

בס"ד

קובץ אבקת רוכל

צפונות ♦ שו"ת ♦ חידו"ת ♦ מאמרים

בענייני השעה, פורים ופסח

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

גליון כה

שנה ו' ♦ אדר ב' ה'תשפ"ד

גיו 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"ד * 2024

כל הזכויות שמורות

Yearly Subscription: \$52

מחיר מנוי לשנה: \$52

Please make checks payable to:

"Hazon Ovadia"

110 Vine St.

Lakewood, NJ 08701

+1 (310) 254-7790

mechonavkatrochel@gmail.com

הוצאה לאור בסיוע מכון עלי עשור שע"י הרב שאול סימן-טוב

aleiassor@gmail.com

מספר טלפון בארץ ישראל לכל ענייני הקובץ 055-338-2758

חברי המערכת

יהודה אריאל עובדיה ♦ יהודה פגיה ♦

חיים אריאל נפתלי ♦ מנחם עובדיה

הגליון הבא יצא אי"ה לקראת חודשי תמוז-מנחם אב ה'תשפ"ד הבעל"ט

בענייני כשרות וענייני בין המצרים

נא לא לפסוק הלכה למעשה מתוך המובא בקובץ

נא לשלוח חיד"ת לא יאחר מר"ח סיון הבעל"ט

♦ ניתן גם לשלוח בעניינים אחרים ♦

תוכן העניינים

פתח הבית ה

בית נכאת

תולדות מוה"ר יעקב קצין זלה"ה יא
 בענין כריכות הרצועה בתפילין של יד יג
 מוה"ר יעקב קצין זלה"ה, ראב"ד ק"ק ארם צובה, ברוקלין יצ"ו
 בענין ברכה לנשים בקריאת המגילה טז
 מוה"ר יעקב קצין זלה"ה, ראב"ד ק"ק ארם צובה, ברוקלין יצ"ו
 בענין ניקור קרבן פסח כ
 מוה"ר יעקב קצין זלה"ה, ראב"ד ק"ק ארם צובה, ברוקלין יצ"ו
 תולדות מוה"ר עזרא הכהן טראב מסלתון זלה"ה כב
 דרוש לשבת זכור מתוך 'ספר עזרא' כג
 מוה"ר עזרא הכהן טראב מסלתון זלה"ה, ראב"ד דמשק, נלב"ע שנת ה'תר"פ
 תולדות מוה"ר רפאל ידידיה צרור זלה"ה לו
 מח"ס פרי צדיק, אב"ד אלג'יר ה'תמ"א-ה'תצ"ח
 בענין שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום לט
 מתוך הלכות פסח מס' 'פרי צדיק', למוה"ר רפאל ידידיה שלמה צרור זלה"ה,

מלחמה לה'

אם צריך להפסיק באמצע שמונה עשרה בשמיעת אזעקה נה
 הרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים ת"ו

- דיני 'מלחמה' בהתגוננות מפני אנטישמיות ופיגועים בארץ ובחו"ל סו
- ר' צבי רייזמן, איש עסקים, ומחבר ספרי רץ כצבי ועוד, לוס אנג'לס
- רשיון לנשיאת נשק על פי דעת תורה פ
- הרב שי טחן, מח"ס שף וייתיב, ראש כולל ובית הוראה ארזי הלבנון, ברוקלין
- היתר נידח שחזר בתשובה בקהל, וחובת פדיון שבויים למי שאין לו חוקת ישראל צא
- הרב אוהד שלום ישי, חברת אהבת שלום, ירושלים ת"ו

נסים ונפלאות

- בענין חויב קריאת המגילה בלילה וביום וברכת שהחיינו ביום קה
- הרב יהודה יאיר כהן, מח"ס אורה ליהודים ובסכת תשובו, ישיבה שיח חיים, גרייט ניק
- בענין מילת "לקים" במגילת אסתר ובענין חסרות ויתירות במגילה קיא
- הרב יצחק בדוש, בית הוראה ליקוואוד
- בענין חויב עמוד למגילה קטז
- הרב אהרן יחיה עזר, מח"ס אור השלחן הל' מזוזה, ומו"צ בקהל זכרון בנימין-כולל אהל רחל, ליקווד
- בענין מגילה שאין לה עמוד בסופה קיח
- הרב מנחם עובדיה, כולל יחיה דעת, ירושלים ת"ו
- האם צריך לברך בורא מאורי האש קודם קריאת המגילה קלט
- הרב עמנואל מולקנדוב, מח"ס תורת הקדמונים, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה
- ברין כל הפושט יד נותנים לו קמט
- הרב יהודה אריאל עובדיה, רב דק"ק מנין אברכים ספרדי, ליקווד
- בגדר גזירת קטניות, אם קינואה (Quinoa) בכלל קטניות ועוד קסב
- הרב מרדכי לבהר, מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל לינ"ק ורב דק"ק מגן אבות, לוס אנג'לס
- בענין סיפור יציאת מצרים בכתב קסז
- הרב ינון רביב, מח"ס שמו ינון, בית שמש

בית יוסף

- הזכרת מעין המאורע כשאכל פת בין השמשות **קעה**
 הרב מנחם מנדל אייברמסאן, מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"צ בליקווד
- בענין ברכה על תערובת מחצה ומחצה, כדוגמת הקריספיקס (Crispix) **קפו**
 הרב עזרא גדסי, כולל אור הלכה, ומו"ץ בליקווד
- בענין שם ומלכות בברכות הראיה **קצד**
 הבה"ח יצחק פרץ נ"י, מקסיקו
- הדלקת נרות שבת לבחורי ישיבות בפנימיה **רב**
 הרב משה דבאח, בית מדרש גובה, ליקווד
- אם מותר לומר לגוי שיעשה מלאכה דאו' כלאחר יד **רי**
 הרב ישי יצחק שרגא, מח"ס תורת העובר ורב דק"ק מדרש אברהם, רמת שלמה ירושלים ת"ו
- ברין היתר מלטול מוקצה כשעורו בידו **רכב**
 הרב רפאל שוויקה, בית הוראה, ליקווד
- כמה חששות בענין הדחת כלים בכיור ומכונת מדיח כלים לענין בשר בחלב **רלה**
 הרב אליעזר כהן, מח"ס אבן גיבורים ועוד, רב דק"ק קהל וויניארדו, ג'קסון
- בענין בליעות בישול עכו"ם **רמד**
 הרב איתן אביב, מח"ס יין המשומר, ליקווד
- בענין תפריס נמסים אם הם חוצצים **רנב**
 הרב אשר בן-שמחון, מח"ס בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, ישיבת שיח חיים, גרייט ניק

בית תלמוד

- בענין מצות השמר בנע צרעת ומצות זכירת מעשה מרים **רנט**
 הרב יהושע גרינוואלד, מח"ס שמחת מועד ועוד וחבר בית הוועד לעניני משפט, ליקוואוד

בענין טוען טענת פתח פתוח במקום שמצא דם **רסד**
 הרב אפרים ביטון, כולל אהל רחל, ליקווד
 עיונים בדברי השב שמעתתא בדן ספק דאורייתא לחומרא **ער**
 הרב מיכאל עובדיה, בית מדרש גבוה, ליקווד

מגיד מישרים

דברי חיווק בענייני השעה והמלחמה **רפג**
 הרב אליהו טופיק, מח"ס קול אליהו וראש ישיבות באר יהודה, ירושלים ת"ו
 נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך **רפט**
 הרב יששכר דוב הכהן כהנא, רב ביהמ"ד קהל רעים אהובים, אב בית דין מישרים, ליקוואוד
 הקשר בין פורים למחייית עמלק **רצז**
 הרב משה זרגרי, בית מדרש גבוה, ליקווד
 בענין עבודת פורים ומפלת עמלק **שג**
 הרב איתמר שאול עובדיה, בית מדרש גבוה, ליקווד
 פורים – תיקון הפירוד בין ישראל לאביהם שבשמים **שי**
 הרב עמרם שלמה צרפתי, בית מדרש גבוה, ליקווד
 דרוש הרי אתם בני חורין **שכב**
 הרב חיים אריאל נפתלי הלוי, מח"ס ישמח אב, בית מדרש גבוה ליקווד

בדק הבית

[א] תגובה למאמר הג"ר שי טחן שליט"א בגליון כ"ד בענין ברכת ה'לחם ענין' וה'גו'ג'ג' /
 הרב עמנואל מולקנדוב, מח"ס תורת הקדמונים, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה
 [ב] חצי עבר וחצי בן חורין לענין קריאת מגילה / הרב בכור דזורייב (ידיד), פתח תקוה
 [ג] בענין פורים וחנוכה אם קובע למעשר / הרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו, ירושלים ת"ו
 [ד] לא תירא מפחד לילה – ענינים נחוצים בימי המלחמה / הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס
 גם אני אורך ועוד, רחובות
 [ה] בענין שלש ההודאות שהובאו בירושלמי / הבה"ח יצחק פרץ נ"י, מקסיקו



פתח הבית

ליהודים היתה אורה ושמחה, שירו לה' שיר ושבחה, בהגיע דבר המלך אגרת שלוחה, והיתה לפני כל יודעי דת ודין למשחה, כדרך שהמלכים מגישים מנחה, מנופה ב"ג נפות ועשרה קבין של טרחה, ותלי"ת היתה הרווחה, והיא היתה מנוחה, לכו נא ונוכחה ותחזינה עינינו באור הגליון **העשרים-וחמש** של הקובץ הנהדר '**אבקת רוכל'**, **כ"ה** יתן לך **וכ"ה** יוסיף כדרכנו מאז לכו ונלכה, לקרבה אל המלאכה, בכל מקצועות התורה משנה ערוכה, **ובפרט בעניני השעה** ל'ו נצרכה, **ובהלכות פורים** ופסח להשיב כהלכה, הלא **כ"ה** דברי כאש המערכה, תורה מגנא ומצלאל להדביר אויבינו תחתינו, כי לה' המלוכה ויאמרו כל באי עולם יחי **המלך**.

ובשער המלך, רדינו דבש ד'בורים במדור '**בית נכאת'**, והנה אנחנו מאלמים עלומי'ם וכריכות, מגנזי רבותינו הליכות והלכות, שפתי ישנים דובבות רב ברכות, וישם כתר בראש אדון וקצי'ן לנו, ה"ה **מוה"ר יעקב קצין זלה"ה**, **ראב"ד מקודש דק"ק ארם-צובה** "**שיערי ציון**" **ברוקלין נ"י**, מקצת שבחו סידרנו, ואחריו תשובות היו"ל לראשונה מעצם כתי"ק, הן הראנו את ידו **בענין כריכת רצועת התפילין של יד**, ומגילה עפה **בענין ברכה לנשים בקריאת המגילה**, ופ"ה ישי'ח **בענין ניקור בקרבן פסח**, אוצר בלום באדיבות ידידנו עוז, ה"ר **אליהו חזן נר"ו**, נכד כמוהרי"ק זלה"ה, אשר נהג בנו טובת עין לזכותנו להדפיסם, ועמו במחיצתו עוד תשובות רבות כתי" בעומק וברוחב בנסתר ובנגלה, ואי"ה יזכה להדפיס את אשר באמתחתו לשמש שם אהל בהם, והנשיאים יביאו גם הם, חיים הם למוצאיאם. ואחריו **דרוש לפרשת זכור**, מתוך '**ספר עזרא**' למאור הגדול מיוחסי כהונה, מלך בן מלך ה"ה **מוה"ר עזרא טראב מסלתון הכהן זלה"ה**, ראב"ד מקודש ק"ק דמשק המהוללה, דרוש מפואר באומנות מעולה, ומפרי צדיק משארותינו צורות, דר וסחרת אמרות טהורות, מפי הגאון **מוה"ר רפאל ידידיה שלמה צורו זלה"ה**, רבו המובהק של מאור הגולה **מוה"ר יהודה עייאש זלה"ה**, כאשר הבאנו בתולדותיו לך נא וראה, מתוך ספרו '**פרי צדיק**' פלפול נאה, בדין '**שואלין ודורשין בהלכות פסח שלשים יום קודם הפסח**', מעט צרי וצפורן עבה מכרסינו, קטנם עבה ממתינו, אם ראשונים כמלאכים מה אנחנו ומה חיינו, מי יבוא אחר **המלך**.

ונקהלו היהודים לעמוד מתוך דברי תורה, ולהשיב מלחמה השערה, או לנו כי עת צרה היא ליעקב וסביביו מאוד נשערה, ואנו ליה עינינו, השם נפשנו בחיים ולא נתן למוט רגלינו, במדור **'מלחמה לה'** כתבנו זכרון בספר לדורות, להבין ולהורות, בעניינים העומדים על הפרק, בעקבות המלחמה אשר פרצה בשמחת תורה ה'תשפ"ד, בהתאסף עלינו צרינו ואויבינו להשמיד ולהרוג ולאבד מנער ועד זקן לענות ולבזוז ותהי צעקה, ויפה עשה **הג"ר מתתיהו גבאי שליט"א** ללבן הלכות **השומע אזעקה**, אם יפסיק בתפילתו ועוד דינים המסתעפים, וכן שלח לנו ידידנו הדגול, רב פעלים לתורה ולתעודה, **ר' צבי רייזמן שליט"א, מחבר ספרי "רץ כצבי" ועוד**, מאמר חשוב בענין **התגוננות מפני אנטישמיות ופיגועים בארץ ובחו"ל**, ועוד מאמרים נחוצים בעניינים אשר לצערינו הינם מנת חלקנו, הביטה ה' מה היה לנו וראה חרפתנו, נקום נקמת דם עבדיך השפוך, ונראה בנחמת ציון בקרוב, לראות באור פני **מלך**.

וכימי צאתך מארץ מצרים, אראנו נפלאות **בהלכות פורים ופסח** זה לך האות, במדור אשר קראנו **'נסים ונפלאות'**, על הנסים ועל הנפלאות שאירעו את אבותינו בימי מרדכי ואסתר ובצאתם מעם לועז, ושם מאמרו של **ה"ר יהודה יאיר כהן שליט"א, משיבת שיח חיים בעי"ת גרייט ניק יצ"ו, בענין קריאת המגילה ביום ובלילה וברכת שהחיינו**, וכן מאת ידידנו מבעלי תריסין, דרוש וחידוש מאת **הג"ר יצחק ברוש שליט"א**, יושב בשבת תחמוני בבית הוראה **פע"ת ליקווד יצ"ו**, סקירה מקיפה **בענין כתיבת תיבת "לקים" במגילה** כתקנה, להסיר מכשלה ולהעמיד הגירסא הנכונה, ועוד מאמרים נכבדים, עצי שטים עומדים, בענין **הבדלה בפורים דהאי שתא, מגילה בלא עמוד לדעת הספרדים הסמוכים על שולחן מרן, ביאור דין כל הפושט יד נותנין לו**, מאת רבנים חשובים, והמה בכתובים, ובהלכות **פסח** שלשים יום קודם החג, **בענין חומרת קטניות ודין 'קינואה' בפסח**, מאת **הג"ר מרדכי לבהר שליט"א**, מגן אבות בדברו, וכשמש יאיר ויזרח נרו, של **הג"ר ינון רביב שליט"א**, במאמר נרחב בענין **סיפור יציאת מצרים ע"י מכתב**, להורות את העם את חקי האלהים ואת תורותיו, כדת מה לעשות, ובכן אבוא אל **המלך**.

ובית צדיקים יעמוד, במדור **'בית יוסף'** באים ומורים, סיני ועוקר הרים, בלשונם נזהרים, וחזקה על חברים, הנודעים בשערים, לברר נחלתם נחלה בלי מצרים, ברוך שמסר עולמו לשומרים, ושם ברצון מאמר **בענין הזכרת מעין המאורע כשאכל פת בין השמשות**, מאת **ה"ר מנחם מנדל אייברמסאן שליט"א, מח"ס בני אברהם ועוד**, ומו"צ **בליקווד**, ובקעה מצא, **בענין ברכה על תערובת מחצה ומחצה, הר"ר עזרא גדסי שליט"א**, מרבני כולל אור הלכה בליקווד, ומאמר בענין שם ומלכות בברכות הראיה מאת

הבה"ח **יצחק פרץ** נרו יאיר ויזרח, יציץ ופרח, מעי"ת **מקסיקו יצ"ו**, עדין לגאון, והלכתא רבתא לשבתא בענין הדלקת נרות שבת לבחורי ישיבות בפנימיה, מאת ידידנו ה"ר משה דבאח שליט"א, מחשובי לומדי בית מדרש גבוה, **ליקווד**, ופרק שנוי בענין אמירה לגוי לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי, מאת הג"ר ישי יצחק שרגא שליט"א, מח"ס תורת העובר ורב דק"ק מדרש אברהם, ירושת"ו, ועל ידו שלח ידו יד אומן, במאמר בענין היתר טלטול מוקצה כשעודו בידו, מאת ה"ר רפאל שוויקה שליט"א, מלומדי בית הוראה **ליקווד יצ"ו**, ועוד כהנה וכהנה, חקרי דינים מאת דיינים ומו"צ, ידועים לשם ולתהילה, להעמיד הדת על תילה, מה נעשה יקר וגדולה, ללמוד וללמד לשמור ולעשות את דתי המלך.

ומגילה נקראת, במדור 'בית תלמוד' נהירא שמעתא ובהירה ועזה נראית, במאמר בענין לאו דהשמר בנגע הצרעת וזכור את אשר עשה ה' למרים, מאת הר"ר יהושע גרונוולד שליט"א, דיין ומו"ץ בבית הועד לענייני משפט, **ליקווד**, ועליו ה"ר אפרים ביטון שליט"א, מעיר ג'אקסון סמוך ונראה, פתח פיתחא בענין פתח פתוח, ועוד עיונים בספר שב שמעתא, מאת ה"ר מיכאל עובדיה שליט"א, ארי שחבורה בבית מדרש גבוה, **ליקווד**. ובמדור 'מגיד מישרים' עולים ומאירים דברי אגדה, למשון את לב האדם לתורה ולעבודה, מאמרים בעניני השעה מאת הגאון ר' אליהו טופיק שליט"א, ר"י באר יהודה, ירושלים ת"ו, והגאון ר' יששכר דוב כהנא שליט"א, אב"ד 'מישרים' ורב דק"ק רעים אהובים, **ליקווד**, ובעניני פורים ומחיית עמלק מאת אברכים חשובים, ה"ה הגיבורים, ה"ר משה זרגרי שליט"א, ה"ר איתמר שאול עובדיה שליט"א וה"ר עמרם צרפתי שליט"א, וה"ן מפטירין בדרוש 'הרי אתם בני חורין', מאת ה"ר חיים אריאל נפתלי הלוי שליט"א, ממייסדי הקובץ וממטפחיו, וכל דבריו קילורין. ובמדור 'בדק הבית' בדוק ומנוסה, כל אשר נעשה בגליונות הקודמים, להעיר ולהאיר כדרכה של תורה, מענה רך ישיב חמה, טוב מעט ביראת ה' מאוצר רב ומהומה, ולהוסיף ולציין מילי מילי, בפלפול ובדיבוק חברים, כל עבדי המלך.

נכתב ונחתם כצאתנו את הכרך, ברכו את ה' המבורך, וכל אשר נדבו לבו לכבד את ה' ממה שחננו ולשלוח לנו מאמרותיו להעלותם עלי גליון ולהפיצם בישראל, יואיל נא בטובו לשלוח לא יאחר מר"ח סיון הבעל"ט, לגליון הכ"ו שיצא לאור אי"ה לקראת חודשי תמוז-מנחם אב ה'תשפ"ד, ובפרט בעניני בין המצרים ועניני כשרות, וכן ניתן להגיב למאמרים שנתפרסמו כאן ובגליונות הקודמים ולכתוב בכל מכמני התורה, בלשון חכמים זכה וברה, להגדיל תורה ולהאדירה, [ולעולם ישנה אדם בלשון קצרה, ודי בזה

הערה]. ויה"ר שלא יצא מכשול מתחת ידינו, ויתגדל ויתקדש שמו יתברך עלינו, וידבר שונאינו תחתינו, ויראו כל באי עולם כי שמך נקרא בקרבנו, תפל עליהם אימתה ופחד בגדול זרועך ידמו כאבן, השב שבותנו וקבץ גלויותינו, ונראה עין בעין בשוב ה' שיבת ציון במהרה בימינו, אכי"ר.

החותמים בכל חותמי ברכות,

חברי המערכת

בית נכאֵת

תולדות מוה"ר יעקב קצין זלה"ה^א

ראב"ד ק"ק ארם צובה, ברוקלין יצ"ו

מקצת תולדות האי גברא רבא הגאון הגדול ר' יעקב קצין זצוק"ל

רבינו יעקב קצין זצוק"ל נולד בירושלים ת"ו בשנת תר"ס (1900) וכבר משחר נעוריו היו ניכרים בו כשרונותיו ופקחותו בשילוב מידותיו התרומיות. תחילת לימודו היה אצל הגאון רפאל שלמה לנייאדו זצ"ל בשיבת 'אהל מועד' ולאחמ"כ בשיבת 'פורת יוסף'. כשהיה בן י"ז התייתם משני הוריו שנפטרו תוך חודשיים, וסבל צרות ורעבון נורא, אבל לא פסיק פומיה מהתמדתו הנפלאה על אף התלאות הרבות שמצאוהו. בהיותו בן י"ט נשא את בתו של הגאון המקובל ר' שלום הדאיה זצ"ל.

בהיותו בן כ"ב החל ללמוד את חכמת הנסתר, ועלה ונתעלה עד שזכה ולהסתופף וללמוד תחת רבו המובהק, עמוד הקבלה, הה"ג ר' חיים שאול דוויק הכהן זצ"ל, ומאז נתחבב רבינו על חכמי דורו בנגלה ובנסתר, וכמו שניכר מרוב השאלות שנשלחו מד' רוחות הארץ לחוות דעתו בכל מקצועות התורה.

עוד בצעירותו חיבר כמה חיבורים נפלאים בנגלה ובנסתר הלא המה ספרו הקבלי 'אור הלבנה', שקיבל עליו את הסכמותיהן של גדולי הדור. חיבור נוסף שנכתב ע"י רבינו הינו 'יסוד האמונה', וגם לרבות את ספרו המפורסם 'פרי עץ הגן'.

בשנת תרפ"ז (1926) הקים את ישיבת 'גן הלבנון' בירושלים ללימוד תורת הנגלה והנסתר, והיה שם כמעין המתגבר במסרו שיעורים נפלאים בנגלה ובנסתר לחכמי ירושלים. וגם אז נתמנה להיות ספרא דדיינא וכחבר ביה"ד הגדול של עדת הספרדים שבירושלים.

אמנם, בשנת תרצ"ב (1932) נתבקש לצאת לארה"ב לשליחות למען בית היתומים בירושלים, ובהגיעו לניו יורק נתקבל באהבה וברצון ע"י מנהיגי הקהילה

א. תשו"ח לירידנו הרב אליהו חזן שליט"א, מעי"ת ליקווד יצ"ו, נכד מהרי"ק, שרשם לנו מקצת מתולדות הגאון זלה"ה, ונהג בנו טובת עין למסור את התשובות שלפניכם לפרוס, להאיר לארץ, ובע"ה בגליונות הבאים נדפיס עוד עלים לתרופה מהגאון הנ"ל. זכות הגאון תעמוד בעדו ובעד ב"ב לעד, ואי"ה נזכה לראות את רובי תורותיו רואים אור עולם לתועלת רבנן ותלמידיהן די בכל אתר ואתר, ויהיו שפתותיו דובבות בקבר.

יוצאי סוריה, ואף שבינתיים חזר לירושלים, אבל מאז החלו ללחוץ עליו להתמנות עליהם בתואר 'רב ראשי', ואכן, אחר מספר חודשים חזר אליהם והנהיג את הקהילה המעטירה למעלה מיובל שנים, והשריש בהם את יסודות התורה והעבודה שעדיין מתגדלים והולכים לשם ולתפארת, כן ירבו. והיום, במלאות שלשים שנה להסתלקותו ביום ג' טבת תשנ"ה (1995), עדיין רואים פירות הנושרים מעמלו שעמל בייסדו את קהילתו המעטירה. הותיר אחריו צרור תשובות בכל מכמני התורה ורשימות, שמהן מובאות לפניכם, כאשר עיני הקורא תחזינה מישרים. יהי זכרו ברוך.



בענין כריכות הרצועה בתפילין של יד

מוה"ר יעקב קצין זלה"ה

ראב"ד ק"ק ארם צובה, ברוקלין יצ"ו

ואעפ"י שבלא"ה היוד קשורה בחוט של גיד עם הבית, משום דאין להפריד התיתורא לעולם כנזכר בזהר פינחס דף קל"ו, עכ"ז יש סוד בדבר לקשור היוד ברצועה לכוין להמשיך להיוד ש"ע נהורין כמנין רצועה שהיא מספר ש"ע עם הכולל. ומ"ש הרב ש"צ ז"ל כבר הבאתי דבריו בסה"ק מקבצאל והקשתי על דבריו עכד"ק. ואף שספר הקדוש מקבצאל לא זכינו לאורו, מ"מ כבר ידוע ומפורסם שדברי הגאון הנז' הם דברי אלהים חיים וה' עמו שהלכה כמותו בכל דבריו, כי הוא חדר היטב בתורת הקבלה ועמד על אמיתותן של דברים ודבריו נאמנו מאד, עליהם אין להוסיף ומכ"ש לגרוע וז"פ.

וב"כ הרה"ח מהר"ף ז"ל בסה"ק "חסד לאלפים" סימן כ"ה אות י' וז"ל לא יעשה שום כריכה בקיבורת רק אחר ההידוק יקשור היוד עם התיתורא וימשיך הרצועה לזרוע וכו', ולא יפריד היוד מן התיתורא לעולם אלא לעולם תהיה קשורה בחוט של גיד, ואפילו הכי בשעת הנחה יכריכנה עם הרצועה עכד"ק. וכן מבואר בסה"ק "נהר שלום" לרבינו הרש"ש ז"ל [די"ג ע"א] וז"ל: ובקושרו היוד של התפילין עם הבית יכוין להעלות

שאלה. שמעתי באומרים לי כי בלבשת תפילין של יד צריך לסבב הרצועה סביב התיתורא על היוד, וכן נמצא יראים ושלמים שנוהגים כן ואומרים שכן צריך עפ"י הסוד. ולהיות כי עבדך ירא את ה' ותמיד אני מתאבק לפני רבני הקבלה ושותה בצמא כל דבריהם ומנהגיהם, כי מקורות מנהגיהם מיוסדים על אדני האמת והצדק יסודתו בהררי קודש מפי אליהו ז"ל, ע"כ יודיעני אם נכון ונחוץ לעשות כן ומה טעמו של דבר ושכמ"ה.

תשובה. באמת אמרו שמועה טובה כזו תדשן ותרגיע האדם לקיים מצות התפילין כתקנה לגדל כבוד ה' לתהלה ולתפארת, וזהו חבתו של יוצר בראשית אלינו להנחילנו חמדה גנוזה ומצוה יקרה שרביטו של ממ"ה הקב"ה, חביבים ישראל שנקראו בנים למקום.

אתה שואל נעים דבר זה נתבאר להדיא בספרי המקובלים, והזהיר עליו מורנו ורבינו הגאון האדיר והחסיד הרי"ח טוב ז"ל בסה"ק "בן איש חי" בהלכות שנה א' פרשת וירא אות ט"ו וז"ל: ולא יעשה כריכה בקיבורת אלא אחר שיהדק היטב יקשור היוד ברצועה עם תפילין.

וזהו קשירת היוד בלבד, ותכף ימשיך הרצועה סביב הזרוע לעשות ז' כריכות ולא אמרתי כ"א קשירת היוד כדברי הרשב"י וכו' ע"כ החלום וכו'. ולא נזכר בשום מקום לשון כריכות אלא קושר קשירה אחת בלבד לצורך היוד, עכ"ל מהר"י צמח ז"ל. אתה הראת לדעת כי אעפ"י שכתב מהר"י צמח ז"ל שלא יוזז הקשר של יוד מהתפלה ואפילו כשהם מונחים בכיס, אפ"ה צריך לחזור ולקשור היוד ברצועה עם התפלה בשעת ההנחה, ע"כ מדברי הרב כף החיים נר"ו.

ויפה כתב הרב כף החיים בזה כי דבריו נאמנו מאד יסודתו בהררי קודש, שכן מתבאר ג"כ כונת הרש"ש בסידורו הקדוש וכנז"ל.

ודע קורא נעים כי בדרך אגב ראיתי בספר חדש שמו "קונטרס היחיאל" (ד"ג ע"א) שחשב הרב לפרש כונת החלום בדרך לא נכונה, וסבור הוא שאין צריך לקשור תש"י ברצועה עיש"ב. מיהו כל המעיין ישר בעיניו יראה ולבבו יבין שלא דבר נכונה ולא כיון אל האמת, וע"כ כל מה שהאריך ללא צורך ואין הלכה כמותו, אחר שהגאונים האדירים הרי"ח טוב ז"ל והרא"ף ז"ל כתבו כן להדיא מי ירים ראשו לפקפק בדבריהם, הלואי שנבין דבריהם די לנו והותר. ובאמת בדורות האחרונים הללו צריך כל אחד לפקוח עיני שכלו לידע ערך הראשונים ולא לחלוק עליהם בשום פרט, זולתי בדבר שאינו מפורש בדברי רבנים

הדעת קל הנז' דנוק' עם הלבוש ויסוד דז"א, ולחברו עם המוחין דחו"ב שהם הבית של תש"י העומד ברישא דנוק', וגם יכוין לקשרא שכינתא עם בעלה שהם סוד שילוב הוי"ה ואדני', ולהמשיך להם ש"ע נהורין שהם מספר שני א"ל מלאים כמספר רצועה עכד"ק. וכ"כ בסידור הרש"ש ז"ל [ד"ס ע"א] וז"ל יכוין לקשר שכינתא עם בעלה וליחדא ולקשור אותה ברצועה שהיא סוד או"מ שמספרו ש"ע נהורין ע"כ. מבואר היטב שצריך לקשור היוד והבית ברצועה להמשיך ש"ע נהורין קדישי' מלבד מה שהיתה קשורה היוד עם הבית בגיד כנהוג.

וכן העלה בספר "כף החיים" הנד"מ בסימן כ"ז אות י"ג, והביא ג"כ חידוש בזה מ"ש מהר"י צמח ז"ל בספר "זר זהב" וז"ל: פ"א התפללתי בבית החכם השלם מוהר"ש ויטאל נר"ו והראה אותי הסדר שהוא היה כורך באופן זה, כי כשהיה עובר הרצועה בזרועו היה מהדק היטב וקושר היוד עם התפלה וממשיך הרצועה אל הזרוע לעשות שאר הכריכות, אבל בקיבורת לא עשה שום כריכה כו"ע. ואמר שכן למדו אביו מהרח"ו ז"ל בפעם א' כשהלבישו תפילין, וא"ל אביו שכן היה נוהג האר"י זלה"ה וממנו למד לעשות וכו'. ובהיותנו בבית החכם הנעלה כמה"ר צמח בלקיירי בתפלת ערבית, באותה הלילה ראיתי בחלומי להרב זלה"ה אשר האמת נכון עליו, ואמר לי הנה בספר הכונות שכתוב וכו' ר"ל שיקשור תחלה היוד עם התפלה של יד

גדולים אלא הוא מאחרונים שהביאו זה
 מדקדוק וכיוצא יכול לחלוק עליהם, אבל
 גם בזה דוקא אם יודע בעצמו שיש לו כח
 לעמוד בהיכל מלכים וצריך לידע מי
 למעלה ממנו המדבר עמו. וה' יזכינו
 להכיר מיעוט ערכנו ויעב"א. וע"כ אתה
 השואל היקר הזדרז והזהר בזה ופרסם

הדבר ברבים, כי האמת הגמור שצריך
 לכוון היוד עם הבית ברצועה כדי
 להמשיך לה ש"ע נהורין קדישין, וכאשר
 כתבו הגאונים הקדושים הרי"ח טוב ז"ל
 והרא"ף ז"ל והרי"צ ז"ל וכמ"ש רבינו
 הרש"ש ז"ל בנהר שלום ובסידורו, ומנא
 לא תזוע והשם יאיר עינינו בתורתו אמן.



בענין ברכה לנשים בקריאת המגילה

מוה"ר יעקב קצין זלה"ה

ראב"ד ק"ק ארם צובה, ברוקלין יצ"ו

הלכות מגילה י"ד אדר תרפ"ט לפ"ק

בקריאתו לנשים, וכן ג"כ מבואר בספר "חוג הארץ" להגאון מהר"י אלגאזי ז"ל הו"ל ע"י הרב המפואר מהר"י בדאהב נר"ו שכתב שם [ד"ה ע"א] וז"ל: לענין הנשים החייבות במקרא מגילה שנהגו העולם להיות כל איש קורא המגילה לאשתו שלא שמעה מ"מ בציבור, שקוראין להם אחר בואם מבהכ"ן להוציאם י"ח ומברכים ברכות מ"מ, שצריך שידעו להזהר כשחל ט"ו בשבת שאנו מקדימים לקרותה בע"ש שלא בזמנה שלא יברכו ברכות מ"מ ויקראנה להן בלא ברכה עכ"ל. ושם סיים דנראה פשוט דאם יהיה עשרה נשים בבית א' שנתקבצו לשמוע שפיר מיקרי כעשרה וקורא המגילה בברכות, והביא ע"ז ראייה מההיא דפסחים [דצ"א ע"א] ומי עבדינן חבורה שכולה נשים וכו' יעו"ש. מבואר דס"ל דבכל השנים קורא המגילה בברכה, ורק כשחל ט"ו בשבת שמקדימין לקרותה מע"ש והוי שלא בזמנה כמ"ש הפר"ח בסי' תר"ף דאז אין לברך ביחיד אלא בצירוף עשרה ליחיד ובצירוף עשרה נשים לנשים וז"פ.

נשאלתי מאת עמיתי בתורה, המוה"ר כקש"ת ר' יהודה חדאד יצ"ו, לענין קריאת המגילה לנשים שקורא האיש בביתו, אם צריך לברך הקורא או תברך האשה או שאין לברך כלל. כי ראיתי לג"ע החיד"א ז"ל בסה"ב מחב"ר שהאריך בדבר זה בח"א סי' תרפ"ט אות ד', והסכים להלכה דאמרינן לאיש המוציא לאשה בקריאת המגילה כי אתה תברך וקרא עליה את הקריאה, עיש"ב. ולעומת סברא זו מצאנו להגאון הרי"ח ז"ל בסה"ב בן איש חי פ' תצוה אות א', שכתב ואם קרא האיש את המגילה בבהכ"ן וחוזר וקוראה בבית לנשים לא יברך בשבילם וגם הם לא יברכו עכ"ל, וע"כ יורנו הרב לדעת מה יעשה ישראל ושכמ"ה.

תשובה. דע כי אלו ואלו דא"ח ולא פליגי, הא כיצד, דמצד הדין כו"ע מודו שיש לברך לאשה משום דחייבות הנשים במקרא מגילה כדפסק מרן בסי' תרפ"ט ס"א, וא"כ כי היכי דחייבות במקרא גם חייבות לשמוע הברכה, וע"כ כ' החיד"א כי האיש יברך

קפידא בין תרי לישני הנז' ואין משמעותם עולה בענין אחד, לפיכך מושכין עצמם מלהריח בשום פרי בשביל המבוכה שיש בנוסח הברכה עכ"ל, וכ"כ בשו"ת רב פעלים ח"ב סי' עיש"ב. וא"כ דכוותא גבי קריאת המגילה לנשים שיש מחלוקת בנוסח הברכה, דלמאן דס"ל שיברך לשמוע ודאי דאיכא קפידא לברך על מ"מ וכן להפך, מטעם זה ראו חכמים להשמיט הברכה לנשים דברכות אינם מעכבות. ואף דטעם זה דלא שייך אלא בברכת המגילה אבל בברכת שעשה נסים ושהחיינו לא נמצא חילוקים בנוסח הברכה, מ"מ כיון שנמצא טעמים אחרים ג"כ כאשר יובא להלן ראו חכמים להנהיג שלא לברך ולא פלוג רבנן, דאין זה נכון להשמיט עיקר הברכה ולברך שתיים האחרות. וכן ראיתי בזכור לאברהם ח"ג ד"ה וז"ל ממילא אין לברך ביחיד גם על הנסים ושהחיינו דגם ברכות אלו לא נתקנו אלא על המגילה וכו', וכיון דהיחיד פטור ממילא להני פוסקים ממילא אין לברך כל הג' ברכות עכ"ל. כן נ"ל בדעת הרי"ח שפסק שלא לברך בסתם ולא נתן טעם בדבר וסמך על המעיין, אבל פשיטא דלא פליג על הגאון חיד"א והרב הגאון מהר"י אלגאזי ז"ל שמן הדין יש לברך לנשים.

ועיקר טעמו של דבר שהונהג להשמיט מלברך כשקורא לנשים נ"ל עפ"י מ"ש המג"א סי' תר"ץ ס"ק ט"ו בשם הרשב"א, דהקורא את המגילה אם השמיט אפילו תיבה א' חוזר, וכ' הוא ז"ל

אמנם בשנים האחרונות הללו נתפשט המנהג שלא לברך לנשים בקריאת המגילה אף בזמנה, וקורין להם בלא ברכה מסיבת כמה טעמים שיובאו להלן, וע"כ פסק הגאון הרי"ח שלא תברכנה הנשים וגם לא יברכו להן. ונ"ל טעמו מפני שיש דס"ל דהנשים יברכו אקב"ו לשמוע מגילה שאינה חייבת בקריאה, וכמ"ש רמ"א בהגהה ע"ד מרן בסי' תרפ"ט ס"א ע"ש, וסברה זו הוזכרה בב"י משם ראב"ה יעו"ש. וע"ז כתב הגאון כנה"ג מטעם זה נ"ל דאיש שיצא י"ח ורוצה לקרות לנשים ולב"ב שיברך על משמע מגילה, בנימין זאב סי' קצ"ד עכ"ל. אבל מסתמיות דברי מרן בש"ע נראה שצריך לברך על מקרא מגילה דחייב הנשים כאנשים, וכן משמע מדכתב רמ"א וי"א וגם הגאון פר"ח כ' ע"ד מורם כאן שאינם דברים של עיקר לסמוך עליהם אלא מברכות על מ"מ כאנשים וז"פ עכ"ל.

ומכיון שיש מחלוקת בעיקר הברכה לנשים אם יברך בנוסח זה או זה, לכן כ' הרי"ח דאין לברך כלל כאשר מצינו לו כעין זו לעיל בספרו בן איש חי פ' ואתחנן אות ט"ו וז"ל: אנשי מעשה נמנעים מלהריח בשום פעם בפרי אפילו אין רוצים לאוכלו אלא רק להריח, מפני שיש פלוגתא בנוסח הברכה, כי מרן ז"ל בש"ע כ' ס"ל לברך הנותן ריח טוב בפירות, אך אליה רבה סק"ה הביא מנוסח מספרי הראשונים ז"ל לברך אשר נתן ריח טוב בפירות, דיש סוברים דאיכא

כשקורא להן המגילה ויש דס"ל שהאשה עצמה תברך ולא האיש. ד' יש מחלוקת בקורא המגילה שלא בעשרה אם יכול לברך אם לא, דמרן בב"י הביא סברת הבה"ג שס"ל דמגילה אפילו בזמנה דוקא בעשרה וכתב דכל הפוסקים היפך דעה זו, הילכך נקטינן כדברי הר"מ שמברך אפילו ביחיד עי"ש והובא ברמ"א בהגהה סו"ס תר"ץ משם הב"י עי"ש והכנה"ג כ' משם מהרי"ב (מהרי"ל) סימן מ"ה דיחיד אין לברך, דכיון דפלוגתא דרבוותא אין לברך דברכות אינם מעכבות עכ"ל.

[ועיין בזה להגאון "שדה חמד" באס"ד מערכת פורים סימן י"א שכתב משם הגאון שולחן גבוה דמה שהשמיט מרן דין זה בש"ע הוא משום דחזר בו ממ"ש בב"י, דהא איכא נמי דעת מקצת גאונים דסברי כבה"ג כמ"ש בא"ח שהביא בב"י, ולכן העלה לדינא הגאון שו"ג דיחיד הקורא בזמנה לא יברך דברכות אינם מעכבות עי"ש. ועיין בשד"ח שם שהביא סברת היפה ללב שחולק ע"ז וס"ל דיש לברך אף ביחיד יעוש"ב].

נמצא דלגבי איש הקורא או שומע ביחיד לא שייך בו אלא מחלוקת הד' הנז"ל, אבל גבי אשה השומעת שייך בה כל ד' מחלוקות הנז"ל כששומעת מגילה ביחיד, וידוע חומר ברכה שא"צ שמפני זה קייל"ן סב"ל ואפילו נגד פסק מרן שקבלנו הוראותיו, עכ"ז במקום ס"ב קייל"ן להקל שלא לברך, והלואי שיתנו דעתם וישמעו המגילה מראש וע"ס כראוי

דה"ה אם השומע לא שמע תיבה א' לא יצא דאטו מי יפה כח השומע מכח הקורא עי"ש. וא"כ הני נשי שתמיד דרכן ברוב שיחה ואי אפשר שיכוונו לבן ודעתן ע"כ תיבה, וא"כ אם יברך להן ולא כיוונו דעתן על כל הקריאה או הפסיקו בדיבור הוי ברכות לבטלה ח"ו, ע"כ נהגו למנוע מלברך להן כו"ע דשות"ע בפרט בברכות שאינם מעכבות וחומר דידהו נפיש וקייל"ן ספק ברכות להקל.

שוב זיכני ה' וראיתי להרב פקודת אלעזר ח"ג על סימן תרפ"ג שהאריך בדבר זה והעלה כאמור שלא הונהג לברך מטעמים הנ"ל ועוד מטעמים אחרים וזתד"ק.

איש הקורא מגילה לנשים יש מנהגים שונים, יש אומרים לאשה שתברך ויש שמברך הוא בשבילה ויש שאין מברכין כלל תחילה וסוף, ומנהג זה נהגו כמה מהראשונים. וראינו לתת ד' טעמים למנהגם, א' שיש דס"ל שלנשים מברכין כנוסח האנשים על מ"מ ויש שס"ל שמברך לנשים לשמוע מגילה. ב' עיין במ"ש הכנה"ג שיש מחלוקת אם נשים חייבות במ"מ או פטורות, ונ"ל כוונתו דמאן דסבר שפטורות ר"ל פטורות ממקרא מגילה וחייבות לשמוע, וכיון שכן לא נתקנה להן ברכה ולא ס"ל כראב"ה שיברכו על משמע מגילה, ומאן דסבר חייבות ר"ל דאעפ"י שאינם חייבות בקריאתה מ"מ חייבות לברך על שמיעתה וכדעת ראב"ה וכו'. ג' דיש מחלוקת מי יברך, דיש שס"ל שהאיש יברך לנשים

להוציא את האשה שלא לברך כלל לא האיש ולא האשה כיון דברכות אינם מעכבות ע"כ. ע"כ תורף ד"ק הרב פקודת אלעזר עיש"ב.

וכתבתי כ"ז להודיעך איש הידיד דליכא פלוגתא בין החיד"א והרי"ח, אלא שהרי"ח כתב כפי מנהגינו בזה"ז לחוש לכמה טעמים הנ"ל, וכמ"ש הרב פקודת אלעזר וכאשר העידו על מנהג זה הכנה"ג בספר דינא דחיי והרב דברי מנחם הנז"ל שנהגו לקרות המגילה לנשים בלא ברכה כלל לא מ"מ ולא שעשה נסים ולא שהחיינו וכמ"ש בזכו"ל ח"ג והובא לעיל, ומודעת זאת שגם בימינו לא נהגו לברך לנשים, ועינינו ראו לכמה מרבני דורנו שקראו לנשים בלא ברכה וכל אחד חש לטעם אחר. וע"כ בודאי שמנהג זה הוקבע עפ"י ותיקין וממנו אין לזוז ועליו אין להוסיף.

וצו"י י"מ וימ"ן, אמן
י"ש קצין.

בלי ברכה דהברכות אינם מעכבות, ולא יהיה הדבר בהיפך שיברכו על המגילה ויתעסקו בעסקיהם ובשיחתם והו"ל תרתי לריעותא, שלא יצאו י"ח וברכות לבטלה ח"ו. וכוונתו בכ"ז לבאר סמך מה שנהגו כמה מהראשונים ז"ל שלא לברך על המגילה לנשים, וכן נהגו אחריהם כמה מיחידי זה"ז שלא לברך כלל לאשה. ואם באמת רוצות הנשים שלא להפסיד הברכות יילכו לביהכ"ן לשמוע קריאת המגילה בציבור וישמעו ברכותיה מהש"צ. ושאלתי פא"פ להר"ר אלעאדי וא"ל שכך היה נוהג מו"א ז"ל שלא לברך בקריאת המגילה לנשים, וא"ל הטעם שמא לא ישמעו איזה תיבה והו"ל ברכה לבטלה עכ"ד. ועיין להכנה"ג בדינא דחיי ח"ב הלכות מגילה דקכ"ח שמנהגינו עכשיו שהאנשים קוראים המגילה לנשים ואין מברכים עליה ע"כ. וכ"כ בספר "דברי מנחם" על סי' תרפ"ט שכתב ושאלתי למהר"ם ן' בינשתי איך אנו נוהגים, וא"ל בני כן נהגנו באיש הבא



בענין ניקור קרבן פסח

מוה"ר יעקב קצין זלה"ה

ראב"ד ק"ק ארם צובה, ברוקלין יצ"ו

ירושלים ח' טבת צ"ג. 6\1\33

שאלה מעי"ת מרסילליא יע"א.

תחוב בעובי בשר הירכים ומה לו עם העצמות. ומה שלא ראינו שכתבו כן בפירוש אינה ראייה, כשנעיין בספרים של הלכתא למשיחא ודאי שנמצא שהזכירו כן בפירוש, עכ"ד אז.

ועתה ראיתי ע"ז שהדבר מפורש בדברי הרמב"ם ז"ל בהלכות קרבן פסח פרק עשירי הי"א שכתב וז"ל: כשהאדם אוכל את הפסח חותך בבשר ואוכל וחותר העצמות מן הפרק ומפרקו אם רצה, וכשמגיע לגיד הנשה מוציאו ומניחו עם שאר הגידים והעצמות והקרומות שיוצאים בשעת אכילה, שאין מנקין אותו כשאר הבשר ואין מחתכין אותו אלא צולין אותו שלם, ואם חתכו חתיכות חתיכות כשר והוא שלא יחסר אבר, ע"כ.

הנה מבואר לדעת הרמב"ם ז"ל שצריך להוציא גי"ה, אלא שלדעתו גם מותר לצלותו עם גיד הנשה יחד ובעת האכילה מנקר גי"ה ומשליכו עם שאר הגידים שאינם נאכלים. מיהו הראב"ד

בהיותי בעי"ת מרסילליא מחזו צרפת, עובר אורח שאלני האדון הנכבד מר דאסא נ"י שהוא בקי במלאכת הניקור, כי יש לחקור על קרבן פסח שאמר הכתוב ועצם לא תשברו בו כ"א צלי אש ראשו על כרעיו ועל קרבו, ומשמע שיש לצלותו שלם בלי שום מגע סכין. א"כ איך היו עושים בגיד הנשה שצריך ניקור בעומק במקומות רבים קרוב לעצמות, ולא מצינו שנזכר מזה איך דין גי"ה של ק"פ, האם אפשר שהותר מגזירת הכתוב או לא?

תשובה שהשיבותיו אז בע"פ כי ודאי צריך לנקר גי"ה גם מק"פ, דהלא משנה שלימה היא בפ"ז דחולין גי"ה נוהג בחולין ובמקדשים, ואפילו עולה שהיא כליל לה' נפסקה שם ההלכה שמשליך ממנה ג"ה, ע"ש, כ"ש ק"פ שהוא קדשים קלים ונאכל לבעלים ויכול ליזהר בניקור שלא ישבר שום עצם שיש בו מח, שהרי אנו רואים כל מנקרי גי"ה אינם מוכרחים לשבר שום עצם כו"ע, דאטו גי"ה הוא דבוק בעצמות, והלא הוא

וטלפים וכו' עש"ב, אלא שג"ה אסור
 אע"ג שאין בגידין בנ"ט מגזירת הכתוב,
 ולכן פסק הרמב"ם שצולוהו לק"פ עם
 ג"ה כדתנן ג"ה נוהג בחולין
 ובמוקדשים. ובמשנה ה' פ"ט דזבחים תנן
 אלו אם עלו ירדו, בשר קדשי קדשים
 ובשר קדשים קלים וכו' והעצמות והגידין
 והקרנים והטלפים בזמן שהן מחוברים
 יעלו ע"ש. א"כ מבואר דגם ק"פ שהוא
 בכלל קדשים קלים צריך להיותו מחובר
 עם גידיו, ולכן כ' הרמב"ם צולין אותו
 שלם ולא צוה להוציא ג"ה קודם צליה
 מהטעם הנז' שכך היא מצות ק"פ ראשו
 על כרעיו ועל קרבו. בכל אופן נמצינו
 למדים שלסברת כל הפוסקים נאסר גיד
 הנשה בכל הסוגים כדתנן בחולין
 ובמוקדשים, ואפילו בעולה שהיא קדש
 קדשים וכולה לה' אחר שיעלה זורק
 ממנה ג"ה עיין פרק ג"ה ובתוי"ט שם,
 וגם בקרבן פסח דנ"ד נאסר גיד הנשה,
 אלא שצולוהו שלם ובשעת האכילה חייב
 להוציא גיד הנשה ולזרקו כדינו בחולין
 ותול"מ.

וצו"י י"מ וימ"ן, אמן
 י"ש קצין.

ז"ל השיג ע"ד הרמב"ם אלו, וכתב אין
 איסור גדול מזה שיצלה הפסח עם ג"ה
 ועם שמנו ועם תרבא דתותי מתנא ועם
 קרומות שבראש ע"כ, ולדעתו צריך קודם
 צליה להוציא ג"ה וכל מיני חלבים
 האסורים. אבל מרן בכ"מ אות י"א יישב
 דעת הרמב"ם שלא עלה ע"ד להתיר
 לצלותו עם חלב האסור מה"ת, אלא ג"ה
 שאין בגידין בנ"ט וכו', ע"ש.

וא"כ לנ"ד לענין ג"ה מכיון שאין
 בגידין בנ"ט כמו שנפסקה
 ההלכה, ועיין בדברי הרמב"ם פרק ט'
 וי"ד מהלכות מאכלות אסורות ובכ"מ
 שפסק כן שאין בגידין בנ"ט, ולפי"ז נדחו
 דברי הראב"ד מעל הרמב"ם בענין ג"ה
 כיון שאין בגידין בנ"ט יכול לצלות ק"פ
 עם ג"ה, ובעת האכילה יוציאנו ויזרקנו
 דאסור באכילה.

ועיין בספר "מנחת חינוך" על המצות
 מצוה ח' שהביא דלדעת הרמב"ם
 וש"פ קייל"ן דאין בגידין בנ"ט, דגידין
 ועצמות אינם אכילה כלל ועץ בעלמא
 נינהו, ולעניין פסח ודאי אין נמנים עליו
 כמו שאין נמנים על עצמות וקרנים



תולדות מוה"ר עזרא הכהן טראב מסלתון זלה"ה

חכם עזרא הכהן טראב מסלתון זצ"ל, נולד לאמו אסתר ולאביו חכם אליהו ז"ל בדמשק שבסוריה. את תורתו למד מאביו ומחכמי דמשק, ובפרט מחכם חיים רומאנו זצ"ל שהיה דיין בבית דינו של חכם יצחק אבולעפיה זצ"ל. משפחתו היתה משפחה מיוחסת ונכבדה בסוריה. אביו חכם אליהו היה אחד מארבעת בניו של רבי יעקב הזקן (נפטר בר"ח חשון תר"ו) ושימש רב חשוב בעירו, ומקורב לרבי שלמה הררי, מהדמויות הבולטות בעלילת דמשק. את ספרו 'ויעל אליהו' הדפיס נכדו רבי יהודה בן רבי עזרא, ומעט חידושי נדפסו על ידי בנו רבי עזרא ב'ספר עזרא'.

שקדן בתורה היה עוד מציערותו ובקיא גדול בכל מכמני התורה - בהלכה, בדרוש ובתורת הסוד. את דרשותיו שהעלה אחר כך על הכתב היה דורש בבית הכנסת הגדול 'שמאע' שבדמשק מידי שבת וחג לפני עם רב. שימש בקודש כראש ישיבה וראש אב בית דין בדמשק, וכבעל קול ערב שימש גם כחזן קבוע בבית הכנסת אלפראנג' שהיה בית תפילה של גדולי הרבנים, ביניהם הרב הראשי לדמשק רבי אהרן יעקב בנימין זצ"ל.

חכם עזרא נשא לאישה את מרת לאה ונולדו להם שני בנים ושלוש בנות. בנו חכם יהודה היה תלמיד חכם ואב בית דין בקהיר, ובן נוסף חכם מאיר היה שוחט ומוהל, הוא נפטר בקיצור ימים ושנים.

חכם עזרא היה מחבר פורה. בכל לילה היה משכים קום ואז מעלה על הכתב את חידושי. בחייו הוציא לאור שלושה ספרים: שו"ת 'שערי עזרא', 'ספר עזרא', 'ויאמר עזרא'. לאחר פטירתו הוציא לאור בנו חכם יהודה ספר נוסף 'מילי דעזרא', ושני ספרים נוספים נשארו בכתב יד 'לי לעזרא' ו'פתח העזרה'.

נפטר ביום כ"ח שבט שנת תר"פ.



דרוש לשבת זכור מתוך 'ספר עזרא'

מזה"ר עזרא הכהן טראב מסלתון זלה"ה

ראב"ד דמשק, נלב"ע שנת ה'תר"פ

וגם אנכי הדל פי' אותו במ"א, ועוד אענה חלקי בס"ד כוונת תמיהתם עפ"י מ"ש המפ' ז"ל דטעם ביאת עמלק להלחם עם ישראל היא משום דכשבאה תמנע אצל יעאצ"ה להתגייר לא רצה לקבלה. לכן זאת הסיבה היתה דבא עמלק להלחם עם ישראל.

וכ' ה' שער השמים דל"ג דטעמו של יעקב אבינו דלא רצה לקבלה הוא משום דאין מקבלין גרים בשלוותן של ישראל כמו בימי דוד ושלמה וכו'. ואין מקבלין אלא בשעה שהן בירידתן ולמדו זה מפסוק הן גור יגור אפס מאותי מי גר אתך עליך יפול מי שגר אתך בשעה שאתם גרים אלו עליך יפול אבל אידך לא. ויעקב אבינו החזיק עצמו כיושב בשלוה ולכן לא רצה לקבלה. ובזה פי' שם כו' סמיכות הפר' שאחר שהאריך בתולדות החורי אמר וישב יעקב ומה ענין זל"ז, ורז"ל אמרו משל לכת של כלבים וכו'.

אבל לדרכינו יפה הן נסמכים, באשר כתב רש"י ז"ל ולא הוזקק לכתוב לנו משפחות החורי אלא מפני תמנע ולהודיע גדולתו של אאצ"ה כמה היו תאבים לידבק בזרעו. תמנע זו בת אלופים

יוצר הרים ובורא הרוח הן הראנו ידו הנפלאה והנוראה. בבוא עמלק בצאת ישראל ממצרים ועבר עליו רוח קנאה. וילחם עם ישראל וימלל מילין לצד עילאה. אזי בטובו הגדול מלחמה לה' בעמלק תכסיהו שואה. ויצוינו ה' למחות זרעו וזכרו ולרדפו עד החרמה כי גאה גאה. ותמיד אנחנו חייבים לכסות האהבה ולעורר השנאה. ולכן חובה עלינו בכל שנה ושנה לקרות פ' זכור בס"ת בהלל ובהודאה.

והן קדם צריכין אנחנו למודעי למה קורין לשבת זה שבת זכור ועם כי הדברים פשוטים יען כי קורין בו פ' זכור עכ"ז הדרשה תדרש ואביע אומר מאי דאיתא בפרקי ר"א וז"ל אמרו ישראל למשה כתיב זכור את יום השבת לקדשו וכתוב זכור אא"ע לך עמלק כיצד יתקיימו ב' כתובים הללו. אמ"ל אינו דומה כוס של קונדיטון לכוס של חומץ זה זכור לקדש ולשמור את יוה"ש. וזה זכור להשמיד להרוג ולאבד שנא' זכור אא"ע לך עמלק וכשתבוא לארץ לא תשכח וכו', ע"כ.

והוא תמוה, דמה כונת שאלתם דנר' דשניהם לא יכוננו יחד וצ"ל דמה תלוי זב"ז. וכבר המפר' דשו בה רבים

גור יגור וכו'. ואם ירצו להשיב שבדין עשה יעקב אבינו ע"ה שריחקה באומרים וישב יעקב ושישב בשלוה א"כ יצאו קודם הזמן אחר שלא היו כ"א רדו שנה וכתוב ארבע מאות שנה עש"ב.

והנה הך תירוץ דמשנולד יצחק מניין לא יכון אלא אי אמרי' דל"ק אאע"ה את הארץ דאז הו"ל ארץ לא להם. אבל אי אמרי' דקנה אאע"ה את הארץ לא יכון תי' זה דבארץ לא להם כתיב והארץ היתה שלהם. וה' תנא בפ"ד*) כתב דזה תלוי בפלוגתא דקמאי אי האבות יצאו מכלל בני נח או"ל דאי אמרי' יצאו מכלל בני נח שפיר קנה אאע"ה את הארץ בהילוך שהלך בה לאורכה ולרחבה מתורת חזקה וכמ"ש במס' בתרא הלך בה לאורכה ולרחבה קנאה. ואי אמרי' דלא יצאו מכלל בני נח ל"ק אאע"ה את הארץ דגוי אינו קונה בחזקה והויא שפיר ארץ לא להם ומשנולד יצחק מניין יע"ש. ונמצא דעמלק שבא להלחם עם ישראל משום דיעאע"ה דחה את תמנע אמו היינו דס"ל דהאבות עדיין דין ב"ן יש להם ול"ק אאע"ה את הארץ ומשנולד יצחק התחיל הגירות ומקבלים גרים ועל שדחה יעקב אבינו את אמו בא להלחם עמהם. ולפי סברת יעקב אבינו דין ישראל י"ל דכבר יצאו מכלל בני נח וקנה אאע"ה את הארץ בחזקה ולא הו"ל גרים ולכן לא קיבל את תמנע שבא להתגייר. דלפי סברתו יוצא

היתה ובאתה ליעקב להנשא ולא קיבלה הלכה ונעשית פילגש לעשו אמרה הלואי אהיה שפחה לאומה זו ולא אהיה גברתה לאומה אחרת. וק' למה באמת יעקב אבינו ריחקה ולא רצה לגיירה, ע"ז מתרץ הפ' וישב יעקב ביקש לישב בשלוה וסבר שאין מקבלין גרים בשלוותן של ישראל ועי"ז ראתה מדה"ד שמחזיק עצמו לישב בשלוה קפצה עליו רוגזו של יוסף באומרה לא די לצדיקים וכו'. ובזה פי' שם מ"ש בזה"ק דעמלק בא להחזיר את ישראל למצרים באומרו שיצאו קודם הזמן. ורז"ל אמרו שבא על שריחקה את תמנע אמו. ודוחק לומר שהם מדר' חלוקים. אלא דמר אמר חדא ומא"ח ול"פ.

ועפ"ה יובן, ובהק' עוד משרז"ל דמה שיצאו ישראל ממצרים בדרו"ש והגזירה היתה ארבע מאות שנה הוא משום דמשנולד יצחק התחיל הגירות. דלפי"ז שלא כדין עשה יעאע"ה שריחקה לתמנע אחר שהתחיל הגירות משנו"י גם הוא היה גר ומקבלים גרים. ולזה דברי הזוה"ק והגמרא צדקו יחדיו והוא שבא עמלק על ישראל בממ"נ או שיצאו קודם הזמן ממצרים או שלא כדין ריחקה את אמו. שאם ירצו להשיב דהתחיל הגירות משנולד יצחק ובזמן יצאו א"כ שלא כדין עשה יעקב אבינו ע"ה בהרחקת תמנע מתחת כנפי השכי' אחר ששיבתו נחשבת לגירות ומקבלין גרים כדכתיב הן

א. כוונתו לבעל המשנה למלך, המכונה 'תנא דאורייתא', בספרו 'פרשת דרכים'.

ה"ט משום דשאר השבטים אינהו קיימי בסברת אביהם דיצאו מכלל בני נח וקנה אע"ה את הארץ ולא התחיל השעבוד משנולד יצחק דבארץ לא להם כתיב ושפיר יוכל אביהם לישיב בשלוה והדין עמו במה שלא קיבל את תמנע להתגייר דאין מקבלין גרים בשלוותן של ישראל. לכך קפץ עליו רוגזו של יוסף דוקא. דאיהו ס"ל דעדיין דין ב"ן י"ל ול"ק אאע"ה את הארץ ומשנולד יצחק מתחיל הגירות ומהראוי היה לקבל את תמנע להתגייר ועי"ז שלא קיבלה ראוי הוא להענש. דזהו דיוק דבריהם ז"ל שאמרו ביקש לישיב בשלוה קפץ עליו רוגזו ש"י. דהוי מידה כנ"מ וגם רוגז יוסף דוקא ולא רוגזו של א' משאר השבטים וכאמור.

עו"ן מ"ש בזוהר חדש פ' בשלח דכשיצאו ישראל ממצרים עמדה מדה"ר וקטרגה על מכירת יוסף וכו' ובחסדו ית' ציוה לישראל על שמירת שבת כדי לכפר על מכ"י ע"ש. דיש לדעת בזה ג"כ דלמה בעת שיצאו ישראל ממצרים קטרגה מדה"ד על מכ"י ולא מקודם לכן. ברם עם האמור א"ש דראתה מדה"ד שיצאו ישראל ממצרים ברד"ו שנה וה"ט דמשנולד יצחק מנינן ול"ק אאע"ה את הארץ דדין ב"ן י"ל עדיין דמזה נראה דהדין עם יוסף דס"ל דעדיין דין ב"ן י"ל וחטאו השבטים במכירתו לכן עמדה מדה"ד בשעת יציאתם ממצרים וקטרגה על מכירתו. ולזה

דלא מנינן הארבע מאות שנה משנולד יצחק דהא הארץ שלהם וקרא כתיב בארץ לא להם.

עו"ן מ"ש המפ' דמחלוקת השבטים עם יוסף דהשבטים ס"ל דכבר יצאו מכלל בני נח ולכן היו אוכלים מבהמה מפרכסת דלישראל בשחיטה תלייא מילתא וכיון דשחטה הותרה. ויוסף ס"ל דעדיין דין ב"ן י"ל ולדידהו במיתה תלייא מילתא ומפרכסת אסורה ולכן הביא דיבה אל אביהם שהם אוכלים אבמה"ח. אשר בזה יובן לע"ד כו' הפ' שאמר ויבא יוסף את דיבתם רעה אל אביהם. ר"ל דלסברת יוסף דס"ל שעדיין דין ב"ן י"ל ולכך הלשין עליהם לאביהם במה שאוכלים מפרכסת שאוכלים אבמה"ח. מזה יוצא כפי סברתו רעה אל אביהם במה שדחה את תמנע מלהתגייר דכיון דעדיין דין ב"ן י"ל ול"ק אאע"ה את הארץ דגוי אינו קונה בחזקה והוא ארץ לא להם והתחיל השעבוד משנולד יצחק א"כ מהראוי היה לקבל את תמנע להתגייר מאחר דגם הם גרים ואינן בשלוה וכיון שלא קיבלה הו"ל שלא כדין עשה וראוי הוא לעונש ח"ו. וז"א ויבא יוסף את דיבתם לפי סברתו דעדיין ב"ן י"ל. דמזה יוצא רעה אל אביהם וכנ"ל.

ובזו"ן^(ב) ג"כ כו' משרו"ל במד' ביקש יעקב לישיב בשלוה קפץ עליו רוגזו של יוסף וכו'. דיל"ד למה רוגזו ש"י דוקא ולא א' משאר השבטים. אלא

אביהם וכנ"ל. עוד זאת ראו כי רעה נגד פניכם ג"כ דמזה יוצא דהדין עם יוסף והשבטים חטאו במכירתו ויצטרכו לשמירת שבת כדי לכפר עונם וכשלא ישמרו שבת יתחייבו הריגה על מכירתו. וכמו שכן היה דכשלא שמרו ישראל את השבת בא עליהם עמלק. וז"ש כוכב אחד יש ששמו רעה עולה לקראתכם במדבר והוא סי' דם והריגה. והיינו שהוא רומז על ביאת עמלק שנלחם עמהם והורג בהם בממ"נ על שלא קיבל יעקב אבינו את תמנע מלהתגייר וגם שלא שמרו הם את השבת וכנ"ל. וזהו רעה נגד פניכם ר"ל דמלבד דלפי שיטה זו רעה אל אביהם גם הרעה ההיא תיסוב פניכם שיתחייבו בזה וכו'.

ובז"ו כו' פרקי ר"א אמרו ישראל למשה כתוב א' אומר זכור את אשר עשה לך עמלק היינו לומר דמדחזינן דהאל ית' ציוה על מחיית זרע עמלק נראה מזה דהדין הוא עם יעאע"ה שדחה לתמנע מלהתגייר דה"ט דאין מקבלין גרים בשלוותן של ישראל ומאחר דיצאו מכלל בני נח וקנה אאע"ה את הארץ ולא התחיל השעבוד עדיין דבארץ לא להם כתיב הדין עמו שלא קיבלה לתמנע וביאת עמלק היתה שלא כדין ולכן נצטוינו במחיית זרע עמלק זכור את אשר עשה לך עמלק. אשר מזה יוצא דהשבטים אין עליהם עון במכ"י דהדין עמהם שיצאו מכלל בני נח ודין ישראל י"ל וליכא עליהם חיוב בשמירת שבת לכפר על עון מכ"י. ואין כתוב אחר אומר זכור

הוצרכו ישראל לשמירת שבת כדי לכפר על מכ"י.

ולפי האמור אפשר להסכים דברי רז"ל דבמקום אחד אמרו שעמלק בא על ישראל על שלא שמרו את השבת שכן דרשו סמוכין ויהי ביום הז' יצאו מן העם ללקוט ולא מצאו וסמ"ל ויבא עמלק. ובמקום אחר אמרו דביאת עמלק הוא משום שדחה יעקב אבינו ע"ה את תמנע מלהתגייר ונר' דסתרי אהדדי. ברם לפי דרכינו א"ש דהא והא איתנהו דהנה הוא בא עליהם ועיקר ביאתו היא בשביל שלא קיבל יעקב אבינו את תמנע מלהתגייר דאיהו ס"ל דעדיין דין ב"ן י"ל ול"ק אאע"ה את הארץ ומשנולד יצחק התחיל הגירות ומקבלין גרים ושלא כדין עשה יעקב אבינו בדחייתו לתמנע מלהתגייר והדין עם יוסף והשבטים חטאו במכירתו וצריכים הם לשמירת שבת כדי לכפר על מכ"י דהא בהא תליא וכיון שלא שמרו את השבת חייבים הם בזה והא איתנהו דתליין תרווייהו זה בזה.

ובז"ו מ"ש פרעה יהי כן ה' עמכם כאשר אשלח אתכם ואת טפכם ראו כי רעה נגד פניכם. ופירש"י שאמ"ל כוכב אחד יש ששמו רעה ורואה אני באיצטגנותי אותו כוכב עולה לקראתכם במדבר והוא סימן דם והריגה וכו' ושם פירש"י שהוא על ענין העגל וכו' יעי"ש. ולדרכינו נוכל לומר דהם רוצים לצאת ממצרים בטענה דס"ל כסברת יוסף דלא יצאו מכלל בני נח וכו' ע"ז אמ"ל ראו דמלבד דלפי שיטה זו רעה אל יעקב

רד"ו שנה תן לי רשות להחזירם וכו', אז השיב הקב"ה וכו' כלום נתחייבו אלא בשביל דיבור א' שאמר אברהם אוהבי במה אדע ואמ"ל כי גר יהיה זרעך בארץ לא להם כלום בארץ מצרים אמרתי בארץ ל"ל אמרתי משנולד יצחק התחיל הגירות באותה שעה הציל הקב"ה את ישראל מיד מצרים הה"ד ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים ע"כ.

ובזה א"ש, דהנה עמלק הרשע מקודם הוא רוצה לבוא להלחם עם ישראל וסיבת ביאתו על שיעקב אבינו דחה לתמנע מלהתגייר דאיהו ס"ל שלא כדין עשה זה יעקב מאחר דהתחיל הגירות משנולד יצחק דדין ב"ן י"ל ול"ק אאע"ה את הארץ ולא היו בשלוותן ושפיר מקבלים גרים. ברם בהאי פחדא הוה יתיב לשמא יטענו עליו דמי זה אמר שהדין כן שדין ב"ן י"ל ול"ק אאע"ה והתחיל הגירות מלידת יצחק ושפיר יוכלו לקבל גרים ויעקב אבינו שדחה לתמנע מלהתגייר שלא כדין עשה דילמא לא כן האמת אלא לאידך גיסא ויד הדוחה נטויה לדחות. אכן כהיום שראה קי"ס ובאותה שעה עמד עוזא וטען שלא נשלם הזמן עדיין והשיב לו הקב"ה דמשנולד יצחק התחילה הגזירה דדין ב"ן י"ל ול"ק אע"ה את הארץ אזי נתאמת לו מענין קי"ס שנקרע לפניהם בטענה זו דדינא הכי הוי דהתחיל הגירות מלידת יצחק והווי הם גרים ושפיר מקבלים גרים ויעקב אבינו שלא קיבל תמנע להתגייר שלא כדין עשה

את יום השבת לקדשו דנר' מזה שהדין עם יוסף והם צריכים לשמירת שבת כדי לכפר על מכ"י כיצד יקיימו ב' מקראות הללו יחד דהם סתראי נינהו זל"ז. והשיב ע"ז אינו דומה וכו' כלל כו' התשו' היא דהאמת הוא שהדין עם יוסף דלא יצאו מכלל בני נח ומהראוי הוא שלא ימנע יעקב אבינו את תמנע מלהתגייר ומצד זה בא עליהם להלחם עמם. אבל עכ"ז יש לנקום ממנו דכך היא המידה בכ"מ דמגלגלין זכות ע"י זכאי וחובה ע"י חייב וגם ע"ד מ"ש אני קצפתי מעט והם עזרו לרעה.

ועפ"ה לעיל יובן לע"ד מאי דאיתא בתרגום יב"ע וז"ל כד עברו ישראל ית ימא אתא עמלק ואגח קרבא בישראל ע"כ. והובא בס' יוש"א בס' בשלח. והקושי בו מבואר דאיך עלה בדעתו תכף שנקרע הים לישראל לבוא להלחם עמהם ואפי' סכל שבסכלים אינו עושה זה מכ"ש כי הוא מלך פיקח ורשע. ברם עם האמור יובן, ובהק' עוד מ"ש במד' אבכיר וז"ל בס' בשלח ויושע ה' ביום ההוא את ישראל מיד מצרים וכי ישראל ביד מצרים היו באותה שעה אלא אותה שעה פתח עוזא שש"מ לפני הקב"ה ואמר רבש"ע אומה זו שאתה מוציא ממצרים יש לי עליה דין יבוא מיכאל שר שלהם וידון עמי, אמ"ל הקב"ה למיכאל בא ודון עמו, אותה שעה פתח עוזא ואמר רבש"ע אתה גזרת על אומה זו שיהיו משוע' תח"י אומה שלי ארבע מאות שנה ועדיין לא עברו כ"א

ישראל למצרים בטענה שיצאו קודם הזמן. יש ליתן טעם למה שקורין אותו שבת זכור עם שכן קורין לשאר ארבע שבתות עכ"ז הדרשה תדרש. בהק' עוד מש"ל דמחלוקת השבטים עם יוסף דהם ס"ל שיצאו מכלל בני נח ולכן היו אוכלים מפרכסת. ויוסף ס"ל דלא יצאו מכלל בני נח ומפרכסת אסורה. דכפ"ז נמשך דלדעת השבטים קנה אאע"ה את הארץ בהילוך ולא נשלם הזמן עדיין דבארץ לא להם כתיב. ולס' יוסף דעדיין דין ב"נ י"ל ל"ק אע"ה את הארץ ומשנולד יצחק מניין ונשלם הזמן. ומדחזינן דנצטוו על שמירת שבת והוא לכפר על עון מכ"י מזה מוכח דהדין עם יוסף וכבר נשלם הזמן ומה שבא עמלק להחזירם דעדיין לא נשלם הזמן הבל יפצה פיו דאין הדין עמו. וזהו הרמז במה שקורין אותו שבת זכור ר"ל מכח שבת שנצטוונו עליו כדי לכפר על עון מכ"י מזה תקח ראיה לענין עמלק וזכור תזכור את אשר עשה לך שבא להלחם שלא כדין ותמחה אז"ע לא תשכח.

ועמש"ל דעמלק בא על חילול שבת ועיקרה היא בשביל שדחה יעקב את תמנע והא בהא תליא כנ"ל. יל"פ לע"ד כו' מארז"ל ויגד לו את כל אשר קרהו בן בנו של קרהו כמד"א אשר קרך בדרך ע"כ. והוא תמוה דמה בא לרמוז בזה. ועפ"י א"ש. ובהק' עוד מ"ש בתרגום אסתר שהמן הרשע נין עמלק גזר על ישראל שלא ישמרו שבת. והחיד"א ז"ל בס' אהב"ד כ' בשם גורי

ולכן בטענה זו תכף לקי"ס אתא ואגח קרבא בישראל.

ובזה יובן כו' הפ' זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים. גם הפ' בשמואל א' סי' ט"ו פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל אשר ש"ם לו בדרך בעלותו ממצרים. דלכאורא מ"ש בצאתכם ממצרים וגם מ"ש בעלותו ממצרים הם שפת יתר ללא צורך דזה כבר ידוע הוא ומה בא לאשמעי' בזה. ברם עם האמור יובן והיינו דעמלק הוא בא בטענה דשלא כדין עשה יעקב אבינו במה שדחה לתמנע מלהתגייר דהרי מלידת יצחק התחיל הגירות ולא הו' בשלוותן ושפיר מקבלין גרים וראיה גדולה לקח לסברה זו ממה שיצאו ישראל ממצרים בתוך הזמן דמשנולד יצחק מניין. וז"ש זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך שבא להלחם על ענין תמנע שדחה אותה יעקב מלהתגייר ולקח ראיה לזה מיציאת מצרים וזהו בצאתכם ממצרים. וגם זהו מ"ש בהעלותו ממצרים דממה שיצאו ממצרים תו"ז נר' דמשנולד יצחק התחיל הגירות ואינם בשלוה ואין מן הראוי שידחה יעקב לתמנע מלהתגייר ולכן בא ונלחם עם ישראל. אבל עכ"ז דבא בטענה ויש לו ראיה לזה מ"מ יש לנקום ממנו דכן היא המידה דמגלגלין זכות עי"ז וחובה עי"ח וכנ"ל.

ועפ"יה לעיל דנצטוו ישראל על שמירת השבת כדי לכפר על עון מכ"י. גם כפי מ"ש ה' שערי שמים ז"ל דל"ג דבזוה"ק כ' דעמלק בא להחזיר את

והתנאי בטל דאפי' לא נתקיים התנאי
עכ"ז המעשה קיים.

והנה הרב פ"מ ז"ל בח"א סי' כ"ו נשאל
בא' שאמר אהא נזיר נ"ש בכל
משפטיו אם לא לקיים כל תנאי השות'
שהי"ל עם פ'. ושוב אח"כ חזר בו
מהשות' הנ"ל. כ' ה' ז"ל דהרואה בנוסח
הנזירות שהקדים את המעשה לתנאי
וא"כ יהיה התנאי בטל והמעשה קיים.
וכיון דנזירות מתקיים עכ"פ ואף אם
יקיים תנאי השות' א"כ לפי שיטה זו
הו"ל נדר בטעות. דאילו הוה ידע הכי
מעיקרא לא היה נודר והו"ל נדר שגגות.
אבל הא לאו מילתא היא דע"כ לא אמרי'
דאם חסרו דרכי התנאים דהתנאי בטל
והמעשה קיים אלא בשתכלית המבוקש
הוא המעשה כגון הא דמעשה בגוב"ר
דתכלית המבוקש היה חלוק הארץ. אלא
דמרע"ה התנה עמהם שגם הם יעברו
חלוצים. בתנאים כאלו וכיוצא בהם הוא
שאמרו שבהבצר משפטי התנאים אותו
המעשה קיים לעולם כי הוא תכלית
המבוקש. וכן ההיא דנזיר פ"ב הריני נזיר
ע"מ שאהא שותה יין ומטמא למתים
דהוי מתנה עמש"ב דהתם תכלית מבוקשו
הוא שרוצה להזיר עצמו לה'. אלא שהיה
מתנה תנאי אחר בו. כגון הא אם התנאי
אינו כהלכתו מעשה הנזירות קיימת כי
אותה הוא מבקש אבל בנ"ד שאינו רוצה
בנזיר ולא ניח"ל ותכלית המבוקש הוא
התנאי כגו"ד שנראה דתכלית מבוקשו
הוא השות' אלא שלהחזיק הדבר הזיר
עצמו לה'. בכה"ג ליכא למימר שאם

האר"י ז"ל דס"מ נתלבש בהמן וכמו
שהוא היה לעזר עמלק כמ"ש בזוה"ק כן
בימי מרדכי נתלבש בהמן ושם בלבו
שלא ישמרו ישראל את השבת דאמרו
בזוח"ד דביציאת ישראל ממצרים קטרגה
מדה"ד על מכ"י ובזכות שבת נתכבדו
דהווא צדיקא בשביעאה אחיד ורוז"ל
אמרו במד' דגזירת המן על מכ"י ואפשר
משום שלא שמרו את השבת נתעורר ענין
מכ"י ואם היו שומרים שבת היה מכפר
כמו שהיה מר"ה קמא לזה גזר שלא
ישמרו שבת ע"כ. וזהו שבא לרמוז דכמו
דעמלק אע"ג דעיקר ביאתו היא היתה
בשביל תמנע ונתגלגל הדבר דהיתה
ביאתו ע"י חילול שבת ונתלבש בו ס"מ
לעוזרו להלחם עם ישראל בעון זה. כן
ג"כ עכשיו נתלבש ס"מ בהמן ושם בלבו
שיגזור שלא ישמרו שבת ועי"כ מעורר
עליהם עון מכ"י כמו שהיה בימי זקינו
דקטרגה מדה"ד בשביל זה.

נמשך אל האמור אפש"ל לע"ד כו'
הפסוקים ויאמר המן למלך
אחשורוש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד
וכו' ודתייהם שונות וכו' אפ' על המלך
טוב יכתב לאבדם וכו' ויאמר המלך
הכסף נתון לך והעם לעשות בו כטוב
בעיניך. והדקדוקים רבו כמו רבו. ועפי"ה
יובנו ובהק' עוד את הידוע דכל תנאי
שבין אדם לחבירו צריך שיהיה בו
משפטי התנאים תנאי כפול והן קודם
ללאו ותנאי קודם המעשה וכו' הא אם
הקדים מעשה לתנאי המעשה קיים

ירצו ליתן לו שהיה מותר בבנות כנען. וזה אינו דלפי"ז סד"א דרחב"ג איירי בע"א ממ"ש ר"מ. לכן פי' ר"י וכו' עש"ב. הרי התם דהשביעו דתחול עליו השבועה אם לא ילך אל בית אביו דעיקר תכלית מבוקשו הוא שילך אל בית אביו אלא שלהחזיק הדבר השביעו בה' ולא שעיקר מבוקשו הוא השבועה. ועכ"ז הוצרך למשפטי התנאים שיהיה תנאי כפול ותנאי קודם למעשה וכמ"ש מוהרש"א ז"ל וז"ל ולפירש"י ודאי דניחא דהוי מעשה ותנאי דהמעשה היא השבועה וישביעני אדוני לאמר לא תקח אשה לבני מבנות הכנעני וכו'. והתנאי אם לא אל בית אבי תלך דמשמע אם לא ילך לא תחול השבועה ומותר ליקח מבנות כנען וכו'.

ומיהו ק' לפירש"י שהרי המעשה קודם לתנאי וישביעני וכו' ואח"כ אם לא אל בית אבי וכו' שהוא התנאי. גם בלאו דכתיב אז תנקה מאלתי היינו המעשה. כי תבוא אל משפחתי וכו' הוא התנאי. ויש ליישב, דסמך אקרא קמא בלאו דכתיב ואם לא תאבה האשה וכו' התנאי. ונקית משבועתי שהוא המעשה הרי התנאי קודם למעשה. גם דקרא בתרא מסיים ביה ואם לא יתנו לך אז תנקה מאלתי דהיינו תנאי קודם למעשה עכ"ל. הרי דצריך משפטי התנאים תנאי כפול ותנאי קודם למעשה וכו' וכנ"ל. וגם התוס' ז"ל שהק' על רש"י הוא משום דלפי"ד סד"א דרחב"ג איירי בע"א ממ"ש ר"מ. נר' דאל"ה הם מודים לדברי רש"י

התנאי לא נעשה כהלכתו שיהיה התנאי בטל והנזירות קיימת וכו' יעו"ש.

ואנכי העבד ת"ם אני על חילוקו זה דהן אמת נר' דחי' זה נאה ויאה ומסתבר וקרוב לדעת. מ"מ מדברי הש"ס מוכח להיפך. דהנה בש"ס קידושין דס"א גבי פלוגתא דר"מ ור"ח בן גמליאל דר"מ אומר כל תנאי שאינו כתנאי בגוב"ר אינו תנאי שנא' ויאמר אליהם אם יעברו בגוב"ר וכתוב ואם לא יעברו. רחב"ג א צריך הדבר לאומרו שאלמלא כן יש במשמע שאפי' בארץ כנען לא ינחלו. בשלמא לר"מ היינו דכתיב אז תנקה מאלתי. אלא לרחב"ג ל"ל אצטריך סד"א היכא דניח"ל לדידה ולא ניח"ל לדידהו מייתי בע"כ קמ"ל. ופירש"י בשלמא לר"מ דאמר לא שמעי' מכללל ה"ד אז תנקה מאלתי לפי שהשביעו אם לא אל בית אבי תלך תחול עליך השבועה. ומכללל לא שמעי' דאם תלך לא תחול. אלא לרחב"ג ל"ל לפרושי אם תלך תנקה אלא דאם לא כפליה לא הוה מבטל תנאה לשבועה דאפי' ילך תחול עליו אם יקח לו אשה מבנות כנען ע"כ.

והתוס' ז"ל הק' דמה ענין זה אצל מחלוקת והלא לא היה תנאי אלא כפי' אמר שישבע לו שיקח אשה לבנו ממשפחתו. וא לא פי' בקרא בהדיא תנקה מאלתי אם לא יתנו לך הייתי אומר שהיה עובר שבועה בין יתנו ובין לא יתנו אם לא היה מביא אשה. ומה שפי' רש"י ז"ל ק' להבין דמשמע מתוך פי' שאם הלך אליעזר למשפחת אברהם והם לא

ולע"ד דאה"ר אין ישובו עולה נכון ויש לעמוד ע"ד. ועיין בס' גור אריה ש"י על קי' בחי' על דס"א ע"ב מ"ש בזה. גם ראיתי בס' בד קודש שבס' כבוד יו"ט בדרוש ב' לנישואין שהק' ע"ד הפ"מ ז"ל מדברי הרא"ם ז"ל ובשם אמ"ט שם הביא בשם מ"א ז"ל שהק' כן ובא לכלל ישוב ע"ש. וגם ע"ז לע"ד יש להק' ע"ד מדברי התוס' יעש"ב וכעת אין הפנאי מסכים עמדי.

והרב ערבי נחל ז"ל בסוף דרוש א' לשה"ג כ' בשם חכמי הספרדים ז"ל שפי' כו' פ' כי לא יטוש ה' את עמו בעבור שמו הגדול כי הואיל ה' לעשות אתכם לו לעם. דהנה בפ' וארא בשליחות הא' ששלח הקב"ה לישראל במצרים ע"י מרע"ה אמ"ל שיקח אותם לו לעם בתנאי וכמ"ש ולקחתי אתכם לי לעם והייתי לכם לאלד"ים. ר"ל שאקח אתכם לי בתנאי שאהיה לכם לאלד"ים ר"ל שתקבלו אלד'ותי ותעשו כל מצותי. נמצא שהבטיחם הקב"ה שיהיו לו לעם רק שהטיל תנאי בדבר שדוקא אם יקיימו המצוות אלא שהמעשה הוא קודם לתנאי שהתחיל תחי' לומר שיקח אותנו לעם שהוא המעשה ואח"כ התנאי. וקי"ל בכה"ג שאפי' לא נתקיים התנאי המעשה קיים. וז"ש כי לא יטוש ה' את עמו. ר"ל אפי' בעת שאין מקיימין ח"ו את המצוות אפי"ה הן עמו. וה"ט כי הואיל ה' לעשות אתכם לו לעם שהתחיל ולקחתי אתכם לי לעם והוי מעשה קודם לתנאי עכ"ד יע"ש.

וצריך משפטי התנאים כבגוב"ר וזה היפך דברי הפ"מ ז"ל הנ"ל.

גם מענין סוטה דכתיב אם לא שכב איש אותך ואם לא שטית טומאה תחת אישך הנקי. ואמרו בש"ס שם בשלמא לרחב"ג היינו דלא כפל ואס שכב לא הנקי. דמכלל ברכה אתה שומע קללה. אלא לר"מ תנקי מבע"ל. אמר ר' תנחום הנקי כתיב ופירש"י בלא יו"ד למידרשיה כמקראו לשבועה ראשונה אם לא שכב תהא נקייה וכו' ולמשדייה אקרא דבתריה ולמימר חנקי ואת כי שטית כלו' אם שטית תתחנקי ע"כ. והק' התוס' ז"ל עליו דא"כ הו"ל מעשה קודם לתנאי ואנן אמרי' במתני' דר"מ בעי תנאי קודם למעשה. לכן פרי' דלא קאי כלל אואת כי שטית דכתיב בתריה. אלא כתיב הנקי והוי כאלו כתוב חנקי. והכהן היה חוזר וכופל אם שכב חנקי והשתא הוי תנאי קודם למעשה עכ"ל. הרי גם בזו צריך משפטי התנאים כבגוב"ר. ואם כדברי הפ"מ ז"ל דכל היכא שתכלית מבוקשו לדבר א' ולהחזיק הענין נשבע או נזר לה' בזה אי"ץ למשפטי התנאים. א"כ גם כאן מאחר דתכלית מבוקשו הוא דלא תהיה טמאה וכמ"ש התוס' ז"ל בדבור הקודם יע"ש. א"כ תו לא בעי' משפטי התגאים. ומאי מק' התוס' ע"ד רש"י והוצרכו לפרש באו"א. א"ו נר' דס"ל דליכא לחלק בהכי כלל וכעת לי הדל דבריו צ"ע.

שוב אחז"ר בס' אמרות טהורות דע"א שהביא קו' זו הא"ח והשיב ע"ש

מפוזר ומפורד וכו'. אלא ישנו בעיניו שבעיניו הוא מחשיב עצמו לעם אחד ולפי האמת הוא מפוזר ומפורד. וזה גרעון גדול להם ע"ד מה שפי' הראשו' ז"ל כו' ואני בער ולא אדע וכו' דר"ל שלא אדע שאני בער בהמות הייתי עמך שתי בהמיות האחד היות בער והב' שלא אדע שאני בער כי היודע שאינו יודע יודע יחשב ע"ש. ומזה שהם מפוזר וכו' בכל מדינות מלכותך דהיינו שהם בגלות מוכח דדתייהם שונות ואת דתי המלך מש"ע אינם עושים ולכן למלך מש"ע אין שוה להניחם כיון שאינם ערש"מ. אם על המלך טוב יכתב לאבדם ועשרת אלפים כבר כסף אשקול וכו' ועשה זה בערמה שאמר בתחי' יכתב לאבדם ושוב ועשרת אלפים וכו'.

ואחשורוש הבין בערמה זו של המן שהתחיל במעשה קודם ואח"כ התנאי כדי להיות פוטר א"ע מנתינת הממון והמעשה דהיינו איבוד ישראל תהיה קיימת. וע"ז היה דברו של אחשורוש להמן שכפי סדר דבריו יוצא שהכסף נתון לך שהוא פטור מנתינתו. וז"ש ויאמר המלך להמן הכסף נתון לך שכפי"ד הוא פטור מנתינת הכסף. ומה שאתה רוצה לעשות מעשה לאבד את ישראל אני אומר לך זה לא אפשר מאחר דבשליחות הא' ששלח הקב"ה לישראל היתה המעשה דהיינו שיקח אותם לו לעם היא קודמת לתנאי. ולזה אף שלא נתקיים התנאי דהיינו שאינם מקיימין המצות המעשה קיים ואיך יכול לעשות עמהם

וכן כבר ידוע בענין המקדש את האשה ואמ"ל הרי את מקו"ל בדינר זה ונתן הדינר בידה והשלים התנאי ואמר אם תתני לי ר' וזו תהי מקודשת ואם לא תתני ר' וזו לא תהי מקו' הרי התנאי בטל מפני שהקדים המעשה לתנאי. עיין בהרמב"ם ז"ל ה"א פ"ו ה"ד מ"ש ה"ה ושאר פוס' ז"ל ע"ע.

אשר עפי"ה יובן דהנה המן הרשע עשה עצמו מעלומי העין בשליחות ה' הראשונה הנ"ל. וכשראה שישראל אינם ערש"מ רצה להעליל עליהם ולאבדם מן העולם והראיה שאינם עושים רש"מ מאחר שהם בגולה בחו"ל ולכן רצה לכלות את ישראל. ודיבר עם המלך אחשורוש שיעשה מעשה שיכתוב לאבדם ובכתיבתו זאת הו"ל כאלו נגמר הדבר כי כתב המלך אין להשיב וזה בתנאי לתת לו עשרת אלפים כבר כסף. ועשה בערמה שבדברו עם המלך ע"ע זה התחיל במעשה קודם דהיינו הריגת ישראל כי אותה הוא מבקש וסיים אח"כ בתנאי דהיינו נתינת הממון ועשה זאת בערמה שהקדים מעשה לתנאי כדי לפטור א"ע מנתינת הממון כדין כל תנאי שקדמו מעשה שהמעשה קיים והתנאי בטל.

וז"ש ישנו עם אחד מפוזר ומפורד וכו'. והוא כמ"ש ה' כלי חמדה ס' תצוה דר"ל שהעם הזה לא די שהוא מפוזר ומפורד כפרדה אלא שאינם מכירים ערכם שהם מפוזרים אלא מחזיקים עצמם לעם אחד מיוחד. ולכן לא כתב יש עם אחד כי בעיני המן איננו עם א' אלא אדרבא

וסבר כמ"ד שעדיין לא יצאו מכב"נ. ובב"נ ל"ב משפטי התנאים מעתה התנאי קיים ג"כ והם שאינם מקיימים מצות ה' שוב לא איקרו עם ה' ומחוייבים כלייה ולכן בא והלשין עליהם כדי לאבדם.

וכבר ידוע דמחלוקת של השבטים עם יוסף הן היתה כזאת דהשבטים היו אוכלים בהמה מפרכסת דס"ל שדין ישראל י"ל ולישראל בשחיטה תלייא מילתא ומפרכסת שרייא ויוסף ס"ל שדין ב"נ עדיין י"ל ומפרכסת אסורה לב"נ דבמיתה תלייא מילתא. ולכן נתגלגל הדבר לעבד נמכר יוסף. ואם הדין הוא כמ"ד דדין ב"נ י"ל עדיין כס' יוסף א"כ חטאו השבטים במכירתו וראוים הם ח"ו לעונש. ואם הדין הוא כמ"ד דדין ישראל י"ל כס' השבטים א"כ לא נחשב להם עון במכירתו.

