ע"פ הסמך, או, שהיא מח' ראשונים אם יש מקור ברור לתענית זו. מור"ם (סי' תרפו סע' ב) כתב וז"ל, הגה "ותענית זה אינו חובה לכן יש להקל בו לעת הצורך". עכ"ל. ע"ש. וכמו שכתבנו לעיל בפשטות גם מרן סובר כך, ולא הביאו בשו"ע מפני פשוטו.

אבל הגאון הרב מטה יהודה (סי' תרפו) מקשה על מור"ם שהלא היא מח' ראשונים, שלרש"י ודעימיה הנ"ל, אינו רק מנהג, אמנם לדעת התוס' והרא"ש הינו חיוב, והראיה לחייב היא מן הגמ' נקהלו היהודים וכו', וא"כ תענית אסתר הוה חובה, ועוד, שכן דעת מרן. ע"ש.

סמך כלל, לשיטת ר"ת והרא"ש ואין מח', אלא שר"ת מצא ראייה קצת. ודוק. א"כ בהא נחתנין ובהא סלקינן שדעת מרן ורוב הראשונים היא, שתענית אסתר אינה אלא מנהג זכר לתענית שעשו לפני המלחמה בימי מרדכי ואסתר^ה.

אמנם לא אכחד שיש מן הראשונים שלמדו אחרת בטעם תענית אסתר. רבינו אברהם אב"ד מנרבונא בספרו האשכול^ו (מהד' אלבק הל' תענית עמ' 137 ד"ה ואני הכותב, ועיין בהערה) כתב וז"ל, ואני הכותב אומר כי לא נתקן זה התענית אלא כדי שיהיו זריזין לשמוע מקרא מגילה, לפיכך קבעו תענית שלא לאכול (קודם) מקרא מגילה. עכ"ל. ע"ש. לפי דבריו יוצא שכל תקנת התענית היא

יפרשו מן הצבור. עכ"ל. ע"ש. הרי שהגאון משהו שתי השיטות רש"י ור"ת יחד, ושהן שיטה אחת, וממילא אין לומר שיש מח'.

ואחר זמן, מצאתי עוד בדברי הגהות המנהגים^ז שעל ספר המנהגים (מהד' מכון ירושלים אות מח בעמ' קנד) לרב אייזיק טירנא, וז"ל, ויש להקל בו למעבורות ומניקות שאין מתענין ויפרעו יום אחר. אכן הבריאם לא יפרשו מן הצבור. אגודה (מגילה סי' א). וטעמא כי תענית זה אין לו סעד בשום מקום. אך, ר"ת מצא קצת ראייה מריש פ"ק דמגילה (ב.), דקאמר י"ג זמן קהילה לכל היא. עכ"ל. ע"ש. הרי מאן דאמר שני שכתב שיש להשוות את שיטת רש"י שאין לזה

ד. אודות זהות מחבר הגהות המנהגים, עיין במבוא למהד' מכון ירושלים (עמ' 17), שדנים בזה, ומסקנתם היא שזה ליקוט הערות אולי מהמחבר עצמו, אולי מהמוציא לאור, או גדולים אחרים. ע"ש. אמנם בפשטות הכותב מילים אלו הוא אחד מן הראשונים שהגהות אלו נרפסו עם כל מהד' של הספר. ע"ש.

ה. רבינו יוסף דוד משאלוניקי בשו"ת בית דוד (סי' תעה), כתב להקשות על שיטה זו, שדוקא להם שהיו לפני מלחמה גדולה היו צריכים להתענות, אבל לנו שאיננו במצב כזה, למה נצום בחנם? והביא את דברי הלבוש (סי' תרפו סע' ב) שהתכוון לתרץ קושיה זו, ודחה דבריו, וכתב לתרץ באופן אחר. ע"ש. אמנם עיין בדברי הגאון הרב ידידיה שמואל טאריקה בספרו חלקו של ידיד (פירוש על הטור סי' תרפו עמ' נד. באמצע ד"ה עוד הקשה), שכתב לדחות את דברי הרב בית דוד ולחזק את דברי הלבוש. ע"ש. וכן בדומה כתב הגאון הרב שמואל פלורינטין בספרו בית הוראה (מהד' שובי נפשי הל' מגילה אות ב), לחזק את דברי הלבוש. אלא שהוסיף להקשות על ראיית הרב בית דוד שם. ע"ש. אולם מרן הגאון חיד"א בברכ"י (סי' תרפו אות ג) כתב לתרץ ולחזק את ראיית הרב ב"ד. ע"ש.

ו. יש להאריך כאן קצת, דהלא ידועה המבוכה שיש על ספר האשכול מהד' אויערבך, ומה שעמדו לימינו של הרב אויערבך כמה רבנים בקונטרס צדקת הצדיק (נדפס בסוף מהד' סופר ספר) ומה שהאריך ש. אלבק בקונטרס כופר אשכול (ווארשא תרנ"ח), לדחות דבריהם בחריפות. ועיין בספר סופרים וספרים של הגאון רב ש"י זיין (כרך א חלק ב ערך האשכול) שמביא בבהירות כדרכו בקודש את כל הפולמוס. ע"ש. ועיין עוד בקובץ ישורון (כרך יג מעמ' תשא והלאה) מאמר של הרב שלמה זלמן הבלין שהאריך בזה. ע"ש. ועוד מצאתי בספר 'מגדולי ישראל' להגאון הרב נאמן שליט"א (ח"ד סוף עמ' לה הערה 15), שכותב שאביו הגאון הרב איש מצליח היה מחזיק מאד מספר נחל אשכול ולא קיבל מה שאמרו העוררים. ועוד שם בשבחי אמה"ג (אות קד ד"ה אגב). ע"ש. אלא שלגבי נידוננו קטע זה מופיע בשתי המהדורות עם מעט שינוי לשון. במהד' אויערבך (הל' שני, וחמישי, ותענית וראש חודש אות ג) כתוב בזה"ל, ואני הכותב אומר שלא נתקן התענית אלא שיהיו זריזים למקרא מגילה לשמעה ולא יתעסקו באכילה. עכ"ל. ע"ש. וכן בדומה מאד כתוב במהד' אלבק, והוא הלשון שהבאתי למעלה. ע"ש. א"כ אין שום ערעור על קטע זה.

בתענית עד אחר שיגמור הקהל לקרוא את המגילה ואחד יבא לביתו לקרוא לו מגילה, האם רשאי לשמוע מגילה מבעוד יום בתענית אסתר. ובתחילת דבריו כתב להתיר לשמוע המגילה מבעוד יום אבל אחר כך הוסיף וכתב וז"ל "אבל אין נראה לי (ע"פ גי' המג"א) להתיר למי דקשה לו להמתין כדלעיל, שיטעום מעט קודם קריאת המגילה וימתין שוב עד שיבא לו הקורא" כדאמרינן פ"ק דברכות (ד:) לא יאמר אדם אוכל קמעה, ואשתה קמעה, ואח"כ אקרא ק"ש ואתפלל וכו', עד כל העובר על דברי חכמים חייב מיתה. ונראה דכ"ש לענין קריאת מגילה דחיישנן שמא תחטפנו שינה ויבטל מקריאתה, שהרי יש בה שהות טובא, וגם קריאתה חובה טפי, שהרי כל המצות נדחות מפניה. עכ"ל. ע"ש. הנה מפורש בדבריו שאסור אפילו לטעום קודם קריאת המגילה.

אמנם, מור"ם בדרכי משה (סי' תרפז אות ב, ובארזך שם אות א) הביא את לשונו עם שינוי קטן וחשוב וז"ל, וכתב בתרומת הדשן (סי' קט) דאסור "לאכול" בליל התענית אע"ג דקשה עליו התענית, עד שישמע קריאת המגילה. עכ"ל. ע"ש. וכן בשו"ע (סוף סי' תרצב), כתב מור"ם לשון "לאכול". ע"ש. מבואר שמור"ם לא סובר כדעת הרב תרומת הדשן וממילא שינה את הלשון, ולהלכה רק אכילה אסורה אבל טעימה מותרת. וכ"כ המג"א (סי' תרצב ס"ק ז), ובשמו הרב אליה רבה

כדי שלא יתעסקו באכילה כשמגיע הזמן, וממילא ישכחו לשמוע מקרא מגילה.

ועוד ראיתי טעם אחר בדברי רבינו אהרן הכהן מלוניל בארחות חיים (הל' מגלה ופורים אות כה) וז"ל, אבל התענית שאנו עושים אינו אלא זכר לתענית אסתר, ושיזכור כל אדם שהבורא יתברך רואה ושומע כל איש בעת צרתו כאשר יתענה אליו וישוב אליו בכל לבבו, כאשר עשה לאבותינו בימים ההם בזמן הזה. עכ"ל. ע"ש. והביאו דבריו מרן החיד"א (סי' תרפו אות ג), והרב משנה ברורה (שם) אות ב אמנם לא ציין שהוא משם). ע"ש.

ועוד בה שלישיה, מרן בספרו מגיד מישרים (פר' ויקהל מהד' הרב יוסף כהן עמ' רטז), מביא שהמגיד אמר לו שהטעם לתענית זו הוא כדי שלא יקטרג השטן בזמן האכילה ושתייה בפורים, וגם להראות שעושים את הסעודה והשתיה לקיים מצות הבורא, לכן מתענים לפני כן להכניע כח יצר הרע. ע"ש. והרב כף החיים (סי' תרפו אות ח) מביא דבריו. ע"ש. ויש עוד כמה טעמים באחרונים עיין עליהם. אמנם בודאי עיקר החיוב להלכה הוא רק לסיבת מה שכתבו רוב הראשונים הנ"ל, ושהוא זכר לתענית שצמו לפני המלחמה, ולא לשאר סיבות הנ"ל.

(ב) אחר ההקדמה הנ"ל נבא לעיקר הנידון. רבינו ישראל איסרלאן בתרומת הדשן (סי' קט), נשאל מאחד שלא יכול לצאת מהבית וקשה לו להישאר

שהות טובא עד למצוה ושמא תחטפינו שינה, שכידוע אין לאכול סעודה או ללמוד או לעשות דבר המטרידו וכדומה כשהגיע זמנה של מצוה כדי שלא ימשך אחר הענין ההוא. ועוד, שזו מצוה חשובה מאד וממילא יש להחמיר.

ותבט עיני בשורי להרב מגן אברהם (שם), שאחר שהביא את דברי הרב תה"ד כתב וז"ל, ועיין מה שכתבתי (סי' תרפז) בשם הר"א מזרחי, דסבירא ליה דאידי דחביבא לא אתי למפשע, ומהאי טעמא לא אסרו ללמוד כמו גבי בדיקת חמץ. עכ"ל [של הרא"ם]. א"כ סבירא ליה דקיל מקריאת שמע וחמץ. והנה, כיון דבקריאת שמע וחמץ שרי טעימה, כמו שכתבתי סי' רלה (ס"ק ד) וסי' תלא (ס"ק ד), קל וחומר כאן. ועוד, דעיקר קריאת המגילה ביום. ונראה לי דמשום הכי שינה רמ"א לשונו וכתב אסור "לאכול" וכו' משמע דטעימה שרי, "ומכל מקום אין להקל אלא לצורך גדול". ובתוספתא דפרק קמא דשבט (הל' ד) כתב דמגילה דמי ללולב ושופר וקריאת שמע. משמע במהרי"ל (הל' פורים אות יח ד"ה תמיה נשגבה), דאפילו חולה לא יאכל קודם קריאתה אלא א"כ יש בו סכנה. עכ"ל המג"א. ע"ש. הרי שהרב מג"א בא להסביר את תשובת הרמ"א והוא, שקריאת המגילה חביבה וממילא ודאי יזכור חיובו, ולא אתי למפשע. אלא שכתב שיש להקל רק בצורך גדול.

(שם אות יא), והרב משנה ברורה (שם אות יד), והרב כף החיים (שם אות לו) והרב ערוך השולחן (שם אות ח). ע"ש.

ועוד ראיתי בשו"ת בשמים ראש (סי' עד), שנשאל מאחד על מנהגם לטעום קודם נטילת לולב אלא שחכם אחד דרש שזה אסור. ובתוך דבריו כתב וז"ל, אמנם טעימה בעלמא אין בו איסור אמנם ראוי לכל ירא שמים לחבב המצוה שלא להקדים לה דבר, וחלוש' שאי אפשר להם להתמיתן וגם אי אפשר להם להתפלל בביתם עד אחר ההלל, מותרים לשתות ולטעום דבר מועט, אבל לא פת. אמנם יקח' הלולב תחילה כדי לקיים מצות בתחלה עכ"פ, ובציבור יכול' לקחתו שני' בשעת הלל ולא יברכו אז. עכ"ל. ע"ש. מוכח שאין איסור, אלא חומרא שלא לטעום לפני מצוה, אפילו ששם הוא מצוה מה"ת.

ומצאתי להגאון מהרש"ם בשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' א, ד"ה והעיקר) שכתב לדייק מדברי הבש"ר שהם רק חומרא. ע"ש. וכן הביא לדייק מדברי הבש"ר לגבי קריאת המגילה, גאון עוזנו מרן הרב עובדיה יוסף זצ"ל בשני מקומות, שו"ת יבי"א (ח"ט או"ח סי' סז), וחזו"ע (פורים עמ' שצא). ע"ש. וע"ע להרב תורת חיים (גליונות ס"ט תרנב), ומהרח"ף ברוח חיים [(סי' תרנב אות א) ובטעות נכתב שם תרנג פעמים]. ע"ש.

(ג) אלא שעלינו להסביר מה יענה מור"ם לטענות הרב תה"ד, הראשון, שיש

אלא למה מאריך בשופר, לידע שמצות היום בשופר. עכ"ל הגמ'. ופירש רש"י (ד"ה דחביבה עליה) חדשה היא לו. עכ"ל. ע"ש. רואים שיש לקריאת המגילה חיבה מסוימת, והטעם לכך כותב רש"י, שהחביבות היא לסיבת שהיא חדשה, ובאה משנה לשנה. אולם לפי ביאור רש"י קשים דברי הרא"ם, שגם בדיקת חמץ באה משנה לשנה, א"כ למה אין אותה חיבה לבדיקת חמץ ויהיה מותר ללמוד.

אלא שראיתי לגאון עוזנו הרב יצחק טייב בערך השלחן (סי' תרצב אות ו) שהביא את דברי הרא"ם ורמז לשאלה זו, וכתב שיש פירוש אחר בגמ' הנ"ל, וממילא מתורצת השאלה. והוא, שהחביבות היא על הנס, ושכן כתב מהר"ם בן חביב בר"ה (דף כז), ועל כן התיר הרא"ם ללמוד לפני קריאת המגילה. ע"ש. ובחפשי בספר יום תרועה למהר"ם בן חביב לראות הדברים בשורשם, ראיתי (שם כז. ד"ה ומתרי גברי - הראשון) שכתב וז"ל, וע"כ היה נראה דמ"ש בגמ' כיון דחביב יהיב דעתיה, היינו מטעם דמגילה הוא סיפור נס, וקריאת ההלל הוא על הנס של יציאת מצרים או על נס חנוכה וכיוצא, מתוך חיבת הנס הוא דבר חביב אצלו ויהיב דעתיה, ובשופר נמי וכו'. אמנם לפרש"י דפירש כיון דחביב יהיב

והוסיף להביא מן התוספתא ומהרי"ל. וכדי להבין דבריו שכידוע נכתבו בלשון קצרה מאד, יש להרחיב היריעה שהכיל בלשונו הקצרה.

הר"א מזרחי הוא רבינו הרב אליהו מזרחי^(ז) המכונה הרא"ם, ונביא לשונו כדי לבאר דבריו. הרא"ם בביאוריו לסמ"ג (הגהות רא"ם הל' מגילה, ד"ה שכשר כל הלילה) על דברי הסמ"ג שכתב שכל הלילה כשר לקריאת המגילה, כתב וז"ל, אע"ג דלגבי ק"ש אמרו חכמים עד חצות ולא עד שיעלה עמוד השחר כדיניה, כדי להרחיק את האדם מן העבירה, הכא לא, משום דחביבה להו ולא אתו לזלזולי בה, ומהאי טעמא גופא לא אמרו האי צורבא מרבנן לא לפתח בעידיניה באורתא דתליסר דנגהי ארכיסר כמו שאמרו גבי בדיקת חמץ. עכ"ל. ע"ש. הרי שהרא"ם מחדש שהטעם שזמן קריאת המגילה הוא כל הלילה, הוא מפני שקריאת המגילה חביבה.

והוסיף הרב שממילא לא אסרו ללמוד לפני כן, מפני שאין לחשוש שימשך לימודו, כמו שאסרו לפני בדיקת חמץ. ולכאורה מקור דברי הרב הוא מהא דאיתא בגמ' בר"ה (כז.), הא לא דמיא אלא לסיפא בהלל ובמגילה אפילו עשרה קורין, אלמא "כיון דחביב יהיב דעתיה", הכא נמי כיון דחביב יהיב דעתיה ושמע,

ז. מעיר ואם בישראל קושטא, בזמן מהר"ם קאפסאלי, ונודע בפירושו לרש"י על התורה, ולדעת הגאון חיד"א (שם הגדולים מע' א אות קעב) הוא הפרנס המוזכר בשו"ת מהרי"ק (שורש פג בתחילה וסוף). ע"ש.

הנס, והביא שהרב חק יעקב (סי' תפח ס"ק ד) כתב כך לגבי הלל, ולכאורה הוא הדין למגילה. ע"ש. הרי שהמאירי, ומהר"ם בן חביב, והרב יצחק טייב, ועמיתו הרב יהודה נג'אר, והרב שפתי חכמים נקטו בפירוש הגמ' כדברי הרא"ם. הרי ברור שיש סמוכים גדולים לדברי הרא"ם, ולהלכה כך נקטו אחריו כמה מגדולי האחרונים, הרב מג"א, הרב ערך השלחן, והרב מועדי ה', וכל הנ"ל שנמשכו אחרי הרב מג"א, דלא כהרב תה"ד.

(ד) ברם, הרב מג"א (שם) כתב להקל בטעימה רק לצורך גדול, וכך נקטו אחריו גדולי הפוסקים, הרב אליה רבה (סי' תרצב אות יא), הרב יד אהרן (שם הגה' ב"י ד"ה אבל אסור), הרב לקט הקציר (סי' לה אות יג), המגיה הרב אברהם חאיון בשלמי חגיגה (דיני קריאת מג"א אות ד), הרב אי"ש צדיק בבית עובד (דיני קריאת המגילה כלילה אות ב), הרב פנחס אויערבך בהלכה ברורה [הנקרא קדמון] (שם אות ג), אלא שכתב שם לשון "שעת הדחק". ע"ש.], החיי אדם (כלל קנה אות ה), מהרח"ף במועד לכל חי (סי' לא אות עז), המשנה ברורה (סי' תרצב ס"ק יד), הרב כף החיים (שם אות לו), הרב ערוך השלחן [(שם אות ח) "אם מוכרח לזה". ע"ש.], הרב אור לציון (ח"ד פרק נד סע' ב). ע"ש. וכן פסק הגאון מליסא בדרך חיים (סי' קב אות ב) והוסיף שהגדרתו הוא חולה קצת או מי שמתענה והתענית קשה עליו. ע"ש. וכן הביאו בשמו הרב כף החיים

דעתיה ר"ל שהוא דבר חדש, קשה, דתורה נמי חדשה היא כדכתיבנא, י"ל דתורה שאני דחייב אדם להשלים פרשיותיו עם הצבור שמור"ת וכו' לאו חדשה היא ואינו נותן דעתו לשומעה מב' גברי. עכ"ל. ע"ש. רואים שדברי הרא"ם מיוסדים על אדני פז לפי ביאור זה בגמ', ולכן כתב הרב מג"א שיש מענה למור"ם נגד טענות הרב תה"ד.

ועוד מצאתי בע"ה חיוזק לזה, בדברי גאון עוזנו הרב יהודה נג'אר בספרו מועדי ה' (ביאורים לסמ"ג מהד' משנת ר' אהרן אות מז' עמ' קצו), שדן בהיתר זה שמגילה כשרה כל הלילה, והביא את ביאור הרא"ם לכך, ומה שיש להקשות ע"פ טענות התה"ד, וכתב לחזק את דברי הרא"ם עם תירוץ אחר, והוא, שכיון שקריאת המגילה היא בעשרה לא אתו למפשע. ועוד כתב (שם עמ' קכט ד"ה עוד כתב), שמצא לרבינו מנחם מאירי (ריש פרק ג דמגילה), שג"כ למד שהחביבות היא מפני הנס כדברי הרא"ם. ע"ש. ובחפשי מצאתי למאירי (שם, תחילת דבריו לדף כא:) שכתב וז"ל, ובמגילה אפי' עשרה קורין ועשרה מתורגמין יצאו, "מתוך שהספור חביב להם נותנין לב עלי' ומביני'". עכ"ל. ע"ש.

אחר זמן מצאתי עוד את דברי הגאון הרב אברהם אבא הערצעל בספרו החשוב שפתי חכמים (בר"ה שם על דברי רש"י), שג"כ תפס שהחביבות היא על

(שם) והרב מ"ב (שם שער הציון אות כא).
ע"ש.

וא"כ בנידון שלפנינו הוא ודאי צורך גדול לפחות לטעום, כדי שיחזיק מעמד בעבודתו לעשותה בכח, ממילא פשוט שמותר.

ובחפשי ראיתי סברא חשובה בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' נז ד"ה וכמו), שתחזק את ההיתר הזה עוד, שמי שעובד בבית חולים יוכל לטעום אחרי הצום. והוא, שכל הסיבה לאסור אכילה כשהגיע זמן מצוה, הוא כדי שאדם לא יתרשל בקיום המצוה. ואומר המהרש"ג, שבמקרה שאין אפשרות לקיים את המצוה עכשיו, לא חל האיסור מצד שאין כאן התרשלות אלא חוסר מציאותי לקיים המצוה, וממילא מותר. ע"ש. אמנם כל זה הוא לאדם שעובד וכדומה, אבל לשאר בני אדם, ע"פ הנ"ל, אין היתר לטעום אא"כ הוא חלש או חולה.

(ה) אבל באמת נדחקו הפוסקים להסביר למה קריאת המגילה שונה משאר מצות, שהחמירו בה כל כך אפילו שלא לטעום, ולמה אינה כמו כל מצות דרבנן כמו בדיקת חמץ ודומי' שכתבו בפוסקים להתיר טעימה. ועוד פלא, שרואים שכך נהגו כל ישראל להחמיר אפילו שלא לשתות לפני המגילה. הרב ישראל דוד הארפענעס שליט"א בשו"ת ויברך דוד (ח"א או"ח סי' פה), טען לומר שאולי נהגו להחמיר ע"פ שיטת האשכול שמתענים

תענית אסתר כדי שלא ימשכו אחר אכילה ולא ישמעו קריאת המגילה. ע"ש. אמנם קשה לומר כן שע"פ מה שכתבנו באות א, רוב הראשונים פסקו שסיבת התענית הוא זכר לתענית שהתענו לפני המלחמה, וא"כ איך אפשר לומר שנגררו הקהל אחרי שיטה יחידאה. ועיין עוד בנטעי גבריאל (פורים - פרק לב אות א בהערות) שג"כ תמה למה נהגו להחמיר אפילו שלא לשתות, וכתב שהוא לסיבת שיטת הלבוש (סי' תרצב סע' ד) שכתב שכן תקנו, שאין לאכול לפני קריאת המגילה שלא יבא לבטלה. ע"ש.

אמנם המעיין שם בדברי הלבוש יראה שהוא כתב להחמיר באכילה ולא בטעימה, וא"כ אין להביא ממנו ראיה. וכך מפורש שם באליה רבה (שם אות יא) שדייק מדברי הלבוש שטעימה אכן מותרת. והרב א"ר בעצמו (שם) מביא את המג"א הנ"ל שהוא רק בצורך גדול, וכתב שאולי הסיבה היא שאם נתיר אפילו רק טעימה יש חשש שימשך גם לאכילה [ועיין מה שכתב בספר מימי שלמה (שם) על דברי הרב אליה רבה. ע"ש.], אמנם בסוף כתב, שהמהרי"ל התיר טעימה למתענים בער"פ לפני בדיקת חמץ. ע"ש. א"כ אין ראיה מן הלבוש, ועוד נתחזקה הקושיא מדברי הרב א"ר במה שכתב בשם המהרי"ל, ודלא כהרב נטעי גבריאל. ואחר זמן ראיתי במ"ב מהד' עוז והדר (ציונים והערות סי' תרצב אות לו), שג"כ נדחקו למה החמיר המג"א לחייב בצורך

ד) דטעימה בעלמא שרי, אבל תרומת הדשן (סי' קט) משמע דאפילו טעימה אסור, מדאמרינן בגמ' לא יאמר אדם וכו', ועיין (סוף סי' תרצב), ואפשר משום דהוי דאורייתא חמירא טפי, אבל אין לומר משום דלילה זמן שינה הוא חמירא, דהא בתוס' דחו להאי טעמא, "ועיין מה שכתבתי (סי' תרצב), ומכל מקום נראה לי דאין להחמיר בטעימה בעלמא", וכמו שכתבתי בסי' תלא. עכ"ל. ע"ש. וכאן ג"כ נמשכו אחרי הרב מג"א כמה פוסקים, הרב אליה רבה (שם אות ו), הרב מ"ב (שם אות טז), והרב כף החיים (שם אות יב). ע"ש.

הרי מפורש שאין להחמיר בטעימה אפילו שהרב תה"ד כתב דבריו, דלא כמו שכתב בסי' תרצב. ואין לומר שהרב חזר בו מדבריו כשהגיע לסי' תרצב, דאכן הרב מציין לעיין בדבריו שם, והיא קושיא חזקה, ונראה שהיא סתירה בדברי הרב מג"א. ועיין להגאון פרי מדגים (שם א"א אות ה) שכתב לכאורה לשון תמוה וז"ל, עיין מ"א, ובסי' תרצב לענין מגילה (ס"ק ז), ובתה"ד סובר דמגילה דברי קבלה כדברי תורה דמי, וגם כל המצות נדחין מפניה (ביש שהות), "ושם היקל המ"א בטעימה". עכ"ל. ע"ש. ופלא הוא איך כתב שהמג"א היקל, דהלאו המג"א שם כתב שרק בצורך גדול אפשר להקל, כנ"ל. ובאמת שיש להקשות כן על כל הפוסקים שזכרנו, שהם פסקו להחמיר כמו הרב מג"א בסי' תרצב, וכאן

גדול, אם קיל קריאת המגילה משאר מצות שהביא המג"א. והניחו בצ"ע. ע"ש.

ובהיותי בזה ראיתי שכתבו להסביר המנהג, ע"פ הרוקח (סי' שנג), שכתב שיש לצום לפני כל מצוה כמו שהביא מהרח"ף בספרו רוח חיים [(סי' תרנב אות א), ובטעות נכתב שם תרנג פעמים] בענין לולב. ע"ש. וכן הגרשז"א בהליכות שלמה (תפילה - פרק י"ז הערה 32). ע"ש. וכן הביאו במ"ב מהד' עוז והדר (שם). ע"ש. אמנם בפשטות היא שיטה יחידאה וקשה לפסוק מזה הלכה לדורות, אלא כנראה שהוא לימוד על המנהג שהחמירו בכך, ואינו חיוב. ועיין עוד להגאון הרב שדי חמד (אסיפת דינים מע' ד מינים סי' ג אות כב) שהביא את הטעם הנ"ל, ולא כתב כן להלכה. ע"ש. וכן כתב הרב ישראל דוד הארפענעס שליט"א הובא בשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סי' שעז עמ' תטז ד"ה ולאח"ז) שאינו הלכה. ואחר זמן מצאתי שכן כתב גאון עוזנו הרב עובדיה יוסף זצ"ל בחזו"ע (סוכות עמ' שצא), שמה שהביא הרוקח אינו אלא מידת חסידות. ע"ש. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא.

ועוד יותר יש להקשות מדברי הרב מגן אברהם עצמו (סי' רלה ס"ק ד), שגם שם הביא את דברי התרומת הדשן, אמנם כתב אחרת וז"ל, לשון הטור אסור לקבוע סעודה, וכן כתבו המרדכי, ואגודה, וב"י בשם תוס', וכמו שכתבתי בסי' תלא (ס"ק

נראה שלא כתב כן המג"א (בסי' תרצב) אלא לחומרא בעלמא. וכ"כ הפמ"ג שהמג"א התיר טעימה לפני קריאת המגילה בלילה". [וגם דברי הבשמים ראש מתפרשים שהוא דרך חסידות בעלמא]. עכ"ל. ושם באמצע דבריו, הביא מהגאון הרב יוסף זרקא (רבו של גאון עוזנו הרב יצחק טייב), בספרו עוד יוסף חי (ברכות ד:), שפסק כדעת הרב מג"א בסי' רלה, דלא כהרב תה"ד, שטעימה מותרת ולא מצריך צורך גדול (והוא שם דף ז. קודם ד"ה נקיטין). ע"ש.

מוכח שהרב תפס שלסיכת הסתירה הנ"ל, צריכים לומר שמה שכתב הרב מג"א בסי' תרצב הוא רק חומרא בעלמא להצריך צורך גדול, אבל באמת מעיקר הדין לא צריך שיהיה צורך גדול. והראיה הראשונה היא מלשון הרב פמ"ג (סי' רלה) שכנראה תפס כן בדעת הרב מג"א מפני הסתירה, דאם לא כן תמוהים דבריו כנ"ל. [אלא דלא אפרוק לגמרי מחולשא, שהרואה דברי הרב פמ"ג בסי' תרצב (א"א אות ז) שכתב במפורש שהוא רק לצורך גדול. ע"ש. וצ"ע.]

ומצאתי לחזק דברי הרב, בשו"ת שלמת חיים להגרי"ח זוננפלד (מהד' תשנה סי' ת) והריני מצטט השאלה ותשובה לחזק הראיה. וז"ל, סי' תרצב סע' ד בהגה: אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה, ובמ"ב סקט"ז: ואם הוא אדם חלש והשהי' יזיק לבריאותו ויכול לבוא לידי חולי וטעימה מעט אינו מספיק

נמשכו אחריו להקל, ולא כתבו שום חילוק.

ובצאתי לחפש ולחקור אם עוד פוסקים נתקשו בזה, מצאתי בע"ה און לי בדברי הרב ישראל דוד הארפענעס שליט"א, הובא בשו"ת רבבות אפרים (ח"ו סי' שעז עמ' תטז ד"ה ובעיקר), שהעיר כדברינו שיש סתירה במג"א, וגם שדברי הפמ"ג אינם מובנים שכתב שהמג"א התיר טעימה בסי' תרצב, ואינו כן. ועוד תמה על האחרונים שם. וששתי כעל כל הון. אמנם השאיר הקושיא בצ"ע, והביא שחכם אחד רצה לתרץ שהמג"א פסק בק"ש דלא כהתה"ד, ובקריאת מגילה כדברי התה"ד [ודבריו אלו של הרב הארפענעס לא נמצאים בתשובה שהבאתי לעיל אות ה, רק ברבבות אפרים]. ע"ש. אולם לענ"ד תירוצו זה קשה מאד, שהמג"א כתב במפורש לעיין בדבריו בסי' תרצב, ולא כתב בשום מקום נ"מ כזו ועיקר חסר מן הספר. ועיין עוד שם מה שכתב הרב הארפענעס להקשות על תירוצו זה. ע"ש. ועל כן אנחנו עומדים משתוממים על המראה הזה וחידתו.

ותבט עיני בשורי לגאון עוזנו הרב עובדיה יוסף בשו"ת יבי"א (ח"ט או"ח סי' סז) שג"כ הביא את הסתירה הנ"ל בקיצור, וכתב ביאור חדש וז"ל, והמג"א עצמו (סי' רלה סק"ד) הביא ג"כ דברי התה"ד, וכתב, ומ"מ נ"ל שאין להחמיר בטעימה בעלמא, ע"ש, ולא הצריך שיהיה צורך גדול, וכן פסק וכו', "ולכן

מחולשת התענית. עכ"ל. ע"ש. ומשמעות דבריו היא שכל אחד יכול ולא רק החולה או חלש. וראיתי שבקיצור מסגרת השולחן (שם אות ג) כתב שזה רק כשיש צורך גדול. ע"ש. ומשמע שלמד שמפשוטות המילים משמע שמותר לכולם וכמו שכתבנו, ולכן כתב שזה רק כשיש צורך גדול. ונראה לי יותר לראיה, שהלשון כאן בפשוטות לקוחה מדברי הרב חיי אדם (כלל קנה אות ה), ושם כתב הרב ח"א, שזה רק לצורך גדול או שא"א לשמוע המגילה קודם לכן. ע"ש. וא"כ איך השמיט הרב גאנצפריד את עיקר הדברים, אם לא שנאמר שהחזיק הרב שהיא רק חומרא, ולא מעיקר הדין. ודוק. ממילא יש לנו פוסק חמישי שסובר כך. ואין לומר שטעימה הכוונה היא רק שתיה, שהלא כתב במפורש "טעימה" שמשמעותה לענין אוכל, ולא היה לו לסתום אם בא לחדש שפירוש טעימה הוא שתיה.

ממילא אם נאמר כן בדעת המג"א, אין סתירה בדבריו, ומצאנו חמשה פוסקים שסוברים כך במפורש, והאחרונים שנמשכו אחרי המג"א, גם הם סוברים שהיא חומרא ולא עיקר הדין.

אלא שא"כ צריכים להסביר למה נהגו ישראל קדושים לצום לפני קריאת המגילה ולהחמיר על עצמם כמו שענינו רואות. וחשבתי לומר שכאן היא חומרא שהנהיגו העם על עצמם לחיבת הנס. אבל לבי נוקפי לומר סברא זו מדעתי, ובחפשי

לו נראה דשרי לאכול, אך יבקש מאחד שיזכירנו לקרוא את המגילה אחר אכילתו. והנה לעיל (סי' רלה ס"ק חי) כ': ואם ביקש מאחד שיזכירנו להתפלל ליכא איסורא להתחיל לאכול אפ' כשכבר הגיע זמן ק"ש. ולא זכר שם דוקא אדם חלש וכו' "ואולי גבי מגילה הוא חומרא בעלמא ולא מצד הדין". ע"כ השאלה. תשובה. ס' מ"ב אינו לפני, והפשוט דשם כ' הדין לאדם חלוש שמותר לו לטעום אבל כ' לו שראוי להשתדל בעצה שיהי' בהיתר ע"י שיזכירנו, "ובס' רלה כ' עיקר הדין דאין בזה איסור אם עשה כן אפ' מי שאינו חלוש". עכ"ל. ע"ש.

הרי שהמקשה, הרב שלמה סובל, נתקשה בסתירה במ"ב בענין שומר, ותפס בפשיטות שסי' תרצב הוא חומרא. וכן השיב הגרי"ח שהוא חומרא. ואע"פ שהוא לא אותו נידון בדיוק, מ"מ מאי אולמיה דהאי מהאי, ועם אותה הסברה באותו סימן אפשר גם לתרץ את הסתירה במג"א כמו שכתב הגאון הרב עובדיה יוסף. ועוד, שמקור המ"ב הוא מהרב מג"א שם. ודוק. וא"כ יש לנו עוד שני פוסקים שסוברים כדברי מרן הרב ביב"א והגאון הרב זרקא הנ"ל.

וחמישיתו יוסף עליו, נראה שיש להביא פוסק חמישי שסובר כך, ה"ה הגאון הרב שלמה גאנצפריד בקיצור שולחן ערוך (קמא אות ח) שכתב וז"ל, אך יכול לטעום קצת קודם המגילה, כגון קאפע וכדומא, כדי להתחזק מעט

שליט"א הובא בשו"ת רבכות אפרים (ח"ו סי' שעז עמ' תטו ד"ה דמעיקר). ע"ש. ואחר זמן מצאתי עוד בספר ימי משתה ושמחה (פרק ז אות 18 בהערות), בשם ספר הליכות והנהגות (עמ' 19), שהגרי"ש אלישיב סבר שאף שטעימה אסורה לפני קריאת המגילה, שתיית תה מותרת. ע"ש.

העולה מהנ"ל הוא, שגם לאדם רגיל מותר לטעום לפני קריאת המגילה כמו כל שאר המצות. אמנם מצד שקשה לומר בבירור שהוא הנכון, על כן המחמיר תע"ב. אבל מותר לשתות תה או קפה אפילו למחמירים.

ובחפשי בספרים שידי ממשימת בהם מצאתי עוד פוסקים שכתבו כך. ראש וראשון שמצאתי הוא הגאון המקובל הרב חיים הכהן מתלמידי מהרח"ו בספרו טור ברקת (סי' תרצב סע' ד), שאחר שהביא לשון מרן כתב וז"ל, זה הענין הוא כפי מה שכתוב בתרומת הדשן, אמנם עכשיו שנוהגים בכל הצומות להתפלל מבעוד יום, וכו', יכול להתפלל "ולטעום כלום", ואח"כ ילך לבית הכנסת וישמע המגילה, כי המצוה בעשרה, "והאכילה אינה מעכבת מדתנן כל הלילה כשר לקריאת המגילה". עכ"ל. ע"ש. הרי שהרב סובר שיש להקל לטעום לפני הקריאה. ואפילו ששם לפני הנ"ל כתב שהאונס יהיה מפני שאינו בריא, אמנם המשמעות של סוף דברי הרב היא, שאכילה אינה מעכבת קריאת המגילה בין בריא לחולה ודלא כדברי התה"ד. ע"ש.

בספרים מצאתי את דברי הרב חוות יאיר בספרו מקור חיים (סי' תרנב סע' ב), בענין טעימה לפני נטילת לולב, שכתב וז"ל, והעולם מקפידים ומחמירים שלא לצורך כדרכן בכל מקום שאין חסרון כיס. עכ"ל. ע"ש. מפורש שלענין לולב היא אכן חומרא שהנהיגו מעצמם, וכמו שכתבנו לעיל (סוף אות ב), שהפוסקים עשו השוואה בין לולב ומגילה, הוא הדין לכאורה לנקודה זו, ומיושב.

והעולה על כולנה ראיתי להעתיק כמה מגדולי הפוסקים שכתבו להתיר שתיה לפני מצוות כמו נטילת לולב וקריאת המגילה, אפילו אם נחמיר בטעימת אוכל. ובראשם הגאון הרב משה טייטלבוים, תלמידו של החוזה מלובלין, בשו"ת השיב משה (סי' יט), שכתב להתיר לשתות אם לא לתענוג לפני לולב, וסברתו היא, שאולי שתיה אינה בכלל טעימה. ע"ש. והביא דבריו הרב תורת חיים (גליונות סי' תרנב ע"ד מג"א ס"ק ד). ע"ש. וכן הביא דבריו הגאון הרב שדי חמד (אסיפת דינים מע' ד מינים סי' ד אות כב) וכתב להתיר מעיקר הדין. ע"ש. וכן כתב להתיר בכל שכן, גאון עוזנו הרב עובדיה יוסף בחזו"ע (סוכות עמ' שצא). ע"ש. ובפסקי תשובות (סי' תרצב אות 69), כתב בשם הגאון הרב י"י פישר באבן ישראל שכן הדין לפני מגילה. ע"ש. וכן כתב להתיר שתיה לפני המגילה, ע"פ דברי הרב השיב משה ועוד גדולים כמו החתם סופר, הרב ישראל דוד הארפענעס

שלפי זה היה ליה למג"א להביא התוספתא קודם שכתב מסקנתו, להראות שע"פ זה כתב להחמיר. ועוד, שאם חזר בו, למה לא החמיר המג"א לגמרי כדברי התה"ד אם אכן התוספתא כדבריו, שודאי דברי תוספתא ידחו כל הטענות שכתב, והיה לו לאסור. ועל כולם, איך אפשר לומר שנעלמו מרבניו הרא"ם דברי התוספתא אם הוא מפורש נגד שיטתו.

אלא נראה שאינו כן, ומצאתי בעז"ה ראייה באחד מגדולי הפוסקים לזה, הוא המהרש"ם בתשובותיו (ח"א סי' א ד"ה ובעיקר הדין), שרב אחד רצה להביא ראייה מלשון תוספתא זו לאסור אכילה לפני נטילת לולב, ובדומה לדברי הרב קובץ הלכות. ועל זה כתב הרב וז"ל ועמג"א (סו"ס תרצב סק"ז) הביא התוספתא דשבת שהביא כת"ר "ואפ"ה פסק דבמגילה שרי טעימה" אבל דוקא לצ"ג. עכ"ל. ע"ש. הרי מפורש שאין בדברי התוספתא לדחות היתור טעימה, וגם שלמד במג"א שהוא הביא דברי התוספ' לסיבה אחרת. **והנראה** לי להסביר הוא, שהמעין במפרשי התוספתא יראה

והגאון חכם עובדיה בג' מקומות, יבי"א (ח"ט או"ח סי' סז), חזו"ע פורים (עמ' צה) וחזו"ע סוכות (עמ' שצא) כתב להתיר טעימה אפילו לאדם שאינו חלש ע"פ הנ"ל, והוסיף שהמחמיר תע"ב. ע"ש. וכן כתב הראש"ל צ"ה הרב יצחק יוסף בילקוט יוסף (קיש"ע סי' תרצב אות יג), שיש להקל לכל אדם לטעום והמחמיר תע"ב. ע"ש. וכן כתב הרב בן ציון מוצפי בספרו פורים בציון (פרק י אות ו), שמותר לטעום. ובהערות (עמ' קצח ד"ה וראה), הסכים שהמחמיר תע"ב. ע"ש.

(ו) אמנם חזות קשה הוגד לי שבספר קובץ הלכות (פורים - פרק ז שערי הלכה אות ו) כתבו לחזק פסק זה שאין לטעום אלא בצורך גדול, ודלא כהרא"ם, מזה שהרב מג"א הביא את דברי התוספתא (שבת פרק א הל' ד) בסוף, ומבורר בתוספתא שיש להשוות בין חיוב ק"ש לקריאת המגילה, וזה דלא כדמשמע ברא"ם שקריאת מגילה קיל מק"ש^ח, לכן כתב המג"א שרק כשיש צורך גדול יש להקל שחזר בו במקצת. ע"ש. ולאחר המחילה, קשה מאוד לומר כן, חדא,

ח. ועיין עוד שם (שערי הלכה אות ו) שע"פ זה רצו להביא ראייה שאין להתיר ללמוד לפני קריאת המגילה, דלא כהרא"ם שהתיר. ושהרב חוות יאיר (סי' יא ד"ה ומה שכתב) גופא הסתפק בזה, ושהרב הגאון אי"ש צדיק בבית עובד (דיני קריאת המגילה בלילה אות ג) אסר. אמנם שם נדחקו למה הערוך השלחן (ס"ט תרצב) התיר טעימה לפני קריאת המגילה רק בצ"ג אבל התיר ללמוד לפני מגילה. ע"ש. אולם לדברינו לקמן בסמוך, פשוט שיש להתיר ללמוד כדברי הרא"ם, והרב מג"א לא חזר בו מזה. וכן למד הרב דניאל יהושע גולדשמידט בספר ישועת דניאל (סי' תרצב אות ח), שמותר ללמוד ע"פ מה שהביא המג"א את דברי הרא"ם, ולא חשב שחזר בו. ע"ש. וזה הפשט בדברי הרב ערוך השלחן. ועיין עוד לעיל (אות ג) שהרב ערך השלחן והרב מועדי ה' התירו ללמוד כדברי הרא"ם. ע"ש. ועוד מצאתי להגאון הרב בן ציון אבא שאול באור לציון (ח"ד פרק נד אות א) שהתיר, אלא שחילק בין רבים ליחיד. ע"ש. ואכמ"ל בזה. ועוד חזון למועד.

לומר שיש להפסיק מלימוד התורה למגילה כמו שמפסיק לק"ש אף על פי שהיא מדרבנן. וא"כ אין ראייה שחזר בו הרב מג"א, אלא כתב להראות שיש להשוות בכלל, ובפרט בענין לימוד התורה. א"כ עדיין נוכל לומר שמה שכתב להתיר טעימה רק בצ"ג הוא חומרא. ובזה מבוארים כל דברי הרב מג"א על נכון ט), ואין סתירה בדברים.

המורם מכל הנ"ל לענין הלכה, שודאי יש להקל לעובד בבית חולים וכדומה, לטעום לפני קריאת המגילה עד שיגמור משמרתו, דהוא צורך גדול כדי לחזק את כוחו שלא יכשל בעבודתו. ויש סמוכים גדולים להתיר לכל אדם לטעום, והמחמיר תע"ב. אבל אפילו המחמירים התירו לשתות קפה או תה לפני קריאת המגילה. הנלעד"כ וצווי"מ אמר.

שלמדו אחרת בביאור התוספתא. הגאון הרב דוד פארדו בחסדי דוד (שם) כתב להסביר שהתוספתא נתנה הגדרה לאיזה מצוות מפסיקים מתלמוד תורה, שהרי מפסיקים לק"ש שהיא מה"ת אבל לא לתפילה שהיא מדרבנן. על כן באה התוספתא לומר שגם לקריאת מגילה שהיא דרבנן, יש להפסיק שהיא כעין דבר מה"ת. והאריך להסביר את הלשון "לכל מצוות התורה", והגדרת התוספתא. ע"ש. וכן משמע מדברי הרב מצפה שמואל (שם אות ד*) שכך הביין. ע"ש.

ובדומה לכך כתב הרב חזון יחזקאל (שם), אלא שהוסיף שמגילה היא כמו קריאת שמע, אף על פי שהיא דרבנן, משום פרסום הנס. ע"ש. ומ"מ רואים אנו שאין כוונת התוספתא לומר שמגילה היא כמו ק"ש לכל דבר, אלא



ט. ומה שהביא המג"א את דברי המהרי"ל, שמחמיר אפילו לחולה לגבי אכילה, כבר תמה על זה הרב מ"ב (שם בשער הציון אות כט) שחולה אין לו להתענות כלל, ואם התענה יכול לאכול אם טעימה לא מספיקה. ולא כתב תירוצו, אלא כתב שיש להעמיד שומר לצאת ידי ספק. ע"ש. ובאמת פלא הוא, ולא יכולתי להתאפק, אפילו שאינו ממש הנידון כאן. ומצאתי ראיתי להרב שלום יעקב סופר (גליונות ס"ס תרצב ד"ה ולא הבנתי), שאחר שהביא המהרי"ל כתב "והיינו אפילו לא התענה". ע"ש. משמע שלמד שהמהרי"ל התכוון שאפילו חולה שאינו מתענה, אין לו לאכול לפני מגילה כשהגיע זמנו. והוא ביאור יפה. וכן ראיתי בדומה בספר ימי משתה ושמחה (פרק ז בהערות אות 15) בשם הדרך חיים שאפילו מי שאינו מתענה אסור לאכול עד אחר מקרא מגילה. ע"ש. אמנם אני הדל בראותי דברי המהרי"ל בשורשם מצאתי שלכאורה יש לזה פתרון פשוט. המהרי"ל (מנהגים מהר"מ מכון ירושלים - הלכות פורים עמ' תלג, תלד) כתב וז"ל, וממה נפשך, אי חולה שיש בו סכנה רשאי לאכול בתענית אסתר, מה איכפת ליה להמתין בקריאת המגילה בזמנה בלילה, ואי לית ליה סכנה "אך בכה"ג שיוכל לסבול התענית, נמי אין נפקותא כ"כ בהקדמה, לכך יאחרנה". עכ"ל. ע"ש. נראה מדבריו, שמדובר בחולה שיוכל לסבול, א"כ בודאי לא מדובר בחולה שאין בו סכנה הרגיל שנפל למשכב או חלה כל גופו, אלא באדם המתחזק כבריא, אבל מרגיש חולשה, ועל זה כתב המהרי"ל שיחכה אם יכול. ובזה נפתרה החידה. ואולי לא היה ספר המהרי"ל לפני הפוסקים הנ"ל. וצ"ע.

דין העמודים בספר תורה ומגילה

הרב יוסף פרץ

מח"ס פריו יתן ודומ"ץ בעי"ת פנמה

סוגיא דב"ב

(א) ב"ב (יג:), ת"ר הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מדבק ועושה בראשו כדי לגול עמוד, ובסופו כדי לגול היקף וכו'. תניא כל הספרים נגללין מתחילתן לסופן, וס"ת נגלל לאמצעיתו ועושה לו עמוד אילך ואילך. ע"כ. וכן פסק הרמב"ם (פ"ט מהלכות סת"ם הי"ד) וז"ל, ועושה לו שני עמודין של עץ אחד בתחילתו ואחד בסופו, ותופר העור ששייר בתחלה ובסוף על העמודים בגידין, כדי שיהא נגלל עליהן. עכ"ל. וכן פסק שו"ע (יו"ד סי' רעח ס"ב). ע"ש.

כתב הש"ך (שם סק"ב) וז"ל, ויתפרנו בגידין, אבל אסור לדבק היריעות בדבק סביב העמודים, כי כשיהיה הדבק ימים רבים הדבק מתייבש ומתרפה מעל העמודים, כ"כ מהרי"ו בדינים והלכות סי' סג. עכ"ל. ומשמע מדבריו שאם תופרו בחוטין חזקים שמתקיימים שאינם גידים כשר, ורק בדבק אין להשתמש כיון שאינם מתקיים.

ובאמת שיש לעיין מהו מקורו של הרמב"ם שצריך לתפור

העמודים בגידים. ואפשר שכיון שכל תפירות בס"ת שמצינו, מהלכה למשה מסיני שיש לעשותם בגידים, מסתבר שגם כאן יש להשתמש בגידין דוקא, וצ"ע. ועכ"פ חזינן שמהרי"ו ס"ל שכשר גם בשאר חוטין.

בשו"ת הרשב"ש (סי' תקעט) כתב על מגילת אסתר וז"ל, ואם יעשו בה עמוד יתפרוהו בגידין, דמגלה נקראת ספר ונקראת אגרת שאם תפרה בחוטי פשתן פסולה, ואם הטיל בה שלשה חוטי גידין כשרה. עכ"ל. ומשמע מדבריו שלמד תפירת העמודים מתפירת היריעות, אף על פי שכתב להדיא שאין העמודין מעכבין, ואפילו אין עמוד כלל כשר, בכל זאת למד מהיריעות שיש לתפור העמודים בגידין. והוא כמו שכתבנו דילפינן זה מזה.

ספר תורה בלי עמודים

(ב) ומה יהיה הדין בס"ת שאין לו עמודים, האם כשר לקרות בו או לא. הנה בשו"ת הרשב"ש הנז' כתב וז"ל,

רמב).

מיהו הרמ"א כתב וז"ל, ובשעת הדחק שאי אפשר לתפירה בגידין אם נתפרה במשי סביב העמודים קורין בה, מיהו אם אפשר לתקנה בגידין אע"פ שכבר נתפרה במשי אין קורין בה עד שיתקנה (תה"ד סי' נא). עכ"ל. ומשמע מדבריו שאם לא נתפרו כלל אין קורין בהם. וכן פסק בשו"ת בית יהודה (ח"ב סי' כט), ושו"ג (סי' תרצא אות יא), ויפה ללב (ח"א אות א), הביאם קול יעקב שם.

בדגול מרכבה העיר על הרמ"א וז"ל, דברי רמ"א צ"ע, כי התה"ד שם לענין תפירות היריעות להדדי מיירי, אבל לענין העמודים נלע"ד אפילו לא נתפרו כלל בהיריעה כשר וכו'. עכ"ל. וכן העיר רעק"א בשו"ת שם, וז"ל, דיש לומר דדברי התה"ד הם רק ביריעות זה לזה ולא בעמודים דאינו מעכב כלל, ואפילו לא תפרן כלל שמונחים בלא תפירה כשר. עכ"ל. ועיין שיירי כנסת הגדולה שכתב שמור"ם למד דין אחד מהשני, ועל זה קשה דאין הכרח ללמוד.

יש לציין שיש פוסקים שכתבו לחלק בין אם נמצאים העמודים בלא תפירה שבזה כשר, לאין עמודים כלל, כן חילק בני יונה ועיין קול יעקב.

דין שאר ספרים

(ג) שיטת רש"י ז"ל, וז"ל כדי לגול עמוד, מניח קלף חלק לגלול על גבי

דע שעמודי ספרים אינן אלא לנוי בעלמא שאינן מהדברים הפוסלים ספר תורה. וספר תורה שהוא נגלל לאמצעותו צריך שני עמודים כדי שיהיה נגלל מכאן ומכאן, ושאר ספרים כגון נביאים וכתובים שאינן נגללין אלא לתחילתן אינן צריכים אלא עמוד אחד, ומגלת אסתר מכללן כדאיתא בפ"ק דבתרא, וזה כלו לנוי אבל לא לעכב וכו'. עכ"ל.

בשו"ת רעק"א (תניינא סי' ה), דייק מהרמב"ם ז"ל שכשר, שבפ"ט הי"ג כתב, כשתופרין היריעות וכו' אם תפרן שלא בגידין וכו' פסל. ובהלכה יד גבי מ"ש ותופר העור על העמודים בגידים, לא כתב שאם תפרן שלא בגידים פסול. וכן בפ"י ה"א כשמנה דברים הפוסלים ס"ת, חשב תפר היריעות בלא גידין פסול, מדדייק היריעות משמע דוקא יריעות זה עם זה פסול שלא בגידים, אבל בתפירה שעל העמודים ראוי לכתחילה בגידים אבל לא דפסול. עכ"ל. וכן פסקו להתיר בלא תפר העמודים בס' בני יונה (הביאו פ"ת), דגול מרכבה, שו"ת חתם סופר (חיו"ד סי' רעו) [והביא ראייה ממס' ידים, ובהג' פורת יוסף ב"ב יד. דחה ראיתו], וערוך השלחן (ס"ז), ופני אהרן אמריליו (חאו"ח ס"ס יא), ומלאכת שמים (כלל יד אות יא בבניה), בית מנוחה (דיני תפירה אות יא), עיקרי הד"ט (ח"א סי' ז אות ל), באר מים חיים (חיו"ד סי' יג), מטה יהודה (סי' תרצא סוף אות ב), חקרי לב (חיו"ד סי' כנד), הביאום הרב קול יעקב (סי' רע"ח סק"ח) וחזון עובדיה (פורים עמ'

לפנינו הגירסא "מתחילתן לסופן", וגירסא זו היא על פי פירוש רש"י, וכבר כתב הריטב"א שיש שהגיהו הגמרא, ועיין רש"ש ופני שלמה ויפה עינים שהעירו שלפני הראשונים היתה הגירסא לתחילתן.

(ד) שיטת הרמ"ה. בס' יד רמ"ה (אות קעו) כתב וז"ל, ועושה לו כדי עמוד בתחילתו וכדי היקף בסופו וכו', והא דקתני וכדי הקף בסופו לאו כדי שיגלל בו הוא, דהא תניא לקמן כל הספרים נגללין לתחלתן, אלא כדי שלא יקרע הוא, שכיון שאין עמוד בסופו אם לא הניח בו כדי היקף בתוכו פעמים שהוא קורא וצריך לגול את הספר במקום שפסק ונמצא הספר נקרע מפני שאין בו עמוד והכתב קרוב לסוף היריעה, לפיכך צריך גליון כדי היקף בסופו כדי שלא יקרע, ולא אמרו נגללין לתחלתן אלא בזמן שאין דעתו לחזור ולקרות בסופו דא"כ טריחא ליה מילתא וכו'. עכ"ל. והנה רבנו ס"ל דלא ככל הראשונים, דלכולם פשיטא להו דעמוד נמצא בשביל שיגללו עליו, ותמיד גוללים על העמוד, ולרבנו העמוד אינו כדי לגלול עליו אלא כדי לשמר את סוף הקלף שלא יקרע. ולכן בסוף שהוא בתוך הגלילה ובדרך כלל הוא שמור אין צורך בעמוד, אבל צריך כדי הקף בשביל הפעמים שזה נשאר מבחוץ, כשהוא בקריאת הספר קרוב לסופו וגוללו לסופו. ועל רבנו קשה הב' קושיות האחרונות שהקשה הרמב"ן ז"ל, ממתני' דידים

עמוד של עץ שהספר נגלל עליו. וסופו כדי לגול היקף. בסופו מניח חלק גדול כדי לגול בו כל הקיפו, שאין עושה שני עמודים לגוללו לאמצעו כמו שאנו עושים לס"ת אלא גוללו מתחילתו לסופו, כורך החלק על כל ההיקף. עכ"ל.

והקשו עליו הראשונים כמה קושיות, ואצתיק לשון הרמב"ן ז"ל, וז"ל, הא דתניא כל הספרים נגללין לתחילתן, פירש רש"י ז"ל מתחילתן לסופן, ומתניא קשיתיה וכדי היקף בסופו. וקשיא לשון לתחילתן, ועוד שאין זה דרך כבוד שהרוצה לעיין בתחלתו יהא גולל וחוזר וגולל אותו כל שעה מתחלתו לסופו, ועוד דתניא במסכת סופרים (פ"ב ה"ה) מפורש כל הספרים נגללים סופן לתחלתן, ותנן נמי במסכת ידים (פ"ג מ"ד) גליון שבספר שלמעלן ושלמטן שבתחלה ושבסוף מטמא את הידים, ר' יהודה אומר שבסוף אינו מטמא את הידים עד שיעשה לו עמוד, הא למדת שבסופו צריך עמוד ולא בתחלתו, שמסופן לתחלתן הן נגללין, ועוד בפ"ק דמגילה בירושלמי (ה"ט), ועושין עמוד לספר בסופו ולתורה מכאן ומכאן, לפיכך גוללין הספר לתחלתו והתורה לאמצעיתה, ש"מ מסופן לתחילתן הוא נגלל, עכ"ל. ומה שהקשה מלשון לתחילתן, הרשב"א ז"ל הכריח קושיא זו וז"ל, ואין הלשון הולם את הפירוש הזה, ועוד דנגללין לתחלתן וס"ת נגלל לאמצעיתו, והתם ודאי סוף תחלתו לאמצעיתו קאמר. עכ"ל. אמנם בגמרות

לקרות בו. וכיון שכן כשהיו הספרים הרבה מדובקים כאחת אם אתה גולל אותן על תחלת הספר הראשון, נמצא אתה מזלזל בשאר הספרים מפני שנראה שלאותו ספר בלבד הוא צריך ולא לשאר הספרים, וכשאתה גולל על הסוף אין כאן מעלה לאחד מהן על חבירו ולפיכך לסופו הוא נגלל ולא לתחלתו. עכ"ל. וכתב הרשב"א ז"ל על טעם זה וז"ל, אלא שהטעם חלוש מאוד, כי בודאי כל מה שהוא נגלל אפשר שרוצה להתחיל הכרך ולגמור, דאטו פסוק ראשון דיריעה ראשונה צריך לקרות, ועכ"פ צריך הוא לגולל שלא יהיה בזיון הספר כשהכתב מגולה, כדאמרינן בעירובין וכו'. ע"כ. וגם המאירי כתב על טעם זה, "ואין הדברים מתיישבים". עכ"ל.

הרשב"א בתוספות כתב כהר"י מיגאש אבל מטעם אחר, וז"ל, והכא שאני במדביק תורה נביאים וכתובים, ואז אין נכון לעשות עמוד בסופו כמו בעלמא שגנאי הוא שתהא תורה נכרכת סביב נביאים וכתובים, ונראית כאילו נעשית להם שומר מלכלוך, לכך עושה כאן עמוד בראשו כדי שתהא תורה מבפנים ונביאים וכתובים מבחוץ. ע"כ. והביאו דבריו הרמב"ן והרשב"א. והריטב"א הביאו בשם ר"י וכתב עליו וזה כפתור ופרח.

ובספר התרומה הביא פירוש זה וכתב עליו וז"ל, וליתא, דאמרינן התם תחלת הספר וסופו כדי לגולל, ומפרש תלמודא לצדדין תחלת הספר כדי לגולל

שמוכח שהעמוד בסוף, ומירושלמי מגילה שג"כ מוכח כן.

הרי ששיטות רש"י והרמ"ה הן שהעמוד בתחילה, ופליגי בגלילה, שלרש"י לסופן ולרמ"ה לתחלתן. וכעת נביא שיטות שהעמוד בסוף.

(ה) ר"י מיגאש. פירש שכל הספרים נגללים לתחלתן זהו בספר שנכתב בפני עצמו, ולפיכך נגלל לתחלתו שהרי אין עמו ספר אחר, וההיא דקתני ועושה לו כדי היקף בסופו, דש"מ דלסופו הוא נגלל, בתורה נביאים וכתובים מדובקים כאחת עסקינן, כדקתני בהדיא הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחת, מדביק ועושה לו כדי עמוד בתחילתו וכדי היקף בסופו. ע"כ. וכחילוק זה כתב גם הרשב"א בתוספות.

ובטעם החילוק בין תנ"ך ביחד לספר לבד יש ב' ביאורים.

הר"י מיגאש ביאר וז"ל, מפני שנראין הדברים שזה שאנו אומרים לתחלתו הוא נגלל ולא לסופו, טעמא דמילתא משום חשיבותא דכתבי הקודש הוא, לפי שהדבר ידוע שהקורא בספר מתחלתו הוא מתחיל והולך למטה ואינו מתחיל וקורא מן הסוף, ולפיכך הוא נגלל לתחלתו כדי שיראה שדעתו עליו לקרות בו, ואינו נגלל לסופו כדי שלא יראה שכבר הסיח דעתו ממנו ואינו צריך

ולחכי קרי ליה סוף, דסוף הוא כשמתחיל לגלול מן הסוף לתחילה, דתחילה הוי סוף לגלול, והכי קאמר ועושה לו כדי עמוד בתחילת הגולל וכדי היקף בסוף הגולל דהוא תחלת הספר. עכ"ל. והביאו הראשונים תירוץ זה, והוסיף הרמב"ן "ולא שנה לשון זה, אלא להודיעך שמפני שהוא סוף גלילתו הוא עושה כן, כדי שיהיה מגין על תחלת הספר". עכ"ל. והריטב"א כתב עליו שהוא דוחק גדול [ועיין ספר המפתח פרנקל ב"ב עמ' צב סוף טור ד].

(ח) הרי"ף. הרי"ף מיגאש הביא בשמו וז"ל, דהא דתני כדי היקף בסופו אינו להקיף בו על הכרך כולו שהרי לתחילתו הוא נגלל, אלא כדי שיגול בו העמוד הרבה פעמים כדי שיתרחק דיחוק העמוד מן הכתב, שאם יהיה פחות מכן ימחק הכתב מחמת דיחוק העמוד, והכי קתני ועושה לו גליון בסופו שיעור כדי היקף בתחלתו כדי שיגלול בו העמוד. עכ"ל.

והקשה עליו הרי"ף מיגאש ב' קושיות, א' תינח כדי היקף בסופו מתרץ, כדי עמוד בתחלתו היכי מתרץ, דכיון דלתחלתו הוא נגלל לעביד ליה כדי היקף בתחלתו. ב', ועוד דאפילו סופו נמי אי סלקא דעתך האי כדי היקף משום העמוד הוא, ס"ת נמי לעביד ליה בסופו גליון כדי היקף דהא אית ליה עמוד. עכ"ד. **הרמב"ן** ז"ל תירץ את שיטת הרי"ף, שבתורה נביאים וכתובים יחד

עמוד וסופו כדי לגול היקף, והשתא כאן דליכא אלא ספר אחד איפכא מיבעי ליה, תחלתו כדי לגול היקף וסופו כדי לגול עמוד. עכ"ל. ותירצו התוספות קושייתו בזה"ל, ולקמן דמשני לצדדין קתני לא גרס תחלת הספר כדי לגול עמוד וסופו כדי לגול היקף, דהתם לא איירי במדביק תורה נביאים וכתובים ואית לן למימר איפכא וברוב ספרים לא גרס אלא לצדדין קתני ותו לא, ועוד אומר רשב"א דאפילו לספרים דגרסי לה לא קשיא כולי האי דניחא ליה לשנויי דומיא דהך ברייתא דקאי עלה. עכ"ל. ועיין ברמב"ן מה שתירץ.

והנה קושיית ספר התרומה צ"ב קצת, שהרי איהו ס"ל כשיטת ר"י (שנביא להלן) שמהפך הגירסא, וא"כ גם הרשב"א יהפך שם. אבל באמת כל מטרת הרשב"א היא שלא להגיה, ואם צריך להגיה שוב אין ראיה לחילוק בין תנ"ך לספר לבד, להכי מוכרח לתרץ שאין צורך בהגהה, וזה פשוט.

(ו) ר"י ז"ל. ספר התרומה סי' רב ותוס' כתבו בשמו שיש לגרוס איפכא, בתחלתו כדי לגול היקף ובסופו כדי לגול עמוד. ולפי זה בכל אופן העמוד בסוף הספר.

(ז) פירוש שני בר"י מיגאש. וז"ל, עוד אפשר כדי עמוד בתחילתו דקאמר היינו סופו, ומשום הכי קרי ליה תחלה דמשם מתחיל לגלול דמסופו מתחיל לגלול, וכדי היקף בסופו היינו תחילתו

העמוד בסוף ונגלל להתחלה. ולרי"ף לדעת הרמב"ן עמוד בסוף עם כדי היקף ונגלל מסופו לתחלתו.

באופן שבמגילת אסתר, לרש"י ולרמ"ה העמוד בתחלתו ופליגי איך גולליו. ולשאר הראשונים העמוד בסוף, ורק שלהרי"ף יש להניח גם כדי היקף בסוף.

מגילת אסתר

(י) כעת נבוא לדון בדין מגילת אסתר. ספר התרומה (סי' רב), ומהר"ם מרוטנבורג הב"ד הגהות מיימוניות (הל' מגילה פ"ב אות נ), ותשב"ץ קטן (סי' קפ), ושו"ת מהר"ם מרוטנבורג (ד' פראג סי' שנא), וטור (או"ח סי' תרצא), כתבו שמגילה צריכה עמוד וכשאר ספרים. וכ"כ אגודה. [אאמור"ר נר"ו בס' אוצר פסקי המועדים (ח"א עמ' שפד), כתב שגם המאירי כתב כן. אמנם אפשר לדחות שהמאירי רק כתב שנגלל בגלילה אחת ועל זה אזיל שכן מנהגינו, אבל לא על עשיית עמוד.]

מהרי"ל (הל' פורים עמ' תלא) הביא דברי הגהות מיימוניות, והעיד על חמיו מה"ר משה נאוימרק, שהיה לו עמוד אחד למגילה שלו. ואמר מהרי" סגל יש ליישב המנהג שאין נוהגין כן, משום דאית למ"ד מגילת אסתר לא ניתנה לכתוב על ידי הנבואה ולא מתקרי ספר, וראיה דאין אנו נזהרים מליגע בה ערום כמו בס"ת, דכל הנוגע בה ערום נקבר

עושים ב' עמודים, א' בתחלתו ואחד בסופו וגולליון מסופן כלפי תחלתן עד שיגללו נביאים וכתובים כדינן, וגולל מקצת ס"ת כלפי ראשו ומקצתו כלפי סופו, נמצא נגלל לאמצעיתו כדינו, ונביאים וכתובים לתחלתן כדינן וכו'. ובספרים שנגלליון מסופן לתחלתן מפני שאין בהן אלא עמוד אחד והוא דחוק הרבה שכל הכתב גלול עליו עושין לו כדי היקף בסופו, אבל ס"ת שהוא נגלל לאמצעיתו אין עמוד שבסוף נדחק כל כך מפני שאין כל הכתב נגלל עליו, ועוד שכיון שהוא נגלל לאמצעיתו אי אפשר שיהיה מהודק כל כך לפיכך אין מניחין לו כדי היקף בסופו ולא בתחלתו. ובתורה נביאים וכתובים המדובקים כאחד הרי הן מהודקין נביאים וכתובים בגלילה אחת, ועוד שאין משנים אותם ממנהג שאר הספרים של נביאים וכתובים לפיכך עושין לו כדי היקף בסופו. עכ"ל.

(ט) סיכום: תורה נביאים וכתובים יחד. לרש"י נגלל מתחילתו לסופו והעמוד בהתחלה, וכן דעת ר"י מיגאש והרשב"א בתוס'. לרמ"ה נגלל מסופו לתחלתו והעמוד בהתחלה. לדעת ר"י ופירוש שני בר"י מיגאש, העמוד בסוף ונגלל מסוף להתחלה. לרי"ף לדעת הרמב"ן עושים ב' עמודים ונגלל ס"ת לאמצעיתו, ובסוף יש לעשות כדי היקף הספר סביב לעמוד. נביאים וכתובים בלי תורה, לרש"י ולרמ"ה ולר"י ופיר"ב בר"י מיגאש הוא כנ"ל. לר"י מיגאש ורשב"א

ודו"ק. עכ"ל.

(יא) השו"ע פסק (סי' תרצא ס"ב), וצריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו. הגה נהגו שלא לעשות לה עמוד כלל בסופה. ע"כ. ובנזירות שמשון כתב שהירא את דבר ה' יעשה עמוד, ועיין פסקי תשובות (עמ' תקס), שכתב שלחזו"א לא היה עמוד במגילה שלו. והמשנ"ב הביא דברי הגר"א. על כל פנים לדין הספרדים אין לנו צד להקל בזה, כיון שמנהגו לעשות עמוד בסופה וכן פסק השו"ע, וכן הוא על פי הסוד כמו שכתב קול יעקב.

ובלא עשה עמוד, כתב קול יעקב שהמטה יהודה הכשיר, ושולחן גבוה פסל אפילו בדיעבד, ושיקרא בלא ברכה. ולענ"ד כיון שגבי ס"ת מצינו שרוב האחרונים ובראשם הרשב"ש כתבו דשרי בלי עמודים בדיעבד כל שכן מגילה. ואפילו מור"ם שהוא היחיד שאסר בס"ת, במגילה כתב שאין צורך בעמוד, לכן נראה שקשה להחמיר בזה בדיעבד. וגם מהריק"ש בערך לחם כתב וז"ל, וצריכה עמוד לכתחילה לא לעכב, גם הרמב"ם לא הזכיר זה, ועיין בארוך דמנהג בעלמא הוא. עכ"ל. [וזה שכתב שמנהג בעלמא הוא, צ"ע דהוא דינא דגמרא]. וכן כתבו הרבה אחרונים להתיר בדיעבד, הביאם חזון עובדיה (פורים עמ' רמד עש"ב).

ערום בלא מצוה, ר"ל בלא אותה מצוה. עכ"ל. וכתב עליו הב"ח שאינו מתיישב. ומקור חיים פירט יותר שא"כ ה"ה כל השנויים בסי' תרצא שלא יהיו במגילת אסתר, שהרי הכל נלמד מס"ת.

והב"ח וט"ז (סק"ב) כתבו שהטעם שלא נהגו לעשות עמוד, דיש מחלוקת בין הגדולים הראשונים אם לעשות עמוד בראשו או בסופו, על כן לא נהגו כלל לעשות עמוד. ע"כ. וכתב עליהם הגר"א (אות כ), והוא תמיה גדולה וצע"ג. ע"כ. ובמשבצות זהב תמה, דהא מניחין חלק כדי היקפו בראשו, וכמו שיש מחלוקת בעמוד כן יש מחלוקת בחלק (ועיין לבושי שרד מה שתיירץ בזה), וכיון שכן היה להם להניח בראש וסוף. ועוד שעושין מעשה וגוללין מסופו לראשו. גם היה אפשר לצאת בעמוד ב' הדעות לעשות עמוד בראשו וסופו.

ובערוך השולחן (ס"ז) כתב טעם אחר וז"ל, דבאמת בגמ' וירושלמי לא נזכר עמוד במגילה רק בשאר ספרים, וס"ל דכמו דשארי בספרים נגד ס"ת לפי שאין קריאתן תדיר נתמעטו בעמוד, כמו כן מגילה שאין קריאתה רק פעם אחת בשנה אין צריך עמוד כלל, ובימי הראשונים שעשו עמוד במגילה מפני שהיו לומדים בה לפרקים בעוד שלא היה דפוס בעולם, משא"כ אצלנו שהיא רק פעם אחת בשנה אין צריך עוד כלל



קריאת המגילה וברכותיה בשידור חי [זו"ם – zoom]

ר' צבי רייזמן

מח"ס רץ כצבי (ח"י חלקים) ואיש עסקים, לוס אנג'לס

הרב את ריבנו בשמיעת מגילה בשידור חי
בזום [zoom].

בימים כתיקונם, קריאת מגילה
מתקיימת ברוב עס, בבית
הכנסת.

א. בעקבות המצאת מכשירי הטלפון, המיקרופון והרמקול, ולאחר מכן, כאשר פותחו מכשירים המאפשרים לאנשים כבדי שמיעה ולחרשים לשמוע ככל אדם, דנו הפוסקים, האם יוצאים ידי חובת קיום מצוות התלויות בשמיעה, כגון תקיעה בשופר ומקרא מגילה, באמצעים אלו.

לצורך בירור ההלכה בנושאים אלו, כתב הגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' ט) פתיחה קצרה לתשובתו בנדון "השימוש במיקרופון בטלפון וברמקול בשבת ובימות החול", ובה תיאר את פעולת המיקרופון והרמקול: "המיקרופון בנוי מקופסת פח שהמכסה עשוי על פי רוב מפח דק וגמיש הנוח לקבל השפעה מגלי קול. מכסה זה הנקרא "ממברנה" מהודק לגרגרי פחם הנמצאים תוך קופסת פח. דרך הממברנה והפחם, עובר זרם מסוללה חשמלית או מן הרשת. זעזועי הזרם מן המיקרופון מוגברים על פי רוב במגביר אלקטרוני ומועברים

בליל פורים – מברכים שלוש ברכות קודם קריאתה: על מקרא מגילה, שעשה נסים לאבותינו ושהחיינו. ולאחר הקריאה, ברכת הרב את ריבנו. למחרת ביום – למנהג הספרדים על פי הכרעת מרן השלחן ערוך (או"ח סימן תרצב ס"א), לא מברכים 'שהחיינו'. ולמנהג האשכנזים (רמ"א שם), מברכים 'שהחיינו' לפני קריאת המגילה, ומכוונים על מצוות היום [משלוח מנות, מתנות לאביונים וסעודת פורים].

הנה, באדר תשפ"א, מגיפת הקורונה [covid 19] עדיין השתוללה ברחבי העולם במלוא עוזה. בשל כך, למרבה הצער, לא מעט אנשים ונשים נמצאו בביתם, ולא יכלו לקרוא את המגילה מתוך מגילה כשרה הכתובה על גבי קלף, ולברך את כל הברכות.

מצב זה מעורר שאלות הלכתיות רבות, כגון: האם יוצאים ידי חובת מקרא מגילה בשמיעתה בטלפון או בשידור חי בזום [zoom]. וכמו כן, האם מותר לברך ברכת

או מקרא מגילה על ידי טלפון או רמקול [אף אם נאמר שהקול אינו משתנה ולא נחשב לתוקע לתוך הבור או הדות] שלא יצא ידי חובתו. משום דדוקא כשרושם שמיעת האוזן נעשה באופן ישיר על ידי קול השופר שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה, אע"פ שגם אותם התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר, אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר".

ומשום כך כתב הגרש"ז: "ולכן תמה אני מאד על כמה מגדולי הרבנים שהתירו לשמוע מקרא מגילה דרך מגביר קול, ואיך לא שמו ליבם לדבר זה שרק קול תנודות של ממברנה שומעים ולא קול מקרא מגילה של אדם". וסיכם: "קיצור הדברים הוא שאין להשתמש בבית הכנסת לצרכי תפילה במיקרופון ורמקול, היות שהדבר הזה נחשב רק כהנפת סודרים שהיתה [בבית הכנסת הגדול] באלכסנדריה של מצרים לדעת היכן החזן עומד בתפלתו (כמבואר במסכת סוכה נא:), אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם. ואף שיודע אני שרבים יתמהו על כך וכמו זר יהיה דבר זה בעיניהם, עם כל זאת האמת כדברינו, וברור הוא בעיני שזה מוזר רק לאלה שאינם יודעים כלל מה טיבם של המכשירים האלה,

למרחקים בעזרת חוטים (כמו בטלפון) או באופן אלחוטי (למשל ברדיו). כך הם מגיעים למכשיר הקולט המכיל "אזניה" או רמקול, ההופך את זעזועי הזרם בחזרה לקולות.

בשעה שאדם מדבר או מנגן בקרבת מיקרופון, הוא מזעזע בקולו את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול בהתאם לגלי הקול שהשמיע. גלי הקול כשהם מגיעים לממברנה של המיקרופון מזעזעים אותה - כדוגמת התוף שבאוזן האדם - ונמצא שאף ממברנה זו של המכשיר הקולט, תתנדנד ממש כאותן התנודות שזעזועי הקול גרמו להניד את הממברנה של המיקרופון, והרי היא מזעזעת את האויר שמסביבה ממש כאותם הזעזועים שנעשו בתחילה ע"י מיתרי קול האדם המדבר בקרבת המיקרופון, והקול נשמע משום כך כאילו הוא יצא ממש מפי המדבר".

מתוך הבנת מציאות זו, דנו פוסקי דורינו בשאלה - האם שמיעת קול באמצעות מכשירים אלו נחשבת שמיעת קול מאדם 'בר חיובא', ויוצאים בה ידי חובת קיום מצוות, או לא.

קיום מצוות התלויות בשמיעה
באמצעות רמקול וטלפון

ב. על פי ההקדמה הנ"ל כתב הגרש"ז אויערבך: "אחרי כל התיאור האמור לעיל, נראה שהשומע קול שופר

היוצא דרך טלפון ורדיו יש בו תערוכת קול ממין אחר, אבל לענין מגילה יש לדון דשפיר דמי". רבי צבי פסח הוסיף כי השיב להגר"י וייס [מחבר שו"ת מנחת יצחק], שרצה לפסול שמיעת קריאת מגילה ושופר וקריאת התורה לחרש על ידי "מכונת שמיעה" משום שנחשב לשומע "קול הברה" - שיש לחלק בין שמיעת קול שופר שאין יוצא בה ידי חובה, משום שבקול שופר יש תערוכת של קול אחר, לעומת קריאת התורה ומגילה שאין לפסול אם מעורב בה גם כח אחר "דהכל הוא מכח הקורא וכל הקולות כשרים אלא שיהיה מכח בר חיובא".

רבי יוסף כהן, אב"ד בירושלים, בהערותיו על ספר מקראי קודש, הרחיב לבאר את שיטת סבו הגרצ"פ, שאפילו אם הקול של קורא המגילה נשמע דרך מגביר קול או טלפון, הוא אינו אותו קול של השופר או של קורא המגילה, מכל מקום יוצאים בזה ידי חובה כיון שסוף סוף בא מכח הקורא שהוא בר חיובא, וכתב: "ובזה נסתרו דברי המערערים על מקרא מגילה על ידי רמקול או טלפון [כוונתו לדברי הגרש"ז אויערבך הנ"ל] - משום שדרך הטלפון או הרמקול לא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנתהווה מכוחו, ודומה לתקליטים, וכתבו שלפי האמור לעיל אינו דומה לתקליט שנפסק כח האדם ונעשה קול אחר. אבל ברמקול או בטלפון, אפילו אם

[וחושבים מחשבות הבל שחוטי הטלפון או גלי הרדיו מוליכים ממש את קול האדם], אבל לא ליודעים את האמת כי בדברי בזה עם מביני מדע ויודעים בהלכה כולם הסכימו לי".

מעיקר הדין יוצאים ידי חובת קיום מצוות התלויות בשמיעה באמצעות רמקול וטלפון

ג. מנגד, יש פוסקים שלא שללו על הסף את האפשרות לצאת ידי חובת קיום מצוות בשמיעה באמצעות רמקול וטלפון.

רבי יוסף ענגיל, רבה של העיר קראקוב בפולין, כתב בספרו גליוני הש"ס (ברכות כה:), "יש להסתפק בשמיעה על ידי דבר אחר, כגון שמיעת קול שופר או מגילה על ידי טלפון שנתחדש בימינו". והביא ראיה להתיר, מדברי שו"ת הלכות קטנות (ח"ב סימן מה) שכתב בנדון "חרש שמדבר ואינו שומע אלא על ידי שעושה כלי לאזנו כמין חצוצרות", שיוצא בזה ידי חיובו לשמוע קול שופר "כדאמרינן בסוכה (לז.) דלקיחה [של ד' מינים] על ידי דבר אחר שמה לקיחה, אף אנו נאמר שמיעה על ידי דבר אחר שמה שמיעה".

רבי צבי פסח פרנק, רבה של ירושלים הביא בספרו מקראי קודש (פורים סימן יא) את דברי רבי יוסף ענגיל, וכתב שיש לדון בדבריו ולחלק בין דין שופר לדין שמיעת מקרא מגילה: "דבשופר אם יש בו תערוכת קול אחר פסול, וקול

המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל מה שנעשה נעשה מקולו, ומנין לנו עצם כוח השמיעה איך הוא שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באוויר ומגיע לאזנו. וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלוך עד האזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהילוכו, ומכל מקום נחשב שהוא קול האדם לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקרופון בעת שמדבר ששומעים אותו הוא נחשב קולו ממש, וכן הא יותר מסתבר, וסיים: "ומטעם זה אפשר אין למחות ביד אלו שרוצים לקרוא המגילה על ידי המיקרופון מצד ההלכה".

אכן לדינא פסק האגרות משה: "מכל מקום כיון שלא ברור להתיר והוא ענין חדש בכלל, יש למחות כדי למונעם מלרדוף אחרי חדשות אחרות שלהוטים בזה במדינות אלו".

רבי משה חזר על הוראה זו בתשובה אחרת באגרותיו (או"ח ח"ד סימן קכו) במענה לשאלה, האם יש להתיר קריאת מגילה ע"י רמקול בשעת הדחק. ונקט בעיקר הדין שהקול הנשמע דרך הטלפון והמיקרופון נחשב כאילו השומע שמע את קול המשמיע, היות והקול בא מכוח הדיבור של המשמיע. ורק מחשש ל"חידושים" שיביאו ל"רפורמות", נמנע מלהתיר זאת למעשה [ולכן, רבי משה

נאמר שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר, מכל מקום עדיין לא נפסק כח קול האדם ולא נשמע הקול אלא כשהוא קורא והכל בא מכח הקורא ונחשב כקולו ממש".

ככל הנראה לכך התכוין החזון איש, כפי שהביא בשמו הגרש"ז אויערבך, בשולי תשובתו: "לאחר שכבר נדפס מאמר זה, נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזון איש, ואמר לי שלדעתו אין זה כל כך פשוט, ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע מיד כדרך המדברים, "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע. וכמדומה לי שצריכים לומר לפי זה דמה שאמרו בגמרא אם קול הברה שמע לא יצא, היינו מפני שקול הברה נשמע קצת לאחר קול האדם משא"כ בטלפון ורמקול".

דרך אגב, רבי שלמה זלמן אויערבך כתב על דברי החזון איש (מנחת שלמה שם) "ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואין אני מבין אותו".

שמיעת מגילה בטלפון – בשעת הדחק בלבד

ד. **וכן** נראה מדברי האגרות משה (או"ח ח"ב סימן קח), שהכריע כדעת הגרצ"פ אלא בגדר של "הלכה ואין מורים כן", וכך כתב: "הנה לידי מספקא טובא, אף אם נימא שהאמת כאמירת

ביאור דברי החזון איש בהגדרת הקול הנשמע בטלפון

ה. **דברי החזון איש** והאגרות משה, שמעיקר הדין יוצאים ידי חובת קיום מצוות התלויות בשמיעה באמצעות המיקרופון והרמקול, למרות שהקול הנשמע אינו אותו קול של השופר או של קורא המגילה, מחודשים ותמוהים, כפי שהעיר ידידי רבי משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (ח"ח ליקוטי הערות על ח"א סימן א) "דברי החזון איש תמוהים, שלפי זה שיוצאים בטלפון, ראוי לצאת גם אם מדבר ברדיו, וגלי הקול שלו עוברים עכשיו דרך הרדיו והווה לן לומר שהשומע יצא. ובאמת זהו קול אחר שנוצר מכח החשמל. ועיין בדברינו במועדים וזמנים (ח"ו סימן קה) דכתבנו בפשיטות דלא יוצאים בזה. וכן תמה שם הגרש"ז אויערבך דאינו מבין דברי החזון איש".

בביאור דברי החזון איש נאמרו הסברים שונים:

ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי הוראה בירושלים (שיעור השבועי פרשת בשלח תשע"ד), כתב: "והנלע"ד בעומק הדברים, על פי יסוד מחודש בגדר "שומע כעונה" שכתבתי במנחת אשר (במדבר סוף סימן יג), דיסוד גדר זה אינו ב"הלכתא" גרידא שחידשה התורה, אלא במהות ענין הדיבור. דהלא הדיבור והשמיעה שני

לשיטתו, התיר לאשה הנמצאת בבית חולים, לצאת ידי חובת הבדלה בשמיעה בטלפון, כדבריו באגרות משה (ח"ד אר"ח סימן צא אות ד), "אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה ודאי יש לה לשמוע על הטלפון, שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובה (או"ח ח"ב סימן קח) גבי קריאת מגילה, והוא הדין גבי הבדלה, משום דכל מצוות דבור שבחול הוא כמגילה, לבד קריאת שמע וברכת המזון שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במיקרופון. שלכן כיון שאי אפשר לה לשמוע הבדלה בבית החולים, צריכה לשמוע ע"י הטלפון". ובסיום דבריו הוסיף רבי משה: "וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעים על ידי טלפון ועל ידי מיקרופון מספק".

גם בשו"ת ציץ אליעזר (ח"ח סימן יא) פלפל בדברי הגרצ"פ פרנק [המובא לעיל], והכריע למעשה כי "לכתחילה, בוודאי יש לעשות כל טעדי לחזור שלא להשמיע קריאת המגילה דרך מיקרופון. אבל בעברו וקראו, בוודאי אין מקום לבוא ולפסוק בסכינא חריפה שלא יצאו ידי חובתם והברכות כאילו היו לבטלה. ובאין דרך אחרת, או כפי שנשאלתי במקרה אחר על בית חולים גדול שאי אפשר להעביר שמיעת קריאת המגילה לחולים כי אם דרך המיקרופון, אזי המורה על כגון דא להתיר אפילו לכתחילה השמעת קריאתה באמצעות כלי המיקרופון, אין מזחיחין אותו".

העברה של הקול דרך מכשיר, אינו פוסל את הקול גם לענין תקיעה, שהרי גלי קול טבעיים עוברים ממקום למקום, מוחזרים מקירות, או עוקפים מכשולים וחפצים, ואע"פ כן הם כשרים כל זמן שצליל הקול המקורי של השופר אינו משתנה בהרכבה. היוצא מטיעון זה שמערכת מסובכת יחסית כמו מיקרופון, מגבר אלקטרוני ורמקול, כאילו נחשבת כיחידה אחת המופעלת על ידי האדם ורק מעביר את קולו ומוציאה אותו. ומכיון שבמערכת הפנימית אין השהיה, אלא הקול יוצא מיד - יש לראות את זה כאילו זה קולו. ולשיטתם: "אין הבדל בין כח של קולו, ובין כח של קול היוצא מן המיקרופון, שהרי זה נחשב כקולו, ויהיה חייב [בשבת] חטאת".

ואילו לדעת הגרש"ז אויערבך: "גלי הקול נהפכים לזרמי חשמל שהם יוצרים עוד פעם גלי קול. ולכאורה זה דומה במקצת כאילו זה שרשרת של פעולות, שאינה נחשבת בהכרח ככח ראשון לפי מספר שיטות".

בשו"ת מחזה אליהו (סי' צא אות ה) חידש לבאר את שיטת החזון איש על פי דברי ערוך השלחן (יו"ד סי' פד סע' לו) שתולעים שאינם נראים לעין אלא רק דרך מיקרוסקופ, אינם אסורים באכילה "דלא אסרה תורה במה שאין העין שולטת בו, דלא ניתנה תורה למלאכים. דאם לא כן, הרי כמה מהחוקרים כתבו שגם כל האויר הוא מלא ברואים דקים מן הדקים,

צדדים המה של מטבע אחד, וכרוכים ירדו מן השמים ואין כל חפץ לזה בלא זה. כל ענין הדיבור אינו אלא כדי להשמיע דברים לשומע, דאם לא כן אין בין הרהור לדיבור ולא כלום. והוא שאמרו חכמים שהשומע כעונה בכל מקום, ואין הכוונה לכל דיני התורה, אלא בכל מקום במציאות החיים, וכדילפינן כל עיקר הלכה זו דשומע כעונה מהכתוב (מלכים ב כב, טז) "אֵת כָּל דְּבַרֵּי הַסֵּפֶר אֲשֶׁר קָרָא מֶלֶךְ יְהוֹדָה", וכי יאשיהו קראן, והלא שפן קראן דכתיב (שם, י) "וַיִּקְרָאֵהוּ שֹׁפָן לִפְנֵי הַמֶּלֶךְ", אלא מכאן לשומע כעונה" (סוכה לח, ב). הרי דילפינן דין זה מקריאה של רשות ולא מקריאה של מצוה, וע"כ דבמציאות החיים הקריאה והשמיעה אחת הן, וכך גם בדיני תורה. וכיון דאתינא להכי יש מקום לומר לגבי כל המכשירים הנ"ל [מיקרופון, רמקול] דאף שמבחינת המדע אכן אין זה קול האדם, מכל מקום כיון שהקול דומה לחלוטין לקול המדבר, והוא מידי [לאפוקי הקלטה שמשמיעים לאחר זמן], ואין השומע מבחין כלל בין קול זה לקול המדבר אליו, אף בזה אמרינן שהשומע כעונה".

דרך נוספת בביאור דברי החזון איש, כתב הרב פרופ' זאב לב (קובץ נועם, כרך כג עמ' רו) "הם [החזון איש והאגרות משה] התייחסו כאילו נכנסים גלי קול לתוך המכשיר, או לתוך המערכת, ויוצאים גלי קול בלי שינוי. גם עצם

לחיות דעת ולתת הדרכה בענין קריאת מגילת אסתר בשנה זו 2021, במקרה וקורונה ימנע מבני הקהילה לקיים את המצוה באופן הרגיל.

תשובתינו כדלהלן:

ההלכה היהודית מחייבת אנשים ונשים לשמוע את קריאת המגילה הן בליל פורים והן ביום פורים.

שמיעת המגילה מתקיימת על ידי קריאה עצמית, או על ידי שמיעה מבעל קורא הקורא את המגילה. בשני המקרים צריכה המגילה להיקרא מתוך מגילה כשרה.

במקרה שאפשר ללכת לבית הכנסת, או שיכול אדם לקרוא את המגילה בעצמו בביתו, או שיכול לשמוע את קריאת המגילה מבעל קורא במקום אחר (מתוך מגילה כשרה - כאמור), חובה לעשות כן.

אם עקב הגבלות מגיפת הקורונה (COVID), לא ניתן ללכת לבית הכנסת, וגם אין אפשרות לקרוא או לשמוע את המגילה בבית, אזי יכול לשמוע דרך תוכנת ZOOM, או כל תוכנה דומה כאשר המגילה נקראת בשידור חי (ולא קריאה מוקלטת).

למרות שבהלכה קונבנציונלית ישנה שאלה רצינית אם ניתן לקיים מצוה עם "שמיעה" שכזו - במקרה ואין

וכשהאדם פותח פיו בולע כמה מהם. אלא ודאי דהבל יפצה פיהם, ואף אם כן הוא, כיון שאין העין שולט בהם לאו כלום הוא. אמנם כמה שהעין יכול לראות אפילו נגד השמש, ואפילו דק מן הדק, הוה שרץ גמור".

על פי יסוד זה ביאר המחזה אליהו את דברי החזון איש שיתכן שיוצא ידי חובה בשמיעה בטלפון ורמקול, בגלל שבעיני בשר ודם נדמה כאילו מדובר באותו קול ממש: "נראה דעומק שיטת החזון"א בה"אפשר" שלו הוא, מחמת דלראיית העין הרי זה כעצם קולו של המדבר ותו לא. ולולא דידענו מהמומחים אופן פעולת המכשירים אלו מהו האמת, לא היה שום אחד מעלה על דעתו שהקול הראשון כלה, וקול חדש נוצר על ידי המכשיר. ולהכי מדנראה לעיני הרואה שהוא הוא אותו קול ממש, "אפשר" שעל פי גדרי התורה כן הוא נחשב, והוא כהמשך וחלק מקולו של המדבר. ותכונתו האמיתית אינו משפיע על הכרעת הדין בזה".

קריאת המגילה באמצעות הזום בימי מגיפת הקורונה

ו. **ביום** כ"ח טבת תשפ"א, פרסם הדיין רבי מנחם געלי, את פסק ההלכה הבא, בשם בית דין צדק לונדון:
נשאלנו על ידי Rabbinical Council of (the United Synagogue) Rcus

להקל ולסמוך על הצד שהציע רבי משה פיינשטיין בתשובה להסתפק בדין שמע קול הברה לא יצא, אי מפני שאיננו הקול הראשון, או מפני שאיננו כל כך ברור, דעל ידי הטלפון איננו הקול הראשון אבל הקול ברור. ובוזה נסתפקו גם החזון איש ורבנו הגר"ד סולובייצ'יק. והגרש"ז אויערבך היה סבור שאין כאן מקום ספק כלל, ובוודאי לא יצא."

הרב שכטר הוסיף: "וקולא זו לשמוע דרך מיקרופון, יסודה בכלל המופיע בגמרא, דכדאי הוא ר' פלוני לסמוך עליו בשעת הדחק. וביארו רוב האחרונים, שכלל זה לא נאמר אלא בדינים דרבנן (עיי' נקודות הכסף לשלחן ערוך יו"ד סי' רצג), אשר בדרך כלל לא נקרא ספק [לומר ספק דרבנן לקולא] אלא בספק השקול. ובשעת הדחק יש להקל ולומר שאף לשיטת היחיד גם כן חשוב כספק לומר בזה דספיקא דרבנן לקולא".

ונראה לדון בדבריו על פי מה שכתב הרמב"ם (מגילה פ"א ה"א) "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים". ובדברי רש"י (חולין קיז.) הוגדר מה נקרא "דברי קבלה", וזה לשונו: "תורת משה קרויה תורה לפי שניתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא קבלה, שקיבלו ברוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה". ומכאן, שלפי הרמב"ם שקריאת המגילה היא "תקנת נביאים",

כל אפשרות אחרת, על האדם ליטול חלק לפחות באופן זה.

(אל יסיק מזה לגבי שימוש ב-ZOOM עבור דברים אחרים. השתמשות ב-ZOOM אינה מאפשרת צירוף למנין לתפילה, קריאת התורה או קדיש. ומשום שמנין צריך להיות עם עשרה אנשים נוכחים בגופם, לעומת קריאת המגילה שאינה צריכה מנין. לפסק זה אין יחס לשימוש ב-ZOOM כליל הסדר. שם האיסור נובע מעשיית מלאכה ביום טוב, אך פורים חל בימי השבוע).

כמו כן נשאלנו אם אפשר לשמוע את המגילה באופן של דרייב אין, כאשר השומעים שומעים מן המיקרופון או דרך שידור ברדיו שברכב. תשובתנו, ששתי אופציות אלו, כמו ב-ZOOM, ניתנות לשימוש רק כאשר אי אפשר לשמוע את המגילה באזניו ממש מפי הקורא.

ובענין זה, דעתנו ששמיעה דרך מיקרופון עדיפה על רדיו הפועל ברכבים הנמצאים במקום, ושניהם עדיפים על אופציית ה-ZOOM.

קריאת המגילה בלילה וביום – מדברי קבלה או מדין דרבנן

ז. גם ידידי רבי צבי שכטר, כתב בפסקי ההלכה בתקופת הקורונה (סימן נח, ענייני פורים), "בדלית ברירה ממש, יש

ד, א ד"ה חייב). ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן, אבל לא נרמז במגילת אסתר. וכן דעת הטורי אבן (מגילה ד, א ד"ה כגון), שרק קריאת מגילה ביום היא מדברי קבלה, ואילו הקריאה בלילה היא מדרבנן.

אמנם בשו"ת יביע אומר (חלק ד סי' מג) הוכיח מדברי הרשב"א (מגילה ד), שגם חיוב קריאת המגילה בלילה הוא מדברי קבלה, וז"ל הרשב"א: "ותדע לך דעיקר קריאה ביום, דתנן לקמן (מגילה כ:) כל היום כשר לקריאת המגילה, דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, ומפרש עלה בגמרא מנא לן, מדכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים בימים אין בלילות לא. וי"ל דמכל מקום הכתוב ריבה לה זכירה מדכתיב ולילה ולא דומיה לי". וכן כתב הריטב"א (מגילה, שם). ולמד הגר"ע יוסף מדבריהם, שלמרות שמהפסוק "וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים" שממנו לומדים את חיוב קיום מצוות הפורים מדברי קבלה, משמע שהחיוב, ובכלל זה חיוב מקרא מגילה, הוא רק בימים. אך מאחר ולענין קריאת המגילה הרי יש חיוב קריאה גם בלילה, צריך לומר שהפסוק נדרש גם על היום וגם על הלילה.