עו"ן מה שתי' המפ' ז"ל למה שיצאו ישראל ממצרים קודם הזמן דקושי השעבוד השלים הזמן. ברם איכא סברא אחרת בזה והוא דקושי השעבוד היה לכפר עון מכירת יוסף. ופלוגתא זו תלייא במחלוקת הנ"ל אי קודם מתן תורה דין ב"נ י"ל והדין עם יוסף וחטאו השבטים במכירתו א"כ הוצרך קושי השעבוד כדי לכפר עון מכ"י ועדיין לא נשלם הזמן ולא הגיע זמנם לצאת. ואי אמרי' דקודם מתן תורה דין ישראל י"ל והדין עם השבטים ולא חטאו במכירתו א"כ קושי השעבוד היה להשלים הזמן.

עו"ן דע"י שסירב מרע"ה בשליחותו ש"מ ואמ"ל שלח נא ביד תשלח נגזר

רע כ"א טוב כמו שאתה רוצה לעשות לעצמך וזהו והעם לעשות בו כטוב בעיניך. וכמו ששמעתי שפי' המפ' ז"ל בכו' במ"ש כטוב בעיניך דר"ל שיעשה עמם טוב כמו שהוא רוצה לעשות לעצמו. דאפי' אינם ערש"מ אינם חייבים כלייה מאחר דבשליחות המקום הראשו' היתה המעשה קודם וכנ"ל.

והמן הרשע לקח הדברים כפשטן וכתב ספרים לאבד את ישראל. ולכן כשנגלה הדבר לאחשורוש אמר מי הוא זה ואיזה הוא אשר מלאו לבו לעשות כן. דלכאורה ק' אך עפי"ה יע"ן ודו"ק.

והנה האמת שכמו זר נחשב שהמן הרשע שהוא חכם להרע עשה עצמו מעלומי העין בשליחות ה' הראשונה שהקדים מעשה קודם לתנאי דהוי המעשה שיקח אותנו לו לעם קיימת והתנאי בטל. אכן י"ל עפ"י מ"ש ה' ערבי נחל ז"ל שם דהא דבעינן משפטי התנאים כבגובר ה"ד בישראל משא"כ בב"ן לא. וכבר נודע המחלוקת הקדומה אי האבות יצאו מכלל ב"ן או"ל. ואם יצאו מכב"נ א"כ גם דהתנאי היה קודם מתן תורה כיון דדינם כישראל צריך משפטי התנאים. ולכן כיון דהקדים ה' מעשה לתנאי הו"ל המעשה קיים והתנאי בטל. ואם קודם מתן תורה דינם כלל בני נח ממילא התנאי קיים ואינם קרויים עם ה' כ"א כשמתקיימים המצוות דבב"נ לא בעי' משפטי התנאים עש"ב.

וא"כ המן הרשע נכנס בדיעה זו דמאחר דמאמר ה' היה קודם מתן תורה

גם בשליחות הראשונה ששלח הקב"ה לישראל שהיא העיקר. וכיון שהקדים ה' בה המעשה קודם התנאי הוי התנאי בטל והמעשה קיים ואפי' בעת שאין מקיימין את המצוות אפי"ה אינם מחויבים כלייה והם עמו ית'. ולכן אין בפיהו נכונה ותלו אותו ואת בניו על העץ.

ועיין בהפוס' ז"ל שכתבו דהא דבעי' משפטי התנאים ה"ד כשנעשה הענין שלא ע"י שליח משא"כ אם היו התנאים ע"י שליח אזי ל"ב משפטי התנאים ע"ע. אשר בזה פי' ה' דברי שמואל ז"ל כו' הפ' כה תאמר אל בניי אתם ראיתם וכו' ועתה אם שמוע תשמעו וכו' אלה הדברים אשר תדבר אל בניי. ואנן בעניותין פי' אותם עפ"י החילוק שיש בין דיני ישראל לב"נ וכנ"ל. ועפ"י ש"ע שליח לא בעי' משפטי התנאים יתפרש לע"ד כו' המסרה הואיל ג'. הואיל ה' לעשות לו לעם. הואיל הלך אחרי צו. הואיל משה באר את התורה. והבעה"ט ז"ל פי' עפ"י מ"ש דבין כך שעושים רש"מ שמקיימין את התו' דהיינו הואיל משה באר את התורה. ובין עו"ז דהיינו הואיל הלך אחרי צו. הואיל ה' לעשות אתכם לו לעם ר"ל שקרוים עמו של מקום ובניו ע"ש.

ולע"ד יתפרש דהנביא קא מתמה על ישראל דאינם ערש"מ ועו"ז בטענה דמאחר דבשליחות ה' המעשה קודם לתנאי היה דאז המעשה קיים וע"ז הם בוטחים וכנ"ל דהאמת הוא דאינה הבטחה אמיתית שיהיה המעשה קיים

עליו שלא יכנס לארץ שאמ"ל ה' עתה תראה ולא במלחמת ל"א מלכים. ומה שסירב מרע"ה בשש"מ ה"ט דס"ל דקודם מתן תורה עדיין דין ב"נ י"ל כס' יוסף והדין עמו והשבטים חטאו במכירתו והוצרך קושי השעבוד לכפר עונם ועדיין לא הגיע זמנם ליגאל. ונענש ע"ז ונגזר עליו שלא יכנס לארץ דיצאו מכב"נ כס' השבטים והדין עמהם ולא חטאו במכירתו. וקושי השעבוד היה להשלים הזמן וכבר נשלם הזמן והגיע זמנם ליגאל.

ובזו"ו משרז"ל בשעה שאמר המן יכתב לאבדם יצאת ב"ק ואמ"ל אלו לא מת משה וכו' דכשרצה המן לאבד את ישראל בטענה דקודם מתן תורה עדיין לא יצאו מכלל בני נח ולכן לא בעינן משפטי התנאים. ואף שהקדים ה' בשליחות הראשונה מעשה לתנאי עכ"ז התנאי קיים וכיון שאינם מקיימין את מצות ה' שוב לא איקרו עם ה' ומחויבים כלייה וכנ"ל. ע"ז יצאת ב"ק ואמ"ל אלו לא מת משה ר"ל בחו"ל ע"מ שסירב בשש"מ בטענה דקודם מתן תורה דין ב"נ י"ל והדין עם יוסף וקושי השעבוד הוא לכפר עון מכירתו ועדיין לא הגיע זמנם לצאת אלו לא היה נענש ע"ז אזי יפה אמרת. והיו ישראל ח"ו חייבים כלייה וכנ"ל. אבל עכשיו שמת בחו"ל מרע"ה שנענש על שסירב בשליש"מ דדינא הוי דקודם מתן תורה דין ישראל י"ל כס' השבטים וקושי השעבוד השלים הזמן. א"כ מינה יוצא דבעינן משפטי התנאים

והתנאי בטל. דמאחר שהיתה ע"י שליח
שוב אי"צ למשפטי התנאים. וז"ש הואיל
ה' לעשות אתכם לו לעם. ומזה הטעם
דהקדים המעשה לתנאי דדינא הוא
דהמעשה קיים והתנאי בטל בטחו ע"ז
ישראל הואיל הלך אחרי צו שעע"ז. אבל
האמת הוא הואיל משה באר את התו'
וכיון שהיתה ע"י שליח תו ל"ב משפטי
התנאים. ואין המעשה קיים כ"א בהתקיים
התנאים וכנ"ל.



תולדות מוה"ר רפאל ידידיה צרור זלה"ה

מח"ס פרי צדיק, אב"ד אלג'יר ה'תמ"א-ה'תצ"ח

מוה"ר רפאל ידידיה צרור זלה"ה, אב"ד אלג'יר, ורבו המובהק של מוה"ר יהודה עייאש זלה"ה, נולד בכ"ב אלול שנת ה'תמ"א, בן לשלשלת המפוארת של גדולי רבני אלג'יר מימות הריב"ש והרשב"ץ, וכפי שכתב תלמידו מוהר"י עייאש בהקדמתו לס' דיני ומנהגי ק"ק ארג'יל וז"ל, 'עיר גדולה של חכמים ושל סופרים, ומיום שנגה עליה אור שני המאורות הגדולים, ה"ה הרבנים הידועים מורנו הריב"ש זלה"ה ומורנו הרשב"ץ זלה"ה, לא פסק אור התורה בכל דור ודור'.

זקנו מצד אמו היה רבי אברהם אבן טווה, מחבר הטור השלישי ואחרון מ'חוט המשולש', שכתב על הרמב"ן והרשב"ץ 'אדוני זקני', וחיבר פיוט 'מי כמוך' לפורים אדום של שנת ה'ש"ב (ד' מרחשון, בו נצלה ק"ק אלג'יר מצבא ספרד).

על גדולתו, כתב בעל משפטים ישרים (ח"א סי' שפח) בזה"ל, 'ואם מעט בעיניך, הרי הרב הגדול, רבו של מוהר"י עייאש, ששקול הוא כאחד מגדולי הראשונים סובר כן'. בין תשובותיו בס' פרי צדיק, שהובא לדפוס ע"י תלמידו מהרי"ע ישנם תשובות לר' מסעוד אלפאסי אב"ד תוניס ובעמח"ס משחא דרבותא, ולר' משה ישראל בעל משאת משה, מנא-אמון. תשובותיו הובאו גם בס' ברכי יוסף.

על היחס המיוחד בין הרב מהרי"ש צרור לתלמידו מהרי"ע עייאש ניתן ללמוד מהקדמתו של מהרי"ע לספרו 'לחם יהודה' על הרמב"ם, וכן בסופו, שסיים עם שיר תהילה למורו ורבו, שיובא להלן.

העמיד את מנהגי ק"ק אלג'יר על תלם, כפי שהעלם תלמידו מהרי"ע בספרו דיני מנהגי אלג'יר. נלב"ע בז"ך כסלו שנת ה'תצ"ח, והוא בן נ"ז בלבד.

הספר 'פרי צדיק', הכולל שו"ת וחידושי שו"ע, יצא לאור בליוורנו בשנת ה'תקנ"ח, ושוב בירושלים בשנת תשמ"ה, וכעת כמעט ואזל מן השוק, ע"כ הצגנו ממנו את הנוגע לענייני דיומא, הלכות פסח המשמשים ובאים, פלפול ארוך ונאה בעיון ישר וסברא מאירת עינים בדין 'שואלין ודורשין בהל' פסח שלשים יום קודם הפסח' (או"ח סי' תכט).

והא לך שיר שחיבר מוהרי"ע לכבוד רבו מהרי"ש צור, בסוף ספרו לחם יהודה על הרמב"ם:

מכיר אני ערכי וחסרוני כעין	גרגיר בים גדול לעומתיך.
קשתי בידי תחליף אם תעמוד	פתח שעריך בשיחתיך.
קלה תשבר אבני קלע קקש	תזרם ותחריב ים בגערתיך.
ייני, ואם יחזק למים שופכים	מול יינך מתוק שתייתיך.
מימי, ואם מתקו והיו דם עלי	ארץ תהי שופך בחימתיך.
אם גברו המו כמי ירדן וים	תהפוך ליבשה באדרתיך.
אין בם כדי טופח להטפיח וגם	יהיו כמו מימי מערתיך.
פי, ואם תהיה נקייה היא כפת	קיבר ופת סובין בעיסתיך.
אם תעלה שולחנך מלא וצא	תאמר כשיורי קערתיך.
תקרא משרת קח מעט אוכל לך	יהיה לקינוח סעודתיך.
מדי, ואם תהיה כתונת בד לך	תכין להדלקת מנורתך.
ציצית כנפי אם תכלת תחזה	תאמר קלא אילן בשמלתיך.
לו יחשוב אדם מלאכות מחשב	יהיו כאין מול סברתיך.
בעלי תריסין בעשרה יוחסין	עלו מבולבלים בחכמתיך.
אמרו בליבם לית כבר נש דין ומה	רב טוב להשוכן בחצרותיך.
אשרי אנשיך ושותי מימך	יקחו מעט מי מעינותיך.
יהיו למי נהר ורבים ישתו	משקה אשר הוברר במשמרתך.
מים צלולים לך לבדך ניתנו	זכים והוצק חן בשפתותיך.
דברי חכמים ערכו אל חכך	תכין דגנם מול סברתיך.
תטחון ותאפה פת נקייה עלה	שולחן מלכים זיו טעימתך.
עוקר להר הרים ומחזירן למכתשת	ותבקע ים באדרתיך.
דומים קליפת שום בעיניך נחשבו	סוגרים בעת תתחיל פתיחתיך.
עת בוא דברך טוב יקוו לשמור	דרך ועץ חיים שמועתך.
זכה וגם ברה נקייה מבלי	סיגים צלולה רוב תבונתיך.

ועצתך תקום וצודקת ברוב	לכן תאיבים כל למועצותיך.
הם כאשר ישאל דבר האל ואיש	יחשוק שמוע טוב ידידותיך.
מה טוב מה נכבד לשון זה וצח	כולל וקב נקי מליצתיך.
דרך רחוקה לך קרובה היא מאד	דרכי מדינות הם בספרתיך.
לא ראתה עין ואזנך שמעה	תשמור ומה נפלאות זכירתיך.
זכור ושמור לך כאחד נאמרו,	טעם כמו עיקר בחכמתיך.
דמיון צודק ברוב ענין ולא	תחזור אחוריים בשיטתיך.
משפט אשר לא בא ולא נכתב בתוך	ספר תהא שוקל בדיעותיך.
תוציא לאור משפט וצדק תרדוף	מה עצמו ראשי גבורותיך.
כמה וכמה עתקו גם גברו	חיל מאד חזקו יסודותיך.
אין פה לדבר גם אין לי ולא	לשון לסדר כל פלאותיך.
גזרתי אומר ודומיה לך	יפה שתיקה לי במדותיך.
פן יאמרו עד כאן וסיימתינהו	אז יענו יפה שתיקותיך.
שמתי לפי מחסום וזאת לי היתה	שבת וגם כבוד בדורותיך.



בענין שואלין ודורשין בהלכות פסח קודם הפסח שלשים יום

מתוך הלכות פסח מס' 'פרי צדיק',

למוה"ר רפאל ידידיה שלמה צרור זלה"ה

הלכות פסח – סימן תכט

[משמעות הב"י שואלין ודורשין
ל' יום היינו דוקא קודם פסח]

בחג היינו לדרוש בטעמים שבעבורם
נצטוינו במועד ההוא, וג"כ לדרוש
בדברים שאסור ומותר לעשות ביום טוב
וכו', אבל בשאר הלכות בפסח שלשים
יום קודם ובסוכות יום או יומים.

ועי"ל, בפ"ק דע"ז אמרינן דטעמא
דשלשי' קודם הפסח מפני
הקרבת לבדקו ממומין, כלומר שכל
ישראל חייבין להקריב קרבן לחג זה צריך
לדרוש להם שלשים יום בהלכות הפסח
כדי שיהיה שהות לכולם ליקח בדוקין
ממומין, ואף על גב דהשתא בעוונותינו
אין לנו קרבן, כיון דבזמן שהיה קרבן
התקינו לדרוש ל' יום קודם לא זזה תקנה
ממקומה, עכ"ל. משמע מדבריו להדיא
בהני תרי תירוצי בתראי שהוא מפרש
ברייטא דשואלים ל' יום קודם בפסח
דוקא ולא בשאר רגלים.

[קושיא דמהגמ' בכורות משמע
דכל הרגלים בכלל שואלין
ודורשין ל' יום]

וקשה דהא בפרקא בתרא דבכורות (נח.)
קתני במתניתין דשלש גרנות

ב"י תניא בפ"ק דפסחים שואלין בהל'
הפסח קודם הפסח שלשים יום,
וא"ת והא תניא בפ' בני העיר משה תיקן
להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין
הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת
הלכות חג בחג, וי"ל דהא תניא שואלין
ודורשין קודם הפסח שלשים יום לאו
למימרא דמחוייבים לשאול ולדרוש
בהלכות הפסח אלא משום דקי"ל בשני
תלמידים ששואלין אחד כענין ואחד שלא
כענין דנזקקין לשואל כענין אשמעין דכל
דשואל ל' יום קודם הפסח הוי כענין, וכן
פי' הר"ן ז"ל.

ועי"ל, דדיני פסח עכ"פ צריך להודיעם
לעם שלשים יום קודם לפסח כדי
שיהא להם שהות רב לטחנת חטים
ואפיית מצה והגעלת כלים וכו', ובסוכות
אע"ג דאיכא מצות סוכה ולולב א"צ
ללמוד בהם כ"כ דינים וכו', והא דתניא
שואלין בהלכות הפסח בפסח והלכות חג

רגלים אין דורשין שלשים יום קודם, דאי שמייע ליה לתלמודא דבכולהו דורשין שלשים יום קודם הוה ליה לאהדורי פלגא דהלכות רגל, כדתניא שואלין בהלכות הפסח וכו', וה"ה בכולהו רגלים, ואפי' לא הוה מסיים בה, וה"ה לכולהו רגלים, אלא מדהוה מהדר ליה פלגא בהלכות רגל ממילא משמע הרי כיון שהוא מפרש לישנא דפרוס דקתני מתני' בכולהו רגלים והוה אמרינן דמייתי ראייה ממה שנתפרש זה בפסח שדורשין שלשים יום וממנו נלמד לשאר רגלים אעפ"י שלא נתפרש בזה. אבל מדקא מהדר בהאי לישנא פלגא דהלכות פסחא משמע דדווקא פסח קאמר ומסיק למלתיה כדתניא שואלין בהלכות הפסח ולא שמייע ליה דה"ה לשאר רגלים.

אלא דלא נקט ליה בשאר רגלים אלא אגב פסח, והכי פירושו, אותו הזמן האמור בלשון פרוס בדקדוק גבי פסח כשיגיע אותו שיעור סמוך לעצרת או סמוך לחג וכי בהם הגורן למעשר בהמה. ולפי זה לא היה טעם קביעות גורן בזמנים אלו משום דמתוך שיתעסקו בהלכותיהם יזכרו ולא ימכרו הבהמות קודם הרגל אלא דמחמת קורבת הזמן לרגל ממילא לא יכלו הבהמות במכירה ושחיטה בזמנים אלו משום דמתוך שיתעסקו בהלכותיהם במיעוט הזמן שישארו מצויות לרגל, ולישנא דפרוס דקתני אפי' גבי פסח אינו אלא משום דזמן הגורן הוא בחצי זמן לדרשא ולא משום דמדהוי חצי זמן הקבוע לדרשא. לכן הוקבע לגורן מעשר בהמה.

למעשר בהמה, בפרוס הפסח בפרוס עצרת בפרוס החג, ומפרש בגמרא מאי פרוס פלגא, פלגא דמאי, פלגא דהלכות פסחא, כי האי דתניא שואלין ודורשין בהלכות הפסח וכו', ומדקתני בכולהו לישנא דפרוס משמע דבכולהו רגלים דורשין שלשי' יום קודם, דאי לאו הכי הול"ל ט"ו יום קודם עצרת ט"ו יום קודם החג, ומאי לישנא דפרוס דנקט בהו, ופלגא דמאי הוא, כיון שאין דורשין בהם שלשים יום קודם. וכ"כ מהרמ"א בספר מקראי קדש דמשמע מלישנא דפרוס דכולהו רגלים שוים לדרוש ל' יום קודם. גם הרב פ"ח כתב וז"ל והכי משמע קצת מהא דמתני' דבכורות.

[ישוב דנקט לשון 'פרוס' בשאר הרגלים אגב פסח]

ולכאורה היה נראה להליץ בעד הרב"י דלישנא דפרוס דקתני בשאר רגלים אגב פסח נקט האי לישנא, דפסח שדורשין שלשים יום קודם שפיר קרינן ט"ו יום שנקבע בהם הגורן למעשר בהמה בלישנא דפרוס שהוא פלגא, ואידי דתנא האי לישנא בפסח נקיט ליה בשאר הרגלים הואיל והזמנים שוים במנין. וקצת סיוע לזה מהגמרא שם דקאמר מאי פרוס ט"ו יום, מאי משמע, א"ר אבהו פלגא, פלגא דמאי, פלגא דהלכות פסחא כדתניא שואלין וכו', מדלא קא מהדר על שאלת פלגא דמאי, אלא בלשון זה פלגא בהלכו' פסחא, משמע דשמייע ליה לתלמודא דבשאר

שתי שבתות שהיא סברא דחזי, אימא לעולם כרבנן ס"ל שדורשין ל' יום אלא דאינו ענין לקביעות הגורן בחצי אותו זמן, דהא לר"ע נמי לא נקט לישנא דפרוס אלא להודעת שיעור הזמן ואין בזה שום טעם לקביעות הגורן.

א"כ לר"א ור"ש כיון שאין שייכות לדרשא עם קביעות הגורן אע"ג דאינהו כרבנן ס"ל שדורשין שלשים יום קודם, מ"מ מה טעם יש לקבוע הגורן בזמן חצי הדרשא, ויותר נראה להם לקבוע הגורן ביום ר"ח אע"ג דאיכא אלא י"ד יום שאינם חצי זמן הדרשא דמה בכך.

ומדמהו כרחי תלמודא לאוקומי דר"א ור"ש דאמרי בא' בניסן כרשב"ג דאמר זמן הדרשא הוא שתי שבתות מוכח דיש טעם לקביעו' הגורן בזמן הדרשא לתוספת זכרון שיניחו הבהמו' לצורך הרגל, ולר"ע נמי נהי דלא קבע זמן הגורן בתחלת הדרשא משום דבשלשים שהוא זמן מרובה אפשר שיכלו הבהמות במכירה ושחיטה ולא ימצאו לרגל, ומ"מ קבעו ביום מסויי' לענין הדרשא שהוא יום חצי הזמן כדי שיזכרו ענין הדרשא וישמרו הבהמו' לצורך הרגל, דבזמן מועט יוכלו ליזהר מלמכור ולשחוט, דאי לאו דשייכי להדדי למה לא קבעו זמן דגורן ביום ר"ח ניסן שהוא יום מסויי', דאין לומר דמשו' גורן הסמוך לסוכות דלדידי' בכ"ט באלול שהוא ט"ו יום קודם החג לכך קבעי גם גורן פסח בפרוס הפסח להשוות הזמנים,

והכי משמע פשטא דשמעתתא וכן נראה משטחיות דברי רש"י ז"ל בד"ה כדי שתהא בהמה מצויה וכו' וכן נראה ממאי דקאמר תלמודא אין פרוס פחות מט"ו יום מאי משמע וכו' ולא הוה ליה לאהדורי במאי דאסיק למלתיה א"ר אבהו פלגא פלגא דמאי פלגא דהלכות פסחא כדתניא שואלין ודורשין שלשים יום וכו', וממילא משמע דפרוס הוא ט"ו יום, וממאי דפירשה בתחלת דבריו אין פרוס פחות מט"ו יום נראה דמשום שאר רגלים דאין דורשין בהם שלשים יום ולא שייך בהו לישנא דפלגא להכי קאמר בתחלה אין פרוס פחות מט"ו יום. והדר מפרש למה יקראו בשם פרוס משום דגבי פסח שייך האי לישנא שהוא פלגא משום דדורשין ל' יום קודם ואגב פסח נקט לישנא דפרוס בכולהו.

[ראיה אחרת מהגמ' בבכורות
דאפי' בשאר רגלים שואלין
ודורשין ל' יום, ומו"מ בזה]

ומ"מ לאחר הדקדוק בהאי שמעתתא מוכרח לומר דאפילו בשאר רגלים שואלין ודורשין שלשים יום קודם, וזה נראה מוכרח ממאי דאוקי תלמודא ר"א ור"ש דאמרי בא' בניסן הוא משום דס"ל כרשב"ג דאמר דורשין בהל' הפסח שתי שבתות קודם, ואי אמרת דאין ענין לזמן הדרשא עם קביעות הגורן ופרוס דנקט במלתיה דר' עקיבא אינו אלא משום שהזמנים שוים, אמאי מוקי לר"א ור"ש דאמרי באחד בניסן כרשב"ג דאמר

שקבעו גורן הסמוך לעצרת ששה ימים קודם לו.

וי"ל דגם לשאר רגלים יש להוכיח שפיר ממאי דקתני מתני' במילתא דר"א ור"ש ולמה אמרו בכ"ט באלול ולא אמרו בא' בתשרי מפני שהוא י"ט, ואי אמרת דבסוכות לא דרשינן קודם מי הכריחנו לומר שיהיה הגורן באחד בתשרי כמו באחד בניסן ושאי התם משום דס"ל כרשב"ג שדורשין קודם פסח שתי שבתות ולכן קבעו הגורן ביום התחלת הדרשא, אבל בסוכות דליכא דרשא מאי האי דקתני ולמה לא אמרו בא' בתשרי.

וגם יש לדקדק כיון דתנאי קאי בהנחה שלא נתחדש לו הטעם דמפני שהוא יום טוב ולא טעמא דבעינן למעבד היכירא בין חדש לישן דבתירון הוא שמחדש זה חדא ועוד וכו', א"כ בקושיא דאכתי לא חידש זה אמאי לא קשיא ליה אלא מפני מה לא אמרו בא' בתשרי בלבד, ולא הו"ל למימר אלא ומפני מה לא אמרו באחד או בשנים או בשלש' בתשרי, דאין לומר דלא קא מקשה אלא מפני שלא קבעו ביום ר"ח אבל כל שאינו יום ר"ח אין הפרש בין לפניו או לאחריו, דזה אינו, דאדרבה לקרב הזמן טפי לרגל עדיף מלקבוע אפי' ביום ר"ח כל שאין שייכות לקביעות ביום ההוא, וכ"ש שיש להקשות כשקבעו קודם ר"ח אמאי לא קבעו אחרי דעדיף טפי.

ומדלא קתני אלא ולמה לא אמרו באחד בתשרי, משמע דס"ל דגם בסוכות איכא דרשא קודם הרגל ולהכי

דזה אינו, דכל שאין שייכות לזמן הדרשא עם קביעתו הגורן אין שנוי הזמנים מוכרח, ואדרבא לקרב יום אחד לרגל עדיף טפי ובפרט לקבעו ביום ר"ח.

וכדאשכחן לב"ע ולר"א ור"ש בגורן הסמוך לעצרת שקבעוהו בר"ח סיון, דכל דלית להו טעם להכריחם לקובעו ביום אחר לקבעו בר"ח עדיף טפי שהוא יום מסויים, ושאי תשרי דלא אפשר בהכי לפי שהוא יום טוב. והשתא דהוכחנו דלר"א ור"ע דקביעות הגורן באחד בניסן הוא משום תחלת הדרשא, לר"ע נמי מהאי טעמא קבע ליה בפרוס הפסח שהוא חצי זמן הדרשא שהוא ג"כ יום מסויים, מסתמא משמע דבשאר רגלים נמי דקבע ר"ע זמן גורן בפרוס דידהו משום דאית בהו דרשא קודם ל' יום, דכיון דנתברר לנו בקביעות גורן דפסח הטעם משום הדרשא כל רגל דקבעי' ליה גורן בזמן זה דמהאי טעמא הוא.

וא"ת, דאכתי יש פתחון פה לבעל הדין לומר דלא שמעינן דדרשי' שלשים יום קודם או שתי שבתות לרשב"ג אלא בפסח, כמו שהוכחת מדנסיב תלמודא טעמא לר"א ור"ש דקבעו בר"ח משום דס"ל כרשב"ג ומדר' עקיבא דלא קבע גורן הסמוך לפסח בר"ח ניסן, אבל לשאר רגלים עדיין אפשר לומר דקביעות גורן הוא להשוותם דפסח, כיון דאכתי ליכא ראייה שדורשין ל' יום קודם, ובפרט כדאשכחן לבן עזאי ולר"א ור"ש

יכלו קודם הרגל במיעוטה, אמנם כיון שיש לנו טעם אחר לקביעות הגורן באותם זמנים דכיון שיש להם שייכות עם ענין הדרשא יהיה למזכרת שלא ימכרו ושלא ישחטו, לפי זה גם בעצור' ליכא למיחש כיון דידעי דאדעתא דהכי נקבע הגורן באותו זמן להיות למזכרת יזהרו לשומרם לרגל אף על פי שהם מועטות.

[ביאור דברי הגמ' ורש"י
בבכורות ע"פ המתבאר]

ולפ"ז מאי דקאמר בגמרא ומאי שנא הני זמני, א"ר תנחום כדי שתהא בהמה מצוייה לעולי רגלים וכו', יתפרש על זה הדרך, דמתרי טעמי קאמר, מפני קורבת הזמן ממילא לא יכלו קודם הרגל, וגם מפני שתלו קביעות הזמן בענין הדרשא יזכרו וישמרו אותם לרגל. ואעפ"י שרש"י ז"ל קיצר בדבריו, כשתדקדק בדבריו יסכימו למה שכתבנו. ובפרט שכן הוא מוכרח כמו שדקדקתי לעיל. נתבאר מזה דבין לרבנן בין לרשב"ג זמן הדרשא שאמרו קודם הפסח לאו דוקא פסח אלא נקט פסח וה"ה לשאר רגלים.

[עוד ראיות דשואלין ודורשין ל'
יום מיירי אף בשאר רגלים]

וכן כתבו התוס' בהאי מתני' ד"ה בפרוס הפסח באמצע הדבור [וז"ל], דיום ראשון של סוכות הוא ממנין שתי שבתות כמו ערב פסח וכו', וכן כתבו סמוך לסוף הדיבור וז"ל, ולא חלקו חכמים בין פסח

פריך לר"א ור"ש דס"ל כרשב"ג דאמר שתי שבתות למה לא אמרו באחד בתשרי שהוא תחלת השתי שבתות, כיון שהדרשא גורמת שיזכרו ויניחו הבהמות לרגל כדאמרינן בניסן, ומתרג' דבדין הוא דהכי מיבעי למיעבד אלא שאי אפשר מפני שהוא י"ט.

וכן יש קצת הוכחה מדברי ר"ע דקאמר בפרוס עצרת, דלכאורה היה נראה שצריך לחוש למה שחששו בן עזאי ור"א ור"ש שקבעוהו באחד בסיון דאידי דלא נפישו אי קדים ומעשר להו שלמי להו עד דמטי זמן הרגל דטעמא דמסתבר הוא, ואי ליכא טעמא לקביעות הגרנות באותם זמנים אלא משום דממילא לא יכלו הבהמות באותו זמן מועט ויהיו מצויים לרגל, לא היה טעם לר"ע למה שקבע זמן הגורן בט"ו יום קודם למה לא חש שלפי מיעוטם יכלו הבהמות בט"ו יום כדחשו ב"ע ור"א ור"ש.

אבל לפי מה שכתבנו דיש טעם גם לקביעות הגורן בחצי זמן הדרשא או בתחלת הדרשא, בהכי ניחא דבהא קא מיפלגי ר"ע עם ב"ע ור"א ור"ש, דלדידהו האי חששא דאידי דלא נפישו שלמי להו קודם הרגל היא אלימא לדחות המזכרת שיש להם בענין הדרשא כדי שיזכרו ויניחו הבהמות וכו', ולר"ע ס"ל דאי לא הוי טעמא בקביעו' אותם זמנים רק דמפני שהם קרובים לרגל וממילא לא יכלו הבהמו', שפיר קאמרינו גבי עצרת דמהטע' עצמו יש לקרב הזמן יותר לפי שהם מועטות, ואי זמנו שוה לשאר רגלים

[הטעם שהש"ס דילן מביא את
דין שואלין ודורשין ל' יום לענין
פסח]

מעשה נתבאר דמאי דתני בגמרא דילן
שואלין ודורשין קודם הפסח
שלשים יום ה"ה לשאר רגלים, והא דנקט
בבכורות פלגא דמאי פלגא דהלכות
פסחא כדתניא שואלין בהל' הפסח וכו',
משום דברובא דדוכתי דמייתי להיא
בריי' לא מייתי לה אלא לענין הלכות
פסח, דפ"ק דפסחים דהוא עיקר דוכתה
אייתי לה על הא דהמפרש בים והיוצא
בשיירא והעושה ביתו אוצר דתוך שלשים
יום צריך לבדוק וכו', וקא בעי תלמודא
הני שלשים יום מאי עיבדייהו וכו',
כדתניא שואלין ודורשין וכו', ולא מייתי
אלא רישא דבריי' שצריך לו ולא מייתי
דשאר רגלים, אלא מסיק כדברי רשב"ג,
ואשכחן דדייק עליה במה שהביא
דרשב"ג דלא אצטריך ליה, ומשני אידי
דאסיק בהלכות פסח אייתי נמי דרשב"ג
דמיירי בפסח. ובודאי דאי הוה מייתי
דשאר רגלי' דאיכא למידק עליה אמאי
מייתי להו ולית ליה לשנויי כדשני
בדרשב"ג אידי דאיירי בפסח וכו'. ובר"ה
ובסנהדרין מייתי לה ליתן טעם למי
שאומר דאין מעברין את השנה אלא עד
הפורים משום דלא ליתו לזלזל בחמץ
בפסח, וזה ג"כ דוקא בפסח.

ובמגילה פרק בני העיר (מגילה לב.)
ובפ"ק דע"ז (ה:) אע"ג דלמאי
דמייתי לה התם שייך נמי לאתויי משאר

לחג הסוכות והלכו אחר עיקר יום טוב
להתחיל השבתות מאחד בניסן ומאחד
בתשרי. וכן משמע מדברי הרע"ב ז"ל
בפי' משנה זו וז"ל, כרשב"ג דאמר
שואלין בהלכות פסח שתי שבתות והאי
נמי הלכות הפסח דמעשרין בהמות כי
היכי דליתחזו ברגל, ע"כ. וטעם זה כולל
לכל הרגלים.

וב"כ רש"י ז"ל פ"ק דסוכה דף ט' ע"א
סוכה ישנה ב"ש פוסלין וכו', דכל
שנעשית תוך שלשים יום לחג לא מיקרי
ישנה כיון שדורשין בהלכו' החג קודם
שלשים יום לשם חג הוא עושה אותה וכן
כתבו התוספו' פ"ק דמגילה דף ד' ע"א,
פורים שחל להיות בשבת שואלין
ודורשין בעניינו של יום, מאי אירייא
פורים אפילו י"ט נמי דתניא משה תיקן
להם לישראל וכו', כתבו וז"ל, נ"ל דה"פ,
מאי אירייא פורים שאין דורשין בו קודם
לכן שלשים יום דמשום הכי לידרוש בו
ביום, אפי' י"ט שדורשין שלשים יום
לפניו אפ"ה דורשין בו ביום כדתניא וכו'.
וכן הוא בפי' בירושלמי פרק קמא
דפסחים שואלין בהלכות הפסח בפסח
והלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג
בבית הוועד קודם שלשים יום. וה"נ
איתא בירושלמי דפ"ג דשקלים על הא
דתנן תורמין את הלשכה בפרוס הפסח
בפרוס עצרת בפרוס החג, א"ר אבהו כל
היכא דתני פרוס פלגא פלגא כל יום קודם
למועד שדורשין בהלכותיו, ע"כ.

הרגלים, משום דברייתא שמביא כך נאמר בעיקר דוכתה בכולהו רגלים.

[מו"מ בדברי מרן בב"י דשואלין
ודורשין היינו רק בפסח, ואם ס"ל
כן לתירוץ הר"ן]

והשתא מה שנראה מוכרח מדברי מר"ן בשני תירוצים אחרונים שכתב בב"י דהא דשואלין קודם הפסח ל' יום היה דוקא בפסח ולא בשאר רגלים, לאחר המחילה אין דבריו נכונים, אבל בתירוצא קמא שהוא תירוץ של הר"ן ז"ל אף על פי שדברי הרב"י גם בתירוץ זה סתומים קצת, אי מיירי הא דשואלין קודם הפסח שלשים יום דוקא בפסח כמו בשני תירוצי' אחרונים או שכוונתו דלתירוץ זה כל הרגלים שוים וכל ששואל בזה שלשים יום הוי שואל כענין. ואעפ"י שממרוצת דבריו נראה דכולהו תירוצי' בסגנון אחד נקיט להו דאי כוונתו שבתירוץ ראשון שוים שאר רגלים לפסח לא הוה שתיק מלרמוז בדבריו.

מ"מ כיון שאינו מוכרח מדבריו בתירוץ זה לומר דדוקא בפסח הוא דקאמר הכי, מן הסתם לא מוקמינן תירוץ זה בשיטה זו שהיא שיטה דחוויה, וקשה עלה מכל הנהו דוכתי דכתיבנא, ובפרט שתירוץ זה הוא תירוץ הר"ן ז"ל, וכל דלא שמעינן ליה בפירוש שאומר כן מן הסתם לא מוקמינן ליה בשיטה זו, ובדאי דמאי דמפרש ההיא דשואלין קודם ל' יום הוא לענין דהשואל תוך זמן זה מיקרי שואל כענין בכולהו רגלים נמי הכי ס"ל.

רגלים כמו מאי דמייתי דמדקתני בפסח, מכל מקום כיון שיספיק לו הענין במה שמביא חלוקת פסח לא הוזקק להביא חלוקת שאר הרגלים אלא הביא ממנה כמו בשאר דוכתי כיון שזה מספיק לו.

ולכן גם בבכורות (נז:) אעפ"י שהש"ס רוצה לפרש לישנא דפרוס הנזכר במשנה בכולהו רגלים אפ"ה כשהביא דר' אבהו שפירש פרוס פלגא לא קאמר אלא דהלכות פסחא כיון דבעי לאסוקי מלתיה מההיא ברייתא דשואלין ודורשין והיא לא נזכר ממנה בעיקר דוכתא ובשאר דוכתא אלא רישא דברייתא שהוא ענין פסח. ואע"ג שר' אבהו יודע דה"ה לשאר רגלים, מ"מ אין לו לתלו' פירושו שמפרש פלגא דמאי ולהביא לו ראיה מהברייתא אלא ממה שנזכר מאותה ברייתא בהנך דוכתי דמייתי לה תלמודא ולא ממאי דשמיע ליה שה"ה לשאר רגלים. וסמך דממילא מובן מדבריו ומהמשנ' דגם לישנא דפרוס דבשאר רגלים גם הוא פלגא דדרשא.

ובירושלמי דשקלים נקט פלגא דשלשים יום קודם למועד שדורשין בהלכותיו, משום דהתם בפ"ק דפסחי' אייתי כולה ברייתא שואלין בהלכות הפסח בפסח ובהל' עצרת בעצרת והלכו' חג בחג וכו' והתם אייתי לה לגופה, לא שנצטרך ממנה לשום פרט, ולהכי בירושלמי דשקלים כדמייתי פי' ר' אבהו בלישנא דפרוס האמור בבכורות, ובתרומת הלשכה הזכיר לשון כולל כל

[מ"מ בתירוצ' הר"ן דמקרי שואל

כענין]

תקנת משה רבינו עליו השלום שלשים יום לענין קרבן כשחרב הבית לא נעקרה תקנת שלשים יום וחזרה לענין שדורשין בשאר הלכו' פסח, וכדכתב הרב"י דתקנה ראשונה לא נעקרה ממקומה, אבל עיקר התקנה בשעתה כשתיקן משה רבינו ע"ה הלכו' פסח בפסח והלכות חג בחג תיקן גם כן שלשים יום לענין הלכות הקרבן.

וכן נראה לומר כפי האי סוגיא דע"ז הברייתא לענין קרבן, דאטו לא שמיץ ל' לתלמודא הני דוכתי דכתיבנא דקא מוקי לה לענין קרבן, אלא כדאמרן דנשארה אותה תקנה לענין שאר הלכות, כמ"ש התוספו' בפ"ק דע"ז ד"ה והתנן שואלין וכו', ואע"פ שגם עתה שאין קרבן שואלין בהל' הפסח קודם ל' יום, מ"מ עיקר התקנה על הקרבן נתקן, כדאמר טעמא בפ"ק דפסחי' שהרי נביא עומד בפסח א' ומזהיר על פסח שני, ע"כ.

[הטעם דלא מפרש הר"ן דתקנת
ל' יום מחמת קרבן, ואחר החורבן
במקומה עומדת]

וי"ל דהר"ן ז"ל לא ניחא ליה לומר דהא דדורשין האידנא ל' יום הוא מפני שתקנה ראשונה דלשלשים שהיתה לענין קרבן לא נעקרה ונשארה דרשת שלשים לענין הלכות הפסח, לפי דכל היכא דאתמר האי לישנא פירושו הוא שהענין בעצמו שהיה נוהג אעפ"י שבטלה הסיבה שבשבילה נתקן עדיין הוא נוהג כבראשונה, וכדאמרין בפרק ע"פ (פסחים קא.) לשמואל למה ליה לקדש בבי

ומ"מ יש לדקדק על דברי הר"ן ז"ל מהא דפ"ק דע"ז דף ה' דאמתני' דקתני לפני אידיהן ג' ימים אסור לשאת ולתת עמהם יהיב טעמא בגמרא כיון דעכו"ם בעי בהמה להקרבה להכי אסרינן ג' ימים, ופריך ולהקרבה סגי בתלתא יומי, והתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום, ומשני אנן דשכיחי מומין אפילו בדוקין שבעין בעינן ל' יום, אינהו דמחוסר אבר אית להו סגי בתלתא יומי, ע"ש.

וכיון דלהדיא מוקי תלמודא ההיא דשואלין לענין קרבן, ואית לן בכולהו רגלים עולת ראייה ושלמי חגיגה ושמחה, השתא ל"ק מידי מההיא דמשה תיקן להם לישראל הלכו' חג בחג להא דשואלין שלשים יום, שהחילוק מבואר מן הגמרא דההיא דל' יום לענין קרבן, וההיא דהלכות פסח בפסח והלכות חג בחג בשאר הלכות הרגל דוקא ברגל ולא קודם לו. ומה לו להר"ן ז"ל להניח החילוק שנו' בתלמוד ולמיהדר אתירוצי אחריני דההיא דשלשים יום מיירי בשני תלמידים וכו'.

ואע"ג דבפ"ק דפסחים יליף מינה להא דמפרש בים ויוצא לשיירא ובר"ה ובסנהדרין בעי לסיועי מינה למי שאומר דאין מעברין את השנה אלא עד הפורים משום דילמא אתו לזלולי בחמץ בפסח, והתם מיירי אף לאחר החורבן דליכא קרבן, מ"מ אית לן למימר דכיון דהיתה

אף לאחר החרבן לדרוש שלשים יום בדיני קרבן, ובכל הנך דוכתי שאמרו בהם שהתקנה לא נעקרה ממקומה שהיא בעצמה נוהגת אף בהבטל הסיבה, ואע"ג דבהנך דוכתי איכא בהו חשש ברכה לבטלה, מ"מ לא מצינו ששינו בהם לתקן קריא' פסוקים אחרים במקום קידוש או ברכה מעין שבע אלא נשארו הם בעצמם מכח תקנה ראשונה, וכ"ש בענין זה שהיה צריך שישארו השלשים יום על עניינם לדרוש בדיני קרבן כדמעיקרא ולא שיחדשו במקומה לדרוש בשאר הלכו' פסח.

ועוד דממה שאמרו בסנהדרין ובר"ה אמתני' דהם העידו שמעברין את השנה כל אדר שהיו אומרים עד הפורי', ויהיב טעמא למאן דאמר עד הפורים כיון דאמר מר שואלין בהלכות הפסח שלשים יום אתו לזלזולי בחמץ, וכן מהא דבכורות דקתני לישנא דפרוס שהוא פלגא דהל' פסחא כדתניא שואלין בהלכות הפסח שלשים יום, משמע ליה להר"ן ז"ל דמפשטן של דברים מוכח דאפי' בזמן הבית שהיו מעברין את השנה בסמוכים המזומנים לה והיה נוהג ענין שלש גרנו' למעשר בהמה היה שגור בפיהם לשון זה דדורשין בהלכות הפסח קודם שלשים יום, ולישנא דהלכות פסח לא משמע דיני קרבן לחוד אלא כולהו הלכתא, ובהא דמשה תיקן לישראל הלכות פסח בפסח דכולהו הילכתא משמע. ואע"ג דהוכחה זו יש לדחות קצת, מ"מ הוכחה קמייתא דאי מאי

כנישתא לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא, ע"כ. והאידנא דליכא אורחים היה הראוי שלא לקדש בבית הכנסת כדכתב הטור סימן רסט, וכתבו הרשב"א והר"ן והה"מ דמאי דמקדשין אע"ג דליכא אורחים משום דתקנת חז"ל קביעו' הם כדאשכחן בברכה מעין שבע דאיתקן משום עם שבשדות וכו' ואפי' היכא דליתיה להאי טעמא אמרינן כיון דאיתקן איתקן, וכ"כ הרמב"ם ז"ל בתשובה דצריך לחזור את התפלה אף על גב דכולהו בקיאינן מפני שכבר נתקנה להוציא את מי שאינו בקי וכיון דאיתקן איתקן, וכ"כ הרד"א.

והכי נמי איתא בריש מסכת ביצה (ד:) דשני י"ט של ר"ה ביצה שנולדה בזה אסורה בזה משום שהתקינו שלא יקבלו את העדים אלא עד המנחה ואם באו מן המנחה ולמעלה היום קדש ומחר קדש. ואסיק רבא דאף מתקנת ריב"ז דהתקין לאחר החרבן שיקבלו העדים כל היום כדאיתא (בפ"ק) [בפ"ד] דר"ה (ל:) אפ"ה ביצה שנולדה בזה אסור' בזה, דמי לא מודה ריב"ז דכשבאו עדים מן המנחה ולמעלה שנוהגים היום קדש ומחר קדש, ופי' רש"י ז"ל אף על גב דתיקן לקבל העדות כל היום למנות המועדות מיום ראשון וכו', אבל מלעשות יום טוב שני לא נעקרה תקנה ממקומה, ע"כ.

ולפי זה אם לא היתה תקנה לדרוש שלשים יום רק לענין קרבן בלבד, אם כשיתבטל הקרבן ירצו לומר דלא תעקר תקנה ממקומה היה להם להנהיג

דמסכ' ע"ז יוכלו לסבול זה, מ"מ בפרקא בתרא דבכורות כתבו להדיא דלא היתה תקנה אלא לענין קרבן בלחוד, דהא קאמר התם וכו', ולכך גם דבריהם דפ"ק דע"ז צריכין להתפרש בשיטה זו, וכפי מה שנראה משטחיות לשונם.

ומ"מ אכתי קשיא לדעת הרב ז"ל מה שהקשינו לעיל, דאפי' לפי שיטת התוספ' התקנה שהיתה מעיקרא לענין קרבן היתה תקנה לכולהו רגלים, וא"כ כשאנו אומרים דמכח אותה תקנה נקבע במקומה לדרוש שלשים יום בשאר הלכות, בכולהו רגלים אית לן למימר הכי ולא בפסח בלבד.

וכן נמי מוכח מדבריהם בפ"ק דמגילה דף ד' אהא דאריב"ל פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בעניינו של יום, מאי איריאי פורים אפי' יום טוב נמי, דתניא משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בעניינו של יום הלכות פסח בפסח וכו', וכתבו הם ז"ל מאי איריאי פורים, נ"ל דה"פ מאי איריאי פורים דאין דורשין בו קודם לכן שלשים יום דמשום הכי לידרוש אפי' ביום טוב דדרשינן שלשים יום לפניו אפ"ה דורשין בו ביום כדתניא וכו', וכתב הרפ"ח פי' לפירושים הוקשה להם דמאי פריך מאי איריאי פורים דילמא נקט פורים וכ"ש שאר י"ט ולכן כתבו דה"פ, עכ"ל.

וליתה, דהיכי תיסק אדעתין לומר דמצי לתרוצי דילמא נקט פורים וכ"ש שאר י"ט ומפני כך שינו פי' מאי איריאי, והא דברי המקשן בהנחה דלא שמיע

דדורשין הוא מכח תקנה ראשונה דלא היתה אלא בדיני קרבן גם השתא לא הוה להו לדרוש אלא בדיני קרבן כבתחלה אין לדחותה כלל ועיקר.

ולכן מפרש הר"ן הא דפריך תלמודא ואי להקרבה סגי בתלתא יומי והתנן שואלין בהלכות הפסח שלשים יום וכו' דלא כפירוש התוספ' דמפרשי לענין קרבן דווקא, אלא לכולהו הלכתא איתמר והל' קרבן היא מכללם, ושפיר פריך מינה תלמודא מדין הקרבן שהוא בכלל כל ההלכו' וצריך לדרוש ל' יום דמתני' דע"ז דהתם דסגי בתלתא יומי.

[מה שלא הסכים הב"י את דברי תוס' עם דברי הר"ן]

ולכא לאקשווי להרב"י דקאמר דההיא דשלשים יום היא לענין קרבן דוקא דאמאי לא יפרש הא דע"ז בשיטת הר"ן, וגם דברי התוספ' יכולים להתפרש, כן דהא לא קאמרי שהתקנה לא היתה אלא להל' קרבן וגם לא מסיימי בה כדמסיים הב"י דתקנה לא זזה ממקומה, דמשמע מלשון זה דלא היתה מעיקרא אלא לדיני קרבן בלחוד, דהתוספ' לא קאמרי אלא עיקר התקנה על הקרבן נתקנה, דלשון זה יסבול לומר דנתקנה לדרוש בכולהו הלכתא אלא דעיקר מה שנתקנה היה בשביל הקרבן. דהו"ל להרב"י לפרש כן דברי התוס' להסכימם לשיטת הר"ן ז"ל שנראית נכונה מכח מה שכתבתי לעיל. דכיון דהרב בתירוץ זה קאי בשיטת התוס', אע"ג דדבריהם

לתרוצי דנקט פורים משום דלא נזכר
בברייטא, ולהכי פירשו דה"ק מאי איריאי
פורים דנקט בדלא שמיע לך ברייתא
משום שאתה סובר דמה שאין דורשין
קודם גורמת לדרוש בו והתניא וכו'
דאפילו שאר י"ט נמי דורשין בהם אע"ג
דדורשין מקודם. והשתא ליכא לתרוצי
ליה דנקט פורי' משום שלא הוזכר
בברייטא, דהא איהו בדלא שמיע ליה
ברייטא הוה ס"ל פורים לחוד, וא"כ
בדשמיע ליה ברייתא נמי לא יצטרך לומר
פורים דאתי במכ"ש, וא"כ אין לתרץ אלא
כדמתרץ תלמודא דפורים איצטריך ליה,
וההיא דאין דורשין מקודם לא תספיק
ללמוד בה דכ"ש פורים, דהא אית ליה
הא דשמא יבוא לאתויי ד' אמות ברה"ר.

וממה שפי' הא דקאמר תלמודא מאי
איריאי פורים דלא דרשין קודם
לכן שלשים יום דמשום הכי לידרוש בו
ביום וכו', מוכח דס"ל דתקנה ראשונה
לא היתה רק לדרוש בענין קרבן, ולהכי
פורים דלא היתה בו תקנה לענין קרבן
אין לדרוש בו קודם. דאי מפרשי כשיטת
הר"ן דמעיקרא הוו דרשי בכולהו הלכות
ומאי דדרשין האידנא הוא כמו שהיו
דורשין מקודם, ומה שנתבטל מן הדרשא
שהוא חלק הקרבנות נתבטל לגמרי, אם
כן אמאי ס"ל לש"ס דפשיטא ליה לריב"ל
דקודם פורים אין לדרוש כדי להוציא
ממנה נפקותא שידרוש בו ביום אע"ג
דלא שמיע לי' דבשאר י"ט דורשין בו
ביום, והא טפי אית ליה למימר דבפורים
דורשין קודם כמו בשאר רגלים מאחר

לריב"ל הך ברייתא ולהכי קאמר פורים
דוקא וקא מקשה ליה מהברייתא.
והמתרץ אחר ששמע הקושיא מהברייתא
משיב דלעולם שמיע ליה ונקט פורים
לאיזה סבה, וכדאסיק תלמודא פורים
איצטריך ליה, והיאך הוה מצי לתרוצי
דשמיע ליה ברייתא ונקט פורים וכ"ש
שאר י"ט דמשמע שרצה גם כן ריב"ל
להשמיענו הא דשאר י"ט במכ"ש מפורים
דהא ברייתא היא ולמאי איצטריך האי
כ"ש. ואם תדחוק בכוונתם לומר דלא
הוה מתרץ ליה בהנחה דשמיע ליה הך
ברייטא אלא בהנחה דאכתי ברייתא לא
שמיע ליה, אלא ריב"ל בעי למימר שאר
י"ט ונקט פורים וכ"ש שאר י"ט, הא ודאי
ליתה, דמה יועיל זה שהיה מתרץ לו
בהנחה דלית לברייתא, אכתי יקשה לו
מהברייתא דקתני בפירוש שאר י"ט
ולמאי איצטריך להא כ"ש לשאר י"ט.

ומוכרח להודות דפורי' דוקא קאמר,
ואכתי קשה ליה קושיית הנגוד
מהבריית', ומוכרח הוא לתרץ הש"ס
דפורי' איצטריך ליה. א"כ לא היה מרויח
כלום במה שהיה מתרץ דילמא נקט
פורים וכ"ש לשאר י"ט, ואמאי הוצרכו
התוס' בשביל זה לשנות פי' מאי איריאי
מפשטה בשביל זה.

[ביאור דברי התוס' במגילה ד':
על קושיית הגמ' מאי איריאי
פורים]

ולכן נראה דמה ששינו התוספו' פי' מאי
איריאי וכו' הוא משום דהוה מצי

הלכותיו, מינה גופה נשמע דא תקן פורי' נמי יהיו דורשין בו מעניינו של יום.

ולחכי ליכא לתרוצי אלא כדמתרין תלמודא, דהוה ס"ד דפורי' שחל להיות בשבת אין דורשין בו דילמא אתי לאעבורי מגילה ד' אמות ברה"ר, ולחכי אשמועינן ריב"ל דלא חיישינן להכי ודורשין בו כמו בשאר י"ט. ואי לאו חששא דרבה לא איצטריך דריב"ל, והוה פשיטא לן מהברייתא דדורשין בפורים אע"ג דלא נזכר בה אלא שאר י"ט דמאי שנא.

[עוד מו"מ בעיקר דברי הר"ן]

ונחזור לעיקר דברי הר"ן ז"ל שכתב בפ"ק דמגילה וז"ל, משה תיקן להם לישראל וכו' כלומר ששואלין ומפרשין הלכותיהם, והא דאמרין בעלמא שואלין בהלכות פסח קודם לפסח ל' יום ההוא עניינא אחרנא הוא, לאו למימרא דמחייבין מההוא זמנא לדורש בהלכו' פסח, אלא לומר שהשואל בהם בבית המדרש באותו זמן מיקרי שואל כענין, דקי"ל בשני תלמידים שואלים שאם אחד שואל כענין ואחר שלא כענין דנזקין תחלה לשואל כענין, עכ"ל.

והרב פר"ח הסכים לתירוץ זה ומתישב ליה מהירושלמי דפ"ק דפסחים שואלין בהלכות הפסח בפסח ובהלכו' עצרת בעצרת ובהלכות חג בחג בבית הוועד קודם שלשים יום, ע"כ. ואי מהא לא אירייתא, דבית הוועד משמע מקר

שמה שדורשין אינו משום תקנת הקרבן שהיתה בהם כדי שלא תזוז, דאי הוה הכי, פורים דלא הוה ביה קרבן מעיקרא מהיכא תיתי לדורש האידנא, אבל כיון שהדרשא היא מפני שכבר היתה בשאר הלכות, אית לן למימר דדורשין גם בפורים קודם מטעם דדורשין בשאר רגלים קודם אף בשאר דינים, וכיון שנתקן פורים ידרשו גם כן קודם לו, אבל בפורים עצמו לא ידרשו כיון דבשאר רגלים אין דורשין, כדקס"ד דס"ל לריב"ל מקמי דאייתי הך ברייתא.

אלא מוכרח דלשיטתם קאזלא, דדרשא דהאידנא אינה אלא מכח תקנת הקרבנות דהואיל ונתקנה התקנה, ואם כן פורים דלא נתקנה בו פשיטא דאין דורשין בו, ולחכי קס"ד דס"ל לריב"ל דפורים דוקא דורשין בו ביום מהאי טעמא אבל שאר רגלי' דדרשין קודם לא דרשין בו ביום, וקא פריך עליה תלמודא דאפי' שאר רגלים דורשין בו ביום כדתניא וכו'. ולהר"ן ז"ל לא קשיא מידי, דהוא אינו מפרש מאי אירייתא פורים דקסבר למימר דדורשין בו דוקא משום דאין דורשין בו קודם, אלא דברים כפשטן, מאי אירייתא פורים דנקטת דמשמע פורים בלחוד, שאר י"ט נמי דורשין בהם כדתניא, ואינו חושש שיתרין לו דפורים דקאמינא משום דלא הוזכר בברייתא, דכל דהאי גוונא מילתא דפשיטא הוא, דכיון דהברייתא קתני דמשה תיקן בכל חג שיהיו דורשין

בפרקא דהיינו פסח בזמנא מיקרי שלשים יום קודם וכו', והביא ראיות לקיים מה שפירש דהא דדורשין שלשים יום הוא דדרשין בפרקא, דלא כפי' הר"ן שפי' לענין ב' תלמידים השואלין וכו', ולקמן בס"ד אכתוב אי מוכח שפיר מאותן מקומות דלא כפי' הר"ן או לא.

ובסוף דבריו כתב שתירוצו זה יותר נכון ע"פ ש"ס דילן ודוק, עכ"ל. רצה בזה למה שסייע לפי' הר"ן מהירושלמי דקאמר בבית הוועד דמשמע דלענין שני תלמידים השואלים מיירי, וא"כ מה שתירוצו הוא ז"ל דלענין דדרשי' בפרקא מיירי אינו נכון אלא ע"פ ש"ס דילן ולא על פי הירושלמי. וכבר כתבתי לעיל דאי מהא לא איריא, ושאינ מוכרח מהירושלמי לומר דלא איירי אלא בשני תלמידים, ושהר"ן ז"ל לא נסתייע לפירושו מהירוש' אלא סתירת הברייתות הכריחתו לפרש כן.

ובעיקר תירוצו הפר"ח י"ל דאיך איפשר לומר דההיא דפ"ק דפסחים היא מפרשת ההיא דפ"ק דמגילה, דלא קאמר התם מאימת מיקרי זמן פסח וכו' דמשמע מזה דהשתא מאי דקאמר בפ"ק דמגילה שיהיו שואלין ודורשין הלכות פסח בפסח וכו' הוא קודם שלשים יום, אלא ששם לא פירשה הברייתא קביעות הזמן, וזה אינו, דמשמע בפרק בני העיר דדוקא ברגל קאמר ולא קודם לו, ועוד דאיך אפשר לפרש כן דהא ברייתא מעניינו של יום קתני דמוכרח הוא דבימות הרגל דווקא מיירי ולא קודם, ועוד אי האי

לימוד ומשמע מקום הדרישה ומשמע מקום הב"ד, ואפי' אי לא הוה אלא בית המדרש, מהיכא משמע דדוקא בשני תלמידים ששואלין דנזקקין לשואל בהלכו' פסח, ולמה לא יפרש ששואלין ודורשין בבית הוועד דהיינו שעוסקים התלמידים ללמדם בדינים אלו.

ועוד דבירושלמי פ"ב דמגילה אמתני' דבשלשה פרקים תורמין את הלשכה בפרוס הפסח וכו' קאמר כל היכא דתני פרוס פלגא פלגא דשלשים יום קודם למועד שדורשין בהלכותיו, ע"כ, הרי דלא קאמר לישנא דבית הוועד. ובודאי שלא סמך הרב בתירוצו על לשון הירושלמי כדכתב הפר"ח ועיקר טעמו אינו אלא משום דלא ניחא ליה לתרץ קושיא זו בחילוק, ונראה מהגמרא דע"ז כפי שיטת התוספו' דמפרשי דדרשת ל' יום לא היתה בקרבן, והוא ז"ל לא ניחא ליה בהכי מטעמי דכתבנא לעיל, אלא דהיתה התקנה גם לשאר הלכות, וכדי ליישב סתירת הברייתות חילק חילוק זה ולא משום דלשון הירושלמי משמע ליה הכי.

[מו"מ בדברי הפר"ח דשלשים יום קודם היינו הלכות פסח בפסח]

עוד כתב הפר"ח דמעיקרא ל"ק מידי, דבסוף פרק בני העיר לא נחית לומר אלא דדורשין הלכות פסח בזמן פסח ואלו מאימת זמן פסח לא קאמר, ובפ"ק דפסחים אשמעינן דל' יום מקודם דרשין

משה את מועדי ה' אל בני ישראל שהיה מדבר עמהם ענין המועד במועד, בין לקרו' להם המקרא בציבור בין לפרש להם הפסוקי' בדרשת ההלכות, נתבאר מכל זה דהאי ברייתא דמשה תיקן להם הלכות פסח בפסח לא קא מיירי אלא בימות הרגל דווקא ודלא כהפר"ח.

ואין לטעות ולפרש דבריו דאינו מפרש הברייתא קודם שלשי' יום אלא ברגל דוקא, אלא דקאמר דמ"מ אין סתירה להא דשלשים יום, דברייתא לא קאמר דאין דורשין ברגל אלא קתני דדורשין ברגל ולא נתפרש בה ענין הדרשא דקודם לו, ובברייתא דפסחים אשמועינן דינא דקודם הרגל ואינם סותרות. דאין זה נכון, חדא, דאין דבריו סובלים זה, אלא מבואר מדבריו שהוא מפרש כוונת הלכו' פסח בפסח דקתני ברייתא הוא בזמן השייך לפסח שהוא שלשים יום אלא שלא פירשה זה בפירוש, ועוד, דאפילו תדחוק לצייר בדבריו מה שלא יצויר בהם, אכתי קשיא דמהברייתא משמע להדיא דווקא בפסח ולא קודם לו קתני, וכאלו פירשה בפי' דלא תיקן משה לדרוש אלא בפסח וכמו שכתבתי לעיל, עד כאן.

מעניינו של יום לאו להכי אתא למאי איצטריך ליה, הוה סגי למיתני משה תיקן שיהיו שואלין ודורשין הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת, ובודאי דלא קתני מעניינו של יום אלא לקבעו חובה ליום עצמו.

ועוד דהא מייתי לה מקרא דוידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל כדמפרש רש"י ז"ל שם, ובמתני' דריש מהאי קרא לענין קריאת הפרשיות של מועדות מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו, והתם ביום המועד גופיה מיירי וכדפירש רש"י ז"ל.

ועוד דלכאורה איכא למידק דמאי דריש מהאי קרא בברייתא לענין הלכות פסח בפסח, והא במתני' דריש ליה לענין קריאת פרשיות המועדות שיהיו קורין כל אחד בזמנו, ובודאי דצ"ל דכולה חדא דרשה היא, דמקרא דוידבר משה נפקא ליה שתיקן משה לקרות בכל מועד מעניינו של יום קריאת הפרשיות ולדרוש בענין ההלכות, ובמתני' אייתו מאי דאיצטריך ליה דקא עסיק בקריאת הפרשיות, ותנא דברייתא אתא לאשמועינן דגם זה תיקן משה לדרוש ההלכות, וכולהו מייתו הא דקרא דוידבר



מלחמה לה'

אם צריך להפסיק באמצע שמונה עשרה בשמיעת אזעקה

הרב מתתיהו גבאי

מח"ס בית מתתיהו ושא"ס, ירושלים ת"ו

אורך ימים ושנות חיים למע"כ הרה"ג רבי גמליאל הכהן רבינוביץ בעל גם אני אורך, והרה"ג רבי מרדכי ציון מח"ס רבים, ארשום הוספות על הספר הנפלא "הלכות אזעקה" שהוצאתם יחד לאור.

ובקובץ שיעורים (פסחים אות לב) כתב

לתרץ כיון שברוב הפעמים אין הנחש מזיק, א"כ שעומד בתפילה יש לסמוך דשלוחי מצוה אינן ניזוקין וכמב' בפסחים ח', ולהכי רשאי להמשיך בתפילתו, ואילו עקרב שיותר מצוי שיזיק הוי כשכיח היזקא ולא אמרי' שיסמוך על שלוחי מצוה אינן ניזוקין יעו"ש, ועיקר ד"ז דבנחש לא יפסיק בתפילתו כיון שעומד בתפילה הוי כשליח מצוה דלא ינזק, כתב גם בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ק ח"א ס"ו), ובשו"ת חלק לוי (או"ח ס' נא), ובשו"ת שם אריה (י"ד ס' כז) עיי"ש, ובס' נחל שלמה (פ"ו מתפילה ה"ט), ובס' פלגי מים (ברכות לג אות טו).

ואשר עפ"ז י"ל בשומע אזעקה באמצע שמו"ע, אף שהוי ספק פיקו"נ, מ"מ בזמנינו אין מצוי ליפגע כשיש מערכת ירוט המפילה את הטיל להרוב,

א'

בברכות (ל:): תנן ואפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, ובגמ' (לג.) שם, אמר רב ששת לא שני אלא נחש אבל עקרב פוסק, ופרש"י לפי שהעקרב מסוכן לעקוץ יותר משנחש מוכן לישוך יעו"ש, וכ"פ בשו"ע או"ח ס' קד ס"ג עיי"ש, והרמב"ם בפיה"מ (ברכות פ"ה מ"א) כתב שהנחש ברוב הפעמים אינו נושך, ולכך לא יפסיק בתפילתו עיי"ש, והקשה הרש"ש (ברכות לג.), הא קיי"ל ביומא (פד:): דאין הולכין בפיקוח נפש אחר הרוב עיי"ש, ומש"כ לתרץ בס' גפי אש (ח"ה כתבי אש ס"ו), ובס' נימוקי או"ח (ס' קד), ובס' והיה ברכה (ברכות פ"ה מ"א), ובס' משנת רבי נתן (רפ"ה דברכות), ובגליון מהרא"י ברכות (פ"ה מ"א) עיי"ש, ובס' מאור ישראל (ברכות לג.), ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"ד ס' טז פ"ז) עיי"ש, ובשו"ת שאגת יוסף (ס' כט).

כב) עיי"ש, וכן א"ל הג"ר גדעון בן משה בעל יורו משפטיך בפשיטות שיש להפסיק באמצע שמו"ע, ואולם עניינו הרואות דאין מפסיקים באמצע שמו"ע בשמיעת אזעקה, ואף באמצע התפילה כשאין אוחזים בשמו"ע אין מפסיקים, ועמש"כ בזה בשו"ת פלאות עדותיך (ח"ב ס"כ), ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן, על עניני מלחמה (סימן מט), ובספר הלכות אזעקה (עמוד נ), והביא מהגר"נ שיינין רבה של אשדוד דאין להפסיק אף בעיר אשדוד, שיש מערכת כיפת ברזל והוי כמו נחש כרוך על עקבו דאין מפסיק עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון (חלק א' סימן עב), ובקובץ בקנה אחד (ח"ד ס' יב) עיי"ש, ובס' אשי ישראל (פל"ב סב) עיי"ש.

והנה, כתב הרמב"ם (פ"ו מתפילה ה"ט), וכן אם ראה נחשים ועקרבים באים כנגדו, אם הגיעו אליו והיה דרכן באותן המקומות שהן ממתין פוסק ובורח, ואם לא היה דרכו להמית אינו פוסק עיי"ש, ומ"ט אין פוסק בתפילתו הא אין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, ואולי הנחש יזיקו, ולמש"כ הקו"ש זהו משום דסמכין דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, ואולם הרמב"ם דלא הזכיר הך דינא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, וכתב דאסור לעמוד במקום סכנה ואף במקום מצוה, וא"כ בנחש מ"ט אין פוסק וכתב הרמב"ם בפיה"מ דברוב הפעמים אין הנחש נושך, והא אין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, כתב בשו"ת חת"ס (יו"ד ס' רמה), זהו

וודאי שלא נפגעים, א"כ הוי כמו נחש כרוך על עקבו שלא יפסיק, והרמב"ם פירש משום שברוב הפעמים אין הנחש נושך, וכ"כ הביהו"ל ס' קד עיי"ש, וא"כ ה"ה י"ל בשמיעת אזעקה אין להפסיק באמצע שמו"ע, דיש לסמוך על שלוחי מצוה אינן ניזוקין וכמש"כ הקו"ש, דמה"ט בנחש לא יפסיק אף שלא אזלינן בפיקו"נ אחר הרב, ומצאתי כן בס' ויקהל משה להגרמ"ש קליין עה"ת (במדבר-דברים ח"ג עמ' תכג) עיי"ש, וכ"כ הג"ר אליהו מאדר בקובץ ויען שמואל (חכ"ב עמ' תלו) עיי"ש, ומש"כ בזה בשו"ת מחקרי ארץ (כהן, ח"ג ס"ד) עיי"ש.

וראיתי בס' עינים למשפט (קידושין לט.), דכתב בדעת הרמב"ם דהשמיט בפ"א מרוצח הך דינא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, דכתב דאסור לעמוד במקום סכנה, ומשמע אף במקום מצוה, וכתב דס"ל להרמב"ם דהך דינא דשלוחי מצוה אינן ניזוקין אי"ז אלא רשות, ומצד הדין יכול ליפטר מחמת שהוי סכנה אף במקום מצוה במקום חשש של היזק עיי"ש, ועפ"ז יהא נפיק בשומע אזעקה באמצע שמו"ע אם רוצה יכול להפסיק באמצע תפילתו ולא לסמוך על שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ואכן בס' הליכות שלמה (תפילה, פ"ח ס"ה) דהשומע אזעקה באמצע רשאי להפסיק באמצע שמו"ע עיי"ש, ובשו"ת מרכבות ארגמן (ח"ב סו"ס ז') פשיט"ל דהשומע אזעקה באמצע שמו"ע חייב להפסיק עיי"ש, וכן בשו"ת דברי דוד יוסף לבן דודי הג"ר דביר אזולאי (ח"א ס'

כלא שכיח הזיקא, והעיר הגרש"ז דמכיון שמתור להרוג אותם בשבת אף כשאינם רודפים אחריו, מסתבר דאין לסמוך בזה דשלוחי מצוה אין ניוזקין, וכתב לתרץ הא דאין מפסיק כשנחש כרוך על עקבו דכיון שרואה שאין הנחש כועס הרי הוא מובטח שלא יזיקנו עיי"ש, ובשו"ת שביבי אש להגרש"א שטרן (ח"ב או"ח ס' צז) העיר ע"ד דהדברים תמוהים לסמוך בספק פיקו"נ על סברות כאלו דהנחש אינו כועס, ומי יודע מתי יתחיל לכעוס, ואיך ניתן לדעת שכעת בוודאי אינו כועס, ובפרט במקום דשכיחי ילדים ותינוקות רכים, ויעו"ש אם מותר לחלל שבת כשיש נחש עיי"ש, ובס' פלגי מים (שם אות יד) עיי"ש, ואולם כסברת הגרש"ז זצ"ל מצאתי בס' יש סדר למשנה להגר"י פיק (רפ"ה דברכות) בטעם שאין מפסיק לנחש, שרואה דאין הנחש בא בכעס, עיי"ש.

והנה המהרי"ל דיסקין עה"ת (שמות ד, ג) עה"פ "ויהי לנחש וינס משה מפניו", והאין משה נס מהנחש כשעומד לפני הקב"ה, והא אפי' נחש כרוך על עקבו לא יפסיק בתפילתו עיי"ש, ועפי"ד הגרש"ז י"ל דהא דבנחש לא יפסיק בתפילתו, זהו רק כשרואה עליו כשאין הוא כועס, ואילו משה רבינו ראה שהנחש כעוס ולהכי נס מפניו, וכ"כ לתרץ בס' פנינים מבי מדרשא לידידי הג"ר חיים לייב אייזנשטיין (שמות עמ' כב), ויעו"ש עוד בכמה אנפי.

ואמנם יש לדון דל"ש שלוחי מצוה אינם ניוזקין כשעומד בתפילה אם

כשהמיעוט נמצא לפנינו אבל אם המיעוט אין נמצא לפנינו, אין לחוש למיעוט ואזלינן בתר רובא, ולהכי בנחש שאין מיעוט הנחשים הנושכים נמצאים לפנינו אזלינן בתר רובא, ולהכי ממשיך בתפילתו עיי"ש.

ואולם בס' עינים למשפט (ברכות לג.) שם כתב לתרץ, הא דאין מפסיק בתפילתו כשנחש כרוך על עקבו אף דאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, משום דלהפסיק באמצע תפילתו הוי כעין חילול השם שאינו נדחה בספק פיקו"נ, ורק בעקרב שהוי ודאי פיקו"נ אין ההפסק נחשב לחילול השם, כיון שמפסיק לצורך הצלת נפשו בוודאות עיי"ש, וכיו"ב כתב בס' תבואת שור (יו"ד ס' יג סק"ב), דלהפסיק באמצע התפילה איסורו חמור טובא ורק בברי היזקא מותר להפסיק בתפילתו, ולהכי בנחש כרוך על עקבו לא יפסיק אף שיש בזה חשש סכנה, ואע"ג דתפילה דרבנן מ"מ כשעומד לפני ה' לאו אורח ארעא לאפסוקי, וכתב בס' פלגי מים (שם) דחזינן מהתבו"ש דלהפסיק בתפילה בספק סכנה אינו נדחה משום פיקו"נ, ובשו"ת דברי יציב (ח"א או"ח ס' סא או"ג) בטעם שאין מפסיק לנחש, דבתפילה מקבל עול מלכות שמים ואם יפסיק הוי כמבזה המלך עיי"ש.

ובס' שמירת שבת כהלכתה (פכ"ה הערה טו) העיר הגרש"ז זצ"ל ע"ד הקו"ש בטעם שאין מפסיק כשנחש כרוך על עקבו דשלוחי מצוה אינם ניוזקין, אף שאין הולכים בפיקו"נ אחר הרוב, דהוי

מצוה אינם ניזוקין וסמכין דלא ינזק, ואף שאין הולכין בפיקו"נ אחר הרוב, במקום מצוה אמרי' דלא ינזק, וא"כ כיון שעוסק במצות קידוש א"צ להפסיק, ועמש"כ בענין אזעקה בשעת קידוש בשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ה יו"ד ס' סב או"ד), ובשו"ת דבריך יאיר (ח"א ס' יג), ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן על עניני מלחמה (אות קד), ובספר הלכות אזעקה (עמ' צט).

ונפק"מ י"ל באשה השומעת שופר בר"ה ונשמעה אזעקה אם תפסיק לשמוע, דבאיש י"ל שא"צ להפסיק כיון שחייב בשמיעת שופר, א"כ י"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע וימשיך בשמיעת שופר, ואילו אשה דאין חייבת בשופר שהוי מ"ע שהז"ג, ורק יש לה קיום מצוה כאינה מצווה ועושה, א"כ ה"ז תליא אם במ"ע קיומית אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, ואמנם י"ל למש"כ בס' קהילות יעקב (סוכה ס"ב), דלאשה במ"ע שהז"ג גם קיום מצוה אין לה, ומקבלת שכר על המעשה מצוה עיי"ש, א"כ ל"ש באשה במ"ע שהז"ג שומר מצוה לא ידע דבר רע, דאין לה אף קיום מצוה, ועמש"כ בזה בארוכה בבית מתתיהו (ח"ד ס"א אות ו') אם באשה במ"ע שהז"ג אמרי' שלוחי מצוה אינם ניזוקין עיי"ש.

וכמו"כ י"ל נפק"מ בעומד לברך ברכת האילנות אחר שראה האילנות, ונשמעה אזעקה אם יברך, להסוברים דראיה ראשונה מעכבת ומברך רק בראיה ראשונה, עי' בארוכה בס' מעשה חמד

נימא דתפילה הוי מדרבנן וכדעת הרמב"ן, ובס' דעת תורה (או"ח ס' תנה) כתב שמצוה דרבנן אינה מגינה כ"כ עיי"ש, ובשו"ת מהרי"ץ דושינסקי (ח"ב סו"ס כג), די"ל דשלוחי מצוה אינן ניזוקין הוי במצוה מה"ת ולא במ"ע מדרבנן עיי"ש, ובבית מתתיהו (ח"ד ס"א או"ב) כתבנו עפ"ז לתרץ משה"ק בשו"ת דברי מלכיאל (ח"ב ס' נג סוף אות ו') בהמבו' בברכות ג. מפני שלשה דברים אין נכנסין לחורבה, מפני חשד ומפני המפולת ומפני המזיקין, ומ"ט לא נימא שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכתבנו די"ל להך סוגיא דתפילה מדרבנן כדעת הרמב"ן, ובהכי ל"ש שומר מצוה ורק במצוה מה"ת, וגם למש"כ הגר"ח הלוי זצ"ל בהל' תפילה, דאף להרמב"ן דתפילה מדרבנן כ"ז חיובה, אולם ענינה וקיומה לכו"ע הוי מה"ת עיי"ש, וא"כ נפיק דכשמתפלל מקיים מ"ע קיומית דתפילה, וא"כ מ"ט לא נימא שלוחי מצוה אינם ניזוקין בתפילה, אכן אם נימא שרק במ"ע שבחובה אמרי' שלוחי מצוה אינם ניזוקין ולא במ"ע קיומית, מיושב מה דבתפילה לא אמרי' שלוחי מצוה אינם ניזוקין, וא"כ עפ"ז יהא נפק"מ בשמיעת אזעקה באמצע שמו"ע, ועמש"כ בס' נחל שלמה (פ"ו מתפילה ה"ט), ושו"מ בס' שלמה משנתו (ברכות לג.) שם דכתב אף דתפילה דרבנן אמרי' שלוחי מצוה אינם ניזוקין, ולהכי אין מפסיק בנחש עיי"ש.

ולכאו' עפ"ז בעומד בקידוש ומקדש ונשמעה אזעקה, י"ל דשלוחי

הוא נס מחדש שלא פוגע ומזיק, ובהכי י"ל דל"ש שלוחי מצוה אינן ניזוקין עיי"ש, ובס' בנין אבי (עמ' מח) עיי"ש.

ובס' ארחות רבינו הנדמ"ח (ח"ה עמ' קיג) על בעל הקהילות יעקב זיע"א שהתפלל בביהכנ"ס ואמרו לו שיש אזעקה, ואמר שיתפללו טוב ולא יקרה שום דבר וא"צ לילך למקלט עיי"ש, ולכאור' סמך על שלוחי מצוה אינם ניזוקין, דמבקום רוב הולכין אחר הרוב, אף בסכנה במקום מצוה, וכ"כ הגר"י זילברשטיין בס' נס להתנוסס (סי' מ) עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן על עניני מלחמה (סימן מט) עיין שם, ואמנם י"ל שסמך על הבטחת החזו"א שבבני ברק לא יפלו טילים, וכידוע כן ממרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, וכן ראיתי בס' הליכות הישועות משה (ח"ג עמ' קכח), שלא הפסיק בתפילה בשמיעת אזעקה עיי"ש, ועמש"כ על בני ברק בשמיעת אזעקה אם יפסיק, בספר הלכות אזעקה (עמ' קצא), עיין שם, ובשו"ת מחקרי ארץ (כהן, ח"ג ס"ד).

ואולם ראיתי בס' משנת יצחק להגר"י וסרמן זצ"ל (עמ' קנז) שהביא מאביו זצ"ל ומדורו הגר"ר דב פלק זצ"ל שהיו רבנים בפולין ובשמיעת אזעקה המשיכו בתפילתם עיי"ש, וע"כ שסמכו על שלוחי מצוה אינם ניזוקין, ובזמנם לא היה כיפת ברזל המיירטת הטיל ואפ"ה לא הפסיקו בתפילה, ועמש"כ בזה בשו"ת באר אליהו (ח"ג אור"ח ס' יא), ובשו"ת שאל בני (ח"א עמ' קצט), ובשו"ת

הנדמ"ח ליד"נ הגר"ר אליהו כהן (ח"ה פ"ה) שהביא השיטות הסוברים כן, וא"כ אם לא יברך יפסיד הברכה, אכן י"ל דשפיר יברך דשומר מצוה לא ידע דבר רע, אכן ה"ז תליא אם אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע במ"ע דרשות, דברכת אילנות אי"ז ברכה שבחובה ורק הרואה אילנות מברך, וא"כ אם נימא שבמ"ע קיומית לא אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, בברכת אילנות ל"ש לסמוך על שלוחי מצוה אינם ניזוקין, דאי"ז אלא במצוה שבחובה, ועיין מה שכתב בספר גם אני אודך תשובות הגר"ר אליהו כהן, בשמיעת אזעקה בברכת האילנות עיין שם, ובשו"ת ריח הבושם (ירחי, ח"א ס' יב) אם אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע בברכת האילנות עיי"ש, וכן י"ל נפק"מ במטביל כלים ונשמעה אזעקה, אם י"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע כיון שעוסק במצות טבילת כלים, וה"ז תליא אם במצות רשות אמרי' שומר מצוה, ועמש"כ בזה על טבילת כלים בבית מתתיהו (ח"ד ס"א שם).

ואולם בס' כאל תערוג (הלכה, עמ' קנה) בשם מרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל, כשיש אזעקה באמצע שמו"ע אם יפסיק, עפי"ד הקו"ש הנ"ל דבנחש אין מפסיק דשלוחי מצוה אינם ניזוקין, א"כ ה"ה בשמיעת אזעקה הוי כלא שכיח היזקא, וחילק בזה שדווקא ספק אם בכלל מזיק ולכן נחשב לא שכיחא הזיקא, אבל כל טיל וטיל שנורה הוא סיבת מזיק והרס וודאי יש בו פיקו"נ, ורק שכל פעם

אזעקה, ועיין מה שכתבו תשובות למח"ס גם אני אודך, באזעקה באמצע ברכת כהנים לכהנים: בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' עז), ובשו"ת דברי אור (ח"ה ס' יד) ובשו"ת בירורי חיים (ח"ה ס' מד) ובשו"ת דבר חברון (ח"ב א"ח ס' עז) ובספר גם אני אודך תשובות הגרמ"ר שעיו (ח"א סימן מב וח"ב ס' טז), ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ה עמ' שעג), ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ח"א שיינברגר (ח"א סימן ח) ובשו"ת אבני דרך (ח"ט ס' יז) ובספר גם אני אודך תשובות הגר"ב דדון (ח"א סימן קטו) ובשו"ת תשובות מבי מדרשא (ח"א ס' יב), ובספר הלכות אזעקה (עמ' עג) עיין שם, וע"ע בשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' עז) בשמיעת אזעקה באמצע חזרת הש"ץ עיי"ש.

שמיעת אזעקה באמצע קריאת התורה

ויש לדון בשומע קריה"ת ובאמצע נשמעה אזעקה, אם צריך להפסיק באמצע קריה"ת ולילך למקום מוגן, ולכאור' י"ל כיון שעוסק במצוה דשמיעת קריה"ת י"ל דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, וא"צ להפסיק באמצע קריה"ת, ואולם יש לדון בזה עפ"מ"כ בבית מתתיהו (ח"ד ס"א אות ג'), לתרץ משה"ק בס' בני ציון (ס' קמא ס"ו), מ"ט לא יעלו שני אחין לקריה"ת, הא י"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכתבנו לדון אם נימא שקריה"ת אי"ז חובת יחיד על כל אחד ואחד אלא חובת ציבור, א"כ אי"ז חובה עליו

עולת יצחק (ח"ב ס' מד) לחלק בין מקום ששכיח ליפול ט"ל יפסיק עיי"ש, ובשו"ת משנת יוסף (חי"ג ס' עז) פשיט"ל שיש להפסיק בתפילה בשמיעת אזעקה, ואף באמצע אמירת קדיש עיי"ש.

ב'

שמיעת אזעקה באמצע ברכת כהנים

ויש לדון בנשמעה אזעקה באמצע ברכת כהנים, אם צריכים הישראלים השומעים לצאת למקום מוגן אם לאו, ולמש"כ הקו"ש י"ל משום דשלוחי מצוה אינם ניזוקין, וא"כ י"ל דגם ישראל השומע ברכ"כ שמקיים מ"ע בשמיעת ברכ"כ וכדעת החרדים המובא בביאור"ל ס' קכח, והארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס' לא) עיי"ש, א"כ י"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע, כיון שמקיים מ"ע בשמיעת ברכ"כ. ואמנם י"ל שה"ז תליא במה שהארכנו בבית מתתיהו (ח"ד ס"א) בדין שלוחי מצוה אינן ניזוקין אם זהו רק במצוה שבחובה או גם במ"ע קיומית י"ל שלוחי מצוה אינן ניזוקין יעו"ש, וא"כ י"ל אם נימא דבמ"ע קיומית לא אמרי' שלוחי מצוה אינן ניזוקין, ישראל השומע ברכ"כ אינו מקיים אלא קיום מצוה, וכמ"ש בשו"ת דבר אברהם (ח"א ס' לא) עיי"ש, ומה שהארכנו בזה בבית מתתיהו (ח"ב ס' לא) עיי"ש.

וא"כ י"ל דבקיום מצוה ל"ש שלוחי מצוה אינם ניזוקין, ויהא צריך להפסיק לשמוע ברכת כהנים כששומע

לשמוע קריה"ת, ולהכי ל"ש שומר מצוה לא ידע דבר רע שזהו רק במצוה שבחובה, וכמש"כ בשו"ת תורת חסד (אהע"ז ס"ה או"ג), והברכי יוסף (אהע"ז ס"ט) עיי"ש, ועפ"ז דל"ש בקריה"ת שומר מצוה לא ידע דבר רע ולהכי שני אחין לא יעלו לקריה"ת משום עין הרע ולא אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, שפיר י"ל דיפסיק באמצע קריה"ת למקום מוגן, ומצאתי אח"ז בס' שלחן יוסף (עמ' יז) לתרץ משה"ק יד"נ הגר"ג רבינוביץ מ"ט בקריה"ת לא יעלו שני אחין ובברכת כהנים עולין שני אחים ולא חיישינן לעין הרע, די"ל דשאני בר"כ דהוי חובת יחיד י"ל שומר מצוה לא ידע רע, ומשא"כ בקריה"ת דהוי חובת ציבור ל"ש שומר מצוה עיי"ש.

ואולם ראיתי בתשו' שיח יצחק (וויס, ח"ב ס' קצה), שנשאל בזה במבו' בשו"ע (או"ח ס' קמא ס"ו) דאין מניחין שני אחין לעלות בזאח"ז משום עין הרע, ומ"ט לא נימא שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכמבו' ברמ"א או"ח ס' תנה ס"א דמים שלנו א"צ לשפכם מכח מת או תקופה הנופלת [ויעו"ש במשנ"ב ס"ק יח דבמים שלנו אף שבנקל יכול להשיג מים אחרים, אין נכון לשפכן שנראה שמזלזל במה שאמרנו שומר מצוה לא ידע דבר רע], וא"כ מ"ש מים שלנו דאמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, מקריה"ת דשני אחין דלא יעלו ולא אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, וכתב השיח יצחק לתרץ דלא בכל דבר אמרי' שומר מצוה, דהיכא

דשכיח היזקא לא אמרי' שומר מצוה, ומאחר דחז"ל השמיעו בכמה מקומות גודל סכנה של עין הרע ושכיחא מאוד היזקא, אסרו לעלות שני אחין בזאח"ז, ולא אמרי' שהמצוה תגן ותציל עיי"ש, ועי' בקובץ שיעורים כתובות לט. (אות קלו). ועפ"ז י"ל בשומע אזעקה באמצע קריה"ת דאיי"ז כשכיח היזקא וכנ"ל, דבזמנינו שיש מערכת כיפת ברזל המיירטת הטיל ע"פ רוב, שפיר י"ל דימשיך לשמוע קריה"ת בשמיעת אזעקה, וי"ל שומר מצוה לא ידע דבר רע, ועמש"כ על אזעקה באמצע קריה"ת בשו"ת משנת יוסף (חיי"ג ס' עז) ובס' וישמע משה (ח"ג ס' שנב) ובס' חשוקי חמד (נדרים פא). ובשו"ת תשובות מבי מדרשא (ח"א ס' יב) ובספר הלכות אזעקה (עמ' עט) ובדברי הגר"י זילברשטיין בס' נס להתנוסס (ס' לט) ובשו"ת אבני דרך (ח"ט ס' כב) עיי"ש.

ואמנם בתשו' אפרקסתא דעניא (ח"ב יו"ד ס' קמו) הביא לתרץ, הא דשני אחין לא יעלו לקריה"ת משום עין הרע, ולא אמרי' שומר מצוה לא ידע דבר רע, דכל שיש ביד האדם להציל עצמו מסכנה לא יסמוך על שומר מצוה לא ידע דבר רע, ולמה ליה להביא עצמו לסכנה עיי"ש, וכ"כ לתרץ בשו"ת חיי הלוי (ח"ג ס' כז או"ב) עיי"ש, ועפ"ז אף השומע אזעקה באמצע קריה"ת יפסיק, דכל שיש ביד האדם להציל עצמו מסכנה לא יסמוך על שומר מצוה לא ידע רע, ואולם ה"ז נסתר ממש"כ המשנ"ב הנ"ל, דאף שבנקל

תורה אגונא ומצלא, דקיום קריה"ת זהו תקנ"ח בשמיעת ד"ת ולא קיום ת"ת ממש, ועמש"כ בבית מתתיהו (ח"ג ס"ס יט) נפק"מ בזה, ובבית מתתיהו (ח"ו ס' כג) בעוסק בקריה"ת אם פטור מהמצוה עיי"ש, ושור"מ בשו"ת חיי הלוי (ח"ג ס' כז או"ב), דהעיר מ"ט שני אחין לא יעלו לקריה"ת משום עין הרע, הא תורה מגנא ומצלא עיי"ש.

ואולם בס' ענפי משה (עירובין ס' נד) הביא ממרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל דאף השומע אזעקה באמצע הלימוד יפסיק לילך למקום מוגן, שהוי פיקו"נ עיי"ש, ולכאו"י"ל בזה עפמש"כ הקובץ שיעורים כתובות (עז: אות רעז) בהא דריב"ל מיכרך בהו ועסיק בתורה, והקשה הקו"ש הא כתיב "איך אלך ושמע שאול והרגני", דהיכא דשכיח היזקא לא סמכינן אהא דשלוחי מצוה אינם ניזוקין, וכתב הקו"ש אבל לימוד תורה שאני, וכדיליף מק"ו אם חן מעלה וכו' עיי"ש, ומש"כ בזה הגרי"ח סימן טוב בקובץ בית הלל (כו עמ' קו) עיי"ש, ובספרו שאגת יוסף (ס"ג) וע"ע בשו"ת הרי יהודה (ח"ב י"ד ס"ד).

ושור"מ בס' נס להתנוסס (סי' מ) שהביא עובדא על מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל, שעלה לתורה בשבת ונשמעה אזעקה ולא נע ולא זע, כי התורה מגני ומצלי עיי"ש, ואמנם י"ל שסמך על הבטחת החזו"א שבבני ברק לא יפלו טילים וכנ"ל, אכן י"ל גם משום דשלוחי מצוה אינן ניזוקין, וכיון שעוסק במצות

יכול להמנע יש לו לסמוך שהמצוה תגן ותציל, ומקורו בט"ז (או"ח ס' תנה) במים שלנו שא"צ לשפכם אף שיכול להשיג מים עיי"ש, ובשרי חמד (מערכת חמץ ומצוה ס' יד אות י'), ובשו"ת נשמת כל חי (יו"ד ס' מב) עיי"ש, ואולם בס' עיקרי הד"ט (יו"ד ס' יד או"ב), דאין לסמוך לכתחילה על שלוחי מצוה אינם ניזוקים עיי"ש, וע"ע בשו"ת משנה הלכות (חט"ז ס' עה, עמ' קסה) [ובשו"ת נשאל דוד (ס"ד) הוכיח ממה דאם עלו שני אחין לא ירד, הרי דאין קפידא כ"כ, דאין בה סכנה כולי האי עיי"ש, וכן בשו"ת שבות יעקב (ח"ג ס"ז), דהאי חששא רחוקה עיי"ש, וכ"כ בשו"ת ארץ צבי (ח"א ס' לט) ומש"כ ע"ד בשו"ת משיב משפט (ח"א ס"ו)].

ואולם י"ל ע"פ המבוי בסוטה (כא). תורה מגנא ומצלא עיי"ש, וא"כ י"ל דהשומע קריה"ת הוי כעוסק בתורה די"ל מגנא ומצלא וא"צ להפסיק בשמיעת אזעקה, וראיתי בס' וישמע משה (ח"ג ס' שמח), משמיה דמרן הגר"נ קרליץ זצוק"ל דס"ל דהשומע אזעקה באמצע שמו"ע יפסיק בהליכה להגיע למרחב המוגן, ואילו אם עוסק בתורה לא יפסיק, דתורה מגנא ומצלא עיי"ש, וא"כ עפ"ז י"ל דהשומע קריה"ת חשיב שעוסק בתורה ולא יפסיק, דתורה מגנא ומצלא, דעיקר קריה"ת שלא יהיו ג' ימים ללא תורה, א"כ הוי ממצות ת"ת, ואמנם יש לדון בזה דעיקר קיום קריה"ת זהו תקנ"ח בפ"ע שלא יהיו ג' ימים ללא תורה וללא מצות ת"ת, וא"כ יש לדון אם שייך בזה

ולחכי אין לחלל שבת ע"ז, והביא שכן ס"ל למרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל והגר"מ שטרנבוך ועוד, וסיים שם, דא"ז ענין למה שהורו שיש להפסיק בתפילת שמו"ע בשמיעת אזעקה, דלהתיר לילך בשתיקה לא צריך שיהא מקום סכנה, אלא די שיהא צורך התפילה שהאדם יהא מיושב בדעתו עיי"ש, ומה שכתב בזה בספר גם אני אורך תשובות הגר"מ שדיין (ח"ב סימן כה אות ג), ובשו"ת אבני דרך (ח"ט ס' קלט) ובספר גם אני אורך תשובות מבעל משנת אהרן על עניני מלחמה (אות רד) עיין שם, ובס' היכל הוראה (ח"ג הוראה קיט) ובקונ' עת מלחמה (פ"ד ס"א) עיי"ש, ואמנם י"ל למש"כ בתשו' והנהגות (ח"ד ס' פב) דאם לא יסכים להפסיד ממון בפיקו"נ רחוק, אין לחלל שבת עיי"ש.

ואולם מו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בתשו' משנת יוסף (ח"ג ס' קכד), נשאל בזה מידדי הגר"מ חליוה, על עיר אופקים, שנפלו רקטה אחת או שניים ליום ולא ניזוק אף אחד, אם בשמיעת אזעקה בשבת כשיצטרך לעשות מלאכה דאורייתא או דרבנן כלהדליק או לנסוע במעלית אם מותר, וכתב המשנ"י לענ"ד בוודאי סכנה גדולה היא, כי רקטה כזו יכול להרוס דירה שלימה ולהרוג כמה אנשים רח"ל, ובשו"ע או"ח ס' שכט נפסק דאפי' על ס"ס רחוק של סכנת חיים מחללים שבת, כגון בנפלה מפולת ויש שם אדם ספק ישראל או עכו"ם או חי וכו', מחללים עליו את השבת, ואפי' על

קריה"ת לא ינזקו, ועי' בבית מתתיהו (ח"ד ס' יא אות ג), די"ל שקריה"ת בשבת הוי חובת יחיד עיי"ש, וא"כ שפיר י"ל דשלוחי מצוה אינן ניזוקין במ"ע שבחובה.

ג' אם מותר לחלל שבת בשמיעת אזעקה

וראיתי בשו"ת תנובת שדי (סי' קכא) אם מותר לחלל שבת כששומע אזעקה על מנת להכנס למקלט, כשיש חושך וצריך להדליק האור, וכתב שהסיכוי ליהרג מפגיעת טיל הוא אחד לעשרת אלפים ויותר, והמג"א (סי' שטז ס"ק כג) שסיכוי של אחד מאלף להסתכן לא חשיב סכנה עיי"ש, וכן בשו"ת רעק"א מהדו"ק ס' ס' דכל שעל צד הריחוק והסתעפות המקרים ואחד מני אלף תצמח סכנה, אינו בגדר ספק סכנה עיי"ש, וכע"ז כתב החזו"א (אהלות ס' כב ס"ק לב) יעו"ש, ובשו"ת מנחת שלמה (מה"ת ס' לז), שסיכוי של אחד למאה לא חשיב ספק נפשות עיי"ש, ובתשו' והנהגות (ח"ה ס' שצט) הביא מהחזו"א דעד חמישה אחוז לא חשיב סכנה שיש לחלל עליה את השבת, והתשוה"נ שם מסיק שפחות משני אחוז סכנה ודאי שאין לחלל עיי"ש, וכתב בתנובת שדי שם, דא"כ בשמיעת אזעקה כשיש מערכת כיפת ברזל המיירטת הטיל אין לחלל שבת, דהסיכוי שהטיל יפגע דווקא בו הוא קטן מאוד, ולא חשיב ספק נפשות

פ"ז) עיי"ש, ובשור"ת ודרשת וחקרת (ח"ה או"ח ס' סט).

ואכן בס' וישמע משה (שם) הביא בשם מרן הגר"ח קנייבסקי זצוק"ל דאין לחלל שבת בשמיעת אזעקה, וכן אין להפסיק באמצע שמו"ע, ואילו הגר"י זילברשטיין ס"ל שיש להפסיק באמצע שמו"ע ואף לחלל שבת מותר לצורך כך בשמיעת אזעקה, ואפי' באיסור דאורייתא, ושכן ס"ל להגר"נ נוסבוים, וביאר דאין הולכים בפיקו"נ אחר הרוב, ומכיון שכמעט בכל שמיעת אזעקה נופל ט"ל אלא לא ידוע בשעת האזעקה היכן הוא יפול, חייב לחוש לדבר ולילך למרחב המוגן, וזה חשיב פיקו"נ שמחללים עליו שבת עיי"ש, ובס' בנין אבי (עמ' מח) עיי"ש, וא"ל הגר"ר גדעון בן משה בעל יורו משפטיך דלדעתו אם נצרך לחלל שבת בשמיעת אזעקה, כהדלקת האור, יעשו זה ע"י קטן, ועמש"כ בשור"ת אבני דרך (חי"ג ס' פו) עיי"ש, ובספר הלכות אזעקה (עמ' קב) ובשור"ת שבט הלוי (ח"ו ס' לח) ובספר גם אני אודך תשובות מבעל משנת אהרן על עניני מלחמה (אות רו).

ובבית מתתיהו (ח"ב ס' לז) הארכנו בחקירת ידידי בעל גם אני אודך בכהן ששמע אזעקה אם מותר לו ליכנס לאהל המת משום ספק פיקוח נפש, והבאנו דעת מו"ר מרן הגר"ד פוברסקי דאין ליכנס לאהל המת כשיש אזעקה דאין שכיח ליפגע עיי"ש, ומש"כ בזה עוד תשובות למח"ס גם אני אודך:

גוסס דקיי"ל רוב גוססים למיתה, בכ"ז לגבי פיקו"נ חיישנין למיעוטא ושמא יחיה, ואפי' פוגעים בתינוק מרוצץ רח"ל שע"פ דרך הטבע אין לו תקוות חיים, ואפי' הוא בין רוב עכו"ם, ע"י ביהו"ל ר"ס שכט עיי"ש, ומה שנפל בעיר אופקים מעט רקטות ולא נפגע שום בן אדם, נס גלוי מן השמים הוא, וגם כיפת ברזל היורים נגד הרקטות זה לא תמיד במאה אחוז, וגם נופלים מזה רסיסים וממילא פשוט כאשר יש אזעקה צריך לקיים ונשמרתם מאוד לנפשותיכם ולילך למקום מוגן, ולצורך ס"ס של פיקו"נ מחללין שבת אפי' במלאכה דאורייתא, וכ"ש במלאכה דרבנן עיי"ש, ובס' משנת אהרן עניני מלחמה (אות קד) עיי"ש, וכן ס"ל להגר"י זילברשטיין בדבריו בס' נס להתנוסס (ס"י) שיש לחלל שבת בשמיעת אזעקה עיי"ש, וע"ע בס' ענפי משה (עירובין ס' נד).

ואמנם י"ל מה שמחללין שבת בנפלה מפולת ויש שם אדם ספק ישראל או עכו"ם או חי, כתב בשור"ת מנחת שלמה (מה"ת ס' לז) דשאני התם דכיון שהיה ידוע לנו שהיה ישראל בחצר זו, כל עוד שלא ברור לנו שהוא יצא משם מוטל עלינו להצילו, ומשא"כ היכא שאין ידוע לנו על סכנה לאדם מסויים והסיכוי שיבוא לידי סכנה הוא קטן, לא חשיב ספק פיקו"נ ולא מחללין שבת ע"ז עיי"ש, וכ"כ בתשו' והנהגות (ח"ה ס' שצט) עיי"ש, ומש"כ בס' חשוקי חמד (יומא פד:), וע"ע בשור"ת בנין ציון (ס' קלז) עיי"ש, ובשור"ת ציץ אליעזר (ח"ד ס' טז

בשו"ת ויען דוד (ח"ח ס' קלד) ובשו"ת תשובות ישראל (ח"ו עמ' שעב) ובשו"ת ויען הכהן (ח"ג) עיי"ש, ובספר גם אני אודך תשובות הג"ר אדיר הכהן (ח"ג סימן יז) ובשו"ת מענה לשון (ח"ז יו"ד ס' כג) ובשו"ת ודרשת וחקרת (ח"ו יו"ד ס' פג) ובשו"ת רביד הזהב (ח"ד ס"ד) ובספר גם אני אודך תשובות הגר"מ חליוה (ח"י סימן לד) ובספר הלכות אזעקה (עמ' קלז) ובספר גם אני אודך תשובות הגר"א שיינברגר (ח"א סי' צד) ובשו"ת והרים הכהן (ח"ה ס' קכא) עיי"ש.

ובבית מתתיהו (ח"ב ס' כג) הארכנו בשמיעת אזעקה ונכנס למקלט כשיש שם אשה, אם איסור יחוד נדחה בפיקו"נ עיי"ש, ומש"כ בזה עוד בשו"ת ויען דוד (ח"ט ס' צ') ובשו"ת אמרתו ארץ לידידי הגאון רבי אמיר ולר (ח"ב ס' לו) ובשו"ת אמרי יעקב (ח"ב ס' קי) ובספר הלכות אזעקה (עמ' קצ) ובס' מעדני יום טוב (ח"ט עמ' תלב) ובשו"ת אבן פנה (ח"א ס' קנג) עיי"ש. ובאריכות בספר אהל יעקב לידידי הגאון רבי יעקב אהרן סקוצילס, על הלכות יחוד, עמוד קסו.



דיני 'מלחמה' בהתגוננות מפני אנטישמיות ופיגועים בארץ ובחו"ל

ר' צבי רייזמן

איש עסקים, ומחבר ספרי רץ כצבי ועוד, לוס אנג'לס

וההתקפות האנטישמיות נגד היהודים
בא"י, בארה"ב וברחבי העולם.

התגוננות בשבת מפני נכרים
המתקיפים 'ערים הסמוכות לספר'

**א. במסכת עירובין (מה, א) מבואר כי
"נכרים שצרו על עיירות"**

ישראל, אין יוצאין עליהם בכלי זינן,
ואין מחללין עליהן את השבת. במה
דברים אמורים, כשבאו על עסקי ממון.
אבל באו על עסקי נפשות, יוצאין עליהן
בכלי זינן, ומחללין עליהן את השבת.
ובעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו על
עסקי נפשות אלא על עסקי תבן וקש,
יוצאין עליהן בכלי זינן, ומחללים עליהן
את השבת. אמר רב יוסף בר מניומי אמר
רבן נחמן, ובבל, כעיר הסמוכה לספר
דמיא. ותרגומא, נהרדעא". בהמשך
הסוגיא מובא: "דרש רבי דוסתאי דמן
בירי, מאי דכתיב (שמואל א כג, א) וַיִּגְדּוּ
לְדָוִד לְאֹמֶר הִנֵּה פְּלִשְׁתִּים נִלְחָמִים
בְּקַעֲלֵה וְהָמָּה שְׂסִים אֶת הַגִּרְנוֹת. תנא,
קעילה עיר הסמוכה לספר היתה, והם
לא באו אלא על עסקי תבן וקש, דכתיב
(שם) וְהָמָּה שְׂסִים אֶת הַגִּרְנוֹת".

**בעקבות אירועי האלימות והמתקפות
האנטישמיות החוזרות**

ונשנות נגד יהודים ברחבי ארצות
הברית בשנת ה'תש"פ, ובראשם הרצח
בבית חב"ד בסאן דייגו, קליפורניה,
ותקיפות יהודים בניו ג'רזי ובמונסי, ניו
יורק. ולאחרונה, המהומות האלימות
שהתרחשו בארצות הברית בחודש סיון
תש"פ (מאי 2020), ביקשתי ללבן עם בני
החבורה, מה הן דרכי ההתגוננות מפני
מתקפות מחבלים ופורעים המותרות
בשבת.

**למרבה הצער, המציאות העגומה,
שכתיבת צלבי קרס או
כתובות נאצה על קירות בתי כנסת,
קללות, אלימות של ממש, ולפעמים
דקירות וניסיונות רצח - הפכו לדבר
שכיח ברחבי ארצות הברית. מצב זה
עורר אותנו לבחון האם מדובר במצב של
'מלחמה', אשר לו הלכות ודינים משלו,
ובפרט בהלכות שבת.**

**כעת, מקבל נושא זה ענין מחודש
בעקבות המלחמה בארה"ק
שהחלה באירועי שמחת תורה ה'תשפ"ד,**

מדברי הגמרא למדנו שלושה חילוקי דינים:

נכרים שצרו על ערי ישראל על "עסקי נפשות" - בכוונה להרוג, מחללים שבת להגנה מפניהם.

נכרים שצרו על ערי ישראל על "עסקי ממון" - בכוונה רק לבזוז את ממונם ולא להורגם, אסור לחלל שבת במלחמה נגדם.

כאשר נכרים צרו על "עיר הסמוכה לספר", אפילו אם הגיעו רק על "עסקי תבן וקש" - במטרה לבזוז ממון בלבד, מותר לחלל שבת במלחמה נגדם.

דברי הגמרא טעונים ביאור, האם הדינים שנתבארו בגמרא נאמרו דווקא בארץ ישראל, או על "ערי ישראל", דהיינו מקומות בהם מתגוררים יהודים, בכל רחבי העולם.

לשם כך יש לבאר מה מוגדר "עיר הסמוכה לספר" - האם מדובר דווקא בעיר השוכנת בגבולה של ארץ ישראל, או בכל מקום שיש בו ישוב קבוע של יהודים בעולם הסמוכה ליושבים של נכרים.

בעיר הסמוכה לספר – אפילו באו על עסקי קש ותבן מחללים את השבת

ב. בדברי רבותינו הראשונים נתבארו הטעמים לדין זה:

רש"י (ד"ה לספר) פירש: "לספר, עיר שמבדלת בין גבול ישראל לגבול

האומות, יוצאין עליהם, שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם". ולכאורה משמע מדבריו כי ההיתר לחלל שבת נאמר רק לצורך הגנת ישובים הסמוכים ל"ספר" - הגבול בין ישראל לאומות העולם, מחשש פן יצליחו הנכרים ללכוד את העיר הנמצאת בסמוך לגבול, ומשם תהיה הדרך סלולה בפניהם לכבוש את כל הארץ.

רבנו חננאל פירש: "עיר הסמוכה לספר, פירוש על שפת הים". ונראה מדבריו, כי בעיר הנמצאת על שפת הים הסכנה גדולה יותר מכל מקום בפנים הארץ, ולכן מותר לחלל שבת להגנה מפני מתקפת נכרים במקום זה.

הראב"ן (סי' שסג) ביאר: "דכיון דסמוכה לספר, אם יעמדו ישראל על ממונם יהרגום ולא ייראו, כיון דסמוכי לגוים אחרים". נכרים הבאים על "עסקי קש ותבן" לא יראים מלהרוג את היהודים אם לא ימסרו להם את ממונם, כי יסמכו על כך שהנכרים הגרים בקרבת מקום יבואו לעזרתם, ולכן יש חשש ברור של סכנת נפשות. וכן מפורש בדברי המאירי (עירובין מה, א ד"ה והלכתא) שכתב: "ובעיר הסמוכה לספר, כלומר שהיא קרובה לעיירות האוייבים, אפילו לא באו על עסקי קש ותבן, יוצאין עליהם בכלי זיין ומחללים עליהן את השבת, פירוש דמתוך שצרתם קרובה יבואו ממון הקל לעסקי נפשות".

וכן פירש האור זרוע (הלכות שבת סימן פד) "אפילו אם באו לשלול בעלמא,

אמר רב כגון הומניא לפום נהרא. לכך אפילו עיר היושבת באמצע המדינה ולא באו אלא על עסקי תבן וקש, הוה ליה כעיר הסמוכה לספר, ומחללין עליהן את השבת. שאם לא יעמדו נגדם, איכא למיחש שמא יבואו פתאום וילחמו עליה ויכבשו ויהרגום. ותרגומא נהרדעא דווקא, לפי שיש שם יישוב קבוע וישראל הרבה, לכך ראוי לחלל את השבת בשבילם. אי נמי, לפי שהיו שם עיירות של עובדי כוכבים סמוכות לה". מבואר בדבריו, שההיתר לחלל שבת בהתגוננות מפני נכרים שצרו על "עיר הסמוכה לספר" נאמר גם בחו"ל על ישוב יהודי הנמצא בסמוך לעיירות של נכרים.

וכן נראה מדברי ההגהות מיימוניות שכתב על דברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ה הכ"ג) "בעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש, מחללין עליהן את השבת", וזה לשונו: "וכל שכן אנו שאנו שרויים עמהם, שמותר". וכוונתו לומר כי תושבי חו"ל הדרים בין הנכרים, שיש להם דין "עיר הסמוכה לספר", שמותר להם לחלל שבת כנגד נכרים הבאים על "עסקי תבן וקש", היות והנכרים הבאים על "עסקי קש ותבן" לא יראים מלהרוג את היהודים אם לא ימסרו להם את ממונם, כי יסמכו על כך שהנכרים הגרים בקרבת מקום יבואו לעזרתם. וכפי שכתב הראב"ן, בהמשך דבריו [אות ב] "דכיון דסמוכה לספר, אם יעמדו ישראל על ממונם יהרגום ולא ייראו, כיון דסמוכי לגויים אחרים. וכל

שיוצאים עליהם בשבת בכלי זיין, שכששוללים אז כמו כן הורגים".

"עיר הסמוכה לספר" – בארץ ישראל או גם בחו"ל

ג. נפקא מינה ביו הטעמים שנתבארו, האם הדינים שנתבארו בגמרא על "עיר הסמוכה לספר" נאמרו דווקא בערים הסמוכות לגבולה של ארץ ישראל, או על גם "ערי ישראל", דהיינו מקומות בהם מתגוררים יהודים, בכל רחבי העולם.

בדברי רש"י שהובאו לעיל, מפורש כי מדובר בדווקא על המקומות הנמצאים בגבולה של ארץ ישראל, ורק שם התירו לחלל שבת גם כשהנכרים צרו על "עסקי קש ותבן", כדי שלא ימשיכו מערים אלו לכבוש גם את הערים הנמצאות בתוך תחומה של ארץ ישראל. אולם בהמשך דבריו (ד"ה תרגומא) פירש רש"י את הגמרא: "אי זו היא עיר בבבל דהויא סמוכה לספר, נהרדעא, שהיתה סמוכה לנכרים מצד אחד, ולעיירות שיושבין בהן בני גולה מצד שני", משמע שלא מדובר בגבולות ארץ ישראל, שהרי נהרדעא היתה בבבל, ולא במקום הסמוך לגבולות ארץ ישראל, וצ"ע.

ואכן בתורת חיים (ד"ה ובבבל) פירש: "דנהרדעא לאו סמוכה לספר היה, והכי קאמר, בבל כיון דעיירות עובדי כוכבים סמוכות שם לעיירות ישראל, כדאיתא בפ"ק דיבמות (טז, ב) צוה ה' לַיַּעֲקֹב סִבִּיבָיו צָרְיוֹ (איכה א, יז),

יכולים להימלט הפורעים הבאים על "עסקי קש ותבן". או לחלופין, יש חשש שהנכרים הדרים בסמוך יבואו לעזרת הפורעים ויצטרפו אליהם במעשי הביזה וההרג.

בשור"ת ציץ אליעזר (ח"ג סימן ט פ"א) ביאר כי ענין זה התחדש בדברי רב יוסף בר מניומי אמר רבן נחמן "ובבל, כעיר הסמוכה לספר דמיא. ותרגומא, נהרדעא", ולכאורה לא מובן "מה משמיענו רב יוסף בר מניומי, הא הרי זהו ממש הדין של עיר הסמוכה לספר שאמרו עליו, שאפילו לא באו אלא על עסקי תבן וקש יוצאין עליהן בכלי זינן ומחללין עליהן את השבת, ואיזה סלקא דעתין היה לומר שנהרדעא אין לה הדין של עיר הסמוכה לספר, שצריכין לאשמיענו עליה". וביאר הציץ אליעזר: "אבל דברי תורה עניים במקום זה ועשירים במקום אחר, דבבבא קמא (פג, א) איתא, תנו רבנן לא יגדל אדם את הכלב אלא אם כן קשור בשלשלת, אבל מגדל הוא בעיר הסמוכה לספר וכו', אמר רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן בבל כעיר הסמוכה לספר דמי, ותרגמא נהרדעא. ומפרש שם רש"י, ואשמעינן רב נחמן, דהואיל ויש בבבל ישוב קבוע וישראל הרבה, מותר לגדל כלבים בעיר הסמוכה לספר, כאילו היא מארץ ישראל. הרי שרש"י בעצמו עמד על השאלה הנ"ל מה משמיענו רב יוסף בר מניומי אמר רב נחמן, ומפרש שהחידוש הוא, אף על פי שהוא לא מארץ ישראל, והיינו שעצם דין עיר

שכן אנו שאנו יושבים בתוכם, שלא יראו מלהרוג, ומחללין את השבת ומצילין".

וכן מפורש בדברי האור זרוע (הלכות שבת סימן פד) "כל שכן עתה שאנו דרים ביניהם, שאפילו אם באו לשלול בעלמא, שיוצאים עליהם בשבת בכלי זיין, שכששוללים אז כמו כן הורגים". דברי האור זרוע הובאו בהגהות אשרי על הרא"ש (עירובין פרק ד סימן ו) "ובזמן הזה, אם באו שוללים על עסקי ממון יוצאין עליהן בכלי זיין ומחללין עליהן את השבת. וכן מותר לכבות את הדליקה בזמן הזה, מפני שיש שדרים בין קצת אומות [כשיש דליקה באים] ושוללים והורגים, ולא גרע מעיר הסמוכה לספר. ואין לחלק בין היכא שצרו [הנכרים] כבר, לאומרים שרוצים לבוא לשלול. אלא כשהקול יוצא שרוצים לבוא לשלול, אע"פ שלא באו עדיין, מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר, כדי שלא יבואו, ואין מדקדקין בפיקוח נפש". מבואר בדבריו, כי בזמן הזה מותר לחלל שבת בכל מקום שדרים בו יהודים בין נכרים, כדין "עיר הסמוכה לספר".

נמצאנו למדים מדברי התורת חיים, ההגהות מיימוניות והאור זרוע, כי דין "עירות הסמוכות לספר" לא נאמר בהכרח על עירות הנמצאת בגבולה של ארץ ישראל, אלא על כל ישוב יהודי קבוע ברחבי העולם, הנמצא בסמוך ליישובים שגרים בהם נכרים, אליהם

עיירות ישראל, אם באו על עסקי ממון אין מחללים עליהם את השבת; באו על עסקי נפשות, ואפילו סתם, יוצאים עליהם בכלי זיין ומחללים עליהם את השבת. בעיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי קש ותבן, מחללים עליהם את השבת". והרמ"א הביא להלכה את דברי האור זרוע: "ואפילו לא באו עדיין אלא רוצים לבוא".

בהלכה הסמוכה (שם סעי' ז) הביא מרן המחבר גם את דברי האור זרוע: "יש מי שאומר שבזמן הזה אפילו באו על עסקי ממון, מחללין. שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבזו ממנו יהרגנו, והוי עסקי נפשות". וכתב הרמ"א: "ומכל מקום הכל לפי הענין". והמשנה ברורה (ס"ק יז) הוסיף: "הכל לפי הענין, היינו לפי מה שמשער כעסן ופחזותן".

בכף החיים (ס"ק כח) ביאר כי מרן המחבר כתב את ההלכה בלשון "יש מי שאומר, לא מפני שיש פלוגתא בזה, אלא כי כן דרך השו"ע, דדין שלא מצאו כי אם בפוסק אחד, כותב אותו גם כן בשם יש מי שאומר".

מפשטות הדברים יוצא איפוא, כי בזמן הזה, בכל מקום שנכרים באים "על עסקי ממון", מותר לחלל את השבת, משום שמדובר בפיקוח נפש, נוכח הסכנה המיידית "שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבזו ממנו יהרגנו, והוי עסקי נפשות".

הסמוכה לספר נאמר על ארץ ישראל, ורב יוסף בר מניומי מחדש שהיה בעיר הסמוכה לספר בחו"ל במקום ישוב קבוע וישראל הרבה. וזהו מדויק גם בדברי רש"י בעירובין, שגבי עיר הסמוכה לספר כותב ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם, והיינו שהמדובר בארץ ישראל, והחשש שיכבשו את הארץ, ולכן משמיענו רב יוסף בר מניומי שהוא הדין נהרדעא בבבל, מכיון שסמוכה לנכרים מצד אחד ולעיירות שיושבין בהן בני גולה מצד שני".

ובספר תרומת הגורן (סימן עח) הוסיף בענין זה: "גם קעילה לא היתה מבחינה גאוגרפית על גבול א"י ממש, וקרובה היתה לעדולם וסמוכה לחברון, ואע"פ כן נדונה בימי דוד כעיר הסמוכה לספר, משום שהפלישתים ישבו בגת ובסביבתה. נמצינו למדים שעיירה הסמוכה לספר, אין הכוונה יושבת על גבול המדינה בסמוך למדינה זרה, אלא כל שבסמוך לישוב היהודי שוכנת אוכלוסיה לא יהודית עויינת, נדון הישוב היהודי כיושב על הספר. שהרי נהרדעא לא ישבה על הגבול של מדינה שונה ממנה, כי גם היא השתייכה לבבל כמו חברותיה, ואע"פ כן נדון הישוב היהודי הגדול שבה כיושב על ספר".

בזמן הזה מחללים שבת אפילו אם באו הנכרים על עסקי ממון

ד. להלכה נפסק בשלחן ערוך (או"ח סי' שכט סעי' ו) "עכו"ם שצרו על

בעיר הסמוכה לספר אפילו על עסקי קש ותבן "שמא ילכדוה ומשם תהא נוחה הארץ ליכבש לפניהם", נראה שההיתר הוא מדיני הכיבוש של ארץ ישראל. וכן משמע מדברי התוספות בעירובין (שם מה, א ד"ה אי) שכתבו בתוך דבריהם "מדקאמר וַיִּגְדּוּ לְדוֹד לְאֹמֶר הִנֵּה פְּלִשְׁתִּים נִלְחָמִים בְּקַעֲלִיָּה, דקרי ליה מלחמה, ומסר דוד נפשיה עליה אף על פי שלא באו אלא על עסקי תבן וקש, שמע מינה דמחללין עליה נמי את השבת". ומבואר כי ההיתר של דוד המלך להילחם בקעילה "על עסקי קש ותבן" היה מדיני מלחמה וכיבוש ארץ ישראל, ולא מהלכות פיקוח נפש [ולקמן יבואר נפק"מ בזה].

חילול שבת בערים הסמוכות
לספר – בארץ ישראל מדיני
'כיבוש' ו'מלחמה' ובחו"ל
מהלכות 'פיקוח נפש'

ו. הרונגאצ'ובר ביאר בספרו צפנת פענח, את שיטת הרמב"ם (הלכות שבת פ"ב הכ"ג) לחלק בין ההיתר לחלל שבת בעיר הסמוכה לספר בארץ ישראל שאינו מהלכות פיקוח נפש, אלא מדיני כיבוש ארץ ישראל. ואילו בערים "הסמוכות לספר" בחו"ל, דהיינו ישובים יהודים הנמצאים סמוך לנכרים, ההיתר הוא מהלכות פיקוח נפש.

לביאור הדברים נקדים את האמור בספר דברים (כ, כ) במצות המלחמה וכיבוש הארץ: "וּבְנִיתָ מִצֹּר עַל הָעִיר אֲשֶׁר הוּא עֹשֶׂה עִמָּךְ מִלְחָמָה עַד רִדְתָּהּ".

חילול שבת להגנה מפני נכרים הבאים על עסקי ממון - מהלכות 'פיקוח נפש' או מדיני 'כיבוש' ו'מלחמה'

ה. בדברי האור זרוע שהובאו לעיל [אות ג] "כשהקול יוצא שרוצים לבוא לשלול, אע"פ שלא באו עדיין, מותר ללבוש כלי זיין לשמור ולעשות קול בעיר, כדי שלא יבואו, ואין מדקדקין בפיקוח נפש", מפורש כי ההיתר לחלל שבת הוא מהלכות פיקוח נפש, וכפי שכתב ידידי רבי אברהם אבידן (שבת ומועד בצה"ל, עמ' ה) "הרי לנו ראייה ברורה מדברי האור זרוע שהיתר המלחמה הוא מדין פיקוח נפש. שאם לא כן, מדוע הוא מנמק את היתר היציאה למלחמה בשבת כאשר יוצא קול שהאויב עלול לפשוט על העיירה, בכך שאין מדקדקין בפיקוח נפש. כן ניתן להוכיח זאת מדברי המחבר בשו"ע (שם סע' ו) שאפילו סתם, כלומר שלא ידוע בודאי שהנכרים באו על עסקי נפשות, מחללין עליהם את השבת, וראה שם במשנה ברורה (שם ס"ק יג) שביאר זאת משום הספק נפשות להקל".

בהמשך דבריו כתב הרב אבידן: "הוכחה נוספת שהיתר הלחימה בשבת נובע מההלכה של פיקוח נפש, אפשר להביא מדברי הרז"ה (שבת יט, א) בטעם חיוב הקדמת המלחמה ג' ימים קודם השבת, מפני שאין דבר העומד בפני פיקוח נפש".

מאידך גיסא, מלשון רש"י [לעיל אות ב] בפירוש טעם ההיתר לצאת למלחמה

שהבאנו כי יסוד זה מבואר גם בדברי הנצי"ב והגרי"ז].

על פי דברי הרמב"ם הנ"ל, כתב הצפנת פענח: "עיר הסמוכה לספר, אפילו לא באו אלא על עסקי קש ותבן, יוצאין עליהם בכלי זיין ומחללין עליהם את השבת, זה לא מין גדר פיקוח נפש, רק משום כיבוש כמו בהלכה כ"ה. והא דאמר גם על נהרדעי כן, ושם הוה חו"ל, עיין בר"ן (פ"ג דשבת), דגבי נזק דרבים הוה כל נזק כמו סכנה. ולכך כאן אף בסתם יוצאין עליהם בשבת. משא"כ בהלכה כ"ד כתב [הרמב"ם] ואפילו יחיד הנרדף מפני נכרים או מפני הנחש או דוב שהוא רודף אחריו מצוה להצילו, דווקא להורגו ולא סתם". בספר צפנת פענח עם ביאורים והשלמות (מאת הרב אברהם בן שמעון, בהוצאת מוסד הרב קוק) הסביר בהרחבה את דברי הרוגאצ'ובער, שנכתבו, כדרכו, בקצרה: "רבינו מבאר, הא דפיקוח נפש דוחה שבת באדם יחיד הנרדף ע"י נכרי או חיה, מחללין שבת רק אם ידוע לנו שהם רוצים להורגו. בציבור - כל נזק נחשב כסכנה, ואם צרו נכרים על העיר אף בסתם שאין ידוע לנו אם באו להרוג או על עסקי ממון, מחללין עליהם השבת. ואם ברור שבאו רק על עסקי ממון, אין מחללין. ובעיר הסמוכה לספר, אפילו אם ברור לנו שבאו רק על עסקי ממון, מחללין שבת אף דליכא פיקוח נפש משום דין כיבוש ארץ ישראל. ואם זה בארץ ישראל - הטעם הוא לא משום פיקוח נפש אלא משום

ובמסכת שבת (יט, א) דרשו חז"ל: "תנו רבנן, אין צרים על עיירות של נכרים פחות משלושה ימים קודם לשבת, ואם התחילו אין מפסיקים. וכן היה שמאי אומר, עד רדתה [שתהא כפופה לך, רש"י] - אפילו בשבת". וכן פסק הרמב"ם (שם הלכה כה) "צריך על עיירות הגוים שלושה ימים קודם לשבת, ועושין עמהן מלחמה בכל יום ויום ואפילו בשבת, עד שכובשין אותה. ואף על פי שהיא מלחמת הרשות, מפני השמועה למדו עד דַּדְּתָהּ, ואפילו בשבת. ואין צריך לומר במלחמת מצוה, ולא כבש יהושע יריחו אלא בשבת".

בספר החינוך (מצוה תכה) כתב בתוך דבריו בביאור מצות הריגת שבעת עממין: "והעובר על זה ובא לידו אחד מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו, ביטל עשה זה". ותמה המנחת חינוך (שם) מדוע חיוב המצוה הוא רק כשאנו מסתכן, והרי "ידוע דהתורה לא תסמוך דיניה על הנס כמבואר ברמב"ן, ובדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת מלחמה, אם כן חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהוא סכנה, אם כן דחווה סכנה במקום הזה ומצוה להרוג אותו אף שיסתכן, וצ"ע". ומתבאר בדברי המנחת חינוך, שיש למלחמה "כללי הלכה" שונים, ואף שבכל התורה סכנת "פיקוח נפש" דוחה את קיום המצוות, שונה הדין בשעת מלחמה, שגזרה התורה להסתכן ביציאה למלחמה - וראה לעיל [סימן כט אות ח]

יש חשש לכל הארץ, ולכאורה הוּי צירוף של חששות רחוקים. ויש לעיין בכל פיקוח נפש בכהאי גוונא אם מחללין בכל מקום. והנה ביולדת דעת הרמב"ן שמחללין שבת ע"י שינוי, וביארו הטעם משום שחשש הסכנה הוא רחוק מאד, שהוא אחד מאלף. ולכאורה גם כאן הוּי חשש רחוק, הרי המצב כפי שהוא אין כאן ענין של סכנה לפנינו, אלא ענין של חשש שיצא בהמשך הזמן מצב סכנה. ועוד יש לעיין, דהנה מבואר בפוסקים (ע"י שו"ע הרב) בדין חילול שבת להציל, אם יש חשש סכנה לעצמו פטור להציל. וקשה מהדין הנ"ל שחייבין לילך ולהציל, והרי הכא מבואר שבאין בכלי זין ושוב ודאי הוּי חשש גמור של סכנת נפשות, ואפילו הכי חייבים להילחם".

הרב שפירא הקשה קושיא נוספת על דברי הרמב"ם (הלכות שבת פ"ב הכ"ג) "ובכל מקום, אם באו על עסקי נפשות או שערכו מלחמה, או שצרו סתם, יוצאין עליהן בכלי זין ומחללין עליהן את השבת", ויש להבין למה התכוין הרמב"ם בדבריו "או שערכו מלחמה", הרי "אם באו להרוג, הרי זה עסקי נפשות שהזכיר כבר, ומהי מלחמה שניתן להוסיף שאינה בכלל עסקי נפשות".

מחמת קושיות אלו ביאר הרב שפירא: "על כן נראה לומר שכאן לא מיירי דווקא בחילול שבת מדין פיקוח נפש, אלא איכא דין אחר שמבואר בספרי, עד רדתה ואפילו בשבת, והובא

כיבוש הארץ שהיא מלחמת מצוה, ומותר אף להתחיל בשבת. בחו"ל נכגון בנהדרעא, שהיא עיר הסמוכה לספר בחו"ל - אם צרו עכו"ם על עסקי ממון וברור לנו שאין כל סכנת נפשות אין מחללין את השבת. אבל אם צרו סתם, שאין אנו יודעים על מה, מחללין את השבת כי נזק של רבים נחשב סכנה". המקור לדין זה, אליו מציין הצפנת פענח, הוא דברי הר"ן (שבת יט, ב מדפי הרי"ף) שלמד מסוגיית הגמרא במסכת שבת (מב, א) בדין כיבוי גחלת הנמצאת ברשות הרבים בשביל שלא יזוקו בה רבים "דשרינן שבות דרבנן במקום שהיזק הרבים מצוי. והרב בעל הלכות התיר עוד אפילו איסורא דאורייתא, שנראה שהרב סובר דנזקא דרבים כסכנת נפשות חשיב לן".

היתר חילול שבת מדין 'מלחמה'
שונה מגדר ההיתר לחלל שבת
משום 'פיקוח נפש'

ז. רבי אברהם שפירא, הרב הראשי לישראל וראש ישיבת מרכז הרב, חידר את ההבדל בין ההיתר לחלל שבת מדין 'מלחמה' לבין ההיתר לחלל שבת משום 'פיקוח נפש'.

הרב שפירא הקשה בספרו מנחת אברהם (ח"ד סימן א) "יש לעיין במה שמחללין שבת על עיר הסמוכה לספר, אם כהאי גוונא בכל פיקוח נפש מחללין, שהרי כאן באים על עסקי תבן וקש, ורק דיש חשש שעל ידי זה יכבשו העיר ועוד

מעשה לסטים וגזלנים, להכי אין כאן חלות של מלחמה. אבל לכבוש העיר ברשותם הוי על זה דין מלחמה. וזהו שכתב הרמב"ם שערכו מלחמה. ונראה לפי זה דעיר שעל הספר אינה חשש של פיקוח נפש של ישראל, אלא שישנו חשש של כיבוש הארץ עצמה, ובכך נמי סגי שיהא על זה דין מלחמה.

מדבריו למדנו ג' חילוקים בין ההיתר לחלל שבת מהלכות פיקוח נפש להיתר מדין מלחמה:

מדין מלחמה, השבת הותרה - דהיינו אין כל צורך להתאמץ הרבה כדי לצמצם בעשיית המלאכות האסורות. מה שאין כן בפיקוח נפש, השבת דחוייה - יש להשתדל לעשות את הדברים בדרך של היתר, הגם שהדבר כרוך במאמץ, כדי להימנע מעשיית מלאכה אסורה.

בהיתר לחלל שבת מדין מלחמה, מצוה לסכן עצמו להציל את המותקפים, מה שאין כן במצב של פיקוח נפש, שאינו חייב לסכן עצמו להצלת הזולת.

ההיתר לחלל שבת מדין מלחמה הוא גם "בחשש רחוק", כשעדיין אין לפנינו סכנה, אלא "חשש שיצא בהמשך הזמן מצב סכנה".

חילוק נוסף מתבאר בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן קז): "מלחמה בשבת הותרה מהפסוק (דברים כ, כ) עַד יָדָתָה (כדברי הגמרא בשבת; לעיל אות ו). ולכאורה מה צריך פסוק להיתר, הא הו"ל פיקוח

להלן בדברי הרמב"ם (שם הלכה כה). הרי שדין מלחמה דוחה שבת. וקא משמע לן הרמב"ם בכל אלו הדוגמאות, דהוי כאן חלות דין מלחמה, שאע"פ שלעולם בדין מלחמה מבואר בהלכות מלכים שהוא ע"י המלך או סנהדרין, היינו מה שישראל הולכין למלחמה, אבל אם באו עכו"ם וצריין על העיר יש על בני העיר דין ומצות מלחמה בלא סנהדרין. והנה לדעתי זה מתקבל מאד לגבי בני העיר עצמם, אמנם נראה דאפילו אלו שאינם בני העיר כיון שיש כאן חלות דין והיתרי מלחמה בשבת, גם להם יש מצות מלחמה והיתר בשבת". כלומר, כאשר הנכרים מתקיפים מקומות ישוב יהודים במטרה לכבוש את המקום, חל מיד דין מלחמה, המתיר חילול שבת - ואין זה היתר מהלכות פיקוח נפש.

לפי זה יישב הרב שפירא את כל הקושיות: "רק בדין פיקוח נפש אמרינן שאינו חייב לסכן עצמו, אבל בדין מלחמה הרי זוהי המצוה שיסכן עצמו במלחמה [כמבואר לעיל אות ו] בדברי המנחת חינוך. ויתכן שחילול שבת במלחמה הוי בגדר הותרה, משא"כ פיקוח נפש בשבת הוא דחוייה (כלשון הרמב"ם הלכות שבת פ"ב ה"א דחוייה) היא שבת אצל סכנת נפש". ולפי זה נראה דלא רק על נפשות, אלא גם אם באים לכבוש העיר שאינה בספר שתהא תחת רשותם, וכל שכן לשבי גם כן יוצאין בכלי זין בשבת. ודווקא לממון, דהיינו שנטולין ממון ומסתלקין, וזהו רק

שבת אנו למדים למסקנה מהמקרא "וחי בהם", ודרשו חז"ל "ולא שימות בהם", כמבואר במסכת יומא (פה, א) ובסנהדרין (עד, א). ואם בלחימה יש תמיד בעיית פיקוח נפש, למה אנו זקוקים לדרשה אחרת עבור היתר לחימה בשבת מ"עד רדתה", נלמד גם אותה מ"וחי בהם". אלא בודאי ששמאי הזקן בדרשתו בא להשמיענו היתר מיוחד, שהלחימה עצמה דוחה שבת בתור מצוה כשלעצמה, ולא רק במלחמת מצוה, אלא גם במלחמת הרשות". על פי זה התיר הרב גורן פיגוי החללים בשבת בעת מלחמה, אף שאין בכך כל צד של הצלת חיים, שהרי מדובר בחללים, ואין בכך כל צורך מבחינת המלחמה עצמה "מכיון שפיגוי החללים חיוני למורל הלוחמים בשעת הקרב, ובאם ח"ו תחול ירידה במורל הלחימה של החיילים, הרי זה עלול לסכן את חייהם" [ומכאן נלמד כי ה'מורל' הוא דבר שבדיני מלחמה צריך להתחשב בו].

על פי האמור מתבארים היטב דברי הגמרא במסכת סוטה (לג, א) "יוחנן כהן גדול שמע בת קול מבית קודש הקודשים שהוא אומר נצחו טליא דאזלו לאגחא קרבא לאנטוכיא". ופירש רש"י: "שהלכו פרחי כהונה בני בית חשמונאי להילחם עם יוונים לפני יום הכפורים, ונלחמו ביום הכפורים, ושמע יוחנן בת קול כשהיה עובד עבודת יום הכפורים". ונראה כי 'פרחי הכהונה' יצאו לעזרת אחיהם בחו"ל [אנטוכיא], מדין חובת המלחמה, לצאת ל"עזרת ישראל מיד צר

נפש ובודאי דוחה שבת. ואולי למלחמה בשבת יש פסוק מיוחד, שכיון שהותר, הותר לגמרי. זאת אומרת, לדברים השייכים למלחמה אפילו שאינם פיקוח נפש, כגון לשבור מה ששייך לאויבים למלחמה, אפילו שאינם פיקוח נפש".

על דרך זה, כתב רבי נחום אליעזר רבינוביץ', בספרו מלומדי מלחמה (סימן לו) להסיר דגל פלסטיין שנתלה בשבת, היות ו"ההיתר לעשות מלחמה בשבת, הוא אפילו אין סכנת נפשות מיידית, ואפילו אפשר למנוע הסכנה על ידי כניעה או מנוסה, מכל מקום למדנו מ"עד רדתה", שהמלחמה דוחה שבת, ועושים כל צרכי המלחמה. מעתה ניתן לומר שכל צרכי המלחמה מותרים בשבת, אפילו כאלה שאין בהם משום פיקוח נפש, לא מיד ואפילו לא לימים רבים, ובלבד שהמלחמה עצמה היא משום "עזרת ישראל מיד צר", וכל שכן שמותרת אמירה לנכרי בכגון זה". ובשל כך מותר להסיר בשבת דגל פלסטיין שנתלה במקום בולט.

יסוד החילוק בין הלכות פיקוח נפש ודיני מלחמה נתבאר בהרחבה גם בספר משיב מלחמה (עמ' פח) "היתר הלחימה בשבת, אינו מתבסס על היתר פיקוח נפש הדוחה שבת, כפי שרגילים לחשוב, אלא על היתר מיוחד המיועד אך ורק לחימה, והנשען על דרשת שמאי הזקן בבבלי, בירושלמי, בתוספתא ובספרי מהפסוק "עד רדתה" - אפילו בשבת, שהרי היתר פיקוח נפש הדוחה

באו אלא על עסקי קש ותבן, מחללים עליהם את השבת; בזמן הזה אפילו באו על עסקי ממון, מחללין. שאם לא יניחנו ישראל לשלול ולבוז ממונו יהרגנו, והוי עסקי נפשות". ודברי הרמ"א: "ומכל מקום הכל לפי הענין", וכתב: "כלומר, כל מקום לפי מצבו הבטחוני ולפי טיב האנשים. ברור איפוא, שלא רק ישובי ספר, אלא גם מקומות ישוב מבודדים בפנים הארץ, זקוקים לשמירה מחשש רציחות וגזילת רכוש, וכי ההגנה על הרכוש לענין שבת בישובי ספר דינה כדין הגנה על הנפש, ומחללים עליה שבת לכל דבר".

וכיוצא בזה הובאו [בפרק הבא] דברי רבי דוב ליאור, רב העיר וראש הישיבה בקרית ארבע, שכתב: "לענ"ד, היום לכל הארץ יש דין של עיר הסמוכה לספר, מפני שכוונתם לפגוע ולהחריב את כל היישוב היהודי בארץ".

דין 'מלחמה' בזמן הזה – שאין מלך וסנהדרין

ט. הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ה הלכה א-ב) סיכם בקצרה את ההבדל בין מלחמת מצוה, ובכללה מלחמה ל"עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" – שהמלך "אינו צריך ליטול בה רשות בית דין אלא יוצא מעצמו בכל עת וכופה העם לצאת", למלחמת הרשות – שהמלך "אינו מוציא העם בה אלא על פי בית דין של שבעים ואחד". ומאחר ונתבאר כי ההיתר להתגונן בערי הספר

שבא עליהם" (לשון הרמב"ם הלכות מלכים פ"ה ה"א). וחיוב זה מתיר ללחום גם ביום הכיפורים.

דין 'עיר הסמוכה לספר' – במדינת ישראל

ח. מדברי הפוסקים שהובאו לעיל, עלה בידינו כי הגדרת 'עיר הסמוכה לספר' כוללת גם ישובים יהודים בחו"ל, החשופים לסכנת נפשות בהתקפת נכרים הבאים אפילו על עסקי ממון. בחסדי הבורא יתברך, זכינו וארץ ישראל נתונה תחת שלטון יהודי במדינת ישראל, ויש לדון האם למקומות ישוב יהודים, בעיקר אלו המבודדים ונמצאים בתחומי יהודה ושומרון בסביבת ישובים עוינים – יש דין 'עיר הסמוכה לספר'.

בקובץ המעיין (חלק ג, תשרי תשע"ג, עמ' 11) הובאו דברי הגרי"ש אלישיב ש"כיום לא קיים בארץ ישראל ההיתר של עיר הסמוכה לספר, מכיון שהנימוק להתיר יציאה על עסקי תבן וקש הינו חשש שהארץ עלולה להיכבש על ידי אותם אויבים. וכיום מדינת ישראל חזקה ומבוססת דיה, ואין חשש שהארץ תיכבש בגלל הצתות אלו. לכן, השיקול הלגיטימי היחיד שאותו יש לבחון בבואינו להחליט על פעילות הכרוכה בחילול שבת, הוא החשש לפיקוח נפש" [הדברים במלואם יובאו בפרק הבא].

מנגד, בספר משיב מלחמה (שער ב סימן יג) הביא את פסקי השו"ע [לעיל אות ד] "בעיר הסמוכה לספר, אפילו לא

ומחללים עליהם שבת להצילם, אם המבצע מתוכנן היטב ע"י מומחים צבאיים, באופן שקרוב לודאי שיצליח ה' בידם להציל את החטופים באוגנדה. ולפי מה שכתב בשו"ת משפט כהן (סי' קמג) נראה שהסכמת הצבור לבחירת ממשלה, יש לה דין מלכות. וע"ע בשו"ת חתם סופר (או"ח סי' רח). ומכל שכן שאין איסור בזה אם נהרגים בשעת מלחמה להציל החטופים, דהוי מלחמת מצוה. ובמלחמת מצוה לכולי עלמא מצוה להציל אף כשיש סכנת נפשות, וכאן נחשב למלחמת מצוה". במצב מסוכן שבו יש הסכמה כללית של כל הציבור לצאת למלחמה, יש למלחמה דין 'מלחמת מצוה', היות ולהסכמת הציבור יש דין מלכות. וכפי שנתבאר גם בשו"ת קול מבשר (ח"א סימן מז) "ואם כי מלחמת מצוה צריך שתוכרז על פי המלך, אבל הציבור כולו או רובו, יש לו הסמכות של מלך ישראל".

הרב אברהם שפירא, ביאר בשו"ת מנחת אברהם (ח"ד סימן א) באופן נוסף היאך יתכן דין 'מלחמה' גם ללא מלך וסנהדרין: "לכאורה צ"ע, שהרי חלות דין מלחמה תלויה במלך, ואיך נניח שיש כאן מעצמו חלות דין מלחמה. אמנם נראה, דמשום חלות דין מלחמה באמת אין צריך למלך, ואדרבה חלות שם מלחמת מצוה היא על ידי המצוה לחוד, דהיינו שעל ידי שהמצוה שיוצאים כל ישראל, נעשה חלות דין מלחמה לכל דיניה".

מפני מתקפות של נכרים יסודו בדיני 'מלחמה', ולכאורה צ"ע היאך חלים דינים אלו בזמן הזה שאין מלך וסנהדרין.

ואמנם בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סי' קז) כתב כי מטעם זה ההיתר לחלל שבת בזמנינו להגנה מפני מתקפות של נכרים בערי הספר היא מהלכות 'פיקוח נפש' ולא מדיני 'מלחמה': "יש נפקא מינא בין מלחמת מצוה למלחמת הרשות, וזה רק באופן שיש סנהדרין או על פי מלך. ואם כן בזמנינו, כל המלחמות הן מותרות, לא מההיתר של עד רדתה, אלא משום פיקוח נפש. ובזמן שנגמרה הסכנה באמצע שבת, אז צריך להפסיק, ואסור להמשיך אפילו בדברים השייכים למלחמה. דרך במלחמת מצוה או רשות על פי מלך, אפשר להמשיך. ודין מלחמה בשבת לא הביא המחבר בשלחן ערוך אורח חיים בסימן רמ"ט, משום דזה לא נוגע, וכל ההיתר הוא רק משום פיקוח נפש. ואם כן בימינו אי אפשר לקרוא לזה מלחמת מצוה, דעל זה בעינן מלך, ונשיא אין לו כח של מלך, או דין של שופט שהיה להם בתקופת השופטים. ועצם הדין של מלחמה בימינו בשבת ראוייה לבירור עמוק".

מנגד, הגר"ע יוסף בתשובתו בנדון "מבצע יהונתן [אנטבה] בהלכה" (שו"ת יביע אומר ח"י, חושן משפט סימן ו אות כג) כתב בתוך דבריו כי מבצע חילוץ החטופים הוגדר כ'מלחמת מצוה', היות "שאינן כל ספק שבאו על עסקי נפשות, ודאי שיוצאים עליהם בכלי זין,

לנכרי לבצע את זממו ליטול את ממונו. וכי לא נאמר ליהודי להניח לנכרי לקחת את ממונו, ובלבד שלא יחלל שבת.

המגן אברהם תירץ: "ואפשר, כיון דאין אדם מעמיד עצמו על ממונו חיישין שמא יעמוד אחד נגדם ויהרג, ולכן מחללין. אבל באדם יחיד, יניח ליקח ממונו ולא יחלל שבת". דבריו הובאו במשנה ברורה (סי' שכט ס"ק טז) שכתב: "והני מילי [שמחללים שבת על עסקי ממון] כשבאו על רבים, דבוודאי יש לחוש שיעמוד אחד נגדם ולא ירצה ליתן להם ממונו ויהרגוהו, ולכן הוי כמו שבאו על עסקי נפשות. אבל כשבאו על יחיד, יניח ליקח ממונו ולא יחלל את השבת". כלומר, על יחיד אפשר לסמוך ש"יניח [לנכרי] ליקח ממונו ולא יחלל שבת". אולם כאשר הנכרים באו על רבים "בוודאי יש לחוש שיעמוד אחד נגדם ולא ירצה ליתן להם ממונו ויהרגוהו, ולכן הוי כמו שבאו על עסקי נפשות".

ידידי רבי שלמה דיכובסקי, דיין בבית הדין הגדול בירושלים, הראה לי

את דברי הגרש"ז אויערבך בשו"ת מנחת שלמה (ח"א סימן ז אות ג), שכתב על דברי המג"א: "בכהאי גוונא שבעל הבית יודע ברור שיוכל ודאי להשכים עליו ולהרגו, משמע דשפיר מותר גם בשבת". אבל "מסתבר דבכהאי גוונא שבעל הבית מסופק אם יצליח להתגבר ולהרוג את הגנב, שפיר צריך גם בימות החול ליתן כל אשר לו בעד נפשו, ולא להכניס עצמו בספק סכנה", והוסיף: "אפשר דכדי שלא

הגדרה נוספת, מהי 'מלחמת מצוה', מצאתי בספרו של ידידי רבי אברהם אבידן, משא בהר (עמ' 32), לפנינו דבריו: "נראה שלענין חלות דיני מלחמה אין צורך במערכה בקנה מדיני גדול, אלא כל התנפלות של אויב על יהודים בשל היותם יהודים בכדי לפגוע בהם, הופכת את היציאה כנגדו למלחמת מצוה. ראה לכך ממה שפסק המחבר בשו"ע (סי' שכט סע' ו) שנכרים שצרו על עיירות ישראל מצוה לצאת כנגדם בכלי זין גם בשבת, אף שהדבר כרוך בסכנה אישית. ומה מחייב את הסיכון, הרי אין חובה כזו בפיקוח נפש - אלא צריך לומר שאף מצב כזה נכלל בגדר מלחמה של "עזרת ישראל מיד צר שבא עליהם" (רמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"א). מכאן שכל ההתקפות והפיגועים של אירגוני החבלה דין מלחמה ממש להם. כל שהפגיעה ביחידים איננה על דרך מקרה וכדומה, אלא כחלק משיטת מאבק, שכוונתה לסכן כמה שיותר יהודים, היציאה כנגד מאבק זה נחשבת למלחמת מצוה".

דין 'מלחמה' - גם בהתגוננות מול מחבלים ופורעים בחו"ל

י. **המגן** אברהם (או"ח סי' שכט ס"ק ה) תמה על ההיתר המבואר בשו"ע (שם סע' ז) לחלל שבת כאשר נכרים באים בזמן הזה "על עסקי ממון": "וצ"ע, דיניחנו ליקח הממון ולא יחלל שבת". כלומר, מהיכי תיתי להתיר לחלל שבת רק בגלל החשש שהיהודי לא יניח

מחבלים ופורעים המסכנים נפשות כפשוטו, ובפרט לאחר שנכחנו לראות כי לא מדובר במקרים בודדים אלא ברצף של אירועים המוכיח כי אנו נתונים במלחמה של ממש - הרי זה בגדר 'מלחמת מצוה', על כל המשמעויות והדינים שלה, אשר נתבארו לעיל.

לסיכום: לשיטת הרמב"ם, בעיר הסמוכה לספר בארץ ישראל, ההיתר לחלל שבת אפילו באו הנכרים על "עסקי קש ותבן", הוא מדיני מלחמה וכיבוש ארץ ישראל.

לעומת זאת, בערים "הסמוכות לספר" בחו"ל, דהיינו ישובים יהודים הנמצאים סמוך לנכרים, ההיתר הוא מהלכות פיקוח נפש, כי נזק לרבים נחשב סכנת נפשות.

אולם מדברי הגרש"ז אויערבך נראה ללמוד, כי בזמנינו שיש פיגועים חבלניים ועליה בתקריות האנטישמיות בחו"ל, אנו נמצאים במצב שההתגוננות מפני הסכנות האורבות לנו מהנכרים היא בגדר מלחמת מצוה. ונתבאר כי מהלכות 'מלחמה', השבת 'הותרה' לעשיית הדברים הנצרכים, ומותר להסתכן להצלת אחרים גם בחששות רחוקים, ואפילו בדברים השייכים למלחמה ואינם פיקוח נפש.

יתרבו גנבים ופורצים, כמו שמותר לציבור להסתכן במלחמת רשות, כך רשאי כל יחיד לעמוד על ממונו, אף אם מכניס עצמו בכך לספק סכנה".

בהמשך דבריו (שם אות ז) כתב הגרש"ז: "כמו שנתבאר קודם דכמו שיש מלחמה של צבור כך יש גם מלחמה של יחיד עם רודפו, ואין זה חשיב כמתחיל בשבת, כיון שהגנב התחיל בכך ולא הבעל הבית. וגם מסתבר דכיון שברור הדבר שאם רבים יתנהגו כהמג"א לוותר על ממונם בשבת, יתרבו ודאי גנבים ורודפים בשבת, בידעם שביום זה יתנו להם לבוז ממונם של ישראל. וכיון שמחמת החזקה שאין אדם מעמיד על ממונו, יהיו הרבה אנשים אשר לא יוכלו לוותר על ממונם ויבואו לידי סכנה, לכן אפשר דחשיב ממש כמלחמת מצוה [אשר רבים סוברים שמותר גם להתחיל בשבת] ואף בשבת חייב בעל הבית לקום עליו ולהרגו".

ונלע"ד ללמוד מדברי הגרש"ז, שאם התגוננות מפני גנבי ממון מוגדרת כ'מלחמת מצוה', מחמת החשש ש"יהיו הרבה אנשים אשר לא יוכלו לוותר על ממונם ויבואו לידי סכנה", קל וחומר כאשר יש צורך להתגונן מפני



רשיון לנשיאת נשק על פי דעת תורה

הרב שי טחן

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

השמים, וכשעם ישראל נתונים בסכנה יש לנו גם חובה להיעזר בהשתדלות טבעית כמו שציוונו חכמים בכל מקום. ולכן עלינו לברר אימתי יש להחשיב את הזמן כמקום סכנה ואימתי ניתן להסתמך על דברי הפסוק שומר פתאים ה'. וראשית נעמוד כאן על כמה מקורות שמורים על כך שיש לאדם להיעזר בכלי זיין, והרי הם משולשים בתורה, בנביאים ובכתובים, ומבוארים בדברי רבותינו במשך הדורות, וכמו כן נראה שאכן התורה מצווה עלינו להילחם על מנת להגן על עצמינו ולא לישוב ללא השתדלות.

מלחמות התנ"ך

הנה כבר בספר בראשית ראינו איך האבות הקדושים יצאו להלחם ולהגן על עצמם. כמו"כ מובא איך יצאו להשיב חטופים בכח הזרוע, ולדוגמא כשאברהם אבינו שמע שבן אחיו לוט נשבה, מיד 'וירק את חניכיו ילידי ביתו שמונה עשר ושלש מאות וירדוף עד דן, ויחלק עליהם לילה הוא ועבדיו ויכם וירדפם עד חובה' (בראשית יד, יד). וכן כשידינה בת יעקב נחטפה על ידי שכם בן

בעקבות המאורעות הקשים שאחינו יושבי הארץ הקדושה עברו, ואחר שבכל העולם אויבי ושונאי ישראל הרימו שוב את ראשם המכוער ושוב חזרו על דברי השטנה העתיקים ואמרו לכו ונכחידם מגוי, ולא יזכר שם ישראל עוד (תהלים פגה), רבים מאחינו בני ישראל בארץ ובתפוצות החלו לבקש רשיון להחזקת נשק על מנת להגן על עצמם ועל משפחתם בעת צרה. והנה ישנם כאלו המתנגדים באמרם שכלי זיין אינו דבר השייך לעם היהודי שהרי 'הידים ידי עשו', ומעולם עם ישראל נלחם רק בדרך של ה'קול קול יעקב', ועוד שיש בזה חסרון בבטחוננו בבורא עולם שהרי אנו מאמינים שכל הצרות באות ממנו יתברך ואלינו יש לנו לשוב ולא לתלות בטחוננו בדברי שוא. והרי כבר לימדונו חכמינו שאין תלמידי חכמים צריכים שמירה ועל זה אמרו (ב"ב ז): 'אני חומה' - זו תורה, 'ושדי כמגדלות' - אלו תלמידי חכמים, ונמצא שעלינו לחזק עצמינו בשמירה האמיתית שהיא לימוד התורה, שהתורה מגנא ומצלא.

ואף שהדברים נכונים אולם יש לידע שיש לכל דבר זמן ועת תחת

העמים סביבתו להתקבץ על מנת לבוא ולהילחם עם יעקב ובניו. ומספרם היה רב מאוד והיו חזקים ומלומדי מלחמה ונחלקו לשבעה לגיונות כדי לסגור על בני יעקב מכל עבר. ועוד שם איך בני יעקב חגרו כלי זינם על מנת לצאת בחירוף נפש להגן על עצמם.

ושכשיצאו ישראל מארץ מצרים כתיב (שמות יג, יח): 'וחמשים יצאו בני ישראל מארץ מצרים', ופרש"י 'אין חמשים אלא מזוינים'. וברור שמטרת ההתחמשות היתה כדי שיוכלו להגן על עצמם מידי המתנכלים להם בדרך, והסביר רש"י שאכן נשק זה היה להם למגן במלחמת עמלק, ובמלחמת סיחון ועוג ומדין.

ובגמרא ירושלמי (שבת ו, ד) מובא שהיו מזוינים בחמשה עשר מיני זיין, ובעל הטורים כתב שהתיבה 'חמשים' באה לרמז על חמשה כלי זיין שהם מגן וצנה ורמח וחצים ומקל יד, הנזכרים בפסוק (יחזקאל לט, ט): 'ויצאו יושבי ערי ישראל וביערו והשיקו בנשק ומגן וצנה בקשת ובחצים ובמקל יד וברמח ובערו בהם אש'.

סיבה וטעם להתחמשות

אלא שכאן הבן שואל למה להם לצאת מזוינים אחר שהקב"ה מגן עליהם בעמוד אש וענני הכבוד, ועוד ברור שהעם לא היו צריכים כלי זיין שכן לא יראו מלחמה שהרי מקרא מלא דיבר הכתוב (שמות יג, יז) 'ויחי בשלח פרעה את

חמור מיד יצאו שמעון ולוי בערמה להשמיד את כל יושבי העיר ולהציל את אחותם מידם. שוב מצאנו (במדבר כא, א): 'וישמע הכנעני מלך ערד ישב הנגב כי בא ישראל דרך האתרים וילחם בישראל וישב ממנו שבי', ופרש"י שלא היתה אלא שפחה אחת ואף על פי כן יצאו כל ישראל להילחם עמם על מנת להשיבה.

ובתנ"ך ישנם לרוב מלחמות ישראל על מנת להגן על נפשם, ולדוגמא אחר מעשה שכם בן חמור, אבינו יעקב חגר חרבו וקשתו ויצא להילחם בעמים הסובבים אותו, וכדפירש רש"י על הפסוק (בראשית מח, כב): 'ואני נתתי לך שכם אחד על אחיך אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי', ופרש"י: כשהרגו שמעון ולוי את אנשי שכם נתכנסו כל סביבותיהם להזדווג להם [למלחמה] וחגר יעקב כלי מלחמה כנגדן. וכתב על זה הרמב"ן (בראשית לו, יג): 'ואם נאמין בספר "מלחמות בני יעקב" (הוא ספר הישר) בא להם פחד אביהם כי נאספו שכני שכם ועשו עמהם שלש מלחמות גדולות, ולולי אביהם שחגר גם הוא כלי מלחמתו ונלחם בם היו בסכנה כאשר יספר בספר ההוא, ורבותינו (ב"ר פ י) הזכירו מזה בפסוק אשר לקחתי מיד האמורי בחרבי ובקשתי'.

ובילקוט מעם לועז (בראשית לו, מג) תיאר בפירוט את אותן מלחמות בני יעקב שבאו עליהם בעקבות הריגתם את אנשי שכם והתישבותם בארץ כנען. ותיאר שם איך שלח מלך תפוח לכל

אפשרות להגן על עצמו אם וכאשר יצטרך.

ואילו החזקוני הסביר שכיון שהיו חמשים כבר לא היו יראים מן המצרים, ואם כן שוב למדנו שמטרת ההתחמשות היתה להסיר מליבם כל הרגשת פחד ומורא.

ואם כן עולה שסיבת ההתחמשות היתה לכמה מטרות: על מנת להציל חיים בעת צרה ח"ו, וכן לטעת בנו את תחושת הבטחון ולבטל את תחושת הפחד, ועוד כדי להעלות את המורל והכבוד העצמי והלאומי.

ונמצא שאם עם ישראל מותקף על ידי צבאות אויב מחויבים אנו להכניס עצמנו להילחם בהם, ומלחמה זו שהינה עזרת ישראל מצר הבא עליהם, מבואר ברמב"ם (פ"ה מהל' מלכים ה"א) שהיא מלחמת מצוה שאין המלך צריך להמלך עליה בבי"ד, וכפי שכתב וז"ל, אין המלך נלחם תחלה אלא מלחמת מצוה, ואי זו היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק ועזרת ישראל מיד צר שבא עליהם, ואחר כך נלחם במלחמת הרשות, והיא המלחמה שנלחם עם שאר העמים כדי להרחיב גבול ישראל ולהרבות בגדולתו ושמצו.

כניסת האדם למקום סכנה

והנה ודאי בהשקפה ראשונה היה נראה לומר שעדיף לברוח ממלחמה

העם ולא נחם אלהים דרך ארץ פלשתים כי קרוב הוא כי אמר אלהים פן ינחם העם בראתם מלחמה ושבנו מצרימה', ואחר שכן מדוע יצאו חמשים. ומצאנו בזה כמה דרכים שיש ללמוד מהם חכמה עמוקה לענייננו:

הרמב"ן כתב שסיפור הכתוב שיצאו ביד רמה, וחשבו להיות גאולים, ולא הלכו בדמות עבדים הבורחים. דהיינו שכשיש לאדם כלי זיין הרי זה משמש מעל לרק הגנה אלא גם נותן לו הרגשת כבוד עצמי שיכול להגן על עצמו ועל בני ביתו, וחזינן שאין דבר זה דבר של מה בכך שהרי הקב"ה דאג שיהיה לעם תחמושת לצורך הרגשה זו.

באור החיים כתב, 'אולי כי זולת היותם מזויינים בכלי זיין, לא יועיל מה שיסב ה' אותם לבל יחזרו בראותם מלחמה, כי על כל פנים ישובו מצרימה כיון שאין בידם כלי זיין לערוך עם אויב מלחמה ויראו עצמם אבודים, לזה אמר וחמושים יצאו, פירוש, מלבד טעם שיסב ה' היו להם גם כן כלי זיין, ובהצטרפות שני הטעמים לא ינחם העם בראותם מלחמה'. דהיינו שה' ראה שיש צורך לחמש אותם אע"פ שהסבם למקום שלא יראו מלחמה, על מנת ליתן להם הרגשת בטחון, שלולא היה להם נשק היו מרגישים חלשים והיו שבים מצרימה. ואם כן למדנו תועלת נוספת לשאת נשק מלבד הרגשת הכבוד העצמי הנזכר לעיל, והוא הרגשת הבטחון שיש לאדם

ליתן את הדין, כדאיתא בספר חסידים (אות תרעה): 'ואך את דמכם לנפשותיכם אדרוש- אם מת אדם בפשעו, כגון שמתקוטט עד שהורגים אותו, עתיד ליתן את הדין שגרם לעצמו מיתה. או אם הולך למקום סכנה, כגון על קרח בימות החורף, אם נפל במים ויטבע, או בחורבה ישנה הלך ונפלה עליו, וכן המתקוטט עם אדם אלם ורוצח ומגזם לו וזה מחרפו ומכעיסו, כל אלה עתידין ליתן את הדין שגרמו מיתה לעצמן להתקוטט עם מי שהשעה משחקת לו'. ולמדנו שאין לאדם להכניס עצמו למקום סכנה.

וכבר הזהירו חכמינו שכל הדרכים הינם בחזקת סכנה, ואף נפסק כן להלכה (ש"ע סימן ריט ס"ז), ואם כן היה נראה לאסור לאדם לצאת לדרך כלל ועיקר. אלא שמאידך גיסא ישנם מאמרי חז"ל המורים שיש לאדם להתנהג בדרך התמימות ולא לחשוש מפגע רע או נזק, כמו שאמרו שומר פתאים ה' (תהלים קטז, ו). ולכן עלינו לברר מתי נחשב הזמן כעת סכנה או המקום כמקום סכנה שבו אנו מחוייבים לעשות את ההשתדלות הרצוי על מנת להתחמש ומתי אין לדאוג אלא לסמוך על בורא עולם.

מתי נחשב המקום כמקום סכנה

ולענין מתי נחשב המקום כמקום סכנה, מצאנו כמה נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ועדיין יש הבדלים בניהם עם נפקא מינה למעשה והדבר צריך תלמוד. הנה הרמח"ל בספרו הגדול

ומנשיאת נשק שיתכן שלעיתים גורם זה ליותר חשש סכנה, והרי אסור לאדם להכניס עצמו בספק סכנה שהרי צייתה תורה 'ונשמרתם מאוד לנפשותיכם'. ואע"פ שפסוק זה נאמר על שכחת התורה ומעמד הר סיני ולא על שמירת גופו, כלשון הפסוק (דברים ד, ט) 'רק השמר לך ושמר נפשך מאד פן תשכח את הדברים אשר ראו עיניך כו' יום אשר עמדת לפני ה' אלקיך בחורב כו' ונשמרתם מאד לנפשותיכם כי לא ראיתם כל תמונה ביום דיבר ה' אליכם בחרב מתוך האש'. וכן מב' בפרקי אבות (פ"ג מ"ח): כל השוכח דבר א' ממשנתו מעלה עליו הכתוב כאילו מתחייב בנפשו שנאמר רק השמר לך. וכן מובא בגמרא מנחות (צט.).

אולם כבר הביאה הגמ' (ברכות לב:) פסוק זה גם על שמירת גופו, דת"ר מעשה בחסיד אחד שהיה מתפלל בדרך בא שר אחד ונתן לו שלום ולא החזיר לו שלום המתין לו עד שסיים תפלתו לאחר שסיים תפלתו א"ל ריקא והלא כתוב בתורתכם (דברים ד, ט) רק השמר לך ושמור נפשך, וכתוב (דברים ד, טו) ונשמרתם מאד לנפשותיכם, כשנתתי לך שלום למה לא החזרת לי שלום אם הייתי חותך ראשך בסייף מי היה תובע את דמך מדי.

והנה איתא בגמרא (שבת לב, א) שלעולם אל יעמוד אדם במקום סכנה לומר שעושים לו נס, שמא אין עושים לו נס ואם עושין לו נס מנכין לו מזכיותיו. ולא עוד אלא שהמכניס עצמו לסכנה עתיד

אפילו הוא צדיק ובעל מעשים, ואמרו, הכל בידי שמים אפילו הוא צדיק ובעל מעשים (כתובות ל), ואמרו (שם), הכל בידי שמים חוץ מצנים פחים, ומקרא כתוב, ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, הרי שאין להחליט הביטחון הזה על כל פנים, והתם אמרו, ואפילו לדבר מצווה (פסחים ח:).

דע, כי יש יראה ויש יראה, יש יראה ראויה ויש יראה שוטה, יש ביטחון ויש הוללות, כי הנה האדון ברוך הוא עשה את האדם בעל שכל נכון וסברא נכוחה לשינה עצמו על דרך טוב וישמר מן הדברים המזיקים אשר נבראו לענוש את הרשעים. ומי שירצה שלא ינהג עצמו בדרך החכמה, ויפקיד עצמו לסכנות, הנה אין זה ביטחון אלא הוללות, והנה הוא חוטא במה שהוא עושה נגד רצון הבורא יתברך שמו, שרוצה שישמור האדם את עצמו. ונמצא שמלבד הסכנה המוטבעת בדבר, אשר הוא עלול אליה מפני חסרון שמירתו, הנה עוד הוא מתחייב בנפשו בקום עשה, בחטא אשר הוא חוטא, ונמצא החטא עצמו מביאו לעונש.

ואולם השמירה הזאת, וזאת היראה המיוסדת על הנהגת החכמה והשכל, היא הראויה שעליה נאמר (משלי כב, ג), ערום ראה רעה ונסתר, ופתיים עברו ונענשו. אך היראה השוטה היא שיהיה האדם רוצה להוסיף שמירות על שמירות, ויראה על יראה, ועושה משמרת למשמרתו, באופן שיגיע מזה ביטול לתורה ולעבודה.

מסילת ישרים (פ"ט) כתב לחלק בין מקום שנחשב כשכיח היזקא שבו אדם חייב לנקוט באמצעי זהירות, למקום שלא שכיח היזקא שרשאי שלא להיזהר ויתכן גם שאין לו לנקוט במשנה זהירות שכן אז הוא מבטל עצמו מעבודתו יתברך, והעתיק את דבריו כדי שנתבסס ממתיקות לשונו:

ממפסדי הזריזות הוא רוב הפחד וגדל המורא מן הזמן ותולדותיו, כי פעם יירא מהקור או מהחום, ופעם מהפגעים, ופעם מן החולאים, ופעם מן הרוח - וכן כל כיוצא בזה. הוא העניין שאמר שלמה ע"ה (משלי כו, יג) אמר עצל שחל בדרך ארי בין הרחובות, וכבר גינו חז"ל המידה הזאת וייחסוה אל החוטאים. ומקרא מסייעם, דכתיב (ישעיה לג) פחדו בציון חטאים אחזה רעדה חנפים, עד שאמר אחד מן הגדולים אל תלמידו בראותו אותו מתפחד - חטאה את (ברכות ט), אלא על זה נאמר (תהילים לו) בטח בה' ועשה טוב שכן ארץ ורעה אמונה.

כלל של דבר, צריך שישים האדם את עצמו עראי בעולם וקבוע בעבודה, יתרצה ויסתפק בכל ענייני העולם במה שיזדמן לו, ויקח מן הבא בידו, ויהיה רחוק מן המנוחה וקרוב למלאכה ועמל, ויהיה נכון לבו בטוח בה', ולא יירא מתולדות הזמן ופגעיו, שמה תאמר, הרי מצינו שחייבו חכמים בכל מקום שישמור האדם את עצמו שמירה מעולה ולא ישים עצמו בסכנה,

מהדברים שצריכין להודות על שנצולו, ואיך מותר לכתחלה לכנוס לסכנה ולעבור על ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, אלא על כרחך כיון דבאותה שעה שהולך עדיין ליכא סכנה הולכין אחר הרוב. ועוד ראי' לזה ממה דאמרינן ברכות (ג.) אפילו נחש כרוך על עקבו לא יפסיק, אמר רב ששת לא שנו אלא נחש אבל עקרב פוסק, ופירש הרמב"ם (בפיה"מ) וכ"כ הברטנורא, כיון דנחש אינו נושך ברוב הפעמים, אבל עקרב שמנהגו לנשוך תמיד פוסק, והלא יקשה מה בכך דהנחש אינו נושך ברוב הפעמים, הרי אין הולכין בפקוח נפש אחר הרוב, אלא על כרחך דהיינו טעמא כיון דכן אין כאן סכנת נפשות, עכ"ל.

אכן הג"ר אלחנן וסרמאן הי"ד (קובץ שיעורים, כתובות קלו) הקשה מדוע רשאי אדם שלא לחשוש לסכנה רחוקה ולסמוך על שומר פתאים ה', והרי אפילו בספק סכנה אנו דוחים שבת. והעלה יסוד חשוב, שרשאי אדם להמשיך את אורח חייו כרגיל ולנהוג כמנהגו כשאינן סכנה מידית ומוחשית ואין צריך לחשוש, וז"ל: 'צריך לומר שאין האדם חייב להימנע ממנהג דרך ארץ, וממילא הוי כאילו אין בידו לשמור עצמו ואז נשמר מן השמים, אבל היכן שבידו להיזהר אינו בכלל פתאים, ואם לא ישמור עצמו הוא מתחייב בנפשו ולא יהא משומר מן השמים'. ע"כ.

והגאון ר' משה פיינשטיין בדברו על עישון סיגריות כתב (יו"ד ח"ב

ו'הכלל להבחין בין שתי היראות הוא מה שחלקו חז"ל באומרם (פסחים ח:), היכא דשכיח היזיקא שאני, כי מקום שההיזק מצוי ונודע, יש לישמר, אך מקום שאין ההיזק נודע, אין לירא, ועל כיוצא בזה נאמר, ריעותא דלא חזינן לא מחזקינן (חולין מח:), ואין לו לחכם אלא מה שעניו רואות הוא עצמו עניין הפסוק שהבאנו למעלה, ערום ראה רעה ונסתר, הא אינו מדבר אלא בנסתר מן הרעה אשר רואה, לא ממה שיוכל להיות שיהיה אפשרי שיבוא כו', עכ"ל המס"י, ע"ש.

ובספר בנין ציון (סי' קלז) וכן בשו"ת משנה הלכות (ח"ה סי' רלד) חילקו בין סכנה הקיימת לפנינו, שאז אנו מחויבים לנקוט בזהירות, לבין אם אין סכנה לפנינו ורק שמא בעתיד יקרה דבר מה שאז אמרינן שומר פתאים ה'. עוד הוסיפו שאם אכן אין סכנה לפנינו אבל הסכנה מצויה גם אז יש לנו לחשוש מפניה.

וז"ל הבנין ציון, 'והנלענ"ד דטעמא דרבנן דאע"ג דכלל בדינו דאין לך דבר עומד בפני פקוח נפש ואין הולכין בפ"נ אחר הרוב, זה דוקא ביש ודאי סכנת נפש לפנינו כגון בנפל עליו הגל דאז חוששין אפילו למיעוטא דמיעוטא, אבל בשעתה אין כאן פקוח נפש רק שיש לחוש לסכנה הבאה, בזה אזלינן בתר רובא כמו לענין איסורא, דאם לא כן איך מותר לירד לים ולצאת למדבר שהם

לעשותו בבהילות ובזריזות, לכן אינו נחשב כסכנה מצויה. מה שאין כן אם האדם נמצא במקום כזה שיודע בבירור שאם לא יקבל ממש היום את זריקת האבעבועות בשבת יצטרך לחכות ד' או ה' שנים, ודאי שבזמן מרובה כזה אנשים נבהלים ומפחדים לשהות, אפשר דשפיר חשיב כפיקוח נפש ודוחה שבת, יעו"ש.

חוק ארה"ב המתיר נשיאת נשק

וכדאי לציין את המובא בס' מסורת משה (ח"א עמוד תקב) בשם הגאון ר' משה פיינשטיין זצ"ל, שישנו חוק 'מרושע' בארה"ב המתיר לכל אחד להחזיק נשק, ומעיד שם שפעם תמה הרב על זה שמניחים באמריקה כמעט לכל מאן דבעי לקנות אקדה, מה שגורם לכל כך הרבה רציחות ברחבי ארצות הברית, וסבר שאין זה כי אם רשעות של כמה עשירים שלא מניחים לממשלה לאוסרם.

אולם אל לנו לטעות בדעתו הרחבה ולחשוב שאין הוא מתיר נשיאת כלי נשק לצורך הגנה, שהרי בפירוש כתב להתיר בספרו אגרות משה (או"ח ח"ד סימן עה אות ג') למי שנוסע בסמיכות לשובים של ערבים שיש בהם הרבה שונאי ישראל ורוצחים ימ"ש לשאת עמו נשק. ודן בשאלה של נשיאת נשק לאשה מצד 'לא יהיה כלי גבר על אשה', והעלה שם בכחא דהיתרא להתיר, ע"ש. וכמו כן העלה הגר"ע יוסף (יחוד דעת ח"ה סימן נה).

סימן מט): 'הנה בדבר עישון סיגריות, ודאי מכיון שיש חשש להתחלות מזה, מן הראוי להזהר מזה. אבל לומר שאסור מאיסור סכנתא, מכיון שדשו בה רבים כבר אי' בגמרא בכה"ג שומר פתאים ה' (שבת קכט:), נדה לא.), ובפרט שכמה גדולי תורה מדורות שעברו ובדורנו שמעשנין'. ע"כ. והלכתא גבירתא גמרינן מדבריו אלו שכל שדשו בו רבים אין בו חובת זהירות. ואם כן לעניננו יש לומר שבמקום שנהוג לילך ללא חשש וללא נשיאת נשק רשאי להמשיך לעשות כן. [ומ"מ, אף שאכן עולה כן מדברי קדשו, אולם בימינו אלו שכבר עישון נחשב כדבר מסוכן ורובא דרובא נמנעים מלעשן משום כך ודאי כלפי לייא שאין להתיר לעשן כלל, וכמו שהעיר הגר"ע יוסף (יחוד ח"ה סימן לט), ע"ש.]

שיטה נוספת נמצאת בס' מנחת שלמה (תנינא סי' לז) בו ביאר הגרש"ז אורבאך כלל שעל ידו נוכל להבחין מתי דבר נחשב מצב כסכנה מצויה ונתחייב להישמר ממנה, והוא, שכל שדרך רוב בני אדם לברוח מסכנה שכזו נחשב זה כדבר סכנה מצויה וספק פקוח נפש, אבל אם אין רוב בני אדם נבהלים ומפחדים מזה לא חשיב סכנה. ונתן דוגמה לכך כגון זריקת אבעבועות לילדים, אע"ג שמצד הדין אפשר שצריכים באמת להזדרז ולעשותו בהקדם האפשרי אם הרופא אומר שכבר הגיע הזמן לעשותו, אעפ"כ כיון שחזינן שאין אנשים רגילים כלל

הט"ו, המובא בכס"מ) בשם הירושלמי שמחויב להכניס עצמו בספק סכנה להציל חבירו, שאם לא כן הרי הוא עובר על איסור של לא תעמוד על דם רעך, והכס"מ שם כתב טעמא דמילתא שכן הלה ודאי והוא ספק. כלומר, דאם לא יציל הלה ודאי ימות, ולכן חייב להכניס עצמו בספק סכנה שהרי אין ספיקו מוציא מן הודאי.

ובספר יד אליהו לובלין (סי' מג) הביא מקור לזה מן הירושלמי (תרומות פ"ח ה"ד), 'דרב אימי איתצד בסיפספה, א"ר יונתן (ו"ג יוחנן) ייכרך המת בסדינו, אמר ר' שמעון בן לקיש, עד דאנה קטיל, אנא מתקטיל, אנא איזיל ומשויב ליה בחיילא, אזול ופיסון ויהבוניה ליה, עכ"ל הירושלמי. ופי' בפני משה, איתצד בסיפספה, ניצוד במקום סכנה הרבה [בידי גזלנים], ע"כ. פירוש, רבי אימי נתפס ע"י רוצחים ליהרג, ר' יונתן ששמע על כך נתיימש הימנו מלהצילו ואמר, שאין לו [לרבי אימי] אלא להכין לעצמו תכריכי המת. לעומתו רשב"ל חשב שיתכן שניתן להצילו, ואע"פ שהדבר כרוך בלהיכנס לספק סכנה. וכך אמר רשב"ל או שאני אהרוג ואציל את רבי אימי, או שאני נהרג, והלך ופייס לאותן גזלנים, והניחוהו ונתנו אותו לידו.

הרי שלרשב"ל יש להיכנס למקום ספק סכנה להציל אדם שבודאי סכנה, וכלשונו 'או אני אהרוג או אני נהרג'. וכך פסק בחוות יאיר (סי' קמו) וז"ל: 'מחויב

ויש להמליץ כן גם מדברי רב יהודה חסיד בספרו ספר חסידים (אות ר'): 'נשים שהולכות בדרך ויראות פן יפגעו בהן עכו"ם, מותר להן ללכת בבגדי נכרים ולחגור עצמן בחרב'. ואם כן נמצא שכל דברי הגרמ"פ הינם רק לענין הצורה המופקרת של היתר קניית הנשק.

להכניס עצמו למקום סכנה על מנת להציל את חבירו

עוד יש לדון אם אדם הנמצא במקום בו ישנו פיגוע רח"ל, ויש לו אפשרות לחתור למגע ולנטרל את האיום על מנת להציל את חבירו תוך כדי שהוא מכניס עצמו בסכנת מוות, האם יש לו חיוב הלכתי לעשות כן או שמא אין חיוב, ועוד אולי ישנו גם איסור לסכן נפשו עבור זולתו שכן 'חייך קודמים'.

והנה, איתא בגמ' ב"מ (סב.), וחי אחיך עמך מאי עביד ליה, מבעי ליה לכדתניא, שנים שהיו מהלכים בדרך, וביד אחד מהן קיתון של מים, אם שותין שניהם מתים, ואם שותה אחד מהם מגיע ליישוב, דרש בן פטורא, מוטב שישתו שניהם, וימותו, ואל יראה אחד מהם במיתתו של חברו, עד שבא רבי עקיבא ולימד, וחי אחיך עמך, חייך קודמים לחיי חברך. ע"כ. הרי שאין לו ליתן לחבירו לשותות אם יסכן עצמו. אולם דברי הגמ' הינם בודאי סכנה, אך לגבי להכניס עצמו בספק סכנה על מנת להציל את חבירו כתב בהגהות מיימוניות (פ"א מהל' רוש"נ

שיש בכל אלו ספק סכנה אפ"ה חייב להציל.

אך בחלק ג' (סי' תרכז) כתב ז"ל, 'איך יעלה על דעתנו שיניח אדם לסמא את עינו או לחתוך את ידו או רגלו, כדי שלא ימיתו את חברו, הלכך איני רואה טעם לדין זה אלא מדת חסידות, ואשרי חלקו מי שיכול לעמוד בזה, ואם יש ספק סכנת נפשות הרי זה חסיד שוטה, דספיקא דידיה עדיף מודאי דחבריה', ע"כ.

והגאון ר' עובדיה יוסף עמד על דבריו ביחודה דעת (ח"ג סי' פד) ותירץ שיש כאן דרגות בספק סכנה: דרגת סכנה הנוטה אל הודאי סכנה, כלומר שעל פי הרוב ישנה סכנה, או אפילו בספק שקול של סכנה, ואז אינו חייב למסור נפשו ורק אם הספק של הסכנה נוטה אל ההצלה, אם לא הציל הרי זה עובר על לא תעמוד על דם רעך.

וא"כ חזינן הכא שישנן ג' דרגות: דרגה א' - הנוטה אל הודאי סכנה [כלומר שכמעט ודאי שהמציל ימות], שאז מחוייב להשתדל להצילו. דרגה ב' - שהספק שקול [כלומר שיש כ-50% סיכוי שהמציל ימות ו-50% שיחיה], שאז אינו מחוייב להשתדל להצילו. ודרגה ג' - שהסיכויים שינצל מן הסכנה גדולים יותר משאם ימות, שאז הדין נותן שחייב להציל.

אלא שכל הנידון הנ"ל בהצלת חברו במקום סכנה שאינו כאירוע

לכנוס לספק נפשו להציל נפש חברו, וש"ס דידן (ב"מ סב.) נמי הכי משמע, דדווקא התם שאם ישתו שניהם ימותו ודאי, מה שאין כן בספק, יש לומר ישתו שניהם ולא ישתה הוא לבדו וימותו חברו ודאי. ואם כן מחוייב לכנוס עצמו לספק נפשות, אפילו בספק הצלה, עכ"ל.

אמנם רבים חלקו על זה, וס"ל שאין לאדם להכניס עצמו אפילו בספק סכנה כדי להציל חברו מסכנה ודאית. הסמ"ע (חור"מ סי' תכו) ביאר שמרן הש"ע והרמ"א השמיטו דין זה משום שהפוסקים, הרי"ף והרמב"ם והרא"ש והטור לא הביאו כן בפסקיהם. וכנראה מטעם שכתב ברדב"ז (שו"ת ח"ג סי' תרכה) שהמתחסד להכניס עצמו בספק סכנה ע"מ להציל חברו מודאי סכנה הרי זה חסיד שוטה, שהספק שלו עדיף מהודאי של חברו שנאמר 'וחי אחיך עמך' - חייך קודמים לשל חבריך.

אולם, נראה שהרדב"ז לסותר את עצמו בשתי תשובות שונות, דבחלק ה' (סי' ריח) כותב הרדב"ז על פסק הרמב"ם (פ"א מהל' רוצח) שכל היכול להציל אדם מישראל מסכנה ולא הצילו עובר על מה שנאמר בתורה לא תעמוד על דם רעך, וז"ל, 'כל היכול להציל וכו', איירי במי שיכול להציל להדיא בלא שיסתכן המציל כלל כו', ולא זו בלבד, אלא אפי' יש בו קצת ספק סכנה, כגון ראה אותו טובע בים או לסטים באים עליו או חיה רעה,

וע' במנחת אשר (ח"ג סי' קכא) שכתב שמה שהתיר הנוב"י להיכנס לסכנה היינו רק במקום שאינו סכנה גמורה, וכאותן הדוגמאות המובאות בגמרא הנ"ל (ב"מ קיב.) וכגון לעלות בכבש, להיתלות באילן, שעל פי רוב אין אדם מסתכן בהם אלא לעיתים רחוקות, שכן פשוט שאין אדם רשאי לעשות דבר שסכנתו מרובה עבור פרנסתו.

עוד כתב שם (סי' קכב) שכל הנ"ל הוא רק במקום הצלה של אדם יחיד, אבל בהצלת הרבים, וכגון חייל או שומר הרואה מחבל שבדעתו לבצע פיגוע, והרי ידוע שאין המחבל עט לקראת אדם אחד אלא מנסה לפגוע בכמה שיותר אנשים, אזי מחויב החייל להכניס עצמו בבית הספק להצילם, וטעמא דמילתא שטובים השנים מן האחד. ונסתייע לדבריו מהירושלמי (תרומות מז.) שנחלקו ר"י ור"ל בסיעה של בני ישראל שאמרו להם הגויים תנו לנו את פלוני ונהרגהו, ואם לא, נהרוג את כולכם, דלשיטת רבי יוחנן, כיון שיחדוהו מוסרים להם את פלוני.

והסיק מכאן הגר"א וייס שישנה מצוה למסור נפש היחיד להצלת הרבים, שכן מוסרים את פלוני להציל את כלל אנשי העיר. וכן מצאנו בגמרא (תענית י"ח:) דפפוס ולוליינוס מסרו עצמם להצלת הרבים במעשה שבת הקיסר נמצאה הרוגה, ויצא קול שהיהודים באשמה, וגזר המלך גזרה על היהודים, ופפוס ולוליאנוס הודו בשקר שהם הרגו

בטחוני שאז אם יש שם שומר או חייל אזי כיון שתפקידו הוא לחדור למגע ולנטרל איומים ודאי שמחוייב לעשות כן מעיקר הדין, וכשם שאדם רשאי להכניס עצמו בסכנה עבור מחייתו, וכדברי הנודע ביהודה (יו"ד תנינא סי' י') שכתב שהתירה התורה להיכנס למקום סכנה בשביל פרנסתו של אדם, וז"ל, 'ועכשיו אני אומר אפי' איסורא איכא, שהרי כל העוסקים בזה צריכין להכנס ביערות ולהכניס עצמם בסכנות גדולות במקום גדודי חיות ורחמנא אמר ונשמרתם מאוד לנפשותיכם, ומי לנו גדול ואומן בקי בצידה יותר מעשו שהכתוב העיד עליו ויהי עשו איש יודע ציד וכו', ופוק חזי מה אמר הוא על עצמו הנה אנכי הולך למות וגו', ואין מקרא יוצא מידי פשוטו שהיינו שהוא מסתכן בכל יום בין גדודי חיות, וכן פירשו הרמב"ן, ומעתה איך יכניס עצמו איש יהודי למקום גדודי חיות רעות, ואף גם בזה, מי שהוא עני ועושה זו למחייתו לזה התורה התירה, כמו כל סוחר ימים מעבר לים שכל מה שהוא לצורך מחייתו ופרנסתו אין ברירה והתורה אמרה ואליו הוא נושא את נפשו, ואמרו רז"ל מפני מה זה עלה בכבש ונתלה באילן ומסר עצמו למיתה לא על שכרו כו', אבל מי שאין עיקר כוונתו למחייתו ומתאות לבו הוא הולך אל מקום גדודי חיות ומכניס עצמו בסכנה הרי זה עובר על ונשמרתם מאוד כו', ע"כ.

את בת המלך, כדי להציל את יושבי העיר
 מן הסכנה. ושיבחום חכמים שהיו
 צדיקים גמורים (ראה רש"י שם). וכמו כן
 כתב בשבט הלוי (ח"ח סי' רנ"א אות ז)
 בנוגע לסיכון רופאים המרפאים את
 הרבים ממחלות מסוכנות המדבקות.