נמצא איפוא, כי דברי הרב שכטר להסתמך "בשעת הדחק" על הפוסקים שהתירו שמיעת מגילה בטלפון, שנאמרו בדינים דרבנן, נכונים לדעת הנודע ביהודה והטורי אבן, רק בקריאת

יוצא שחיוב קריאת המגילה הוא מצוה "מדברי קבלה". ופסק המחבר (או"ח סי' תרצו סע' ז), "יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה", וכתב הרמ"א: "וכל שכן שחייב במקרא מגילה ותפילה וקריאת שמע". ומבואר בדבריהם שחיוב קריאת המגילה הוא "מדברי קבלה", דהיינו "תקנת נביאים", ופסק השו"ע שלדברי קבלה יש דין "כדברי תורה".

והנה התוספות (מגילה ד, א ד"ה חייב) כתבו: "אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן [ברכת שהחיינו] בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא. וקרא נמי משמע כן, דכתיב ולילה ולא דומיה לי, כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה". ומפורש בדבריהם שעיקר חיוב קריאת המגילה הוא ביום. על פי זה חידש הנודע ביהודה (או"ח סימן מא; הובא בשערי תשובה סי' תרפז ס"ק א) שרק חיוב הקריאה ביום, שהוא עיקר החיוב, הוא מדברי קבלה. ואילו חיוב הקריאה בלילה שאינו מעיקר החיוב, אין חיובו מדברי קבלה אלא מדין דרבנן, כדבריו: "נלענ"ד דקריאת הלילה לאו מצות עשה דדברי קבלה, רק קריאת היום, דבמגילה (אסתר ט, כח) וְהַיָּמִים הָאֵלֶּה נִזְכָּרִים וְנַעֲשִׂים כתיב, ולא לילות. ועיין בתוספות (מגילה

הגרצ"פ פרנק, חילק בין קיום מצות שמיעת קול שופר, שאינו יוצא ידי חובה משום שבקול שופר יש תערוכת של קול אחר, לעומת קריאת התורה ומגילה שאין לפסול אם מעורב בה גם כח אחר.

האגרות משה הכריע בעיקר הדין כדעת הגרצ"פ, שיוצא ידי חובה, אלא שלמעשה לא התיר לקרוא מגילה ברמקול "כיון שלא ברור להתיר והוא ענין חדש, בכלל יש למחות כדי למונעם מלרדוף אחרי חרשות אחרות שלהוטים בזה במדינות אלו".

גם לדעת הציץ אליעזר, הלכה כדעת הגרצ"פ פרנק שמעיקר הדין יוצא ידי חובת מקרא מגילה דרך מיקרופון, אלא שאין להורות כן לכתחילה, אבל בדיעבד אם שמעו את הקריאה דרך מיקרופון, אין לחייבם לשמוע את הקריאה פעם נוספת. וכמו כן "המתיר להשמיע קריאת מגילה ברמקול לחולים, אין מזיחין אותו".

אילולא דמסתפינא, הייתי מוסיף ואומר כי אילו החזון איש היה חי עימנו היום ורואה את מערכות התקשורת המתקדמות שנמצאות כמעט בכל בית, דרכם ניתן להעביר שיחות זום ושידורי וידאו מקצה העולם ועד קצהו באיכות מצויינת, המאפשרת שיחה רצופה תוך כדי שמיעה וראיה חדים וברורים, לא היה אומר על הקול הנשמע בטלפון "דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע מיד בדרך המדברים, "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע" –

המגילה בלילה שחיובה מדרבנן, ולא בקריאת המגילה ביום שחיובה מדברי קבלה. ולשיטת הרשב"א והריטב"א, שגם בלילה חיוב קריאת המגילה הוא מדברי קבלה, לא נוכל להתיר לשמוע את המגילה בטלפון או בזום, גם בקריאה בלילה, וצ"ע.

והנה בדברי הרמב"ם (הלכות שבת פכ"ט ה"א) מבואר כי חיוב הבדלה מהתורה, ולעיל [אות ד] הובאו דברי האגרות משה, שנשים יוצאות ידי חובת הבדלה בטלפון - הרי לנו כי גם במה שעיקר החיוב מהתורה, אפשר לצאת ידי חובה בטלפון. ואם כן ברור כי לפי רבי משה, יוצאים ידי חובה בטלפון [או בזום] גם בקריאת מגילה שחיובה מדברי קבלה.

לסיכום

הפוסקים נחלקו האם ניתן לקיים מצוות באמצעות רמקול וטלפון.

החזון איש נקט בדרך "אפשר" שיוצא ידי חובה, כיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע מיד בדרך המדברים.

לדעת הגרש"ז אויערבך, אינו יוצא ידי חובת מקרא מגילה בשמיעה בטלפון או ברמקול, מכיון שאין זה "קול" של קריאת המגילה.

וביאר הגרי"ד, שמברכים ברכת הרב את ריבנו רק לאחר שחזור וכורך את המגילה [כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל], כשם שמברכים את הברכה האחרונה בקריאת התורה לאחר שגללו את הספר תורה. ומעתה, דין הברכה האחרונה על המגילה הוא כברכה אחרונה על קריאת התורה, שכן יש לקריאת המגילה דין קריאת כתובים, ולכן מברכים על המגילה את הברכה האחרונה כשהמגילה גלולה, כפי שנוהגים בקריאת התורה, וסיים הגרי"ד: "ולכן צריכים עשרה לברכה אחרונה של המגילה כשאר קריאת הכתובים". ומכאן למדנו את ביאור דברי הרמ"א שצריך לברך את ברכת הרב את ריבנו בציבור, שכן ה"ברכה האחרונה" שמברכים על המגילה - ברכת הרב את ריבנו, היא ברכה מדין קריאת הכתובים, ודינה כברכה אחרונה על קריאת התורה שנאמרת בציבור.

אולם הדברים צ"ע, שכן ברמ"א מפורש שצריך ציבור רק בברכת הרב את ריבנו, ולא בברכות הראשונות שמברכים לפני קריאת המגילה. ולפי דרכו של הגרי"ד שיש לדין הברכות של קריאת המגילה דין ברכות קריאת ספר תורה [שכן קריאת המגילה יש בה גם דין קריאת הכתובים] - מדוע שלא נאמר שגם את הברכות הראשונות שלפני קריאת המגילה גם כן יהיה חייב לברך רק

"אפשר" בתורת "ספק", אלא היה אומר בוודאות כי זהו קול "כדרך המדברים".

ועל כל פנים, בשעת הדחק, כפי שעתה בתקופת הקורונה, כשאין כל אפשרות לשמוע את קריאת המגילה מתוך מגילה כשרה ובבית כנסת, יוצאים ידי חובה גם בשמיעת המגילה בטלפון או באמצעות הזום, וכהוראת בית הדין של לונדון ורבי צבי שכטר.

ענף ב

ברכת הרב את ריבנו בשמיעת מגילה בשידור חי [zoom]

ח. כתב הרמ"א (או"ח סי' תרצב סע' א) "ואין לברך אחריה אלא בציבור". מקור הדין מובא בדרכי משה (אות ד) מדברי הכלבו (סימן מה) בשם הירושלמי: "לא אמרו ברכה שלאחריה אלא בציבור". דין זה צריך כמובן ביאור, מדוע ברכת הרב את ריבנו נאמרת רק בציבור. הלוא אפילו קריאת המגילה יכולה להיות ביחיד, כמש"כ בשו"ע (סימן תרצ סע' יח) "מגילה ביד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה ואם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחיד", ומדוע איפוא, בברכת הרב את ריבנו יש תנאי "לברך בציבור" [שמשמעותו לא לברך אפילו בדיעבד] - דין שאינו נמצא בקריאת המגילה עצמה.

בברוך, התם היינו טעמא משום קודם תקנה שהיה הפותח מברך לפניו וחיותם מברך לאחריה, וכיון דבתרי גברי הוה, לא ראו לעשותה כסמוכה לחברתה, ובתר תקנה נמי דתיקון לכל חד ברכה לפניו ולאחריה, כיון שכבר נתקנה ברכה שלאחריה לא ראו לשנות מטבעה שלה שלא תהא פותחת בברוך. אבל הכא אמאי דהא מגילה ודאי לא מפסקא וכו'. יש לומר, דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת מגילה אלא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס".

בדברי הר"ן הללו יישב הבית יוסף (סימן תרצב) את קושיית הטור על בעל העיטור, שכתב: "שאין לגזור במי ששח בקריאתה", והקשה עליו הטור: "ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק", ועל כך כתב הבית יוסף: "ואינה טענה, דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס, וכמו שכתב הר"ן, והלכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה".

וכדברי הר"ן מפורש גם במש"כ הריטב"א (מגילה כא: ד"ה לאחריה), לבאר מדוע ברכת הרב את ריבנו פותחת בברוך ואינה נחשבת לסמוכה לברכה הראשונה של המגילה, וכתב הריטב"א בתירוצו הראשון: "ויש לומר שברכה זו אינה על המגילה אלא ברכה של שבח על הנס".

בציבור, וכדין ברכות ראשונות שלפני קריאת התורה שמברך רק בציבור, וצ"ע.

**ברכת הרב את ריבנו ברכת
הודאה משום פרסומי ניסא
שנתקנה רק בציבור**

ט. הסבר נוסף בשיטת הרמ"א, מדוע מברכים ברכת הרב את ריבנו רק בציבור, יסודו בפסק השו"ע (סימן תרצ סע' יז) "מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושטה כאיגרת להראות הנס וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך". וכתב המג"א (ס"ק יט) "ומניחה על מקומה ואחר כך מברך". והוסיף המג"א: "ולא דמי למה שנתבאר (סימן רפד סע' ו) דאין לסלק ההפטרה עד שיברך, דשאני הכא דהברכה לא קאי על המגילה". ומפרש הפרי מגדים (אשל אברהם שם) את דברי המג"א: "ומה שכתב המג"א דהברכה לא קאי עליה, היינו אשר הניא והרב [את ריבנו] הוא שבח בפני עצמו, לא אמגילה".

ונראה שהמקור לדברי המג"א שברכת הרב את ריבנו אינה נחשבת לברכה אחרונה של המגילה אלא זהו שבח בפני עצמו, נמצא בדברי הר"ן במסכת מגילה (יב. ד"ה ברוך), שכתב בענין ברכת הרב את ריבנו את הדברים הבאים: "יש לתמוה ברכה זו למה פותחת בברוך, שהרי היא סמוכה לברכה שלפניה. דבשלמא ברכת התורה כשהיא פותחת

עשר צריך לחזור אחר עשרה". וכתב על כך הרמ"א: "ויש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה".

מקור ספקו של הרמ"א הוא בדברי הטור (סימן תרפט סע' ב), בשם בעל העיטור: "מסתברא כי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לברכת הזימון, הכי נמי אינן מצטרפות לעשרה לכתחילה". ובבית יוסף (שם ד"ה ובעל העיטור), הביא את דברי הר"ן שכתב על סברה זו: "אי אפשר, דהתם הוא שאינן מוציאות אנשים בברכתן, אבל כאן איך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואינן מצטרפות עמהם למנין אלא ודאי מצטרפות". וכנראה שמפני מחלוקת זו כתב הרמ"א שיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה לקריאת המגילה בזמנה.

ספקו של הרמ"א הוא על עצם קריאת המגילה בזמנה, שצריך עשרה - האם נשים מצטרפות. ומעתה יש לדון לשיטת הרמ"א שאין לברך ברכת הרב את ריבנו אלא בציבור, האם גם בזה הסתפק הרמ"א, האם מותר לברך ברכת הרב את ריבנו בקריאת מגילה לציבור של נשים. שאלה זו מצויה מאד בזמנינו, במקומות שקוראים במיוחד עבור נשים, האם הבעל קורא יכול לברך את ברכת הרב את ריבנו, כאשר יש ציבור של נשים בלבד.

ונראה על פי מה שדן בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סימן סב) בענין בקשת מחילה, שפסק הרמ"א (או"ח סימן תרו)

לפי הגדרה זו, שמהות ברכת הרב את ריבנו היא ברכה בפני עצמה על הנס, ואין זה שייך למגילה - יישב ערוך השלחן (סימן תרצ סע' כב), מדוע כריכת המגילה לא מהווה הפסק בין קריאת המגילה לבין הברכה, וכתב: "ועוד דברכת הרב את ריבנו לא שייכא למגילה אלא היא ברכת הודיה להקב"ה".

וכמו כן ביאר ערוך השלחן (סימן תרצב סע' ה) לפי האמור, את דברי הרמ"א שאין לברך ברכת הרב את ריבנו אלא בציבור: "ויש לומר הטעם דכיון דאינה שייכא למגילה אלא היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא לא נתקנה אלא בציבור שיש פרסום ולא ביחיד".

ברכת הרב את ריבנו בציבור של נשים

י. **ממוצא** הדברים עלו בידינו שתי דרכים בהבנת מהות ברכת הרב את ריבנו:

ברכה אחרונה על המגילה כדין ברכה אחרונה שלאחר קריאת ספר תורה - כפי שביאר הגרי"ד על פי דברי הירושלמי, שיש בקריאת המגילה דין קריאת כתובים, שמברך לפניה ולאחריה, ובציבור.

ברכת שבח על הנס, ואין זה שייך לקריאת מגילה - כמשמעות דברי הר"ן והריטב"א, וכמו שכתב המג"א.

והנה בשו"ע (סימן תרצ סע' יח) פסק: "מגילה בארבעה עשר ובחמשה

שבקדושה שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ולא "בנות ישראל", ולכן אין יכול לברך.

והכריע הרב פעלים, שבפני עשר נשים יש פרסום הנס, וטעמו: "ונראה לי בס"ד להוכיח דגם בנשים חשיב פרסום, דאיתא בשו"ע (סימן תרצ סע' יח), מגילה ב"ד וט"ו צריך לחזור אחר עשרה, וכתב רמ"א דיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה, ועיין מג"א (ס"ק כד), ומצינו שם פלוגתא דיש אומרים מצטרפות, ויש אומרים אין מצטרפות משום פריצותא, וכמו שכתב הטור (בסימן תרפט). ועיין פרי חדש, דכל היכא דאיכא היכר צירוף אין מצטרפין משום פריצותא ע"ש. הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא משום פרסומי ניסא, ועם כל זה אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא, דדמי לזימון, הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים. ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, דיש לומר מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס, והוא הדין נמי נפשוט ספק הפתחי תשובה בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים נמי חשיב מחלל שבת בפרהסיא".

מבואר בדבריו, כי ספקו של הרמ"א אם נשים מצטרפות לעשרה הוא רק באופן של "צירוף" נשים, דהיינו שהמנין מורכב מאנשים ונשים ביחד, שיש פריצות בכך שניכר צירופן של הנשים לאנשים, כדברי הפרי חדש. אולם בעיקר הדין מועיל פרסום הנס על ידי נשים,

שצריך לומר בפני עשרה שביקש ממנו מחילה ולא רצה למחול כדי שלא יחשדוהו, האם יכול לבקש מחילה בפני עשר נשים. ובתחילת דבריו צידד לומר שיכול לבקש גם בפני עשר נשים, שהרי הסיבה שצריך עשרה בבקשת מחילה היא כדי לפרסם הדבר, ואם כן גם על ידי עשר נשים יש פרסום, ואדרבה נשים דברניות הן ויפרסמו יותר מאנשים. אולם למעשה נקט הרב פעלים, שעל ידי נשים לא יתפרסם הדבר אצל אנשים. וכמו כן, צריך המבקש להתבייש בהודאתו כדי שתהיה לו כפרה על ידי כך, ולפני נשים אין לו כל כך בוש. והכרעתו לדינא היתה, שלכתחילה אין לבקש מחילה בפני נשים, ואם כבר ביקש, נשאר הרב פעלים בספק.

ובתוך דבריו שם, דן הרב פעלים מההלכה של מחלל שבת בפרהסיא, שמבואר בדברי הפוסקים ש"פרהסיא" היינו בפני עשרה, ונסתפק בפתחי תשובה (יו"ד סימן ב ס"ק ב), אם חילל שבת בפני עשר נשים האם נחשב כפרהסיא, ולא פשוט הפתחי תשובה את ספקו. ועוד הוסיף הרב פעלים, שיש להסתפק בדין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת בברכה, כאשר יש עשר נשים, והגברים עדיין לא הגיעו להתפלל האם מתקיימת מצות פרסומי ניסא ויכול לברך, או דילמא שאין מועיל פרסום הנס בפני עשר נשים, דאין נשים נחשבות "עדה", וכדברי חז"ל בענין אמירת דברים

קריאת התורה, לפי שיש שם עשרה. ואם בדרך בפחות מעשרה, יש אומרים שיצא, ויש אומרים שלא יצא, וטוב לחזור ולברך בפני עשרה בלא הזכרת שם ומלכות". וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק ח), "יש אומרים שיצא, דכל עיקר עשרה אינו אלא למצוה. ולפי זה אם יודע שלא יזדמנו לו עשרה, יברך בלא עשרה אפילו לכתחילה. ועיין בהלכות הרא"ה שכתב דימתין עד שלשים יום, פן יזדמן לו עשרה שיוכל לקיים המצוה כהלכתה, ויותר לא ימתין".

לאור הנ"ל, כתב ידידי רבי צבי שכתר (פסקי הלכה בתקופת הקורונה, ל' ניסן תש"פ), "אם כבר הגיע יום כ"ה והמגיפה עדיין במקומה עומדת, ואסור לאסוף עשרה ביחד [מפני הסכנה], שיש לברך דרך ה'זום'. חדא, דעל פי פשוטו, אין הצורך לעשרה משום דבר שבקדושה [שנצריך שיהיו כולם בחדר אחד]. אלא בתורת פרסומי ניסא והודיה ברבים. והיות וכל העשרה מקשיבים לו דרך ה'זום' [או דרך הטלפון בשיחת ועידה], בהכי סגי. והעירני יקירי הר"ר דוד ליכטנשטיין נ"י, שכן מפורש חילוק זה בפרי מגדים, שאף שאין לצרף מנודה למנין עשרה, מכל מקום לענין מקרא מגילה בעשרה, אין צריך צירוף עשרה כל שיש שם פרסומי ניסא, ואפילו אם אחד מהעשרה מנודה. והובאו דבריו להלכה בביאור הלכה (סי' נה סע' יב ד"ה אין מצטרפין). ומסתברא שהוא הדין לברכת הגומל, דרק בענין שיודיע לעשרה בבת

ולכן כאשר המנין כולו מורכב מנשים ואין בעיה של צירוף, שפיר מועיל הפרסום על ידי נשים.

ומעתה נראה שהנדון האם בפני עשר נשים יכולים לברך ברכת הרב את ריבנו, יהיה תלוי לפי דברי הרב פעלים שמועיל פרסום הנס על ידי נשים - בהבנת מהות ברכת הרב את ריבנו:

אם נאמר שזו ברכה בפני עצמה לשבח על הנס, מסתבר שנשים נחשבות "ציבור", ויכול לברך כשקורא בפני עשר נשים, היות והנס מתפרסם בפניהן. אולם אם חיוב הברכה הוא חיוב על קריאת המגילה, כדין ברכה אחרונה שלאחר קריאת ספר תורה, עשר נשים אינן "ציבור", ולא ניתן לברך בפניהן ברכת הרב את ריבנו.

פרסומי ניסא באמצעות ה'זום'

יא. על פי האמור נראה לדון, האם כאשר המגילה נקראת במקום שבו אין מנין, אך בצירוף הצופים השומעים אותה בזום יש מנין - האם זה "ציבור" הנצרך לברך ברכת הרב את ריבנו.

והנה בשו"ע (או"ח סי' ריט סע' ג) נפסק: "צריך לברך ברכה זו [הגומל] בפני עשרה, ותרי מינייהו רבנן, דכתיב (תהלים קז, לב) וִירוּמְמוּהוּ בְּקֶהֱל עַם וּבְמוֹשֵׁב זִקְנִים יְהַלְלוּהוּ. ואם לא שכיחי רבנן, לא יניח מלברך. ונהגו לברך אחר

כפשטותן ובאופן שתיקנו חכמים, כך כתבתי (מנחת אשר בראשית סימן ל אות ד), בענין ביקור חולים בשיחת טלפון, וכך כתבתי (זמירות לשבת מנחת אשר עמ' קל), בענין הדלקת נר שבת בנר חשמלי. וכך גם בנדון דידן, מכל מקום כיון דפשטות כוונת המשנה ברורה דאם יעברו שלשים יום יברך אף ביחיד, נראה למעשה דכל עוד יש אפשרות שיוכל לברך קמי עשרה לפני שיעברו שלשים יום מאז שנבדק ונקבע ששוב אינו נגוע, או מאז שעברו עליו תסמיני המחלה והוא מרגיש בריא ימתין מלברך. אבל אם עוברים עליו שלשים יום, יברך בענין שעשרה בני אדם רואים ושומעים אותו בדרכים הנ"ל" [כפי שכבר כתב הרב שכטר, לענין זה אין יתרון ל'זום' על פני הטלפון, וגם ברכת הגומל הנשמעת בשיחת ועידה טלפונית לעשרה מאזינים, היא קיום של ברכת הגומל בפני עשרה].

לפי דבריהם מסתבר איפוא, כי לפי דברי המגן אברהם שמהות ברכת הרב את ריבנו היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא ולכן "לא נתקנה אלא בציבור שיש פרסום ולא ביחיד", מותר לברך ברכת הרב את ריבנו גם כשהציבור אינו נמצא במקום הקריאה, אלא יש עשרה הרואים זה את זה באמצעות הזום. שהרי גם באופן זה יש עשרה שבפניהם מתפרסמת ההודאה על נס הפורים.

אחת על נסו ועל ישועתו, אבל אין שמה צורך לצירוף עשרה". ומפורש בדבריו כי כאשר הצורך בפרסומי ניסא הוא חלק מחיוב הברכה - כגון בברכת הגומל, שיש לפרסם את ההודאה בפני עשרה, הדבר מתאפשר גם באמצעות ה'זום'.

וכן פסק ידידי רבי אשר וייס, אב"ד דרכי תורה (מנחת אשר, תשובות הנוגעות למגיפת הקורונה, מהדורא תניינא, סימן כב), "מי שהחלים ממחלת הקורונה הקשה, ורצונו עז לברך ברכת הגומל, כדי להודות לשמו הגדול יתברך, אלא שאין בידו לברך בפני עשרה בגלל חובת הבידוד. אפשר דמהני מה שעשרה בני אדם משתתפים עמו בברכה זו באחת מהדרכים שבהם הם רואים ושומעים זה את זה, אף אם אין הם נמצאים ביחד. דאף שכבר פירסמתי את הנראה פשוט דאין עשרה מצטרפים לדבר שבקדושה אלא כאשר הם רואים ושומעים זה את זה באופן בלתי אמצעי, ולא מהני בזה לא שמיעה דרך הטלפון ולא דרך תוכנות מחשב, אף אם הם רואים זה את זה. מכל מקום אפשר דשאני נדון דידן דלא הוי דבר שבקדושה, אלא דצריך לברך לפני עשרה כדי להודות להקב"ה ברבים, וכדכתיב ונרוממה שמו יחדיו, ואפשר דבכך סגי כיון שאכן עשרה רואים ושומעים את ברכתו. ואף שבאופן כללי סבורני שיש לקיים את תקנות חז"ל



חקירות שונות בעניני משלוח מנות

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ

מח"ס גם אני אורך ופרדס יוסף החדש על המועדים, ירושלים ת"ו

משלוח מנות של גבינה קשה
ובשר

ומסתימת דבריהם מוכח דאין אנו מחשבים לפי מצבו כעת, אלא סגי בדבר שראוי בעצם לאכילה בפני עצמו [וכ"ש כשראוי עכ"פ לב"ב], ולא מבעיא לפי סברת בעל מנות הלוי, דס"ל דיסוד וטעם למצות משלוח מנות הוא כדי להרבות אהבה וידידות, היפך דברי המן שאמר ישנו עם אחד מפוזר ומפורד, לפי"ז בודאי שיצא בנ"ד, הגם שאינו יכול לאכול ממנו כעת לסעודת פורים, אלא אפילו לטעמא דתרומת הדשן שהוא לצרכי סעודת פורים, להרבות הסעודה והשמחה, וכמש"כ החת"ס בתשו' (או"ח סי' קצו) נפק"מ בין הטעמים כשמחל המקבל וכה"ג [ועי' שו"ת מהר"ם שיק או"ח סימן שמא דמשלוח מנות אינו בעי שיאכלנו ממש המקבל, אלא העיקר השלוח והחזקת טובה ע"ש, וזהו בשיטת המנות הלוי].

וא"כ הלא פסק הרמ"א דיצא וס"ל כטענתו דמנות הלוי הנ"ל, וא"כ בנ"ד בודאי יצא, אלא אפילו לסברת תרומת הדשן מ"מ כל שהמשלוח מנות ראוי לאכילה בפני עצמו, בעצם גורם

נסתפקתי בדבר מי ששולח למשלוח מנות גבינה קשה ובשר, כשכבר אי אפשר לאכול שתיהן בו ביום, האם יצא ידי חובת משלוח מנות, מכיון שאי אפשר להמקבל לאכול שתיהם שצריך לחכות ו' שעות ביניהם, או כיון שכל אחד ואחד ראוי לאכילה בפני עצמו, יצא.

והגאון רבי אלטר אליהו הלוי רובינשטיין זצ"ל (גאב"ד אנטורפען, מח"ס "מגדנות אליהו") כתב לי וז"ל: לענ"ד פשוט דיצא, וסגי במה שכל אחד ואחד ראוי לאכילה בפני עצמו, והראיה לכך שהרי דעת המג"א (סימן תרצו) שצריך לאכול בפורים בשר, וא"כ כל איש ישראלי שכבר אכל סעודת פורים [ולכמ"פ בד"מ ורמ"א יאכל סעודת פורים בשחרית ע"ש], אי אפשר לשלוח לו גבינה וכה"ג שהוא חלבי, והו"ל להפוסקים לומר שאחרי שהמקבל כבר אכל סעודת פורים, צריך להקפיד לשלוח לו דוקא דבר שראוי לו לאכילה כעת,

לשלוח לרבו בכה"ג, ובספרי פרדס יוסף החדש על פורים הבאתי כמה תשובה מובחרות שקיבלתי בענין זה.

משלוח מנות לאשתו

עוד הסתפקתי לפני עשור שנים, האם אדם יוצא ידי חובתו מצות משלוח מנות בנתינה לאשתו.

והנה בס"ד כתבו לי בזה תשובות ת"ח חשובים בכמה וכמה ספרי שו"ת, כמו שיראה המעיין להלן שהבאתי הרבה שו"ת שדנו וכתבו לי בזה.

והנה בשו"ת ויען הכהן להגאון רבי אדיר הכהן שליט"א (חלק א סימן סא), מסיק דלא יוצא יד"ח משלוח מנות אם שלח לאשתו. ומשום דעיקר משלוח מנות שיהא לסעודה. ובלא"ה חייב לפרנס את אשתו.

והגאון רבי מתתיהו גבאי שליט"א מח"ס "בית מתתיהו", העיר לו בזה"ל: יש להקדים שהאדר"ת בקובץ מקבציאל (גליון ל' אדר ב' תשס"ה), כתב דאם אין לו לשלוח משל"מ כי אם לאשתו יצא יד"ח ע"ש. וגם בשו"ת משנת יוסף (ח"ט סימן קפ) נשאל בעובדא שלא היה לשלוח מנות כ"א לאשתו, שיצא יד"ח, וכתב שלתרי טעמי דמשל"מ יוצא, דלטעם שיהא לסעודה נהי שחייב לזון את אשתו מ"מ יכול להוסיף מגדים שאין חייב בהם ויוצא יד"ח. וגם לטעם להרבות שמחה

להרבות שמחה בסעודת המקבל כנלענ"ד. (והרי להפוסקים שבפורים המשולש זמן מצות משלוח מנות הוא בשבת הו"ל לבאר שאי אפשר לשלוח דברים חלביים שכבר כולם בשריים).

וכעת נדפס מחדש הליכות שלמה להגרש"ז אוירבאך זצ"ל ובפי"ט הי"א כתב שיוצאים ידי חובת משלוח מנות אף במנות שאין המקבל רשאי לאוכלם מטעמי בריאות, ובהערה ל"ה שם, דסגי במה שראוי לרובא דאינשי ולאחרים ע"ש, וה"ה בנ"ד, ופשוט (עכ"ל). - וראה עוד בספרי פרדס יוסף החדש על פורים, שהוספתי בס"ד להביא עוד מקורות לזה.

משלוח מנות לרבו או לקטן מה עדיף

והנה ידועה המחלוקת בפוסקים אם יוצאים ידי משלוח מנות בפורים ע"י ששולח לרבו.

כמו"כ יש מחלוקת בפוסקים אם יוצא ידי משלוח מנות ע"י ששולח לקטן, וראה דעות הפוסקים בזה לכאן ולכאן, בספר הנפלא 'חינוך הבנים כהלכתו' הלכות פורים (פרק קיד).

והסתפקתי באדם שיש לו אפשרות בפורים לתת משלוח מנות או לרבו או לקטן, מה הדין והטעם.

והצגתי שאלה זו לפני כמה וכמה ת"ח, ורובם ככולם הסכימו כי עדיף

הגאון הנאמ"ן נר"ו בספרו מקור נאמן ח"א (סימן תקעה) שהשיב בזה, שאינו יוצא יד"ח, דאשתו כגופו, ומעולם לא שמענו כזה. ע"כ (והבאתי דבריו בספרי שם בסוף התשובה). והאדר"ת שציין אליו איירי היכן שאי אפשר לו לשלוח מנות כי אם לאשתו. ואין למדין אפשר משאי אפשר.

ומה שציין לשו"ת משנת יוסף ח"ט (סימן קפ) שמיקל בתוספת מגדים. וכן נדפסה תשובה זו בספר גם אני אודך - תשובות הג"ר יוסף ליברמן (סימן נט). המעיין שם יראה דהוא נמי בהכי איירי שהאיש והאשה במרחקים ואין שם שום איש יהודי אתם, ואין להם כל אפשרות אחרת. וע"ע למר בריה הרה"ג רבי יקותיאל ליברמן בספר גם אני אודך - תשובות הג"ר יקותיאל ליברמן (סימן קיח), שגם נשאל בזה אם יוצא יד"ח במשלוח מנות לאשתו, וצייד להקל ולהחמיר, ולבסוף הסיק שלמעשה לא ישלח לאשתו. ושוב נשאל (בסימן קיט) מה יעשה אדם שנמצא במקום שיש רק כאלו שאינם שומרים תו"מ, אם ישלח לאשתו. והסיק שישלח לשאר האנשים, אא"כ שאר האנשים אשר שם מחללים שבת להכעיס ואינם מאמינים בעיקרי הדת, שאז ישלח לאשתו בתוספת מיני מגדים. ע"ש. הרי שלא היקל בתוספת מגדים רק היכן שאין אפשרות אחרת. וברא כרעא דאבוה.

וגם בשו"ת מקדש ישראל - פורים (סימן רמב) שציין אליו כת"ר, לא היקל

ורעות נהי שתמיד צריך לכבד אשתו, מ"מ בפורים יוסיף כבוד ורעות ע"י משל"מ יפה ע"ש. וגם בשו"ת מקדש ישראל - פורים (סימן רמד), כתב לדון אם יוצא יד"ח כששולח לאשתו, וכתב דנהי שחייב לפרנסה מ"מ אין חייב בהרווחה ויוצא כשנותן לה משל"מ מכובד. ע"ש. וכן ידידי בספרו משנת אברהם הל' כתובות (סימן פה אות ז) כתב דשפיר יוצא יד"ח כששולח לאשתו, נהי שחייב לפרנסה יכול ליתן לה יותר מה שרגילה ויוצא, ע"ש, וכן במש"כ בספר עתה באתי, בעניני משל"מ אם יוצא לאשתו. וע"ע מש"כ בספר תורת המועדים פורים (עמוד תיד) בשם הגר"ח קנייבסקי שיוצא לאשתו. הרי שאין דבריו מוכרחים שאין יוצא (עכ"ל).

ושוב חזר והשיב לו הגאון רבי אדיר הכהן שליט"א בעל ה"ויען הכהן" וז"ל, מה שהעיר מדברי כמה מאחרוני הזמן שהסיקו אחרת. הנה כנגד זה אביא לו כמה מאחרוני הזמן שהסיקו כמ"ש בעניוטי שאינו יכול לשלוח מנות לאשתו. עיין בשו"ת שערי יושר חלק ד' (חאו"ח ראש סימן צא), ובשו"ת וחקרת ודרשת חלק ה' (חאו"ח ראש סימן ק), שהסיקו שאי אפשר לשלוח מנות לאשתו עפ"ד הרב תרומת הדשן (סימן קיא), שטעם משלוח מנות כדי שיהיה לו כדי סעודתו, ובלא"ה מחוייב לפרנס את אשתו. ועוד טעמים. ע"ש [וכן הסיק בשו"ת מענה לשון חלק ד' (סימן עא). ע"ש]. וזאת מלבד מו"ר

שתהיה הרווחה לבעלי שמחות, ונמשכו אחריו רבים מן האחרונים כאשר יראה הרואה בספריהם, מ"מ המשיך וכתב, אולי לא יספיק לו סעודתו הרי חבריו מסייעו. ע"כ. הרי שגם החתם סופר הבין בדעת התה"ד, שמשלוח מנות נתקן בעיקר שיוכל חבריו לקיים הסעודה. אבל באשתו שכבר חייב במזונותיה, מנא לן לחדש שאם יוסיף לה תוספת מגדנות על סעודתה יצא יד"ח. ואף דבעלמא מצי איניש למישלח לבריה אע"ג דאית ליה לחבריה כדי סעודתו, כבר כתב החת"ס (שס), דאפילו אית ליה טובא, מ"מ תקנו כך שלא לבייש מי שאין לו. ע"ש. וזה לא שייך באשתו דבלא"ה חייב לפרנסה.

ומאידך גיסא שייך בזה טעם הרב מנות הלוי (פ"ט פסוק יט), שנתקנה מצות משלוח מנות כדי להראות אהבה ואחדות. ובספרים הנ"ל צידדו לכאן ולכאן אם טעם הרב מנות הלוי שייך באשתו. וכבר כתבתי בשו"ת ויען הכהן (סימן סא אות ב), דלענ"ד טעם זה שייך ביתר שאת וביתר עוז באשתו, דאף דבלא"ה מחוייב לאוהבה כגופו (כמבואר ברמב"ם פ"ט מהלכות אישות הלכה יט), מ"מ יש להרבות אהבה על אהבה. ובפרט שפעמים יתכן ועבר ביניהם כמה ויכוחים וחיכוכים וכיו"ב, ויש כאלו שהגדילו לעשות בעוה"ר וכמעט והגיעו לפרק האיש מגרש. וא"כ ודאי שיש תוספת אהבה ע"י משלוח מנות זה. והלא חז"ל

בכל אופן לשלוח לאשתו, רק היכן ששולח לה משלוח מנות מכובד בהרווחה, שאז יוצא אף לפי הטעם שהוא משום הרווחה לבעלי שמחה, שאף שממילא הוא מחוייב מתנאי הכתובה לפרנס את אשתו וליתן לה סעודת פורים, מ"מ אינו מחוייב ליתן לה בהרווחה. ע"ש. וע"ע בספר גם אני אודך - תשובות הג"ר ישראל רוט (סימן לו), שגם כתב להקל על ידי תוספת יותר ממה שמחוייב למזונותיה. אך צידד לכאן ולכאן ואף בכה"ג לא היקל בפשיטות. ע"ש.

אולם בעניותי אני אומר, שמה שסמכו הרב מקדש ישראל ודעימיה להקל באשתו כששולח לה משלוח מנות מכובד, בהסתמך על הטעם שהוא משום הרווחה לבעלי שמחה, ואף שהוא מחוייב לפרנס את אשתו אינו מחוייב ליתן לה בהרווחה. הנה מקור טעם זה הוא בשו"ת תרומת הדשן ח"א (סימן קיא), ושם כתב וז"ל בני אדם השולחים לחבריהם בפורים חלוקים וסדינים וכו', יראה דאין יוצאין בהן, דנראה טעם דמשלוח מנות הוא כדי שיהא לכל אחד די וספק לקיים הסעודה כדינא, כדמשמע בגמרא פ"ק (מגילה דף ז:), דאביי בר אבין ורב חנינא בר אבין הוו מחליפים סעודתייהו ונפקי בהכי משלוח מנות, אלמא דטעמא משום סעודה וכו'. עכ"ל. הרי שלא הזכיר כלל משום הרווחה, אלא כדי לעשות סעודה. וגם בשו"ת חתם סופר (חאו"ח סימן קצו), שנקט בלשונו בשם התה"ד כדי

ומ"מ לטעם התה"ד נלע"ד שאינו שייך באשתו וכנ"ל. ועיין בספרי (סימן נו) שהארכתי בס"ד בטעמי משלוח מנות, והסקתי כטעמו של התה"ד, ושכן מוכח מהרמב"ם בכמה מקומות, ומהאו"ח (הלכות פורים סימן לו) והכל בו (סימן מה) ועוד ראשונים רבים. ושאף המה"ל לדינא יתכן וס"ל כהתה"ד. ע"ש (עכ"ל).

ועוד האריכו בזה שני הגאונים הנ"ל בחליפת מכתבים זה לזה, ומחמת אריכות דבריהם הבאתי רק עיקרי הדברים, ומכתבים הנ"ל יודפסו בשלימותם בעזהשי"ת בספר "בית מתתיהו" (ח"ג).

משלוח מנות לגרושתו

ואחי, בעל ה'כרם אליעזר' שליט"א העירני, דאף אם נאמר כי אין אדם יוצא ידי חובתו במשלוח מנות לאשתו, מ"מ באשתו המגורשת ודאי יצא יד"ח, שהרי שוב אינה כגופו, ואדרבה יתכן לומר שיש בזה מעלה מיוחדת, וכמו שכתבו הפוסקים שמותר לו לאדם לזון גרושתו, ויש בזה מצוה יותר משאר עניים, משום דהוי בכלל ומבשרך לא תתעלם, והמקור לזה הוא בדברי הרמ"א באבן העזר סימן קיט (ס"ח), וכ"ה בש"ך בתחילת הלכות צדקה ביו"ד סימן רמז, ושורש הענין הוא ממה שמצינו שכן נהג רבי יוסי הגלילי, בירושלמי במסכת כתובות (פי"א ה"ג)

תקנו נר שבת מפני שלום ביתו (עיין בגמרא שבת דף כה: וברש"י שם).

וכיו"ב כתב בשו"ת יביע אומר ח"ט (חאו"ח סימן עב) ובספרו חזון עובדיה - פורים (דיני משלוח מנות הערה כה), להעיר על מה שכתב בשו"ת מעשה נסים ח"א (סימן רכה), שאין הבן יוצא יד"ח במשלוח מנות לאב, שהרי טעם מצוה זו כדי להרבות אהבה ואחוה, וטעם זה לא שייך בבן עם אביו, דמסתמא יש אהבה ביניהם כרחם אב על בנים. והעיר על דבריו, שגם באביו או רבו הוא מוסיף אהבה על אהבתו, שאם לא כן בא ונאמר שהשולח לרעהו שהוא אוהבו בכל לב לא יצא, וזה בודאי אינו, שכל ששולח מראה לו בעליל חיבתו ואהבתו, ויהיו נקשרים בעבותות אהבה ביתר שאת וביתר עוז. ובפרט שלפעמים תקראנה ביניהם דברי ריבות, ועל כל פשעים תכסה אהבה, (וע"ש בהערה כד שכן פסקו כמה מהאחרונים). וכן העליתי בשו"ת ויען הכהן (סימן נח אות ה). וטעם זה שייך ביתר שאת באשתו שאין זה אהבה מהתולדה ובודאי שיש ענין להרבות בשלום הבית.

ובספרי (סימן סא אות ב) הוספתי, שאין לדחות ולומר דכיון דבלא"ה מחוייב לאהוב את אשתו לא יכול ליתן לה משלוח מנות שנתקן להרבות אהבה, שהרי גם את כל ואחד מעם ישראל יש חיוב לאהוב משום מצות ואהבת לרעך כמוך. ואעפ"כ יש לשלוח להם מנות.

וזה תלוי בטעמים הנ"ל, מדוע השולח לאשתו לא יצא יד"ח האם מפני שהיא כגופו, או מפני שמחוייב לפרנסה, ולפי הטעם השני בנותן לה יותר מכפי חיובו יצא, ועיין.

אכן יש לציין כי בכל האופנים אסור לו למסור לה בעצמה המשלוח מנות רק ע"י שליח, וכמבואר ברמ"א באבן העזר סימן קיט (סעיף ח) וז"ל, מותר לאדם לזון גרושתו, ומצוה היא יותר מבשאר עני, ובלבד שלא יהא לו עסק עמה, רק יזונה על ידי שליח. ועיין בחלקת מחוקק וביאור הגר"א שם, ועיין גם בדרך אמונה (מתנ"ע פ"ז הי"ג צה"ל ס"ק רכא).

איברא דהרי מבואר ברמ"א בסימן תרצה (סעיף ד) כלפי משלוח מנות שאשה תשלח לאשה, ואיש לאיש, אבל לא בהפך, שלא יבא איש לשלוח לאלמנה ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש. - ולפי"ז לכתחילה אסור לה לשלוח לה משלוח מנות מפני חשש הנ"ל, אבל מתנות לאביונים יכול לשלוח לה, ובזה יש לה עדיפות יותר משאר עניים, והיינו באופן שהיא בגדר אביון, ואינו נותן לה מה שהוא מחוייב ליתן לה בלא"ה, רק מוסיף ליתן לה מצד מתנות לאביונים, ולא שייך בזה החשש של אשתו כגופו כיון שהיא גרושה ממנה, וכנ"ל (עכ"ל).

ובמדרש רבה פרשת בראשית (פרשה יז אות ג) ע"ש הסיפור באריכות, וכל עובדא זו בשינויים קלים איתא גם במדרש רבה פרשת בהר (פרק לד אות יד), ובתנא דבי אליהו רבה (פרשה כה), איתא עה"פ מבשרך לא תתעלם (ישעיה נח), נשא אדם אשה ומצא בה דבר וגירשה, לבסוף נתענית, יפרנסנה כמה שיכול, לכך נאמר מבשרך לא תתעלם.

וראה בהגהות חכמת שלמה שם ביו"ד, שהעיר האריך אפשר ללמוד מריה"ג לשאר גרושות והרי ריה"ג נשא בת אחותו וא"כ בלא"ה היתה קרובתו, וכן העיר בספר אמת ליעקב להגר"י קמינצקי זצ"ל, ועיין גם בספר שערי צדק (פ"ז ס"ק כג) מש"כ בזה.

ועיין בשו"ת משנה הלכות (ח"ב סימן שנו) שהעלה שאין חילוק בזה בין אם הגירושין היתה מצידו וכגון שמצא בה ערות דבר וכדומה, או שהגירושין נגרמו מצידו מחמת שהציקה לו וכדומה.

וע"ע בספר תורת הצדקה בדיני קדימה מש"כ בזה באריכות, ושם נתבאר כי קדימה זו שלאשתו המגורשת אינה ממש כדין קרובים, שהרי כבר נתרחקה ממנו, אלא שיש לה דין קדימה לעומת שאר העניים אחר קרוביו.

ומיהו יל"ע קצת באופן שהוא מפרנסה, בין אם הוא מצד תנאי הכתובה, ובין אם חייב עצמו, או שב"ד חייבוהו

משלוח מנות לאשתו בזוג פרודים ל"ע

ושוב נסתפקתי בס"ד עפ"י הנ"ל אם נאמר שהשולח לאשתו לא יצא, והשולח לאשתו המגורשת יצא, מה הדין בזוג פרודים, אם אדם נותן משלוח מנות לאשתו שהיא פרודה ממנו, והיא מקבלת המשלוח מנות, האם יצא ידי חובתו.

ויש לעיין גם באופן שהם גרים באותו בית, רק כל אחד נמצא בחדר אחר, וגם באופן שכל אחד גר בבית נפרד. וצ"ע.

משלוח מנות במוצר שהמקבל אינו סומך על כשרותו

עוד יש לברר מה הדין בכל מוצר שיש עליו הכשר מסויים, והמקבל אינו סומך על הכשר זה, האם הנותן מקיים בזה מצות משלוח מנות, והארכת בזה בספרי "פרדס יוסף החדש" על פורים ע"ש.

להאכיל לבניו הקטנים מאכלים שקיבל במשלוח מנות בהכשר שאינו אוכל בעצמו

ומענין לענין יש לציין מה שכתב הגאון האדיר רבי יוסף ליברמן שליט"א, בעל ה'משנת יוסף' להגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס שליט"א (מחבר סדרת הספרים הנפלאים "אהל יעקב"), וז"ל מאכל

שההכשר שלו אינו מקובל על האב, אם יתנם לבניו הקטנים, שהרי אמרו חז"ל (יבמות קיד:), לא תאכלום קרי לא תאכילום. דשמא האב רק מחמיר על עצמו, אך אינו חושש שיש בזה פקפוק של איסור, ושאלה זו מצויה בפורים שמקבל משלוח מנות עם מאכלות מכמה הכשרים, ובין ההכשרים יש שאינו מקובל עליו. - ואם אינו נותנם לילדיו, מה לעשות עם זה.

אם האב אינו משתמש בהכשר זה ע"כ שחושש שאינו ראוי לגמרי לאוכלו, א"כ למה יתן לבניו הקטנים. הגם שלדעתו מסתמא כשר בדיעבד. גם שקי"ל בשו"ע (או"ח סי' שמג, א) דלהאכילו בידים אסור לאביו אפי' איסור דרבנן, ולא רק להאכילו בתוך פיו אסור, אלא אפי' רק להניח לפניו שיאכל אסור, כמש"כ המשנ"ב (שמג, ה) שאסור ליתן לתינוק מאכל אפי' לשחק בו, כמו חגב, שמא ימות החגב והקטן יאכלנו. וכשנותן לו ממתקים עם הכשר שאינו הכי טוב ה"ז כאילו מאכילו בידים. וכתב המג"א (סי' תרטז, סק"ב), ע"מ שכ' שם בשו"ע שקטן בן ט' שנים מחנכים אותו, וז"ל פי' ר"י כל חינוך קטן לא שייך אלא באב וכו', מ"מ נראה לי דלא יתן להם לאכול דהו"ל כאילו מאכילו נבילה בידים, ולא דמי לסוכה שרשאים ליתן לו לאכול חוץ לסוכה וכו', משא"כ כאן דהאכילה בעצמה אסור והוי כנותן לו נבילה, אלא כשאוכל אינו צריך להפרישו, עכ"ל.

פורים, העתקתי בס"ד כמה תשובות שקיבלתי בזה מפוסקים חשובים.

והגאון האדיר רבי שר'ה דבליצקי זצ"ל אמר לי שיוצא ידי חובתו, שבמציאות אכל פעם דבר שפג תוקפו, אפילו אחרי שנה, והיה ראוי למאכל.

ובשו"ת מחקרי ארץ לידידי הגאון רבי משה רחמים שעיו שליט"א כתב לי בזה"ל, לפי קוצר עניות דעתי נראה דתלוי אם במציאות זה עדיין ראוי לאכילה אז יוצא ידי חובה, משא"כ אם עבר התאריך והמאכל נתקלקל ואינו ראוי לאכילה, דאז לא יצא ידי חובת משלוח מנות כיון דאינו ראוי לאכילה.

ובדרך כלל מוצרים שהתאריך שלהם הוא לזמן רב, כגון קופסאות שימורים וכיו"ב, בכחאי גוונא החברה מקדימה את זמן התאריך האחרון לשיווק, לפי שאינה רוצה להכניס עצמה לספיקא שמא יתקלקל, וגם לאחר שעבר התאריך עדיין המוצר ראוי לאכילה, רק בהיות שהם חוששים שמא יתקלקל ויבואו אליהם בתביעות וטענות הם מקדימים לכתוב את התאריך האחרון לשיווק. אבל מוצרים שהזמן שלהם עד שמתקלקל הוא זמן קצר כגון מוצרי גבינה וכיוצא, הנה בכח"ג החברה כותבת את התאריך כמה שהיא יכולה יותר מאוחר כדי שתצליח למכור את המוצר.

וגם במוצרים שמתקלקלים מהר יש עדיין אפשרות לאכול מהם יום או יומיים

משמע מלשונו דאפילו אינו מאכילו לתוך פיו בעצמו, אלא מניח לפניו והקטן אוכלו מעצמו, ג"כ אסור.

ולפעמים יש בהכשרים שאינם מקובלים עליו, גם חששות דאורייתא, כגון ערלה, טבל, שימורי דגים וכדו'. הגם שהתירו הבאר היטב (תרטז, סק"ד), והמשנ"ב (סק"ה), לתת לתינוק קטן דבר שיש בו חשש חמץ בפסח. מ"מ זהו רק בתינוק שהוא חולה ע"ש.

חוץ מזה הרי כל ענין חינוך הוא לחנך את התינוק איך להתנהג בגדלותו, דילמא אתי למיסרך, כמו בקטן במוצ"ש שחל בליל ת"ב שאין מטעמים לו כוס ההבדלה. - וא"כ ודאי צריך לחנך את התינוק שידע לאכול בהכשר המקובל על אביו, כדי שכשיגדל קצת ישאל ויתעניין באיזה הכשר אוכל. - וגם המאכלים הם דברים הכי חשובים לאדם לטהר את נפשו, כידוע מספה"ק (עכ"ל).

והנה בעיקר שאלה האם מותר לאב להאכיל לבניו הקטנים מאכלים שהוא מקפיד שלא לאכלם, כבר דן בזה בארוכה בספר "חינוך הבנים כהלכתו" (ח"ג פרק קכב), ע"ש באורך.

משלוח מנות שפג תוקפו

נסתקפתי בדבר מי ששלח במשלוח מנות מוצר שפג תוקף האכילה שלו, האם יצא ידי חובת משלוח מנות, ובספר "פרדס יוסף החדש" על

למעשה לא, כיון שהם מחוסרים מעשה ואי אפשר לאוכלם, ועדיין אין זה מנה. וראה בספר "יבקשו מפיהו-פורים" דעת הגרי"ש אלישיב שהשולח מאכל שלצורך הכנתו אין צריך לבשלו ע"ג האש אלא די בשפיכת מים חמים, כגון אבקת תפוז"א, שנחשב זה למבושל, כיון שהכנתו קלה, אמנם מאידך הביאו דעת הגרי"ש, שלגבי אבקת קפה או קקאו אין יוצאים בזה משלוח מנות וצ"ע". (עכ"ל).

וכתב ידידי הג"ר אליעזר לרנר שליט"א
 וז"ל, חשבתי ליישב את הקושיא, שיש הבדל בין אוכלין למשקין, באוכלין אם שלח מאכל שהכנתו קלה-נחשב למבושל, אך במשקין- יש סוברים שבכלל לא ניתן לצאת ידי חובה בשליחת משקין, ואף על פי שאין הלכה כמותם במשקה רגיל, במשקה הצריך הכנה קלה, כגון אבקת קפה או קקאו, מתחשבים בדעתם ואינו יוצא ידי חובה. (עכ"ל).

אחר התאריך, כי כשכותבים תאריך אחרון לשיווק הכוונה שאפשר למכור אותם ביום זה, ועדיין יש זמן שהות לאכלם תוך יום או יומיים.

באופן שהכלל בזה הוא, אם עדיין המוצר ראוי לאכילה יוצא בזה ידי משלוח מנות, ואם המוצר לא ראוי לאכילה אינו יוצא בזה ידי חובה. ומה שכתוב התאריך זה רק לצרכי מכירה והחזרת המוצר מטעם דיני ממונות, אבל במשלוח מנות הכל תלוי אם זה ראוי לאכילה (עכ"ל).

שקיות תה, קקאו, קפה, למשלוח מנות

בספר "ירושלים במועדיה" להגאון האדיר רבי אביגדור הלוי נבנצל שליט"א פורים, (עמוד תג) כתב וז"ל: "האם שקיות תה או צנצנת קפה יכולים להיחשב כמין אחד של משלוח מנות.



בענין שמחת פורים לקטנים וגדר שמחת פורים בכלל

הרב יעקב יהושע סעמיאטיצקי

ראש כולל הרבנים אבן העזר ודומ"ץ בית הוועד לעניני משפט, ליקווד

בשמחת לבבו על ידי משתה ושמחה לא שייך חינוך, דקטן אי אפשר לו במציאות להרגיש שמחה כמצותה, שהכל אצלו כשחוק ותעתוע, ולכן לא שייך לחנכו במצוה זו ולא חייבו חז"ל לחנכו שאינו בר קיום המצוה ואין חינוך למצות שמחה כה"ג, ודו"ק כי נכון הוא, ומצאתי שסברא זו מבוארת בראשונים, דבר"ן בפרק ערבי פסחים קח מסיק שלא שייך חינוך לקטן בד' כוסות דבעינן שיהנה וישמח בו, וקטן אינו נהנה מיין, וע"כ חסר אצלו עיקר חפצא דמצוה זו, ע"ש, וכן פירש במהר"ם חלאווה שם, וע"כ דברי הגר"א זצ"ל מאירי, שבמצות מגילה שפיר מחוייבין לחנך בנינו אחרינו אבל במצות משתה ושמחה שיסודה ועיקרה מתקיים בלב לא שייך בקטן, וכן מבואר במאירי בפ"ק דמגילה שיסוד המצוה ועיקרה הרגשת שמחה ע"ש, וא"ע קטן אי אפשר לו לטעום מטעם שמחה שצריך לזה הבנה ולכו הקטן פטור מסעודת פורים שיסודה מכח מצות משתה ושמחה ולא שייך בקטנים וצ"ע לדינא, ודו"ק היטב כי נכון הוא, עכ"ל.

א] אסתר פרק ט' פסוק כ"ח, והימים האלה נזכרים ונעשים, בכל דור ודור משפחה ומשפחה, מדינה ומדינה, ועיר ועיר, וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם.

ובביאור הגר"א בפסוק זה כתב וז"ל, והימים האלה כו' היהודים, וזכרם לא יסוף מזרעם, פי' שימי הפורים הם המשתה ושמחה לא יעברו מתוך היהודים שהם הגדולים, וזכרם שהיא קריאת המגילה לא יסוף אפי' מזרעם דאפי' קטנים חייבין בקריאת המגילה, עכ"ל.

ומבואר מדבריו דחיוב הקטנים ביום הפורים הוא רק בקריאת המגילה ולא בשמחה ומשתה, וזה אומר דרשני. וראיתי שבספר מועדים וזמנים (חלק ב' סי' קצ בהערה) התמיה על דברי הגר"א וכתב וז"ל, ולענ"ד ליישב דברי זקני זצ"ל דבמקום שיש מעשה המצוה כמו ק"ש, תפילין, ציצית, שופר, מצה וכדומה האב מחוייב לחנך בנו אבל במצוה שיסודה מתקיים בלב והיינו

כו', ואמרו גדול' דעה וכיון שניטלה הדעה לא ידע כו', עכ"ל, שלכאור' מבואר בדבריו שתלה השיעור דעד דלא ידע באופן שבח הנס, שמבואר בזה שאין הכונה במה שתיקנו חז"ל לשמוח בפורים, שביום הפורים יש מצוה להיות בשמחה כמו שמצאנו ביו"ט [ועי' עמק ברכה מה שכ' מדברי הגרי"ז], ושהשמחה מצד עצמה היא גוף המצוה, אלא שכל מצות השמחה היא להיות בשמחה מתוך הודאה על הנס, ושלזה כתבו דהשיעור שמחה בהודאה על הנס הוא בשיעור דעד דלא ידע, ובפשטות צריך לומר כן, כיון שלא מצינו שיעור בשמחה בשאר יו"ט שבהכרח שהכונה היא כדביארנו [ולהגר"א הכונה היא עד שאינו יודע אם ע"י נקמת אדם היה הנס הגדול או גדולת מרדכי, ובפשטות כוונת דבריו הוא דכשאדם מגיע לדרגה שמחת גבוה והוא מרגיש בתוך עצמו את גודל הנס כבר לא איכפת לן איזה חלק בנס גדול יותר, שחשבונות אלו הם יותר במצב של דין כמבואר שם גדולה נקמה שבאה בין שתי וכו' שהוא מדת הדין].

ובן מבואר גם בט"ז (שם ס"ק א') ובמשנ"ב (ס"ק ד') שהשיעור דעד דלא ידע הוא שיעור בהודאה מתוך השמחה שמבואר שעיקר מצות משה ושמחה בפורים הוא שמחה של הודאה, ולא שהמצוה היא להיות בשמחה בלי שכל השמחה תהיה שמחת מתוך הודאה.

ודבריו שכ' שבמצוה התלויה בלב לא שייך דין חינוך ותלה יסודו בדברי הר"ן בערבי פסחים צ"ע, ומה גם שלכאור' משם גופא יש ראיה היפוך דבריו, כיון דהמעין בר"ן יראה שמבואר שם רק דלא שייך לחנך קטנים בחירות מתוך יין כיון שהקטנים אינם נהנין מיין אזי לא שייך במציאות שיהיה להם חירות ביין, אבל אם יש היכי תימצי של חירות בדבר אחר אזי בודאי שגם הר"ן יודה שגם בקטנים יהיה דין זה. ובאמת שהמעין ברמב"ם בספר המצות במצוה נד (וכן כתב בהלכות יו"ט, פרק ו' הלכ' יח, עיי"ש) יראה שכ' ששמחת יו"ט לגדולים הוא ביין ולקטנים הוא במיני מתיקה, וראשית כל מבואר דבקטנים שייך מציאות של שמחה, וגם דמשם ראיה נגד, כי יסודו שהוכיח מהר"ן כיון ששם מבואר להדיא שגם לקטנים שייך מצות שמחה הגם שהיא בלב.

ב] ובביאור דברי הגר"א נראה שבאמת דעתו היא שבעלמא במצות שמחה הגם שהיא מצוה התלויה בלב, בודאי שגם קטן בכללה, ועכ"ז חלוקה היא מצות שמחה בפורים, דהנה יעיון בגמ' בדף ז' שכ' מיחייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ובביאור דברי הגמ' שנתנו השיעור דעד דלא ידע כתב הגר"א בביאורו בשו"ע (סי' תרצה סעי' ב') וז"ל, חייב כו', שם מיחייב אינש כו', ור"ל בין נקמת המן לגדולת מרדכי והוא מ"ש גדולה נקמה שניתנה

ולהנ"ל אפשר לומר דכל מה דמצינו מצות חינוך לקטנים, או מצות שנצטוינו בדברים מסויימים להורות לקטנים [ולאו דוקא מצד חינוך אלא שהיא גופא המצוה] כדוגמת והגדת לבנך דסיפור יציאת מצרים, או קריאת המגילה להגר"א שהבאנו שלמד כן מהפסוק דוזכרם לא יסוף מזרעם, הוא רק בדבר שהקטן - אף שהוא אינו בר דעת לקיים המצוה - מ"מ יש לו שייכות למצוה, וכדמצאנו שכל המצוות שנצטוינו בחינוך בהם הם משיגיע לזמן שהמצוה שייכת אליו, כדוגמת קטן היודע לנענע וכדומ'. וא"כ, אם באמת הדין דשמחת פורים היתה שמחת מצד עצמה, כשמחת יו"ט שנצטוינו לשמוח באותו היום, הרי שאין סיבה שלא יהיה

חיוב זה גם בקטן, כיון שאין הקטן מופקע מהמציאות של שמחה, כמבואר בדברי הרמב"ם בהלכ' יו"ט שהבאנו. אבל היות ומצות השמחה הוא שמחה מתוך הודאה, וא"כ קטן שאינו בר דעת להגיע לשמחה מתוך הודאה לא שייך לומר שנחנכו בזה כשאין הוא שייך כלל לעיקר הדבר, ושהמציאות שבמצוה לא שייכת בו, כיון דלא תהיה לו מציאות של שמחה מתוך הודאה מצד מה שאינו בר דעת [ואין המצוה תלויה במעשה במציאות, או במציאות של שמחה כדביארנו, אלא במצוה שכל כולה תלויה בשכל, שלזה צריך צריך שיגדיל]. ולכן דוקא במצות שמחה זו מבואר בביאור הגר"א דקטן איתמעט ומבוארים היטב דברי הגר"א.





בית ישראל



בענין אורז מועשר (enriched rice) בפסח

הרב שי טחן

מח"ס שף ויתיב, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין

זו הם מררויחים שתי מעלות על מנת לקדם את מכירת האורז:

א. בהסרת הזרע הנ"ל ע"י שיוף
בתהליך העיבוד עד לזרע הלבן, ניתן לאורז מראה לבן ויפה, שהצרכן ירצה יותר לקנותו עקב כך.

ב. נוסף לזה, כשאדם אוכל את האורז
הוא מרגיש הרגשת שובע באכילת מעט אורז מלא, ולא באכילת אורז לבן, וזה כיון שהעמילן של האורז הלבן מתפרק בגוף מהר והופך לסוכר, ולכן ככל שנאכל אורז לבן עדיין נרגיש רעבים ונאכל עוד, אולם באורז המלא הסיבים גורמים לו להתפרק לאט יותר, ועמה גם תחושת השובע תורגש מהר יותר, וכיון שהיצרן מעוניין למכור יותר אורז, ודאי שבאורז הלבן רוחיו גדלים הרבה יותר, כיון שהצרכן אוכל מאורז זה יותר.

בשעת העיבוד כשהאורז מועבד בשיוף, נאבדים ממנו כמו כן גם ויטמינים חשובים וחומרי יסוד מזינים. מטעם זה החוק הפדרלי בארצות הברית

בדרך כלל לפני חג הפסח בני עדות המזרח קונים בהמוניהם אורז לכבוד החג. ישנם המחמירים לקנות אורז שאינו מעושר בויטמינים, אולם בשנה הזו מחמת המחסור, וכמו כן מיעוט יציאת הרבים מביתם, יצאנו לחקור האם באמת יש צורך לקנות אורז שאינו מועשר, או שכל אחד יוכל להשתמש באורז שיש לו בבית [ודאי שאין להשתמש באורז מוכן, מורתח, צהוב או בעל תוספות, אלא כל דברינו הם רק באורז לבן רגיל מועשר].

(א) מהו אורז מועשר

יש להקדים ולהסביר מהו אורז מועשר. אורז גדל באדמה בצבע חום, עם ויטמינים חיוניים הנצרכים. אורז חום זה נקרא אורז מלא, שבו בקליפת הזרע החיצונה, נשמרים המינרלים והסיבים החיוניים, אולם כיון שתעשיית האורז מעוניינת למכור יותר אורז, ולהגדיל בכך את הרווחים, לכן עושים פעולה שגורמת להסיר ממנה את ערכה התזונתי. בפעולה

מאחד מהמוצרים הנ"ל: חיטה, קנה סוכר, בטטה (sweet potato) או תירס.

החברה בוחרת ממה לקנות בהתאם למחיר המוצרים הנ"ל בזמן הקניה, ואת הזול ביותר הם ירכשו עבור עשיית האתנול. בדרך כלל מחיר החיטה יקר ואילו מחיר התירס זול, ולכן יש להניח שהם קונים תירס ולא חיטה.

בכל אופן, אם אמנם מחיר החיטה ירד והם קנו חיטה, אחר טחינת החיטה הם מערבים את אבקת החיטה בשאר היסודות כדי ליצור את תערובת הויטמין B1, אין ידוע אם בתערובת זו אמנם אבקת החיטה בטלה בששים, אולם אחר שמערבים את התערובת של הויטמין B1 בשאר הויטמינים ליצור את אבקת תערובת העשרת האורז, הם כבר בטלים בהרבה יותר מששים, ונראה שהכמות היא כמה אלפים כנגד אותו התיאומין.

(ב) הנדונים להלכה

והנה, כדי לגשת לצד ההלכתי יש לדון בכמה נקודות:

א. האם כיון שיתכן שיש חיטה בתערובת חובה עלינו להחמיר, מפני שאין חמץ בטל בפסח אפילו באלף, או דילמא כיון שהביטול נעשה לפני חג הפסח הדבר מותר.

ב. אם נאמר שהחיטה אכן בטילה כיון שהתערבה לפני חג הפסח, האם

מחייב להוסיף לאורז את אותם הויטמינים וחומרי היסוד שנאבדו. ועל מנת להוסיף חזרה את אותם הויטמינים, יצרני האורז קונים תערובת (premix), ובה נמצאים כל הויטמינים והיסודות הנצרכים שאותם חויבו להוסיף, ולאחר מכן הם מערבים את התערובת על גבי האורז.

למעשה ישנה רק חברה אחת שמעבדת את התערובת הנ"ל, אולם החברה הזו אינה מייצרת את התערובת אלא קונה אותה ממקומות אחרים, ורק אח"כ מעבדת ומערבת אותה לייצר את התערובת. לפי הרגולציה הפדרלית בארה"ב, ישנה חובה על כל יצרני האורז להעשיר את האורז הנמכר בכמה יסודות מזון:

א - חומצה פולית (vitamin B9, folic acid).

ב - תיאמין (thiamine monohydrate), **שהוא ויטמין B1**.

ג - ברזל (iron).

ד - בעבר היו מוסיפים גם (riboflavin, vitamin B2) **ויטמין B2, אולם כיום כבר לא מוסיפים ויטמין זה.**

בכל הרכיבים הנ"ל אין חשש חמץ למעט התיאמין (ויטמין B1), שנעשה מאתנול (Ethanol) בארץ סין, ולעתים רחוקות יתכן שמקורו מחמץ.

ממסמכים שקיבלתי ושיחות שערכתי, עולה שאותו אתנול מקורו

לקיימו, אסור לאכלו עד אחר הפסח. ואף על פי שאין בו מן החמץ אלא כל שהוא, הרי זה אסור לאכול. עכ"ל. מוכח דאעפ"י שהתריאק"ה נתבטלה קודם הפסח, אמרינן בה שחוזר וניעור ואסור בפסח.

והנה מצאנו ביישוב קושיא זו כמה תירוצים, ומנאם באור לציון (בהקדמה לח"ב ענף א', וכן בח"ג פ"ח סימן יא בביאורים):

א. בדר"כ אין אומרים שאיסור חוזר וניעור, אולם התריאק"ה אסור כיון שהוא דבר המעמיד, ודבר המעמיד הרי לא בטל, כדאיתא ביו"ד סוף סימן פז. (כסא אליהו תמוז ס"ז)

ב. יש שחילקו בין ממשו של חמץ שחוזר וניעור, לטעמו של החמץ שאינו חוזר וניעור. (כנה"ג סי' תמוז, הגהות ב"י אות ד)

ג. המג"א (סימן תמב) והפר"ח (סימן תמוז), תירצו לחלק בין דבר שנתערב מאליו, דלא אמרינן ביה חוזר וניעור, לבין דבר שנתערב בידים, כגון התריאק"ה דאמרינן ביה חוזר וניעור.

ד. יש שכתבו לחלק בין התריאק"ה האסורה שהיא תערובת יבש ביבש, דאמרינן ביה חוזר וניעור, להא דסימן תמוז שהיא תערובת לח בלח, שאינו חוזר וניעור.

ה. יש שכתבו שמרן בסימן תמב רק העתיק את לשון הרמב"ם לענין

נאמר שהיא חוזרת וניעורת בפסח ואסורה.

ג. האם מחמירים לומר חוזר וניעור בספק, וכ"ש בספק רחוק כנידון דידן שמסתבר שאין בתערובת מהחיטה.

(ג) השיטות השונות בדעת מרן אם אמרינן חוזר וניעור בתערובת חמץ

והנה, ידוע שדין זה שאין חמץ בטל אפילו באלף הוא רק אם נתבטל בפסח, אולם כל המתבטל לפני הפסח ה"ה בטל בשישים, ככל דיני שאר איסורים.

כתב מרן בש"ע להלכה (סי' תמוז ס"ד) וז"ל, אם נתערב החמץ קודם הפסח ונתבטל בשישים, אינו חוזר וניעור בפסח לאסור במשהו, ויש חולקין. ע"כ. [המרדכי בפסחים סי' תקנד כתב להסביר את המחלוקת בין דיעות אלו, ע"פ השאלה הידועה אם דין ביטול הוא רק באיסור המתבטל בהיתר, או אולי יש גם דין ביטול היתר בהיתר, והכא כיון שלפני הפסח החמץ עדיין אינו אסור לכן הוי כהיתר בהיתר.]

אמנם מרן בעל השולחן ערוך (סימן תמב ס"ד) סתר את שיטתו שפסק שם וז"ל, דבר שנתערב בו חמץ ואינו מאכל אדם כלל או שאינו מאכל כל אדם, כגון התריאק"ה וכיוצא בו - אף על פי שמותר

ולשמרו עד לאחר הפסח ללא הפסד, בזה החמיר מרן כדעת האומרים דחוזר וניעור.

(ד) נפ"מ בין השיטות בנידון דידן

אחר מנין כל השיטות הנ"ל שנאמרו בזה, נדון לגבי האורז המועשר, אם דנים בו לאיסור או להיתר?

לשיטת א' שמחמירים לומר חוזר וניעור רק בדין דבר המעמיד, הרי אין ויטמין B1 דבר המעמיד ולכן פשיטא שאין להחמיר בו.

לשיטת ב' שמחלקים בין טעמו של החמץ לממשו, יש להקל באורז כיון ששיעור מועט כזה ודאי אינו נחשב כממשו של איסור, אלא שאם ירצה מאן דהוא להחמיר, יוכל לשטוף היטב את האורז להסיר ממנו את האבקה, ואז אפילו אם ישאר משהו שחדר לאורז ודאי דין טעם יש לו ומותר.

לשיטת ג' שיש הבדל בין דבר שנתערב מעצמו לבין דבר שערכו אותו בידים, שאז מחמירים לומר שחוזר וניעור, לרוב הפוסקים אין עירוב הגוי נחשב כעירוב בידים, וכמו שמצאנו שאף שהחמיר הרמ"א (יו"ד סי' קח ס"א) שאסור לקנות מהגוי דבר שמותר רק בדיעבד, כיון שלקנות ממנו הוי כלתחילה. אולם נראה שהרמ"א חזר בו בתורת חטאת (כלל לא דין א) וכתב שהמנהג להתיר. וכן פסק שוב שנית (בסימן קכב ס"ו), בדין

ההיתר בשהיה של תערובת חמץ שאינה ראויה לאדם, כדרכו בהרבה מקומות להעתיק את לשון הרמב"ם מבלי לשנות, אבל לענין איסור אכילה סמך על מה שפסק בסימן תמז דלא אמרינן חוזר וניעור.

ו. **בכף החיים** (סימן תמב סעיף מז), חילק בין אם נתערב ואינו ניכר שלא אמרינן חוזר וניעור, לבין אם נתערב וניכר אלא שנפסד טעמו ע"י התערובת, שמותר לקיימה אולם אסור לאוכלה.

ז. **באור** לציון כתב לתרץ ע"פ יסודו שיסד בהקדמת ספרו חלק ב' (והבאנו שיטתו זו בתשובה הדנה בהצטרפות למנין ע"י מכשירים אלקטרוניים), שמרן בפסקיו בשולחן ערוך אינו מכריע במחלוקת הראשונים בראיות תלמודיות, אלא עושה מעין פשרה בין השיטות לפי כללים מסויימים, וכיון שאינו פוסק באופן מוחלט כשיטה אחת, ראה לחוש לדבריהם במקום שאפשר בקל, וכגון אם ישנו הפסד ממון, ובפרט באיסור תורה.

ולכן כתב האורל"צ שלפי זה ישוב דברי מרן כאן עולים בריוח, שאף שבתבשיל היקל מרן דלא אמרינן חוזר וניעור, ומשום שיש בזה הפסד, שאם יחמיר יצטרך לזרוק המאכל, שהרי אינו יכול לשמור את המאכל לאחר הפסח, שכן עד לאחר הפסח יתקלקל המאכל, משא"כ בתריאק"ה שהוא דבר רפואה שמשתמר זמן רב ובקל יכול להחמיר

סי' קט סעיף ג), והמג"א (סי' תנג סק"ו), הביאם להלכה הכה"ח (סימן תמו ס"ק פד), ונפסק להלכה במשנ"ב (סימן תמו סל"ב ובסי' תנג סי"ז).

לשיטת ה' כבר כתבנו שסבר מרן דלא אמרינן כלל חוזר וניעור.

לשיטת ו' שכתבנו לחלק בין אם ניכר לאינו ניכר, כאן הרי ודאי אין ניכרת החיטה כלל בתערובת הנ"ל.

ולשיטת ז' שיטת האור לציון בהבנת דרכי פסקיו של מרן הש"ע, יש ג"כ להקל כיון שקניית תוצרת מיוחדת כרוכה בדרך כלל בהוצאה יתירה ובטרחת מרובה. ובמיוחד בזמן ובמקום שאינו מצוי יש להקל, ועוד שקשה מאוד לבדוק אורז זה שכידוע אינו מגיע נקי כשם שמגיע האורז הרגיל, שכמעט ולא נמצא בו דבר מלבד גרגירי האורז.

ולכן נמצא שיש להקל לכל אחת מן השיטות הנ"ל שלא אמרינן חוזר וניעור. וכל זה לשיטת הש"ע, וכל שכן לפסק הרמ"א (סי' תמו ס"ד) שכתב להקל להדיא בתערובת לח בלח. ונראה מדברי הכף החיים (שם ס"ק פא), שגם לדידן אפשר להקל כדבריו, וז"ל, בכל מדינות פולין ואשכנז נוהגין להקל, גם הדבר פשוט להקל, כיון שזהו מסקנת רמ"א, כדאי הוא לסמוך עליו, ובפרט שעיקר חומרא דמשהו בפסח הוא חומרא דרבנן. נוב"י חא"ח סי' כ"ד, מחבר"ר או' ה, שע"ת או' יג. ומיהו עיין לעיל או' נט,

השתמשות בכלי עכו"ם שאינו בן יומו שאסור לכתחילה, כגון מה שכתב הרשב"א (הובא בטור סי' קכב סע"ו), שאסור לומר לעכו"ם בשל לי ירקות בקדרתך, וכן לא יאמר לו עשה לי מרקחת או פת, שכל האומר בשל לי הרי הוא כאילו בישל בידיו, אולם פסק הרמ"א שאם קונה כן מהעכו"ם, כיון שלא נעשה הדבר בעבור הישראל ה"ז מותר.

וכמו כן נמצא גם בדין אין מבטלין איסור לכתחילה, שכתב באג"מ להתיר (יו"ד ח"ב סי' מא ד"ה ועוד) וז"ל, הטעם דכיון שהוא רק קנס משום שעבר על האיסור לבטל לכתחילה, שלעכו"ם לא שייך איסורים לקנסם עבור זה, אף שעשה העכו"ם זה עבור הישראל. ע"כ. וכן כתב להתיר בשו"ת בצל החכמה (ח"ד סימן פט אות יג), בשם רוב האחרונים החולקים על הרדב"ז שהחמיר (סימן תקעח). וכן כתב בבאר משה (ח"ג סי' קט אות כא), וכן בתשובות והנהגות (ח"א סי' תמ), וכן פסק רבינו הגדול הגר"ע יוסף זצ"ל (יבי"א ח"ז יו"ד ס"ז).

לשיטת ד' שיש חילוק בין תערובת יבש ביבש דאמרינן חוזר וניעור, לבין לח בלח דלא אמרינן שחוזר וניעור, וכפסק הרמ"א בסימן תמו, בנידון דידן, כיון שהוא טחון כבר כאבקה דינו כלח בלח ואינו חוזר וניעור, וכדכתב הסמ"ג, ותרומת הדשן (סי' קיד), ומרן הבית יוסף (סימן תמו), והט"ז (שם סק"ה), ועטרת זקנים ועולת שבת (אות ד), והש"ך (יו"ד

תשובה, שמהו חמץ של נכרי שהתערב במאכל הנכרי, אין תערובתו אסורה, שלא גזרו על משהו חמץ הנמצא אצל הנכרי, ואף אם התערובת הגיעה לידי הישראל, אין החמץ חוזר וניעור לאסור את התערובת.

ומינה לדין שתערובת מסופקת זו שנתערבה לפני חג הפסח בידי הנכרי, לא נאסרת לנו אפילו אם באה לרשותנו.

(ה) אם צריך לשטוף את האורז, ומסקנא דדינא

ויש שטענו שאמנם כדאי לשטוף את האורז, שהרי האבקה נמצאת על גביה וניתנת להסרה על ידי שטיפה היטב לפני הבישול, ואף שאמנם המחמיר לעשות כן תבוא עליו הברכה, אולם מעיקר הדין נראה שאין חובה לעשות כן, דהנה בדין הרמ"א (סימן צח ס"ד) שכתב וז"ל, שכל איסור שמבטלים בששים אם מכירו צריך להסירו משם, אע"ג דכבר נתבטל טעמו בששים, ולכן אם נפל חלב (נקוד בצירי) לתוך התבשיל ונתבטל טעמו בששים, צריך ליתן שם מים צוננים, וטבע החלב להקפיא ולצוף למעלה על המים ויסירו משם, דמאחר דאפשר להסירו הוי כאילו מכירו וצריך להסירו משם. עכ"ל. ולכן כיון שגם אפשר להסיר את האבקה ע"י שטיפה יש לעשות כן.

שכתבנו דאפי' בטעמו ולא ממשו י"א דחו"נ, וא"כ בדבר זה הולכין אחר מנהג המקומות, וע"כ צריך המורה לידע מנהג המקום ההוא ואח"כ יורה. עכ"ל.

ושם (ס"ק עו) כתב וז"ל, מנהגינו בעיירות אלו הסמוכות בדיני פסח לענין חו"נ דלא מחמירין לומר חו"נ בטעמו או לח בלח, וכמ"ש מור"ם ז"ל (סי' תמו סע' ד) דדוקא בממשו אמרינן חוזר וניעור. עכ"ל. אלא שאח"כ כתב לחלק בין לכתחילה לבדיעבד, וא"כ יש לדון אם קניה חשיב כלכתחילה.

(ד) אולם גם אם אכתי איכא מאן דלבו נוקפו להחמיר, יש לדעת שהחיד"א בברכ"י (סימן תסב אות יא), הובא באור לציון (ח"ג עמוד קלז), כתב שבמקום ספק לא אמרינן חוזר וניעור, והרי כאן יש ספק חיטה שנתבטלה בתערובת.

וכל שכן במקום שהספק רחוק, כגון הכא שמסתבר שלא השתמשו בחיטה ע"מ לייצר את האתנול, כיון שבדר"כ היא יקרה יותר, וכמו שכתב האור לציון (ח"ג עמוד ק בהערות), שבמקום שאין חשש סביר שיש כאן קמח אין לחוש בסתם שמא נתערב בו חמץ, דהרי קי"ל דאחזוקי איסורא לא מחזקינן, וכל שכן במקום חוזר וניעור דמעיקר הדין לא אמרינן דניעור.

זאת ועוד, שהביא בשו"ת גור יהודה (או"ח סימן מט) את דברי השערי

ויתירה מכך, אם השטיפה נעשית לפני חג הפסח (לחוששים למשהו חמץ) יש סיכוי גדול יותר שהאורז הרטוב יתקלקל, וכבר כתב הפלתי (סי' צ"ח סק"ו וכרתי ס"ק יב), בדין החלב דלעיל שאם יתקלקל אין צריך להציפו, (ודלא כהפמ"ג במשבצות זהב שם סק"ו).

לכן להלכה נראה שודאי האורז המועשר מותר, ורק מי שירצה להחמיר שישטפנו לפני בישולו.

אולם אחר העיון נראה שזה דוקא כשיש שם איסור ניכר, ולכן אחר שיקפיא את המים יוכל לראות החלב, אולם באורז, אפילו אחר שישטוף אין ניכר באבקה מאין מקורה (וכעין מה שכתב בשבט הקהתי ח"ד סי' עד), ועוד שבחלב הוא ודאי איסור, ולא כמו האורז שהוא בספק איסור, ולכולי האי לא חיישינן, כדכתב האורל"צ (ח"ג סוף עמוד ק), שתרי חומרי לא מחמירינן, להחמיר גם בחוזר וניעור וגם בסינון, ע"ש.



בדין הכשר תנורי אפיה, מיקרוגל וגריל לענין בב"ח ופסח

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מנוחת מרדכי, מגן אבות ועוד, וראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

ובשו"ת אורל"צ ח"ג פסק ע"פ הטעם שני, שאין להכשיר תנורי אפיה לפסח מאחר שהזיעה אוסרתה גם בדברים יבשים. ומאחר שנקטינן כעיקר שחמץ מקרי איסורא בלע, אין להכשירו אלא בליבון חמור, וזה לא שייך בלא טירחא וקלקול גדול.

ובענין "ז' בפרמ"ג (א"א ס' תנא שם) כבר העיר שדברי הטור שיש זיעה בחררה סותרים את מש"כ בהנהגת שואל עם הנשאל מדברי המשאת משה, והניח הדברים בצ"ע. ועפ"ז כתב דבתנורים ידיהו, אם אפו אח"כ משהו שאוסר. ועפ"ז מוטו משמיה דמרן הגריש"א זצ"ל שאין להכשיר תנורים בפסח.

ברם, כתלמיד הדן לפני רבותיו, יש לענ"ד הרהורי דברים לדון טובא בדבריהם ע"פ דברי התורת חטאת הנ"ל בדבר יבש אין בו משום זיעה, וכבר העיר במנחת יעקב (שם ס"ק כא) שדבריו סותרים את התי' השני של הטור דיש זיעה בדבר הנאפה, ותי' דשאני התם כיון שנשתמש בו כל השנה חיישינן לזיעה קצת אף בלא רוטב, משא"כ הכא דלא

(א) עיקר הנידון בתנורי דיין נעוץ אם אמרינן דיש זיעה בתנורים. [ומטו משמיהו דפוסקים מובהקים אמרה זו: זיעה בתנורים היא מח' בין פוסקי ירושלים (הגריש"א והגרש"ז) שנקטו שיש זיעה בתנורים, לבין פוסקי בני ברק (בעל השבט הלוי) שאין זיעה בתנורים.]

והנה, הפרמ"ג בהנהגות השואל עם הנשאל (סדר ב' ס' לו) [הנמצא בהקדמת הפרמ"ג לשו"ע חאו"ח] הביא את דעת שו"ת משאת משה למוה"ר משה ישראל (יו"ד ס' ד) שלמד מדבריו שאין זיעה באוכלין, ובפת"ש (ס' צ"ב שם) הב"ד. ובתורת חטאת (כלל לה סעיף ו) "ואפשר לומר דהואיל והנאפה תחתיו הוא יבש אינו מעלה זיעה כמו קדרה, ולכן לא קיבל רק ריחא בעלמא שאין בו ממש".

ברם, מאידך גיסא, בטור (או"ח ס' תנא סעיף ט') כתב דהכיסוי שמכסין בו החררה צריך ליבון, ויהיב שני טעמים: (א) פעמים שהכיסוי נוגע בחררה, (ב) הוא מזיע מהבל החררה. ובשו"ע שם פסק לאסור ולא כתב מאיזה טעם אסור.

שליט"א דבעצם אין זיעה בתנורים, וכך נהגו במשך הדורות.

והנה, בשו"ת אג"מ בכמה מקומות דן בתנור דידן. בתשובה אחת (יו"ד ח"א ס' מ) כתב דיש זיעה בתנורים עכ"פ בדברים לחים משא"כ בזיעת דבר יבש, דהפרמ"ג נקט שאין זיעה באוכלין (ונדון בדבריו לקמן) ויש להקל בזא"ז אא"כ ידוע שהזיע. וביו"ד ח"א ס' נט כתב עוד דמסתבר דבאפיה אין לחוש לזיעה אלא לבישול הקדירה מגולה. וגם נראה שכשהאש למעלה אין לחוש לזיעה אף בקדירות מגולות. ע"כ.

ולפ"ז הרוצה להשתמש בתנור לבשר ולחלב יש לו כר נרחב לסמוך עליו שאין זיעה בתנורים, שהרי אינ"ז אלא היתרא בלע ויש כמה צירופים להתיר: (א) דעת החו"ד (ס' צ"ב ס"ק כו) דאין בכח הזיעה להוציא בליעות שבתוך התנור. (ב) גם יש ששים נגד הזיעה. (ג) הוי נ"ט בר נ"ט שהרי היתרא הוא. (ד) בתו"ח (כלל לה ס' ו') כתב שאין זיעה בדברים יבשים. וכ"ש אם מכסה אחד מהם. אלא שסו"ס הנסיון מוכיח שיש מכשולים רבים אם אינו מייחד תנור לבשר ולחלב או שאינו מכשירו בין שימוש בשר לחלב.

ועוד, נראה לענ"ד דהמכשיר תנור בפסח, אפי' שלא ע"י Self Clean (שבזה לכו"ע מהני) יש לו ע"מ לסמוך שאין זיעה בתנורי דידן, ובלבד שהתבניות

נשתמש בו רק פעם א'. ועוד י"ל דהתם לענין ליבון והגעלה לכתחלה קאמר דיש להחמיר, משא"כ בדיעבד. ועוד, דאף דאינו מזיע כ"כ כמו כיסוי קדירה, מ"מ מזיעה קצת וחמץ בפסח במשהו, ע"כ.

והנה, לפי התי' הראשון שייך גם בתנורי דידן דנעשים בתדירות, וגם שייך התי' השלישי דחמץ במשהו. אמנם להתי' השני היה שייך להכשיר תנורי דידן דחשיב כדיעבד.

ברם, מצד אחר היה נראה לחלק בין כיסוי חררה לבין תנורי דידן, שהרי עניינו רואות שבכיסוי ע"ג חררה יש בו ממשות להזיע, וכפי שביארנו לעיל שכדי לאסור זיעה, צריך שתהיה בה ממשות, וכפי שראיתי מביאים מהחזו"א ומהגר"ש"א וצ"ל שצריך לראות הלחות. וזה רואים שפיר כשמכסים חלה הנאפית, שמיד אחרי אפייתה יש זיעה מרובה, וה"ט דמחמת צפיפות המקום נוצרת זיעה, אבל ברור שבתנורי דידן שהיסקן מבפנים ולא רואים זיעה כלל יש לחלק שזיעה דשם אינה זיעה. ובשו"ת אבן יקרה (מהדו"ל י"ד ס' יח) כתב לחדש דכל שהסיקו מבפנים אין מקום לחוש לזיעה שהזיעה נשרפת טרם נבלעה בעליונו של תנור. ואינו דומה לתנור שדיבר הפרמ"ג בסי' תנא שאירי בתנור קטן של חרס שהוא אינו בתוכה. ובמגילת ספר (אות ד') הביאו, והוסיף שכל תנור שחומו רב ליכא חשש זיעה. וכן אמר הגר"ש מילר

שכאן הזיעה היא שהבליעה אל תוך המיקרוגל וזה שפיר הותר ע"י הכשר בזיעה, וכמו פסק הגרמ"פ (שם). אך הקשו הרבנים ע"ד דהרי יש הרבה שפיכות שקרו, ואיך יוצא ע"י זיעה בעלמא, וע"כ כתב הג"ר איידר שכדאי גם לשפוך מים בתחתית המיקרוגל, וכמובן שדבר זה קשה מאד ועלול לקלקול.

ועוד י"ל דבזה אזלינן בתר רוב תשמישו ע"י זיעה. ועוד י"ל דע"פ החו"ד (ס' צב ס"ק כו) אין זיעה מוציאה זיעה, וגם יש לצרף שאפשר להכשיר ע"י זיעה (כך ראיתי שכתב ידידי הרב י. ג'כטר שליט"א, ותשח"ח).

הכשר גריל

המציאות בזה שקשה ללכך ע"י הלהבות את כל מקומות הגריל, וע"כ ייעצו כמה גופי כשרות להניח על הגריל גחלים על כל שטח הגריל, ובזה יוכל לקיים דין ליבון חמור.

ברם, אם מניח הגריל לתוך תנור Self Clean, גם בזה מסתמא נהיה מספיק חם.

ולגבי המכסה, נר' דדינו כמיקרוגל דכיון דבלעי ע"י זיעה וגם הכשרו ע"י זיעה, או עכ"פ ע"י שנהיה הברביקיו חם, שלכה"פ הוי כליבון קל יש לסמוך להכשיר הזיעה מטעמים הנ"ל.

שנגעו בחמץ ממש יעברו ליבון (ויכולים להניחם לתוך תנור אחר שיש בו Self Clean), או אח"כ יעברו ליבון קל ויעטפו את התבנית בכיסוי אלומיניום עבה, ובזה גם נר' לענ"ד דמהני, דאין בליעות בין שני כלים בלא רוטב.

הכשר מיקרוגל – הכשר ע"י זיעה

הנה, בשו"ת אג"מ (יו"ד ח"א ס' ס) נשאל אם אפשר להכשיר ע"י זיעה, ובנידון שם רצו הבית חרושת להכשיר צינורים שנאסרו ע"י גליצירין שאיננו כשר, וא"א להכשיר אלא ע"י זיעה. וכתב שלא מצינו היתר להכשיר אלא ע"י מים וכדומה, ואע"פ שבזיעה נהיה יותר חם ממים, מכ"מ גם בליבון נהיה יותר חם ממים, ואעפ"כ לא אמרינן שליבון מפליט אלא שחוף המאכל שבתוכו. ודנו הפוסקים אם זיעה מכשירה, ע"י בספר הגעלת כלים (פ' י, ד) בדיון ע"ז.

ברם, במיקרוגל, אפ' להאוסרים, מתירין להכשיר, כמבואר בספר הלכות פסח להגר"ש איידר זצ"ל בשם הגרמ"פ זצ"ל ע"י הנחת כוס מים והזיעה מכשירו. וצ"ע מה החילוק.

וכנראה שיש מקום לצרף את דברי השו"ת טוב טעם ודעת (ס' קעו) שכתב דגם אם נימא דזיעה אוסרת בתוך הדפנות, היינו דוקא בזיעה שנכנסת הבליעה ע"י אוכל, אבל אם נכנסת ע"י זיעה ודאי אין בו ממש. וביאר הדברים,

שברמ"א (ס' צב ס"ה) כתב להיזהר לכתחילה, ע"פ הנ"ל י"ל דהיינו היכא שיש זיעה עכשיו והכל מכוסה, וחיישינן שלא יכסה היטב.

אכן, הרב בדי השולחן (ס' צב בכיורים) האריך טובא שראוי להחמיר שתהיינה חצובות נפרדות לבשר וחלב, ו"הראוי להחמיר" של הרמ"א שייך גם בהא. ברם במגילת ספר (נספחים יוד ס' ג) השיב ע"ד, ויש לתלות שאף אם נשפך, כבר נשרף והלך לו, ומה שברמ"א (ס' תנא) כתב דחצובה צריכה ליבון וע' במ"ב שם, היינו מפני שחוששים שמא נפל עיסה, והיינו משום חומרא דפסח (ובמ"ב במק"א ביאר משום דחושש למשהו).

[ולענין אם צריך שני חצובות לבשר ולחלב - ידוע דעת החו"ד (ס' צב ס"ק כ) דאין בלוע יוצא מקדירה לקדירה בלא רוטב, ודבר מועט לא מיקרי רוטב לענין זה (הנידון שם היינו להניח קדירה ע"ג שפיכה של חלב תחת הקדירה). וצ"ע מה הגבול של רוטב לפי החו"ד, ועכ"פ יש חולקים על החו"ד כפי שהביא בדרכי תשובה. אבל כמדומה שמנהג מורי ההוראה המובהקים לפסוק כדברי החו"ד (וכ"ד הפרמ"ג ס' צ"ב משב"ז ס"ק כט).

ועפ"ז, ע"פ רוב, אין מספיק רוטב שיעביר מכלי לחצובה ומחצובה לכלי. וכן באג"מ (או"ח ס' קנד) כתב שרק צריך לנקות כדי להתיר. ואע"פ



בענין קטניות בפסח ליוצאי מרוקו

הרב משה יעקב חפוטא

אב"ד ק"ק דעת תורה לוס אנג'לס, ומח"ס שו"ת שפתי דעת ה' חלקים, ועוד

ומתירים להם, לענ"ד נראה דבר פשוט דאפי' הוה כן שהם סבורים שמשום איסור גמור הוא, מכ"מ מאחר שאבותיהם נהגו כן משום סייג והרחקה, גם הם חייבים לנהוג ואי אפשר להם להשאל מאחר שכבר הוקבע המנהג שם מחמת סייג והרחקה, וכן מוכח בהדיא בפרק מקום שנהגו וכו', הרי לך בהדיא שעל כרחם היו זקוקים לקיים מנהג אבותיהם, וא"כ מה לנו אם סבורים שהוא דין או שהוא חומרא, מאחר שאין הדבר תלוי בדעתם ועל כרחם צריכים לנהוג כן. דבשלמא כשמתחילה הוקבע המנהג בטעות שהיו סבורים שהיה אסור, אז איכא למימר שהם וכ"ש בניהם יכולים לשאל עליו שהרי הקבלה בטעות הייתה, אבל כשמתחילה הוקבע משום סייג וחומרא דבר פשוט הוא שלא הם ולא בניהם יכולים להשאל עליו וזה ברור לכל מבין. ע"כ לשון מהרי"ק.

להתיר מנהג

ומדברי מהרי"ק אנחנו למדים דבמקום שהיה המנהג משום חשש

איסור אכילת קטניות ואורז וסוכר, שנהגו בכמה מקומות ובני מדינת מרוקו נמי נקטי' לחומרא בהנך מינים, ונתווכחו בזה חברי הכולל וגם היו כמה ת"ח מעיה"ק ירושלים שהנדזו בזה, זה בכה וזה בכה ור"ל דהוי מנהג או אפי' איסור גמור שאין להתירו.

חומרא או איסור בטעות

ומשנר"ל דבר ברור דאין האיסור בזה אלא מחמת מנהג בלבד, אלא דיש לעיין מה כחו של מנהג זה, ותחילה אעתיק לשון המהרי"ק (שורש קמד) וז"ל, אמנם מה שרצית לפרש דברי רבינו סעדיה גאון שהביאו רבי פרץ בהגהות סמ"ק (מצוה רכב ס"ק יב) בענין איסור הקטניות בפסח, שכתב שגם רבינו סעדיה חילק בין דורות הראשונים לדורות האחרונים הללו לגבי דין יולדת וכו', ואשר נשאת ונתת אם יש טעם להתיר ולומר דאע"ג שדורות הקדמונים מהלועזים היו יודעים שאינם אלא משום חומרא, מכ"מ אבדה עצה מבנים וסבורים שהוא משום איסור וא"כ נשאלים

הרי דא"א להתיר ד"ז לעולם, אולם אם טעו בהם י"ל דל"צ מידי ואי מחמירינן נחייב להו התרה ותו לא. ולמעשה נר' להחמיר שהרי ד"ז קיבלו ע"ע בהרבה קהילות, ובב"י הנז' זכר למש"כ הריב"ש בתשובה (סימן רמט) בשם הרמב"ן, במש"כ במשפט החרם דאם נהגו כל בני העיר משום סייג א"א להתיר המנהג, ולפ"ז קהילות שלמות שנהגו בארצותם לחומרא אין להתיר להם אכילת קטניות וש"ד הנז', וכן ד"ז כשי' הרשב"א ומהרי"ק.

והנה מצאנו הרבה שיטות בראשונים שאסרו קטניות בפסח, וכמבואר במרדכי בפרק כל שעה (רמז תקפה) בשם הקדמונים, וכ"כ תרוה"ד (סי' קיג), והכי איתא בהגה' מיימוני' (פ"ה מהלכות חמץ ומצה) ובמהרי"ל בהלכות מאכלות אסורות בפסח, וכן היא דעת הרמ"א וגם במש"כ בד"מ (או"ח סי' תנג) לאסור קטניות לאכילה בפסח.

וכן הדין בסוכר שאסרוהו בפסח ג"כ כמבואר באו"ז ובתשובת הריב"ש וכן באחרונים, וראה נוב"י (מהדו"ק או"ח סי' סא), ונזכר ברמ"א שם (סי' תסז הלכה ח).