וכבר כתב במנחת חינוך (מצוה תכה) שאי
 אפשר להיפטר מלצאת למלחמת
 מצוה בטענה של ספק סכנה, שכיון
 שציוותה התורה להילחם אם כן בכלל
 אותה המצוה היא אף להכניס עצמו לכלל
 סכנה. ע"ש.



היתר נידח שחזר בתשובה בקהל, וחובת פדיון שבויים למי שאין לו חזקת ישראל

הרב אוהד שלום ישי

חברת אהבת שלום ירושלים ת"ו

דליתא קמן שבא לפנינו בתורת יהדות ישראלים ומלתא דעבידא לגלויי שהמצהיר שהוא יהודי אינו משקר. ובעצ"א דדחה ראיות התוס'.

רש"י והרמ"ה ס"ל דכל שאין ידוע לנו שהוא כשר אין לנו לסמוך מן הסתם על החזקה לבא בקהל מהא דפ"ק דחולין שצריך לברר אם השוחט שלפנינו שחט כהוגן. אבל כשידוע שיש לו משפחה אין מחזיקין ריעתא והוא בכלל הקהל. אבל הבא בפנינו ללא חזקת משפחה ומצהיר אינו יכול לבא בקהל ללא בדיקה. ואפילו אם מתנהג בפנינו כיהודי צריך בירור ולא מועיל הנהגה להתירו לבא לקהל. וע' פ"ת (יז:ג) דרשב"א ס"ל דמלתא דעבידא לגלויי מדאו' אבל רש"י ס"ל דמדרבנן והקילו במקום עיגון ע"כ. לכן י"ל דהרשב"א ס"ל דסגי בהנהגתו כיהודי מלתא דעבידי לגלויי ולא משקרי אינשי דנאמן דצירוף הרובא דליתא קמן ולפיכך א"צ לברר. אבל הרמ"ה והחולקים ס"ל דדוקא משום דאשה דייקא ומנסבא לפיכך צריך בירור מדינא.

א. הצהרת יהדות

בקידושין עב: חכמים אומרים כל ארצות בחזקת כשרות ורשאי לישא אשה משאר ארצות ללא בדיקה וכן בקידושין עו: כל משפחות בחזקת כשרות עומדות ואין כהן צריך לבדוק. רש"י והרמ"ה כ' דדוקא שיש למשפחה זו חזקת משפחה אבל אם אין משפחתו ידועה אין נאמן על פי עצמו. דבכתובות כד. אני כהן וחברי כהן נאמן לאכילו תרומה ואין נאמן להשיאו אשה.

אבל תוס' כ' דהא דכתובות כד. דאין נאמן להשיאו אשה כר"מ או שיצא עליו ערער. וכ"כ הרמב"ן דכל ישראל בחזקת כשרים. גם הטור (אה"ע ב) כ' דסתם ישראל בחזקת כשר וא"צ חזקת משפחה. דתוס' הוכיח מפ"ק דפסחים שנאמן בהצהרה ללא בדיקה מזה שהגוי שעלה לרגל והצהיר שהוא יהודי ואכל קדשים. ואפילו להנשא מהא דזיל גלי. ודוקא מי שמוחזק שהוא גוי ואמר שגר אני אין מקבלים אותו שנאמר כי יגור "אתך" גר במוחזק לך (יבמות מו:). וכ"כ ר"ת הרשב"א והרמב"ן דאיכא רובא

ב. שיטת הרמב"ם ביד החזקה ובתשובות

בינו לבין עצמו. אבל מי שאומר שהוא
ישראלי נאמן בלא ראייה. ע"ש

ולכן המ"מ הסתפק שיש לפרש
שהרמב"ם גם בחו"ל מיירי שיש
לו חזקת ישראל וקמ"ל שאע"פ שהיה לו
חזקת ישראל אם אמר שהתגייר והיה
צריך להיות שנאמן משום הפה שאסר
מ"מ כיון שאמר שהתגייר י"ל שהתברר
שחזקתו מחמת שהתגייר בב"ד פסול או
בינו לבן עצמו וחוששין שמא התגייר
שלא כראוי וצריך להביא ראייה. וחשש זו
מעלה ביוחסין ובא"י לא חששו כדאיתא
במסכת גרים חביבה א"י שמכשרת את
הגרים ומקבלים אותו מיד. ומה"ט דין
שא"י עיסה לבבל. דכל ישראלי בא"י
שמצהיר שהוא יהודי מקבלים אותו מיד.
ומ"מ מי שאין לו חזקת ישראל ומצהיר
שהוא יהודי גם בא"י דינו ככהן שאין
נאמן ע"פ עצמו.

או דהרמב"ם כרוב המפרשים שהאומר
שהוא יהודי אפילו ללא חזקת ישראל
נאמן ורק מי שאומר שהתגייר בזה"ז אינו
נאמן דמעלה עשו ביוחסין לחוש
שהתגייר בינו לבין עצמו מכיון דאין ב"ד
קבועים בחו"ל לפיכך בא"י שיש ב"ד
קבועים אפילו גר נאמן משום פה שאסר.
וכ"ש ישראל שמצהיר שהוא יהודי דכל
המשפחות בחזקת כשרות. וביבי"א (אה"ע
ז:א) הכריע ספק המ"מ מתשובת הרמב"ם
דכר"ת.

אבל אין הכרח דתשובת הרמב"ם מיירי
לענין פדיון שבויים לא לענין יחוס.
ועוד דאין דרך הרמב"ם להתעלם

הרמב"ם (אסו"ב יג:ט-י) כ' שאין משיאין
גר שמתנהג כיהודי עד שיביא
עדים שהתגייר אבל בארץ ישראל באותן
ימים שחזקת הכל שם בחזקת ישראל
נאמן ואומר שהתגייר נאמן בפה שאסר.
ואני אומר זו מעלה ביוחסין ע"כ. ולגבי
כהן כ' (כ:ה) דכהן מיוחס שאומר בני כהן
אינו נאמן עד שיביא עדים ע"כ ומשמע
דאין עד א' נאמן באיסורים לגבי יוחסין
וגם לא כ' דמעלה ביוחסין. ומשמע
דרמב"ם ס"ל דלהעיד על כשרות האדם
צריך אדם.

והקשה המגיד משנה (כ:ה) כל
המשפחות בחזקת כשרות?
ותירץ שלרמב"ם מי שאין משפחתו
ידועה צריך להביא ראייה מפני מעלה
ביוחסין דדוקא מי שיש לו חזקת משפחה
אמרינן דבחזקת כשר. וכשאמר בא"י
שהתגייר דכל הנאמנות שלו משום הפה
שאסר משום שהיה לו חזקת ישראל. אבל
ללא חזקת ישראל אין לו פה שאסר. א"נ
גם לרמב"ם יכול לישא אשה אלא דאינו
נחשב בדוק למזבח לגבי יוחסין וכוונת
הגמרא שאין נאמן להשיאו אשה כלומר
לדוכן. ע"כ ובשו"ת הרמב"ם (המובא
ברמב"ם פרנקל על אסו"ב יג:י) (תשובה רנב
מכון ירושלים). כ' שבחוץ לארץ מי שאומר
שהיה גוי והתגייר אע"ג שיש לו פה
שאסר והיה צריך להיות נאמן כיון שאין
ב"ד קבועים בחו"ל חוששין שמא התגייר

כשרות אדם צריך ב' עדים. ולפי"ז י"ל דהרמב"ם לא פליג על הירושלמי אלא ס"ל כחילוק הספרי. לפיכך לרמב"ם סתם אדם צריך עד א' ואם אין לו חזקה כגון שבא מחו"ל צריך ב' עדים. דמעלה ביוחסין שצריך ב' עדים כדיני נפשות משא"כ עדות לקידוש החודש דחל מחמת ב"ד לא מחמת העדים דאתם אפילו שוגגים וסגי בעד א' שנאמן באיסורים. וכ"כ באג"מ (א:ז) דצריך ב' עדים להחשיבו ישראל כדמוכח מהבבלי דיצא שם אסופי אין עד א' נאמן. וכן פסק הרמב"ם ומרן (אה"ע ג:ו) דיחוס בעי עדות.

ולכן הב"ש (ב:ג) ס"ל שכיון שרמב"ם לא כ' ביד חזקה שהאומר שהוא ישראלי שיכול לישא אע"פ שאין לו חזקה ורק כ' מה עיקר הדין די"ל שגם הרמב"ם סובר שללא חזקה שמעלה עשו ביוחסין ואף באדם שמצהיר שהוא יהודי כל שאין לו חזקת ישראל צריך בדיקה ע"כ ופשוט שכל מש"כ בתשובת הרמב"ם שא"צ ראיה כלל לאו לענין להנשא אלא מדינא קאי לענין חיוב פדיון שבויים. דהא דפ"ק דפסחים דוקא לגבי אכילת קדשים מדינא נאמן דאז"ה אבל לענין קבלת עדות או יוחסין בעינן עדים. דבתשובת הרמב"ם (רנב) לא כ' שם אלא לענין מצות פדיון שבויים שמדינא אפילו ללא חזקה ישראל מספק דאז"ה חייב לפדותה בחנם ומעולם לא התיר הרמב"ם להתירה לבא בקהל.

מהירושלמי והספרי. ובירושלמי (ר"ה ב:א) משמע במי שאין לו חזקת ישראל ובא מעיר שרובה עכו"ם להעיד על הלבנה יביא חבר המוכר כיהודי שיעיד על העולה החדש שהוא יהודי ודי בזה דסומכים על עד א' להעיד עליו שיהודי. ומוכח מהירושלמי שמי שאין לו חזקת ישראל אין נאמן להעיד על עצמו בהצהרה שהוא יהודי. וגם מהרמב"ם (אס"ב כ:א-ב,טו) משמע דאין מעלין ע"פ עד א' אלא לתרומה דרבנן. דבספרי שופטים פסקא קפח (טו) לא יקום עד א' לקרבנות מנין ת"ל לכל עון ומשמע שמדאו' שצריך ב' עדים להכשיר כהן למזבח. ורמב"ם ס"ל דה"ה גבי תרומה מדאו' ילפינן מהיה ברית כהנת עולם שיחוס צריך ידיעה ע"פ עדים. ולפי תשובת הרמב"ם יוצא דלרמב"ם הבא מחו"ל ואומר שהוא יהודי יכול להנשא ואינו יכול להעיד דשמא גוי אבל האומר שהוא כהן אינו נאמן כלל. ולמה פסק הרמב"ם דכהן צריך עדים ויהודי נאמן בהצהרה?

ג. יוחסין צריך בירור על ידי עדות

לכן יתכן שהרמב"ם סובר כמ"ש במחנ"א (עדות יט) שצריך ב' עדים להעיד על כשרות האדם ודוקא באכסנאי הקילו. ורק לענין או"ה נאמן על עצמו דעד א' נאמן באיסורים. דמבואר בספרי דדוקא לגבי איסור דנאמן על עצמו דהאיסור בעד א' יוחזק (רמב"ם סנ. טז) אבל כשמעיד על

ד. כשאנו מתנהג כיהודי

שהם נרדפים תמיד אז יש חזקה. ע"כ. לדבריו גם חילוני שמצהיר שהוא יהודי בכלל החזקה משום שגוי מתבייש לומר שהוא יהודי וגוי שונא יהודים ולמה יאמר שהוא יהודי ולכן לתוס' סומכים על הרובא דליתא קמן דחזקה שגוי לא יאמר שהוא יהודי וחזקה שאין אדם רוצה להיות יהודי אא"כ הוא באמת יהודי. אלא שהגר"א נבנצל שליט"א כ' שדברי האג"מ נאמרו דוקא בחו"ל אבל בארץ ישראל אין סברא כזו. ע"כ די"ל דבזמן שישראל אינם נרדפים ליכא רובא דליתא קמן הבנוי על חזקה. אבל כשיש הטבות כספיות לעולה המצהיר שיהודי אין כאן רוב ולא אמרינן מלתא דעבידא לגלויי באופן שמשביח מקחו. ולכן גוי הבא ממקום נדח ומציעים לו כסף וזכויות אם הוא מצהיר שהוא יהודי נראה בעליל שיודה האגרות משה דאין כאן חזקה או רוב גם לתוספות (ע' קובץ תשובות (ד:קלו)).

זאת ועוד מרש"י גבי נתין משמע דהא דמלתא דעבידא לגלויי כי מפחד שיבדקו אותו אם נימול או לא ולכן לא משקרי כיון שיש לבדוק אם הוא נימול. היום שיש הרבה שנמולים לשם בריאות או דת ולא בודקים לא הוי מלתא דעבידא לגלויי. ועוד דבאגור כ' דבזה"ז דאין סומכים על קפילא משום שמשקרי אנשי בזה"ז אפילו במלתא דעבידא לגלויי.

ה. עולי רגלים

אורח הבא מחוץ לארץ ממקום שרובם גוים המנהג שמיאין אותו ואין

הגר"ח מואלאזין בחוט המשולש (א:ה) דייק דלתוס' ור"ת הטעם שא"צ בדיקה מכיון שמתנהג כישראל חזקה שהוא יהודי וא"צ בדיקה. דרובא דליתא קמן שהדרך העולם שמי שמתלבש ומדבר ומתנהג כיהודי מסתמא יהודי. ולכן תוס' יודה דמי שאין מתנהג כיהודי שצריך לברר. לכן דוקא שמתנהגת כיהודית ואומרת שהתגיירה בב"ד כיון שהוחזקה בהתנהגותה כיהודית נאמנת (ש"ע יו"ד רסח:י) דכל שהוחזק שגר א"צ ראייה דסוקלים על החזקות אבל אשה שאינה מדברת יהודית (אידיש) אף שהתערבו יהודים בין הגוים כיון שבאה מרוב גוים גויה בפנינו לא נאמנת וצריכה גירות. ובחזו"א (אה"ע קיו:ח) כ' שעיקר הנהגה הוא מה שמפיקים אמן בלב כל רואיהם במשך ל' יום שהם יהודים משום שמתנהגים בדרכי ישראל. ע"כ. ובהיכל יצחק סימן יז כ' דהבא ממרחקים ואומר שהוא יהודי שנאמן דוקא באופן שנראה יהודי ובצירוף מלתא דעבידא לגלויי נאמן אבל כשאנו ניכר שהוא יהודי אינו נאמן בהצהרה וכ"ש כשאביו הוחזק לגוי. ע"כ ולפי"ז עולים שאינם מתנהגים כלל כיהודים לכ"ע אין להתייחס להצהרה לבד. דנהי דלתוס' א"צ בירור מ"מ בעינן הנהגה וללא ההנהגה ליכא חזקה.

אבל באגר"מ (אה"ע ו) כ' שאפילו אם בא חילוני כיון שיש חזקה שאין גוי מצהיר שהוא יהודי מפני האנטישמיות שבו וגם אין רוצה להיות יהודי משום

אין לו חזקת עולה רגל דתנועתו אינה מחייבת אותו להתנהג כיהודי ויודו תוס' לרמ"ה דאין ראייה שהוא יהודי. דדוקא בעולי רגלים שיש רובא דליתא קמן ורובא דאיתא קמן שיהודים אבל עולי רוסיה ואוקריינא הבורחים משדות הקרוב ובאים מרוב גוים רגלים לדבר שעלו ארצה מפני איכות החיים והטבות של סלי קליטה וכספים ופשוט דליכא רובא דליתא קמן או רובא דאיתא קמן בהצהרתם שיהודים. וע' בי"א (ז:א) שכשיש רגלים לדבר אין להאמין להצהרות ע"כ. דבהצהרתו זכאי להטבות וכדו' אינו נאמן באופן שמשיב עצמו בהצהרתו כגון שאומר שהוא כהן אינו נאמן שהרי מרויח מתנות כהונה ע"ז זה (רא"ש גיטין ה:חנ"י). וכן שמעתי ממו"ר הרב יעקב יוסף זצוק"ל שהתברר שיותר מרוב העולים מקבוצות כאלו לא היו יהודים. אלא עלו הצהירו שיהודים ואחר שקבלו את הסל קליטה ממשרדי הממשלה התנהגו כגוים ואין לחוש ליהדותם כלל. ולכן הגרע"י זיע"א הורה שלא להתיר לבא לקהל נדחים שעלו מארצות נכריות ללא בירור ואכמ"ל.

1. קבוצות שטוענים שהם יהודים כדי להצטרף לכלל ישראל

בי"א (ח:יא) דימה כאלו קבוצות למה דאיתא בעשרה יוחסין מי עדיפא ממני. נדון הגמרא שם הוא באופן ששניהם מודים שהם יהודים אלא שזה סבור שהוא מיחוס סולת נקיה והשני

צריך להביא ראייה שכל המשפחות בחזקת כשרות (ש"ך י"ד רסח:כא) דכל שלא הוחזק כגוי משיאין אותו מהא דזיל גלי (רמב"ן יבמות מה). וא"צ ב' עדים שאינו פסול אע"פ שאין משפחתו ידועה כל שידענו שמתנהג כיהודי ולא ידענו משפחתו מהא דבפ"ק דפסחים כל עולה רגל אכל לקדשים ללא ראייה. וכמו שהעולה לרגל יש רובא דליתא דקמן דיהודי דרוב העולים לפנינו יהודים. כמו כן רוב הבאים לקהילה יהודית ממקום אחר יש רובא דליתא קמן שיהודים דרוב אנשים העולים למקום המקדש בשעת הרגל יהודים וצריכים להתנהג כיהודים לפיכך חביבה א"י שמכשרת הגרים. אבל כשלא מתנהג כיהודי כ' באג"מ (אה"ע א:ח) דנערה שמוחזקת בנכרית ואומרת שהאמא יהודיה אינה נאמנת ודינה כנכרית גמורה לכ"ע ע"ש. גם בשבט הלוי (ח:רסג) דן בזוג שבאו לאמריקה וטענה האשה שהתגיירה ומתנהגת כחילונית וגידלה את בתה כחילונית שהיום יש לחוש לגירות מזוייפת ומש"כ ר"ת שנאמן במגו זה דוקא משום שכל המשפחות בחזקת כשרות וכל הבא לפנינו אם לא היה אומר כלום היינו סבורים שהוא יהודי כי מתנהג כיהודי. אבל מי שמתנהג כגוי וללא אמירתו היינו סבורים שהוא גוי לא שייך מיגו וסיים דמסתפינא להקל. ע"כ

לפי"ז תייר שבזמן הרגלים במקום לחגוג בבהכ"נ נמצא בא"י בסביבה של עכו"ם במסיבת שמתנהגים כעכו"ם רח"ל

בטענה שהם מכת היהודים שעליהם הראיה ואיננו יכולים בידים לטמעה. דמהרא"ש (קידושין ד:ד) נראה הטעם דכל המשפחות בחזקת כשרות משום שמשפחה שנטמעה נטמעה (קידושין עא) וכבר אבד זכרם. וע' חזו"א (א:יט). וי"ל דע"כ לא נחלקו ר"מ וחכמים בקידושין עב. כשכל משפחה קבלו חברות דר"מ חש למיעוטא וחכ"א דנטמעה. אבל לכ"ע אין מבטלין בידים משפחות (עדיות ח:ז). אבל אם התערבו במזיד אינם בטלים למי שעירב בעבורם. דבתוס' בגיטין סד. משמע דאשת איש שהתערבה ולא נודע מי היא אינה אוסרת את כל הנשים שבעולם ורק אסורה למשלח שביטל השליח עבורו.

לכן קבוצה העולה מחו"ל בהצהרה ממשפחה יהודית ומזרע יהודי ורצונם להתערב לכרם לישראל לכ"ע אין לקרבם בזרוע כל שעומדים במקומן ולא נטמעו. וידועים דברי הנו"ב דיבש ביבש אין מבטלין מדאו' דלא יתכן שיערב חתיכה שלישית האסורה עם שתי חתיכות ויאכל כל השלשה ויהא מותר מן התורה. וה"נ לא יתכן שאם יש שתי כשרים יקלוט ממזר או אפילו ספק ממזר לצרפם לשלש כשרים. דהא דנטמעה כ' בתוס' בניזיר יב. דכשאין האיסור ניכר במקומו ליכא קבוע ואזלינן בתר רובא. לפי"ז קבוצה דניכר מקומה ומתנהגת באופן נפרד מעם ישראל כהכותים וקראים לא נטמעה ואסורים לבא בקהל.

עיסה לו שבכה"ג לא קי"ל כר"מ אלא כחכמים דבבל כישראל דכל המשפחות בחזקת כשרות. לכן הפלאשים משפחה בחזקתה שהעיד עליה הרדב"ז ולא עדיף משפחה מאפריקה לאירופה דהגלות עבר על שניהם ואם נחוש לתערובת פסול בזו יש לחוש בתערובת פסול בזו ע"ש. וע' אור לציון ה (א:כד-כו).

אבל האגרות משה (יו"ד ד:מא, אה"ע ה:א) נראה דמחלק דדוקא ששתי המשפחות מודות שהם יהודים אמרינן מי עדיף אבל שקהל ישראל מטיל ספק אם קבוצה זו יהודית וקבוצה זו רוצה להכנס לקהל ישראל בזה לא מיירי הש"ס. דכל קבוצה מבחוץ אינה יכולה להצהיר שהיא משבט נדח ולטעון מי עדיף ממני. ואין מועיל עדות שלפני מאות שנה שרבו מוסמך העיד שהיה קהילת יהודים ביבשה הזו. תדע דלגבי הקראים לא אמרינן מאי חזית אלא כלל ישראל אין מכניס הקראים לקהל. וכמ"ש המבי"ט לגבי הקראים כיון שהם מגולים ועומדים צריכים גילוי ולא שייך בהם כיון שנטמעה נטמעה כיון שאין משפחתם עומדים בחזקת כשרות ע"כ. וה"נ י"ל לגבי קבוצות שניכרים בפנ"ע. דדוקא בשאר משפחות כשממזר ודאי שהתערב במשפחה כיון שאותה משפחה בחזקת כשרות אמרינן שהממזר בטל ברוב ואין רשאים לגלות אלא מאפשרים לממזר להתבטל ברוב במשך הדורות.

וכן י"ל לכל כת הניכרת שיש לה זהות שונה שרוצה להצטרף לכלל ישראל

ז. קבלת חברות

כשקיבל חברות ומתנהג ככשר יש לו חזקת כשרות שבא לפנינו. וע' באילת השחר קידושין עו. דהקילו בישראל דספק ממזר לקולא ולא בכותים דכגוים. לפיכך כ' הרמב"ן (קידושין עא.) עבד וכ"ש גוי אין לו חזקה דלא אמרינן נטמעה. ונמצא שישראל היחיד מהקבוצה שקיבל חברות לא איבד שם ישראל ויש לו חזקת כשרות דנטמעה לרמב"ן לא מדין ביטול דבנ"א לא בטלי אלא כל דפירש זיל בתר חזקת כשרות דמעיקרא.

ולכן בתשובות והנהגות (ה:שכו,כח ב:תרפה) מחלק בין קבוצה ליחידים דאין לומר על קהילה הניכרת דנטמעה אבל רפורמי מחו"ל שחזר בתשובה ורוצה לבא בקהל המנהג בא"י להתירם ואינם ככת הקראים כיון שאין להם קהילות נפרדות חופשי יחידי לפיכך בארה"ב שאין להם אפילו דת אין לחוש שהחרדים יקרבו לדתם ולכן מקבלים ומקרים אותם באהבה ולא מחזקין ריעתא כשחזרו בתשובה כשלא ידוע לנו שהוריהם היו פרוצים ביותר ע"ש. וע' בבנין אב (ד: עב) דדוקא בכותים שהמציאות היתה ברורה קבעו אותו כממזר ודאי, דלא כמ"ש במנחת יצחק (ג:מ) ע"ש לכן באופן שהרפורמים או קיבוצי החפשים נהפכו לתנועה נפרדת שפירשה מבני אל חי ח"ו דינם ככותים או כקראים האסורים לבא בקהל ישראל כמ"ש הגר"א (אה"ע ס"ס ד) לגבי קראים והרמ"א (אה"ע ס"ס ד) ומרן ביו"ד (רסז:מז) דצדוקי ככותי ודינו כעכו"ם.

הרמ"א בס"ס ד מחמיר כרבינו שמשון אפילו אם פירש אחד מהקבוצה וקיבל חברות דאפ"ה אסור. ונראה טעמו כמ"ש בתוס' דקבוע שאינו ניכר גזרו פירש שמא יקח מהקבוע וה"נ אפילו אם זה קיבל חברות ופירש בפנינו מהקבוצה גזרו אטו קבוע. וע' ביבי"א (ח:יב) ואור לציון ה (א:כב-כד) דמרן והרדב"ז פסקו כרבינו ברוך החולק על רבינו שמשון דיחיד שהתבולל ונמשך אחר דעת נפסדות כיו"ב לא איבד שם ישראל דאע"פ שחטא ישראל הוא כשקבל חברות.

ונראה דרבינו ברוך ס"ל כהרמב"ן בגיטין סד. שחולק על תוס' לפיכך כשפירש ובא לפנינו וקיבל חברות ניתר בס"ס. דהרמב"ן (גיטין סד.) דחה תוס' וס"ל והא דאשה שנתקדשה ע"י שליח לא אקבע איסור לכל הנשים שבעולם דכל אשה ישראלית הבא בפנינו להנשא בחזקת הנהגה של פנויה. דכל אשה ספק א' בגוף וספק א' בתערובת לפיכך לגבי המשלח לא הוי ס"ס דכלפיו הוי בזא"ז וחזקה ששליח עשה שליחותו קודם שמת השליח וכבר הוכרע החזקה ובני אדם לא בטלי. אבל לגבי כל אשה הבאה לפנינו שבשעה שדנים עליה יש ס"ס שמא לא עשה שליח שליחותו ושמא אינה קרובת אותה אשת איש.

לכן קבוצות כותים וקראים דנים אותם כספק פסולים דהתערבו בפסולים במזיד ואסור לישא מהם אבל זה שפירש

דעתיד להגלות בזמן קרוב משא"כ הבא מחו"ל. לכן עד א' שמעיד שהוא כהן אינו דבר שמתגלה באופן מידי ורק סומך על זה בעגונא דאתתא או בתרומה מדרבנן. לפיכך העולה ממקום רחוק כ' המהרי"ט שכיון שאין שיירא מצויה למקום שבא משם אין מלתא דעבידא לגלויי ולא נאמן בהצהרתו. דהבא ממקום רחוק לא שייך לקהילה לדייק ולנסיב.

ח. רובא דאיתא קמן מכריע ורוב דליתא קמן מברר

בקידושין עא. אמר ר' יצחק צדקה עשה הקב"ה עם ישראל משפחה שנטמעה נטמעה. ודעת רבי מאיר שיבא אליהו ויברר את הפסולים שבחזקת כשרים וקי"ל כרבי יוסי דחולק דאליהו יבא לעשות שלום. וכ' הרמב"ם (מלכים יב:ג) שמלך המשיח ברוח הקודש יברר מי כהן ומי שייך לאיזה שבט אבל לא יגלה את הממזרים אלא ישאיר אותם בחזקתם דמשפחה שנטמעה נטמעה. ומשמע שהעבדים שנטמעו יברר. וכ"ש הגוים. וכ' בקובץ תשובות (ד:קלו) דכ"כ הרמב"ן. והר"ן כ' דלא בשמים היא ומ"מ אליהו הנביא זכור לטוב יברר המציאות. ומתבאר דלרמב"ם רובא דליתא קמן בצירוף מלתא דעבידא לגלויי כמ"ש נמו"י (יבמות כח. בדפי הרי"ף) דהוי אגן סהדי המסור לחכמים ועדיף מרוב וחזקה ומועיל מדאו' אפילו לגבי יוחסין שצריך ראייה ברורה דרובא דליתא קמן בתורת עדות אבל רובא דאיתא קמן רק הנהגה.

לכן י"ל שהמנהג לקבל אורח הוא משום הסברה שמי עדיף אני ממך ובכל קהילה אפשר לברר ולכן הוי מלתא דעבידא לגלויי בצירוף רובא דליתא קמן שהאדם התנהג כיהודי בקהילה לשעבר וימשיך להתנהג כיהודי בקהילה החדשה. אבל הבא ממקום שלא התנהגו כיהודי למקום שהתנהגו כיהודים א"א לברר את זהותו ולא הוי מלתא דעבידא לגלויי. לכן במהרי"ט (א:קמט) הכריע שאדם הבא ממקום ידוע ומצהיר שיהודי נאמן אבל הבא ממקום רחוק כיון דלא הוי דבר העשוי להגלות אינו נאמן ע"פ עצמו אלא ע"י אחרים. וכ' בבאה"ט (ב:ד) דכ' בבית הלל דתקנת מדינת ליטא שהבא ממוסקווא ואין ידוע אם הוא ממשפחה יהודית שאין לישא אשה עד שיביא ראיה שהוא יהודי כי מן הסתם אין משפחות אלו כשרות אע"פ שמתנהגים כדת ישראל ויודעים בכל טוב היהודים צריכים ראיה להנשא.

והטעם שהבא ממקום רחוק אינו נאמן על עצמו כ' בב"ש (ד:לט) משום שעד א' אינו נאמן נגד הרוב או נגד החזקה והא דעד א' רק נאמן להתיר עגונה מחזקת אשת איש משום דדייקא ומנסבא ועבידא לגלויי. ומסקנת המראות הצובאות (עמ. כט) דלרמב"ם כשרות עדות אשה אינו אלא מדרבנן. לפ"ז הטעם דהרמב"ם שמחלק בין חו"ל לא"י י"ל לפמ"ש הריב"ש בסימן קפא דדוקא קידוש החודש הוי מלתא דעבידא לגלויי

מהמוחזק. וכן ראיית כמנאפים רובא דליתא קמן דהיה מכחול כשפפורת דהרובא דליתא קמן שיעור עדות המברר את האמת. לפיכך סוקלים כשרואים תינוק כרוך אחר אמו דזה מספיק עדות לברר לנו שזאת אמו. לפיכך ברובא דליתא קמן מוציאים ממון משא"כ ברובא דאיתא קמן דאין הולכים בממון אחר הרוב.

אבל רובא דאיתא קמן רק השערה סטטיסטית המסתברת דאינו מברר וליכא ידיעה ע"פ ראייה. לכן תינוק שהושלך מעיר ישראלית אע"פ שמסתבר שהוא יהודי מ"מ כיון דהוי רובא דאיתא קמן אין סוקלים ע"י דאין לנו ידיעה ע"פ ראייה. דלגבי או"ה הסתברות מסלק הספק ודינו כודאי אבל זהות צריך עדות ברורה לא השערה המסתברת. לפיכך בד"נ והצילו העדה מונע הכרעה ע"פ הרוב וכן לגבי זהות היוחסין אין הרוב מכריע דבמקום שצריך עדות אין מועיל רובא דאיתא קמן שהרי המיעוט בפנינו ורק במקום שסגי בנאמנות מועיל רובא דאיתא קמן. זהות כיוחסין וד"נ צריך עדות ולא מועיל רוב בפנינו בנפשות דאין ביטול באדם.

ט. אי אפשר להפוך גוי ליהודי
ע"י תרי רובי

וכל זה בודאי ישראל רק שלא ידוע יחוס משפחתו דרק בישראל התחדש הדין של חזקה כדמוכח משטמ"ק בכתובות טו. דלגוי אין חזקה. לכן הגמרא לא דנה

דע' בשערי ישר (ג:א) שכ' שברובא דאיתא קמן שהרוב מכריע ונותן לתערובת דין ודאי ומועיל בתורת ודאי לגבי איסור וטומאה אבל רובא דאיתא קמן אינו מועיל לענין נפשות ויוחסין דאין הולכין אחר הרוב דאיתא קמן במקום דבעינן עדות. וכל שאין לנו עדות שכשרים אסורים לבא קהל אפילו אם יש רק מיעוט פסולים בקראים. לכן כשבא אחד לפנינו ומצהיר שהוא יהודי הרובא דליתא קמן בירור וכשעבידא לגלויי מועיל ליוחסין ולדיני נפשות. תדע דאסופי רובא דאיתא קמן ואין דנין דיני נפשות דרובא דאיתא קמן הנהגה לדון על הרוב ולא על המיעוט. ולפיכך סוקלין על החזקות דהוי רובא דליתא קמן. אבל לרמב"ם לגבי דיני נפשות אין מועיל רובא דאיתא קמן. נמצא דלענין בירור רובא דליתא קמן עדיף אבל לענין פסיקת דין על ודאי רובא דאיתא קמן עדיף. לפיכך יוחסין כדיני נפשות דבעינן בירור מועיל רובא דליתא דקמן וסוקלין על החזקות עכ"ד השערי ישר.

התורה קבעה שרובא דליתא קמן הוא בירור בתורת ודאי כגון רוב בעילות אצל הבעל דהוי רובא דליתא קמן לזהות מי אביו. דרובא דליתא קמן שיעור ראיית עדות שצריך להעיד. וכמו שחזקה שאין אדם עושה בעילתו בעילת זנות הוי שיעור עדות דהמתייחד עם מחזיר גרושתו בעל לשם קידושין דהן הן עדי יחוד הן הן עדי ביאה. וכן חזקה דאין אדם פורע תו"ז ראייה להוציא ממון

חורין או גוי לישראל. יש לדון כל מקרה כשיקבלו חברות לפי מציאות שיברר לנו אליהו הנביא זכור לטוב מלאך הברית ויקבץ נדחנו מארבע כנפות הארץ ופינה דרך לפני ופתאום יבא אל היכלו האדון וגו'.

י. חובת הצלה וקירוב רחוקים

עכ"פ מוכח מהאג"מ וקובץ תשובות ושבת הלוי דלענין פדיון שבויים דתלוי באיסור מועיל עכ"פ רובא דאיתא קמן. ולכן בקוב"ת ואול"ץ ועוד כ' גבי עולי ברית המועצות דחייבים לקרבם ולחנכם למצות דמספק חייבים בפדיון שבויים לחומרא דספק נפשות להקל. ע"כ דלא מבעיא לרמב"ם דלענין פדיון שבויים חל חובה להצילם אלא נראה דגם לרש"י והרמ"ה סמכינן אחזקה דרש"י והרמ"ה ס"ל דצריך לברר במיעוט המצוי אין לסמוך על החזקה אבל בדליתא קמן סומכים על החזקה. לכן לענין פדיון שבויים צריך לחוש שיהודים דמדינא סומכים על מלתא דעבידא לגלויי וחזקה וסד"א לחומרא. וכ"ש עד אחד יכול לקבוע מציאות כמ"ש בשב שמתתא (ד:ח) וכיון שהוחזק סוקלים על ידו. לפיכך תערוכת אנשים בא"י שנתפסו אפילו בסביבה שמתנהגים כעכו"ם כיון דבני אדם לא בטלי חל חיוב הצלה על כל יחיד שפירש מהתערוכת דכל קבוע כמחצה על מחצה דמי וספק נפשות להקל וחל חובת הצלה ופדיון שבויים שלא בשעת מלחמה. וכבר הורה זקן

אף פעם על חשש גוי דהש"ס מיירי גבי משפחה שנטמעה דלרא"ש בטל הממזר בכשרים ולרמב"ן זיל בתר חזקת ישראל ולפיכך כל שלא קיבל חברות דינו כעכו"ם דאין לו חזקה. דלגוי אין חזקה. דהרמ"ה ס"ל דמי שאין לו חזקה משפחה לא אמרינן דנטמעה והב"ש ס"ל דהרמב"ם כהרמ"ה והמ"מ הסתפק. לתוס' נאמן להצהיר שהוא יהודי דרובא דליתא קמן לא מדין ביטול ברוב. דפשוט שאם יערב גוי עם שתי יהודים לא נוצר שלש יהודים דהמיעוט לא נהפך ע"י הרוב לעשות גוי לישראל ולא אמרינן נטמעה לגבי גוי אלא לגבי פסול ממזר שאבד שם ממזרות כשהתערב לקהל דשחורה אני ומום אין כך. אלא רובא דליתא קמן הוא מברר שמכל האנשים שבעולם כל מי שיבא לפנינו ומתנהג כיהודי ברור שהוא יהודי דסוקלים על החזקות ולכן הבא לפנינו ברור שיהודי נדח כשרים שהתכולל.

וע' בכתובות טז. וברמב"ם שאפילו ברוב ישראל לא נעשה יהודי. וע' ב"ש (ד:ג) דאפילו בתרי רובי א"א להפוך גוי ליהודי דאסופי בכל אופן צריך גירות. ופשוט דכל מ"ש הנו"ב דתרי רובי מעלה רק בכהונה כוונתו לאפוקי פסול משפחה לא לאפוקי פסול גוי. דתרי רובי רק מתיר את הממזרות משום דמדינא בחד רוב לאו ממזר דומיא דכהונה ודתרי רובי הוא משום מעלה ביוחסין. אבל אסופי צריך גירות מדינא ולא נעשה יהודי ע"פ רוב. ולכן המלך המשיח לא יהפוך עבד לבן

ואמר שהתגיירתי לרמב"ם חוששין שלא
התגייר בב"ד כשר אבל לתוס' נאמן
כשאינו משביח מקחו ושייך לברר. ג. מי
שיש לו חזקת ישראל א"צ להביא ראיה
כלל. ונאמן בהצהרתו כשאומר אני יהודי
או שהתגייר. ובא"י כשיש ב"ד קבועים
ואין חשש שמשביח מקחו אם אמר
שהתגייר נאמן משום הפה שאסר. ד.
המצהיר שהוא יהודי ואינו מתנהג כגוי
ספק נפשות להקל.

הגאון הרב יעקב קמינצקי זצוק"ל שאין
לפדות שבויים מהאויב על חשבון
המלחמה באופן שמסכן את העם או
לוחמיה. ורחמתי את לא רחמה ואמרתי
ללא עמי עמי אתה והוא יאמר אלקי. הנני
עשה חדשה עתה תצמח. ונודה לך שיר
חדש על גאולתנו ופדות נפשנו.

העולה לדינא. א. אדם בחזקת גוי צריך
להביא ראיה שהתגייר מדינא. **ב.**
מי שאין לו חזקת ישראל או חזקת גוי



נסים ונפלאות

בענין חיוב קריאת המגילה בלילה וביום וברכת שהחיינו ביום

הרב יהודה יאיר כהן

מח"ס אורה ליהודים ובסכת תשבו, ישיבה שיח חיים, גרייט ניק

מקור הענין

א] איתא בגמ' (מגילה דף ד.) ואמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, סבור מינה למקרייה בליליא ולמיתנא מתניתין דידה ביממא, אמר להו רבי ירמיה לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה. איתמר נמי, אמר רבי חלבא אמר עולא ביראה חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידם ה' אלהי לעולם אודך, ע"כ.

וכן פסק הרמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"ג) וז"ל, ומצוה לקרותה בלילה וביום, עכ"ל. והכי קיימא לן בשו"ע (סי' תרפו סע' א) וז"ל, חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום, עכ"ל.

מחלוקת ראשונים לגבי ברכת שהחיינו ביום

שיטת הרמב"ם

ב] ושוב ראיתי ברמב"ם הנ"ל דכתב

וז"ל, ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות וכו' בא"י אמ"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו, וכו', עכ"ל. הרי מבואר מלשוננו שחילק את ברכת הזמן, דביום אינו חוזר לברך אותה רק על מקרא מגילה ושעשה ניסים.

ויעוי' במגיד משנה (שם ד"ה ומברך קודם וכו') דביאר וז"ל, וכתב רבינו שכיון שבירך בלילה שהחיינו אינו חוזר ומברך ביום, והרי זה כסוכה שכיון שבירך זמן בלילה אינו מברך ביום, עכ"ל. וכ"כ תוס' הרא"ש (מגילה דף ד. ד"ה חייב אדם וכו') בשם הרשב"ם וז"ל, פרשב"ם שאין צריך לומר שהחיינו ביום כיון שאמרו בלילה, עכ"ל.

שיטת התוס' והרא"ש

ג] אולם, יעוי' בתוס' (שם ד"ה חייב) דכתבו וז"ל, אומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה לי כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה,

פסק הרמ"א (סי' תרצב סע' א) וז"ל, ויש
אומרים דאף ביום מברך שהחיינו, וכן
נוהגין בכל מדינות אלו, עכ"ל.

סברא לשיטת הרמב"ם

ד] ומוכח ממאי דפליגי הראשונים על
הרמב"ם דחוזר ומברך ברכת
הזמן ביום משום דעיקר קריאה ביום
דס"ל להרמב"ם דעיקר קריאה הוי
בלילה. ויעוי' בהגה"מ (שם אות ו) שצ"יין
את בעל הרוקח שס"ל כשיטת הרמב"ם.
ויעוי' בספר הרוקח הל' ברכות (סי' שסג)
דכתב בזה"ל, וקיבלתי מרבי ר"ח, כל
הברכות העתיד לעשות יותר או כל היום
ברכתו ב'ל', 'להתעטף בציצית', וכו', וכן
'לישב בסוכה', 'לעסוק בדברי תורה',
וכו'. אבל מקרא מגילה עיקר בלילה 'על
מקרא מגילה', אעפ"י שחייב לאומרה
ביום, עכ"ל.

נמצא מדבריו שנוסח ברכת "על מקרא
מגילה" ב'על' ולא "לקרוא את
המגילה" ב'ל', כי רק מברך ב'על' במצוה
שנמשכת ושיעשה אותה יותר בעתיד.
אבל מצות קריאת מגילה בלילה שאינו
נמשכת עוד יותר, אינו מברך ב'ל' אלא
ב'על' ואע"פ שחוזר וקורא המגילה ביום
מ"מ עיקר קריאתה בלילה.^א

והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו
הכתוב תחילה וגם עיקר הסעודה
ביממא הוא כדאמר לקמן (דף ז:): דאם
אכלה בלילה לא יצא י"ח, והכי נמי
משמע מדכתיב נזכרים ונעשים ואיתקש
זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא
אף זכירה כן, עכ"ל.

ונמצא מלשונם ב' ראיות דעיקר מצותה
ביום. חדא משום שלשון "יום"
נזכר ראשון בשיעור הכתוב. וגם, ממאי
דאמרינן בגמ' שעיקר הסעודה ביום ואינו
יוצא י"ח בלילה.

וכ"כ הרא"ש (מגילה פ"א סי' ו) בשם ר"ת
וז"ל, היה אומר רבינו תם ז"ל אף
על פי שבירך ברכת הזמן בלילה חוזר
ומברך אותו אף ביום, דעיקר קריאתה
הוי ביום יותר מבלילה, דהכי משמע
לישנא דקרא אקרא יומם, אע"פ שלילה
לא דומיה לי וקראתי בלילה, ביום תהא
עיקר הקריאה. וגם עיקר פרסומי ניסא
הוא ביום בזמן משתה ושמחה ומתנות
לאביונים ומשלוח מנות, עכ"ל.

ומבואר מדברי הרא"ש הנ"ל דס"ל
כדעת התוס' דחוזרין ומברכין
ברכת הזמן ביום אע"פ שכבר ברכו
בלילה, משום שעיקר קריאתה ביום. וכן

א. ובאמת, זהו הפשטות בגמ' (מגילה דף ד.) דאמר ריב"ל 'חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום'. שאם עיקר קריאתה ביום הול"ל 'חייב אדם לקרות את המגילה ביום וכן בלילה'. ועוד, שלשון 'לשנותה' אינה משמע שעיקר קריאתה ביום. ויעוי' בשאלות (ויקהל שאילתא סז) שכן משמע מלשונו וז"ל, ואע"ג דקרי לה מן אורתא מיחייב למתנייה בצפרא דאמר רבי יהושע בן לוי מצוה לקרותה בלילה ולשנותה ביום וכו', עכ"ל.

(דף כא:), והמאירי (דף ד. ד"ה חייב אדם וכו'), והרשב"א (דף ד. ד"ה חייב).

קושיא על התוס' והרא"ש

[ו] **אולם**, יש לתמוה על עיקר דברי התוס' והרא"ש דאיך פסקו לחזור ולברך שהחיינו על קריאת היום, הרי כבר ברכו ברכת הזמן על מצוה זו בלילה. ואע"ג דס"ל דקריאת היום היא עיקר קריאתה, מ"מ קריאת הלילה ג"כ נקראת מצות מקרא המגילה, וכבר בירך שהחיינו על מצוה זו, ולכן צ"ב על שיטתם.

ביאור הפנ"י ד"ש הברדל בין קריאת הלילה לקריאת היום

[ז] **ויעוי'** בפנ"י (מגילה דף ד. ד"ה בד"ה חייב אדם וכו') שתירץ וז"ל, פסק זה הובא ברא"ש (ס"ו ו) גם כן בשם רבינו תם, ורבים חולקים שאין לברך שהחיינו שני פעמים על מצוה אחת. ולענ"ד נראה דודאי עיקר חיוב קריאתה שתקנו לקרות כדינה היינו ביום דוקא דאז היה זמן הנס שנקהלו על נפשם, משא"כ לילה לאו שעת מלחמה וכו', והיינו דתניא נמי לקמן אין קורין את המגילה אלא משעת הנץ החמה ואוקמינן לה אדיממא לפי שהוא עיקר חיוב לכל אדם, משא"כ בלילה אינו אלא מצוה בעלמא ולא חיובא, ואפ"ה תקנו שיברך כמו בכל מצוה דרבנן, אלא דלענין זמן היה נראה לי שצריך לברך בלילה לאו משום קריאת המגילה לחוד אלא משום חובת היום כיון

ולפי הנ"ל י"ל שזהו גם ביאור טעמו של הרמב"ם שאינו חוזר ומברך שהחיינו על הקריאה ביום, דכיון דעיקר הקריאה היא קריאת הלילה, פשיטא דאינו חוזר ומברך שהחיינו על הקריאה ביום, ולכן פסק דאינו חוזר ומברך זמן ביום משום שעיקר קריאתה בלילה כשיטת הרוקח, ולהיפך משיטת התוס' והרא"ש.

שאר ראשונים במחלוקת זו

[ח] **הרי יש** לפנינו מחלוקת בין הרמב"ם והרוקח להתוס' והרא"ש מתי עיקר קריאתה והאם חוזר ומברך שהחיינו ביום. דלפי הרמב"ם והרוקח א"צ לחזור ולברך שהחיינו ביום שהרי כבר בירך בלילה והלילה הזמן של עיקר קריאתה. ועוד, משום דלא גרע מסוכה דכיון שכבר בירך זמן בלילה אינו חוזר ביום. וכ"כ הטור (ס' תרצב) שכן נוהגין לעשות.

אבל לפי התוס' והרא"ש בעינן לברך שהחיינו ביום ג"כ דעיקר מצותה הוא ביום. ואע"ג דברכת שהחיינו בסוכות יוצאים גם כאשר בירך קודם הרגל בשעת עשיית הסוכה כמבואר בגמ' (סוכה דף מו.), וא"כ לא יגרע שהחיינו דלילה משל קודם הרגל. אך מגילה שאני, דעיקר הנס היה ביום ולכן לא קבעו מצוות פורים שילוח מנות ומשתה רק ביום. ולכן ראוי לברך שהחיינו על המגילה ביום ולכוין לצאת גם על משלוח מנות וסעודת פורים. וכ"כ המרדכי (רמז תשפא), והר"ן (דף כא: ד"ה מנ"ח), והעיטור

רק ביום, כמו ציצית ותפילין ושופר ולולב, או רק בלילה, כמו אכילת מצה וספירת העומר. א"כ מאי שנא מצות קריאת המגילה שקוראין בלילה וביום.^א וי"ל ע"פ הגמ' הנ"ל דלחד מ"ד דרשינן דחיוב קריאת המגילה בלילה וביום מקרא "למען יזמרח כבוד ולא ידום ה' אלהי לעולם אודך", כלומר דכיון דקריאת המגילה היא כעין ברכת הודאה שאנו מודים ומשבחים לו יתברך על הנס שעשה לנו וזה שייך ביום ובלילה בלא הפסק כמו שאמר "ה' אלהי לעולם אודך", והוי כמו ק"ש ותפלה דנוהגין גם ביום גם בלילה.^א

שיטת האחרונים בנידון ברכת הזמן ביום

ט] ויעוי' בב"י (סי' תרצב ד"ה וכתב) דכתב וז"ל, וכתב ר"ת שאף ביום צריך לברך שהחיינו שעיקר מצות קריאתה ביום. כן כתבו התוס' (ד"ה חייב), והרא"ש (סי' ו'), והמרדכי (סי' תשפא) בפ"ק דמגילה (ד). אהא דאמר רבי יהושע בן לוי חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום, אבל הרמב"ם (מגילה פ"א ה"ג) כתב שאינו חוזר לברך שהחיינו ביום. וטעמו כדאשכחן בסוכה שמברך שהחיינו בלילה ואינו חוזר לברך ביום (סוכה מו). וכן פשט המנהג, עכ"ל. וכ"כ סדר היום (תפילת פורים) וההגהות מוהר"א

דעשאו חכמים כמו רגל ממש, דכתיב 'משתה ושמחה', ודברי קבלה כדברי תורה דמי, עד שלשיטת כמה פוסקים אין אבילות ואנינות נוהג בו כמו בשאר רגל, א"כ שפיר יש לברך זמן כמו זמן דרגל, ולמחר ביום מברכין זמן על מצות קריאת המגילה, כן נראה לי, עכ"ל.

הרי מבואר מדבריו ביאור יפה לשיטת התוס' והרא"ש. דמה שאמרו שקריאת היום העיקר, דיום היה עיקר זמן של הנס שנקהלו על נפשם, ואילו קריאת הלילה אינה אלא מצוה בעלמא. ובאמת, ברכת שהחיינו ביום אינו על הקריאה אלא על החג, כמו שאר רגלים דברכת הזמן בפורים דמי לברכת שהחיינו ברגלים.

וע"פ הנ"ל נמצא הבנה ברורה בשיטת התוס' והרא"ש. דלעולם יש חיוב לברך ברכת הזמן ביום דהיא עיקר קריאתה, ומה שמברכין גם בלילה לא על מצות הקריאה אלא על יומא טבא דפורים דכשאר רגלים דמי. ועל כן, אינו נחשב כמברך ב' פעמים שהחיינו על מצוה אחת.

קושיא על דין לשנותה ביום

ח] אמנם יש להבין היאך אפשר דמצוה אחת תנהוג גם ביום וגם בלילה, דהרי רוב מצות הן או שנוהגות

ב. ערוה"ש (סי' תרפז סע' א).

ג. ערוה"ש (שם).

הכל הולך אחר המנהג

יא] ונמצא לכאורה שרוב הפוסקים ס"ל שמברכין ברכת שהחיינו ב' פעמים, א' בלילה וא' ביום. אכן, מצאתי בכף החיים (סי' תרצב אות יג) דכתב וז"ל, ומיהו בטור כתב ואין נוהגין כן, משמע במדינות אשכנז אינם שוים. וכ"כ הלבוש (סע' א) דבפוזנא אין מברכין זמן ביום. וכ"כ מעשה רב (אות רלו). וגם הספרדים יש נוהגים לומר שהחיינו ביום כמו שכתב בשו"ת בית יהודה (ח"א בסופו דף קז ע"ד) ויפה ללב (ח"ב אות ד). וא"כ יש לילך אחר המנהג ונהרא נהרא ופשטיה, עכ"ל.

הרי לפ"ז יש מנהגים שונים בין הספרדים והאשכנזים לגבי ברכת הזמן ביום. ונמצא שכאו"א ילך אחר מנהגו, כמו שכתב הב"י בהקדמתו וז"ל, ואם בקצת ארצות נהגו איסור בקצת דברים אע"פ שאנו נכריע בהפך יחזיקו במנהגם כי כבר קבלו עליהם דברי החכם האוסר ואסור להם לנהוג היתר כדאיתא בפרק מקום שנהגו (פסחים דף נא.), עכ"ל.

בענין בן ספרד המתפלל אצל בני אשכנז לענין ברכת שהחיינו ביום

יב] הנה, מנהג בני ספרד בדרך כלל שלא לברך ברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום, ומנהג בני אשכנז לברך אף ביום. ויש לדון כשבן ספרד שומע מגילה בבוקר אצל בני אשכנז שבן אשכנז מברך ברכת שהחיינו אם יש לחוש להפסק בין הברכה להקריאה

אזולאי (לבוש או"ח סי' תרצב אות ב) שכן הוא מנהג בכל בני ספרד.

י] אולם, יעוי' בב"ח (שם ד"ה ומ"ש) דכתב וז"ל, כן כתבו התוספות והרא"ש והמרדכי משמו, דמדיליף לה רבי יהושע בן לוי דחייב אדם לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום, מדקאמר קרא (תהלים כב:ג) 'אלהי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי' משמע דהעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב בתחלה וקרא משמע נמי הכי, 'ולילה ולא דומיה לי' כלומר אף על פי שקורא ביום חייב נמי לקרות בלילה, ועיקר פרסומי ניסא הוי ביממא, וגם עיקר הסעודה ביממא היא כדאמרינן לקמן (סי' תרצה) דאם אכלה בלילה לא יצא, וכתוב (אסתר ט:כח) 'נזכרים ונעשים' ואיתקש זכירה לעשייה כדאיתא בפרק הקורא למפרע (דף יז.), והכי נמי איתקש מה עשייה ביממא אף זכירה כן, והכי נהוג, עכ"ל.

ומפורש מלשונו שיטת הראשונים (דהובא לעיל באות ג) דס"ל שחוזר ומברך שהחיינו ביום, ודלא כשיטת הרמב"ם דפליג עלייהו. ולפ"ז מבואר שפסק כמותם דאף שבירך ברכת הזמן בלילה חוזר ומברך ביום. וכ"כ הרמ"א (סי' תרצב סע' א), והמג"א (סי' תרצב ס"ק א), והלבוש (שם סע' א), והא"ר (שם אות ב), והחיי אדם (כלל קנה אות כד), והקיצור שו"ע (סי' קמא סע' יא).

כשעונה אמן על ברכת שהחיינו. ועוד, אם ענייה זה נחשבת לאמן יתומה.

וראיתי בשו"ת אור לציון (ח"ד פרק נד אות יג בהערות) דכתב שאפשר לבן ספרד לענות אמן על ברכת הזמן, שכן אף לבני ספרד אין זה בתורת ודאי שאין מברכים ברכת שהחיינו ביום, משום שיש מחלוקת הפוסקים בדיון זה. שלדעת רוב ראשונים (דהובא לעיל באות ה) חוזר ומברך שהחיינו ביום, משום שעיקר מצות קריאתה ביום. ולדעת הרמב"ם אינו חוזר לברך שהחיינו כיון שבירך בלילה, וכדאשכחן לענין סוכה, אלא שנהגו כדעת הרמב"ם שלא לברך. והיינו דפסק זה משום ספק ברכות, דסב"ל.

וכיון שהטעם שאין ספרדים מברכים כאן שהחיינו אינו אלא משום מנהג אבותינו שחששו לסב"ל, ולא משום דסבירא לן בודאי שאין כאן מקום לברכת הזמן והוי ודאי הפסק, כאן שכן אשכנז

שמנהגו לברך מברך ברכת שהחיינו, והיא ברכה ששייכת לענין ואינה ברכה שאינה קשורה לענין, ואפשר שהיא ברכה ראויה אף לבן ספרד, יש מקום לומר שכן ספרד יכול לענות אמן.

ומ"מ טוב במקום שאפשר כשבן אשכנז קורא לבן ספרד שיברך ברכת שהחיינו לפני ברכת מקרא מגילה וברכת שעשה ניסים, כדי שכן ספרד יוכל לענות אמן ללא חשש. ד

ועוד, כתוב בספר שלמי תודה (פורים עמ' רי) בשם הגר"נ קרליץ שכן ספרד יכול לענות אמן בנדרון זו משום שהיא מחלוקת ראשונים אם מברכים שהחיינו ביום. והמחבר שפסק לא לברך ברכת הזמן הוא בגלל חשש ברכה לבטלה, אבל אם בן ספרד נמצא במנין אשכנזי דמברכין ברכת שהחיינו, יענה. וכן דעת הגר"ח קניבסקי (אגרת הפורים פ"ג הערה קכט).



ד. ועי' בשו"ת אור לציון (ח"ג פ"ג אות ב) דכתב שאף שבני ספרד אינם מברכין על ההלל בראש חודש, יכולין לענות אמן על ברכת ההלל של בני אשכנז, ע"ש. ועוד, בנדרון כשבן ספרד קורא את המגילה לבן אשכנז, יברך בן אשכנז תחילה ברכת שהחיינו, ולאחר מכן יברך בן ספרד על קריאת המגילה.

בענין מילת "לקים" במגילת אסתר ובענין חסרות ויתירות במגילה

הרב יצחק ברוש

בית הוראה ליקוואוד

"לקים" עם יו"ד אחת, נידון דידן הוא בפעם השלישית (פסוק לא) "לקים את ימי הפורים האלה", האם כותבין ביו"ד אחת "לקים" או בשני יודיין "לקיים" [ויש לציין שמילת 'לקים' כתובה חמשה פעמים בכל התנ"ך, שלשה פעמים במגילת אסתר ופעם אחת במגילת רות, וביחזקאל, ושם נכתב "לקים" ביו"ד אחת, ואין בכל התנ"ך לקיים בשני יודיין רק (אולי) בנידון דידן].

והנה, כשמצאתי במגילה כשירה מילת "לקיים" בשני יודיין תיכף ראיתי שזה טעות, שבתיקון קוראים שהשתמשתי כתוב לקים ביו"ד א', וכשבדקתי בהרבה חומשים ונ"ך שנדפסו לאחרונה הלא המה: עוז והדר, ארטסקרול-מסורה, ברוכמן, תיקון קוראים "סימנים", קורן, נ"ך המאור, כפתור ופרח, חורב, ככולם כתוב לקים ביו"ד אחת ולא הביאו נוסח אחר. ואפי' בטבלא של שינוי נוסחאות שנדפסו בסוף הספר ג"כ לא נזכר כלום. ושוב בדקתי כמה מגילות שהוחזקו ככשירות וכולם

הנה בעת עברי על סדר המגילה נתעורר לי דבר פלא בענין מילת "לקים\לקיים" שכתובה במגילת אסתר, שכנראה אולי איזה טעות נפל בהמגילות וכמו שאבאר:

דהנה כתוב שלש פעמים במגילת אסתר מילת "לקים" פ' ט' פסוק' כה, כט, לא:

א. {פסוק כה} **לְקִים** עֲלֵיהֶם לְהִיּוֹת עֲשִׂים
אֶת יוֹם אֲרֻבָּעָה עָשָׂר
לְחֹדֶשׁ אֲדָר וְאֶת יוֹם חֲמִשָּׁה עָשָׂר בּוֹ בְּכָל
שָׁנָה וְשָׁנָה:

ב. {פסוק כט} וַתִּכְתֹּב אֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָה בַּת
אֲבִיחַיִל וּמֵרְדֳּכָי הַיְּהוּדִי
אֶת כָּל תִּקְוָה לְקִים אֶת אַגֶּרֶת הַפּוּרִים הַזֹּאת
הַשָּׁנִית:

ג. {פסוק לא} **לְקִים** אֶת יְמֵי הַפָּרִים הָאֵלֶּה
בְּזִמְנֵיהֶם כַּאֲשֶׁר קִים עֲלֵיהֶם
מֵרְדֳּכָי הַיְּהוּדִי וְאֶסְתֵּר הַמֶּלֶכָה וְכַאֲשֶׁר
קִיְמוּ עַל נַפְשָׁם וְעַל זֶרַעם דְּבָרֵי הַצְּמוּת
וְעַתָּה:

שני פעמים הראשונים (פסוקים כה וכת) אין בהם שאלה ולכו"ע כותבין

חדש בונציא שכתוב לקיים בשני יודיין, והנני חושש שנפלה טעות בנ"ך הזה ומאחר שהדפוס של הנ"ך הזה משנת רפ"ה הוא יותר נאה ומפואר מהנ"ך שהודפס בשנת רע"ח התחילו הציבור להשתמש בעיקר בזה, ומכאן (אולי) נתפשט שהרבה סופרים יכתבו כן.

ומזה יצאתי לעיין בתנ"ך שמלפני שנת רפ"ה וממה שמצאתי אין אף אחד שכתוב לקיים בשני יודיין לדוגמא תנ"ך שנדפס בשנת רמ"ח (1488) באטלי' שכנראה שזה הוא הדפוס הראשון של התנ"ך כתוב לקים ביו"ד אחת.

וכנראה שמזה גם נמשך ב"ספר המסורה" שמצאתי מגילת אסתר מהדורת נטר עם ה"מסורה" שנדפס בשנת תרי"ט שכתב "דין כתוב בתרין יודיין" ולכאורה זה ניתוסף לאחר שנת רפ"ה ע"פ הספרים שהתחילו לכתוב בשני יודיין כמו שכתבתי לעיל. ולעומת זה מצאתי בתנ"ך מהדורת לבוב שנדפס בשנת תרכ"ד (הרבה שנים אחר רפ"ה) עם ה"מסורה" ולא כתוב כלום במילת "לקים" וגם נכתב ביו"ד אחת, לכן יש לחשוש יותר שבמהדורת נעטער ניתוסף בטעות. וכשבדקתי (ע"י ידידי ה"מהדיר" של ספר קרית ספר להמאירי - על הלכות סת"ם) בכת"י של המסורה שמלפני שנת רפ"ה, לא כתבו במילת "לקים" מאומה וגם נכתב ביו"ד א', וכנראה שמישהו הוסיף במסורה כפי שעלה על רוחו, כידוע

נכתבו לקיים בשני יודיין ומאד תמהתי ע"ז איך ולמה הוא שכבל החומשים נכתב ביו"ד א' ורוב המגילות נכתב בשני יודיין.

לכן החלטתי לעיין בעוד מגילות וחומשים ישנים, וגם לעיין בספרים בענייני סת"ם לראות האם יהי' משהו שהעיר ע"ז.

הנה עיין ב"קסת הסופר" שכתב לכתוב בשני מילות הראשונות לקים, ובשלישי כתב לקיים, וכתב לעיין "בספר מסורה ברורה" [ויש לציין שהקסת הסופר שקיבל הסכמה מהחתם סופר הוא רק לחלק א' של הספר שהוא חלק ההלכות, אבל לחלק שני של הספר שהוא חלק החסירות ויתירות הדפיס לאחר כמה שנים וע"ז לא קיבל הסכמה].

ועיין בספר מסורה ברורה שכתב מילת לקיים (השלישי) עם שני יודיין בלי להסביר הטעם. ובדקתי בספרים שנרשם בשער הספר שממנו ליקט את דקדוקיו, ואף אחד מהספרים שברשימה לא כתבו מאומה על מילת לקים, זולת "ספר מסורה גדולה" שכתב בשני יודיין ולא הסביר איזה טעם בדקדוק מדוע כאן בשני יודיין.

והנה ההשערה איך ואיפה נפלה "טעות" במגילות הוא ממה שמצאתי נ"ך שנדפס בונציא בשנת רע"ח (1518) שכתוב לקים ביו"ד אחת. ושבע שנים אחרי כן בשנת רפ"ה (1525) הדפיסו נ"ך

ב"איזה ספרים" כתוב לקים אבל ברוב הספרים כתוב לקים ודו"ק). ומצאתי שהרב דוד יצחקי שליט"א הביא לשונו של הרב וואלף היידנהיים והוסיף הרב יצחקי בחצאי רבוע "וכן הוא בספר בן אשר ותנ"ך רש"ש ילין ובספרי תימן", עכ"ל.

ובדקתי בעוד כת"י ומגילות ישנים ומצאתי בכת"י לנינגרד שכתוב לקים ביו"ד אחת. ומגילת אסתר מכת"י עם פירוש רס"ג שנכתב בתימן כתוב לקים ביו"ד אחת ועוד הרבה שכתוב ביו"ד א'. וכן מצאתי מגילה שנכתבה לפני מאתים וחמישים שנה וכתוב ביו"ד א'. וכן בדקתי ע"י ידידי ה"מהדיר" של ספר קרית ספר להמאירי - על הלכות סת"ם ובדק בהרבה מגילות שלפני שנת רפ"ה וכולם נכתבו ביו"ד א'.

והנה איתא בשו"ע סי' תרצא סעי' ב' וז"ל, ודינה כספר תורה לענין הקף גויל וחטטות חתי"ן ותלית ההי"ן וקופי"ן וכל גופות האותיות בצורתן ובחסרות ויתרות. הגה: גם צריך וכו' ובדיעבד אין לפסול מגילה משום חסרות ויתרות, דלא גרע מהשמיט בה הסופר אותיות, דכשרה (הגהות מימוני פ"ב ואור זרוע), כמו שנתבאר סי' תר"צ סעיף ג', עכ"ל.

והנה עי' בקול יעקב (כף החיים, סי' תרצא סקט"ו) שנחלקו בשיטת מרן הבית יוסף האם חולק על הרמ"א שבדיעבד חסרות ויתירות פסול או כשר, המטה

שבמשך השנים ניתוסף ב"מסורה" הרבה דברים ממדפיסים כפי שעלה על רוחם, ולכן יש שינויים בספר מסורה אפילו באותה תקופה כמו שאנו רואים במהדורות נטר ולבוב. ולכן ברור שאחרי ספר מסורה כמהדורות נטר נמשך ה"מסורה ברורה" ואחריו ה"קסת הסופר", ולעת עתה לא מצאתי מי שהסביר ע"פ דקדוק את הגירסא של שני יודי"ן.

ועיין בספר "סדר ימי פורים" מהרב וואלף היידנהיים וצ"ל (אשר החתם סופר כתב עליו "החכם המפואר" ורעק"א כתב "הרבני המופלג המושלם") שכתב לכתוב לקים ביו"ד אחת וז"ל, לקים עליהם ביו"ד אחד לבד בכל הספרי וכ"י וכמוהו להלן פסוק כ"ט אין בו מחלוקת ורק לקים את ימי הפורים בפסוק ל"א מצאנו באיזה ספרי לקיים ביו"ד נעלם אחר הצר"י ואין משגיחין בהם כי כל לקיים שבכל המקרא ביו"ד אחד כתובין ואם איתא שזה יצא מכלל הוי ל"י לביעל המסורה להזכירו באחד המקומות, ועוד לקים היא ע"מ לאבד מבנין הכבד הדגוש ולא מצאנוהו בכל המקר' ביו"ד המשך אחר עי"ן הפעל, והרד"ק במכלול בבנין הפעיל הזכיר כמה תיבות הכתובים ביו"ד המשך אחר הצר"י בבנין הפעיל ולית חד מנהון בבנין הכבד הדגש. עכ"ל. הרי מפורש שע"פ דקדוק א"א לכתוב לקיים בשני יודי"ן ואם כן כותבין היו לבעלי המסורה להסבירו (ומשמע מדבריו שרק

וכיוצא שאין לומר הוי כהשמיט בה הסופר אלא כיון שהמגילה פסולה נמצא כל הקריאה הוי על פה ולא יצא, עכ"ל.

נמצא שבכל מקום שיש ספק ביתר לכאורה עדיף שלא לכתבו משום שלדעת החכמת שלמה והבית דוד ואפשר גם מרן סובר כן לפי הבית עובד שהבאנו לעיל שכתב שמרן מודה להרמ"א אבל אולי זה רק בחסר אבל לא ביתר, ופשוט.

ולכן לפי מה שנתבאר לעיל שזה שכתוב בהרבה מגילות לקיים בשני יודי"ן הוא טעות, יש לתקנו, ואין לברך עליו עד שמתקנו, ואף אם נאמר שאין זה טעות ויש "שני שיטות" כמו כמה מילים אחרות שבמגילה (בפניהם ולפניהם ועוד), אבל מאחר שהחכמת שלמה פוסל יתירות ואף אם נאמר שמרן המחבר ז"ל מודה להרמ"א אבל אולי זה רק בחסר אבל ביתר אולי סובר כהחכמת שלמה (כנ"ל), לכן לכאורה היה יותר טוב לכתוב לקיים ביו"ד אחת שזה חסר מלכתוב לקיים בשני יודי"ן שזה יתר שפסול לפי החכמת שלמה [ומרן], לכן אפי' אם נאמר שלא לחייב לתקן כל המגילות שנכתבו עד היום, אבל מכאן ולהבא בודאי יש להנהיג את הסופרים לכתוב לקיים ביו"ד אחת, וגם יש לשנות את ה"פראגראם" של בדיקת הקאמפיוטער שלקיים עם שני יודי"ן הוא טעות.

סוף דבר, שלא מצאנו נ"ך או תנ"ך או כתב יד מלפני שנת רפ"ה שכתוב

יהודה סובר שמרן פוסל והבית עובד סובר שמודה להרמ"א שבדיעבד כשר, עיי"ש.

והנה עי' בחכמת שלמה שחולק על הרמ"א ע"פ תוס' במגילה ז"ל, נ"ב, והנה אף שהרמ"א פסק כן בפשיטות, אין זה מוסכם, דהנה עיקר ראיות דין זה דביתירות נמי כשר, היא ממה דקיימא לן בהשמיט בה הסופר אותיות דכשרה, וסבירא ליה דיתר כחסר דמי בזה, והמעייין בתוספות פרק קמא דמגילה דף ט' [ע"א] ד"ה בשלמא תורה, שהביאו שם בשם הקונטרס, מוכח דסבירא ליה דשינוי גרע מחסרון, ואף במקום דחסר כשר שינוי פוסל, ואם כן יש לומר הוא הדין נמי בזה, אף דהשמיט בה הסופר אותיות כשרה, מכל מקום אם שינה וכתב יתיר פוסל, דזה הוי שינוי. ונהי דהתוספות תירצו תירוץ אחר, מכל מקום מידי ספיקא לא נפיק. **לכן נראה דבחסרות כשר, כמו שכתב הרמ"א כן, וביתירות פסולה מספק, ואם ליכא אחרת לא יברך עליה על כל פנים.** ועיין בחידושינו שם מה שכתבתנו בדברי התוספות הנ"ל, ודו"ק. עכ"ל.

וכדברי החכמת שלמה כתב הבית דוד (סי' תפח ד"ה ועוד נראה בא"ד) וז"ל, והטעם נראה דהתם הוי חסרון ומיתקן על ידי קריאה שקוראם הקורא על פה אבל הכא וכו' ומכאן יש ללמוד לכל פסול שיש במגילה כגון תיבות יתירות

לקיים בשני יודי"ן ורק אחר שנת רפ"ה
מצאנו שיש בנדפס מילת לקיים בשני
יודי"ן, ולא מצאנו מי שידבר בענין
ולהסביר ע"פ דקדוק לכתוב בשני יודי"ן,
כל זה אומר דרשוני, ושזה קרוב לודאי
שזה טעות גדול שנפל בהמגילות.

לא באתי ח"ו לפסול מגילות רק הכל
כתבתי בהשערות והנחות ולעורר
באתי במה שעלה במצודתי, ולכן הנני
מבקש שמי מהרבנים והאברכים שליט"א
שיש להם איזה מידע ע"ז אשמח מאד
לשמוע דבריכם.



בענין חיוב עמוד למגילה

הרב אהרן יחיה עזר

מח"ס אור השלחן הל' מזוזה, ומו"צ בקהל זכרון בנימין-כולל אהל רחל, ליקווד

[א] מקור

(בפירושו על מס' ידים פ"ג מ"ד) וההג' מיימוניות (הל' מגילה פ"ב אות נ') שצריך לשים את העמוד בסוף הספר כדי שכשפותחה יכול לקרות בה, כמו שמצינו במזוזה, ושכן מבואר בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) שהעמוד צריך להיות בסוף המגילה ולא בתחילתה, ודלא כהגירסא שלפנינו בבבלי (ב"ב יג:). וע"ע במה שכתבו ליישב את גירסת הגמרא שלנו. וכן דעת ספר התרומה (סימן רב) וסמ"ג (עשין סימן כה) והאגודה ועוד ראשונים שהביא המהרי"ל (מנהגים, פורים ס"ק טז).

[ג] לדינא

הטור (סימן תרצא ס"ב) פסק כדברי הבבלי בב"ב וז"ל, "וצריכה עמוד בראשה וחלק בסופה כדי להקיפה בו הכל כספר תורה". אמנם הבית יוסף (שם) כתב שמנהג העולם לעשות העמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו, והטעם ע"פ תוספות והרא"ש וההג' מיימוניות הנ"ל, שמקשים על גירסת הגמרא, ועוד טעמים. ומכל מקום, כתב המהרי"ל (מנהגים פורים ס"ק טז), והובא גם בדרכי משה (ס"ק ו), שמנהגם שלא לעשות עמוד למגילה כלל, והסביר שם שהטעם

בגמרא (ב"ב יג:) פליגי תנאי אם מותר להדביק תורה נביאים וכתובים ביחד או לא, ודעת ר' מאיר שמותר להדביק את כולם יחד, ודעת ר' יהודה שמותר רק תורה בפני עצמה, נביאים בפני עצמן וכתובים בפני עצמן, ודעת חכמים שכל אחד ואחד בפני עצמו, והיינו שכל ספר וספר שבתוך התנ"ך צריך להיות בספר בפני עצמו. ובסוף העמוד (שם יג:) אי' בגמרא "ת"ר הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד מדבק ועושה בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי לגול היקף" וכו'. וכן בהמשך הגמרא (יד.) גם מבואר ששאר ספרים צריכים עמוד וגוללים אותם מתחילתן לסופן, וספר תורה עושה לו שני עמודים וגוללם לאמצעיתו.

[ב] עמוד בסופה או תחילתה

ונחלקו הראשונים (רש"י, תוס' ועוד ב"ב שם) אם צריך לשים עמוד בתחילת המגילה או בסופה, וכן עיין בשינוי הגרסאות בגמרא ובראשונים בזה. ולמעשה, דעת תוספות (שם) והרא"ש

מחלוקת בזה אם מעכב בדיעבד וכבר קרא במגילה שאין לה עמוד יש למצוא אחרת עם עמוד ולקרוא שוב בלי ברכה.

וע"ע בחזון עובדיה (פורים עמ' רמ"ב-רמ"ג) שדעתו שבשעת הדחק שאין מגילה אחרת, אפשר לברך על מגילה שאין לה עמוד, אבל צריך להשתדל בכל עוז לקחת מגילה עם עמוד. מיהו מצאתי באור לציון (ח"ד עמ' שלד) שפסק שודאי צריך לקחת מגילה עם עמוד בסופה אבל באופן שאין לו יקרא בה, אבל אין לברך, ולחוש לדעת מרן והשלחן גבוה שפסולה. וכן נראה לדינא שבלית ברירה יקרא בלא ברכה.

למנהגם הוא "משום דאית למ"ד (מגילה ז.) מגילת אסתר לא נתנה לכתוב על ידי הנבואה ולא מתקריא 'ספר', וראיה, דאין אנו נזהרים מליגע בה ערום כמו בספר תורה, דכל הנוגע בה ערום נקבר ערום בלא מצוה, ר"ל בלא אותה מצוה". ועיין בב"ח וט"ז שאביאם לקמן שכתבו עוד טעם למנהגם דלא לעשות עמוד למגילה.

לדינא נפסק בשלחן ערוך (או"ח סימן תרצא ס"ב) וז"ל, וצריכה עמוד בסופה, ועל זה הגיה הרמ"א שנהגו שלא לעשות לה עמוד כלל כמהרי"ל.

ד] מנהג הספרדים

הרבר פשוט שצריך לקחת מגילה עם עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו, שכן דעת רוב הראשונים, וכן פסק מרן בשלחן ערוך כנ"ל. עוד הובא כן גם ע"פ האר"י ז"ל בספר פרי עץ חיים (שער כח, חנוכה ופורים פרק ו'). וכ"כ שו"ת הרשב"ש (דוראן, סימן תקעט) והוסיף שאינו מעכב בדיעבד שהעמוד שם רק לנוי. גם בערך לחם (להמהריק"ש תרצ"א סעיף ב') כתב שאינו מעכב בדיעבד, ועיין שו"ת פני אהרן (אמריליו, או"ח סימן יא) שדעתו שאינו מעכב בדיעבד בס"ת וא"כ ה"ה במגילה, וע' מטה יהודה (ס"ק ח'), רוח חיים (תרצ"א ס"ג), שיירי כנה"ג (הגב"י אות ה'), שלחן גבוה (תרצ"א סק"א) שמדבריו נראה שמעכב בדיעבד. ובקול יעקב (בעל כה"ח תרצ"א ס"ק כ') פסק שכיון שיש

ה] מנהג האשכנזים

הבאנו לעיל שדעת המהרי"ל וד"מ והרמ"א שהמנהג שלא לעשות עם עמוד, וע"ש הטעם. וכן כתבו הב"ח (ס"ק א') והט"ז (ס"ק ב'), והביאו טעם נוסף למנהגם והיינו שכיון שיש מחלוקת אם עושין העמוד בסופה או תחילתה ע"כ לא נהגו כלל לעשות ושב ואל תעשה עדיף. ועיין בשלחן גבוה (שם) שמקשה טובא על טעמים אלו. ובכל אופן עיין בגר"א (ד"ה גם) שכתב על הרמ"א שהוא תמיה גדולה, וצע"ג. וכן הביאו המשנה ברורה (ס"ק טז) בלי חולק. וע"ע בספר נזירות שמשון (בלוך סי' תרצ"א סק"ב) שכתב שהחרד לדבר ה' יעשה עם עמוד בסופה. וכ"כ בארחות חיים (ספינקא כהנא ס"ק ו') והמשנת סופר (פכ"ח ס"ג), ע"ש.



בענין מגילה שאין לה עמוד בסופה

הרב מנחם עובדיה

כולל יחוה דעת, ירושלים ת"ו

וברף יד ע"ב איתא, אמר רב אחא בר יעקב ספר עזרה לתחילתו הוא נגלל. ע"כ.

ופרש"י (ברף יד ע"ב ד"ה לתחילתו הוא נגלל), אין לו אלא עמוד אחד ונגלל מתחילתו לסופו. ע"כ.

מבואר שרש"י הולך וסובר בכל המקומות, שספר נביאים וכתובים וכן ספר תנ"ך, עושה לו העמוד בראשו ונגלל מתחילתו לסופו, וספר תורה עושה לו ב' עמודים, אחד בראשו ואחד בסופו, ונגלל לאמצעיתו.

ב] והנה התוספות (ברף יג ע"ב ד"ה ועושה בראשו) כתבו לתמוה על פרש"י, מהא דתניא במסכת סופרים (פ"ב ה"ה), כל הספרים נגללין לתחילתן. וכן תני (שם בבא בתרא יד ע"ב) גבי ספר עזרה שלתחילתו הוא נגלל. וכן גבי מזוזה (מנחות לא ע"ב) אמרינן שגוללין אותן לתחילתן. ועוד דבהדיא גרסינן בירושלמי (בפרק קמא דמגילה פ"א ה"ט) עושה אדם עמוד לספר (תורה) בסופו. וא"כ איך פירש רש"י הכא שעושה עמוד בראש הספר. וכן כתבו לתמוה על פרש"י עוד ראשונים.

א] איתא בגמרא בבא בתרא (יג ע"ב), ת"ר הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מדבק, ועושה [פי' ומניח] בראשו כדי לגול עמוד, ובסופו כדי לגול היקף. ע"כ.

ופרש"י (ברף יג ע"ב ד"ה כדי לגול עמוד) מניח קלף חלק לגלול על גבי עמוד של עץ שהספר נגלל עליו. (ובד"ה ובסופו כדי לגול היקף) בסופו מניח חלק גדול, כדי לגלול בו כל הקיפו, שאין עושה שני עמודים לגלולו לאמצעו, כמו שאנו עושין לספר תורה, אלא גוללו מתחלתו לסופו, וכורך החלק על כל ההיקף. ע"כ.

וברף יד ע"א איתא בגמרא, ורמינהי, תחילת ספר וסופו כדי לגול (קס"ד חד שיעורא יהיב ליה לתחילתו וסופו. רש"י), כדי לגול מאי, אי לגול עמוד קשיא היקף, אי כדי לגול היקף קשיא עמוד. אמר רב נחמן בר יצחק לצדיק קתני. רב אשי אמר כי תניא ההיא בספר תורה, כדתניא כל הספרים נגללין מתחילתן לסופן וספר תורה נגלל לאמצעיתו, ועושה לו עמוד אילך ואילך, אמר רבי אליעזר ברבי צדוק כך היו כותבי ספרים שבירושלים עושין לספריהם (לספרי תורה. רש"י). ע"כ.

וראה שם במסכת סופרים (מהד' קרן רא"ם) בנוסחת הגר"א של הברייתא בזה"ל, מניחין בסוף הספר כדי להקיף עמוד, וצריך לעשות עמוד בסופו, וצריך להניח בתחילתו כדי להקיפו, ובתורה צריך לעשות עמוד מכאן ומכאן, ולפיכך גוללין הספר לתחילתו, ובתורה לאמצעיתו, וכו', הגה, וכן הוא בירושלמי (מגילה פ"א ה"ט), גוללין הספר לתחילתו, ותורה לאמצעיתו. ע"כ.

ובפירוש מקרא סופרים על נוסחת הגר"א פירש, באות א (ד"ה מניחין בסוף הספר), של נביאים וכתובים, עור חלק בלי כתיבה, שיעור כדי להקיף על העמוד. ובאות ג (ד"ה וצריך להניח בתחילתו), עור חלק בלי כתב, שיעור כדי להקיף בו כל הספר כשהוא גלול על העמוד שבסופו. ובאות ה (ד"ה ולפיכך), כיון שאין בנביאים אלא עמוד אחד בסופו, גוללו מסופו לתחילתו. ע"כ.

וכן עיין שם בפירוש הנחלת יעקב (ד"ה עושה עמוד) שפירש כן. [ומה שכתב (בד"ה מניחין) בזה"ל, ר"ל מניח קלף חלק בסוף הספר כדי לגלול על גבי עמוד של עץ שהספר נגלל עליו, כן כתב רש"י בבבא בתרא יג ע"ב (ד"ה כדי לגלול עמוד). עכ"ל. אין זה מדויק שהרי לפרש"י (שם בב"ב) יש לעשות העמוד בראש הספר, ולא בסופו, וצ"ל שמה שכתב שכן כתב רש"י היינו רק על מה שכתב שמניח קלף חלק כדי לגלול עליו עמוד של עץ].

אמנם בפירוש הנחלת אריאל (שם) מפרש את דברי הברייתא כפי שיטת

ועל כן פירש ר"י דיש לגרוס (בברייתא דף יג ע"ב) להיפך, "ועושה בראשו כדי היקף ובסופו כדי לגלול עמוד". ע"ש. וכן נראה שגרס הרא"ש (סי' נב) שכתב וז"ל, ת"ר הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים מדבק ועושה לו כדי היקף מתחילתו וכדי לגלול עמוד בסופו. ע"ש. הרי שהרא"ש גרס בברייתא (בדף יג ע"ב) שעמוד בסופו. וכ"כ בפירושו על המשניות ידים (פ"ג מ"ד). וכן רבנו שמשון משאנץ בפירושו על המשניות (שם) בישוב ראשון, וכ"כ התוס' ישנים (יד ע"א, בשם ר"ת), וכ"כ המרדכי (מנחות סי' תתקס), וכ"כ בספר התרומה (סי' רב), וכ"כ הסמ"ג (עשין כה) שכן עיקר הגירסא.

ג] והנה מה שרצו התוס' ועוד ראשונים להביא ראיה מהברייתא במסכת סופרים (פ"ב ה"ה), שם תני בזה"ל, מניחין בסוף הדף כדי להקיפו, עושה עמוד בסוף הספר בתחילה כדי להקיפו ואין צריך לעשות כן בתחילתו, ובתורה מכאן ומכאן, לפיכך גוללין הספר לתחילתו, ולתורה לאמצעיתו. ע"כ.

ולשון הברייתא נראה מגומגם. וראיתי במפרשים על מסכת סופרים (מהד' קרן רא"ם), שיש שפירשו בדברי הברייתא, שהעמוד בסופו, וגוללו מסופו לתחילתו, וכפי שאכן הבין הר"י את הברייתא. ויש שפירשו בדברי הברייתא, שהעמוד בראשו, וגוללו מתחילתו לסופו, וזהו כפי שיטת רש"י בפירושו על הברייתא (בבבא בתרא יג ע"ב).

י"ל שהרואה בפירושו יראה שלא גרס הנחלת אריאל מילים אלו בסיפא אלא גרס "לפיכך גוללין הספר תורה לתחילתו". ובשינויי נוסחאות התם מבוואר שאכן יש ספרים כך הייתה הגיסרא בהם. ע"ש. ודו"ק.

ועיין להגאון רבי שלמה גאנצפריד בספרו פני שלמה (בבא בתרא יג ע"ב ד"ה ועושה בראשו) שכתב, דאם באנו לדייק מלשון הברייתא במסכת סופרים, משמע משם כפרש"י. ע"ש.

ובאמת שהמעין היטב בשינויי נוסחאות (במהד' קרן רא"ם שם), יראה שפירוש דברי הברייתא במסכת סופרים, תלוי בנוסחאות שיש שם, שיש שמתוך גירסתם יוצא שהעמוד בסופו, ויש שמתוך גירסתם יוצא שהעמוד בתחילתו. **ד] איברא** שעל מה שכתבו התוס', "דתניא במסכת סופרים כל הספרים נגללין לתחילתן", הביאו ע"ז בהגהות וציונים מהד' עוז והדר, שבכת"י ובדפו"ר הגירסא בתוס' הוא "דתניא בסמוך", והיינו הברייתא שהביא רב אשי לקמן בסמוך (דף יד ע"א). אמנם לפנינו הגירסא בגמרא שם הוא, "כל הספרים נגללין מתחילתן לסופן". ברם צ"ל שלפי גירסא זו בתוס', אכן היתה להם בברייתא שמביא הגמרא (בדף יד ע"א) הגירסא כן, "כל הספרים נגללין לתחילתן". ושוב ראיתי בפירוש השדה יהושע על הירושלמי (מגילה פ"א ה"ט ד"ה ועושים) שכתב, דאפשר שהיה לר"י הגירסא שם "לתחילתם מסופם". ע"ש. ואכן כך

רש"י שיש לעשות את העמוד בראש הספר, דהנה כתב הוא (בד"ה בתחילה), אף אם לא שייר בסוף העמוד, צריך לתפר לו עמוד כדי להקיפן. פירוש אחר, בתחילה דוקא, אבל בדיעבד כשר אם לא הניח. ע"כ. (ובד"ה הקיפו), מניח חלק גדול כדי לגול בו כל הקיפו, שאין עושין ב' עמודים לגוללו לאמצעו כדרך שאנו עושין לס"ת, אלא גוללו מתחילתו לסופו, וכורך החלק על כל ההיקף. ע"כ. (ובד"ה ואין צריך לעשות כן), חלק כדי היקף בתחילתו, רק כדי לגול עמוד של עץ שהספר נגלל עליו. עכ"ל.

ואין להקשות על הנחלת אריאל מה שבתחילת דבריו הביא דברי הירושלמי (מגילה פ"א ה"ט) דאיתא התם, "ועושה עמוד לספר בסופו וכו' לפיכך גולל הספר לתחילתו", דמשמע כפירוש ר"י (והר"י בתוס' להדיא הביא הירושלמי כראיה לדבריו). שכבר כתב השדה יהושע על הירושלמי (ד"ה ועושים) שכתב ליישב רש"י, דשמא סובר רש"י בביאור הירושלמי, כמו שפירש הוא בגמרא בבבא בתרא (דף יד ע"ב ד"ה לתחילתו הוא נגלל) גבי ספר עזרה, דמאי דתני "לתחילתו" היינו מתחילתו, וה"ה הכא בירושלמי, ומה שאמרו עוד בירושלמי "ועושים עמוד בסופו", לאו דוקא סופו ממש, אלא הכוונה בקצה אחד. ע"ש.

וכן צ"ל על מה דאיתא שם בברייתא במסכת סופרים בסיפא, "לפיכך גוללין הספר לתחילתו", שלכאורה משמע שלא כפרש"י, וצ"ל כנ"ל. ועוד

וכ"ה בשטמ"ק. והן אמת שבמסכת סופרים שלפנינו (בפ"ב ה"ו) איתא "גוללין הספר לתחילתו", אבל הלשון שם בברייתא מגומגם, ואם באנו לדייק מהברייתא כפי שהוא לפנינו, משמע משם כפרש"י. אלא שעדות הרמב"ן נאמנה (שגרס "סופן לתחילתן" כנ"ל). וכ"כ הרשב"א בשטמ"ק, שבמסכת סופרים שהיא מקובלת אצל כל ישראל תני "כל הספרים נגללין סופן לתחילתן". עכת"ד הפני שלמה. (וכן הר"ן בחידושו דף יג ע"ב, גרס במסכת סופרים "מסופן לתחילתן". ע"ש).

ומה שכתב הפי שלמה, בזה"ל, לולי דמסתפינא הייתי אומר דט"ס נפל בהתוס' וצ"ל "דתניא במסכת סופרים כל הספרים נגללין סופן לתחילתן". ע"כ. כוונתו בזה שהתוס' רצו להקשות דוקא ממסכת סופרים ולא מהברייתא בסמוך, מפני שבברייתא איתא "כל הספרים נגללין לתחילתן", ולשון זה אינה ראייה מוכרחת שהעמוד בסופה (עכ"פ לרש"י), שהרי רש"י (בדף יד ע"ב ד"ה לתחילתו הוא נגלל) גבי ספר עזרא דאיתא "לתחילתו הוא נגלל", מפרש התם דהיינו שנגלל מתחילתו לסופו, וא"כ ה"ה הכא דאיתא "נגללין לתחילתן", יפרשו שהיינו מתחילתן לסופן. אבל במסכת סופרים איתא "נגללין סופן לתחילתן", ובלשון זה נעל בפניו שערי הפרשנות, ולא יוכל לפרשו בשום אופן אחר, חוץ ממשמעותו, דהיינו שנגלל מהסוף להתחלה, והיינו שהעמוד בסופה. ולכן עדיף ליה להתוס' להקשות על רש"י

מצאתי בהרבה ראשונים שגרסו הכי שם, וכ"ה ברבנו שמשון משאנץ (בפירושו על המשנה ידים פ"ג מ"ד), וכן בפירוש הרא"ש (שם) ובפסקיו (סי' נב), וכן בחידושי הר"י מיגש (כ"ב שם), ובחי' הרמב"ן (כ"ב ד"ה הא דתניא), ובחידושי הרשב"א (כ"ב יג ע"ב ד"ה הא דתניא הרוצה), ובחי' הריטב"א (כ"ב ד"ה כך), ובחי' הר"ן (יג ע"ב, ויד ע"א), ובנימוקי יוסף (דף ט ע"א מדפי הרי"ף), ובספר התרומה (סי' רב), ובמרדכי (מנחות סי' תתקס), ובסמ"ג (עשין כה), ובספר האשכול (הל' ס"ת).

שוב ראיתי להגאון רבי שלמה גאנצפריד בספרו פני שלמה (כ"ב דף יג ד"ה ועושה בראשו), שהקשה על הר"י שבתוס', דאיך מקשה על רש"י מברייתא במס' סופרים דאיתא התם "כל הספרים נגללין לתחילתן". הא בסמוך (בדף יד ע"א) איתא בברייתא "כל הספרים נגללין מתחילתן לסופן", וזהו ממש כפרש"י. וכתב שנראה ברור דהתוס' גרסו בהאי ברייתא בסמוך, "כל הספרים נגללין לתחילתן", וכמו שהעתיק הרא"ש וכל הראשונים ז"ל. ע' ר"י מיגש ורמב"ן, ושיטה מקובצת, וכ"נ ברי"ף. אלא דלפי זה לכאורה יש להקשות, מדוע הקשו התוס' על רש"י ממסכת סופרים, ואמאי לא הקשו מברייתא הנזכרת בסוגיא כאן, וכמו שבאמת הקשו יתר הראשונים מהאי ברייתא דבסמוך. וכתב הפני שלמה דלולי דמסתפינא הייתי אומר דט"ס נפל בהתוס' וצ"ל "דתניא במ"ס כל הספרים נגללין סופן לתחילתן", וכמו שכתב הרמב"ן

ה] וראוה בפירוש הגאון רבי חיים קניבסקי על מסכת ספר תורה (פ"ב ה"ה) הנקרא "קלף", ועולה מדבריו ג"כ בפירוש הברייתא התם, שבספרי נ"ך יש לעשות העמוד בסופן, וגוללין לתחילתן. ע"ש.