וכן נהגו בהרבה קהילות לאסור אכילת אורז בפסח, ולא משום שיטת ר' יוחנן בן נורי בתלמוד דס"ל דאורז מן דגן הוא, דהא לא קי"ל כוותיה, אלא רק חומרא שהחמירו על עצמם, ומאידך

איסור או חומרא, אי אפשר להתירו וחייבים לנהוג במנהג זה והוא דין לכל דבר, ודוקא במקום טעות אפשר להשאל וכן איתא בירושלמי (פ"א ה"ו). ועיין דהשו"ע ביו"ד (סי' ריד ה"א), הביא ב' שיטות בב' דינים הללו. שיטה א' ס"ל דדברים היודעים שהם מותרים ונהגו בהם איסור אע"פ שלא נדרו סו"ס הוי כנדר וצריך התרה, אמנם כ"ז אם היה המנהג מחמת חומרא וחשש שהחמירו ע"ע, אולם אם היה המנהג בטעות מתירין להו גם בלא שיעשו התרת נדרים. [ועיין בב"י עה"ט שמבואר ד"ז מהירושלמי הנז' דמשמע שצריך התרה, וסו"ד כתב ליישב לשון הירושלמי וס"ל של"צ התרה כלל, ע"ש]. ושיטה ב' שכתב השו"ע בשם יש מי שאומר, הם דברי הר"ן במש"כ בפרק מקום שנהגו ומהרי"ק הנז', דס"ל דגם מנהג בטעות צריך התרה כפשטות דברי הירושלמי, ואם נהגו איסור בדברים ידועים שהם מותרים אין להתיר לעולם לא הם או בניהם, והם דברי הרשב"א בתשובה דמחמיר בזה וס"ל דאם נהגו איסור בדברים שידוע להם שהם מותרים, ועשו זאת לגדר הוי כאיסור של תורה ואין להתיר ד"ז לעולם, וכ"ז בשו"ע שם ע"ש.

ולדעת המהרי"ק דקטניות הוי גדר וחומרא דידעו שהם מותרים ונהגו בהם איסור, א"כ ממילא אין להתיר להם, וה"נ למש"כ הב"י בשם הרשב"א

והעיירות במרוקו היו הרבה גדולים בתורה ויראה והמון העם נשמעו להם, וברור הדבר דהא דנהגו איסור היה זה חומרא מחמת שחששו לתערובת חמץ, ובודאי לא טעו לחשוב שהוא חמץ גמור וזה א"א להולמו. ולדעת השו"ע אם ירצו לבטל המנהג יעשו התרה, ולדעת הי"א בשו"ע גם התרה לא תהני להם. וראה בשו"ת מהרש"ל (סימן ו), וע"ע חת"ס (או"ח סי' קכב), דס"ל דגם אין להתיר ע"י התרה ואין על מה לסמוך, וראה רב פעלים (או"ח ח"ג סי' ל), במש"כ למקצת העם שנהגו איסור באורז, והדברים ידועים.

ואולם באופן שלא אכלו אורז או קטניות וכיוצ"ב רק לפי שעה לפי שלא היה בנמצא כמותו כשר לפסח וחששו לתערובת חמץ, הנה יש להסתפק בזה די"ל דאין זה חומרא שהחמירו על עצמם כלל ביודעם בודאי שהאורז אינו חמץ ומותר בפסח, ולא החמירו אלא לאותה שעה מחמת שלא נמצא להם אורז בדוק כראוי, וממילא באלו במקומות אם נמצא להם אורז בלא חשש תערובת שרי, או דלמא לא היה זה מחמת חיסרון אלא דגזרו ע"ז ויש בזה דין מנהג, דסו"ס גם אם תימא דאסרו משום שחששו לחמץ ממש, סו"ס גזרו בזה ולא רק לשעה דסו"ס תדיר ימצא שיש תערובת חמץ באורז וגזרו גם בה"ת שיש כמותו בדוק. וסו"ס מש"נ דכל השי' שאוסרים קטניות וסוכר, היה זה מחשש שיתערב עם

הרבה ראשונים התירו כל הנך, וכן לדעת השו"ע אורז וקטניות וסוכר שרינן בפסח. **ומעתה** אותן קהילות קודש שלמים וטובים שאסרו אלו הדברים בפסח, נתבאר דלהרשב"א והמהרי"ק וכנר' שי' הר"ן דאין לעשות להם התרה לפי שלא תועיל להם התרה לדעתם, ודלא כהטור כמו שביארו ב"י דסו"ס אפשר בהתרה. איברא השו"ע פליג עד"ז ופסק בסתם כדעת הטור שאפשר להתיר מנהג, ואם היה בטעות ס"ל דאף אי"צ התרה כלל, והי"א שאוסרים בזה היא שי' רשב"א ומהרי"ק שזכרנו וכאמור.

והנה ד"ז ידוע לכל דאין האורז חמץ ולא הקטניות והסוכר, וממילא אין לומר שהיה זה מנהג בטעות אלא רק משום שהחמירו על עצמם, וכ"ש כשידוע לכל שהרבה מבניי בכל אתר אוכלים אלו הדברים ולא חוששין להם, וא"כ מה שהחמירו על עצמם היה זה מתוך ידיעה ברורה שאין זה אסור מעיקר הדין, וכן הוא לשון המרדכי שזכרתי שהרי תינוקות של בית רבן יודעין דאיתא להדיא בפסחים שאין באים לידי חימוץ כי אם בחמש מינים. ולכן נר' בפשטות לקיים המנהג ולאסור כל הקטניות בפסח ולא מחמת חימוץ כי טעות לומר כן, אלא חומרא היא משום שהוא מידי דמידיגן כמו חמשת המינין וכו', ע"ש.

והאידנא יוצאי מדינת מרוקו שמחמירין בזה יש לעיין אי בעו התרה, הנה מפורסם הדבר שבכל הערים

דיש לחשוש בכל אופן, וראה שע"ת (סי' תסז אות טו). ועיין נודב"י (מהדו"ק או"ח סי' כג), שכתב דאם המוכר הוא מהסוחרים הגדולים אין למחות במקום שנהגו להקל, ע"כ.

וסו"ס נר' דלא היה האיסור של סוכר בפסח מנהג גמור כדין הקטניות, ובכל אופן כשהוא בדוק מחשש חמץ, ויש השגחה ראויה נהגין בזה היתר, ויש דאף לא הצריכו התרת נדרים לזה. אולם מדברי הנודב"י נר' קצת בהיפך שכתב דאם נהגו היתר וכו', ומלשון זה נר' דבמקומם היו הכל אוסרים אותו, ולכן דקדק לכתוב במקום שנהגו היתר שרי וכן במקום הפסד וכו', וכמש"כ שם אם המוכר הוא סוחר מפורסם או כל שיש בירור גמור שאינו חמץ, וה"נ מבואר בדבריו דאם לא נהגו היתר גם אם מבורר שאין בזה חמץ, נמי יש לאסור.

וזקני הרה"ח שמעון הכהן זצ"ל, שעזב את מדינת מרוקו עוד בזמן שהיה השלטון העותומני שולט בציון, ועבר דרך הלבנון עד שסו"ס נתיישבו בירושלים עיה"ק בין החומות, והיה זקני זצ"ל מעשרה בטלנים שהיו חברי בית המדרש בית-אל, והלכו המשפחה לחכמי ירושלים בשנת תרע"ט לפני כתשעים שנה ויותר, כאשר נולד דודי הר"ר שלמה זצ"ל והיה זה בשביעי של פסח, וסבתי מרת שמחה ע"ה הייתה צריכה לשנות סוכר על פי הרופאים והגה"צ רבי יוסף שלוש זצ"ל רב עדת המערכים דאז עשה

חמץ והיה זה בין לספרדים או לאשכנזים, אלא דיש לומר דמקצתם אסרוהו לפי שעה, ולפי שלא נמצא בידם דברים הללו מתוקנים ובדוקים כדבעי ומקצתם פרשו ממנו לגמרי שמא לא יבדקו יפה וממילא אסרוהו גם כשיש כמוהו בדוק, והעולם נהגו לעשות התרה כדאיתא בשו"ע.

אורז וסוכר

עוד יעויין במש"כ האחרונים בדין הסוכר דיש שמתירין במקום שנמצא כמוהו בדוק היטב, ועיין בט"ז ובמ"א, שהתירו בסוכר שהוא חתיכה אחת שנקרא סוכר קנדי, ודלא כתרוה"ד (סי' קיד) שאסר את הסוכר בכל אופן. וסו"ס עיקר חששם היה לפי שיש בו תערובת חמץ. ומכ"ז נראה דאם היה נמצא בידם סוכר שאין בו חשש שעירבו בו חמץ היה מקום להתירו ולא אסורוהו לעולם.

עוד יש טעם נוסף דאסרינן סוכר, דכיון שהוא מתערב עם מים ודמי למי פירות ומים יחדיו, דבכה"ג אית בהו חשש חימוץ טפי ממים לבדן, וכן דעת הרמ"א דאין ללוש במי פירות מחשש שיתערב בהן מעט מים ואז מחמיצין יותר. סו"ד גם האוסרים סוכר בפסח התירוהו במקום שהוא בדוק ויש עליו חותם. ועיין שאילת יעבץ ח"ב (סי' כה), וראה גם בשו"ת תפארת צבי (סי' יח, יט) שהתיר סוכר חום, אבל סוכר לבן ס"ל

מעלה, ע"י חלום נורא שקראו מוהר"י אבוחצירא זצ"ל, המכונה בבא חקי שהיה חברו מחיים, וביקש ממנו לבא למלאות מקומו בעליונים להיות לו חברותא, ומיד תוך ג' חדשים נצחו אראלים את מצוקים].

וכן נוהג יבל"ח א"א שליט"א, וכן אנחנו נוהגים למעשה, וכן נהגו שלא לאכול אלא קטניות ירוקות, וגם לא אכלו אורז, ואסרו מעט תבלינים ג"כ.

והא דאין אוכלים אורז וקטניות יבשות, קיים זה המנהג גם מצד זקני הרה"ח רבי שמעון זצ"ל, שאסרו האורז והקטניות היבשות עד סוף ימיהם. וכן נהג דודי הר"ר יעקב הכהן זצ"ל, שהיה מכונה 'המורה' בפי תלמידי ישיבת פורת יוסף, והיה חברותא של רבי יאודה צדקא זצ"ל. [ושימש כמגיד שיעור בישיבת פורת יוסף בעיר החדשה אחר המלחמה, ובאשכבתיה דמר ספד לו רבי יאודה, כי סיים איתו את הש"ס שבע פעמים בלימוד בחברותא בימי שישין]. וכן העידו כל יוצאי מרכיש מהתקופות הקדומות שכן נהגו בעירם כל עיר מרכיש.

צא ולמד שעשו כל דבריהם מתוך ידיעה ברורה שהיא חומרא, אולם לא ברור לי שהיה זה סייג, מכ"מ ודאי ידעו שאחרים נוהגים בהם היתר וחששו והחמירו על עצמם, ומי הוא זה ואיזה הוא שיאמר שעשו דבריהם מתוך אי ידיעה ח"ו, או יקרא לתושבי הערים במרוקו עמי ארצות, עפר לפיו. או יאמרו

להם התרת נדרים, ומאז התירו להם שתיית הסוכר והיה זה ע"י התרה דוקא. **ובזמן** מלחמת תש"ח שלא היה מה לאכול, התירו הרבנים בירושלים דאז לאכול שעועית מחמת הרעב. וזקני מצד מו"ר אבא שליט"א הגה"צ רבי יאיר זצ"ל, שהיה ספרא דדיינא בעיר מרכיש שבמרוקו, וכשבקשו למנותו לדיין היה בדעתו לעלות לארץ ישראל ולחון את עפרה לפני מעט פחות מששים שנה, ורצה הרשל"צ דאז הרב"צ עוזיאל זצ"ל, למנותו להיות רב ראשי לחיפה, והוא בחר לשבת בבאר יעקב וכיהן כרבה של באר יעקב למעלה מחמישים שנה.

ואנכי הכרתיו מקרוב מאד וכל עניני ומנהגי קהילת מרוקו היו בידו, שעד גיל מ"ב שנה היו באים חכמי מרכיש להתפלפל בביתו של רבי ראובן אביטבול זצ"ל, בכל יום שבת מהצהרים עד המנחה, וזקני זצ"ל היה מעביר את השיעור, והיו משתתפים בו ת"ח גדולים, רבי אלעזר מור יוסף זצ"ל, ורבי יוסף פרץ זצ"ל, וגם הופיע הסבא דמשפטים מוהר"מ זריהן זצ"ל, ומוהר"מ קורקוס זצ"ל, ועוד גדולים שהיו באים מהישיבה ומהעיר לביתו.

והנני לספר כל מעלתו לומר לך, כי זקני נהג באיסור שתיית הסוכר בפסח, וחשש לבטל המנהג, וכך הנהיגנו שלא שותים סוכר עד האידנא, ולא ביקשו לעשות התרה באיזה אופן. [וגם הוא נהג כן כל ימיו עד שנתבקש בישיבה של

בד"ה שוב ראיתי שכן מתבאר), וכ"כ כנה"ג (חומ"ס סי' קסג הגהת ב"י אות קלה), ובספרו בעי חיי (חומ"ס סי' קה), דכל שיש שינוי ואפי' במקצת מהדבר שנהגו בו איסור, אין לדמותם זל"ז ולהחמיר דדי במה שהחמירו, ע"ש.

והנה מבורר כי כמה גדולים לא רצו להקל בד"ז ובודאי דאין להקל בלי התרה, וכלשון המהרי"ק הנז', שאסר קטניות משום סייג וחומרא, ומבואר שחששו לחמץ ועשו סייג ולא היה זה רק לפי שעה. ומזה חששתי לומר שהוא סייג של כל בני העיר, דגם אם למעשה לא נחוש לדברי הרשב"א והמהרי"ק אלא כמש"כ השו"ע דמהני התרה לדברים שנהגו בהם איסור, סו"ס אם נהגו כל בני העיר לפי הריב"ש הנז' אין להתיר המנהג.

ויעיין כי החיד"א בספרו טוב עין (סימן ט אות ו), כתב דאנו בני ספרד לא נוהגים במניעת הקטניות, וזכר מש"כ הר"י זיין שבכמה קהילות פשט בהם האיסור, ולא כתב שהוא חומרא לשעתא. ואולם בספר ארץ החיים (או"ח סי' תנג) כתב דהספרדים בירושלים נהגו איסור בקטניות, ועיין גם בספר פקודת אליעזר (סי' נא). וכבר ביארנו מנהג שנהגו זקני זצ"ל וחכמי עירם, ואין לבטל איזה מנהג בלי התרה ונבשער המפקד כתב דלא נהגו איסור בירושלים, ולא כך הוה דמעדויות שקיבלתי מזקני שהיו בירושלים בסוף

שלא היה בידם מקומות שמכשירים האוכלים, זה ודאי אינו שהרי היו רבני קהילות ת"ח ושומרים משמרת הדת, וסו"ס כשבאו לארה"ק אע"פ שיש כמה וכמה רבנים שומרי משמרת הכשרות, והנה עכ"ז החזיקו יראים ושלמים מנהג אבותיהם ושמרו את שעשו בארצותם.

דין האורז

ועיין בשו"ת משפט וצדקה ביעקב ח"א (סי' ט), שכתב בשם אביו שהחמיר באורז וגם בכלים, וכל עיר מקנס החמירו באורז, וכתב שכן מנהג חכמי טיטוואן, ואמנם לא כתב כן על הקטניות כי לא נשאל. וסו"ס קטניות ואורז לא שמענו שהתירו הנודב"י וש"א כמו שהתירו הסוכר, ועיין באה"ט. ונר' דבסוכר החומרא לפי שלא היה בידם בהכשר טוב וגם בזה החמירו, ואילו בקטניות היא גזירה גמורה, וכן נהגו חכמי מרכיש.

ועיין בשו"ת חקקי לב (או"ח סימן יג), שנשאל באפונים לחים שבמקומות החמים יוצאים בפסח אם הם בכלל גזירת קטניות, והביא דברי הרב בית דוד שכתב כי פולים אסורים מדין גזירה דילמא אתי לאחלופי במידי דגן, וע"כ כתב להתיר הלחים ולאסור היבשים, דסו"ס אי"ז אסור מן הדין, וא"כ כשיש איזה שינוי שהללו לחים והללו יבשים אין לגזור גזירה על הכל אלא לפי המנהג, והו"ד השדי חמד (כללים מערכת המ"ם כלל לו

שכתב בסתם, ולא חש לשי' הרשב"א ומהרי"ק והריב"ש, וכבר ביאירתי הדברים מדוע לא יש להקל בשופי, ודלא כהגר"י משאש. וסו"ס הציל אותנו בדבריו, דקל לי עתה לומר שהיו גדולים במרוקו שהקילו, ואין זה מנהג מדינה שלמה, וממילא יש להתיר לאוכלן ע"י התרה ולא לחשוש כ"כ לדברי הריב"ש.

[והנני השואל על הרבה מיוצאי מדינת מרוקו, שפעמים רבות כששואלים על מנהגיהם נתלין בפסוק ובני ישראל יוצאין ביד רמ"א, ואיך עכשיו רוצין לבטל דעתו של הרמ"א במחי יד בלי התרה, אתמהא].

והנה ודאי יקשו קושיות אין קץ להתיר, אין לשמוע לבטל המנהג, וראינו קושט דברי אמת הדרך הישרה במנהג שנהגו, ואם קשה הדבר עושין התרה ולא יש להתיר בלי התרה בשופי. וגם הגר"י משאש לא הבינו דבריו מחוסר עיון, כי גם הוא ביקש שיעשו התרה, ולפי שאנו מדמין כדרכה של תורה בכל הכבוד הראוי, נוהגין כמנהג זקנים וה' הטוב יכפר בעד.

שמיני של פסח

ובענין שמיני של פסח, אם יש להחמיר בקטניות ובאורז, וכן מצה שרויה שאני מחמיר בימי הפסח, הנה זאת לפי שגדלתי בנעורי בארה"ק, ואולם זה לי יותר מעשרים וחמש שנים שגרתי במדינת

מלחמת העולם הראשונה שכבר עברו קרוב למאה שנים].

ומה טוב ומה נעים במש"כ מוהר"י משאש זצ"ל שהיה גברא רבה וכתב שאין בזה מנהג, כי בזה הציל אותנו מלומר שנהגו כל העם והיה לחוש לדברי הריב"ש שהיא תקנה לעולם, ולפי שהיו כאלה שלא החמירו אין היא תקנה לכל בני מרוקו. ואם הייתה עיר שלמה שנהגו כולם לכאורה לבני העיר הללו צ"ע אם תהני התרה דלא בעי' מדינה שלמה אלא אפי' עיר אחת, ומכ"מ כיון שיש מהנדזין בזה איך היה המנהג וגם היו שהקילו בזה, ע"כ יש להתיר להם ע"י התרה.

ומכ"מ לפי הגר"י משאש זצ"ל שרוצה לומר שאין לחוש כלל וכו', הנה אי"ז לדעת מהרי"ק. וסו"ס בעינינו ראינו כי נוהגים בקהילות מרוקו וגם נתפזרו בכל העולם לחומרא בדברים אלו, וכל מי שרוצה לאכול קטניות בפסח עושה התרה וכן ראוי לנהוג. וחודד לשונו שכתב מפני מחלת הדמיון, ח"ו שכתב על המחמירין אלא בזה שלא רצו לבטל מנהגם יצא קצפו עליהם, וכבר נתבאר שלא היו אלה יחידים או מתחסדים אלא ערים שלמות. וגם הוא דיבר על האורז, ומכ"מ אין אנחנו מקבלים דבריו זצ"ל, כי יש לנו חזקה מאבותינו ואבותיהם כולם חכמים ושלמים. וסו"ס גם הוא ז"ל ס"ל דכל שלא ביטלו מנהגם חייבים לנהוג בזה איסור, וגם הוא פסק כדברי השו"ע

שיטביל המצה במלח, וכן בסוכות שלא ישנה הישיבה בסוכה באחרון של סוכות. [אגב באחרון של סוכות אנו נוהגין לאכול איזה דברים מחוץ לסוכה, אע"פ שבימי הסוכות אנחנו מקפידין אפילו בשתית מים מחוץ לסוכה.]

ובענין הסוכר זאת מצאתי שהחת"ס היה שותה סוכר בשמיני של פסח, וראה באוצר החיים צאנז (אות שסא) בהערות. וראה הגדת לב חזקיה (אות קי), שהיה משתמש בסוכר באחרון של פסח שהיה יוצא תחת השגחה, ואולם קטניות ואורז החמירו בהם יותר ולא ראיתי מתירין באחרון של פסח. וכווננו דברי לדעת הגדולים הנז'.

שוויץ וארה"ב, ולא היה לי בזה מנהג אבות היאך יש לי לנהוג ביו"ט אחרון, לכן על דעתי ואכלתי שרויה ושתיתי סוכר בשמיני, אבל אורז וקטניות לא העזתי.

ויש לי חילוק בין סוכר ושרויה, לאורז וקטניות, ומקצת הדברים נזכרו לעיל, ולאחר ימים מצאתי און כי הרה"ק רא"ד מבוטשאטש, בשמיני היה מקפיד לאכול שרויה דוקא, וכן כתבו בשם המגיד מקאזניץ וכן מהר"י מניישטאט. ועוד מצאתי כי השרף הקדוש (רבי אהרון לייב מפרעמסלאן) אמר שאליהו הנביא גילה לו שני דברים, האחד שלא ישנה אחרון של פסח משאר ימות הפסח זולתי



בענין שתיה בין כוס ג' לד', ובענין כוס ב' וד' מחמר מדינה

הרב ישראל נתנאל נמדר

מח"ס שבת לישראל, נר יעקב וכוס של ברכה, גרייט ניק, ניו יורק

(א) איסור שתיה בין כוס ג' לד'

ישכחו לומר הלל ולכן אסרו להפטיר
אחר אפיקומן (כמו שאסרו לשתות בין כוס
שלישי ורביעי) שלא ישכח טעם פסח,
והנהיגו הדבר אף לאחר החורבן בית
במצה זכר למקדש. והנה הרז"ה כתב כן
לענין איסור אכילה אחר אפיקומן, אבל
לא לענין איסור שתיה בין הכוסות. אלא
דמצינו בתוספות (קז: ד"ה רביעי), דגם
הזכירו טעם זה של "ביטול טעם מצה"
וכתב כן לענין איסור שתיה בין הכוסות.
ולפי טעם זה לכאורה הכל במשמע דכל
מה ששותה העביר טעם מצה מפיו. אבל
בתוספות שם להדיא דהוא רק ביין אבל
לא במים. [וצ"ע בשאר משקים].

והנה כמה ראשונים הקשו על עיקר טעם
זה, דהמשנה של "אין מפטירין
אחר פסח אפיקומן" מדברת רק באוכלים
ולא במשקים. ואני לא הבנתי דבריהם,
דלכאורה גם משקאות מעבירים טעם
מצה, וכן כתב בגבורת ה' לתרץ דעת אלו
ראשונים. ועוד הקשו הראשונים
דלמעשה הרי צריך לשתות כוס שלישי
ורביעי דהם אחר אכילת אפיקומן, ולכן

ג' שיטות ראשונים באיסור שתיה
בין כוס ג' לד'

איתא במשנה (פסחים קיז:) "מזגו לו כוס
שלישי מברך על מזונו, רביעי
גומר עליו את הלל ואומר עליו ברכת
שיר. בין כוסות הללו אם רוצה לשתות
ישתה בין שלישי לרביעי לא ישתה" ע"כ.
(א) וברשב"ם שם כתב דר"ל דמותר
לשתות בין ראשון לשני
ובין שני לשלישי, ורק אסור בין שלישי
לרביעי. ועוד הביא שם טעם האיסור
מגמרא ירושלמי (י ו), דאיתא שם, למה
לא ישתה כדי שלא ישתכר, דתו לא מצי
למימר הלל וכו'. וכן העתיק דברי
הירושלמי ברי"ף כאן, וכן הוא בפירוש
משניות להרמב"ם, ובהגהות מיימוניות
(ז, ח). משא"כ בין כוסות ראשונות שהם
בתוך הסעודה אין חשש שישתכר.

(ב) ובבעל המאור (קט:) כתב, דהוא שלא
יפסיד קריאת הלל, וכתב
דבזמן בית המקדש נהגו לזוז ממקומם
אחר אכילתן ועולים לראש גגותיהם לומר
את ההלל. לפיכך חששו חכמים שלא

להדיא ברא"ש (ס' לג), דלגבי איסור אפיקומן מותר לשתות, וכל הפקפוק הוא על אוכלין. וכתב להביא ראיה מהירושלמי שהבאנו לעיל דטעם איסור שתיה בין כוסות ג' וד הוא מטעם שכרות, ומשמע דאי לאו חיישינן לשכרות, היה מותר לשתות. [אך למעשה דעת הרא"ש הוא דאסור לשתות כל הלילה מטעם שמא ישתכר]. ובדומה לזה איתא בתוספות (ק"ז:) דרק אסור לאכול אחר אפיקומן. אבל מיני מישתיא מותרין אפילו יין. וברשב"ם (קכ. ד"ה הוי) משמע, דאחר גמר הסדר מותר לשתות אפילו יין. והבאנו לעיל כמה ראשונים שסוברים דטעם איסור שתיה בין כוס שלישי ורביעי הוא מטעם אין מפטירין אחר פסח אפיקומן, ולכן לדעתם פשוט כדעת הרי"ף דאסור גם לשתות.

והנ"מ הוא אחר גמר אכילת אפיקומן, האם מותר לשתות עוד יין דעדיין אינו בין כוס שלישי ורביעי, ולכן לדעת הרא"ש, תוספות, רשב"ם, ומרדכי, מותר לשתות בזמן קצר זה.

סתירה בדברי הרי"ף

הנה לכאורה דברי הרי"ף סותרין אהדי, דבטעם איסור שתיה בין הכוסות כתב כירושלמי דשמא ישתכר. אבל גבי איסור אכילה ושתיה אחר אפיקומן לא כתב טעם לזה, ולכאורה בפשטות הוא כדברי הגמרא דבעינן "טעם מצה". ולכן

אם נאמר דגם ביין העביר טעם מצה, היאך יכול לשתות כוסות אלה. וגם בזה תירץ הגבורת ה', דכיון שהם של מצוה לא קפדינן כולי האי. ואיך שיהיה, לפי טעם זה לאסור שתיה בין כוסות אחרונות, לכאורה איסור זה חל כל הלילה.

ג) ברשב"ם (קח.), כתב דהטעם הוא משום דנראה כמוסיף על ד' כוסות. ובמלחמת (רמב"ן) על דברי הרז"ה הנ"ל, כתב טעם זה למה שאינם יכולין לשתות אחר כוס רביעי, דנראה כמוסיף על ד' כוסות, ונראה כמי שהתחיל בסדר אחר ורוצה לאכול פסח אחר, אבל אין נמנין על ב' פסחים כאחד. והמרדכי בסדר האחרון, גם כן כתב הטעם משום דמחזי כמוסיף על הכוסות.

מה נכלל באיסור טעימה אחר אפיקומן

והנה הרי"ף ס"ל דהכל אסור לאכול או לשתות אחר אכילת אפיקומן, חוץ ממים. וכן הוא דעת כמה וכמה ראשונים, ובכללם הרמב"ם. אולם במרדכי (סדר של פסח ד"ה בין שלישי), כתב דרק אסור לשתות בין שלישי לרביעי אבל מטעם אפיקומן רק אסור לאכול וכמשמעות הגמרא שכתב שם רק מאכלים שונים. וטעמו הוא דמשקין אינם מעבירין טעם המצה. ולפי דבריו לכאורה יהא מותר לשתות גם יין אחר כוס ד'. וכן כתב

הגאונים. ובב"י שם הביא מפסקי הרא"ש והגהות מיימוני, "שרבינו יחיאל היה מתיר לשתות יין אבל העולם נהגו כדעת הרי"ף, ומ"מ לדברי הכל מותר לשתות מים, ומיהו שאר משקין נראה דלמאן דאסר לשתות יין הכי נמי אסר בהו". ועיין בהגהות מיימוני (ח מ) שכתב דאיסור שתית יין הוא מטעם "נראה כמוסיף" ונוגע רק בתוך הסדר אבל לאחר שעקרו מן השולחן מותר, וכן הביא דברי ר' יחיאל. וכן בדרכי משה שם הביא מהמרדכי דאחר סילק השולחן מותר לשתות אפילו יין.

ובשולחן ערוך (סי' תעח) כתב "אחר אפיקומן אין לאכול שום דבר". ובסי' תעט כתב "ולא ישתה יין בינו (כוס שלישי) לכוס רביעי". ובסי' תפא כתב "אחר ד' כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים. הגה. וכן המשקין דינן כ"יין". ולכאורה מפשטות דברי המחבר נראה כדעת הרי"ף דאסור לשתות כלום חוץ ממים. וכן הוא משמעות דבריו בב"י (סי' תפא) שכתב "ומיהו שאר משקין נראה דלמאן דאסר לשתות יין הכי נמי אסר בהו", וכן הוא כמעט מפורש ברמ"א. וכן עיין במאמר מרדכי (תפא א) שכתב דמשמע בדעת מרן ש"ע דהכל אסור חוץ ממים. וכן הוא בנהר שלום (תפא א). ושניהם הביאו ראיה מדברי מרן בב"י שם וסתימת דבריו בס' תפא. אולם לא דברו אודות הדיוק בס' תעט שרק יין אסור.

לדעתו אמאי הצריך הירושלמי לאסור שתית יין אחר כוס שלישי משום שכרות, אם הוא אסור ממנ"פ משום "אין מפטירין אחר מצה". ולכן צריך לומר דמש"כ הרי"ף דהכל אסור לאכול ולשתות (חוץ ממים), אינו רק מדין "אין מפטירין" אלא הוא פסקו למעשה, דמטעם "אין מפטירין" אסור לאכול אבל לא לשתות, אך מטעם שכרות אסור לשתות גם יין. אבל עיין בנהר שלום (תפא א) שכתב דטעם איסור שתיה לדעת הרי"ף הוא משום הפגת טעם מצה, וזה ודלא כדברינו. ועוד כתב שם דמותר לשתות מים לדעת הרי"ף, דאינו מפיג טעם כי אין בהם טעם מצד עצמן, דמהאי טעמא השותה מים שלא לצמאו א"צ לברך.

דעת בעלי ש"ע באיסור שתיה בין הכוסות

הנה בטור בס' תעח [דיני אפיקומן] כתב, "ואחר אפיקומן אין לאכול שום דבר וכו'". ובסימן תעט [דיני ברהמ"ז על כוס שלישי] הביא הטור איסור שתיה בין כוס שלישי ורביעי, ובלי טעם של האיסור. ובב"י שם כתב רק דהוא משום שמא ישתכר כדברי ירושלמי. ובס' תפא (דין כוס חמישי ודין שלא לשתות אחר כוס רביעי), כתב בטור בשם הרא"ש דיראה מדברי רב יוסף טוב עלם, שאסור לשתות אחר ד' כוסות וכתב הרי"ף וכן כתבו

סתירה בדעת הט"ז וישוב דבריו

והנה בט"ז (תעט ב) כתב דטעם שאסור
לשתות בין כוס ג' וד' הוא משום
שלא ישתכר ולא יוכל לגמור הלל. וכתב
עוד דלפי זה שאר משקין שאינם משכרים
מותר. אבל עיין בט"ז (תפא א) על דברי
המחבר דאסור לשתות יין גם אחר כוס
רביעי, דדוקא מים מותר אבל לא מים
שנתמדו כגון עפ"ל טרנ"ק דהוא מבטל
טעם מזה! ולכאורה סותר דבריו לעיל.
ולכאורה צריך לומר דמחלק בין אחר
שתית כוס רביעי וקודם שתית כוס רביעי,
דטעם איסור שתיה בין ג' וד' הוא מטעם
שלא ישתכר ואינו יכול לגמור הלל. אבל
אחרי כן, אין טעם זה שייך, אבל עדיין
חל איסור שאר משקין משום ביטול טעם
מזה וזהו חל כל הלילה. אבל לכאורה
א"א לומר כן דגם בין ג' וד' הוא אחר
אכילת אפיקומן ואמאי מותר לשתות
שאר משקין שהעבירו טעם מזה. ודבריו
צע"ג. ושוב ראיתי שכן הקשה עליו
בפמ"ג (א"א, ריש ס' תפא).

ושמא יש לחדש דבאמת דעת הט"ז הוא,
דאחר אכילת אפיקומן אין לשתות
כלום משום "טעם מזה". ומחמת זה אינו
יכול לשתות כלום חוץ ממים. אבל
לדעתו יש עוד טעם לאסור דוקא בין כוס
ג' וד' והוא משום שלא ישתכר, ונוהג רק
ביין ושאר משקים המשכרים. אבל
למעשה צריך לשתות יין לכוס שלישי

ורביעי אע"פ שהם מפגיין טעם מזה.
וכיון שכן, א"א לומר דבין כוס שלישי
ורביעי אסור לשתות משום טעם מזה
דממנ"ש העבירו בכוסות ג' וד'. ולכן יש
רק חד טעם לאיסור בין כוס ג' וד' והוא
מטעם שלא ישתכר, ולכן מותר לשתות
שאר משקין.

ובהסבר הדברים אפשר לומר, דכיון
שמוכרח לשתות ב' כוסות
אחרונות, לא רצו חז"ל לאסור שתית כל
משקים שם [מחמת העבירו טעם מזה]
עד לאחר שתית כל הכוסות, דרק אז יהא
ניכר הטעם שלא לשתות. משא"כ בין כוס
ג' וד' אין כל כך ניכר דלא שרי לשתות,
שהרי כבר שתה כוס שלישי ועוד עומד
לשתות כוס ד' בקרוב. וגם בזמן קצר בין
אכילת אפיקומן ובין שתית כוס ג', הרי
לא התחיל לשתות עדיין כוס שלישי,
ולכן יש היכר במה דלא שרי לשתות כל
משקה שהעביר טעם מזה.

לפי הנ"ל יש לומר שכן דעת מרן
והרי"ף

וכן יש לומר בדעת מרן ש"ע, וזהו מה
שהביא טעם הירושלמי בסי' תעט
כשמייירי באיסור בין כוס ג' וד'. וכתב
שם בש"ע (תעט א), "אחר כך מוזגין לו
כוס שלישי ומברך עליו ברכת המזון
ובורא פרי הגפן ושותהו בהסיבה, ולא
יברך אחריו ולא ישתה יין בינו לכוס

ממים. ולא חשש להזכיר דבאמת בין כוס ג' לד' יכול לשתות קצת דברים.

כן מדויק בדעת המ"ב

הנה במ"ב (תעט ה), הביא ב' טעמים לאיסור שתיה בין ג' ד', דהיינו שמא ישתכר ושנראה כמוסיף על כוסות. וכתב דלפי זה אם אינו משכר ואינו חמר מדינה יהא מותר לשתות. וז"ל שם "שמא ישתכר ויישן ולא יגמור את ההלל, ויש שכתבו הטעם מפני שהוא נראה כמוסיף על הכוסות, וכתבו האחרונים דלאו דוקא יין ה"ה שאר משקין המשכרין, מיהו אם אינו משכר מותר והוא שלא היה חמר מדינה, דאם היה חמר מדינה יש להחמיר ולחוש לטעם השני דנראה כמוסיף על הכוסות". ועיין בשער הציון שם שהביא כן מהבגדי ישע, ושכן משמע בפרי חדש הנ"ל. אולם עיין במ"ב (סי' תפא ס"ק א) שהביא ג' טעמים לאיסור שתיה אחר ד' כוסות. א', טעם הרא"ש דשמא ישתכר וחייב לספר כל הלילה. ב', נראה כמוסיף, והוא דעת הרשב"ם, הר"ן והרמב"ן. ג', ביטול טעם מצה. וכתב דסתימת דברי המחבר והרמ"א כדעה זו, ולכן לדעתם אסור לשתות כלום חוץ ממים. [ובפשטות זהו שיטת הרי"ף דאחר אכילת אפיקומן הכל אסור]. וכתב למעשה, דבמקום צורך גדול מותר לשתות כל שאינו משכר, ובפרט בליל ב'.

רביעי" ע"כ. ומדויק דרך יין (ושאר משקה המשכר) אסור ולאו שאר משקין. אולם בסי' תפא כתב, "אחר ד' כוסות אינו רשאי לשתות יין אלא מים. הגה. וכן המשקין דינן כייין" ע"כ. ומשמע שכל משקה חוץ ממים אסור מחמת ביטול טעם מצה. ולהנ"ל יש לומר דדעתו ממש כדעת הט"ז (לפי דברינו לעיל). [וידעתי שדברים אלו הם חידוש לדינא, ובפשטות אין כן דעת המאמר מרדכי ונהר שלום וכו'].

אולם צ"ע, דלכאורה אינו יכול לומר כן בדעת הרי"ף, דכתב להדיא שם דא"א לשתות כלום בר ממים אחר אפיקומן. אולם באמת יתכן לומר כזה, דהרי כבר הבאנו דדברי הרי"ף סותרין אהדדי, דבטעם איסור שתיה בין הכוסות כתב כירושלמי דשמא ישתכר, אבל גבי איסור אכילה ושתיה אחר אפיקומן לא כתב טעם לזה, ולכאורה בפשטות הוא כדברי הגמרא דבעינן "טעם מצה". ולהנ"ל אפשר לומר דטעם שמא ישתכר הוא דוקא בין כוס ג' וד', שהרי בזמן זה א"א לומר שחוששין משום העברת טעם מצה (כיון דממנפ"ש שותין כוס של יין). ומה שכתב דא"א לשתות כלום בר ממים אחר אפיקומן אין כונתו דא"א ממש, דלפ"ז אפשר לשתות דברים שאינם משכרים בין כוס ג' לד', אלא כונתו הוא רק דמטעם האיסור "אכילה ושתיה אחר אפיקומן" אינו יכול לשתות כלום בר

טעם מצה יעו"ש". הרי דיש ג' טעמים נפרדים גם במה שאסור לשתות בין כוס ג' וד'.

ויש לומר כדרך שכתבנו בדעת הט"ז, דכיון דבסי' תעט מיירי בין כוס ג' וד', א"א לומר דאסור משום מבטל טעם מצה, דממנפ"ש הוא שותה יין למצוה. ולכן צריך לתת שאר טעמים לאיסור זה. אבל לאחר ד' כוסות יכול להיות אסור גם משום מבטל טעם מצה.

ואם כנים הדברים, יוצא למעשה דבין כוס ג' וד' הוא יותר קל ויכול לשתות לכתחילה כל דבר שאינו חמר מדינה ואינו משכר. וכל זה אינו אלא לעורר ולא להכריע, ופשוט.

ולכאורה פלא על דבריו דבסימן תעט [לענין שתיה בין כוס ג' וד'], הביא רק ב' טעמים והשמיט טעם "מבטל טעם מצה", אבל בסימן תפא [לענין איסור שתיה אחר ד' כוסות], הביא כל ג' טעמים. ולעומת זה עיין בכה"ח שם (ס"ק ז) שכתב "והטעם כתוב בירושלמי כדי שלא ישתכר, דתו לא מצי למימר הלל. ופריך התם והלא כבר משוכר הוא ששתה כבר הרבה בסעודתו, ומשני יין שבתוך המזון אינו משכר שלאחר המזון משכר. וכתב הרשב"ם בפסחים (ק"ז:), דה"ה נמי יין שלפני המזון אינו משכר יעו"ש. והמרדכי בסדר האחרון, כתב הטעם משום דמחזי כמוסיף על הכוסות. ובתו' שם כתבו הטעם בשם י"מ, שלא יבטל

(ב) ברכה על כוס שני ורביעי לשתיה חמר מדינה

"הפסק" ומציין להגר"א, ושוב כתב דאף אי נימא דאינו הפסק, צריך לברך משום דכל אחת הוי מצוה, ומציין למג"א. וברור דסובר דיש ב' טעמים, ושכן היא דעת המג"א והגר"א.

ולכאורה הוא הדין במי ששותה חמר מדינה, כיון שאין לו יין או שהוא חולה ואינו יכול לשתות יין או מיץ ענבים, דלפי ב' הטעמים בפוסקים במה שמברכים על כוס שני ורביעי, [דהיינו משום שכל אחד מצוה בפני עצמה או משום שהגדה והלל מפסיקין בין הכוסות], גם כאן הוי הפסק ומצוה

ביאור צדדי הדיון

הנה נחלקו הראשונים בענין ברכה ראשונה בד' כוסות, (עיין בטוש"ע סי' תעד), יש סוברים דכוס שני ורביעי נפטרו בברכת כוס ראשון ושלישי וככל כללי הלכות ברכות, ואין שום הפסק אלא בברכת המזון, וכן פסק בשו"ע שם. ויש חולקים, וס"ל דהגדה והלל מיקרי הפסק לענין הברכות, ולכן צריך לברך על כל ד' כוסות, וגם משום שכל כוס מיקרי מצוה. וכן הובא ברמ"א, דלמנהג אשכנז יש לברך על כל כוס וכוס מד' כוסות. ולמעשה במ"ב שם הביא בראשונה טעם

כי אם אכוס א' וכוס ברכת המזון", וצ"ע. ולכאורה ר"ל דכיון דעפ"ל טראנק הוא חמר מדינה, אינו מברך על כוס שני ורביעי. וכן הביא דבריו בשער הציון (שם ס"ק ח). ובביאור הטעם שלא לברך יש לומר, דכיון דנחלקו הראשונים אם יוצאין יד"ח בחמר מדינה, לכן י"ל ספק ברכה להקל. וכל זה רק לטעם המג"א וט"ז בסי' תעד, דאנו מברכים על כל כוס משום שכל כוס הוא מצוה בפני עצמה, משא"כ לדעת הגר"א שם דמברכים משום דהגדה הוי הפסק, לכאורה ה"ה כאן צריך לברך, אולם הפמ"ג סובר דספק ברכה להקל מחמת שיטת המג"א וט"ז. וכן מצאתי בפסקי תשובות (סי' תפג) שלמד כן, וכן כתב בספר שואלין ודורשין (חלק ו' עמ' קס), וכן נראה מדברי בעל שש"כ (פ"ב סעי' נג הערה כח).

דיחוי דברי הפוסקים דאין זה כוונת הפמ"ג

ולענ"ד אין זה נכון כלל ואין זו כוונת הפמ"ג. דהנה המעיין בדברי האחרונים שם (עי' מג"א בסוף הסימן), ושער הציון שם, יראה דנחלקו במשקין, שכל השנה אין רוב שתיית העם בו אלא רק בפסח. ומסיים המג"א שם וכתב "ואפשר דגם כאן אם רוב שתיית ההמון ליקורץ או עפ"ל טראנק, מותר ליקח אותו לד' כוסות אם אין לו מי"ד ויין", ע"כ. וכן הביא דברים אלה במ"ב (סי' תפג ס"ק יא), ועליהם כתב בשער הציון בשם

בפנ"ע. ועיין בדרכי משה (סי' תפג ס"א) שכתב וז"ל, כתב המהרי"ל במקום שנהגו לשותות משקה העשוי מדבש ואין חוששין לזיופא דקמח, מי שאין לו יין יקח אותו משקה לד' כוסות. ובהגהות מנהגים (הר"א טירנא) כתב, דלכוס של קידוש אין לוקחים שאר משקים, ואין מקדשים אלא על היין או פת כדלעיל (סי' ערב). אמנם לי נראה, דבליל פסח יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה עכ"ל. ומבואר דזהו טענת הר"א טירנא דאינו יכול לקדש על חמר מדינה כלל, אולם הרמ"א סובר דיכול להקל, דלא כבסתם קידוש של ליל שבת ויו"ט.

ועיין ברמ"א (סי' תפג) שהביא דברי מהרי"ל, וכתב "ויש אומרים שאין עושין קידוש על שאר משקין, כמו שנתבאר לעיל (סי' ערב). ולי נראה דלענין ד' כוסות יש לסמוך אמאן דאמר דמקדשין על שאר משקין אם הוא חמר מדינה וכו'", ע"כ. ומעתה נראה פשוט דלא שנא לענין ברכה גבי מי ששותה חמר מדינה, דלמעשה יוצא יד"ח בזה כמו שכתב הרמ"א ושאר אחרונים, ולכן בודאי הוי מצוה בפני עצמה, וכל שכן לטעם הפסק דפשוט הוא שצריך לברך.

אלא דיש שרצו להביא ראיה שלא כדברינו מדברי הפמ"ג (סי' ת"ג א"א סק"ג), שכתב "וברכה על כוס צ"ע, עיין סי' תעד בט"ז ומג"א, ויראה לי דעפ"ל טראנק וכדומה אין לברך ברכה

הפמ"ג, דאין כדאי לברך על עפי"ל טראנק אלא בכוס ראשון ושלישי. וברור דמשמעות דבריו הוא דכיון דרק בפסח שתיית רוב העם הוא בעפי"ל טראנק, לכן יש חשש שאינו חמר מדינה. אולם במה דהוי חמר מדינה בודאות, אין עולה על דעת הפמ"ג ושער הציון שלא לברך עליו. [וכן עיין בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סי' יח, וכן הובא בהליכות שלמה פרק ט' דבר הלכה אות לג) דטעם ספיקת הפמ"ג משום שמסופק דוקא גבי עפי"ל טראנק. אולם בשאר חמר מדינה משמע להיפך דפשוט שיכול לברך.]

ולכן זהו מש"כ הפמ"ג להביא ספיקתו בשם המג"א וט"ז, דלפי הגר"א אף אם אינו חמר מדינה צריך לברך עליו. עוד נראה לי דהמעייין במ"ב (סוף סי' תפא), יראה שהביא כמה משקאות שהם בגדר מיא בעלמא, ולכן מותרים לשתותם גם לאחר אפיקומן דאינם מעבירין טעם מצה, ואחד מהמשקין הוא עפי"ל טראנק, ולפי זה נראה דדעת המ"ב הוא דיש צד גדול לומר דעפי"ל טראנק אינו חמר מדינה כלל. וא"כ אינו יכול לברך על כוס שני ורביעי לדעת המג"א וט"ז. אבל במה דהוי באמת חמר מדינה אין ספק בדעת הפמ"ג ומ"ב דצריך לברך על כל כוס וכוס. וכן ראיתי בספר הלכות חג בחג (פסח פ' יט סע' יב ובהערה שם), שלמד כן במ"ב ופמ"ג. [אולם עיין לקמן דדעתו שלא יברך מטעם אחר.]

וכן למד במנחת שלמה (ח"א סי' יח), ובהליכות שלמה (פרק ט', דבר הלכה

אות לג, עמ' רכט) בדעת המ"ב ופמ"ג [ולענין עיקר דעתו בזה עיין לקמן]. ואולם עיין בשש"כ הנ"ל שהביא דהגרשז"א ז"ל הקשה על דברי המ"ב, שהרי לענין כרפס ומרור כתב בביה"ל (סי' תעג ס"ו), דכיון שהם ב' מצוות נפרדות אין ברכת האדמה של כרפס פוסלת את המרור, ולכאורה צריך שיהא כן גם בנידון דידן. והמעייין בכל דבריו שם יראה דלכאורה למד המ"ב דלא יברך (ככוס ב' וד') על חמר מדינה. ואולם דבריו במנחת שלמה הם בהדיא, וגם הם מכתב ידו ממש. ולמעשה עיין בקובץ הלכות (כ' יא), דהביא מהגר"ש קמנצקי דיש לברך גם בכוס שני ורביעי.

דעת הגרשז"א בעיקר דין זה

אכן עיין בשו"ת מנחת שלמה (הנ"ל וכן הובא בהליכות שלמה) דמסתפק דהגרשז"א בדין זה, ותורף דבריו הם דלפי המג"א יש צד לומר דאינו יכול לברך אלא על היין. דבאמת מה הטעם דיכול לברך על כל ד' כוסות, בזה כתב המג"א דכל אחד הוי מצוה בפנ"ע. אך זה תמוה דהמצוה אינה מזקקת ברכה. ולכן מפרש שם דבאמת סברא היא, דכמו שאסור ליהנות מן העוה"ז הנאה גופנית בלא ברכה, כמו כן צריך להיות אסור הנאה של מצוה בלא ברכה. ולמשל צריך להודות לה' שהמציא לו אתרוג כדי לצאת מצות אתרוג, אלא דלא תיקנו לברך על כל מיני הנאות. אבל גבי כפה"ג

דעת הגרמ"מ קארפ

והנה ראיתי בספר הלכות חג בחג (פסח פ' יט סעי' יב ובהערה שם), שגם כן כתב דלא יברך רק על כוס ראשון ושלישי, ועיין בהערה שם, שכתב כן על פי דברי הפמ"ג שהובא בשער הציון. ולענ"ד אין זה נכון, וכדכתבתי לעיל. וגם שם בסוף ההערה נחית למה שכתבתי לעיל, דמדברי שער הציון נראה דכל דברי הפמ"ג הם רק במי תפוחים שאין רגילים לשתותם כל השנה, אמנם אם יהא איזה משקה חמר מדינה בודאות, יש לברך על כל כוס וכוס. ולכן צ"ע במה שסותם להלכה שם להחמיר שלא לברך. אולם המעיין שם נראה דעיקר טעמו הוא דבזמננו אין שום חמר מדינה כיון שיש לנו יין לרוב, וכדהבאנו לעיל בשם החזו"א ועוד פוסקים. ולכן מטעם זה חושש לברכה לבטלה כיון שאין לנו חמר מדינה. ואף שהרמ"א מיקל בזה ליוצא יד"ח ד' כוסות, הוא רק מפני הדחק שא"א באופן אחר, אבל אין לו לברך.

אולם לענ"ד אין מה לחשוש, דכבר הבאנו מנהג העולם לחשוב כמה דברים לחמר מדינה, והבאנו כמה תירוצים לבעיה זו. ועוד אפילו להשיטות שאין לנו חמר מדינה, יכול להיות שהוא רק לקידוש ולא לשאר דברים. דעיינ באור לציון שם שמיקל לכתחילה בהבדלה, אף על פי שכתב דבקידוש אין לנו חמר מדינה כלל. [וכאמור מסתימת

סברא היא, דכמו שמברך בפה"ג על הנאה גשמית, בעי לברך בפה"ג גם כן על שהזמין לו הקב"ה את היין לקיים את המצוה, שהרי היין מיוחד לכך משום דאין אומרים שירה אלא על היין, ולפ"ז אינו כשאר ברכות הנהנין אלא מברך על הנאת המצוה עצמה, ובזה שפיר יש לברך על כל כוס וכוס. ולכאורה יוצא דלדעתו הוא כעין ברכת המצוה.]

ולפי ביאור זה בהמג"א יוצא, דרק לענין יין יש מעלה מיוחדת שכל כוס צריך ברכה בפנ"ע, אבל בחמר מדינה אינו כן. אבל המשיך הגרש"ז שם וכתב דדברי הט"ז נראין יותר, וכן לדברי הגר"א אין מה לדון דיש לברך. וגם לא מצינו בשום פוסק שיאמר דין זה, דאם שותה חמר מדינה לא יברך שהכל כי אם על כוס א' וג' בלבד, ולכן למעשה צ"ע, עכת"ד המנחת שלמה. ובהליכות שלמה שם (ארחות הלכה 108/109) כתבו דבעל פה הוסיף רבינו להעיר, שבכל ההגדות שנדפסו מלפנים בחו"ל (שלא היה יין מצוי כל כך), כתבו בסתמא שמי שאין לו יין יקח משקה מע"ד, וכתבו חילוקי דינים רבים בין יין לחמר מדינה, ולא הזכירו דבר זה כלל וכלל. אמנם עוד הובא שם, דהורה רבינו לאחד מבני משפחתו שנאסר על פי רופאים בשתיית יין, ליקח מיץ תפוזים טבעי ולברך שהכל על כוס א' וג' בלבד.

דבריו בס"ק כד, מוסבים הם על אותם דברים, שמסופקין אם הם חמר מדינה או לא. אבל במע"ד ושאר מיני משקאות שהם בגדר חמר מדינה בודאי, לכאורה פשוט שצריך לברך על כל כוס וכוס.

עצה לצאת לדברי הכל

והנה במג"א (סי' תעד סק"א), כתב בסתם, דטעם הברכה הוא משום שכל כוס וכוס הוא מצוה בפנ"ע. אך עיין בט"ז שם, דגם כן כתב בטעם הגאונים דמברכים על כול כוס, דודאי לא הוי הפסק, אלא כיון דחכמים תיקנו ד' כוסות הוי כמתנה בפירוש בשעת ברכה, שאין בדעתו לשתות מחמת ברכה זו אלא כוס זה, וכיון שצריך לכוס אחר חייב לברך עליו, [וזהו כוונת הראשונים בטעם דצריך לברך על כל כוס משום דהוי מצוה]. אבל לא כתב דהוא מחמת "מצוה" בסתם. וכן הוא בדרישה ומהרש"ל, הובאו דבריהם בפמ"ג (א"א כאן).

ולדבריהם יוצא נפק"מ בין הטעמים, דכל הטעם שצריך לברך הוא משום דדעתו רק על כוס זה, ולכן אמרינן דסתם דעת שלו רק על כוס זה. ולכאורה אם מכוין בדעתו בשעת ברכה על כוס ראשון לפטור גם כוס השני, יש לומר דאינו יכול לברך. אולם אם נאמר דהגדה הוי הפסק, אינו תלוי בדעתו כלל, ועדיין צריך לברך בנידון זה. ובפמ"ג

הפוסקים נראה דיכול לברך, ובפרט דלדעת הגר"א פשוט שיכול לברך, והוי כעין ס"ס.]

האם יש ראייה מדברי הכה"ח

הנה כתב בכה"ח (סי' תפג ס"ק כג) שם בהגה. אם הוא חמר מדינה וכו', וה"ה אם שתיית רוב ההמון לקרי"ץ או עפי"ל טרנ"ק, מותר ליקח אותו לד' כוסות אם אין לו מע"ד ויין, מג"א שם, מיהו הר"ז (שם אות נט) כתב להחמיר בזה, אבל הא"ר שם כתב כדברי מג"א, וכ"כ חי"א שם, ומ"ב שם" ע"כ. ובאות הבאה כתב, "ולענין ברכה ראשונה שמנהג בני אשכנז לברך על כל כוס וכוס כמ"ש לעיל סי' תעד, הכא א"א (אות ג) מסתפק אם לברך ג"כ על כל כוס וכוס, או דוקא על כוס א' וכוס בהמ"ז יעו"ש. וע"כ נראה דיש לברך דוקא על כוס א', ויכוין לפטור את הב', ויברך על כוס ברהמ"ז, ויכוין לפטור את הד', ועיין בדברינו לשם ודו"ק" ע"כ.

והרי בס"ק כד כתב בסתם אודות ברכה ראשונה, והעלה להחמיר בכוס ב' וד' שלא לברך, אלא לכוון לפטור אותם בברכה א' וג', ומסתימת דבריו משמע דמוסב על כל חמר מדינה. אולם באמת נראה דאין שום ראייה בזה, שהרי בס"ק הקודם, כבר הביא הכה"ח הדיון בלקרי"ץ ועפי"ל טרנ"ק, שנחלקו אחרונים אם נחשבו כחמר מדינה, ולכן יכול להיות

הפשטות בביאור של המג"א [דהוא משום דכל כוס הוי מצוה ולכן מברכים על כולם], יש לומר דכיון שיש ספק אם יצא בחמר מדינה לכן אין לברך מספק, אולם באמת נראה דלפי כללי ברכות בודאי זה מועיל לכל הדעות, דמי שמכוין בברכתו שיחול רק על הכוס שלפניו, שוב צריך לברך על כוס אחר, ואין טעם לומר דהמג"א חולק על זה כאן. ולכן נראה דיעשה כן למעשה, ובצירוף דעת הגר"א דהוי הפסק, וכן דהרי באמת קי"ל דיוצא יד"ח בחמר מדינה.

(מש"ז כאן), העלה בנידון זה דספק ברכות להקל. אולם אם נאמר בפשטות [כהמג"א], דכל אחד הוי מצוה ולכן יש לברך על כולן, אף אם יהא דעתו על כוס שני (בזמן הברכה על כוס ראשון), יש לברך על כוס שני. ועוד כתב פמ"ג שם לפי ביאור הט"ז, דטוב לכיין בברכה על כוס ראשון שלא להוציא כוס שני.

עכ"פ חזינן דלדברי הט"ז ודעימיה, יכול לכיין להדיא שלא לצאת בברכתו כוס שני ורביעי, ויהיה חייב לברך עליהם אפילו אם שתה חמר מדינה. ורק לפי



בענין אכילת בשר צלי בליל הסדר

הרב יהושע יחיאל דומש

ליקווד

בשר עגל ועוף [שפסולים לקרבן פסח, כמו שכתוב בתורה (שמות יב, ה) שרק כבש ועז כשרים להקריב]. וכתב עוד בשם האבי עזרי, דודאי מבושל מנהג כשר הוא במקום שנהגו שלא לאכול צלי, וגם דארץ אשכנז מקום שנהגו שלא לאכול צלי הוא.

וכתב הרמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ח הלכה יא), מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלים, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלים גזירה שמא יאמרו בשר הפסח הוא. וכן דעת הרי"ף (פסחים יז: דפי הרי"ף). ע"ש. ופסק מרן הבית יוסף בשלחנו הטהור (אורח חיים סימן תעו סעיף א-ב), שבמקום שנהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים אין אוכלין. ועוד שאיסור צלי חל על עגל ועוף ולא על כבש בלבד.

ויש שלוש שיטות בנושאי כלים מה נחשב צלי ואסור לאכול, ואיזה בשר מותר לאכול בליל פסחים. דעה ראשונה היא דעת הפרי חדש (סימן תעג אות ד) שסובר שכל מין צלי, אפילו צלי קדר (פירוש בשר שנצלה בקדרה בלי רוטב או מים, ואינו אלא המוהל היוצא ממנו) או צלאו

שאלה: האם מותר לצלות בשר בתנורי זמנינו ולאכלו בליל הסדר?

תשובה: אין לאכול בשר צלי, אפילו צלי קדר, בליל הסדר במקום שאין המנהג לאכול צלי, ובזמנינו מנהג רוב העולם שלא לאכול צלי בליל הסדר (עיין טור, מגן אברהם סימן תעו בשם הלבוש, משנה ברורה שם, וכן בכף החיים סופר שם, ובילקוט יוסף שם, ועוד). אבל צלאו ואחר כך בשלו, מותר. וכן מטוגן במעט שמן מותר ולא חל עליו שם צלי. אולם מותר לצלות ולאכול דגים או ביצים בליל הסדר, כי הם אינם בכלל שחיטה (ערוך השלחן סימן תעו סעיף ד, וחזון עובדיה פסח חלק ב עמוד קג הלכה ד).

ביאורים: תנן במשנה (פסחים דף נג.) מקום שנהגו לאכול צלי בלילי פסחים אוכלין, מקום שנהגו שלא לאכול אין אוכלין. וכתב רש"י (שם ד"ה שלא לאכול) דמיחזי כאוכל פסח בחוץ. והביא הטור (אורח חיים סימן תעו) לשון המשנה, וכתב עוד בשם הירושלמי (פסחים פרק ד הלכה ד) דכל דבר שטעון שחיטה אסור לאכול אם הוא צלוי, אפילו

המשנה ברורה (סימן תטו סעיף קטן א), כדעת המגן אברהם ושלחן ערוך הרב. ולכן, לדעת האשכנזים, כל מין צלי [חורץ מצלאו ואחר כך בישלו] אסור בליל הסדר (ועיין להלן לדעת הערוך השלחן).

ובאמת, יש מקומות שבני אשכנז נוהגים לאכול בשר צלי בליל הסדר, כמו שכתב הרב אייזיק טירנא בספרו, ספר המנהגים (דפוס מכון ירושלים מהדורה תש"ס עמוד נ) וזה לשונו, ונהיגי לאכול צלי במדינתנו. וכן התרומת הדשן לא היה מקפיד אם אכל צלי בליל הסדר (לקט יושר אורח חיים הלכות ליל הסדר דין ז). ואף על פי כן, המנהג של רוב ככל בני אשכנז שלא לאכול צלי בליל הסדר.

[וראיתי] מובא מהרב דוד ריביאט שליט"א* שאם טעה וצלאו מותר לאכול, אבל אם יכול, ישים כמה סנטימטר של מים או רוטב, ויחזור לחמם הבשר עם הרוטב, ואז דינו כצלאו ואחר כך בישלו ומותר. אבל בליל הסדר בליל שבת, הבשר צלי מותר כי אי אפשר לתקן ולחמם הבשר עם הרוטב.

וגם אצל הספרדים נהגו שלא לאכול בשר צלי בליל הסדר, כמו שכתב הרי"ח טוב בספר בן איש חי (שנה א פרשת צו הלכה ל) וזה לשונו, אין אוכלין צלי גם ביום ראשון, עד כאן, ומשמע שאסור לאכול גם כן בליל הסדר. וכן כתב מרן

ואחר כך בשלו, אסור. ויש מי שמתיר בצלי קדר, והוא הנחלת צבי (אורח חיים סימן תעו סק"ב) שפירש את מה שכתב טור "מבושל שרי", דהיינו צלי קדר (פרי מגדים אשל אברהם שם סק"א). ושיטה שלישית הוא המגן אברהם (שם סק"א) ועוד, שאסור בצלי קדר, וגם בשלו ואחר כך צלאו משום מראית העין, אבל מותר לאכול בשר שצלאו ואחר כך בשלו. וכן דעת החק יעקב (שם סק"ב). ומיהו המגן אברהם הנ"ל סובר דלצורך חולה קצת יש להקל בצלי קדר וכדומה.

ותבט עיני בספר חיי אדם (כלל קל הלכה ט, וגם בתוך הסדר בקצרה אות יב) שכתב וזה לשונו, ואין אוכלין צלי בשתי לילות אלו, אפילו בשלו ואחר כך צלאו בקדרה, ואפילו בשר עוף, אם לא לצורך חולה, עכ"ל. וכן דעת הרב שלמה גאנצפריד בקיצור שלחן ערוך (סימן קיט סעיף ח). ובשלחן ערוך הגאון הרב זלמן (סימן תעו סעיף א) מוסיף שאסור לשנות מנהגם, ואף בניהם אחריהם אינם רשאים לשנות מנהג אבותיהם, ואף מי שבא לדור שם ממקום שנהגו לאכול אסור לו לאכול. וגם כתב דצלי קדר וכן בשלו ואחר כך צלאו אסור. ויש להתיר לחולה כי יש מי שמתיר (הנחלת צבי). ולגבי צלאו ואחר כך בשלו, פסק להתיר וזה לשונו, לפי שהבישול מבטל את הצליה וכיוצא בזה בפסח פסול (שם סעי' ד). וכן פסק

ופסק מרן מאור ישראל בספרו חזון עובדיה (פסח חלק ב עמוד קג הלכה ה) כדעת המגן אברהם והמשנה ברורה וכתב שיש לסמוך להקל בצלאו ואחר כך בישלו. וכן כתב בנו חכם דוד יוסף שליט"א (תורת המועדים מנוקד א-ז, עמוד רפט הלכה ז). ופסק מרן הראשון לציון חכם יצחק יוסף שליט"א בספרו ילקוט יוסף (פסח חלק ג עמוד תרעח הלכה יא), שיש לסמוך להקל בצלאו ואחר כך בישלו. וכתב עוד דטיגון בשמן נחשב כבישול ולא כצלי. וכן כתב הרב יונתן נחשון שמנהגינו שלא לאכול בשר צלי בליל הסדר, אבל טיגון בשמן מותר ונחשב כבישול.^א

ולכן, המנהג אצל רוב קהילות בני ספרד להחמיר ולהקפיד כדעת הפרי חדש, אבל, כמו שמצינו אצל האשכנזים, יש כמה קהילות בני ספרד שנהגו לאכול בשר צלי בליל הסדר, כמו בני תימן^א ובני חלאב שנהגו לאכול הזרוע אחר אכילת כורך^ד [ואין כאן מקום להאריך אודות המנהג לאכול את הזרוע בליל הסדר].

החיד"א בברכי יוסף (אורח חיים סימן תעו סק"א) בפירוש, שאיסור צלי בשני ימים הראשונים בין בלילה בין ביום. אבל להלכה, כתב מרן הגרע"י בשו"ת יחזה דעת (חלק ג סימן כז) שמותר לאכול צלי ביום ודלא כדעת הבן איש חי, ע"ש.

שוב ראיתי לדעת מרן החיד"א במחזיק ברכה (אורח חיים סימן תעו סק"ב) כל צלי קדר אסור ואין חילוק בין צלאו ואחר כך בישלו או להיפך ולעולם אסור. ואם עבר וצלאו, אין לאסור בחול המועד, אבל אסור [אפילו בדיעבד] ביום טוב ראשון (שם סק"ג). אולם עיין בכף החיים סופר (סימן תעו סעיף קטן ד), דנראה דלעת הצורך ושמחת יום טוב יש להקל כדברי המגן אברהם ודעימיה, דצלאו ואחר כך בישלו מותר כיון דעיקר איסור זה אינו אלא משום מנהג, עכ"ל. וכתב בספר ילקוט יוסף (הלכות פסח כרך ג עמוד תרעד הלכה ג) דכל דבר שטעון שחיטה, אין לאוכלו צלי בליל פסח, אבל מותר לאכול ביצה צלויה או דג צלוי (שם עמוד תרעט הלכה יב, ועיין עוד בחזון עובדיה פסח חלק ב עמוד קג הלכה ד ובערוך השלחן סימן תעו סעיף ד).

ב. Laws of the Holidays: A Comprehensive Halachic Guide for Sepharadim, Page 136, Halacha 467-470

ג. אור לציון חלק ג פרק טו שאלה כ בביאורים. אבל לדעת חכם עובדיה יוסף ובנו חכם יצחק, אין התימנים רשאים לאכול צלי בליל הסדר בארץ ישראל, עיין ילקוט יוסף הלכות פסח כרך ג, עמוד תערב בהערה ב, ואין כאן מקום להאריך.
ד. משנה ברורה איש מצליח מהדורה תשע"ט, בהערות איש מצליח שבסוף הספר, סימן תעו הערה על משנה ברורה סעיף קטן א. ע"ש.

הראוי לקרבן פסח ולאז צלי שאינו ראוי לפסח. עכ"ד. ולמדנו מדבריו שכל שפסול לקרבן פסח, אך שיש עליו שם צלי, מותר לאכול בשר זה בליל הסדר.

וכן נראה לעניות דעתי, שהרי כתבו הפוסקים שאסור לאכול צלי משום דמיחזי כאוכל פסח בחוץ, ואם אופן הבישול או צלי פסול לקרבן פסח, אין להחמיר דהא לא דמי לפסח ותו לא מיחזי כאוכל פסח בחוץ. ועוד, דהרי פסק הגאון רבי זלמן להתיר צלאו ואחר כך בשלו מאותה הסברא.

על פי האמור, נראה לעניות דעתי להתיר לצלות בתנורים שבזמנינו, כיון שצריך קדרה ואין עושים צלי בתוכם בשיפודים כמו בקרבן פסח. ולכן כל התנורים שבזמנינו בגדר צלי קדר הם.

וראיתי שלדעת הג"ר יוסף אליהו הנקין זצ"ל (כ"כ משמו בשו"ת בני בנים חלק ב עמוד לא) בכל מחלוקת בין המשנה ברורה והערוך השלחן, ההלכה כדעת הערוך השלחן, משום שהערוך השלחן היה גם מורה הוראה וגם היה הרב של קהילתו, וכל פוסקים שהם רבנים באומנותם, קיבלנו פסקותיהם יותר מהפוסקים שאינם רבנים באומנותם. ולפי דעתו, אף על פי שכתב המשנה ברורה להחמיר, יש להקל כמו שכתב הערוך השלחן. וכן מטו משמיה דהג"ר משה פיינשטיין זצ"ל דההלכה כהערוך השלחן

שוב מצאתי להרב הגאון בן ציון מוצפי שליט"א בספרו 'פסח בציון' (פרק יז הלכה י) שכתב, שבארץ ישראל וארצות נוספות נהגו שלא לאכול צלי בלילי פסחים, בין כבש, בין עגל או עוף. וגם הכבד והלב וכל האיברים הפנימיים שצריכים צליה לאכלם, אין לאכלם בלילי פסחים. וכתב עוד שיש מחלוקת הפוסקים לגבי צלאו ואחר כך בישלו או בישלו ואחר כך צלאו, שדעת הפרי חדש לאסרם לגמרי, ודעת הערוך השלחן שבשני אופנים הללו מותר, ודעה שלישית שהיא דעת המגן אברהם ועוד. ופסק הרב מוצפי שאנחנו נוהגים כדעה שלישית ואין להתיר אלא צלאו ואחר כך בישלו.

ודעת הערוך השלחן, ע"ש (סימן תעו סעיף ב) שכתב וזה לשונו, וצלי קדר והיינו להשים הבשר בקדירה בלא מים, נראה לי דמותר, כיון דפסח פסול בכי האי גוונא כדאיתא בגמרא, וכו'. ולכן גם בצלאו ואחר כך בשלו או בשלו ואחר כך צלאו מותר לאכול, כיון שפסול בקרבן פסח וכו'. והאחרונים כתבו דאפילו צלי קדר ובשלו ואחר כך צלאו אסור, ואפילו בישלו ואחר כך עשאה צלי קדר אסור משום דשם צלי עליו, ולא ידעתי למה לנו להחמיר במנהגא בעלמא בדבר שאין בו טעם. עכ"ל. והוסיף בסוף דבריו שם שבמה שקבלנו איסור לאכול בשר צלי מכל מין בשר, הרי על כל פנים צלי

מה לסמוך, אין לי כח להתיר מה שהאחרונים והפוסקים אוסרים, ובפרט מרן החיד"א, הבן איש חי, המשנה ברורה, הכף החיים סופר, וחכם עובדיה יוסף זלה"ה. אולם יש להקל לאכול צלי קדר שיש בו תבלינים ומעט שמן (או משקה אחר) שבתוך הקדרה כי בדרך זו אין עוד שם צלי עליו ובודאי פסול לקרבן פסח. ובמקומות דנהגו היתר, ודאי ימשיכו במנהגם. אבל כל מקום דנהגו איסור, וכן כל מקום שאין לו מנהג כעת, אסור לאכול בשר צלי, כמו שכתבתי לעיל. אבל אם טעה וצלאו, ואין לו בשר מבושל או מטוגן, יש להקל ולאכול כי כל זה אינו אלא מנהג ומשום שמחת יום טוב כדאי לסמוך על דעת הנחלת צבי וערוך השלחן, דצלי קדר מותר לכתחילה, אף על פי שזה נגד דעת מרן החיד"א. וכן נראה לעניות דעתי.

במחלוקת עם המשנה ברורה.^(ה) לכן, יש עוד טעם להקל כדעת הערוך השלחן.

אלא שסוף דבר הכל נשמע, אינני ראוי להתיר במקום שהגדולים והפוסקים אוסרים. ולכן, אף על פי דלעניות דעתי יש מקום להקל ולאכול צלי קדר וכיוצא בו בליל הסדר כמו שפסק הערוך השלחן, אני מבטל דעתי אצל כל חכמינו וצריך לומר ולהורות שצלי קדר, בישלו ואחר כך צלאו, וצלי שבתנורים שבזמנינו, כולם אסורים בלילי פסחים. אבל מותר לאכול צלאו ואחר כך בישלו או טיגון בשמן, ונראה לי להתיר גם בצלי קדר אם יש תבלינים ומעט שמן בתוך הכלי עם הבשר.

בסיכום: אף על פי שנראה לעניות דעתי שההלכה כדעת הנחלת צבי והערוך השלחן, ואם עושה כמותם יש על



בענין אם צריך לברך על ביעור חמץ הנמצא בפסח

הרב דוד מלאך

ליקווד

בא"י אמ"ה אקב"ו על ביעור חמץ. ואם בדק לאחר הרגל אינו מברך. ע"כ.

והרב המגיד ביאר טעמו של הרמב"ם שהבודק אחר הרגל אינו מברך, שהרי בכל אותו הזמן שאחר הפסח הוא אוכל חמץ, ואין הבדיקה אלא כדי להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר, ואם כן איך יברך על ביעור חמץ, אבל בתוך הרגל שהוא מצווה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך, ודבר ברור הוא זה ע"כ. ומרן בכסף משנה כתב טעם אחר, וז"ל דכיון שביעור חמץ שעבר עליו הפסח הוא משום קנסא, ואם השהה אותו אינו עובר עליו, וכיון שאינו עובר עליו אפי' מדרבנן בשהייתו מכאן ואילך היאך יברך על ביעורו, אבל בתוך הרגל שכל שעה שמשעה אותו עובר עליו שייך לברך עכ"ל. וזה לשון הטור והשלחן ערוך (סי' תלה), אם לא בדק בליל י"ד יבדוק ביום י"ד וכו', לא בדק כל יום י"ד יבדוק בתוך הפסח, לא בדק בתוך הפסח יבדוק לאחר הפסח וכו', ועל הבדיקה שלאחר הפסח לא יברך. מבואר יוצא מהמשנה

עמדת ואתבונן במי שבדק חמצו בליל י"ד וביערו וביטלו ביום י"ד כדין, ובתוך הפסח מצא חמץ ברשותו, שלפי הדין אסור לו להשהותו וחייב לבערו מיד שמא יבא לאכול ממנו, האם צריך לברך ברכת "על ביעור חמץ" בשעה שמבערו.

(א) תנן במס' פסחים (דף י:) וחכמים אומרים לא בדק אור י"ד יבדוק ב"ד, לא בדק ב"ד יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק לאחר המועד. ופירשו התוס' (בד"ה ואם) דבתוך המועד דתנן היינו מתחלת שבע עד סוף הפסח, ודלא כפירוש רש"י שפירש דבתוך המועד היינו שעה ששית שהוא מועד הביעור. ע"ש. וכן פירש הרי"ף (דף ד:), פירוש בתוך המועד היינו בתוך הפסח. וכ"כ הרא"ש (פ"א סי' יד) וכ"כ הר"ן שם. וכן פסק הרמב"ם (פ"ג מהל' חמץ ומצה הל' ה-ו), מי ששכח ולא בדק בליל י"ד בודק ב"ד שחרית וכו', לא בדק בשעת הביעור בודק בתוך החג. כשבדק החמץ בליל י"ד או ביום י"ד או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק

וזה לשון הט"ז שם, ונראה דאם ביטל קודם הפסח ובא בתוך הפסח [לבדוק ולבער החמץ] לא יברך על הבדיקה, כיון שגם זה אינו עובר על כל יראה שכבר ביטלו, ואין הבדיקה אלא כדי שלא יאכלנו, אלא דיש לדחות כיון שאינו אוכל חמץ כלל הוה הבדיקה חיובית מחמת איסור אכילה, וספק דבריהם להקל עכ"ל ע"ש. ולכאורה יש לומר שספיקו של הט"ז מתאים גם לנדונינו, במי שבדק וביער ובטל חמצו כדין, ובתוך המועד מצא חמץ ברשותו, שאם היה משהה לא היה עובר עליו בכל יראה כיון שבטלו, ורק חייב לבערו מדרבנן כדי שלא יבא לאוכלו, בזה יש לומר דאין לו לברך על הביעור, או אפשר לדחות, דהואיל וחייבוהו חכמים לבערו כדי שלא יבא לאוכלו, יש לו לברך מכל מקום.

שוב ראיתי שנדונינו ממש כבר דן בו הרב מגן אברהם שם (סי' תלה סוף סק"ב), וז"ל ואם מצא חמץ בביתו [בפסח] צריך עיון אם יברך עליו, כיון שבטלו קודם פסח וכבר קיים תקנת חכמים בבדיקה עכ"ל. נראה מזה שנידון שאלתינו במוצא חמץ בביתו בפסח אם יש לו לברך בשעת ביעורו כבר נסתפקו בו רבותינו הט"ז והמג"א.

אלא שהרב מג"א עצמו (סימן תמו סק"א) כתב בפשיטות שיש לו לברך, וזה לשון השו"ע שם, המוצא חמץ בביתו אם הוא בחול המועד יוציאנו ויבערנו מיד. וכתב על זה המג"א שם וז"ל, נראה לי

והפוסקים שמי שלא בדק בליל י"ד יש לו לבדוק כל ימי הפסח, ובשעה שבודק מברך על הבדיקה "על ביעור חמץ" כיון שבכל שעה מצווה ועומד הוא לבער החמץ מרשותו, א"כ ודאי צריך לברך.

והנה לכאורה אפשר לומר שכל זה הוא במי שלא בדק בליל י"ד כלל, דאז יש לו לברך על הבדיקה בכל עת שבודק, אפי' בתוך הפסח. אבל בנידון שאלתנו במי שכבר בדק בליל י"ד וביער חמצו כדין ושוב מצא חמץ ברשותו שכבר בטלו, אפשר שלא יצטרך לברך שוב על הביעור, כיון שכבר קיים תקנת חז"ל לבדוק ולבער חמצו בשעה שקבעו חז"ל בליל י"ד, וכל מה שהצריכו חז"ל לבער חמץ שמוצא במועד היינו כדי שלא יבא ליכשל בו ולאכול ממנו, ואינו מן החיוב לברך על ביעור זה. או אפשר לומר דלא שנה, אלא כל מקום שתקנו חז"ל לבדוק ולבער החמץ, הן חמץ שהיה ברשותו מתחלה לפני הפסח, והן חמץ שמוצא ברשותו בתוך המועד, כל שבא לקיים תקנת חכמים צריך לברך.

והנה הרב טורי זהב ז"ל (סי' תלה סק"ב), עלה ונסתפק במי שלא בדק ולא ביער חמצו בליל י"ד אך בטלו בלבו בלבד, ובתוך הפסח בא לבדוק ולבער החמץ אם יש לו לברך על הבדיקה, דיש לומר דלפי דברי הרב המגיד הנ"ל כיון שכבר בטל חמצו לפני הפסח שוב אינו עובר עליו ואין לו לברך על הבדיקה, כמו שאין מברכין על הבדיקה שלאחר הפסח.

חמץ בתוך הפסח צריך לברך, וכאן הניח הדבר בספק וצ"ע. ע"ש.

ועיין עוד להרב יצחק עטייה בספר רוב דגן (חלק אות לטובה סי' נב אות ט, דף כח ע"ב) שכתב דלא ידע מאיזה טעם חזר בו המג"א. ע"ש. ועיין עוד בספר בגדי ישע (סי' תלה סק"ב) שבתחלה חשב לומר שבברכה על ביעור חמץ שבירך בליל פסח קאי גם על חמץ שימצא בתוך הפסח, (וכן צידד במשנ"ב סוף ס"ק ה), ושוב חזר בו וכתב דלעולם יש לו לברך, דבשלמא בערב פסח היתה הבדיקה תחילת ביעור וזה סוף ביעור והכל תקנה אחת, אבל חמץ שנתחמץ בפסח הוא תקנה וביעור אחריו לכן יכול לברך, וכן נמי הדין בחמץ הנמצא שהוא ביעור אחריו שהרי בדק וביער אם לא מצא. עכ"ל. ע"ש.

(ב) וראיתי להרב אליה רבה (שם סק"ג) שרצה ליישב סתירת המג"א, וכתב לחלק בין אם כבר בדק בליל י"ד ללא בדק עדיין, דאם בדק וביטל בליל י"ד דכבר קיים תקנת חכמים אינו מברך על הביעור כשימצא חמץ, אבל אם לא בדק עדיין יש לו לברך, ובהכי מיירי מג"א בריש סי' תמו. ע"ש. [כן נראה הבנת דבריו, אף שלשונו קצת מגומגם כאשר יראה המעיין. ועי' בספר מאמר מרדכי (סוף סק"ב)].

ואחר המחז"ר חילוקו תמוה, חדא דהמג"א שהסתפק בזה בסי'

דיברך על ביעור חמץ, אע"פ שכבר ביטל, מכל מקום מברך על תקנת חכמים, וכל שכן אם נתחמצה לו עיסה בפסח שזה לא היה בכלל הביטול שיברך על ביעורה עכ"ל. נראה שהמג"א חזר בו ממה שכתב בסימן תלה, ובתר דבעיא הדר פשטה, שאעפ"י שביטל וביער החמץ קודם הפסח, מכל מקום כיון שחייבוהו חכמים לבער החמץ שמוצא בביתו בתוך המועד, צריך לברך על תקנת חכמים.

וכבר הרגישו האחרונים בדברי המג"א אלו שחזר בו ממה שכתב בסימן תלה להסתפק בזה. וכן כתב הרב מחצית השקל (סי' תמו סק"א), דאע"ג דלעיל (סי' תלה סק"ב) הניח דין זה בצ"ע, מכל מקום צריך לומר בתר דאיבעי ליה הדר פשטה דיש לברך ע"ש. וכ"כ בהגהות נתיב חיים בגליון השו"ע (סי' תלה), דבתר דאיבעי הדר פשטה בריש סי' תמו. וכ"כ בהגהות יד אפרים ובהגהות חתם סופר ובהגהות רעק"א שם, דלקמן בסי' תמו כתב המג"א בפשיטות דמברך ע"ש. וכן הסכימו להלכה הרבה אחרונים שהעיקר להלכה כמו שכתב המג"א בסי' תמו, דאם מצא חמץ בתוך המועד אעפ"י שכבר ביטלו צריך לברך על ביעורו. וכ"כ בבאר היטב (סי' תלה סק"ג) אחר שהביא דברי הט"ז והמג"א שנסתפקו בזה, כתב דנראה עיקר שיש לברך בשעת ביעורו, וגם המג"א עצמו בריש סימן תמו, כתב בפשיטות דצריך לברך בשעת הביעור בין אם נתחמץ לו דבר בתוך הפסח בין במוצא

בתליה בלביה, מוכרח הוא שבדק ג"כ בליל י"ד כדין. וכן משמע מדברי הרמב"ם ז"ל (הל' חו"מ פ"ג הל' ו-ח) שבתחלה בהל' ו' סידר דין הבדיקה, ובהל' ז' דין הביטול אחר הבדיקה, ובהל' ח' כתב דינא דידן ואם מצאו ביו"ט כופה עליו כלי וכו', משמע שמצא חמץ אחרי שכבר בדק וביטל כראוי. [ובפרט לפי מה שפירש המגיד משנה שם בדעת הרמב"ם דמיירי במי שלא ביטל, ואפי"ה אסור לו לשורפו ביו"ט, אלא כופה עליו כלי. עי' ברבינו מנוח שם, ובשו"ת הרה"צ (ח"ב בלשונות הרמב"ם סי' קמב), ובספר יד אהרן (סי' תמו בהג' ב"י) ובפרי חדש (שם). א"כ דוחק הוא להעמיד הסוגיא במי שלא ביטל וגם לא בדק].

ועוד, דהא כתבו האחרונים על הא דאמרינן בגמרא (פסחים דף ו:), דהא דלא סגי בבדיקה לחוד ובעינן גם ביטול הוא משום גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעתיה עילויה, היינו החשש הוא אפי' אחר בדיקה בליל י"ד כראוי. וכן פירש הרע"ב בפ"י המשניות (ריש פסחים, בביאור פי' רש"י על המשנה), ועיין בהגהות הרש"ש (במשנה ריש פסחים ד' ב.). אם כן ברור הוא שמה שדנו בגמרא במוצא חמץ בביתו בפסח ופסקוהו הפוסקים והשו"ע בסי' תמו מיירי כשבדק וביטל בליל י"ד כראוי. ועל זה מוסכים דברי הרב מג"א שם שיש לו לברך על ביעור חמץ בשעה שמבערנו, היינו אפי' אם כבר בדק וביטל בליל י"ד כדבעי.

תלה, מסתמא מיירי בדלא בדק עדיין, שהרי על זה סובב הולך כל סימן תלה בשו"ע במי שלא בדק, וע"ז קאי המג"א, [וי"ל ע"ד המג"א בסוף דבריו שכתב וכבר קיים תקנת חכמים "בבדיקה", משמע דמיירי בשכבר בדק. ועי' במאמר מרדכי כאן, ובשו"ת בית יחזקאל מיכלסון (סי' כו) מה שצדדו בזה]. ועוד, לפי דבריו יוצא שמה שכתב המג"א בסי' תמו בפשיטות לברך היינו כשעדיין לא בדק, וזה דחוק מאד, כי המג"א חוזר ע"ד השו"ע שם במוצא חמץ במועד, ומסתמא בכל עניין איירי, בין בדק בין לא בדק.

ועוד קשה טובא, דלפום קושטא דמילתא אי אפשר להעמיד דברי מרן השו"ע בסימן תמו שהם מימרא דרב בפסחים (דף ו.), המוצא חמץ בביתו ביו"ט וכו' דמיירי דוקא במי שלא בדק את חמצו לפני הפסח, שהרי בהדיא פירש רש"י שם (ד"ה כופה עליו את הכלי) שאינו עובר עליו בבל יראה דהא בתליה בלביה מאתמול, כדאמרינן לקמן הבודק צריך שיבטל וכו', משמע שבדק וביטל בליל י"ד כהלכה. ובפרט לפי מה שידוע ששיטת רש"י ז"ל היא, שכל חיוב הבדיקה שחייבו חכמים לבדוק בליל י"ד הוא כדי שלא לעבור על איסור כל יראה וכל ימצא, כמו שגילה לנו דעתו הרחבה בתחלת המסכת במשנה הראשונה (ד"ה בודקין), שלא יעבור עליו בב"י ובב"ב (ועי' בחי' הר"ן ריש פסחים). אם כן כשפירש רש"י כאן גבי מוצא חמץ בביתו ביו"ט שאינו עובר עליו בב"י דהא

יש לברך עליה, ולענ"ד עיקר שיש לברך בשעת ביעורו, וגם המג"א עצמו בריש סי' תמו כתב בפשיטות דצריך לברך בשעת הביעור בין אם נתחמץ לו דבר בתוך הפסח, בין במוצא חמץ בתוך הפסח צריך לברך וכו', עכ"ל החק יעקב.

ומה שכתב הרב חק יעקב להוכיח כן מסי' תלב, מפורש הוא בדברי המג"א (שם סק"ב), שכתב שאם סיים הבדיקה ולא בירך, לא יברך עכשיו אלא יברך למחר בשעת שריפה, דהא מברכין על ביעור חמץ, ואעפ"י שכבר ביטלו, מכל מקום חייב לשרפו מתקנת חכמים עכ"ל. יוצא ברור שאעפ"י שכבר בדק וביטל בליל י"ד עדיין חייב לשרפו ביום, ועל זה יש לו לברך. אם כן הוא הדין במוצא חמץ בחול המועד, דאעפ"י שכבר בדק וביטל לפני המועד, כיון דתקנת חז"ל היא לבערו מיד, יש לו לברך בשעת ביעורו. ועיין עוד בספר מקור חיים (מגן האלף סי' תלה ססק"ב), שגם הוא הכריע להלכה כדעת המג"א בסי' תמו שאם מבער החמץ בחוה"מ מיד, שפיר יברך אפי' אם ביטל ע"ש.

וראה עוד בשו"ע הגר"ז (סי' תלה סעי' ב) שג"כ סבירא ליה כדעת המג"א בסי' תמו, וכתב דקודם הבדיקה חייב לברך על ביעור חמץ אפי' אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצוה לבערו מן התורה, מכל מקום מדברי סופרים חייב הוא לבדוק ולחפש אחריו לבערו מן העולם לגמרי. וכ"כ שם (סוף סעי' ד),

שוב אחר החיפוש מצאתי להרב מהר"י טייב בספר חקת הפסח (סי' תלה ססק"ג) שהבין בכונת המג"א בסי' תמו, דאפי' אם ביטל ובדק כתקנת חכמים אפי"ה כשמצא חמץ דצריך לבערו חייב לברך, וכתב דתימא על הרב אליה רבה דלא דק. ע"ש.

ועי' עוד בחק יעקב (סק"ה), שכתב בפשיטות שעל הבדיקה שבתוך הפסח צריך לברך כיון שהוא אסור באכילה ובהנאה דבר תורה, ואעפ"י שביטל ג"כ דאז שוב אינו עובר בבל יראה ובל ימצא, אפי' הכי צריך לברך, כיון שמצוה עליו לבערו אף שאינו עובר בב"י וב"י, וכמשמעות התוס' ריש פסחים, וכן משמעות לשון הכל בו והאגודה פ"ק דפסחים, שכתבו דלעולם יברך מלבד מי שבדק אחר המועד. וכן יש קצת ראייה לזה מהא דמבואר לעיל (סי' תלב סעי' א), דהסכמת האחרונים כדעת הרא"ש שאם שכח ולא בירך בשעת הבדיקה יש לו לברך בשעת הביעור שהיא עיקר הבדיקה, ואם איתא דהיכי דביטל אינו מברך על הביעור, א"כ היכי מברך בשעת הביעור כיון שביטל מסתמא כדינו בליל י"ד והוא עיקר הביטול, ואפ"ה צריך לברך, א"כ כ"ש היכי שלא בדק כלל שיברך בשעת הבדיקה. כן נ"ל עיקר, ודלא כהט"ז שמסתפק בזה. גם מדברי המג"א מבואר שדעתו שיש לברך אעפ"י שביטל, אך היכי שבדק וביטל ומצא חמץ בתוך הפסח הניח בצ"ע אם

דטעמא דהבודק אחר הרגל אינו מברך כי בכל אותו זמן הוא אוכל חמץ, ואין הבדיקה אלא להבדיל בין חמץ זה שעבר עליו הפסח לחמץ אחר ולא שייך לברך על ביעור חמץ, אבל בתוך הרגל שהוא מצוה שלא יראה שום חמץ ברשותו ודאי יש לו לברך, והט"ז דייק מזה דאם ביטל קודם הפסח ובא בתוך הפסח לא יברך על הבדיקה, כיון שגם זה אינו עובר על כל יראה כיון שכבר ביטלו ואין הבדיקה אלא כדי שלא יאכלנו.

הנה ממרוצת דבריו משמע שהבין בדברי הרמב"ם והרב המגיד, דהא דפסק הרמב"ם דמברך על חמץ שבתוך הרגל שהוא מצוה שלא יראה חמץ ברשותו, היינו דוקא במי שלא ביטל חמצו לפני הפסח ששייך לעבור עליו בתוך המועד. תדע שהרי הט"ז כתב טעמא בהדיא, שאם ביטל קודם הפסח אז אינו עובר עליו בבל יראה כיון שכבר ביטלו ואין הבדיקה אלא כדי שלא יאכלנו, דומיא לחמץ שעבר עליו הפסח, וממילא אינו מברך. מבואר שהט"ז הבין שהכל תלוי בביטול, שכן הבין בדברי הרב המגיד דאיירי בלא ביטל, דאז הבדיקה היא חיובא מדינא שלא יעבור עליו בכל יראה, ולא מחשש שלא יאכלנו. ועיין להרב מעשה רוקח (פ"ג מהל' חו"מ ה"ו) שנגרר אחרי הט"ז בזה, שכתב על הא דאם בדק לאחר הרגל דאינו מברך, נראה פשוט דאפי' בלא ביטל כלל קודם הרגל איירי, וכשמברך בתוך הרגל נראה דהיינו נמי

כשהוא בודק ומבער בתוך הפסח שאז יש בביעור מצוה מצד עצמו, שנאמר תשביתו שאור מבתיכם, ואם אינו מבערו עובר עליו, ואף אם כבר ביטל כל חמצו קודם הפסח שאינו מצוה לבערו מן התורה, מ"מ כיון שגזרו חכמים שאין ביטול מועיל כלום מטעמים ידועים הרי חמץ זה כאילו לא נתבטל ועובר עליו בב"י וב"י מדברי סופרים, וגם יש בו מצות תשביתו מדברי סופרים, ולכך מברך וצונו על ביעור חמץ. עכ"ל ע"ש. וכתב עוד שם בקונטרס אחרון דקודם הבדיקה חייב לברך אפי' אם כבר ביטל, ואף שהט"ז מסתפק בזה, אין ספיקו מוציא מידי ודאי של המג"א והחק יעקב, הלכך לא שייך כאן ספק ברכות להקל, ועוד שהמה הרבים. עכ"ל. ועי' עוד מה שכתב באריכות (סי' תמו סעי' א). וכן פסק בספר חיי אדם (כלל קיט סעי' כז) ע"ש.

אבל כמה מגדולי הפוסקים חששו לספיקו של הט"ז, שאם לא בדק בליל י"ד אלא ביטל חמצו בלבד שוב לא יברך על הבדיקה בתוך המועד. וכ"כ הפרי מגדים (א"א סי' תלה סק"ב), וערוך השלחן (שם סעי' ג) והמשנה ברורה (שם סק"ה).

(ג) והן עתה ראיתי ונתון אל לבי לעמוד על עיקר ספיקו של הט"ז לדאות מאין יצא לו זה, כי הנה כאשר יראה הרואה בדברי הט"ז, יוכח לדעת שכל דבריו בנויים ומיוסדים על דברי הרמב"ם לפי טעמו ונימוקו של הרב מגיד משנה,

פליג בזה שמע מינה דפשיטא ליה להרמב"ם דבבדוק בתוך המועד לעולם צריך לברך בכל ענין, לא שנא בין ביטל ללא ביטל, ורק הבדוק אחר הרגל הוא דאינו מברך.

ועוד, דלפום קושטא דמילתא החידוש האמיתי של הרמב"ם הוא שהבדוק אחר הרגל אינו מברך, דהרי מילתא דמסתברא הוא דגם בבדוק אחר הרגל היה לו לברך דהא על כל פנים תקנת חכמים היא, ואעפ"י דלא שייך עוד עשה דתשביתו ולא דכל יראה וכל ימצא, מכל מקום מאחר שחייבוהו חכמים לבדוק הן מטעם קנס והן מטעם דלא פקע מינה חיובא קמא שתקנו חכמים לבדוק ולבער החמץ לפני הפסח וחיובו במקומו עומד, צריך לברך על תקנת חכמים, (וכמו שהשיג מרן הכסף משנה על הרב המגיד שגם בביעור חמץ שעבר עליו הפסח היה שייך לברך על ביעור חמץ "זה" שהוא מבער). ועל זה יצאו כל משנה המלך הלה הם המגיד משנה והכסף משנה לישע להרמב"ם דס"ל דעל הבדיקה לאחר המועד אינו מברך. ועיין להרב פרי חדש (סוף סי' תלה), שנראה מדבריו שאף עם כל מה שכתבו שרי המשנה בביאור דברי הרמב"ם עדיין לא היה לו בו כדי שביעה, שאחרי שהביא דברי הכסף משנה כתב דצריך לעיין בזה, שהרי סוף סוף הבדיקה היא מצוה מדברית סופרים, ועי' מה שכתבתי בביאורי ליו"ד (ספר פירות גנוסר, סי' יג סק"ה) וצ"ע. עכ"ל.

בלא ביטל בזמנו, דאם ביטל קיים עיקר המצוה ולמה יברך, ע"ש.

ואנכי כעפרא דארעא לגביה דרבינו ה"ט"ז, בהורמנותיה דמר אחר נשיקת כפות רגלי קדשו, לא כן אנכי עמדי בכונת הרמב"ם והרב המגיד. חדא, דאילו הוה שאני לן בין ביטל ללא ביטל בענין הבדוק במועד אם יש לו לברך, לא הוה שתיק הרמב"ם ושום אחד מהפוסקים הראשונים ואחרונים לאשמועינן האי דינא בפירוש, כמו שדאג הרמב"ם לאשמועינן האי דינא בבדוק לאחר הרגל שאינו מברך. כי ענין הביטול הוא אחד מעיקרי ויסודי העשה דתשביתו שהם ביעור וביטול כידוע, ואם היה נפקא מינא בזה היה להרמב"ם לפרש.

וזאת שנית עדיפא מינה, דלפי הבנת ה"ט"ז מאי רבותא אתי הרמב"ם לאשמועינן שהבדוק אחר הרגל אינו מברך אפי' אם לא ביטל, הרי לכאורה מילתא דפשיטא היא, דהא כבר עבר הפסח וחזר לאכול חמץ כדרכו ועולם כמנהגו נוהג, ומאי דהוה הוה, ופשיטא שאינו בודק אלא כדי שלא יתערב לו עם חמץ אחר ואין סברא שיברך, ולפי שיטתו טפי הוה ליה להרמב"ם ליפלוג וליתני בהאי דינא דהבדוק בתוך המועד גופיה בין אם ביטל ללא ביטל לאשמועינן חידושא רבא. דהאי דמברך בתוך המועד היינו בדלא ביטל, אבל אם ביטל לא יברך, ומינה הוה שמעינן דבדוק אחר הרגל כל שכן הוא שאינו מברך. ומדלא

לבדוק החמץ ולבערו מרשותו כדי שלא יבא לאוכלו. והוא מפורש בהדיא בגמ' פסחים (דף ד:), דטעמא דהכל נאמנים על ביעור חמץ אפילו נשים ועבדים וקטנים משום דבדיקת חמץ מדרבנן הוא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי הימנוהו רבנן בדרבנן. וכן אמרו שם (דף י' רע"א) בענין שני צבורין אחד של מצה ואחד של חמץ, אטו בדיקת חמץ דאורייתא, דרבנן היא, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה, ע"ש. וכן הסבירו התוספות בריש פסחים (ד"ה אור) והר"ן (שם ד"ה אלא), דאע"ג דמדאורייתא סגי בביטול בעלמא החמירו חכמים לבדוק החמץ ולבערו שלא יבא לאוכלו. וכן כתב הרמב"ם (פ"ב מחומ"מ הל' ב-ג) והטור (סי' תלא). ומה דסבירא ליה לרש"י בריש מסכתין (ד"ה בודקין), דעיקר הבדיקה הוא שלא יעבור עליו בבל יראה, כבר יישבוהו הרבה אחרונים וכתבו דגם רש"י ס"ל כתוס' דשייך בבדיקה טעמא דשמא יבא לאוכלו, ויש הרבה אריכות דברים בזה ואין כאן מקומו.

אם כן היא היא גופא תקנת חכמים דביטול לבד לא מהני והצריכו בדיקה וביעור כדי שלא יבא לאוכלו, ועל זה תיקנו חכמים לברך לפני הבדיקה אף אם כבר ביטל חמצו לפני כן. ואילו לשיטת הט"ז דאם ביטל קודם הפסח ובא בתוך הפסח לבדוק דלא יברך דאין הבדיקה אלא כדי שלא יאכלנו, מה הבדל יש בין זה להבא לבדוק כליל י"ד דצריך

משמע דס"ל דגם על בדיקה שאחר המועד יש לו לברך.

מבואר מכל זה שמה שכתב הרמב"ם שאין לברך על הבדיקה שלאחר הפסח הוא בעצמו חידוש ואין לך בו אלא חידושו, ואם כן קשה טובא על הט"ז דדייק מדברי המגיד משנה להקיש לענין הבדוק בתוך המועד דאם ביטל לא יברך, הלא על הראשונות אנו מצטערים דבודק אחר הרגל אינו מברך, והיאך הוסיף על זה דגם הבדוק בתוך המועד לא יברך אם ביטל. מכל זה מוכח דאין הברכה תלויה בביטול אלא בזמן הבדיקה, אם בודק בתוך המועד שהוא מצווה שלא יראה חמץ ברשותו צריך לברך בכל ענין אפילו אם ביטל, ואם בודק אחר הרגל שאין ענינו אלא מטעם קנס כדי שלא יאכלנו אינו מברך אפי' אם לא ביטל.

ועוד בה שלישיה, דלפי דברי הט"ז קשה טובא, מאי איריא בבדוק בתוך הפסח דאינו מברך אם כבר ביטל, אפילו בבדוק כליל י"ד גופא נמי אם ביטל קודם שיבדוק שוב לא יוכל לברך בשעת הבדיקה דהרי כבר ביטל ואינו עובר עליו בב"י. וזה לא ניתן ליאמר, דמלבד דלא מצאנו לאף אחד מן הפוסקים שסובר כן, אלא אדרבה עצם מצות בדיקת חמץ גופא תוכיח, דידוע דלפי שיטת רוב הראשונים דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי שלא לעבור עליו בבל יראה ובל ימצא, אלא שחכמים החמירו בדבר והצריכו גם כן

שכבר ביטל, ואין ספק בזה לענ"ד ודלא כמ"ש הט"ז, דלא שבקינן מאי דפשיטא ליה להרמב"ם והה"מ משום הכי, ולא מצינו לשום אחד מהפוסקים זולתו שפקפק בזה, ובודאי טעמם ונימוקם עמם עכ"ל. [והלום נזדמן לידי ספר אבי עזרי למרן הגרש"ך ז"ל (הל' חו"מ פ"ב הל' ג. עמוד קלד בד"ה ומשום) שתמה ע"ד הט"ז מעצם מצות בדיקה בליל י"ד כדברינו, וכתב שדברי הט"ז אינם מובנים כלל, שהרי לשיטת התוס' עיקר חיוב הבדיקה הוא משום שלא יבא ויאכל ואפי"ה תיקנו ברכה, בודאי אף אם ביטל מקודם צריך ברכה, ולשיטת רש"י הלא אף אחר הביטול יש חשש עבירת הלאו וצריך לברך אליבא דכולהו. ע"ש]

ועל ארבעה לו אשיבנו, שמצאנו בכמה מקומות בש"ס ובפוסקים דמוכח דלא כשיטת הט"ז. חדא, ההיא דאמרין בפסחים (דף ו.) המפרש בים והיוצא בשיירא קודם ל' יום אינו זקוק לבדוק, ופסקו הטור והשו"ע (סי' תלו סעי' ב) היינו כשאין דעתו לחזור בתוך הפסח, אבל אם דעתו לחזור בתוך הפסח צריך לבדוק אפי' מראש השנה. ואם שכח ולא בדק יבטל כשיגיע הפסח ולא יברך על הביטול ע"כ. ויש לחקור מה יהיה משפט הבדיקה והברכה בעת חזרתו לביתו בתוך המועד, דהא כבר ביטל בכניסת החג לפני זמן איסורו, אלא ששכח לבדוק לפני צאתו בשיירא ועדיין חמצו קיים בביתו. ויש לומר כי מן הסתם חייב לבערו כשישוב

לברך ולא שני לן בין אם ביטל חמצו תחילה או לא ביטל, דהא אותו טעם ואותו ענין לשניהם, שבדק כדי שלא יבא לאוכלו, ולדידיה יוצא שאם ביטל בליל י"ד לפני הבדיקה שוב לא יוכל לברך בשעה שבא לבדוק, וזה לא שמענו.

ועיין להרב מחצית השקל (סי' תלא סק"ז), שהסתפק במי שהתחיל ללמוד בליל י"ד לפני הבדיקה דמדינא חייב להפסיק כיון שהתחיל באיסור, אם מותר לו לבטל החמץ בלבו ואז לא תהיה הבדיקה כי אם מדרבנן ויוכל להמשיך בלימודו, או נימא דגם בזה צריך להפסיק לבדיקה. ע"ש מ"ש בזה ולא איפשטא. ולפי שיטת הט"ז בנידון כזה שביטל תחילה שוב לא יוכל לברך בשעת בדיקה, ולא שמענו ולא ראינו מי שמורה כן.

ושוב ראיתי למהר"י עמדין במור וקציעה (סי' תלה) שכתב כעין זה לדחות דברי הט"ז וז"ל, מאי איריא שכשנתחמץ בפסח צריך לברך, הרי אפי' היה חמץ שנשאר בבית מלפני הפסח נמי מברך על הבדיקה והביעור דהא לא סגי לחמץ הידוע בלאו הכי, ואפי' תימא שאין חיוב לבער אלא מדבריהם אפי' הכי צריך לברך על הבדיקה כמו על שאר מצות של דבריהם, תדע שהרי כל עיקר הבדיקה אינה אלא מדבריהם כיון דסגי ליה בביטול מדאורייתא, ואפי' הכי מברך אף בליל י"ד שעדיין לא נצטוו על הביעור מדין תורה, כל שכן כשבדוק בפסח עצמו מתקנת חז"ל שצריך לברך עליה אעפ"י

ועוד משמע מההיא דפסחים (דף ד.) דבעו מיניה מרנב"י, המשכיר בית לחבירו בי"ד אם חל חובת הבדיקה על המשכיר דחמירא ידידה הוא, או על השוכר דאיסורא ברשותיה קאי. ונפסקה הלכה בטור ושו"ע (סי' תלו סעי' א) שאם חל י"ד אחרי שמסר המשכיר המפתח לשוכר על השוכר לבדוק. ואף שלא פורש בפוסקים ענין הברכה, פשוט הוא שצריך השוכר לברך על הבדיקה, דכיון ששכר הבית לצורך הפסח וחכמים הטילו חובת הבדיקה עליו, ודאי שצריך לברך. והנה גם מדין זה נראה הוכחה ברורה נגד שיטת הט"ז, כי נידון זה מיירי בחמץ שבעצם שייך למשכיר, אלא שמסתמא הפקירו כשיצא מהבית, כמ"ש המג"א (שם סק"ג). ולגבי השוכר חמץ זה לא שייך אליו כלל ואינו שלו כי חמצו של משכיר הוא, ולשיטת רוב המפרשים שוכר לא קנה החמץ, שאין חצר של שכירות קונה לו שלא מרצונו. ואף שעתה נמצא ברשותו מכל מקום קים לן ביה דלא ניחא ליה דליקני איסורא ולא זכה בו כלל, ואם כן אף אם היה משההו לא היה עובר עליו בבל יראה כי אינו שלו.

ואעפ"י שהפרי מגדים (א"א סי' תלו ססק"ג) כתב דהאי דאמרינן דאיסורא לא ניחא ליה דליקני, היינו דוקא בזמן איסורו, מה שאין כן עתה שעדיין הוא היתר, איהו גופיה לא הוה מדותיו, כי הוא עצמו במשבחות זהב (סי' תלו ריש סק"א) השתמש בסברא זו דאיסורא לא

לביתו, כי הנה מרן בבית יוסף (סי' תלו באמצע ד"ה כתב הגהות), העתיק מהגהות סמ"ק (עשין צח), שכתב דמשמע מפירש"י דדוקא כשלא בטלו, והלך לפי שיטתיה שפירש דטעמא דבדיקה הוא כדי שלא יעבור בבל יראה ובל ימצא. וכתב ע"ז מרן הב"י וז"ל, מיהו מ"מ צריך לבדוק משום מצות בדיקה דתיקון בליל י"ד אפי' היכא דביטלו, משום דחיישינן דילמא אתי למיכל מיניה, עכ"ל. וכתב על זה בספר נחלת צבי (סי' תלו סק"ב) שפשוט וברור כשמש דכוונת הב"י לומר שאף שרש"י פירש כן אנן לא ס"ל כן, אלא צריך לבדוק כאן אף שביטל משום חששא שמא כשיבא לביתו תוך הפסח דילמא אתי למיכל מיניה, "כמו שתקנו חכמים בדיקה בליל י"ד אפי' היכא דביטלו משום חששא דילמא אתי למיכל מיניה", הכי נמי כאן בשיירא אף שביטל צריך לבדוק מיד, וכך נראה להדיא מהגהות סמ"ק עכ"ל. מוכח מדין זה שלא כדברי הט"ז, דהא כתב מרן הב"י להדיא דהאי דתקנו חכמים לבדוק בליל י"ד אפי' היכא דביטלו דחיישינן דילמא אתי למיכל מיניה, וזו היא שיטת התוס' והר"ן כנוכ"ל, ומן הסתם כשבא לבדוק צריך ג"כ לברך דהוי ליה כבדיקת ליל י"ד לדידה. ואילו לשיטת הט"ז אין לו לברך, דדין זה הוא ממש כמו נידונו של הט"ז במי שכבר ביטל ביום י"ד ולא בדק ובא בתוך המועד לבדוק שכתב שאינו מברך דהא כבר ביטל.

ניחא ליה דליקני ליישב קושיית הט"ז (סי' תלו סק"א), והתם מיירי בתוך ל' יום לחג שהחמץ עדיין היתר הוא. ועוד, דלא מסתבר שחכמים יקנסוהו לשוכר שרשותו תקנה חמצו של משכיר בעל כרחו לשויה עילויה לעבור עליו בבל יראה, דדי מה שהטילו עליו חובת בדיקה כי סוף סוף נמצא חמץ ברשותו, אבל לא ליחשב כשלו לעבור עליו בבל יראה. וכן כתב במור וקציעה (ריש סי' תלד).

ועוד, דאפי' אם נאמר שרשותו קנתה לו החמץ ונעשה שלו, הרי מדאורייתא סגי ליה בביטול כדי שלא לעבור עליו בב"י, כמו שכתב רש"י (שם בד"ה חובת הדר), ואם כן למה הטריחוהו לבדוק, אלא ודאי עיקר הטעם שהטילו חכמים חובת הבדיקה על השוכר דאיכא חמץ ברשותו וחיישנן דילמא אתי למיכל מיניה. והנה לפי שיטת הט"ז אין לשוכר לברך בשעת בדיקה, כיון דגם זה אינו עובר עליו בב"י אילו היה משהו כיון שהחמץ אינו שלו וכל עיקר הבדיקה אינה אלא כדי שלא יאכלנו, ולא משמע כן מהפוסקים, אלא שצריך לברך כי תקנת חכמים היא.

ומדי דברי בענין זה ראיתי להעיר על מה שראיתי בספר פני שלמה (פסחים דף ד. ברש"י ד"ה חובת הדר) להרב שלמה גנצפריד (בעל ספר קיצור שו"ע), שמחמת כמה דקדוקים שהיה לו בפירוש רש"י בסוגיא, הלך בדרך לא סלולה לפרש הסוגיא בדרך מחודש, ונסתייע מדברי

הט"ז אלו לדמות בדיקת שוכר דידן לבדיקת המוצא חמץ בתוך המועד דאינו מברך. וז"ל בקיצור, הנה הכא ודאי מיירי במאי דבעיא ליה בגמ' המשכיר בית לחבירו ב"ד היינו ב"ד שחרית, ומשמע נמי דאחד השוכר ואחד המשכיר הוי להו דירה אחרת מלבד בית זה, וא"כ בלאו הכי היו בודקין כל אחד בליל י"ד ומבטלין כדין, וא"כ על האי ביתא דהשכירו בלבד אנו דנין, וא"כ הו"ל כמאן דבא לו חמץ בתוך הפסח דבודק ואינו מברך (כשיטת הט"ז), דזה לא הוי בכלל מצות בדיקה שתקנו חכמים לבדוק לאור הנר ובמקום שבני אדם מצויין בבתיהם, וא"כ שפיר פירש"י הכא דבדיקת חמץ דרבנן לומר דבדיקה זו היא מדרבנן רק להבדיל החמץ מתוך ביתו, ולא מטעם מצות בדיקה השייך לליל י"ד עכ"ד.

ותמיה אני איך יצאו דברים אלו מפה קדוש, דמה בכך אם יש לשוכר זה בית אחר משלו שכבר בדקו וקיים בו מצות חכמים בליל י"ד, הרי עתה הבית הזה המושכר שהחזיק בו ביום י"ד נעשה רשותו לכל דבר וחכמים הטילו חיוב הבדיקה עליו, ולמה יגרע בית זה להיות לו חיוב בדיקה פחות משאר בתים שיש לו, מה לי אם חל השכירות בליל י"ד או ביום י"ד. ואי משום דקשיא ליה שיטת רש"י דס"ל בריש מסכתין דחיוב בדיקה שחייבו חכמים הוא מטעם שלא יעבור על כל יראה וכאן לא שייך זה כלל

[ע'י' בשו"ת שבט הלוי (ח"י סי' סח) שפסק שהשוכר בודק בברכה. ועי' עוד בספר סידור פסח כהלכתו (פרק יב סעי' ח-ט)]. וגדולה מזו כתב מהר"ד חסאן בספר חסדי דוד (סי' תלז, דף יד סע"ג), דטעמא דאמרינן הכא דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה משום דבבדיקת חמץ איכא ברכה, וכיון שרואה דאית בה ברכה מינכרא להו לאינישי מצותה וניחא להו. ע"ש. משמע דפשיטא ליה להרב חסדי דוד דהשוכר מברך בשעת בדיקה, דהוי ליה חיוב גמור מדינא, ולא כמו שחשב הרב פני שלמה לדמות מצות בדיקה זו לנקיון בעלמא. ודי בהערה זו.

וחמושי"ם עלו כי רבינו הט"ז עצמו סותר ידידיה אדידיה, שבסימן תלב סק"ב כתב שאם שכח לברך בשעת בדיקה שיכול לברך ביום י"ד בשעת הביעור, ומסתמא ביטל בליל י"ד. ואילו לפי מה שכתב בסימן תלה, שאם כבר ביטל בליל י"ד שוב אינו מברך כשבדוק במועד, א"כ איך מברך ביום י"ד בשעת שריפה אם כבר בדק וביטל בליל י"ד. וכבר כתבתי לעיל באות ב' מהרב חק יעקב (סי' תלה סק"ה), שכתב בפשיטות שעל הבדיקה שבתוך הפסח צריך לברך אעפ"י שביטל, והשיג על הט"ז מההיא דסימן תלב שהסכמת האחרונים שאם לא בירך בשעת הבדיקה יש לו לברך בשעת הביעור שהיא עיקר הבדיקה. ולפלא על הרב חק יעקב שלא הזכיר דברי הט"ז

דחמצו של משכיר הוא, אי משום הא לחוד לא קשיא מידי, דכבר עמדו על זה רבנן קדישי ופירושה בכמה דרכים ליישב שיטת רש"י הלא בספרתם, ומעולה שבהם מה שכתב המהר"ץ כץ בספר נחלת צבי בביאורו לשו"ע (סי' תלו סק"ב ד"ה ובעיקר) ע"ש באריכות.

ועוד יש לתמוה על הרב פני שלמה, שהרי בהדיא אמרו שם בגמ' (דף באותו פרק ובאותו מעמד, שאפי' אם שכר הבית על מנת שהוא בדוק ונמצא בי"ד שאינו בדוק ועומד השוכר בב"ד וצווח ככרוכיא לא הוי מקח טעות וחייב לבדוק, דאמר אביי דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה, ולא מבעיא באתרא דלא יהבי אגרא ובדקו אלא אפי' באתרא דיהבי אגרא ובדקו דינא הכי, דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בממוניה. (עי' ברמב"ם פ"ב מחו"מ הל' יח. ובפי' רבינו מנוח). ואם איתא לפי דבריו דבדיקת השוכר לא הוי בכלל מצות בדיקה דכבר קיים תקנת חכמים בבדיקה בליל י"ד בדירתו השייכת לו, והבית המושכר לא מקיים בו שום מצוה שאינו אלא כחמץ שמצא בתוך הפסח, שלשיטתו אין מצוה לבערו אלא כעין מניעת מכשול שלא יבא לאוכלו כמ"ש הט"ז, אם כן איזו מצוה יש כאן דאמרינן דניחא ליה לקיומי, אלא ודאי מדברי הגמ' שאומרת דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה וממוניה משמע שזו מצוה גמורה ממש לא פחות מחיוב בדיקת ליל י"ד, ובודאי שצריך לברך.

לפני הפסח, אבל אם חזר ומצאו והשהו בפסח גלי דעתיה דניחא ליה ביה ועובר עליו.

ועיין להגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סי' תלד, דף מא ע"א ד"ה ומינה), שהאריך לבאר דהמוצא חמץ ברשותו בתוך הפסח אעפ"י שביטלו עובר עליו כשמשהו. וז"ל בקיצור, ומינה אם מוצא חמץ ברשותו במועד לא מהני ליה הביטול שביטלו כבר וקעבר עליה בב"י וב"י כשמשהו ואינו מבערו מיד, אע"ג דבשעת מציאה ודאי תו ליכא דררא דב"י וב"י דהא עבד ליה כל טצדקי דרמו עליה וניצל משגגת האיסור, מיהו משעתא דמשהי ליה ומצי לבעוריה ולא מבער ליה קאי ברשותיה לעבור עליו, שהרי מעתה חוזר וזוכה בו וקונה אותו בלי ספק ע"י חצירו, כיון דניחא ליה בקיומו וחשוב הוא אצלו וזה ברור. ובסימן תמו דמשמע שאינו עובר עליו בשהייתו כשביטלו פעם אחת, היינו דוקא כשמוצאו ביו"ט דלא אפשר לקיים בו מצות ביעור דאיסורא דיו"ט רביע עליה, ואנן סהדי דלא ניחא ליה ביה, אבל במועד ודאי עובר בשהייתו אף רגע אחד ולא מועיל מה שביטלו, ובהאי גוונא לא שני לן בין חמץ שידע בו מקודם או לא ידעו ולא הכיר בו מעולם, מאחר שעכשיו הוא ברשותו והוא דבר החשוב שאינו בטל מעצמו ומשתמר אצלו עובר עליו בודאי, והזהר בזה אעפ"י שפשוט הוא מאד, לענ"ד לא עמד עליו איזה אחרון בתשובה. עכ"ל.

עצמו בסי' תלב, וגם לא העיר עליו דבריו סתרי אהדדי.

העולה מכל האמור שספיקו של הט"ז נדחה מהש"ס והפוסקים כמו שמתבאר מכל הנ"ל. והעיקר בזה כדעת המג"א (סימן תמו) ויתר האחרונים, דבין הבודק לכתחילה בתוך המועד בין מי שכבר בדק ואח"כ מצא חמץ ברשותו במועד, אע"פ שכבר ביטל צריך לברך, דכיון שמצווה לבערו כדי שלא יבא לאוכלו יש לו לברך על תקנת חכמים.

(ד) ונראה לי עוד לענ"ד להוסיף על כל הנ"ל, דהנה כיון שכל סברתו של הט"ז באה מכח הביטול שאם כבר ביטל שוב אינו עובר על ב"י וב"י וממילא אין לו לברך, היה לנו לחוש לשיטת הרמב"ם בנוסחא אחת שהביא מרן הכסף משנה (פ"ב מחו"מ הל' ב), דמה דמהני ביטול מדאורייתא היינו דוקא בחמץ שאינו ידוע, אבל חמץ הידוע לו ומכירו שקיים אין ביטול מועיל לו וצריך בדיקה וביעור מדאורייתא ע"ש. ולפי שיטה זו, המוצא חמץ בתוך ביתו בפסח אעפ"י שכבר ביטלו שייך לעבור עליו בכל יראה מדאורייתא, כיון דהוי ליה עתה חמץ ידוע ואם אינו מבערו גלי דעתיה דניחא ליה בקיומו ועובר עליו. ואם כן כשמבערו בתוך המועד צריך לברך על ביעורו כיון דשייך לעבור עליו בב"י. ואף דלהלכה הסכימו הפוסקים דאין נוסחא זו עיקר ומהני ביטול אפי' על חמץ ידוע, היינו דוקא בביטול שמבטל בלב שלם

בדבר נגד דעת המג"א וכל הפוסקים. ובפרט לפי מה שביארנו מקודם דגם לדעת המגיד משנה והכסף משנה שייך לעבור על ב"י וב"י אם משההו, ולכן שייך לברך על ביעורו אעפ"י שביטל.

ושוב ראיתי לגברא רבא הרב אליהו ישראל ז"ל בשו"ת קול אליהו (ח"ב סי' כ), שהביא מה שכתב הרב דבר משה הנ"ל, ועמד מתמיה על דבריו והשיג עליו בחכמה בראיות ברורות כראוי שהעיקר כדעת המג"א דיש לברך. ואמרתי להעתיק קצת מדבריו כאן לרוב חביבותיה גבן, וזה לשונו בקצרה: ראיתי להרב דבר משה נר"ו שכתב בתשובה במאי דקי"ל במי שמצא חמץ ביו"ט יכפה עליו כלי וכו' ולערב יבערנו, דאין צריך לברך בשעת הביעור כיון דהא ביטלו קודם הפסח, ואינו עובר עליו בב"י וב"י ואין צריך ברכה יע"ש. ואני בעוניי לא הבנתי דבריו דאטו עיקר הברכה היא ע"ד דבר תורה ר"ל על הביטול דהוי דאורייתא, הא קא חזינן דאפי' במידי דרבנן תקנו לברך, והכא נמי כיון דמדרבנן לא סגי בביטול דוקא אלא בעינן ביעור צריך לברך. ועי' מ"ש מרן ז"ל בכסף משנה ע"ד הרמב"ם (פ"ג דחומ"מ), דאם בדק לאחר הרגל אינו מברך. וכתב הרב המגיד הטעם דכיון דאינו עובר בב"י אחר הפסח משום הכי קאמר לא יברך, וכתב מרן ז"ל בכסף משנה דליתא, דהא כיון דהוא מבערו מצי לברך. והן הן

מבואר מזה דשפיר מצי לברך על ביעור חמץ כשמבער חמץ שמצא בתוך המועד, דשייך לעבור עליו אם משההו. וזה מתאים ממש עם מ"ש מרן בכסף משנה (פ"ג הל' ו) לבאר טעם הרמב"ם שהבודק במועד מברך, שבתוך הרגל כל שעה שמשהה אותו עובר עליו שייך לברך.

(ה) ובהיותי בזה חמותי ראיתי חזות קשה להרב חיים משה אמארייליו בשו"ת דבר משה (ח"א סי' לא), [ציין עליו גם מרן החיד"א בברכי יוסף (סי' תלה אות ג)] שהביא דברי המג"א בסי' תמו שיש לברך על ביעור חמץ בתוך המועד אעפ"י שכבר ביטל, וכתב עליו דאין נראה לסמוך על זה כיון שכבר ביטל מקודם ועשאו הפקר במה שאמר דלא חזיתיה ודלא ביערתיה ליבטיל וליהוי כעפרא, וכן כתב הט"ז (סי' תלה), דמי שלא בדק קודם המועד או במועד דיבדוק אחר הפסח בלא ברכה, אבל בדק בפסח צריך ברכה, ואם ביטל קודם הפסח ובא בתוך הפסח לא יברך דגם זה אינו עובר עליו בבל יראה כיון דכבר ביטלו ואין הבדיקה אלא כדי שלא יאכלנו, וספק דבריהם להקל וכו', וגם המג"א ז"ל עצמו שם כתב שאם מצא חמץ בביתו צ"ע אם יברך עליו כיון שביטלו קודם פסח וכבר קיים תקנת חכמים בבדיקה עכ"ל. הרואה יראה כי אזיל בתר שיטת הט"ז נגד שיטת המג"א ויתר הפוסקים דסבירא להו דצריך לברך אעפ"י שביטל, ובאמת יש לתמוה עליו איך תפס עיקר כדעת הט"ז שהוא יחיד

וחכמים תקנו שיבדוק כדי שלא יבא לאכול פשיטא דמצוי לברך אליבא דכו"ע. ואין לומר דכיון דמדאורייתא אין חייב לבערו ואפי' מדרבנן אינו מצוה לבערו, וכיון דכל הטעם הוא משום גזירה שמא יאכלנו אין לברך, דליתא, דכיון דמצוה דרבנן הוא אעפ"י שהוא משום גזירה מצי לברך, כל שכן הכא שהוא משום שמא יעבור איסורא דאורייתא. ויש לי להביא ראיה מן התלמוד דאף בדבר שהוא משום גזירה שמא יעבור אדאורייתא אפי' הכי מברכין עליו, וזה מדאמרינן בפ' אלו עוברין (פסחים מו:): האופה מיו"ט לחול ר"ח אמר לוקה ורבה אמר אינו לוקה, א"ל רבה לר"ח לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל היאך אופין מיו"ט לשבת, א"ל משום עירובי תבשילין. ומשום עירובי תבשילין שרינן איסורא דאורייתא, א"ל מדאורייתא צרכי שבת נעשין ביו"ט ורבנן הוא דגזרי ביה גזירה שמא יאמרו אופין אף מיו"ט לחול, וכיון דאצרכו רבנן עירובי תבשילין אית ליה היכרא ע"כ.

הרי דמדאורייתא ליכא איסורא מלאפות מיו"ט לשבת וחכמים גזרו לעשות עירוב כדי שלא יבואו לאפות מיו"ט לחול שאיסורו דאורייתא, ואפי' הכי מברכין על מצות עירוב. ולפי דברי הרבנים הנ"ל אמאי מברכין הא כיון דכל מצות עירוב אינה אלא גזירה שמא יאמרו אופין מיו"ט לחול אין לברך דומיא דחמץ, אלא ודאי דליתא, וברור לענ"ד. וכן יש ללמוד מדין נטילת ידים לסעודה

הדברים דשייכי לנ"ד דכיון דמדרבנן צריך לבער צריך לברך.

ועוד, דבנ"ד גם הרב המגיד יודה דיכול לברך דהא לא נכחד דאף אם ביטל החמץ קודם הפסח ואכלו בתוך הפסח עובר משום לא תאכל חמץ וכרת נמי איכא, דבאמת ע"כ לא אמרינן דבביטול בעלמא סגי אלא לענין שלא יהיה עובר עליו בב"י וב"י, אבל אם אכלו אף דבטלו הרי הוא באעבורי. אמור מעתה בנ"ד כיון דמה שאמרו רז"ל במוצא חמץ דיבערנו היינו טעמא שמא ישכח ויאכלנו ועובר אלאו דלא תאכל חמץ, אם כן פשיטא דיכול לברך וצריך לברך אף לדעת הרב המגיד ז"ל, דעל כרחק לא אמר הרב המגיד דלא יברך התם אלא משום דאחר הפסח אינו עובר משום כל יראה, וגם אם יאכלנו ליכא איסורא דאורייתא כי אם מדרבנן קנסוהו, ברם הכא דאיכא איסורא דאורייתא אם יאכלנו דמשום הכי אמרו חכמים שיבערנו, ודאי מודה דצריך לברך וזה ברור לענ"ד, ויפה כיון הרב מגן אברהם ז"ל.

ואיברא דהרב נר"ו מסייע ליה דברי הט"ז שכתב דאם לא בדק קודם הרגל דקי"ל דיבדוק בתוך הרגל ויברך, היינו דוקא כשלא ביטלו קודם הרגל, אבל אם ביטלו קודם הרגל אף דלא בדק כיון דאינו עובר בב"י וב"י אין צריך לברך, ואיהו הרב דבר משה נסתייע משם, בעניותי גם עליו (הט"ז) אני תמיה דבאמת כיון דאם אוכל אותו עובר בלאו,

בשו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תעו). מבוואר מזה דטעם הדלקת הנר בערב יוה"כ הוא לאפרושי מאיסורא ולמנוע מכשול שלא יבא בטעות לשמש מטתו, ואפי' הכי ברוכי מברכינן. וגדולה מזו ראינו שתקנו חז"ל ברכה אפילו על דבר שאינו אלא משום חשש בעלמא, כמו שאמרו במגילה (דף כא:): שתקנו רבנן שכל העולה לתורה מברך לפניו ולאחריה גזרה משום הנכנסין ומשום היוצאין, ועיין בפירוש רש"י שם.

ולחמתיק הענין הזה עוד במילי דאגדתא וגם להיות דובב שפתי ישנים, ראיתי להביא כאן מה שמצאתי מרגניתא טבא בכתבי הקודש (הנמצאים תח"י), של החכם השלם הרב רפאל מנחם מערבי ז"ל, מחכמי ורבני עיר מולדתי דמשק נעמ"י יע"א, בדרוש למתן תורה שהביא משם הרב מהר"י הכהן ז"ל, שפירש מאמר חז"ל בבבא מציעא (דף פה סע"א), על מה אבדה הארץ על עזבם את תורתם שלא ברכו בתורה תחילה, דאיך עלה על לבם שלא לברך על מצות תלמוד תורה, והוא ז"ל פירש דידוע שסגולת התורה היא להרחיק את האדם מן העבירה ולהכניע היצר הרע מעליו, כמו שאמרו חז"ל בפ"ק דקידושין (דף ל:): אמר להם הקב"ה לישראל בני בראתי יצה"ר ובראתי לו תורה תבלין, והם סברו שאין מברכין על דבר שהוא רק להסיר הרע ולמנוע מכשול, לכן לא ברכו על התורה, וזו היתה טעותם, דאף שעיקר התורה היא

דכל הגזירה היא משום סרך תרומה (חולין קו.), ואפי' הכי מברכין עליה וזה פשוט. עכ"ל. ושפתים ישק משיב דברים נכוחים.

(ו) ובעיקר מה שכתב הרב קול אליהו ז"ל, דשייך לברך על מצוה דרבנן אף שעיקרה אינו אלא משום גזירה ולאפרושי מאיסורא, והוכיח כן ממה שמצינו אצל עירוב תבשילין ונטילת ידים, הנה אני הפעוט נראה לענ"ד להביא עוד ראיה לזה ממה שמצאנו בענין נר של יום הכפורים, דתנן במשנה (פסחים נג:): מקום שנהגו להדליק את הנר בלילי יוה"כ מדליקין, מקום שנהגו שלא להדליק אין מדליקין. ואמרו בגמרא ששניהם לא נתכוונו אלא לדבר אחד, ופירש רש"י אותן שנהגו להדליק והנוהגים שלא להדליק לא נתכוונו אלא לדבר אחד להפריש עצמו ממשכבי אשה, האומרים להדליק משום דאין אדם משמש מטתו לאור הנר, והאומרים שלא להדליק סוברים כשהנר דולק רואה את אשתו ומתאוה לה עכ"ל. וידוע דמברכין על הדלקת הנר בערב יוה"כ כמ"ש הרא"ש (יומא פ"ח סי' כז), והטור ושו"ע (סי' תרי סע"ב), וכן פשט המנהג. ואף שיש מהראשונים דס"ל שאין מברכין על הדלקת נר יוה"כ כמ"ש המרדכי (פסחים סי' תרט), לאו מטעם שאין מברכין על דבר שעיקרו משום גזירה, אלא מטעם דהדלקת הנר אינה אלא מנהג ואין מברכין על דבר שהוא משום מנהג בעלמא, וכמ"ש המרדכי עצמו שם, וכ"כ

היצה"ר, וכי המלאכים יצה"ר יש ביניהם שנתאוו לה, אלא ודאי דמלבד שמכנעת היצה"ר יש בה שכר טוב לעוסקים בה, וכיון שכן ודאי חייבים לברך עליה וק"ל. עכ"ד ז"ל ודפח"ח.

(ז) והשתא נהדר למאי דאתאן עלה דהוכחנו מדברי הרב קול אליהו ז"ל דאף במילי דרבנן שעיקרם נתקנו למנוע מכשול שפיר מצי לברך, והוא הדין בנידון דידן בבדיקת חמץ במועד, דאף אי נימא דבביטל כבר לא שייך לעבור עליו בב"י, ואינו מבערו אלא כדי למנוע ממכשול שלא יבא לאוכלו, אפי' הכי מצי לברך, ודלא כהט"ז.

ומכל האמור לעיל תשובה מוצאת למה שכתב הגאון מהר"י לנדא ז"ל בשו"ת נודע ביהודה (מהדו"ת אור"ח סי' ס), שכתב איפכא מכל האמור לעיל, ובהנחה זו הכריח דעשה דתשביתו שייך כל הפסח, וכשבודק בפסח מברך דמקיים עשה דתשביתו. וז"ל שם, והנה זה פשוט שלא נתקנה שום ברכה על מניעת איסור, ואין אנו מברכין שום ברכה על שמירת לא תעשה כמו שאין מברכין ברוך שאסר לנו אבר מן החי או נבילות וטריפות, וכמו שמבואר ברא"ש (פ"א יב) ובר"ן בריש כתובות בברכת אירוסין. והנה זה לשון הרמב"ם (פ"ג מחמץ הלכה ו), כשבודק החמץ בלילי י"ד או ביום י"ד או בתוך הרגל מברך קודם שיתחיל לבדוק ברוך וכו' אשר קדשנו וכו' על ביעור חמץ עכ"ל הרמב"ם. ולדברי מעלתו שאין

להסיר ולשבר כח היצה"ר וגונדא דיליה שלא להחטיא את האדם, אפי' הכי ברוכי מברכין עליה. ועוד כתב שם דמלבד שזה סגולתה להכניע היצה"ר, עוד בה מעלה יתירה בכפל כפלים שנותנת חיים לעושיה בעוה"ז ובעוה"ב (אבות פ"ו מ"ז), ועל זה ודאי חייב לברך.

ועל פי זה פירש הוא ז"ל מאמר רז"ל במדרש רבה (פר' נצבים ח, ב), הלכה, אדם מישראל שעומד לקרות בתורה כיצד מברך וכו' דבר אחר, רבנן אמרי אמר הקב"ה אם ברכת את התורה לעצמך אתה מברך שנא' כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים, ואם תאמרו שמא לרעתכם נתתי לכם את התורה, לא נתתי אותה לכם אלא לטובתכם שמלאכי השרת נתאוו לה ע"כ. וי"ל דמה ענין שמא תאמרו לרעתכם נתתי את התורה ומלאכי השרת לברכת התורה. ועל פי האמור אתי שפיר, וז"ש אמר הקב"ה אם ברכת את התורה לעצמך אתה מברך שנא' כי בי ירבו ימיך ויוסיפו לך שנות חיים, ושמא תאמרו לרעתכם נתתי לכם את התורה כלומר להסיר הרע שבכם שהוא היצר הרע נתתי לכם את התורה, וזולת זה אין לכם הנאה ממנה ותחשבו שאינכם חייבים לברך עליה, לזה אמר לא נתתי אותה לכם אלא לטובתכם, כלומר שלא נתתי אותה לכם למנוע הרע דוקא אלא לטובתכם כלומר שיהיה לכם שכר טוב, והביא הכרח עצום לזה שהרי מלאכי השרת נתאוו לה, ואם האמת שאין לתורה סגולה אלא להכניע

וכדי שלא לצאת מן הקודש בידים ריקניות, אמרתי אעירה כמה הערות כדרכה של תורה, דהנה מכל מה שכתבנו לעיל משם הרב קול אליהו ז"ל מבואר היטב דלא כוותיה דהנודע ביהודה, דבאמת מצאנו לחז"ל שתיקנו ברכה גם על מצות דרבנן שכל עיקרם אינם אלא למניעת מכשול, וכמו שמצינו בענין עירוב תבשילין, ונטילת ידים לסעודה, והדלקת הנר ביום הכפורים.

גם עצם מה שכתב שלא נתקנה שום ברכה על מניעת איסור, ודימה זה לענין מה שאין אנו מברכין על שמירת לא תעשה כמו שאין מברכין ברוך שאסר לנו אבר מן החי או נבילות וטריפות, אחר המחי"ר אין זה ענין לכאן כלל ורב המרחק בין הנדון לראיה, ולא ראי זה כראי זה, דנהי דלא מצינו שום ברכה על מצוה ששורשה לאו, שאני מצוה זו דבדיקת וביעור חמץ דכדי שלא לעבור על הלאו דבל יראה, חייב לעשות מעשה חיובית בפועל בקום ועשה לבער חמצו מכל וכל כדי להנצל מן האיסור דאי אפשר בלאו הכי, ועל זה ודאי שייך לברך, ולא דמי למונע עצמו מלאכול אבר מן החי או דם או שאר נבילות וטריפות, דהתם לא עביד מידי אלא בשב ואל תעשה, ועל מה יברך? ואפילו היכא דעביד מעשה למניעת איסור כגון מליחת בשר או ניקור או בדיקת פירות מתולעים, מכל מקום הא לא חייב לעשותו דלא יאכל ולא יעשה, מה שאין כן הכא דחייב

שום עשה בביעור בתוך המועד מהו אשר קדשנו במצותיו שייך בזה, והלא אין כאן אלא מניעת איסור בל יראה. עכ"ל.

וכן כתב עוד בתשובה שאחריה (סי' סא) להחזיק בדעתו שיש עשה דתשבתו במועד, דאם אין עשה דתשבתו במועד והביעור רק להנצל מאיסור ב"י לא שייך ברכה ומהו אקב"ו, ואף שאם ביטלו קודם הפסח חייב לבערו בפסח היינו שלא יבא למיכל מיניה, אבל לא שייך בזה תיקון חכמים שיהיה נקרא מצוה דרבנן, ומה שמברכים על ביעור חמץ אפי' כבר ביטלו כמבואר במג"א (סי' תמו סק"א), נלע"ד כיון דיש מצוה דאורייתא דתשבתו, ואף שביטל מכל מקום כיון שתיקנו חכמים שהביטול לא יועיל אם כן מדבריהם נשאר מצוה דתשבתו. ע"ש.

מבואר מכל דבריו אלו, דאילו לא היה עשה דתשבתו נוהג גם בתוך הפסח לא היה שייך לברך על ביעור חמץ במועד כיון שהוא רק מניעת מכשול שלא יבא לאוכלו, ולא מצאנו שחכמים תיקנו ברכה על מניעת מכשול. ולפי דבריו יוצא שבנידון דידן מי שמוצא חמץ ברשותו בפסח אחרי שכבר בדק וביטל לפי הפסח כדינו, שייך לברך בשעת ביעור שהרי הוא מקיים בזה עשה דתשבתו, אלא דלמאן דאמר דאין עשה דתשבתו במועד לא שייך לברך, שאין כאן מצוה בעצם רק תקנה למנוע מכשול.

עמודי אש (קונטרס מעון הברכות, דף יא סע"א).

(ח) עוד נראה לי אני הפעוט לומר, דהא דלא תקנו חכמים ברכה על מעשה שיש בו שמירה והרחקה מן האיסור, היינו דוקא במעשה שכלי שהשכל גוזר עליו ומחייב לעשותו להשמר מהאיסור, כגון בדיקת פירות מתולעים וסינון מים מחשש עלוקה וכן בדיקת הריאה ושאר טרפיות, וכן הגורף וקוטם כירתו בע"ש שלא יבוא לידי איסור הבערה או בישול וכל כיוצא בהם, שמעשים אלו אינם תקנות חכמים אלא מעשים שהשכל מחייבם ואין בהם שום חידוש לא שייך לקבוע עליהם ברכה. אבל תקנות שתקנו חכמים כפי אשר ראו ברוח קדשם להרחיק האדם מן העבירה ויש בהם מעשה חידוש, אף שכל מטרתם הוא למניעת מכשול כגון נט"י לסעודה דמשום סרך תרומה היא, ועירוב תבשילין ועירוב חצירות שנתקנו כדי שלא לבוא לידי איסור כמ"ש הרמב"ם (פ"א מהל' עירובין ה"ד, ופ"ו מהל' יו"ט ה"ב), מברכין עליהם אף שהם מדברי הרשות. [ועי' עוד ברמב"ם פ"א מהל' ברכות הל' ג-ד. ובסוף פרק ו מהל' עירובין, ומגיד משנה שם].

והשתא דזון מינה לענין בדיקת חמץ, דמדאורייתא בביטול בעלמא סגי ליה שלא לעבור עליו בלאו דלא יראה, והביטול הוא הוא ההשבתה האמורה בתורה כמו שפירש רש"י (פסחים

לעשות מעשה בדלית ברירה כדי להנצל מהלאו דלא יראה, ודאי שייך ע"ז ברכה.

שוב מצאתי ראיתי להרב ירוחם פישל פערלא בביאוריו לספר המצות לרס"ג (עשה נ דף רכג ע"ד ד"ה ומעתה), שהביא דברי הגאון נודע ביהודה ותמה עליו, וכתב שכל דבריו אינם אלא מן המתמיהין ואין בהם ממש, דמה שכתב דמשום איסור בל יראה לא שייכא ברכה כמו שאין מברכין על שמירת לא תעשה כגון אבר מן החי ונבילות וטריפות, במח"כ אין זה ענין לכאן כלל, דהתם בשעה שאוכל היתר אינו עושה שום מצוה בהכי ואינו עושה מצוה במה שאינו אוכל דבר האסור, אבל בביעור חמץ שעוסק עכשיו בידים לסלק האיסור דבל יראה דבלאו הכי קאי בכל רגע בלאו, ודאי עוסק במצוה ושפיר שייכא בה ברכה אקב"ו על ביעור חמץ, כמו דמברכין על השחיטה אע"ג דאינה מצוה עשה אלא מסלק במעשיו בידים איסור אבר מן החי ואיסור נבילה, וכמ"ש הרא"ש בריש כתובות, דכיון שאי אפשר לו לאכול בלא שחיטה שייכא שפיר ברכה על השחיטה, והכא נמי דאי אפשר לו בלא שיבער חייב לברך. עכ"ל. ע"ש באורך שהרבה להעיר ע"ד הנוב"י. מכל מקום לנידונינו למדנו דשפיר מצי לברך על מצוה שעושה בידים למנוע מכשול. ועי' עוד מה שכתבו בזה בשו"ת שואל ומשיב תנינא (ח"ב סוף סי' ח), ובשו"ת

שייך בזה תיקון חכמים שיהיה נקרא מצוה דרבנן שראוי לברך עליה, (אלא ודאי דטעמא דמברך במועד משום שיש עשה דאורייתא דתשביתו במועד). ולא זכיתי להבין, שאם כן מה יענה רבינו על מה שהקשה הכסף משנה (פ"ג הל' ו) על הרב המגיד, שגם בביעור חמץ שעבר עליו הפסח היה שייך לברך על ביעור חמץ "זה" שהוא מבער, והתם אי אפשר לומר שיש מצוה דתשביתו אחר הפסח וגם אין לאו דלא יראה, ואעפ"כ סבר הכסף משנה לומר דשייך לברך אחר הפסח על תקנת חכמים אף דלא שייך לביעור זה שום מצוה דאורייתא כלל.

וגם לא זכיתי לירד לסוף דעת רבינו ז"ל מה ראה על ככה לחלק בין הבדיקות דליל י"ד ותוך הפסח אילו לא היה נוהג עשה דתשביתו במועד, וכי כל כך רחוק הוא לומר שבשעה שעמדו חכמים ונמנו לתקן מצות בדיקה וביעור בערב פסח תהיה מאיזה סיבה שתהיה, באותו מקום ובאותו מעמד תיקנו ג"כ על הבדיקה בתוך הפסח, למי שלא בדק עדיין או למי שמצא חמץ ברשותו, דהא אותו טעם לשניהם שמא יבא לאוכלו או כדי שלא לעבור עליו בכל יראה. הלא לכו"ע בדיקה מדרבנן היא דמדאורייתא בביטול סגי, ומשנה ערוכה שנינו אור לארבעה עשר בודקין את החמץ לאור הנר, לא בדק אור ארבעה עשר יבדוק בארבעה עשר, לא בדק בארבעה עשר יבדוק בתוך המועד, לא בדק בתוך המועד יבדוק

ד: ד"ה בביטול בעלמא), דהשבתה דלב היא השבתה מדכתיב תשביתו ולא כתיב תבערו, וכן הוא דעת הרמב"ם (פ"ב מחו"מ ה"ב), השבתה האמורה בתורה היא שיבטל החמץ מלבו ויחשוב אותו כעפר וכו', אלא שחכמים תקנו לחפש אחריו במחבואות ובחורין ולהוציאו מרשותו, אי משום דחיישינן שמא יבא לאוכלו ויתחייב עליו כרת כסברת התוס', אי משום שמא ימלך על ביטולו ויעבור עליו בכל יראה כסברת רש"י, כמו שביאר כל זה הר"ן בריש פסחים, וכן כתב הטור (בסי' תלא), אם כן ודאי שפיר שייך לברך על בדיקת חמץ שהיא תקנת חכמים שיש בה מעשה בפועל, אף שכל עיקרה נתקנה למנוע מכשול. ומטעם זה אין שום חילוק בין בדיקה לפני הפסח לבדיקה בתוך הפסח, דכולם מטעם אחד הוא. ומטעם זה היה הוה אמינא לברך על חמץ שעבר עליו הפסח גם לאחר המועד דסוף סוף תקנת חכמים היא, אי לאו מטעם שכתב הכסף משנה דבאמת מותר להשהותו אפי' מדרבנן, ואיך יברך על ביעור חמץ בזמן שאינו מצוה לבערו, דאז אין ביעור זה אלא כמעשה שכלי, שהשכל מחייבו להשמר מחמץ שעבר עליו הפסח כדי שלא יאכלנו, וע"ז לא שייך ברכה.

ועל פי האמור מאד התפלאתי על מה שכתב הגאון נודע ביהודה ז"ל (בריש סי' סא), שמה שתיקנו חכמים חיוב לבער החמץ בפסח אף אם ביטלו היינו משום שלא יבא למיכל מיניה, אבל לא

ובאמת שהגאון נודע ביהודה עצמו הרגיש בדברי המג"א אלו (ושם כתוב במג"א סי' תקו, וט"ס הוא וצ"ל תמו), אלא שדחה אותם בקש באומרו, דכיון שתיקנו חכמים שהביטול לא יועיל אם כן מדבריהם נשאר מצוה דתשבתו ועל זה מברך. וכל הרואה יראה שהוא דוחק גדול, כי חדא היכן מצינו שתיקנו שהביטול לא יועיל, ומשום מה תיקנו כן, הלא ממה נפשך חייב לסלק החמץ ולהוציאו מרשותו בין ביטל או לא ביטל, ואין נפקא מינה בזה לענין ביעורו. ועוד, שהרי דעת שפתי המג"א ברור מללו שכתב בהדיא מ"מ מברך על "תקנת חכמים", וכן מפשטות כל האחרונים שהחזיקו במעווז וסברי מרנן ורבנן כוותיה, דאף בביטל מברך במועד דתקנת חכמים היא, משמע שאין זה תלוי בעשה דאורייתא דתשבתו. מוכח מכל זה דאעפ"י שאין עשה דתשבתו שייכא במועד כלל וכמו שכן סוברים כמה מרבוותא וכן היא דעת הרב השואל שם (בעל ספר סדר משנה על הרמב"ם), מכל מקום תקנת חכמים היא לבדוק וצריך לברך.

(ט) המורם מכל האמור, בנידון שאלתינו במוצא חמץ ברשותו בפסח, שחייב להוציאו ולבערו מיד צריך לברך על ביעור חמץ בשעת ביעורו, וכמו שפסק הרמב"ם (פ"ג מחו"מ ה"ו) שהבודק בתוך הרגל מברך על הבדיקה, וכל שכן כשהחמץ בעין ועומד לבערו. ואפי' אם כבר בדק וביטל כדין בליל י"ד העיקר

לאחר המועד, והא תנא כולוהו בחדא מחתא מחתינהו, ולמה רבינו בחלקות ישית למו עד שהכריח מחמת זה לומר דעשה דתשבתו שייך אף במועד.

ומצאתי לגברא רבא דמסייע לי הלא הוא המהר"ח אבואלעפייא בספר מקראי קודש (הל' פסח סוף סי' תלה. דף קנב ע"א), שכן כתב לבאר החילוק בין בדיקה לאחר הפסח לבדיקה דבתוך הפסח, שכשנמנו חכמים לתקן הבדיקה לא נמנו על בדיקה שלאחר הפסח, אלא שהוא נמשך משורש התקנה ולכן אין צריך בדיקה, מה שאין כן בדיקה שבתוך הפסח שהיא שייכא בשורש התקנה שתיקנו שיבדוק שמא יאכלנו דלא בדילי מיניה כולי שתא דאיכא החששא עצמה משום הכי צריך לברך. ע"ש.

גם מדברי המג"א עצמו בסימן תמו, משמע שלא כדברי הגאון נודע ביהודה ז"ל, שהרי כתב המג"א בהדיא "אע"פ שכבר ביטל מכל מקום מברך על תקנת חכמים" ורצה לומר אעפ"י שביטל חמצו לפני הפסח וקיים בזה עשה דתשבתו ולא שייך עוד לעבור עליו בב"י, ולא נשאר אלא מצוה דרבנן לבערו שלא יבא לאוכלו, מכל מקום מברך כיון שתקנת חכמים היא. וזה ממש מנגד לדברי הנוב"י. ועי' בחק יעקב שם שכתב, דאע"ג דמדאורייתא כבר יצא בביטול מכל מקום צריך לברך כמו בשאר מצות דרבנן. ע"ש.

להלכה כדעת המג"א שפסק בפשיטות שיש לו לברך, ודלא כהט"ז שהסתפק בזה. וכן פסקו רובא דרבוותא שהעיקר כדעת המג"א, כמו שנתבאר כל זה באריכות בפנים. ואף שיש קצת מהאחרונים שחששו לספיקו של הט"ז וכתבו דמספיקא לא יברך וכן הכריע המשנה ברורה (סוף סי' תלה) מספיקא דספק ברכות להקל, נראה עיקר כפסק רובא דרבוותא שפסקו כדעת המג"א לברך, דאין ספיקו של יחיד מוציא מידי ודאם של כל הפוסקים. כי כבר ביארנו באורך שכל ספיקו של הט"ז נובע מדיוק מדברי הרב המגיד ולא בא כדבר המפורש, ובפרט דמוכח מכמה מקומות מהש"ס והפוסקים דלא כוותיה. ועוד, כי הט"ז עצמו לא אמרה בתורת ודאי אלא כמסתפק אין ולאו ורפיא בידיה, ואין נניח ודאם של כל הפוסקים ונאחזו בספיקו של הט"ז. על כן נראה עיקר כדעת רובא דרבוותא שאחזו עיקר ופסקו בפשיטות כדעת המג"א לברך ולא חששו לספיקו של הט"ז, אם כן אנן נמי לא ניחוש ליה.

בעלי חיים לגרור ומעשה בדיקתו ללא הועיל, וכיון דצריך בדיקה מדינא שוב צריך לברך עכ"ד. וכ"כ במקור חיים (סי' תלד סוף סק"א, בביאורים), דצריך לברך שנית מטעם היסח הדעת ע"ש. הוא הדין בנידון דידן במי שמצא חמץ בביתו במועד, אעפ"י שכבר קיים תקנת חכמים בבדיקה בליל י"ד, מכיון שמצא חמץ במועד הוכיח סופו על תחילתו שלא ברק כראוי מתחילה, וכל שיש עליו חיוב לבדוק ולבער יש עליו חיוב לברך. ואף שבשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון סי' ה אות מב), צידד בנידון המקור חיים דלא יברך כיון שהוא אותו חמץ שהיה מוכן לשרפו ועליו בירך תחלה בבדיקה, ומה בכך שנאבד והוא מחזור אחריו לשרפו. טעם זה לא שייך בנידונינו כי כבר קיים מצות בדיקה וביעור וביטול בי"ד, ועתה מצא חמץ שחשב שלא היה קיים ברשותו, הוי ליה כחמץ חדש ושפיר יש לברך גם לדעת המהרי"ל דיסקין.

ועוד יש לאלוה מילין, לצרף עוד סניף לכל הנ"ל לחזק ענין צורך הברכה בשעת ביעור חמץ בפסח, והוא כי ישנם מצות מסוימות שאין ניכר מדרך עשייתם שהעושה אותם מקיים מצוה, אלא על ידי הברכה שמברך עליהם קודם עשייתם ניכר שלצורך מצוה הוא עושה. וכן הוא במצות בדיקת חמץ שבעצם היא מעשה נקיון וסלוק מאכלים וכבוד הבית מאוכל שאין בו חפץ, ונראית כמעשה הרשות היום יומית, ורק מחמת הברכה שמברכים

ועוד יש לצרף לזה סברא נכונה שראיתי בשו"ת רמ"ץ (ח"א סי' לד סוף אות א), שכתב על הא דפסק מרן בשו"ע (סי' תלד סעי' א), אחר הבדיקה יהא נזהר בחמץ שמשירר להצניעו כדי שלא יצטרך בדיקה אחרת, וז"ל ומעתה היכא דלא הצניע החמץ שעומד לאכילה הוי כלא השלים חובת הבדיקה, דדרך חולדה או שאר

מהמצוה, דבלי הברכה לא מינכרא מילתא דלשם מצוה הוא בודק, אלא כמעשה רשות בעלמא. (בפרט למה שנהוג בזמנינו מנהג ישראל קדושים, שמתחילים לנקות הבית מחמץ ימים ושבועות לפני זמן הבדיקה שקבעו חז"ל). ונראה שזה ג"כ על דרך מה שכתב מהר"ד חסאן בספר חסדי דוד (סי' תלז, דף יד סע"ג), דהא דאמרינן דניחא ליה לאיניש לקיומי מצוה בגופיה משום דבבדיקת חמץ איכא ברכה, וכיון שרואה דאית בה ברכה מינכרא להו לאינישי מצותה וניחא להו. ע"ש. מכאן רואים שענין הברכה הוא חשוב מאד.

(י) והוי יודע שכל זה שנסתפק בו הט"ז הוא דוקא במוצא חמץ בפסח שכבר ביטלו בליל י"ד, אבל אם נתחמצה לו עיסה במועד שלא היתה בכלל הביטול, נראה דיודה הט"ז שיש לו לברך על ביעורה. וכן כתב המג"א (סי' תמו סק"א), דאם נתחמצה לו עיסה בפסח צריך לברך על ביעורה, כיון שעיסה זו לא היתה בכלל הביטול שביטל בערב פסח. ע"כ. וכן הסכימו האחרונים לדינא שאפי' הט"ז יודה בזה, כיון שהעיסה נתחמצה בתוך הפסח ולא היתה בכלל החמץ שביטל ופנים חדשות באו לכאן, יודה הט"ז שיש לברך על ביעורה.

אלא דדא עקא שבנידון זה עומדת נגדינו שיטת הב"ח המפורסמת, שסובר דביטול חמץ די"ד מועיל גם לחמץ חדש שיתחמץ לו בפסח אף שלא היה בעולם. וז"ל בשו"ת הב"ח (סי' קכד), אבל בביטול

לפני הבדיקה היא ההוכחה שמעשה נקיון זו אינה כמעשה הרשות אלא מעשה מצוה היא. לכן מן הצורך לברך על הבדיקה להראות שמעשיו מעשה מצוה הם ולא מעשה הרשות.

ודוגמא מעין זה כתב הגאון יעב"ץ בספר מור וקציעה (סוף סי' תערב ד"ה ונ"ל ליישב) לענין הדלקת נרות חנוכה דמברך גם במקום ספק, לפי שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלא ברכה לאו מידי עביד, דהרואה סבר לצרכו הוא דמדליק ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קא עביד. והיינו טעמא דמברכינן עלה בבית הכנסת אעפ"י שאין החיוב מדין התלמוד, והיה די להדליק בביה"כ בלא ברכה דהא נמי לספיקא דמיא, ואעפ"כ לא חששו לברכה שאינה צריכה מספק, כי חשבוה לצורך המצוה לעשותה כהוגן, שאם ידליקו בלא ברכה אין בו פרסום הנס, שיהיו סבורים שהדליקו נרות לצורך בית הכנסת, ומינה נגמור אנן דהוא הדין המדליק בביתו מחמת ספק ג"כ לא הפסיד הברכה. עכ"ל. וכדבריו משמע משו"ת רבי עקיבא איגר (מהדו"ת סוף סי' קכה ד"ה וראיתי). ע"ש.

מבואר מדבריו שהברכה על הדלקת נרות חנוכה היא חלק מעצם ההדלקה, דבלא הברכה הדלקת הנרות נראית כמעשה חול, ולא די בזה במה שבוחן לבות וכליות יודע שכוונתו למצוה. והוא הדין לגבי מצות בדיקת וביעור חמץ, שהברכה היא חלק

בפשטות דאינו יכול להפקיר דבר שלא בא לעולם, ואם כן אינו יכול לבטל קודם פסח כל עיסה שעתיד להתחמץ לו בפסח, שהרי בפסח טרם שהרגיש החימוץ הוא מחזיקו כשלו ואין ההפקר יכול לחול, ומשהחמץ אינו שלו ואין ההפקר יכול לחול. ע"ש. ועיין עוד במה שהאריכו בענין זה בשו"ת דבר משה תאומים (או"ח סי' ג), ובשו"ת חסד לאברהם תאומים (מהדו"ק סי' לג), ובשו"ת מהרש"ם (ח"ג סי' שכב ד"ה ומ"ש), ובשו"ת ימי יוסף ידיד (חלק א סוף סי' ז, דף יב ע"ד), ובשו"ת מים חיים ראפפורט (או"ח ריש סימן ו), ולהרב אברהם צבי הירש בשו"ת ברית אברהם (או"ח סימן כז אות ג). וע"ע בשו"ת בית אפרים (אבן העזר סימן נ), ובשו"ת ברכת יוסף (סי' טז אות ו), מש"כ ליישב דברי הב"ח, ואכמ"ל.

ואני העני נראה לי להביא הוכחה לזה דלא כסברת הב"ח, ממה שפסק מרן בשו"ע (סי' תס סעי' ג), הלש אחר זמן איסור חמץ יאמר בשעת לישה, כל פירורים שיפלו בשעת לישה ועריכה וכן בצק הנדבק בכלים אני מבטל אותם, כדי שנמצא שמבטלן קודם חימוצן. ע"כ. מבואר מזה דלא מהני ליה הביטול שביטל מקודם לפני שעת איסורו, דאם איתא לסברת הב"ח דביטול דערב פסח מועיל גם לבטל כל חמץ שיתחמץ בתוך הפסח, אם כן אמאי צריך לבטל בשעת הלישה אם לש אחר זמן איסור חמץ, הרי כבר נכלל בביטול חמץ שביטל לפני זמן

שאינו אלא להוציאו מרשותו כדין הפקר חל אפי' בדבר שלא בא לעולם, ולכך אפי' החמץ שלא נתחמץ עדיין יכול לבטל, ומעתה צריך לבאר שמה שכתבנו למעלה שהחמץ שנתחמץ בפסח אינו בכלל הביטול כנראה מהמחברים, היינו טעמא מפני שנוסח כל חמירא וחמיעא דאיכא ברשותי אינו משמע רק על חמץ שנתחמץ כבר ומוצא ברשותו, הלכך כל מה שנתחמץ בפסח או לא בא ברשותו אינו בכלל הביטול, אבל הכי נמי אם ביטל בפירוש גם כל החמץ שיתחמץ ושיבא לרשותו אח"כ שוב אינו עובר עליו דבר תורה. עכ"ל. וכן כתב הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תמא סק"ד ד"ה והוי יודע. ובסי' תמו סק"א), והביא דברי הב"ח להלכה ע"ש. וכן הובא בשערי תשובה (סי' תמו סק"ב). ואם כן יוצא לשיטת הב"ח, גם אם נתחמץ לו חמץ חדש בפסח לא יברך בשעת ביעורו לפי שיטת הט"ז, כי גם זה נתבטל ממילא בביטול שלפני הפסח.

ברם מצאנו להרבה אחרונים שחלקו על הב"ח בזה, וכתבו שאין אדם יכול להפקיר דבר שאינו ברשותו וכן דבר שלא בא לעולם, וכמו שהאריך בזה בספר קצות החשן (סי' ריא אות ד) להשיג על הב"ח מכמה סוגיות בש"ס, וסיים ותמהני הפלא על הב"ח בזה. ע"ש. וכן האריך בזה בשו"ת שואל ומשיב קמא (ח"ג סי' קנח בד"ה ומדי) דלא כהב"ח. וכן כתב בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' קלא ד"ה מ"ש),

איסוריה לאו ברשותיה הוא לבטלו, וכן פסק שם בשו"ע.

ואם איתא דמהני ליה הביטול שעשה מקודם, אם כן אמאי צריך לבטל בשעת לישה אם לש אחר זמן איסור חמץ, אלא ודאי דצ"ל דהאי דמהני ליה הביטול היינו דוקא אם היה לו חמץ בשעת הביטול ברשותו ולא ידיע ליה, אבל אם אחר זמן איסור לא היה חמץ, כגון הלש אחר זמן איסור חמץ או בתוך הפסח, אם יפלו הפירורין בשעת לישה לא מהני ליה הביטול שעשה מקודם וצריך לבטל קודם הלישה, ואם כן בנידון דידן שאין רגילות לעשות ביטול קודם שיפתחו התרנגולים, מפני שהוא ספק אם ימצא בהן חטים אחר הדחה ומליחה וביטול, וספק אם ימצא בקועה או שלימה, צריכין אנו למודעי אם צריך לברך על ביעורו או לאו. עכ"ד ז"ל. ולצערינו התשובה של המחבר חסרה מן הספר, ולא איפשטא אם צריך לברך על ביעור חטה המבוקעת, כמו שנראה מתוך הספר שלא נמצאת תשובת המחבר על השאלה זו וחבל על דאבדין, מכל מקום מבואר מתוך דבריו ז"ל, דפשיטא ליה דביטול חמץ דערב פסח לפני זמן איסורו לא מהני לחמץ חדש שיתחמץ אחר זמן איסורו, ופשיט לה ממ"ש הטור ומרן בשו"ע (סי' תס) כמ"ש בעניותינו, ושמחתי כעל כל הון שכיוונתי לדעת גדול. ע' בספר טהרת המים (מערכת ח אות מד),

איסורו, אלא ודאי מוכרח לומר דלא כסברת הב"ח, דכל עוד שלא היה החמץ בעולם אינו יכול לבטלו מקודם, ובביטול חמץ דערב פסח אינו מבטל חמץ חדש שעוד לא בא לעולם, אלא לפחות עד שעת לישה קודם שיתחמץ, דאז הוי שלו בהיתר וחשיב דאיתיה בעולם.

ואחר זמן בא לידי ספר שו"ת מחזה אברהם להגאון מהר"א די בוטון ז"ל, וראיתי לו בסימן מ אות י (דף קסא ע"ג מהספר), שנסתפק במוצא חטה מבוקעת בתרנגולת או בתבשיל בתוך הפסח שחייב לבערה בחול המועד, אם חייב לברך בשעת ביעור, וכתב שם ז"ל: דאיברא דכתב הרב דבר משה (ח"א סי' לא), בהמוצא חמץ בביתו בחול המועד שחייב לבערו שאינו חייב לברך, היינו טעמא דכתב הרב ז"ל שאינו חייב לברך משום שכבר בטל קודם הפסח, ואם כן בספיקא דידן דהאי חטה דנמצא בתוך ימי הפסח בתרנגולת, דפנים חדשות באו לכאן שהרי לא היה ברשותו בשעת הביטול מהו, חייב לברך על ביעורו או לאו, וליכא למימר דכיון דביטל קודם החג בזמן הביעור תו ליכא למימר דעבר על כל יראה, זה אי אפשר לומר שהרי כתב הטור (סי' תס) וז"ל, ויהא רגיל לומר על כל פירורין שיפלו בשעת לישה ועריכה יהיו בטלין כדי שיתבטלו קודם חימוצן, וכתב מרן ב"י ז"ל, והטעם שצריך לבטל קודם שיחמיץ משום דבתר

שהרגיש על הב"ח מההיא דהלש, ויש לעמוד על דבריו ואכמ"ל. [ובנידונו של הרב מחזה אברהם ז"ל, עי' במג"א סי' תמו סוף סק"א, שכתב דחטה שנמצאת בתבשיל שאינה חמץ גמור נ"ל דלא יברך עליה ע"ש].

אשר על כן נראה עיקר לדינא כדעת המג"א, שיש לברך על ביעור חמץ חדש שנתחמץ לו בתוך הפסח, וכן היא הסכמת האחרונים, וכמ"ש במשנה ברורה (סי' תלה סק"ה). והמברך יתברך ותבא עליו ברכת טוב.



בענין הדלקת הנר ללא עירוב תבשילין

הרב עמנואל מולקנרוב

כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

כ"א מילי דאוכל נפש בלבד כגון אפייה ובישול והטמנה, שא"כ הוצאה נמי היה צריך להזכיר ולימא לאפוקי מרה"י לר"ה ומר"ה לרה"י דמ"ש הוצאה מהדלקת הנר, וכתב ששמע שרבינו שלמה עשה בתשובותיו שצריך לומר ולאדלוקי שרגא ע"ש, [וההמשך שם נראה שהוא מדברי האו"ז גופיה ע"ש]. ונראה שמסקנתו של הריב"א היא שמותר להדליק את הנר גם ללא עירוב תבשילין. וכ"ד המאירי בבית בחירתו (דף טז). לאחר שהביא את שיטות האוסרים, כתב וז"ל וחכמי התוס' מתירין הדלקת הנר אף בלא עירוב ממה שאמרו מדליקין לו את הנר ולא אמר נר אחת, ואין זו ראייה שהרי נר אחת מספקת, אלא שהדבר נראה מצד עצמו ע"כ. הרי שהוא עצמו ס"ל להתיר בזה למעשה.

אולם דעת שאר הראשונים שאסור להדליק נר ללא עירוב תבשילין; כ"ד התוס' (דף כב.), הרא"ש (סי' טז), הרשב"א בעבודת הקדש (בית מועד שער ד

השו"ע (סי' תקכז סי"ט), פסק בסתמא שמי שלא הניח עירוב תבשילין מותר לו להדליק נר לכבוד שבת [ובשם י"א כתב לאסור], וזה עפ"י הבנתו בדעת הרי"ף והרמב"ם, וכפי שמבואר בב"י. ע"ש. והשכנה"ג והברכ"י [שהובאו בכה"ח אות קיב] העידו שהמנהג להתיר. ע"ש. אולם נראה שיש לדון בדברים עפ"י דברי הראשונים, וכפי שנבאר בס"ד.

הראשונים שמצאנו דסבירא להו שמותר להדליק את הנר גם ללא עירוב תבשילין הם, הריב"א המובא באו"ז (סי' שמז) בזה"ל, רבינו יצחק בר' אשר זצ"ל מספקא ליה אם צריך לומר ולאדלוקי שרגא, דהכי משמע לעיל דאין צריך לומר, דתניא מי שלא הניח עירובי תבשילין ה"ז לא יאפה ולא יבשל ולא יטמין, אבל לא ידליק את הנר לא קתני וכו', [והאריך ליישב את סוגית הגמ' ביצה (דף כא:) שהביאו ממנה הראשונים ראייה שאסור להדליק ללא עירוב], וסיים, ונראה בעיניו שאין צריך עירובי תבשילין

סוף סי' ב), וז"ל וכתב גאון^א שצריך לומר ולאדלוקי שרגא ולאפוקי, שמי שלא עירב אף הוא אסור להדליק את הנר מיום טוב לשבת. ויש מי שהורה שאינו צריך, שלא הצריכו עירוב אלא לצרכי אכילה ולא להדלקת הנר ולהוצאה. ודברי הגאון נראין לי עיקר.^ב ע"כ. וכ"ד הר"ן (דף יא. מדפי הרי"ף). וכ"ד הריטב"א (דף טו: וז"ל, וצריך שיאמר ולמעבד כל צרכין כדי שיוכל להטמין חמין ולהדליק את הנר שאם לא כן לא יוכל לעשות אלא מה שפרט. ע"כ. וכן מתבאר מדברי האו"ז (סוסי' שמו) שכתב, הלכך הואיל והגאונים ורש"י הצריכו לומר ולאדלוקי שרגא, צריך נמי לומר לאפוקי מרה"י לר"ה ומר"ה לרה"י וכו', ואם לא הזכיר כל זה אלא אמר כך בסתם בדין יהא שרא לן לעשות כל צורכנו לא אמר כלום ואין בדבריו כלום. ע"כ. ומבואר מדבריו שאסור לו לעשות כלום, גם להדליק את הנר.

ע"ש. וכ"ד הסמ"ג (לאוין עה) שכתב, אמנם נהגו העולם בשעה שמניחין עירובי תבשילין לומר לאפות ולבשל ולהטמין ולהדליק, דבהדיא מזכיר בפרק יום טוב (יז. כב.) איסור הטמנה והדלקת הנר למי שלא הניח עירובי תבשילין ע"ש. וכ"ד הסמ"ק (מצוה קצד) שכתב, רגילין להזכיר ולאדלוקי שרגא ונראה דאין צריך. ע"כ. והארח"ח בדין עירובי תבשילין (אות ו) כתב את הנ"ל בשם הר"י מקורביל [בעל הסמ"ק], והוסיף 'שבכלל שאר הכנות הוא'. ע"ש. ומבואר שללא עירוב כלל לא שרי. וכ"ד האבודרהם בסדר עירובי תבשילין שכתב, ואומר בהאי עירוב לישתרי לן וכו', ולאדלוקי שרגא וכו', שאף הדלקת הנר צריכה עירוב שאם לא כן ה' אסור להדליק מי"ט לשבת. ע"כ. וכ"ד רי"ו (נתיב ד חלק ג) וז"ל, וצריך לומר ולאדלוקי שרגא שאל"כ היה אסור להדליק מי"ט לשבת כך דקדקו המפרשים מההיא דביצה. ע"כ.

וכן מבואר בדברי ראב"ה (סי' תשמח) שכתב, והעם נהגו לומר לאפויי ולבשולי ולאטמוני ולאדלוקי שרגא. ולקמן בפרקין וכו' (כא:) משמע שהעירוב מתיר הדלקת הנר, ובהא פליג הירושלמי [שהביא שם, שהוא 'ספר ירושלמי']

וי"ש ראשונים שכתבו בנוסח העירוב 'ולאדלוקי שרגא', שמזה עולה ג"כ שללא עירוב תבשילין ואמירה זו אסור להדליק את הנר, ולכן צריך להזכיר ענין זה, כ"ה נוסח רש"י בספר האורה ח"ב (סי' מח) [ובשאר ספרי דבי רש"י], המנהיג

א. בחידושי הרשב"א לביצה (כב.) כתב כן בשם 'בעל הלכות'. אולם לפנינו בה"ג ליתא 'לאדלוקי שרגא', אלא רק 'למיפא ולבשולי'. וכ"ה גם בהלכות פסוקות.

ב. וע"ע בחידושי לביצה (כב.) שנראה שרק בתור 'חומרא' ס"ל כן, אולם בעבודת הקודש שכתב בסוף ימיו ס"ל כן מעיקר הדין.

דסבירא להו שהכל בכלל לאפויי ולבשולי. ע"ש. והמאמ"ר קיים דברי השו"ע עפ"י דברי הרשב"א והראשונים דלעיל, שתלו את נידון הדלקת הנר באמירת 'ולאדלוקי שרגא', וא"כ הרי"ף והרמב"ם שלא הזכירו זאת ס"ל שמותר להדליק גם ללא עירוב. ע"ש.

אולם, מצאנו ראשונים מפורשים דס"ל כדעת השכנה"ג והמג"א, ולדבריהם אין ראייה מהרי"ף והרמב"ם שמותר להדליק את הנר ללא עירוב. וז"ל המאורות (דף יז.) ויש שמצריכים לומר למיפא ולבשולי ולמעבד כל צרכין, אך הרי"ף והר"ם לא חשו לזה. ונראה דלא צריך שהכל הוא בכלל למיפא ובשולי, שהבערה והדלקה בכלל, דלא אפשר להו בלא הדלקת הנר. ע"כ. ומפורש בדבריו שהעירוב מתיר הדלקה אע"פ שלא מזכירים אותו, הא אם לא עירב כלל אסור. וז"ל המכתם (דף יז:), ואין טומנין אא"כ יש לו חמין טמונין. אע"ג דלית הלכתא כותיה - גמרינן מיניה דלדידן דמהני עירוב אחד לכולהו, לא צריך למי שמניח למימר אלא בדין עירובא יהא שרי לנא לאפויי ולבשולי ולאטמוני מיו"ט לשבת, אבל ל"צ למימר ולאדלוקי שרגא דבכלל שאר ההכנות הוא, דאם איתא דצריך - האי תנא נמי הוה אמר שאין מדליקין את הנר, אא"כ הדליק כיון דמצריך לכל שיעשה כנגדו. ויש שכוללין הכל ואומרים ולא תקוני כל מידי ביו"ט לשבת ע"כ. וגם מדבריו מתבאר שסיבת

[מזה"ק] (עמ' תקח), [צריך להזכיר בעשיית העירוב ולאדלוקי שרגא - ע"ש בהערות], הרוקח (סי' קצח), מנהגים דבי מהר"ם, מנורת המאור [אלנקוה] ח"ג (עמ' 534) ועוד.

אמנם יש ראשונים שכתבו בנוסח העירוב רק 'למיפא ולבשולי' בלבד, ומהם בה"ג, הרי"ף [בהלכות, ובתשובה סי' שיב], הרמב"ם, וספר מצוות זמניות. וכתב הב"י שכיון שהם לא הזכירו את הדלקת הנר בנוסח העירוב מוכח מדבריהם שלא צריך להזכיר את זה בעירוב, כיון שגם ללא עירוב מותר להדליק את הנר לצורך שבת. וכתב כן על פי דברי התוס', הרא"ש, הרשב"א והר"ן [וכן ראבי"ה, סמ"ג ומאירין הנ"ל], שמבואר מדבריהם שלסוברים שאין אומרים אלא לאפויי ולבשולי מותר להדליק את הנר ללא ע"ת דהא לא מזכירים אותו ואעפ"כ מותר, ולסוברים שמזכירים ולאדלוקי שרגא א"כ ללא הזכרה אסור להדליק, דס"ל להנהו רבוותא שמה שלא מזכירים בעירוב אם הוא אסור ללא עירוב העירוב לא מתירו ע"ש. ועל פי זה פסק השו"ע בסתם, שמי שלא הניח עירוב תבשילין מותר לו להדליק נר לכבוד שבת [ובשם י"א כתב לאסור].

והנה השכנה"ג (הגב"י אות טז), והמג"א (אות יח) חלקו על השו"ע, וכתבו שגם הרי"ף והרמב"ם ס"ל שאם לא עירב כלל לא יכול להדליק את הנר, אלא

מזכיר להדיא מה חידש הוא בדבריו, ודוק. ואעפ"כ כתב שאם לא הניח מדליק רק נר אחד, ומפורש כנ"ל.

וכן מבואר בדברי בן הרמב"ן שם, שכתב רב הונא לטעמיה וכו', ונראה דס"ל שהדלקה ביו"ט לשבת משום ע"ת היא מותרת לעשותה. ובתוס' פירשו [והוא תוס' ריב"א המובא באו"ז], דהדלקה מותרת היא בלא עירוב, אבל מ"מ לפירוש הראשון דאמרינן דהדלקה מותרת בעירוב, מאי איכא בעירוב משום הדלקה דהא בעי תבשיל משום תבשילין ומשום פת וכו'. ואפשר שהבערה היא מתרת להדלקה מבשל התבשיל בהבערה שהיא מתרת להדליק ע"כ. וכוונתו כנ"ל שכשאומר לאפויי ולבשולי נכלל בזה הדלקת הנר ולולי זה אסור. וכן בשטמ"ק ביצה (יז:) כתב, וא"ת והא לקמן משמע דהדלקת הנר מיום טוב לשבת בעי ערוב ואם כן לחנניה מה יעשה להדלקת הנר דדמי להדלקה. ועוד היאך לא הזכיר זה בכאן. וי"ל דבהבערה שהוא עושה לתבשיל נכנס הדלקת הנר. ע"כ. [וואע"פ שאפשר לפרש בדבריהם שמזכיר ולאדלוקי שרגא, וכל הנידון שלהם הוא איזה דבר עושה בפועל להתיר את הדלקת הנר - מ"מ אין נראה כן, ויותר נראה מדבריהם שהדלקת הנר בכלל אפיה ובישול לכל מילי גם לעשיה וגם לאמירה, ודוק].

נמצא שנחלקו ראשוני בתראי האם ניתן ללמוד מראשוני קמאי דס"ל שאין

ההיתר הוא מחמת שהוא בכלל שאר ההכנות, שאותם כבר הזכיר, הא אם לא עירב אסור. וכ"כ בכת"י פריז 357 המיוחס לבעל 'מזוקק שבעתים' פ"ו מהלכות יו"ט וז"ל, ואינו צריך לומר לאדלוקי שרגא ולאטמוני, מפני שכל אלו צורך אוכל נפש הם. ויש שנהגו לומר לאפויי ולבשולי ולאטמוני ולאדלוקי שרגא. ע"כ. וכן מתבאר מספר מזוקק שבעתים על הרמב"ם הנ"ל כת"י פריס קלגסבלד 70, אלא שהכת"י מטושטש בכמה מקומות שם, אולם מהמילים הנותרות נראה שכתוב כמו שהוא במיוחס הנ"ל.

וכן מתבאר מדברי תור"פ (דף כב.), שכתב י"מ מכאן שצריך להזכיר בברכת עירוב תבשילין לאדלוקי, דאי לא מזכיר משמע דאסור לו רק נר אחד, ואע"ג דכל מלאכות בכלל לאפויי ולאדלוקי ולבשולי שהם מלאכות חמורות ואגביהו הותרו הטמנה והדלקה - נכון להחמיר ולהזכיר כדפרישית ע"כ. ומפורש שהוא רק בגדר חומרא להזכיר, אף דס"ל שאם לא עירב כלל אסור להדליק אלא נר אחד, אלא שהכל בכלל אפיה ובישול.

וכ"נ מדברי הרא"ה (דף כא סע"ב), שכתב וע"ת מהני אפילו להדלקה דהבערה גופה צורך או"נ היא, ובשלא הניח ע"ת אפשר שממעט בהדלקה ע"כ. ומדבריו נראה שנוסח העירוב הוא ללא ולאדלוקי שרגא ולכן הוצרך לומר טעם דמהני להדלקת הנר דצורך או"נ הוא, דאם

המשיב דבר שהרי"ף והרמב"ם לשיטתם וכו' - ערבך ערבא צריך, דכבר כתב לנכון הבה"ל (ריש סי' תקיח) שדברי המ"מ והר"ן בדעתם אינם מוכרחים, והפר"ח כתב בדעת הרמב"ם כשא"ר שללא צורך כלל אסור מהתורה, וכ"נ מדברי הרא"ש בדעת הרי"ף, וגם שא"ר לא הזכירו בזה דעת הרי"ף והרמב"ם שדבריהם סתומים ע"ש. ובפרט שבדעת השו"ע אין זה ברור שפסק כהבנת המ"מ והר"ן, דהשו"ג (סי' תקיח) כתב שהרמ"א שם שכתב 'הצריכים לו קצת' מפרש דברי השו"ע ולא חולק עליו. ע"ש. וע"ע במאמ"ר שם שמצדד בזה. וע"כ גם על טעם וסברא זו א"א לסמוך, לומר שהרי"ף והרמב"ם מתירים להדליק לשבת ללא עירוב.

ועל כן למעשה אע"פ שדעת השו"ע להתיר, והעידו השכנה"ג והברכ"י שהמנהג להתיר - העיקר לאסור בזה, דהא לא מצאנו מי שיתיר למעשה להדיא אלא הריב"א והמאירי, ושאר [למעלה מ-20 במספר] בין אלה שהזכירו ולאדלוקי שרגא, ובין אלה שלא הזכירו, ס"ל שבלי עירוב אסור להדליק את הנר ולכן אין להקל בזה.

ואם הניח ע"ת ואמר רק לאפויי ולבשולי לבד - בזה לדעת הרי"ף והרמב"ם וסיעתם מותר לעשות הכל. ולדעת התוס' והרשב"א וסיעתם רק מה שאמר בכלל. ובזה ודאי שאפשר לסמוך על הרי"ף וסיעתו להתיר, דהא חזינן שהב"י סמך בנידון דידן על הרי"ף והרמב"ם נגד

לצריך להזכיר הדלקת הנר בנוסח העירוב, דס"ל שהדלקת הנר לא צריכה עירוב, או שהדלקת הנר נכללת באפיה ובישול. וא"כ אין לנו להכריח שדעת הרי"ף והרמב"ם להתיר, מאחר ומצאנו שבעל המאורות וסיעתו כתבו להדיא בדעתם שזה בכלל אפיה ובישול.

ויותר מזה נראה שהסברא נותנת יותר כדעת המאורות וסיעתו בדעת הרי"ף והרמב"ם, דהא הם הזכירו רק לאפויי ולבשולי ולא הזכירו ולמעבד כל צרכין, וא"כ אטו נאמר שיהיה אסור לברור ולטחון וכד' לצורך שבת מאחר ולא הזכירום, אלא ודאי שהם בכלל לאפויי ולבשולי, ה"נ הדלקת הנר ואין להוכיח מזה מידי. ובאמת שתור"פ לשיטתו כתב (דף טז:) וז"ל, וא"ת שאר מלאכות היכי עבדינן בלא עירוב, וי"ל כיון דהותרו אפיה ובישול שהן מלאכות חמורות, א"כ שאר מלאכות דקילי יש לעשות בלא עירוב. ע"כ.

ובשו"ת משיב דבר ח"א (סי' לז), כתב שהרי"ף והרמב"ם ס"ל שמותר להדליק את הנר ללא עירוב, משום שהם לשיטתם שהבערה הותרה שלא לצורך כלל, וכדעת רש"י בביצה (יב) וכמ"ש הגר"א (סי' תקיח סק"ב) [עפ"י המ"מ והר"ן שהובאו בב"י שם], והמג"א דחה את דברי הב"י בקש בלא שום סברא. ע"ש.

אולם כבר הבאנו שבדברי רבים מהראשונים מפורש בדעת הרי"ף והרמב"ם כדברי המג"א. ומה שכתב

ואף מי שלכו נוקפו שעדיין יש לחוש לב' ראשונים ולא לברך - ניתן לצרף את סברת הגר"נ קרליץ בחוט שני יו"ט (עמ' קנ), שאף מי שהכין כל צרכי שבת מעיו"ט מ"מ מצוה עליו להניח עירובי תבשילין ולברך, משום שהמצוה היא על האפשרות שיהיה לו אם ירצה לבשל ולהוסיף איזה דבר שיוכל, ואף אם אין לו ודאות שיצטרך לבשל ע"ש. וסגי בסברא זו כדי שלא לחוש לסברת הריב"א והמאירי.

סיכום

לדעת רוב הראשונים צריך עירוב תבשילין להדליק את הנר לכבוד שבת, ומי שלא הניח לא יכול להדליק את הנר, ואין הכרע בדעת הרי"ף והרמב"ם, ועל כן העיקר לאסור בזה.

אם אמר בנוסח העירוב לאפויי ולבשולי בלבד יכול לעשות את כל הצרכים כולל הדלקת הנר.

גם מי שהכין כל צרכיו עבור שבת מעיו"ט צריך לעשות עירוב תבשילין בברכה לצורך הדלקת הנר.

הראשונים הנ"ל, אלא שאנו הוכחנו מדברי הראשונים שאין ראייה מדברי הרי"ף והרמב"ם להתיר כשלא הניח ע"ת, אבל כשהניח ולא אמר אלא לאפויי ובשולי שמפורש בדבריהם להתיר הכל, וכן הסכימו גם המאורות ועוד ראשונים - העיקר להתיר כסברתם.

המניח עירוב תבשילין רק בשביל הדלקת הנר האם יברך או לא

הכה"ח (סימן תקכז אות קיג) הביא את דברי המאמ"ר (אות יח) שכתב שמי שדעתו שלא לאפות ולא לבשל כלום מיום טוב לשבת אם צריך לערב, נראה דלדעת היש אוסרים צריך לערב כדי להתיר הדלקת הנר מיום טוב לשבת, ולדעת אחרת אין צריך לערב כלל, ולכן הבא לערב אין צריך לברך משום ספק ברכות להקל. ע"כ. אולם להאמור נראה שצריך לערב בברכה, דדעת הריב"א והמאירי כדעת יחיד חשיבא לעומת למעלה מעשרים ראשונים דפשיטא להו שהדלקת הנר צריכה עירוב, ולא חיישינן לדעת יחיד.





בית יוסף



בענין הסתכלות באותיות הספר תורה בשעת ההגבהה

הרב שמואל יהודה לייב לאנדעסמאן

אב"ד ביה"ד שע"י כולל הרבנים, ניו יורק

ג' סיון, מ"ז למב"י, תשפ"א

במסכת סופרים". ובפירוש רבינו יהונתן על הרי"ף, ובחידושי הרי"ן (שם), הביאו לפירוש זה בשם מסכת סופרים.

כבוד ידידי הרבני מוה"ר יהודה לייב זארגער שליט"א

(ג) ומובא בירושלמי (סוטה פ"ז ה"ד), "כתיב (דברים כז, כו), 'ארור אשר לא יקים את דברי התורה הזאת'. וכי יש תורה נופלת. שמעון בן יקים אומר זה החזן שהוא עומד", ופירש בקרבן העדה את הקושיא, "דאמרת אשר לא יקים, והוא לשון הקמה, משמע שצריך להקים". והרמב"ן בפירושו על התורה (שם) מבאר להתירוף "זה החזן שהוא עומד", היינו "שאינו מקים ספר תורה על הצבור להראות פני כתיבתו לכל, כמו שמפורש במסכת סופרים שמגביהין אותו 'ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל אנשים והנשים לראות הכתוב ולכרוע ולומר וזאת התורה אשר שם משה' (שם ד', מ"ד), וכן נוהגין".

בדבר ששאל מע"כ למקור למה שראה להרכה נוהגים שבשעה שהגולל פותח ומגביה ספר תורה, ניגשים ומסתכלים היטב באותיותיו.

(א) הנה, דבר זה הוא מנהג קדום, ומקורו מדברי חז"ל. עיין במסכת סופרים (פי"ד ה"ח), ששנו "מיד גולל ספר תורה עד שלשה דפין, ומגביהו ומראה פני כתיבתו לעם העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו, שמצוה לכל אנשים ונשים לראות הכתוב ולכרוע ולומר, וזאת התורה אשר שם משה לפני בני ישראל".

(ב) ומצינו בגמרא מגילה (דף לב.): "ואמר רבי שפטיה אמר רבי יוחנן הגולל ספר תורה וכו' וכשהוא מהדקו - מהדקו מבפנים", ופירש רש"י (בד"ה וכשהוא מהדקו): "כשגמר מלגלול ובא להדקו יאחוז בפנימי ויהדק על החיצון, כדי שלא יכסה הכתב בזרועותיו, 'שמצוה להראות את [הכתב אל] העם כשמהדקו',

(ד) והנה, מה שסיים הרמב"ן שכן נוהגים, בהכרח שלא צמצם את דבריו לעיירות שבספרד, מקום מגוריו, כי מצינו הן לראשוני אשכנז והן לראשוני

"כשרואה האותיות עד שיוכל לקרותם מגיע אליו אור גדול". ונתבאר בפרי עץ חיים (שער קריאת ספר תורה פ"ב), שכתב על רבו האריז"ל, "גם מנהגו היה בהוצאת ספר תורה היה מנשק הספר תורה ומלוה אותה עד סמוך לתיבה, והוא נשאר שם עד שהיו פותחין אותה, והיה מסתכל ורואה האותיות היטיב עד שהיה מכיר לקראתן וכו', והיה אומר שהיה נמשך אור גדול על ידי הסתכלותו בספר תורה מקרוב עד שיוכל לקרות אותיות".

(ז) ובאמת, גם לפי נגלות התורה מובן מאד דבר זה. וענינו, על פי מה שכתב הרמב"ן (בהקדמה לספר בראשית), שכתב, "עוד יש בידינו קבלה של אמת כי כל התורה כולה שמותיו של הקדוש ברוך הוא, שהתיבות מתחלקות לשמות בענין אחד וכו', וכל התורה כן, מלבד צירופיהן וגימטריותיהן של שמות וכו', ומפני זה ספר תורה שטעה בו באות אחת במלא או בחסר פסול. כי זה הענין יחייב אותנו לפסול ס"ת שיחסר בו ו' אחד ממלות אותם שבאו מהם ל"ט מלאים בתורה או שיכתוב הו' באחד משאר החסרים, וכן כיוצא בזה, אף על פי שאינו מעלה ולא מוריד כפי העולה במחשבה וכו', ונראה שהתורה הכתובה באש שחורה על גבי אש לבנה בענין הזה שהזכרנו היה, שהיתה הכתיבה רצופה בלי הפסק תיבות והיה אפשר בקריאתה שתקרא על דרך השמות, ותקרא על דרך קריאתנו בענין התורה והמצוה, ונתנה למשה רבינו על

ספר שהזכירו את זה, ומהם המחזור ויטרי (סי' תקכ"ז), האור זרוע (הלכות שבת סי' מ"ב), המרדכי (הלכות קטנות מנחות רמז תתקס"ט) בשם מהר"ם, וספר המנהיג (הלכות שבת עמוד קנה), וסיים שם, "וכן מנהג נרבונו ובדרש ולונויל". וכן ספר המחכים, וסיים שם "ומכאן מנהג הנשים שהם דוחקות לראות ספר תורה ואינן יודעות למה". והכלבו (סי' כ'), וכן שנה בספרו ארחות חיים (דין מה שמוסיפין בשני ובחמישי אחר י"ח אות ח'), ומהרי"ל (מנהגים הלכות תפלה ג'). וכן פסקו רבותינו בעלי השלחן ערוך, עיין בדרכי משה (או"ח סי' קמז אות ד) שהביא כן בשם המרדכי והכל בו והמהרי"ל, וכן הבית יוסף כתבו (שם סי' קלד), ושנה על זה בשלחן ערוך (שם סע' ב').

(ה) והנה, ממה שכתוב במסכת סופרים, "ומגביהו 'ומראה פני כתיבתו לעם' העומדים לימינו ולשמאלו, ומחזירו לפניו ולאחריו" היה יוצא שהמגביה אוהז פניו של הספר תורה לחוץ, אמנם הב"ח (שם) כתב, "ועכשיו נהגו שפני הכתב כנגד המגביה, כי אז אין צריך להפך הס"ת בשעת הגלילה, וסבירא להו דבכך נמי שפיר מראה פני כתיבתו לכל, ואין לשנות".

(ו) והן נכון, שממה שמובא לעיל יוצא דמספיק גם כשרואה כתב האותיות אפילו מרחוק, אמנם עיין במגן אברהם (שם סק"ג), שכתב בשם ספרי קבלה,

אקונין של מלך באצבע היה נהרג, והתנוקות הולכין לבית הספר ומראין את ההזכרה באצבעותיהן, אמר הקדוש ברוך הוא (שיר השירים ב', ד'), ודגלו עלי אהבה, היינו "וגודלו עלי אהבה"

(ט) וגם מצינו לאלו שכתבו שאין נוהגים כלל להראות את הספר תורה לעם. עיין בארחות חיים (שם), שסיים: "והמקומות שאין נוהגין זה המנהג, נ"ל שהן מניחין אותו מפני טורח צבור, לפי שכל הצבור צריכין לעמוד על רגליהם". וכן בשו"ת ברכה (סי' קלד סק"ב), הביא ליש מי שסובר דאף לדעת הרמב"ן, אסמכתא בעלמא הוא, ושארדבה, מי שאינם עושים כן יש לדונם לזכות שחוששים שלא יפול הספר תורה. [ואולי יש לפרש כן דברי הרמב"ן (שם) בפירוש הראשון שהביא על דברי הירושלמי, שכתב, "ואמרו על דרך אגדה, זה החזן, שאינו מקים ספרי התורה להעמידן כתקן שלא יפלו". ודוחק.]

(י) ומכל מקום, המנהג עכשיו בכל העולם לנהוג כן, וגם ישנם מדקדקים להתקרב להספר תורה ולהביט באותיותיו, וכן"ל.

ידידו,

שמואל יהודה ליב לאנדעסמאן

דרך קריאת המצות, ונמסר לו על פה קריאתה בשמות".

גם הריטב"א, שדן בתשובה (סי' קמב), בספר תורה שיש בו תיבות או אותיות חסרות אם כשר לקרות בו בצבור בברכות קודם שיתקן, הביא כמה ראיות מדברי חז"ל לפסול, ובסוף כתב, "ואף על פי שדברי המסורת בידינו בזה, וכמה גדולים ז"ל שאמרו כן אינם צריכין חזוק, גם כי דרך האמת בקדושת אותיות התורה מכרעת' כמו שרמז רבינו הרמב"ן ז"ל בפירושי התורה". ומוכח מכל זה, שראיית אותיות הספר תורה שבה נבראה העולם, ובפרט ההסתכלות מקרוב שרואים היטב מאד האותיות, ועל ידי הסתכלותו בהן נקשר נפשו אל נותן התורה.

(ח) ויצוין שאצל כמה ספרדים יש מנהג נוסף, שהמגביה מראה התורה לעם וכשהם עונים הפסוק וזאת התורה הם מראים באצבעותיהם להספר תורה. וברוח חיים (לרבי חיים פלאג"י - יו"ד סי' רפה סע' ד') הביא סמך לזה ממה שדרשו חז"ל במדרש (מדבר רבה פרשה ב סי' ג' ומדרש תנחומא שם סי' י') בשם רבי חנינא, "בראשונה כל מי שהיה מראה



דין טבילת ידיים בבריכת שחיה

הרב שמואל פרץ

רב ומו"ץ בק"ק טוב במכסיקו, ומח"ס ארחץ בנקיון כפי ושא"ס

התמלאה. ואפי' כשיכול לברר איך נתמלאה אפשר להקל שלא יברר, שהרי יצטרך רק להחמיר מספק, דשמא מים שאובים פסולים, ואין מחייבים לברר בכה"ג כמבואר בשו"ת יבי"א.

הלכה ה: וכן בבריכה שוה שאין לה ב' גבהים, עדיין יש ספק שמא מילאוה דרך המדרגות, והו"ל ספק מים שאובים שנוקטים בהם לקולא בטבילת ידיים.

הלכה ו: כמה דברים אמורים בבריכות העשויות ממלט ובטון, אבל העשויות מאמבטיה וכדומה, שעשויות מחתיכה אחת. יש לדון בהם לדינא.

הלכה ז: בריכות העשויות לילדים, ויכולים להזיז ממקום למקום, ודאי דהוו כלי, ופסולות להטביל הידים בתוכן. וכפי דין טבילת ידיים במים שאובין שנתבאר לעיל, (הלכה ג).

הלכה ח: בריכות צרפתיות העשויות כולם מפלסטיק אחד אטום קבוע בקרקע, פסולות לטבילת ידיים ככל כלי הקבוע דאין להטביל הידים בו, וזה דבר שאפשר לראות בקלות כשהקירות

הלכה א: סתם בריכה בזמנינו, שאין אדם יודע מאיזה מים נתמלאה, ומאיזה צד נתמלאה, וגם לא יודע את דרכי פעולתה, ואופן הוצאת המים ממנה, אפשר להקל ולהטביל בה הידים ואפי' לברך על טבילת ידיים. וכמובן כשאפשר, עדיף ליטול מכלי כרגיל במי ברז רגילים שאין בו ספיקות.

הלכה ב: בריכה שיודע שהתמלאה מהברז הרגיל יש להכשירה, שהרי יש שם המשכה בצינורות. וכ"ש אם מילאה מהחלק הגבוה (ששם המים רדודים), והומשכו המים לחלק העמוק.