וראוה עוד שם במסכת סופרים נוסחא שניה (פ"ב הלכה כה), דתני בזה"ל, מעשה בספרים ירושלמיים שהיו להם עמודים בסופן. ע"כ. וביאר הגר"ק (שם ד"ה בסופן), ולא בתחילתן, דס"ל דהספר נגלל לתחילתו, ואין צריך עמוד אלא בסופו. ובגמרא (כ"ב יד ע"א) מוקי לה בשאר ספרים שנגללין לתחילתן כגון נביאים וכתובים, אבל ספר תורה נגלל לאמצעיתו. עכ"ל.

ולכאורה מדברי הברייתא הללו יוצא שנים דלא כפרש"י. הא', דלהדיא איתא דעמוד בסופה. והב', דרש"י בדף יד ע"א ד"ה לספריהן) פירש על מה דאיתא בגמרא אמר רבי אליעזר ברבי צדוק כך היו כותבי ספרים שבירושלים עושין לספריהם, דקאי על ס"ת שנגללין לאמצע ועושין להן ב' עמודים. והכא בברייתא תני כן להדיא על הספרים דהיינו ספרי נ"ך, שהיו עושין להן עמוד אחד בסופה, וכפשטות משמעות לשונו של ר' אליעזר ברבי צדוק "ספרים".

(ואולי באמת שניהם אמת דקאי על גם על ס"ת, וגם על ספרי נ"ך. אבל עדיין צ"ב למה פירש רש"י שקאי דוקא על ספרי תורה, ולא על מה דקתני התם

ממסכת סופרים, מאשר להקשות מהברייתא בסמוך. כנ"ל כוונתו פשוט.

ויש להעיר על דברי הרב פני שלמה, דמה שכתב בסוגריים שכן נראה ברי"ף שגרס "כל הספרים נגללין לתחילתן", תמוה, הרי להדיא כתב הרי"ף (דך ט ע"א) גבי תנ"ך מדובק כאחד, ומניח כדי לגול עמוד בתחילתו, וכדי היקף בסופה וכו', תניא כל הספרים נגללין מתחילתם. ע"כ. וזהו ממש כהגירסא שלפנינו, וכפרש"י. (וכן ראה בערוך השלחן סי' תרצא אות ז בסוגריים, שכתב דהרי"ף גורס כרש"י וגורס דמתחלתו הוא נגלל, ולא לתחלתו, וא"כ להרי"ף ולרש"י העמוד בתחילתו. ע"ש).

והנה בחידושי הרמב"ן (יד ע"א) כתב וז"ל, הא דתניא כל הספרים נגללין לתחילתן פרש"י ז"ל מתחילתן לסופן, ומתניא קשיתה וכו'. ע"ש. וכן הר"ן בחידושו (שם) כתב, וקשיא דהא תניא בסמוך כל הספרים נגללין לתחילתן, ואע"פ שכבר נשמר מזה רש"י ז"ל ופי' דכי קתני לתחלתן, מתחלתן לסופן קאמר וכו'. ע"ש. וכן בפירוש הר"ש על המשניות (ידים פ"ג מ"ד) כתב תוך דבריו בזה"ל, ועוד דבההיא שמעתא גופא תניא כל הספרים נגללין לתחילתן אע"פ שפירש שם בקונטרס מתחילתן לסופן. ע"ש.

ובאמת שלא מצינו לפנינו רש"י שיכתוב כן, שהרי אדרבה כך היתה כבר הגירסא בגמרא שלפנינו, כמו שלפנינו. רק פירש כן בגמרא גבי ספר עזרה בדף יד ע"ב (ד"ה לתחלתו הוא נגלל), וכנ"ל.

ספר עזרה, דמאי דתני "לתחילתו" היינו מתחילתו, וה"ה הכא בירושלמי, ומה שאמרו עוד בירושלמי "ועושין עמוד בסופו", לאו דוקא סופו ממש, אלא הכוונה בקצה אחד. ע"ש.

[ז] **והנה** התוספות (ב"ב שם) הביאו עוד בשם הרשב"א [הוא רבנו שמשון ב"ר אברהם משאנץ] שנראה לקיים הגירסא בברייתא שבגמרא לפנינו דאיתא, "ועושה בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי לגול היקף", ושאני הכא שאיירי במדבק ספר תורה עם נביאים וכתובים ביחד, ואז אין נכון לעשות עמוד בסופה, כיון שאז יהיה ספר התורה סביב לנביאים וכתובים, וזה גנאי לס"ת שנראה שנעשה שומר לנ"ך שלא יתלכלכו. אבל כשעושה רק ספר אחד (מספרי נביאים או כתובים) משמע שבדאי העיקר לעשות עמוד בסופה. ע"ש. וכ"כ נמי הרא"ש בפירושו על המשניות (ידים פ"ג מ"ד). והרמב"ן בחידושו (יד ע"א ד"ה הא דתניא) בתירוץ שני בשם יש אומרים. והר"ן בחידושו (יג ע"ב) בתירוץ הראשון.

ודע שבדעת רש"י אי אפשר לומר שסובר כהר"ש משאנץ, שאף שדברי רש"י אכן אמורים בדף יג ע"ב על הברייתא שאיירי במדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, אבל הרי בדף יד ע"ב גבי ספר עזרה דאיתא התם בגמרא, "לתחילתו הוא גלגל", פרש"י (כד"ה לתחילתו) ונגלל מתחילתו לסופו. הרי שסובר רש"י, שאף בספר אחד לבד יש לעשות העמוד בראשו, וגולל מתחילתו לסופו.

נמי שכל הספרים נגללין לתחילתן, ובפרט שכן משמע הלשון "כותבי ספרים", דהיינו ספרי נ"ך ולא אמר ספרי תורה. ופלא קצת על הגרס"ק שלא עמד על זה בביאורו שם אחרי שהביא הברייתא בבבא בתרא דף יד ע"א).

[ו] **ומה** שהקשו התוס' מדף יד ע"ב גבי ספר עזרה דתני דלתחילתו הוא נגלל, הנה ברש"י שם (ד"ה לתחילתו) פירש שהיינו מתחילתו לסופו. אמנם הר"י כתב שאין לשון הגמרא משמע כן שאמרו "לתחילתו". וכ"כ הרא"ש (בפירוש המשנה ידים פ"ג מ"ד). וכ"כ בחידושי הרשב"א (ב"ב שם). וכן בחידושי הר"ן (ב"ב יג ע"ב) כתב דלא מחזור דלישנא דלתחילתן מסופן לתחילתן משמע. ע"כ.

ומה שכתבו התוס' שכן הוא בירושלמי (פרק קמא דמגילה פ"א ה"ט), הנה זה לשון הירושלמי שם, ועושין עמוד לספר בסופו, לתורה מיכן ומיכן, לפיכך גוללין הספר לתחילתו, והתורה לאמצעיתה. ע"כ. ופירש הקרבן העדה שם (ד"ה לספר), של נביאים וכתובים. (ובד"ה לפיכך), כיון שאין לספרים אלא עמוד אחד בסופן, לפיכך נגללין לתחילתן. ע"כ. וכן פירש נמי הפני משה שם, וכן בביאור הגרס"ק (מהד' עוז והדר). ע"ש.

אמנם ראיתי בפירוש השדה יהושע על הירושלמי (שם ד"ה ועושין) שכתב ליישב רש"י, דשמא סובר רש"י בביאור הירושלמי, כמו שפירש הוא בגמרא בבבא בתרא (דף יד ע"ב ד"ה לתחילתו) גבי

לסופן נראה הדבר כאילו הסיח דעתו מהם שהרי אינם ראויים ללמוד בלא גלילה, אבל ספר שיש בו תורה נביאים וכתובים, אם יגלל לתחילתו יהא נראה הדבר כאילו חפץ הוא לקרות רק בספר התורה ולא בנביאים וכתובים, ויש בכך בזיון כלפיהם, ולפיכך גוללו לסופו שיהיו כל הספרים שוין בענין זה [שהרי אפילו אם ירצה לקרוא בספר האחרון צריך הוא לגלול אותו עד תחילת אותו הספר האחרון]. ע"ש.

ובחידושי הרשב"א (ב"ב יג ע"ב) הביא דברי הר"י מיגש, וכתב עליו שיפה פירש לחלק בין מדבק תנ"ך לבין ספר לבד, אלא שטעמו חלוש מאד, אלא הטעם הנכון הוא וכו', והוא הטעם שכתב הרשב"א משאנן שהובא בתוס' הנ"ל. (ואיכא לכאורה נ"מ בין הטעמים. ואכמ"ל).

ושוב מצאתי בקובץ שיטות קמאי שבר"י מיגש שם כתב בסוגריים בזה"ל, אי נמי אם יהיה נגלל לתחילתו יהיה נביאים על תורה וזה לא יתכן. ע"כ. והיינו טעמו של הרשב"א משאנן.

אולם בספר התרומה (הל' ספר תורה ס"ו רב) אחר שהביא תירוצו של הרשב"א משאנן בשם יש מפרשים, מיד דחאהו. ואעתיק כאן את לשונו, ויש מפרשים, ספרים נגללין לתחילתן, היינו כי אין חומש עמהם, אבל כשיש חומש עמהם נגללים לסופן, וכדי היקף חלק הוי בסוף, אבל בתחילה לא, דא"כ יהו שאר ספרים גנוזים בתוך החומש, ואז יהא חומש תשמיש להם שמכסה אותם. וליתא,

ומצאתי ראיתי שכדברי הר"ש משאנן שחילק בין תנ"ך לבין ספר אחד מספרי נ"ך, כ"כ נמי הר"י מיגש (שם דף יד ע"א), אבל מטעם אחר, דהר"י מיגש גרס בברייתא (בדף יג ע"ב) כפי הגירסא שלפנינו, דעושה לו גליון כדי עמוד בתחילתו, וגליון כדי היקף בסופו. ועל פי זה פירש להדיא בדברי רב נחמן בר יצחק (בדף יד ע"א) שאמר "לצדדין קתני", דבתחילת הספר עושה כדי לגול עמוד, ובסוף הספר כדי לגול על הכרך כולו. וכן בדברי רב אשי כתב וכי תניא ההיא דקתני צריך שיניח גליון בסופו כדי שיקף על הכרך כולו, בשאר ספרים עסקינן כגון חומש נביאים וכתובים שהם נגללים ועמודים על סופן (פי' שנגללין לסופן והעמוד בראש). ושוב הביא הברייתא (בדף יד ע"א) דקתני "כל הספרים נגללין לתחילתן", והרגיש בסתירה שעולה בין הברייתות. דבברייתא בדף יג ע"ב מבואר שהעמוד בראשו, ובברייתא בדף יד ע"א מבואר שהעמוד בסופו.

וכתב ליישב שהברייתא בדף יג ע"ב איירי במדבק תנ"ך כאחד ביחד, וכדמשמע להדיא מלשון הברייתא דקתני הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, ובוזה יש לעשות העמוד בראשו, והברייתא בדף יד ע"א איירי בספר נ"ך שנכתב בפני עצמו, שאז יש לעשות העמוד בסופו.

וביאר הר"י מיגש, שכל הספרים נגללין לתחילתן, כדי להראות שדעתו עליהם ללמוד בהם, שאם היו נגללים

היקף", הוי דוקא בתורה נביאים וכתובים המדובקים כאחד, אבל בספר נ"ך לבד, בודאי שיש לעשות את העמוד בסופו ולא בראשו (כיון דבספר נ"ך לא שייך הטעם דכבוד לס"ת שיצטרך לעשותו דוקא בראש). וא"כ מדוע אמרינן אמרינן בגמרא "לצדדין קתני תחלתו של ספר כדי לגול עמוד וסופו כדי לגול היקף", איפכא מיבעי ליה, דבתחלת הספר יש להניח קלף חלק, ובסוף הספר יש לעשות את העמוד, וכנ"ל. והניח ספר התרומה את הדבר בקושיא.

והנה באמת בתוס' (שם יג ע"ב ד"ה ועושה) עמדו על קושיא זו של ספר התרומה, וכתבו וז"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 (בראשו כדי היקף ובסופו כדי לגול עמוד. הגהות הב"ח) וברוב ספרים לא גרס אלא "לצדדין קתני", ותו לא (וכן הוא הגירסא בגמרא לפנינו). ועוד אומר רשב"א דאפי' לספרים דגרסי לה, לא קשיא כולי האי, דניחא ליה לשנויי דומיא דהך ברייתא דקאי עלה. ע"כ.

וראה בחי' הר"י מיגש (שם יד ע"א) שאע"פ שתירץ כהרשב"א משאנן (רק מטעם אחר) כנ"ל, אעפ"כ כתב לעיל מיניה לפרש מאי דאיתא בגמרא "לצדדין קתני", בזה"ל, האי כדיניה והאי כדיניה, תחילת הספר כדי לגול עמוד, סוף הספר כדי לגול על הכרך כולו. ע"כ.

דאמרינן התם (יד ע"א) תחילת הספר וסופו כדי לגול, ומפרש תלמודא "לצדדין", תחלתו של ספר כדי לגול עמוד, וסופו כדי לגול היקף. והשתא כיון דליכא אלא ספר אחד, אז איפכא מבעי ליה, תחילתו כדי לגול היקף, וסופו כדי לגול עמוד. עכ"ל.

והיינו דהגמרא (שם דף יד ע"א) מקשה על הברייתא (בדף יג ע"ב) דקתני "המדבק תורה נביאים וכתובים כאחד מדבק ועושה בראשו כדי לגול עמוד", מהברייתא דקתני "תחילת הספר וסופו כדי לגול", ומשמע שנותן שיעור שווה בשניהם, בראש ובסוף, ועל כן מקשינן בגמרא, "כדי לגול מאי, אי כדי לגול עמוד קשיא היקף, אי כדי לגול היקף קשיא עמוד. ומתוך הגמרא, "אמר רב נחמן בר יצחק לצדדין קתני".

ונראה שלפני בעל ספר התרומה, היה הגירסא בגמרא "לצדדין קתני תחלתו של ספר כדי לגול עמוד וסופו כדי לגול היקף". ע"כ. כלומר אין כוונת הברייתא ליתן שיעור שווה לתחילת הספר וסופו, אלא יש לחלק הדין לשני צדדים, שבתחילת הספר יש להניח שיעור כדי לגלול סביב עמוד העץ. ואילו בסופו יש להניח שיעור כדי לגלול ולהקיף את כל הספר.

ולכאורה זהו שלא כפי היוצא מדברי הרשב"א והרא"ש, שלדבריהם הברייתא (בדף יד ע"א) דקתני "עושה בראשו כדי לגול עמוד, ובסופו כדי לגול

ופירוש דבריו שמה שכתב "בתחילת גלילתו" אין הכוונה לראש הספר, אלא הכוונה לאיפה שהגלילה מתחלת, והיינו בסוף הספר, וכמו שכתב אח"כ שהעמוד בסופה. וכן מה שכתב "בסוף גלילתו" כוונתו לאיפה שהגלילה מסתיימת.

ומתוך לשון דברי הרי"ז חשבתי דרך לבאר את דברי הברייטא בדף יג ע"ב בגירסא שלפנינו, (באופן שלא צריך לשנות הגירסא כפי שכתב ר"י) דמה שכתוב "ועושה בראשו כדי לגול עמוד" היינו בראש מקום הגלילה, דהיינו במקום שמתחיל הגלילה שהוא בסוף המגילה, ומה שכתוב "ובסופו כדי לגול היקף" היינו במקום שבו מסתיים הגלילה, דהיינו בראש המגילה, והיינו עמוד בסופה. והנחתי הדבר בצ"ע, עד שראיתי ברבינו גרשום (ד"ה ועושה) שאכן מבאר כן להדיא בדברי הברייטא (יג ע"ב) בגירסא שלפנינו. שכוונת הברייטא "ועושה בראשו" כדי לגול עמוד, היינו בסוף הכרך, שהוא תחילת הספר לענין גלילה, שממנו גוללים להתחלה, ושם יש עמוד של עץ, וסביבו נגלל הקלף. ומה שכתוב "ובסופו כדי לגול היקף", היינו תחילת הכרך שהוא סופו לענין הגלילה, ושם יש להניח קלף חלק כשיעור שיוכל להקיף את כל הספר. וראיתי שכ"כ בחידושי הרשב"א (הנ"ל) בפירוש שני. וכ"כ הרמב"ן בחידושו (יד ע"א ד"ה הא דתניא) בתירוק ראשון בשם יש מפרשים.

הרי שלא ראה בזה שום סתירה. והיינו כדברי הרשב"א שהביאו התוס'. ודו"ק.

וכן בחידושי הרמב"ן (יד ע"א דה הא תניא), אחר שכתב לתרץ בתירוק שני בשם יש מפרשים כתירוק הרשב"א והרא"ש (כאשר הבאתי לעיל), עמד על קושיית ספר התרומה, (ומדבריו משמע שהקשה כן אע"פ שלא גרס כי אם "לצדין קתני", ותו לא, וצ"ל מפני שכן הוא פשוט משמעות הדברים משום דקאי אהך ברייתא (יג ע"ב) דהכי הוא, ואה"נ היה יכול ליישב בפשיטות כהרשב"א שהביאו התוס'). וז"ל, ואי קשיא לך הא דאמר רב נחמן "לצדין קתני", משמע דבשאר הספרים נמי בעינן כדי עמוד בתחלתו, וכדי היקף בסופו, ואפילו בספר נביאים או כתובים בלבד. יש לך לפרש דהכי קא קשיא ליה, אי ס"ד בסוף גלילתו של ספר צריך היקף להגין עליו, היכי קתני סתם "תחלתו וסופו כדי לגול", והלא משונה זה מזה, שבראש גלילתו צריך עמוד, ובסוף גלילתו היקף, ומפרק רב נחמן "לצדין קתני", ואין סופו ותחלתו שוין, אלא בסוף גלילתו צריך היקף, בין שהוא בראש הספר או לסופו. עכ"ל.

ח] ועיין בפסקי ריא"ז (בבא בתרא יג ע"ב) שכתב בזה"ל, ומניח חלק בתחילת גלילתו של ספר כדי לכרוך בו עמוד שגולל בו הספר, ובסוף גלילתו מניח חלק כדי להקיף כל הספר הנגלל, ונותן העמוד בסוף הספר כדי לגוללו לתחילתו שכל הספרים נגללין מסופן לתחילתו. עכ"ל.

וכן הר"ן בחידושי (יג ע"ב סוף ד"ה ועושה) בשם הראב"ד.

ואח"כ ראיתי בקובץ שיטות קמאי שבר"י מיגש שם אחר שכתב מה שהבאתי בשמו לעיל, כתב ג"כ (כד"ה עוד אפשר לומר), כפירוש זה של רגמ"ה. ע"ש.

וכן ראיתי בחידושי המאירי (בבא בתרא דף יד ע"א) שכתב וז"ל, ועושה לו עמוד בתחילתו. רצונו לומר בתחילת הגלילה שהוא סוף הספר, רצונו לומר שמניח שם חלק בקלף או בגויל שיוכל לגלול העמוד בתוכו, וכן מניח קלף רחב חלק בסופו, רצונו לומר בסוף הגלילה שהוא תחילת הספר, כדי שיהא כל עובי ההקף נגלל באותו הקלף החלק ומכוסה ממנו, ובספר תורה מניח בראשו ובסופו כדי לגלול שני עמודיו ודיו. (ושוב הביא דברי הר"י מיגש בשם "קצת מגאוני ספרד" וכתב שאין דבריו מתיישבים). ועל כן פסק המאירי בזה"ל, כל הספרים נגללים גלילה אחת לבד כדרך שאנו עושין במגילת אסתר, וגלילתן מסופן לתחילתן, והעמוד נקשר בסופו, וגולל עליו מסופו של ספר לתחילתו, שהוא מתחילת הגלילה לסופה, אבל ספר תורה נגלל שתי גלילות ובשני עמודים, מצד אחד מראשו לאמצעו, ומצד שני מסופו לאמצעו, וכשקורין בה נגלל משני צדדיו למקום שפוסק. מעתה המדבק תורה נביאים וכתובים [כאחד] אין דינו כספר תורה להיות נגלל שתי גלילות, אלא כשאר ספרים ונגלל מסופו לראשו. ע"כ.

ט] ובחידושי הריטב"א (יג ע"ב) סיכם את כל השיטות בתמצית ובברירות, וז"ל, כך הגירסא בכל הספרים שלא עבר עליהם הקולמוס, "ועושה לו כדי עמוד בתחילתו וכדי היקף בסופו". ולקמן גורסין, "כל הספרים נגללין לתחילתן". וקשיין אהרדי, דקמייטא משמע שנגללין מתחילתן לסופן, ובתרייתא משמע איפכא. ויש שמהפכין הגירסא בקמייטא (הר"י בתוס' ועוד ראשונים הנ"ל), ויש גורסין בבתרייתא כל הספרים נגללין מתחילתן (הוא הגירסא שלפנינו), ויש שלא הפכו הגירסא (בקמייטא), ופירשו כדי עמוד בתחילתו, בתחילת הגלל שהוא בסוף הספר, וכדי עמוד בסופו, בסוף הגלל שהוא תחילת הספר, ולעולם לדברי הכל לתחילתו נגלל (הוא פי' רגמ"ה, המאירי, פירוש שני ברשב"א, רמב"ן בשם י"מ), וכל זה דוחק גדול. ושמעתי בשם הר"י (רבינו יונה) שהיה אומר דלא קשיין אהרדי כלל, דקמייטא שמדביק תורה נביאים וכתובים, אילו היו מתחילין לגלול מסופו לתחילתו יהיה התורה עליון וכאילו הוא מכסה לשאר, ולפיכך שינו הסדר ואמרו שיגללנו מתחילתו לסופו, וכיסו התורה בפנים ממש, אבל לקמן שנגלל כל ספר בפני עצמו, דינו שיהא נגלל לתחילתו כדרכו, וזה כפתור ופרח, אחר כך מצאתי לרא"ם (ספר היראים) שכתב כן (וזהו מה שכתב רשב"א משאנן בתוס', וכן הרשב"א בחידושי, והרא"ש בפירושו על המשניות, והרמב"ן בשם י"א הנ"ל). ע"כ.

ובמחזור ויטרי (ח"ב מסכת סופרים פ"ב ה"ז) כתב וז"ל, עושה עמוד בסוף הספר כדי להקיפו, וא"צ צריך לעשות כן בתחילתו, ולתורה מכאן ולכאן, לפיכך גוללין לתחילתו, ולתורה לאמצעיתה. עכ"ל. והוא קצת פלא שבמחזור ויטרי יפסוק שלא כרבו רש"י.

ועיין עוד ביד רמה (בבא בתרא יג ע"ב-יד ע"א, קעה-קעו).

ין וראה בספר הפרדס לרש"י (הלכות סופרים) שהעתיק דברי הבריייתא (יג ע"ב) כפי שהוא לפנינו בשתיקה בלא אומר ודברים, ת"ר הרוצה לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, מדבק, ועושה לו כדי עמוד בתחילתו וכדי היקף בסופו. ע"כ.

וכן בעל הלכות גדולות (הל' סופרים) העתיק דברי הבריייתא כפי שהוא לפנינו. אמנם בביאור דעת הבה"ג אפשר אולי לומר שסובר כהרשב"א, שדוקא כאן שאיירי במדבק תנ"ך כאחד, עושה עמוד בראשו, אבל בספר אחד מספרי הנ"ך לבד, עושה העמוד בסופו.

וברבנו ירוחם (בספר אדם נתיב שני חלק שני דף יח ע"ד) כתב בזה"ל, יכול לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד ומניח חלק בתחילתו כדי עמוד לגלול ובסופו כדי היקף כל הספר, וכל הספרים נגללין מתחילתן לסופן, חוץ מס"ת, כך פשוט במס' ב"ב. ע"כ.

והאגודה (בבא בתרא אות לג) כתב וז"ל, ועושה בראשו כדי לגול עמוד ובסופו כדי היקף. וקשה לר"י דתניא כל הספרים נגללים לתחילתן, על כן נראה לר"י דגרסינן איפכא. ורבינו שמשון מקיים גירסת הספרים, דהכא מיירי שמדביק תורה ונביאים וכתובים יחד, ולהכי נגלל לסופו, כדי שלא יהא תורה מבחוץ לנביאים, אבל בתורה לחוד נגלל לתחלתו. ע"כ.

ובהלכות ספר תורה לר"י אלברצלוני כתב וז"ל, תניא בפרק השותפין בבא בתרא, כל הספרים גוללין לתחילתן, וספר תורה נגלל לאמצעיתו ועושה לו שני עמודין אחד מכאן ואחד מכאן, אמר רבי אלעזר כך מנהגן של אנשי ירושלים שהיו עושין לספריהן כך, ובמגילה (ירושלמי פ"א ה"ט) גרסי בני מערבא, ועושין עמוד לספר בסופו, ולתורה מכאן ומכאן, לפיכך גוללין את הספר לתחילתו, ואת התורה לאמצעיתה. ע"כ.

והמרדכי (מנחות ס"י תתקס) כתב וז"ל, ומגילה שיש לה דין שאר ספרים יש להיות עמוד בסופה. ע"כ.

וז"ל הסמ"ג (עשין כה), עושה לספרים כגון מגילה ושאר ספרים, בתחילתו כדי לגול היקף וסופו כדי לגול עמוד, כך עיקר הגירסא ולא להיפך שהרי תניא התם (יד ע"א) כל הספרים נגללין לתחילתן, ואמרינן נמי מנחות (לא ע"ב) שמזוזה כורכה מאחד כלפי שמע. ע"כ.

עכ"פ מבואר יוצא שרוב ככל הראשונים סוברים שיש לעשות את העמוד בסופה.

יא] והנה הטור בהלכות מגילה (ריש סי' תרצא) כתב בזה"ל, ורבנו תם ז"ל כתב כיון דנקראת ספר, נותנים לה כל דין ספר תורה וכו', וצריכה עמוד בראשה וחלק בסופה כדי להקיפה בו הכל כספר תורה. עכ"ל.

ומרן הבית יוסף (שם ד"ה ומ"ש רבינו וצריכה עמוד בראשה) כתב להסביר דברי הטור שמה שכתב "הכל כספר תורה" לאו דוקא, שהרי ס"ת צריך ב' עמודים, אלא הכוונה כס"ת המדובק לנ"ך, שדינו שצריך עמוד אחד בראשו, הכי נמי במגילה צריך עמוד אחד בראשו. **ושוב** הקשה דהא מנהג העולם הוא להיפך, שנהגו לעשות עמוד בסופה. וכתב שנראה שטעם העולם שנוהגים לעשות עמוד בסופה, היינו על פי גירסת הר"י שבתוספות (בב"ב הנ"ל) דעמוד בסופה. ושכן כתב נמי בספר התרומה (סי' רב) כדברי הר"י, ושהוסיף הספר התרומה להדיא שבמגילה שיש לה דין שאר ספרים, צריך להיות לה עמוד בסופה וכדי היקף בתחילתה בלא עמוד. ע"כ.

ועוד הביא הבית יוסף שבהגהות מיימוניות שהביאו ג"כ דברי ר"ת כתבו, "ומניח בסופה כדי לגול עמוד ובתחילתה כדי לגול היקף", היפך מאיך שהביאו הטור שכתב שצריכה עמוד בראשה.

שוב הביא הב"י דברי הרא"ש בפירושו על המשנה (הנ"ל) שמבואר בו נמי שמגילה עמוד בסופה. ותמה הב"י על הטור איך סתם דבריו היפך דעת התוס', ודעת אביו הרא"ש, ורבנו שמשון בן אברהם משאנץ.

וכתב ליישב שלרשב"א והרא"ש שכתבו לקיים גירסת הספרים, אף שמפשטות דבריהם יוצא שגבי ספר מגילה לבד, יש לעשות עמוד בסופה שהרי לא שייך האי טעמא לעשות בראש משום כבוד לס"ת, אעפ"כ י"ל דלא כן, ואלא אף בספר מגילה לבד יש לעשות העמוד בראשו, וכמו בתנ"ך המדובק כאחד, דכיון שמגילה דינה כס"ת, וא"א לדמותה לס"ת ממש שיש לה ב' עמודים, על כן מדמינן לה לס"ת עם נ"ך, דהיינו תנ"ך המדובק כאחד שעמוד בראשה, ועושים כן נמי בספר מגילה, שהעמוד בראשה.

ושוב דחה הבית יוסף דברים אלו, משום שכבר כתב לעיל, שבפשטות עולה מדבריהם של הרשב"א והרא"ש, שבמגילה שלא שייך טעמא דכבוד לס"ת, יש לעשות את העמוד בסופה, והוי ככל שאר ספרים שנגללין לתחילתן.

וכתב עוד הב"י דא"א ליישב דברי הטור על פי הרשב"א והרא"ש שקיימו את הגירסא, שהרי בספר התרומה (סי' רב הנ"ל) אחר שהביא קיום לגירסת הספרים כמו שכתבו הרשב"א והרא"ש, שוב סתרו ודחאו.

"כמו שכתב במיימוני", ובודאי כוונתו להגהות מיימוניות, ולא להרמב"ם, שהרי לא כתב הרמב"ם בזה כלום. הרי שכך הוא הגירסא הנכונה בהגהות מיימוניות, ודלא כפי שהוא לפנינו.

ומה שכתב הבית יוסף לתמוה על הטור שאין פסק היפך דעת אביו הרא"ש והתוס' והרשב"א. הנה עיין בדרכי משה (אות ו) שכתב שבהגהות מהר"ר אברהם מפראג כתב שהגירסא הנכונה בספרי הטור הוא שעמוד בסופה, וכדי היקף בתחילתה. וכהגהות מיימוניות (פ"ב הל' ס"ת אות ג) [שכתב שכך הוא דברי ר"ת].

ועיין בב"ח מה שכתב ליישב הטור מתמיהת הבית יוסף, שבאמת הטור רק מעתיק את דברי ר"ת עד "הכל כספר תורה". ואינו דברי עצמו. אמנם אין זה מיישב כ"כ, כי לכאורה אף הבית יוסף ידוע ידע שכן הוא, ותמיהתו הוא איך הביאו הטור לר"ת בשתיקה, וסתם דבריו בדברי ר"ת, שהם היפך דברי התוס' ואביו הרא"ש, ומדשתק משמע דמודי ליה.

ולעיל בסמוך הבאתי מספר תשב"ץ קטן שהביא לדברי ר"ת, ושם הלשון הוא, "ועמוד נמי צריכה, כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (יד ע"א) ומניח חלק למגילה מצד אחד כדי לגול עמוד, ומצד אחד כדי לגול היקף". ע"כ.

ומה שכתב הבית יוסף עוד בסוף דבריו, שספר התרומה דחה דברי הרשב"א והרא"ש, ומחמת כן לא רצה ליישב על פיהם דברי הטור. הנה כבר הארכתי

וסיים הבית יוסף, "הילכך מכל הני טעמי, פשט המנהג לעשות במגילה עמוד בסופה, וכדי היקף בתחילתה, וכן עיקר". עכת"ד הבית יוסף.

והנה מה שהוצרך הבית יוסף ליישב דברי ר"ת שכתב "הכל כספר תורה" דמשמע דמגילה הוי לגמרי כס"ת, וזה ודאי אינו, היינו דוקא להטור שבהעתיקו את דברי ר"ת, מובא הדין דעמוד לפני תיבות "הכל כספר תורה". אבל מצאתי בספר תשב"ץ קטן (הוא פסקי מהר"ם מרוטנברג שהשיב לשואליו, חיברו תלמידו רבנו שמשון ב"ר צמח) שהביא (בדיני חנוכה ופורים אות קפ) תשובת ר"ת והתם כתוב וששאלת אם מגילה צריכה היקף גויל ועמוד. בתשובת ר"ת כתוב כיון דנקראת ספר ונקראת אגרת עבדינן לחומרא ויהבינן לה דין ספר תורה לכל מילי לבר מחד מילתא דיהבינן לה דין אגרת, לענין וכו' אבל לענין וכו', הכל כספר תורה, ועמוד נמי צריכה, כדאיתא בפרק קמא דבבא בתרא (יד ע"א) ומניח חלק למגילה מצד אחד כדי לגול עמוד, ומצד אחד כדי לגול היקף. ע"כ.

ומה שהביא הבית יוסף מההגהות מיימוניות (פ"ב הל' ס"ת אות ג) שהביאו דברי ר"ת היפך מאיך שהביאו הטור הכא. ראה בב"ח שכתב שצריך להגיה בהגהות מיימוניות, וצ"ל עמוד בראשה, והיינו כמו שהביא הטור לדברי ר"ת. והביא הב"ח ראיה לתיקון זה, מדרשות מהרי"ל (מנהגים הל' פורים אות טז) שכתב דמגילה נגללת מראשה לסופה,

באגודה, דעמוד בסופה וכדי היקף בראשה, וכתב הבית יוסף שכן נהגו, ובמלכותו קאמר שנהגו כן, אבל במלכותינו נהגו שלא לעשות לה עמוד כלל, ואולי מפני מחלוקת הפוסקים בדין זה נהגו כן, דשב ואל תעשה עדיף, ובדרשות מהרי"ל כתב טעם אחר על מנהגינו, ולא מתיישב לענ"ד. עכ"ל.

וכן בט"ז (ס"ב) כתב כדברי חמיו הב"ח, וז"ל, גם נהגו שלא לעשות עמוד, נראה הטעם, דיש מחלוקת בין הגולים הראשונים אם לעשות עמוד בראשו או בסופו, ע"כ לא נהגו כלל לעשות עמוד. ע"כ.

ועיין בביאור הגר"א (שם אות כ) שכתב על דברי הב"ח והט"ז, "והוא תמיה גדולה וצע"ג". ע"כ.

ונראה שכוונת הגר"א להקשות, כי לכאורה באם לא יעשה עמוד כלל, הרי שאינו יוצא י"ח לכו"ע, דהוי דלא כמאן, ואין לזה טעם כלל, ובאם יעשה עמוד אחד, בין בראשו בין בסופו, הרי שיצא י"ח עכ"פ לדעה אחת. ואדרבה, אם רוצה לצאת י"ח לכו"ע, אפשר לעשות ב' עמודים, אחד בכל צד, כמו בס"ת, ובזה יוצא י"ח בודאי לכל השיטות. כך נראה לי כוונתו בזה.

שוב ראיתי בשם הספר דמשק אליעזר (על ביאור הגר"א) שביאר כן בכוונתו, דאם לא יעשה עמוד כלל, הוי דלא כמאן, וטפי עדיף שיעשה עכ"פ עמוד אחד, ויצא י"ח לשיטה אחת.

בדברי הספר התרומה לעיל, והבאתי שהתוס' והרמב"ן עמדו נמי על זה קושייתו ויישבו. ע"ש. והוא קצת תימה על הבית יוסף שלא ניחא ליה ישובי התוס' (שם בדף יג ע"ב ד"ה ועושה), ואף לא טרח להזכירו.

יב ולענין הלכה, הנה מרן הבית יוסף סיים שם בזה"ל, פשט המנהג לעשות במגילה עמוד בסופה, וכדי היקף בתחילתה, וכן עיקר. ע"כ.

ובדרכי משה (שם אות ו) כתב שמנהג האשכנזים שלא לעשות עמוד כלל, ושכ"כ במהרי"ל, ושכן נוהגין. ע"כ. וזה לשון המהרי"ל (הל' פורים אות טז), אמר מהר"י סג"ל שכתב במימוני [הוא ההגהות מיימוניות פ"ב מהל' מגילה אות נ] שעושין למגילה עמוד אחד לכרכה עליו כדרך שעושין שנים לס"ת, משום דס"ל דס"ת גוללין לאמצעיתה, צריכה שנים, ומגילה נגללת מראשה לסופה, די לה באחד. והעיד על חמיו מה"ר משה נאוימרק, שהיה לו עמוד אחד למגילה שלו, ואמר מהר"י סג"ל, יש ליישב המנהג שאין נוהגין כן, משום דאית למ"ד מגילת אסתר לא ניתנה לכתוב ע"י הנבואה ולא מתקרי ספר, וראיה דאין אנו נזהרים מליגע בה ערום כמו בס"ת שכל הנוגע בו ערום וכו'. עכ"ל.

והב"ח כתב וז"ל, לענין הלכה יראה להכריע כדעת ר"י, ורבינו שמשון, והרא"ש, גם בספר התרומה (סימן רב), ובסמ"ג (עשין ס"ו כה) פסקו כן, וכ"כ

שלשיטת רש"י יש להניחה בתחילתה, הרי מעתה שלא מניחים עמוד כלל, עבד דלא כמאן.

וראה בספר מלאכת שמים להגאון רבי יצחק דוב הלוי באמבערגער, (דיני כתיבת מגילת אסתר ותפירתה, כלל כד בחלק חכמה סוף אות ד) שכתב בזה"ל, וצריכה עמוד בסופה, וחלק בראשה כדי להקיפה בו, ויש סוברים שאינה צריכה עמוד, וכתב רמ"א שכן המנהג. ע"כ.

ובחלק בינה (אות יג) כתב המלאכת שלמה, וז"ל, עיין מ"ש הב"ח והט"ז (ס"ק ב), ובליקוטי מהרי"ל הל' פורים שממנו העתיק רמ"א דבריו. והגר"א סי' תרצ"א (ס"ק כ) כתב על הא דרמ"א (סעיף ב) "גם נהגו וכו'", וז"ל, ע' ב"ח וכ"כ ט"ז (ס"ק ב) והוא תמיה גדולה וצע"ג. עכ"ל. ואולי טעם המנהג מדלא הזכירו הרמב"ם, הרי"ף, סמ"ג, וסמ"ק, ורי"ו, ושאר גדולי הפוסקים בהלכות מגילה, אלמא דלא מצרכי עמוד במגילה. עכ"ל.

והנה יש לתמוה טובא על מה שכתב הרב מלאכת שמים שלא הביאו דין זה הרמב"ם, הרי"ף, סמ"ג, וסמ"ק, ורי"ו, ושאר גדולי הפוסקים, שהרי הסמ"ג ורי"ו כן הביאו דין זה להדיא, והרי"ף נמי העתיק דברי הגמרא בבא בתרא, ורוב גדולי הפוסקים כן הביאו דין זה, וכאשר הבאתי לעיל דבריהם של רבים מן הראשונים, והיחידים מרשימתו שאכן לא הביאו דין זה, הם הרמב"ם והסמ"ק.

וכן בפרי מגדים (במשבצות זהב אות ב) כתב על הט"ז כמה קושיות, וביניהם הקשה דהרי היה אפשר לצאת שני הדעות בעמוד בראשו ובסופו. ע"ש.

וכן הגאון רבי יוסף מולכו בספרו שלחן גבוה (סי' תרצא אות יא) כתב על דברי הט"ז בזה"ל, ואני בעניותי לא הבנתי, דשב ואל תעשה עדיף לא אמרין אלא במצות עשה דאיכא פלוגתא דרבוואתא, זה אומר בכה וזה אומר בכה, אמרין שוא"ת עדיף. אבל מגילה דכו"ע בעי עמוד משום דנקראת ספר, ולא נחלקו אלא מראשה לסופה [ר"ל היכן לשים העמוד בראשה או בסופה], א"כ כשאנו נותן בה עמוד, יצאה מכלל ספר ופסולה לכו"ע. ולכן מנהג זה של בני אשכנז צל"ע. ומנהגנו בני ספרד ליתן לה עמוד בסופה מוסכם הוא לרוב הפוסקים. עכ"ל.

ועתה מצאתי בספר יוסף אומץ להגאון רבי יוסף יוזפא האן נויירלינגן (הוצאת מכון שלמה אומן, דיני פורים אות תתצא), שאחרי שכתב שמה שאין העולם נזהרים כלל להניח עמוד בסופה, דזה נגד כל הפוסקים, והזכיר דברי המהרי"ל שנהגו שלא לעשות עמוד כלל, וכתב עליו, "לא ידעתי מה רב גובריה לבטל הלכה פשוטה", הביאו בסוגריים מרובעות מכת"י בזה"ל, "רק דלגירסת רש"י איכא חד מאן דאמר דעושה עמוד בתחילתו, ובזה לא עבד כמאן". ע"כ. ונראה לי שכוונתו בזה לתמוה כתמיהת הגר"א, והפמ"ג, והשלח"ג הנ"ל, דאף אם תמצא לומר שהטעם שלא נזהרים לעשות עמוד בסופה, היינו מפני

כל הדעות בעשיית ב' עמודים. ע"ש. ובאמת יש לעיין מדוע לא נוהגים כן לצאת י"ח לכו"ע. וראיתי בחידושי הרש"ש (כ"ב יג ע"א), שמעיר על נביאים שראה כתובים בקלף, ובראשיהם עמודים, שזה טעות, כי לפי העולה מסוגיית הגמ' (שם) צריך שיהיו נגללים לתחילתן. ע"כ. ובכלל דבריו מגילת אסתר שאין לעשותה שני עמודים. ועתה מצאתי בתוספת מעשה רב (סי' סח) שמשמע מיניה שהיה הגר"א מקפיד לעשות ב' עמודים על המגילה. אמנם בביאורים מהגרנ"ה על ספר מעשה רב (סי' קלו), כתב שאף דס"ל להגר"א דבכל הספרים עושים ב' עמודים, אבל במגילת אסתר דנקראת איגרת יש לעשות רק עמוד אחד בסופה.

וע"ע מה שהאריך בכל זה בספר ראש יוסף להגאון רבי יוסף אישקאפא (בהלכות מגילה סי' תרצא, עמוד פב).

יג] והנה מרן בש"ע (סי' תרצא סעיף ב) כתב וז"ל, וצריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו. והרמ"א בהגה כתב וז"ל, נהגו שלא לעשות לה עמוד כלל בסופה. ע"כ.

ולכאורה כיון שכן פסק מרן, פשוט שאנו בני עדות המזרח והספרדים, חייבים לקרוא את המגילה ממגילה שיש לה עמוד בסופה, ובכלל דבריו שמגילה שאין לה עמוד בסופה פסולה.

והגאון רבי יעקב חיים סופר בעל כף החיים, כתב בספרו קול יעקב

ואמנם הדמשק אליעזר (הנ"ל שם) כתב נמי בזה"ל, הנה גם הרמב"ם השמיט גבי מגילה להצריך עמוד, ואפשר לומר הטעם, כיון דמגילה נקראת איגרת ואין דרך לעשות איגרת בעמודים, וכו', אמנם בטור וכל הפוסקים איתא להדיא להצריך גם במגילה עמוד, לכן לכתחילה ודאי דיש לעשות עמוד בסוף, דכן ס"ל לרוב הפוסקים כמ"ש השו"ע, אך דיעבד אין מעכב דהלא בהל' ס"ת פ"י, גבי עשרים דברים התעכבים בס"ת, לא חשיב עמודים. עכ"ל הדמשק אליעזר. וכן בהלכות מגילה (פ"ב ה"ט) לא הביאו הרמב"ם.

ועיין במקור חיים לבעל החוות יאיר (סי' תרצא) שכתב על דברי הרמ"א, ע' במהרי"ל וקשה דא"כ ה"ה כל השנויים בסימן זה. ע"כ.

ועיין בערוך השלחן (סי' תרצא אות ז בסוגריים) מה שכתב עוד דרך ליישב המנהג. ולענ"ד קצת דחוק הוא, ובכמה ראשונים כן כתבו להדיא עמוד גבי מגילה. ע"ש. ודו"ק.

ועיין במשנה ברורה (שם ס"ק טז) שכתב על דברי הרמ"א שלא נהגו לעשות עמוד כלל, בזה"ל, "והגר"א בבאורו מפקפק על זה מאד". ע"כ. (ומשמע לכאורה שגם המשנ"ב נוטה בזה שצריך לעשות עמוד בסופה, שהרי לא הביא עוד שיטה בדבר).

והנה לעיל בסמוך כתבתי שלכאורה אם יעשה ב' עמודים יוצא י"ח לכו"ע, והבאתי כן נמי מהפרי מגדים שכתב לתמוה על הט"ז שהרי היה אפשר לצאת

הרמב"ם לא הזכיר זה, ומנהג בעלמא הוא. ע"כ.

ועתה מצאתי בהגהות מהר"א אזולאי על הלבוש (בסי' תרצא הלכה א) שעל מה שכתב הלבוש, ונוהגין שלא לעשות לה עמוד בסופה כלל. כתב הוא וז"ל, וכל בני ספרד נהגו לעשות לה עמוד, ולתחילה צריכה עמוד, ולא לעכב. ע"כ.

אבל השלחן גבוה (סי' תרצא סוף אות יא) כתב, שכשאינו נותן בה עמוד, יצא מכלל ספר ופסולה לכו"ע. ע"ש. והיינו דאפילו בדיעבד אינו יוצא ידי חובה.

והרב קול יעקב סופר (שם), אחרי שהביא דעות האחרונים החלוקים בזה, כתב שעל כן אם יש למצוא אחרת, יקרא בשניה בלא ברכה. ע"כ.

ומרן הגאון רבי עובדיה יוסף בספרו חזון עובדיה (פורים עמוד רמב) פסק שמגילה צריכה עמוד בסופה, ושבדיעבד אם לא עשה לה עמוד בסופה, המגילה כשרה.

והביא משו"ת הרשב"ש (סי' תקעט) שכתב, דע שעמודי הספרים אינם אלא לנוי בעלמא, שאינם מן הדברים הפוסלים בספר תורה. וכן ספרי נביאים וכתובים שנגללין מסופן לתחילתן, ומגילת אסתר מכללם, אינם צריכים אלא עמוד אחד בסופן, וזה כולו לנוי אבל לא לעכב. ע"כ.

והביא ג"כ דברי הספר יוסף אומץ (הנ"ל שם) שכתב, "רק מסופקני אם הדברים האלה הם רק למצוה או אפילו

(סי' תרצא אות כ), וז"ל, ואנחנו אין לנו אלא דברי מרן ז"ל, וכן כתב שיירי כנסת הגדולה (הגהות בית יוסף אות ה) דבספרד נהגו כמו שכתב המחבר. וכן כתב הרב מטה יהודה (סוף דין ב), והרב שלחן גבוה (אות י"א), ועיין רוח חיים (אות ג). וכן הוא על פי קבלת האר"י ז"ל בספר פרי עץ חיים (שער ראש חדש חנוכה ופורים פרק ו). ע"כ.

וראה בספר יסוד ושורש העבודה (שער יב סוף פרק ג) שכתב, ויזהר מאוד לעשות במגילה עמוד בסופה, כי הוא דינא דגמרא והובא בש"ע, והובא גם בכתבי האר"י ז"ל ע"ד הסוד. ועיין בספר טור ברקת (סי' תרצא סוף ס"ק ב) שביאר טעם בדבר לעשות עמוד במגילה על פי הסוד.

יד] והנה מעתה יש לדון במי שקרא ממגילה שאין לה עמוד בסופה מה דינו בדיעבד. וכן במי שאין בידו כי אם מגילה שאין לה עמוד בסופה, האם יוצא ידי חובה בקריאת המגילה ממגילה כזו, והאם מברך עליה או לא.

ונחלקו בזה האחרונים, המטה יהודה עי"אש (סי' תרצא אות ח) כתב בזה"ל, ומיהו לכ"ע אם קרא בה בלא עמוד דיצא י"ח בדיעבד דעמוד אינו פוסל אפילו בס"ת דלא הוי מדברים המעכבים. ע"כ.

גם המהריק"ש בספרו ערך לחם (סי' תרצ"א סעיף ב) כתב וז"ל, וצריכה עמוד בסופה לכתחילה ולא לעכב גם

ומצאתי בספר אשר לדוד להגאון רבי דוד מועטי (אור חיים דף ו ע"ד - דף ז ע"א) שכתב על דברי הרב מטה יהודה הללו, בזה"ל, והנה כיון דכתב דבציבור אינו מעכב בדיעבד כ"ש ביחיד דאף שנתפשט דגם ביחיד מדקדקין לעשות לה עמוד, אם היתה בלא עמוד וקראה, אינו מעכב בדיעבד, וזה פשוט. עכ"ל.

טו] ויש לדון עוד שאף להסוברים שבדיעבד המגילה כשרה ויוצא בה ידי חובתו, האם בשעת הדחק במי שאין בידו כי אם מגילה כזאת, האם אפשר לברך עליה, או שמא אמרינן ספק ברכות להקל, ולא יברך מספק.

והנה בחזון עובדיה (שם בעמוד רמג בהערות) הוסיף וסיים, שבשעת הדחק יכול לברך על מגילה כזאת. עכ"ל.

אמנם רבנו הגאון רבי בן ציון אבא שאול בשו"ת אור לציון (ח"ד פרק נו אות ב) פסק, שמי שאין לו אלא מגילה כזאת, שאינו יכול לברך עליה. ובביאורים הסביר, שכיון שמרן בשו"ע (בסימן תרצ"א סעיף ב) פסק שצריך עמוד בסוף המגילה, על כן אף שהרמ"א שם כתב שנהגו (האשכנזים) שלא לעשות לה עמוד כלל בסופה, מ"מ ודאי שיש לבני ספרד לחוש לדעת מרן, ואין לברך כשאין עמוד בסופה. עכ"ל.

ובאמת לא ברור מדברי רבנו האור לציון האם דבריו נאמרים רק לגבי הברכה, והיינו שאין לברך על מגילה כזאת אפילו בשעת הדחק שאין בידו כי אם מגילה או כזאת כי לגבי הברכה יש

לעיכובא. לכן נ"ל דמספק אין לברך על מגילה כזו שאין לה עמוד בסופה דספק ברכות להקל. וסיים, אכן העושים מגילותיהם כזה צריכין ליתן את הדין, שמפני הוצאה מועטת אין מקיימים מצוה זו כדינה כל שנה בשנה. ע"כ.

וכתב עליו, שאפשר אילו ראה דברי הרשב"ש, לא היה מסתפק בדבר. ע"כ.

והביא ג"כ דברי הדמשק אליעזר הנ"ל שכתב תוך דבריו, לכן לכתחילה ודאי דיש לעשות עמוד בסוף, דכן ס"ל לרוב הפוסקים כמ"ש השו"ע, אך דיעבד אין מעכב. ע"ש. והרב שלחן גבוה (הנ"ל). ושכ"כ בספר בתי כנסיות (סי' תרצא). עכת"ד החזון עובדיה.

ובאמת הרשב"ש (שם) כתב, ואע"פ שאין העמוד מעכב, מגילה של רבים ראוי לעשות לה עמוד משום זה אלי ואנוהו, התנאה לפניו במצות. וכן היה נוהג אדוני אבי מורי הרשב"ץ ז"ל במגילה שהיה קורא בה, לעשות לה עמוד בסופה. ע"כ.

והמטה יהודה (שם) הביא דברי הרשב"ש, וכתב דדברים אלו לאו למימרא דבמגילה של רבים מעכב בדיעבד (דאפי' כבר קראו לא יצאו י"ח, או שאפילו כשאין בידם כי אם מגילה כזאת שלא יוצאים בה י"ח), אלא ר"ל דמקודם קריאה יש להקפיד לחזור אחר מגילה שיש בה עמוד, משא"כ ביחיד אין צריך לחזור אחר העמוד. ומ"מ כבר נתפשט המנהג דגם ביחיד מדקדקין לעשות לה עמוד. ע"כ.

אע"פ שלדעת ר"ת תפילין אלו פסולים, ולא מצאנו שום פוסק שיפקפק בברכת תפילין. ע"ש. וכאן הוי ספק במצוה אם מגילה זו כשרה או לא וא"כ לא אמרינן בזה סב"ל. דזה אינו. שהרי בכמה וכמה מקומות בספריו הרבים של מרן הגרע"י כתב שמדברי מרן השלחן ערוך בכמה מקומות מוכח דלא סבירא ליה להאי כללא של הרדב"ז, ואף בכהאי גוונא שהספק במצוה אמרינן סב"ל. ושכן הסכימו האחרונים שלא כדברי הרדב"ז. ע' בשו"ת יביע אומר (ח"ה אור"ח סי' מב אות ד באורך). ובשו"ת יחזה דעת (ח"א סי' סג ד"ה אמנם). ובעוד מקומות רבים.

ואולי צ"ל שכיון שמרן השלחן ערוך נקט בלשון "וצריכה", הרי שיש מקום לומר שלשון זה מורה שאינו אלא לכתחילה, ולא לעיכובא, ולכן בדיעבד יוצא י"ח, ועל כן יכול אפילו לברך עליה, כיון שאף לדעת מרן הש"ע אינו אלא לכתחילה, אבל בדיעבד יוצא, ואם כן שפיר יכול לברך. אמנם נ"ל דהאמת הוא שאין כלל ברור בזה, אם לשון "צריך" מורה דדוקא לכתחילה, אלא הכל לפי הענין. (ע' שדי חמד בקונטרס הכללים מערכת הצד"י אות ה. וע"ע בזה בספר עין יצחק, יוסף, כללים ח"ג עמוד תקסה).

והן עתה מצאתי בספר שו"ת ברוך אומר (שרגא אור"ח ח"ג סימן רמט עמ' תקב במקור ברוך אות א) שכתב בזה"ל, וכן פסק רבינו הגדול זצ"ל בחזון עובדיה (פורים עמ' רמב) שבדיעבד מגילה כזו כשרה ואפשר גם לברך עליה כמבואר בהערות שם (עמ' רמג). ע"ש. ויש לציין שבשו"ת

לחוש לדעת מרן הש"ע ולא יברך ברכה לבטלה, או דילמא כוונתו שאפילו במי שכבר קרא או שמע מתוך מגילה כזאת שלא יצא בזה ידי חובתו כלל, כי הוי מגילה פסולה.

ולכאורה יש לתמוה על מרן הגרע"י, דאיך פסק שיכול לברך על מגילה שאין לה עמוד, הלא כלל גדול בידינו דספק ברכות להקל, וכאן דעת רוב הראשונים ומרן השלחן ערוך הוא שצריך עמוד בסופה.

ובספר יוסף אומץ (הנ"ל שם) שהביאו תוך דבריו, אע"פ שמשמע מדבריו שסובר דיוצא י"ח במגילה כזאת, מ"מ כתב להדיא, בזה"ל, לכן נ"ל דמספק אין לברך על מגילה כזו שאין לה עמוד בסופה, דספק ברכות להקל. ע"כ.

ולכן מה שהכריע מרן הגרע"י בחזון עובדיה, שבדיעבד יוצא י"ח ניחא, אבל מה שפסק שיכול לברך על מגילה כזאת שאין לה עמוד, נגד דעת מרן הש"ע, הוא כפלא.

ואין לומר דסבירא ליה כדברי הרדב"ז בתשובה (ח"א סי' רכט) שכתב שמה שאנו אומרים ספק ברכות להקל, היינו דוקא כשהמחלוקת הוא בברכה עצמה (אם חייב לברכה או לא) אז יש לנו להקל (שלא לברך) כדי שלא יוציא שם שמים לבטלה. אבל כשהמחלוקת היא בעשיית המצוה (כגון האם יוצא במעשיו ידי חובה או לא) צריך לברך שהרי לדעת אותו פוסק שעושה כמותו, שפיר מקיים המצוה. תדע שהרי במצות תפילין נחלקו רש"י ורובנו תם, ואנו מברכים על תפילין של רש"י,

עשיית עמוד, נמצא שזה כשר גם בלי עמוד. ועוד יש להוסיף דגם אם נימא שיש בזה מחלוקת, מ"מ הוא מחלוקת בדרבנן, ויש לומר ספק דרבנן לקולא, ובפרט לאלו שנהגו כן, דקיימא לן לא אמרינן סב"ל נגד המנהג כידוע. לכן פסק שבשעת הדחק אפשר להקל בזה ולברך. עכ"ל הברוך אומר - מקור ברוך.

ברם לי נראה שדרכיו דחוקים קצת, ובכל זאת לא מנעתי מלהעתיקו, כדי ליישב מקחו של צדיק.

ויש לי עוד אריכות בזה בפלפול בדעת הרמב"ם, ובביאור דברי הראשונים, והערות על דברי האחרונים. רק שאין עיתותי בידי להשלים כעת מלאכת הכתיבה על כל אלה. ומה שכתבתי הנה היתה במהירות וחיפזון, כחותה על גחלים, מפאת קוצר הזמן. ועוד חזון למועד בס"ד.

אור לציון (ח"ד פרק נו אות ב) כתב שאין לברך על מגילה כזו כיון שכתב מרן בשו"ע שמגילה צריכה עמוד. ונראה בדעת רבינו הגדול ז"ל, דכיון שהביא שם מש"כ הרשב"ש דכתב להדיא דגם לפי מנהג ספרד שמקפידים לעשות עמוד, זהו רק לנוי ואינו מעכב, וכידוע הוא היה בנו של הרשב"ץ כמו שכתב בתשובתו שם, נמצא שהוא היה בסוף תקופת הראשונים, ודבריו הנ"ל נעלמו מהאחרונים שהחמירו בזה. וידוע מש"כ הרמ"א (חו"מ סי' כה סוף סעיף ב) שאם נמצא לפעמים תשובת גאון ולא עלה זכרונו על ספר, ונמצאו אחרים חולקים עליו, אין צריכים לפסוק כדברי האחרונים, שאפשר שלא ידעו דברי הגאון, ואי הוי שמיע להו הוי הדרי בהו. עכ"ל הרמ"א. וי"ל דה"ה כאן. ועוד יש להוסיף דהרי הרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה"ט) כשכתב את הדברים שמגילה צריכה כדי להיות כשרה, לא הזכיר כלל ענין

העולה להלכה:

פשוט שהעיקר להלכה, בין לספרדים בין לאשכנזים, שיש לעשות עמוד בסוף המגילה. וכן הוא מנהג הספרדים. אמנם יש אשכנזים שנהגו שלא לעשות עמוד בסוף המגילה.

מי שקרא המגילה, או שמע קריאת המגילה, ממגילה שאין בה עמוד בסופה, ראוי ונכון שיחזור אחר מגילה שיש בה עמוד ולצאת בה ידי חובה, אך לא יברך עליה מספק שמא כבר יצא ידי חובה.

ומי שאין בידו כי אם מגילה שאין בה עמוד, יקרא בו. ולענין הברכה צ"ע ויעשה שאלת חכם.

ואזכרה ימים מקדם, בהיות מקום מושבי בעיר טורונטו אשר במדינת קנדה, בפורים דשנת תשפ"א, שהיה אז בעיצומו של מגפת הקורונה. נתבקשתי על ידי רבני

הקהילות הספרדיות שבעיר, לכתוב הלכות והנחיות לחג הפורים בצל המגפה, לחלקם ביעקב ולהפיצם בישראל, להורות העם את הדרך ילכו בה ואת המעשה אשר יעשון. ושם כתבתי על פי מה שפסק מרן הגרע"י בחזון עובדיה, שספרדי שנמצא במקום שקוראים מתוך מגילה שאין בה עמוד, יוצא בזה ידי חובה. וכן מי שאין בידו כי אם מגילה כזאת שאין בה עמוד בסופה, יכול לצאת בה ידי חובה ולברך עליה. ושלחתי את הדף עם כל ההלכות וההנחיות ביד הרצים, כדי לקבל חתימות מכל הרבנים הספרדים של העיר, וכל הרבנים חתמו, חוץ מרב אחד שאמר שאיך יחתום על מה שכתוב שאפשר לברך על מגילה בלא עמוד, הרי באור לציון פסק שאסור לברך עליה, ולא נתן ידו לחתימה. ומאחר ולא היתה הסכמה מלאה מכל רבני העיר, לא התפרסם דף ההלכות וההנחיות בכל הקהילות, רק בכמה קהילות בודדות שהרבנים ביקשו לקבלו, ולא היה בחותמו של רבני העיר כי אם על שמי לבד והבוחר יבחר. ובאותו זמן חרה לי על הרב ההוא, שאיך משך ידו מלחתום על מה שכל הרבנים הסכימו, רק בגלל שלא כתבתי כדעת רבנו האור לציון, והרי כתבתי כן על פי פסק מרן הגרע"י בחזון עובדיה. ואמרתי אז בלבי, שיבוא היום בעזהי"ת ואעיין היטב בסוגיא לראות עם מי הצדק. ואחרי שאכן התיישבתי בזה ועיינתי היטב בסוגיא, כתבתי תשובה זו, ונוכחתי לראות שבאמת אינו דבר פשוט כ"כ להורות שאפשר לברך על המגילה וכמו שפסק מרן הגרע"י בחזון עובדיה, כי הוא לכאורה נגד דעת מרן השלחן ערוך ורוב הראשונים, וכמו שכתב רבנו האור לציון.

וה' יאיר עינינו בתורתו אמן.

האם צריך לברך בורא מאורי האש קודם קריאת המגילה

הרב עמנואל מולקנרוב

מח"ס תורת הקדמונים, כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

ויותר מזה כתב להדיא בספר המאורות בברכות (נג:) וז"ל צריך לבאר האי ברכת הנר מאי היא. אי ברכת הנהנין היא - כל שעתא ושעתא דמתהני ביה לברוך. ואי לא - מאי שנא מוצ"ש ויוה"כ משאר יומי. ויש לתרץ דלעולם ברכת הנאה היא, ולהכי לא מברכין עליה כל יומא, משום דכמאן דלא פסקה הנאתו הוא, דבין כלילה בין ביום צריך לאור; או לאורה או לבישול או לחמם עצמו או שאר צרכיו. אבל במוצ"ש ויוה"כ דמי כמאן דפסקה הנאתו, כיון דאתסר ליה כוליה יומא לאדלוקי, ולכך מברך עליה ההיא שעתא ע"כ.

וכ"כ להדיא ספר המכתם שם דודאי זו [ברכת הבשמים] וזו [ברכת הנר] ברכת הנאה הן, אלא שברכת הבשמים יש לה הפסק, וברכת הנר אין לה הפסק [כדברי המאורות], והאריך בזה, וסיים: והשתא דאתינן להכי יש לתמוה על מי שלא נהנה מן אור במוצ"ש ולא ברך עליו, למה לא יברך עליו כשיצטרך לו ויהנה ממנו. וקרוב הדבר לומר שודאי יברך עליו, וכשאמרו חכמים (פסחים קו.) דממוצ"ש ואילך כשיבדיל מבדיל ברכת

הראשונים והאחרונים נחלקו בענין זה, ושורש המחלוקת הוא האם ברכת מאורי האש היא ברכת הנהנין או ברכת השבת, וכפי שנבאר בס"ד;

האם ברכת מאורי האש היא ברכת הנהנין או ברכת השבת

הראשונים שסוברים שברכת מאורי האש היא ברכת הנהנין

כתב ההשלמה בברכות (מה:) [והעתיקו המאורות שם כדרכו]: והא דאמרין בפרק אלו דברים (נג.) היו יושבין בבית המדרש והביאו להם אור אחד מברך לכולן משום בטול תורה [כך היא גירסתו], אלמא טעמא משום בטול תורה הא לאו הכי כל אחד ואחד מברך לעצמו [ולא אומרים שעדיף שאחד יברך משום ברוב עם]. לא קשיא, דשאני אור שאין הנאתו כאחד, וזה שבא לפניו האור הראשון 'נהנה' ראשון, ואי לאו משום בטול בית המדרש אין לו להמתין עד 'שיהנו כולן' ע"כ. ומדבריו נראה שברכת הנר היא ברכת הנהנין, ואדם שכבר נהנה אין לו לחכות עם הברכה לאחרים.

חכמי מארשיליא ע"כ. וכן מתבאר מדברי מהר"ם חלאוה (פסחים נג): שכתב: ביוה"כ אין מברכין עליו אלא מפני שנאסר בהנייתו כל היום ועכשיו חוזר ונהנה, 'ודמי לברכת שאר הנהנין', הלכך אין מברכין אלא על אור ששבת עי"ש.

והנה בספר הבתים (שערי הקידוש והשביתה שער ג') כתב וז"ל, יש מן הגדולים שכתב שברכת הנר היא כברכת הנהנין, לפיכך אם יצא אינו מוציא את אחרים ע"כ [והובאה דעה זו גם במאירי בר"ה כט:], וחלק עליה כדלהלן]. אולם זהו תימה דהא מפורש בפסחים נד. שאע"פ שרבי מפזרן [לברכת הנר והבשמים ללא כוס] חוזר וסודרן על הכוס להוציא בניו ובני ביתו, ועי"ש בריטב"א שדן לענין ברכת הבשמים שהיא ברכת הנהנין, אולם ברכת מאורי האש מפורש בגמ' שיכול להוציא את בני ביתו שאינם בקיאים.

וקושיא זו קשה רק על הדעה שהביא ספר הבתים הנ"ל, אולם על הראב"ד וסיעתו שנקטו שברכת הנר היא ברכת הנהנין לא קשה מהגמ' הנ"ל, וזה ע"פ מה שכתב המאירי בר"ה (כט:): מדנפשיה, שאפשר להוציא את שאינו בקי בנר, וכתב טעם אחד דבאמת לא הוי ברכת הנהנין. ועוד הוסיף כיון שמסדר חכמים נסדרו כאחת אין לומר על קצתן לצאת ועל קצתן שלא לצאת עי"ש. ולסברא השניה של המאירי הנ"ל - אף

הבדלה בלבד אבל לא על האור - י"ל דהתם ודאי איירי שברך על האור במוצ"ש בלא כוס, וכן הוא חובתו כשישתמש בו מיד, כמו שכתבנו על ליל ט' באב כשחל במוצ"ש שמברך על האור כשרוצה לקרות איכה עכ"ר. וכן האריך בזה בפסחים קו. וכתב שלא אמרו חכמים אבל לא על האור אלא בזמן שבירך עליו במוצ"ש בלא כוס כשראה אור, שכן ראוי לעשות, אלא שנהגו לסדרן על הכוס כדי שלא ישכח, ולפיכך כשחל תשעה באב במוצ"ש שאין שם כוס מברכין על האור כשמשמשין לאורו, דהיינו כשרוצה לקרות במגלת איכה. וכן כתב הראב"ד ז"ל, עי"ש.

ודברי הראב"ד הם לפנינו בשו"ת תמים דעים (סי' קעד) לגבי מגילה וז"ל: הקורא את המגלה ומלא עיניו מן האור מתחלת המגלה ונזון ממנו עד סופה ואח"כ מברך בורא מאורי האש לא נכון הדבר, עי"ש. ואמנם הוא לא פירש טעמו, אולם ספר המכתם הנ"ל פירש בדעתו שהוא משום שברכת הנר היא ברכת הנהנין ואסור להנות מהנר ללא ברכה. וכן הסכים בספר אהל מועד (שער מו"ק דרך א' נתיב ד') לדברי הראב"ד הנ"ל וז"ל: מה שנהגו בפורים שחל במ"ש שקורין מגילה קודם הבדלה הוא תמה שאחר שמלא עיניו מן האורה איך חוזר ומברך עליה, ועל דבר זה נתעצם אהר"א עם

א. לפנינו בשו"ת תמים דעים הוא בשם הר"א אב"ד. אולם ט"ס הוא, וצ"ל 'הראב"ד' - עי' מה שכתבתי בספרי, תורת הקדמונים ח"א סי' קלה.

זכר ליצירה ראשונה, והוה ליה כרואה חמה בתקופתה וכוכבים במסילותם ומזלות כסדרן דהיינו כתחלת הוייתן מברך עיש"ב.

והסכימו עמו הרא"ה שם, ר' דוד, הר"ן והריטב"א בפסחים נג:, המאירי בברכות שם ובר"ה כט. והרשב"ץ בברכות שם. וכ"ד תוס' בפסחים שם והרא"ש בברכות (פ"ח ס"ג). וכן מתבאר מדברי ר' אשר [מלוניל] שהביא הארח"ח בסוף אות טז שכתב שהטעם שאין מברכין כל היום על האור הוא לפי שכבר נפטר ביוצר המאורות שהוא ג"כ אור, עי"ש. וזה כדברי הרמב"ן שגדר ברכת הנר הוא כברכת יוצר המאורות.

הנפקא מינה האם ברכת הנר היא ברכת השבח או ברכת הנהנין

יש כמה נפ"מ בין הדעות הנ"ל; א. האם מברכים לפני שנהנים מהנר [כמו שאר ברכות הנהנין] או לאחר שנהנים [כמו שאר ברכות השבח]. ב. מי שלא בירך במוצ"ש האם צריך לברך בשאר ימות השבוע [כדין ברכת הנהנין] או לא [כדין ברכת השבח שעבר זמנה]. ג. האם יש צד לפטור את הנשים מברכת הנר [כדין ברכות השבח שהזמן גרמן] או לא [כדין ברכות הנהנין]. ד. האם מותר להנות מהנר, ולברך עליו לאחר זמן [כמו ברכות השבח שאין חובה לברך מיד] או

בברכת הבשמים שהיא ברכת הנהנין יכול להוציא כיון שמוציא בברכת ההבדלה עצמה, וה"ה לברכת הנר. אולם הקושיא היא על הדעה שהביא ספר הבתים הנ"ל שהיא נגד הגמ' בפסחים.

הראשונים שסוברים שברכת מאורי האש היא ברכת השבח

הרמב"ן בלקוטיו לברכות (פרק ח) האריך הרבה שברכת הנר היא ברכת השבח ולא ברכת הנהנין וז"ל: נ"ל דברכת האור אינה ברכת הנהנין, דא"כ כל שעתא ושעתא מחייב בה, שלא תקנו ברכה בהנאות שאינן נכנסות לגוף וכו', אבל ברכת האור כברכת של יוצר המאורות ושתייהן ברכת השבח הן וכו' ובדין הוא שיברך בכל לילה, אלא כיון שתשמיש של אש ואורו צריכין לו ומשתמשין בו בין ביום ובין בלילה תדיר, לא ראו לברך עליו בכל לילה וכו', וזהו שאמרו (נג:) אין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות, אלא כשם שאין מחזירין על ברכת השבח לראות הים הגדול וההרים כדי לברך עליהן כך אין אנו מחזירין על האור וכו'. ואין אנו מברכין ברכת השבח [במוצאי יוה"כ] אלא במה שנברא במעשה בראשית תמיד בעולם, דכשמתעלם ממנו וחוזר ומתחדש לנו אנו מברכין עליו, אבל אור היוצא מן העצים לאו ממעשה בראשית הוא, אלא דבמוצ"ש שתחלת בריית תשמישו בו היה כך, שהקיש שתי אבנים ויצא מהן אור ובמוצאי שבת היה - הניחו לו לברך עליו

אולם מאידך בסידור רס"ג (עמ' קכה) נראה כדברי הסדה"י והשכנה"ג, שכתב שלוקחים כוס יין ומברכים עליו בפה"ג. אח"כ יברך על מנורה או נר שעוה או נר אחר בא"י אמ"ה בורא מאורי האש, והמברך פושט את ידיו וגם הנמצאים שם ומסתכלים באור הנר שנפל עליהם עי"ש. וכ"ה בסידור רשב"ן (סוף פ"ב), עי"ש. וטעמם נראה כדכתב הגו"ר הנ"ל, שכשם שאין נהנים בלא ברכה כך אין ראוי להנות מאור הנר ללא ברכה, עי"ש.

מי שלא בירך במוצ"ש על האש
האם יברך בשאר ימי השבוע

בגמ' בפסחים קו. איתא אמרי בני רבי חייא מי שלא הבדיל במוצ"ש מבדיל והולך בכל השבת כולו וכו'. אמר רב יעקב בר אידי אבל לא על האור ע"כ. ופירש"ם: אם לא בירך על הנר בורא מאורי האש במוצ"ש שוב אינו מברך. כך נ"ל טעם הדבר כדתניא במקום שנהגו אין מברכין בו אלא בליל מוצ"ש הואיל ותחלת ברייתו הוא ע"כ. וכ"פ הפוסקים והשו"ע בסי' רצט ס"ו, עי"ש. והנה אם נאמר שברכת הנר היא ברכת השבח - אתי שפיר, דזמן השבח הוא רק במוצ"ש שזמן ברייתו הוא, דומיא דרואה אילנות שמלבלבים שמברך, אולם לאחר שצמחו הפירות לא מברך, וכן בברכת הלבנה שלאחר שאינה 'בחידושה' אינו מברך. אולם אם זו ברכת הנהנין - איך יהנה ללא ברכה. ובאמת שהמכתם בברכות נג:

לא [כמו ברכות הנהנין שאסור להנות מהעוה"ז ללא ברכה].

האם מברכים לפני שנהנים מהנר
או לאחר מכן

המאמ"ר (סי' רחצ אות ג') הביא שבספר סדר היום ושכנה"ג מבואר שמברכים ואח"כ מביטים בצפרנים [וכן מפורש גם בגינת ורדים (כלל ג' סי' כה) שכן עמא דבר, עי"ש], אולם הוא תמה עליהם מלשון הפרקי דר"א (פ"כ) שהובא בטור משם סדר רע"ג בשם רב נטרונאי גאון, וכן בשה"ל, שאדם הראשון פשט את ידו לאור האש ואמר בא"י אמ"ה בורא מאורי האש וכו'. ואם אין לו יין פושט את ידיו לאור האש ומסתכל בצפורניו שהן לבנות מן הגוף ואומר בא"י וכו' בורא מאורי האש וכו', ומבואר שהברכה היא לאחר שנהנה מהאש עי"ש. וכבר כתב הפרישה (או"ח סי' רצו סק"ו) להדיא שהטעם של הגאונים הנ"ל הוא משום שהברכה היא ברכת השבח, וז"ל ומסתכל קודם שיברך, אע"ג דכל הברכות מברכין עובר לעשייתן, נראה לי די"ל דדוקא בברכת המצות וברכת הנהנין דמברך השי"ת על שם ההנאה או על המצוה צריך לברך עובר לעשייתן, מה שאין כן ברכה זו שאינה באה על שם הנאות דהא אין לו הנאה עתה בהסתכלות בצפרנים וכו', ומשו"ה אינו מברך עד אחר שכבר ראה האור שראוי ויוכל ליהנות ממנו, ע"כ.

דאורייתא תקון, ובודאי אשתו בכלל בני ביתו בכל מקום ע"כ. ומפורש בדבריו שגם אשה חייבת בברכת האש, שהרי רבי חזר להוציאן גם בברכה זו. ועי' בשו"ת יחו"ד (ח"ד ס' כז) שהאריך בזה מדברי האחרונים, והעלה לנכון שנשים חייבות בהבדלה ובברכת הנר, וכמפורש בגמ' ובדברי הריטב"א הנ"ל.

האם מותר ליהנות מהנר ללא ברכה, ולברך עליו לאחר זמן במוצ"ש

נחלקו המנהגים והדעות בפורים שחל במוצ"ש האם קוראים את המגילה ואח"כ מבדילים בבהכ"נ או להיפך;

כתב המאורות (מגילה כא.) כתב רבינו חננאל שמבדיל במוצאי שבת קודם קריאת מגלה. וכן ראוי לעשות לברך על הנר משיאותו לאורו. ובעיר נרבונה ראיתי מעשה שמבדילין אחר קריאתה, ואומרים ויהי נועם, ולא היו אומרים ויתן לך, ע"כ. וזהו מקור תורף דברי הארח"ח הלכות פורים (אות לא) וז"ל, ופורים שחל להיות באחד בשבת כתב ר"ח ז"ל שמבדילין קודם קריאת מגלה וכ"ד הראב"ד ז"ל וכו'. ומנהג נרבונא ומנהגנו [לונלי] שלא להבדיל עד אחר קריאת המגלה ואחר סדר קדושה כשאר מוצ"ש וכו' עי"ש. ובהלכות מוצ"ש (אות יג) הביא ג"כ הארח"ח את המחלוקת הנ"ל וכתב שטעמא דמסתבר לברך על הנר קודם המגלה שלא יהנה ממנו בלא ברכה, וכ"ד הר"י יהודה מפריש

ובפסחים קו. שהבאנו לעיל, כתב שהגמ' מיירי כשבירך על האור במוצ"ש, אבל אם לא בירך עליו - יברך בכל יום מימי השבוע כשמשתמש באש כיון שהיא ברכת הנהנין עי"ש. אולם דבריו צע"ג, דהא אם בירך על האש במוצ"ש פשיטא שלא יברך שוב כשיבדיל, ומאי קמ"ל רב יעקב בר אידי. ומדברי שאר הפוסקים נראה ברור שלא כדבריו אלא אף שלא בירך במוצ"ש על האש לא יברך מיום ראשון והלאה. וזו ראייה גדולה שברכת האש היא ברכת השבח ולא ברכת הנהנין.

האם יש צד לפטור נשים מברכת הנר

עי' בבה"ל בסוף סי' רצו שפשוט לו שאם ברכת הנר היא ברכת הנהנין - ודאי שנשים רשאיות לברך אותה, אולם כיון שנקט שם בפשיטות שהיא ברכת השבח - הסתפק האם נשים חייבות בה למ"ד שנשים חייבות בהבדלה, או שברכת הנר היא מצוה שהז"ג שאינה קשורה להבדלה, דהא מעיקר הדין אינה צריכה להיות בתוך ההבדלה, ולכן נשים פטורות, וסיים שיותר נכון לומר שאינה חייבת בברכת הנר לכו"ע, עי"ש. אולם בפסחים נד. מבואר שרבי היה מברך על הנר כשוראחו וחוזר ומסדרן על הכוס להוציא את בניו ובני ביתו. וכתב הריטב"א שם: ומדאמרין להוציא בניו ובני ביתו שמעינן דנשים חייבות בהבדלה, ואפי' תימא הבדלה מ"ע שהז"ג - חייבות בה, דכל דתקון רבנן כעין

קריאת המגילה, וקורא המגילה בברכותיה, ואתה קדוש וכל סדר יומא' עי"ש. ונראה שמוסיפים רק ויהי נועם קודם המגילה ולא הבדלה. וכ"ה מנהג תימן וכפי שכתב מהרי"ץ בתכלאל עץ חיים (דף קסד סע"ב), עי"ש.

וכ"נ דעת הב"י למעשה, דאמנם בסוף סי' תרצג העתיק את דברי הכל בו שיש לברך מאורי האש קודם המגילה, אולם שם לא כתב את דעתו שלו, אלא רק העתיק את דברי הכל בו. ומאידך בסי' רחצ סי"ד העתיק את דברי הכל בו הנ"ל, וכן את דברי רי"ו [עי"ש], וסיים בדברי עצמו: מ"מ לקרות מגלה לאור הנר דלאו מלאכה היא כלל נראה דבהבדלה בתפלה סגי, עי"ש. הרי דס"ל של"צ לברך על הנר בשביל לקרוא את המגילה. הן אמת שכבר כתב בשו"ת פרח שושן (כלל ג' סי' ב') שדברי מרן ב"י הנזכר צ"ע דמה צריך להבדיל בתפלה, וכי אסור ללמוד לאור הנר בשבת משום דהוי מלאכה, פשיטא דלא, ואם כן מה טעם לאסור עד שיבדיל בתפלה. ואם יש סברא לאסורו הוא לפי שאסרו ליהנות מן הנר קודם שיברך עליו והיכי שרי בהבדיל בתפלה בלבד, ויש לישב בדוחק וצ"ע, עכ"ד. אולם עכ"פ מבואר בדברי הב"י שלא צריך לברך מאורי האש קודם המגלה.

והנה ממנהג אשכנז, נרבונו ואיטליה, מוכח שסברו שמותר ליהנות מן הנר לפני שמברכים עליו, משום שהברכה היא ברכת השבת. אולם ממנהג ספרד והחכמים שסברו כן אין ראיה להיפך,

עי"ש [והוא מה שהביא הב"י בסוף סי' תרצג מהכל בו, אלא שהוא קיצר, והארח"ח האריך יותר]. וכן האהל מועד שהעתקנו לעיל הסכים לראב"ד הנ"ל עי"ש. וכן בספר מנהג מרשיליא עמ' 155 כתב: ומבדיל וקורא את המגלה וכו', עי"ש. וכך היה גם מנהג ספרד וכפי שכתב בספר צרור החיים (דרך ח' סי' ג'): אם חל במוצ"ש יברך בורא מאורי האש קודם הקריאה שאין ליהנות מהנר בלא ברכה. ועל זה נוהגין שמבדילין מיד וקורא כל המגילה ע"כ. וכ"כ האבודרהם בסתמא שמבדילין ואח"כ קוראים את המגלה עי"ש. וכ"כ בספר מנורת המאור (אלנקה, ח"א עמ' 215): ואומר הבדלה על הכוס ואח"כ קורא את המגלה עי"ש. וכ"ה בסידור רפ"ד: וקדיש עד לעילא, וקורא ש"צ המגילה. אם הוא מוצ"ש - אחר קדיש אומר הבדלה על הכוס כשאר מוצ"ש. וקודם קריאת המגילה מברך וכו', עי"ש.

ומאידך, מלבד מנהג נרבונו ולוניל שהזכרנו שהיו קוראים את המגלה קודם ההבדלה - כך גם מנהג אשכנז וכפי שכתב הדרכ"מ בסי' תרצג (אות ב'): והמנהג שלנו כמנהג נרבונו וכו', וכן הוא במנהגים עי"ש. וכ"ה באגודה (מגילה אות ד'): אחר דאמירן בעלמא יקראו המגילה ואחרי כן יבדילו עי"ש. וכ"ה מנהג איטליה, וכפי שהוא בסידור רומא [שונצינן] רמ"ו עי"ש. וכ"נ מסידור ארם צובה רפ"ז: ואם חל פורים ביום ראשון אומרים ויהי נועם קודם

בבהמ"ד, ע"כ. הרי שהגמ' שם מיירי בזמן שלא היו מסדרין על הכוס, ובזה ודאי שאין טעם לדחות את הברכה, אולם אנן דמסדרין על הכוס - אף שלומדים במוצ"ש, א"צ לברך אלא אדרבה מחכים לכוס. וא"כ אדרבה מדבריהם יש ראייה להיפך שאין איסור ללמוד או ליהנות מהנר לפני שמברכים עליו.

הכרעת ההלכה האם ברכת
מאורי האש היא ברכת הנהנין
או השבח

המעין במחלוקת הנ"ל יראה שעיקר ההלכה היא שברכת מאורי האש היא ברכת השבח ולא ברכת הנהנין מכמה טעמי תריצי; חדא, שכן מתבאר מפרקי דר"א וגדולי הראשונים שהעתיקוהו שנהנים לפני הברכה, וכנ"ל. ועוד, שכן דעת רוב בנין ומנין של הראשונים. ועוד, שכן אנו נוקטים בפשיטות שמי שלא בירך במוצ"ש על הנר - אינו מברך ביום ראשון, ודלא כספר המכתם לדעה שזו ברכת הנהנין. ואין אנו נוקטים כן מחמת 'סב"ל' בלבד, אלא כך פשוט לפוסקים מעיקר הדין. ועוד, שכן המנהג שנהנים מאור הנר במוצ"ש, ורק לאחר זמן, בהבדלה, מברכים עליו, ולא חוששים לאיסור נהנה מהעוה"ז בלא ברכה, וכפי שהעיד בשו"ת תורת חסד הנ"ל בסוף התשובה וז"ל וכן שאלתי לכל בעלי הגדה שנוהגים ללמוד לאור הנר ליל מוצ"ש, והשיבו לי שכן מנהגם תמיד וכן קבלות מרבים ונכבדים

דהא הם כתבו 'שמבדילים' קודם המגילה, והיינו את 'כל' ההבדלה ולא רק ברכת מאורי האש, ויתכן שזהו משום שההבדלה היא תדיר. ונ"מ שבזמננו שלא מבדילים בביהכ"נ - אין ראייה או הכרח מדבריהם לברך על הנר בלבד לפני המגילה.

האם יש ראייה לאיסור, מהגמ'
בברכות נג.

איתא בברכות נג., ת"ר היו יושבין בבית המדרש והביאו אור לפניהם - ב"ש אומרים כאו"א מברך לעצמו וב"ה אומרים אחד מברך לכולן משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך עי"ש. וכמה אחרונים כתבו שמכאן מוכח שאסור ליהנות מהנר ללא ברכה, דאם מותר - למה לא חיכו לסדר את ברכת הנר על הכוס?

אולם ב' תשובות בדבר; חדא, כפי שכתבו ר' חסדאי פרחיה בשו"ת תורת חסד (שלוניקי תפ"ג, בתשובה שבסוף הספר לאחר המפתחות), וכן בשו"ת זרע אמת (ח"ג ס"י לא), דהתם מיירי שלא יהיה להם כוס כל הלילה עי"ש. ואידך, כפי שכתב המאירי שם: ומ"מ אין אנו נוהגין לברך אלא כלן ביחד על הכוס וכמו שאמרו בפסחים סודרן על הכוס, עי"ש. וכ"כ ספר הבתים (שערי הקידוש והשביתה ש"ג אות י'), והובא בחידושים שבראש ספר מעש"ר: הר"ם לא הביא זה הפסק. ואפשר שדעתו הואיל ונהגו לסדר הכל על הכוס אין מברכין על האור לבדו

ברכת הנר לפני או אחרי קריאת המגילה

הנה מנהג האשכנזים ברור ע"פ פסק הרמ"א בסי' תרצג שקוראים את המגילה ואח"כ מבדילים, ע"ש. וכן המ"ב בסי' רחצ נקט בפשיטות כמה פעמים שברכת הנר היא ברכת השבח - עי' בס"ק א', ג', ד', ובשעה"צ אות ג' שם. אולם אצל הספרדים נחלקו בזה הדעות והמנהגים; לעיל הבאנו שבסידורי ספרד רפ"ד והלאה כתוב שמבדילים לפני המגילה, וכדעת האבודרהם והמנורת המאור.

אולם כנראה שלאחר זמן השתנה המנהג בחלק מהמקומות, וכפי שכתב בספר שכנה"ג (סי' תרצ"ג הגבי) שהמנהג פשוט בקושטא לקרות המגילה ואחר כך להבדיל. אמנם איני זוכר אם ברכת מאורי האש היו אומרים אותה קודם המגילה או אחר כך. אבל לא"א ז"ל ראיתי, שהיה סודרן כל הברכות על הכוס ואפילו ברכת מאורי האש. ונראה דעתו דאף על פי שבלייל תשעה באב מברכין מאורי האש קודם קריאת איכה, התם שאני ששאר הברכות אינו עתיד לסודרן על הכוס אותו הלילה, מה שאין כן בלייל פורים ששאר הברכות עתיד לסודרן על הכוס. והמברך ברכת מאורי האש קודם קריאת המגילה לא הפסיד ע"כ. ונראה פשוט שכך היה המנהג, שלא היו מברכים גם ברכת מאורי האש, דאין סיבה להסתפק בזה, ובפרט שכך נהג אביו. וכן העיד בשו"ת דבר

עי"ש. וכן העיד בשו"ת זרע אמת הנ"ל בזה"ל ותדע דהרי בכל מוצ"ש משתמשים מאור הנר קודם הבדלה ואינם מברכים בורא מאורי האש אלא בשעת הבדלה דמברכין על הכוס עי"ש.

וכן העיד החיד"א בברכ"י (סי' תקצט) בזה"ל: המנהג שמתפללין מתוך הספר אף שלא ברכו מאורי האש [ביו"ט שני של ר"ה שחל במוצ"ש]. ועיין מאי דכתיבנא בעניותין בהל' מגילה סימן תרצג (אות א) דכמה רבואתא קמאי ובתראי ס"ל שלא יהנה קודם ברכה ע"ש ע"כ. אמנם השע"ת שם כתב שיש להקל טפי בזה שאין זה הנאה גמירה, דקצת שגורה בפיו ומ"מ ראוי לכתחלה למי ששגור בפיו התפלה בע"פ וכו'. והכי נהוג עלמא שמתפללים במוצ"ש מתוך הספר לאור הנר ואמנם יש שאין נוהגין כן ולכך אין אומרים ויתן לך לפי שאינה שגורה בע"פ. גם מבדילין מיד אחר התפלה כדי להקדים עצמו לברכה שעל האור והמחמיר יחמיר לעצמו אבל אין להורות לאחרים, עי"ש. הרי שצידד צדדים בזה. אולם אחרי הכל הא חזינן שגם אלה שלא בקיאים כלל בתפלת ר"ה או בתפלת המועדים כשחלו במוצ"ש, ובפרט בתפלת ותודיענו שלא רגילים בה כלל, מתפללים כרגיל ואין פוצה פה, וזו ראיה ברורה שמנהג ישראל להחשיב את ברכת מאורי האש לברכת השבח שמותר ליהנות לפני שמברכים.

אמת שם ובהגהה מתלמידו בסוף הסימן, שאע"פ שרוב האחרונים נקטו שצריך לברך במ"ה - מ"מ הרואה יראה שאין בדבריהם הכרע כנגד דבריו המצודקים של הזר"א, שהרי בכל מוצ"ש אין אנו מקפידים שלא ליהנות מן הנר לפני ברכת במ"ה, ומה השתנה השתא. וכיון שיש בזה הפסד של מסדרן על הכוס - אין להצריך כן כלל. ועוד, שהפוסקים הנ"ל ראו רק את דברי הכל בו שהביא הב"י ועליו הסתמכו, אולם להאמור רוב הראשונים פליגי עליו בגדר ברכת מאורי האש, והם רוב בנין ומנין, ובודאי שהלכה כמותם.

ובפרט בדורנו שאין אנו קוראים את המגלה לאור 'הנר' אלא לאור 'החשמל' שאין אנו מברכים עליו ברכת במ"ה [וכפי שהאריכו רבים מפוסקי זמננו - עיין בספר פסקי תשובות סי' רחצ הערה 70 שציננס], וא"כ אין זה אש שאסור ליהנות ממנה לפני הברכה, דהא אין אנו מברכים עליה, וכפי שכבר כתב לנכון בשו"ת תפלה למשה (לוי, ח"ב סוף סי' נט) עי"ש (ובמכתבים שבסוף הספר מכתב ט' וי'), והסכים עמו הגאון הנאמ"ן בספרו סנסן ליאיר (מהדורת תשע"ד עמ' ד'), עי"ש^א. ובפרט דחזינן דכו"ע נהנים

שמואל [אבוהב] סי' קכח על מנהג הספרדים במקומו [ונציה שבאיטליה] ובשאר מקומות וז"ל ועל סברת הפוסקים הנותנת דלאחר אפוקי יומא עדיף טפי - סמכו קהילות ספרדים כגון הללו שבעיר הזאת ובארצות אחרות להקדים קריאת המגילה להבדלה, שמבדילין בבית הכנסת אחר קדיש תתקבל כסדר כל השנים. באופן שאם בנדון דידן יהיה העולם נדון ע"פ רובו לקיים אחד משני המנהגים - מצאנו ראינו שרובן מקדימין קריאת המגילה להבדלה על הכוס [כולל 'כל' האשכנזים, וכפי שהביא שם לפני כן], ואינם חוששים לההוא טעמא משום ברכת בורא מאורי האש, עי"ש. וכ"כ מאמר בסי' תרצג שכן מנהגם [בקרפנטראץ שבפרובנס], עי"ש. אולם פוסקים רבים פסקו להבדיל או עכ"פ לברך במ"ה לפני המגילה - עי' בכה"ח (שם אות ט"י) ובחזו"ע פורים (עמ' סז).

ולפי האמור נראה ברור שהעיקר הוא שא"צ להבדיל לפני המגלה, ואדרבה אפוקי יומא מאחרינן. וכ"ש בזמננו שלא מבדילים בבהכ"נ אלא רק מברכים ברכת מאורי האש שאין לעשות כן, דהא לכתחלה יש לסדר ברכה זו על הכוס, וכפי שהאריך לנכון בשו"ת זרע

ב. ובספר תורת המועדים (פורים עמ' רנב) כתב שי"ל שעכ"פ אור החשמל אש הוא ואסור ליהנות ממנו ללא ברכה, אלא שאין אנו מברכים עליו עי"ש. וכע"ז כתב בספר ילקוט יוסף (פורים, מהר"ם תש"פ עמ' תקפג), עי"ש. אולם אין נראה כן, דלא מצאנו דבר הנאה שאין מברכים עליו, אבל אסור ליהנות ממנו עד שיברך על משהו אחר ויפטור אותו [מלבד דבר ששנוי במחלוקת, אולם כאן אנו דנים לפי הדעות שהוא אש אלא שאין מברכים עליו], אלא אם יש עליו ברכה - אסור ליהנות ממנו עד שיברך, ואם אין עליו ברכה - מותר ליהנות ממנו ללא ברכה.

הבגדי ישע, וכ"כ הדע"ת שם מדנפשיה עי"ש.