הלכה ג: בריכה שהתמלאה ממשאית, והתמלאה מהחלק הגבוה ובחלק העמוק יש מ' סאה, הרי יש שם המשכה, וכשרה, אמנם אם התמלאה בחלק העמוק, או שאין בבריכה ב' גבהים, הרי המים שאובים, ודינו ככל טבילת מים שאובים.

הלכה ד: כשיש ספק מים שאובים אפשר להקל, ולכן הקלנו בסתם בריכה (הלכה א) כשאנו יודע איך

צינור ארוך לתוך הברכה. [טעמם כדי לזרז את מילוי הברכה שע"י הברז יקח הרבה זמן ועוד]. לפי"ז המים שבברכה הם מים שאובים למהדרין. דאין לומר דמאחר שמחזיק מ' סאה אינו כלי לקבלת טומאה, דראשית הוא ממתכת, ושם י"ל דמקבל טומאה, ועוד שהרי מבואר להדיא בשו"ע (יו"ד סי' רא סעי' לד), דאפי' כלי גדול מחזיק מ' סאה חשיב כלי לעשות המים שאובים.

אלא שעדיין יש מקום להכשיר, דאם הברכה יש לה חלק גבוה מקום מים הרדודים וחלק נמוך מקום מים העמוקים, ושפכו המים דרך הצד הגבוה י"ל דנעשה המשכה בברכה עצמה כל שהמשיך מעל מ' סאה כפי שביארנו לעיל. אבל באופן שמילאו בצד הנמוך או שאין לברכה ב' גבהים, או שעכ"פ אין מ' סאה בחלק הנמוך כדי שיוכל להמשיך בחלק הגבוה, אז הוי מים שאובין, והיינו פלוגתא דהראב"ד והרמב"ם שבסעי' טז.

[וכשיברתי עם מהנדס אמר לי שבדרך כלל יש יותר מארבע מאות ליטר במקום המים העמוקים שבברכה דהיינו יותר מ' סאה, אבל כמוכח אין זה כלל לכל מקום אלא באופן כללי מאוד ובכל מקום יש לדון לגופו].

ומה שיש לדון דאולי הצינור עצמו שייך בו המשכה, אלא דמאחר שהוא מחובר לכלי קשה להקל בזה, ואע"פ שכלי נקוב כשפופרת הנוד לפי החת"ס

עשויות מפלסטיק. ואם יש לו ספק אם הברכה שלפניו היא מהסוג הצרפתי, צריך להחמיר ואין להקל בזה מחמת ספק נט"י לקולא, דהוא ספק שוטים ובקל אפשר לבררו.

[אמנם] כבר כתבתי בספר ארחץ בנקיון כפי בדיני טבילת ידים, דאם הכלי הוא בגדר חקקו ולבסוף קבעו, יש שכתבו שלדעת בעל הלכות גדולות מותר להטביל הידים בתוכו אע"פ שהוא מחובר, הגר"א. ויש שהתירו לדעת הבה"ג בכלי גדול מ' סאה, ב"ח בשם הגה"א. וא"כ בהך בריכה יש מקום להקל בשעת הדחק גדול, להטביל הידים בתוכה מדין טבילת ידים בתוך כלי, אבל בלא זה אין להקל כלל מאחר שרוב הפוסקים חולקים בזה, ולכן גם לא צירפתי שיטה זו לס"ס בהך סוג של בריכה].

הלכה ט: ובריות גדולות יותר משהה מטרים אינן נעשות כלל בשיטה הצרפתית. וע"ע בספר ארחץ בנקיון כפי סי' פג.

מקורות

יש לדון האם אפשר להטביל ידים בברית שחיה של זמנינו, ראשית כל יש לברר איך מילאו בריכה זו.

דאמר מהנדס חשוב שהדרך למלאות בריכות אינו ממים שבברז, אלא מביאים משאית מלאה מים ושופכים ע"י

המשכה, ולכאורה מעמידים המים על חזקתם ובפרט שאובים שהמשיכום הוא קולא ואין מוסיפים קולות על קולות. אלא שבספר ארחץ בנקיון כפי בדיני טבילת ידים (סי' כט), הקלנו גם בספק שאובים שהמשיכום, אבל שם איירי שיש ספק איזה מים באו למקוה, או אלו או אלו, אבל כאן ודאי באו השאובים, ויש ספק אם נמשכו או לאו וחמיר טפי. ועי' (בספרי שם סי' ל) בכיוצא בזה.

אלא שעדיין יש מקום להקל, דיש ספק בכלל אם מילאו את הבריכה ע"י משאית, די"ל שמילאו אותה מהמים שבברז, [וכבר כתבנו בסי' הקודם להקל בהמשכה שבברז], ואז יש ספק ממש האם הם מים שאובים או משוכים ואפי' אם הם שאובים אולי נמשכו.

ונראה דאפי' כשנתמלאו ממשאית אם אפשר יש לבדוק מאיזה צד באה המשאית, ולפי"ז יכול לשער מאיזה צד מילאו את הבריכה, אם מהמקום הגבוה או מהנמוך ודמי למכתשת שהזכיר השו"ע בסע' ע'. ודוק.

וגם כשנתמלאה הבריכה ע"י ברז יש לעיין אם בכלל המים עברו דרך כלי, דיש מי העיר שאינם עוברים כלל דרך כלי, ותלוי לפי העיר והמקום. ועי' בפוסקים, שהיו שהתירו מי העיר אפי' לטבילת נדה, אלא שהיום מחמירים בזה, מחמת רוב השינויים שנעשים, אבל לא נפקא מספק. והנה כ"ז כשאין המים באים מחבית שבראש הגג, שבזמנינו כבר

אין זה כלי, בשעה שפתח הנקב, בכ"ז צריך לחוש לשיטת הנו"ב, ולהחמיר בזה. ואם הצינור ממתכת ודאי דחמיר טפי, שהרי הוא טמא מדין פשוטי כלי מתכת, ורק כשהוא מפלסטיק יש מקום לדון, ובכ"ז צריך להחמיר, וכ"ש שהצינור הוא תלוש, וגם בזה ראוי להחמיר שלא להמשיך כ"א ע"ד המחובר לקרקע.

[אמנם עדיין יש אפשרות לצרף כל ספיקות הנ"ל לספק נוסף, ולומר שהצינור מפלסטיק שמעביר את המים מהמשאית לבריכה מתקיימת בו ההמשכה, אם נאמר דכשהמשאית פתוחה להוציא מימיה אינה כלי כפי הסוברים כן, וממילא צינור המתחבר אליה אינו נעשה כלי, ואינו עשוי לשמש כלי כי משמש אותו רק כשהוא פתוח ואינו כלי, וגם נאמר דכלי תלוש אפשר לעשות בו המשכה, והיינו כמה צירופי קולות. אא"כ הצינור מחובר בקביעות למשאית, אבל בדרך כלל כפי הנהוג במקסיקו הצינור הוא תלוש, ומחברים אותו כל פעם שרוצים לרוקן את המשאית].

אמנם עדיין יש מקום לדון מאחר דהוי ספק מים שאובין, דהרואה את הבריכה אינו יכול לדעת בדיוק כמה הוא שיעור העומק של הבריכה, ומאיזה צד מילאו את הבריכה והו"ל ספק מים שאובים והוא לקולא כפי שהזכרנו לעיל. אלא שעדיין אפשר להסתפק דאין כאן ספק מים שאובים, שהרי ודאי הם שאובים, אלא שהוא ספק אם היה בהם

שהבריכות עשויות באופן שאין זחילה כלל. ואפי' כשיש ספק שמא כל הבריכה היא כעין כלי, בכ"ז יש להקל ככל ספק בנט"י להקל ובפרט דאינו שכיח. מלבד אם הוא כהבריכות הצרפתיות שבסוף הסימן, ששם קל לברר, אבל באופן שקשה לברר אז שפיר יש להקל מספק.

כתב אאמו"ר שליט"א בשו"ע אהלי שם (סי' קנט סעי' טז - וכן באוצר פסקי נט"י סי' מז), לכתחילה עדיף נטילה ממים רגילים ולא טבילה במי הבריכה, יש מקום על מי לסמוך ולטבול ידיו בבריכה. למרות שהם מים שאובין ומים שהתרחצו בהם. ובמקורות הביא פלוגתא דהראב"ד והרמב"ם, ושבמים שאובין שהמשיכום לכו"ע כשר. וכתב, והנה בבריכה המים באים דרך צינורות, וכתב המ"ב (ס"ק מ) וז"ל, ושיעור ההמשכה שיתבטל שם שאובין עי"ז הוא ג' טפחים, ומחמת הצינור עצמו לא הוי שאובין, דמיירי שלא היה עליו שם כלי, כגון שלא נעשו בו ד' שפות לקבל בתוכו, דאלו היה בצינור עצמו כלי לא מהני ההמשכה, דהא שאובין הן מחמת זה הצינור גופא, ואין שייך שם טבילה כלל. וא"כ הצינורות הרי הם פתוחים אלא שמוברגים ע"י צינור קטן נוסף שנקרא חיבורים, וא"כ בבריכה המים חשיבי כנמשכין, וא"כ שרי לטבול ידיו שם. ואי"צ המשכה ע"ג קרקע הראוי לבלוע. ואין לפסול מי בריכה משום שנעשו בהם מלאכה, שהרי מתרחצים ומתקדרים בהם,

נוהגים לשים חבית גדולה עשויה מפלסטיק בראש הגג, ומשם באים המים, והם ודאי שאובים. [אינו ודאי די"ל דמאחר שהברז פתוח אין המים נעשים שאובים, ואפי' שיש מתחת הברז מקום בכלי, בכ"ז צ"ע אם נעשה מחמת זה שאובים ודוק וכנ"ל שם בסימן הקודם.]

ובכ"ז עדיין יש מקום לומר דהברזים מועילים להמשכה והברז אינו פוסל, וכ"ש אם נתן צינור אחר הברז עד הבריכה, דיש ספק נוסף כנזכר בסי' הקודם, וגם בזה צריך לבדוק דאם המים נכנסו לבריכה דרך המקום הנמוך הו"ל המשכה נוספת.

היוצא מכל הנ"ל דיש מקום גדול להקל להטביל ידים בבריכה, כשאינו יודע מהיכן נתמלאה ומאיזה מים, דיש כאן ס"ס ספק מכלי ושם יש ספק שמא היתה המשכה, וספק שמא מהברז ואז יש המשכה גם בלי ההמשכה בבריכה עצמה, ובתוספת שאולי היתה המשכה בבריכה עצמה, ואפי' בבריכה שאין לה ב' גבהים יש להקל בכ"ז ואפשר אפי' לברך ע"ז, וכמובן דכשיכול ליטול כרגיל עדיף טפי, אבל כשיש צורך שפיר דמי.

והנה כל זה מצד דיני שאובין אבל מצד זוחלין כבר כתבנו לעיל, שיש הרבה להקל אפי' כשהפילטר פועל ואין לחשוש לזוחלין, וכ"ש בזה שיש ס"ס דשמא זוחלין כשרים. ומצד זחילה שאינה ניכרת אין לחוש ובפרט

יותר מהמים הפסולים, ואין צריך חד בתרי, וכן מותר לכתחילה לבטל מים הפסולים ברוב כשרים ואין בכך משום אין מבטלין איסור לכתחילה. והא דא"צ ששים אע"ג דלח בלח בעינן ששים, דלא אמרינן ששים אלא באיסורי אכילה, אבל בדברים שאינם איסורי אכילה אינם שייכים לנתינת טעם ולכן לא בעינן ששים, וכ"ה בחי' הרשב"א (יבמות פב:). ובסי' תרכו, בט"ז סק"ב, ובמג"א סק"ג, בלבטל איסור לכתחילה אסור רק היכא שנהנה, אבל מצות לאו ליהנות ניתנו, וא"כ אותם מים שבפילטר כשחוזרים לברירה בטלים, ושוב המים חשיבי כמים שלא נעשתה בהם מלאכה, וגם כמים של המשיכה, ויש מקום נרחב להקל בנט"י בברירה וה' יזכינו לכיון לאמיתה של תורה.

ובפסקי תשובות (סי' קנט הערה מס' 114), כתב בהא דמהני שאובין שהמשיכום לטבילת ידים, ובכלל זה בריכות השחיה בימינו שהמים מגיעים לשם דרך צינורות, והיינו כשידוע שהם מכונסים היטב ללא זחילה, וכיון שכשרים לטבילת ידים שוב אין לפוסלם מטעם מים שנעשו בהם מלאכה, (שמותרחצים ושחים בהם ומתקררים בהם וכדו'), וכדלקמן (סי' קס שו"ע סע' ה).

(אמנם יש לדון מחמת אותם מכשירי המשאבות (פילטרים), אשר מוציאים את המים מהבריכה לתהליך סינון, ומחזירים המים לברירה, וכבר דנו

שהרי פסק בשו"ע (סי' קס ס"ה), שאין מלאכה פוסלת במחובר לקרקע לענין טבילת ידים, ובמיוחד שאין המים חשיבי כשאובין אלא כיון שנמשכין חשיבי כמים שאינם שאובין. ויש לדון, שמא הפילטרים אשר מוציאים את המים מהבריכה לתהליך סינון ומחזירים המים לברירה, שמא המים בשעה שהפילטרים עושים פעולתן דינם כזוחלים, ומים שנעשה בהם מלאכה בשעה שאינם מחוברים לקרקע נפסלים לטבילת ידים ולנט"י, גם אם אח"כ נקוו ביחד ונעשו מקוה, דכ"ש הוא מהא דהמ"ב (סי' קס ס"ק כד). ע"כ.

[לא זכיתי להבין שהרי כשהמים בתוך הפילטר לא נעשה בהם מלאכה, וכנראה כוונתו מחמת שיש קשר בין אותם המים למי הבריכה שנעשה בהם מלאכה, או שכל המים חשיבי כזוחלין מחמת הפילטר, וממילא כשעושה מלאכה במי הבריכה פוסלת מחמת שאינן באשבורן, אמנם גם זה חידוש לומר דמים זוחלין פוסלת בהם מלאכה, ועכ"פ לפי מה שביארנו לעיל אין הפילטר עושה אותם זוחלין, וכ"ש בטבילת ידים שיש לנו ס"ס. ואת"ל דהפילטר עושה את כל המים זוחלין ופוסלת בהם מלאכה, ממילא אין כאן ביטול ברוב דלהלן].

אמנם נראה שיש לדון מהא דמים פסולים או טמאים מתבטלים ברוב מים כשרים, ועי' פמ"ג (סי' קס סק"ה), שאפי' המים הכשרים, הם רק מעט

לפעמים אין הפילטר מתחת למ' סאה, וגם הרבה פעמים אין הזחילה ניכרת למעלה, וממילא אין לזה שם זוחלין כלל, עכ"פ לטבילת ידים, ומה גם שכבר הבאנו שפילטר אינו פוסל, וכך סברת החזו"א, וא"א להחמיר בטבילת ידים יותר מהחזו"א בטבילת נדה, ופשוט הוא.

[ובר מן דין היכן מצינו שמים שאובין שנעשתה בהם מלאכה יפסלו גם אחר שימשיכם, ובפשטות כשממשיך אותם מכשירים ולא איכפת לן במלאכה שנעשתה בהם, ודוק וצ"ע. ענין זה לא שייך לכאן, שהרי המים שעברו בפילטר לא נמשכו אחר הפילטר]. גם לפי הראב"ד שהכשיר מקוה שאובים, אפשר שכשרים אפי' שנעשתה בהם מלאכה, דהיכן מצינו שיש פסול עשיית מלאכה במקוה דשאובין. [ועי' להלן שהארכתי בשיטת הראב"ד אם נפסלו במלאכה].

וגם צריך להבין דבריהם, דממה נפשך אם מים אלו שאובין ולכן נפסלים בעשיית מלאכה, אז מה צריך לפוסלן מדין עשיית המלאכה, שיפסלו אותן מדין שאובין, ואם הם כשרים מאחר שנמשכו או שנתערבו בשאר המים, אז גם מדין עשיית מלאכה כך הוא הדין ודוק. ושור' בשו"ע (י"ד סי' רא סעי' לה) שכתב, זקפה על צדה, וביאר שם הב"י בשם הר"ש [הובא בחלק"ב ס"ק תקד], פירוש כדי שתודח מטינופת שבה, וכתב השו"ע דאינה פוסלת כיון שאינה עומדת בענין שראויה לקבל, הרי לפנינו דכל מי המקוה

פוסקי הדור האחרון לדון אם המים בשעה שהפילטרים עושים פעולתן כדין זוחלים ומים שנעשה בהם מלאכה בשעה שאינם מחוברים לקרקע נפסלים לטבילת ידים ולנט"י גם אם ואח"כ ניקוו יחד ונעשה דינם כמי מקוה דכ"ש הוא מהא דהמ"ב (סי' קס ס"ק כד), ולכן למעשה יש להחמיר כשיש לו מים אחרים שלא לטבול הידים במימי בריכת שחיה ולא לקחת מהם מים לנט"י).

אמנם כבר כתבנו לעיל דהפילטר אינו עושה את המים לזוחלין לענין טבילת ידים, וממילא אין חשש דנעשה מלאכה, וגם לא הבנתי מדוע מים זוחלין חשיבי כאינם מחוברים לקרקע, די"ל דאפי' מי גשמים הזוחלין הוו מחוברים, ואינה פוסלת בהם מלאכה ודוק. וכ"ש שיש ס"ס דשמא זוחלין כשרים לטבילת ידים.

וכנראה כוונת הפסקי תשובות לומר, דע"י הפילטר נעשים כל המים של כל הבריכה זוחלין, וממילא פוסלת בהם מלאכה. ואז אפי' כשינוחו, הם פסולים לטבילת ידים מחמת שנעשתה בהם מלאכה, וכ"ש הוא מדברי המ"ב (ס"ק כד). ולענ"ד דאין כאן כ"ש, דהמ"ב דיבר בנט"י, אמנם בטבילת ידים לא מצאנו ולא שמענו פסול דנעשה בהם מלאכה. ומה גם דכבר כתבנו לעיל דכדי שיחשבו זוחלין צריך שתהיה הזחילה מתחת למ' סאה, ושתהיה ניכרת הזחילה למעלה להמסתכל מלמעלה, ובבריכות

זוחלין יפסלו במלאכה, ודברים אלו לא זכיתי להבינם מאחר שהשו"ע ביו"ד (סי' רא סע' לה) כתב להדיא, דזוחלין אינם נפסלים במלאכה, ודוק וצ"ע וה' יאיר עיני.

שו"ר בגליון תורני ארוממך (אב תש"ס מס' 11 עמ' 12), שכתב, במי בריכה אין מועיל טבילת ידים, מפני שהם שאובים וגם מפני שהם בדרך כלל זוחלים. (עי' שו"ע קנט סט"ו וט"ז ובמ"ב ס"ק פח). ומאחר שעפ"י הנ"ל מבואר להקל, קשה לסמוך ע"ז כשלא ביאר מספיק מדוע החמיר כ"כ.

בקונטרס מצות נט"י מהר' סנדר (עמ' 26), כתב בפשיטות שברכה הרי היא כמקוה ואם אין בה מ' סאה הרי הוא מחלוקת השו"ע והרמ"א בסע' יד. ומשמע מדבריו דאם יש בה מ' סאה כפי שהוא הרגיל כשרה למהדרין לטבול שם הידים. גם בנט"י כהלכתה (עמ' נב), נקט בפשיטות שמי הבריכה הם מים שאובים, ולכן כתב: מים של בריכת שחיה פסולים לנט"י, דהרי הם שאובין ולא כשרים בתורת מקוה, ונעשתה בהם מלאכה שהרי שוחים ומתעמלים במים. ולא ביאר כלל טעמו ונימוקו לזה.

ושו"ר בחלק"ב (ס"ק תקה) שכתב, ויש שדעתו [ב"ח] דדוקא אם העמידה בענין שהמים עוברים על צדה השני שאין שם לבזבו שהפך את הטבלה, דכי האי גוונא חשיב שאינה עומדת בענין

נעשה בהם מלאכה כשהם זוחלין ואפ"ה לא נפסלו לטבילה. ואין לנו לחפש חומרות בטבילת ידים נגד השו"ע. וכאן לא רק שהמים זוחלין, אלא שהם בדרך ניצוק ובכלל אינם על הקרקע אלא על הכלי שמדיח ואפ"ה כשר ואפי' שאין להם שום חיבור למ' סאה, ודוק בכל זה היטב. וראיתי במנחת גדעון (ס"ק שעו), שהעתיק כל דברי הפסקי תשובות לדינא.

שוב הראני בני הבה"ח יצחק ניי"ו בספר מראות יחזקאל - ראטה (עמ' מז), שכתב דאין השחיה והרחיצה במים שבברכה נחשבים כעשיית מלאכה פוסלים לנט"י. וס"ל שאפשר ליטול מים מהברכה וליטול מהם בכלי לידים. ועי' במקורות שם שיש לו ב' טעמים, א' דשחיה במים לא הוי מלאכה כלל, ועוד דכיון שנעשה בהם המשכה בצינורות הרי הבריכה כשרה לטבילת ידים, וממילא אין המים נפסלים במלאכה כשהם במחובר, וכשרים ליטול מהם בכלי לנט"י לסעודה, אלא שראיתי שם בסוף הערה יג שהעיר וז"ל, אלא שבטעם זה יש לפקפק כיון דבד"כ הו"ל זוחלין ע"י הפלטער וממילא יפסלו במלאכה, וסיים ומ"מ פסול זה דפילטער אינו ברור כ"כ, ועכ"פ חזי לאיצטרופי עם הטעם הראשונה דנראה שהשחיה במים אינה חשובה מלאכה, ע"ש שהאריך בטעם הדבר שאינה חשובה מלאכה, עפ"י החזו"א או"ח (סי' כב ס"ק טז) בביאור הדין דהמים שהנחתום מדיח ידיו כשיריץ. הרי שחשש דמחמת שהם

והוי כקרקע יהפך להיות כלי, מאחר שחיבר אליו כלי.

והנה איני בקי באופן בניית הצינורות ואיך דרכם בחיבור הצינורות, אבל מצד הסברא אין בזה סדר מסויים בהכרח, ויש כל מיני אופנים, וכל מהנדס ובנאי יש לו דרך משלו והרגל משלו, ועכ"פ מכלל ספק לא נפיק.

ואולי יש להוסיף דצינור עקום שאפשר לקבל בו עוד כשהיה בתלוש, יש להסתפק אי חשיב כלי המקבל טומאה, די"ל דמאחר שעשוי רק כדי שיעברו בו המים לא הוי כלי העשוי לקבלה, אלא שי"ל דבשעה שהברז סגור הרי כל הצינורות עשויים לקבלה ועדיין צ"ע בזה. וראיתי בשערי מקואות (ס"ק קנו) שהביא דהאבני נזר, וכ"מ מהט"ז, דס"ל דאפי' צינור שיש בו חקק לא נעשה כל הצינור ככלי קיבול, אלא שרוב הפוסקים חולקים ע"ש. ועדיין יש להאריך בזה.

ועכ"פ יש לנו כמה ספיקות, דשמא היתה המשכה בבריכה עצמה, [אא"כ רואים שהברז למילוי הברכה הוא בצד המים העמוקים דהיינו מקום הנמוך], ואפי' כשנתמלא בצד הנמוך, שמא היתה המשכה בצינורות עצמם, ואת"ל שיש להם איזה צינור עקום שראוי לקבלה, שמא לא מחמת זה נעשה הכל ככלי קיבול, ואת"ל דנעשה הכל ככלי קיבול, שמא אין עיקום בחלק האחרון אלא לפני כן, באופן שאינו מתחבר, ואפי' הוא

שראויה לקבל, אבל אם זקפה בגובה לבד שהטבלא עומדת על שפתה, והמים עוברים על אותו צד שיש שם שפות, אע"פ שעכשיו אינה מקבלת את המים אפ"ה פסולין.... מיהו מדברי שאר הפוסקים אין נראה כן, אלא כל שזקפה אפי' בגובה גרידא, מיקרי שאינה עומדת בדרך קבלתה ואינה פוסלת את המים. שו"ר בספר שלהי דקייטא (סי' עח אות ה) שכתב, י"א שיכול ליטול את ידיו בבריכה ולא חשיבי מים שאובין לענין נט"י. הגר"י נויבירט הובא בקנטרס דבר הלכה.

וכשדברתי עם הר' יוסף כהן שליט"א, העיר דאם במשך הצינור יש איזה צינור עקום שעשוי לקבל, ממילא כל הצינור הוי כלי, כמו שכתוב בסעי' לו בצינור שחקק בו אפי' גומא אחת, ממילא כל הצינור פסול להמשכה והוי כלי.

והנה ראשית אין אנחנו יודעים איך עשוי הצינור האחרון שממנו מגיעים המים, האם יש בו איזה עקמומית או אין לו וממילא הוי ספק אם מים אלו הוכשרו ע"י המשכה או לא. אבל אולי אפשר להוסיף דכל הך דינא דצינור שחקק בו גומא היינו באותו צינור, אבל אם חיבר לו צינור אחר, אז תלוי, אם חיברו בתלוש שפיר י"ל דהכל אחד, אבל אם חיברו במחובר, דהיינו שתחילה חיבר את הצינורות שאין להם עקמומית, ואח"כ הוסיף את הצינור עם העקמומית, אז לא שייך לומר דדבר שהתבטל כבר לקרקע

היה אפשר להקל כה"א שהביא השו"ע, בכ"ז הכא חמיר טפי מאחר שבשעה שמילא את הברכה כבר היה הדבר המקבל טומאה סותם.

ועוד יותר דהכא הוי כאביק שבמרחץ דחשיב שהוא מעמיד את כל המקוה, וי"א דהוי כל המים כשאובים וממילא לא מהני שום הכשר להך בריכה.

והנה ראה בחלק"ב (ס"ק תשלה), שהביא פוסקים דס"ל דאם סותם נקב שהזחילה בו אינה ניכרת, אז מותר לסותמו גם בדבר המקבל טומאה. נ"ב חת"ס לחם חזו"א טהר"י.

והנה הנקב שבברז העשוי ליציאת המים, אין אנו יודעים רוחבו מהו, ואם הוא מספיק רחב להחשיב הבריכה כיש בה זחילה הניכרת, ולעיל הבאנו דמעיך הדין ס"ל לכמה פוסקים, דזחילה הניכרת היינו שיהיה ניכר בחלק העליון של הבריכה לרואה מלמעלה דיש כאן זחילה, דבדרך כלל בבריכות גדולות קשה שתהיה זחילה ניכרת מלמעלה, מאחר שיש הרבה מים וממילא, הך סתימה אינה כי אם לזחילה שאינה ניכרת, ואינה פוסלת, דהרי אפי' אם לא היה הברז כלל אלא היה הנקב פתוח גם לא היתה כאן זחילה הפוסלת עכ"פ לטבילת ידים.

אלא שהעיר דאולי לענין אביק שבמרחץ חמיר טפי ואפי' זחילה שאינה ניכרת פוסלת. והנה כידוע בדין אביק שבמרחץ יש הרבה שיטות, וממילא קשה

בחלק האחרון, שמא באופן הבניה חיברו מתחילה את הסוף, ואח"כ את העקום, ואת"ל להחמיר בכ"ז, שמא כהראב"ד דשאובין כשרין.

וכמעט בכל אופן יש לנו עכ"פ ס"ס, שמא היתה המשכה ושמא שאובין כשרין, ויש עוד צד לדון שמא מעולם לא היו שאובין. וכמובן שזה תלוי לפי המקומות ולפי אופן מהלך המים באותם עיירות. וכשביררתי אצל מהנדס אחד אמר לי דבדרך כלל הוא לא שם בבריכות צינורות עקומים הראויים לקבלה, וכמעט שלא ידע מהו תכלית שימושם, והיינו דלא שכיח להשתמש בכאלה.

ועוד העיר הר' יוסף כהן שליט"א, דבדרך כלל צריך להיות בכל בריכה אופן להוציא המים דרך איזה חור, במקום העמוק של הבריכה, ובדרך כלל שמים שם איזה ברז לסתום את החור, וכשרוצים לרוקן את הבריכה פותחים את הברז, וא"כ יוצא שכל המים של הבריכה עומדים ע"י דבר המקבל טומאה שהרי אם הברז היה סגור בשעה שקבעו אותו, הרי זה חקקו ולבסוף קבעו, ואפי' היה פתוח הרי זה תלוי בפלוגתא דהחת"ס והנו"ב, בברזא שבחבית אם כשפותחים אותה אינה מקבלת טומאה, ואם היתה כלי המקבל טומאה הרי כל המים עומדים על דבר המקבל טומאה, ואע"פ שבשו"ע בסעי' נ' הביא פלוגתא בסותם הנקב ע"י דבר המקבל טומאה, וא"כ בטבילת ידים

יוצא שלשיטת הרמב"ם שפיר יש להקל וכן יש עוד צירופים. וממילא יש לנו ס"ס שמא לא היה כאן זחילה כלל, ואת"ל שהיה זחילה שמא זוחלין כשרין לטבילת ידים, אלא שעדיין צ"ע האם אביק שבמרחץ פוסל גם במקום שזוחלין כשרים, או רק במקום שזוחלין פסולין.

ובעת יש לנו הרבה ספיקי ספיקות לחומרא ולקולא, וכבר הארכנו בזה במקום אחר כשיש ס"ס לחומרא נגד ס"ס לקולא, שבשו"ת יביע אומר האריך להוכיח דאפשר להקל בזה באיסור דרבנן, וכאן שפיר יש להקל, וכ"ש שרבו הספיקות לקולא מאשר הספיקות לחומרא. והרי אין ידוע לנו כמה דרכים יש בבריכות וכמה אופני בניה יש, דודאי אין כולם עשויים בדרך אחת בלבד, ועכ"פ מידי ספק לא יצאנו הן במציאות והן בהלכה, שרבו השיטות בכל פרט ופרט, וממילא יש ס"ס שמא המציאות היא שיש פסול או שמא המציאות היא שאין פסול, ואת"ל דיש פסול עדיין יש פלוגתא בהלכה אם פסול או כשר, ואחרי הכל יש את שיטת הראב"ד דשאוובין כשרין, וממילא ודאי שכל הבריכות כשירות, וכן יש את ספיקו של השו"ע שזוחלין כשרים, אלא שמסתמא שאין להתיר במקוה שאובים וזוחלין דתרי קולי לא אמרינן, אבל מאחר שיש לנו ריבוי ספיקות בטבילת ידים שומעין להקל ועל המחמיר להביא ראיה.

לומר דכאן יפסל לכו"ע וכ"ש דהשו"ע לא הזכיר זה. עי' בב"י יו"ד (סי' רא סע' יז ויח), שהביא דהרמב"ם ביאר זה דדוקא כשיש באביק ג' לוגין מים שאובים ואין במקוה מ' סאה, אז הוא פוסל מדין ג' לוגין, אמנם הר"ש והרא"ש פליגי וס"ל דכל המים נגררים על גביו וחשיבי שאובים, אבל השו"ע לא הזכיר כי אם שיטת הרמב"ם. ועי' בדרכי תשובה (ס"ק קז), שהביא בשם הלחם ושמלה דיש לחוש גם לשיטת הר"ש והרא"ש, ומשמע שהוא כחומרא ולא מן הדין.

וראיתי בשערי מקואות (סע' יז) בביאורים, שביאר דעת הר"ש דהם שאובים מדרבנן, וא"כ י"ל דפסול שאובין דרבנן לכו"ע אינו נוהג בטבילת ידים וצ"ע. [וע"ש שהביא בשם החיבור לטהרה, דמן הצד דכשר היינו שיש כ"א סאין וזה חידוש], ובשערי מקואות בביאורים בסע' יז כתב, דאע"פ שהשו"ע הביא רק את דברי הרמב"ם, מ"מ להלכה דעתו מסכמת למה שיוצא מדברי הר"ש וכ"כ בשו"ת מנחת יצחק. וע"ש עוד צד להקל כשנתחבר האביק לקרקע. ובשערי מקואות (ס"ק פז), כתב ולכן כתבו דודאי אין להתיר לעשות נקב בשולי המקוה ולסתמו בברזא של מתכת, מטעם שאין כאן הויה בטהרה, וכן משום חשש מים גרורים על גבי כלים, דבזה חוששים לכו"ע, ואף באין בו בית קיבול יש מי שפוסל.

חקקו, כיון דדרך תשמישו בכך. ומסתמא יש חולקים בזה]. וכן ביררתי אצל מהנדס שבנה בריכות שחיה, ואמר לי שבבריכות גדולות לפעמים יש ברז כדי לרוקן את הבריכה, אבל לא תמיד הוא בתחתית הבריכה ממש, אלא הוא בצד וקצת למעלה, וזה עוזר לרוקן את רוב הבריכה, ושאר המים מרוקנים עם משאבה, וא"כ ודאי שאינו בכלל אביק שבמרחץ שהרי אין המים עומדים עליו ופשוט.

ועכ"פ בסתם בריכה שאין ידוע היכן האביק יש ספק נוסף, דאולי אין זה בכלל אביק, ועוד דיש ספק מהו גדר אביק, וממילא יש ס"ס כדי להקל בזה. גם מסתבר הדבר שלא יעשו הברז לרוקן הבריכה למטה, דאז יצטרכו לעשות חדר מתחת הבריכה, והרבה יותר קל לעשותו מצד הבריכה והברז בצד, ומספיק להם במה שמתרוקנת רובא דרובא של הבריכה, ומה שנשאר קצת מים לא איכפת להם כ"כ, ובאופן שהוא מן הצד כתוב במשנה להדיא שאין בו דין אביק. **ובבריכות** גדולות בין כך יש חדר בצד לחמום הבריכה, וכן לצורך הפילטרים לניקוי הבריכה וכה"ג, ואז שם שמים גם את הברז לריקון הבריכה. והיינו כשעושים ברז שהרבה פעמים אין שום ברז ומרוקנים אותה ע"י משאבה.

וגם אמר לי שיש בריכות צרפתיות שעשויות כולם מפלסטיק אחד אטום כולו בלי שום נקב, וכך מביאים אותם מהבית חרושת, וקובעים אותם

ואע"פ שיש ספיקות שאפשר לברר כבר כתב בשו"ת יבי"א [והוא בפתחי תשובה יו"ד סי' קי ס"ק לה], דאם ספק אחד אפשר לברר, ואחר שיברר יצטרך להחמיר מספק, לא אמרינן בזה דהוא ספק שוטים וצריך לברר, אלא יכול לסמוך על הס"ס בלי לברר, וכ"ש כאן שמאוד קשה לברר בכל בריכה את דרך בנייתה ואופן פעולתה ודרך מילויה. ולכן נראה דעכ"פ במקום צורך אפשר להקל להטביל ידיים בבריכת שחיה.

בדין אביק דפ"ו מ"י דמקואות, ראה בשו"ע יו"ד (סי' רא סע' יז), ובחלק"ב (שם ס"ק רצג), שהאריך בכ"ז וכתב דאם אין בנקב האביק כשפופרת הנוד אינו פוסל כלל, חזו"א. וע"ע בחלק"ב שם, עוד פרטים בכ"ז, די"א דדוקא כשהאביק באמצע ומים מקיפים אותו מכל צד ע"ש. [וכתב החלק"ב, שאם החור שנסתם ע"י האביק שבמרחץ יש בו פחות משפופרת הנוד, אינו עושה את המים שאובים, ושאלתי את המהנדס ואמר שבדרך כלל הנקב והצינור הם בשיעור 2 אינץ' או יותר, דהיינו בערך 5 ס"מ וא"כ יש בו שיעור שפופרת הנוד. וכמובן שאין זה מוכרח תמיד שיהיה כך ואפשר שיהיה קטן מזה].

ובכ"ז יש להוסיף שאם קבעו את הברז כשהיה פתוח יש צד להקל. ועי' בחלק"ב (ס"ק רצב), [שכתב ואע"פ שיש לו נקב וברזא ובשעה שקבעו היה הנקב פתוח, מ"מ לא מיקרי קבעו ולבסוף

בבור שבקרקע, ובאופן זה ודאי דהוי כלי והיא פסולה לטבילת ידים ככל טבילה בכלי קבוע בקרקע. ע"י בספרי ארחץ בנקיון כפי (ס"י קנט סע' ח). ובאופן זה אין להקל מחמת ספק, דיש לנו רק ספק אחד, שמא היא כלי ושמא לא, ואין לצרף שיטת הראב"ד דשאובין כשרים, שהרי בכלי שבקרקע לכו"ע פסול, וכל מה שהכשיר הראב"ד הוא מים שאובים שבקרקע ולא שבכלי. אבל בכ"ז יש ספק אחד וספק אחד סגי כדי להקל, אלא שבכה"ג אפשר לברר בקלות אם עשויה מחתיכה אחת, דיכול לשאול את העובדים במקום או את בעלי הבית, וגם יכול להרגיש זה בחוש, ובכה"ג שיש לו ספק בזה נראה דצריך להחמיר.

ואמר לי המהנדס, שבריות אלו הם רק הקטנות פחות משה מטרם, אבל בריכות יותר גדולות מכך אין עושים אותם בשיטה הצרפתית כלל מחמת גודלם. ועוד אמר לי המהנדס דהיום בדרך כלל אין מרוקנים הבריכה, כי אם אחת לכמה שנים ויותר, ומנקים אותה ע"י כלור וסינון וכה"ג. ועי' עוד בספרי (ס"י סב).

ומה שיש להעיר עוד דהצינורות הרבה פעמים מחברים אותם ע"י ברגים, וכבר הבאנו לעיל דהרבה החמירו דברגים אינם נחשבים חיבור מאחר שקל לפרקם, אבל עדיין אפשר לצרף זה מאחר שלא תמיד הוא כך, דלפעמים הוא חיבור גמור, וגם דיש חולקים וס"ל דאפי'

ברגים חשיבי חיבור. גם יש להוסיף דאפי' אם רוב הצינור מחובר ע"י ברגים, [כפי שאמר לי המהנדס שהוא מעדיף תמיד לחבר ע"י ברגים מאשר ע"י מסמרים], בכ"ז אם צד אחד מחובר לקרקע או שבאמצעו באיזה מקום הוא מחובר לקרקע, כבר חשיב מחובר לקרקע כפי שהבאנו לעיל מהחזו"א, וקשה לומר שכל הצינור מהברז עד המקום שממנו יוצאים המים אין שום מקום שהוא נכנס תחת הקרקע, או שמתחבר באופן יותר חשוב ודוק בזה.

וכמובן שאם מילאו את הבריכה מהצד הגבוה (מקום המים הנמוכים), אז יש המשכה בבריכה עצמה ואי"צ כלל את הצינורות.

היוצא שלענין אביק יש לנו הרבה ספיקות, אולי כהראשונים שאין זה הפירוש באביק, ואת"ל דזה היינו אביק שמא כהחת"ס שאם הברז פתוח אינו כלי, ואם קבעו אותו כשהיה פתוח הרי אין כאן אביק כלל, ואת"ל כהנו"ב דשפיר הוי כלי אפי' פתוח, שמא בבריכה זו אין מוצא למים כלל, כפי שהוא בהרבה בריכות קטנות, ואפי' בגדולות יש שאין בהם מוצא למים, ואת"ל דיש מוצא למים שמא אין הוא למטה אלא בצד, ואת"ל דהוא למטה ויש כאן פסול שאובין שמא כהראב"ד דמים שאובים כשרים.

אלא שבזה העיר אחי הרה"ג ר' פנחס שיח', דשמא כאן חשיב כטובל

ונקב שיש בכריכה בשביל מה הוא עומד, וממילא לא חשיב עכ"פ שאפשר לברר בקלות.

וראיתי בשיעורי שבט הלוי - מקואות (סע' נ) בסופו, שהביא דבזמננו היו נוהגים לעשות את הפקק של המקוה כדי לנקותו ולנקז את המים מברזא העשויה ממתכת, וסיים אמנם דעת החת"ס (יו"ד ס"י ריח), להתיר בזה, דכיון דהברזא נעשית מתחילה להיות ממשמי קרקע אין להחמיר בזה, דהא מבואר בראב"ד דכל דבר שתשמישו עם הקרקע אינו מקבל טומאה. וכתב עוד דבכה"ג דאינו ראוי לשום תשמיש אחר ואין לו שם כלי בפני עצמו, גם הרמב"ם מודה דהוי הוייתו של המקוה בטהרה וכשר. ואפשר שגם בברזות שלנו שייכים דברים אלו. והנה בענין דינא דסעי' נ' שיש פלוגתא בסותם הזחילה בדבר המקבל טומאה, וסתם השו"ע בסתם להחמיר, ראיתי בחלק"ב (ציונים ס"ק ב' אלפים שצט) שבביאור הגר"א משמע דעתו דהעיקר כשיטה השניה שאפשר לסתום הזחילה בדבר המקבל טומאה ואפי' בידו. וע"ע בספרי ארחץ בנקן כפי (ס"י מב) מש"כ בכל הך דינא דאביק, וה' יאיר עיני.

יוצא שעכ"פ כל בריכת שחיה הו"ל ספק שאובין, ולדעת הר"י המובא בטור יו"ד (ס"ג) ספק שאובין כשר אפי' לטבילת נדה, ואת"ל כהר"ש שהחמיר בספק שאובין, הרי קי"ל דכל ספק בנטי" לקולא, וממילא בטבילת ידיים גם הר"ש

בתוך כלי דהוא פסול דאורייתא וגם להראב"ד פסול, והנה באמת הבאנו שיטת הגר"א (סעי' ח), דר"ל דלדעת הבה"ג כלי המחובר לקרקע שהוא חקקו ולבסוף קבעו כשר לטבילת ידיים, וכ"ש כשיש בו מ' סאה, דאז גם הב"ח מכשיר לשיטת הגה"א ע"ש. אלא שי"ל דזה כשטובל בכלי עצמו אבל כשהוא במים שבקרקע שרק נסמכים על הכלי חמיר טפי דהו"ל מים שאובים שבקרקע, אלא שאז אפשר להקל לדעת הראב"ד, ויש לדון בזה דאולי בכה"ג לכו"ע פסול, להראב"ד מחמת דחשיב כנסמך על כלי ולא הוי כמים שאובים שבקרקע, ולדעת הבה"ג יש להחמיר מאחר שאינו בתוך כלי ממש, וא"כ יש מקום להסתפק דאולי אין לצרף שיטת הראב"ד בכה"ג וסגי לן באידך ספיקות. ואין לומר דיש לברר אם יש כאן מקום להוצאת המים וכן היכן הוא אם בתחתית הבריכה או קצת למעלה, די"ל דאין קל לברר זה מאחר שאין הדרך לרוקן הבריכה בתדירות, ואפשר שאין מי שיודע מזה כי אם המהנדס ואין קל להשיגו, וגם אפשר שאין יודעים באיזה גובה נמצא הברז, מאחר שהוא נמצא בצד באיזה חדר מלא מכוונות וצינורות, ובבריכה עצמה א"א לבדוק מאחר שאפשר שיש כמה חורים בכמה מקומות, וכמה מהם הם בשביל הסינון של המים ושם נמצאים הפילטרים, או בשביל חימום המים שהמים עוברים שם כדי להתחמם, וא"א לדעת כל חור

וויש לודן מצד הנהג שהוא מוליך המים אי חשיב הוייתו ע"י דבר המקבל טומאה, ואפשר לצרף מה שהנהג גוי כפי שכתבתי במקומו, וכן יש לצרף דהוי ע"י גרמא, וכן יש לדעת דסגי בשביל זה המשכה כל דהו ולא דמי לשאובין.

ועוד יש קולא נוספת במים שבאים מהברז, דאם המים באים מתחת האדמה שהם מי מעיין ובכל הדרך יש ניצוק חיבור, הרי יש ראשונים בסי' רא (ס"ח), דבאופן כזה לא פוסל הכלי ואע"פ שהמים עוברים דרך כלי לא נעשים שאובים שהרי יש להם ניצוק חיבור ע"ש, ובודאי שהוא צירוף נוסף כדי להקל במי הברז. עי' בשו"ת מנחת יצחק ח"א (סי' קמו), שהביא קולא זו וכן הזכירה החלק"ב (ס"ח ביאורים עמ' עו בסופו).

ועוד יש להוסיף דבאביק איתא דאם מקבל רביעית קודם שיגיע לאביק כשר, ובבריכות רגילות ודאי שיקבלו רביעית בלי להגיע לאביק, שהרי אפי' בקרקע ישרה יתקבל רביעית שהוא שיעור קטן ביותר וכ"ש להמקטינים השיעור. סברא זו אמר לי הר' מנשה אביעזרי שליט"א.

וע"ע בהליכות עולם להגרע"י ז"ל (ש"ב שמיני ה"ב), שנקט בפשיטות שבריכת שחיה הם מים שאובים, ולהנ"ל יש מקום לודן דאולי למ"ד דכולו בהמשכה כשר יש על מה לסמוך בשעת הדחק, דהתם שלא היו טובלים כלל,

מודה דספק שאובין לקולא, ואת"ל שצריך להחמיר כהראב"ד בכל ספק שאומרים לו קום הוציא עצמך מן הספק, כאן יש את שיטת הראב"ד שמיקל בשאובין ולא חשיב ספק כלל, ועכ"פ רבו מאוד הספיקות דהספק שאובין עצמו יש בו כמה ספיקות, וממילא יש כאן כמעט חמש או שש ספיקות לקולא בטבילת ידים וקשה להחמיר בדבר, וכמובן שאפשר לברך. וצ"ע אם יש ענין להחמיר בכה"ג דרבנן ואולי יש מדת חסידות להחמיר בזה. אלא שזה מצד שאובין אבל מצד זוחלין הוא עוד קולות וכנ"ל. וכידוע שס"ס אפי' לחומרא בנט"י הוא להקל, כמבואר להדיא במ"ב (סי' קס ס"א).

והרב אורחותיך למדני שליט"א שלח לי, דיש להחמיר מדין פילטר דהם זוחלין, והשבתי לו ככל הנ"ל, וראיתי להוסיף דיש להסתפק דשמא הפילטר כעת לא פועל, וא"כ יש לנו ספק נוסף כדי להקל בזה.

ועוד יש מקום להקל במים שהביאו לבריכה ע"י משאית, שראיתי הרבה פעמים במשאיות כאלה שיש להם נקבים, וכל הדרך נשפכים מים מהם, וכתב השו"ע בסי' (רא ס"מ) דבנקב כל שהוא סגי כדי שלא יעשו את המים לשאובין, רק שצריך שיהא הנקב בתחתית דהיינו בשוליים, וא"כ יש ספק נוסף בכל זה ודוק.

אחרים לא יטול בהם את ידיו.

שו"ר בשו"ת כתב סופר (יו"ד סי' צז), שהביא כמה קולות חשובות בענין אביק, וס"ל בשם הגו"ב והחת"ס, דכל הפסול בסותם המקוה ע"י דבר המקבל טומאה כדי שלא תהיה זחילה, הוא רק כשהיתה פסולה ושוב סתמה, אבל אם היא כשרה מעיקרא והיינו שמילא אותה אחר שהיה הפקק אין לחוש, ע"ש עוד שבכ"ז פקפק קצת בזה ואולי לענין טבילת ידים אפשר להקל ע"ש.

וראה עוד בספר מאיר עוז - ערכה (סי' קנט סט"ז עמ' 150), שהאריך בדין טבילת ידים בברכה, ונקט בפשיטות שהם מים שאובים. ואח"כ דן בפילטר משום זוחלין והביא צדדים להקל וכתב, אך אין לדון בברכה משום המשכה, שמלבד הנידון הנ"ל אם הצינור נחשב כלי גם אין מושך לו את המים אלא שופכם ישר לברכה. ולא זכיתי להבין דברים אלו, דהרי יש המשכה בצינור ומה לי שופכם או מושך לו את המים וצ"ע. ובבית יצחק (ישיבת רבנו יצחק אלחנן חלק כג עמ' 376) כתב הר' יוסף פרגר בענין טבילת ידים בברכת שחיה, אלא שלא נכנס לכל הנקודות הנזכרות, וע"ש שהאריך מצד זוחלין בפילטר ודוק.

ואולי שם ידעו במפורש שהוא ודאי שאובים וצ"ע.

בשערי הברכה (פ"ב הערה עט) כתב, ולענין מים שנמצאים בבריכות שחיה יש לדון אם נחשבים כמים שנעשתה בהם מלאכה, שהרי אין המים משמשים לנקיון הגוף אלא כדי לשחות בהם, ואפשר שאי"ז נחשב מלאכה. ובפסקי תשובות כתב שמצד מה שרוחצים בהם אין לפוסלם, כיון שהם מים הראויים לטבילה כי מכונס בהם מ' סאה, אך מ"מ הרי מי הברכה עוברים בד"כ תהליך של סינון, ע"י שנשאבים לתוך פילטרים, ובשעה שנשאבים הם בגדר זוחלין ואז פוסלת בהם עשיית מלאכה, וזוחלין שנעשו בהם מלאכה הם פסולים, אף שאח"כ נתכנסו למקוה וכהא דהמ"ב.

אמנם יש לדון בזה, שאף שיש פילטר בברכה מ"מ יש לחלק בין מקואות שהחמירו בהם הפוסקים לדונם בזוחלין ע"י הפילטר מחמת ספק דאורייתא לטבילת טהרה, משא"כ לגבי נט"י שחיובם מדרבנן. וגם י"ל שאי"ז נחשב שאובים ממש כיון שבאים ע"י צינורות שאינם בגדר כלי, ולמעשה נראה שיטול בהם ללא ברכה, ואם יש לו מים



בענין ליקח מחבירו כובע לברכת המזון ללא רשות

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ה' חלקים ושא"ס, ירושלים ת"ו

ביחיד בלא כוס ע"ש. והו"ד במשנ"ב (שם ס"ק יא) ע"ש. ובמג"א שם (סק"ה), הביא ג"כ דברי הב"ח, דירא שמים לא יברך במצנפת, רק ישים הכובע על ראשו ע"ש.

ואולם השו"ע השמיט הך דינא דעיטוף בברכהמ"ז, ולכאור' ס"ל לשו"ע

דעיטוף הוי רק ממידת חסידות, ואי"ז חיובא מדינא, ועמש"כ בזה בסי' מעדני אשר [לונצר] ברכות (סי' מה), ובסי' אוצר הכיפה (ח"ב עמ' קנא). ואמנם הב"י (או"ח סי' קפג) הביא מרבינו ירוחם, שעייטוף שנותן סודר על ראשו משום שאסור לברך בגילוי הראש. והק' ע"ז הב"י, א"כ מאי רבותא בברכהמ"ז, הא בשאר ברכות נמי אסור לברך בגילוי הראש. וכתב הב"י, דעיטוף היינו סודר שפורסין על כובעים העומדים לפני הגדולים ע"ש. וע"ע במש"כ המעדני יו"ט (פ"ז דברכות אות ש) ע"ש. וכן מבואר בראשית חכמה (שער הקדושה סוף פט"ו) שיברך ברכהמ"ז בעייטוף הראש, במצנפת שדרכו לצאת בה לשוק לפני בני אדם יעו"ש. [ויל"ד, דא"כ מי שאין יוצא לשוק בעייטוף הראש, לא יצטרך לברך ברכהמ"ז בעייטוף הראש].

אורך ימים ושנות חיים למע"כ יד"נ הרה"ג מזכה הרבים מפורסם לשו"ת רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א מח"ס גם אני אודך, ופרדס יוסף החדש על המועדים ועל שבת קודש, ועורך הקובץ הנפלא מה טובו אהליך יעקב, שלום רב.

על שאלתו אם מותר ליקח מחבירו ללא רשות כובע וחליפה לברך ברכת המזון.

עיטוף בברכת המזון

(א) בברכות (נא). "אמר רבי זירא אמר רבי אבהו, ואמרי לה במתניתא תנא, עשרה דברים נאמרו בכוס של ברכה, טעון הדחה, שטיפה, חי, ומלא, עיטור ועיטוף וכו'". (הב"ח (או"ח סי' קפג סק"ה) פירש, דעיטוף היינו שישים הכובע על ראשו, ויש הנוהגים להתעטף בבגד העליון, דכל זה בכלל העיטוף הנאמר בגמ' אצל כוס של ברכה, וכן נהגו כהיום בישראל בעת ברכת המזון שמשימין הכובע על ראשיהן, אפי' כשהוא מברך

ממה שהשו"ע לא הביא הא דמבואר בגמ' בברכות (נג.), רב פפא מעטף ויתב, רב אסי פריס סודריה על רישא, דס"ל שכ"ז ממידת חסידות ע"ש. ואולם בשו"ת שלמת חיים (סי' קפא), נראה שלבישת כובע בברכהמ"ז זהו חיוב מדינא דגמ' ע"ש.

וא"כ בנדון דידן י"ל דבהכי תליא אם אמרי' ניח"ל ליקח כובע לברכהמ"ז, דאם נימא דאי"ז אלא ממדת חסידות יל"ד דלא אמרי' ניח"ל לאיניש, ומשא"כ אם זהו כחיוב מדינא דגמ' י"ל ניח"ל, ועמש"כ עוד בדן כובע בברכהמ"ז בשו"ת הלכה למשה ח"ב (סי' יז) ובס' זכור לאברהם [תשס"ב תשס"ג] עמ' תק"צ ע"ש.

ובבית מתתיהו ח"ג (ס"א אות ו), כתבנו לתלות אם שרי ליקח מחבירו ללא רשות כובע לתפילה, אם אמרי' ניח"ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה בהכשר מצוה, דהכובע אינו גוף המצוה ע"ש, ואכן בסי' דעת נוטה ציצית (תשובה תקא), נשאל מרן הגר"ח קנייבסקי אם אמרי' ניח"ל לאיניש ליקח כובע מחבירו ללא רשות לתפילה, והשיב ע"ז אף שאי"ז גוף המצוה, מ"מ יתכן דאמרי' ניח"ל ע"ש. וע"ע במש"כ באם אמרי' ניח"ל ליקח כובע לתפילה, בשו"ת שובה ישראל ח"ב (סי' נב), וכן בספר גם אני אודך תשובות הגר"ח שגל, חלק ב' (סימן ז), עיין שם.

וראיתי בספר נקיות וכבוד בתפילה (תשובה ככד) שהשיב הגר"ח ק"ש שליט"א, שגם מי שהולך ברחוב ללא כובע צריך כובע בתפילה ע"ש.

ואולם בס' ארחות רבינו (ח"א עמ' פג) כתב שהחזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז, ומשום שהיה לו הוכחות מהגמ' שא"צ כובע בברכהמ"ז ע"ש. ובסי' מאיר עוז (ח"ח סי' קפג ס"ג) כתב בשם הגר"ח ק"ש שליט"א, שלחזו"א היתה כיפה גדולה, וס"ל דהוי ככובע יעו"ש. אולם ראיתי בסי' תולדות יעקב (עמ' שב), דמה שהחזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז משום שלא היה לו כח לקום ליקח הכובע ע"ש. וכיו"ב כתב בס' דעת נוטה מזוזה (תשובה מח), שהחזו"א לא נישק המזוזה שהיה קשה לו ע"ש. ובבית מתתיהו (ח"ד סו"ס כח), הארכנו בדעת החזו"א בברכת האילנות, כשראה אילנות ולא בירך שלא היה לו כח ע"ש. ובספר שמענו כן ראינו (עמ' שעו), הביא שהחזו"א לא בירך ברכה"נ על פרי פעם אחת מחמת חולשתו ע"ש. וע"ע בס' תל תלפיות ליד"נ הגר"ח מדרורי (ח"ב תשובה תרפו).

ואולם להמבואר באורחות רבינו, שהחזו"א לא לבש כובע בברכהמ"ז משום שיש לו ראיות מהגמ' שא"צ כובע. ולפמש"נ י"ל גם ממה שהשמיט השו"ע הך דינא דעיטוף בברכהמ"ז, ע"כ ס"ל שאי"ז אלא ממידת חסידות. ומצאתי בשו"ת מחקרי ארץ לידידי הגרמ"ר שעיו (ח"ה סי' סב) שכתב,

אמרי' נ"ח"ל אף שאי"ז אלא ליר"ש, ומי שמופלג בחסידות, אפשר שיש לדמות לדין הכובע, אלא די"ל דשאני תפילין דר"ת דהוי מה"ת שפיר שייך למימר נ"ח"ל, ומשא"כ ליקח כובע לברכהמ"ז, דאין העיטוף מה"ת.

ויש לדון אם שרי ליקח מחבירו ללא רשות ג"כ את החליפה לברכהמ"ז, דהמשנ"ב הנ"ל (סי' קפג ס"ק יא), כתב שישים הכובע על ראשו בברכהמ"ז, ויש נוהגין ג"כ להתעטף בבגד עליון דכ"ז בכלל עיטוף הנאמר בגמ' ע"ש. ונראה מהמשנ"ב דא"צ להתעטף בבגד עליון כשמברך ללא כוס, וכ"כ הערוך השלחן (סי' קפג ס"ד) שאין נוהגין ללבוש בגד עליון בברכהמ"ז ע"ש.

ואולם בשו"ת אור לציון ח"ב (פ"ג ס"ג), כתב שצריך ללבוש כובע בברכהמ"ז, ומהראוי ללבוש גם חליפה ע"ש. הרי שלענין כובע כתב שצריך ללבוש בברכהמ"ז, ולענין חליפה בברכהמ"ז כתב מן הראוי, הרי שאי"ז מעיקה"ד, וא"כ יל"ד אם שרי ליקח חליפה ללא רשות חבירו בכדי לברך ברכהמ"ז, ואולם בס' דולה ומשקה (עמ' קיא) השיב מרן הגר"ח קנייבסקי שש ליהרר ללבוש חליפה בברכהמ"ז, ע"ש. ובס' ותן ברכה (עמ' יב) כתב בשם הגרש"ז זצ"ל, שעיקר ההקפדה בברכהמ"ז זהו על כובע, ומנהג העולם ללבוש חליפה אף כשמברך ללא כוס ע"ש, ובמשנ"ב דרשו (סי' קפג הערה 10)

וראיתי בקובץ מה טובו אהליך יעקב [היוצא לאור על ידי ידידי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א], חלק ב (עמוד קנד) שכתב הגר"י טשזנר, דאין ליקח כובע ללא רשות חבירו לתפילה מפני שמקפיד על זה עיין שם, ואולם בתשובה משנת יוסף חלק טו (ס"ט), כתב דאמרי' נ"ח"ל ליקח כובע לתפילה, ורק אם יודע שמקפיד לא אמרי' נ"ח"ל ע"ש. ועיין שם בשו"ת משנת יוסף (חט"ו סי' קפא), במכתבו אלי אם אמרי' נ"ח"ל לאיניש בהכשר מצוה ע"ש. וראה גם מש"כ בשו"ת ארחותיך למדני ח"ז (סי' קפה) ע"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב (תשובה תרע"ד) השיב ע"ז צ"ע, ובתשובה תקמ"ד השיב ע"ז אולי יעו"ש.

אמנם י"ל אם נימא שלבישת כובע בברכהמ"ז אי"ז אלא ממידת חסידות ולא חיוב מדינא, ומה"ט השמיט השו"ע לבישת כובע בברכהמ"ז, ה"ז תליא אם בדבר שאינה חובה אמרי' נ"ח"ל לאיניש למיעבד מצוה בממוניה, שהארכנו ע"ז בבית מתתיהו ח"ג (ס"א) ע"ש. וע' בשו"ת חיי אברהם ח"א (ס"י). יעו"ש. ואולם שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, אם יכול ליקח מחבירו תפילין דר"ת להניח ללא רשותו, וכתב לי כן. והנה בשו"ע או"ח (סי' לד ס"ג), כתב דלא יעשה כן, אלא מי שמוחזק ומפורסם בחסידות ע"ש. וראה שם בסע' ב, דיר"ש יעשה שני זוגות תפילין ויניח שניהם ע"ש, וא"כ דמצינו דאף בתפילין דר"ת

ובמועדיו הגר"ח ח"ב (תשובה תרצט), שאלתי למרן הגר"ח קנייבסקי, במש"כ המשנ"ב (סי' תרפב סק"ב), שבברכת מעין שלוש אין מזכיר חנוכה ופורים, דמ"ט אין מזכירין, חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש, והשיב ע"ז לפי שהוא דרבנן, ויעו"ש מה שציינתי בזה, וכן ע' מה שהביא בזה הרבה תירוצים נוספים, בספר פרדס יוסף החדש לידיד נפשי הגאון רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, על פורים, (אות תרי), וכן בספרו פרדס יוסף החדש על חנוכה, וכן (עמוד תפט), יעוין שם.

ולכא' צ"ע להראשונים שברכת מעין שלוש מה"ת, הדרא קושיא לדוכתא מ"ט אין מזכירין במעין שלוש של חנוכה ופורים, ועמ"כ בזה כ"ק האדמו"ר מסטריקוב הגה"ק רבי אברהם לנדא זצ"ל, בקובץ מוריה (שבט תשע"ט עמ' קלט), ובס' עמק הסופגנים (סי' סב), ובשו"ת ויען ראובן ח"ד (סי' כא), ומש"כ הרה"ג רבי דוד מויאל זצ"ל בס' ניצול הזמן (עמ' כה), ובס' דברי הניסים לידיד הגר"י ברינגר (חנוכה עמ' תרצט) ע"ש. וע"ע בס' מנחת שלמה שבת (כד).

וראיתי בשו"ת תשובות ישראל ח"ה (סי' מו או"ג) שהקשה יד"נ הג"ר ישראל טויב על תירוצי הגר"ח, במועדיו הגר"ח, שאין מזכירין מעין שלוש שהוא דרבנן, דהא פורים כדברי קבלה וכדאורייתא דמי, ועוד דבשבת (כד), מיבעי לן אם מזכיר של חנוכה בברכה מ"ז

הביאו בשם הגר"ח פ' שיינברג זצ"ל, שאם לובש סוודר יפה חשיב כבגד עליון חשוב לברכה מ"ז ע"ש. וע' מש"כ בזה בשו"ת מחקרי ארץ [שעיו] ח"ה (סי' סב), אם צריך ללבוש חליפה בברכה מ"ז ע"ש. וכן ע' בס' מנחת גדעון ח"ג (פ"ד ס"י), ובס' אוצר הכיפה ח"ב (עמ' קנט). ואולם ברבינו יהונתן מלוניל ברכות (נא), מבואר דעיטוף זהו שמעטף ראשו וכל גופו ע"ש, וכן מב' בס' המנהיג (הל' סעודה סי' יב) שמתעטף בכסותו יעו"ש, וע"ע בשו"ת יד אליהו (פסקים סו"ס יז) יעו"ש.

כובע בברכת מעין שלוש

(ב) ויש לדון אם גם בברכת מעין שלוש יש לברך ע"י כובע דווקא, ולכא' להסוברים שברכת מעין שלוש הוי מה"ת, וכמו שס"ל להשאלות (פר' יתרו שאילתא נג), וכן הראבי"ה בברכות (סד), והריטב"א ברכות (מד), וראיתי עוד להרה"ג רבי דוד מויאל זצ"ל בס' ניצול הזמן (עמ' כ) שכתב שדעת רוב ראשונים, דברכת מעין ג' מה"ת, והביא לעוד ראשונים שס"ל כן יעו"ש, ומש"כ בזה מוחז' הגה"ח רבי שלום יצחק מזרחי זצ"ל בעל דברי שלום, בקובץ מה טובו אהליך יעקב חלק טו (עמוד מג), אם ברכת מעין שלוש מן התורה. עיין שם. וא"כ להסוברים שברכת מעין שלוש מה"ת שפיר י"ל שגם בברכת מעין ג' ילבש כובע, כברכה מ"ז.

מעין שלוש מה"ת או מדרבנן

והנה בשו"ע או"ח (סי' רט ס"ג), כל הברכות אם נסתפק אם בריך אם לאו אינו מברך לא בתחילה ולא בסוף, חוץ מברכת המזון מפני שהיא של תורה, והמשנ"ב (סק"י שם), כתב דמסתימת השו"ע נראה שס"ל שברכת מעין שלוש מדרבנן ע"ש. ובחזו"א (או"ח סי' לד סק"א), כתב שהעיקר כהפוסקים שברכת מעין שלוש מדרבנן, והו"ד בשונה הלכה (סי' רט ס"א) ע"ש. ועיין בביאור הגר"א (או"ח סי' רט), שג"כ נקט שברכת מעין שלוש מדרבנן ע"ש. וא"כ דחזינן מהשו"ע דברכת מעין שלוש מדרבנן, ולהכי מספק א"צ לחזור, י"ל דא"צ ליקח כובע לברכת מעין שלוש, כיון דנקטינן להלכה שברכת מעין שלוש מדרבנן, וא"כ י"ל דרק בברכהמ"ז שהיא מה"ת י"ל שצריך לברך בעיטוף.

ואולם בשו"ע או"ח (סי' קפג ס"י), יש אומרים, שגם ברכת מעין שלוש צריך לאמרה מיושב, והמשנ"ב (שם ס"ק לה) כתב דתליא אם ברכת מעין ג' טעונה ברכה במקומה אם לאו ע"ש, ולכא' זה תליא אם ברכת מעין שלוש מה"ת, י"ל דבעי לברך בישיבה דווקא וכברכהמ"ז, ואילו אי נימא שברכת מעין שלוש מדרבנן, א"כ א"צ לברך דווקא מיושב, ועמש"כ בזה בסי' דברות מרדכי מעין שלוש (סי' יג), וא"כ למש"כ המשנ"ב הנ"ל דהכרעת השו"ע שברכת מעין שלוש מדרבנן, ולהכי במסופק אם בריך

כיון שמדרבנן הוא, או"ד משום פרסומא ניסא מזכיר, ומסקינן דאם בא להזכיר מזכיר בהודאה, הרי דאע"פ שחנוכה דרבנן, מ"מ מזכירין בברכהמ"ז, וא"כ מ"ט במעין שלוש אין מזכירין יעו"ש. ולפמ"ש י"ל בתירוצ הגר"ק דאין מזכירין של חנוכה ופורים בברכת מעין שלוש, שברכת מעין שלוש מדרבנן, ולא שחנוכה ופורים מדרבנן, ואמנם בדברי חמודות (פרק כיצד מברכין ס"ק קלה), והמחצית השקל (סי' רח), תירצו שאין מזכירין חנוכה ופורים בברכת מעין ג', שחנוכה ופורים מדרבנן, ואין מזכירין במעין שלוש אלא רק במה שכתוב בתורה, וגם ר"ח כתיב ובראשי חדשיכם. ע"ש.

וצ"ע דא"כ מ"ט מזכירין של חנוכה בברכהמ"ז, אף שחנוכה מדרבנן, ואולם י"ל דתרווייהו אית ביה דברכת מעין שלוש מדרבנן, וגם חנוכה ופורים מדרבנן, ולהכי אין מזכירין במעין ג' וצ"ע, ועי' בכף החיים או"ח (סי' תרפב), שהביא דעה שמזכירין במעין שלוש נס חנוכה ופורים ע"ש, ולכא' ע"כ כוונת הגר"ק משום שחנוכה ופורים דרבנן, ולהכי אין מזכירין במעין שלוש, דהא תפילה מדרבנן ומזכירין של חנוכה ופורים, וע"כ דתרווייהו אית ביה שמעין שלוש מדרבנן וחנוכה ופורים מדרבנן, ותרי דרבנן הם ולהכי אין מזכירין. ועיין בשו"ת אור לציון (ח"ד פמ"ח עמ' רצא) ע"ש בהערות.

ומעין שלוש הוי מח' אם הוי מדאורייתא או מדרבנן, עושה כעין פשרה ומברך עם כובע בלבד ע"ש, וכ"כ בס' שמענו כן ראינו (עמ' שכט) בשם הגר"ק ע"ש, וכן ע' בס' ארחות רבינו ח"א (עמ' פג), דהקהילות יעקב זצ"ל לבש כובע בברכת המזון ובברכת על המחיה ע"ש.

ואולם בתשובה אבני ישפה ח"ח (סי' לא), הסתפק בזה אם צריך ללבוש כובע בברכת מעין ג', אם הוי כברכהמ"ז, וכמב' בשו"ע או"ח (סי' קפד ס"ג), די"א דברכה אחרונה יש לברך במקום שאוכל, וכן לענין אם יצא ממקומו אם הפסיד ברכה ראשונה, וכמש"כ המשנ"ב בהקדמה לסי' קעח ע"ש, א"כ יש להחמיר ללבוש כובע בברכת מעין ג', דהוי כברכהמ"ז, ומ"מ כתב האבני ישפה, כיון שלבישת כובע בברכהמ"ז הוא רק בגדר חומרא, אין להוסיף אלא במה שמצינו להדיא ולא בברכת מעין ג' ע"ש, וכן ראיתי בס' דברות מרדכי ברכת מעין שלוש (סי' לט), דאף אם נימא שברכת מעין שלוש מה"ת, מ"מ גם בברכהמ"ז באופן דליכא כוס אינו חיוב מעיקר הדין, ובמעין ג' לעולם ליכא כוס, לא מצאנו שיהא צריך להחמיר לברך מעין ג' עם כובע וחליפה ע"ש, וע"ע בחלק הסימנים (סי' יג עמ' קצג) יעו"ש. וראה במשנ"ב דרשו (סי' קפג הערה 11) שהביאו מהגר"ח פ' שיינברג זצ"ל, שלא מצינו חיוב לבישת כובע בברכת מעין שלוש, ע"ש.

מעין שלוש אין חוזר לברך, ה"ה דא"צ לברך מעין שלוש בשיבה דווקא, ויכול לברך בעמידה, ואמנם י"ל למש"כ המשנ"ב (סי' קפג ס"ק לא), בברכה רביעית בברכהמ"ז אף שהיא מדרבנן צריך לישב כי היכי דלא לזלזולי בה ע"ש, ה"ה בזה. ואכן בשו"ע הגר"ז (סי' קפג ס"י כד), דלא החמירו לברך מיושב אלא בברכהמ"ז הואיל והיא מה"ת, וי"א שה"ה לברכה אחת מעין ג', אע"פ שהיא מדברי סופרים, הואיל והיא מעין ג' של תורה ויש לחוש לדבריהם. ע"ש.

והנה החיי אדם (כלל נ סי' כה), כתב כיון דיש אומרים בברכה אחת מעין שלוש היא דאורייתא, לכן ראוי להחמיר בה בכל החומרות שנוהג בברכת המזון, לברך מיושב ולא מעומד ובכל הדברים המבוארים בכלל מז, ע"ש, ובכלל מז (סי' יג) כתב החי"א, יברך באימה ויראה בכוונה ובשמחה וכו', וכ"ש דאסור לעסוק במלאכה, וישים כובע על ראשו ע"ש. וא"כ למש"כ החי"א דבברכת מעין שלוש ראוי להחמיר בכל החומרות שנוהג בברכהמ"ז, ה"ה גם בברכת מעין שלוש יניח כובע על ראשו כשמברך.

וראיתי בס' אלא ד' אמות של הלכה (פכ"ב ס"י) שמרן הגר"ח קנייבסקי ס"ל כשמברך ברכת מעין שלוש מברך עם כובע, אף שבברכהמ"ז מברך עם כובע וחליפה דברכהמ"ז מה"ת,

כובע בכל הברכות

(ג) וראיתי בשו"ת שלמת חיים (סי' קפא), דנשאל הגרי"ח זוננפלד זצ"ל, אם צריך ללבוש כובע בשאר ברכות שמברך, אם הוי כברכהמ"ז, וכתב דבשאר ברכות לכתחילה אם אפשר ילבש כובע, אבל בברכהמ"ז זהו חיוב מדינא בגמ' ע"ש, ובמועדי הגר"ח ח"ב (תשובה תרפג), שאלתי למרן הגר"ח קניבסקי אם צריך לברך על נ"ח עם כובע וחליפה או שא"צ להקפיד בזה, והשיב ע"ז, אין חייב, ויש שהקפידו בזה, ובס' אור ישראל (פי"ד ס"ד) הביא מהגר"ח שרק בברכהמ"ז שהיא מה"ת בעי לברך בכובע ולא בברכת נ"ח ע"ש, וע' בס' ארחות רבינו ח"ג (עמ' טז) מובא שהקהילות יעקב זיע"א, פעמים הדליק נ"ח ובירך עם כובע, ופעמים ללא כובע ע"ש, וכן מו"ר מרן הגר"ב"ד פוברסקי, פעמים הדליק עם כובע ובירך ופעמים ללא כובע.

ועמש"כ בסי' מעשה חמד הנדמ"ח ליד"נ הג"ר אליהו כהן ח"ב (פי"ח סי' יד), לענין ברכת האילנות עם כובע ע"ש. וכן ע' בסי' נקיות וכבוד בתפילה (תשובה קכז) שהשיב הגר"ח קא"א צריך לברך על ד' מינין בכובע וחליפה, והשיב, שהעושה כן תבוא עליו ברכה, ובתשובה קכו, השיב הגר"ח קא"א

כובע בכל ברכה ע"ש, ולכאור' בברכת ד' מינין שהם מה"ת ביום ראשון, י"ל שיהא בעי לברך עם כובע, אכן י"ל שהברכה היא מדרכנן, ושאיני מברכהמ"ז שעצם הברכה מה"ת.

ואולם במועדי הגר"ח (ח"ב תשובה צג) שאלתי למרן הגר"ח, אם צריך ללבוש המעיל והכובע בשעת בדיקת חמץ, או שא"צ להקפיד בזה, והשיב ע"ז בשעת ברכה, הרי שבשעת ברכה יש לברך עם כובע דווקא, וכן נהג החת"ס לברך על בדיקת חמץ עם כובע, ע' בשו"ת מכתב סופר (סי' יז). וכן נוהג הגר"ח קא"א כמובא בס' אלא ד' אמות של הלכה (פמ"ג ס"ב) ע"ש. ועיין בחו"י למקו"ח (סי' תלב), ובס' שער המועדים (פ"ז ס"ב) ע"ש. וע"ע בשו"ת שבט הלוי ח"א (ס"ד), שהחמיר בכל ברכה ללבוש כובע ע"ש. וע"ע בשו"ת מנחת דוד ח"ו (סי' ר) יעו"ש. וכן ע' בס' מאיר עוז ח"ח (סי' קפג ס"ג), וע"ע בשו"ת בית שערים (י"ד סי' כב), לענין ברכת השחיטה אם צריך כובע, ע"ש. וע' בשו"ת משנה הלכות ח"ה (סי' פט), ע"ש. וע"ע בס' שמירת שבת כהלכתה (פמ"ג סי' מז) לענין קידוש ע"י כובע ע"ש. וע' בס' שלמי ברכה (עמ' נב), לענין ברכת המוציא עם כובע ע"ש.



בענין פירוק והרכבת בקבוק תינוק החדש הנקרא "אנטי-קוליק" בשבת

הרב שלום כהן

ראש כולל זכרון יוסף, ירושלים ת"ו

ידידו וכו' תפירה היא זאת, דמה לי תפירה ליום א' מה לי תפירה עולמית" הרי שאע"פ שהידוק זה אינו עומד להתקיים כלל, בזה שנמצא במקום שמוכח להרפותו, בכל זאת נצרך תיקון הנקבים.

צ"ל שלא בכל מקום מתירים חיבור שאינו של קיימא אלא דוקא כשמוכח מתוך מקום החיבור שזה אינו לקיום. והכוונה שע"י אותם הנקבים שהחוט עובר בתוכם אין דרך תפירה בכך, ולכן מוכח מתוך הבגד שהידוק החוט מוגדר כתפירה שאינה של קיימא.

בס' תהלה לדוד (שיג יג), למד בדעת המחבר, שהיתר של דבר שאינו של קיימא הוא אפי' במלאכה דאורייתא, ע"פ שיטת הב"י (סי' שיד סע' י), שהקל בסתירת דף התנור, אע"פ שבסימן שח (סי' ט נוכן שיג סע' ה), סובר כדעת הרמב"ם (ולא כרש"י), שיש איסור סתירה מה"ת בעשיית פתח בקרקע, וגם בדף התנור מוכח מתוכו שאינו של קיימא ע"פ מש"כ במקור הדין התה"ד ז"ל "דלא נעשו כלל לקיים רק לשמור החום לפי שעה ולמסתר

בזמן האחרון נמכר מין בקבוק חדש לתינוק הנקרא "אנטי קוליק" עם תחתית (anti-colic baby bottle) מתברגת מלמטה לצורך שטיפתו. יש לדון האם מותר בשבת לפרק ולהרכיב את התחתית, אם יש לחוש מדין בנין וסתירה בגלל שהתחתית מכשירה את הכלי.

(א) השו"ע בסי' שמ (סע' ז) על ענין הידוק הבגדים ע"י חוט, פסק שמותר בתנאי שיהיו נקבים רחבים קצת ומתוקנים בתפירה בעיגול. הב"י ביאר בשם ר' ישעיה, "דתופר לא הוי אלא שרוצה בקיומו שיהא מהודק תמיד וכו', אבל זה שאינו רוצה בהידוק אלא בשעה שלובשו ובשעה שפושטו מרפה אותו, אין בו משום תופר, ואינו דומה אלא למי שיש בבגדיו לולאות וקרסים ומחברן בשבת וכו'" הרי שלמד בהיתר ההידוק שהוא בגדר של תפירה שאינה של קיימא "שאינו רוצה בקיומו" והוא יסוד הלולאות וקרסים שעשויים לפתוח ולסגור. אלא שהתנה שם ז"ל "ודוקא אם יש נקבים מותר, אבל לתפור חוט בבתי

בדלת וכיסוי, שהם אינם מגוף הכלי אלא באים כתוספת לכלי, והיות ועיקר הכלי אינו צריך אותם, לכן בעשוי לפתוח ולנעול אינו מיחזי כבונה, משא"כ בחיבור הפרקים שבונים את גוף הכלי, לא מתירים אפילו שאינו של קיימא משום שנראה כבנין וסתירה.

(ג) דעת הרמ"א בשו"ת (קט), שאין לחלק בהיתר של חיבור שאינו של קיימא בין גוף לתוספת הכלי. לענין פתיחת ספר שכתוב אותיות בחודי הספר, כתב להתיר מדין בנין הכלי כשנעשה באופן רפוי, וכמו שבנין רפוי מותר כיון שאינו של קיימא, א"כ הוא הדין בכל מקום שעשוי לפתוח ולסגור תמיד (שהוא יסוד של בנין שאינו של קיימא) מותר, אלא שהמג"א בסי' שמ (ו) חלק עליו וסובר שלא מתירים בגוף הכתיבה.

לפי זה, בנד"ד שבסיס הבקבוק הוא חלק מגוף הכלי שעשוי להבריג ולפתוח תמיד, לדעת הרמ"א מותר כיון שאינו של קיימא, ולדעת המג"א אסור משום שמחזי כבונה וסותר את גוף הכלי.

(ד) המ"ב למד אחרת מכל הנ"ל. לענין כיסוי הכלים (שיג מה), הביא את סברת המג"א "אין עשויים לקיום, רק לפתח ולסוגרן תמיד" ולא ציין לסי' שיד (י), משא"כ לענין הדבקת הניירות שנעשה בלא כוונה (שמ מה), כתב וז"ל "מותר לפתח כמו שכתוב בסי' שיד ס"י כיון דלא נעשה לקיום". וכן על אותו הדרך (שם יז) לענין פתיחת הספר שכתוב

למחר קיומה", הרי שהדף אינו עומד בתפקיד של דלת התנור, ואין בו צורת דלת אלא תפקידו לשמירת החום, ולכן כל חיבורו לתנור אינו לשם קיום כלל, ומוכח מתוכו ש"למסתר למחר קיימא" וכן למד בעיקר ההיתר בהג' מוהר"א אזולאי על הלבוש נסי' שיד ח (ע"ע רנט-ד)].

לפי"ז בנד"ד שאינו רוצה בקיום החיבור אין בזה בנין כלל, ודבר זה מוכח מתוך החיבור עצמו, שיסוד התקיעה בבנין בכלי הוא בצורה שמתאחדים החלקים זה בזה להיות לדבר אחד, ע"פ דברי הרמב"ם (פ"ז ופ"י), א"כ החיבור בין החלקים ע"י הברגה אין בה משום תקיעה כמ"ש המאמ"ר (שיג יא) שעשוי בצורה שיכולים לחבר ולפרק בקלות, לכן החיבור לא נחשב בנין של קיימא, ומתוך ההברגה עצמה מוכח שאין זה דרך לאחד את הכלי.

(ב) דעת המג"א (שיג יב), שההיתר בכיסוי הכלים בהברגה, הוא גם מטעם שאינו עשוי לקיום, וגדר ההיתר הוא מצד שעשוי לפתוח ולסגור תמיד, ואפילו שלדעתו הברגה נחשבת לתקיעה מה"ת, אבל מכיון שאינה של קיימא מותר. הרי שאין צורך שיהיה מוכח מתוכו שאינו עומד לקיום, ומותר מצד הסברה שעשוי להכניס ולהוציא תדיר.

המג"א ציין לסימן שיד (סע' י) לענין דף התנור, ולמד ממנו הקצה"ש (קט יא), שלא בכל מקום ניתן להשתמש בסברה ש"אינו עשוי לקיום" אלא רק

יוצא שבנד"ד לדעת המ"ב מותר
לפתוח ולסגור את הברגת הבסיס
של הבקבוק.

(ה) שיטת הט"ז (שיג ז), בהיתר כיסוי הכלים אינו מצד שאינו של קיימא, אלא מצד "עיקר שימושו של הכלי" וביאר כוונתו בזה"ל, "בנוד שעיקר תשמישו ע"י פירוק תמיד, לא מיקרי גמר מלאכה אפי' הוא תקוע בחוזק השרוי"ף". הפמ"ג למד ביסודו של הט"ז, וז"ל "כלים שאי אפשר להשתמש כי אם על ידי פירוק והידוק, לאו מכה בפטיש וגם לאו בונה הוא, דעשוי מתחלה לכך ושרי". הרי שלדעתו הגדר של עיקר שימושו חוזר לענין הפירוק ולענין ההידוק בשה, והכוונה לכלי שעשוי כדי להשתמש בו ע"י פתיחה וסגירה ואין בשימוש הכלי משום מלאכה. וכן ביאר בס' פתח הדביר, וכן כתב הגרשז"א זצ"ל בכמה מקומות (מנ"ש ס"ט [ענף ג'], יא [ענף ד' [ד"ה גם נראה]], דיסוד ההיתר הוא שבעצם החזרה מונח הפירוק, לכן לא ניתן לחול על החזרה של הכלי שם של בנין כשהפירוק מתלווה אליו, וכן במעשה הפירוק של הכלי מונח החזרה שלו, ואין זה נחשב לסתירה היות ועשוי לבנותו שוב, ובנד"ד פשוט שמותר היות ועשוי מתחילה לפרק ולהחזירו תמיד.

(ו) אמנם החזו"א למד אחרת בט"ז, ויסוד ההיתר תלוי דוקא באם עומד לפירוק, כלשון הט"ז "עיקר תשמישו ע"י פירוק תמיד", והכוונה שאם הפירוק העתידי הוא מסיבת שימושו של הכלי, אין

אותיות על חודי הדפים מתיר מעיקר הדין, וז"ל "דעשוי לנעול ולפתוח תמיד ליכא ביה משום מחיקה וכתיבה, והוי כדלת הנסגר ונפתח תמיד דאין בו משום בנין וסתירה". והכוונה להתיר לא מדין שאינו לקיום כלל (שיד י'), אלא כמו בדלת הבית שפתיחתה לא נחשבת מעשה סתירה אלא מעשה פתיחת הדלת, כמו כן לענין הספר שאין כאן כתיבה ומחיקה אלא מעשה פתיחת וסגירת הספר, שהפעולה אינה מתייחסת לאותיות.

לפ"ז כיסוי הכלים שנעשה כדי לפתוח ולסגור תמיד, לדעת המ"ב ההיתר הוא שלא אומרים שהפירוק הוא בגדר של מעשה סתירה, אלא רק כפתיחה של הכיסוי, וכן לא אומרים שהברגה נחשבת למעשה בנין אלא כסגירה של הכיסוי, ואין חילוק אם הוא גוף הכלי או תוספת לכלי היות שמיועד לכך, כמו שכתב לענין הרכבת חלקי המנורה מנפט שעשויה ע"י הברגה (תקיד ס"ב ביה"ל ד"ה נר).

וכן נראה כוונתו לענין הידוק התפירה בבתי ידיים (ס"ק כט) ז"ל "רחבים קצת ומתוקנים, דאז אינו דומה כלל לתופר" הרי לא הזכיר היתר של תפירה שאינה של קיימא כלשון ר' ישעיה "שאינו רוצה בהידוקו" (בסי' שיז כה נטייתו להחמיר בתפירה שאינה ש"ק), אלא כוונתו לומר שאין כאן תפירה כלל, אלא כפתיחה וסגירה של כפתורים.

מותר לכתחילה, משא"כ קנה סיידין שאסור מדרבנן משום כתב וז"ל "הרכבה הדרושה לשימוש כמו קנה סיידין, אף תיקון לשעה חשיב בונה" הכוונה שאע"פ שצריך לפרק את הקנה כדי להשתמש בו בצורה אחרת (כשהוא קצר יותר), אבל אין הפירוק הכרחי ויכול להשתמש בקנה ארוך כל הזמן ונראה ש"נחית עליה שם קנה ארוך" כשהרכיב אותו (לשונו שם), לכן הפירוק של הכלי מחזי כסותר.

ויש לבאר עוד בדעתו. לענין עריכת השעון (מתיחת קפיץ של השעון), כתב וז"ל (ד"ה כתב) "בכריכה (אצל הנימא של הכינור) חשיב בונה משום שמניחו לעולם וכו' כיון דמבטל ליה, וכן דרך עשייתו חשיב מכב"פ או בונה, אבל הכא בעורך את השעון עשוי להתפרק, וגם אין כאן חיבור פרקים כלל." הרי שיסוד האיסור של בונה תלוי במה שחלק א' בטל לחברו ע"י חיבורם יחד. ולכן מובן שאם בזמן הרכבת החלקים כבר מונח הפירוק, אין כאן ביטול, וממילא אין בונה בהרכבתם אע"פ שהחלקים מתחברים ומשתמשים כא', ונחשב שיש כאן ב' חלקים שמשתמשים כא'.

ובסי' סא ([א' ד"ה ובאותיות]) כתב וז"ל, עיקר שם בנין הוא קביעותף והמניח אבן ואין מבטלו לאו כלום הוא, ואם מבטלו חייב משום בונה, עכ"ל. יוצא שבחיבור של דבר העשוי לפתוח ולנעול אין כאן ביטול בין החלקים ולכן מותר. וכן לענין תקיעת הגובתא (קנה חלול כדי שיצא היין) לחבית, (נא יח), כתב

בהרכבתו בנין גמור, ואין הבדל אם הוא בגוף הכלי או בכיסוי. וכן מוכח מדבריו (נ' ט' ד"ה והנה), לענין חזרת קנה מנורה שאסור מה"ת ז"ל "במנורה עיקר תשמישה במורכבת ופירוקה אינו בשביל תשמיש אלא לסיבה אחרת", הרי שאע"פ שהרכבת המנורה היא ודאי לצורך שימושה, אבל היות והפירוק אינו חלק משימוש הכלי, (אלא הוא לצורך אחר כגון איחסון או טלטול וכדו'), א"כ אין הפירוק חלק משימוש המנורה, אלא העיקר היא ההרכבה ולכן חייבים עליה. משא"כ לענין כיסוי הכלי כתב (בד"ה והא) וז"ל "שאינן סתימת הכלי בנין אלא שימוש, דכלי סתום לעולם אינו כלי, וכל ענין הכלי הוא להיות פתוח ולשמש בו, ולכסותו שלא בשעת שימוש" הרי שהפירוק הוא חלק משימוש של הכלי, ולכן בהרכבת הכיסוי כבר מונח הפירוק ולא נחשב בהרכבה בנין של הכלי (וכן הוא בערה"ש [לא]).

הנה לדעתו יש בנין כלי שאסור מדרבנן והוא קנה של סיידין, ויש בנין שמותר לכתחילה כמו בכיסוי הכלים. בסברת החילוק כתב "שאינן סתימת הכלי בנין אלא שימוש, דכלי סתום לעולם אינו כלי, וכל ענין הכלי הוא להיות פתוח ולשמש בו, ולכסותו שלא בשעת שימוש, והלכך אין הכיסוי והכלי כחד, אלא ב' גשמים משתתפים בשימוש", הרי בכיסוי הכלי היות והפירוק הוא מוכח, א"כ החיבור בין ב' החלקים (בלשון החזו"א "גשמים") לא הופך אותם לדבר א' ולכן

מרובה, זה דומה לדלת וכיסוי הכלים, כמ"ש שם "שכל עיקרן להתחלפות מסתימה לפתיחה ומפתיחה לסתימה" כלשונו בסוף אותה תשובה, והכוונה שתפקידם הוא להתחלפות מפתיחה לסגירה.

לפי"ז אפשר לומר, שבכל כלי שניכר הפירוק מתוך מקום חיבור החלקים, אין בו איסור של מחזי כבונה, שמוכח מתוכו הרצון שלא יהיו החלקים מחוברים לדבר א', גם כשהפירוק אינו הכרחי לשימושו של הכלי מכיון שניכר שהחלקים לא התחברו כדי להתבטל לגשם א'. והדבר דומה למה שכתב בענין תפירה שאינה של קיימא (השמטות לסי' שמ), ז"ל "האוסרין לא אסרו אלא כשתפר בחוט ואין שינוי בעצם המלאכה, אבל כשתוחב במחט שחזרתו מוכיח עליו שאין זה תופר אלא הידוק לפי שעה, לא נחלק בזה אדם" הרי שאם מוכח מתוך מקום ההידוק שהחיבור נעשה לשעה, אין כאן ביטול.

ובנר"ד שאין רצון כלל שהתחתית תתבטל לבקבוק, כי בזמן הסגירה רואים כבר את הפתיחה הבאה, ואע"פ שהפתיחה אינה הכרחית לשימוש של הבקבוק, כיון שהסגירה נעשית ע"י שינוי שהיא ההברגה, (משא"כ בקנה של סיידין), יהיה מותר לכתחילה לפתחו ולסוגרו בשבת.

וז"ל אחר שהוציא היין אין הרכבת הקנה בחבית רצויה כלל ולכן הוי ככיסוי כלים דמותר לתקוע. עכ"ל. הרי שאם ההרכבה אינה רצויה כלל, הקנה אינו מתבטל בתקיעה לחבית, והוא היסוד של דבר העומד לפירוק.

ומה שקנה סיידין אסור מדרבנן, אע"פ שהרכבת הפרקים אינה רצויה כ"כ, הוא מפני שהפירוק אינו ניכר מתוך החיבור, ומה שאינו חייב מה"ת, הוא מפני שבנין או פירוק הקנה לפי שעה תלוי בדעת האדם, אבל מצד עצמו יכול להשאר כך הרבה זמן, ואין הכרח לפירוקו, ולכן רבנן אסרו מפני דמיחזי כבונה, שנראה כקנה ארוך בהרכבתו, משא"כ אצל כיסוי הכלי ההכרח לפירוקו הוא המוכיח שאינו בטל לכלי.

ומה שכתב החזו"א במכתב, "היתר של עראי אינו במלאכה, כמו שהתופר ע"מ לקרוע התפירה ולחזור ולתפור ולחזור ולקרוע לא מקרי שימוש אלא עושה מלאכה" איירי במקום שאין שינוי בצורת התפירה, ולכן למד משם לומר "קנה סיידין ומטה של טרסיים אסור לתקוע, דכיון דתקיעה צורתה מלאכה לא מהני מה שאינה לזמן מרובה." שהכוונה שתקיעת הקנה היא תקיעה רגילה של בניית כלי, משא"כ במקום שמוכח מתוך התפירה, (כענין הידוק הבגדים ע"י חוט כשיש נקבים מתוקנים לכך [סי' שמ סע' ז]), או מתוך המלאכה שאינה נעשית לזמן



משא ומתן בדברי החזון עובדיה בדין רחיצה בפורשין בשבת

הרב מנחם מנדל אייברמסון

מח"ס בני אברהם, ליקווד

משמעות הראשונים והשו"ע

איתא בגמרא (שבת מ:), תנו רבנן, מתחמם אדם כנגד המדורה בשבת ויוצא ומשתטף בצונן, ובלבד שלא ישתטף בצונן ויתחמם כנגד המדורה בשבת, מפני שמפשיר מים שעליו. וכתבו התוספות (ד"ה מפני), בכולה שמעתתא ומתניתין גבי מיחם שפינהו משמע שלהפשיר מים לצורך שתיה מותר, שהפשירן לא זהו בישולם, וכאן מפרש ריב"א דהיינו טעמא שאסורם משום שדומה כרוחץ במים חמים ויבוא להחם חמין לרוחץ גופו, עכ"ל. וכן כתב הרמב"ם (פרק כב הלכות שבת הלכה ג), "ולא ישתטף כל גופו בצונן ויתחמם כנגד המדורה, מפני שמפשיר מים שעליו, ונמצא כרוחץ כל גופו בחמין". וכן כתב השו"ע (סימן שכו סעיף ד). ומבואר מדברי הראשונים ומהשו"ע שרחיצה אסורה בשבת אף בפורשין.

תימה על האחרונים שמקילים לרוחץ בפורשין

אולם הנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סימן

כד), כתב שלעולם לא נאסרה רחיצה בפורשין אלא רק בחמין. וכן דעת החיי אדם (כלל ע סעיף א), הערוך השלחן (סימן שכו סעיף ג), שו"ת אגרות משה (או"ח חלק ד סימן עד רחיצה אות א), ועוד הרבה אחרונים שהבאנו לקמן. ונראה שדבריהם הם נגד הראשונים והשו"ע שכתבו במפורש לאסור רחיצה בפורשין. וכן הקשה המ"ב בשער הציון (סימן שכו ס"ק ה), על מה שהביא במ"ב (ס"ק ז), בשם החיי אדם להתיר רחיצה בפורשין.

ישוב א'

והנה הנודע ביהודה שם כתב וז"ל, אע"פ שמדברי התוספות (שבת מ, ב) משמע קצת שגם בפורשין אסור, יש לומר דהתם ביושב ומתחמם כנגד המדורה, ובכה"ג אסור אפילו בפורשין שדומה כרוחץ בחמין, עכ"ל. אולם האג"מ (או"ח חלק א סימן קכו ענף א) תמה עליו, דמהיכא תיתי לומר דמה שמתחמם ונראה כרוחץ כל גופו בחמין, הוא יותר מהרוחץ עצמו ברחיצה ממש בפורשין.

ישוב ב'

בשבת אסור לרחוץ כל גופו, ולא מערב שבת.

הישוב המרווח

והאמת יורה דרכו, דיש לומר דלא אמרו את האיסור לחמם כנגד המדורה אלא במים פושרים בשיעור שרק אין היד סולדת בהם, דלגבי בישול מקרי פושרים, ואילו לגבי רחיצה מקרי 'חמים'. אולם כאשר אינם חמים כל כך, אלא הם בשיעור פחות מזה, כה"ג מקרי מים 'פושרים' לגבי רחיצה, ועל זה יש להתיר.

דברי הערוך השלחן

וכדברינו כן יוצא מדברי הערוך השלחן (סימן שכו סעיף ה) דכתב בזה"ל, דלא ישתטף בצונן ויתחמם כנגד המדורה מפני שמפשיר מים שעליו. ואע"ג דפושרים לא נאסרו, כאן נעשין 'כחמין', עיין רש"י (ד"ה מפשיר) מחמם לשון פושרים, עכ"ל. דהיינו דמרש"י למדנו שמה שכתוב בגמ' "מפני שמפשיר מים שעליו", היינו שנעשה 'חמין', רק שאינו יד סולדת בהן, אבל פחות מזה שאינו מקרי חמין, הוי פושרין.

דברי האגרות משה

וגם האג"מ (או"ח חלק א עמוד רז ד"ה ועיין), הסכים לדברי הערוך"ש, וביאור

בשו"ת תפארת צבי (סימן ט) ג"כ מתיר לטבול בפושרין, וכתב דמה שכתבו התוספות שמפשיר מים שעליו ונמצא כרוחץ בחמין בשבת, היינו מים שנעשו פושרים בשבת, ולא בפושרים של אתמול. וכ"כ בשו"ת מחזה אברהם (סימן נט). אמנם פשט לשון התוספות אינו משמע כן. וכן כתב בספר מגורה הטהורה (סימן שכו ס"ק ה). אבל שו"ר בשלחן ערוך הרב (קו"א סימן רנט ד"ה והנה ברמב"ן) שג"כ כתב כיסוד הנ"ל, ומדייק כן מלשון הר"ן (שבת מ: ד"ה תנו) וז"ל, מפני שמפשיר מים שעליו ונראה כרוחץ בחמין 'שהוחמו בשבת', עכ"ל.

ולכאורה למה כתב 'כחמין' שהוחמו בשבת, הרי גזירת מרחצאות היא גם על חמין שהוחמו בערב שבת (שו"ע סימן שכו ס"א). אלא ודאי שאין איסור לרחוץ בפושרין מערב שבת. ובשלחן ערוך הרב הביא ראיה להתיר פושרין מער"ש, שהרי אפילו מי נהר בקיץ נקרא פושרין (שו"ע יו"ד סימן קפח ס"ד), וחז"ל התירו לרחוץ במים אלו, אלא ודאי שפושרין מער"ש מותר לרחוץ בהם. [אמנם עיין בתהלה לדוד (סימן שכו ס"ק ג) שדחה ראיה זו]. והערוני שכן כתב במאירי (שבת ריש מ:) וז"ל, מפני שעושה מים שעליו פושרים, ונמצא כרוחץ במים 'שהוחמו בשבת' ומתוך כך אסור, עכ"ל. ומבואר כנ"ל דדוקא פושרין שהופשר

סימן שכו מה"ת). וגם בפרי מגדים (סימן תקיא משב"ז ס"ק ה) כתב בזה"ל, גם איסור רחיצה בחמין כאן רק להפשיר הקור לא שיהא חמין, עכ"ל. ונראה שכוונתו ככל הנ"ל.

ונמצא דלפי דבריהם מה שכתבו תוספות והרמב"ם וש"ע שאסור להשתטף כנגד המדורה שנראה שמפשיר מים עליו ורחוץ כל גופו, היינו במים שהם פחות מיד סולדת, אבל הם החמין שדרך בנ"א לרחוץ בהם. ובזה אסור לחמם נגד המדורה, שחז"ל גזרו שלא לרחוץ במים אלו, שמא יבוא לחמם מים כדי לרחוץ בהם, אבל פחות משיעור זה מקרי פורשין ומותר לרחוץ בהם.

דברי מהרש"ם בדעת תורה

ישוב מצאתי בדעת תורה (סימן תקיא ד"ה ומ"ש) כדברינו, שהביא דברי הבית מאיר (יו"ד סימן קצז) שכתב לאסור רחיצה בפורשין, דודאי זוהי גזירת חז"ל, דברותחין בלאו הכי אי אפשר לרחוץ, וכשחז"ל גזרו היה בעל כרחך על פורשין. וכתב על זה הדעת תורה וז"ל, לא קשה מידי, דהאיסור בחמין שאין היד סולדת בהם, אבל מכל מקום חמים היטב כדרך שבני אדם רוחצים בהן, אבל פורשין שהופג רק צינת המים יש לומר דמותר לרחוץ בהם, עכ"ל. ושמתתי. וכן מצאתי בשו"ת רעק"א (חלק ג סימן נ ד"ה וכהאי), שמה שכתב השו"ע לאסור

דבריו כמו שכתבנו. וז"ל, ועיין בערוה"ש שג"כ סובר דפורשין מותר וכו', ולכן פירש דאיירי דוקא במקום שהיד סולדת שנעשהו חמים, והוכיח כן מפרש"י שם דכתב מפשר מחמם, וזה נכון ומוכרח. וזה שאין אסור משום מבשל, צריך לומר וכו', או משום דאי אפשר שיהיה אצל האש עד שתהיה היד סולדת ממש, אבל עכ"פ נעשו חמין הרבה קרוב ליד סולדת, ושייך בו גזירת רחיצה בחמין אם הוא דומה לרוחץ. וכן צ"ל בכוונת התוספות שלענין איסור מבשל הו"ל דין מפשר, דאינו בישול במים כיון שאין היד סולדת אף שהן חמין הרבה, אבל לענין איסור רחיצה בחמין שאסרו בדרך רחיצה שהוא בחמין הרבה אף שאין היד סולדת הוי זה חמין ואסור וכו', עכ"ל.

פורשין שמותר לרחוץ בהם

והנה האג"מ (או"ח חלק ד סימן עד רחיצה אות א) לשיטתו שכתב בזה"ל, שיעור החום דמים חמין שאסרו לרחוץ, הוא אף חום קטן, דהא בחול אין רוחצין בחום גדול, ואם הוא פחות ממדת החום דרך בנ"א לרחוץ בחול יש להתיר, עכ"ל. וכעין דבריו כתב בערוך השלחן (שם סעיף ג), שאחר שכתב להתיר רחיצה בפורשין, כתב וז"ל, ומ"מ אין הדבר מבורר אצלנו כמה הוא השיעור, ולא מצאנו זה מבורר, ונלע"ד דכל שנקרא חם בפי העולם אסור, עכ"ל. וכן כתב באשל אברהם (בוטשאטש,

במים אלו, מותר לרחוץ, שהרי החמים הוא רק להפיג צינת המים קרים.

וכן ביאר בשו"ת רעק"א (חלק א סימן יז ד"ה אולם יצא) וז"ל, מ"מ נראה לי דיש להתיר שלא יהיו המים חמים לגמרי רק פושרים, דבזה היקל הגאון חכם צבי, עכ"ל. הרי שלמד בדבריו דרך חמים לגמרי אסור, אבל פחות מזה שהוא פושרין, שאין חמין לגמרי, יש להתיר. [וכן הסכים לדברי החכם צבי בשו"ת זרע אמת (חלק א סימן עא).]

דברי השביתת השבת

וכן בשביתת השבת (מבשל ס"ק קכה), כתב דלא אסרו הראשונים ושו"ע אלא בפושרין שהם פחות מיד סולדת בן, אבל פחות מזה אה"נ יש להתיר. וביאר דלא כל לשונות בחז"ל של פושרין שוים, וכמו שכתבנו לעיל. ולכן כתב דאף שמפורש ברמ"א (יו"ד סימן קפח סעיף ד), שפושרין היינו כחמימות הרוק, אינו ראייה להלכות רחיצה בשבת.

ובאמת כתב הש"ך (יו"ד סימן קפח ס"ק יד), דמלשון הריטב"א הובא ברמ"א (שם), שכתב "דזה כלל גדול הוא דפושרין הם כעין חמימות הרוק", משמע שכל מקום שהוזכר בש"ס פושרין זהו כחמימות הרוק. אולם הפרי חדש (יו"ד סימן לו ס"ק ז) השיג עליו, והוכיח מכמה מקומות שמצינו שאמרו בגמרא פושרים והם חמים יותר מחמימות הרוק. אמנם

להפשיר מים עליו, היינו שנקרא חמין, אבל פחות מזה יש לומר דשרי.

ולמדנו מדבריהם שג"כ סובר כדעת האג"מ ודעימיה, דכל שהוא פחות משיעור שבנ"א רגילים לרחוץ, מקרי פושרים ומותר לרחוץ בהם. ואף שבסוף דבריו כתב "אבל פושרין שהופג רק צינת המים וכו' דמותר לרחוץ בהם", אינו בדוקא להפיג צינת המים ויותר מזה אסור, אלא ר"ל שכל שאינו חם שדרך בנ"א לרחוץ, נמצא שהחמין הוא להפיג צינת הקרים, שהרי אינו נהנה כמו שרגיל לרחוץ. וראיה לזה שהרי מיד אח"כ הביא דברי הנו"ב שג"כ צידד כדבריו להתיר פושרין. והנה הנו"ב לא התיר רק כשהוא להפיג צינת המים קרים.

דברי החכם צבי ורבי עקיבא איגר

וגם בשו"ת חכם צבי (חלק א סימן יא), כתב בענין הטבילה בליל שבת בזה"ל, הטבילה בליל שבת בחמין ודאי אסורה אליבא דכו"ע וכו', או שתפיג צינת המים לבד ולא תחמם עד שיעור שיקרא להם מים חמין, עכ"ל. הרי שכתב דרק אם מקרי 'חמין' אסור לטבול, אבל אם רק תפיג צינת המים מותר לטבול. וכוונתו נראה כמו שכתבנו, דרק מה שבנ"א קוראים חמין, הגם שהוא פושרין בדיני בישול, אסור לרחוץ ולטבול במים אלו, אבל פחות מכאן שאין הדרך לרחוץ

הנ"ל, שכל שמרגיש החמימות מקרי חמין ואסור לרחוץ. והיינו שלמד בדעת התהלה לדוד כמו שכתבנו.

ביאור דאין מחלוקת בין הפוסקים

ונראה מכל דברינו שאין מחלוקת בין הפוסקים שהם מתירים לרחוץ בשבת. דשיטת האג"מ שכתב שכל שדרך בנ"א לרחוץ בהם מקרי חמין ואסור, או לשון החכם צבי, רעק"א, דעת תורה, ערוך השלחן, אשל אברהם, שכתבו שכל שמקרי חמין אסור, וכן לשון התהלה לדוד ושבייתת השבת, שכל שמרגיש החמימות אסור, הוא אותו שיעור. דכולהו סבירא להו, דמה שבעיני העולם המים הם 'חמין', דהיינו שדרך בנ"א לרחוץ במים אלו, ומרגיש החמימות, אסור לרחוץ בהם. ואילו מים שהם פחות מזה, ואין הדרך לרחוץ בהם, ממילא המים הם רק להפיג צינתן, בזה מקרי 'פורשין', ומותר לרחוץ בהם.

דעת פוסקי זמנינו

ושוב ראיתי שכדברינו כן הורה הגר"נ קרליץ זצ"ל (חוט שני נדה סימן קצט ס"ק ד), בנוגע לטבילה בשבת במים פורשין שהתיר המ"ב (סימן שכו ס"ק ז) וז"ל, ודע דמה שהתיר המ"ב טבילה בפשוטין בשבת, אין פירושו וגדרו כמו חמין ופורשין דבכל מקום, דחמין הוא יד

בתבואת שור (יו"ד שם) יישב דברי הש"ך, שאין כוונתו לומר שרק שיעור זה נחשב פורשים, ואם הוא יותר מזה כבר אינו נחשב פורשים, ובודאי הגדרת פורשים הוא שיעור רחב, ובלבד שלא יהיו חמים יותר מדי, ולא קרים יותר מדי, אלא יש ללמוד מכאן ששיעור חמימות הרוק הוא ודאי נחשב פורשים. ודברי התבואת שור הובא בערוך השלחן (יו"ד שם סעיף ה), וז"ל, וכל המדריגות שבין חמימות לקרירות כולו מקרי פורשין, עכ"ל. וזהו כמו שכתבנו לעיל.

דברי התהלה לדוד

והנה התהלה לדוד (סימן שכו ס"ק ג), הגם שמתחילה רצה לאסור רחיצה בפורשין כל שהוא כחמימות הרוק וכמו שכתב הרמ"א (שם), בסוף דבריו כתב וז"ל, וכפי הנראה כל שמרגישין בו חמימות אסור, עכ"ל. ויש לומר שאינו בא להחמיר, אלא להקל, ולומר שרק אם מרגיש החמימות, כמו שדרך בנ"א לרחוץ בהם, זהו מה שחז"ל גזרו שלא לרחוץ בפורשים, אבל כשאין הדרך לרחוץ במים אלו, אז אין מרגיש החמימות, והמים הם רק בגדר 'להפיג צינתן', יש להתיר. וכן נראה מדברי השביתת השבת (שם) בסוף דבריו, שאחר שביאור שמה שהראשונים ושו"ע כתבו לאסור רחיצה בפורשין היינו קרוב ליד סודלת, אבל פחות מזה מקרי פורשין. ושוב הביא דברי התהלה לדוד

מה שכתב הרמב"ם (פרק ב מהלכות עבודת יום הכפורים הלכה ד), היה כהן גדול זקן או חולה, היו מלבנים עששיות של ברזל באש מערב יום הכפורים, ולמחר מטילים אותם במי המקוה, כדי שתפיג צנתן, שאין שבות במקדש, עכ"ל. וכתב, שמוכח מדבריו שדוקא במקדש התיירו, אבל במדינה אסור משום גזירת מרחצאות, כמו שאמרו בשבת (מ.), ואע"פ שאין הכוונה אלא להפיג צנתן, מ"מ לאו כולי עלמא ידעי לצמצם, ולפיכך אסור מדינה כל גווני, אבל במקדש התיירו לפי שאין שבות במקדש, עכ"ל. ומוכח שאסור לרחוץ אף בפורשין שהם רק להפיג צינת המים הקרים. וכן החמיר בזה בבית מאיר (יו"ד סימן קצו). וכן האריך טובא בזה בחזון עובדיה (שבת חלק ו עמוד פ ולהלן).

דברי רבנו האי גאון

הנה, בספר האשכול (מהדו' אויערבך הלכות תפלה וק"ש ג) הביא תשובת רבינו האי גאון וז"ל, ודפרישתון שראיתם בדברינו בעל קרי שאין לו מים אל יתפלל, ושאלתם מי שראה קרי בליל שבת או יו"ט היכי עביד, חייב לטהר בצונן אע"פ שהוא חולה ובא לידי סכנה, או פטור מן התפלה, או יש לו תקנה להחם חמין מע"ש ויו"ט ומכנינים אם יארע לו דבר יערב בהם מים אחרים שיהיו פורשין ויתנם על גופו. הכין

סולדת ופורשין הוא פחות מיד סולדת. אלא נראה דגדר חמין ופורשין לעניניו, הוא גדר אחר, דהא חז"ל אסרו רחיצה בחמין בשבת, ועל כרחק דלא אסרו רחיצה בשיעור חום דהיד סודלת, שהרי אין דרך בנ"א לרחוץ בהם, ואדרבה 'סולדת מהן' וכמו שהקשה הבית מאיר, ועל כרחק הא דאסרו חז"ל הוא שיעור חום שדרך בנ"א לרחוץ בהם. ודרך משל אם דרך בנ"א לרחוץ בחום מ-36 מעלות עד 39 מעלות, הרי דשיעור זה הוא דמיקרי חמין דאסור לרחוץ בהם, אבל פחות משיעור זה מיקרי פורשין ומותר לטבול בהם. ונראה דגדר פורשין הוא, דאין בנ"א נהנים מחמימות המים, עכ"ל.

וכן שמעתי להורות מהגר"ש קמנצקי שליט"א, כשיעור הנ"ל דזהו גדר פורשין שמותר לרחוץ. וכן השיב הגר"א נבנצל שליט"א (קונטרס אסיפת יצחק), נשאל במה שהתיר המ"ב לטבול בפורשין איזה שיעור יש להתיר, והשיב בזה"ל, בלי הצער של קרים ובלי הנאה של חמין. [והגר"ח קניבסקי שליט"א (אסיפת יצחק שם), השיב דכל שאין יד סולדת בו מקרי פורשין. וזהו כסתימת דברי השער הציון (סימן שכו ס"ק ח, ט). וצ"ע מכל הנ"ל.] ועיין עוד בשו"ת תשובות והנהגות (חלק א סימן רכד ד"ה וגדר).

דברי הרדב"ז והבית מאיר

הרדב"ז (בתשובה חלק ד סימן צה), הביא

מים צוננין לחמין, וכן חמין לתוך צוננין. וממילא מובן דשרי לרחוץ במים פורשין בשבת. דאת"ל שכוונת רה"ג שרב אהרן גאון דעתו לאסור רחיצה גם בפורשין, מהו שמאריך אח"כ להוכיח שמותר בפורשין. אלא ודאי שרק דעתו לאסור חמין. ועדיין יש לשאול, דאמאי לא שפך רב אהרן גאון על עצמו מים פורשין, וצ"ל שלא הכין מים חמין מער"ש, ודוחק. [וע"ע בזה באור תורה תשמ"ח עמוד תמא].

ובחזון עובדיה (שבת חלק ו עמוד פג), ג"כ מצדד שרה"ג בסוף דבריו דעתו להתיר לרחוץ בפורשין. והביא שכן פירוש דבריו בנחל אשכול (שם אות ה), שו"ת מהרש"ם (חלק ב סימן רכט), בעל פלא יועץ (או"ח סימן ב עמוד יז), ובשו"ת מחזה אברהם מברודי (סימן נט ד"ה אך). אולם עיין בשו"ת תפלה למשה (חלק א סימן נא אות ח), שלמד דברי רה"ג באופן אחר. אכן אף את"ל שדעת רה"ג לאסור פורשין, יש לומר כמו שכתבנו לעיל, דהיינו כשדרך לרחוץ במים אלו, כגון שנהנה מחמימות, אבל פחות מזה לכו"ע מותר לרחוץ, דנחשב לצוננין.

דברי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל בס' חזון עובדיה הלכות שבת

ולפי כל מה שכתבנו, נדון בדברי מרן הגר"ע יוסף זצ"ל שהאריך בחזון עובדיה (שבת חלק ו עמוד פ) לאסור רחיצה

חזינא, אם חושש בשבת שמא יסתכן אם רוחץ בצוננים פטור הוא מן התפלה וכו'. וחמין שהוחמו מער"ש פשיטא לן שאסור לרחוץ בהם כל גופו, וזכורים אנו כמה שבתות שהיינו אצל מר רב אהרן גאון ז"ל, שהיינו מתפללין בביתו והוא יושב ובטל מן התפלה עד הערב. ושאמרתם כי מכין חמין ומערב בצונן, תנו רבנן (שבת מב.), נותן אדם חמין לתוך צונן וכו', ואסיקנא כולה לקולא וכו', עכ"ל.

ויש לפרש דבריו, שנשאל שתי שאלות, חדא אודות רחיצה לבעל קרי ביום שבת ויו"ט, אם חייב ליטהר 'בצונן' הגם שמסוכן לו מפני חליו, או דילמא פטור מהתפלה. ותו נשאל אם יש עצה להכין מים חמים מער"ש, וביום השבת יערב עם הצונן ויהיו 'פורשין' וירחץ בהם. והשיב רה"ג ג' תשובות. חדא שאם יש חשש שיסתכן אם ירחץ 'בצונן' אז הוא פטור מן התפלה. ותו השיב וז"ל, ו'חמין' שהוחמו מער"ש כבר פשיטא לן שאסור לרחוץ בהן. הרי שדעת רה"ג שאין צריך לרחוץ בצונן כיון שהוא מסוכן. ובחמין פשיטא להו דאסור. ושוב הביא רה"ג ראיה נוספת שרב אהרן גאון ביטל תפלתו בגלל זה כל היום, לא רחץ בצונן ולא בחמין.

ואח"כ השיב רה"ג אם מותר לרחוץ בפורשין, וז"ל, אבל מה שאמרתם כי מכין חמין ומערב בהן בצונן תנו רבנן וכו', ואסיקנא כולה לקולא, עכ"ל. ובפשטות בא להורות להקל לערב

אגרות משה ועוד ועוד להקל, והדרינן להכלל "ספק דרבנן [גזירת מרחצאות] לקולא".

ובאמת אף האור לציון (חלק ב סימן לה סעיף ג) היקל בפושרין עד חמימות הרוק. וגם במנוחת אהבה (חלק א פרק יא סעיף נא), הגם שהאריך טובא לאסור פושרין, אבל זהו רק כשנהנה מחמימות המים, אבל גם הוא (שם סעיף נב), היקל כשאינו נהנה מחמימות המים, והוא רק להפיג צינת המים הקרים, כדעת החכם צבי, תהלה לדוד, ושביתת השבת. ויש להוסיף, דלפי מה שכתבנו, באמת גם דעת רעק"א, זרע אמת, דעת תורה, אגרות משה, ערוך השולחן הולכין כשיטה זו. [ומה שכתב שם בהערה קנט לדון בדברי הזרע אמת, לענ"ד גם הזר"א כוונתו רק להתיר להפיג צינתן, ולא פושרין שנהנה מחמימות המים, ואין כאן מחלוקת].

[אולם עדיין יש להעיר כמו שדן במנוחת אהבה (שם), דאת"ל שדעת רה"ג להתיר פושרין שנהנה מחמימות המים כמו שציידו כמה אחרונים שהובאו לעיל, או עכ"פ להתיר להפיג צינתן, אמאי נהג רב אהרן גאון ז"ל כשלא היה יכול לרחוץ בצונן היה יושב ובטל מן התפלה עד הערב, הרי יכול לערב הצוננין בחמין עד שאינו נהנה מחמימות המים קרים. ובאמת יש לתמוה על המנוחת אהבה שלא העיר בזה, שהוא עצמו העיר נקודה זו על האחרונים שציידו שרה"ג היקל בפושרין ממש, אבל אף לדידיה הרי

בפושרין בשבת, וסמך על פשטות לשון הראשונים והשו"ע (סימן שכו סעיף ד), שמבואר שאף בפושרין יש איסור רחיצה. ובתוך דבריו הביא משו"ת אז נדברו להקל עכ"פ בפושרין, שהם רק להפיג צינת המים קרים, ודחה דבריו מכח הראשונים ושו"ע ודברי הרדב"ז שהובא לעיל.

אולם לפי מה שכתבנו לעיל יש לתמוה עליו, איך נעלם מעינו מה שכתבו רוב אחרונים לתרץ דברי הראשונים ושו"ע בפשיטות, דיש לחלק בין פושרין שהדרך לרחוץ בהם [שנהנה מחמימות המים] שזה אסור ונכלל בגזירת מרחצאות, ובין פושרין שאין הדרך לרחוץ בהם [שאינו נהנה מחמימות המים, והוא רק להפיג צינת הקרירות]. [וכבר כתבו הפוסקים הובאו לעיל דפושרין אינו רק כחמימות הרוק, אלא כל המדרגות שבין חמימות לקרירות כולהו מקרי פושרין]. וכיון שאין ראיה מדברי ראשונים, ולא מדברי השו"ע לאסור פושרין [כשאינו נהנה מחמימות המים], אף שהרדב"ז ובית מאיר ועוד כתבו בפירוש לאסור אף להפיג צינתן, הרי דעת החכם צבי, נודע ביהודה, זרע אמת, חיי אדם, הגר"ז, רעק"א [חלק א סימן יז, ומה שהביא בחזון עובדיה שדעתו להחמיר בחלק ג סימן נ, המעיין שם אינו נראה כן], דעת תורה, מ"ב [שהביא דברי החי"א], ערוך השולחן, תהלה לדוד, שביתת השבת,

מים ששאבו בקיץ מן הנהר. ומים כאלו מותר לאבל לרחוץ שנחשבים כמים צוננים, עכ"ל.

הרי שדעת החזון עובדיה בהלכות אבלות, אף שאבל אסור ברחיצה בפורשין, מ"מ כיון שמפורש בתרומת הדשן שמותר לרחוץ בפורשין, צ"ל שהיינו רק כחמימות הרוק, אבל פורשין גמורין שנתחמם אצל האש שהם יותר מחמימות רוק בזה פורשין אסור לרחוץ, וזהו ג"כ כוונת התפארת למשה.

ובאמת הלקט יושר (עמוד קט) בשם רבו בתרומת הדשן, היתיר בערב שבת חזון לרחוץ הראש בצונן, והוסיף דהוא הדין דמותר במים שהם בדוחק פורשין. ומה שכתב 'שהם בדוחק פורשין', כנראה שרצה לומר כמו שכתבנו, שיש קצת חמין להפיג צינת המים קרים, אבל אינו מים שדרך בנ"א לרחוץ בהם, דזה הוא דאסור לרחוץ בערב שבת חזון וכו"ל.

עכ"פ יש להקשות, דבהלכות שבת החזון עובדיה כתב שאף להפיג צינת המים אסור, וגם זה נכלל בפורשין שח"ל גזרו, וכמו שמפורש בראשונים ורדב"ז. ומאידך גיסא בהלכות אבלות כתב הגם שרחיצה בפורשין ג"כ אסורה, מ"מ זהו רק כשחממם אצל האש, אבל סתם פורשין שהם חמימות הרוק יש להתיר. וצריך עיון, מה החילוק בין שבת לאבלות, הרי שניהם רק בחמין אסור ולא

עכ"פ מודה להתיר כשאינו נהנה מחמימות המים, וא"כ אמאי לא עשה כן רב אהרן גאון ז"ל.

דבריו בס' חזון עובדיה הלכות אבלות

וכמו כן יש להקשות, דבחזון עובדיה (הלכות אבלות חלק ב עמוד קנח) כתב בזה"ל, רחיצה אסור לאבל, שאסור לרחוץ כל גופו אפילו בצונן. אבל פניו ידיו ורגליו מותר לרוחצם בצונן. ובמים חמים או בפורשים אסור אפילו פניו או ידיו או רגליו, עכ"ל.

ובהערה הביא התפארת למשה (הובא בפתחי תשובה סימן שפא ס"ק א), "ונראה לי כל שנתחמם אצל האש אף פורשים אסור משום לא פלוג, גם אין דרך לרחוץ בחמין יותר מדאי וכשאסור רחיצת חמין פורשין אסור". וכתב בחזון עובדיה ז"ל, ומוכח מדבריו שבקיץ שהמים חמין כעין פורשין, מותר לרחוץ בהם פניו ידיו ורגליו, שאינם אלא חמי חמה. והביא ראיה לזה, שהתרומת הדשן (סימן רצא) כתב, דבפורשין גמורים מותר לקרובי המת לרחוץ בהם. וביאר החזון עובדיה, ונראה דמירי שלא נתחממו ע"י האור, אלא שנתחממו בחום היום בימות הקיץ. ומבואר בדברי הב"י (סוף סימן קפח) בשם הריטב"א, "שכלל גדול הוא דפורשין הם כעין חמימות הרוק". ועיין בפרי חדש (סימן לו ס"ק ז), דפורשין היינו

המים הקרים. וכתבנו מדברי האחרונים שאין שום ראייה מהראשונים ושו"ע שלא כזה, ולכן בפשטות יש להקל מאחר שהיא רק גזירה דרבנן, וכן היקל בהאור לציון בפושרין עד חמימות הרוק, וגם המנוחת אהבה היקל כשאנו נהנה מחמימות המים כדברינו.

ואילו בהלכות אבלות, דעת החזון עובדיה להקל בפושרין כשהם כחמימות הרוק, והביא שכן מוכח מדברי התרומת הדשן. וצריך להבין החילוק בין אבלות לשבת, דאם פושרין נכלל בחמין לגבי שבת, יש לאסור אף לאבלות, ואם לאו יש להתיר אף בשבת. אבל לפי דברינו הכל מיושב, שבאמת התרומת הדשן ולקט יושר היקל רק בפושרין כשאנו נהנה מחמימות המים, ואין שום חילוק בין שבת לאבלות, ופושרין כזה נכלל בצוננין, ויותר מזה נכלל בחמין.

בצונן, ואת"ל שפושרין שחז"ל גזרו היינו אף להפיג צינתן, אז יש לאסור גם באבלות. ואת"ל שפושרין שחז"ל גזרו היינו רק כשהתחמם באש, ולא חמימות הרוק, יש להתיר אף בשבת. וצריך עיון. [ובאמת במחזה אברהם (חלק א סימן נט סוד"ה אך), כתב דאף את"ל שפושרין בשבת מותר, מ"מ באבלות אסור, שיסוד איסור לרחוץ באבלות הוא משום תענוג, ולכן נכלל בזה פושרין].

העולה להלכה ולמעשה

דעת חזון עובדיה לאסור רחיצה בפושרין בשבת, ומבואר אף כשהוא רק להפיג צינת המים הקרים. ואילו דעת הרבה אחרונים להקל לרחוץ בפושרים עכ"פ כשהמים אינם חמים כ"כ שנהנה מהם, והוא בגדר להפיג צינת



בענין שימוש במדבקת "פוסט איט" (post it) בשבת

הרב אוהד תלמיד

מח"ס דברי התלמיד וחבר כולל בני תורה, ליקווד

מדרבנן. (ב) ועוד יש לדון האם בהסרתה מהספר חל איסור קורע.

הנה כתב הרמב"ם (פרק י הלכה יא), "המדבק ניירות או עורות בקולן של ספרים, וכיוצא בו הרי זה תולדת תופר וחייב. וכן המפרק ניירות דבוקין או עורות דבוקין ולא נתכוין לקלקל בלבד, הרי זה תולדת קורע וחייב". ומתבאר מדבריו שהדבקת ניירות היא תולדה של מלאכת תופר, וחייבים עליה מהתורה. וכן פסקו כדבריו הטור ושו"ע (סימן שמ סעיף יג) ואין חולק, שהדבקת ניירות הוי תולדת תופר וחייב עליה. א"כ לפי זה יש לכאורה לאסור בשימוש מדבקת "פוסט סטיקר" בשבת.

(ב) אבל אחר העיון נראה שיש להקל בזה. דאיתא במסכת שבת (עד.), "התופר שתי תפירות חייב, והקשו בגמרא והא לא קיימא, פרש"י, וכיון דלא קיימא לאו מלאכה היא. ומשני הוא שקשרן, פרש"י, שקשר שני ראשי החוט. ע"כ. והראשונים שפכו קולמוסן כדי לבאר, למה כשתופר לא חייב גם על מלאכת קושר, שהרי קושר את ראש

שאלה: האם מותר להשתמש במדבקת "פוסט איט" (post it) בשבת, כדי להדביק אותה על דף מסוים בספר בסוף קריאתו וכך ידע בקלות מאיפה להמשיך בפעם הבאה?

(א) תשובה: הנה באתי להשיבך אל אודות השאלה אשר שאלת, האם מותר להשתמש במדבקת "פוסט סטיקר" בשבת. וכדאי להסביר את מציאות המדבקה, מה היא המדבקה, ומה תפקידה, ולשם מה היא נוצרה. הנה מדבקת "פוסט סטיקר" (post it), היא פיסת נייר קטנה עם רצועת דבק שניתנת להדבקה על גבה, ומיועדת לחיבור זמני של פתקים מסמכים, ומשטחים אחרים. והדבק הנמצא על גבה הוא דבק רגיש, המאפשר להדביק ולהסיר ההדבקה בקלות, ולחזור על אותה פעולה פעמים רבות, וכן השימוש במדבקה הזאת לא משאירה שום סימן של קריעה אחריה.

צד האיסור אי לזאת, יש לדון בכמה נידונים. (א) האם בהדבקתה בספר חל איסור תופר מהתורה, או בכל אופן

מחברים זה לזה, שזה הוא חיבור אחד שאינו שייך למלאכת התפירה^א

יוצא איפה מדבריהם, לגבי שאלתנו שאין איסור תורה בדבר (לכל הפחות), שהרי כשמסיר את המדבקה אינו צריך לקרוע שום דבר בהסרתה, ואם אין בזה משום קורע, כשמסיר את המדבקה מהספר, כן הוא הדין שאין בזה משום תופר, כשמדביק את המדבקה לספר^ב.

(ג) זאת ועוד, יש להוסיף שיש כמה מן הראשונים שס"ל שמותר לקרוע תפירה שאינה של קיימא, וא"כ מדבקה זו שאינה מודבקת לקיימא, אלא אדרבה רק לסימן בעלמא, א"כ לפי שיטתם להסיר מדבקה זו מותר ואין בזה משום קורע. והביאם הבית יוסף בספרו.

כתב בבית יוסף (סימן שיו בד"ה זוג) וז"ל, זוג של מנעלים שמדביקים הרצענים, וכן בית הצואר שהיה תפור, כתב בהגהות מרדכי פרק במה טומנין (סימן תנו), שאסור לנתקן זה מזה לדעת ריב"א ורפיה בדידה. ונראה מדברי רבינו יואל, וראבי"ה (סימן רו) משם רשב"ם שהביא שם המרדכי, שהוא מותר הואיל

החוט בסוף תפירתו^א). וגם האחרונים שפכו את קולמוסן לבאר למה שונה מלאכת תופר ממלאכת קושר, שהרי לכאורה בין כשתופר ובין שקושר הוי חיבור בין שתי דברים, וא"כ מה החילוק בין המלאכות.

הנה הערוך השולחן סימן (שיו סעיף יח), נתן הגדרה למלאכת תופר וז"ל "ואם תשאל דא"כ קושר ותופר אחד הם, דהא גם קושר מחבר הדברים זה לזה, דאינו כן, דחיבור דקשר ראוי להתירו ולהשיבו לקדמותו, משא"כ בתופר ומדבק, שכשירצה להשיבם לקדמותם, בהכרח לקלקל ולקרוע זה מזה, מה שאינו כן בקושר"

וכן באגרות משה (א"ח ח"ב סימן פד) כתב כהגדרת הערוך השולחן, אלא שהוסיף לזה עוד תנאי וז"ל "אלא חיבור כהא דתפירה דמשה שני חלקי בגד כבגד אחד ממש כמו שהיה נארג.. אבל בהא דקשירה ופריפה וקרסים וכפתורים, אף שנתחברו ע"י זה שני חלקי הבגד, הוא חיבור שאינו עושה אותם כבגד אחד, אלא לעולם הם שני חלקים, אך שנעשו

א. לא נכנס לדון בשאלת הראשונים בתשובה זו שאינה נוגעת אלינו, רק כתבתי במה דנו הראשונים דלישנא דגירסא הוי.
ב. ובאמת שכבר הקשו על ההגדרה של הערוך השולחן והאגרות משה. הראשון שיצא הלא הוא הרב שבט הלוי (ח"ג סימן נא) וז"ל, "כדרא כללא ליתא, דהא תופר ג' תפירות וכיוצא בזה, אפשר לשלוף את החוט בלי קלקול כלל ואיכא תופר דאורייתא, וכמש"כ המ"ב (סימן שמ ס"ק כז) בשם הרמב"ם. וישוב על זאת הקושיא ראה שרמז לזה באגרות משה כבר, ותיקן "שעל רוב הפעמים" "וכן השולף את החוט נקרא בפי כל קורע" וראה בספר בנין שבת (עמוד עב), שיישב את הקושיא בטוב טעם ודעת. וכן בשו"ת במחזה אליהו (סימן ע אות ג), הקשה על האגרות משה מהמגן אברהם. וישוב תירוק זה ראה בספר הלכה שלימה לרב יצחק סודרי (מלאכת תופר סימן ז צד ב).

הרב רבינו פרץ, וא"כ לכאורה לפי דעת השו"ע והנוהגים כמותו יהיה אסור להדביק את המדבקה, ואילו לדעת הרמ"א המתיר לתפור תפירה שאינה של קיימא כדברי הגהות מרדכי (פ"ז), א"כ לפי דעתו והנוהגים כמותו, יהיה מותר להדביק מדבקה זו בשבת, שהרי היא לא של קיימא.

אמנם יש לומר שגם השו"ע יודה להתיר בנדון דידן. שהנה מה שאסר השו"ע בתפירה שאינה של קיימא כדברי רבינו פרץ, הוא מחמת שנראה כתופר ממש, וחששו שאיירי התם במתיחת חוט בבגד ממש כדרך התופרים, על כן אסרו חכמים תפירה כעין זו ואמרו שתפירה שאינה של קיימא אסורה, אבל בנדון דידן דאיירי במדבקה, מי יימר שגזרו חז"ל בכלל לא להדביק הדבקה שאינה של קיימא, כי מצינו איסור דרבנן רק באב המלאכה (שהוא תופר), ולא מצינו שאמרו איסורם גם בתולדה של המלאכה (שהוא דבק), והרוצה לאסור עליו הראיה. ואחר כך ראיתי שכך שכתבו האחרונים שדעת האור לציון (ח"ב פרק כט אות ו), וכן (פרק לו אות טו), והחוט השני (פי"ז סק"ב), שהדבקה וההפרדה קיל טפי מתופר וקורע. ששם כתבו לגבי לבישת טיטולים, ושימת צמר גפן על גבי העין, להתירו כל עוד שאינו נעשה לקיום מותר. ואולי סברתם היא כמו שכתבנו שהרי לא מצינו

ולא עביד להתקיים. ע"כ. ואין להקל בפני עם הארץ. עכ"ל. מתבאר מדבריהם שמותר לקרוע תפירה שאינה של קיימא, אבל לתפור תפירה שאינה של קיימא אולי ס"ל שאסור, וא"כ לפי שיטתם יוצא שיהיה מותר רק להסיר את המדבקה מהספר, ולא להדביקה בספר. ומכיון שהשו"ע והרמ"א סברו כמותם, יש לומר שהוא הדין הכא לגבי שאלתנו, שפשוט שמותר להסיר את המדבקה מהספר ואין בזה משום קורע.

עכשיו צריכים אנו לדעת מהי דעת השו"ע והרמ"א לגבי לתפור תפירה שאינה של קיימא בשבת, וממילא נדע גם דעתם בהדבקה שאינה של קיימא.

הנה בשו"ע (שמ ס"ז) פסק, "אותם שמהדקים הבגדים סביב זרועותיהם על ידי החוט שמותחין אותו ומתדהק אסור למתחו, אלא אם כן יהיו הנקבים רחבים קצת ומתוקנים בתפירה בעיגול." ובבית יוסף (שם) כתב כדעת הרב רבינו פרץ (שגם הביאו הטור להלכה), לאסור לתפור תפירה שאינה של קיימא. והרמ"א סתם ולא פירש. אכן (בסימן שיז ס"ג), כתב הרמ"א "ויש מתירין בתפירה שאינה של קיימא ואין להתיר בפני עם הארץ"^א. ולפי זה נמצא שנחלקו בזה השו"ע והרמ"א, שלפי השו"ע אסור לתפור תפירה שאינה של קיימא כדברי

ג. כבר עמדו האחרונים בסתירה זו של הרמ"א, ויש מהם שתירצו כדפירשתי, ויש מהם שתירצו באופן אחר.

ואינו דומה למתיחת חבלים או רצועות שהודקו בצוארו, ששם סופו להרפותו ולהוציא את ראשו. ואם חבלי בגדיהם מהודקים שאינו יכול לצאת אלא בהרפותו, מותרים כחבלי הידוק צואר. ואם חבלי הידוק הצואר רחבים שמוציא ראשו בעודם מהודקים, ונמלך פעמים להניחם כן לעולם, אסור כחוט של תפירה, עכ"ל.

ומתבאר מדבריו שלשה דברים. (א) שאין חילוק בין אם ישנם נקבים או אין נקבים, אלא תמיד יש חשש דאורייתא. (ב) שאם ישנם בגדים ששייך בהם שישאר כך לעולם אסור מדרבנן. (וכן כתבו המ"א ומשנ"ב כדעת בעל היראים, לגבי בגד ששייך בו שישאר כך לעולם). (ג) שבגדים שאינו יכול לפושטם אלא אם כן מתירן מותר לכתחילה.

והנה במדבקה זו הנשאת לסימון, מאוד יתכן שהמדבקה תישאר בספר לזמן ארוך, כמו שמצוי שאנשים עושים במחזוריים למועדי השנה, או שכבר גמרו לקרוא בספר, או מחמת ששכחו לעיין בו בשנית, או שיש אנשים שמתמשים בספרים רק לשבתות וכדומה. א"כ לפי שיטת בעל היראים, וכן נראה שהרב רבינו פרץ והוא שיטת השו"ע כנ"ל, שמסכימים לדבריו, שאם נמלך אסור. על כן נראה שעל כל פנים איסור דרבנן מיהא איכא בזה. ואחר כך ראיתי שכן כתב שו"ת מחזה אליהו (ס"ע), שמ"מ הדבקה הוא.

שגזרו חז"ל בתולדה (הדבקה) אלא באב (תופר).

(ד) ויש לומר עוד סברא שהשו"ע יתיר בנדון דידן, שהרי מדבקה זו לא דומה לדבק רגיל שמטרתו להדביק שתי דברים לקיימא, אלא מטרת מדבקה זו היא רק לסימון בעלמא, א"כ חזו"ת מוכיח עליה שלא לשם דיבוק שתי דברים נועדה, וא"כ יש לדמות נדון זה לדין (סימן שמ סעיף ז) מתיחת בית הידים כשיש נקבים מתוקנים בעיגול, ששם מתיר השו"ע מכיון שלא יבואו לטעות ולהתיר לעצמם תפירה של קיימא מחמת הנקבים שלא נראה כתופר.

(ה) ויש לומר עוד סברא שהשו"ע יתיר בנדון דידן, שהרי מדבקות אלו עשויות להדביק או להסיר תמיד לסימן בעלמא, א"כ לא שייך בהם איסור תפירה או קריעה לעולם, והוי כעין אותם טיטולים דכתבו הפוסקים פה אחד להתיר, מפני שעשוי לפתוח ולסגור, וכן במלאכת בונה מצינו שכתבו הפוסקים פה אחד, שמותר לפתוח ולסגור הדלת בשבת מפני שהדלת עשויה לפתוח ולסגור, ואין בזה משום בונה. א"כ הוא הדין כאן יש לומר, שאין בזה תולדה של תופר, מפני שמדבקה זו עשויה להדביקה ולהסירה.

(ו) אחרי כל זה אודיע נאמנה את שיטת בעל היראים המובאת בבית יוסף (סימן שמ סעיף ז), וז"ל אותם שיש נקבים וחבלים בבגדיהם והחבלים קבועים ומהדקים אותם, חושש אני לו מחטאת,

שגם הדבקה שאינה לזמן אסרו חכמים, ולא מצינו פוסקים חדשים וגם ישנים שכתבו לאסור בזה, ומסתימת הפוסקים יש ללמוד שאין בזה איסור דבנן. (ב) ואם תמצי לומר שכן שייך איסור דרבנן בזה, הרי מדבקה זו חזוהא מוכיח עליה שהיא לזמן, ודומיא לבתי ידים עם נקבים מתוקנים, בתפירה בעיגול שמותר, לפי השו"ע^(ד). (ג) ועוד יש לנו ההיתר של החוט שני, שכתב לגבי טיטולים (פרק יז ס"ק ב), מכיון שהמדבקה הזאת עשויה לפתוח ולסגור, הוי כעין דלת בית לגבי איסור בונה שמותר לסוגרו ולפתוחו.

זאת ועוד, שבידינו נמצא גדר מלאכת תופר מרבתינו הערוך השולחן והאגרות משה, שס"ל שאין דין תופר אלא כשמחבר ונעשה אחד וצריך לקרוע. אבל כאן המדבקה והדף אינם נעשים אחד כשמדביקים את המדבקה על הספר, וכן כשמסירים את המדבקה לא צריך לקרוע את הדף, אלא נשלפת בקלות.

והנה בשש"כ (פרק כח סעיף ח) כתב, "פתקאות לרישום תזכורת הודעות וכדומה וכן דיגלונים העשויים לסמן בהם מקום בספר, ובהן פס דבק להדבקתן הזמנית, והן נפרדות בנקל ממקום הדבקתן בלי לגרום לקריעת הנייר, מותר להדביקן לזמן קצר ולהפרידן". ולא זכיתי לרדת לסוף דעתו שיש לשאול שהרי כתב בעל היראים שאם יש חשש "שמוציא בעודם מהודקים ונמלך פעמים להניחם כך לעולם אסור", א"כ ספרים יש בהם חשש שתישאיר המדבקה שם לעולם, גם אם בדעתו להדביקה לזמן קצר.

(י) ולאור כל האמור נראה להתיר מדבקות אלו, שהנה דעת השו"ע לכו"ע להתיר לקרוע תפירה שאינה של קיימא. א"כ בידינו נמצא היתר גמור להסיר את המדבקה מהספר. ולגבי תפירה שאינה של קיימא שאסר השו"ע, א"כ מה הדין לגבי הדבקה בנדון דידן, על זה כתבתי שלשה סברות להתיר. (א) מי יימר



ד. שחולק על ספר היראים בזה, שהשו"ע מתיר שהרי מחלק בין אם יש נקבים מתוקנים, וספר היראים אוסר מפני שאינו מחלק בין נקבים ללא נקבים.

בענין אכילת בשר אחרי גבינה

הרב ינון צור

כולל תפארת דוד, ליקווד

שאלה: האם מותר לאכול בשר מיד אחרי גבינה.

הבית (ב"ג ש"ד פסקא ו'), סוברים שלאחר גבינה לא צריך קינוח והדחה אלא רק נט"י, כמבואר מהמעשה של רב יצחק בר משרשיא. ובריתא דב"ה וב"ש באוכל בשר תחילה ואח"כ גבינה. ורב חסדא בקינוח והדחה איירי, ולא בשהייה.

וטעמם דלא בעי קינוח והדחה בין אכילת הגבינה לבשר, כתב בעל המאור שהוא משום שהגבינה מתעכלת מהר מאחר שנכנסה לתוך הפה, ויש לה עיכול הפה אפילו בלי קינוח והדחה, משא"כ בשר כדאיתא בגמ' שם שבשר בין השנים הוה בשר. וכן ביאר הרשב"א בתורת הבית הארוך (ב"ג ש"ד ריש פסקא ו'), את טעמם משום שגבינה רכה היא, ומתעכלת היא מיד בתוך הפה. והר"ן שם פירש לפי שאין הגבינה וטעמה נשארת בפה אלא נמוקת מאליה. וכן נראה גם מפרש"י (שם קה.).

אמנם תוס' עצמם חלקו על זה, דהברייתא של ב"ש וב"ה, באוכל גבינה תחילה איירי, ובין גבינה לבשר בעי קינוח והדחה מלבד הנט"י, והא דרב יצחק בר משרשיא ודאי עשה

תשובה: איתא בחולין (קה.), אמר רב חסדא אכל בשר אסור לאכול גבינה, גבינה מותר לאכול בשר. עוד איתא התם ששאל רב אסי לר' יוחנן כמה ישהה בין גבינה לבשר, וא"ל ולא כלום. מבואר דאין צריך לשהות בין אכילת גבינה לאכילת בשר. ועוד איתא התם (קד:), רב יצחק בריה דרב משרשיא איקלע לבי רב אשי אייתו ליה גבינה אכל, אייתו ליה בשרא אכל ולא משא ידיה, אמרי ליה וכו' שאלוהו למה לא נטל ידיו, והשיב להם הני מילי בליליא אבל ביממא הא חזינא. ומבואר מזה שאע"פ שאין צריך לשהות, מ"מ צריך לרחוץ ידיו אם אינו רואה שהם נקיות.

ואח"כ מביאה הגמ' ברייתא דבית הלל ובית שמאי דבעינן נמי קינוח והדחה. ונחלקו בזה הראשונים אי קאי על אכילת גבינה ואח"כ בשר, או קאי על אכילת בשר ואח"כ גבינה. ר"ת והבה"ג (מובאים בתוס' שם קד: ד"ה עוף), ובעל המאור (לז: בדפי הרי"ף), והרא"ה בבדק

והרמ"א כתב על זה 'ויש מחמירין אפילו בבשר אחר גבינה. וכן נוהגין שכל שהגבינה קשה אין אוכלין אחריה אפילו בשר עוף כמו בגבינה אחר בשר, ויש מקילין ואין למחות רק שיעשו קנוח והדחה ונט"י, מיהו טוב להחמיר' ע"כ.

ובשו"ת המהר"ם מרוטנבורג (סי' תרטו) כתב 'מה ששמעת שאני נוהג שלא לאכול בשר בהמה אחר הגבינה ומיקל בבשר עוף, האמת אגיד כי בימי חרפי הייתי לועג על בני אדם שנוהגים כן, כי היה הדבר נראה בעיני כמו מינות, שעושים בניגוד למה שאמרו חז"ל בתלמוד שמותר לאכול בשר אחר גבינה, עד שפעם אחת בדקתי ומצאתי גבינה בין שיני, ומאז גזרתי על עצמי להחמיר בבשר אחר גבינה כמו בגבינה אחר בשר. ואין בדבר זה כחולק על התלמוד, שהרי (חולין קה.) אמר מר עוקבא, אנא להאי מילתא כחלא לגבי חמרא, לגבי אבא, שאביו היה מחמיר שלא לאכול גבינה אחר בשר אלא עד לאחר מעת לעת, דהיינו אחר כ"ד שעות, והוא היה נוהג להמתין רק מסעודה לסעודה אחרת. וא"כ גם בזה יכול כל אחד להחמיר על עצמו, אבל בעוף שהוא מדרכנן, אני נוהג להקל, שהרי אמרו עוף וגבינה נאכלים באפיקורן, עכ"ל.

והמהרש"ל (חולין פ"ח סי' ו) ביאר דבריו שמי שלא בא לידו תקלה, לא יכול להחמיר, ואם מחמיר על עצמו

קינוח והדחה, ולא הוה לה לגמ' להזכיר זאת. ובין בשר לגבינה לא די קינוח והדחה אלא בעינן שהייה. ורב חסדא בשהייה איירי. וטעמייהו ביאר הרשב"א שהוא משום דסוברים שגבינה שבין השנים גבינה היא (אמנם ע"י בקצר).

וכן פסקו הרי"ף (לז: בדפי הרי"ף), **והרמב"ם** (מאכ"א פ"ט הכ"ו), **והרא"ש** (סי' ה'), **והרשב"א** בתוה"ב (קצר שם), **והכל בו** (סי' קו), **ואו"ה** (כלל מ דין ח). **והטור** (יור"ד סי' פט), **ומרן בשו"ע** (שם סע' ב) שאכל גבינה ורוצה לאכול בשר צריך קינוח והדחת הפה, ונט"י. ולא צריך לשחות כלל.

והך נט"י כמבואר מהא דרב משרשיא הוא כשאינו רואה יפה אם ידיו נקיות, אבל אם רואה שידיו נקיות מעיקר הדין אינו צריך לרוחצם. אבל הטור כבר כתב שיש לחשוש למש"כ רבינו פרץ, שאף ביום כשיכול לראות היטב יש לרוחצם, לפי שפעמים שהגבינה שמנה ונדבכת בלחלוחית הידים ולא אדעתיה, והביאו בב"י באור"ח (סי' קעג).

ולגבי בשר עוף כתב השו"ע שהרוצה לאכול בשר עוף לאחר גבינה, אינו צריך לא קינוח ולא הדחה ולא נטילה. וכמבואר מהגמ' (שם קד:), תנא אגרא חמוה דרבי אבא עוף וגבינה נאכלין באפיקורן (פירוש, דרך הפקר שאינו נוהר ביניהם). וכ"כ הרשב"א בתוה"ב שם וכן דעת כל הראשונים שם.

את דברי הזוהר טוב ונכון להחמיר אפילו בבשר עוף, עכת"ד, ע"ש. ואעפ"כ לדינא פסק מרן בשו"ע (סע' ב), שהבא לאכול בשר עוף לאחר גבינה אינו צריך להמתין ולא לקנח ולא להדיח פיו ולא ליטול ידיו, כמו שנתבאר מהש"ס ופוסקים. אלא שגילה דעתו בב"י שטוב ונכון גם לחוש לדברי הזוהר להמתין אחר אכילת גבינה לבשר ואפילו לבשר עוף.

אולם לכאורה דברי הזוהר אינם ברורים במה איירי. כי הנה המהרש"ל ביש"ש (חולין פ"ח ס"ו ו), חלק עליו וכתב שאין שום ראיה מהזוהר להחמיר בין גבינה לבשר, כי י"ל שהזוהר איירי דוקא באכל בשר תחילה ואח"כ גבינה, ולא חלק הזוהר על התלמוד כלל.

ואפילו אי נימא שהזוהר איירי גם באכל גבינה תחילה ואח"כ בשר, כבר הקשה הפר"ח (סי' פט או' טו) על הב"י, שבספר הזוהר לא איירי אלא בבשר בהמה דוקא, אבל בבשר עוף אחר גבינה לא אסר אפילו הזוהר, וא"כ לכו"ע לא צריך שום דבר בין גבינה לעוף כדין התלמוד. והוסיף לומר שכן הוא נוהג. וכן השיגו הפרי תאר (שם או' ו), והיעב"ץ במור וקציעה (סי' קעג), וערוך השלחן (או' ט), ע"ש.

ובדברי חמודות (חולין פ"ח או' כג), נמי כתב שלא מצא בדברי הזוהר דאיירי בבשר עוף, אבל מצא כתוב שם בזוהר אח"כ (בדף קכה:) וז"ל, רבי ייסא שרי למיכל תרנגולא בגבינה או בחלבא,

הוי כמינות. שודאי שהאמוראים היו יכולים להחמיר על עצמם ולגזור לפי שעה אפילו כשלא בא תקלה לידם ואין זה נראה כחולק על התלמוד, אבל אחר שנסתם התלמוד, פשיטא שאין להחמיר נגד התלמוד וזולת אם בא תקלה לידו, בצירוף שמצינו שהראשונים נמי החמירו על עצמם בזה, וא"כ ודאי שנראה הדבר כמינות מי שלא רוצה לאכול בשר אחר גבינה. והש"ך (סי' פ"ט ס"ק יז) הביאו, וכתב שאין דבריו מוכרחים, ואדרבה מדברי המהר"ם שם משמע איפכא שאפילו אם לא בא תקלה לידו יכול להחמיר בזה, ע"ש.

ובב"י (אור"ח סי' קעג ד"ה ויש מחמירין), כתב שיש מחמירין שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת, מפני שכתוב בזוהר (פ' משפטים קכה.) וז"ל, אשכחן דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או בשעתא חדא או בסעודתא חדא, ארבעין יומין אתחזיא גדיא מקלסא בקלפוי לגבי אינון דלעילא וסייעתא מסאבא מתקרבין בהדיה וגרים לאתערא דינין בעלמא, דינין דלא קדישין, ואי אוליד בר באינון יומין אוזפין ליה נשמתא מסטרא אחרא דלא איהי קדישא, עכ"ל.

אחר הדברים האלה הביא את דברי המהר"ם מרוטנבורג הנ"ל, וכתב עליו הב"י שלא ראה המהר"ם את דברי הזוהר, ומפני כך הקל בעוף שלא להמתין כלל לאחר גבינה, אבל אנו שזכינו לראות

מינה דלא בעי שהייה כלל, ר"ל בין גבינה לתבשיל של בשר, אבל לבשר עצמו דעת הזוהר דבעי שהייה. והביא שם מחלוקת כמה זמן צריך להמתין לדעת הזוהר בין גבינה לבשר. יש אומרים שעה אחת ויש אומרים שלש ויש אומרים שש. והסיק שיש להמתין שש שעות, ע"ש. והביאו הבא"ח (שנ"ב שלח יד).

ברם הפר"ח (סי' פט או' ו), והגר"א (שם או' ו), כתבו שמשמעות הזוהר ממש"כ "בשעתא חדא" משמע רק שעה אחת, והקפיד הזוהר נמי שאפילו המתין שעה אחת, שלא יהיה באותה סעודה. וכן מבואר בש"ך (שם ס"ק טו). ודחה זאת הפלתי (שם או' ג) שהלשון שעתא חדא כוונתו עת אחד, ואינו נגדר בשעות העולם, ומצהירים עד ערב קרוי ג"כ שעתא חדא, ע"ש.

והחגורת שמואל (סי' פט או' יח), רצה לפרש שדברי הזוהר שהקפיד להמתין בין אכילת גבינה לאכילת בשר, הוא דוקא בגבינה קשה שהועמדה בקיבה כדי להקפיא או בגבינה מתולעת קשה, שהם קשים ומושכין טעמם עד זמן ארוך כמו הבשר, ולכן דינם כמו בשר לגבי שהייה, ע"ש. וכ"כ הט"ז (ס"ק ד) בדעת הרמ"א (סע' ב), שכתב שכן נוהגין שלא לאכול בשר אחר גבינה קשה ואפילו בשר עוף, כמו שאין אוכלין גבינה אחר

א"ר שמעון אסור לך, דלא יהיב איניש פתחא לזנינן בישין, לך אמרינן נזירא סחור סחור לכרמא לא תקרב וכו' עכ"ל. שמבואר מזה שגם בבשר עוף יש להחמיר. אלא שגם מזה כתב שאין שום הכרע שלא לאכול בשר עוף אחר גבינה, משום דכל היכא דאתמר מלתא בגמרא דילן, לית לן למישבק מימרא או ברייתא מפורשת הקבוצה בגמרא שלנו מפני ספר הזוהר, ולכן אפילו אם היה רואה המהר"ם את ספר הזוהר לא היה מחמיר משום כך, ע"ש.

ויותר מזה כתב הרב חיד"א בשו"ר ברכה (סי' פט או' א), שהזוהר (בדף קכה:) איירי בדוקא באוכל גבינה ביחד עם העוף, ולא באוכל עוף לאחר שאכל גבינה. וכ"כ המור וקציעה (סי' קעג). וא"כ לכאורה לא מוכח כלל מהזוהר להחמיר בבשר עוף שלא לאוכלו לאחר גבינה.

אבל לאכול בשר בהמה אחרי גבינה, כתב הרב חיד"א (שם או' ו) שבזה ודאי יש להחמיר, מאחר שמצא כתוב מפורש במהר"ש ויטאל ז"ל שהעתיק מכ"י מר אביו המהר"ח זצ"ל, שהאריז"ל היה מקפיד לאחר שאכל גבינה שלא לאכול בשר כל אותו היום עד הלילה. וא"כ אין לסמוך כלל על מי שרצה לפרש שלא איירי הזוהר אלא באוכל גבינה אחר בשר. ומש"כ בזוהר (פ' פנחס דף רמו) דבעי מים אמצעיים בין גבינה לבשר, דמשמע

נותן לפסוק כהתלמוד, וכמו שכתב הדברי חמודות הנ"ל (חולין פ"ח או' כג).

וכבר כתב בשו"ת הרדב"ז (סי' לו וסי' פ), שבכל מקום שהזוהר חולק על התלמוד אני מורה ובא כדברי התלמוד, ולא אחוש לדברי הזוהר. וכ"כ הב"י בעצמו באור"ח (סי' כה בד"ה והאגור) וז"ל, ואיני יודע למה תמה על זה יותר מכמה דינים שמצינו שכתב רבי שמעון בר יוחאי בספר הזוהר היפך ממסקנא דתלמודא, ואין הפוסקים כותבים אלא מסקנא דתלמודא, וטעמא משום דאפילו אם היו יודעים דברי רשב"י לא הוו חיישי להו במקום דפליג אתלמודא דידן, עכ"ל. וכ"כ בשו"ת בית דינו של שלמה (סי' יב) ושו"ת לב חיים (ח"א סי' סד). ובפרט בנידון דידן שדברי הזוהר אינם ברורים, כי יש אומרים דלא איירי אלא בגבינה קשה וי"א דאיירי דוקא באכל בשר תחילה ואינו חולק כלל על הש"ס שלנו. וכבר הזכרנו שהעיד הרב אליהו מני ז"ל, שכן הוא מנהג ירושלים שלא להמתין כלל אחר גבינה, וכן נראה להורות.

והרוצה להחמיר על עצמו, אפילו אם לא בא לידו תקלה, מותר לו להחמיר, ואינו צריך לחוש למה שכתב המהרש"ל דהוה כמו מינות, כי כבר דחה זאת הש"ך שאדרבה משמע להיפך בדברי

בשר. א) וכן הורה הבא"ח (שנ"ב שלח יד), שאם היא גבינה קשה שעבר עליה ששה חדשים או יותר, שוהין שש שעות, ואם לא עברו עליה ששה חדשים ממתין שעה אחת לכל חדש שעבר עליה, שאם עבר חדש ממתין אחריה שעה אחת ואם שני חדשים ממתין שתי שעות וכן על זה הדרך.

אולם הביא שהרב אליהו מני ז"ל העיד, שמנהג ירושלים שלא להמתין אחר גבינה כלום, בין חדשה בין ישנה, ע"ש.

והאמת, שכן יש להורות מעיקר הדין, כי כן מבואר מדברי הש"ס (חולין קד:-קה). והראשונים שם כמו שהבאנו שר"ת, הבה"ג, בעל המאור, והרא"ה, כולהו ס"ל דלא בעי אפילו קינוח והדחה מגבינה לבשר, והחולקים עליהם והם הרי"ף, והרמב"ם, והרא"ש, והרשב"א, והאו"ה, והכל בו, והטור, כולהו ס"ל שדי בקינוח והדחה ונט"י, וכן פסק בשו"ע. ולא מצינו אחד מהראשונים שלמדו מהתלמוד דבעינן שום שהייה מגבינה לבשר. ורק המהר"ם מרוטנבורג שהחמיר על עצמו היה מפני התקלה, ואילו קודם לכן אמר שהחמיר על עצמו בזה נראה כמינות. וא"כ אפילו אם היה ברור שהזוהר חולק על התלמוד, הדין

א. וכן הובא בסוגריים תוך דברי הרמ"א על מש"כ וכן נוהגין להמתין אחר גבינה קשה שהוא מדברי הזוהר. אמנם עיין בבדי השלחן (ס"ק סח), שכתב שנראה לו שציון זה שבסוגריים אין זה מקומו, אלא מקומו הוא על חיש מחמירין שהזכיר הרמ"א בתחילת דבריו, ששם לא חילק בין גבינה קשה לרכה, ובזוהר איירי אף בגבינה רכה.

ח) שאף להזהר מותר. וכן נראה שה"ה איפכא שמותר לדעת הזהר גם לאכול בשר אחר תבשיל של גבינה, וכן באמת ביאר החיד"א הנ"ל את דברי הזהר בפ' פנחס. אבל יש להצריך בשניהם קינוח והדחת הפה ונט"י, מאחר שהאידנא אנו מחמירים להחשיב תבשיל של גבינה כגבינה, ותבשיל של בשר כבשר, כמש"כ בכה"ח (או' נז), בשם הכנה"ג (הגהו' הטור או' מב), וזבחי צדק (או' לד).

בסיכום: מותר לאכול בשר אחרי גבינה מיד, בין גבינה רכה בין קשה, ובלבד שיקנח וידיח פיו וירחץ ידיו היטב. והרוצה להחמיר על עצמו בזה יכול להחמיר ואין לו לחוש שנראה כמינות וכחולק על התלמוד. אבל בשר אחר תבשיל של גבינה, וכן תבשיל של בשר אחר גבינה, אין מי שמורה להחמיר בזה כלל לענין שהייה.

המהר"ם. ועוד שכבר העיד לנו המהר"ח שהאריז"ל היה מחמיר להמתין לאחר גבינה. וכן כתבו הב"י באור"ח (סי' קעג), והפר"ח (יור"ד סי' פט או' ו), והרב חיד"א בשו"ר ברכה (שם או' ו), שיש להמתין בין גבינה לבשר, ולא חילקו בין גבינה קשה ובין רכה, ולכן המחמיר על עצמו בזה יש לו על מי לסמוך.

ומ"מ מי שיש לו נקבים בשיניים, יש לו להזהר מאד לחטט יפה בנקבים כשבא לאכול בשר, מפני שהגבינה נדבקת בהם. כ"כ הרב חיד"א בשו"ר ברכה (שם או' כג), בשם ויכוח מים חיים (כלל עז דין ב). וכ"כ בזבחי צדק (או' כח), והביאם בכה"ח (או' מט).

וכל זה בגבינה ובשר ממש, אבל לאכול תבשיל של בשר אחר גבינה בסעודה אחת, כתב האליה רבא (אור"ח סי' קעג או' ו).



בענין השוכר בית בחזקת שיש לו מזוזה

הרב מיכאל פרץ

מח"ס אהלי שם ועוד רבים, רב ומו"ץ בעי"ת מכסיקו

אף במזוזה משלם המשכיר לשוכר דמי המזוזה, אלא שהרמ"א סמך על מש"כ באו"ח, לכן לא כתב זאת כאן.

(ג) והמג"א (סימן תלו ס"ק ו) כתב ליישב קושיא זו וז"ל, וי"ל דשם אין חסרון כיס שהמזוזה בעצמה היא שוה הדמים שנתן בעדה, עכ"ל.

(ד) ובמחצית השקל הקשה, הא כשיצא השוכר אין רשאי ליטול המזוזה מן הבית כמו שכתוב שם, (וא"כ הוא קיבל מזוזה שחייב להשאירה כשיצא, וא"כ היה חסרון כיס ללא תמורה), מ"מ אם ירצה השוכר, צריך זה שנכנס אחריו לדור בו לשלם לו המזוזה. כמו שכתוב שם. עכ"ל.

(ה) אמנם לדעת השו"ע, השני אינו חייב לשלם לו, והרי הב"י בשם הר' מנוח כתב טוב לשלם ואין מוציאין. עכ"ל. והעתיקו באר הגולה (ס"ק ו), וא"כ הק"ל, הא אינו חייב לשלם והשוכר יש לו חסרון כיס. ומש"כ מ"ש מבדיקת חמץ דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה. וי"ל דהשו"ע סתם שם ומשמע שאינו צריך לשלם, וכפי שכתב הר"ן (השני). והגר"א (אות ו) כתב שזו היא דעת השו"ע שאינו צריך לשלם,

שו"ע יו"ד סימן רצא סעיף ב' - השוכר בית מחבירו השוכר חייב לקבוע בה מזוזה ולתקן מקום קביעותה (הג"ה ואפילו שכר הבית בחזקת שיש לו מזוזה לא הוי מקח טעות).

(א) בשו"ע או"ח סימן תלו (סעיף ג) פסק, המשכיר בית לחבירו בחזקת בדוק ונמצא שאינו בדוק על השוכר לבדוק ואינו מקח טעות, ואפילו במקום שנותנים שכר על הבדיקה שהרי מצוה הוא עושה. והרמ"א כתב ויש אומרים דצריך להחזיר לו שכר הבדיקה הואיל והתנה בהדיא שיהיה בדוק. ע"כ.

ובספר בית הלל (יו"ד סימן רצא סק"א), הקשה דדברי הרמ"א סתרי אהדדי דבסימן תלו פסק כדעת מי שאומר שצריך לשלם, ובהלכות מזוזה סתם וכתב דמי שהשכיר בית לחבירו בחזקת שיש בו מזוזה ואין בו, לא הוי מקח טעות, ולא כתב שם הרמ"א שצריך לשלם לו דמי המזוזה כמו לענין שכר בדיקה. והניח בצ"ע.

(ב) ובמקדש מעט (סק"ג), כתב דמכח קושיא זו דעת הבית הלל, דלרמ"א

בכהאי גוונא, ותו יש להוסיף שיתכן שהשוכר השני ירצה לקיים "טוב לשלם" ואכן ישלם אע"פ שאינו חייב, כי אמנם צריך הוא לשלם אלא שאין לכופו לזה. וא"כ אית לן כמה טעמים שלא יהא לו חסרון כיס, שמא השוכר השני יקיים הישר והטוב והרי הוא צריך לשלם, אלא שאין כופין, ושמא יצטרך את המזוזות ואז יש לו על מי לסמוך על הגאונים, שאומרים ליטלם אם אינו מוצא מזוזות לבית השני, ולהלכה ניתן לסמוך על הגאונים בשעת הדחק. ותו שמא השוכר השני יהא גוי ואז מותר לו ליטול את המזוזה.

(ז) וי"ל עוד שבבדיקת חמץ איירי שהתנה השוכר ע"ד שהבית יהיה בדוק משום הכי משלם לדעת הרמ"א, ואילו במזוזה איירי בסתם ולכן לא משלם. אבל אה"נ אם התנה חייב לשלם. וכן תירץ הפמ"ג, אלא שהוא דחה משום שמשמע במזוזה אף דמפרש לא ישלם לו, ומטעם שבחו"מ (סימן רלב ס"ה) פסק דכל מום שאינו בגוף המקח מנכה לו מן הדמים והמקח קיים, וא"כ מה הוצרכו הפוסקים לומר דלא הוי מקח טעות משום דניחא ליה במצוה, דבלא התנה א"צ לטעם זה, דיש מקום לדחות כיון שאין המום בגוף המקח מנכה לו הדמים והמקח קיים. לזה כיון הפמ"ג (אשל אברהם אות ו).

אמנם יש מקום לדחות דנחשב במזוזה מום שהוא בגוף המקח, ואילו לא

וא"כ דמי למזוזה שאינו צריך לשלם ולק"מ. ורק להרמ"א קשה שס"ל שבבדיקת חמץ צריך לשלם מ"ש ממזוזה שאינו צריך לשלם. ומה שתירץ המג"א תמוה, אמנם הוא מקבל מזוזה, אבל הוא צריך להשאירה והרי זה כאילו לא קיבל כלום, ומה שתירץ המחצית השקל שהשני צריך לשלם, הרי הבאר היטב העיר שהר' מנוח שהוא מקורו של הרמ"א כתב טוב לשלם אבל אין מוציאין, ובמיוחד שגם הרמ"א בדרכי משה כתב טוב לשלמה לו, וא"כ יש לו חסרון כיס של המזוזה שצריך להניחה, והדרא קושיא לדוכתא מדוע שהמשכיר לא ישלם לו. מ"ש מבדיקה.

(ו) וי"ל הא דאינו נוטלה כשיוצא אינו פשוט, דהרי להגאונים רב אחאי ורב האי גאון (הו"ד בשאלתות פרשת שלח), הטעם הוא שלא יטלנה משום בזיון למזוזה שנוטלה ממקומה ומבטל מצותה, ולטעם זה אם נוטלה ע"מ לקובעה בבית אחר מותר, וכמו שמצינו שמתירין ציצית מבגד לבגד, ואין כאן בזיון שאינו מבטלה ממצותה בקום ועשה.

וכמו כן אם הוא במקום שאינו מוצא מזוזות לבית שרוצה לדור בו עתה, כדאים הם הגאונים הנ"ל לסמוך עליהם בשעת הדחק, ומותר ליטול המזוזות ולהניחם שם דחייו קודמים לשל חבירו, כ"כ כתב הברכי יוסף, ובשו"ת יביע אומר ח"ג (יר"ד סימן יז אות ח), ובשו"ת ויחי יעקב (סימן עא), וא"כ אין לו חסרון כיס

(ט) אלא שבכתבי הקהלות יעקב חי' פסחים (סימן ס), הוכיח שאין איסור לדור בבית שאינו בדוק מחמץ, אפילו לדעת התוס' (סימן תלא ס"ק ב') שטעם התקנה הוא מחמת החשש שמא יבא לאכול את החמץ שימצא. ולפי דבריו אתי שפיר ביאור הגר"א (סימן תלו ס"ק ז) ע"ש היטיב.

ולפי זה אין זה טעות בגוף המקח, כיון שמותר לדור בבית זה אפילו ללא בדיקה, וע"כ לאוקמיה במפרש ומתנה על כן חייב לשלם.

ואילו במזווה איירי בסתם, ומ"מ הוי מקח טעות כי אסור לדור בבית שאין בו מזווה.

ואם כן צריך לטעם דניחא ליה במזווה ולכן לא הוי מקח טעות. ואף שאיירי בסתם ולא במפרש. לולי טעם זה הוי מקח טעות כי נחשב לטעות בגוף המקח. וא"כ אתי שפיר למימר שמזווה איירי בסתם, ולכן לא משלם את המזווה, ואילו בבדיקה ע"כ שאיירי במתנה ומפרש וע"כ משלם את דמי הבדיקה. ואתי שפיר תרוץ זה. וה' יזכנו לכיון לאמיתה של תורה.

ניחא ליה במצוה היה בטל המקח, כיון שאסור לדור בבית שאין בו מזווה לפי הרבה פוסקים, וא"כ איכא לפרש שהוא מום בעיקר המקח, וא"כ איירי אפילו שלא פירש להדיא אלא דסתם, ואילו בבדיקה ע"כ אמרי' דמפרש והתנה, שאל"כ מדוע הגמ' אייתי משום ניחא ליה במצוה, הרי אין המום בעיקר המקח, ובין כך אינו מקח טעות, אלא ע"כ דאיירי בהתנה, וע"כ משלם לו דמי הבדיקה. שלא כן במזווה דאמרי' דלא התנה, ולכן לו משלם לו דמי המזווה.

(ח) אמנם המקור חיים בביאורים (ס"ק ז), כתב שאם הבית אינו בדוק נחשב הדבר כטעות בגוף המקח, שכיון שיש איסור מחשש שמא יבוא לאכול את החמץ שימצא בו ואינו ראוי לדירה בלא שיוציא השוכר הוצאות, על כן נחשב הדבר כטעות בגוף המקח. ע"כ. ולפי דבריו ניתן לתרץ גם בבדיקת חמץ שלא התנה במפורש, ומ"מ המקח היה בטל לולי דניחא ליה במצוה, וא"כ הק"ל הרו שניהם איירי שלא התנה, וא"כ מ"ש מזווה מבדיקת חמץ, שבחמץ משלם לו דמי הבדיקה, ואילו במזווה א"צ לשלם להרמ"א, ונצטרך לתרץ כהתירוץ הראשון.



עד מתי נוהג אבילות שבעה רח"ל בערב פסח

הרב אליהו טופיק

ראש ישיבות 'באר יהודה', ירושלים ת"ו

ניסן תש"ף לתקפ"ן

שזכר הרמ"א לא משמע הכי ונשאר בצ"ע ע"ש. והא"ר באו"ח (סימן תקמח ס"י), תירץ דברי הרמ"א שדבריו לקוחין מדברי התשב"ץ וכמ"ש בדרכי משה [שזכרנו]. ע"ש.

והב"ח שם בסימן שצט כתב ע"ד התשב"ץ, שמה שהתיר התשב"ץ הוא מחצות ואילך, ומ"ש התשב"ץ יום שישי לאבלות ל"ד, דאפילו יום ראשון לאבלות היה מתיר, אלא שמעשה שהיה כך היה ע"ש. ויש לתמוה דביום ראשון לאבלות דאיכא רבים וטובים דס"ל דהוי דאורייתא וכמו שהביא הטור (סימן שצח), איך אפשר להתיר אחרי חצות לרחוק ולסוך ולספר ולכבס, ואפשר דס"ל להב"ח דכיון שהטור שם פסק כר"ת ור"י דהוי דרבנן, ל"ח לסברת הראשונים דהוי דאורייתא כלל וצ"ע.

וראיתי להרב חכמ"א בהל' אבלות (כלל קסט ס"ג) שכתב ע"ד הרמ"א שכתב במי שחל שביעי שלו בערב הרגל, דמקצת היום ככולו ועולה לו לכאן ולכאן, ומותר לכבס ולספר בערב הרגל

שאלה: מי שמת לו מת קודם הפסח, ובערב פסח עדיין לא שלמו לו שבעת ימי אבלו, ונמצא שבערב פסח הוא תוך שבעה, עד מתי נוהג אבלותו בערב פסח, עד חצות היום בלבד, משום שאחרי זה הוא זמן הקרבת קרבן הפסח והרי הוא כיו"ט, או"ד נוהג אבלותו עד הערב.

תשובה: הב"י ביו"ד (סימן שצט) הביא תשובת התשב"ץ ז"ל וז"ל, כתב התשב"ץ שפ"א אירע לאחד יום שישי לאבלו בע"פ ואמר דכיון שהיה זמן שחיטת הפסח ואז בימיהם היה קורין ההלל והיה יו"ט, אין אבלות נוהג בו. עכ"ל. וכתב ע"ז בב"י ואין לדבר זה לא סמך ולא ראיה. עכ"ל הב"י. והד"מ (שם אות ד) כתב ע"ד הב"י וז"ל, וכבר כתבתי [באות קודם] דדעת האו"ז כדעת התשב"ץ שאין אבלות נוהג בע"פ מזמן חצות היום. והרמ"א (סימן שצט), כתב דבע"פ מותר בכל אחר חצות לפי שהוא זמן הקרבת קרבן פסח. והקשה עליו הש"ך (ס"ק יא), דבתשובת מהר"י מינץ

קודם הרגל עולה למניין שבעה, וכ"ה בטוש"ע (סימן שצט), שעה אחת קודם הפסח עולה למניין שבעה, ומאי מספקא ליה להחכמ"א. ובאמת החכמ"א מסיק שעולה ומייתי ראייה משמועה קרובה בשבת ערב הרגל. ע"ש.

ואנא עבדא הבאתי ראייה משמועה יותר קרובה, מהברייתא הנ"ל וצע"ג ואין זה מנוגד לתשב"ץ, דהגם דלתשב"ץ אבלות דתוך ז' לא נהגא בע"פ אחר חצות, בודאי אם מת לו מת בע"פ לאחר חצות צריך לישב שעה אחת אחר חצות, דדוקא במת לו מת לפני פסח שישב כמה ימים, או יום אחד קודם הרגל די בכך וישב בערב פסח רק עד חצות, אבל במת לו מת אחר חצות מי לא מודה התשב"ץ שישב שעה אחת לפני הרגל, והרי ברייתא היא שעה אחת קודם הרגל מוציאתו משבעה, ומי לא עסקינן כשמת לו מת נמי אחר חצות בע"פ, וקתני שיושב שעה אחת קודם הרגל, דכיון שעדיין לא ישב כלל, ודאי צריך לישב ביום מיתה וקבורה שעה אחת ומוציאתו מגזירת ז', ובכה"ג נראה דודאי צריך לנהוג בין בדברים שבצנעה ובין באבלות דבפרהסיא, כיון שעדיין לא נהג כלל. ואינו דומה לשמע שמועה קרובה בשבת ערב הרגל, שנוהג רק דברים שבצנעה, שמשם פשט החכמ"א ספיקו, דהתם ודאי נוהג רק דברים שבצנעה שהרי הוא שבת, משא"כ בנ"ד שהוא יו"ט משום הקרבת הפסח, אה"נ אם מת לו מת בע"פ אחר

סמוך לחשיכה. והוסיף הרמ"א ובערב פסח מותר בכל אחר חצות וברחיצה אחר חצות, ולגלח אף קודם חצות. ע"כ. וע"ז כתב החכמ"א דמדכתב הרמ"א מותר בכל, משמע דה"ה כשחל ער"פ בתוך ז' שאף חליצת מנעלים וישיבה על כסא מותר אחר חצות, דהוי כיו"ט לכל דבר, וכמ"ש הדרכי משה להדיא בשם התשב"ץ, וסיים שם הד"מ שראוי לסמוך על התשב"ץ עכ"ד.

ולפי האמור כל דברי החכמ"א הם רק לדעת הרמ"א, ולא לדעת מרן הב"י שזכרנו שכתב ע"ד התשב"ץ שאין לדבר זה לא סמך ולא ראייה ופשוט.

ואי קשיא לי ע"ד החכמ"א הא קשיא לי, שאחרי שכתב שלדעת התשב"ץ ז"ל די לנהוג בע"פ עד חצות בלבד, כתב ולפ"ז צ"ע אם מת לו מת בע"פ אחר חצות כיון שאינו חולץ מנעליו ואין נוהג דברי אבלות, אם הרגל מבטל ממנו גזירת ז' וכו' ע"ש.

ודבריו ז"ל תמוהים מאד דמאי מספקא ליה, והרי לנו ברייתא מפורשת במו"ק (דף כ.), ת"ר קיים כפיית מטה ג"י קודם הרגל, אינו צריך לכפותה אחר הרגל דברי ר"א, וחכ"א אפי' יום אחד ואפילו שעה אחת, ופסקינן התם הל' כחכמים, וברייתא לא חילקה בין פסח לסוכות, אלא סתמא קתני שעה אחת קודם הרגל בין פסח ובין סוכות ובין שאר הרגלים, וקתני אפי' שעה אחת

חזון עובדיה אבלות ח"ג (עמוד קח), שהביא בזה מערכה לקראת מערכה, שרוה"פ ובראשם החיד"א ז"ל פסקו שלא אמרינן הלכה כדברי המקל באבלות נגד מרן, ולכן נראה דבנ"ד אם מת ונקבר בע"פ שהוא אבלות דיום ראשון שהרבה ראשונים סוברים שיום א' דאורייתא, ראוי להחמיר כדעת מרן שינהג אבלות עד הלילה. ואילו אם חל אחד משאר ימי השבעה בע"פ המיקל לנהוג להפסיק האבלות לאחר חצות, יש לו ע"מ לסמוך, שיי"א שהלכה כדברי המקל באבלות אף נגד מרן, ומ"מ כדאי להחמיר כדעת מרן, שדחה דברי התשב"ץ וס"ל דצריך לנהוג אבלות עד הלילה, והמיקל יש לו ע"מ לסמוך.

והשי"ת יאיר עינינו בתורתו, אמן.
אליהו טופיק

חצות צריך לנהוג אבילות בין בצנעה בין בפרהסיא שעה אחת, כיון שלא נהג עדיין שום אבלות על מותו, ונמצא דספיקן של החכמ"א נפשט מברייתא דמו"ק, ואינה מנוגדת כלל לתשב"ץ.

ועכ"פ לנידון שאלתינו עולה שזה מחלוקת בין הרמ"א למרן, שלדעת מרן צריך לנהוג אבלות עד הערב, וכסתם מרן (סימן שצא סע' ה), שלרחוץ אסור עד הלילה ויש מתירים סמוך לחשיכה, ולכבס שזה לוקח זמן רב, שרי לכבס אחר חצות, ולדעת הרמ"א שפסק כהתשב"ץ, מפסיק האבלות מחצות היום ואילך. ולכאורה היה לנו לומר הלכה כדברי המקל באבלות, ונכנסנו לסלע המחלוקת אם אמרינן כן נגד מרן ז"ל שפסק להחמיר, ועיין בספר



בענין יועץ השקעות שטעה

הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס תורת העובר ורב קהילת מדרש אברהם, רמת שלמה ירושלים ת"ו

זהב מערבי אחד, והראהו לצורך אומן, ע"מ לברר אם הוא זהב מזוקק או מזויף. והתנה עימו בשכרו, שאם הוא מזוקק יתן לך חצי הריוח בשכרו, והאומן חיוה דעתו שזהו זהב מזוקק ואינו מזויף. והלוקח סמך עליו וקנאו ונמצא נחושת, ונשאל הרשב"ץ האם האומן חייב לשלם כדין כל האומנים שמרי שכר הן.

והשיב הרשב"ץ שהאומן פטור, לפי שאין חיוב על אומן אלא כשהוא נוטל שכר, ובנ"ד אין זה נקרא שהאומן מקבל שכר. ואף שהיה נראה שדינו כאומן שנוטל שכר מפני שנוטל מחצית הריוח, זה אינו, שהרי אם אין שם ריוח אינו נוטל שכר, ואינו קרוי שכר לחייבו בתשלומין, אלא כשנוטלו אפילו יש שם הפסד, ונותנו לו מכיסו בשעה שמראהו לו, אבל כשלוקח מיניה וביה אין זה שכר. עכ"ד.

והקשה שם המגיה לרשב"ץ מד' הטור (סי' שו"ט) שכתב, שהטבחים שנוטלין הכרכשות מן הכשרות נקרא

שאלה: ראובן רצה להשקיע בחברה מסוימת. אמנם כיון שאינו מבין בהשקעות, פנה ליועץ השקעות מומחה, והלה יעץ לו להשקיע בחברה. כתשלום, הציע ראובן שישלם ליועץ עשרה אחוזים מן הרווחים. בכך חשב ראובן שהיועץ יעשה את עבודתו נאמנה וייעץ לו על צד היותר טוב. לימים החברה פשטה את הרגל והפסיד ראובן את כספו, ועתה תובע את היועץ שיעץ לו עצה שאינה הוגנת וגרם לו להפסיד את כספו. הדין עם מי.

תשובה: קיימא לן (שו"ע סי' סימן שו"ט) דהמראה דינר לשולחני, ואמר לו יפה הוא, ונמצא רע, דאם בשכר ראהו, חייב לשלם אף על פי שהוא בקי ואינו צריך להתלמד. ואם בחנם ראהו, פטור, והוא שיהיה בקי שאינו צריך להתלמד. ולפ"ז בנ"ד דהיועץ הוא מומחה, וכיון שהציע לו אחוזים בשכרו, עליו לשלם את כל ההפסד.

אמנם כ' בתשו' הרשב"ץ (ח"ב סי' קעד), ראובן קנה צרור אחד מעפרות

היה מגיע לו כלום, ומעולם לא היה שומר שכר. וקילסו הנתיבות (שם ס"ק כב).

לאור דברי הקצות, נראה שבנדון דידן אין היועץ נקרא "אומן בשכר" שעליו לישא בתוצאות הנזק של מעשיו, אלא דינו כאומן בחינם, שהרי הסיכום בניהם היה, שרק אם יתברר ע"י היועץ ששמעון הוא אדם נאמן, היועץ יקבל שכר. וכיון שנתברר ששמעון אינו אדם נאמן, א"כ מעולם לא היה מגיע כסף ליועץ, ולפיכך דינו כאומן שעשה עבודתו בחינם שפטור.

יתר על כן נראה, דבנדון דידן, גם ללא דברי הקצות, יש לומר שאין היועץ חייב לישא בתוצאות הנזק.

וטעם הדבר, דהנה כ' הנתיבות (ס"י רלד ס"ק א) בשם הש"ך (ס"י כה ס"ק ה אות ב), לבאר טעמם של הסוברים שחכם שטימא את הטהור, והשואל עירבו עם פירותיו, דהחכם פטור, ואף דקיימא לן דהמראה דינר לשולחני חייב, ולכאורה חכם שהורה דינו כשולחני ומדוע פטור.

וביאר הש"ך, דהמראה דינר לשולחני, לאחר שהראהו לשולחני שוב אינו צריך להראותו לאחר. אבל השואל לחכם, אין לבעה"ב למהר, אלא צריך לברר עוד. ע"ש. ולמדנו מדבריו, שהחוב של מראה דינר לשולחני זה רק אם האומן אומר דבר מוחלט מבחינת המציאות שאין על השואל לברר עוד.

בשכר אע"פ שאין לוקחין מן הטריפות, כיון שאם לא היה טריפה היה נוטל נמצא זה שכרו, ומשמע שאף שאינם לוקחים שכר בודאי, מ"מ דינם כאומנים בשכר. ולפ"ז ה"ה בנ"ד שדין האומן שחשב את חתיכת הנחושת לזהב, כאומן בשכר, כיון שאילו היה זהב היה נוטל שכרו.

והקצוה"ח (ס"י רכו ס"ק יא) כ' ליישב, דאין סתירה בין הדברים, ודברי התשב"ץ מתאימים עם דברי הטור.

דהנה זה ברור ומוסכם ששומר שכר שלא שמר כראוי מפסיד את שכרו, ואפ"ה דינו כשומר שכר. ולכן גם השוחט נעשה שומר שכר בזה שהיה מקבל כתשלום את הכרכשות הכשירות, ושמירתו היתה בזה שהיה בידו שלא לנבל את השחיטה. ולפיכך אף שניבלה ואינו לוקח כלום עדיין דינו כשומר שכר, כדין כל שומר שכר אם לא שמר כראוי אינו מקבל שכר.

אבל בהבחנת הזיקוק, אילו היה עושה מלאכתו נאמנה והיה מבחין כדבעי, היה מבין שזה נחושת ולא היה לוקח כלום, ובזה נתברר שאף פעם לא נעשה שומר שכר, שהרי הבטיח לו רק שכר בדבר ששייך בו רווח, ולפי האמת מעולם לא היה פה ריוח, ולכן אף עתה שטעה בהבחנתו והפסיד לבעל הבית פטור מלשלם, כיון שנתברר שמעולם לא

אבל דבר שמוטל עליו לברר, אין חיוב על האומן, ולכן החכם שטעה בדין פטור. לפי דברי הש"ך י"ל, שבנדון דידן היועץ בכל מקרה פטור על יעוץ מוטעה, ואין עליו לשלם, דהלא היעוץ בעניני השקעות אינו דבר מוחלט, וכנגד כל דעה של יועץ יש יועצים שייעצו את ההיפך. ויש לומר שעל הלוקח היה לברר היטב ולשאול גם יועץ אחר, ובכה"ג היועץ פטור.





בית תלמוד



בענין תפלת רבי נחוניא בן הקנה

הבה"ח יצחק פרץ נ"י

מכסיקו

ה' אלקי ואלקי אבותי שלא אקפיד כנגד חבירי ולא חבירי יקפידו כנגדי, שלא נטמא את הטהור ולא נטהר את הטמא, שלא נאסור את המותר ולא נתיר את האסור, ונמצאתי מתבייש לעולם הזה ולעולם הבא. וביציאתו מהו אומר, מודה אני לפניך ד' אלקי ואלקי אבותי שנתת חלקי מיושבי בית המדרש ובתי כנסיות, ולא נתת חלקי בבתי תרטיות ובבתי קרקסיות, שאני עמל והן עמלים, אני שוקד והן שוקדים, אני עמל לירש גן עדן, והן עמלים לבאר שחת, שנאמר כי לא תעזוב נפשי לשאול לא תתן חסידך לראות שחת. ע"כ.

והרמב"ם הביא דין זה (בהלכות ברכות פ"י הלכה כג וכד) וכתב וז"ל, הנכנס לבית המדרש אומר יהי רצון מלפניך ד' אלקי שלא אכשל בדבר הלכה, שלא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא, ועל מותר אסור ועל אסור מותר, ואל אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חבירי ואל יכשלו חבירי בדבר הלכה ואשמח בהם.

איתא בברכות (דף כח:) מתני' ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש וביציאתו תפלה קצרה, אמרו לו מה מקום לתפלה זו, אמר להם בכניסתי אני מתפלל שלא יארע דבר תקלה על ידי, וביציאתי אני נותן הודאה על חלקי. ע"כ.

ובגמרא שם איתא, ת"ר בכניסתו מהו אומר יהי רצון מלפניך ד' אלקי שלא יארע דבר תקלה על ידי ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חבירי, ולא אומר על טמא טהור ולא על טהור טמא, ולא יכשלו חבירי בדבר הלכה ואשמח בהם. וביציאתו מהו אומר מודה אני לפניך ד' אלקי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים אני רצים לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת. ע"כ.

ובתלמוד ירושלמי שם איתא, בכניסתו מהו אומר, יהי רצון מלפניך

ולא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא, ולא על מותר אסור ועל אסור מותר, ולא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם. וביציאתו מהו אומר, מודה אני לפניך ד' אלקי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת. עכ"ל.

והללו שתי התפלות חובה לכל מי שיכנס בבית המדרש לקרות, שהרי לא אמרו בכניסתו מה היה אומר כדי שיהיה סיפור למה אמר ר' נחוניא בן הקנה ואז יהיה הרשות בידו, אבל אמר בכניסתו מה הוא אומר, ר"ל כשיכנס לבית המדרש מה חייב לומר, ויש לו להתפלל הללו שתי התפלות יושב או עומד או כמו שיזדמן לו, ולא יחזיר פניו למזרח ולא יברך ולא יעשה השתחויה בהם ולא נפילת אפים, וקרה שמה תפלה על מנהג הלשון שהוא מכנה כל בקשה תפלה. עכ"ל.

ורבי עובדיה מברטנורא שם כתב, מודה על הטובה שחלק לי ששם חלקי מיושבי בית המדרש, ושתי תפלות הללו בכניסתו לבית המדרש וביציאתו חובה על כל איש ואיש לאמרן, דהכי אמרינן בבביתא בכניסתו מה הוא אומר

וביציאתו מבית המדרש אומר, מודה אני לפניך ד' אלקי ששמת חלקי מיושבי בית המדרש, ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלין אני עמל ומקבל שכר והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת. עכ"ל.

ורבינו מנוח שם כתב וז"ל, משמע מלשון הרב ששתי תפלות אלו חובה לכל מי שיכנס לקרות בבית המדרש, ומלשון הגמרא הכי משמע, דא' בכניסתו מהו אומר, ולא אמר מה היה אומר, שהיה משמעו להיות סיפור למה שהיה אומר ר' נחוניא בן הקנה ואז יהיה הרשות בידו, אבל אמ' בכניסתו מהו אומר, ר"ל כשיכנס הנכנס לבית המדרש מהו חייב לומר, ויש לו להתפלל שתי תפלות אלו יושב או עומד או כמו שיזדמן לו, ולא יחזיר פניו למזרח ולא יברך ולא יעשה השתחויה בהם ולא נפילת אפים. ע"כ.

ואפילו שהרמב"ם פה לא כתב מפורש שזה חיוב, אבל בפירוש המשניות (פ"ד מ"ב) כתב וז"ל, פי' יארע תקלה, יבא מכשול על ידי, והודיה על חלקי, שבח לאל על הטובה שחלק לי. וכבר ביארו דברי אלו שתי התפלות, ואמר בכניסתו מהו אומר, יהי רצון מלפניך ד' אלקי שלא אכשל בדבר הלכה,

בלימוד, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, ומה ששגיתי כבר העמידני על האמת, ואל תצל מפי דבר אמת עד מאוד, כי ד' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה.

והמג"א הביא שהאר"י היה אומרה בכל יום, והיה מוסיף בסוף, הפסוק כי השם יתן חכמה מפיו דעת ותבונה, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך. וכן אמר שהלומד כל היום יאמר את המודה אני בערב.

ועיין במשנ"ב (שם ס"ק לו), שהביא את הרמב"ם ששתי תפלות אלו חובה הן ושכן הביאו הא"ר וע"ש.

וע"ע בשיעורי הגר"ש אלישיב (ברכות כח:), שכתב שפלא איך אפי' גדולים כרבי נחוניא בן הקנה חששו לזה, ובדאי שכל אחד צריך לאומרה. וע"ע במשנ"ב (מהדורת דרשו מס' 39) והלאה מה שכתב בענין זה.

ועיין למו"ז עט"ר בשלחן ערוך אהלי שם (שם), שכתב שיש לאמרה ולהשתדל בזה, וכן כתב בעבדך אני הבינני (עמ' רנט).

וכן פסק בהלכה ברורה (ח"ו עמ' קיב), שצריך לאמרה. ובספר ילקוט יוסף (הלכות תפלה ח"ב עמ' טו), כתב שאין זה חיוב אבל טוב ונכון לאמרה.

ועיין בהגהות רבי אלעזר משה הורוויץ (ברכות דף יב), שכתב שלא נוהגים לומר תפלה זו כי יוצאים ידי חובתה

וביציאתו מהו אומר משמע דחובה למימרינהו. והביאו התוספות יו"ט שחובה הן.

ועיין בספר הפרדס (לרבינו אשר ב"ר חיים על הלכות ברכות ברכות התחינות עמ' נה), שכתב וז"ל ותחינה זו יש לה עיקר גדול שהגדול שבחכמים תיקנה. ע"ש.

ועיין בספר המאורות ברכות שם שכתב וז"ל, מתפלל אדם בכניסתו לבית המדרש וביציאתו, בכניסתו אומר יהי רצון מלפניך ד' אלקי שלא אכשל בדבר הלכה, ולא אומר על טמא טהור ועל טהור טמא, ועל מותר אסור ועל אסור מותר, ולא אכשל בדבר הלכה ואשמח אני בהם עד כאן ממטבע ההלכה וכו'. מכאן אפשר ללמוד שגם הוא נוטה שזה חובה.

ובשיטה מקובצת שם כתב וז"ל, אידי דאיירי מענין תפלה אייתי הא תפלה, ולא נפקא לן מידי, ואשמועינן דמי שרוצה לומר הכי הרשות בידו. ע"כ. וכן מובא בשם הריטב"א שתפלה זו רשות היא. וכן הביא תפלה זו הטור (בסימן קי סעיף ח). וכן פסק מרן בשו"ע שם.

ועיין בט"ז שם שכתב שאפילו הלומד ביחידות אומרה, והוא יש לו נוסח שאומר שכולל הרבה, ויש לאומרו וז"ל, יר"מ יאו"א שתאיר עיני במאור תורתך, ותצילני מכל מכשול וטעות הן בדיני איסור והיתר, הן בממונות הן בהוראה הן

בדור שלפנינו מי שנוזהר לומר בקשות אלו, והרמב"ם ז"ל כתב דאמירתם חובה וא"כ למה נגרע ונמנע אמירתם. וכן כתב בספר ראש יוסף להפרי מגדים בזה"ל: ותמהני שאין נוהרים בזה.

ומפורסמת דעת הערוך השלחן שבזמננו לא אומרים אותה, כי כמעט אין בבית המדרש מורי הוראות אבל מורי הוראה חייבים לאומרה.

ועיין בספר פתח עינים למרן החיד"א (דף כח:), שכתב וז"ל יש להרגיש דלמה האריך התנא, הו"ל לומר בקצרה ר' נחוניא בן הקנה היה מתפלל בכניסתו לבית המדרש שלא תארע דבר תקלה על ידו וביציאתו נותן הודאה על חלקו, ותו לא.

ואפשר דרצה לאשמועין ענוותנותו של ר' נחוניא דאף שהוא דבר הגון לומר הכי, לא רצה לומר לחביריו אלא א"כ שאלוהו. אי נמי לאשמועין דאסמיכו על ידיה רבנן, שתקו יחדיו ושתיקה זו הודאה היא, וזהו לדעת הרמב"ם בפירוש המשנה וסיעתו דחיובא הוי. ולולי דמסתפינא הוה אמינא דלהכי אייתי מאי דאמרו ליה ומה שהשיבם, ותני תנא הא מילתא בסגנון זה לאשמועין דלאו חיובא הוא דאילו הוי חיובא, ר' נחוניא קדים ואמר להו. עכ"ל. ובספר מחזיק ברכה (סי' קי ס"ק ג). ציין לפתח עינים הנ"ל.

ועיין בספר חסד לאלפים - פאפו שם, שכתב וז"ל הנכנס לבית המדרש

באמירת אהבת עולם בבוקר ובערב. ולא מסתבר.

ומצאתי בספר אוצר מחמדים שכתב וזה"ל, אולם לא זכינו להבין דבריו שהרי אנו ראויים מסתימת המשנה והגמרא שיש לאומרן, וכן פסק הרמב"ם אף שמעולם נהגו לומר אהבת עולם בשחרית וערבית והרי שלא סמכו על זה, ודבריו צ"ע.