סיכום

נחלקו הראשונים האם ברכת מאורי האש היא ברכת השבח או ברכת הנהנין. העיקר בפשט דברי חז"ל ובמנהג ישראל שהיא ברכת השבח, כדעת רוב בנין ומנין של הראשונים. ועל כן יש לקרב את הידים לנר לפני הברכה כדין כל ברכת השבח שמברכים לאחר ראיית או שמיצת הדבר. וכמו כן מי שלא בירך במוצ"ש הפסיד את הברכה ולא מברך במשך השבוע. וכן מותר ליהנות מהנר לפני שמברכים עליו, וכן המנהג.

בת"ב שחל במוצ"ש מברכים על הנר בבהכ"נ לפני קריאת איכה, משום שבלא"ה אין הבדלה בבית. אולם בפורים שחל במוצ"ש, לדין שלא עושים הבדלה בבהכ"נ - אין לברך מאורי האש בבהכ"נ, משום שיש לכתחלה לסדרה על הכוס, ובפרט בזמננו שיש תאורת לד או פלורסנט שאין שום ענין לברך על הנר לפני המגילה, אלא יברכו בבית יחד עם ההבדלה כבכל שבת.

כשקוראים מגלה בבית לנשים או לאנשים שלא שמעו עדיין - יש להבדיל לפני קריאת המגילה כמו שעושים בחנוכה הבדלה לפני הדלקת הנרות.

מאור החשמל תדיר בכל מוצ"ש יותר ויותר ממה שפעם היו נהנים מאור הנר במוצ"ש ללא ברכה, וזה אומר שהוקבעה ההלכה בצורה ברורה שמותר ליהנות מאור זה ללא ברכה; או משום שזו ברכת השבח, או משום שאין מברכים על החשמל ואין איסור ליהנות ממנו לפני הברכה.

ובפרט בדור האחרון שהתאורה בבתי הכנסת [וברוב המקומות] היא נורות פלורסנט או לד, שאין בהם חוט להט, ולכל הדעות אין מברכים עליהם בורא מאורי האש, שבודאי אין איסור ליהנות מהם לפני הברכה, ואין שום טעם וענין להדליק נר מיוחד ולברך עליו מאורי האש, ללא ברכות ההבדלה, ולכבותו ולקרוא את המגילה לאור הפלורסנט או הלד. ואף אם נמצא במקום שמברכים בבה"כ יכוין שלא ליהנות ושלא לצאת בברכה זו אלא יבדיל בביתו כבכל מוצ"ש.

אולם הקוראים מגילה בבית, כמו לנשים או לאנשים שלא מגיעים לבהכנ"ס וכדומה - יבדילו הבדלה מלאה לפני המגילה, וכמו שאנו נוהגים בחנוכה לחלק בין בהכנ"ס שבו מבדילים לבסוף לבין הבית שבו מבדילים בתחלה, וכפי שכתב הכה"ח (סי' תרצג אות ט) בשם



בדין כל הפושט יד נותנים לו

הרב יהודה אריאל עובדיה

רב דק"ק מנין אברכים ספרדי, ליקווד

פורים לפורים, ומגבית העיר לאותה העיר, אין מדקדקין במגבית פורים, אבל לוקחים את העגלים ושוחטין ואוכלין אותן והמותר (אל) יפול לכיס של צדקה,^(א) רבי אליעזר אומר מגבית פורים אל יעשה הימנו עני רצועה לסנדלו. ע"כ. ומשמע דדין 'אין מדקדקין' דכאן אינו לענין כל הפושט יד נותנים לו, אלא לענין הוצאת המעות שניתנו למגבית פורים, שלא ידקדקו שלא יוציאו יותר מדאי אלא שוחטים עגלים כפי הבא ליד, והמותר יתנו לצדקה אם ישאר.

ותוספתא זו אף הובאה בבבלי ב"מ (עח:) דאיתא התם, דתניא,

מגבת פורים לפורים, מגבת העיר לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר, אבל לוקחים את העגלים ושוחטין ואוכלים אותן, והמותר יפול לכיס של צדקה כו'. ופירש"י שם, מגבת פורים לפורים, מעות שגובין הגבאין מבני העיר לחלק לעניים לסעודת פורים, לפורים, כולה יתנוה לעניים דפורים, ואין מדקדקין לומר דיים בפחות והמותר יפול לכיס של צדקה,

מרגלא בפומייהו דאינשי בימות הפורים, ליזיל סחור סחור ואספ המזכיר וקול גביני כרוז מכריז ואומר -'כל הפושט יד נותנין לו'. ומשמע להו דיש חיוב מיוחד בפורים לתת לכל הפושט יד, משא"כ בשאר ימות השנה. ואף לענין תפילה הובא בספה"ק שימות הפורים הם זמן מסוגל לבקש ולהתחנן על נפשו באשר הוא שם, בבחינת 'כל הפושט יד נותנין לו'. ואולם, צריך לברר גדר דין זה, לענין מה ומתי נאמר, ואם אכן המכוון הוא דמחוייב לתת לכל דורש ומבקש, וזה החלי בס"ד.

[א] ביאור דברי התוספתא אין מדקדקין במעות פורים, להירושלמי ולהבבלי

הנה, מקור דין זה בירושלמי מגילה (פ"א ה"ד) אין מדקדקין במצות פורים, אלא כל מי שהוא פושט את ידו ליטול נותנין לו. ובתוספתא מגילה (פ"א ה"ה) גם נאמר לשון 'אין מדקדקין', אך נראה דשם נאמר לענין אחר, דאיתא התם, מגבית

א. כפי הגהת הרב חסדי דוד, וכפי ג' הבבלי דלהלן, במקום 'והמותר אל יפול לכיס של צדקה'.

ב] ברמב"ן ובריטב"א מבואר
דהירושלמי והבבלי לא פליגי

שו"ר בחידושי הרמב"ן שם בב"מ שכ' על דברי התוספתא וז"ל, ומגבת העיר לאותה העיר, ואין מדקדקין בדבר לומר עני זה ראוי ועני זה אינו ראוי אלא נותנין לכל כדי שיהיו הכל שמחין עמנו בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב, ומשלוח מנות נמי כתיב כו', ואפשר שבכלל אין מדקדקין יש ג"כ שאין אומרים בכך וכך די להם אלא לוקחים את העגלים לרוב כמו שפרש"י ז"ל, מפני שמצאתי בתוספתא כלשון הזה אין מדקדקים במגבת פורים אבל לוקחים את העגלים ושוחטין ואוכלין אותם והמותר אל יפול לכיס של צדקה. ע"כ. הרי דס"ל דלא פליגי אלא תרויהו אתו לפרושי לישנא ד'אין מדקדקין, וכתרויהו קי"ל לדינא.

וכן מפורש עוד יותר בריטב"א (ב"מ שם) ואין מדקדקין בדבר, פרש"י ז"ל אין מדקדקין בדבר לומר דיים בפחות והמותר יפול לכיס של צדקה אבל לוקחים את העגלים לרוב בכל המעות כו', וכן אמרו בתוספתא אין מדקדקין במגבת פורים, אלא לוקחים את העגלים לרוב ושוחטין אותן ואוכלין והמותר יפול לכיס של צדקה, אבל בירושלמי דמסכת מגילה בפ"ק אמרינן אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו, כלומר שאין מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע כו', הלכך

אבל לוקחים את העגלים, לרוב, בכל המעות, והמותר, שלא יספיקו לאכול בפורים ימכור ויפול לכיס של צדקה, עכ"ל רש"י. הרי דלשון זו ד'אין מדקדקין' בבבלי ע"פ התוספתא לא הובאה כלל לענין המקבל, דכל הפושט יד נותנין לו, רק לענין אופן הוצאת המעות שנגבו לצורך פורים. ודין כל הפושט יד נותנין לו לא הוזכר בש"ס דידן כלל.

וא"כ יל"ע בדברי הרמב"ם (פ"ב ממגילה הט"ז) וז"ל, וחייב לחלק לעניים ביום הפורים, אין פחות משני עניים, נותן לכל אחד מתנה אחת או מעות או מיני תבשיל או מיני אוכלין שנאמר ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני עניים, ואין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו, ואין משנין מעות פורים לצדקה אחרת. ע"כ. וכן הוא בשו"ע (או"ח סי' תרצד ס"ג), אין מדקדקין במעות פורים, אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו, ובמקום שנהגו ליתן אף לא"י נותנים, ע"כ. ואיך נקטו כהבנת הירושלמי בהך דאין מדקדקין ולא כהבבלי, הא קי"ל דלעולם הלכה כהבבלי נגד הירושלמי.

וצ"ל דס"ל דלא פליגי הירושלמי והבבלי, אלא מר אמר חדא ומר אמר חדא, ואף ששניהם נשתמשו בלשון אחת ד'אין מדקדקין במעות פורים', קי"ל כתרויהו לדינא, וכדקי"ל בעלמא דהיכא דלא פליגי הירושלמי על הבבלי הלכתא כהירושלמי.

מנות, והרי הן מצוות שונות. ונר' דכוונתו לומר דיש כאן גדר שונה מגדרי צדקה דעלמא שמדקדקים ומבחינים בין הראוי לשאינו ראוי, דבפורים צריך שיהו הכל שמחים, וכדכתי' ימי משתה ושמחה, ומגדר זה גם נותנים משלוח מנות, אלמא מצות יום פורים היא לשמחה ולשמח אחרים, וא"כ ה"ה לענין נתינת מעות פורים שנותנים בלא דקדוק שיהו כולם שמחים עמנו.

ובחידושי הריטב"א מפורשים הדברים יותר וז"ל, אבל בירושלמי דמסכת מגילה בפ"ק אמרי' אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו, כלומר שאין מדקדקין בדבר לומר אם הוא עני וראוי ליתן לו אם לאו אלא נותנים לכל אדם שיבא ויתבע שאין יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות, שהרי אף בעשירים כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו כו'. ע"כ. ומפורש בדבריו דאין הנתינה מדיני צדקה, ושהראיה מדין שמחה ומנות היא לעצם גדר היום כולו, וכלשונו 'שאיין יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות'.

ד] משמעות הריטב"א דעדיין יש בזה מגדרי צדקה

עוד מדויק לכאור' מדברי הריטב"א דעדיין יש במעות פורים משום מצות צדקה, רק שיש בהם גם מדיני שמחה, וכמ"ש 'שאיין יום זה מדין צדקה בלבד', ומשמע דהוא מדין 'צדקה' ומדין

בין מה שאמרו בתוספתא ובין מה שאמרו בירושלמי הכל אמת ויציב והרי הוא בכלל לשון אין מדקדקין בדבר. עכ"ל הריטב"א.

הרי דלדידהו נאמר דין כללי לענין מעות פורים שאין מדקדקין בהם, ובכללו פירוש התוספתא והבבלי, דהיינו שיוציאו ביד רחבה וישחטו עגלים לרוב, ואם יותר מבשרם יחלקו לעניים, וכמו"כ פירוש הירושלמי שיתנו לכל אדם שיבוא ויתבע, ולפ"ז י"ל דפסקו הרמב"ם והשו"ע כדברי הירושלמי דלא פליג עליהו הש"ס דידן.

ג] משמעות הרמב"ן והריטב"א
דכל הפושט יד יש בו מגדרי
שמחת פורים

והנה, בדברי הרמב"ן והריטב"א הנ"ל מבואר עוד חידוש בגדר הך כללא, וכמ"ש הרמב"ן וז"ל, אלא נותנין לכל כדי שיהיו הכל שמחין עמנו בין ראוי בין שאינו ראוי, דימי משתה ושמחה כתיב, ומשלוח מנות נמי כתיב, וכן מצאתי בירושלמי פ"ק דמגילה אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט ידו ליטול נותנין לו, וכן מנהג בכל ישראל ואפי' ליתן לגוים דהואיל ואין מדקדקין בדבר ונותנין לכל אם אין אנו נותנין לגוים יש בו משום איבה כו'. ע"כ.

ולכאור' נראה בכוונת הרמב"ן דלא בא לומר דכל הפושט יד נותנין לו הוא מעצם חיוב משתה ושמחה ומשלוח מנות, דאיך הביא ב' דינים שונים בתוך כדי דיבור - משתה ושמחה ומשלוח

וע"ע בשו"ת חתן סופר (סי' עב) שהבין מדעתו דאין במעות פורים מלתא דצדקה כלל, רק מדין שמחת היום, ולא נסמך על דברי הראשונים הנ"ל, רק קיימה מסברא, ועפ"ז ב"י את המובא בשו"ע דבמקום שנהגו ליתן אף לעכו"ם נותנים, ובב"י קרא תגר על זה, וכ' החת"נ"ס ע"ז וז"ל, ונ"ל דמנהג ישראל תורה היא, ורצו בזה להודיענו דמצות מתנות לאביונים בפורים לאו משום צדקה היא אלא משום שמחת פורים, וכן מבואר בש"ס ב"מ עח, דאילו לגבי מצות צדקה לאחיק כתיב, אבל משום שמחת היום והרחבת הלב נותן למי שפותח יד ואפי' לעכו"ם, ועי"ז ידעו שכל אדם מחייב במצוה זו אפי' עני שבישראל כמ"ש הטור"ז סי' הנ"ל סק"א בשם הב"ח, דאילו משום צדקה אינו מחויב העני ליתן רק פעם א' בשנה לקיים מצות צדקה דאורייתא לקיים מצות צדקה דאורייתא כמב' ביו"ד סי' רמח ורמט יעו"ש, אבל להראות שמחת היום והרחבת הלב שלבו בטוח בהביות"ש שהשגחתו עלינו בכל עת, ע"כ אפי' עני שבישראל מחוייב, ומזה נצמח המנהג ליתן אפי' לעכו"ם, להודיענו כל הנ"ל, ועכ"פ די אפ' בפחות מש"פ כו', עכ"ל, וע"ש עוד.

ובאמור, מדברי הריטב"א משמע דגם דין צדקה יש בזה, ואינו רק

שמחה'. וראיתי למרן הגראי"ל שטיינמן זצ"ל באילת השחר (ב"מ שם) שהביא את דברי הריטב"א האלו והעלה לפרש בדבריו קצת כעין הנ"ל וז"ל, ואין כונתו דחיוב לתת לכל הפושט יד מדין משלוח מנות, אלא שמביא רא"י דחיוב מתנות לאביונים אינו מחויב צדקה, דחיוב מתנות לאביונים הוא מאותו גדר כמו משלוח מנות, ולכך גם כשאין ידוע אם הוא עני נותנין לו כו', ע"כ.

אך העיר שם דמדברי הב"י (סי' תרצב) משמע דס"ל דיש במעות פורים דין צדקה, שהביא בשם הגהות אשר"י דכשחשב ליתן בפורים אינו רשאי לשנותם, וביאר בב"י משום דס"ל דצדקה חייב במחשבה, וכ' באילה"ש דיש לעיין אם הב"י חולק על הריטב"א, דלהריטב"א הא אינו מדין צדקה, והסיק דאולי חיובו בפורים הוא ג"כ מדין צדקה, ע"ש.^א אך למשנ"ת שפתי הריטב"א ברור מללו דעיקר דין מעות פורים הוא מדין צדקה אלא שיש בו גם מדין שמחה ולכן כל הפושט יד נותנין לו, וכמ"ש הריטב"א 'שאינן יום זה מדין צדקה בלבד', וכנ"ל.^ב ובדברי הרמב"ן הנ"ל אכן יש מקום ספק, דמשמע מדבריו דנותנין לכל כדי שיהיו הכל שמחים עמנו, והיה מקום לומר דס"ל דאיב"ז מלתא דצדקה כלל רק מצוה מיוחדת כמצות משה ושמחה ומשלוח מנות, ויל"ע עוד בזה.

ב. וע"ש עוד מש"כ בענין נתינה לגוי לדעת הריטב"א, ואכמ"ל.

ג. וע"ע באורך מזה ברשימות שיעורים ב"מ שם.

שדעתו נוטה דלא נפיק ידי מתנות לאביונים במעות מעשר, כיון דתקנתא דרבנן הוא הוי דבר שבחובה ונמצא זה פורע חובו מן מעשרו, ואין לו בו אלא טובת הנאה, ויש מרביתו דפסקו שאינו ממון, ואפי' למ"ד ממון, מ"מ כל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין כו', עכת"ד, ע"ש.

והק' הגר"נ גשטטנר דמה בכך שהוא דבר שבחובה, הרי טענת השואל היתה שעיקר המכוון במתנות לאביונים הוא לשמח העני, וא"כ נתקיים המכוון, וכמ"ש הרמב"ם (פ"ב מחגיגה ה"י) דיוצא יד"ח שלמי שמחה במעשר, שמצוה היא לשמוח באכילת בשר לפני ה' והרי אכלו, ורק בעולת ראייה ושלמי חגיגה דהמצוה היא עצם ההבאה והקרבה אין באין אלא מן החולין משא"כ בשלמי שמחה, וא"כ ה"ה הכא דהתכלית היא לשמח העני והרי שמחו, וטובת הנאה ממון, כך שאפשר לומר ששמחו משלו. ^(ה)

והעלה לבאר דיש חילוק בין מצות צדקה דעלמא לחיוב מתנות לאביונים, דמצות צדקה מתקיימת במה שנהנה העני והגיעה הפרוטה לידו ואפי' נפלה פרוטה מכיסו ומצאה עני, וע"ש שהאריך בזה, משא"כ במתנות לאביונים

מדין שמחת היום. ^(ד) גם מדברי הב"י הנ"ל משמע שיש בנתינה זו משום צדקה, וכפי שהעיר באילה"ש. ובוד' הרמב"ן אפשר להעמיס כדברי החתנ"ס דאין בו מלתא דצדקה כלל. ואולי אפשר לומר דכוונת הריטב"א והב"י דיש ענין צדקה הוא באופן כללי, אך החיוב בפורים אינו מגדיר צדקה כלל רק מגדיר שמחת היום, נמצא שע"י נתינה לאביונים מקיים מצות צדקה באופן כללי, ומצות מתנות לאביונים אינה מדיני צדקה כלל, רק מדיני שמחת היום, כמ"ש החתנ"ס, וא"ש אף לדברי הריטב"א והב"י.

ה] עוד בגדר מעות פורים, אם יש בהם גדר צדקה

עוד מצאתי שהאריך בנדו"ד מוהר"נ גשטטנר זצ"ל בשו"ת להורות נתן (ח"ג סי' לז-לח), ע"פ מה שנשאל בשו"ת מהרי"ל (סי' נו) אם יוצא ידי מתנות לאביונים במעשר כספים, מי אמרינן כיון דהמעשר בלא"ה שייך להם לא יצא, דהא נותן להם משלהם, א"ד עיקר התקנה היתה כדי לשמחן, א"כ יצא ידי מתנל"א, כי אינם מקפידין אם נותן להם מעשר אם לאו, רק שהם שמחים, וטובת הנאה של מעשר היא של בעלים, וכשנותן לזה העני ולא לאחר איכא שמחה. והשיב מהרי"ל

ד. רק יל"ע בזה מסברא דסו"ס מייתי סימוכין ממשלוח מנות לעשיר, ולכא' אין שום קיום צדקה בעשיר. וע"ע חו"מ ריש סי' צז, מה שדנו הפוסקים לענין הלואה לעשיר אם מקיים בזה מצות הלואה כלל או רק גמ"ח ועצה טובה, יעו"ש. ולהסוברים דמקיים בזה מצות הלואה אפשר דשייך ענין צדקה אף לעשיר, ולכה"פ בפורים תתקיים המצוה כן, ולהלן נדבר מזה עוד, בס"ד.

ה. וע"ש סי' לח אות ט-יא שהאריך בסברת טובת הנאה לענין יציאת יד"ח מתנל"א.

נותנין לו לענין מי נאמר, אחר שהרמב"ם והשו"ע סתמו דבריהם ורק הביאווה כלשונו. הנה, לשון הרמב"ן הנ"ל היא דנותנין 'בין לראוי בין לאינו ראוי', אך לא ביאר מטעם מה אין העני ראוי, אם הוא משום שאינו בן העיר או משום שאינו מוחזק לנו שאינו רמאי או שמא אינו ראוי כפי סדר הקדימות בהלכות נתינת צדקה.

וראיתי בכמה ראשונים שכתבו להדיא דאין מדקדקין היינו שלא לבדוק אחריו אם הוא רמאי, ראה בחדושי מהר"י קולון על הרמב"ם (מהד' רא"ד פינס, נדפסו ביד החזקה מהד' פרידברג) שפי' את כוונת הרמב"ם 'אין מדקדקין' פירוש לראות אם הוא רמאי כמו שעושים שאר פעמים כשנותנין צדקה, אבל כאן כל הפושט ידו ליטול נותנין לו. ע"כ. וכמו"כ כ' בשטמ"ק ב"מ (שם) בשם ר' ברוך הספרדי דאין מדקדקין הגבאים בהן על מי צריך ועל מי שאינו צריך, אלא כל שביקש מהן בחזקת עני נותנין לו. וכן

שיש דין 'מעשה נתינה', ולא די במה שיהנה את העני. והביא ראיה לזה (שם אות ה') מהריטב"א (בחי' מגילה ז., וכן"ל משמו בחי' ב"מ) שאין נתינה זו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה, שהרי אף לעשירים יש לשלוח מנות, דע"כ דמה שנותנים לכל אביון אינו מדין צדקה גרידתא אלא לגרום שמחה, וא"כ אין המכוון רק להחיות העני אלא ריבוי השמחה ע"י עצם הנתינה לכל פושט יד.⁽¹⁾ וא"כ שפיר שייך בזה הך כללא דכל דבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין, ול"ד לשלמי שמחה דעיקר המכוון הוא השמחה באכילת בשר והרי אכל, וכמו"כ בצדקה דעלמא דעיקר המכוון הוא להועיל לעני והרי הועיל.⁽²⁾ ולפ"ז כוונת הריטב"א דלאו מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה נינהו, יל"פ דהיינו שיש ענין מיוחדת בנתינת הצדקה ביום זה שע"ז מתקיימת מצות היום דשמחה.⁽³⁾

[ו] מי בכלל 'כל הפושט יד'

ומעתה נבאר הך דינא דכל הפושט יד

ו. וע"ש (אות ד') דמעיקרא רצה להוכיח יסוד זה ממש"כ הב"ח (או"ח סי' תרצד) דאפי' עני המקבל צדקה חייב ליתן מתנות לאביונים ממה שנתנו לו, וע"כ דאינו כשאר צדקה אלא הרי הוא מצות פורים לתת מתנל"א וכמו ד' כוסות בפסח. אך דחה דאפשר שעדיין היא מלתא דצדקה רק בפורים כולם מחוייבים בזה, ע"ש. ותלוי לכא' גם באיזה אופנים פטור העני מצדקה, וכתבנו מזה בס"ד בקוני' מוצא שלום גיטין ז., ע"ש.

ז. וע"ש בס"י לח אות ח שתלה בזה גם את דין משלוח מנות ממעות מעשר, דאם המכוון במשלוח מנות הוא להרבות שלום ורעות, וכמ"ש בס' מנות לוי, יוכל לכא' לצאת יד"ח אפי' ממעות מעשר, דומיא דשלמי שמחה, משא"כ אם המצוה היא מעשה הנתינה דא"י לצאת יד"ח במעות מעשר, עש"ב.

ח. וע"ע דרך אמונה פ"ט ממתנ"ע הי"ג, ביאה"ל סוד"ה לא יטול לשו"פ כו', שהגדיר מתנות לאביונים כ'מתנות עניים', ויעו"ש הנפ"מ בזה, ואכמ"ל.

ממה שנותנים משלוח מנות אף לעשיר, ראיתי מדקדקין בדבר דאף עשיר בכלל כל הפושט יד, אלא שהדבר קשה מאוד מסברא, דמקרא מלא דיבר הכתוב 'ומתנות לאביונים', ואין מקרא יוצא מדי פשוטו, ונהי דאמרי' דאין מדקדקין בדבר, ולהריטב"א הוא משום גדר שמחה, אפשר לומר דהיינו שאין מדקדקין כ"כ בדבר ומטים כלפי חסד דהעיקר הוא לשמחה, אבל לתת לעשיר ממש פשיטא דלא מקיים המצוה בזה.^ט

[ז] דעת הערוה"ש, השגת הגר"מ שטרנבוך עליו ומו"מ בזה

נמצינו למדין מכל הנ"ל, ד'כל הפושט יד' הוא קולא בחיוב מתנות לאביונים דאי"צ לדקדק אחר ודאי עני.^ט והנה, הגמ' ב"מ (ק"א:) מחלקת בין עני לאביון, ופי' רש"י שם (ד"ה אביון כו') דאביון מעונה מעני, ולשון אביון, האובה ואינו משיג מה שנפשו מתאוה לכל טוב, ע"ש, ושם מבו' דעני עדיין כסיף למתבע אע"ג דצריך משא"כ אביון שהורגל לבושת ותאב לכל דבר. ולכא' לפ"ז היה לדייק מקרא ד'מתנות לאביונים' דצריך לתת דוקא לאביון שתאב לכל דבר ולא כסיף לתבוע, ולא די בנתינה לעני.

משמע קצת מלשון תוס' הרא"ש ב"מ (שם) בשם י"מ וז"ל, ואין מדקדקין בדבר, י"מ אין מדקדקין בדבר לומר זה עני ויתנו לו וזה אינו עני אלא כל דכפין ייתי ויכול כדי שיהו הכל שמחים, וה"ג בירושלמי דמגילה אין מדקדקין במעות פורים אלא כל הפושט יד ליטול יטול. ע"כ.

וכן מפורש גם בערוך השולחן (סי' תרצד ס"א) (שכ' ע"פ ד' הרמב"ם (פ"ב ממגילה ה"ט) וז"ל, ואין מדקדקין במעות פורים לומר זה ישר וזה רמאי וא"צ ליתן לו אלא כל הפושט יד ליטול נותנין לו וא"צ לדקדק אחריו, ע"כ.

ויש לדייק שבתוס' הרא"ש הוסיף דהטעם שאין מדקדקין הוא 'כדי שיהו הכל שמחים', ולכא' כוונתו דאם נברר על כל א' אם הוא רמאי יתכן שנפסיד את מי שאינו רמאי באמת, רק שלא יכולנו לברר די הצורך או משום חסרון ידיעה או חסרון זמן, ע"כ בפורים תקנו דכל הפושט יד נותנין לו ולא ידקדקו יותר מדאי בבירורין שיהו הכל שמחים. ולא מסתבר שכוונתו לשמח אף הרמאים ומי שידוע שאינו ראוי לכך.

ומלשון הריטב"א שהוכיח שאין מדקדקין היינו מדין שמחה

ט. וע"ע באילה"ש הנ"ל שגם נקט דלהריטב"א אי"צ לדקדק שהוא עני ודי לתת לספק עני. ולכא' להנ"ל אם נתברר לאחר הפורים שלא היה עני כלל, עדיין יצא יד' מתנות לאביונים, דכשנתן לו היה בחזקת עני ואין מדקדקין בדבר. ויל"ע אם נתברר הדבר בפורים עצמו, ולכא' אם יכול לתת לאחר שהוא אכן עני, עדיף טפי.

י. ויבואר עוד להלן בהרחבה, בס"ד.

שתאב לכל דבר, שמצבו כ"כ קשה, שזהו פירוש אביון כו', ע"ש.

והוסיף סימוכין לדבריו ממש"כ בס' נגיד ומצוה (מה' לובלין כו ע"ב) ממחר"י צמח זלה"ה תלמיד האריז"ל, דכל הפושט יד לקבל ואפילו גוי אין להקפיד ונותן, ומשמעותו שסוד פורים כל הפושט יד נותנין לו, והיינו גדר אביון שפושט יד, ואם כן עיקר המצוה לתת לפושט יד שהוא גדר אביון, ואף שמצוה לתת לעניים בפורים ועיניהם נשואות למקרא מגילה לכך, מ"מ המצוה לא מקיימין עד שנותנים גם לשני פושטי יד שזהו מעיקר מצות היום בפורים. עכת"ד.

ובתלמיד הדן בקרקע, אבא אעיר'ה דלדברי הגר"מ שטרנבוך 'כל הפושט יד' היא חומרא, דלא די בעני דעלמא היוצא לפעלו ולעבודתו עדי ערב ועדיין אין לו מחסורו ואין הקומץ משביע את הארי, אלא צריך דוקא אביון הפושט יד ודורש ומבקש, ואולם דברי הראשונים הנ"ל מחוורים כשלמה, ד'כל הפושט יד' היא קולא, דאי"צ להדר אחר עני הגון, אלא אם פשט יד די בזה אף שיתכן שהוא רמאי, וכ"ש אם הוא עני אמיתי, אפי' אינו אביון, לא נגרע חלקו משום שאינו פושט יד.

ואילו בא לחלוק על חידוש הערוה"ש ד'אביון' לאו דוקא, החרשתי, דאפשר לומר דקרא כפשטיה, ולחלוק על הדיוק מהפסוקים בפר' ראה, ולפרש הך כללא דכל הפושט יד לקולא בין

אולם, בערוך השולחן (שם ס"ג) כתב בזה"ל, יראה לי דאע"ג דבתורה עני ואביון שני דברים הם כדכתיב בתצא (דברים כד, יד) לא תעשוק שכיר עני ואביון, ושני דברים הם כדאיתא בב"מ כו', וכיון דבמגילה כתיבא ומתנות לאביונים נימא דדווקא אביון ולא עני, ומ"מ אינו כן, וראהו דבפ' ראה כתיב כי יהיה בך אביון וגו' (דברים טו, ז) כי לא יחדל אביון וגו', פתח תפתח את ידך לאחיך לענייך ולאביונך בארצך (שם יא), הרי שפתח באביון וסיים בשניהם, אלמא דהכל א', והא דכתיב (אסתר ט, כב) ומתנות לאביונים רבותא קאמר, לא מיבעיא עני שיש לו בושה ובשכר שכיר הוא קודם, אלא אפי' לאביון יצאת ידי חובתך, ואף על פי שהוא בעצמו מבקש ממך, וכ"ש לעני שמתבייש לבקש ואתה מקדים ונותן לו שיש מצוה יותר. ע"כ.

והגר"מ שטרנבוך שליט"א (מו"ז ח"ו סי' קו, תשובות והנהגות ח"ב סי' שנב) חלק עליו בזה, וכתב שגדר 'אביון' לענין מתנל"א אינו עני ונצרך שאוספים עבורו כסף אלא דל ממש שמוכרח כבר להתבייש ולפשוט יד, וכדאי' בב"מ (שם) דאביון שאני דלא כסיף למיתבעיה, והיינו שכבר הסיר מעצמו בושה עד שמוכרח לפשוט יד ולהתבזות, ובזמנינו היום האביון שאינו מתבייש ופושט יד כבר מוצא כסף, ודוקא העני שמתבייש נמצא בחיי צער ודוחק שאין כמוהו, וקשה למצוא אביון שהוא במצב כ"כ גרוע

האביונים, דאין לדקדק למה אין פושט יד אפשר שעדיין שייך לומר כמ"ש הגרמ"ש דאין עניים כאלו כ"כ בנמצא (ובימינו נתרבו הפושטים יד, וד"ל), אך דברי הנגיד ומצוה אינם ראייה לדבריו כלל, ולא מוסיף על מה שמשמע משאר המחברים שדנו בזה, ואדרבה, כפשוטו משמע דיכול הגבאי ליתן למי שירצה ואי"ז מן המצוות שקשות לקיימן כשיטת גרמ"ש. (ב)

חן מהלך לומר דיש חיוב לתת לכל הפושט יד ע"פ תשובת מהר"י מולכו, ופלפלת כל שהוא בזה

והנה, הן למה שמוכח מכל הנך ראשונים, ומשגרת לשון הירושלמי, רמב"ם ושו"ע, דכל הפושט יד היא קולא שאי"צ לדקדק אחר עני אמיתי, והן לדעת הגרמ"ש הנ"ל דכל הפושט יד היא חומרא שרק אם פושט יתנו לו ואם לאו לא מקרי 'אביון', אכתי לא מצאנו חבר להנחת העולם ד'כל הפושט יד' הוא חיוב ליתן לכל דורש ומבקש, ואפ' קיים מצות מתנל"א עם ב'

האביונים, דאי"צ לדקדק אם הוא אביון אמיתי, אלא כל שפושט יד כאביון, אף שאפשר שעושה כן במצח נחושה וכדרך הרמאים, מ"מ נותנין לו ואין מדקדקין בדבר. אבל איך נאמר דלא מקרי אביון אא"כ פושט יד לבקש, ודזה מה שנתחדש בדין 'כל הפושט יד', הרי בגמ' מבואר דאין מדקדקין בדבר רק כל הפושט יד כו', וכן משמעות כל הראשונים הנ"ל, והרמב"ם והשו"ע שם. (א)

ומה שדייק שם מס' נגיד ומצוה, יגעתי ומצאתי את דבריו, ולענ"ד אין מזה ראייה לענייננו, וז"ל מהרי"צ שם, גם מ"ש רז"ל בימי פורים נותנין לכל הפושט ידו, הענין הוא כי הגבאי של צדקה הוא היסוד, ובימי החול שהוא היסוד של זעיר צריך לראות למי נותן הצדקה, אבל עתה בפורים שהגבאי הנותן הוא יסוד דאבא, ההארה היא גדולה, ולכן אי"צ להקפיד למי נותן הצדקה אלא כל הפושט יד נותנים לו, ע"כ.

ולכא' מבו' דאדרבה, יש להקל טפי בפורים ולא להדר אחר אביון הגון, ואם נפרש כל הפושט יד בין

יא. וכן ראיתי מובא בקובץ קול מהיכל (גליון ו שנת תשס"ז, במאמר מאת הרב מאיר סנדר בהל' פורים, אות ב') בשם הגר"י פישר זצ"ל והגר"ח קנייבסקי זצ"ל, שדין זה הוא לקולא ולא לחומרא, היינו שאף שכל השנה צריך לבדוק אחר עני הגון, בפורים אין מדקדקין בדבר ויוצא יד"ח נתינה לכל הפושט יד, ע"ש עוד, וכ' שם משם הגר"ש כהן מח"ס עשרת מונים 'שזה הפשט היחיד שנופל בזה'. וע"ע ירחון אור תורה אדר ב' תשס"ג סי' עה מכתב הרב אליהו סעאדה, שגם כתב שדין זה הוא מקולי מתנות לאביונים, אבל אין הכוונה שצריך לתת מכספו לכל דורש, ובגליון מאוחר יותר, סיון תשס"ג במכתבים סימן קא, העיר ר' ששון חטאב דנראה מדברי השו"ע אחרת, וסיים שישאלו את דעת מרן ראש הישיבה הגר"מ מאזוז שליט"א, ובהערת העורך שם מס' 2 הסכים רה"י הנאמ"ן עם הכותב הראשון, וכנ"ל.

יב. ומה שדייק שם הגרמ"ש ממה שנותנים אף לגוי, גם מזה לכא' אין ראייה, ויש בזה עוד אריכות ואכ"מ.

גרידא, או חומרא, אלא חיוב ממש לתת לכל שואל ומבקש. ומ"מ דיו לבא מן הדין, דרק אם לא קיים מצות מתנל"א הי' מקום לומר דצריך לתת לכל מבקש, דבזה מיירי הרמ"א, משא"כ בשכבר קיים מתנל"א, אין ראייה מכאן שצריך לתת לכל מבקש.

ובטילי עם ידידי ר"מ לייטמן נר"ו בין
נבכי סוגיא זו, נתחדשה מיני ומיניה נקודה נפלאה בזה, דהנה קי"ל (שו"ע יו"ד סי' רמז ס"א) דהמעלים עיניו מן העני ואינו נותן צדקה עובר משום לא תקפוץ ולא תאמץ, ובגמ' כתובות (סח.) אי' א"ר אלעזר, בואו ונחזיק טובה לרמאי, שאלמלא הן היינו חוטאין בכל יום כו', ופי' רש"י שם היינו חוטאים, שאנו מעלימין עין מן העניים, אבל עכשיו הרמאים גורמים לנו. ע"כ. הרי דבאמת בכל השנה כולה יש חיוב לתת לכל עני ואביון, ובפרט אם פושט יד ומבקש ונפשו מרה לו, י"ד אלא שמחמת ריבוי הרמאים אפשר להיפטר ולומר דמה שאינו נותן לעני זה העומד בפניו היינו משום שאינו מוחזק לו שהוא באמת עני, ואפי' פושט יד אפשר דכבר אביק ברמאות ולא כסיף לבקש ליסטותו. אולם, בפורים דקי"ל דאין מדקדקין בדבר ואי"צ לחזר אחר המוחזק אצלנו לעני, ממילא תבנא לדינא שצריך ליתן לכל שואל ומבקש מדין לא תקפוץ את ידך ולא

אביונים. ויש לחקור אם יש סימוכין להנחה זו.

ויגעתי ומצאתי קצת סימוכין לזה בדברי
ג"ע החיד"א בברכ"י (סי' תרצה אות ט, הו' בשע"ת שם אות ט) שדן במש"כ הרמ"א (שם ס"ד) וז"ל, ואשה חייבת במתנות לאביונים ומשלוח מנות כאיש, ואשה תשלח לאשה ואיש לאיש, אבל לא בהפך שלא יבא איש לשלוח לאלמנה ויבואו לידי ספק קידושין, אבל במתנות לאביונים אין לחוש. ע"כ. וע"ש במג"א ומשנ"ב שהחילוק בין משלוח מנות למתנל"א הוא דכשנותן משלוח מנות יאמרו שזהו סבלונות שאחר הקידושין, וחיישינן שמא קידשה בפני עדים ואינם לפנינו, אך במתנל"א אין לחוש דאין סבלונות במעות, ואפ' נותן מאכל הוא דרך צדקה ואינו דרך סבלונות.

אולם, החיד"א הביא בשם תשו' מהר"י
מולכו כת"י שכתב דהאומר לאשה קחי מטבע למעות פורים והתקדשי בו, כיון דחייב ליתן לה דכל הפושט יד חייב ליתו לו, אפשר דאינה מקודשת, וכתב שם דזו כוונת הרמ"א לחלק בין משלוח מנות למתנל"א, דמתנל"א כיון דחייב לתת לכל שואל, הרי חייב לתת לה ואינה מקודשת, אבל במתנות דאינו חייב לתת לזאת דייקא ואפשר לקיים באחר איכא למיחש, ע"ש עוד. י"א) ומפורש יוצא מדבריהם דאין דין 'כל הפושט יד' קולא

יג. וע' בשע"ת עוד שהאריך בזה לדינא.

יד. ואכ"מ להאריך בדין זה שרבו מבואותיו, ועוד חזון בס"ד.

במקורות ובירורי הלכות ניסה ליישב למה לא נפסק כן, אלא המתנל"א נותנים ביום ו' והסעודה והמנות עושים ביום א', והעלה דמ"מ אפשר דאף דמתנל"א נוהג ביום ו' דוקא דעיני העניים נשואות למקרא מגילה, מ"מ ענין 'כל הפושט יד' אינו נוהג אלא ביום א', שעיקרו משום שמחה וכנ"ל, ע"ש באורך.

אולם הפוסקים נקטו בפשיטות שכל דיני מתנל"א וכל הפושט יד אינם אלא ביום ו', ואפשר דמשום דעיני העניים נשואות למקרא מגילה בכל שנה ושנה, תולים המתנל"א באותו היום אף שעיקר מתנל"א הוא מדיני שמחת המשתה והמנות, וילע"ע בכל זה. (טז)

[הערה בענין השמחה בנתינה לכל הפושט יד, אם היא מצד המקבל או מצד הנותן]

ולסיום אציין, דמדברי הריטב"א הנזכרים ודעמיה לכא' מדויק דהשמחה בנתינה לכל הפושט יד הינה מצד המקבל, וכלשון הרמב"ן שיהו 'הכל' שמחים, וכן מדויק מלשון תוס' הרא"ש. וכ"מ ממה שהביא הריטב"א ראייה

תאמץ את לבבך, ונמצא קולו שמקיים מצות מתנל"א בלא צורך לברר, חומרו, שאין יכול להשיב פני שום עני ריקם, באופן דגם דברי הראשונים הנ"ל אפשר שיסכימו לדין כל הפושט יד כמחייב ליתן, ואפ' כבר נתן מתנות לאביונים לב' עניים אמיתיים. והדברים מאירים ושמחים. (טז)

[הערת קונטרס 'פורים המשולש' דאם 'כל הפושט' הוא מדין שמחה יהיה תלוי בסעודה

עוד רגע אדבר, ע"פ מה שראיתי בקונ' פורים המשולש (להגרמ"ז זארגער, ח"א, סדר יום י"ד סע' כא) שהעיר על הא דקי"ל דבפורים משולש נותנים מתנל"א ביום ו' שבו קוראים את המגילה מפני שעניי העניים נשואות למקרא מגילה, וכדאי' במגילה (ד:), וכן נפסק בשו"ע (סי' תרפח ס"ו), דלדברי הריטב"א הנ"ל, שדין כל הפושט יד נותנין לו הוא משום דאין יום זה מדין צדקה בלבד אלא מדין שמחה ומנות כו', א"כ, הי' צריך לתת מתנל"א ביום א', שבו עורכים את הסעודה ושולחים משלוח מנות. ושם

טו. ולפ"ז אם ידוע שאינו עני לא יהיה חיוב לתת לו, ופשוט. ומה שכתבו הראשונים דהכל משום שמחה, איב"ז סתירה לכל זה, דמחמת שמחה תקנו שלא לדקדק בדבר ומעטה שאין מדקדקין מלתא דשמחה שוב חייב לתת מלתא דצדקה. וכן לפ"ז בגבאי צדקה הפושט יד בשביל חבירו יהי' תלוי במח' הפוסקים אם עובר משום לא תקפוץ ולא תאמץ.

טז. עוד אעיר, דיש מקום לפרש ד'מעו' פורים' היינו מגבת פורים שגובים לצורך הסעודה, ואין עניינה לדין מתנות לאביונים שכל בני העיר מחוייבים בה, ואה"נ שאפשר שיוצאים יד"ח מתנל"א ע"י נתינה למגבת הפורים שהרי מתחלקת לעניים, אבל אינם תלויים זב"ז, ודין גבאי מגבת פורים הוא לחלק לכל הפושט יד, והעלה צד כזה בשו"ת להורות נתן שם סי' לו. ובע"ה עוד חזון להאריך בזה.

שמחת היום, ולא רק צדקה גרידא, ומ"מ, בגדר השמחה נראה שנקט יותר כהחתנ"ס, דהשמחה היא אצל הנותן, והחתנ"ס כ' דהיינו משום הרחבת הלב כו', ואילו הרמב"ם דהיינו משום שנדמה לשכינה. ואפשר דהרמב"ם ס"ל כתרוייהו, דהשמחה היא מבחינת הנותן והמקבל דיחד ה"ה כמשפיע ונשפע ואין לך שמחה גדולה ומפוארה לפניו כזו. (י"ח)

יא] העולה מן האמור

זאת תורת העולה:

1. מה שאיתא בתוספתא דאין מדקדיק במעות פורים, פי' הבבלי דהיינו ששוחטין עגלים לעניים לרוב בלא דקדוק, ובירושלמי פי' דכל הפושט יד נותנין לו, ולהלכה נפסק דין הירושלמי, כמ"ש הראשונים דלא פליגי הבבלי והירושלמי.
2. ובטעם הדבר, ביארו הריטב"א ועוד ראשונים דהיינו משמחת היום, וכמו חיוב משתה ומשלוח מנות.

ממשלוח מנות לעשירים, אלמא דיש ענין בפורים לשמח כל אדם ולא דוקא עניים ואביונים. וכן מדויק מלשון סמ"ק (מצוה קמח) 'ואין מדקדיק בהם אלא כל הפושט ידו ליטול ליטול לעשות משתה ושמחה'.

אולם מלשון החתנ"ס הנ"ל מבו' דס"ל דהשמחה בנתינה לכל הפושט יד אינה אצל המקבל אלא אצל הנותן, וכמ"ש דמתנות לאביונים 'משום שמחת היום והרחבת הלב נותן למי שפותח יד ואפילו לעכו"ם'. (י"ח)

ולכא' מדויק מלשונו הזהב של הרמב"ם כמ"ש החתנ"ס, וכמ"ש בהל' מגילה (פ"ב הי"ז) וז"ל, 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 שנא' להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים. ע"כ. ומבו' מהרמב"ם דס"ל כהריטב"א ודעמיה, דמתנות לאביונים הוא מגדרי

יז. ולד' החתנ"ס מבו' היטב מה שנותנים אפי' לעכו"ם, אולם להמדויק מהראשונים דהשמחה היא שמחת המקבל, איב"ז ביאור למנהג לתת לעכו"ם, ונר' דהנתינה לעכו"ם לדידהו היא מלתא דאיבה, דהואיל ונותני' לכל הפושט יד יש חשש איבה יותר גדול, ויש בזה עוד אריכות, ואכ"מ.

יח. וע' קונטרס חנוכה ומגילה (טורצ'ין, מגילה סי' יב) שכתב דלכן שייך בזה כל המרבה הר"ז משובח, וכמו"כ במשלוח מנות כמ"ש הרמב"ם לעיל מיני' (הט"ו), דבעניני שמחה שייכת מעלה בריבוי, ע"ש. וע' בלשון הרמב"ם פ"ו מהל' יו"ט ה"ח מש"כ בענין המשמח עצמו ולא אחרים, דאי"ז אלא שמחת כריסו, ואכמ"ל בכל זה, ועוד חזון.

ועמדתי ואתבונן אם נותן מתנות למי שאינו עני אך הוא מדוכא ואומלל ועי"ז משמחו, וכגון שמשמח יתומים ואלמנות עם מתנות שונות אפי' אינם בגדרי 'עני', אם מקיים בזה מצות צדקה, או מצות מתנ"א. וילע"ע.

לספק קידושין בנתינת מתנל"א מאיש לאשה, ולכא' היינו דוקא בשעדיין לא יצא יד"ח מתנל"א.

8. **אולי** י"ל דהואיל ואין מדקדיקין אחר הרמאים, ממילא צריך לתת לכל מבקש אפי' יצא יד"ח מתנל"א מחיוב צדקה דעלמא ולעבור עליו משום לאו דלא תקפוץ ולא תאמץ, ותלוי בסוגיא הרחבה ההיא.

9. **אף** שכ' הראשונים דמצות מתנות לאביונים היא מגדרי שמחה, נפסק בשו"ע וכן נקטו כל הפוסקים דבפורים משולש חיוב מתנל"א הוא ביום ו' עם קריאת המגילה, שעניי העניים נשואות למקרא מגילה.

10. **מהריטב"א** ועוד ראשונים משמע שהשמחה בנתינה לכל היא מצד המקבל, ומהחתן סופר משמע שהשמחה היא מצד הנותן, ומדויק גם מהרמב"ם שהשמחה היא מצד הנותן, ואפשר לומר דלהרמב"ם מצב השמחה הוא אצל שניהם.

ויה"ר שנזכה לשמוח שמחה גדולה ומפוארה, לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות, ולהדמות לשכינה, ונזכה לראות בקרוב עין בעין בשוב ה' את שיבת ציון, להנקם נקם מאויבנו, ולהשיב שכינתו לתוכנו בבנין ביהמ"ק בבא גואל צדק, אכ"ר.

3. **ומדויק** מהריטב"א דעדיין יש במעות פורים מגדרי צדקה, וכן משמע דס"ל להב"י.

4. **ובשו"ת** להורות נתן ביאר דבצדקה דעלמא עיקר המצוה היא התועלת שקיבל העני, ובמתנות לאביונים מעשה הנתינה הוא המצוה, ובזה ב' מה דאינו בא ממעות מעשר.

5. **עוד** מבואר מלשונות הראשונים ד'כל הפושט יד' היינו שאין בודקים אם המבקש הוא הגון או לא, אף דאפשר שהוא רמאי, ולא מסתבר דאם יודע שהוא עשיר שיוצא יד"ח אם נותן לו, אך מ"מ אם אגלאי מילתא אחר הפורים שלא היה עני, משמע שיצא יד"ח. ומבו' דלהראשונים הנ"ל 'כל הפושט יד' היא קולא בחיוב מתנל"א, וכ"מ מהרמב"ם ושו"ע.

6. **אף** שבב"מ איתא ד'אביון' הוא יותר נצרך מ'עני' דתאב לכל דבר ולא מתבייש לבקש, כ' הערוה"ש דמתנות לאביונים לאו דוקא ויכול לתת אף למי שבגדר 'עני', והגר"מ שטרנבוך פליג וס"ל דצריך להיות אביון עד כדי שפושט יד, הרי דס"ל שכל הפושט יד היא חומרא, אך מהראשונים מבואר שהיא קולא.

7. **מתשובת** מהר"י מולכו שהביא בברכ"י משמע שיש חיוב לתת לכל מבקש, ולכן אין חיישינן



בגדר גזירת קטניות, אם קינואה (Quinoa) בכלל קטניות ועוד

הרב מרדכי לבהר

מח"ס מגן אבות ועוד, ראש כולל לינ"ק ורב דק"ק מגן אבות, לוס אנג'לס

מקור גזירת קטניות

שאלת הקינואה, שהר"ז ממשפחת הירק כפי שביירו המומחים, ומאידך יש לה הרבה דמיון לדגן.

ונראה דגם תלוי בטעמים שכתב ההג"מ בשם הסמ"ק. דהנה, כד נדייק בלשונו לכא' היה נראה שיש בזה שני טעמים, חדא דדגן מעשה קדרה וקטניות מעשה קדירה, וגזירה הא אטו הא, ועוד, דאם אופים פת קטניות אתי לאחלופי. ויש להסתפק אם בעי שני טעמים אלו לאסור קטניות, או דילמא בכל טעם דמי לקטניות, וכל דדמי לה בחד מן הטעמים שפיר חשיב קטניות.

ונר' מלשונו של המרדכי דגם טעם זה דמעשה קדירה הוא משום דאתי לאחלופי, וכ"כ במס' פסחים (סי' תקפח) "אלא משום גזירה היא כיון דקטניות מעשה קדירה הוא, ודגן נמי מעשה קדירה כדיסא, אי הוה שרינן קטניות דילמא אתי לאחלופי להתיר דייסא דאידי ואידי מע"ק, גם מידי דמידגן, וגם יש מקומות שרגילין לעשות פת". הרי בהדיא דגם הטעם דמעשה קדירה הוא משום דאתי לאחלופי וכעין הטעם הראשון

כתב בהג' מיימוניות (פ"ה מחו"מ ה"א) כתב בסמ"ק של הקטניות כגון פולים חדשים יש נוהגים איסור לאכלם בפסח, וכן ה"ר שמואל מאוירא וכו', אלא אסרום משום דדגן מעשה קדרה וקטניות מעשה קדרה גזירה הא אטו הא, וגם יש מקומות שעושים פת מקטניות ואתי לאחלופי בדיסא שהוא מעשה קדירה, אבל מיני ירקות דלא דמי לדגן כלל לא אתי לאחלופי, וגם פעמים תבואה מעורבת בהם, וא"א לבררו יפה, והחרדל כמו"כ יש לאסור בפסח משום דהוא מידי דמדגן, אע"ג דבימיהם היה מותר, מכ"מ עתה יש להחמיר בדורות הללו שאינם בקיאים, כ"כ באו"ה כדורות הראשונים כדפ' רס"ג, ע"כ. והובא בב"י סי' תנג.

ויש לעמוד בגדר סיבת האיסור, ועפ"ז נבין מה נכלל בגזירת קטניות, שהרי ברור דמיני ירקות אינם בכלל גזירה זו, וכמש"כ משום דלא דמי לדגן כלל, ויש לחקור אם נמצא איזה מין שממשפחות הירק אבל דמי לדגן, מה דינו. וזהו יסוד

בשמים, אלא משום שאינו דומה לדגן שלא נעשה מעשה קדירה.

ונר' דהגר"ז לטעמיה, דבס"ק ג' רק הביא הטעם לאסור קטניות משום דדרך לעשות תבשיל ממיני קטניות, א"כ הדמיון הוא רק מצד שנעשה תבשיל, ולכן אניס שרי. משא"כ להלבוש, הטעם דשרי הוא מפני שבכל אופן שידמה לדגן יהיה אסור, א"כ כל שדומה לדגן הו"ל לאסור, אך מותר מפני שהוי מיני בשמים.

ונפק"מ לפ"ז בדבר שלא נעשה מע"ק אך דמיא לדגן, דלפי הלבוש אם יש לו שם קטניות נאסר, ולפי הגר"ז אינו תלוי בשם קטניות אלא אם דמיא בטעמים למע"ק.

סברת המתירים בקינואה

ומעתה נבוא לסברת המתירים בקינואה. הנה, כידוע, רוב הכשרויות בארה"ב מתירים את הקינואה בפסח. (*) ובכשרות ה-OU, התירו ע"פ פסקו של הגר"ר צבי שכטר שליט"א אע"פ שהגר"י בעלסקי זצ"ל הסתייג מלהתיר. וכן בכשרות ה-Star K התירו. ובמאמר אחד ראיתי שכתבו להתיר מאחר שאינו קשור לחמשת מיני הדגן אלא יותר קרוב לסלק. והוסיפו שעשו בדיקה אם אכן מחמיץ וראו שאינו מחמיץ אלא מסריח.

ולענ"ד, אי משום הא לא איריא, ונראה ברור שאינו תלוי כלל אם

לאסור קטניות, ונר' דכל דדמי ואתי לאחלופי גזרינן. ואינם שני טעמים לגזירה דבעי שניהם אלא הכל משום אחלופי, וכל דדמי לי' אפי' בחד גוונא אתי לאחלופי ונאסר. ודו"ק.

למה אני"ס מותר

והנה, במהרי"ל, הובא בד"מ (ס"ק ב) כתב דמותר לאכול זרע אלקי"ה לרפואה ולא הוי מין קטניות, ונר' לי דהוא הדין בזרע הנקרא בלשון אשכנז אני"ס דאין זה מין קטניות, וכן משמע לעיל סי' רד דאני"ס ואלינדי"א אינם מין קטניות, ע"כ. וצ"ע למה אניס אינו בכלל קטניות, הרי זרע זה דומה לקטניות ודומה שפיר לדגן.

וראיתי בלבוש שכתב דזרע אניס מותר דאינם מיני קטניות אלא מיני בשמים. ודבריו אתי שפיר לפי מה שבארנו, שהרי זרע זה דומה לקטניות, ואעפ"כ מותר שאינו שם קטנית אלא שם אחר. ולכן הרמ"א הביא בד"מ ראי' מס' ר"ד דלא קרי ליה שם קטניות, ודו"ק.

ברם, בשו"ע הגר"ז (סי' תנג ס"ד) כתב דזרע אני"ס מותר דרק נאסרו מיני קטניות שהתבשיל הנעשה ממיני דגן שניהם מיקרי "מעשה קדירה", אבל מיני זרעים כגון השבת (עניש) וכו' אין נוהגין בו איסור, עכת"ד. הרי דהיתר האני"ס להגר"ז אינו מטעמיה דהלבוש דמיקרי

הגרמ"פ זצ"ל למה התירס נאסר בזמנינו. הרי לא היה בזמן שגזרו על קטניות. אמנם פשוט שהגרמ"פ זצ"ל נשמר מזה בדיוק לשונו שכתב "ולא הנהיגו ממילא לאוסרם", אבל אה"נ אם היו מנהיגים לאוסרם אח"כ פשוט דנכלל בגזירה, ולכן כתב דהפינאט אסור במקומות שנוהגים איסור, אבל שייך ליתן הכשר לאלו שלא נוהגים בזה איסור. ולפ"ז תירס ככה"נ שייך יותר לסיבות לאסור דגנים שדומה לדגן, ומעשה קדירה וכו', הרבה יותר מהפינאט.

שן"ך בספר מסורת משה (ח"ב) שתירס נאסר בגלל שיש בו הרבה מהסיבות שבגללן קטניות נאסרו. ואכן, כן דעת בנו של הגרמ"פ זצ"ל, הגר"ד זצ"ל, כפי שהובא בקונ' יד דודי (דף קיט) ומובא במאמרו של הרב יהודה שפיץ בקובץ עץ חיים (כו, ניסן תשע"ז) תשובת הגר"א וייס שליט"א שכן הבין בדברי הגרמ"פ זצ"ל. והגם שהגר"ד זצ"ל ענה לשואלים שאפשר לסמוך על הפסק של גוף הכשרות שהתיר, היינו שאפשר לסמוך על עד אחד שאומר מותר, אבל דעתו לאסור [וכן משמע מסיום תשובת האג"מ שאם נוהגים היתר, מותרים לתת הכשר ע"ז, ודו"ק].

סברת האוסרים בקינואה

ומעתה נראה שסברת האוסרים טעמם ונימוקם עמם' כפי רהיטת לשון ההג"מ דבאם "דמי" או לא "דמי" תליא מילתא, שהרי הקינואה דומה מאוד

מחמיץ או אינו מחמיץ, אלא תלוי אם דמי לדגן, כמבוי' בלשונו של ההג' מימוניות והסמ"ק הנ"ל. ומאחר שקינואה דמי מאד לדגן הן בצורתה, הן במה שנעשית מעשה קדירה, הן במה שנעשית לקמח, פשוט שנכללת בכלל "קטניות".

ויותר יש להוסיף, שבימינו נתברר שיש חשש גדול שבקינואה מעורב דגן, ורבים מן החקלאים מכסים את הקינואה עם שעורים כדי שהעופות לא יאכלו את האסיף, וגם השקים שמשתמשים בהן לאחסן את הקינואה, הם שקים שאחסנו בהם דגנים מקודם, ע"כ צריך ע"ז השגחה מרובה ובודאי לא לקנותה בלא הכשר. נמצא שיש בזה גם את החשש האחרון שאולי מעורב בו דגן, ודמיא לאורז.

בירור דעת הגרמ"פ זצ"ל איזה קטניות נאסרו

הנה, יש שטענו שלפי הגר"מ פיינשטיין זצ"ל יש להתיר קינואה בימינו, ויסוד דבריהם מתשובתו באג"מ או"ח (ח"ג סי' סג) אודות הפינאט (בוטנים) אם נחשב כקטניות, ושם כתב וז"ל, אלא שהנהיגו שלא לאכול איזה מינים, לא נאסרו אלא המינים שהנהיגו ולא שאר מינים שלא הנהיגו מפני שלא היו מצויין אז, שלכן תפו"א שלא היו מצויין אז כידוע ולא הנהיגו ממילא לאוסרם אינם בכלל האיסור. ע"כ.

הרי להזכיר דאם אינו נכלל במנהג אז מותר. אמנם, ראיתי מעירים שלפי

קטניות שנשתנו

וביותר יש לתמוה, שהרי ידוע ששום הכשר מפורסם בארה"ב נותן יד להכשיר קטניות שנשתנו. ומטעם זה כל מיני תחליפי סוכר כגון אספרטיים (Aspartame) וכו' שמצוי לרוב במיני מאכלים ושתיה, אינם כשרים לפסח, אע"פ שבכשרויות של שאר ימות השנה רבים התיירו, וכמו למשל החומצה (acid) המונפקת מענבי סתם יינם שגם נאסרו בהנאה, מכ"מ משום חומרא דפסח נמנעים מזה (וע' בקונט' הל' פסח לה"ר דוד ריביאט הנ"ל). ושם יש סיבה הרבה יותר גדולה להתיר, שהרי רק נגדל ע"י מצעות של תירס ולא מהתירס עצמו, וא"כ, היתכן שקינואה שדומה מאד לקטניות שרי, ואלו נאסרו, אתמהה.

עומק בינת גזירת קטניות,
והרשימות המקילות בזמנינו

עוד אשיחה וירווח לי, להראות גודל רוח בינתם של חכמינו הקדמונים אשר ברוחב מבטם ראו את גודל חשיבות שמירת איסור קטניות, והוא, אשר כידוע שאע"פ שעדת הספרדים ועדות המזרח לא קבלו עליהם גזירת קטניות, וכפי

לחיטה וכל הטעמים ששייכים בקטניות שייכים בהם, הן במראה, הן במה שעושים מהם מעשה קדירה, והן במה שנעשה ממנו פת, והן שיש בו תערובות דגן אף בזמנינו. ובפרט לפי הגר"ז שבעיקר תלוי במעשה קדירה. וגם אינו דומה לאני"ס, או משום דאני"ס הוי מיני בשמים, או משום דלא עושים מזה מעשה קדירה, וזה לא שייך בקינואה [ואין להקשות דהרי גם משקדים עושים קמח, דדבר ברור ששקדים דומים לירק או פרי ובודאי לא נכללו בתוך הגזירה].

ומעתה, מאחר שברחבי ארץ ישראל הפוסקים לא נקטו שום היתר בקינואה, וגם בארה"ב, מגדולי הפוסקים נקטו לאסור, ובכללם הגר"ד פיינשטיין זצ"ל, ויבלט"א הגר"ש מילר שליט"א במכתבו בשנת תשע"ה², וגם ישנן כשרויות בארה"ב כגון "התאחדות" ובקנדה במונטריאל וטורונטו אוסרים, אין כאן הסכמה ברורה להקל. וגם ידועה דעת הגר"י בעלסקי זצ"ל שהיה נוטה לאסור (בספרו של אחיינו ה"ר דוד ריביאט על הל' פסח). א"כ צ"ע על הכשרויות בארה"ב שנוטים להתיר.

ב. וז"ל שם, הנה כבר כתבתי שלדעתי מין הנקרא QUINOA הוא ע"פ דין מין קטניות לכל דיני התורה כמו כלאים וכדומה, וע"כ פשוט שלכל האשכנזים ההולכים כפי פסקי רמ"א, ואסור להם לאכול קטניות בפסח, ה"ה דאסור להם לאכול מין QUINOA, למרות שיש מוסדות כשרות שמתירים, מ"מ לדעתי הדבר אסור כמו כל קטניות.

וע"ז בעה"ח היום ב' ניסן תשע"ה לפ"ק פה ליקוואוד שלמה אליהו מילר

המכשיר של ימות השנה של תחליף זה העיר שהרי מכיל בתוכו חלב משבולת שועל כפי שיעור ביטול.

(3) **ברשימה** אחת שפרסמו שאפשר לקנות קוקה קולה, שלחו הודעה שמאחר שיש מחסור בשרשרת אספקת המזון (Food Supply Chain) אין המוצר כשר בשנה הזו.

כ"ז כאמור בשנת ה'תשפ"ג. ומאן ספין ומאן רקיע לענין שאר המוצרים שלא נבדקו, והמוצרים משנים שעברו שהותרו, וכגון המיונו שכבר הערנו שלפי המומחים הגם שהחומצת לימון (citric acid) מונפקת מתירס, מכ"מ לפי הרב שהכשיר את המפעל, המים שמייצרים על ידם את חומצת הלימון מקורם ממים שנשרו בהם חיטים. וג"כ הוסר המוצר מהרשימה ע"פ מידע זה, וכבר הארכנו בזה במקום אחר, ורק כתבתי הנ"ל להעיר ולעורר משום הדברים שהתרחשו אשתקד ממש.

וכבר כתב הערוה"ש בנוגע לקטניות "שהמפקקים והמקילים בזה מעדיין על עצמן שאין בהם יראת שמים ויראת חטא, ואין בקיאות בדרכי התורה", ודבריו שייכים לשעה ולדורות, שהנסיון מעיד שאם מקילים יותר מן הצורך בפסח, שגם במשהו נאסר, לא ימלט שלא יכנס לכל מיני שאלות ופקפוקים. וצריך ע"ז שמירה מרובה.

שכתב בב"י ס' תנ"ג [ואעפ"כ רבים מן הספרדים נשמרים מאורז, כמ"ש הפר"ח, ועד היום הזה בבדיקות שנעשות באורז נמצאים גרגרי חיטה, ועוד כהנה וכהנה בעיות בייצור האורז, ועוד חזון למועד]. ולכן לספרדים קינואה, תירס וכ"ש אספרטיים (Aspartame) מותרים, מכ"מ עצם השמירה מכל דבר מחמיץ הינו יסוד בהלכות פסח כידוע.

והנה, בשנים האחרונות, כמה מרבני הספרדים ועדות המזרח פרסמו רשימות להתיר הרבה מוצרים שנאסרו לבני אשכנז. אך דא עקא, רבנים אלו, אע"פ שכוונתם לטובה, מכ"מ בדר"כ אין להם שליטה על המתרחש בתוך המפעלים שמייצרים מוצרים אלו, ועם שכלול תעשיית המאכלים, א"א לומר שמוצרים אלו כשרים לפסח ע"י בדיקה, ולא מיבעיא אם רוצים להחמיר כדברי הברכ"י והקיצוש"ע טולידאנו על חוזר וניעור, עכ"פ לכתחילה משום חומרא דפסח, אבל בכמה מקרים נתגלה שאפ' בלא ביטול יש מוצרים שנאסרים. וארשום כמה מקרים שאירעו אשתקד:

(1) **ראיתי** בעיני באחת הרשימות שהתירו שוקולד הנקרא Mars Bar Chocolate אשר כפי שנתברר מכיל בתוכו Barley Malt. והודיעו לרב שסידר את הרשימה ומיד סילק את המוצר מהרשימה.

(2) **ברשימה** אחת נרשם תחליף חלב מסויים ככשר, והרב



בענין סיפור יציאת מצרים בכתב

הרב ינון רביב

מח"ס שמו ינון, בית שמש

ומרור מונחים לפניך, ואף על פי שאין לו בן אפילו חכמים גדולים חייבים לספר ביציאת מצרים וכל המאריך בדברים שאירעו ושהיו הרי זה משובח. מצוה להודיע לבנים ואפילו לא שאלו שנאמר והגדת לבנך, לפי דעתו של בן אביו מלמדו כיצד אם היה קטן או טיפש אומר לו בני כולנו היינו עבדים כמו שפחה זו או כמו עבד זה במצרים ובלילה הזה פדה אותנו הקב"ה ויוציאנו לחירות, ואם היה הבן גדול וחכם מודיעו מה שאירע לנו במצרים ונסים שנעשו לנו ע"י משה רבינו הכל לפי דעתו של בן ע"כ". ומדבריו נראה שיש שני חלקים במצוה, זכירת יציאת מצרים הנלמדת מזכור את היום הזה, ומצות והגדת לבנך, שבאמצעותה מקיים גם את הזכירה. והפוסקים האריכו לדון מה ההבדל בין מצות זכירת יציאת מצרים של כל השנה שגם היא דאורייתא, לליל ט"ו, עיין להרשב"ץ ביבין שמרעה (מאמר חמץ ח"ג ד"ה מצות) ובמנחת חינוך (מצוה כא אות א) ובפמ"ג פתיחה כוללת לק"ש (אות ד) שרצו לחלק בין נמצא לבדו שאז המצוה של ליל פסח שווה לכל ימות השנה לבין כאשר בנו נמצא עמו שאז חיובו מצד

נדרשתי לאשר שאלוני האם מצות והגדת לבנך בליל הסדר, ניתן לקיימה על ידי שיכתוב האב כמה עניינים בסיפור יציאת מצרים לפני החג, וישלחם אל הבנים, והם יהיו קוראים אותם בליל הסדר, האם מקיים בזה מצוות והגדת לבנך או לא.

הרמב"ם בספר המצוות (עשה קנז) כתב "שצונו לספר ביציאת מצרים בליל חמשה עשר בניסן בתחילת הלילה כפי צחות לשון המספר וכו', והכתוב שבא על הצווי הזה הוא אמרו יתברך "והגדת לבנך ביום ההוא לאמר" ובא הפירוש והגדת לבנך יכול מראש חודש תלמוד לומר ביום ההוא אי ביום ההוא יכול מבעוד יום ת"ל בעבור זה בעבור זה לא אמרתי אלא בשעה שיש מצה ומרור מונחים לפניך" עכ"ל.ה. וכן הביא ביד החזקה (פ"ז מהל' חמץ ומצה הלכות א ב) וז"ל "מצות עשה של תורה לספר בנסים ונפלאות שנעשו לאבותינו במצרים בליל חמשה עשר בניסן שנאמר זכור את היום הזה אשר יצאתם ממצרים כמו שנאמר זכור את יום השבת. ומנין שבליל חמשה עשר תלמוד לומר והגדת לבנך ביום ההוא לאמר בעבור זה בשעה שיש מצה

שצריך דווקא אמירה. והנה מריש יש להביא תשובת הרא"ש (כלל כד אות ב) שנשאל מדוע אין מברכין על הגדה של פסח וכתב בתו"ד "שאין צריך להזכיר בהפרשת בכורות שאנו עושין אותו זכר ליציאת מצרים אלא שצוה הקב"ה לעשות המעשה ומתוך כך אנו זוכרין יציאת מצרים ולא דוקא הגדה בפה אלא אם ישאל מפרשין לו וזהו ההגדה לצד שזוכרין יציאת מצרים". שמפשוט לשונו נראה שאין צריך דווקא הגדת הפה אלא אף מעשה שבעקבותיו יתעורר בו וברואים זכירת יציאת מצרים שפיר הוי כהגדה. ומדבריו נראה שכל דבר שנעשה שיש בו משום פרסום הנס וזכרונו מהני, ובודאי שכתובה תועיל כמו מעשים אחרים. אמנם גם על דברי הרא"ש האלו קרא תימ"ה הגאון רבי ישמעאל הכהן בשבח פסח שם (קדש אות ב) גם החיד"א בשו"ת טוב עין (סי' יח אות פו) הקשה הלא נראה שגם לדברי הרא"ש צריך להשיב הבן כששואלו ולמה כתב שאין צריך הגדה בפה. ועוד דסתם הגדה בפה היא ע"ש. אמנם מש"כ החיד"א דסתם הגדה בפה היא יש להעיר דהנה בהבאת ביכורים הכוללת קריאה דכתיב (דברים כו ג) ואמרת אליו הגדתי היום לה' אלקיך וגו' וכתב הרמב"ן שם שעצם הבאת הפרי היא ההגדה וההודאה, וכ"כ מהר"י קורקוס (פ"ד מהל' בכורים ה"ה) שהמגיד היא הבאת הפירות. ואם כן חזינו שיש הגדה הנעשית על ידי מעשה ולא על ידי אמירה בפה בדווקא.

והגדת לבנך, ולדבריהם מצוה אחת היא מצד והגדת. ועוד האריכו בזה האחרונים הלא בספרת"ם.

והנה הפמ"ג שם כתב שזכירת יצי"מ כל יום אפשר שזכירת הלב די בה, אך בליל פסח שכתוב והגדת לבנך בעינן הגדה בפה, והרהור הלב לא מהני. ובשו"ת שאגת אריה (סי' יג) האריך להוכיח דכל זכירת יצי"מ אפילו של כל יום לא מהני בהרהור, ואפילו למ"ד הרהור כדבור דמי, ופשוט לו שמצות סיפור יציאת מצרים בליל פסח לא מקיים בהרהור. דזכירה היינו בפה, וק"ו במקום שאמרה התורה שצריך הגדה (והפמ"ג שם כתב שבשורש אמירה מצינו אף בלבו כמו ויאמר המן בלבו, אסתר ו' ו') אך הגדה לא מצינו שהגדה בלב נחשבת ע"ש) ואף לגבי דין שומע כעונה רצה הג' רבי ישמעאל הכהן בס' שבח פסח (דיני מגיד אות ב) לומר דלא מהני, דבעינן שיוציא בפה, ודלא כמש"כ הכנה"ג (סי' תעא) בשם תשובת הרא"מ (סי' מא) דמהני ביה שומע כעונה. וראה מה שהשיבו עליו הגאון החיד"א בס' כסא דוד בקונטרס גאולת עולם (דף קי ע"ד) ומרן הגר"ע יוסף זלה"ה בחזון עבדיה פסח (ח"א סי' יט) שהוכיח מהגמ' (פסחים קטז ע"ב) דמהני ביה שומע כעונה שהרי רב יוסף ורב ששת היו מוציאים אחרים ידי חובה.

איך שיהיה, חזינו שצריך הגדה בפה ולא סגי בהרהור הלב. ועתה יש לדון לגבי כתיבה אם מועיל כמו דיבור או

לכאור בזה. אמנם זה ראיתי לגאון החתם סופר בתשובה (או"ח סי' טו) שדן בסוגיא של סומא בלהוציא יד"ח זכרון יציאת מצרים, ובדין שומע כעונה, וכתב וז"ל אלא מ"ע דליל פסח הוא מוהגדת לבנך ובעי בודאי הגדה בפה עיין גיטין עא ע"א תוס' ד"ה והא ועכ"פ מחשבה וזכרון בעלמא לא מהני מש"ה סומא אינו יכול להוציא בדאורייתא אפילו לכ"ע מדכתיב בעבור זה עכ"ל. הרי שהוכיח כל בתר איפכא דדין הגדה בעינן דווקא בפה. אך בוודאי כוונתו לאפוקי שמיעה, שזה הנדון של שאלתו, וזה הוכיח מתוספות דבעינן הגדה ונהי דכתיבה חשיבה כדיבור אך שמיעה לא תחשב, ולכן בעינן שיכתוב ולא מהני שיגידו לו ויתרצה. כי אחרת אינו מובן מה ראית החת"ס, והרי התוס' בפירוש אמרו שכתבה חשיבא כדיבור ממש. וגם החת"ס בא למעט שם הרהור או מחשבה דלא מהני, אבל בכתיבה לא איירי. (אמנם מש"כ שלא יועיל דין שומע כעונה בסיפור יציאת"מ כבר הבאנו לעיל דברי מרן הגרע"י זצ"ל שהוכיח הוכחה אלימתא מהגמ' נגד רבי ישמעאל הכהן, ודמהני שומע כעונה ודון מהתם להכא) ובאמת שגם בתשובות מהר"ש קלוגר בהאלף לך שלמה (בהשטות סי' מ) ובהגהותיו לש"ע (סי' תעד) נקט שבמקום שצריך הגדה לאחרים לא מהני הרהור שהרי אחרים צריכים לשמעו. ומינה שאם יוכלו לקבל הגדתו והיינו על ידי הכתב כדכתיבנא מהני.

איך שיהיה לגבי נדון דין הרי יש להביא ראיה ממה שאמרו בגמ' גיטין (עא ע"א) אמר רב כהנא אמר רב חרש שיכול לדבר מתוך הכתב כותבין ונותנין גט לאשתו. היינו הגם דבעינן שיאמר כתבו ותנו, כתיבתו נחשבת כדיבור. והקשה לו רבי זירא מבריייתא אם לא יגיד ונשא עונו פרט לאילם שאינו יכול להגיד, ומדוע, והרי יכול להגיד מתוך הכתב. ותירץ אביי שאני עדות דרחמנא אמר מפיהם ולא מפי כתבם. ומזה יש להוכיח שתי הוכחות, האחת שכתבה נחשבת כדיבור לכל מיליה, והשני שאפילו במקום שכתוב הגדה, כתיבה תועיל ודלא כהפמ"ג שרצה לחלק בין אמירה להגדה לגבי דברים שבלב, שהרי בעדות הגם שכתוב הגדה "אם לא יגיד" בעינן למיעוט של מפיהם ולא מפי כתבם, והיינו שהגדה בלחוד לא משמע מינה דבפה דווקא היא. וראה בתוד"ה א"ר זירא שכתבו דמשמע ליה דכתיבה דיבור בעלמא ולא רק סימן. ובספרי שמו ינון (ח"א סי' מט) הבאנו פלוגתת הראשונים בפיקח הכותב כתבו ותנו אי מהני, וביארנו שם שלפוסלים לאו היינו משום שכתבה אינה כדיבור, אלא כיון שיכול לדבר ואינו מדבר הרי זה ריעותא, אבל אם יש לו איזה הכרח שמחמתו אינו יכול לדבר אלא לכתוב שפיר מהני דכתיבה כדיבור דמיא. והגאון המרחשת (ח"ב סי' כד) שאל מנא להו לתוס' שכתבה כדיבור אולי היא רק כהרכנת הראש וסימן כי הוא רוצה בזה, עיין שם מה שהאריך

אליך" (שמות יח ו) שרש"י פירשו על ידי שליח, אומר הרמב"ן שהיה על ידי איגרת, כיון שאם היה על ידי שליח כדברי רש"י היה לו לומר הנה חותנך יתרו בא אליך. והביא אסמכתא לזה "וכמזהו ויאמר חירם מלך צור בכתב וישלח אל שלמה" (דברי הימים ב י) הרי שגם אמירה על ידי הכתב נקראת אמירה. ואם כן להרמב"ם רואים שגם אמירה בכלל הא דכתיבה כאמירה בפה דמיא. אמנם עיין להחתם סופר (ביו"ד סי' רכז) שנטה לדברי התוס' וכתב שאם כי חזינו שיש אמירה בלבו כמו ויאמר עשו בלבו ויאמר המן בלבו, מ"מ זה כשהכתוב מפרש, הא לאו הכי בעינן אמירה בפה ממש. אמנם הרי חזינו גם בביכורים דכתיב "וענית ואמרת", לשון אמירה ושוב אמר הכתוב "הגדתי היום", ושם פירשו דהגדה אינה דווקא אמירה וכהרמב"ן דלעיל. ואם כן גילה הסתום על המפורש דהיינו שאמירה זו היינו הגדה ולא דווקא אמירה בפה. ואם כן הוא הדין נמי בענין סיפור יציאת מצרים הגם שנאמר בתורה בלשון אמירה, כיון שנכתב גם בלשון הגדה, ללמדנו בא שגם אמירה בכתב מהניא. ועיין בחידושי הרש"ש בגיטין שם שנראה גם שאזיל בשיטה זו שכשיש גילוי בתורה אזי גם אמירה יכולה להיות אף מהכתב.

ועיין בס' בני ציון להגאון רבי בן ציון ליכטמן (סי' מז אות ג) שהביא את קושיית הט"ז מדוע כותב דברי תורה חייב בברכת התורה והרי זה כמו הרהור

אלא שבאמת זאת הוקשה לי, שהרי תוס' שם כתבו שדווקא הגדה בכתב מועילה שאם לא יגיד היינו או בפה או בכתב, אם לא שמיעטו עדות מהא דמפיהם. אבל אמירה בעינן דיבור ממש דהא דממעטין חרש וחרשת מחליצה (ביבמות קד ע"ב) שאינם בואמר ואמרה כי אמירה ודאי לא הוי אלא בפה ע"כ. ואם שצריך להבין סברתם מה החילוק בין הגדה לאמירה ומדוע בזה כתיבה כדיבור ובזה לא, (ועיין בחידושי הרשב"א שסייע לדברי התוס' מהא דכתיב ובעל כנפים יגיד דבר והתם ודאי אינו דיבור. וכ"כ הריטב"א והר"ן) וראיתי כמה מאחרוני הזמן שניסו לבאר פנים בפנים, מ"מ לעיקרא דדינא הכי סבירא להו. ולפי זה קשה כיון שבענין סיפור יציאת מצרים אם שבמקום אחד אמרה התורה והגדת לבנך (שמות יג ח) מ"מ בעוד שלוש מקומות השתמשה התורה בלשון אמירה, "והיה כי ישאלך בנך מחר לאמר מה זאת ואמרת אליו" (שם יג יד). "והיה כי יאמרו אליכם בניכם מה העבודה הזאת לכם ואמרתם זבח פסח הוא לה'" (שמות יג כו כז) "ואמרת לבנך עבדים היינו לפרעה במצרים" (דברים יו כא) וכנגד ארבעה בנים דברה תורה, ואם כן הגם שהגדה בכתב הוי כמו בפה, מ"מ אם כל מקום שיש אמירה בעינן בפה דווקא כמו שכתבו התוס', הרי כאן גם יש חיוב אמירה, ואפשר שלא תועיל בזה כתיבה.

אמנם הרמב"ן עה"ת על הפסוק "ויאמר אל משה אני חותנך יתרו בא

ובהרהור לא בעינן ברכה. והביא את דברי החות יאיר שכתבה כדיבור דמי ומה שהקשו עליו השב יעקב והגרעק"א בתשובותיו, דדוקא מעדות נתמעטה כתיבה כיון דזה רק גילוי בעלמא והו"א שיועיל, אך בשאר מקומות שבעינן אמירה ודאי לא יועיל על ידי כתיבה. והרהמ"ח התקשה כיצד נעלמו מהם דברי התוס' בגיטין הנ"ל והאריך רבות בכל נדון זה, וסוף דבר העלה שכל אמירה שהיא עצמה מצוה לא מהני בה כתיבה, אך במקום שהאמירה היא רק גילוי, בזה נאמר שכתבה כדיבור דמי. ומדבריו נראה לכאורה שבנדון של והגדת לבנך, כיון שאנו מצווים בהגדה זו לא תועיל בה כתיבה. אמנם מהר"ש ונטורה בנהר שלום ג"כ תמה על הט"ז מההיא דגיטין וכתב שודאי ככתבה כדיבור דמי ולכן חייב מרן ברכה על כתיבה בלבד. (רק שנשאר בתימה לפי דברי התוס' שבכל מקום שצריך אמירה לא תועיל כתיבה, והרי גם בתורה כתיב ודברת בס. וזה כיון שהשוה דין אמירה כדיבור, אמנם לעניות דעתי דיבור ודאי אין במשמעותו דווקא אמירה בפה אלא העברת מסר ובכלל הא דאמר הרשב"א ובעל כנפים יגיד דבר שאין דבר זה מילים בדווקא). ובחפשי באמתחות הפוסקים ראיתי למהר"א קורייאט בשו"ת זכות אבות (סי' יב) שעלה ונסתפק"ק במי שכתב לחבירו היום כו"כ ימים לעומר אם נחשב כספירה ושוב לא יוכל לספור בברכה או לא. וכתב שם להקשות מדברי מרן אהדדי שבאו"ח (סי' מז ס"ג) כתב שכותב חייב בברכות התורה

ומינה שכתבה כדיבור, ואילו באבן העזר (סי' קכ ס"ה) כתב שכתבה אינה כדיבור ולכן הכותב כתבו ותנו לא מהני. ועכ"פ הסיק לחומרא שמי שכתב לחבירו לא יוכל לספור בברכה ע"ש. ואחר המחילה הרבה, אין קושיא על מרן כי אף אי נימא שטעמו של האבודרהם (עמ' לב) שהם מקור דברי מרן לגבי ברכת התורה, הוא משום שכתבה כדיבור דמיא (הגם שרוב האחרונים ביארוהו מטעמי אחריני או משום שעושה מעשה או מפני שדרך הכותב להוציא מעט מילים בפיו) מ"מ אין זה סתירה לההיא דכתבו ותנו וכפי שביארנו לעיל דהתם רק משום שיכול לדבר ואינו מדבר אלא כותב הוי ריעותא וכמו שמפורש שם בדברי מהר"ם בן חביב בגט פשוט. וא"כ אדרבה לשיטתיה יש להוכיח שדעת מרן שכתבה כדיבור דמיא. אמנם אפשר לחלק כאמור בין דיני מנוי סופר ועדים לאמירה של מצוה. אמנם אחר שראינו דברי הרא"ש שהגדה בפה לאו דווקא, וגם דברי התוס' מסייעים לזה, א"כ מנא לן לבדות חילוקים מדעתנו אחר ששפתי הרא"ש ברור מללו שהגדה בפה לאו דווקא. ולכן הגם שהאחרונים האריכו לדון במה שנסתפק הרב זכות אבות בענין ספירת העומר. עיין שו"ת רעק"א (סי' כט) ומה שהשיב עליו החת"ס בהגהותיו (הובאו בירחון האוהל סיון תשט"ז עמ' פה), הביאו מרן הגר"ע יוסף זלה"ה בחזו"ע יום טוב עמ' רמג) ובמש"כ הרב החיד"א בברכי יוסף (סי' תפט סק"ד) וצירף כמה טעמים מדוע לא הוי ספירה. וכן בשו"ת קול

הפמ"ג י"ל דהיינו דוקא בין אמירה בפה להרהור, שבזה ס"ל דלא מהני, אבל כתיבה שעל כל פנים מגיד בה לבניו, י"ל שגם הוא מודה בזה, וכפי שכתבנו לעיל בדעת החת"ס. וא"כ הגם דהחת"ס גופיה נראה שמספקא ליה אם כתיבה כדיבור דמי או לא (ורק בענין ספירה השיג על הגרעק"א כיון שהוכיח שספירה דינה שונה שכתיבה בה ודאי כדיבור) מ"מ הני מילי במקום דבעינן דיבור בדווקא, אך כאן שהגדת הדברים אינה מחוייבת בפה ואף מעשה סגי ביה לדעת הרא"ש, שפיר תועיל כתיבה. ובודאי בשעת הדחק כנדון דידן שאין לאב ברירה אחרת לקיום המצוה אלא בכי האי גוונא, מהיות טוב אל תקרי רע וראוי לעשות כן וירויח עכ"פ דעות הסוברים דבהכי מקיימת המצוה שפיר.

סוף דבר, מצות והגדת לבנך יכולה להתקיים בשעת הצורך והדחק על ידי כתיבה, ועל כן אב שאינו נמצא עם ילדיו, מלבד סיפור יציאת מצרים שהוא חייב בו אף אם נמצא לבדו, יכתוב על איגרת סיפור יציאת מצרים כפי כוחו לבניו, ויקראוהו בליל הסדר בעת המגיד או במהלך הסדר, והוא מקיים בזה מ"ע דאורייתא של והגדת לבנך. ויה"ר שהקב"ה יבטל מעלינו כל גזירות קשות ורעות, וכימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות, אכ"ר.

אליהו (או"ח סי' ל) ובשו"ת אגורה באהלך (דף יא ע"ג) ועוד. ויש דעות לכאן ולכאן, מ"מ בנדון דידן שכאמור מצינו גילוי בדברי הרא"ש, יש לומר שכתיבה תועיל כדיבור לקיום המצוה.

ובהיותי בזה שמעתי מירידי הרה"ג דוד בן שמעון שליט"א מעשה שהיה עם אביו הגאב"ד דבני ברק הגאון רבי מסעוד בן שמעון שליט"א לפני שנים רבות שהיה בטיפול רפואי מחוץ לארץ בליל הסדר ושלח לבנו אגרת ובה כתב מסיפורי יציאת מצרים שיקריא הבן לאחיו בליל הסדר ובה מקיים הוא מצות והגדת לבנך, וכשספרו הדבר להגאון רש"ז אויערבאך זלה"ה נהנה מאוד ואמר דשפיר מקיים בזה מצות והגדת. שוב ראיתי בס' משמרת הפסח (עמ' רס) שמביא שם סיפור המעשה ואת דעת הגרש"ז זלה"ה בזה. ואמנם עדיין יש להוסיף שזמן הכתיבה הלא הוא קודם זמן החיוב ומקרא מלא הוא בעבור זה ודרשו בזמן שמצה ומרור מונחים לפניך. אמנם כיון שתכלית הכתיבה היא שיקראוהו בזמן החיוב, שפיר הוי כהכשר למצוה שתיעשה אז, וגם אדם הכותב כתבו ותנו ודאי לא שעת כתיבתו היא הפועלת צווי אלא השעה שיגיע כתב ידו לידי הסופר והעדים. ולכן גם פה הגם שכותב קודם זמן חיובו, מתקיימת המצוה על ידו בשעת קריאתה. וע"כ גם מה שנסתפק



בית יוסף

הזכרת מעין המאורע כשאכל פת בין השמשות

הרב מנחם מנדל אייברמסאן

מח"ס בני אברהם ועוד, ומו"צ בליקווד

צדרי השאלה

נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סי' קפח סי') דמי שאוכל פת בשבת בסעודה שלישית, ובירך ברכת המזון במוצאי שבת, שמזכיר 'רצה' בברהמ"ז, דאזלינן בתר תחילת הסעודה, וכיון שתחילת הסעודה היתה בשבת צריך להזכיר 'רצה'. וכתב השו"ע דה"ה בראש חודש חנוכה ופורים, דאם אכל כזית פת מבעוד יום, אף שבירך ברהמ"ז בלילה, צריך להזכיר מעין המאורע בברכת המזון, דאזלינן בתר התחלת הסעודה.

והנה, מי שאכל פת בשבת בביה"ש, כתבנו לקמן כמה טעמים שצריך להזכיר 'רצה' בברכת המזון כשבירך במוצאי שבת, או משום שחייב לאכול סעודה שלישית בשבת, וא"כ אף בביה"ש חייב לאכול. או משום שיש דין של תוספת שבת, וממילא עדיין נחשב 'יום' השבת כשאכל פת בביה"ש.

אולם יש להסתפק, במי שאכל פת בביה"ש בערב או מוצאי ר"ח, בחנוכה או בפורים, ובירך ברכת המזון בלילה, אם גם בזה צריך להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז, או דילמא כיון שלא

אכל כזית פת בודאי יום, אינו יכול לומר דאזלינן בתר התחלת הסעודה, שהרי לא התחיל מבעוד יום, רק ספק יום וספק לילה. או דילמא כיון שאכל בזמן שיש ספק אם הוא יום או לילה, מספק יכול להזכיר מעין המאורע דשמא אכל ביום. ודע, דאם ממשיך לאכול כזית פת גם בליל ר"ח חנוכה ופורים, פשוט שצריך להזכירו, כמש"כ המ"ב (סימן קפח ס"ק לג), השאלה היא אם לא אכל בלילה, רק בביה"ש.

וגם יש לדון, אם יש נ"מ אם אכל בביה"ש, וגם בירך ברהמ"ז בביה"ש, בין בביה"ש ערב או מוצאי ר"ח, חנוכה או פורים.

דיוקים מלשון הפוסקים שצריך לאכול בודאי לילה

וראיתי בשו"ת אבני ישפה (ח"ה סי' לה ד"ה ועדיין צ"ב והלאה) שהביא המג"א (סי' קפח ס"ק יח) שאם אכל פת בשבת, וגם אכל במוצאי שבת שהוא ר"ח שצריך ג"כ להזכיר מעין המאורע בברכת המזון. וז"ל המג"א, ואם אכל 'בלילה' לכו"ע מזכיר גם של עכשיו, עכ"ל.

ודוקא כשגמר סעודתו מבע"י, אבל אם אכל פת גם 'בלילה', ויש עליו חיוב להזכיר גם של ר"ח וכו', עכ"ל. הרי רק כשאכל בלילה צריך להזכיר ר"ח, ולא כשאכל בביה"ש. וצ"ל שמה שהזכיר בתחילת דבריו שדוקא אם אכל 'מבעוד היום', לא דוקא נקט.

וביאר האבני ישפה (שם) טעם הדבר שצריך לאכול דוקא בלילה ודאי כדי להזכיר מעין המאורע, וזת"ד, משום שצריך שיהיה ודאי חשיכה כדי שנאמר שנחשב שהוא אכל בלילה, כי אחרת יש ליחס את הזמן ליום הקודם כיון שאין לנו דבר ברור שהתחיל יום חדש. ולכן מותר לו לאכול פת בשבת כאשר ר"ח חל במוצ"ש, גם אחר שקיעה"ח ואינו נכנס לספק שמא הוא צריך להזכיר יעלה ויבא בברהמ"ז, כי רק אם אכל פת משחשיכה ממש והיינו זמן ברור שהוא לילה, אז מתחייב להזכיר יעלה ויבא.

הכרעת פוסקי זמנינו

וראיתי שכן הורה בספר זאת הברכה (עמוד קמה) וז"ל, אם התחיל לאכול לפנות ערב, ואכל כזית מחשיכה, ואותו ערב הוא ר"ח, חנוכה או פורים - מזכיר 'יעלה ויבא' או 'על הנסים' אע"פ שהתחלת הסעודה היתה בזמן שהוא אינו מחוייב להזכיר, אך מכיון שלבסוף אכל כזית בזמן חיוב, חייב להזכיר מעין המאורע. ואם סיים סעודתו בביה"ש אינו מזכיר 'יעלה ויבא' ולא 'על הנסים' מספק, עכ"ל. וכתב שכל זה פשוט. וכתב

ומבואר דרק כשאכל כשהוא בודאי לילה, הולכין ג"כ בתר הלילה, ומזכיר מעין המאורע בברהמ"ז. ומשמע שאם אכל ספק יום ספק לילה - ביה"ש - אין מזכיר מעין המאורע בברהמ"ז.