והרא"ש שם העתיק את לשון המשנה והגמרא ככתבם וכלשונם. וכן הביא ענין זה הרא"ה, האגודה, האשכול, הפסקי ריא"ז, האהל מועד, הסמ"ג, הארחות חיים, הריבב"ן, הר"י מלוניל, הפסקי הר"ד, הנמוקי יוסף והפרדס. (כך מובא בקובץ שיטות קמאי שם)

וע"ע בספר הליכות שבט הלוי - סדר היום (עמ' נז), שכתב נכון וראוי שיושב בית המדרש ירגילוי עצמם לומר בכל יום אחר ברכת התורה תפלת רבי נחוניא בן הקנה. ובהערה טו כתב, כך הורה רבינו בשיעוריו וע"ש.

ועיין בכף החיים - סופר שם, שכתב נוסח לתפלה זו. וע"ש שכתב שהאר"י היה אומרה אפילו כשהיה לומד בבית.

וכן כתב בספר נגיד ומצוה (חלק ראשון עמ' פה), שהאר"י ז"ל היה אומר תפלה זו בכל יום, ויש חילוקי גרסאות בענין היציאה אם היה אומרה. וע"ש.

והפתח הדביר שם כתב וז"ל, צריך טעם למה אין גם אחד בדורינו ולא

נשא לבכנו אל כפים אל אל בשמים, הוא יהיה בעזרתנו לבל תצא תקלה מתחת ידינו. (וכבר אני עני סדרתי סדר תפלת הדרך לנכנס לבית המדרש באריכות קצת, וסמכתי בבית תפלותי עיין שם באורך).

ונראה לי דראוי והגון להתפלל התפלות שתיקנו רבותינו זכרונם לברכה הקדושים, בלי תוספת ומגרעת, עם כי לפום ריהטא היה נראה שתפלה זו שתיקנו לנכנס לבית המדרש לא נאה לנו לאומרה ככתבה וכלשונה, כי מי זה הוא ערב אל ליבו לומר אני עמל ומקבל שכר, ואני רץ לחיי העולם הבא, ומי הוא זה שעמלו בתורה ועושה נחת רוח ליוצרו, הלא רבא אמר להו לרבנן במטותא מנייכו לא תרתו תרתי גהנם, ודואג ואחיתופל וירבעם היו גדולים בתורה, ונטרדו מן העולם הבא, ולפום גמלא שחנא, אבל אף על פי כן לשון חכמים מרפא, כי סוד שתו בדבריהם והמתפלל יכוין על דעתם, ועוד נראה לי שתפילתם עושה פירות מצד זכות המתקנים אותה, וזהו אני מפרש מה שאנו אומרים הורנו בזעקנו לך צו ישועתנו במפגיע, הראשון שתיקן הפגיעה הזאת, והרוצה להוסיף ולשנות יאמר בתחילה הנוסח שתיקנו רבותינו זכרונם לברכה הקדושים ושוב ישפוך שיחו כרצונו. עכ"ל.

ועיין בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סי' כג) שכתב שצריך לומר בלשון יחיד כמו אלקי ולא אלוקנו.

יתפלל ויאמר רבון העולמים יהי רצון מלפניך ד' אלקנו ואלקי אבותינו שלא אכשל בדבר הלכה וישמחו בי חברי, ושלא אומר על טהור טמא ולא על טמא טהור, ולא על מותר אסור ולא על אסור מותר, ולא יכשלו חברי בדבר הלכה ואשמח בהם, טוב אתה ומטיב למדני חוקיך, גל עיני ואביטה נפלאות מתורתך, כי ד' יתן חכמה מפיו דעת ותבונה. ובסוף היום יודה ויאמר, מודה אני לפניך ד' אלקינו ואלקי אבותינו ששמת חלקי מיושבי בית המדרש ולא שמת חלקי מיושבי קרנות, שאני משכים והם משכימים אני משכים לדברי תורה והם משכימים לדברים בטלים, אני עמל והם עמלים אני עמל ומקבל שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר, אני רץ והם רצים אני רץ לחיי העולם הבא והם רצים לבאר שחת.

ועתה רבים מהשרידים אין נזהרין בזה, וחוששני מחטאת עוברים על דברי חכמים וממעט בכבודו של מקום, וכתוב זובח תודה יכבדני ושם דרך אראנו בישע אלקים, וראוי להתפלל בכל עת ובכל רגע שלא יארע תקלה על ידינו, וליתן הודאה על חלקינו, כי אילו פיננו מלא שירה כים לא נספיק לשלם תודות לד' על הטובה גדולה כזו ששם חלקינו מיושבי בית המדרש, שאין לך מידה טובה הימנה, ומה אנו ומה חיינו הלא חכמים כבלי דעת ונבונים כבלי השכל, כל שכן אנן יתמי דיתמי לולא ד' שהיה לנו, על כן

וע"ע בשו"ת וישב הים (ח"ג סי' לג אות ח) שהביא את דברי הרמב"ם בהערה ולא מובנת היטב מהי דעתו להלכה בענין אם זה חיוב לאמר תפלה זו.

כהלכה, ולכן חובה לאמרה. והביא בשם הגה"ק מצאנו זצוק"ל, שאמר שבזמננו נתמעטו הת"ח מפני שמזלזלים בתפלה זו וע"ש.

וע"ע בשו"ת שבט הקהתי (ח"ב סי' א), שכתב שזה חובה לומר תפלה זו, ושלא מספיק בברכת התורה ובאהבת עולם, כי אלו הברכות הם שנדע את התורה אבל לא שנדע לפסוק ושנפסוק

וע"ע בפסקי תשובות חלק א' שם. ועיין בשו"ת מרכבות ארגמן (ח"ב סי' ח) בענין זה. וכן עיין בספר שערי בית המדרש שכלו בענין זה. וע"ע בהקדמה לשו"ת עולת יצחק - רצאבי ח"א.



בענין נדר וקונם כנגד שיעבוד

הבה"ח משה חיים סימן טוב נ"י

ישיבת מאור התלמוד, ליקווד

ובעיקר דין זה דקונם שאיני עושה לפיך אינו צריך להפר, יש לבאר דהוי משום דאין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו, דכיון דמעשה ידיה משועבדים לבעל א"כ הוי כשלו. וכתב רש"י לעיל (דף נט. ד"ה אינו צריך להפר) וז"ל: אינו צריך להפר נדר זה, שאין בה כח להקדישו לפי שהוא שלו, עכ"ל. ומשמע כנ"ל דטעמא משום דאין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו.

אכן רש"י להלן שם (דף נט: ד"ה אלמזה) כתב בביאור הא דאמרי' התם בגמ' אלמזה רבנן לשיעבודה דבעל, דהיינו דשוויהו רבנן כלוקח גמור ולא כמלוה. ולפי"ז בודאי הויא כאוסר פירות חבירו על חבירו, כיון דהבעל הוי כלוקח גמור דאלמזה רבנן לשיעבודה. והריטב"א (דף סא:) כתב וז"ל: הא דתנן המדיר את אשתו מתשמיש המטה מיירי בדאמר הנאת תשמישך עלי וכו', אבל אמר הנאת תשמישי עליך לא חייל נדרא, דהא משועבד לה, והו"ל כאוסר פירות חבירו על חבירו, עכ"ל, הרי מפורש בדבריו

(א) **תנן** בריש פרק המדיר (דף ע.): המדיר את אשתו מליהנות לו, עד ל' יום יעמיד פרנס, יתר מכן יוציא ויתן כתובה, ע"כ. ואמרינן בגמ' שם: וכיון דמשעובד לה (למזונות) היכי מצי מדיר לה, כל כמיניה דמפקע לה לשיעבודה, והתנן קונם שאיני עושה לפיך אינו צריך להפר, אלמא כיון דמשעבדא ליה לאו כל כמיניה דמפקע ליה לשיעבודה, הכא נמי כיון דמשועבד לה לאו כל כמיניה דמפקע לה לשיעבודה, ע"כ.

והיינו דהגמ' קא פריך אמתניתין הא אין הבעל יכול להדיר את אשתו ממזונות, דהרי הוא משועבד לה, ולא כל כמיניה דמפקע לה לשיעבודה. והגמ' הביאה רא' דנדר אינו חל כנגד שיעבוד, דהרי אם האשה אמרה קונם שאיני עושה לפיך, דהיינו שמעשה ידיה יהיה עליו כהקדש מליהנות לו, אין הבעל צריך להפר, דכיון דמשעבדא ליה אין בה כח להקדישו, וה"נ כשהבעל מדיר אשתו איך הנדר חל כנגד השיעבוד שמחוייב ליתן לה מזונות.

ועוד קשה, דאי נימא דכשיש איסור דאורייתא כנגד שיעבוד דרבנן הנדר חל, א"כ הא דאמרי' בגמ' (דף נט:): דאין הקונם חל כיון דאלמוה רבנן לשיעבודה, מאי אהנית לן, הא מ"מ הנדר איסורא דאורייתא הוא, והא דהבעל הוי כלוקח אינו אלא מדרבנן, אבל מדאורייתא הוי כמלוה, וקונמות מפקיעין מידי שיעבוד, וצ"ע.

ג] והנראה בזה, דהא דאין נדר חל כנגד שיעבוד יש לחלק לפי הענין, דאיכא דוכתי דהיינו משום דהוי כאוסר פירות חבירו על חבירו, וכנ"ל, ואינו תלוי בכח הנדר כלל, ואיכא דוכתי דהיינו משום דכיון דיש שיעבוד לאו כל כמיניה דמפקע ליה משיעבודה, דהיינו דאין כח בנדר כנגד שיעבוד להפקיעו, ואינו שייך כלל לדין אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו, אלא הוא דין נפרד שאין בנדר כח להפקיע שיעבוד, והנדר בטל ממילא^א.

והנה בגמ' לעיל (דף נט:): גבי דעת ר' יוחנן בן נורי דבקונם שאיני עושה לפיך צריך להפריש שמא יגרשנה ותהא

דהוי כאוסר פירות חבירו על חבירו. וכ"כ הר"ן בנדרים (דף טו ע"ב ד"ה והא).

ב] ולפי"ז ק"ל על דברי רש"י (דף ע:): בהא דמשני בגמ' דמיירי שהגיע זמן ולא נישאו, שפירש דבהגיע זמן ולא נישאו אין הבעל חייב במזונות אשתו אלא מדרבנן, וכיון דנדר איסור דאורייתא הוא, חל הנדר כנגד שיעבוד שאינו אלא מדרבנן. אבל התוס' שם (ד"ה שהגיע) חולקים על רש"י וס"ל דאף אם השיעבוד אינו אלא מדרבנן מ"מ אין הנדר חל. ולפי הנ"ל דהטעם דקונם שאיני עושה לפיך אינו צריך להפריש היינו משום דאין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו, א"כ מאי שנא אם משעבוד לה מדאורייתא או מדרבנן, סו"ס המזונות של האשה הם, ואין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו, ואטו מי נימא דהמדיר פירות חבירו שקנאן בקנין מדרבנן על חבירו שהנדר חל כיון דמדאורייתא אינו שלו, הא בודאי אינו כן, דסו"ס ברשות חבירו הן ואין לו כח בהן להדיר מחבירו, וה"נ המזונות של האשה נינהו ואין אית ליה כח להדיר, וצ"ע.

א. ואין להקשות מהא דאיתא לעיל (דף נט:): אמר ליה אביי בשלמא אדם אוסר פירות חבירו עליו שכן אדם אוסר פירותיו על חבירו, יאסר דבר שלא בא לעולם על חבירו שכן אין אדם אוסר פירות חבירו על חבירו, דלכא' משמע דאף דלא אסיק אדעתא דאלמוה רבנן לשיעבודה מ"מ הוי כאוסר פירות חבירו על חבירו. דהמעין יראה דלק"מ, דע' ברש"י שם במהדו"ב ובמהדו"ק, וע' בתוס' שם, ומדברי התוס' משמע לכא' דאין מעשה ידיה ברשותה, ויש לדחות דר"ל דאינם ברשותה לענין תפיסה בקונם, וגם איכא למימר דכבר ידע' דהבעל הוי כלוקח, וע' ברמב"ן בענין אלמוה רבנן לשיעבודה, ושם ס"ל לגמ' בהו"א כאחד מסברות הרמב"ן. וגם אין להקשות מדברי רש"י (דף סא: ד"ה המדיר), ד"ל דהטעם שכשאומר יאסר הנאת תשמישך עלי הנדר חל היינו משום דאינו אוסר דבר שיש לו חיוב עליו, ואף דע"ז פקע השיעבוד אין זה מכח הנדר בעצמותו, דהנדר לא אוסר אלא הנאת תשמיש של האשה, וממילא אינו מחוייב בתשמיש כיון דאין מאכילין לאדם דבר האסור לו, ואכ"מ להאריך.

שהתוס' הוכיחו מסוגיין בריש המדיר דלאו דוקא שעבודא דבעל אלמיה רבנן, דפריך דכיון דמשועבד לה היכי מצי מדיר לה, והקשו התוס' דנימא דמפקע לה משיעבודה ע"י קונם, אלא ע"כ דצ"ל דאלמיה רבנן גם שיעבודה של האשה, ע"ש.

אמנם רש"י לא ס"ל הכי, אלא דדוקא לבעל אלמיה רבנן לשיעבודה, ודלא כשיטת התוס', שהרי רש"י שם כ' דאלמיהו רבנן לשיעבודה והוי כלוקח ולא כמלוה, ומוכח מדבריו דבמלוה לא אלמיהו רבנן לשיעבודה, וכ"כ הריטב"א, עיי"ש. ולפי רש"י הדרא קושיית התוס' לדוכתא, דמאי קא פריך בגמ' דכיון דמשועבד לה היכי מצי מדיר לה, נימא דמפקע לה משיעבודא ע"י קונם.

ובשטמ"ק בריש המדיר הביא קושיית התוס', וכ' דהגמ' פריך לפי שיטת ת"ק דס"ל דקונמות אינם מפקיעין מידי שיעבוד ודלא כרבא, ורבא אזיל אליבא דר"י בן נורי. ודייק כן מדברי רש"י במהדו"ק שכ' דאסתמא דמתני' קא פריך. וכ"כ הר"ן בדעת הרמב"ם, דהנה הרמב"ם השמיט כל הדינים הנובעין מתוך הסוגיא, וכ' הר"ן דהיינו משום דהגמ' פריך על שיטת ת"ק דלא קיי"ל כוותיה, אבל לשיטת ר"י בן נורי דקיי"ל כוותיה לק"מ דהרי קונמות מפקיעין מידי שיעבוד.

אסורה לחזור, אמרי' שם דהנדר חל משום דקונמות מפקיעין מידי שיעבוד, ופרכינן בגמ' דא"כ נקדשו מהשתא, ומשני אלמיה רבנן לשיעבודה דבעל, דהיינו דהוי כלוקח גמור וכמו שפירש רש"י.

ונראה לבאר הטעם דקונמות מפקיעין מידי שיעבוד, דהא דאמרינן אין נדר חל כנגד שיעבוד היינו משום דאין בו כח להפקיע מידי שיעבוד, וכדין השני שכתבנו, אבל קונמות קדושת הגוף נינהו, וכיון שכן מפקיעין מידי שיעבוד. ומ"מ כל זה אינו אלא דוקא היכא דהשיעבוד הוא רק מצד הדין השני - דאין כח בנדר להפקיע מידי שיעבוד, אבל הבא לאסור פירות חבירו על חבירו אפילו קונם דהוי קדושת הגוף לא מהני, וכמו דאיתא בע"א. וזהו הא דמשני אלמיה רבנן לשיעבודה, וא"כ הוי כלוקח גמור, ולהכי אע"ג דהוי קונם מ"מ לא מהני לאסור פירות חבירו על חבירו. נמצא דלא אמרי' דלאו בכח הנדר תליא מילתא אלא היכא שאוסר פירות חבירו על חבירו ממש, וכגון דאלמיהו רבנן לשיעבודה והוי כלוקח גמור.

ד] והנה בתוס' (שם ד"ה קונמות קאמרת) הקשו על מה דאמרי' בגמ' דקונמות מפקיעין מידי שיעבוד, וז"ל: וא"ת א"כ כל אדם יפקיע כל ממונו מבעל חובו ע"י קונם, וי"ל דלאו דוקא שעבוד דבעל אלמיה רבנן אלא ה"נ דאלמיה רבנן לשעבודא דבעל חוב, ע"כ. ועיי"ש

נמצא דלפי רש"י דלא אלמוה רבנן לשיעבוד האשה א"כ לא הוי כאוסר פירות חבירו על חבירו, אלא דאין לנדר כח כנגד השיעבוד, וכל הטעם דהו"א דאין הנדר חל היינו רק משום הדין השני שכתבנו דאין לנדר כח להפקיע משיעבודה. אכן לפי התוס' דאלמוה רבנן לשיעבוד האשה ג"כ, א"כ נמצא דאינו תלוי כלל בכח הנדר, דהרי הוא כאוסר פירות חבירו על חבירו, דאף האשה הויא כלוקח ואין המזונות ברשותו להקדישן.

ולפי"ז א"ש מש"כ רש"י דבהגיע זמן ולא נישאו הנדר חל כיון דאין השיעבוד אלא מדרבנן, דהרי אי נימא דהוי כאוסר פירות חבירו על חבירו אז לא היה שום חילוק אם חיוב מזונותיה מדאורי"י או מדרבנן, אבל אם נימא דלא הויא אלא בגדר מלוה, והא דאין הנדר חל כנגד שיעבודה היינו משום דאין בו כח כנגד השיעבוד, אז יש חילוק אם השיעבוד הוי מדאורי"י או מדרבנן, דאם הוי מדרבנן אז יש כח בנדר להפקיעו כיון דהנדר הוי איסור דאורי"י, ולכך כ' רש"י דהנדר חל כיון דבהגיע זמן ולא נישאו אין השיעבוד למזונות אלא מדרבנן.

ולפי"ז א"ש הא דאין הקונם חל כשאלמוהו רבנן לשיעבודה, דמאחר שהבעל הוי כלוקח עליו אין שום חילוק אם השיעבוד הוי מדאורי"י או מדרבנן כיון דהוי כאוסר פירות חבירו על חבירו.

ה' נמצא השתא דרש"י ותוס' לטעמייהו אזלי, דרש"י ס"ל דלא אלמוהו רבנן אלא לשיעבוד הבעל ולא לשיעבוד האשה, ולכך ס"ל דהגמ' לא פריך אלא לת"ק דלא ס"ל דקונמות מפקיעין מידי שיעבוד, ולכך ס"ל דאיכא חילוק בין שיעבוד דרבנן לשיעבוד דאורי"י, דבישיעבוד דרבנן לא הוי כאוסר פירות חבירו על חבירו, וכל הטעם דהו"א שאין הנדר חל היינו משום דאין לנדר כח לחול כנגד השיעבוד. אבל תוס' ס"ל דיש שני טעמים שלא יחול הנדר, דאלמוה רבנן לשיעבודה, והוי כאוסר פירות חבירו על חבירו, ולפי"ז אין שום חילוק אם השיעבוד הוי מדאורי"י או מדרבנן, דהרי סוף כל סוף הוי כאוסר פירות חבירו על חבירו, וכש"נ, ומהאי טעמא תוס' ס"ל דלא כרש"י אלא דגם אם השיעבוד הוי מדרבנן לא חל הנדר משום דהוי כאוסר פירות חבירו על חבירו.

ו' מעתה יש לתרץ קושיית התוס' על רש"י, דהנה ז"ל התוס' (בא"ד): ועוד קונם שאני עושה לפיך אמאי אין הנדר חל, והא מעשה ידיה לבעלה לכו"ע לא הוי אלא מדרבנן, ע"כ. **וע"פ** הנ"ל אפ"ל דאף לפי ת"ק אלמוה רבנן לשיעבודה והוי כלוקח גמור, והו"ל כאוסר פירות חבירו על חבירו, ואע"פ דלא ס"ל דקונמות מפקיעין מידי שיעבוד מ"מ אלמוהו רבנן לשיעבודה משום האי טעמא גופא, דאל"כ היה הקונם חל כיון דאין השיעבוד אלא

מדרבנן, לכך אלמוהו רבנן לשיעבודה כי של הבעל, ומשמע דס"ל דאף לת"ק
 היכי שלא יחול הקונם. ולכך כ' רש"י אלמוהו רבנן לשיעבודה והוי כלוקח
 לעיל (דף נט.) דלא חל הקונם כיון דהוי גמור, וכש"נ, ודו"ק היטב.





מגיד מישרים



מאמר על שם הצדיקים שנקראו הדסים

הרב שאול סימן-טוב

עורך ספרי תורת חכם ברוך, ומו"ץ בעי"ת ליקוור

איך לא חששה אסתר לגורלה
שנתפסה לבית המלך כשבויה כל
ימיה

הדין, כי אסתר המלכה היא שהובילה את בני ישראל לישועה בהשתדלותה מבית ומבחוץ, על פיה ישק כל העם, וגם מסרה נפשה עד כדי אבדון ממש, כמאמרה (אסתר ד, טז) 'כאשר אבדתי אבדתי', וכי זו תורה וזו שכרה?

אמנם עם כל זה לא מצינו ולא ראינו שאסתר התרעמה על חלקה, ואדרבה היא שקבעה את ימי הפורים האלה למשתה ולשמחה וכתבה את כל תוקפו של נס לקיים את ימי הפורים האלה לדורות, ואיך איפוא לא חששה לגורלה העלוב שרק היא נותרה בצרה בעוד ששאר העם זכו להצלה על ידה.

ונראה כי לא מחשבותיהם של הצדיקים מחשבותינו, הם מתנהלים על פי מערכת שונה משלנו ומטרתם שונה מזו של המון העם. והענין יובן על פי מאי דאיתא במגילה (יג.) 'תניא רבי מאיר אומר אסתר שמה, ולמה נקרא שמה הדסה, על שם הצדיקים שנקראו הדסים, וכן הוא אומר (זכריה א, ח) 'והוא עומד בין ההדסים', וביאר הרלב"ג (אסתר ב, ז): 'והנה קראה הדסה - לשלימותה, כי כמו

א כל מעשה ההצלה של פורים הוא לכאורה בגדר אליה וקוץ בה, כי הנה אמנם בני ישראל זכו להצלה גדולה, אבל ההצלה היתה על ידי אסתר המלכה שמסרה נפשה בעד העם להכנס לגוב הארי לשכב בחיקו של אותו רשע אנוסה על פי הדיבור כקרקע עולם, והלא אין לך צרה גדולה מזאת שאותה צדקת נעשית יד וחיבור לטומאה והוכרחה לדור בכפיפה אחת עם אותו נחש.

ולא זו בלבד, אלא אפילו לאחר שזכו ישראל להצלה, אסתר עדיין היתה נתונה תחת רשותו של אחשורוש בעל כרחה ושלא בטובתה כשבוית חרב להזדקק לו בכל שעה, ובעוד שבני ישראל ששים ושמחים, הרי אחותם היתה שרוייה בצרה ובמצוקה ואין איש שם על לב.

הדבר אומר דרשוני, וכי בנות ישראל הפקר הן, הכזונה יעשה את אחותינו?! מה גם כי לכאורה לקתה מדת

הגוף העכור, כי הרי הנשמה כבר דבוקה בו לגמרי מאחר שנחצבה מתחת כסא כבודו, והיא היא החלק אלוה ממעל שבאדם, וכל המדות המגונות באות מתוך עכירות הגוף החומרי, ועבודתנו אחת היא לזכך את הגוף עד שיעלה למדרגת הנשמה כדי שיהיה לו קיום נצחי ויתעדן יחד עם הנשמה בעולם הבא וכמו שכתב הרמב"ן בשער הגמול: 'והוא העיקר הגדול שהוא תקות כל מקוה להקב"ה, והוא העולם הבא, שבו ישוב הגוף כמו נפש, והנפש תדבק בדעת עליון כהדבקה בגן עדן עולם הנשמות, ותתעלה בהשגה גדולה ממנה, ויהיה קיום הכל לעדי עד ולנצח נצחים'.

וכיוצא בזה כתב הרמח"ל בדרך ה' (ח"א פ"ג אות ז): 'וצריך שתדע, שאף על פי שאין אנו מרגישים לנשמה בגוף פעולה אחרת, זולת החיות וההשכלה, הנה, באמת יש בחוקה שתזכך עצם הגוף וחמרו ותעלהו עילוי אחר עילוי, עד שיהיה ראוי להתלוות עמה בהנאה בשלימות, ואמנם לדבר זה היה אדם הראשון מגיע אילו לא חטא, שהיתה נשמתו מזככת את גופו זיכוך אחר זיכוך, עד שהיה מזדכך השיעור המצטרך, ונקבע בתענוג נצחי וכו'.

ובזה יובן מה שכתב בפירוש הגר"א לאסתר (ב, ז) על דרך הרמז: 'ויהי אומן את הדסה - פירוש, שגידלה הנשמה את הגוף שילך בעצתה, הדסה - הוא

שההדס יתן ריחו הטוב ויועיל בזה למי שאצלו, כן היא נותנת ריחה בטוב מידותיה ויושר דרכיה להועיל ולהטיב למי שאצלה'. מטרת הצדיק היא להועיל ולהטיב לאחרני, וזה כל תפקידנו בעולמנו ללכת בדרכיו של מקום להיות רחום וחנון ולגמול חסדים טובים, ובזה אנחנו הולכים ומתדבקים בו הלוך ילך עד שנעשים מרכבה לשכינה.

אסתר לא חששה לגורלה לפי שלא חיתה בעד עצמה, אדרבה, כל מגמתה היתה להועיל ולהטיב לאחרני עד כדי אבדון הגוף והנפש. אך הקדוש ברוך הוא לא קיפח את שכרה, כי מתוך כך יצאה ממנה ישועה שיש לה קיום לעד ולעולם מן העולם ועד העולם לרבות העולם הבא כי פורים אינו בטל לעתיד לבוא (מדרש משלי פרשה ט), וזכרה של אסתר לא יסוף מזרעה, כי ביטול היש לטובת אחרים נותן קיום לאדם באשר הוא הולך ומתדבק יותר אל המציאות האמיתית שהיא הבורא יתברך שאין לו לא ראשית ולא תכלית.

על ידי תיקון המדות מתבטל
הפירוד שבין האדם למקום ויש
לו קיום נצחי לעולם

ב] ונראה לבאר הדבר ביתר עומק, כי הנה עיקר מצות הדבקות בו יתברך הוא לבטל הפירוד הבא על ידי

ישראל קדוש וטהור, ואדרבה כל תכליתנו בעולמנו הוא לזכרו זיכרון אחר זיכרון עד שיזכה להתלוות יחד עם הנשמה לעתיד לבוא. וכפי שיעור ההכנה וההשתדלות להשיג שלמות זו תזהר הנשמה בעצמה ותאיר בגוף ותזככהו ויקנו שניהם יקר ומעלה, ויהיו ראויים להתקרב אל האדון ברוך הוא ולאור באור פניו ולהנות בטוב האמיתי (עין דרך ה' חלק א פ"ג סי' י).

וכשנתבונן בדבר נראה, כי בני ישראל נתחייבו כליה על שנמשכו

אחר תאוות החומר, כי כן אמרו במגילה (יב.) 'מפני מה נתחייבו שונאיהן של ישראל שבאותו הדור כליה וכו', מפני שנהנו מסעודתו של אותו רשע, על 'שהלכו' לא נאמר, אלא על שנהנו ונמשכו אחר תאוותם, וזו היתה עצה מרחוק של המן הרשע להכשיל את היהודים כדי לאבדם, והוא מה שנאמר (אסתר ג, ח) 'ישנו עם אחד מפוזר ומפורד' וגו', רוצה לומר שאין כוחם אלא באחדותם, דהיינו כשהולכים בדרכיו של מקום להטיב זה לזה, אבל עכשיו הם מפוזרים ומפורדים לפי שנמשכים אחר תאוותם, כענין שנאמר (משלי יח, א) 'לתאוה יבקש נפרד', וממילא אין מי

הגוף הזה' (ע"פ מגילה יג. א), דהיינו שזכתה לזכך את החומר ולהעלותו לדרגת הנשמה, ובה ניתן לו קיום נצחי בהתדבקה במקורה שהוא הבורא יתברך. ועיין במדרש פנים אחרים שם, שנקראו הצדיקים הדס, כי כשם שהדס אינו יבש לא בקיץ ולא בחורף (ר"ל כשהוא מחובר לעץ), כן הצדיקים אינם מתייבשים לא בעולם הזה ולא בעולם הבא. וכיוצא בזה איתא בתרגום שני שם, עיין שם.

טעם השמחה בפורים על הצלת הגוף וטעם שהוצרכה אסתר למסור נפשה במדה יתרה

ג] הנה חז"ל קבעו את ימי הפורים לימי משתה ושמחה כדי ליתן שבח והודאה על הצלת הגוף, והוא נורא למתבונן, כי הרי נמצא שהיום הגדול והנורא הזה שאינו בטל לעתיד לבוא ואף יום הכפורים נתלה בו כנודע, אין עניינו אלא לשמוח על הצלת הגוף העכור, וכי זו תכלית כל האדם?

אלא הענין הוא כמו שביארנו, כי בודאי אין אנו שמחים על הצלת הגוף גרידא, אלא אנו מראים בזה שגופו של

א. כעין זה איתא בפירוש מחיר יין לרבינו הרמ"א שם וז"ל: וקראה הדס כמו שנאמר בשאר צדיקים 'והוא עומד' וכו', ואמר שהיא בת דודו, על דרך שנאמר (שיר השירים ה, טז) 'זה דודי זה רעי', וכבר ביארתי לך כי שכל הנקנה שהוא 'מרדכי', הוא חלק אלוה יתברך בעולמו, שהוא עולם הקטן והוא מורה עליו יתברך... כי אין לה אב ואם, שנאמר (דברים לג, ט) 'האומר לאביו ולאמו לא ראיתי', וכן כאן אומר שאינה נמשכת אחר החומר והנאת הגוף שהתחלתם האב והאם כידוע מאמר ג' שותפים באדם, ולזה אמר כי בהסתלק אביה ואמה מעליה מליך אחריהם, היתה למרדכי לבת להיות נמשכת תמיד אחריו, עכ"ל.

מגיעת המשיכה והרדיפה אחר התענוגים
כי זה גורם לפירוד הלבבות^א.

ובזה יובן מדוע עשה ה' ככה לתת אותה
צדקת בתוך חיקו של רשע כל ימי
חייה, כי אותו הדור היה נצרך לכך כדי
לתקן הפירוד שנגרם על ידי משיכתם אל
החומר, רוצה לומר פירוד הלבבות ופירוד
הגוף מצור מחצבתו, וענין זה נתקן על
ידי אסתר שמסרה נפשה לגמרי בעד
הצלת העם ולא חששה לגורלה הפרטית,
כי בזה עשתה חיבור בין הגוף לנשמה,
בין איש לרעהו, ובין ישראל לאביהם
שבשמים.

תבא אסתר בתה של שרה
שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה
ותמלך על שבע ועשרים ומאה
מדינה

ד] על פי הדברים האלה נראה לבאר
דברי המדרש התמוהים (אסתר
רבה א, ח): 'מה זכתה אסתר למלוך על
שבע ועשרים מדינה, אלא כך אמר
הקדוש ברוך הוא, תבא אסתר בתה של
שרה שחיתה שבע ועשרים ומאה שנה,
ותמלך על שבע ועשרים ומאה מדינה',

שיעכב על ידו, כי ככל שהם נמשכים
יותר אחר החומר, הרי הם הולכים
ומתרחקים ממציאיותו יתברך ובטל
קיומם, כענין שנאמר (ירמיה י, לו) 'חרב
אל הבדים ונאלו', שהיושב בדד הוא
קרוב אל ההפסד והחורבן. ועל זה נאמר
(דברים לא, יח) 'ואנכי הסתר אסתיר פני
ביום ההוא', וכמו שכתב הרמח"ל בדרך
ה' (חלק א), כי השלמות האמיתית הגנה
הוא מציאותו יתברך, וכל חסרון אינו
אלא העלם טובו יתברך והסתר פניו.
וכיון שבני ישראל נתרחקו ממידותיו
יתברך על כן הלכו ונתרחקו ממנו ונשארו
חסרים ונפסדים.

כדי לתקן זאת הוצרכו בני ישראל לבטל
תאוותם ולהרבות בהטבת זולתם,
ותיקון זה התחיל מאסתר המלכה שלא
חששה לטובת עצמה ומסרה נפשה בעד
עמה, וזו היתה הוראתה (אסתר ד, טז) 'לך
כנוס את כל היהודים... וצומו עלי' וגו',
שהרצון בזה שישבו בתענית כדי לבטל
את החומר ומתוך כך יתכנסו כולם
בכינוס וחיבור אחד בקירוב הלבבות,
ושמא מטעם זה הוסיפה 'ואל תאכלו ואל
תשתו', כי לא סיגוף התענית עיקר אלא

ב. ראה בנהר שלום ס"ו תרצו (סק"ד), הובא בכף החיים שם (ס"ק מד), בטעם היתר אונן בבשר ויין בפורים משום דהוי
עשה דרבים ודחי עשה דיחיד (כמבואר בשו"ע שם סעיף ז), וביאר דדוקא מצות פורים חשיבא עשה דרבים משום שהיא
מצוה על כל ישראל יחד, מה שאין כן שאר עשין שבתורה כגון קריאת שמע, ציצית, ותפילין, לא הוו אלא כמצוה דיחיד,
עיין שם היטב. וכתב לבאר לפי זה גם מה שכתב הרמ"א שם שחייב נמי במקרא מגילה ותפלה וכו', דכיון שהותר לו בשר
ויין מחמת מצות שמחה, כל שכן שאין ראוי לנהוג אנינות במה שמחויב גמור לעשותו, דהא מצות שמחה בפורים מפקיעה
ממנו האנינות, עיין שם באריכות. ועיין ערך השלחן שם (סק"ד).

כיוצא בה נאמר 'ונחלתם לעולם תהיה' וחביב חייהם לפני הקדוש ברוך הוא בעולם הזה ולעולם הבא, כי הם הם שיזכו להתעדן מזיו השכינה ולאור באור פני מלך חיים.

וכיוצא בזה כבר כתב לבאר בספר שם משמואל (שנת תרע"ד) בלשון המדרש הנ"ל 'כבת ז' לנוי', כי בודאי אין הכונה לנוי גשמי, אלא שהנוי הגשמי הוא רמז ודוגמא לנוי הרוחני, שהגשם הוא צל לרוחני, וכדמסיק זו שרה שהיתה תמימה במעשיה, והיינו כמו שהיתה בעצמה תמימה, השכל והגוף לאחדים, ויחדיו היו תמים, אל ראשם להיות דבקים בשרשם, כן נמי היה החומר צל לרוחני עד שהיה לה גם נוי הגוף בכל שנותיה וכו', עיין שם.

וממזעם זה מצינו שאברהם אבינו טרח מאד בקבורתה, ואף התורה הקדישה חלק נכבד בסיפור עניינה, כי במעשה זה בא אברהם לתת כבוד ויקר לגופה של שרה שנתקדש בקדושתו יתברך. ועיין עוד בספר שם משמואל שם שהביא לשון התנחומא (פרשת חיי שרה ד): 'זממה שדה ותקחהו, זממה ונטלה שדה המכפלה', והקשה דהלא כל ענין קניית שדה המכפלה היה לאחר מיתתה, וביאר על פי הזוהר (דף קכט ע"א) כי מערת המכפלה היא דוגמא להתחברות עלמא עילאה ועלמא תתאה, והיא מקום שהתחתונים נמשכים ומתדבקים בעליונים, וכיון ששרה חיברה החומר

ודברי המדרש סתומים, מה ענין זה אצל זה.

ונראה כי חז"ל רמזו בזה על מעלתה של אסתר שהלכה בדרך שרה אמנו שעליה נאמר (בראשית רבה נח, א): 'יודע ה' ימי תמימים ונחלתם לעולם תהיה' (תהלים לו, יח), כשם שהן תמימים כך שנותם תמימים, בת כ' כבת ז' לנוי, בת ק' כבת עשרים שנה לחטא, דבר אחר יודע ה' ימי תמימים זו שרה שהיתה תמימה במעשיה, אמר רבי יוחנן כהדא עגלתא תמימתא, 'ונחלתם לעולם תהיה' שנאמר (בראשית כג, א) 'ויהיו חיי שרה', מה צורך לומר 'שני חיי שרה' באחרונה, לומר לך שחביב חייהם של צדיקים לפני המקום בעולם הזה ולעולם הבא'.

ויש להבין, כי הנה בשלמא שנשתבחה במעשיה שהיתה כבת עשרים לחטא, אבל מה ענין היופי שהוא דבר חיצוני השייך לגוף ולא לנשמה, ואף מה שדרשו שם 'כהדא עגלתא תמימתא', פירש הרב יפה תואר שהיתה כלילת יופי בצדקות ובנוי, כמו 'עגלה יפהפיה מצרים' (ירמיה מו, כ), עיין שם באריכות.

והענין יובן על פי האמור, דעיקר עבודת האדם בעולם הזה הוא להסיר הפירוד החומרי שבא על ידי עכירות הגוף, ולזככו זיכוך אחר זיכוך עד שיזכה להתלוות עם הנשמה, וכיון ששרה היתה כבת כ' לחטא על כן נעשה גופה תמים, כלילת יופי ויעלת חן, והבהיק זיוו מאור הנשמה הטהורה שבקרב. ועליה ועל

למלוך על קכ"ז מדינה לפי שבני ישראל שבאותו הדור הוצרכו לאותו תיקון. **ונראה** כי גם מרדכי היהודי הלך בדרך זו, שעליו נאמר (אסתר י, א) 'כי מרדכי היהודי משנה למלך אחשוורוש וגדול ליהודים ורצוי לרוב אחיו, דורש טוב לעמו' וגו', הרי עיקר דרישתו כל היום היתה טובת עמו ולא חשש למה שהיה רצוי רק לרוב אחיו' לפי שפירשו ממנו מקצת סנהדרין (מגילה טז:), שאין עלייתו הפרטית עיקר אלא טובת העם, וזה כל האדם. ואפשר שמטעם זה נמשל מרדכי לבשמים, כמו שאמרו במגילה (י:): 'זה מרדכי שנקרא ראש לכל הבשמים, שנאמר (שמות ל, כג) 'ואתה קח לך בשמים ראש מר דרור', ומתרגמין מרי דכיא', כי גם מרדכי היה נותן ריח טוב לאחרים

לרוח לכן זכתה להקבר במערת המכפלה (ועיין עוד בזה שם שנת תרע"ד). ולפי המבואר למעלה על פי הרמח"ל כי קלקול הגוף בא מצד חטא אדם הראשון, יש לומר ששרה זכתה להקבר במקום קבורת אדם וחוה לפי שתיקנה הפגם שגרמו בחטאם, וידוע שכל האבות והאמהות תיקנו חלקם בחטא אדם הראשון, ואכמ"ל.

ובזה יובן מה שאמרו חז"ל שאסתר זכתה למלוך על קכ"ז מדינה כיון שתפסה באומנותה של שרה, דהיינו שזככה את החומר והעלתהו למעלת הנשמה על ידי שהלכה בדרכיו של מקום ופעלה בעד אחרים, ואין לך שלמות גדולה מזו^ג. וכיון שהלכה בדרך זו זכתה

ג. הנה חז"ל תיקנו ברכת הטוב והמטיב בברכת המזון על הרוגי ביתר שניתנו לקבורה (ברכות מח:), הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה, ואיתא בתענית (כו:): 'אמר רבן שמעון בן גמליאל לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב' ובגמרא שם (לא). 'רב מתנה אמר, יום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה, ואותו יום תיקנו ביכנה הטוב והמטיב'. ויש לתמוה, הרי הרבה הטבות הטיב עמנו הבורא יתברך, שהוא טוב ומטיב לכל, ואף על פי כן לא תקנו ברכת הטוב והמטיב אלא על קבורת ההרוגים. ועל פי האמור יש לומר הטעם בזה, לפי שהטבת הבורא ניכרת ביותר כשנותן כבוד לגופת המת, כי הלא כשהיא לעצמה אין לה חשיבות כלל, פגר בעלמא בלא חיות ובלא נשמה, אלא לפי שהיא מתדבקת בבוראה ניתנת לה יקר וגדולה, וזו היא הטבה שלמה הבאה מצד דביקות במציאותו יתברך, וכמו שכתב הרמח"ל בדרך ה' (חלק א), כי השלמות האמיתית הנה הוא מציאותו יתברך, וכל חסרון אינו אלא העלם טובו יתברך והסתר פניו, עיין שם, וכשהקדוש ברוך הוא מראה כבוד לגוף מת הלא אין לך הארת פנים גדולה מזו, שבוה מראה כי אף החומר אפשר להתדבק בו ובמציאותו (ועיין ברש"י דברים כא, כג ודו"ק), ואם כי לכאורה הגוף הולך וכלה אין זה אלא כדי שיקום לתחיה ביתר שאת להיות לו קיום לנצח כשיודבק בזיוכו גמור, ולכן לא היו ימים טובים לישראל כחמשה עשר באב.

ונראה כי על המשקל הזה תיקנו חז"ל לברך על שמועות טובות ועל היין ברכת הטוב והמטיב כדאיתא בריש פרק הרואה (נד.), והיינו דוקא בדאיכא אחרינא בהדיא (שם נט:), והיינו טעמא משום שאין ההטבה שלמה אלא אם כן הוא טוב גם לאחרים, כי טוב לדידיה ולא לאחרים לאו הטבה היא, כי זה כל האדם ועל קוטב זה יסוב כל העולם, שאין האדם חי בעד עצמו אלא בעד אחריו, ולמטרה זו נברא העולם, שילכו בו בני אדם בדרכיו של מקום ובוה הם מתדבקים והולכים בטוב האמיתי שברא את עולמו כדי להטיב לאחריו. [ואפשר שמטעם זה כל מצות של תורה נדחין מפני קריאת מגילה חוץ ממת מצוה, כי קבורה היא חסד של אמת הטבה גמורה לאחריו, והוא אותו המכוון הנלמד מהמגילה גופא שיש קיום לגוף אחר שמזדכך עם הנשמה כנ"ל, ואכמ"ל].

כאסתר שנמשלה להדסה מפני נועם הליכותיה והטבתה עם אחרים.

עיקר מצות היום של פורים הוא להדמות למקום ולהטיב לזולתו

ה] בפורים זכינו להפוך את הקערה על פיה, מהסתר פנים שאין כמוהו עד 'ליהודים היתה אורה', וכל זה בזכות אסתר שלא בקשה דבר זולת טובת עמה, והיא שהובילה את ישראל לידי תשובה וגרמה להם להתאחד ולדרוש טובת זולתם, וזו היתה הוראתה 'לך כנוס את כל היהודים' כנ"ל, ומטעם זה תיקנו משלוח מנות איש לרעהו להרבות אחוה

ורעות ולדאוג גם בשביל מי שאין לו, ומתנות לאביונים ושאר מצות היום בהרבות שמחה על הצלת הגוף, כי אין לנו שלמות גדולה מזו, והוא בבחינת העולם הבא שבו יזדכך הגוף ויתלווה עם הנשמה להיות לאחדים. ומה מאד יומתק לפי זה לשון הרמב"ם (פ"ב מהלכות מגילה ה"ז): 'מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו, שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים, שהמשמח לב האמללים האלו דומה לשכינה שנאמר (ישעיהו נז, טו) 'להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים'.



דרוש חתן דמים למולות

הרב שאול חמווי

כולל אבן העזר למעשה, ליקווד

מה שדרשתי בס"ד בסעודת ברית מילה של בני היקר ישראל נ"י יום י"א שבט תשפ"ב לפ"ק

המילה בא להורגו. אמרה חתן דמים למולת, חתני הי' נרצח על דבר המילה. עכ"ל.

והנה כל הרוואה ישתומם ע"מ שפירש"י, דלאחר שעזבו לנפשו אז הבינה שעל המילה בא להורגו ומשום כן אמרה חתן דמים למולת, הרי רש"י עצמו פירש בפסוק שלפני זה שממה שהמלאך הי' בולעו ופולטו וכו' הבינה שבשביל המילה הוא, ולכן עשתה כל מה שעשתה, למול את בנה וכו', וא"כ היאך שיך לומר שעכשיו אחרי שהמלאך הרפה ממנו אז הבינה שהוא בשביל המילה? ועיין ברא"ם שנשאר ע"ז בצ"ע, והמפרשים כולם האריכו בזה ע"ע.

עוד יש לעיין במה שפירש"י בסיבת הדבר שנתחייב משה רבינו מיתה, ומקור דבריו בגמרא נדרים (לא): דת"ק סבר דהוא שנתרשל ולא מל את בנו, ודעת ר"י הוא משום שנתעסק במלון תחלה, אבל על מה שלא מל קודם שיצא לא נתבע, שכן פטור הי' מטעם סכנה לתינוק ולא הי' יכול להשתהות שם

בפירשת שמות (פ"ד, פסוק כד-כו), ויהי בדרך במלון ויפגשו ה' ויבקש המיתו. ותקח צפרה צר ותכרת את ערלת בנה ותגע לרגליו ותאמר כי חתן דמים אתה לי. וירף ממנו אז אמרה חתן דמים למולת ע"כ.

ופירש"י ויהי בדרך במלון, משה. ויבקש המיתו, המלאך למשה לפי שלא מל את אליעזר בנו, ועל שנתרשל נענש מיתה, תניא אמר ר' יוסי חס ושלום לא נתרשל, אלא אמר אמול ואצא לדרך סכנה היא לתינוק עד שלשה ימים, אמול ואשהה שלשה ימים הקב"ה צוני לך שוב מצרים, ומפני מה נענש מיתה לפי שנתעסק במלון תחילה. והי' המלאך נעשה כמין נחש ובולעו מראשו ועד ירכו, וחוזר ובולעו מרגליו ועד אותו מקום, הבינה צפורה שבשביל המילה הוא. ותגע לרגליו, השליכתו לפני רגליו של משה. ותאמר, על בנה. כי חתן דמים אתה לי, אתה היית גורם להיות החתן שלי נרצח עליך, הורג אישי אתה לי. וירף, המלאך ממנו. אז, הבינה שעל

דלפי מה שנראה מהמפות, שהר סיני משוך לכיוון דרום בין מדין ובין מצרים, דיש קצת מקום לתרץ זה, אבל הוא דחוק ואכמ"ל).

עוד יש לדקדק בלשון הגמרא שם במ"ש ר' יוסי "ח"ו לא נתרשל". והרי לדידי' נמי הרי נתעסק במלון תחלה, ולמה לא נכנס זה בכלל התרשלות? ואף שיש לדחות ולומר דלת"ק ההתרשלות גרמה שלא מל כלל ויצא לדרך, ולד' ר"י ה' בדעתו למול כשהיתה לו ההזדמנות, אלא שלא נזדרז לעשותה מידי בבואו למלון, אבל מ"מ עדיין יש לעיין בלשון ד"חס ושלום לא נתרשל" שכן חוסר ההזדמנות נכנס ג"כ בסוג ההתרשלות?

ועוד צריך להבין במ"ש בפסוק ותקח צפורה צר, והיינו אבן חדודה וכמו שתרגם אונקלוס "טנרא", דמה צורך הוא להודיענו במה השתמשה למול בו, אם ה' אבן או סכין או דבר אחר? (ועיין בוורה פר' לך לך דאיתא שם מאי צור אסוותא, דבמה שמלה צפורה את בנה בזה נתרפא משה רבי').

וכדי לתרץ את כל זה נקדים, דהנה ידוע שהתורה הטילה מצוה על האב למול את בנו הנולד לו וכדאיתא בברייתא בגמרא קידושין (כט.), האב חייב בבנו למולו ולפדותו וללמדו תורה וכו', למולו מנלן דכתיב וימל אברהם את יצחק בנו. ויש לעיין מהו גדר החיוב שחייבה התורה לאב בזה?

והנה מור"ם בדרכי משה (יו"ד סי' רסד אות א), הביא בשם האור זרוע, דאם

וכמבואר. וצ"ע דכמו שאין לו למול בעודו במדין מטעם סכנת הדרך, א"כ ה"ה דאין לו למול במלון, וכי ס"ד שמשה נשתהה ג' ימים במלון קודם שימשיך בשליחותו, וא"כ גם במלון אין לו למולו וכ"ש להתחייב מיתה על חוסר זריזותו למול?

והנה כבר עמדו ע"ז מפרשי הגמרא בנדרים שם, ותירצו שהמלון ה' קרוב למצרים, ואם ימול לא תהי' סכנה לילך למצרים.

ונתקשיתי בדבריהם ז"ל, שהרי מיד אחר מעשה זה כתוב שאהרן פגש את משה בהר האלוקים, וכידוע שאז שלח משה רבינו את אשתו ובניו למדין, וכדפי' רש"י בפרשת יתרו בשם המכילתא על הפסוק "אחר שלוחיה", שאל אהרן למשה מי הם הללו, א"ל זו היא אשתי וכו', א"ל על הראשונים אנו מצטערים ואתה בא להוסיף עליהם, אמר לה לכי לבית אביך וכו', נמצא שהמעשה שאנו עסוקים בו קרה או בהר סיני או קודם שהגיע לשם, והרי בפרשת מסעי ישנם למעלה מ' מסעות ממצרים ועד הר סיני, ואדרבה הר סיני ה' קרוב למדין, וכמו שכ' הרמב"ן בתחילת פר' יתרו, והביא רא' ממה שמשה רבינו הלך לשם לרעות את צאן יתרו חותנו כמ"ש (פרק ג פסוק א), וא"כ חזינן שהמלון לא ה' קרוב למצרים והדרה קושי' לדוכתה. ושו"ר שכן הקשה מוהר"ר דוד פארדו זלה"ה, בשושנים לדוד בנדרים שם ע"ש. (וכבר עלה בדעתי

ולפמ"ש גם מדברי הרא"ש מוכח הכי, א"כ מי שיכול להיות מוהל בעצמו ראוי לו לעשותו בעצמו, מלבד מציצה דאינו אלא לרפואה בזה יכול לכבד לאחר. עכ"ל. וע"ש מה שכ' עוד בהמשך.

איברא דלענ"ד יש קצת להעיר על הקצוה"ח במה שהוכיח כן מד' הרא"ש, דהנה הוכחתו היא ממה שהרא"ש פסק דאם האב מינה לא' למול את בנו, ובא אחר ומלו, דהשני פטור מ' זהובים, ורק היכא דהאב רצה למולו בעצמו חייב החוטף לאב י' זהובים. ומזה הוכיח הר' קצוה"ח דאין במילה דין שליחות, דאל"כ גם היכא דמינה שליח יתחייב החוטף לאבי הבן י' זהובים משום שגרם שהמילה לא נעשתה בשליחותו ואינה מתייחסת אליו והפסידו ממצותו, אלא מוכח שא"א להיות שליח של האב למול, וע"ש שמכח זה הקשה על מור"ם שהביא את דברי הרא"ש לדינא, על אף דס"ל בד"מ הנ"ל דמצי לשווי שליח ע"ש.

ולענ"ד יש לדון דמנ"ל שעל מצוה שאינו עושה הוא עצמו יש עלי' שכר י' זהובים, ולכאור' דבר זה צריך ראי', והרי מצינו הרבה חילוקי דינים אם מתחייב י' זהובים או לא, עיין בש"ך (שם סק"ג וסק"ד) ואכמ"ל. ומכיון שכן לא הו"ל להש"ך למחות בתוקף על הממנים שליח למול מכח דברי הרא"ש, די"ל דלעולם מועיל שליחות במילה, אלא דאין מגיע לאב על כגון זו שכר י' זהובים

האב מוהל אסור ליתן למוהל אחר למול, ומור"ם הקשה ע"ז דמאי שנא ממצוה אחרת דיכול לעשות שליח במקומו, עכ"ל. חזינן עכ"פ דהאור"ז ס"ל דא"א לעשות שליח למול, וכן הריקנטי בפסקיו (סי' תקצב), כ' ג"כ כלשון האור"ז ע"ש.

והש"ך בחור"מ (סי' שפב ס"ק ד) כ' וז"ל, ומדברי הרא"ש שהבאתי מוכח, דמי שהוא מוהל אינו רשאי ליתן את בנו לאחר למולו וחייב הוא בעצמו למולו, דומיא דכסוי דמי ששפך הוא יכסה, וכ"מ מדברי הרמב"ם וכו', והכי משמע פשטא דש"ס פ"ק דקדושין וכו', וכתבתי זה לפי שראיתי כמה אנשים מכבדים לאחרים למול את בניהם אף שהם בעצמם יכולים למול, ולדעתי הם מבטלים מצות עשה ומצוה גדולה של מילה, ויש לב"ד לבטל הדבר הזה. עכ"ל.

נר' דס"ל כד' האור"ז דאם האב לא מל בעצמו, אע"פ שעשה שליח לא קיים את מצוות התורה למול את בנו. ועיין להר' קצות החושן שם (סק"ב), דס"ל הכי בדעת הש"ך דלא מועיל שליחות במצות מילה. וביאר שם בטעם הדבר משום דמצוות מילה היא מצוה שחייבתו התורה לעשותה בגופו, ודומה לציצית ותפילין ושיבת סוכה שא"א לאדם שיעשה שליח, וכמו שכתב התוספות רי"ד בקידושין (מב: ד"ה שאני), וכן ה"ה במילה. וסיים שם לדינא וז"ל, וכיון דבאור"ז (הנ"ל) ובכלבו, גם לפי מ"ש בתוס' רי"ד הנז', נראה דבכסוי ובמילה לא מהני שליחות,

ולפי דבריהם מה שכ' הש"ך להוכיח מדברי הרא"ש, אין הכוונה כמ"ש הר' קצוה"ח, אלא הדברים כפשוטן, דכיון דחזינן דהחוטף מן האב חייב לו י' זהובים, מזה מוכח שיש על האב למול, ואם הוא מכבד לאחר שלא בדרך שליחות הנה ביטל בזה מצותו. ולאפוקי אתא משיטת הראשונים שנבאר לקמ'.

ומ"מ בין אם נבאר את ד' האו"ז והש"ך כמו הקצוה"ח, או כד' ספר המקנה והשיו"ב, הדבר ברור לכו"ע דהמצוה שהטילה התורה על האב היא למול בפועל את בנו, וזאת אומרת דמלבד מה שהתורה צוותה שכל בר ישראל צריך להימול ולא לישאר ערל, והערל עצמו מתחייב כרת ע"ז, עוד יש חיוב על האב לעשות את מעשה המילה, אלא שע"ז נחלקו האחרונים אי לדעה זו מהני שליחות או לא, וכאמור.

והנה מצאנו ראינו שיטה אחרת בראשונים, דס"ל דלעולם לא חייבה התורה לאב למול בפועל את בנו, אלא דדין זה גופא שכל אחד מישראל מחוייב להמול ולא לישאר ערל, התורה הטילה אחריות זו על האב שידאג ויתעסק שבנו הנולד לו יהי' נימול ולא ישאר ערל, ואם התעסק בזה והביא מוהל והוא נימול כדת וכדין, הנה בזה קיים האב המצוה שלו כמאמרה, אף שלא מל את בנו בידו ואף שלא מינה שליח למול, והוא דומי' לשאר המצוות דאיתא בקידושין שם כגון ללמדו תורה, וכי

וצ"ע. (וגם ממה שכ"כ בדעת התוס' רי"ד, יש להעיר ממה שנביא בשם התוס' רי"ד לקמן בעזה"י).

כל קבל דנא הנה מצאנו ראינו להגאון בעל ספר המקנה (בדף כט ע"א), על התוס' ד"ה אותו, שכ' שהש"ך לא קרא תגר אלא על אלו המכבדין לאחר למול בדרך כיבוד בעלמא, אבל אם ממנה אותו לשליח בודאי יודה דיש להם קיום מצות מילה, אלא דמ"מ מצוה בו יותר מבשלוחו. וכדברים האלה כ' ג"כ מרן החיד"א זלה"ה בשו"ר ברכה (יו"ד סי' רסד ס"ק א), והאריך יותר בספרו ראש דוד (פר' פינחס), והוסיף שכ"ה ג"כ כוונת האו"ז והריקנטי, דדוקא אם אינו עושהו שליח אסור, ובזה נסתלקה קושיית הד"מ על האו"ז, והביא שם עוד שכ"פ הר' כרתי ופלתי (סי' כח), וסיים שכן נ"ל לדינא, ואם מכבד לאדם גדול אין שום פקפוק דכנגד מה דקי"ל מצוה בו יותר מבשלוחו, יש כאן מעלה דהמצוה נעשית ע"י גדולים, (כ"כ בשו"ב וראש דוד כתב ההיפך ע"ש וצ"ע ק). ועיין עוד למרן הבא"ח ברב פעלים, שהאריך על דרך זה להתיר לאב שהוא מוהל למנות שליח במקומו, כדי שהוא יהי' הסנדק ע"ש.

ובפשוטו הביאור בזה הוא דס"ל שאינה מצוה שבגופו כתפילין וכדו', דהתם המצוה היא רק לעשות מעשה בגופו גרידא, משא"כ הכא הרי המצוה מתקיימת על גוף אחר, ודומה להפרשת תרומה וכיו"ב דמהני שליחות ודוק.

דוגמא ממ"ש התוס' רי"ד בדף מב לגבי שאר מצוות שבגופו למצוות מילה, והרי התוס' רי"ד גופי' כתב במפורש דמילה לאו מצוה שבגופי' היא). ועייין שם במקנה שע"פ דברי הראשונים הנ"ל, כתב ללמד זכות על אותם המכבדים לא' למול ואף שאינם עושים אותו שליח.

העולה מן האמור הוא, דגדר מצוות המילה שהטילה התורה על האב שנוי' במחלוקת ראשונים, דד' האו"ז ודעימי' דהיא מצוה שימול ממש ויכרות את הערלה מבנו, וע"ז דנו האחרונים אי מהני שליחות או לא, וד' הרמב"ן ודעימי' דאין האב מחוייב למול ולא לעשות שליח, אלא להתעסק שיהא בנו נימול.

וקצת ראוי' לשיטה זו היא ממה דאיתא בחולין (ט), אר"י א"ר תלמיד חכם צריך שילמוד ג' דברים כתב שחיטה ומילה, ואי איתא דיש מצוה על האב למול בפועל, וכ"ש דלא מצי לשוויי שליח למה רק ת"ח צריך ללמוד מילה ולא כל א' מישראל, דומי' דשופר ולולב דמצינו שחששו שילך אצל בקי שילמדנו משום שהכל חייבין בהם ואין הכל בקיאי ודו"ק.

ועתה נבא של הבא"ר בפרשה שאנו עוסקים בה, דהנה לעולם צפורה הבינה כבר מתחילה שהמלאך בא להמית את בעלה מטעם מצות המילה ולכן היא לקחה צר ומלה את בנה, ולאחר מכן אמרה כי חתן דמים אתה לי, דהיינו שאמרה על בנה שהוא הגורם שבעלה

יעלה על הדעת דצריך האב למנות את המלמד להיות שליח במקומו, אלא ודאי דאין עליו חיוב אלא להתעסק ולמצוא מלמד לבנו שילמד אותו, וה"ה במילה דזהו חיובו ולא יותר.

ומקור דברים אלו הנה הינם בספר המקנה שם, בשם הרמב"ן והריטב"א בקידושין שם, ובזה תירצו את קושיית התוס' שם (ד"ה אותו), דהקשו על מה שבגמרא יליף דאשה פטורה מלמול את בנה ממיעוטא דאותו ולא אותה, והקשו דתיפוק לי' דהוי מצות עשה שהזמן גרמא שכן נעשית רק ביום ולא בלילה וגם לא לפני יום השמיני, ע"ש מה שתירצו. והראשונים הנ"ל תירצו דאף שהמילה עצמה הוי' מצות עשה שהזמן גרמא, אבל מ"מ חיוב האב הוא להתעסק שהמילה תקויים בבנו, והרי התעסקות זו אינה דוקא ביום אלא גם בלילה, וא"כ לא הוי' מצוה שהזמן גרמא.

והא לך לשונו הזהב של התוס' רי"ד שתירץ כן, וז"ל היכי אמרי' דמצות עשהז"ג נשים פטורות, ה"מ מצוה דתלי' בגופה והיא אינה מצווה אלא לזמן ידוע ולא בכל זמן, אבל מצוה דלא תלי' בגופה כגון למול את בנה, אע"ג דמילת הבן יש לה זמן, נהי דקבוע הזמן לבן הנימול, אבל האב שצוהו הבורא להתעסק במילת בנו העסק ההוא אין זמן, שבין ביום ובין בלילה יטרח ויכין צרכי מילת בנו, והלכך אי לאו אותו הוה מחייבין גם האשה וכו' עכ"ל. (ומזה יש להעיר על הקצוה"ח שלקח

למפרע, אא"כ יש דין מיוחד על האב שימול בעצמו, והרי ביטל מצותו כאדם שלא נטל לולב וכדו', אבל על חיוב התעסקות כדי להכין לצורך המילה מאחר שמילה נעשית אין להתחייב ע"ז למפרע. (וביותר י"ל דהנה מה שגרם לצפורה למול את בנה הוא ע"י היסורין שסבל משה ע"י המלאך, וי"ל שסבל זה לא גרע מהעסק שהתורה חייבתו ודו"ק.) ולכן ע"י שהמלאך הרפה ממנו, התחדש לה שגדר המצוה הוא רק שיתעסק וישתדל שיכנס בנו בביתו של אאע"ה, ולא מצוה שבגוף.

וכן ע"פ דברינו יתורצו בס"ד שאר הקושיות שהקשינו, דהנה ת"ק דר' יוסי אמר שמשה רבינו נתחייב מיתה על מה שנתרשל במצות המילה, דס"ל דהי' לו למשה למול כבר את בנו והרי לא מלו, וזהו ההתרשלות שדיבר עליו דהיינו במילה עצמה, וע"ז אמר ר' יוסי ח"ו לא נתרשל במצות המילה, שהרי אנוס הי' ע"פ הדיבור שהקב"ה א"ל לנסוע למצרים והרי זה סכנה לתינוק, אלא שהוא נתחייב על שנתעסק במלון תחלה, והפירוש הוא דלעולם גם במלון לא הי' עליו תביעה על שלא מל את בנו, שהרי עדיין הי' לו לילך בדרך עד מצרים, אלא במה שהתחייב הוא משום דהו"ל מיד בחנייתו במלון להכין צרכי המילה כדי שיוכל למול אח"כ מיד בהגיעו למצרים בלא שהי', דזהו מצוותו עכשיו שיתעסק במצוה כדי שתבוא לידי קיום בהקדם האפשרי, והרי הוא נתעסק במלון תחלה,

נרצח, ולכאו' יש להקשות דעכשיו שהיא כבר מלה אותו, למה חשבה שעדיין לא יועיל מעשי' להצילו, אלא ודאי שהיא סברה דאף שבנה כבר נימול אבל הרי משה רבינו נתבע על מה שלא קיים בעצמו את מצות המילה, שהיא מצוה שבגופו, שהיא סברה כשיטת האו"ז שהיא מצוה שבגופו, ואף אי נימא דשליחות מהני, מ"מ מסתבר שבעודו בלוע בתוך המלאך לא הי' באפשרותו למנות שליח, וא"כ לא קיים הוא את מצותו שנצטווה למול את בנו, ולכן מה שהיא מלה אותו לא יועיל ולא יציל את משה מעונש המיתה.

אולם אח"כ המלאך הרפה ממנו ואז אמרה חתן דמים למולת, ופרש"י דאז הבינה שעל המילה בא להורגו, ואמרה דחנתי הי' נרצח על "דבר" המילה, פי' דבריו דעכשיו הבינה דאין מצוה על האב למול, אלא שעיקר מצוות מילה שהתורה הצריכה הוא שהבן הנולד יהא נימול ולא ערל, ואחריות זו הוטלה על אביו שיתעסק בזה וכדעת הרמב"ן וסי', וזהו שכתב רש"י על דבר המילה.

ולכן עכשיו שתכלית הדבר נעשה ע"י צפורה שעכשיו הנו מהול, נפטר משה רבי' מחיוב המיתה, דאף שמתחילה התחייב על שלא קיים כראוי את ההתעסקות הזו קודם לכן וע"כ בא המלאך לבולעו, אבל עכשיו שתכלית הדבר כבר נעשה נפטר מהעונש, ולא מתחייב ע"ז למפרע, דלא שייך להתחייב

ומשום כך נתחייב, ומכיון שבאה צפורה ומלה אותנו עכשיו ניצול משה רבינו מאותו חיוב מיתה וכמו שביארנו.

וא"ת מנלן דעדיין היה למשה מה להכין אולי הכל היה מוכן למול, י"ל דזה ממה שהתורה אמרה ותקח צפורה צר, דניחזי אנן הנה קי"ל ברמב"ם (פ"ב מהל' מילה ה"א), וכן בשו"ע (יו"ד סי' רסד ס"ב), בכל מלין ואפילו בצור ובזכוכית ובכל דבר הכורת חוץ מבקרומית של קנה וכו', ומצוה מן המובחר למול בברזל בין בסכין בין במספרים וכו', עכ"ל מרן. (ועיין בביאור הגר"א שם שציין מקור למ"ש

מצוה מן המובחר וכו', ממה שבמקומו של ר"א היו כורתין עצים וכו', פי' דבריו דהם חיללו שבת כדי לעשות איזמל אע"פ שיכלו למצוא אבן חדודה, ומבואר לפ"ז דר"א ס"ל דמכשירי מילה מותרים בשבת אע"פ שהוא רק כדי לקיים מצוה מן המובחר ודו"ק), וא"כ קשה למה לא עשתה צפורה מצוה מן המובחר למול בברזל? אלא שכאן הודיעה לנו התורה סיבת חיובו של משה שהי' לו להכין צרכי המילה והרי לא הכין, ולכן לא הי' לה סכין כדי למול. ובזה מתורץ כל הקושיות שהקשינו בעזה"י. יה"ר שאזכה לגדל את בני תורה ולחופה ולמצוות ולמע"ש כיר"א.



בענין עמילות בתורה

הרב אברהם דניאל עבשטיין

ליקווד

דרש, נמצא שכל מה שעסק בתורה הוא אך ורק לתכלית של עמילות בתורה, להוסיף לקח ופלפול, [ע"י נפש החיים (שער ד', פרק ג) שביאר שזהו תורה לשמה]. ונמצא שהך לימוד התורה, הוא רק לתכלית של - "עסק התורה", שהרי לא עלה בידו סברת התורה, ומסקנת הדברים. ועל זה אמר הבן יהוידע שנתעלמה ממנו הך דרשה כדי לזכות לשכר זה, וע"כ שכר זה הוא יותר ויותר מאילו זכה לדרוש הך דרשה, והיינו משום דאותו שכר הוא שכר מצד עצם העמילות, וזהו תכלית של עסק התורה, להיות עמל בתורה, אפילו אם לא יזכה לעמוד על אמיתתן של דברים.

הלומד ולא עמל כזורע ולא קוצר

תנן במתני' (אבות פ"ו מ"ד): "כך היא דרכה של תורה פת במלח תאכל ומים במשורה תשתה ועל הארץ תישן וחיי צער תחיה ובתורה אתה עמל ואם אתה עושה כן אשריך וטוב לך אשריך בעולם הזה וטוב לך לעולם הבא", ע"כ.

איתא בפסחים (כב:): "תניא: שמעון העמסוני, ואמרי לה נחמיה העמסוני, היה דורש כל אתים שבתורה. כיון שהגיע לאת ה' אלהיך תירא - פירש. אמרו לו תלמידיו: רבי, כל אתים שדרשת מה תהא עליהן? - אמר להם: כשם שקבלתי שכר על הדרישה, כך אני מקבל שכר על הפרישה. עד שבא רבי עקיבא ודרש: את ה' אלהיך תירא - לרבות תלמידי חכמים", ע"כ.

שכר על עמילות בתורה

והקשה הבן יהוידע, דאמאי לא זיכתה הקב"ה שמעון העמסוני לדרוש הדרשה כמו שדרש ר"ע "את" לרבות תלמידי חכמים? ותירץ שנתעלמה ממנו דרשה זו, כדי לזכות לשכר על הפרישה, שפירש מכל מה שכבר דרש כל האתין שבתורה, עכ"ד.

ונראה בביאור עומק כוונתו, דמי שכבר דרש כמה וכמה דרשות, ואחר שהגיע להאמת, פורש מכל מה שכבר

עמלים והם עמלים, אנו עמלים ומקבלים שכר, והם עמלים ואינם מקבלים שכר". והקשה החפץ חיים (פרשת בחוקתי) דתמוה מאוד, דרואים שגם הם עמלים ומקבלים שכר, שגם הם עמלים, כמו החייט התופר בגד, ויש לו שכר למלאכתו, ועל כל מלכאה שבעולם יש להם שכר במה שהם עמלים. וכתב לבאר, דאילו אחד שוכר פועל למלאכה מסויימת, כגון לתפור לו בגד וכדומה, והפועל עמל כל היום וכל הלילה, אבל לא עשה הבגד כהוגן, כלום יש לו שכר? בודאי אין לו שכר שהרי לא עשה מלאכתו, אבל לא כן הוא בעמילות בתורה, שאפילו מי שעמל בתורה ולא עלה בידו שום הבנה או פשט או סברה, מ"מ יש לו שכר גדול על עצם העמילות והיגיעה שעסק בתורה הקדושה, שאין התכלית של העסק והעמילות בתורה לעמוד על הפשט או המסקנת הדברים לבד, רק התכלית הוא העמילות מצד עצמו! כדברי התוספתא הנ"ל, "דמי שלומד ואינו עמל הרי הוא כזורע ואינו קוצר"! דהפירות של עסק התורה הוא עמילות, ולא רק עצם הלימוד או הפשט או הסברה או מסקנת הדברים.

התכלית היא רק העמילות

וכל זה מפורש בדברי מרן המשגיח ר' ירוחם הלוי ליבוביץ זצוק"ל. דהנה פי' רש"י על הקרא "אם בחקותי תלכו"

הרי מבואר במתני', שעיקר הצורה של תורה הוא אך ורק ביגיעה ועמילות, ומי שכל תורתו הוא רק אם יש לו כל תענוגי עולם הזה, אין זה "דרכה של תורה".

איתא בברכות (ג:): "אמר ר"ל מניין שאין דברי תורה מתקיימין אלא במי שממית עצמו עליה, שנאמר זאת התורה אדם כי ימות באהל", ע"כ. ומבואר מדברי הגמ', דהקיום של התורה הקדושה אינו רק בלימוד בעלמא, אלא התורה צריכה הרבה יגיעה ועמילות לעצם קיום התורה.

והר"ש במס' פרה (פ"ד מ"א) הביא בשם התוספתא וז"ל, "שהיה רבי יהושע אומר כל הלומד ולא עמל כאיש הזורע ולא קוצר", עכ"ל. הרי, שתכלית לימוד התורה אינו רק עצם הלימוד שלמד, רק העסק והעמילות והיגיעה, שעמל לעמוד על עומק ואמיתת הדברים, ומי שלומד ואינו עמל, הרי הוא כמו הזורע ואינו קוצר! הרי, שאין שום תכלית כלל וכלל מצד עצם הלימוד בלא עמילות, דנחשב כזורע בלי קצירה - הרי מבואר דהפירות של הלימוד, הוא אך ורק ע"י העסק והעמילות, ובלי עמילות בתורה, חסר בעיקר לימוד התורה. והדברים נוראים!

אנו עמלים ומקבלים שכר

ועל דרך זה ביאר החפץ חיים מה שאנו אומרים בהדרן בסיום מסכתא, "אנו

אמר רב, מאי דכתיב: מי האיש החכם ויבן את זאת? דבר זה נשאל לחכמים ולנביאים ולא פירשוהו, עד שפירשו הקדוש ברוך הוא בעצמו, דכתיב: ויאמר ה' על עזבם את תורת וגו', היינו לא שמעו בקולי היינו לא הלכו בה! אמר רב יהודה אמר רב: שאין מברכין בתורה תחלה, ע"כ.

ופי' הר"ן ז"ל, "ומצאתי במגילת סתרים של ה"ר יונה ז"ל, דקרא הכי דייק דעל שלא ברכו בתורה תחילה אבדה הארץ, דאם איתא על עזבם את תורת כפשטא משמע שעזבו את התורה ולא היו עוסקין בה, כשנשאל לחכמים ולנביאים למה לא פירשוהו, והלא דבר גלוי היה וקל לפרש, אלא ודאי עוסקין היו בתורה תמיד, ולפיכך היו חכמים ונביאים תמהים על מה אבדה הארץ, עד שפרשו הקדוש ברוך הוא בעצמו שהוא יודע מעמקי הלב שלא היו מברכין בתורה תחלה כלומר שלא היתה התורה חשובה בעיניהם כ"כ שיהא ראוי לברך עליה שלא היו עוסקים בה לשמה ומתוך כך היו מזלזלין בברכתה והיינו לא הלכו בה כלומר בכונתה ולשמה, אלו דברי הרב החסיד ז"ל והם נאים וראויין למי שאמרם, עכ"ל.

והוסיף החת"ס (שם) ז"ל, "וע"פ דברי רבינו יונה שבר"ן כאן, יש לפרש כפשוטו כשנדקדק תחלה לשון תורה לשמה מהו לשון לשמה ולא אמר לשם שמים, אלא יש תורה לשם שמים ממש

וז"ל, "שתהיו עמלים בתורה". וכתב המשגיח ז"ל, "כלומר: לא "ללמוד" לא "להבין", כי אם דוקא עמל, עד שאמרו בירושלמי (עיי' קה"ר א, יג) שנגזרה עלינו לשכוח, כי אם לא היינו שוכחים לא היינו עמלים בתורה. הרי מוכרח כי כל התכלית היא רק העמל וכל מה שהעמל יותר "יבש" טפי מעלי", עכ"ל. ועי' שם באריכות דבריו שכתב לבאר הענין.

וצונו 'לעסוק' בדברי תורה

הנה בברכת התורה, אנו מברכים: "ברוך אתה ... וצונו לעסוק בדברי תורה". וכבר עמדו כל המפרשים מדוע נקבע לשון של הברכה "לעסוק" בדברי תורה, ולא "ללמוד דברי תורה"? ולפי הנ"ל מובן היטב, שהתכלית אינו רק ללמוד התורה, רק להיות עמל ביגיעה עצומה עד אין סוף. וא"כ נתקנה הלשון של הברכה דוקא "לעסוק" שזהו מהותו של המצוה להיות "עמל בתורה". ומצינו בכמה מקומות בש"ס שהגמ' למד עיקר מהותו של המצוה מלשון הברכה, ומבואר כנ"ל שזהו מהותו של המצוה, להיות עוסק בכל כוחו בתורה הקדושה, ולא רק ללמוד התורה הקדושה בלי עמילות ויגיעה רבה. ותן לחכם ויחכם עוד!

תורה לשמה

איתא בנדרים (פא.): "דאמר רב יהודה

היגיעה עצמה היא המציאה

וכל זה מפורש בדברי הבינה לעיתים שכתב (דרוש לג) וז"ל, "הטוב המוחלט בתכלית הוא, מה שיתחלף משאר התכליות, שאינם מושגים כי אם בסוף הדבר; וזה - יהיה מושג ומגיע אל התכלית ואחריתו תיכף מראשית והתחלת הדבר, הוא הטוב הגמור, כי לא יימצא אלא בעסק התורה האלהית, שתתעלה, ולכל הנמשך ממנה. ולא עוד, אלא אפילו אם בהתעסקו בה לא יוכל להשיג ממנה כלום, ולא ידע מאומה מאשר ביקש - מכל מקום, לא איבד תכליתו, וכאילו השיגו בהחלט ייחשב לו. וכן נמליץ בכוונתם, ז"ל, על צד החידוד, באמרם (פרק קמא דמגילה ו, ב): יגעתי ולא מצאתי - אל תאמין. כלומר: אם, כשיגיעת בתורה, לא יכולת למצוא בה מאומה, כי לא הגיע שכלך לעומקו של אותו דבר, או לאיזה מונע אחר - אל תאמן שהוא כן באמת שלא מצאת; כי אדרבה, מצאת הרבה, לפי שהיגיעה עצמה היא המציאה, ותיחשב לך להשגת תכלית. ואולי לכוונה זו אמר דוד המלך, ע"ה (תהלים קכח, א-ב): "אשרי כל ירא ה', ההולך בדרכיו; יגיע כפיך כי תאכל, אשריך וטוב לך". ומאילו יתבאר בנקל, "עכ"ל. הרי כוונת חז"ל במה שאמרו "יגעתי ולא מצאתי אל תאמין", אין הכוונה משום שלבסוף ישיג את המציאה, ולבסוף, יזכה שיבין את התורה ע"י היגיעה והעמילות, אלא כוונת

אך אין כוונתו אלא כדי לקיים המצות ולידע ההלכה איך יעשה המעשה. וכיון שכל עצמו של אותו העסק איננו אלא לקיים המצוה איננו עדיף מקיום המצוה גופיה דבעידנא דלא עסיק בה לא מגינא ולא מצלי, אך עיקר מצות עסק התורה הוא מצוה בפ"ע, להגות בה יומם ולילה ולהעמיק ולעיין בכל תוצאותיה ומובאותיה כי עמק מחשבותיה, ואם בחקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה לא לבד לידע המצוה בשעה שצריך לה, אלא דרוש וקבל שכר היינו הדרשה עצמה היא השכר ונחת רוח לפני הקדוש ברוך הוא, וזהו עוסק לשמה של תורה לא על כונה אחרת, והיא המגינה ומצלי ואז בשעת החורבן לא עסקו ע"ז האופן והמחשבה הלז, גילה להם הקדוש ברוך הוא היודע מחשבות, ולא חכמים ונביאים. אך במה יודע איפה זאת אמר רב יהודה אמר רב שלא ברכו בתורה תחלה ומסקינן בפ' התכלת כל מצוה שעשייתה גמר מצותה מברכים עליה ושאיין עשייתה גמר מצותה אין מברכים עליה, והשתא אי כל כונת עסק התורה אינה אלא לעשות המצות א"כ אין למודה ועסקה גמר מצותה אין מברכים עליה, אבל המברך עליה מודה שכוונתו שמלבד קיום המצות עוד העסק בעצמו מצוה, "עכ"ל. הרי להדיא בדבריו, שעיקר התורה לשמה היינו "עמילות לשם עמילות", ולא ללמוד, רק כדי להבין ולידע מצות התורה.

לידע האיך ומה לעשות, ואם לא ילמוד האיך אפשר שיקיים כל התרי"ג מצוות. וע"כ החובה מוטלת על כל אחד ואחד ללמוד כל התורה כולה לידע מה לעשות. וגם הנשים הם בכלל הך חיוב, שהם מחוייבים ללמוד המצוות הנוהגות להם, כדאיתא בב"י (סי' מז) בשם הרוקח, דמשום הכי מברכות ברכת התורה.

אמנם באנשים יש עוד מעלה על הנשים בלימודם, דנשים בלימודן אינן מקיימות שום מצות עשה, רק הוי מבוא לקיום המצוות, ונמצא דהלימוד אצלן הוי הבאה לתכלית שהוא קיום המצוות ולא הוי התכלית בפני עצמו. אבל אצל האנשים הוי הלימוד גם מצות עשה בפני עצמו.

ועל פי יסוד זה ביאר הבית הלוי את דברי הגמ' במנחות (טז:), "שאל בן דמה בן אחותו של ר' ישמעאל את ר' ישמעאל: כגון אני שלמדתי כל התורה כולה, מהו ללמוד חכמת יונית? קרא עליו המקרא הזה: לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך והגית בו יומם ולילה, צא ובדוק שעה שאינה לא מן היום ולא מן הלילה ולמוד בה חכמת יונית", ע"כ.

וכתב, דהחיוב דהוי משום קיום המצוות הא כבר יצא בו, כיון שידוע כל התורה כולה היאך לעשות, דדבר הנעשה לאיזה תכלית אין לו להמשיך יותר מכפי הצורך לאותו התכלית המבוקש, ורק מ"מ חייב מצד עצם המצוה של לימוד התורה.

חז"ל הוא שעצם היגיעה הוא המציאה, ואם יגע בתורה זכה למציאה - שהיגיעה עצמה היא המציאה!

נעשה ונשמע

ועל פי יסוד זה ביאר הבית הלוי את דברי הגמ' (שבת פח.): "דרש רבי סימאי בשעה שהקדימו ישראל נעשה לנשמע, באו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע. וכיון שחטאו ישראל, ירדו מאה ועשרים ריבוא מלאכי חבלה, ופירקום. שנאמר ויתנצלו בני ישראל את עדים מהר חורב", ע"כ.

ועמד הבית הלוי (על התורה פרשת משפטים) על דברי הגמ', שמבואר מדברי הגמ' דעיקר הטעם מדוע כלל ישראל זכו לשני כתרים היינו משום "שהקדימו" נעשה לנשמע, וצ"ב מהו גודל המעשה של זה שהקדימו נעשה לנשמע.

ותי' הבית הלוי, בהקדים דברי הזוהר שפי' "נעשה" - היינו בעובדין טבין. "ונשמע" - היינו בפתגמין דאורייתא. הרי, דנעשה הוא הקבלה על קיום התרי"ג מצוות. ונשמע הוא הקבלה על לימוד התורה הקדושה.

וכתב לבאר, שידוע דלימוד התורה הוא באחד משני פנים, אחד - הוא כדי

מישראל קשרו לו שני כתרים, אחד כנגד נעשה ואחד כנגד נשמע, דע"י ההקדמה זכו לב' כתרים.

לימוד התורה – עמילות לשם עמילות

עכ"פ מבואר מדברי הבית הלוי ככל הנ"ל, שעיקר מצות לימוד התורה אינו רק כדי לידע ההלכות אשר צריך האדם לנהוג בהם, ולידע האסור והמותר. שלימוד התורה באופן זה הוא בבחינת חובתן של הנשים, ואותו לימוד התורה אינו רק הכשר לקיום המצוות. וכתב עוד דבר נורא - שלימוד זה אינו בכלל המצוות עשה של לימוד התורה! והמצוות עשה של לימוד התורה הוא כשלומד תורה אך ורק למען התכלית של לימוד התורה, "עמילות לשם עמילות", ולא רק כדי לידע את התורה. וזוהי תורה לשמה!

ועל פי יסוד זה ביאר הבית הלוי מהו גודל המעלה שכלל ישראל הקדימו נעשה לנשמע. שאם היו אומרים ישראל "נשמע ונעשה" - לא היה במשמעות קבלתם רק עול המצוות, אלא שמוכרחין ללמוד קודם כדי שידעו היאך ומה לעשות, והיה נשמע נמשך ומבוא לנעשה, ונעשה הוי התכלית. והיה רק קבלה אחת, ומש"ה אמרו נעשה ומוכן מאליו שמוכרחין ללמוד מקודם, ואח"כ אמרו נשמע, ונמצא דהוי נשמע תכלית מצד עצמו ג"כ דגם שלא יצטרכו ללמוד משום עשיה ג"כ ילמדו מצד עצמה ונמצא ע"י ההקדמה נעשה ב' קבלות של ב' תכליתים עול מצות ועול תורה וזהו שאמרו בשעה שהקדימו והיו ב' קבלות א[עול מצות, ב[ועול תורה. ומשום הכי אמרו הגמ', שירדו ששים ריבוא של מלאכי השרת, לכל אחד ואחד





בדק הבית



[א]

בענין הנולד בל' אדר הראשון

הרב יוסף פרץ, מח"ס פריו יתן ודומ"ץ בעי"ת פנמה

שאל נשאלתי מידידי היקר ר' אריאל ידיד הלוי נר"ו שנולד לו בן בשעטו"מ ביום שלשים לחודש אדר ראשון בשנה כזאת שהיא שנה מעוברת, ושנת י"ג אינה שנה מעוברת ויש בה רק כ"ט יום לאדר, מתי יהיה זמן השלימו י"ג שנה ויום אחד שיהיה לו דין גדול, ויוכל להוציא אחרים ידי חובתם וכן להצטרף למנין.

(א) וכדי לפסוק בענין זה יש לברר שני עניינים. הראשון, מה גדרו של אדר הראשון, האם הוא חודש "אדר" או שהוא חודש שנוסף על השנה וקראו לו אדר במקרה בלבד כשם מושאל, ובשאר שנים אין את החודש הזה כלל. שאם נאמר שהוא אדר א"כ הוא נולד בסוף אדר, אבל אם נאמר שהוא חודש נוסף א"כ נולד לפני אדר.

ועוד יש לברר מה גדרו של יום ל' בחודש שהוא ראש חודש הבא, דלכאורה הוא תרתי דסתרי, דמצד אחד נקרא "ראש חודש" וא"כ הוי תחילת חודש הבא, ומצד שני הוי "שלשים בחודש" נמצא שהוי סוף החודש הקודם.

(ב) והנה בנידון הראשון מה גדרו של אדר הראשון כבר הארכתי בס"ד בספרי הקטן פריו יתן, והוכחתי מהגמרא ששני אדרים הוו אדר, שבשנה מעוברת נחשב שהחודש חוזר על עצמו פעמיים, וזה מוכח בגמרא, וכן זה מוכח ממה שי"ד וט"ו שבאדר הראשון אסורין בהספד ותענית, ואי נימא שהוא חודש אחר מה לנו לאסור בו הספד, וכן מוכח מזה שמי שנולד בכ"ט באדר הראשון נעשה גדול בכ"ט לאדר, ואי נימא שאדר א' הוי תוספת על השנה ואינו אדר א"כ הוי ליה להיעשות גדול ביום ראש חודש אדר, שהרי הוא נולד בין שבט לאדר. וכן כתבו להדיא הגר"א ומהרי"ל, וכן הסכים עמי אאמור"ר הרה"ג שליט"א בס' אהלי שם או"ח סימן נ"ה ע"ש באורך. באופן שאין צורך להאריך כאן בזה שודאי ילד זה נולד בל' אדר. וא"כ הוא נולד בסוף אדר. [וזה דלא כשו"ת בנין ציון ח"א סי' קנא שכתב שאדר ראשון הוא תוספת ואינו אדר, ולכן הוי כנולד בין שבט לאדר והוי גדול בל' שבט, ומה שדייק מהשו"ע כבר דחאו בשו"ת מנחת יצחק ח"ו סי' ת]. ושוב הגיע לידי ספר ברור הלכה להרב יחיאל

אברהם זילבר זלה"ה (ח"א סי' נה) שכתב כדברי, שלגדרי הלכה נחשב שהזמן חוזר על עצמו והאריך שם הרבה לבאר זה.

(ג) וכעת יש לדון במי שנולד ביום ל' לחודש, ובשנת הי"ג שלו אין ל' בחודש מתי נעשה גדול. וזה מצינו במג"א (סימן נה ס"ק י) להדיא שנעשה גדול בראשון לחודש שאחריו, דאין סברא לומר שיעשה גדול יום לפני דהיינו ביום כ"ט, כיון שהוא נולד יום אח"כ, וא"כ עדיין לא השלים י"ג שנה, ועל כרחך יש לנו לאחר לראשון לחודש שאחריו שאז כבר השלים י"ג שנה ויום אחד. וכדבריו פסקו האחרונים, הביא דבריהם בספר בירור הלכה זילבר (ח"א סי' נה).

(ד) אלא שיש לדון בנדון השני שכתבנו, מה הגדר של ל' לחודש, שאם הוי התחלת החודש הבא, א"כ הוא נולד ביום ראשון של ר"ח אדר ב', וא"כ נעשה גדול בל' שבט, שהוא ראשון לראש חודש אדר. אבל אי נימא ששלושים לחודש הוי סוף החודש הקודם, א"כ יעשה גדול רק בסוף אדר שהוא א' ניסן.

ומצינו דברים ברורים ובהירים בזה לאחד מגדולי הראשונים בתשובות הרי"ד (סימן לב), שביאר לנכון הטעם שעושים ב' ימים ראש חודש, וכתב שאינו מחמת ספיקא דיומא, דא"כ גם כשהחודש חסר הוה לנו לעשות יומים, ועוד שהרי גם בזמן הנביאים כבר מצינו שעשו ב' ימים ראש חודש כדמוכח בהפטרות מחר חודש, שלא בא דוד גם ליום החודש השני. ולכן ביאר שהטעם לזה, שהנה באמת חודש הלבנה הוי כ"ט יום וי"ב שעות ותשצ"ג חלקים, אלא שאי אפשר לקדש ר"ח באמצע היום, כדלפינן בר"ה ובעינן ימים שלמים, ולכן הוצרכו לעשות חודש א' בין כ"ט יום ומקדימים י"ב שעות ללבנה, וחודש שאחריו ל' יום ומאחרים י"ב למולד הלבנה. נמצא שכשעושים ל' יום שעת המולד ביום הל', ולכן חוגגים את היום משום שהוא זמן המולד. ואילו לכל דיני זמנים של התורה מונים מיום ל"א שהוא יום א' בחודש ולכן חוגגים אותו. והביאו דבריו שיכולי הלקט (סימן קסח), וברכי יוסף (או"ח סי' תכז).

יוצא מדבריו שכלפי דינים הנוגעים לזמן אין לנו להתחשב ביום הראשון של ראש חודש כתחילת החודש אלא כסוף החודש שעבר, ולכל דיני התורה היום הראשון של החודש מתחיל מיום א' בחודש שהוא ב' דר"ח. וכן מוכח ממה שמונים לכל המועדים מיום ב' דר"ח ולא מיום הראשון דר"ח.

ואל תשיבני מדיני שטרות ונדירים, דהתם שאני דאזלינן בתר לשון בני אדם ואינו ענין לנידונינו וכמו שהאריך הרשב"ץ בשו"ת תשב"ץ ח"א (סימן קנ).

(ה) ומעתה בנדון דידן ילד זה נולד בסוף אדר, וא"כ א"א לומר שהשלים י"ג בל' שבט שהרי נולד בסוף אדר, ולכן יש לו דין גדול רק בסוף אדר, וכיון שאין ל'

אדר אותה שנה, נעשה גדול יום שאחריו שהוא יום א' ניסן. [ועיין מחצית השקל בסימן תקסח על מג"א ס"ק כ, שלפי הגהתו במג"א אם מת אביו בל' אדר, בשנה הבאה יש לו להתענות בל' שבט, ע"ש. ולכאורה הוא דלא כדברינו, אלא דאינו דחיה, דהתם לגבי תענית שאני דאזלינן בתר לשון בני אדם דהוי כדיני נדרים, ועוד דהתם לפי מה שהגיהו לבושי שרד ופרי מגדים לא אמרה מג"א לעולם, ועיין בירור הלכה הנו' שהאריך טובא לחלוק על דין זה]. ועיין שו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סי' קנט אות ד), שכתב בפשיטות גבי יארצייט שיש לו לעשות בא' ניסן אלא שעמד כנגדו דברי מג"א ולכן אמר שיעשה כרצונו. ולכאורה לפי סברתו לגבי בר מצוה יש לעשות בר"ח ניסן כיון שאין מג"א להיפך וגם שייכת סברתו, ע"ש, [ומה שהעיר על דבריו בהלכה ברורה סי' נה בבירור הלכה אות כא, אין דבריו מוכרחים].

(ו) והנה בשו"ת הב"ח (סימן קמה) דן אודות ילד שנולד בר"ח טבת ובשנת ה"ג שלו כסלו מלא, וכתב שיכול להיות ש"ץ בליל ר"ח טבת כיון שכבר נחשב י"ג שנים שלמות אע"פ שאינם מעת לעת, וסגי במקצת היום כדי שישלים י"ג, ע"ש. והביאו דבריו האחרונים. ולכאורה נראה מדבריו ששני ימי ר"ח הוו כיום אחד ארוך, והיום הראשון הוי כמו השני. ולפי זה בשאלה דידן הוי גדול ביום ל' שבט שהוא תחילת ר"ח אדר, שהרי הוא נולד בראשון דר"ח. כן הבין כוונתו הגר"י נר"ו בספר הלכה ברורה (סי' נה בבירור הלכה אות כא).

אלא שלענ"ד אין זו כוונת הב"ח. שבנדון הב"ח הרי בשנה שנולד לא היה ל' כסלו, והוא נולד יום אחר כ"ט, ולכן כשמגיע יום ל' בשנת י"ג הרי כבר השלים שנתו, שהרי לא בעינן י"ג שנה מעת לעת אלא מתחילת היום כבר הוי גדול, דהיינו משנגמר היום הקודם ליום לידתו, ולכן אע"פ שהשנה נתוסף יום ל' שלא היה בשנת לידתו, אינו עושהו קטן שהרי הוא גמר י"ג וכבר נכנס ליום שאחרי היום האחרון שהיה לפני לידתו.

והמעין בתשובת הב"ח יראה כן, שהרי בכל אריכות דבריו רק הוכיח שלא בעינן י"ג שנים מעת לעת וסגי להגיע לתחילת היום, ולא כתב כלום להוכיח שב' ימי ר"ח חשיבי כחד, ועל כרחך שאין כוונתו לומר שחשיבי כחד אלא כדברינו הנזכרים. וכן לשונו בסוף התשובה: דאנן לא בעינן אלא שיעברו י"ג שנה שלמים אע"פ שאינן מעת לעת. ע"כ. הרי שכוונתו דבעינן שתגמר השנה אע"פ שלא הגיע לעת לידתו. [ועיין אור תורה מנחם אב תשמט סימן קנט].

באופן שלמקרה דידן שנולד ביום ל' לחודש אין קשר לנידון הב"ח, דודאי הב"ח מודה של' בחודש לכל דיני התורה דינו כסוף החודש הקודם, שלא מצינו מי

שחולק בזה. ושוב הגיע לידי ספר בירור הלכה הנז', וראיתי שהאריך טובא לחלוק על דברי הב"ח, וכן כתב כמה אפשרויות להסביר דבריו. ועכ"פ הסבר דין מובן אע"פ שאין מוכרח לפסוק כמותו, אלא שהרבה אחרונים הביאו דבריו.

(ז) סוף דבר העולה והמחזור לדינא, שנעשה גדול לכל דיני תורה ביום ר"ח ראשון לניסן. וכן פסק בספר בירור הלכה הנזכר, נוראיתי לו בחלק ד סימן נה שהביא בשם הגרשז"א והגרש"א זלה"ה, שיש לנהוג לחומרא לב' הכיוונים, וביאר שם דסבירא להו שהעיקר לדינא הוי א' ניסן, אלא כיון שיצא מפי כמה אחרונים ל' שבט נקטו לחומרא]. והנלע"ד כתבתי וציי"מ וימ"ן והי"ז ביום ב' בשבת ד' לחו' אדר השני משנת התשע"ו לפ"ג פאנאמא יע"א ע"ה יוסף פרץ.



[ב]

הערות ובירורים על קונטרס 'אור פרס'

הרב מרדכי לבהר, מח"ס מנוחת מרדכי ומגן אבות, וראש כולל לינ"ק, לוס אנג'לס

תל"ית יצא לאור לאחרונה ע"י מכון מגן אבות ספר פסקי חכם דוד ששון רבן, תורתו של אחד מחכמי פרס מהדור הקודם. הלא הוא הג"ר דוד ששון רבן אב"ד דק"ק המדאן. לפי מיטב ידיעתינו, תורתם של רבני פרס מהדורות הקודמים לא עלו עד הלום על מכבש הדפוס. ומסיבה זו רבים חושבים בטעות שח"ו לא היה סדרי בי"ד ידועים בערי פרס. וזה אינו כפי שיראה הלומד מתוך כתבי יד אלו. וגם צירפנו קונטרס אור פרס שנכתב ע"י הני תרי צנתרי דדהבא הרב אברהם יצחקיאן שליט"א והרב יוסף בעל הנס שליט"א שקיבצו וכתבו מקורות למנהגי פרס. והספר התקבל אצל שוחרי התורה ברוב, ואצרף כמה הערות שכתבנו על מנהגי פרס להגדיל תורה.

א. קניית בגד חדש בימי העומר

מש"כ שנהגו בימי אבלות של העומר שלא לקנות או ללבוש שום בגד חדש ואפילו בגד שאינו חשוב. ע' בספרנו מגן אבות (ס' תצג סעיף ב) שמר"ן רק כתב איסור

תספורת ולא נזכר בפוסקים מניעת בגד חדש. וכתב בשו"ת ויאמר מאיר (ועקנין) ס' ב שבעי"ת טבריה לא שמענו נמנעים מלברך שהחיינו בימים אלו. ושכ"כ בספר וזאת ליהודה (טולידאנו) בשם ר' יצחק מלכו שמה שאומרים העולם שאין לעשות בגדים חדשים בין פסח לעצרת הוא שיחת נשים שלא מצינו חומרא זו בשום ספר, ואם משום שמחה, הבו דלא נוסף עליה שלא אמרו אלא לעשות שמחות יתירות בריקודים ומחולות. ברם, כפי המקורות שהבאתם, שנהגו להחמיר בזמנים אלו, אין אחר מנהגכם כלום. אבל מי שאין לו ידיעה ברורה איך לנהוג, יכול לסמוך על עיקה"ד וכ"כ בשו"ת אול"צ (ח"ב פ"ז).