ובאבני ישפה שוב העיר על הנ"ל, מדברי המג"א (סי' רע"א ס"ק טו) שכתב וז"ל, אבל הכא שגמר סעודתו [של ערב שבת] מבעוד יום לא [מזכיר של שבת בברהמ"ז, אף שבירך בלילה שהוא שבת], עכ"ל. ואת"ל שגם הגומר בביה"ש דינו כאילו גמר מבע"י, הו"ל להמג"א לומר חידוש יותר, שגם אם גמר סעודתו ביה"ש אינו מזכיר שבת. או לומר דכיון שלא גמר סעודתו 'בלילה', אינו מזכיר 'רצה' בברהמ"ז. ומשמע שאם אכל סעודת ערב שבת גם בביה"ש היה מזכיר 'רצה' בברהמ"ז. והאבני ישפה תירץ, דהרי מקור דברי המג"א הנ"ל הוא מהרא"ש (פסחים פרק ערבי פסחים סי' ז) וז"ל, שאני התם שאכל משתחשך הלכך דין שיזכיר של שבת, אבל הכא שגמר סעודתו מבע"י לא, עכ"ל. ומבואר שנקט לשון 'מבעוד יום' כלפי מה שכתב משתחשך, אבל באמת כוונתו גם לביה"ש. וממילא אין ראייה שביה"ש דינו כלילה. וכיון שבמג"א בסימן קפח משמע שביה"ש דינו כמבעוד יום, יש לנקוט כותיה.

ולפי האבני ישפה, יש לומר כן גם בלשון המ"ב (סימן קפח ס"ק לג) שכתב וז"ל, ולפיכך אם חל ר"ח במוצ"ש יזכיר בברהמ"ז של שבת לבד ולא של ר"ח,

'תוספת שבת', אפשר שכוונתו דכיון שאכל בביה"ש, הרי מספק חל עליו כל דינו שבת, אבל אחר צאה"כ אינו פשוט עד כמה יש חיוב להוסיף על שבת, עיין בספר ישראל והזמנים (ח"א סימן לד פרק ב).]

ובספר ישראל והזמנים (ח"א סימן לו אות י), הביא ששמע מבעמח"ס שו"ת בצל החכמה, דבר"ח פורים וחנוכה שאין חיוב לאכול פת, אם אכל פת בביה"ש אין להזכיר מעין המאורע, רק בשבת שיש חיוב לאכול סעודה ג' אף בביה"ש צריך להזכיר 'רצה'. [והוא ע"פ מש"כ השו"ע (סימן רצא סעיף ה) שמעיקר דדינא צריך לקיים סעודת שלישית בפת, ורק כשהוא שובע יכול לקיימה במאכלים אחרים, ע"ש].

והנה, הביה"ל (ריש סימן רצט) כתב דאם שכח לאכול סעודה שלישית, שרי לאוכלה בביה"ש במוצ"ש, עיין שם. ולא אשתמט לאחד מהפוסקים להעיר, דבכה"ג שהתחיל לאכול בביה"ש, אינו מזכיר 'רצה' בברהמ"ז. וצ"ל כנ"ל, דכיון שיש חיוב תוספת שבת, חשיב שהוא עדיין שבת.

ובספר הלכות חג בחג (ר"ח, עמוד רלה-רלו) כתב דאם אכל פת בביה"ש בערב ר"ח ובירך ברהמ"ז בלילה, לא יזכיר יעלה ויבא בברהמ"ז. אולם שוב כתב שאם גם בירך ברהמ"ז בביה"ש יש להזכיר מעין המאורע. והביא סמוכים לזה מהמג"א (הובא לקמן) דמספק יכול להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז. ורק

שכן משמע מלשון הגר"ז (סימן קפח) שכתב דדוקא אם אכל 'משחשיכה', דהיינו ודאי לילה צריך להזכירו. ושוב כתב דה"ה אם התחיל לאכול בביה"ש של מוצאי ר"ח, חנוכה או פורים, אינו מזכיר מעין המאורע מספק. [אולם לא העיר מכל הנ"ל].

ובספר מעשה איש (חלק ה סימן יג) הביא כשלמד הגר"ח קנייבסקי זצ"ל בפתח תקוה, שאל רב אחד מה הדין כשאכל פת בביה"ש של ר"ח לענין יעלה ויבא, וענה אותו רב, דלילה ר"ח לא, ומוצאי ר"ח כן, בנימוק שיש חזקה דמעיקרא. ושוב הביא ששאל החזו"א בזה, ואמר שהוא אינו צודק, אין על זה חזקה, עכ"ל. ומשמע דס"ל להחזו"א דבכל אופן אין להזכיר.

ושוב ראיתי באשל אברהם מבוטשאטש (סימן קפח), שדן במי שאכל כזית פת של סעודה שלישית בשבת רק אחר שקיעה"ח, וכתב דמצד 'רצה' יש להזכיר אף שבירך ברהמ"ז במוצאי שבת, שהרי יש תוספת שבת, אולם לגבי הזכרת מעין המאורע של חנוכה כגון שיום שמיני חל בשבת, או יום י"ד של אדר, או ראש חודש שחל בשבת, לא מהני מה שנמשך תוספת שבת לגביהם, כיון שלא אכל כזית בזמן ר"ח ופורים וחנוכה ממש, עכת"ד. הרי דס"ל דכדי להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז צריך לאכול כזית בזמן שהוא ודאי יום. וכן הובא דבריו בספר פסקי תשובות (חלק ב עמוד תרכ). [ומש"כ באשל אברהם דבשבת יש להזכיר 'רצה' משום

מעין המאורע בברהמ"ז. וכל השאלה
הוא קודם מ"ה דקות.

מקומות שמזכיר מעין המאורע מספק

והנה, מצינו במ"ב (סי' תריח ס"ק כט)
שחולה שאוכל ביוה"כ יכול
להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז הגם
שהוא מחלוקת הפוסקים אם צריך להזכיר
מעין המאורע. ואפשר לומר דכמו שהתם
מספק מתירין להזכיר מעין המאורע, ה"ה
כשאכל ביה"ש מספק מותר להזכיר.
אמנם אין זה ראיה ברורה שמספק יכול
להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז כשאכל
פת בביה"ש בר"ח, חנוכה, או בפורים,
דשאני כשאכל פת ביוה"כ, שזהו מענין
היום, ולכן אין חשש אם מזכירה. משא"כ
אם אכל פת בביה"ש, שמא ביה"ש אינו
ר"ח, חנוכה או פורים, ואי אפשר להזכיר
מעין המאורע מספק.

ובעין זה מצינו בפמ"ג (סי' תרצג משב"ז
ס"ק ג), שכתב שיש להזכיר מעין
המאורע בפורים מספק, וכגון שאינו ידוע
אם העיר מוקף מימות יהושע בן נון, דאם
מוקפת צריך להזכירו בט"ו, ואם אינו
מוקפת יש להזכירו ב"ד, ולכן מספק
יכול להזכירו ב"ד וגם בט"ו. הרי אף
שיש ספק אם עירו מוקפת מימות יהושע
בן נון, עכ"ז פסק הפמ"ג שיכול להזכירו.
וא"כ י"ל דה"ה כאן בביה"ש, יכול
להזכיר מעין המאורע מספק. אמנם יש
לדחות, דשייך ימי פורים בין ב"ד ובין
בט"ו, שהרי בכל העולם כולו, בין אם

כשבירך גם בלילה, אז לא יזכיר שהרי
כמה ראשונים סוברים דאף אם אכל
מבעוד יום אין להזכיר בלילה, ולכן הבו
דלא להוסיף עליו, עכת"ד. וע"ע לקמן
בדברי המג"א.

מהו זמן בין השמשות

וכתב בספר ישראל והזמנים (שם), דאם
רגיל לכתחילה להתפלל מנחה
אחר שקיעה, כגון עד רבע שעה קודם
ע"ב דקות אחר שקיעה"ח, אם אכל פת
ערב ר"ח, אין להזכיר מעין המאורע
בברהמ"ז קודם רבע שעה קודם ע"ב
דקות, שהרי לדידיה הוא ערב ר"ח, וראיה
לזה, שהרי היה עדיין מתפלל מנחה של
ערב ר"ח. ולהיפך, במוצאי ר"ח עד אותו
זמן פשוט שצריך להזכיר מעין המאורע,
שהרי לדידיה הוא עדיין ר"ח, כיון שהיה
מתפלל מנחה של ר"ח באותו זמן. ורק
לאחר רבע שעה קודם ע"ב דקות, עד ע"ב
דקות אחר שקיעה"ח יש להסתפק אם
אכל פת אם צריך למעין המאורע.

ומי שלא היה מתפלל מנחה לכתחילה
אחר שקיעה"ח, מיד אחר שקיעה"ח
יש להסתפק אם צריך להזכיר מעין
המאורע בברהמ"ז. אולם אחר הזמן
שהיה מתפלל מעריב והיה יוצא יד"ח
קר"ש, למשל מ"ה דקות אחר שקיעה"ח,
באותו זמן חשיב ודאי לילה, ואם היה
אוכל פת בערב ר"ח באותו זמן, ודאי
שצריך להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז,
שהרי לדידיה הוא ודאי לילה. וה"ה
במוצאי ר"ח, אחר אותו זמן, אינו מזכיר

מעין המאורע. וא"כ ה"ה במי שאכל פת בביה"ש, מספק מותר להזכירו.

אולם יש להקשות על דברי הביה"ל, שהרי המג"א שכתב שמותר להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז מספק, ציין להשו"ע בסי' קח (סעיף יב), שכתב השו"ע שמי שהזכיר מעין המאורע בשמונה עשרה אינו הפסיק. אולם המ"ב הביא שהאחרונים חולקין על השו"ע, וס"ל שהזכרת מעין המאורע שלא שייך לאותו היום באמת הוא הפסק בשמונה עשרה, ע"ש. וא"כ לפי אחרונים אלו שחולקים על המג"א, וכן פסק המ"ב, איך מותר להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז מספק. וע"כ צ"ל דמה דאזלינן בתר התחלת הסעודה, אינו מספק אלא מתורת ודאי. וצ"ע.

ואפשר ליישב, דרק אם מזכיר מעין המאורע שאינו שייך 'כלל' לאותו יום, ס"ל להאחרונים שחולקין על המג"א דהוי הפסק, כיון שאומר שקר מוחלט. אולם אם יש ספק אם להזכיר מעין המאורע, וכגון שאכל פת מבעוד יום, ויש ספק אם אזלינן בתר התחלת הסעודה או בתר ברהמ"ז, גם האחרונים אלו מודו שיכול להזכירו, כיון שאינו ודאי שקר כשמזכירו, דשמה הולכין בתר התחלת הסעודה.

ודע, דאף שהמג"א הביא ראייה מהשו"ע בסי' קח שיכול להזכיר מעין המאורע מספק, בע"כ הביה"ל לא הסכים לראיה זו, אבל עכ"פ לעיקר דברי המג"א

הוא מוקפת חומה מימות יהושע או לא, לא אמרין תחנון בב' הימים. וא"כ מספק יכול להזכיר מעין המאורע, דמעין המאורע שייך בב' ימים אלו. אבל כשאכל פת בביה"ש, מספק אפשר שאין להזכיר, דשמה ביה"ש הוא מהיום שאינו שייך להזכיר מעין המאורע.

ראיה מהביה"ל שיכול להזכיר מעין המאורע מספק

י"ש להקדים, דמי ששכח להזכיר 'רצה' בברהמ"ז בשבת, ונזכר אחר שנגמר 'ובנה ירושלים...', שיש לברך ברכת 'אשר נתן שבתות...', ועי"ז לא צריך לברך ברהמ"ז שנית. אבל אם לא הזכיר עד שהתחיל מילת 'הטוב ומטיב', צריך לברך ברהמ"ז שנית. עיין בדינים אלו בשו"ע (סי' קפח ס"ו). והביה"ל (סי' קפח ס"י ד"ה מזכיר) כתב, דאם אכל פת בשבת ובירך ברהמ"ז במוצ"ש, ושכח להזכיר 'רצה', אין לומר ברכת 'אשר נתן', שהרי כתב המג"א לקמן סימן רעא (ס"ק יד), דמה שכתב השו"ע שמי שאכל פת בשבת, ומברך ברהמ"ז במוצאי שבת שיזכיר 'רצה' - דאזלינן בתר התחלת הסעודה - זהו רק מספק, דיש ראשונים דס"ל שהולכין בתר שעת ברהמ"ז, ואינו מזכיר 'רצה'. ונמצא דס"ל המג"א שמה שמזכיר 'רצה' במוצ"ש אינו אלא מספק, לכן אין חשש אם יזכיר מעין המאורע בברהמ"ז, אבל מספק אינו יכול לברך 'ברכת אשר נתן', עכת"ד. הרי דס"ל המג"א והביה"ל שמספק מותר להזכיר

נקטינן כהרמ"א, שהולכין בתר התחלת הסעודה מתורת 'ודאי', ולא כהשו"ע שהולכין בתר התחלת סעודה מתורת 'ספק'. וא"כ לדינא היה נראה שמי שאכל פת בשבת, ובירך ברהמ"ז בלילה, ושכח 'רצה', שיש לברך 'ברכת אשר נתן', שהרי הולכין בתר התחלת הסעודה מתורת 'ודאי'.

ואה"נ לפי השו"ע דינא של הביה"ל אמת ויציב, שאין לברך 'ברכת אשר נתן' כשמברך במוצ"ש, שהרי השו"ע פסק שהולכין בתר התחלת סעודה אינו אלא מספק. וגם יוצא לדינא לפי השו"ע שיכול להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז מתורת ספק. אבל לפי הרמ"א יוצא לדינא שלעולם הולכין בתר התחלת הסעודה. וא"כ אפשר שמספק אינו יכול להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז. ודברי הביה"ל צ"ב.

מה שאפשר ליישב

והנראה לענ"ד בכל זה בעזה"י, דהאמת הוא שמה שהולכין בתר התחלת הסעודה, לכו"ע הוא בגדר ספק, ולכן כתב הביה"ל שאין לברך ברכת 'אשר נתן' במוצאי שבת, דצריך לחוש לשיטות הראשונים שהולכין בתר שעת ברהמ"ז. אולם בנוגע להזכרת מעין המאורע בברהמ"ז, יש ג"מ בין השו"ע להרמ"א. דלפי השו"ע ע"פ ביאורו של המג"א, הוא ספק שקול, ולכן אף כשאכל פת רק בערב שבת, יכול להזכיר 'רצה' כשמברך ברהמ"ז בלילה. אולם הרמ"א

שמספק יכול להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז, מודה הביה"ל.

ויוצא מכל דברינו, שהמ"ב בביה"ל מסכים לדברי המג"א, שמי שאכל פת בשבת, ר"ח, חנוכה או פורים, הטעם שמזכיר מעין המאורע בברהמ"ז בלילה, אינו בתורת ודאי דאזלינן בתר התחלת הסעודה, אלא מתורת ספק. ונמצא לדינא שה"ה כשאכל פת בביה"ש בין בערב או במוצאי ר"ח, חנוכה או פורים, שיכול להזכיר מעין המאורע מספק.

קושיא על הביה"ל

ועדיין יש להקשות על הביה"ל, שהרי מה שהביא הביה"ל מהמג"א בסימן רעא שמי שאכל פת מבעוד יום שיכול להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז בלילה, שהוא ספק אם אזלינן בתר התחלת הסעודה או בתר שעת ברהמ"ז, אינו אלא שיטת השו"ע. שהרי כתב בשו"ע סימן רעא (סעיף ו) שמי שאכל סעודה ערב שבת, ובירך ברהמ"ז בלילה, שיש להזכיר 'רצה' בברהמ"ז. וביאר המג"א (שם ס"ק יד) משום שהוא ספק אם אזלינן בתר התחלת סעודה או בתר שעת ברהמ"ז, וא"כ כיון שבירך ברהמ"ז בשבת, מספק יכול להזכירו. אולם הרי הרמ"א (שם) חולק על השו"ע, ופסק שאין להזכיר 'רצה' בברהמ"ז, שהרי להלכה אזלינן בתר התחלת הסעודה, וכיון שהסעודה היה בערב שבת, אין להזכיר 'רצה'. הרי להלכה בני אשכנז

כתב המג"א שיזכיר רק 'רצה', שהרי החיוב להזכיר מעין המאורע בחנוכה או פורים אינו אלא רשות].

ועוד ראה לזה, מדברי הפמ"ג (סימן קפח משב"ז ס"ק ז) שכתב שאם אכל סעודת שבת מבעוד יום, ובירך ברהמ"ז בלילה, ושכח להזכיר 'רצה' עד להתחיל 'הטוב ומטיב', אין להחזיר לתחילת ברהמ"ז, "כי מידי ספקא לא נפקא, עיין מג"א אות יח, א"כ ספק ברכות להקל". הרי מפורש בפמ"ג כמו שכתבנו, שיוצא מדברי המג"א שלכו"ע מה שהולכין בתר התחלת הסעודה אינו אלא מספק, ולכן אם שכח להזכיר 'רצה' בברהמ"ז כשבירך בלילה, אי אפשר לחייבו להחזיר לתחילת ברהמ"ז, שהרי א"כ צריך לברך עוד פעם, וספק ברכות להקל. ורק להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז אין קפידא, דמספק יכול להזכירו, אבל לברך אינו יכול. וכעין זה כתב הפמ"ג לקמן (סימן רעא א"א ס"ק יד).

שכח 'רצה' בביה"ש במוצ"ש

ודע, שכתב השו"ע הרב בסידור בברהמ"ז כדברי הביה"ל והפמ"ג הנ"ל, שאם שכח 'רצה' בברהמ"ז כשבירך בלילה, מספק אין לברך ברכת 'אשר נתן', אולם מבואר מדבריו דאף כשנזכר מיד אחר שקיעת החמה, מספק אין לברך. וז"ל, שכח ולא אמר 'רצה' בשבת אפילו בסעודה שלישית, אם הוא קודם 'שקיעת החמה' ונזכר קודם ברכת הטוב והמטיב, אומר בא"י אמ"ה שנתן

ס"ל שלהלכה נוטה שהולכין בתר התחלת הסעודה, ולכן כשאכל רק בערב שבת, אין להזכיר 'רצה' בלילה. אבל מודה הרמ"א שאינו דבר ברור לילך רק בתר התחלת הסעודה, ולכן כתב הביה"ל שאין לברך 'ברכת אשר נתן', דמספק אי אפשר לברך איזה ברכה.

ראה שלכו"ע הולכין בתר התחלת הסעודה רק מספק

ועוד ראה שאף הרמ"א מודה שהולכין בתר התחלת הסעודה לא מתורת ודאי. שהרי כתב המג"א סימן קפח (ס"ק יח) שמי שאכל בשבת, ובירך ברהמ"ז בלילה שמזכיר 'רצה' בברהמ"ז. והוסיף המג"א, דאף אם חל ר"ח, חנוכה, או פורים במוצאי שבת, מזכיר רק 'רצה' בברהמ"ז, שהולכין בתר התחלת הסעודה. אולם אם גם אכל כזית פת במוצאי שבת שחל בו ר"ח, בזה כתב המג"א שיזכיר רק מעין המאורע של מוצאי שבת, ולא 'רצה', שהרי להזכיר שניהם אי אפשר דהוי תרתי דסתרי. ולכן כיון שיש מחלוקת ראשונים אם להזכיר 'רצה' כשבירך ברהמ"ז במוצאי שבת, ולכו"ע צריך להזכיר מעין המאורע של מוצאי שבת כשאכל פת בלילה, לכן אין להזכיר 'רצה', אלא מעין המאורע של מוצאי שבת. הרי שמפורש במג"א דמה שמזכיר 'רצה' בברהמ"ז כשבירך במוצאי שבת, אינו בתורת 'ודאי' שהולכין בתר התחלת הסעודה אלא מתורת ספק. [אולם אם חל חנוכה או פורים במוצאי שבת,

שלש, כיון שבירך מעין שלש קודם צאת הכוכבים, ע"ש. ונראה דס"ל שכל זמן שאינו צאה"כ, יכול להזכיר מעין המאורע, ע"ש. אולם לענ"ד פשוט שיש להזכיר מעין המאורע במעין שלש, שהרי סו"ס כיון שהוא ביה"ש, חל עליו כל חיובי שבת מספק, ומהאי טעמא פסק המ"ב (ריש סי' רצט, ובביה"ל) דמותר לאכול סעודה שלישית בביה"ש, דמספק עדיין חל עליו חיובי שבת, וה"ה חיוב סעודת שלישית. וא"כ ה"ה אם שתה כוס של יין בברהמ"ז, יש להזכיר מעין המאורע במעין שלש. וע"ע לקמן בזה.

מה שיש לפקפק

ואין לחדד, דיש מקום לפקפק על כל הנ"ל. שאף שהוכחנו שהמג"א, הפמ"ג, והביה"ל ס"ל שהטעם שמזכירין מעין המאורע בברהמ"ז כשמברך בלילה, אינו מתורת ודאי, מ"מ הרי מוכרח שלדעת הרמ"א אינו ספק שקול. דהבאנו שפסק הרמ"א בסימן רעו שאם אכל בערב שבת, ובירך ברהמ"ז בליל שבת, שאין מזכירין 'רצה', דאזלינן בתר התחלת הסעודה, ולא כהשו"ע שפסק שמזכירין. וצ"ל שאף שבנוגע לחזור ברהמ"ז שנית כששכח 'רצה' כשבירך בלילה, או לברך ברכת 'אשר נתן' חוששין להראשונים שהולכין בתר שעת ברהמ"ז, אבל בודאי אינו ספק שקול. וא"כ אפשר שהגם שהמג"א, הפמ"ג, והביה"ל כתבו שמזכירין מעין המאורע כשבירך ברהמ"ז בלילה 'מספק', זהו רק

שבתות וכו', עכ"ל. הרי דס"ל מיד אחר שקיעת החמה, אינו מברך ברכת 'אשר נתן', והיינו משום שיש לחוש להראשונים דס"ל שהולכין בתר שעת ברהמ"ז. וע"ע בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן קכח).

דברי המאירי

ובאמת המאירי (פסחים קב, א ד"ה בני חבורה, כתובות ז, ב ד"ה אע"פ) ס"ל דלא אזלינן לא בתר התחלת הסעודה אלא בתר שעת ברהמ"ז [לא כהשו"ע (סימן קפח)], וכתב דאם בירך ברהמ"ז בזמן ביה"ש בין בערב או במוצאי ר"ח, חנוכה או פורים יש להזכיר מעין המאורע. וע"ע בבירור הלכה (חלק ד עמוד רצ). הרי דס"ל המאירי שאף שהולכין בתר שעת ברהמ"ז, מ"מ אם בירך בביה"ש יכול להזכיר מעין המאורע. וצ"ל משום שמספק יכול להזכיר מעין המאורע. א"כ גם אנו שהולכין בתר התחלת הסעודה, אם אכל בביה"ש בין בערב או במוצאי ר"ח, חנוכה או פורים יכול להזכיר מעין המאורע. וע"ע בספר ישראל והזמנים (חלק א סימן לא אות כג) מש"כ על המאירי הנ"ל.

ספר שמירת שבת כהלכתה

וכן ראיתי בספר שמירת שבת כהלכתה (פרק נט סעיף טז הערה נג) שכתב שאם בירך ברהמ"ז במוצאי שבת קודם צאת הכוכבים יכול לשנות מהיין של ברהמ"ז, וגם יש להזכיר מעין המאורע במעין

המג"א דס"ל שאם חל ר"ח, חנוכה או פורים במוצאי שבת, יזכיר רק 'רצה' בברהמ"ז. וא"כ כיון שכתבנו לעיל שיש צד גדול להזכיר מעין המאורע כשאכל בביה"ש ע"פ מה שכתב המג"א, הפמ"ג והמ"ב שמספק יכול להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז, הגם שנשארו קצת בצ"ע בזה, עכ"פ כשגם בירך בליל ר"ח, חנוכה, או פורים בודאי יש להזכיר מעין המאורע, בצירוף שיטת הט"ז.

עצה למי שאכל בביה"ש במוצאי ר"ח

וכיון שלא יצא לנו דבר ברור, העצה היעוצה עכ"פ בראש חודש הוא להזכיר מעין המאורע, אבל ידלג תיבת 'הזה'. שהרי כתב המ"ב (סימן קח ס"ק לח) דרק אם יאמר ראש חודש 'הזה' הוא שקר בתפלתו, אבל אם לא אמר 'הזה' אינו הפסק. והגם שאין לדלג 'הזה' לכתחילה, אבל עכ"פ אינו הפסק, וכיון שלא יצא דבר מוחלט אם להזכיר מעין המאורע כשאכל בביה"ש במוצאי ר"ח, יש לעשות כן. וראיתי כעין זה בספר הלכות חג בחג (שם) שהביא דכמה אחרונים ס"ל דאף אם אחר בר"ח ביום ובירך ברהמ"ז בלילה שלא להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז, והביא מבין איש חי (פר' חוקת) וז"ל, היה אוכל יוצא שבת מזכיר של שבת בברהמ"ז דאזלינן בתר התחלת הסעודה, ואע"ג ד"א בתר השתא אזלינן לא קי"ל הכי, וכן המנהג פשוט להזכיר של שבת, ומיהו ידלג תיבת 'הזה', עכ"ל. ועפ"ז

בנוגע לחשש ברכה לבטלה. וא"כ אפשר לומר שהאוכל פת בביה"ש, כיון שהוא ספק שקול אם אכל ביום או בלילה, הרמ"א מודה שאין להזכיר מעין המאורע בברהמ"ז מספק. אולם אין זה מוכרח כמובן, די"ל דאף שהרמ"א 'נוטה' שהולכין בתר התחלת הסעודה, ולכן כשאכל בערב שבת, ובירך ברהמ"ז בליל שבת, אין מזכירין 'רצה', עכ"פ הוא ספק גמור אם הולכין בתר התחלת הסעודה או בתר שעת ברהמ"ז, הגם שאינו ספק שקול. וקצת צ"ע בכל זה. ועכ"פ בנוגע להזכרת מעין המאורע בחנוכה או בפורים שאינו חיוב, כמש"כ בשו"ע (סימן קפו סעיף ד), אפשר שאין להזכירו כשאכל בביה"ש. אבל המיקל להזכירם יש על מה לסמוך, וכנ"ל.

כשבירך ברהמ"ז בליל ר"ח, חנוכה, או פורים

אולם נראה פשוט שאם אכל בביה"ש של ערב ר"ח, חנוכה או פורים, ובירך ברהמ"ז בלילה, שיש להזכיר מעין המאורע. שהרי לדעת הט"ז (סימן קפח ס"ק ז) הולכין בתר התחלת הסעודה וגם בתר שעת ברהמ"ז. ופסק שאם חל ר"ח, חנוכה או פורים במוצאי שבת, יש להזכיר 'רצה' וגם מעין המאורע בברהמ"ז. וס"ל שאין זה חשש תרתי דסתרי. ודברי הט"ז הובא במ"ב (סימן קפח ס"ק לג) בשם 'יש אומרים'. הרי דס"ל דמי שנוהג כהט"ז אין מזניחין אותו, הגם שהביא מתחילה בלשון 'סתם' דברי

אין להזכיר של שבת ויו"ט בברכה אחרונה של יין של כוס ברהמ"ז, דלא שייך בזה לומר בטר התחלת הסעודה אזלינן, שאין זה ענין אליו, דהא ברכה אחרונה אינה אלא על שתיית יין של ברכה, וכששתה כבר יצא, וזה ברור מצד עצמו, וגם מטעמי אחרוני, דהא הזכרת המאורע בברכה מעין שלוש אינו דבר הכרחי, עכ"ל.

אמנם זהו רק כשבירך מעין שלש בודאי לילה, אבל אם בירך בביה"ש, בודאי יש להזכיר מעין המאורע, שהרי מספק חל עליו כל דינו שבת, וכמו שכתבנו לעיל מהאשל אברהם ועוד. אולם מה שיש להסתפק אם בירך מעין שלש בר"ח בביה"ש [אולם בחנוכה ופורים לא מזכירין מעין המאורע במעין שלש, כמו שכתב בשו"ע (סימן רח סעיף יב)]. אכן לפי מה שכתב המאמר מרדכי בסוף דבריו, דהזכרת מעין המאורע במעין שלש אינו דבר הכרחי, גם בזה אין להזכיר, כיון שיש ספק אם להזכירו. וע"ע בשו"ת שבט הקהתי (ח"ה סימן מב), ויש לפקפק בדבריו.

הדרכה למעשה

מי שאכל פת בביה"ש בין בערב או מוצאי ר"ח, חנוכה או פורים, יש להסתפק אם יש להזכיר מעין המאורע בברכת המזון. ולדעת כמה פוסקי זמנינו אין להזכיר מעין המאורע. אמנם כתבנו שמשמעות המג"א, הפמ"ג, והמ"ב שמותר להזכיר מעין המאורע מספק.

כתב בהל' חג בחג, דה"ה בר"ח אם בירך ברהמ"ז בלילה ידלג תיבת 'הזה'. [והביא שכבר נתבאר לעיל בפרק ז הערה ג דתיבת 'הזה' אינו מעכב]. ואף שאין המנהג כדבריו, אלא מזכירין כרגיל, אבל עכ"פ כשאכל בביה"ש יש לעשות כן. אכן עצה הנ"ל לא מהני כשאכל פת בביה"ש בחנוכה או פורים, שהרי מזכיר חנוכה ופורים במעין המאורע, והוי שקר מוחלט.

אכל פת בביה"ש במוצאי שבת

אמנם יש להזכיר עוד מה שכתבנו בתחילת דברינו, דכל מה שכתבנו הוא כשאוכל פת בביה"ש ביום שאין חיוב לאכול פת, כגון בחנוכה, ר"ח, ופורים, או יו"ט וכבר אכל סעודת הלילה והיום, אבל בשבת כשלא אכל סעודת שלישית, ואכלה בביה"ש, יזכיר 'רצה' בברהמ"ז. וכן יוצא מהמ"ב (סי' רצט סק"ב) דאם לא אכל סעודה ג' בשבת, וכבר שקעה החמה, צריך לאכלה אח"כ. ולא העיר שלא להזכיר 'רצה' בברהמ"ז, ומוכח שלעולם צריך להזכיר 'רצה'. ושם שאני התם משום שיש חיוב לאכול סעודה ג' ולכן לכו"ע מודה שיש להזכיר 'רצה' כשאכלה בביה"ש. וכן כתב בספר ישראל והזמנים (ח"א סימן לא ס"ק כג). וע"ע בספר שש"כ (ח"ב פרק נו הערה לה).

הזכרת מעין שלש מספק

כתב במאמר מרדכי (סימן קפח ס"ק י) וז"ל, הדבר ברור לענ"ד, דלכו"ע

והגם שכתבנו לפקפק קצת בזה, מ"מ המיקל להזכירו יש על מה לסמוך. אבל בודאי שמי שגם בירך ברהמ"ז בליל ר"ח, חנוכה או פורים שיש להזכיר מעין המאורע, בצירוף שיטת הט"ז שכתב שלעולם יש להזכיר מעין המאורע שהולכין גם בתר שעת ברהמ"ז, ודבריו הובא להלכה במ"ב בשם י"א'. אולם כל הספק הוא בזמן שלא היה מתפלל לכתחילה מנחה או מעריב, אבל להמקילים להתפלל לכתחילה מנחה הרבה דקות אחר שקיעה"ח, באותו זמן

ודאי שייך להיום הקודמת. וכמו כן, להמקילים להתפלל מעריב ולצאת יד"ח קריאת שמע קודם ע"ב דקות אחר שקיעה"ח, פשוט דבאותו זמן שייך להיום הבא. ואחר כתבנו כל זה, שו"ר מה שהאריך בזה בשו"ת אמרי יצחק (סימן טז), ויש לדון בדבריו, ע"ש.

ודע, שכל מה שכתבנו היינו כשלא התפלל מעריב בלילה, אבל אם כבר התפלל מעריב, שוב אינו מזכיר מעין המאורע בברהמ"ז, וכמו שכתב המ"ב (סי' קפח ס"ק לב).



בענין ברכה על תערובת מחצה ומחצה, כדוגמת הקריספיקס (Crispix)

הרב עזרא גרסי

כולל אור הלכה, ומו"ץ בליקווד

עמדת ואתבונן בהלכות עיקר וטפל בברכות, מה הדין כשיש ב' דברים בתערובת ודעתו על שניהם, וכן בתערובת שאין בה רוב של אחד מהמינים. וכיון שלא ראיתי בספרים שסדרו ענין זה על בוריו, לכן אמרתי ללקט דברי הפוסקים כל דבר במקומו, כדי שהמעייין ימצא את מבוקשו. וזה החלי בעה"י.

ענף א

(א) דבר ידוע ומוסכם בפוסקים דכשיש תערובת של ב' מינים ודעתו לאכול שניהם ואין אחד מהם העיקר, מברכים עליו כברכת הרוב. וכ"כ בשו"ת התשב"ץ (ח"א סי' פו) לענין תערובת יין ושכר וז"ל, ולענין בפה"ג נמי כיון שהמיעוט הוא היין והרוב הוא השכר מברכין עליו שהכל דקי"ל (ברכות מד.) כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר את הטפלה וכו', וכל שהוא רוב שכר היין טפלה לו ואין מברכין עליו בורא פרי הגפן עכ"ל. וכ"כ הט"ז (סי' רב סק"א) כאן שיש חיוב ברכה לשכר ויש חיוב ברכה ליין ע"כ אזלינן בתר העיקר כדקי"ל כל שהוא עיקר ועמו טפלה מברך על העיקר ופוטר הטפלה ע"ש. וכ"כ הפמ"ג בפתיחה להל' ברכות (אות

(ב) אולם בביאור הגר"א (סי' רב סק"א) הקשה וז"ל, וממתני' אין ראיה, דמתני' לא איירי כלל בנתערב אלא שאוכל כל אחד בפני עצמו, ואינו אוכל הטפל אלא בשביל העיקר עכ"ל. והנה בודאי אין כוונת הגר"א לחלוק על דין זה דכשיש רוב בתערובת מברך עליו ופוטר את המיעוט. ועי' גם בדבריו (סי' ריב סעי'

(ד) ולענ"ד יש להעיר בתרתי חזא דכבר הבאנו לעיל מהפמ"ג דאין זה רוב כמו בכל בתורה כולה דכאן המיעוט עדיין ניכר. ועוד קשה דאם הוא מדין רובו ככולו למה בה' מיני דגן מברך במ"מ, והרי אין כאן רוב ודעתו על שניהם, ומש"כ במאמר הנ"ל דמחמת חשיבותיהו לא בטלי, בזה ניחא רק שלא יפטור בברכת הרוב, אבל מאיזה טעם המיני דגן יפטור רוב המאכל מברכה, עם אין כאן טפל ושניהם עיקרים אצלו. וצ"ע. ואפשר די"ל דכיון שהה' מינים אינן בטלים קבעו חז"ל דיש לברך עליהם מחמת חשיבותם ושאר התערובת נגרר אחריהם, וכעין מה שמצינו ביין שברכת בפה"ג פוטר שאר מיני משקים. ודו"ק.

(ה) ובמגילת ספר (אות ו) כתב להסביר באופ"א קצת וזת"ד: דהאוכל מליח ופת עמו הטפלות היא בעצם מעשה האכילה, שהפת באה לשמש ולהכשיר את אכילת המליח, אבל תערובת של ב' מינים, נראה שאין הטפלות בעצם מעשה האכילה, שהרי ב' המינים עיקרים אצלו ואין אחד בא ללפת את חברו, והטפלות היא רק לענין הברכה, דכשם שברכת היין פוטרת שאר המשקין בגלל חשיבות היין כלפיהם, כך

א', ד"ה לא מיבעיא) ודו"ק. א) מ"מ טעמא בעי למה באמת מברכין רק כברכת הרוב אם אין זה נכנס בגדר עיקר וטפל.

(ג) ובאמת ראיתי במאמר מרדכי (סי' רח ס"ק יד) שכתב וז"ל דמאחר דקי"ל בכל התורה כולה רובו ככולו, כל שיש בו הרוב מהאורז חשבינן ליה כאילו היה כולו אורז, וכו' ושאני ה' מינין דחשיבי טפי ומחמת חשיבותיהו לא בטילי ע"ש. וכ"כ בספר בני ציון (שם ס"ק טז ד"ה ונראה) ע"ש.

וכ"כ בספר וזאת הברכה (עמ' 265) שכמו בכל תערובת אנו אומרים שהמיעוט בטל ברוב שבתערובת, כמו כן לגבי דין ברכות המיעוט בטל לגבי הרוב, ועיקר שם התבשיל קרוי על שם הרוב, וממילא הברכה על הרוב כוללת גם כן הברכה על המיעוט. וזה שלמדו מטפל המשמש, היינו דגם שם מה שאין מברכין על הטפל המשמש, אינו משום דהמיעוט כמי שאינו נפקע ממנו הדין ברכה, אלא שהטפל משתייך לעיקר וממילא הברכה על העיקר כוללת את הטפל, ובמקביל לזה גם רוב בתערובת, ברכת הרוב כוללת את המיעוט, כיון שהוא כלול ומשתייך לתבשיל שבו הרוב הוא העיקר עכת"ד.

א. ועי' בביאור הגר"א (שם ד"ה והתבשיל) שכתב דאם האורז הוא הרוב, ה"ל כאילו בעיניה עכ"ל. וכ"כ המשנ"ב בשעה"צ (שם אות לד) דאחרי דקיימא לן בכל התורה רובו ככולו, אם הרוב מן האורז חשוב כאילו הוא לבדו עכ"ל. ויש שהביאו ראיה מדבריהם שכל שהוא הרוב מברך עליו. אולם באמת אין ראיה לענין זה ממה דקי"ל דרובו ככולו, דהכא המיעוט עדיין ניכר כמ"ש הפמ"ג לעיל, וכוונת הגר"א והמשנ"ב הוא רק להסביר דאורז אם הוא הרוב, אינו נחשב כאורז ע"י תערובת, דבאמת עדיין הוא בעיניה. ודו"ק.

בעצמו לעיל (שם אות ד') דכיון דבדעת
בנ"א תליא מילתא, דבעיני בנ"א הרוב
נחשב כעיקר, ומשו"כ מסתבר דצריך בזה
רוב הנראה בעליל ללא בדיקה וספירה,
וצ"ע דברי האחרונים הנ"ל עכת"ד. וע"ע
מש"כ בזה בספר משנה ערוכה (בסוה"ס
סי' ב).

ז) ויש לפרש בענין אחר, ובהקדם דברי
המג"א (סי' ריב סק"א) שכתב וז"ל
וכל שהוא הרוב הוא העיקר כמ"ש סי'
ר"ח ס"ז עכ"ל. וכ"כ הגר"ז (שם ס"א)
וז"ל אפילו שניהם עיקר, אלא שהאחד
מרובה והאחד מועט, שהרוב נחשב עיקר
והמועט טפל. (ע"ע בסידור ג' א'). ובספר
ברכת ה' (פ"י סעי' לא, עמ' שיא) כתב וז"ל
כיון דאין כאן עיקר וטפל מצד רצון
האדם, א"כ המין שהוא הרוב הוא נחשב
העיקר, מפני שהרוב חשוב מהמיעוט,
כמו שאמרה תורה "אחרי רבים להטות".
וכתב עוד (שם עמ' שיג) דהולכים אחר
הרוב אע"פ שכל מין ניכר לעצמו, דלאו
מצד ביטול ברוב אתינן עלה אלא מצד
חשיבות, והמין שהוא הרוב הוא החשוב
בדרך כלל, לפיכך נחשב עיקר, תדע שהרי
גם המין שהוא הטפל טעון ברכה, כגון
אם אוכלו לפני העיקר, אלא שכשאוכלו
עם העיקר ... כיון שהוא טפל למין שהוא
הרוב, מפני שהמין שהוא הרוב הוא
חשוב יותר, הרי הוא נפטר בברכתו
עכ"ל.

בתערובת היה נראה לחז"ל שאין מברכים
ב' ברכות רק ברכה אחת, כיון שהוא
כמאכל אחד, וקבעו לברך על המין
החשוב יותר, ולכן אם יש בו מחמשת
מיני דגן החשובים מברך עליהם ופטר
את שאר המינים הפחות חשובים, וכשאינן
בתערובת מחמשת המינים קבעו לברך על
המין שהוא הרוב בתערובת, והברכה
מתייחסת בעיקר אליו ופטר את המיעוט,
ע"ש.

ו) אולם ראיתי להגאון ר' אשר וייס
שליט"א בשו"ת מנחת אשר
(ח"ב סי' יד אות ד), שהביא דברי הוזאת
הברכה הנ"ל, וכתב דבאמת זה תימה,
דמה ענין ברכות לביטול ברוב, ועוד
דהלא אין מיעוט בטל ברוב כל עוד הוא
ניכר והמיעוט לענין ברכת הנהנין ניכר
בפני עצמו. וכן מבואר מדברי התשב"ץ
והט"ז הנ"ל דהוא מדין עיקר וטפל. ולכן
כתב דמה דאזלינן בתר רוב אינו אלא
משום דמסתמא יש חשיבות ברוב אבל
כאשר ברור שהמיעוט חשוב מן הרוב,
כגון חתיכות בשר או עוף בתערובת אורז,
שברור שהבשר הוא עיקר חשיבות
האוכל, המיעוט הוא העיקר ע"ש. אולם
לכאורה קשה מדברי האחרונים שנביא
בהמשך (הערה 2) דמבואר דגם במעט
יותר ממחצה מברכין כברכת הרוב, והרי
באופן זה לכאורה אין חשיבות ברוב יותר
מהמיעוט. שוב ראיתי שכבר עמד ע"ז

ענף ב

יש לדון בכמה מיני תערובות
שאין להם רוב מה דינם

[א] ב' מינים מחצה על מחצה

כתב התשב"ץ (ח"א סי' פו) בענין יין ושכר שנתערבו וז"ל ולענין מחצה על מחצה, נראה דאזלינן לחומרא לאוסרו במגע עכו"ם ושלא לקדש עליו, ולברך עליו שהכל שהיא ברכה הכוללת היין והשכר עכ"ל. והביאו בערך השלחן (סי' רב סק"ב) ובכה"ח (ר"ס רב). ובערך השלחן (השמטות לסי' רח סק"ב) כתב עוד לענין תערובת אורז ודבר אחר, וז"ל וה"נ מחצה על מחצה נ"ל דמברך שהכל שהיא ברכה כוללת, כמ"ש לפנים סימן רב גבי יין ושכר. וכ"ש הכא דאיכא מ"ד דאפילו האורז לבדו ברכתו שהכל, ולא כהאליה רבה עכ"ל.^א ועי' בשערי תשובה (סי' רג סק"ד) וז"ל, במשבצות זהב כתב דאותן שמרקחין נוא"ט שומשמין עם אגוזים

מעורבים בתוכם, אפשר דהולכים אחר הרוב, דחזין ממיני דגן הולכים אחר הרוב, ומה שמדבקין בקמח השומשמין כל לדבק בטל הוא ע"ש, ונראה שאם שניהם שוים ויש לספק איזה עיקר, מברך בפה"א, דאפילו על דבר שברכתו בפה"ע יצא בדיעבד סי' רו עכ"ל. וזה דלא כמ"ש בחוט שני (הל' ברכות עמ' ריט) דתערובת פרי העץ ופרי האדמה, אפילו כשא"א להפרידו צריך לברך ב' ברכות ע"ש.

והנה מדברי השע"ת נראה דאפילו אם אפשר להפרידם זה מזה, מ"מ מברך רק ברכה אחת הכוללת שני המינים. ומזה למד בשו"ת אורח יעקב (ח"א סי' לד) לענין מאכל הנקרא crispix דיש לברך רק ברכת אחת ע"ש. וכ"כ בהאלף לשלמה (ח"א עמ' צה) בשם הגרש"מ שליט"א דסושי שמעורב באורז וירקות בלי דג אם יש ספק מהו הרוב, ברכתו האדמה ע"ש. אולם בכה"ח (סי' רב

ב. והנה בענין תערובת אורז עם מאכל אחר, והוא מחצה על מחצה, עי' בדרישה (סק"א א') שכתב וז"ל משמע הא שוה בשוה מברך עליו בורא מיני מזונות, משום דכל שוה בשוה ואי אפשר לצמצם חיישין שמא הוא הרוב, ואפשר דבשוה אין מברכין עד שמוסיף עליו ממין אחר עכ"ל. ועי' מש"כ עליו בתורת חיים (סופר, ס"ק כ"ד). ולמעשה יש ג' דעות באחרונים:

(א) בא"ר (סק"י) ונ"ל דאף כשהוא מחצה על מחצה מברך בורא מיני מזונות עכ"ל. וכ"כ במגן גבורים (אלף המגן ס"ק י"ב) דאיכא תרי צדדים שמא האורז הם הרוב ושמא מחצה על מחצה ע"ש.

(ב) בפמ"ג (א"א ס"ק י"א) כתב ועיין אליה רבה אות יו"ד מחצה [על מחצה] בורא מיני מזונות, ובט"ז (מש"ז סק"ז) כתבנו דלא יברך כן ויוסיף עוד דאי אפשר לצמצם עכ"ל. וכ"כ בתורת חיים (סופר, ס"ק כ"ד) ע"ש.

(ג) שיטת ערך השלחן (השמטות לסי' ר"ח סק"ב) הנ"ל דמברך שהכל. וכ"כ בברכת ה' (ח"ג עמ' שי"ד). ולענין הלכה עי' בחזו"ע (עמ' רפ"ז) שהביא דברי האחרונים הנ"ל, ושוב הביא דברי הערך השלחן, וכתב דלכן יש לברך ברכה הראויה על כל מין ומין ע"ש. ועי' בהלכה ברורה (סי' ר"ח ביה"ל אות כ"ז).

בשם הגריש"א והגרשז"א דשני מיני פרי העץ, מצטרפים יחד להיות רוב כנגד פרי האדמה, וכן להיפך ע"כ. וכ"כ במגילת ספר (סי' לה אות ח') דלמשנ"ת לעיל שפיר נראה שמצטרפים לרוב גם ב' מינים שונים שברכתן שווה, דבלא"ה אין כאן טפלות בחשיבות של המינים, אלא רק תקנת חז"ל שיברך על המין שרוב התערובות נפטרת בברכתו, ואין הבדל אם זה רוב ממין אחד או מב' מינים ע"ש. וכן מצאתי בחוט שני (הל' ברכות עמ' ריט) שכתב דמסתברא דאמרינן האדמה טפל לפרי העץ ויברך בפה"ע, אף דהם שני מינים של העץ, מ"מ כיון שעכשיו זה אוכל מעורב ובשביל האוכלים זה ביחד ע"ש. וכ"כ בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' יד אות ד'), ובספר בר אלמוגים (סי' כז עמ' קעח). וכ"כ בהאלף לשלמה (ח"א עמ' צד) בשם הגרש"מ שליט"א.¹

ג] שליש בפה"ע, שליש בפה"א,
ושליש שהכל

בספר בר אלמוגים (סי' קמח ענף ב) כתב
דבנידון זה י"ל דאין כאן רוב
ומיעוט אלא ג' מיעוטים שאין מי
שיבטלם וא"כ חייבים כולם את ברכתם
הפרטית. אך י"ל כיון דעל בפה"ע אם

ס"ק ק) הביא דברי השע"ת וכתב ונראה
דאם אפשר יש להפריד מעט מן האגוזים
ולברך עליו פרי העץ, ואחר כך מפריד
מעט שומשמין ולברך עליו פרי האדמה,
ואחר כך יאכל הנואי"ט כולם ביחד
עכ"ל. וכ"כ בברכת ה' (ח"ג עמ' שיד) אם
מדת שניהם שוה צריך להפריד מעט מכל
מין ולברך עליו את הברכה הראויה לו
וכו' ואם אי אפשר להפרידם יברך ברכה
שעולה לשניהם. ובהערה (שם אות 130)
הביא דברי הערך השלחן הנ"ל לענין
תערובת אורז וכתב דנראה דמירי בעירב
קמח אורז בקמח שאר קטניות, ועשה
מהם פת או פת הבאה בכיסנין שאי
אפשר להפרידם, ולכן מברך על הכל
שהכל שפוטר הכל, אבל אם עירב אורז
מבושל עם קטניות מבושלות שאפשר
להפרידם, צריך להפריד מעט מכל מין
ולברך עליו את הברכה השייכת לו, ולא
לברך ברכה אחת לשניהם שא"כ נמצא
שמברך לכתחילה על מין אחד מהם
ברכה שאינה שייכת לו ע"ש.

ב] שליש מין א' בפה"ע, שליש
מין אחר של בפה"ע, ושליש
בפה"א

בספר וזאת הברכה (עמ' צד אות יג) כתב

ג. אולם בספר הלכות יום ביום (ח"ג עמ' קנא) כתב ואיני יודע מה ענין זה לכאן דכאן נאמר דיש עיקר וטפל והמין שהוא הרוב הוא עיקר המאכל והשאר כטפל וזהו דוקא בטפל באכילה שאינו חשובה אכילתו מחמת שהוא המועט אבל אם כל מין הוא מיעוט אין בכחו לגרור מין האדמה אליו ובמה הוא חשוב באכילתו יותר ממין האדמה הנטפל ומה ענין זה שיש כאן עוד מין שמברכין עליו העץ להחשיב אכילתו לעיקר ואין לומר דשניהם עיקרים כלפי המין המועט דמהיכי תיתי הך דהרי רוצה אותם בשוה ובמה מתחלקים ב' המינים ממין המועט ורק כשהמין עצמו הוא רוב המין אזי המועט נטפל אליו עכ"ל. וכן בספר משנה ערוכה (פ"ג עמ' מו) תמה על סברא זו ע"ש.

יש לברך ג' ברכות. וכ"כ בזאת הברכה (שם עמ' צד) שבמקרה של תערובת שלשה מינים 'שהכל' 'האדמה' 'והעץ', וכל אחד כשלשים ושלשה אחוזים בתערובת, כיון שאין רוב יברכו ג' ברכות עכ"ל.

ונראה עוד דאם אין ברכה שכולל הכל, למשל שליש אורז שברכתו במ"מ, ושליש בפה"ע, ושליש בפה"א, למ"ד לעיל דמברך שהכל (וכן לדעת הפוסקים דהאדמה אינו פוטר האורז, ע"י הלכה ברורה סי' רח ביה"ל ס"ק כג), יש לברך שהכל. וכעין זה מצינו בברכת הריח, שכתב מרן השו"ע (סי' רטז סעי' ו) שמן שבשמו כמו שמן המשחה, אם בעצי בשמים, מברך בורא עצי בשמים; ואם בעשבי בשמים, מברך בורא עשבי בשמים; ואם היו בו עצים ועשבים, מברך בורא מיני בשמים עכ"ל. (ועי' בהלכה ברורה שם סעי' לד עמ' צו).

ד' ארבעים אחוז בפה"ע, שלשים אחוז בפה"א, שלשים אחוז שהכל

ע"י במגילת ספר (שם אות ח) שכתב וז"ל ועדיין יש להסתפק מה הדין בתערובת של ג' מינים כשלכל מין יש ברכה שונה, ואחד מהן מרובה על השאר אבל אין הוא הרוב בתערובת, וכגון שיש בתערובת פירות שברכתן בפה"ע 30% מין שברכתו שהכל 30% ומין שברכתו בפה"א 40%, ונראה לצדד דיברך ג' ברכות דאף שהמין שברכתו בפה"א הוא הגדול ביותר, אבל אין הוא הרוב עכ"ל.

אמר אדמה יצא, חשיבא רובו בפה"א. וצ"ע. עוד יש לדון דיברך שהכל על כל ג' המינים כדנגד כל מין יש רוב כנגדו, אך י"ל דלא סגי בהא דהרוב אין בו ברכה זו, אלא בעינן רוב שיש בו ברכה אחת משותפת כנגדו ע"ש. (וע"ש עוד לענין ברכה אחרונה אם אחד מהם מהו' מינים). ובהאלף לשלמה (שם עמ' צה) כתב עוד שאפילו אם יש בתערובת ג' מינים, אחד מהם ברכתו בפה"ע והוא ארבעים אחוז של התערובת, ב' ברכתו האדמה והוא שלשים אחוז מהתערובת, והשלישי הוא אורז שברכתו במ"מ, מברכים על הכל בורא פרי האדמה. והטעם הוא שאע"פ שברכת האורז היא מזונות מ"מ כיון דאם בירך עליו בפה"א בדיעבד יצא, משו"ה חשבינן ליה לגבי זה כאילו ברכתו בפה"א, ומצטרף לירק ומבטל ברכת העץ עכ"ד. וכן שמעתי בשם הגר"ש פירסט שליט"א. והרב ש"ב לונדינסקי שליט"א כתב בשם בעל "פתחי הלכה" שיברך שהכל. וכע"ז כתב בספר וישמע משה (ח"ד סי' סח) בשם הגריש"א וע"ש עוד מה שהביא בזה מפוסקי זמנינו.

ולענ"ד נראה פשוט שדינו כמו תערובת שני מינים מחצה על מחצה, שכתבנו לעיל שלדעת השע"ת יש לברך ברכת אחת הכוללת כולם. והכה"ח והברכ"ה כתבו דזה דוקא אם אי אפשר להפרידו. ודו"ק. וא"כ גם כאן אם אפשר להפרידו, רק לדעת השערי תשובה יש לברך ברכה אחת (האדמה או שהכל) אבל לפי הכה"ח והברכ"ה אם אפשר להפרידו

האדמה, כמו שעושים ביום המילה שומשומים בדבש עם שקדים, וכמו כן כשנותנים בתוך התאנים אפונים קלויי, מה מברך. תשובה: לכאורה נראה דאזלינן בתר רוב הפרי, וכמו שכתבו הפוסקים באורח חיים (סימן רב וסימן רח), אבל נראה ודאי דהיינו דוקא כשהוא מעורב היטב שאינו ניכר כל פרי ופרי בפני עצמו וכו' ע"ש. ומשמע דאפילו דאם השקדים הוא רוב כנגד השומשמן מברך העץ או להיפך אבל אי"צ שהיא רוב בכל התערובת. (ומש"כ דאם ניכר כל פרי, זה לשיטתו דס"ל כהחיי"א, ויתבאר במק"א בעזה"י). וכן נאה מדברי השערי תשובה הנ"ל דמיירי בתערובת של אגוזים ושומשמן עם דבש וקמח לדבק וכתב "שאם שניהם שוים, ויש לספק איזה עיקר". וקצת משמע דיש ספק אם יש יותר אגוזים או יותר שומשמן, וע"כ באופן זה בודאי שאין רוב נגד כל התערובת, ואפ"ה משמע דכל שאחד מרובה מחבירו מברך כברכת אותו מין, ואי"צ שיהא רוב כנגד כל התערובת. אולם יש לדחות דמיירי באופן שודאי אין רוב באחד מהם, רק שיש ספק אם אחד עיקר ואחד בא רק בתורת טפל. וצ"ע. שוב ראיתי בפסקי הגר"ש (אות סח) שכתב וז"ל, ואם בישל אורז מעורב עם עוד דברים כגון תפוחי אדמה או קטניות, הרי זה תלוי מה הרוב. והמרק (המים) של התבשיל אינו מצטרף לשום צד עכ"ל. ולכאורה ה"ה בנד"ד. ועדיין צ"ע.

וכ"כ בוזאת הברכה (עמ' צד). והניף יד שנית בקובץ ישורון (לג, עמ' תקפה) ובספרו ליבון הברכה (עמ' 262) לענין ברכת הסושי וז"ל במקרה שאין רוב אע"פ שהאורז הוא בכמות גדולה יותר מהירקות או מהדג, כל אחד בנפרד, בכל אופן כדי לקבוע את דין הברכה צריך רוב לעומת כל התבשיל, שרק אז שם התבשיל נקרא על שם אותו מין ע"ש. וכ"כ בספר משנה ערוכה (פ"ג אות יא עמ' מו) ע"ש.

ה' ג' מינים, ורוצה בשניהם וא' ודאי טפל

ויל"ע מה הדין כשיש ג' מינים ושנים מהם עיקריים ואחד מהם טפל, כגון 45% אורז שברכתו במ"מ, 40% האדמה, ו-15% שהכל. ולכאורה י"ל דתלוי במש"כ לעיל בהטעם שהולכין אחר רוב דלפי מש"כ בוזאת הברכה ובמגילת ספר, דוקא כשיש רוב רק אז המאכל נידון על שם רובו, אבל בזה שיש יותר מהמאכל השני א"א לקבוע בזה הברכה של התערבות. אבל לפי מש"כ בברכת ה' שכל שהוא הרוב הוי יותר חשוב. י"ל דכיון דלמעשה דנים על האורז ועל בפה"א, ויש יותר אורז, הרי זה חשוב יותר ויש לברך עליו, והשאר טפל לו. ודו"ק.

ולענ"ד יש לפשוט ספק זה ממש"כ בשו"ת לב חיים (ח"ב סי' לו) וז"ל שאלה: במערב פרי העץ עם פרי

[ו] אם המיעוט יותר חשוב

עי' וזאת הברכה (עמ' 265) שכתב לפי דרכו דאם יש תערובת בשר ואורז עם האורז הוא הרוב מברכין עליו אע"פ שהבשר יותר חשוב ושכן הורה הגריש"א ע"ש. אולם בשו"ת מנחת אשר (ח"ב סי' יד

אות ט') כתב דדבר תימה הוא לומר דברכות תלוי ברוב, וכל ענין רוב הוא דמסתמא הוא יותר חשוב, אבל אם יודעין בודאי שהמיעוט חשוב כגון בבשר ואורז, הוא העיקר ע"ש. (ועי' בחזו"ע גבי מרק עם ירקות ובשר. וצ"ע).



בענין שם ומלכות בברכות הראיה א

הבה"ח יצחק פרץ נ"י

מקסיקו

את השם ואומר בה מלכו, וגדולי המפרשים חולקים בדבר לומר שכל הברכות השנויות בפרק זה אין בהם הזכרה ומלכות, הואיל ואינן ברכות קבועות כדין ברכת זמון שאין בה הזכרה. וכן ממה שאמרו למטה ברב חנא שברך על רב יהודה כשנתפא בריך רחמנא דיהבך לן ולא יהבך לעפרא, ושאף הוא פטר עצמו מברכת הגומל בעניית אמן. ומ"מ יש דוחים שהזמון מתוך שיש שם ג' ברכות קבועות בהזכרה ומלכות הקלו בה, וזו של רב חנא אפשר שהזכרה ומלכות היה שם אלא שהתלמוד קיצר בה. ואף בתלמוד המערב אמרו תכך למשנה זו כל ברכה וברכה שאין בה מלכות אינה ברכה. ואף גדולי המחברים כתבו שכלם בהזכרה ומלכות. ולדעתי יש מהן צריכות הזכרה ומלכות ויש מהן שאינן צריכות, והוא שברכת הגומל הואיל והיא בבית הכנסת ובמעמד עשרה צריכה מלכות, ושאר ברכות שאינן קבועות אין צריכות. ובגמ' נרחיב בה בזכירת קצת פרטים שרשיים. עכ"ל.

הנה כתב הראב"ד (בהשגותיו לבעל המאור, ברכות דף מד. עמ' קיז בדפי הרי"ף במהד' עוז והדר), וז"ל: וכן בכל הברכות שבמשנה אומר אני שהם רשות ולא חובה, כההיא דאמרינן בעירובין, אנא אקרא חדתא נמי אמינא זמן, ואמר ליה רשות לא קמבעיא לי, אלמא כל הני רשות הם, תדע דהא אין בהם לא הזכרה ולא מלכות, ומי שאמר שיש בהם הזכרה ומלכות לא נראו דבריו, וכלל הדבר כל ברכה שאינה קבועה והיא נעקרת לפרקים אין בה הזכרה, שהרי אפילו ברכת זימון שהיא מן התורה מפני שהיא נעקרת מן הברכה לפרקים אין בה הזכרה ומלכות, והרי הוא כברכת הרשות, מפני שהרשות ביד השלשה לאכול כל אחד ואחד לעצמו, וכ"ש בברכות הללו שהרשות בידו שלא יראה כך ולא יראה כך, אבל ודאי המברך על המצוה שהוא חייב לברך צריך הזכרה ומלכות. מ"מ על כולן אם אמר הזכרה ומלכות לא הפסיד. עכ"ל.

וכן ראיתי שהבי"ד המאירי (נד.), וז"ל: ופירשו חכמי הצרפתים שמזכיר בה

ועוד כתב (גד:), וז"ל: ברכות הנתקנות בפרק זה כבר ביארנו שיש מי שמצריך בהן הזכרה ומלכות. וכן אנו נוהגים. אלא שיש בדבר חולקים. עכ"ל.

וכ"כ המכתם (ברכות נד:), והביא את קושית הראב"ד, איך רב יהודה יצא ידי חובת הברכה בזה שענה עליה אמן, ותיירץ: דבהנך ברכות דלא קביעין, מקילינן בהו, ונפיק אע"ג דלא אמר מלכות, וראיה לדבר ברכת זימון, שאין בה הזכרה ולא מלכות, וכן תמצא בתפלת הדרך, שאין בה מלכות.

אמנם קצ"ע מה דעתו בכללות, דבתחילת הפרק כתב: "ואותן ברכות שהן הודאה על הנס, צריכין הזכרה ומלכות, אבל אותן שהן על נס אביו או רבו, לא בעי מלכות, כדאשכחן ברב חנה ורב יהודה דלא אמרו אלא, בריך רחמנא דיהביך לן, והיא הזכרה בלבד. עכ"ל. ואפשר לומר דדעתו לחלק כהמאירי, דדוקא בברכת הגומל דהיא ברכה קבועה, אמנם מלשוננו משמע, שתלוי באם זה נס של עצמו או לא, וצ"ע.

ובספר המאורות (ברכות נד:), כתב: "ובכל ברכות אלו יש הזכרה ומלכות, ואפילו הן רשות, כן דעת רש"י כמו שמתבאר לקמן, ובסוף הפרק מתבאר דעת החכמים שכתבו על זה.

(שם ס:), לגבי תפלת המודד את גרנו, בשם רש"י (תענית ח: ד"ה ברוך

ועוד כתב לגבי ברכת הגומל (נד:), וז"ל: כבר ביארנו במשנה שברכה זו עם שאר ברכות הנזכרות בפ' זה לא נתברר לנו אם יש בהן הזכרה ומלכות אם לאו, ומ"מ נראה לי בברכה זו הואיל וצריכה מעמד עשרה שצריך בה הזכרה ומלכות, אבל שאר ברכות שאדם מברך ביחידי ושאינן ברכות קבולות אלא לפרקים דיינו במ פתיחת ברוך לבד בלא הזכרה ומלכות, כגון ברוך שעשה לי נס וכו', ברוך עושה בראשית, והדומים להם. אלא שדברים אלו אין בהם כלל אמתי שהרי יש מברכות אלו שאינן קבועות שאין בהם אף פתיחה בברוך, כגון תפלת הדרך, ותפלה קצרה, ואלקי נשמה למי שלא בריך נטילת ידים ואשר יצר כגון שלא הוצרך לכך, או שאמרה בשעתה ר"ל בשעה שנעזר, ואין לנו צד בקולא זו אלא מתוך שאינן קבועות, שתפלת הדרך אין כל דרך ראוי לתפלה אלא עד פרסה, וכן תפלה קצרה אלא במקום סכנה, וכן ברכת השינה אלא א"כ בשנת קבע, וכן שאפשר בקצתן של אלו ליפטר בנוסח אחר שלא בברכה, כמו שמצינו בר"ג שבירך על אשת טורנוסרופוס מה רבו מעשיך ה', והיא ברכת הרואה בריות טובות אלא שפטר עצמו בכך מצד שאינן ברכות כל כך. ויש בברכת השינה טעם אחר אצל גדולי המפרשים, מפני שבירכה קודם השינה ונמצאת אותה שבתוך השינה סמוכה לחברתה, שאין שינה מפסקת, על דרך שביארנו בברכה אחרונה שבהלל.

השולח ברכה): ואומר בה הזכרה ומלכות, אע"פ שהיא רשות, ומהא שמענין לכל הנך דלעיל.

ואותן שהן הודאות על הנס צריכין הזכרה ואינך לא. והודאה על אביו ועל רבו דאמרינן דמחייב, לא בעי מלכות, כדאשכחן ברב חנה ורב יהודה דלא אמר אלא בריך רחמנא דיהבך לן, והיא הזכרה בלבד. ורב יהודה גופיה קשיא לן היכי פטר נפשיה בהאי ברכה בעניית אמן בתיירהו, דהא ליכא מלכות. אלמא כל ברכה דלא קביעא לה מלכות, מקילינן בה. וראיה לכולן ברכת זימון, שאין בה לא הזכרה ולא מלכות. וכן תמצא בתפלת הדרך שאין בה מלכות, ולא בתפלה קצרה, וגם אינו פותח בהן בברוך. וכי מתער איניש אמר אלקי נשמה וכו' ואינו פותח בה בברוך. כל אלה מפני שאין להם קבע, שאין כל דרך ראוי לתפלה זו (נראה דהכוונה לתפילת הדרך) אלא אם כן היא [יתר] על פרסה. וכן לא לתפלה קצרה [לפי שאינה] אלא במקום סכנה. וכן בברכת השינה אינה אלא בשינת קבע, ועוד נראה טעם לברכת השינה מפני שבירך קודם השינה, כברכת הלל שמברכין לפניו, והברכה שמברכין ברוך השולח וכו', ואומר בה הזכרת השם ומלכות אע"פ שהיא רשות, עד לאחר אינו פותח בברוך, וכן ברכה שלאחר ק"ש עשאוה כברכה הסמוכה לחברתה,

מפני הברכה שבירך לפניו. וכן השינה מברכין לפניו ולאחריה, מפני שהיא מצרכי אדם הגדולים... וברכת זימון אינה בשנים. וכן ברכת חולים אינה בכל חולי אלא במכה של חלל שיש בה סכנה. וכן מצינו ברבן גמליאל [שאמר] על אשת טורדוס רופוס מה רבו מעשיך, והיתה זו ברכת הרואה בריות טובות, לפי שאין לה קבע שאין אדם רשאי להסתכל בכל הבריות הטובות שבעולם. וברכת מנימין רעיא דקאמר בריך רחמנא מריה דהאי פיתא ויצא ידי ברכה אחת קשיא לן דהא לא חתים ועשאה כברכת הפירות. סוף דבר אין אנו רואין עיכוב במטבע הברכות. כל זה לשון הראב"ד. עכ"ל.

ומכל זה, נראה לומר, שנראה דדעתו למעשה לפסוק כרש"י דגם ברכת הרשות אפשר לברכם בשם ומלכות, וכמו שסתם בדף נד, וצ"ע.

והתוספות^(א) (ר"פ הרוואה) כתבו דבירושלמי (פ"ט

ה"א^(א)): רבי זעירא ורבי יהודה בשם רב כל ברכה שאין עמה מלכות אינה ברכה. אמר רבי תנחומא אנא אמר טעמא ארוממך אלקי המלך. ע"כ.

ובמדרש תנחומא (פרשת פנחס), מביא את ברכות הראיה עם שו"מ, והביאו הרמב"ן (תורת האדם שער ההודאה), ובדפוס שתח"י אינו מובא עם שו"מ.

ב. ע"י מהרש"א שרצה להביא ראיה מהבבלי, וע"ע בהגהות וציונים (במהד' עוז והדר) על התוספות דידן.

ג. ובמסורת הש"ס מהד' עוז והדר, כתב שהוא בה"ב, וט"ס הוא.

האי גאון ז"ל, וכ"כ האהל מועד (שער הברכות דרך שלישי), וכ"כ הרא"ה (דף נד ע"א), ובספר הפרדס (שער שמיני), וכן בהלכות ברכות למהר"ם מרוטנבורג - הוספות נדמ"ח מכת"י (הובא בקובץ שיטות קמאי ברכות ח"ג עמ' אלף תקע"א), וכן התשב"ץ (סי' שכג), וכן בסידור רס"ג, וכ"כ הצדה לדרך (מאמר ראשון כלל שלישי פכ"ח), וכ"כ האגור (סי' שיא) וכתב שכן כתבו התוספות בשם רבינו ישעיה (וצ"ל שהוא ט"ס וצ"ל שמעיה), והאבודרהם (הל' ברכות שער שמיני) בשם רבינו גרשום בר שלמה, וכ"כ הריבב"ן (נד ע"ב), וכ"כ הרשב"ץ (ריש פרק הרואה) וכתב שכן פירש רבינו יהונתן ז"ל, וכן מצאתי בפירוש ר"י מלוניל ע"ל הרי"ף (ד"ה בריך) שכתב כן, וכ"כ האגודה (ריש פרק הרואה), וכ"כ ר"ע ברטנורא (ריש פ"ט דברכות), וכ"כ רבינו חננאל (אוצר הגאונים ברכות, עמ' 64 פירושי ר"ח) בברכת הרים וגבעות הביאה בשו"מ. ובספר הלכה ברורה (חי"א עמ' קלח שער הציון ססק"ה) כתב, שכ"כ רבינו נחשון גאון (אוצר הגאונים, ברכות, סימן שנב).

וכן נראה דעת הצרור החיים (דרך שני סימן כ) שכתב יש אומרים בלי מלכות, ויש אומרים עם שו"מ, וכן דעת הר"מ כי כלם בשם ומלכות.

והנה הטור (ריח ס"א) כתב: וכן בכל הברכות צריך להזכיר שם ומלכות,

אמנם הרמב"ם (ד' פ"י הל' ברכות) חולק, והביא את ברכות הראיה עם שם ומלכות, וכדעתו סוברים רוב רובם של רבותינו הראשונים, וכ"כ רש"י (תענית ח: ד"ה ברוך השולח ברכה), והתוספות (ד"ה הרואה), וכתבו כן משם רבינו שמעיה, ושכן כתב רבי שמשון מקוצי, בשם ר"י שנהג כן, וכ"כ בתוספות רבינו יהודה חסיד (ריש פרק הרואה), ובתוספות רבינו יהודה שירלאון (שם), ובתוספות רבינו פרץ (שם), ובפסקי הרי"ד (שם), וכ"כ הרא"ש (בהלכותיו פ"ט ה"א, ובתרא"ש ריש פרק הרואה, ובתשובות כלל ד סימן ג), וכ"כ תלמידי רבינו יונה (על הרי"ף, פרק הרואה ד"ה אמרי ליה), וכ"כ המרדכי (ריש פרק הרואה), וכ"כ הרשב"א (ריש פרק הרואה), וכ"כ הריטב"א (הל' ברכות הל' כב), סמ"ק (מצוה קמח), ובסמ"ק מצוריק (שם), סמ"ג (עשין כז), ערוך (ערך אסתנא, לענין ברכת הקשת), והאורחות חיים מלוניל (הל' ברכות אות סח), וכ"כ הרמב"ן (תורת האדם שער ההודאה), והביא משם מדרש תנחומא (פרשת פנחס) שכתוב עם שם ומלכות, והראב"ה (סי' קמו, ריש פרק הרואה), וכ"כ בספר השלחן (הל' סעודה שער חמישי) בשם רבינו נ"ר, ורבינו ירוחם (ני"ג ח"ב), נימוקי יוסף (נד ע"א) בשם כתבו המפרשים ז"ל, ושבתוס' כתבו שרבי שמשון ב"ר יצחק היה מברך על ברכים בשו"מ, ובדף נד ע"ב כתב כן משם רב

ד. וע"ע בדברי הרמב"ם בפירוש המשניות (ריש פ"ט דברכות) שכתב שכל מקום שכותב ברוך, הכוונה לברוך אתה ה' אלקינו מלך העולם.

והפשוט הוא דנגררים בתר הראב"ד בזה, ואינו מוכרח.

והנה לגבי המאירי, ראיתי בספר ברכת ה' (ח"ד עמ' יז), שכתב דמכיון דהמאירי עצמו כתב: (ס:) ברכות אלו עם שאר ברכות הנתקנות בפרק זה כבר ביארנו שיש מי שמצריך בהן הזכרה ומלכות. וכן אנו נוהגים. אלא שיש בדבר חולקים. עכ"ל. א"כ רואים אנו שאפילו הוא עצמו היה מברכם, ונראה דסובר כהראב"ד, דאל"כ איך יכול לברך כשהוא עצמו סובר שאין לברך. ודבריו קילורין לעינים. אמנם שסו"ס עדיין נשאר לנו ספר המכתם, שיש לנו ספק אם הוא הולך בפרט זה כהראב"ד, אמנם נשאר לנו כאן, יחידאה ממש.

והנה מרן בשלחן ערוך (ריח א) פסק, וז"ל: ובין ברכה זו, בין שאר ברכות הראיה, הרי הם כשאר ברכות, וכלם בהזכרת שם ומלכות.

וכן מצאתי לרמ"א בדרכי משה הארוך (ריח א) שכתב: וכתב ב"י, וכן הסכימו התוספות, וה"ר יונה, והרא"ש, ורשב"א, ומרדכי, דאף בברכת ראיה צריכים שם ומלכות, דלא כהראב"ד דסבירא ליה דברכת ראיה אינה צריכה שם ומלכות. עכ"ל.

ועי' למרן החיד"א בברכי יוסף (ריח) שכתב להביא ראיה לדברי הראב"ד, מהא דרשב"ג אמר מה רבו מעשיך ה', על אשתו של טורנוסרופוס ולא בירך. אמנם נראה דגם הוא עצמו סובר לדינא

וכן כתב הרמב"ם ז"ל, לאפוקי מדברי הראב"ד ז"ל שכתב שאין צריכות שם ומלכות.

ושם מרן הבית יוסף ציין לדברי הראב"ד (בהשגותיו למאור ברי"ף ברכות מד.) שכתב שכל ברכות הראיה יש לברכם בלא שם ומלכות, וכתב שם שהתוספות (שם ד"ה הרואה), וה"ר יונה (מג. ד"ה אמרי), והרא"ש (סי' א), והרשב"א (שם ד"ה הרואה), והמרדכי (סי' רח), הסכימו לדעת הרמב"ם (פ"י ה"ט), שכתב שיש לברך גם ברכות הראיה בשם ומלכות. והוסיף דבהדיא כתוב כך בירושלמי (ברכות פ"ט ה"א), וגם הרא"ש בתשובותיו (כלל ד סימן ג), נשאל על ברכת הים והקשת, והשיב: דע לך כי כל רבותינו כתבו כן, וגם נוהגים כן להזכיר בהם שם ומלכות, ואין לחוש לדברי הראב"ד בדברים הללו ע"כ. עכת"ד הבית יוסף.

והנה מכל זה אנו רואים שדעת רוב רובם של רבותינו הראשונים, דמברכים ברכות אלו בשם ומלכות, ואפילו להראב"ד שסובר שאין צורך, אבל גם הוא מסכים שאין בעיה לברך בשו"מ, וכמ"ש בסו"ד בהגהתו שהובאה לעיל: מ"מ על כולן אם אמר הזכרה ומלכות לא הפסיד. עכ"ל. ואם כן גם לדעתו אין בעיה, וכבר כתבנו לעיל דנראה דדעת המאורות היא לברך, מה שנשאר לנו זה דעת המכתם והמאירי (ומצאתי שכן הסתפק הגאון רבי יעקב עדס שליט"א בספרו דברי יעקב בריש פרק הרואה), דלא גילו דעתם בענין אם יש בעיה אם אומרים את הברכה,

מרדכי לוריא (סימן ה) שאין לומר בזה ספק ברכות להקל כיון דהראב"ד הוי יחידאה, ולא אמרינן ספק ברכות להקל מחמת סברא יחידאה, וכמו שכתב בספר אות אמת. ובאמת שכבר קדמו הגאון רבי יצחק מזיא (שהיה בדורם של מרן הבית יוסף והרמ"א) בשו"ת יפה נוף (חלק אורח חיים סימן לח), שאין לחוש בזה כלל לשיטת הראב"ד דהוי יחידאה בזה. וע"ש. אמנם הפרישה (סק"ד) הביא, שנתפשט המנהג בכמה מקומות לומר בלי שם ומלכות. ובשו"ת זכור לאברהם (חלק אורח חיים סימן יח) כתב לחוש בזה לדעת הראב"ד. כיון דהמאירי סבירא ליה כוותיה, ובשני פוסקים אפילו נגד מאה אמרינן ספק ברכות להקל, וכמו שכתבו כמה פוסקים. אולם יש לדחות, דהנה הראב"ד עצמו בהשגותיו על בעל המאור שם סיים, מכל מקום על כולן אם אמר הזכרה ומלכות לא הפסיד. ולפי זה לכולי עלמא אין כאן חשש ברכה לבטלה. וכן העיד מרן החיד"א בספר טוב עין (סימן ט אות א') מסיום דברי הראב"ד. ועיין ביד אהרן (הגהות בית יוסף) מה שכתב לבאר בסיום דברי הראב"ד הנ"ל. עכ"ל.

והנה, כמה פוסקים אחרונים, כתבו דהמנהג דלא לברך ברכות אלו בשו"מ, וכ"כ בשו"ת יפה נוף (חאו"ח סי' לח), וכ"כ הפרישה (סק"ד), וכ"כ הפתח הדביר (ח"ב סי' רכז אות ג), וכ"כ הבן איש חי (ש"ר עקב אות טז), וכתב שכן מנהג בגדד, ושכן כתב לו הגר"א מני שכן מנהג ירושלים, והכף החיים (רכז סק"א

כהשו"ע ורק הראה פנים לדברי הראב"ד, ואינו מוכרח. והנה לעצם דברי מרן החיד"א, כנראה שלא היה לפניו את דברי הראב"ד בארוכה שהובא בספר המאורות שהבאנו לעיל, ושם הראב"ד הביא ראיה זו לדבריו, וכן המאירי, והבאתי לשונם לעיל.

וע"ע באליה רבה (רכג ג), והוב"ד בשל"ה (ערך קדושת האכילה אות שיב), ובתשובת מהר"ם בן חביב הנד"מ (מכון חכמת שלמה או"ח סי' לד).

וכ"ה בערוך השלחן (סוס"ב), וכ"כ הכף החיים סופר (ריח סק"ה), וכ"פ ההלכה ברורה (ח"א עמ' תנ), והברכת השם (ח"ד פ"א ה"ג), וכן נראה דעת מו"ז הגר"מ פרץ שליט"א בספרו אהלי שם (על השו"ע סי' ריח), וכ"כ בספר מגן אבות (או"ח עמ' רא) דהרוצה לאמרם לא הפסיד, וכ"כ בספר דברי יעקב - עדס (ריש פרק הרואה), ובספר מים רבים - קוט (הל' ברכות הראיה עמ' ל), וכן כתב לי דודי הגאון רבי יוסף פרץ שליט"א, והראה לי דכ"כ בספר תורת הקדמונים (ח"ג סי' לה), וכ"כ הגאון הנאמ"ן הגר"מ מאזוז נר"ו (בהגהות לבן איש חי, ש"ר עקב אות טז), והוסיף שכן היה מנהג ג'רבא, וכן ציין הרבה שכתבו כן הגאון רבי אברהם דורי נר"ו מח"ס שו"ת אדרת תפארת (יתד המאיר 175 סי' לג אות ו), וכן פוסק הגאון רבי דוד שוויקה שליט"א מהפוסקים החשובים במכסיקו.

ובהלכה ברורה (ח"א עמ' קלז בבירור הלכה) כתב: ועין בשו"ת דברי

והנה הטעם (א) נראה דת"ח שבקי בהלכות אין לו טעם להתבטל מברכה חשובה זו. (ב) הרוצה להגיד הברכה כתקנתה יכול. (ג) אם הראב"ד מודה שאין חשש ברכה לבטלה אין מה לחשוש. (ד) אם ככה תיקנו את הברכות, והן ברכות ההודאה לבורא עולם, למה לא לאמרם.

והנה אחרי כל זה, חשבתי למצוא טעם, למנהג הספרדים דלא מברכים שום ברכת הראיה בלי שו"מ, שנראה לי יותר קרוב לאמת, אפילו שגם דחוק מאד, והוא שאולי לא נהגו לברך בשו"מ משום המחלוקת ראשונים בנוסח הברכות (והארכתי בזה במקו"א), דבעושה מעשה בראשית, רוב הראשונים סוברים דיש לברך עושה בראשית, וחלק חשוב מהראשונים וכ"פ מר"ן לברך עושה מעשה בראשית. וכן בענין שכחו וגבורתו מלא עולם, דרוב הראשונים סוברים דיש לברך שכחו מלא עולם, וחלק חשוב ומר"ן פסק כן לברך שכחו וגבורתו מלא עולם. והנה אפילו שנראה ששיך להכריע בסוגיא זו, ויש לילך בתר דעת מר"ן, נראה דכיון דרוב הראשונים חולקים, אולי חששו לסב"ל.

אמנם חשבתי דאם הטען הוא הנ"ל, אולי אפשר לעשות עצה כדי לצאת מספק, והוא ע"פ הפוסקים שכותבים שתוך כדי דיבור מועיל לתקן ולא לקלקל, א"כ שיגידו את שני הנוסחאות בזה אחר זה בתוכ"ד, ויועיל לתקן ולא לקלקל. אמנם, נראה דאפילו

וסק"ו), וכ"כ בשו"ת ישכיל עבדי (ח"ז דף שיז ע"א, ובח"ח בהשמטות סי' טו אות יב), ובקשו"ע לגר"ב טולידנו (עמ' רסא), ובשו"ת יפה שעה (סי' כג), ובשו"ת שמש ומגן (ח"ד סי' ו אות ב), וכן היה מנהג תונס כמ"ש בס' עלי הדס (פ"ד אות טז) והעיד כן הגר"מ מאזוז נר"ו, וע"ע בשו"ת אור לציון (ח"ב פרק יד הלכה מז), ובספר עטרת אבות (ח"א עמ' דש), וע"ע בספר פריי יתן (ח"א עמ' תקס - תקסא, הודפס בסו"ס שו"ת רבי דוד צבאח). ובספר תורת הקדמונים (ח"ג סי' לה) הנ"ל, הביא צילום של סידורי ספרד הקדמונים, ושם מובאים ברכות הראיה בלי שו"מ, זולת ברכת בית הקברות שמובאת עם שו"מ. וע"ע בשו"ת וישב הים (ח"ג סי' יד) שכתב דאין לברך ברכת ברכים ורעמים בשו"מ, אמנם שאר ברכות הראיה אפשר לברכם, ולכן נראה דאין הטעם מפני דעת הראב"ד, אלא משום התקנה שהתקינו וכבר הביאה הפתח הדביר, משום חשש דיבואו לידי ברכה לבטלה.

וכמה טעמים הביאו למנהג זה. (א) משום שיש הרבה פרטים בברכות אלו, ויכולים להגיע לברכה לבטלה (פתח הדביר הנ"ל). (ב) משום שהן ברכות הרשות, נהגו להקל בהן הרבה (כה"ח שם). (ג) אולי חששו לדברי הראב"ד, והחמירו בסב"ל (דברי יעקב - עדס ריש פרק הרואה, וכע"ז בפרישה הנ"ל). (ד) משום שכתב הרמב"ן דלא מברכין על מצוות שאין בהם מעשה, ואותו הדין לכאן דאין מעשה (שו"ת שמש ומגן הנ"ל).

אי לברכם בשו"מ, או בלי שו"מ. וענהו שמכיון שהמנהג תמוה קצת, שיברר הוא בעצמו את הסוגיות, ויחליט לעצמו מה לעשות. עכ"ד.

ולפי"ן נראה דהרוצה לאמרם, תבוא עליו ברכת טוב, וברור דהמברך לא הפסיד דקיים התקנה כראוי.

שוב הצעתי את הדברים קמיה מו"ר זקני עט"ר, הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א, בעל האהלי שם ושא"ס, וענה לי דאין אחר המנהג ולא כלום, ואפילו שאין אנו יודעים טעמו של המנהג, אין לנו לשנותו, והמשנהו ידו על התחתונה, וציין לי לדברי הרב שו"ת קול אליהו - טופיק (ח"ס סי' ג) שכתב לחלוק על הרב יח"ד, וכתב דאין לברך ברכות הראיה בשו"מ. עכ"ד.

לפוסקים הסוברים דתוכ"ד מועיל רק לתקן ולא לקלקל, אולי לא רצו לתקן לברך כן, וצ"ע.

וכתב לי על טעם זה, דודי הגאון רבי יוסף פרץ נר"ו מח"ס פריו יתן ושא"ס, וז"ל: הטעם הזה דומה לדברי הבן איש חי (ש"ר ואתחנן אות טו) גבי ברכת הנותן ריח טוב בפירות, שמחמת המחלוקת בנוסח אין לברך, וכבר חלק עליו הגרע"י בהליכות עולם, ע"ש. עכ"ל. ויש לציין שהסכים עם דברי הגרע"י זצ"ל, מו"ר זקני עט"ר הגר"מ פרץ שליט"א בספר עושה שלום (שם).

וסיפר לי מו"ר רה"י הגאון רבי שמואל בדוש שליט"א, ששאל את מר אביו הגאון רבי אברהם בדוש זצ"ל (שחי במרוקו), מה לעשות לגבי ברכות הראיה,



הדלקת נרות שבת לבחורי ישיבות בפנימיה

הרב משה דבאח

בית מדרש גובה, ליקווד

אור חשמל, ובדרך כלל יש אור חשמל בפנימיה, וליכא חשש שמא יכשל, וליכא חיוב מצד המקום, ואינו חייב אלא חובת גברא, יש לעיין אם צריך להדליק, או דיוצא בהדלקת אמו בביתו.

בן בית אפילו אינו בביתו

מבואר בראשונים, אע"ג דכל אחד ואחד חייב בהדלקת נר שבת, מ"מ כל בני הבית יוצאים בהדלקה של אחד מבני הבית, ולכן כל בני הבית יוצאים בהדלקת אמא שלהם. וכן פסקו כל הפוסקים.

איתא בגמ' שבת (כג.) לגבי נר חנוכה, א"ר זירא, מריש כי הוינא בי רב משתתפנא בפריטי בהדי אושפיזא, בתר דנסיכי איתתא, אמינא השתא ודאי לא צריכנא, דקא מדליקי עלי בגו ביתאי ע"כ. הרי, דבעל שאינו בביתו בחנוכה, יוצא מצות נר חנוכה על ידי הדלקת אשתו בביתו. וכתב הראב"י^א וכמה ראשונים^ב, דמי שאינו בביתו בשבת, ואין לו חדר מיוחד שאינו לו חיוב מצד המקום^ג,

יש לעיין אודות בחור ישיבה שגר בפנימיה של הישיבה רוב השנה, וכן בחורה בסמינר, שאינם חוזרים לבית הוריהם אלא כשאין ישיבה, האם יוצא נר שבת בהדלקת אמו בביתו, אע"פ שהוא בישיבה. וכן נוגע הדבר לחיילים המשרתים ואינם חוזרים לביתם, והוריהם מדליקים נרות שבת בביתם, אם יוצאים ידי חובה בזה או לא.

הנה, בנר שבת יש ב' חיובים: חובת גברא, דחייב להדליק נר שבת, ועוד חיוב מצד המקום, דבכל מקום שהוא ישתמש בשבת, חייב להדליק שם נר שלא יכשל, והמדליק נר משום שלא יכשל, יוצא בה ב' החיובים. אולם, חיוב זה מצד המקום, אינו אלא כשחושך בחדרו, ויש חשש שמא יכשל, אבל כשיש שם אור, ליכא חיוב, משא"כ חיוב מצד הגברא, הוא חיוב בכל אופן. לכן פשוט, דבן בישיבה שחושך בחדרו, ויש חשש שמא יכשל, חייב מצד החדר, ומדליק ומברך בחדרו, אולם בזמן הזה שיש לנו

א. ראב"י (שבת סקצ"ט ד"ה וקרוב הדבר), וכ"כ הגהות מרדכי (שבת אות תנו), ואגודה (שבת סל"ב).

ב. כך ביאר הבית יוסף (סרס"ג ס"ז).

דהטעם דבעל יוצא על ידי הדלקת אשתו, הוא משום דהדלקת נר חנוכה הוא חיוב על הבית, וכיון שבבית שלו הם מדליקים נר חנוכה, הוא יוצא בהדלקתם, וכמו כן בן בית שאינו בביתו בחנוכה.

ועי' הטור וש"ע¹ שפסקו דאורח שמדליקין עליו בביתו אינו צריך להשתתף, ולא פירשו שהוא נשוי, משמע אפילו אינו נשוי. וכן פסקו כמה פוסקים² בפירוש, דבן הסומך על שלחן אביו שאינו בבית אביו בימי חנוכה, יוצא בהדלקת אביו בביתו.

יוצא בהדלקת אשתו בביתו, כמו דאמרינן לגבי נר חנוכה. וכן פסקו כל הפוסקים³. כתב בספר התרומה וכמה ראשונים⁴, ה' בנר חנוכה, תלמידים הבאים ללמוד חוץ מביתם, או אורח, אין צריך ליתן בנר אם יודע שאשתו או בנו או אביו ואמו מדליקין בשבילו במקומו, כמו דאמר רבי זירא, דאחר דנסיבא אין צריך להשתתף, דקא מדליקים בשבילו בביתו. הרי, כמו דבעל שאינו בביתו בחנוכה יוצא על ידי הדלקת אשתו, כמו כן אחד מבני הבית שאינם בבית בחנוכה, יוצא על ידי הדלקה בביתו⁵. וכן פשוט מן הסברא,

ג. שו"ע (סרס"ג ס"ז).

ד. ספר התרומה (שבת אות רכט, וז"ל דיני חנוכה, ..ואם הוא במקום אחר, כגון תלמידים הבאים ללמוד חוץ מביתם, או אורח, אין צריך ליתן בנר אם יודע שאשתו או בנו או אביו ואמו מדליקין בשבילו במקומו, כדאמר רבי זירא, מרישא הוינא משתתף בהדי אושפיזאי, כיון דנסיבנא לא צריכנא דקא מדלקו עלאי בגו ביתאי עכ"ל), מחזור ויטרי (הל' חנוכה, ע"ש שהביא ספר התרומה), ספר הפרנס (סקנ"ב, וז"ל ומי שהוא אורח, ויודע שמדליקין עליו בביתו אשתו או אביו ואמו או בני ביתו, אז אין צריך לתת להם מעות להשתתף במקום שהוא עכ"ל).

ה. וכן משמע מהרמב"ם (חנוכה פ"ד הי"א, שכתב וז"ל אורח שמדליקין עליו בתוך ביתו אינו צריך להדליק עליו במקום שנתארח בו עכ"ל, ולא פירש שהוא נשוי), ועי' רבינו ירוחם (אדם נתיב ט ח"א דף סא ע"ג, וז"ל אכסנאי שמתאכסן בבית בעל הבית צריך לפרוע שום דבר בשמן של נר חנוכה, ..וכל זה מיירי באדם שאינו נשוי ואין מדליקין עליו בתוך ביתו, אבל אם מדליקין עליו בתוך ביתו, אינו צריך לא להדליק ולא לפרוע בשמן עכ"ל, ואפשר שכוונתו שאין לו אב שמדליק, או שאביו אינו מדליק).

ו. והא דרב זירא היה משתתף בפריטי כשהיה בחור, צ"ל דר' זירא לא היה סומך על בית שמדליקים בה, עי' תפלה למשה (ח"ב סנ"א אות ב), ושלמי תודה (חנוכה סי"ט אות א ד"ה ויש לישב, שתייר דר' זירא שהלך מבית אביו לזמן הרבה אינו חשוב סומך על שלחן אביו), יחווה דעת (ח"ו ריש סמ"ג), הרב מאיר מאוזן (הרב נאמ"ן, ירחון אור תורה שנת תשמה סכ"ד אות א), הרב שמואל קמנטצקי (הובא בקובץ הלכות חנוכה פ"א שער הלכות אות כ, ובשבת ח"א פ"ז הערה פח), ארחות שבת (ח"ד פל"ג הערה רעג), שלמי תודה (חנוכה סי"ט אות א ד"ה וי"ל).

ז. טור וש"ע (סתרע"ז ס"א).