ב. בשר אחר חלב

מש"כ נהגו שלא לאכול בשר אחר חלב או גבינה. יש שנהגו להמתין שעה ביניהם, ויש שנהגו ג' או ד' שעות, ויש שנהגו ו' שעות כמו חלב אחר בשר. ויש שחילקו בין סוגי מאכלי חלב, שהמתינו פחות אחר חלב רגיל ויותר למיני גבינה רכה ויוגורט ושש שעות לגבינה קשה.

אכן כך נהגו גם באכילת בשר אחר חלב בעיר פאס כפי שהבאנו בספרנו הקטן מגן אבות יו"ד (ס' פט) מהספר נוהג בחכמה (דף מא) מהג"ר אבנר ישראל צרפתי, שאכן בעיר פאס נהגו להמתין אחר שתיית חלב ו' שעות. ולכא' מנהג זה חומרא יתירה כאמור. ונראה שמבוסס ע"פ מה שהבינו מפשטות דברי הב"י שמסעודה לסעודה היינו שיעור סעודה, וזה ו' שעות.

ולכא' יש סמך לזה מדברי האריז"ל בשער המצות (פ' משפטים) "רבינו האריז"ל ביום שאכל גבינה לא היה אוכל בשר עד הלילה" והוא שיעור סעודה לסעודה והיינו ו' שעות. וכ"כ בספר זוהר הרקיע [שהוא פ' של מהרח"ו לס' הזוהר]. הובא לשונו בשו"ת ברכה (ס"ק ו).

ברם, בנוה"ב (שם) הביא שהג"ר מאיר ישראל צ"ל ששימש את מוה"ר חיים כהן צ"ל שהמנהג אחרי שתיית חלב אין שוהין, והביא רא' שכן נהגו במשפחת אבן צור.

והנה, למנהג זה א"צ להביא סמוכין, שכן מורה פשטות לשון מר"ן בס' פט. אלא שצ"ע למה לא חששו לדברי הב"י באו"ח ס' קעג שהביא דברי הזוה"ק פ' משפטים וז"ל ויש מחמירין על עצמם שלא לאכול בשר אחר גבינה בסעודה אחת מפני שכתוב בזוהר פ' משפטים "אשכחן דכל מאן דאכיל האי מיכלא כחדא או

בשעתא חדא או בסעודתא חדא ארבעין יומין איתחזיא גדיא מקלסא בקלפוי וכו', ושוב הביא המרדכי שהחמיר בגבינה משום מה שנמצא בין השיניים, ורק בבשר עוף היה מקיל, ע"ז העיר בב"י דאילו ראה דברי הזוהר היה מחמיר גם בבשר עוף, עכ"ד. ושמעין מדברי בב"י הנ"ל דהזוה"ק איירי בגבינה ואח"כ בשר, וגם לא נראה מהב"י שחילק כלל בין גבינה למאכלי חלב אלא ביסס עצמו ע"פ דברי הזוה"ק שאיירי במאכלי חלב. ועוד הבין מדברי הזוה"ק שאין חילוק כלל בין בשר בהמה לבשר עוף. וצ"ע מנין לו, וכבר תמהו ע"ד בפר"ח ובפר"ת (ס' פט) היכן ראה כן בדברי הזוה"ק. עכ"פ דברי השו"ע שסתם כאן להתיר, לא הזכיר כלל מדבריו באור"ח ס' קעג.

וככל הנראה, ביו"ד (ס' פט) כתב השו"ע את עיקר הדין אבל אה"נ מצד החומרא יש להחמיר בכל מאכל חלב שלא לאכול אחריו בשר עכ"פ בסעודה אחת. ולענין שלא בסעודה אחת, לאכול מיד, לא נתברר דעת הב"י בהדיא, שהרי בזה"ק כתוב שעתא חדא. ומה שהביא מהמרדכי, שם איירי בסעודה לסעודה. וא"כ לפ"ז האוכל מאכלי חלב, יש להחמיר להמתין ו' שעות, כשיעור מסעודה לסעודה. ואתמהה שלא ראינו נוהגים כן אצל הספרדים כלל. וצ"ע וביאור בזה. שהקשינו מפירוש הב"י על הזוה"ק. וצ"ע"ק למה לא חוששים לפירושו בזה"ק.

והיה נראה בזה, דהנה בעיקר הפ' בדברי הזוה"ק, כבר פ' במהרש"ל (פ' כו"פ ס' ו) דהכוונה רק לאוכל בשר ואח"כ גבינה. וגם ע"פ סוד יש סמך לזה ע"פ מה שראיתי מספר סמוכים לעד מבעל השבט מוסר פ' משפטים. וספר ארבע חרשים (חלק כסא דוד פרק טל), וספר הליקוט לט"ס לסדר הדורות (חלק ברכות ואיסור) שבאוכל חלב תחלה הרומז לחסד, מתגבר על מידת הדין שהוא בשר (אדום). ודו"ק. וכעין זה כתב בספר חמדת ימים (שבת קודש פ"ח סודן של דברים).

והנה בחמדת ימים (שם) כתב לדייק מהרעיא מהימנא (פ' פנחס דף רמו.) והתקדשתם וכו', יליף מים אמצעיים בין גבינה לבשר. הרי דשרי לאכול גבינה ואח"ז בשר, וגם הבין מדברי האריז"ל הנזכר שמוסכמים עם הרעיא מהימנא, ונר' שכוונתו שביום שאכל בשר תחלה, ולא באכל גבינה קודם. ודלא כגורי האריז"ל.

כל קבל דנא, מדברי הב"י מבואר שלא למד כן, וכאמור צ"ע למה לא חוששין לדבריו. ואולי יש לפרש דגם הב"י לא הבין שהאיסור שיעור ו' שעות, אלא סעודתא דלסעודתא היינו סעודה אחרת, [וראיתי שכן פ' בספר ברכת ה' (ח"ב פ"ו הערה 75) דברי הזוה"ק דהיינו חצי שעה. וצ"ע] ובגר"א (ס' פ"ט) פירש דברי הזוה"ק דהיינו שעה אחת. **שוב** מצאתי את שאהבה נפשי בדברי השו"ר ברכה (ס"ק ו) שמכח דברי הרעיא מהימנא רבים מיראי ה' אשר נהגו כמה שנים שלא לאכול בשר אחר גבינה מחמת דברי

הזהר לדעת מר"ן וכמו שידענו אשר חסידים הראשונים היו שוהים שעה אחת מגבינה לבשר ויש שנהגו ו' שעות עתה שבקי לחסידותיהו ואוכלים בשר לאחר גבינה כי שמעו שהוא תיקון. וחכם אחד מחכמי הדור זלה"ה כתב פסק שהם מותרים ואין צריכים התרה שהיה מנהג בטעות ע"כ.

והגם שמרן החיד"א (שם) פלפל דיכול לפתור דברי הרעיא מהימנא דאיירי בתבשיל של בשר, הדוחק מבואר. וגם לענין תיקונים לא ציין אלא לדברי מהרח"ו ע"ש. אך גם לזה יש פנים ללמוד בדברי המהרח"ו כהרב חמד"י. והגם שכתב משמעות דברי מהרח"ו בזה הרקיע לא כן. עדיין הקושי מהרעיא מהימנא מבואר.

שו"ר שיצא לאור מחדש ספר אור לציון (ח"ה יו"ד פ' יט) שכתב שלא נהגו להמתין כלל אפי' שעה בין אכילת גבינה לבשר והביא האומרים שאדרכה יש תיקון לדבר. וזה מיישב עכ"פ מנהג היראים שבדר"כ חוששים לדברי הב"י וחסידותא שעכ"פ יש פירושים אחרים בדברי הזהוה"ק, והשו"ע עצמו סתם להתיר ולא הזכיר דבריו בב"י [ואע"פ שפעמים רבות משמיט מש"כ בב"י, כאן סתם בהדיא דשרי].

ג. קריאת שם על שם החיים
מש"כ הרוב נהגו שלא לקרוא שם התינוק על שם אדם חי.

אמרתי להעתיק כאן לתועלת הלומדים תשובה על קריאת שם בחייו שכתבתי ע"ז:

בס"ד, מוצש"ק פרשת בא, ה'תש"פ

לכבוד הדיין המצוין, סבא דמשפטים, היושב על מדין, הגאון רבי עמרם אלמליח שליט"א,
אחדשוכ"ט,

אודות מה ששאל האם יש מקור למנהג מרוקו שנהגו לקרות אחר החיים, או שהקפידו דוקא אחר המתים, ואע"פ שבודאי כל המקורות פרוסות לפני עיני כת"ר ולא צריך ידידי ודכוותי, אבל אע"כ אענה חלקי אודות ברור הדברים היאך נהגו בארצות המערב בענין זה. ובזה החלי בס"ד.

בשו"ת הרשב"ש (ס' רצא) הובא שבתו של רבינו יונה היתה נשואה לשלמה בנו של הרמב"ן, וכשנפטר רבינו יונה בעיר טוליטולא היתה בתו מעוברת, וכשילדה בן זכר והיה להם לקרותו משה כשם אביו אמר הרמב"ן אע"פ שצריך לקרותו על שמו אני רוצה שיקרא יונה ע"ש אבי אמו משום דדרשינן (קידושין עב:) וזרח השמש ובא

השמש עד שלא שקעה שמשו של זה זרחה שמשו של זה וכן היה דנפק גברא רבה, והיה רב וגדול בישראל. ע"כ. הרי מנהג קדום בספרד לקרוא על שם אביהם גם בחיים, שכך אמר הרמב"ן ששורת הדברים היה כך לולי מיתת רבינו יונה. והרי אנו מארצות המערב עפ"ר מצאצאי מגורשי ספרד, והגם שהרמב"ן ורבינו יונה מטוליטולה ומקטלונה, ורוב מגורשי ספרד שהגיעו למרוקן ממגורשי קאשטילייה, נראה שבזה מנהג ספרד קדום שוה, וכולם היו קוראים על שם האב. בחייו ולא במותו, ומה שנשתרבו ברבות הזמן שלא לקרות על שם החיים אלא אחרי שמתו אינו מנהג קדום אלא נהגו כן מחמת דמיונות וקפידות שונות.

ראשית, מצינו מקורות קדומים שהיו קוראים על שם האב בחייו וכדאיתא בדברי הימים א, פ"ב פסוק כ' שכלב היה עודנו בחיים ואעפ"כ חור קרא לבנו. וכבר כתב בספר האגודה (שבת יז:): דנהגו לקרות על שם זקנו. כי כל איש אביו צדיק (ולא ביאר אם דוקא בחיים או לא). אבל מכלב קצת ראי'. כבר מובא במדרש (בראשית פ' לז ס' י) רשב"ג אומר, הראשונים שהיו משתמשים ברוה"ק אנו מוצאים לשם אבותינו ע"כ. והרי רשב"ג עצמו קרא לבנו רבן גמליאל דיבנה על שם אביו, ובסדר הדורות (ע' רבן גמליאל) כתב שזה בחיי חיותו.

ולא אכחד שיש מקומות שנהגו שקורין על שם האב ממש ולא רק על שם סבו, והביא כן מוה"ר יוסף בנאים בספרו נוהג בחכמה דף קצד. וגם במס' מוע"ק דף ה. איתא אמר ר' עוזיאל בר בריה דר' עוזיאל רבה, וברו' ר' שלמה היתום (צד יד) כתב שאית דקרא משמיה דר' עוזיאל אביו, ומנהגם היה שלא להקפיד לקרות לבניהם בשמותם. כל קבל דנא, בספר ברית עולם להחיד"א על החסידים (תס) ציין למנהג זה אלא שראה מקום אחד שאיש יהודי ששמו מרדכי קרא לבנו כן והיה דבר זר בעיניהם, וגם מוה"ר בנאים סיים דלא נהגו כן במערב.

אמנם כאמור, לקרות בשם סבו בחיי חיותו ברור שהיה המנהג הקדום בספרד. רק כנראה נשתרבו מחמת קפידת איניש שלא לקרות בשם החיים, וכפי שכבר הזכיר זה בספר החסידים (שם) "יש מקומות שאין קורין אחר שמות החיים אלא אחר שכבר מתו ובחיד"א הוסיף סימן לדבר "וקראו בשמותם עלי אדמות".

והנה, ידוע שבכל אזורי ספרד שבמרוקן, כולל טיטואן, טנג'ר ואגפיה נהגו ומאד הזהירו לקרות ע"ש הוריהם שבחיים כפי שראיתי בעיני הרבה משפחות כן, וכן כתב ידידנו הג"ר שלמה דיין שליט"א בתשובה שעודנו בכת"י על זהירותם כן, וכידוע שאזור הספרד מאד שמרו על כל דקדוק מנהגים, וזה רא' למנהגים קדומים.

אלא שבספר נהגו העם לרבי דוד עובדיה זצ"ל (שונוות אות ו') כתב שהקפידו שלא לקרוא שם הבן הנולד על שם ההורים החיים אלא אחר שמתו, וכמו"כ בספר משולחן אבותינו (עניני ברית מילה) גם הזכיר שנהגו כן. ונר' שנהי שיש הרבה משפחות שהתחילו לנהוג כן מחמת קפידתם ופחדם, מכ"מ א"א לתת כלל בזה. וכידוע הרבה משפחות בפאס נהגו לקרות אחר החיים. וגם מוה"ר דוד עובדיה בעצמו בזקנותו ביקש שיקראו אחרי מותו, כפי שהעיד לי נכדו הג"ר יוסף פרץ שליט"א במכתב שאצרף פה. ושם הוכיח שגם במראכש נהגו מזמן קדמון לקרוא אחר החיים, ובימינו יש חלוקים בזה.

וגם ידוע שמוה"ר חיים בן עטר נקרא ע"ש סבו ורבו שלמד ממנו תורה, מוה"ר חיים בן עטר הראשון. וכנהנה רבות שאין הזמן מרשה להוסיף כמה ועוד כמה דוגמאות.

והכלל העולה שא"א לכנות מנהג זה שרבים נמנעו מלקרוא בשם החיים מנהג קדום, שהרי ראינו שיש משפחות שנהגו כן ויש משפחות שנמנעו, וע"פ הלכה אין שום מניעה בזה רק תלוי בקפידת איניש^(א).

ולא זו בלבד אלא גם למנהג אשכנזים שגם נהגו שלא לקרות ע"ש החיים, בדידי הוה עובדה בשנת ה'תשס"ה כשנולד בני יו"ח יוסף שלום נר"ו ביקשתי רשות ממרן הגריש"א זצ"ל ע"י חתנו מו"ר הגר"ע אויערבך שליט"א לקרות על שמו והשיב שאין לו שום קפידא אם כן מנהגנו. ויתירה מזאת, מרן הגריש"א זצ"ל קרא שם לבתו ע"ש אלמנה אחת שהיתה בחיים כדי לתת לה נחת רוח ורואים שכשיש סיבה לא חשש לקיפדוּתא דאינישי.

אף אני אומר בטח כשאין המנהג ברור במשפחה, אין שום מניעה לסמוך על המנהג הקדום לקרות ע"ש החיים.

מעריכו ומכבדו,
מרדכי לבהר

א. גם חקרתי קצת מנהג שאר העדות. ע' בספר עלי הדס (דף 722) שקצת משפחות אין קורין ע"ש כשהם חיים אבל ברוב המשפחות לא חששו לזה. וכן מנהג החלבנים והמצרים, אבל מנהג פרס ותימן להמנע מזה. וע' בשו"ת יבי"א (ח"ה יו"ד ס') כא) שהאריך אודות מי שאשתו רצתה לקרוא ע"ש אביה קודם, ושם הביא הרבה מקורות, וגם במי שהקפיד זקנו ובשם ת' יד אלעזר שיש להוסיף שם. ולגבי כיבוד סנדקאות מנהג ספרדים לתת לצד האב קודם, ושמנהג אשכנז לתת לצד האם. וע"ע בח"ב אבה"ע (ס' ז' אות ז').

ד. כיסוי ראש

מש"כ אופן כיסוי הראש של נשים היה ע"י מטפחת ועליה רדיד, ומעולם לא נהגו בהיתר של פאה נכרית.

מבלי להיכנס לסוגיא רחבה הזו, נראה שאין שאלה זו תלויה במנהג כלל, ויש גם ארצות ספרד ועדות המזרח שנהגו ללבוש פאה נכרית עיין בשו"ת פני יצחק (חלק ו' אה"ע סי' ר'). וז"ל "נתתי לבי למען דעת איך ינהגו פה עירנו יע"א [דמשק שבסוריה] כל הני נשי דידן ללבוש פאה נכרית הנקראת "פרוקא" לכסות שיער ראשן בפאה נכרית, ולצאת בהם לחצר שלהם ומחצר לחצר אחרת דרך רשות הרבים בלי כיסוי מטפחת על ראשיהן כלל... דמנהג דנדון דידן הוא קדמון מזה שנים רבות, יותר מארבע מאות שנה, והיו כמה רבנים מארי דאתרין ז"ל והיו רואים שכן נהגו ולא מיחו בידן כלל, וליכא למימר שגם המה בחכמתם טעו וכסבורין היו דהוא מותר גמור, ולזה שתקו ולא מיחו, דחלילה לן לתלות בוקי סריקי בהו שטעו בדין ח"ו. וא"כ לא הוי מנהג בטעות כלל. ע"כ. ושם כתוב ובהסכמת חכמי ארם צובה.

וכן שמעתי מבנו של הגרב"צ אבא שאול זצ"ל יבלט"א הגר"א אבא שאול שליט"א שאביו היה מתיר גם לבני משפחתו פאה נכרית וכמבואר בשו"ת אור לציון (ח' ל ק' א' סי' י, ובספר חן וכבוד הובא גם שתלמידיו ובנו שליט"א מעידים שדעתו היתה להעדיף פאה על מטפחת.

ויש לציין מש"כ בשו"ת אז נדברו (חלק יא סי' נ', ח"י סי' כח, ח"י"ב סי' מא, ח"י"ג סי' נה - נו, וח"י"ד סי' מ"ח) "מה שאיזה רב אמר לכבודו בזה הלשון, שלפי מנהג התימנים חובה שא ש תו תלבש מטפחת... והסביר, שמש"כ המשנה ברורה בשו"ע סי' ע"ה "נהגו להקל" זה לאשכנזים, וכן "כף החיים" שאומר שדעת כל האחרונים כדעת הרמ"א זה רק מהספרדים שמקילין, אבל התימנים היה להם מנהג ללכת בתימן במטפחת. והיה קשה לכבודו על פסק זה וכו', כיון שלא היתה להם אפשרות של קניה, מה שייך בזה מנהג. כבודו צודק מאוד, וגם אני טוען כך... ועוד, שהרי ראש המתירים היה ספרדי, ולא הזכיר שי ש בזה איזה מנהג... ומה שיש אומרים שיש לעשות היכר בין אשת איש לבתולה שלא יבוא להיכשל באשת איש, כבר מחו ליה המוחים בהרבה ספרים (ומובא ביביע אומר) שאין גוזרים גזירות מעצמנו, וגם אצלנו גם הפניות בכלל עריות, וגם בארצות המזרח היה המנהג שגם הבתולות מכסות ראשן... וכף החיים ידע שבזמנו הספרדיות לא הלכו בפאה, ובכל זאת כתב שהסכמת האחרונים להתיר כרמ"א, ומשמע אפי' ברה"ר, אלא ודאי שלא שייך בזה מנהגא".

וכ"כ הגר"ש משאש זצ"ל בכמה מקומות וכפי שהבאתם וז"ל ולענ"ד, מעולם לא היה בזה מנהג אצל הספרדים בחו"ל. לפי ידיעתי במרוקו ארץ מולדתי, לא עלה על

דעת שום אחד מרבני הדור גדול או קסן לדבר בזה כלל, שהרי לא היתה נמצאת פאה נכרית אצלם, רק דרך לימוד המשנה היו קורין פאה, אבל לא ראו ולא שמעו מזה כלל כדי לקבוע מנהג בזה לאסור או להתיר, עיי"ש באורך.

ואין כוונתי לאסוף דעת המתירים, וכ"א יעשה כרבותיו, אך לכנות זה בשם מנהג ובפרט מנהג לאסור לא נראה כלל ב).



[ג]

מכתב מהרב יוסף פרץ לרב מרדכי לבהר על הנ"ל

ואצורף מכתב בענין הספר שקיבלתי מידידי הג"ר יוסף פרץ שליט"א

ספר פסקי חכם דוד ששון רבן

כבוד ידידי הרה"ג הגדול כמוהר"ר מרדכי לבהר נר"ו

שלום וברכה!

ב. ואגב דאירינן בהא, יש ציין מה שמרגלא בפומיה דאינשי שבבא סאלי אמר דברים מאד חריפים ע"ז, ע' בדברי הג"ר יחיאל אבוחצירא הוב"ד בספר חן וכבוד (דף סב) "עוד אומר כי מה שמפיצים בשם מור דו די סידנא בבא סאלי זיע"א, שכביכול יצא בדברים קשים נגד המתירים פאה, יכולנו להעיד בווד או ת שמעולם לא אמר דברים אלו ח"ו, ואין זה דרכו כלל וכלל, ויש מבנות משפחתו שנהגו להקל בזה, וכפי שמעידים גם חתני ולוקחי בנותיו שיחיו, כאשר יראה הרואה בספר "חן וכבוד". וגם חתנו הג"ר ישר אדרעי (דף סג). "מעולם לא שמעתי אותו שדיבר נגד לבישת פאה נכרית. וכמו כן בתו, אשתי שתחי', וכן חמותי הרבנית אשת הצדיק, אמרו שלא שמעו אותו מעולם מדבר נגד לבישת פאה נכרית. ואדרבה, עובדה היא ששתיים מבנותיו לב שו פאה נכרית בצעירותן, וכן אשתי, בתו שתחי', לבשה פאה נכרית בחייו במשך קרוב לעשר שנים, והגם שידע מזה, לא אמר לה מעולם דבר כנגד זה. וכ"כ חתנו הרב הראל שליט"א שם "ולפי שמפרסמים שכאילו כינס את בנות המשפחה, ועורר על האיסור החמור בלבישת פאה, ועוד יותר, שכאילו אמר בכינוס זה שהלובשת פאה מכינה חומר בעירה לשריפתה בגיהנם, רצוני להבהיר שבכל שנות היכרותי עמו לא היה כינוס כזה, ואשתי שתחי' לא זוכרת אסיפה כזו גם שנים רבות לפני כן. יתרה מכך, בנותיו היותר צעירות לבשו פאה כשירה (בארץ ובחו"ל), והוא ידע שהן לובשות פאה, ומעולם לא העיר להן בחריפות* על כך. ולפיכך הבנתי שדעתו האישית היתה שכיסוי ראש עדיף מפאה נכרית, וכמו שרבים גדולים אחרים סברו כן, ושכך היה מנהג בנות עירו ומשפחתו, ועד היום זקנות המשפחה מכסות את ראשן בשני כיסויים, כך שלא נראית אף שערה משערות ראשן, כפי דעת הוזהר הקדוש, וברור שזו היתה אצלו עדיפות ראשונה. אך הוא הבין שיש שינויים, וירידת הדורות, ושאי אפשר לדרוש מבנות ימינו את החומרות הנ"ל, ועל כן העלים עין בהנהגה בענין הפאה, וכך ישנן כיום מבנותיו, כלותיו ונכדותיו, שהולכות עם פאות צנועות, וכמנהגן של רוב בנות דורינו הצנועות. והאמת והשלום אהבו ע"כ.

קבלתי בתודה הספר החשוב "פסקי חכם דוד ששון רבן", ושמחתי בו שמחה רבה, שהוא היה רבה של המדאן, עיר לידתו של מר זקני הגה"צ כמוהר"ר אליעזר בן דוד זלה"ה. והספר ערוך בטוב טעם וממש תענוג ללמוד בו.

ואכתוב קצת מה שהתעוררתי תוך כדי הלימוד:

בפסקים סימן ו' כתב שיש ז' ימי נידות וז' ימי ליבון, והעירו לנכון בהערה ובתחילת הספר בזה, ע"ש. ואציין מה ששמעתי ממ"ז הנז"ל זלה"ה שהמנהג אצלם היה שהיתה טובלת אחר ז' ימי נידות ואח"כ מתחילים ז' ימי ליבון. ובזה מובן הכל בפשטות. ומ"ז סיפר לי מנהג זה בתור דוגמא של מנהגים שאי אפשר להמשיך בהם בזמנינו. ומעניין לברר אצל הזקנים אם יש מי שזוכר ממנהג זה, וכן אם נהגו כן בשאר ערי פרס.

גם אזכיר שהיה לו למ"ז זלה"ה פיאות ארוכות, והיה קושרן מתחת לכיפה, ואמר לי שהתחיל לגדל כיון שראה תמונה של סבו שהיה צדיק בהמדאן, והיה שמו רבי פינחס סהימי זלה"ה, שהיה לו פיאות ארוכות. וגם בספר ראיתי שהזכירו בכמה מקומות שהיו הגויים גוזרים לחתוך הפיאות. וכן היה מנהג כל ארצות הספרדים לגדל פיאות, ורק כשהגיעה המודרניזציה על ידי כ"ח וכדומה התחילו לחתוך.

בספר אור פרס עמ' יט בענין מנין הכריכות. יש לציין שמנהג לקשור הוי"ה הוא מנהג הספרדים, ומנהג לקשור ט"ל הוא מנהג אשכנז, ויש קהלות ספרדים ששינו לט"ל על פי האר"י. וזה מה שכתבתי בענין מנהג מרוקו בזה בספרי הק' אגרות יוס"ף תשפ"א:

מנין הכריכות בציצית

בעיקר דין ומנהג הכריכות, עיין מר"ן בית יוסף ושו"ע או"ח סי' י"א סעיף י"ד, שמעיקר הדין לדידן דלית לן תכלת אין עיכוב, ושראה שנוהגים לעשות ז' ט' י"א ג. וביאר שסבירא להו דהא דתניא לא יפחות משבע ולא יוסיף על י"ג אכריכות שבין קשר לקשר קאי, כפירוש אחרון שכתבו התוס' ונמק"י, ומשום הכי מתחילין בשבע דהפוחת לא יפחות משבע ועולים והולכים משום דמעלין בקודש, וגומרים בשלש עשרה שהיא תכלית העליה שאין מוסיפין עליהן. וראה שם בבית יוסף ודרכי משה (אות ד) שהביא מנהגים שונים. ועכ"פ פסק שאין עיכוב בזה ויכולים לעשות כרצונם. ובספר שושן עדות למהר"ם די ליאון מגלה הזוהר (שער ג' עמ' כ) כתב ענין שתקנו להיות הכריכות ז' או ט' או י"ג. ע"כ. והוא כמנהג שראה השו"ע.

ועיין מגן אברהם (ס"ק כב) שכתב שהרב של"ה והלבוש ושער הכוונות כתבו לעשות באויר השני ח'. וכ"כ פרישה (סכ"ב) בשם מהרש"ל ומטה משה. וכ"כ ט"ז (ס"ק טז) בשם האר"י ושנכון לשמוע אל קבלתו. וכ"כ רבי חיים הכהן מאר"צ בס' מקור חיים.

ועוד כתב מג"א בשם דברי חמודות (הל' ציצית סי' מח) שבציצית של רבי שלמה מולכו היה באויר ראשון י' כריכות ואח"כ ה' וכו' כשם ההוי"ה. ע"כ. וכ"כ עטרת זקנים (אות ה) בשם כנפי יונה (והמגיחים כתבו שלא מצאו כן בכנפי יונה). וכ"כ מהריק"ש בערך לחם שכן מנהגינו. וכן מוכח בשו"ת בית יהודה (ח"א סי' כה), וכ"כ ברכי יוסף (אות ט) שכן נוהגים רוב העולם, אבל המדקדקים נוהגים לעשות ט"ל כריכות כמ"ש האר"י ז"ל. וכ"כ יפה ללב שהמנהג לעשות כ"ו.

ויש עושים בטלית גדול כהאר"י ובטלית קטן הוי"ה, כמו שכתב כסא אליהו (אות ב) שכן הוא נוהג, והביא דבריו מהרח"פ בס' כף החיים סי' י' אות ד'. וכ"כ נהר מצרים (הל' ציצית אות ג) שכן נוהגים במצרים רבים מיראי ה'. אמנם כף החיים (סופר ס"ק מז) כתב שמסתמיות דברי האר"י משמע שאין חילוק ובשניהם יש לעשות ט"ל כריכות.

ובענין מנהג מרוקו, הנה מנהג משפחתנו מעיר מראכש הוא לעשות הוי"ה בין בטלית גדול בין בטלית קטן [וכ"כ אחי כמוהר"ר דוד נר"ו בהגהותיו לספר מגן אבות עמ' תרנג אות יט שכן מנהג מראכש], וכדעת רבי שלמה מולכו, וכעת שהביא לנו מדברי גנת ביתן, התברר שכן נהגו מקובלי מרוקו הקדמונים, וכן כתב רבי אליהו הצרפתי מחכמי פאס הקדמונים בתשובה שהביאה רבי יוסף משאש בס' אוצר המכתבים (ח"ג אלף תשסא) וחזר ונדפס בשו"ת תנא דבי אליהו (או"ח סי' א), וכן כתב כמוהר"ר כליפא בן מלכה זלה"ה בס' כף נקי (עמ' 25) שכן המנהג, [ועיין שם שכדי לצאת כל הדעות נהגנו לעשות ציצית קטן מצמר לבן יום השבת וקשרנו על סדר הש"ע והשל"ה, סימן ט"ל (מה שכתב שהוא כהשו"ע הוא לאו דוקא, שהרי מר"ן כתב לעשות מ' כריכות)]. והנראה מזה שכן היה המנהג הקדום במרוקו לעשות כ"ו. וכן העידו על המנהג רבי שלמה טולידאנו בס' דברי שלום ואמת (ח"א עמ' 38) ובס' זוכר ברית אבות (עמ' 27). וכן כתב המקובל רבי יהודה בר חנין בספרו עץ החיים על מצות עשה מצוה כ"ו: ויש בה כ"ו כרכים כנגד שם הוי"ה. עכ"ל. והוא היה מחבורתו של בעל גנת ביתן.

מוח"ז מהר"ד עובדיה זלה"ה מעיר צפרו בס' נהגו העם (ציצית אות ה) כתב שמנהגם לעשות כהאר"י בציציות. ולא חילק בין ט"ג לט"ק.

מהר"ש משאש מעיר מכנאס בשו"ת שמ"ש ומגן (ח"ג או"ח לב ב) כתב שמנהגם לעשות בט"ג ט"ל ובט"ק הוי"ה, והוא כדברי הכסא אליהו. וכן העיד מהר"א עמאר נר"ו בהגהותיו לס' מגן אבות (עמ' תקעד). [בקיצור שלחן ערוך למהר"ב טולידנו זלה"ה סי' יד סכ"ב הביא מנהג האר"י ומנהג הוי"ה, שיש נוהגים כך ויש כך].

וכן הביא מהר"ר יעקב בן נאים נר"ו מעיר טיטואן שמחלקים בין ט"ג לט"ק, בהגהותיו למגן אבות (עמ' תרב).

וכמוהר"ר ישראל אביחצירא זלה"ה נהג לעשות ט"ל בין בט"ג בין בט"ק. כ"כ בס' ישראל סבא קדישא (פ"ג עמ' 45).

ועיין שו"ת מים חיים משאש (ח"ב סי' צט וסי' קכ), ששאלוהו על מנין הכריכות, וענה שכל אחד יעשה כרצונו כיון שמדינא אין עיכוב בזה. ונראה מזה שבזמנו היו שרצו לשנות המנהג ולכן היו שואלים אותו מה לעשות, ודו"ק.

ועיין בס' עלי הדס (פ"א סכ"ה) שמנהג הספרדים בכל העולם היה לעשות כ"ו, ומנהג האשכנזים היה לעשות ט"ל, ובגלל דברי האר"י עשו פשרה קצת מהספרדים לחלק בין ט"ג לט"ק.

באופן שמסקנא דמילתא שמנהג הספרדים בכל העולם היה לעשות כ"ו כריכות. ובמרוקו יש לנו עדויות על זה משנות השי"ן (גנת ביתן, עץ החיים) ושנות הת' (כף נקי) ושנות הת"ק (מהר"ר אליהו הצרפתי) ושנות הת"ר והת"ש (מנהג משפחתנו עד היום הזה ועד בכלל, וכן מנהג הרבה משפחות).

ויש לציין שכל זה הוא רק כשיש לבן לבד בלי תכלת, אבל מי שיש לו תכלת בציציתו עיין דינו ברמב"ם פ"א מהלכות ציצית ובהשגת הראב"ד שם.

אגב, בגנת ביתן שם כתב שג' חוטים לבן, ואחד תכלת. והוא כדעת הראב"ד והתוס', ודלא כדעת הרמב"ם פ"א ה"ו. וכן מוכח במנחה חדשה להרב איפרגאן (פ' שלח עמ' תקעה). וכ"כ היכל הקודש. ונפקא מינה לנוהגים לשים תכלת בזמנינו, עיין בס' הנני אני עבדך בקונטרס סוד התכלת של מר"ן אאמו"ר נר"ו. אמנם בס' עץ החיים לכמוהר"ר יהודה בר חנין (מצוה כו) כתב ז' לבנים ואחד תכלת וכדעת הרמב"ם. ועיין הגהות רבי יעקב פינטו על ספר הכוונות (שערי בינה דף ב ע"א) שכתב שדברי האר"י שם הם כדעת הרמב"ם.

אור פרס עמ' לב - בענין המנהג שלא לומר תחנון ביום חגיגת הבר מצוה. יש לציין שהמקור הקדום ביותר של מנהג זה הוא בסידור כתיבת יד קודשו של נעים זמירות ישראל החזה"ש כמוהר"ר שלמה הכהן אלחדאד זלה"ה, שכתבו במראכש בשנת

תקצ"ו. שכתב שלא אומרים תחנון ביום שיש תפילין. וודאי כוונתו ליום שמחנכים הקטן להניח תפילין ולא ליום שמשלים י"ג, שהרי במרוקו לא היו מציינים יום זה כלל, ורק היו חוגגים את יום התחלת הנחת התפילין, וכן היה המנהג בכל ארצות ספרד.

אור פרס עמ' נח - שנהגו להחמיר בכלי זכוכית בפסח. יש לציין שכן מנהג משפחתנו להחמיר בזה, והוא מנהג מראכש. וכן משמע בספר של רבי ברוך אסבאג זלה"ה.

שם עמ' קכז בהערה - בענין דעת בבא סאלי בענין פאה נכרית. זה מה שכתבתי בגליון ספר ישראל סבא קדישא עמ' 95: אמר לי כמוהר"ר שלמה בוסו בן כמוהר"ר דוד נר"ו, נכד כמוהר"ר ישראל אביחצירא זלה"ה, שאשתו שהיא בת כמוהר"ר ברוך בן כמוהר"ר ישראל הנז' לבשה פאה והסבא ברכה על הפאה, ויש לו תמונה מזה. וגם הרבה נכדות היו מסתובבות בביתו בפיאות ולא אמר להם דבר, ולא היה דרכו לשתוק כשהיה לו מה לטעון, ט"ו אלול תשפ"א לפ"ק.

והי"ז ביום במוצאי ש"ק י"ב אדר ראשון שנת תשפ"ב לפ"ק פנמה.

בברכה ובידידות
יוס"ף



[ד]

פסוקים שקוראים הקהל בקו"ר במגילה

הרב משה יעקב חפוטא, אב"ד ק"ק דעת תורה לוס אנג'לס, ומח"ס שו"ת שפתי דעת ה' חלקים, ועוד

כתב בספר האשכול סדר פרשיות והפטרות [לכל שוי"ט ותעניות] (אות כא) בשם רס"ג, דעשרה פסוקים ציבור קורא אותם כשהקורא מגיע אליהם, ואח"כ חוזר הקורא וקוראם וכו', ובכתובים שני פסוקים פסוק דליהודים הייתה אורה, ופסוק כי מרדכי היהודי, ויש מוסיפין פסוק איש יהודי, ופסוק ומרדכי יצא, ע"ש. וכ"כ במחזור ויטרי (סי' רמה) אלו הד' פסוקים שזכרנו, וכן בספר המנהגים.

ויעויין עוד בספר המנהיג מר"א בן נתן הירחי, וה"ד ר"ד אבודרהם וז"ל, נהגו בצרפת ובפרובנצ'א לומר ש"צ התחלת ד' אלו הפסוקים במגילה והציבור אומר בקול רם ואח"כ חוזר ש"צ אותם, איש יהודי, ומרדכי יצא, ליהודים, כי מרדכי, ע"כ. והטעם להרבות שמחה לילדים ולכל, ובמשמרת המועדות פי' שהטעם לעורר את הלב אם יתנמנם אחד מהם שלא ירדם, ואומרים אלו הפסוקים שכתובים לגבי מרדכי, וגם פסוק אחרון צריך לעורר את הישנים לברכות שאחר המגילה ומשום כבודו של מרדכי.

וע"ע בשבלי הלקט בדין מצות סדר קריאתה וברכותיה (סי' קצח בסופו), דקוראין בקול פסוקים ויתלו את המן, ופסוק ליהודים היתה אורה ושמחה, ופסוק כי מרדכי היהודי, ואומרים אותם כדי לשמח את התינוקות. וגם בראותם שינוי שואלים מה זה ועל מה זה, ועי"ז מספרים להם גבורותיו של הבורא. ובתניא (סימן מ בסופו) כתב דיש אומרים פסוקים אלו בקול, איש יהודי, ויתלו את המן, ליהודים היתה אורה, כי מרדכי היהודי. [ושור"ר שהביא הרב יפה ללב בסי' תר"ץ (ס"ק יד), וכן כתב בספר עלי הדס (פי"ז ס"ק יז), שמוסיפין פסוק ויתלו את המן].

עוד זכר הרד"א דברי רס"ג דנהגו לו' רק ב' פסוקים ליהודים היתה אורה, ופסוק כי מרדכי היהודי, וסיים הרד"א דכן נוהגים ברוב המקומות בספרד. [ובמש"כ הרד"א וכן נוהגים ברוב המקומות בספרד, י"ל דכוונתו שאומרים ב' פסוקים, או כוונתו שאומרים הד' פסוקים, וסו"ס חזי' דאין מזכירין אלא הפסוקים שיש בהם משום כבודו של מרדכי].

ודברי רס"ג נמצאים באורחות חיים הלכות קריאת ס"ת (אות מא), ומבואר דעשרה פסוקים צבור קורא אותם בתורה ובנביאים וכו', וע"ש [בכתובים] דמנה ב' אלו של המגילה פסוק ליהודים היתה אורה, ופסוק כי מרדכי היהודי. וראיתי בספר הפרדס לרש"י [עניין פורים] שכתב וז"ל: ועוד אמר הרב ר' קולונימוס מה שנהגו ציבור [לומר] בפה איש יהודי, ומרדכי יצא, וגם כי מרדכי היהודי, בשעת מקרא מגילה אינו חובה ואינו מנהג, אלא אמירת התינוקות הוא, עכ"ל.

פסוק בלילה ההוא

ויש שקוראין פסוק בלילה ההוא נדדה שנת המלך בקו"ר, וראה הגה"מ (בפ"א דמגילה) שזכר המנהג שקוראים אלו הד' פסוקים שזכרנו, וכתב טעמא אחרינא דאי"ז אלא מנהג שנהגו לשמח התינוקות ולזרזם, וע"ע בכלבו שכתב ג"כ ד' פסוקים אלו. והעתקתי דברי כל אלו הקדמונים מהגאונים והראשונים להראות הפסוקים שזכרו

והטעמים ג"כ, ובשום חד מהנך לא נזכר לומר פסוק בלילה ההוא בקו"ר. וכל הנך הטעמים הנז' בדבריהם [לזרז שלא ירדמו, או לשמח התינוקות, או כדי שישאלו, או משום כבודו של מרדכי] לא יהני לטעם אמירת פסוק בלילה ההוא בקו"ר.

ואמנם אע"פ שלא ציינו פסוק דבלילה ההוא, סו"ס נזכר שיש אומרים עוד פסוקים, וכדאיתא בארחות חיים (כנז' לעיל) הלכות מגילה אות ל', לאלו הד' פסוקים שזכרנו וע"ש שסיים וז"ל: ויש אומרים איש יהודי ויש שאין אומרים איש יהודי, ואומרים אחרים, והכל הולך אחר המנהג, ע"כ. ומבואר שהיה עוד מנהגים לומר פסוקים, מלבד אלו הנזכרים, וכגון ויתלו את המן כנז'.

ופסוק בלילה ההוא שאומרים בקו"ר, לא מצאתי לו מקור קדמון, וחיפוש מחיפוש מצאתי בספר חמדת ימים (עניין פורים פ"ג אות ע"ה) שכתב דהקהל אומרים פסוק בלילה ההוא. [חמדת הימים חיברו רבי בנימין הלוי, תלמיד תלמידו של האר"י, וי"א שמחברו הוא נתן העזתי והרבה דברים נאמרו בשם ספר חמדת הימים ונתקבל בקהילות ישראל באיטליה ובגלילות אפריקה ועוד, ויש שפוסלין אותו וסו"ס לפני הקילקול אהנו דבריו, ובספר רוחות מספרות לר"י פתיה כתב שתיקן את נשמתו, ודי לנו במה שרבונו יוסף חיים בעל הבן איש חי מביא דבריו תדיר].

ובקושטא שבדברי הגאונים והראשונים לא נמצא פסוק בלילה ההוא שיש לאומרו בקו"ר כל הקהל וכמש"כ, אולם זכרוהו האחרונים, וכבר עמד ע"ז הרב יפה ללב בס' תר"ץ (אות יד) שלא נמצא לפנינו בקדמונים פסוק זה. ומצאתי בסידור בית עובד שהביא הד' פסוקים הנז', והוסיף שבני ספרד מוסיפין פסוק בלילה ההוא משום דשם עיקר הנס ומנהג נכון הוא, עכ"ד. ועוד מצאתי לר' ש"ט גאגין בספרו כתר שם טוב [קיידיאן תרצ"ד עמוד תקמ] שהביא אלו הד' פסוקים, וכתב עוד דמנהג אסמ"ת [אר"י סוריה מצרים תוגרמה] לומר פסוק בלילה ההוא, וכ"כ הרי"ח בספרו בן איש חי (שנה ראשונה פרשת תצוה הלכות פורים אות ז'), וכ"כ במקור חיים [הרח"ד הלוי ז"ל] [פרק רלב סעיף כב] דעתה נהגו להוסיף פסוק בלילה ההוא.

ויעויין בש"ס מגילה (פ"ב דף יט.) מהיכן קורא את המגילה, וס"ל לרשב"י דסגי להתחיל לקרוא מגילה מפסוק בלילה ההוא, ואמרי' בגמ' דהוא תוקפו של נס. וכתב המהרי"ל בהלכות פורים כי נאה בעיניו מנהג של הרב שלום כ"ץ שהיה קורא את המגילה ומגביה קולו בפסוק בלילה ההוא נדדה שנת המלך, כי אז תחילת הגאולה, וה"ד בפוסקים. וסו"ס לא נמצא מקור למנהג לומר פסוק בלילה ההוא בקו"ר כל הציבור, קודם דברי הרב חמדת הימים.

המנהג בערי המערב

ובחפשי לדעת מקור למנהג אבות, זאת מצאתי מש"כ בספר נתיבות המערב (ענייני חג פורים אות יב), דבמרוקו אמרו פסוק כי אם החרש תחרישי ופסוק בלילה ההוא ופסוק וכל מעשה תקפו וגבורתו. וראיתי שכתבו דיש מתחילים מרווח והצלה, וכן פסוק וכל מעשה תקפו וגבורתו, ולא זכרו פסוק בלילה ההוא. ובספר ברית כהונה [מנהגי ג'רבה] (מערכת מ' אות י"ז) מצאתי שכתב דאומרים ד' פסוקים, וגם פסוק בלילה ההוא.

וסו"ס לא רק הספרדים אומרים פסוק בלילה ההוא בקו"ר, אלא גם עדות המזרח [יוצאי סוריה ועירק ומצרים וטורקיה] ראיתי שנהגו הקהל להגביה קולם בפסוק בלילה ההוא והש"ץ חוזר על הפסוק, ומה טוב ונעים שיעשו כ"א כמנהג קהילתו ומנהג אבותיו. וכן א"א מוסיף פסוק בלילה ההוא, ופסוק וכל מעשה תקפו וגבורתו, ועדיין לא ביררתי אם עושה כן בגלל מנהג קדום שהיה להם או בגלל רבינו הבן איש חי שמנהגיו נתפשטו בכל ישראל, וכל אחד ומנהגו איש על דגלו באותות לבית אבותיו.

ובר"מ או"ח (סי' תר"צ) הביא דנוהגים הקהל לומר בקו"ר אלו הד' פסוקים שכתבו הקדמונים ונז' ברמ"א ג"כ וכן המנהג בכל ישראל, וכבר כתב השו"ע בספרו הגדול ב"י בעניין הפטירות דר"ד אבודרהם בקי באלו המנהגים טפי מאחריניה, והם עיקר בודאי.

ת"ח מש"כ בספר חזון עובדיה להרשל"צ הג"ר עובדיה יוסף על המועדים, וכ"כ בנו ידידי הרשל"צ הרה"ג יצחק יוסף שליט"א בספריו וזכר ג"כ מהמקורות שכתבתי, וכתב בשמם שאומרים פסוק בלילה ההוא נדדה שנת המלך. והם דברי הבא"ח כמש"כ או אולי אחר דברי הרבנים יוסף [ובמש"כ בשם רבותינו הראשונים פליטת הקולמוס היא, דבכל אלו הנז' כתוב שיאמר פסוק כי מרדכי היהודי ולא היה אחד מהם שזכר לומר פסוק בלילה ההוא. ובע"ה כשאפגשהו לרשל"צ אשאלו לד"ז, שהרי נגרר אחרי הרב בן איש חי והיה לו לציין דבריו של הרב חמדת ימים ובית עובד והרי"ח ולא דברי אלו הראשונים שכתבו בהיפך].

סיום קריאת הפטרה או דברי הנביאים

ומנהג אבותי שאנחנו מוסיפין לקרוא בקו"ר פסוק וכל מעשה תוקפו וגבורתו, ואחריו שוב מוסיפין פסוק אחרון, כי מרדכי היהודי הקהל קורא והש"ץ חוזר ע"ז

בקו"ר. ואולם מנהג זה לאו דוקא משום שיש בפסוקים אלו נס פורים טפי מאחרינייה או גדולת מרדכי, אלא שכך המנהג בכל שבת בקריאת ההפטרה שהקהל קורא פסוק אחרון בקו"ר ואח"כ הש"ץ חוזר אחריהם, וכן בסיום נ"ך שקוראין כל הקהל פסוק אחרון והבעל קורא חוזר אחריהם. ויש שנהגו לעשות כן בב' פסוקים אחרונים וע"כ נהגנו בזה.

ולמעשה קריאת הפסוקים הנז' אף אינו מנהג כלל שחייבין לנהוג בו, גם לא לדעת רס"ג והראשונים, ואי"ז לעיכובא באיזה אופן, ופסוק בלילה ההוא אף לא נזכר בדברי אלו הגאונים שזכרנו מלבד הא"ח שרמזו לפסוקים אחרים, וכנר' כיון לפסוק ויתלו את המן שנז' בראשונים, ושמא כיון גם לפסוק דבלילה ההוא. ומש"כ הרב בא"ח הוא בעיקר מנהג בגדד וכן שאר גדולים כ"א במקומו, ובעיקר נכון להחזיק במש"כ רד"א והראשונים, וכבר נתקיים בנו הספרדים ובני ישראל יוצאים ביד רמ"א, והקוראים שאר פסוקים בקו"ר ימשיכו במנהגם.



[ה]

בענין גילויי שערות מול ספרי קודש

הרב יעקב אהרן סקוצילס, רב ומו"צ וראש כולל מח"ס אוהל יעקב, ירושלים ת"ו

לכבוד הגאון הגדול רבי גמליאל הכהן רבינוביץ שליט"א, דומ"ץ ברחובות ומח"ס גם אני אודך ושא"ס,

בדבר השאלה שלא ראית לה מקור, אודות אשה שמוכרת פאות נכריות בביתה, ושם הנשים מגיעות לסדר את הפאה, ולצורך כך הן צריכות לגלות את שערותיהן, ובאותו חדר שעובדת האשה יש ספרי קודש על המדפים, האם מותר לעשות כן, או האם צריך לכסות את הספרים.

והנה, אסור לגלות ערוותו כנגד ספרי קודש, וכן אשה צריכה ליזהר שבשרה לא יתגלה כנגד הספרים, כיון שטפח מגולה באשה הוא ערוה. כ"כ במשנה ברורה (סימן מה ס"ק ה). ודעת הגר"נ קרליץ זצ"ל מובא בספר נקיות וכבוד בתפילה (פרק יב הערה 23).

מעיקר הדין מותר להיות בגילוי ראש בפני ספרים אפילו לגברים, אך לכבוד התורה ראוי למנע מזה, כך אמר הגר"נ קרליץ זצ"ל, הביא בספר חוט שני הל' תשמישי קדושה (עמוד רסו) שמרן החזון איש זצ"ל כשהיה מסתפר בחדר שיש בו ספרים הורה לכסות הספרים. ונראה שאין הקפידא דוקא משום התספורת, אלא מפני גילוי הראש בפני הספרים. ואיסור גילוי הראש בפני הספרים גם כן לא מצינו, ולא מדינא הוא, אלא מהרגשת הלב לכבודה של תורה.

ויש לעיין בנידון דידן האם הוא דומה למה שכתבו הפוסקים בזהירות החלפת חיתול מול ארון ספרים, שהארכנו במקום אחר בחומר הענין, וצדדי לימוד זכות כשצריך להקל בזה, או שמא אינו דומה ולא מצאנו כן לענין שערות מגולות של אשה.

אח"כ הגיע לידי ספר יבקשו מפיחו (הל' תפילה חלק ג עמוד שפז), ושם פסק מרן הגר"ש אלישיב זצ"ל, שצריך להזהר שלא יגלה מקום הערוה בפני ספרים. אבל מותר לגלות שאר מקומות המכוסים בפני ספרים, וטעמו משום שלא מצאנו איסור לגלות שאר מקומות המכוסים בפני ספרים. ואפילו לפי הרא"ש (ברכות פרק ג סימן לז), שסובר שהטילו דין ערוה על שאר מקומות הגוף, ואם כן, יתכן שאין לגלות שאר מקומות המכוסים בפני ספרים כשם שאין לגלות מקום הערוה בפני ספרים, מכל מקום כיון ששאר מקומות הגוף נחשבים ערוה רק מדרבנן, לא מצאנו שנחשב בזיון הספרים כשמגלה בפניהם מקום שאינו ערוה מדאורייתא, אלא רק מדרבנן. וציין עוד לשו"ת תשורת ש"י קמא (סימן נא ס"ק ב), שכתב שדברי הרמ"א או"ח (סימן ערה סעיף יב) שלא יעמוד ערום בפני הנרות משום ביזוי מצוה, הוא רק מקום הערוה ולא שאר מקומות הגוף.

ולכן נראה שמעיקר הדין בודאי אין צורך להחמיר בזה, מיהו מי שרוצה להקפיד קצת דומיא דחיתול מול ספרים תע"ב, ובפרט שמגלים שערות נשים בקביעות, וכ"כ לי המח"ס שבט הקהתי שליט"א, שבקביעות יש להקפיד לכסות הספרים כמו שאין לחתך חיתול נגד ספרים, כמ"ש הפוסקים כן בקביעות. ואם יש דלתות מזכוכית יש להקל.

בברכה מרובה,
יעקב אהרן סקוצילס



[1]

תגובה לתגובת הרב שאול סימן טוב בגליון יא, בענין טלטול ספר תורה

הרב ינון צור, כולל תפארת דוד, ליקווד

לכבוד הרב שאול סימן טוב, באשר ראיתי את אשר כתבת בחזרה על מה שכתבתי בענין טלטול ספר תורה, שמחתי מאד לקרוא את מה שכתבת בנושא, והנני בזה להשיב ולהעיר כמה הערות שנתעוררו לי בזה כדרכה של תורה, ויהי רצון שהקב"ה יאיר עיננו בתורה הקדושה.

מה שדחית הך סברא שאם לכהן גדול מותר להוציא בשבילו ספר תורה כ"ש לתלמיד חכם וכתבת שאינה מוכרחת כלל, סתמת דבריך ולא פירשת למה אינה מוכרחת. ולכאורה זו היא משנה ערוכה בסוף מסכת הוריות (יג.), שממזר תלמיד חכם קודם לכהן גדול עם הארץ. הנה לפניך שמעלת תלמיד חכם גדולה יותר ממעלת כהן גדול. ובירושלמי (יומא לו:) שהביא הבית יוסף (אור"ח סו"ס קלה), איירי בכל כהן גדול אפילו אינו תלמיד חכם, דהא קתני סתם ולא חילקה הגמרא, ומבואר מהירושלמי שמעלת כהן גדול מהני להביא אליו ס"ת, אם כן כ"ש שמעלת תלמיד חכם יהני להביא אליו ס"ת, כי הרי מעלתו גדולה ממעלת כהן גדול.

ועוד מצינו להרב שבות יעקב (ח"א סי' יא), שרצה להוכיח ממה דאיתא במסכת מכות (כב:), אמר רבא כמה טפשאי שאר אינשי דקיימי מקמי ספר תורה ולא קיימי מקמי גברא רבה דאילו בס"ת כתיב ארבעים, ואתו רבנן בצרו חדא, שקדושת תלמיד חכם עדיף אפילו מקדושת ספר תורה, ע"ש שביאר באיזה תלמיד חכם עסקינן. ועיין במחזור ויטרי (הל' קריאת התורה או' יג) וז"ל, ואתא ספר תורה מק"ו מתלמידי חכמים, דקאמרינן (קדושין לג:) איבעיא להו מהו לעמוד מפני ס"ת, ר' חלקיה ור' סימון ור' אלעזר אמרו, מפני לומדיה עומדין מפניה לא כ"ש, וכיון דמק"ו קא אתי, משוינן ליה כחכם ולא משוינן ליה יותר מחכם, עכ"ל, ע"ש.

ומה שכתבת שלפי גירסת מרן הב"י משמע שפיר שרק לאדם גדול ככהן גדול התירו ותו לא, לא ידעתי מנין ראית זאת בלשונו, הלא הב"י לא הזכיר יותר ממה שכתוב בירושלמי, ולשון הירושלמי הוא "אלא על ידי שהן בני אדם גדולים התורה מתעלה בהן", שנותנת טעם למה לכהן גדול שרי להביא אליו ס"ת, והוא מפני שהוא אדם גדול ועי"ז התורה מתעלה.

הנה הירושלמי תלתה הדין בסברא, ולא סתמה לומר מפני שהוא כהן גדול התורה מתעלת. וא"כ זיל בתר טעמא, וכל שהוא אדם גדול שיהיה בזה מעלה לס"ת מותר להביא אליו. והנה מעלת התלמיד חכם גדול משל כהן גדול כמו שהוכחנו, ופשוט שאם מותר להביא ס"ת לכהן גדול מטעם שכתוב בירושלמי, שיהיה מותר מטעם זה להביא ס"ת לתלמיד חכם.

ועוד, שאם כבר באת לדייק בדברי מרן הב"י, לכאורה אדרבה, מדויק היטב בדבריו שגם לאדם חשוב מתיר, ולא כמו שכתבת ד"שפיר משמע מדברי הבית יוסף דרך לאדם גדול ככהן גדול התירו ותו לא'. שהרי כשהביא מרן הב"י את דברי הירושלמי לא הביאו ממש כמו שהוא לפנינו, שהנה לפנינו ביומא איתא 'אלא על ידי שהן בני אדם גדולים', משמע דקאי על הכהן הגדול שבו איירי שם בגמ', שעל ידי שהוא אדם גדול התורה מתעלת על ידו. אמנם הבית יוסף כשהזכיר את דברי הירושלמי לא הביאו בזה הלשון, אלא ז"ל [אלמא] אלא על ידי בני אדם שהם גדולים, התורה נתעלה בהם, עכ"ל, ע"ש. ולא כתב ע"י שהן בני אדם גדולים, ומשמע היטב מלשונו שבכל בני אדם גדולים מיירי, ולא דוקא מי שהוא כהן גדול. הרי שמרן הבין את תירוץ הירושלמי שהיא כנותנת כלל, שע"י בני אדם שהם גדולים, התורה מתעלה, וכיון שהכהן הגדול הוא בכלל הני דמיקרי אדם גדול התורה מתעלה על ידו. א"כ לכאורה כן הדין בכל אדם גדול.

וסיוע לדברי מדברי התשב"ץ קטן (סי' קפט), שגרס בירושלמי ממש כלשון הב"י, ורצה ללמוד מזה להתיר להביא ס"ת אף לעשיר מכובד שאינו ת"ח. הנה שהלשון שהביא מרן הב"י משמע דלא איירי רק בכהן גדול דוקא אלא בכל אדם חשוב, אלא שמהמשך הירושלמי מבואר שלאדם שאינו ת"ח אין להוציא בשבילו ס"ת, וכ"כ בביאור הלכה (סי' קלה סע' יד), ע"ש.

ויותר מזה, אם תדייק בלשון המרדכי (סו"פ קמא דר"ה) שהוא מקורו של הבית יוסף, תראה שבלשונו הוסיף עוד בזה וז"ל, אלא על ידי בני אדם שהם בני אדם גדולים התורה נתעלה בהן, עכ"ל, ע"ש. ומבואר היטב מלשונו שבכל בני אדם גדולים איירי, שמותר להביא להם ס"ת כיון שהתורה מתעלה בהם.

ולפי זה מיושבים היטב דברי הרב עובדיה יוסף זצ"ל ביבי"א (ח"ז אור"ח ריש סי' נו), שאף לדעת מרן הב"י יש להתיר להביא לו ס"ת לתלמיד חכם, וק"ו מעליא קאמר, ואין זה נוגד כלל לדעת מרן הב"י. ואיני יודע למה הנפת ידך על הרב עובדיה יוסף זצ"ל, לומר שעצם סברתו אינה מוכרחת כלל ושלפי גירסת הב"י שפיר מבואר להיפך, ואי משום שסתם זאת מרן הב"י ולא פירש שמותר להוציא ס"ת גם לת"ח,

אין זאת ראייה שדעתו היא לאסור בזה, כמו שהוכיח כבר הרב ביבי"א (שם), מלבד מה שכבר הוכחנו מלשוננו של מרן הב"י שדעתו להתיר גם לת"ח.

ועוד יש להוכיח כן מפירוש קרבן העדה על הירושלמי (יומא שם) שפירש וז"ל, אלא ע"י שהכהן הגדול והסגן מהם בני אדם גדולים וחשובים, כבוד היא לתורה שתבא לידם, וגם היא מכבדת אותם. והא תמן בבבל מביאין הס"ת לגבי ריש גלותא אע"פ דלפעמים אינם חשובים כל כך בתורה ובמצות, עכ"ל. וכן פירש בירושלמי סוטה (פ"ז ה"ו), ע"ש.

הנה מבואר מפירושו שהיה לו את הגירסא שלפנינו שע"י שהן בני אדם גדולים, התורה מתעלה בהן, ואם תאמר שכוונת הירושלמי היא לכהן גדול דוקא ותו לא, א"כ למה היה צריך הרב קרבן העדה לפרש את קושיית הגמ' ממה שהיו מביאים את הס"ת לריש גלותא, שהוא מפני שלא תמיד היו גדולים בתורה ובמצות, הלא לפי דברך שכוונת הירושלמי הייתה למעט שדוקא כהן גדול וסגנו מותר להביא להם ס"ת אבל לת"ח לא, אפילו אם היו הריש גלותא תלמידי חכמים וחשובים בתורה ובמצות, היה קשה למה הותר להביא להם ס"ת. אלא על כרחך משמע מפירוש קרבן העדה דאילו היה הריש גלותא חשוב בתורה ובמצות לא היה קשה לירושלמי כלל למה מביאין לו ס"ת אע"פ שאינו כהן גדול. והיינו משום שפשוט היה לו שמעלת הת"ח גדולה משל כהן גדול.

והמהר"ם פאדווא (סי' פח), שנדחק לפרש לפי הגירסא שלפנינו שגדולים היינו כל גדולים במשמע אף הממונה לשררה, היינו מפני שהוא הבין שלפי גירסא זו כיון שלא הוזכר שהן גדולים 'בתורה', על כרחך בסתם גדולה איירי ולא בתורה תליא, ובכ"ז מעלת ריש גלותא לא היה כדאי להביא להם ס"ת, ועל כרחך דכהן גדול דוקא קאמר. אבל לגירסא שהיה לו במרדכי שהוא ע"י שהם גדולים בתורה, נתעלית בהם' פירש שפיר שהקושיא מהריש גלותא היתה מפני שלא היו תמיד נחשבים לגדולים בתורה.

והנה הרב קרבן העדה פירש כן אף לפי הגירסא שלפנינו בירושלמי, ועליו סמך הרב ביבי"א, וא"כ אין להקשות מהמהר"ם פאדווא, ובפרט שהוא עצמו יישב את הגירסא שלפנינו שבכל אדם גדול מיירי אפילו אם אינו ת"ח, ע"ש. וא"כ כבר לא מוכח מידי מלשון הירושלמי שלפנינו שרק לכהן גדול מותר להביא לו ס"ת. עוד ראיתי שהלבוש כתב שהמקור לדברי הרמ"א שלאדם חשוב שרי הוא משום "דעל ידי בני אדם שהם גדולים, התורה מתעלה בהם" וזהו הלשון ממש כמו שהוא בבית יוסף, וראה הלבוש ללמוד מזה להתיר לאדם חשוב.

וגם מפירוש הפני משה (סוטה פ"ז ה"ו) יש ללמוד כן, שפירש את קושיית הירושלמי "והא תמן" בבבל מביאין התורה בבית ריש גלותא, אף שלפעמים אין שם בני אדם גדולים וחשובים כל כך. הנה מבואר מפירושו שלכל אדם חשוב התירה הירושלמי להביא אליהם ס"ת. ובזה יתיישב מש"כ התשב"ץ הקטן הנ"ל, ועוד ראשונים שנביא בסמוך בעזה"י, שלמדו מהירושלמי שלכל אדם חשוב מותר להביא אליהם ס"ת, ולא קשה עליהם מה שהקשה בשו"ת מהר"ם פדוואה (סי' פח).

וכן ראיתי שהקשה כן להדיא הביאור הלכה (סי' קלה סעי' יד) על התשב"ץ, ממה שהקשתה הירושלמי מהריש גלותא דמשמע שאע"פ שהיו חשובים, עדיין לא נחית הירושלמי שהיו מביאים אליהם ס"ת. ע"ש. ולפי הנ"ל מבואר דלא קשיא מידי שבאמת יש לפרש שקושיית הירושלמי היא משום שלא תמיד היו הריש גלותא אנשים חשובים כמו שפירש הפני משה, אבל אנה"נ אם היו אנשים חשובים לא היה קשה לירושלמי מהם כלל. ולא תלה הפני משה את החשיבות בתורה אלא פירש סתם חשיבות. וכ"כ גם להדיא המראה פנים שם, שהמרדכי הנ"ל למד מהירושלמי שאם היה אדם חשוב מוליכין הס"ת אצלו, ומביאו הרמ"א בהגה באור"ח (סוף סי' קלה), עכת"ד, ע"ש.

ומה שרצית להוכיח ממה שכתב המאירי בסוטה שלפי הגירסא שלפנינו, דוקא באדם גדול כמו כהן גדול מוציאים לו ולא לשום אדם אחר אפילו לת"ח. אכן שכן נראה דעת המאירי לפרש את דברי הירושלמי, אבל הוכחנו כבר שאין כן דעת המרדכי שאותו הביא הבית יוסף. ואיננו מחויב ללמוד את דברי הירושלמי כמו שלמד המאירי, ובפרט שיש לנו הרבה ראשונים שלא למדו את הירושלמי כמו המאירי שרק לכהן גדול שרי, והם האור זרוע (הל' ק"ש סי' ט), והגהות אשר"י (ברכות פ"א ס"ז), ומהר"ם פאדווא (סי' פח), ותשב"ץ קטן (סי' קפט). וראה בחזון עובדיה (שבת ח"ב עמ' שט) שכתב וז"ל, ומ"ש בכף החיים שם, בשם הרב יד אהרן, בשם עדות ביהוסף שלדעת מרן בשו"ע שלא כתב שלצורך אדם חשוב מותר, נראה דס"ל שאפילו לאדם גדול וחשוב אין להתיר, ורק לכהן גדול וכיו"ב מותר, והובא בספר יד אהרן. נראה שזה אינו, שהרי האור זרוע למד מהירושלמי להתיר לאדם חשוב בעירו, וכמו שפסק הרמ"א, ולמה נעשה מחלוקת חנם בין מרן להאור זרוע, עכ"ל. [ומה שציינת שהמאירי נמצא בדף כנראה שנפל שם ט"ס כי אינו אלא בדף לב. שם.]

ומה שכתבת אח"כ שאף המשנ"ב הבין כן בגירסת הירושלמי שלפנינו, ומה שכתב 'שלשון הירושלמי מורה להיפך' כוונתו לומר דלא שרינן אלא לאדם גדול ככהן גדול. מחמכ"ת לא כן הדברים, אדרבה פשוט הוא לקורא שם שכוונתו לומר שלשון הירושלמי מורה להיפך שדוקא לאדם גדול כמו ת"ח מותר להביא אליו ס"ת, ולאפוקי

אדם שגדולתו הוא מחמת עשרו וכיו"ב, וכן גם מבואר היטב בשער הציון (או' נ), ע"ש.

ומה שתירצת על מה שהיה לי קשה בדברי האור זרוע מנין יצא לו דין זה דבעינן שיהיה גם חולה, יפה תירצת, אבל עדיין לא תירצת מנין יצא לו הדין דלחולה בלבד מותר להביא אליו ס"ת אע"פ שאינו ת"ח. כי הראיה שהבאת שמדובר בירושלמי בכהן גדול ביוה"כ שמן הסתם היה חולה מחמת התענית והעבודה של יוה"כ, התם איכא תרתי אדם גדול וחולה, אבל לחולה בלבד עדיין קשה מנין יצא לאור זרוע דין זה. וכן גם תמה הרב מנחת פתים (אור"ח סי' קלה).

וראיתי שתירץ זאת המשנ"ב בביאור הלכה (שם ד"ה אין מביאין), שכתב שיצא לו דין זה מהירושלמי, כי הבין שהירושלמי שהקפידה שלא להביא ס"ת אלא לאדם חשוב, איירי דוקא באנשים שיש ביכולתם ללכת אצל הס"ת, אבל באנשים שאנוסים כגון חולה שאינו יכול ללכת לס"ת, מעולם לא הקפידה הירושלמי להביא אליו את הס"ת. וכמו שרצה הפר"ח (סי' קלה או' יד) לחלק.

ומה שכתבת שיש ללמוד ממש"כ הגאון חיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח דין מה), שכתב שם "הוראה ברורה" לאסור, ומה שכתב להתיר בספרו לדוד אמת (סי' ד או' י), אינו אלא העתקה מהספר אמת ליעקב. ועוד שספרו טוב עין הוא בתראה, וממילא כבתראה פסק. לכאורה אין דברים אלו מוכרחים כלל. גם מה שכתב בטוב עין אין זו הוראה ברורה כלל. כי בשלמא אם בשני הספרים בא לפסוק היינו הולכים כבתראה, אולם הוראה את סדר הדברים בשו"ת טוב עין שם, יראה שמביא הרבה מאד מכת"י הרב דוד קורניאלדי זצ"ל עיין באו' לג, לט, מג, מה, ומז, ולא הביאם לפסק אלא כמראה מקום, וגם בשירי ברכה (סי' קלה או' ו), הביא דבריו של הרד"ק כמו שהביא בשו"ת טוב עין, ועל זה כבר כתב בפירוש, בהקדמתו לספר מחזיק ברכה שכל דין שמוכא במחזיק ברכה ובברכי יוסף ובשירי ברכה מספרי דפוס או כת"י לא בא כהסכמה לדין, אלא כמראה מקום בלבד, אם לא שיפרש במקומו שכן הוא עיקר, והמעין יבחר, ע"ש. וכ"כ שוב במחזיק ברכה (אור"ח סי' תקמח או' ג), ובשו"ת חיים שאל (ח"א סי' ח), ובכסא רחמים (עמ"ס סופרים פ"א הלכה יא), וביוסף אומץ (סי' פב), ע"ש. ולכן לא נראה שמפני שהביאו ס"ל כמותו. וכן גם מה שהביא במחזיק ברכה (סי' קלה או' ו) את דברי המור וקציעה, לא פירש שכן העיקר, ואיננו אלא מראה מקום בלבד.

ומה שכתב בשו"ת טוב עין על דברי הרד"ק שיפה כתב, אין זה מקרי הוראה ברורה, כי הנה בברכי יוסף (סי' קלה או' יג) הביא מחלוקת בדבר, שהמהר"י אירגאז כתב שעל דרך הסוד לא נכון לעשות כן, והביאו הרמ"ך בשבחי תודה, אבל מהר"ר יעקב

אבוהב בתשובה כ"י התיר. ובטוב עין הביא מכ"י של הרב דוד קורנאלדי זצ"ל שיש לאסור, ועל זה כתב הגאון חיד"א וז"ל, ואע"פ שבכל המקומות נהגו להקל, ובפרט כשיש הכנה מקודם, יפה כתב הרב רד"ק שאין להורות להקל, ועיין מה שכתבתי בברכי יוסף משם הרב החסיד הרמ"ך בשבחי תודה משם הרב עיר וקדיש מהר"י אירגאז ז"ל, עכ"ל, ע"ש.

הרי לא כתב אלא יפה כתב, ולא פירש שכן עיקר, ואפשר שר"ל שיפה כתב שכיוון בזה לדעת המהר"י אירגאז, ולא דוקא שבא לפסוק הכי, ולא הייתי קורא לזה הוראה ברורה. וכמו שנראה מהמשך לשונו, שכתב "ועיין מה שכתבתי" ולא כתב "וכמו שכתבתי" כי לא בא להכריע בזה לאסור. וגם העיד לנו הגאון חיד"א ש'בכל המקומות נהגו היתר' ועל כרחך נראה שהוא משום שלדינא פסקו הגדולים להקל, וכמש"כ גם בספרו לדוד אמת להדיא שמותר. ולא הייתי עושה מזה סתירה למש"כ בלדוד אמת.

ויותר מזה נראה לומר, שאע"פ שספרו טוב עין נדפס כמה שנים אחר ספרו לדוד אמת, מ"מ יש לפסוק כמש"כ בלדוד אמת. כי בהקדמה לספרו לדוד אמת כתב בפירוש שהוא קציר האומ"ר מהספר אמת ליעקב מכיון שהספר אמת ליעקב מעלה ארוכה, והוסיף לכתוב וז"ל על כן קדמתי להקל מעל תלמידי דבי רב מקצר ועולה, "וכן לדבר הלכה הנראה לפי קוצר דעתי", וכו' עכ"ל, ע"ש.

הנה ביאר היטב שאע"פ שמצטט מספר אמת ליעקב, מ"מ ס"ל שכן ההלכה במה שכתב בספר לדוד אמת. ואילו בטוב עין (ריש סימן יח), נתן הקדמה שאלו הם קצת הגהות על שו"ע ולא נראה מזה שבא לפסוק כן בדוקא. ואם מש"כ בהקדמתו למחזיק ברכה שכל מש"כ בברכ"י ומחזיק ברכה ושיורי ברכה מספרי דפוס או כת"י לא בא אלא למראה מקום בלבד, כ"ש שיאמר הכי עמש"כ בטוב עין שם, כי הם נמי אינם אלא הגהות על שו"ע והרבה מהם מכת"י, ממש כמו שהוא בברכ"י מחזיק ברכה ושיורי ברכה. ולכן לא נראה לדחות את מש"כ כאן בלדוד אמת שזו היא הוראה ברורה, מפני מש"כ בטוב עין. ולכן נלע"ד שיותר יש לפסוק כדברי הגאון חיד"א בספרו לדוד אמת אע"פ שקדם לספרו טוב עין.

גם מה שכתב שמה שרצה הפר"ח להוכיח מהירושלמי שלכל חולה ואנוס אפשר להביא אליהם ס"ת, שאין זה אלא לדברי האור זרוע שלאדם חשוב שרי, אבל לסברת המרדכי אין כאן ראייה מכיון שלא התירו אלא למלך או לכהן גדול בלבד. אין

זה מוכרח כלל כי טענת הפר"ח היתה, שמהירושלמי אין ראייה לאנוסים שאינם יכולים לבא לס"ת, כי שם מדובר בכהן גדול שיכול הוא ללכת לס"ת, וא"כ אפשר שרק בבני אדם שיכולים ללכת אל הס"ת הקפידה הירושלמי לא להביא אליהם ס"ת, כי אם לכהן גדול ומלך כיון שמתעלה על ידם אע"פ שהיא באה אצלם. אבל בבני אדם שאנוסים ואין להם שום אפשרות כלל ללכת אצל הס"ת, אפשר שמודה הירושלמי להביא אליהם ס"ת, דבכה"ג ניחא ליה לס"ת לילך אצלם כדי שיצאו בו ידי חיוב היום מקריאת התורה, דבזה ליכא הטענה ד'בכל אתר את אמרת הולכין אחר התורה' כי הם אינם יכולים ללכת אצל הס"ת. וכן ראיתי שדייק כן הערוך השלחן (או' לא) מהירושלמי, ע"ש.

ואפילו אם כנים היו דבריו, כבר הוכחנו לעיל שלא כן סברת המרדכי. ועוד הלא הפר"ח בעצמו הביא את 'המרדכי' ועליו כתב את דבריו, ואיך כתבת שאין דברי הפר"ח אלא לפי האור זרוע ולא לפי המרדכי. ועוד עיין בדברי הפר"ח שכתב להדיא שמדברי המרדכי משמע שלאדם חשוב מביאים לו ס"ת אפילו אינו כהן גדול, וכמו שכתבנו בדעת המרדכי, וז"ל אלמא דאפילו ביוה"כ אם הם בני אדם גדולים, התורה הולכת אצלם, אבל באינשי דעלמא לא, עכ"ל. ותמוהין דבריו.

אולם מודה אני שאינו מוכרח מה סבר המרדכי לגבי חולה סתם, ואפשר שאוסר להביא לחולה כמו שאסר להביא לחבושים, וכן תהיה דעת השו"ע שפסק כדברי המרדכי, וכמו שכתב המשנ"ב (ס"ק מו) בדעת השו"ע. אולם אפשר לחלק בין חולה לחבושים בבית הסוהר כמו שכתבנו בראשונה. אבל ודאי במה שכתבתי בדעת מרן הב"י והמרדכי שסוברים הם שלת"ח מותר להביא אליו ס"ת, עדיין אני עומד בזה כמו שהוכחתי לך בריש דברי, וזה נלע"ד ברור.

ומה שכתבת על מה שהבאתי לסמוך על פי המשנ"ב בביאור הלכה, שאף המרדכי מודה דבדאיכא עשרה מותר להביא להם ס"ת, שלא ברירא הך מילתא, ושהכף החיים אוסר אף בכה"ג. איברא שאכן הבאתי את דברי הכה"ח בהמשך דברי שם, וכתבתי שיש לחוש לדבריו ודעמו, ושהרוצה לצאת לכתחילה לכל הדעות, יקפיד להכין מקום קבוע עם ארון מיוחד בשביל הס"ת. אבל בודאי נראה שמכיון שאין הכרע מדברי המרדכי או מהשו"ע מה סברו בכה"ג כשיש עשרה אנוסים, ויש שתי דעות באחרונים בזה, אפשר לסמוך על דברי המשנ"ב והאליה רבא (או' יז), שכתבו שאף המרדכי יודה כשיש כבר עשרה אנוסים יחד, שמותר להביא להם ס"ת כיון שחל עליהם

חובת קריאת ס"ת. ואף הכה"ח (או' פא) בעצמו צידד שיש מקום להקל אם העשרה אינם יכולים לבא לבית הכנסת, ע"י שילכו עשרה בני אדם עם הס"ת, ולא אסר בסכינא חריפא.

ומה שהבאת מהספר בני ציון (סי' קלה ס"ק יד), דמדלא משני בירושלמי דשאני התם דאיכא טירחא דציבורא, משמע דאפילו איכא רבים אין להקל ראש להוציא ס"ת אליהם, ומינה דה"ה בדאי אפשר להם ללכת אצל הס"ת. קשה לי בזה, כי מהיכי תיתי לומר דה"ה להיכא שאי אפשר להם ללכת לס"ת, הלא שפיר יש לחלק שמהירושלמי אין ראייה אלא להיכא שיכולים הם ללכת אצל הס"ת, אבל היכא שאי אפשר להם ללכת אל הס"ת, ודאי שאפשר לומר שגם הירושלמי יסבור שמותר להביא להם ס"ת, וכמש"כ הפר"ח לחלק. וראיתי גם להרב מנחת פתים (אור"ח סי' קלה) שכתב שאפשר לחלק כן, ע"ש. ומה שאסר המרדכי להביא ס"ת לחבושים בבית האסורים היינו דוקא ביחידים שלא חלה עליהם חיוב קריאת התורה, שאפילו אם יבאו אחרים להשלים לעשרה לא נתיר בכה"ג להביא אליהם ס"ת כמש"כ בביאור הלכה.

זאת מלבד מה שאפשר לדחות את הראיה, ולומר שאנה"נ שהירושלמי היתה יכולה לתרץ שבשביל טירחא דציבורא היה מותר להביא אליהם ס"ת, אלא דעדיפא מינה קא מתרץ, שאפילו בשביל אדם אחד מותר להוציא לו ס"ת אם הוא אדם חשוב.

ואח"כ ראיתי בשו"ת הר צבי (אור"ח סי' עא), שיישב קושיית הבני ציון באופ"א, על פי מש"כ בגבורת ארי (יומא דף סח:), שהפרשה שהיה כהן גדול קורא ביום הכפורים, אינו דומה לקריאת התורה שבבית הכנסת, שבקריאת התורה שבבית הכנסת כולם חייבים בקריאה, משא"כ קריאת הפרשה של כהן גדול ביום הכפורים לא רמיא על הציבור, אלא על הכהן הגדול בלבד. ולכן שפיר ניחא קושיית הירושלמי דבשביל יחיד אין לטלטל ס"ת. אבל לציבור ודאי שגם לפי הירושלמי יהיה מותר להוציא להם, ע"ש.

ולפי מה שכתבנו שכשיש עשרה אנוסים אף המרדכי מודה שמותר להביא להם ס"ת, אין להביא ראייה ממה שהבאת מתירוצו של הרב לימודי ה' (למוד לג), על קושיית התו"ט (מגילה פ"א מ"ב), שהטעם שלא גזרו בקריאת התורה בשבת שמא יעבירו ד' אמות, הוא משום שאסור לגלות ס"ת ממקום למקום, ולכן לא חששו שמא יוליכנו, ורצית לומר שאסור להוציא בכל מצב. אין זה מוכרח, כי יש לומר שאין איסור להוציא ס"ת אלא כשיכולים הציבור ללכת אל מקום הס"ת, שזהו כמעט בכל המקרים, ורק מיעוטא דמיעוטא הוא שיש צבור אנוסים שאינם יכולים להגיע למקום שבו הס"ת

נמצא, שבכה"ג יהיה מותר להביא אליהם ס"ת בחול, אלא שמשום הך מיעוטא לא גזרו חכמים לא לקרוא בס"ת בשבת, כי בדבר דלא שכיחא לא גזרו חכמים.

וכן גם יש לפרש בדעת המהרש"ם (ח"ו סי' ד') שהבאת. שדוקא במקום שהציבור יכולים ללכת אצל הס"ת אסור, וכמו שמוכח גם בשאלתו שהיו עשרה שרצו לקחת ס"ת מביהכ"נ לבית הסמוך כדי לתת עליות לכל הכהנים שהיו ממשפחת בעל השמחה, שזה ודאי אסור לדעת המרדכי, אבל במקום שיש עשרה אנוסים, אפשר שהיה סובר להתיר, ובזה יתיישב קושיית נכדו המגיה שם שתמה למה אסור, ע"ש.

גם מה שהבאת מהגאון יעב"ץ במור וקציעה, שכתב שנתעלמה מהם הלכה ביור"ד (סי' שדמ סע' יח), שאפילו בבית הנשיא שמת שאע"פ שחייבין כל העיר להתפלל בבית האבל, מ"מ כתב השו"ע שזהו חוץ מקריאת התורה בשבת ושני וחמישי שקורין בבית הכנסת. ורצה להוכיח מכאן שדעת מרן השו"ע לאסור להביא ס"ת מבית הכנסת לבית האבל. כבר יישב זאת הערוך השלחן (או"י), שכתב שדין זה שכתב המחבר שצריכים ללכת לבית הכנסת לקריאת התורה הוא אפילו אם יש ס"ת בבית הנשיא, כדי שלא לבטל הבית הכנסת לגמרי. ואין טעמו של השו"ע משום שאסור להוציא ס"ת, ע"ש. וכ"כ גם במגן גבורים (אלף המגן סי' קלה או' כב), ע"ש.

ומה שכתבת שיש לחוש לדברי הזוהר, ושכן כתבו כמה מגורי האר"י ז"ל. ראשונה יש להעיר שכבר כתב החיד"א בשו"ת חיים שאל (סו"ס י' וז"ל, ואני בעניי איני חש לסודות שלא גילה האר"י ז"ל עצמו, עכ"ל. וכ"כ גם בשיורי ברכה (יור"ד סי' פט או' ו), שאין לסמוך על מה שכתבו גורי האר"י אלא רק על מה שכתב המהר"ח, ובנו המהר"ש בח' שערים, ע"ש. וכ"כ בשם הגדולים (מערכת הגדולים, ערך מהר"ח ויטאל). ועוד שנית, שדברי הזוהר עצמם תקועים במחלוקת גדולים המקובלים, שהרי כבר כתב הרב דוד פארוז ז"ל במכתם לדוד (אור"ח סו"ס טו), שלא איירי הזוהר אלא ביום צרה, כי לא קאמר הזוהר אי "מפקו" ליה מאתר לאתר אלא אי איצטריך "לאגלאה", ופשוטו הוא דאיירי באידנא דריתחא ואצטריך הס"ת לאגלאה ברחוב. ועוד לאלוה מילין בסודו של מאמר זה, ואין למדים ממדרשים הנעלמים שלא ניתנו לפרש אלא ליודעי חן, ולהלכה אין לנו אלא דברי הש"ס והפוסקים, שדבריהם ברור מללו, ע"ש. והביאו השלמי צבור (הל' אבל דף קפד: ד"ה כפר), שלא איירי הזוהר אלא כי איכא ריתחא. וידוע שהרב שלמי צבור היה ראש המדברים בבית מדרשו של הרש"ש (עיין בהקדמה לספרו שלמי צבור מהדורת אהבת שלום). וכן גם פירש המהר"י אבוהב הביאו הגאון חיד"א בברכ"י (סי' קלה או' יג), וכ"כ בתורת חיים סופר (סי' קלה או' טז).

ועוד שמכללי ההוראה קי"ל שירושלמי וזוהר הקדוש נקטינן כירושלמי, כמש"כ הרב שדי חמד (אסיפת דינים כללי הפוסקים סי' ב או' ט), משם הרב פתח הדביר (ח"א דף מו ע"ג), ע"ש. ממילא מאחר שדברי הזוהר עצמם אינם ברורים שאסרו בכל אופן, דאיכא פלוגתא דרבוותא בדבר, וגם אין לסמוך על גורי האר"י ז"ל יותר משאר האחרונים הנ"ל, ויש לנו ירושלמי נגד הזוהר, לכן לענין דינא שפיר יש לפסוק להלכה כמו שנתבאר לנו מדברי הירושלמי והפוסקים, ומכיון שרוב הראשונים ומרן הב"י למדו מהירושלמי שמותר כמו שביארנו לעיל, ודאי שיש לפסוק הלכה כוותיהו, ולא להחמיר שלא להוציא בכל אופן מטעם הזוהר.

ומה שהערת בסוף דבריך על מה שהבאתי מהרב מטה יהודה, שלא כתב כן אלא למה שהיתה הישיבה באותה חצר. אולי הרב לא דקדק בדברי, כי ביארתי דבר זה בפירוש, שאע"ג שהוא מיירי באותה חצר, מ"מ הסברא שיש עילוי לס"ת כשקוראים בו ואינו מונח בארון, הוא מה שרציתי להביא מדבריו, וממילא שבנידון שדנתי בו יש להוסיף את הסברא הזאת כסניף נוסף להקל להוציא אליהם ס"ת, מכיון שאף אחד לא יקרא בו כלל אם לא נוציאנו שכולם היו אנוסים.

המורם מכל הנ"ל שדעת המרדכי ומרן השו"ע הוא, שלאדם חשוב שהתורה מתעלה על ידו ודאי שמותר להביא בשבילו ס"ת. והך אדם חשוב י"א דוקא ת"ח, וי"א אפילו אדם עשיר ומכובד. וכן לעשרה אנוסים יחד שחל עליהם קריאת התורה מותר להביא אליהם ס"ת. ובאנוסים פחות מעשרה ורוצים להכניף אחרים אצלם להשלים לעשרה, לדעת מרן אסור להביא להם ס"ת. ולחולה, אפילו אם אינו אדם חשוב, ורוצה להכניף אצלו עשרה, נחלקו בזה האחרונים בדעת מרן השו"ע אם יש לחלק בין חבוש לחולה, ולכן יש על מי לסמוך להתיר לחולה אע"פ שאינו אדם חשוב ואי"ז סותר את דברי השו"ע. וכדי לצאת אף לפי המחמירים, טוב שיכינו ארון מיוחד להניח בו את הס"ת בבית החולה, שבכה"ג לכל הדעות מותר.



[ז]

כמה הערות על ספר ברכת אברהם ארלנגר עמ"ס מגילה בעניני משלוח מנות

הרב מנחם עובדיה, כולל ספרדי טורונטו

כמה הערות והארות על ספר ברכת אברהם להגאון רבי אברהם ארלנגר זצ"ל על מסכת מגילה, שרציתי לשולחם אליו בערב פורים דשנת תשע"ח, וסדרתי אז ההערות במכתב, ומאיזה סיבה שהיא, לא עלתה בידי לשולחם. ובשנה זו תשפ"ב בחודש חשוון, עלתה נשמתו השמימה, ונזכרתי במכתב הערות זה, והוצאתי אותו מאמתחותי.

אדר תשע"ח

לכבוד הרה"ג ר' אברהם ארלנגר שליט"א [זצ"ל], בעל סדרת הספרים "ברכת אברהם" על הש"ס,

בעברי על ספרו על מסכת מגילה, עלו בדעתי כמה הערות והארות, אמנם רשמתי כאן רק שניים מהם בעניני משלוח מנות, שיהיו חשובים כמשלוח מנות ממני הקטן לכת"ר שליט"א [זצ"ל], [כידוע שצידדו כמה אחרונים שאפשר לצאת ידי חובת משלוח מנות בשליחת חידושי תורה, אף שלהלכה לא נקטינן כוותייהו]. ואם יש, ויועיל נא כת"ר שליט"א [זצ"ל] להחזיר לי תשובה בכתב לפני חג הפורים, יתן לי בזה השמחה האמיתית של פורים, שהוא "ליהודים היתה אורה", אורה זו תורה.

בברכת פורים שמח,

מנחם עובדיה ס"ט

[*] [דף ז., בעמוד נא אות א] דן כת"ר בענין משלוח מנות, אם מהני ע"י שנותן לרעהו מנה אחת ואח"כ מוסיף עוד מנה, או דבעינן דוקא שיתנם בבת אחת, ונטה כת"ר לומר דלא מהני לצרף ע"י ששולח מנה אחת ואח"כ מוסיף עוד מנה.

והנה עלה בדעתי להביא ראיה מדברי רבנו חננאל (כדף ז ע"א וע"ב), שגורס בגמרא "ר' יהודה נשיאה שלח לר' הושעיא ירך של עגל שלישי לבטן וקנקן יין, שלח ליה קיימת בנו רבנו ומתנות לאביונים, כלומר נתינת אביונים, נתת לי מנה אחת והיא הירך, חזר שלח לו עגל ושלשה קנקני יין, שלח ליה קיימת בנו רבנו ומשלוח מנות איש לרעהו". עכ"ל. [וכגירסא זו איתא בירושלמי פ"א דמגילה סוף הלכה ד].

והנראה בביאור גירסת הר"ח, דסובר דיין אינו נחשב למנה לקיים בו משלוח מנות, משום דצריך דוקא מידי דאכילה, ולא משקה, וזהו שאמר לו "נתת לי מנה

אחת והיא הירך" משום שהיין ששלח לו אינו כלום. (ושוב מצאתי כמה אחרונים שכתבו כן בפירוש דברי הר"ח והירושלמי). ולכן אמר לו שלא יצא אלא מצות מתנות לאביונים, משום שלא נתן לו אלא מנה אחת, ולמצות משלוח מנות צריך שתי מנות, ולכן אח"כ כששלח לו בפעם השניה, עוד עגל, אמר לו "קיימת בנו רבנו ומשלוח מנות איש לרעהו", משום שבהצטרפות המשלוח הראשון והשני קיבל ממנו שתי מנות, דהיינו שני העגלים. (ודרך אגב, אין מכאן ראיה שיוצאים ידי חובה בשתי מנות ממין אחד, שאפשר שבפעם הראשונה שלח לו ירך, ובפעם השניה שלח לו מחלק אחר מהבהמה, וכך משמע מלשונו שם. ע"ש. ודו"ק). וא"כ יש לנו מכאן ראיה דשפיר יוצאים ידי חובה גם בכה"ג ששולח מנה אחת ואח"כ שולח מנה שניה, ולא צריך שישלח את שתי המנות בבת אחת דוקא. [אמנם לפי מה שפירש הפני משה בירושלמי שם, אין מכאן ראיה כלל ע"ש. ודו"ק. ובודאי שלפי רוב הראשונים ובכללם רש"י בסוגיא, שאין להם את גירסת הר"ח, א"א להביא ראיה ממעשה זה כלל].

[*] [שם בעמוד נג אות יב] דן כת"ר אם משלוח מנות צריך דוקא ע"י שליח, או אם גם הוא בעצמו יכול להביאו לרעהו, וכתב כת"ר להביא ראיה מדברי הרמ"א בדרכי משה (סי' תרצה אות ז), שמפרש ברש"י דמחלפי סעודתייהו, דסובר דמשלוח לאו דוקא. וכתב כת"ר דלא מסתבר ששם היה נותן ע"י שליח, אלא הוא עצמו היה נותן.

והנה עיין בגליוני הש"ס במגילה (דף ז.), שהביא משו"ת משפטים ישרים (סי' קכ), שכתב בפשיטות דבנתינת מנות מיד ליד אפילו שלא ע"י שליח יוצאין ידי חובת משלוח מנות, וכתב עליו בעל גליוני הש"ס דזה אינו כ"כ פשוט, משום דנתינה מיד ליד אינה שילוח, והרי נאמר "משלוח" במקרא, ומחלפי סעודתייהו להדדי דסוגיין, י"ל ג"כ דהיה ע"י שליח, אולם הרי רש"י ז"ל לא פירש כן, וגם י"ל דתלוי בפלוגתא דעלמא אי בעי קרא כדכתיב. עכ"ל. ע"ש.

ועכ"פ חזינן דמצדד לומר דאכן (שלא לפי רש"י) אפשר שהיה ע"י שליח. וכן הוא לשון הר"ן (הובא בבית יוסף שם), "שהיו שולחים כל אחד סעודתו זה לזה, לאכול סעודת פורים ולקיים מצות משלוח מנות". וכן כתב הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ט), "ואם אין לו מחליף עם חברו, זה שולח לזה סעודתו, כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו". ע"כ. הרי שהר"ן והרמב"ם כתבו להדיא בפירוש הגמרא שהיו שולחים את הסעודה זה לזה, וא"כ אין ראיה מסוגיא זו של "מחלפי סעודתייהו", ובפרט שמרן הבית יוסף (שם) התקשה בהבנת דברי רש"י. ומה גם שיעויין במהרש"א (על רש"י) שביאר ככוונת רש"י, כפי שפירש הר"ן והרמב"ם. ע"ש. אף שבאמת מלשון רש"י לא משמע כן, שכתב בפירוש שמירי בב' שנים ולא בפורים אחד, ועוד שכתב "זה אוכל

עם זה" דמשמע שלא איירי בשילוח. ולכן דברי המהרש"א דחוקים מאד לענ"ד. ועכ"פ דברי רש"י צ"ע.

וכתב עוד כת"ר, סברא בזה, דיותר יש ריעות כששולח הוא עצמו ולא ע"י שליח, דבזה מראה יותר חיבה ואהבה, שהלך הוא עצמו להביא לו. והנה נראה לי שזה תלוי במחלוקת המפורסמת, אם טעמא דמשלוח מנות הוא כהמנות הלוי שכתב שהוא כדי להרבות אהבה ואחוה שלום וריעות, או כהתרומת הדשן שכתב שהוא כדי שיהיה לכל אחד ואחד צרכי סעודת פורים ברווח. דסברת כת"ר אתי שפיר לפי טעמו של המנות הלוי, אבל לפי טעמו של התרומת הדשן אין חילוק בין אם ישלח הוא בעצמו או ע"י שליח. והרי אין לנו הכרעה במחלוקת זו, וכמו שכבר כתב החתם סופר בתשובה (תאו"ח סי' קצו). ע"ש. והזכירו המשנה ברורה (סי' תרצה ס"ק כד). ע"ש.

ולגבי עצם הנידון אם צריך דוקא ע"י שליח או שאפשר ע"י עצמו, שצידדו הבנין ציון (ח"א סי' מד), והגליוני הש"ס (הני"ל), שצריך דוקא ע"י שליח מדכתיב "ומשלוח", הנה עיין בכף החיים (סי' תרצה אות מא), שתמה על הבנין ציון שהרי מצינו הרבה כיוצא בזה במקרא, ואין הכוונה ע"י שליח ממש, כגון "וישלח אברהם את ידו", "וכי תשלחנו חפשי מעמך", "וישלח ידו ויקחה", ובודאי שאין הכוונה ע"י שליח ממש, והכא נמי דכתיב "ומשלוח" לאו דוקא ע"י שליח.

ומה שכתב כת"ר שמדברי החתם סופר בחידושי לגיטין (כב: ד"ה והא לאו), אין ראיה שיש ליתן דוקא ע"י שליח ולא הוא בעצמו. תמהני טובא הרי בפירוש כתב שם החתם סופר בזה"ל, אבל היכא שאמרה תורה שישלח שליח, כגון משלוח מנות, זה סגי וכו'. עכ"ל. הרי שכתב להדיא שממה שכתוב "ומשלוח" היינו שהתורה אמרה שישלח שליח דוקא. ופשוט שכך כוונתו. וכך הביאו בשמו של החתם סופר, גדולי תלמידיו, בספר המקנה לרבי אליעזר זוסמאן סופר זצ"ל (ח"ב כלל כג שליחות פרט ז ד"ה ועי' תוס'), ושם כתב בשם רבו החתם סופר בזה"ל, "אבל מאחר שהמצוה משלוח דוקא". ע"ש. וכן מצאתי עתה בספר פסקי תשובה (סי' קמח), שכתב בשם חכם אחד ששמע כן מפי החתם סופר, שאמר "שאינ המצוה כלל לתת בעצמו כי אם לשלוח". ע"ש. הרי להדיא עדות נאמנה מתלמידיו שומעי לקחו, שכוונת רבם החתם סופר (שם בחידושי לגיטין) הוא שיש ליתן משלוח מנות דוקא ע"י שליח.

ומה שהביא כת"ר, שרבו הריד"ס אמר שאביו הגרי"ז מבריסק זצ"ל היה נוהג לשלוח בעצמו, משום מצוה בו יותר מבשלוחו, הנה לענ"ד תמוה מאד, דמצוה בו יותר מבשלוחו שייך לאומרו רק במצוה שאין עדיפות או טעם שיהיה דוקא ע"י שליח, דאז מצוה בו יותר מבשלוחו, משא"כ כאן גבי משלוח מנות זהו גופא הנידון, האם המצוה

היא ע"י שליח דוקא או ע"י עצמו, ולהצד שהיא דוקא ע"י שליח וכמו שציידד הבנין ציון ודעימיה, לא שייך לומר בזה מצוה בו יותר מבשלוחו, שהרי זו היא צורת המצוה שתיעשה דוקא ע"י שליח, ולכן הדין דמצוה בו יותר מבשלוחו לא יכול להכריע כאן איך לנהוג, דאפשר שהמצוה היא דוקא ע"י שליח, ואם ישלח בעצמו אינו מקיים את המצוה כצורתה. [ובלאו הכי, עיין בשדי חמד דברי חכמים סי' מד, שדן באריכות אי אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו בכל המצוות].