ח. חכם עזרא עטייה (הובא באור לציין ח"ד פמ"ז אות א), הרב שלמה זלמן אויערבאך (הליכות שלמה, מועדים, חנוכה פ"ד אות יב), חכם עובדיה (יחווה דעת ח"ו סמ"ג), אור לציין (ח"ד פמ"ז אות א, ועי' ח"ב פ"ח אות ד), הרב מאיר מאוזן (הרב נאמ"ן, ירחון אור תורה שנת תשמה סכ"ד אות א), תפלה למשה (ח"ב סנ"א), ילקוט יוסף (מועדים, עמוד רלא), תורת המועדים (הרב דוד יוסף, חנוכה ס"ב אות

מראשונים ופוסקים הללו. דראשונים שהביאו דין של הגמ', ולא פירשו שיש עוד חילוקים, אינו ראיה דליכא עוד חילוקי דינים. ועוד, מנהג רוב העולם היה, כשבן גדול הולך מבית אביו, אינו סומך על שלחן אביו עוד, והוא מפרנס עצמו, וכיון שזהו הרגילות, אינו ראיה מזה שלא פירשו הדין באופן שאינו רגיל, שהבן הלך מבית אביו ועדיין סומך על שלחן אביו.^(ב)

ולכאורה, כמו דנחלקו לגבי נר חנוכה, כן יחלקו בנר שבת. ולפי רוב פוסקים דבן שאינו בביתו יוצא נר חנוכה בהדלקה בביתו, כמו כן בנר שבת, וכן פסקו כמה פוסקים^(ג) בנר שבת. ולפי הפוסקים דאינו יוצא נר חנוכה בהדלקה בביתו, כמו כן אינו יוצא הדלקת נר שבת

אולם, יש^(ט) שכתבו, דכמה ראשונים ופוסקים הביאו הדין של ר' זירא, דאורח שאין לו אשה חייב להשתתף בפריטי, ולא חילקו אם יש לו אב ואם המדליק בביתו, ולא כתבו אלא שאם יש לו אשה המדליק בביתו, יוצא בהדלקת אשתו, ועל כרחך ראשונים ופוסקים הללו חולקים על הספר התרומה, וסוברים דוקא בעל יוצא נר חנוכה בהדלקת אשתו אע"פ שאינו שם בבית, אבל בני הבית אינם יוצאים נר חנוכה בהדלקת אביהם בביתם אלא א"כ הם שם בבית^(י). על כן יש^(יא) שפסקו, דבן הסומך על שלחן אביו, אינו יוצא נר חנוכה בהדלקה בביתו אלא א"כ הוא שם בבית.

אולם, לכאורה ליכא ראיה כלל

ד, קובץ הלכות (חנוכה פ"א אות יב, ופי"ב אות כה-כו, וכ"כ לגבי נר שבת, שבת ח"א פ"ז אות נה ושם הערה פח), שלמי תורה (חנוכה סי"ט אות א), וכן נהגו בישיבה כסא רחמים בגרבה בפני בעל האיש מצליח (הרב מצליח מאזוז, הובא בירחון אור תורה שנת תשמה סכ"ד אות א).

ט. שבות יצחק (ח"ח, נר חנוכה פט"ז ענף ב).

י. ובביאור החילוק בין אב לבן, פירש השבות יצחק (ח"ח, נר חנוכה פט"ז ענף ב), דדוקא בעל שקבע בית לעצמו, זהו ביתו, ויוצא בהדלקה בביתו, אבל בן אצל אביו, בית אביו אינו בית עצמו, ואינו חשוב חלק מהבית אלא א"כ הוא שם בבית. ותשובות והנהגות (ח"ב סקנ"ז אות ב) פירש, דוקא בעל יוצא בהדלקת אשתו, דאשתו כגופו, אבל בן בית שאינו בבית אינו יוצא בהדלקה בביתו.

יא. תשובות והנהגות (ח"ב סקנ"ז אות ב), ועי' שבות יצחק (ח"ח, נר חנוכה פט"ז ענף ב), שפסק דיש להחמיר ולהדליק, וישמע הברכה מאחר, ועי' ערוך השלחן (הובא בסמוך הערה 15).

יב. וכעין זה כתב הארחות שבת (ח"ד פל"ג הערה רעג ד"ה ומה).

יג. שמירת שבת כהלכתה (פמ"ה אות ג ושם הערה יב והערה נב), חוט שני (פפ"ג סק"ח עמוד סד), אור לציון (ח"ב פ"ח אות ד), קובץ הלכות (שבת ח"א פ"ז אות נה ושם הערה פח), באר משה (ח"ה סק"ג עמוד קעג), ארחות שבת (ח"ד פל"ג אות קכה, והערה שלח).

בהדלקה בביתו, ויש"ד) שפסקו כן בנר שבת טו).
דקי"ל כספר התרומה, בחור בפנימיה בישיבה יוצא נר שבת בהדלקת אמו.

ולהלכה, כיון דרוב פוסקים סוברים דבן בית שאינו בביתו בשבת יוצא בהדלקת אמו, והחולקים הם דעת יחיד, הכי נקטינן.

בני ישיבה וכדומה

ולכאורה, דין בחור בפנימיה בישיבה תלוי במחלוקת הנ"ל, דלפי ספר התרומה ודעימיה, בחור בפנימיה בישיבה יוצא נר חנוכה בהדלקת אביו, וה"ה נר שבת. ולהחולקים, בחור בפנימיה בישיבה אינו יוצא נר חנוכה בהדלקת אביו, וה"ה בנר שבת. ואנן

וכן כתב הרב שלמה זלמן אויערבאך וכמה פוסקים טו) לגבי נר חנוכה, בן בישיבה בזמן הזה, אע"פ שגר בפנימיה של הישיבה רוב השנה, מ"מ כיון שאביו מפרנסו, ובכל יום שאין ישיבה הוא חוזר לבית אביו, חשוב סומך על שלחן אביו ובני בית של בית אביו, ויוצא בהדלקת אביו, שלא יצא מבית אביו אלא ללמוד בישיבה באותו זמן, ולא לקבוע דירתו במקום אחר. ולכאורה ה"ה בנר שבת. וכן פסקו כמה פוסקים טו) בנר שבת.

אולם, הרב אלישיב וכמה פוסקים יח) כתבו, אפילו ספר התרומה

יד. הרב יוסף שלום אלישיב (הובא בשבות יצחק נר שבת פי"ד ענף א עמוד קפא, ופט"ו ענף א עמוד קפו).

טו. כתב הערוך השלחן (סרס"ג ס"ה), וז"ל נר שבת כנר חנוכה.. שכל משפחה חייבת בהדלקת הנר, .. ולכן האיש בביתו כשאשתו מדלקת, ..א"צ לא להדליק ולא לברך דמצות הדלקת נר שבת קיים בביתו ע"י אשתו, ואם אין לו אשה, והוא באכסניא, כמו בחורים ההולכים ללמוד חוץ לביתם, ..צריכים להדליק נר של שבת בחדרם ולברך עליו, ואפילו יש לו במקום אחר אב ואם המדליקין, כיון שהוא גדול הוא כבעה"ב בפ"ע, וחלה עליו מצות נר של שבת, ואינו דומה לכשהוא בבית אביו ואמו שהוא נכלל בכלל המשפחה עכ"ל. אולם לכאורה אינו ראייה, כמש"כ בסמוך, דהרגילות היה שלא היה סומך על שלחן אביו. טז. חכם עזרא עטייה (הובא באור לציון ח"ד פמ"ז אות א), הרב שלמה זלמן אויערבאך (הליכות שלמה מועדים, חנוכה פי"ד אות יב), אור לציון (ח"ד פמ"ז אות א), חכם עובדיה (יחזקאל דעת ח"ו סמ"ג), הרב מאיר מאזוז (הרב נאמן, ירחון אור תורה שנת תשמה סכ"ד אות א), תפלה למשה (ח"ב סנ"א אות ב), ילקוט יוסף (מועדים, עמוד רלא), תורת המועדים (הרב דוד יוסף, חנוכה ס"ב אות ד), קובץ הלכות (חנוכה פי"א אות יב, ופי"ב אות כה-כו), וכן נהגו בישיבה כסא רחמים בגרבה בפני בעל האיש מצליח (הרב מצליח מאזוז, הובא בירחון אור תורה שנת תשמה סכ"ד אות א).

יז. אור לציון (ח"ב פי"ח אות ד), חוט שני (פפ"ג סק"ח עמוד סד), קובץ הלכות (שבת ח"א פ"ז אות נה ושם הערה פח), באר משה (ח"ה סק"ג עמוד קעג).

יח. הרב יוסף שלום אלישיב (הובא בשבות יצחק נר חנוכה פט"ז ענף ב אות ד), וכן פסק שמירת שבת כהלכתה (ע"י פמ"ה הי"א-יב, דבן ישיבה אינו יוצא בהדלקת אביו, וע"ש ה"ג דבן שאורה במקום אחר יוצא בהדלקת אביו בביתו), ארחות שבת (ח"ד פל"ג אות קמז וקנ), ולכאורה כן הוא שיטת ישכיל עבדי (ח"ז השמטות ס"ח אות א), וחזון איש (הובא בשלמי תורה חנוכה סי"ט אות א ד"ה ויש לישב), וע"י הערוך השולחן (הובא לעיל הערה 15).

ויש"ט שכתבו, דראש הישיבה או המשגיח חשוב בעל הבית, ובני הישיבה חשובים אורחים^ט, ויוצאים בהדלקה בבית המדרש או בהדלקת ראש הישיבה ומשגיח בביתם, על ידי השתתף בפריטי, או מסתמא ראש הישיבה מקנה להם חלק בנר. **כא**

אולם, כמה פוסקים **כב** חולקים, וסוברים דאין בעל הבית בשיבה, דראש הישיבה אינו חשוב בעל הבית, דראש הישיבה אינו מפרנסם מממונו הפרטי, ועוד שאין ראש הישיבה אוכל עם בני הישיבה.

ויש"ט שכתבו, כיון דאין בעל הבית בשיבה, לכן בני הישיבה אינם חשובים אורחים שיכולים להשתתף אם בעל הבית, אלא בני הישיבה חשובים כמה בעלי בתים הדרים יחד, ויכולים

ודעימיה, שסוברים דבן הסומך על שלחן אביו יוצא בהדלקת אביו אפילו אינו בבית, היינו דוקא כשהוא אורח אצל אחרים, דדירתו שם אינו חשוב ביתו, ואמרינן שהוא עדיין חלק מבית אביו, אבל בן שקבע ביתו במקום אחר, אינו חשוב בני ביתו של אביו, ואינו יוצא בהדלקת אביו, ובחור בפנימייה בשיבה אינו אורח שם, אלא זהו מקום שלו וביתו, והוי כקובע דירתו במקום אחר, ואינו יוצא נר חנוכה בהדלקת אביו בביתו, וה"ה דאינו יוצא נר שבת בהדלקת אמו בביתו.

ולשיטות הנ"ל, דבן בפנימייה בשיבה אינו חשוב חלק מבני בית אביו, ואינו יוצא בהדלקת אביו, יש לעיין איך יתנהגו. ולכ"ע, בחור בפנימייה בשיבה, שאין לו אב ואם שמדליקים עליו בביתו, יש לעיין איך יתנהג.

יט. חכם עובדיה (יחיה דעת ח"ו סמ"ג, ובהערה שם), הרב מאיר מאזוז (הרב נאמ"ן, ירחון אור תורה שנת תשמה סכ"ד אות א), ועי' תורת המועדים (הרב דוד יוסף, חנוכה ס"ב אות ח).

כ. עי' הרב מאיר מאזוז (הרב נאמ"ן, ירחון אור תורה שנת תשמה סכ"ד אות א), שרצה להביא ראיה לזה מעירובין.

כא. וי"א, דבני הישיבה חשובים סמוכים על שולחן ראש הישיבה ובני ביתו, ויוצאים בהדלקתו אפילו בלא השתתף בפריטי, עי' דברי יציב (או"ח סקי"ט אות ג). ועי' קצות השלחן (סע"ד בדי השלחן סכ"ד, ע"ש שכתב דחולים בבית החולים הם סמוכים על שלחן בעל הבית חולים, וחושבים בני ביתו).

כב. ישכיל עבדי (ח"ז השמטות ס"ח אות א), אור לציון (ח"ד פמ"ז אות א ד"ה אולם נראה), תשובות והנהגות (ח"ב סקנ"ז אות ב), הרב יוסף שלום אלישיב (הובא בשבות יצחק נר שבת פט"ו ענף ב עמוד קפ).

כג. ישכיל עבדי (ח"ז השמטות ס"ח אות א), הרב יוסף שלום אלישיב (הובא בשבות יצחק נר שבת פט"ו ענף ב-ד עמוד קפ-קפח, ופט"ז ענף ג אות ג עמוד רד), חוט שני (פפ"ג סק"ח עמוד סג), ועי' שמירת שבת כהלכתה (פמ"ה הי"א ושם הערה נד), ועי' ארחות שבת (ח"ד פל"ג הקדמה לאות קמז, ושם הערה שמא).

שוות, אבל אם האיש ואשתו או הבן ואמו הם במקומות אחרים שאין השעות שוות, שיש שינוי בקו האופק, כגון ארץ ישראל וארצות הברית, כיון שאין זמן חיוב ההדלקה שלו במקום שנמצא שווה עם אשתו או אמו, צריך להדליק במקומו בברכה, כיון שבזמן שאשתו או אמו מדליק אין זה זמן החיוב אצלו ואינו נפטר בהדלקתה, וטוב שיכווין שלא לצאת ידי חובתו בהדלקת אשתו או אמו. ועוד כתב האור לציון^(יז), כיון שהוריו רחוקים מאד, ובזמן שאין ישיבה אינו חוזר לבית הוריו, אלא מחפש מקום שם במקום שהוא, אפשר שאינו חשוב סמוך על שולחן אביו. אולם, הרב שלמה זלמן אויערבאך וכמה פוסקים^(יח) כתבו, דאפילו האיש ואשתו או הבן ואמו הם במקומות שאין השעות שוות, אפ"ה יוצא בהדלקת אשתו או אמו, אולם טוב להדליק בלא ברכה.

כולם להשתתף ביחד, ולהדליק נר אחד לכולם^(יד).

ובתשובות והנהגות^(יט) כתב, דכל בני הישיבה חשוב בית אחד, דאע"ג דאין בעל הבית בישיבה, מ"מ כיון שכולם דרים שם ואוכלים ביחד, חשובים כבני בית אחד, ולכן כל שהדליק אחד מהם בישיבה, יצא כולם, אפילו בלי שיתוף.

אופנים שאינו יוצא בהדלקת אמו

ויש לעורר, שיש אופנים, שאפילו לפי השיטות דבן בפנימיה בישיבה חשוב סומך על שולחן אביו, אפ"ה אינו יוצא בהדלקת אמו.

כתב האור לציון^(כ), הא דאיש יוצא בהדלקת אשתו או להיפך, וכן הא דבן שאינו בביתו יוצא בהדלקת אמו, היינו דוקא כשהם במקומות שהשעות

כד. וכתב הרב יוסף שלום אלישיב (הובא בשבות יצחק נר חנוכה פט"ו ענף ג, ופט"ז ענף ג אות ג), אפילו לפי השיטות דכמה בעלי בתים אינם יכולים להשתתף ביחד, היינו דוקא כשחלוקים בעיסתם, ובני ישיבה אינם חלוקים בעיסתם, ויכולים להשתתף יחד.

כה. תשובות והנהגות (ח"ב סקנ"ז אות ב), וכ"כ מנחת אהבה (ח"א פ"ד אות יב), חובת הדר (חנוכה פ"א הערה נ"ט, ופ"ב אות ג), שמירת שבת כהלכתה (פמ"ה אות יא), ועי' ארחות שבת (ח"ד פל"ג הקדמה לאות קמז, ושם הערה שמא).

כו. אור לציון (ח"ב פ"ח אות ד, ועי' ח"ד פמ"ז אות א), וכ"פ הרב יוסף שלום אלישיב (הובא בשבות יצחק, נר חנוכה פ"ג ענף ד, עמוד קעה, וע"ש ענף א אות ד), ועי' הרב מאיר מאוזן (הרב נאמ"ן, ירחון אור תורה שנת תשמ"ה סכ"ד אות א), ומנחת יצחק (ח"ז סמ"ו).

כז. אור לציון (ח"ד פמ"ז אות א ד"ה ועוד נראה).

כח. הרב שלמה זלמן אויערבאך (מנחת שלמה ח"ב סנ"ו אות ב ד"ה ומ"מ, ובהליכות שלמה מועדים חנוכה פ"ד אות יב דבר הלכה אות כב), חוט שני (חנוכה פ"ט עמוד שיא, ושבת ח"ד פפ"ג סק"ח עמוד סב), משנה הלכות (ח"ו סקי"ט), ילקוט יוסף (מועדים, עמוד רלא), תורת המועדים (הרב דוד יוסף, חנוכה ס"ב אות ז), קובץ הלכות (חנוכה פ"ב אות כו), ארחות שבת (ח"ד פל"ג אות קכז).

וכן, י"א ט), הא דבעל יוצא בהדלקת אשתו, או בן בהדלקת אמו, היינו דוקא כשאשתו או אמו מדליק בביתם, אבל אם אשתו או אמו היא במקום אחר בשבת, בביתו, אפ"ה הבעל ובנו יוצא בהדלקתה (יד).

כט. חוט שני (שבת ח"ד פרק פג סק"ח ד"ה ואם בעלה עמוד סג), הרב יוסף שלום אלישיב (הובא בשבות יצחק, נר שבת פי"ג ענף א אות ג, עמ' קסז), חובת הדר (נר שבת הערה כ), מגילת ספר (שבת סל"ח אות ז), נשמת שבת (ח"א סת"ט וסת"י), קובץ הלכות (שבת ח"א פ"ז אות נב ושם הערה פט, וע"ש שרצה לחלק בין נר חנוכה לנר שבת, וע"י חנוכה פי"א ה"ט), הרב חיים ברכיה ליברמן (אור ישראל ח"ע עמ' סז-סח), ארחות שבת (ח"ד פל"ג אות קכח-קל, ואות קסב סק"ג, והערה שלח, ומילואים אות יא), וע"י הליכות שלמה (מועדי השנה, תשרי - אדר, פי"ג דבר הלכה יג), וכן פסק שלמי תורה (חנוכה עמ' קפב-קפג) בנר חנוכה.

ל. כתב הלקט יושר (עמוד 152, חנוכה אות טז) וז"ל, ופעמים שהאיש ואשתו חייבים בנר חנוכה, כגון שאין להם בית מיוחד ואין שניהם יחד עכ"ל, ויש לעיין אם כוונתו דכל שאינו מדליק בביתו, אין הבעל יוצא בהדלקת אשתו, או כוונתו, דאין להם בית המיוחד להם כלל, לכן אינם חשובים בית אחד אלא א"כ שניהם יחד, ואם אין שניהם ביחד, אינו יוצא בהדלקת השני (ע"י בשבות יצחק נר שבת פי"ג עמ' קסז, וארחות שבת ח"ד פל"ג הערה רפב). וע"י הרב חיים ברכיה ליברמן (אור ישראל ח"ע עמ' סז-סח ושם הערה 3), שהאריך להביא ראיות דאינו יוצא בהדלקה שלא בביתו.

לא. ע"י ארחות שבת (ח"ד פל"ג הערה רפו, ומילואים אות יא) שמספקא ליה לפי שיטה זו, אם כל המשפחה קבעו דירתם לשבת אחת במקום אחד, ואחד מבני המשפחה אינו שם עמהם, אפשר באופן זה כ"ע מודים שהוא יוצא בהדלקת בעל הבית, אע"פ שאינו בביתם, דמקום שקבעו המשפחה דירתם לשבת זו חשוב מקום דירתם, והא דאמרינן דאינו יוצא בהדלקה שאינו בביתו, אפשר דהיינו דוקא כשמקצת המשפחה נשארו בביתם בשבת, או כשכל המשפחה אינו אלא איש ואשתו, ואין לקבוע מקום דירת המשפחה במקום הבעל יותר ממקום אשתו או להיפך. והוסיף, אם תאמר דבאופן שכל המשפחה קבוע דירתם לשבת זו, אפילו בן בית שאינו עמהם יוצא בהדלקתם, יש להתספק, דאפשר דזה דוקא כשהמשפחה שובתת וסועדת בפני עצמם, אבל כשהמשפחה מתארכת אצל אחרים, וסועדת עמהם, אפילו אם הם מדליקים בפני עצמם, אפשר דזה גרע, ובן בית שאינו עמהם אינו יוצא בהדלקתם. וע"י ארחות שבת (ח"ד פל"ג הערה שלג).

לב. וצ"ב, אם כל בני הבית יוצאים בהדלקת אחד מהם אפילו אינו עמו, א"כ אמאי צריך ההדלקה להיות דוקא בביתם. ע"י ארחות שבת (ח"ד פל"ג הקדמה לאות קכח ושם הערה רעח), קובץ הלכות (שבת ח"א פ"ז הערה פט), חוט שני (שבת ח"ד פרק פג סק"ח ד"ה ואם בעלה עמוד סג), ונשמת שבת (ח"א סת"ט). לג. ויען דוד (אור"ח ח"א סנ"א אות ו), וכן מבואר באור לציון (ח"ד פמ"ז אות א ד"ה והוא הדין למי, וד"ה והוא הדין בכל זה), וע"י תשובות והנהגות (ח"ב סקנ"ה), וכן פסק הרב שמואל ואזנר בנר חנוכה (מבית לוי, חנוכה ופורים עמ' ז).

לד. כתב המהרי"ל (שו"ת סנ"ג) וכמה פוסקים (מ"א סרס"ג סקט"ו, אליה רבא סרס"ג סק"י, תוספת שבת סרס"ג סק"כ, באר היטב סרס"ג סק"ג, חמדת ימים שבת ח"א פ"ד אות סז, שלחן ערוך הרב סרס"ג סי"א, שלחן עצי שטים ס"ה ס"ד אות ו, נור ישראל סמ"ה ח"א ס"ח), אשה שליל טבילתה חל בערב שבת, ואינו יכול להחזיר לביתה אחר חפיפה, יכולה להביא נרות לבית הכנסת ולהדליק ולברך שם. ומשמע, דלא היו מדליקים ומברכין על נרות בביתה לשם שבת, דאם בעלה מדליק בביתה, כבר יצא בהדלקת

אם חשוב סומך על שולחן אביו, ואפילו לפי השיטות דחשוב סומך על שולחן אביו, יש אופנים שאפשר שאינו יוצא בהדלקת אמו, לכן, ראוי לכל בני הישיבה להשתתף בפריטי, או הישיבה יתן הנרות בעד כל בני הישיבה, ואחד ידליק הנרות בחדר האוכל בלא ברכה. והסומך על השיטות דחשוב סומך על שולחן אביו אפילו כשהם במקומות אחרים שאין השעות שוות, יש לו על מי לסמוך.

וכן, כתבו הפוסקים לה), הא דהבעל או הבן יוצא בהדלקת אשתו או אמו, היינו דוקא כשאשתו או אמו מדליק בעצמה, אבל אם היא משתתף בפריטי ויוצא בהדלקת אחר, אין הבעל או הבן שאינו שם יוצא בהדלקה זו, וצריך להדליק בעצמו.

למעשה

נמצא, שנחלקו גדולי זמנינו, בבן ישיבה הגר בפנימיה רוב השנה,



בעלה, ואפ"ה יוצא בעלה ובני ביתה בהדלקתה בבית הכנסת, וכן משמע מהרבה פוסקים (עולת שבת סרס"ג סוף סק"ד, אליה רבא סרס"ג סק"י, באר היטב סרס"ג סק"ג, חמדת ימים שבת ח"א פ"ד אות סז, חסד לאלפים סרס"ג אות ב, האלף לך שלמה או"ח סק"י, שלחן ערוך הרב סרס"ג סי"א, יפה ללב ח"ב סרס"ג סק"ח, שלחן עצי שטים ס"ה ס"ד אות ו, נור ישראל סמ"ה ח"א אות ח, תורת שבת סרס"ג ס"ח, כף החיים סרס"ג סקל"ז, ברכת הבית שער מה אות ח, מנוחת אהבה ח"א פ"ד הערה 53) שהביאו עצה אחרת שבלייל טבילה ידליק הבעל ויברך, משמע דהנשים שהיו מדליקות בבית הכנסת לא היו בעליהם מדליקים ומברכים בביתם (ולא היה חושך בביתם, אלא האשה היה מדליק בביתה קודם לכתה להמקוה). אולם ע"י הרב חיים ברכיה ליברמן (אור ישראל ח"ע עמוד סח הערה 3), וקובץ הלכות (שבת ח"א פ"ז הערה פט), שרצו לדחות הראיה. וע"י שבות יצחק (נר שבת פ"ג הערה יב).

לה. הרב מאיר מאזוז (הרב נאמ"ן, ירחון אור תורה שנת תשמ"ה סכ"ד אות א), הרב שלמה זלמן אויערבאך (הליכות שלמה מועדי השנה, תשרי - אדר, פ"ג דבר הלכה יג), ארחות שבת (ח"ד פל"ג מילואים אות יא סק"ד).

אם מותר לומר לגוי שיעשה מלאכה דאו' כלאחר יד

הרב ישי יצחק שרגא

מח"ס תורת העובר ורב דק"ק מדרש אברהם, רמת שלמה ירושלים ת"ז

אסורים גזירה שמא יבא מהם איסור
סקילה. יעו"ש.

וי"ש להסתפק במלאכה שעיקרה
דאורייתא, רק שנעשית באופן
שאינו אסור אלא מדרבנן, וכגון, שעושה
מלאכה דאו' כלאחר יד, דאינו אסור אלא
מדרבנן, האם גם כשהגוי יעשה זאת עבור
הישראל אינו אסור אלא מדרבנן, ושרי
לומר לגוי לעשות לו מלאכה כלאח"י.
והנפק"מ בזה, דאי נימא הכי, א"כ כל
מלאכה דאו' שירצה הישראל שיעשה
הגוי עבורו, יאמר לו לעשות בשינוי
וכלאח"י, דבכה"ג אינו אלא איסור
דרבנן, ושוב הו"ל שבות דשבות ושרי.

ולכאורה נראה דיש לתלות דין זה במה
שנחלקו האחרונים אם מותר
לומר לשני גוים לעשות מלאכה
דאורייתא ביחד. דהנה קי"ל (שבת צג:)
דשנים שעשאוה פטורים. וכתבו הרבה
פוסקים דשנים שעשאוה הוא רק איסור
דרבנן. עיין בשו"ת מהר"ץ חיות (ריש סי'
טז) שהוכיח כן בדעת הרמב"ם. ומעתה אי
נימא דשנים שעשאוה אינו אלא איסור
דרבנן, יש לעיין האם הוא דווקא בשני

פסק השו"ע (סי' שז סעיף ה): דבר שאינו
מלאכה ואינו אסור לעשותו בשבת
אלא משום שבות, מותר לישראל לומר
לגוי לעשותו בשבת, וכו', והוא שיהי'
שם מקצת חולי או יהיה צריך לדבר צורך
הרבה, או מפני מצוה. ע"כ. וזה כדעת
הרי"ף והרמב"ם, שאמירה לגוי בדבר
שאינו מלאכה ואינו אסור אלא מדרבנן,
מותר במקום מצוה וכיוצא. אבל לומר
לגוי לעשות מלאכה שאסורה מדאו',
אסור אף במקום מצוה.

ומ"ש השו"ע: "דבר שאינו מלאכה",
פירוש, כל דבר שאיסורו
מדרבנן, וכמו שסיים שם השו"ע וז"ל:
כיצד, אומר ישראל לגוי לעלות באילן
להביא שופר לתקיעת מצוה, או להביא
מים דרך חצר שלא עירבו לרחוץ בו
המצטער. ע"כ. ור"ל, דהא דאסור לעלות
באילן הוא גזירה שמא יתלוש (ביצה לו:),
שהוא איסור דרבנן הנקרא שבות, וכמ"ש
בגמ' שם, והטעם שאסרו חז"ל שבות זה
והדומים לו כתב הרמב"ם (פכ"א הלכה א)
וז"ל: ודברים הרבה הם שאסרו חכמים
משום שבות. מהן דברים אסורים מפני
שהם דומים למלאכות, ומהן דברים

ומסתימת דברי הפוסקים שלא כתבו עצות אלו נראה לכאור' דאין להקל בזה. והנה בענין אמירה לאמירה שחידש החו"י, כבר האריכו בזה האחרונים, גם לענין ב' גויים שיעשו מלאכה כאחד כבר האריך הגרי"א ז"ל בתשו' באר יצחק (סי' יד). יעוי"ש. אמנם, לענין גוי שעושה מלאכה דאו' בשינוי, הנה לא מצאתי לרבותינו האחרונים שביארו דין זה, ונבא לברר הדברים בס"ד, ומדברינו יצא כמה נפק"מ לענין אמירה לאמירה, ולענין שנים שעשו, שכבר האריכו בזה האחרונים.

שבות ע"י שינוי קיל טפי

ומצד הסברא הי' נראה להקל בזה בפשיטות, דאחר שמצאנו בהדיא בגמ' שהקילו אף ע"י ישראל היכא שעושה בשינוי, וכמו שאמרו גבי צינור שעלו בו קשקשין (כתובות ס.), א"כ ק"ו שע"י גוי יש להקל בזה, ובפרט לפמ"ש הראשונים (והו"ד בס' אור שרגא - שבותין סי' ב), דשבות ע"י שינוי קיל טפי. ונודע מ"ש הש"ך בנקה"כ (יו"ד סי' קצח) דאשה ששכחה לגזור צפרניה בע"ש, דשרי לומר לנכרית שתקוץ לה הצפרנים ביד ולא בכלי. יעוי"ש. וכ"כ המג"א והמשנ"ב (סי' שמ). ומשמע דבכה"ג שעושה הגויה בשינוי חשיב שבות, ולכן מותר לומר לנכרית ביד ולא בכלי, משום דבכלי הוי כדרכו ואסור מדאו'. וכן יש להוכיח ממ"ש המשנ"ב בסי' תקפו (שעה"צ אות קכ) להתיר לומר לגוי לתקן שופר בכלי

ישראלים, או אף בשני גוים, כל שעושים מלאכה שאפשר לעשותה ביחיד, ועשאוה שנים, אינה מלאכה, וא"כ מותר לישראל לומר לשני גויים לעשות יחד מלאכה דאו' עבורו כיון דאינו אלא שבות.

וכיו"ב נחלקו האחרונים, בדין אמירה לאמירה, האם מותר לומר לגוי שיאמר לגוי אחר שיעשה עבורו מלאכה דאו'. האם נימא דכיון שהישראל אינו עושה אלא איסור דרבנן, וגם הגוי אינו עושה אלא איסור דרבנן, הוי כשאר שבות דשבות דשרי, או נימא דמה שהגוי אומר לחבירו אין זה כלום וכיון שסוף סוף נעשה בציווי של הישראל אינו אלא שבות אחד. ונודע שדעת החוות יאיר (סי' מט, וסי' נג) להתיר בזה. אבל העבודת הגרשוני חלק עליו וס"ל דכיון דלבסוף הגוי עושה מלאכה דאו' אסור, והכל חשיב שבות אחד. ולדינא כתב המשנ"ב (סי' שז ס"ק כד) דיש להקל כדעת החו"י רק במקום צורך גדול. ע"ש.

ושורש לכל הספקות הללו הוא, האם אמרינן דכיון דבישראל העושה כן אינו אסור אלא מדרבנן, א"כ אף כשאומר לגוי לעשות כן שרי דהו"ל ככל שבות, או נימא דכיון דגוף המלאכה מדאורייתא, ורק מסיבה צדדית פטור עליה, בכה"ג לא ראו חז"ל להקל, וחששו שמא יכול להגיע לידי איסור דאו'. וכמו שמצאנו כיו"ב שהחמירו במלאכה שאצל"ג יותר משאר שבותין, כיון שגוף המלאכה מדאו' ואין זה תלוי אלא בדעתו אם צריך לגופה או לא.

ולכא' היה אפשר ליתן טעם לדבר מ"ט
לא נתבאר קולא זאת בש"ס
ובראשונים, משום דבכה"ג לא ראו חז"ל
להקל, כי בנקל יכול להכשל לבא לידי
איסור, וכגון שיאמר לגוי לעשות בשינוי,
והגוי יעשה כדרכו. או שיאמר לו לעשות
עם גוי נוסף והוא יעשה לבדו. וכיון שאין
המלאכה בעצמותה מדרבנן, ורק לעשות
איזה סניף בכדי שהאיסור יהי' מדרבנן,
בזה לא ראו חז"ל להקל.

וכן מתבאר מדברי הגר"א ז"ל מקובנא
בתשו' באר יצחק (סי' יד) שאחר
שהאריך טובא דאין להקל ע"י ב' נכרים,
כתב וז"ל: דאף בשנים אין להקל, וכמו
שמצאנו בשבת (קכב:) דבמכירו אסור
שמא ירבה בשבילו. וכה"ג כתבו התוס'
בעירובין (מ.) דגזרינן שמא יאמר ביו"ט
לנכרי לתלוש וכו', ואף דאם הנכרי ירבה
בשבילו, או אם יתלוש בצווי אינו אלא
איסור דרבנן, אפ"ה גזרו זה אטו זה.
עכ"ל. ועיני' שהוסיף לבאר אמאי אינו
בכלל גזירה לגזירה, וכונתו צ"ל כמ"ש,
דאף שבכמה אופנים אינו אלא איסור
דרבנן, וכגון אם ירבה בשבילו, מ"מ אינו
מוכרח שבכל אופן שהוא מדרבנן יהיה
מותר כשאר שבות, ואפשר דבכה"ג לא
ראו חז"ל להקל, דחיישנן שמא יעשה
איסור דאורייתא כדרכו.

אמנם לול"ד הקדו' לפע"ד היה נראה
דאם משום הא שפיר יש מקום
להתיר בזה. דהנה יעויין ברש"י פ"ק
דשבת (דף יא:) שמבואר מדבריו דהטעם
שאסרו חכמים בכה"ג שעושה כלאחר יד,

שאין דרך האומנים לתקן. וכ"כ עוד
המשנ"ב בסי' שכד (ס"ק י"א) בשם החיי
אדם. ולקמן בסי' תקו (ס"ק טז). יעוי"ש.

וראיתי שכמה אחרונים לא ניחא להו
בראיות אלו, ותורף דבריהם,
משום דשאני התם דיש שינוי באיכות
הנפעל, באיכות המלאכה ובצורת
המלאכה, ורק בכה"ג יש להקל ע"י גוי,
אבל באופן שאין השינוי אלא בפועל, אף
שעושה הנכרי מלאכה דאו' כלאחר יד,
שמא אין להקל. וכן העירו בס' מלכים
אמניך (עמוד קנח). ובשו"ת שביבי אש (סי'
טז). ובספר מגילת ספר (סי' ל). אמנם
מלבד דענין זה נתבאר בס' אור שרגא -
שבותין (סי' יא) בס"ד, דלדינא א"צ שינוי
בהנפעל כלל, מ"מ הנה הפמ"ג (סי' תרנ"ו
א"א א) כתב להסתפק דלפמ"ש המג"א
(סי' שלו ס"ק יא) דאין דרך תלישה בפיו,
אם אין לו אתרוג ביום א' דסוכות, האם
יכול לומר לגוי לתלוש לו אתרוג בפיו.
יעוי"ש. ומשמע דס"ל דאף דאין שינוי
בהנפעל, אף לגבי אמירה לגוי חשיב
שבות דשבות. יעוי"ש. וכן העיר בזה
הגרש"ז בתיקונים ומלואים לשש"כ (עמוד
נ). וכן מוכח עוד מהפמ"ג (סי' שז א"א אות
ז) שכ' להתיר לומר לגוי למחוט הנר בידו
ולא בכלי. והועתק להלכה בכה"ח (שם).
וכעת ראיתי שהגר"א קוטלר ז"ל הוכיח
מדברי המשנ"ב הנ"ל (סי' תקפו) להתיר
לומר לגוי לעשות מלאכה דאו' כלאח"י,
וכ' דאין חילוק לענין זה בין אם יש שינוי
בהפועל או בהנפעל. והובא בספר מאור
השבת ח"ד (עמוד רמו). ע"ש.

שאסרו כלאחר יד הוא מטעם דחיישינן שמא יעשה בעצמו, א"כ י"ל דבאומר לגוי דאף אם יעשה בעצמו אין הישראל מתחייב עבור זה, י"ל דשרי לכתחילה.

אמנם מדברי הט"ז אין זה ראיה גמורה, כי יש לומר דשאני התם שאין השפחה מדלקת הנר לצורך הישראל כלל, ולעצמה היא מדלקת, אכן בנ"ד שאמר לו לעשות כלאחר יד ועשה כהרגלו, דכל מה שעושה הגוי לצורך הישראל הוא עושה, אפשר דבזה לא אמרינן דאדעתא דנפשיה קעביד. אכן נראה דבנ"ד אם יש לומר סברא זו דאדעתא דנפשיה קעביד, תלוי ועומד במחלוקת קדמונים.

דהנה כתב הרדב"ז בתשו' ח"ג (סי' תקעו) וז"ל: וא"ת נכרי שבא לכבות אין אומרים לו כבה ואל תכבה, והלא לכבות הנר מלאכה שאין צריך לגופה היא ואין איסורה אלא מדרבנן ואפ"ה לא התירו ואע"ג דאיכא פסידא. וי"ל דגבי דליקה לא התירו שמא יכוון העכו"ם לעשות פחמים ואיכא מלאכה הצריכה לגופה. עכ"ל. ולכאורה הא אף אם יכוון לעשות פחמים מה אכפ"ל, והא הגוי אדעתא דנפשיה קעביד, ולא הוי אלא שבות דשבות. וע"כ דס"ל להרדב"ז דכיון דעושה הנכרי לצורך הישראל לא אמרינן דאדעתא דנפשיה קעביד. וכן מתבאר מדברי הריטב"א החדשים (שבת קיז:). והמנחת כהן (סוף פ"ב). אמנם באמת כקושיית הרדב"ז מדליקה כבר הקשה בחי' הר"ן (שבת סא. מדפי הרי"ף), והר"ן הוסיף להקשות עוד מהמבואר בכתובות

משום דחיישינן שמא יעשה כדרכו. דהנה בגמ' שם אמרו, היא גופא גזירה ואנן ניקום ונגזור גזירה לגזירה. א"ר אביי מנא אמינא לה דתניא, לא יצא החייט במחטו התפורה לו בבגדו, מאי לאו בע"ש, [וא"כ מוכח דגזרינן גזירה לגזירה, מע"ש אטו שבת, ובבגדו אטו שמא יאחזנה בידו], ומתריצין, כי תניא ההיא בשבת. ע"כ. ופרש"י: כי תניא ההיא בשבת עצמה דחדא גזירה היא, תחובה בבגדו אטו היכא דמפיק בידים. עכ"ל. ומבואר דאסרו בכלאחר יד משום דחיישינן שמא יבא לעשות בידים.

אדעתא דנפשיה קעביד

ולפ"ז נראה, דכל זה דווקא בישראל שעושה כלאח"י, אבל בגוי ליכא למיחש להכי. והטעם י"ל, דכיון שהוא אמר לגוי לעשות בשינוי, א"כ אף אם הגוי עושה כדרכו לא אכפ"ל, דמ"מ הגוי אדעתא דנפשיה קעביד, ואין המעשה הזה מתייחס להישראל. וכן אם אמר לגוי להוציא לרה"ר בצרוף גוי נוסף והגוי הוציא לבדו, י"ל דאדעתא דנפשיה קעביד. וכמ"ש כיו"ב הט"ז (ס"ס רעו) וז"ל: נ"ל, אותו נר שמדלקת השפחה כדי שתדיח כלי אכילה שאכלו, לא מקרי לצורך ישראל, כיון שאין גוף הישראל נהנה ממנו, אלא כלים שלו מודחים, והיא חייבת להדיחם, לצרכה היא מדלקת. כנלע"ד. עכ"ל. וע"ע בפמ"ג ובספר תוספת שבת (שם). ובשו"ע הגר"ז (סעיף יב). ומעתה, להמבואר ברש"י דמה

לר"ה"י דרך רה"ר פטור מה"ת והוי אמירה
לנכרי במלאכה דרבנן, ואף אם הנכרי
עומד לפוש ברה"ר, מ"מ הוא לא צוה
להנכרי שיעמוד לפוש, ואינו מעצם
השליחות, ומצד עצמו עמד הנכרי לפוש.
עכ"ל. וכ"כ בספר זכרון יוסף (סי' כו).
וע"ע בשו"ת מחזה אליהו (סוף סי' מ). ואף
שיש לחלק קצת, דשאני התם דמה שהגוי
עומד לפוש זה לצרכו, ולא לצורך
הישראל, מ"מ י"ל דבנ"ד שעושה היפך
מה שאמר לו הישראל, אף שזה לצרכו,
דאדעתא דנפשיה קעביד.

ובעיקר מש"כ דאם אמר לגוי לעשות
בשינוי והגוי עשה כדרכו,
דאדעתא דנפשיה קעביד, הנה כן כתב
בהדיא בספר אשל אברהם מבוטשאטש
(סי' שז סעיף ה), בעובדא דאתא לקמיה
בעירו שנפסק העירוב, והיקל לומר לגוי
לתקן העירוב בקשר עניבה, וסיים, דאף
אם הגוי יתקן במסמרים לית לן בה.
יעו"ש. וזה כמ"ש. והובא בשש"כ (פ"ל
הערה מ"ו), ונראה מדבריו שכן דעת
הגרש"ז ז"ל. [אך מה שהסתייע שם
מדברי הביאור הלכה סי' שטז (סעיף יב
ד"ה דאסור), אינו ענין לכאן, דשאני התם
שלא אמר לו לעשות איסור כלל, וכמו
שיראה המעיין]. ואף שקצת יש לחלק בין
נדון האשל אברהם לנ"ד, די"ל דשאני
התם שאמר לו לעשות כדרך הרגיל
והראוי לתקן, דבכה"ג שעושה ביתדות
ומסמרים אדעתא דנפשיה קעביד, אבל
כשאומר לו לעשות "בשינוי" דבזה אין
רגילות כלל בכה"ג, והגוי עושה כדרכו,

(ס). בההיא דצינור שעלו בו קשקשין,
דהתירו לישראל עצמו שבות כלאח"י
במקום הפסד, וא"כ קשה מדוע בדליקה
לא התירו לישראל עצמו שבות. ועל
קושיא זו תירץ הר"ן דע"י ישראל לא
הקילו, משום דשאני כיבוי דהוא
מלשאצל"ג דאם היה צריך לגופו היה
אסור מהתורה, ואין הכל בקיאיין לחלק
בין מלאכה הצריכה לגופה לאינה צריכה
לגופה. וזה כתירוצ הרדב"ז. אבל על
קושיית הרדב"ז אמאי לא התירו כיבוי ע"י
נכרי, ע"ז תירץ הר"ן וז"ל: לפי שאדם
בהול על ממונו ואי שרית ליה ע"י נכרי,
אתי לכבוי איהו גופיה. עכ"ל. ומדלא
תירץ הר"ן כתירוצ הרדב"ז, דהטעם דלא
הקילו לומר לגוי משום דחיישינן שמא
יכוון הגוי לעשות פחמים, ורק תירץ כן
לענין זה שלא התירו לישראל עצמו,
ולענין גוי הוצרך לטעם חדש משום
דאדם בהול על ממונו, ש"מ דלא ס"ל
כסברת הרדב"ז. ולהאמור י"ל, משום
דאה"נ דאף אם הגוי מכין לעשות
פחמים לא איכפת לן, משום דאדעתא
דנפשיה קעביד. ודו"ק. ועיקר דברי הר"ן
נתבאר בס' אור שרגא - שבותין (סי' א).
ונתבאר שם שכדעת הר"ן כן הוא דעת
רוב הראשונים. וע"ע בספר דברי ירמיהו
על הרמב"ם (פ"ו מהל' שבת ד"ח:). ע"ש.

וגדולה מזו כתב בשו"ת שערי ציון ח"א
(סי' ח) וז"ל: והנה שמעתי בשם
הגאון ר' יוסף דובער הלוי זצ"ל [בעל
הבית הלוי] דבר נכון, דהא דהנכרי מביא
מרה"י לרה"י דרך רה"ר, וקיי"ל דמרה"י

ורדים (כלל ג סי' כא) כתב ע"ז: והמתרץ דברי ההגהות כפשוטן, מובלינא מאני לבי מסותא. עכ"ל. וע"ע מש"כ בזה בספר יד אהרן שם. ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' מג ד"ה וראיה), ועוד, שנדחקו לתרץ דאירי בכה"ג שיכול להנות מהמלאכה מבלי מעשה הגוי, ורק הגוי מוסיף לו הנאה, וכגון שאומר לו למחוט הפתילה שבראש הנר. יעוי"ש. ועכ"פ בנ"ד שהגוי עשה מלאכה באיסור לישראל לכאור' אסור ליהנות מזה. ואף שהישראל שאמר לו לעשות בשינוי לא עשה איסור באמירתו, מ"מ עדיין אסור לו ליהנות מזה. וכן העיר בשו"ת מנחת יצחק ח"ח (סי' כא). והגרש"ז במנחת שלמה ח"ב (עמוד קנב).

אפשר דחשיב כאומר לו לעשות כדרכו. ומיהו י"ל, דגם בעובדא דהאשל אברהם, כשאמר לו לתקן העירוב ע"י עניבה הוי משונה מדרך הרגיל. וע"ע מש"כ הגרש"ז במנח"ש תנינא (סוסי' כד ד"ה גם חושבני), וצרף לכאן. וכעת ראיתי מ"ש בזה הרב המגיה בספר שבת לישראל (עמוד ער) וי"ל ע"ד. ומצאתי בספר זכרון יוסף להגר"י פאק (סי' קא) שכתב בפשיטות דהיכא דהישראל אמר לו לעשות בשינוי, והגוי שינה ממה שאמר לו הישראל ועשה כדרכו, דאדעתא דנפשיה קעביד, ואין הישראל מתחייב עבור מעשה הגוי. ע"ש. וע"ע בשו"ת שרגא המאיר ח"ח (סי' כה). ובשו"ת אגורה באהלך ניימאן ח"א (סי' ע).

היאך מותר ליהנות ממלאכת הגוי בשבת

אמנם בנ"ד י"ל, דהנה עיקר הטעם שאסור ליהנות ממלאכת גוי בשבת, הוא משום דחיישין שמא יאמר לו בעצמו לעשות כן. וכמ"ש הרמב"ם (ריש פ"ו). והתוס' והרשב"א (דף קכב.). ולפי"ז נראה, דכל זה דווקא בכה"ג שהגוי עשה עבורו מלאכה, אבל בנ"ד שהישראל אמר לו לעשות המלאכה, והישראל חיפש כבר דרכי היתר כדי שלא יעבור על איסור, וכגון שאמר לו לעשות בשינוי, א"כ בכה"ג תו ליכא למיחש שמא יבא לומר לו בעצמו לעשות כן, דהא חזינן שהוא יודע הדין, ועושה טצדקי לעשות הכל ע"פ ההלכה, וא"כ י"ל דבכה"ג לא אסרו חז"ל מלאכת גוי שעשה עבור הישראל. ודו"ק בזה. ושוב מצאתי בס"ד בשו"ת משנה שכיר

איברא, דיש לעיין בכה"ג, היאך מותר ליהנות ממלאכת גוי שעושה עבור ישראל באיסור. דהנה כתב הטור (סי' שז) וז"ל: ואסור לומר לגוי אפי' קודם השבת לעשותו בשבת. ובספר המצוות התיר לומר לו אחר השבת למה לא עשית דבר פלוני בשבת שעברה, אע"פ שמבין מתוך דבריו שרצונו שיעשנו בשבת הבאה. וכ"כ בעל התרומה. ומסתברא קצת לאיסור. עכ"ל. וכן פסק מרן בשו"ע (סעיף ב). ולכאור' דין זה צע"ג, דהא אף אם עשה נכרי מעצמו לצורך ישראל אסור ליהנות מזה בשבת, וכ"ש בנ"ד שרומז לו לעשות כן בשבת הבאה. ובשו"ת גינת

הכי לא שרי בין השמשות, כיון דבקל יכול לבוא לידי חיוב חטאת. עכ"ל הב"י.

ומפורש בד' הב"י, דהא דלא שרינן שבות כלאח"י הוא רק במקום שיבא לידי איסור דאורייתא, ומזה נראה, דכלאח"י במקום שאינו יכול לבא לידי איסור דאורייתא, הוי כשאר איסורי דרבנן דיש להקל. ויש ללמוד מזה לנ"ד דבגוי שאף פעם לא יכול לבא לידי איסור דאורייתא, דיש להקל.

[ואם כנים אנו בזה, א"כ יהיה מכ"ז ראה גדולה לשיטת גדולי האחרונים (הובאו בס' אור שרגא - שבותין עמ' קמט, והליכות עולם ח"ג עמ' קפז, וטבעת המלך פ"ו משבת), שכ' דיש להתיר לעשות מלאכה בשינוי אף ע"י ישראל, והיינו דבמקום שהתירו שבות דשבות, א"כ ש"מ דמותר תרי דרבנן, ואם זה מלאכה דרבנן ע"י ישראל בשינוי דהוי תרי דרבנן, יש להתיר כדין שבות דשבות. והיינו טעמא, דבכה"ג ליכא למיחש שיבא לידי איסור דאורייתא. ועדיין יל"ע אם יש ללמוד מד' הב"י הללו לאסור מלשאצל"ג בביהש"מ, ע"י בסי' שמב ובאחרונים, ובלוית חן אות קכג. ובס' אור שרגא סי' ד'. ואכמ"ל].

ובזה י"ל עוד, דע"י במ"ב (סי' שז ס"ק כד), שאחר שהביא ד' המקילים באמירה לגוי שיאמר לגוי אחר במקום הפסד גדול, שוב ציין לעיין במש"כ שם ס"ק יא. ונראה דר"ל, דמ"מ אין היתר ליהנות מהמלאכה בכה"ג. ויש להקשות, דאי אמרין דאמירה לאמירה הוא בגדר שבות

להגר"ש טייכטאל הי"ד (מהדו"ק סי' עז) שכתב כיו"ב ממש לענין להתיר ליהנות ממלאכת גוי שאמר לגוי שיאמר לגוי אחר, ותו"ד, דבכה"ג שעשה טצדקי לעשות ע"פ ההלכה שוב אין לו איסור ליהנות ממלאכת גוי. ודון מינה ואוקי באתרין.

אימתי שרינן שבות דכלאח"י

וגם נלע"ד להוסיף בזה סברא גדולה ועצומה לנ"ד, דהנה ע"י בטור הל' עירובי תחומין (סי' תט ס"ו ס"ב) שכ' וז"ל: צריך שיהא העירוב במקום שיכול להגיע אליו בין השמשות, אבל אם אינו יכול להגיע אליו, אינו עירוב. ודוק שאיסור דאורייתא מונעו מליטלו, אבל אם אין בו אלא איסור דרבנן, כגון שנתנו באילן, הוי עירוב, שזמן קניית עירוב הוא בין השמשות, ובדרבנן לא גזרו, וכיון שיוכל ליטלו ביה"ש שרי, ואם נתכוין לשבות בד"א שאצל האילן ונתן עירובו עליו הוי עירוב, וכו'.

ובב"י (ס"ו ס"ב) הוסיף וז"ל: ובספר מוגה מצאתי, אם נתכוין לשבות למטה, ונתן העירוב למעלה מעשרה על זקיפת הנוף, והוא רחב ד', שהוא רשות הרבים אינו עירוב, וכו', וגם הרא"ש (סי' ד') כתב כל זה בפסקיו ואחריו נמשך רבינו, שכתב לפסק הלכה דברים הללו. וא"ת אכתי יכול להביאו אליו ע"י זריקה, דהזורק מרה"י לרה"י דרך אויר רה"ר פטור, "או יביאנו כלאחר יד", או בזה עוקר וזה מניח. כבר תירץ הרא"ש (שם) דבשבות כי

דתניא הזאה שבות, ואמירה לנכרי שבות, מה הזאה שבות ואינה דוחה את השבת, אף אמירה לנכרי שבות ואינה דוחה את השבת. א"ל ולא שאני לך בין שבות דאית ביה מעשה לשבות דלית ביה מעשה, דהא מר לא אמר לנכרי זיל אחים. ע"כ. ולקמן בגמ' אמרו עוד, ההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה א"ל רבא נשיליה לאימיה, אי צריכא, ניחם ליה אגב אימיה.

ע"כ. והקשו התוס' (ד"ה לשבות), למאן דס"ל דשרי אמירה לגוי לצורך מצוה, דבעובדא בתרא דאמרו ניחם ליה אגב אימיה, וכי לא היה נכרי בכל העיר שיאמרו לו להחם בשביל הקטן. ואמאי אמר ניחם ליה אגב אימיה. וסיימו התוס' ובפ"ק דגיטין פרשתי. ע"כ. ושם (ח: ד"ה אע"ג) תירצו התוס' דאין לומר לגוי רק שיעבור איסור דרבנן, אבל לא איסור דאורייתא, ולהכי להחם לקטן דזה איסור הבערה דאו' לא הקילו. יעוי"ש. והכי קי"ל לדינא.

והנה אי נימא דמותר לומר לגוי שיעבור איסור דאו' בשינוי, א"כ עדיין יש להקשות קושיית התוס', וכי לא הי' נכרי בכל העיר שאמרו לו להחם לקטן. ואף שהוא אסור מדאו', מ"מ שיחם לקטן בשינוי, דבכה"ג אינו אלא שבות. וה"נ יש להקשות לשיטת החור"י דס"ל דשרי אמירה לאמירה, וכי לא הי' נכרי בכל העיר שיאמרו לנכרי אחר וכו'. ובאמת הגרי"א ז"ל בבאר יצחק (סוף סי' יד) הוכיח מדברי התוס' הנ"ל דאסור לעשות ע"י ב' גויים ביחד איסור דאו', ואין בזה

דשבות א"כ מדוע אסר המ"ב ליהנות מהמלאכה, והא קי"ל דבשבו"ד שרי ליהנות מהמלאכה. והברור בזה (וכ"כ בארחות שבת ח"ב עמ' תפג) דכיון דבאמירה לאמירה הנכרי עשה מלאכה דאורייתא בעצמותה, א"כ בכה"ג אין להקל ליהנות מהמלאכה, ואף שכלפי הישראל אין כאן רק שבו"ד, אבל מ"מ מלאכה דאו' מיהא איכא.

ומעתה יל"ע בנ"ד דהא איכא מלאכה דאו', ולד' המ"ב לכאו' א"א ליהנות מהמלאכה. וגם מד' המ"ב חזינן דלא ס"ל כמש"כ ליישב לעיל וכמ"ש המשנה שכיר, במקום שעשה היכר תו ליכא למיחש שיבא לעשות בעצמו ומותר ליהנות מהמלאכה, דהא המ"ב אוסר בכה"ג.

אמנם שוב נראה, דכיון דנתבאר לעיל, דהיכא דהישראל ביקש מהגוי שיעשה את המלאכה בשינוי, והגוי עשה כדרכו, די"ל דמותר לו ליהנות מהמלאכה דאדעתא דנפשיה קעביד, א"כ י"ל דבנ"ד שעשה היפך מה שאמר לו הישראל, דשרי ליהנות מהמלאכה, כיון דאדעתא דנפשיה קעביד. ודו"ק.

בעובדא דההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה

והנה בגמ' עירובין (סז:): אמרינן, ההוא ינוקא דאישתפיך חמימיה, א"ל רבא ניתן ליה חמימיה מגו ביתאי, וכו', נימרו ליה לנכרי לית' ליה, אמר אביי בעי לאותבי למר ולא שבקינן, וכו',

ויש לדחות. ואכמ"ל. וע"ע בשו"ת תפארת אדם (סי' כ) מ"ש בזה. ואמ"א.

ובאמת שדבריו ז"ל צע"ג במחכ"ת. דהנה התוס' שם סיימו וז"ל:

ובפ"ק דגיטין פרשתי. והמעין שם ישר יחזה פנימו, דהתוס' תירצו, דאה"נ לא אמרו לגוי שיחם משום דלהחם חמין הוא איסור דאור', ואיסור דאור' אסור לומר לגוי. יעוי"ש. ואם נפרש דקושייתם היא כפירוש הגרש"ק, דלדבריו הקשו אמאי לא נימא לגוי שיאמר לגוי אחר להחם חמין, א"כ עדין תיקשי, דאף אם הוא איסור דאור', מ"מ יכול לומר לגוי שיאמר לגוי אחר דבכה"ג לא הוי דאור'. ומזה נראה לכאור' דלא כפירוש הגר"ש קלוגר.

וראיתי למי שפירש בדעת התוס', דאין כוונתם להקשות דנעביד ע"י גוי משום דבהכי קיל טפי, אלא כל כוונתם להעיר דמנ"ל דאמו צריכה לחמין, ולמה לחפש עצות מרחוק, יאמר לגוי שהוא יחם, דבכה"ג ודאי שרי, אבל אין זה קולא אם אומר לגוי. וע"ז סיימו התוס' ובפ"ק דגיטין פרשתי, ור"ל, דשם כתבו התוס' דחיה בתוך ז' ימים דאמרה צריכה אני דמחללין עליה את השבת, וזה כוונתם לומר דבכה"ג דהיא בתוך ז', מסתבר שהיא זקוקה לחמין, וא"כ א"צ לקרא לגוי כלל. וצ"ע.

אכן נראה ליישב בס"ד, די"ל דס"ל להתוס' כמ"ש בתשובת מהר"ח אור זרוע (סי' לא) וז"ל: וכן נ"ל, דאין שינוי מועיל אלא כשגוף המלאכה נעשית ע"י שינוי, כמו יונק דהוי כלאחר יד

פטור דשנים שעשאוה, דא"כ תיקשי קושית התוס'. יעוי"ש. וכן הקשו ע"ד החו"י כמה אחרונים. עיין בספר גזע ישי (דף קנא). ובספר א"א מבוטשאטש תנינא (סי' שז). יעוי"ש.

הן אמת דלפמ"ש כמה אחרונים (והו"ד לעיל ד"ה וראיתי) דיש לחלק בין שינוי בהפועל לבין שינוי בהנפעל ולדבריהם אין להקל לומר לגוי שיעשה איסור דאור' בשינוי רק דבכה"ג שיש שינוי גמור באיכות הפעולה, א"כ בנ"ד לק"מ, ואין לתמוה למה לא אמרו לנכרי להחם בשינוי, משום דאף אם יחם בשינוי, אין זה בכלל שינוי כלל, כיון דבהנפעל לא נשתנה מידי. וכ"כ בס' במלכים אמניך (עמוד קנח). אמנם באמת כבר נתבאר לעיל דלדינא אין חילוק בזה, ויש להקל אף בשינוי שאינו משנה כלל בהנפעל ורק בהפועל, וכמ"ש האג"ט בפתיחה (אות ג).

ומצאתי להגר"ש קלוגר בשו"ת שנות חיים (סי' שז) שעמד להקשות כן לשיטתו בכמה דוכתי דס"ל כדעת החו"י דשרי באמירה לאמירה, ואיהו ז"ל כתב לתרץ, דזה גופא קושיית התוספות, דכיון שמצאנו אופן שמותר ע"י אמירה לאמירה אף באיסור דאור', א"כ למה לא אמר לגוי אחר, וכי לא ה' גוי בכל העיר, דהא בכה"ג הוי שבות דלית ביה מעשה. יעוי"ש שסיים: ולדעתי בעז"ה כוונתי אל האמת בכוונת התוספות. יעוי"ש. ולדבריו יש להעמיס ג"כ בכוונת התוס', דלמה לא יעשה ע"י גוי בשינוי, או ע"י ב' גוים.

לגוי להביא סכין בשבת, ובלבד שלא יביא אותו דרך רשות הרבים. כללו של דבר, כל דבר שעשייתו בשבת אסורה עלינו משום שבות, מותר לנו לומר לגוי לעשות אותן כדי לעשות מצות בזמנה. ודבר שעשייתו אסורה עלינו משום מלאכה, אסור לנו לומר לגוי לעשות בשבת. עכ"ל. הנה לא כתב הרמב"ם שאסור לומר לגוי לעשות דבר שיש בו משום מלאכה, דאז היה אפשר לומר דאם עושה בשינוי שרי דאינו בכלל מלאכה, רק דקדק הרמב"ם בלשונו וכתב: דבר שעשייתו אסורה עלינו משום מלאכה, אסור לנו לומר לעכו"ם לעשותו בשבת. ומבואר, דכיון שיש על הפעולה שם של מלאכה, א"כ אין דרך שיהיה אפשר לעשותו בשבת כלל, אף לא ע"י שינוי, או שיאמר לגוי שיאמר לגוי אחר, כיון דסוף סוף יש ע"ז שם של מלאכה.

אמנם באמת אין פירוש זה מוכרח כלל. ויש לומר, דכיון שהגוי עושה מלאכה זו בשינוי, א"כ שוב לא הוי מלאכה כלל, ואין שום איסור לומר לגוי לעשותו. ובזה יש ליישב ג"כ הערת המלכים אמניך. די"ל דאף דכתיב בפסוק כל מלאכה לא יעשה לכם, מ"מ י"ל דכל זה רק אם עושה זאת הנכרי באופן דיש בזה משום מלאכה, אבל באופן שעושה בשינוי א"כ אין זה בכלל כל מלאכה לא יעשה לכם, והו"ל כשאר שבות דשבות דשרי במקום מצוה.

(כתובות ס.), וכיוצא בזה. אבל אם הי' בשבת מעמיד קדירה אצל האש כלאחר יד, וכשהיא מתבשלת אין שום שינוי, היה חייב. עכ"ל. ונתבאר דבריו בס' אור שרגא (סי' יא). והמבואר מדבריו דס"ל דבבישול לא מהני שיעשה כלאחר יד ואסור מדאו' בכל אופן. ומעתה, אף אי נימא דמדברי התוס' יש סתירה לדעת החו"י וסיעתו, מ"מ לדברינו יש ליישב בטוטו"ד, דשאני הכא דאיירי בבישול שהיו צריכים להחם המים, דבזה הוא דווקא דלא מהני כלאחר יד, ולעולם שרי לומר לנכרי לעשות מלאכה דאורייתא כלאחר יד.

וראיתי בספר מלכים אמניך שם דס"ל דאין להתיר לומר לגוי לעשות מלאכה כלאחר יד, וזת"ד, ונראה להסביר טעמו של דבר, דהרי מה שאסור לומר לנכרי שיעשה עבורנו מלאכה, איסורו לא מכח הנכרי שהוא יחלל שבת, אלא האיסור הוא בגללנו שמלאכתנו לא תעשה ע"י נכרי, וכמו שכ' בתורה כל מלאכה לא יעשה לכם, וא"כ מה לי אם הנכרי עושה כדרכו או עושה בפיו או במרפקו, וכו', והלא מצד הישראל המלאכה נעשית באותה מידה בין אם הדליק בשינוי או כדרכו. עכת"ד. וע"ע בשו"ת נחלת פנחס ח"ב (סי' יט).

ולכאורה יש לסייעו מ"ש הרמב"ם (פ"ב מהל' מילה ה"ט) וז"ל: שכחו ולא הביאו סכין מערב שבת, אומר

אם יש ראייה להתיר כל שבות ע"י שינוי ע"י ישראל במקום הפסד

הגג, ואם לא יפתח הסתימה בצנור, עלול
הגג לקרוס ונמצא שביתו נחרב, אשר לזה
התירו איסור דאו', משום דהוא בהול על
ממונו, דבכה"ג מצאנו שהתירו בכיבוי
(ע"י סי' שלד) ובבהמתו שעומדת למות (ע"י
סי' שלב) אפי' איסורי דאו' בשינוי, כיון
דהוא בהול על ממונו, וה"ה בנ"ד. ועוד
הוסיף הגר"ב צ"צ, דבכה"ג לא משמע
לאינשי דהוי איסורא, כיון דאינו אלא
ממעכן ברגלו דרך שינוי, ולכן הקילו.
עכ"ד זיע"א.

והנה ד' הגר"ב צ"צ מתוקים מדבש ונופת
צופים כאשר עיני המעיין תחזינה,
וחיפשתי מקור לדבריו בראשונים, ולא
עלתה בידי אלא מה מה שאמר הגר"ב צ"צ
בסו"ד משום דלא משמע להו לאינשי
איסורא, דכ"כ הראשונים, ע"י בריב"ש
(סי' שפז) וז"ל: מה שאמרו צנור שעלו בו
קשקשין ממעכן ברגלו בצנעה בשבת
ואינו חושש. הא פרישו טעמא משום
דמתקן כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא
לא גזור וכיון דלא מינכרא מלתא קליש
אסורא טובא ולא גזור במקום פסידא דכל
כלאחר יד קיל להו לרבנן טובא. עכ"ל.
וע"י בר"ן (שבת קכב:). ובמאירי (שבת קל:).
ובריטב"א (ר"ה לב:). שכ' כיו"ב. וכבר
נתבאר בספר אור שרגא - שבותין בכ"ד,
דשבות ע"י שינוי קיל טפי משאר
שבותין, ע"ש וצרף לכאן. ועדיין צ"ב
לפ"ז, דהא בכתובות שם דימו דין זה
להדין דגונח יונק בשבת, ומשמע מדברות
הראשונים דב' הדינים הללו בני חדא

ובהאי ענינא אמרתי להעיר מאי דקשיא
לי, מדוע השמיטו האחרונים
להדין המבואר בכתובות (ס:): צינור
שעלו בו קשקשין, ממעכן ברגלו בצנעה
בשבת ואינו חושש, מאי טעמא, מתקן
כלאחר יד הוא, ובמקום פסידא לא גזור
בה רבנן. וכן נפסק בפשיטות להל'
בשו"ע (סי' שלו ס"ט) וז"ל: צנור המקלח
מים מן הגג שעלו בו קשים ועשבים
שסותמים ומעכבים קילוהו, ומימיו
יוצאים ומתפשטים בגג ודולפים לבית,
ממעכן ברגלו בצנעה, דכיון דמתקן על
ידי שינוי הוא, שאינו עושה אלא ברגליו,
במקום פסידא לא גזור רבנן. ע"כ. ולכאור'
יש ללמוד מזה, דבכל מקום פסידא יש
להתיר איסור דאו' בשינוי, ולא מצאנו
לאף א' מהפוס' שיאמר כן. והלא דבר
הוא. ואין לומר דההיתר בצינור שעלו בו
קשקשין הוא דרבנן, דדעת רוב הראשונים
והאחרונים שהוא איסור דאורייתא גמור
(וכמו שביאר כ"ז בהרחבה מרן זצוק"ל ביבי"א
ח"ה (או"ח סי' לג)), ואפ"ה התירו בשינוי.
וצ"ע.

והנאון רבי בנימין גמליאלי שליט"א
אמר לי, ששמע כעין שאלה זו
מראש ישיבת פורת יוסף מרן הגר"ב צ"צ
אבא שאול זיע"א, ואמר ליישב, דאין
ללמוד מדין זה לכל מקום, דהלא הכא
איירינן דנסתם הצנור, והמים מקלחין על

ביקתא אינון (עי' אור שרגא עמ' צ'), ולהאמור צ"ע הדמיון בין ב' הדינים הללו. וי"ל.

והגרש"ז בשש"כ (פ"ל הערה מו). [וע"ע בתיקונים ומילואים לשש"כ שם, ובמנחת שלמה ח"ב (עמוד קנב)]. ובשו"ת מגד יאודה (סי' ו). וכן העלה בחזו"ע שבת ח"ג (עמ' תנז), ע"ש בקיצור נמרץ.

ולענין דינא: נראה דבמקום צורך היכא דא"א לומר לגוי שיעשה מלאכה

ונראה עוד, דבאופן שאמר לגוי לעשות מלאכה כלאחר יד, והגוי לא עשה כן אלא עשה כדרכו, מ"מ מותר לו ליהנות מהמלאכה בשבת. וע"ע בשו"ת קנין תורה ח"ח (סי' ט). ובספר אז נדברו ח"ה (סי' נד) מ"ש בזה. וי"ל ע"ד.

שאיסורה מדרבנן, יש להתיר לומר לו לעשות מלאכה דאורייתא בשינוי וכלאחר יד. וכן מתבאר ממ"ש בשלחן ערוך רבינו זלמן (סי' שז סעיף יב). ובשו"ת דברי נחמיה (סוף חאו"ח דף ס ע"ג). ע"ש. וכ"כ בשו"ת ויען יוסף מפאפא ח"א (סי' צט).



בדין היתר טלטול מוקצה כשעודו בידו

הרב רפאל שוויקה

בית הוראה, ליקווד

שכבר נטלו בידו אין איסור להמשיך לטלטלו דהאיסור הוא נטילתו, וכ"כ להדיא בערוה"ש בסי' שח ס"ק יח, וכן כ' להדיא הצ"ח (בביצה ג': על תו"י ד"ה אלא לר"י, בד"ה ועדיין יש להשיב), וכ' שם דזה הוכחה לפסק הרמ"א בסי' רסו סי"ב [במי ששכח כיסו עליו דיכול לילך עימו לחדר להתיר חגורו], דאפי' במוקצה גמור כדהתם דהיו מעות, אם הם כבר בידו יכול להמשיך, ודלא כהשגת התו"ש (שם בסי' רסו ס"ק כט) והאבן העזר (ג"כ שם) [והגר"א].

והוסיף בצ"ח שם דבלא זה לא מובן איך למדו תוס' והר"ן מהא דר' יצחק דאין כלי ניטל אלא לדבר הניטל דבצריך למקומו שרי להמשיך, דה"ה בכלי שמל"א שנטלו לצורך גו"מ, הא לא דמו כלל, דבהא דר' יצחק הוי כלי של היתר שהוא מותר בטלטול אלא דאינו ניטל לפי ר' יצחק לדבר שאינו ניטל ובה מצאנו דאם הוא כבר בידו מותר לו להמשיך לטלטלו, אבל בכלי שמל"א שהוא אסור בטלטול מנ"ל שגם בזה יכול להמשיך. אלא ע"כ דאין איסור אלא תחילת הנטילה בידו, וכשזה כבר בידו אין שום איסור להמשיך לטלטלו, וא"כ

כלי שמלאכתו לאיסור מותר ליטלו לצורך מקומו או גופו ולהניחו במקום שירצה, כ"כ השו"ע בסי' שח ס"ג, והוא מדבר המ"מ בפכ"ה משבת ה"ה בשם המפרשים, וכ"ה בתוס' ביצה ג' ור"ן שם למדו זאת מהא דר' יצחק דס"ל דאין כלי ניטל אלא לצורך דבר הניטל. ומקשינן עליה בדף מג ומוקמינן בצריך למקומו ואז מותר להמשיך לטלטלו. והגר"א שם בסי' שח הביא לזה מקור מדף קכד. הני קערות היכי מטלטלינן וכו' דמשמע דהיו מוציאים אותן לגמרי כדמשני ליה גרף של רעי, ומבואר שם דלרבא דשרי לצורך מקומן הוה ניחא, מוכח דשרי לטלטלן בעודו בידו החוצה, וכן הוכיח הריטב"א והרשב"א והר"ן שם בחי', ובהיתר זה של עודו בידו מצאנו כמה שיטות:

(א) דעת המג"א שם (שח ס"ק ז') דיסוד ההיתר הוא דכיון שהוא כבר בידו שרי לטלטלו יותר, ולכן כ' דה"ה אם שכח ונטל מוקצה בידו רשאי לטלטלו יותר, ולדעתו ה"ה במוקצה מחמת גופו או ח"כ, כמו שכ' הפמ"ג שם הובא בשעה"צ ס"ק יד. ולכאו' גדר ההיתר לדעת המג"א הוא דכל מוקצה

בכל סוגי המוקצה הדין כן, דזה גופא מה שלמדו תוס' משם, דהאיסור הוא רק הנטילה בידו^א [ועיי"ש שכ' דבסוגיא בביצה מוכח דאין מקום לאסור כשהוא כבר בידו, ומשו"ה תוס' הוכיחו דינם מהסוגיא שם דוקא]. אולם לדעת הגר"א ביור"ד ריש סי' רס"ו דכלי שמל"א אינו מוקצה כלל רק דאסור לטלטלו שלא לצורך, לכאור' ל"ק קושיית הצ"ח, ואדרבה משו"ה כ' הגר"א דדין זה הוא רק בכלי שמל"א.

(ב) דעת התו"ש בסי' רסו ס"ק כט (ובסי' שח ס"ק יא, שהוסיף נקודה), דאין היתר זה אלא בכלי שמל"א שיש לו היתר לצורך גו"מ, ומשמע מד' דהוא היתר שהתירו חז"ל להמשיך לטלטלו, ומ"מ רק מצאנו היתר זה בכלי "דלא הוי מוקצה גמור", אבל בדבר שהוא מוקצה גמור ואין לו היתר טלטול כלל, לא הותר בהיתר זה דעודו בידו. ומבואר בדבריו דלענין זה שופר שהוא בידו בע"ש ונכנסה שבת, מהני הך היתר, ואולם עי' בדבריו בסיק שח סקי"ג שהביא את מש"כ המג"א דה"ה בשכח ונטל מוקצה יכול להמשיך לטלטלו, וכ' ע"ז דאינו

מוכרח, דדוקא בנטל בהיתר מצאנו כן, והבו דלא לוסיף עלה, א"כ משמע דאף בכלי שיש לו היתר לצוגו"מ לא מהני אלא כשהוא בידו שלא באיסור, ומ"מ גדר ההיתר אינו משום שהתחיל לטלטלו לצורך גו"מ ולכן יכול להמשיך, דעי' בדבריו בסי' רס"ו משמע להביא דלא זה ההיתר, אלא ההיתר הוא דבכלי שמל"א שיש לו צד היתר, התירו ג"כ היתר זה דעודו בידו, ועכ"פ בעינן דלא נטל באיסור. א"כ בשופר בער"ש שנכנסה שבת, דמחד גיסא לא נטל באיסור, ומאידך גיסא גם לא נטלו לצורך גו"מ, שרי, דכיון דיש בו צד היתר לצוגו"מ, ולא נטלו באיסור, מותר.

ולדבריו, במקרה של הרמ"א בסי' רס"ו אינו מותר, ולא משום דסובר דהוי בסיס (עי' שם בביאורים אות ה' בשם הקני-מנורה בס"ק כג דכתב דהוי בסיס, ואינו מובן לכאור' דהא הכיס בתוך חגורו ודאי הוי שוכח, כמו שכ' הרמ"א והאבהעו"ז,^א) אלא משום דלא הוי כלי ואין בו היתר טלטול, ואף שיש מציאות היתר טלטול ע"י בגדו או הכיס וכו', כמו שכ' האבהעו"ז, מ"מ המוקצה עצמו אין לו היתר טלטול. ול"ש

א. ולפ"ז נראה דה"ה אם נטלו במזיד ג"כ הדין כן, דהשתא שהוא כבר בידו אין שום סרך איסור במה שממשיך לטלטלו, וכ"כ להדיא הגר"ז בסי' שז סוף סעי' לו במוסגר, דדין זה הוא בין בנטלו בזדון בין בנטלו בשגגה. אולם הגר"ש קלוגר (בחכמת שלמה בגליון שו"ע כאן, סי' שח ס"ג) כ' דאם נטלו במזיד שלא כדין, אסור לו לטלטלו יותר, וצ"ע הטעם. ואולי הוא לא סובר כהצל"ח אלא סובר שזו קולא שהקילו אם המוקצה כבר בידו, ובנוטל במזיד לא הקילו לא, או אולי זה ע"ד מה שמצאנו בכמה מקומות שלא יהא חוטא נשכר.

ב. ואפי' נימא דהכיס עצמו חשיב בסיס להמעות, מ"מ בגדו וחגורו ודאי דלא הוו בסיס, שהרי שכח את הכיס בחגור ולא הוי מניח, ודברי הקני-מנורה אינם מובנים לכאור'.

ללמוד מהא דר' יצחק לכלי שמל"א, הרי
הוי כלי שמל"א שאסור בטלטול, משא"כ
כלי של היתר דאינו ניטל לדבר שאי"נ -
קיל טפי, תדע שהרי התו"ש עצמו כ'
דא"א ללמוד מוקצה גמור מכלי שמל"א
כיון דאין בו צד היתר טלטול, חזינן
שהוא עצמו סובר דאין ללמוד מוקצה
חמור ממוקצה קל, א"כ ה"ה כלי שמל"א,
נהי דיש לו היתר טלטול לצגו"מ, מ"מ
ודאי חמיר טפי מכלי של היתר שאינו
ניטל לצורך דבר שאינו ניטל, ומנ"ל
דהיתר זה דעודו בידו קיים גם בכלי
שמל"א, דמנ"ל דסגי במה שיש בו צד
היתר כדי לומר דיש בו ההיתר דעודו
בידו, דילמא בעינן שיהיה כלי שמלאכתו
להיתר.

ובעי"ז מוכח מדברי הגרעק"א בגליון
שו"ע בסי' רסו בהגהתו על דברי
האבן העזר, שהקשה על האבהעו"ז
[שסובר כעין התו"ש, אך הוסיף דגם
בשכח כיס עם מעות בבגדו כיון דשרי
לטלטל לצו"מ איכא ג"כ התירא דעודו
בידו], דאין ללמוד כיס עם מעות מכלי
שמל"א, כיון דבכלי שמל"א יש היתר
נוסף דמותר לטלטלו ע"י כיכר או תינוק
(בסי' שח סעי' ה' לדעת הרא"ש, ויש חולקים
עיי"ש), אבל בכיס עם מעות אפי' אי לא
הוי בסיס ליכא היתר זה, ולכן א"א
ללמוד זה מזה, חזינן ג"כ מדבריו דמה
שאסור יותר מהשני א"א ללמוד ממנו.

ואולי דעת התו"ש דכיון דסו"ס הטלטול
של עכשיו כשהוא בידו הוא אסור,
שהרי כבר גמר לטלטל לצורך מקומו

לומר דיש בו צד היתר טלטול כדי להתיר
ג"כ עודו בידו, ומה יעזור ששייך לנער
המוקצה או לטלטלו ע"י דבר אחר לצורך
מקומו, הא מ"מ המוקצה עצמו - המעות -
אין להם בעצמותם צד טלטול.

ובתו"ש סי' שלא ס"ק יג פקפק ג"כ
בהיתר של סכין של מילה
[להמשיך לטלטלו אחר המילה], כיון
דאין לו היתר טלטול כלל, אלא דסיים
דמ"מ יתכן להתיר כיון דהותר לטלטלו
לצורך המילה, [לכא' זה דחוק מאוד,
דהא כל הסיבה שסכין זה הוא מוקצה
מחמת ח"כ הוא משום דהצורך של מילה
אינו אלא היתר חד-פעמי ואי"ז מגדיר את
הכלי ככלי של היתר - ואולי משום דהוי
בגדר דיחוי ולא היתר - וא"כ היאך יתכן
שצורך זה יחשיב את הכלי ככלי שיש לו
צד היתר טלטול]. ובבית מאיר בסי' שח
הוכיח מדין סכין של מילה דאפי' באינו
כלי מותר בעודו בידו ודלא כהתו"ש,
מוכח מזה שהוא לא קיבל את תירוצו של
התו"ש.

ובמשנ"ב סי' שח ס"ק יג כ' בשם
האחרונים [דמה שכ' המג"א
דאם שכח ונטל מוקצה יכול להמשיך
לטלטלו] דאינו אלא בכלי שמל"א שיש
לו היתר לגו"מ, ולפי מה שכתבנו, דעת
התו"ש אינה כן, שהרי בסי' ש"ח הוסיף
דאין ראיה דה"ה בשכח, דדילמא דוקא
כשבא לידו בהיתר, ואילו במשנ"ב משמע
להדיא דגם אם נטל באיסור הדין כן.

אמנם על דברי התו"ש יש להק' מה
שהק' הצ"ח, דאיך אפשר

העם ממלאכה, ומיד בגמר התקיעה נכנסת השבת] להמתין לקבל שבת עד שיצניע השופר.^ג והק' המג"א הרי השופר כבר בידו, ומדוע יש איסור שיקבל שבת בעודו בידו, הרי מותר לו להמשיך לטלטל בעוד השופר בידו, ותי' המג"א דמ"מ עדיף שלא יבוא לידי כך, ולכאור' זה תירוצו דחוק (וכמו שכ' הגר"א בביאורו שם בס' רסו). וכ' הבית מאיר דלק"מ כיון דבעינן נטלו בהיתר, אבל אם נטלו באיסור מוכרח הוא לזורקו מיד, א"כ הוא הדין בשופר זה מה בכך שהוא בידו, מ"מ כיון דקבלת שבת בדידיה תלוי, שוב במה שמקבל עליו השבת עביד איסורא במה שמחזיק המוקצה ומקבל השבת עליו, ובודאי היה מוכרח לזרוק השופר מידו לולא או שנתנו לו חכמים שיעור ובאמת אינו מקבל עליו שבת, או כדמסיק שם (בשבת לה:): שהיה לו שם מיד מקו להצניעו, עכתו"ד הבית מאיר.

וממה שכ' הב"מ גבי שופרו של חזן הכנסת דלא חשיב נטלו בהיתר כיון שבידו לזורקו לפנ' שיקבל שבת, משמע דבעלמא מי שיש על גופו או בידו חפץ מוקצה בער"ש ונכנסה שבת ואח"כ שם לב שיש עליו מוקצה חשיב נטלו בהיתר, דבכה"ג לא שייכא הסברא הנ"ל, דכיון דקבלת שבת תלויה בו לכן מחוייב הוא לזרוק את המוקצה תחילה, כמובן. וגם מדברי הב"מ משמע שבא לחלוק רק

ואפ"ה התירו חז"ל להמשיך לטלטל בעודו בידו, בע"כ שגדר ההיתר הוא דכיון שיש לו צד טלטול בהיתר משו"ה התירו חז"ל להמשיך לטלטלו בעודו בידו, וא"כ אין הבדל אם יש בו היתר טלטול מעט או הרבה, ודלא כהבנת הגרעק"א הנ"ל, וממילא אפשר ללמוד כלי שמל"א מהא דר' יצחק.

ועכ"פ לדעת התו"ש התחדש היתר בסוגיין, דאפי' שהטלטול אסור מ"מ כיון שיש בו צד טלטול בהיתר לכן התירו להמשיך לטלטלו בעודו בידו, וזהו היתר מחודש, משא"כ להמג"א רק התגלה בסוגיין [דהיינו בהיתר טלטול כלי שמל"א] גדר הדין, דאחר שהוא בידו וכבר נטלו ליכא איסור כלל בטלטול, וכד' הצ"ח.

ג) דעת הבית מאיר בס' שח על המג"א ס"ק ז' דהכל תליא אם הוא בידו בהיתר, ואז מותר אפי' במוקצה מחמת ח"כ, והוכיח זאת מד' רבינו ירוחם בשם הרמב"ן שהובא במג"א סי' שלא ס"ק ה' דאיזמל של מילה שהוא מוקצה מח"כ מאחר שמטלטל הכלי בהיתר מחזירו לאיזה מקום שירצה, ואין הבדל בין סוגי המוקצה אלא הקובע הוא אם נטלו בהיתר. וכ' דבזה מיושב מה שהק' המג"א בס' רס"ו ס"ק יט על האי דינא דעודו בידו ממה שאמרו בשבת (לה:): דחכמים הצריכו לחזן הכנסת [שהוא התוקע בער"ש שש תקיעות לבטל את

ג. או שהיה לו מקום שם להצניעו מיד עיי"ש ב' דיעות בברייתא.

שבת (ח"ג, בסוה"ס סי' ג' אות ו' ואות ז' והערה ה שם).

(ד) באבהעו"ז בסי' רסו סי"ב חלק על המג"א וכ' דדוקא בכלי שמל"א דיש לו היתר לצוגו"מ מותר לו להמשיך לטלטל בעודו בידו, אבל לא במוקצה מחמת גופו ומחמת ח"כ, וה"ה בשכח כיס של מעות על בגדו, כיון דשכח לא הוי בסיס (עיי"ש בזה) א"כ מותר לו לטלטל לצורך מקומו, וכיון דיש לו היתר לצו"מ הוי ממש ככלי שמל"א שמותר לו להמשיך לטלטל, ולכן בהא דחזון הכנסת שמצינע שופרו, אם זה היה כלי שמל"א היה מותר לו להמשיך לטלטלו, ובע"כ דהוי מוקצה גמור, עיי"ש.

בפשוטו כוונתו כמו התו"ש, אלא דהוסיף דגם במעות ע"ג כיס כשלא נעשה בסיס הדין כן, כיון דבאופן זה יש לו היתר לצו"מ אפי' שגוף המוקצה אין לו צד היתר טלטול, ולא תליא בגוף המוקצה אלא באופן שהמוקצה נמצא אצלו, וזה חידוש גדול, לומר דלא תליא בגוף המוקצה אלא באופן שהמוקצה מונח עליו, דאם יש לו היתר כעת לטלטלו לצו"מ זה מספיק לומר דטלטול זה יש בו צד היתר לצו"מ,

על דברי המג"א שהתיר בנטל אפי' באיסור אבל לא נראה שבא לחלוק ע"ד הרמ"א בסי' רסו סי"ב דמי ששכח כיסו עליו מע"ש ונכנסה השבת יכול ללכת עמו לחדר אחר להתיר חגורו, ולפ"ז נראה דהגדר הוא דאף נטילה דמערב שבת חשיבא נטילה בהיתר, שהרי החפץ נמצא עכשיו אצלו מכח הנטילה ההיא, ומ"מ אם קבלת שבת תלויה בו ובידו לזרוק המוקצה מידו ואינו זורקו, בזה גופא עביד איסורא במה שמחזיק המוקצה ומקבל שבת, אבל בלא"ה חשיב בהיתר. ובס' אורחות שבת ח"ג בסוה"ס סי' ג' הערה י"ז הסתפק בזה האם נטילה מע"ש חשיב נטילה בהיתר לדעת הב"מ שדייק מהרמב"ן דהכל תליא בנטילה בהיתר. (ד)

וכמו"כ אם נטל פרי וקילף אותו או ביצה וקילפה ויש עכשיו בידו מוקצה, כיון שנטלו בהיתר מותר - לפי הבית מאיר - להוליכה למקום שירצה, וכן נראה מדברי הבית מאיר בסוס"י תמו, וכפי שמרומז בדברי הב"מ גם בסי' שח וגם בסי' תמו, דברי הרמב"ן שהביא רבינו ירוחם דמותר לטלטל סכין של מילה אחר המילה כיון שנטלו בהיתר, הם קושיא גדולה על המג"א שסובר דלא בעינן נטלו היתר, ועי' בזה באורחות

ד. ובס' אורחות שבת (ח"ג בסוה"ס סי' ג' הערה יז) הסתפק בזה האם נטילה מע"ש חשיבא נטילה בהיתר לדעת הב"מ שדייק מהרמב"ן דהכל תליא בנטילה בהיתר [והביא את ד' הב"מ בסי' תמו ולא הביא את דבריו בסי' שח]. ולהאמור לעיל דבר זה מוכרע מדברי הב"מ בסי' שח דחשיבא נטילה בהיתר, ורק בחזון הכנסת דיכול לזרוק לפני שמקבל שבת בעצמו חשיב נטילה באיסור, כיון דעביד איסורא במה שמחזיק המוקצה בידו ומקבל שבת, וגם האורחו"ש שם מסיק כן, עיי"ש.

אבל כל המשך לשונו משמע דאין זו כוונתו, אלא דכוונתו דבכלי שיש לו היתר לצוגו"מ משו"ה יש לו ג"כ היתר זה דעודו בידו, עיין בכל לשונו, ולא אישתמיט מיניה לאורך כל דבריו לומר דאיירינן שנטלו לצורך מקומו, וכן הביא והוה האחרונים ז"ל (עי' משנ"ב סי' שח סק"ג) ואפי' כשנטלו באיסור, כדמשמע במשנ"ב שכ' כן וציין לדברי הדה"ח והאבהעו"ז.

וכן מוכח מקו' הגרעק"א שהק' על דבריו דא"א להשוות שכח מעות בכיס לכלי שמל"א אפי' ששניהם מותרים לצוגו"מ, דבכלי שמל"א יש היתר דכיכר או תינוק משא"כ בכיס של מעות, משמע שהבין שכוונתו ע"ד התו"ש, דרק בכלי שיש בו צד היתר טלטול יש היתר בעודו בידו. ולכן הקשה דמ"מ א"א ללמוד זה מזה, דזה יש בו היתר טלטול יותר מזה, ואם כוונת האהעו"ז כדברי מו"ר דאיירי דהתחיל לטלטל לצוגו"מ, מה שייך להק' על זה מהכיכר או תינוק.

וכן לשון הרמ"א בסי' רסו סי"ב דיכול לילך לחדר אחר להצניע הכיס, משמע דזה כל הצורך ולא משום שצריך למקומו.

וגם אם זה המקרה בציור של הרמ"א, דצריך למקומו, לא היו האחרונים מרעישים ע"ז כלום, שהרי זה היתר ברור,

וממילא איכא היתר דעודו בידו, ולפ"ז לדעת האבהעו"ז גם אם התחיל לטלטל באיסור שרי להמשיך אם יש לו היתר לצוגו"מ.

אמנם הגר"ע בן חיים שליט"א אמר לי דנראה לו דאי"ז כוונת האבהעו"ז, אלא כוונתו דבציור זה שיש לו כיס של מעות ע"ג חגורו, באמת תחילת הטלטול היא לצורך מקומו, כלו', שאם יפיל המעות בחדר שהוא שם זה יפריע לו כיון שהוא צריך את מקום המעות, לכן הותר לו להמשיך כיון שכבר התחיל לצורך גו"מ, וזהו ממש דינא דהשו"ע בסי' שח, דאם כבר נטל לצוגו"מ יכול להמשיך לטלטלו, וזה כדעת הגר"א שהביא המשנ"ב בסי' שח ס"ק יג דבעינן התחיל ברשות, אלא דהוסיף האבהעו"ז דבעי שהטלטול עצמו היה טלטול המותר, לאפוקי סכין של מילה דאמנם נדחה איסורו מפני המצוה אבל עצם הטלטול לא היה מותר בעצמותו.

ובאמת כן משמע תחילת לשון האבהעו"ז שכ' "שאני התם דאיכא תורת כלי עליו ויכול לטלטלו לצו"מ אפי' לכתחילה, משו"ה אם כבר בא לידו בהיתר מטלטלו לאיזה מקום שירצה", משמע דכוונתו דנטלו בהיתר לצו"מ משו"ה יכול להמשיך, וכדבר מו"ר הגרעב"ח.^(ה)

ה. וגם לפ"ז הוי היתר מיוחד - שהתירו חז"ל להמשיך לטלטל, אבל זה רק כשהתחיל לטלטל באופן שהיה טלטול המותר, ולא זולת.

כוונתו דנטלו ברשות לצורך גופו או מקומו.

וע' בגר"ז סי' שח סי"ג שכ' בציונים דמתוס' ורש"י פ"ב (לה:) והרז"ה שם משמע כהמג"א, ואולי כוונתו למה שרש"י פי' קו' הגמ' (לו.) ומאי שופר דקתני נמי חצוצרות, דלא כמו שפי' האבהעו"ז, ומ' דלא ס"ל כוותיה, וכן מקר' תוס' לה: שהק' מה קו' הגמ' גבי שופר הא לצורך להצניעו אסור, ומדלא פירשו כהתו"ש והאבהעו"ז (דזה גופא קר' הגמ', דאם יש לו היתר לצוגו"מ ממילא איכא היתר דעודו בידו) משמע דס"ל דבכל גווני שרי, ובע"כ אין איסור באמת לטלטל אלא דלכתח' עדיף שלא יבוא לידי כך כמו שכ' המג"א סי' רסו סקי"ט, וע' חזו"א סי' מט ס"ק ח.

וכוונתו למה שהביא הסמ"ג התוספתא דנר שמשליכו לארץ, אולם מה שהביא הגר"ז בשם הסמ"ג ומזה כ' הגר"ז שהסמ"ג חולק על דינא דמג"א (כמו שהביא בעצמו בסי' שא קו"א סוס"ק י'), צ"ע דהרי מי יחלוק על התוספתא, ובע"כ שצריך ליישבה, ועכ"פ אם הסמ"ג מביא את התוספתא קשה לכאור' להחליט מזה שחולק, ואולי מזה שמשמע ממנו שכך הדין באופן כללי.

(ה) דעת הדרך החיים (הו') בקצרה בביאור"ל בסי' רסו סי"ב) דכלי שיש לו היתר

דאם מותר לו לטלטל לצו"מ יכול להמשיך לטלטלו עד היכן שרוצה, וקשה לומר דהם שואלים דהיתר זה אינו אלא בכלי שיש לו היתר בעצמותו לצוגו"מ, משא"כ במעות, אף אי שרי לצוגו"מ מ"מ אינו יכול להמשיך, דכל סגנון קושיית האחרונים (עי' תו"ש) וכן סגנון האהעו"ז עצמו הוא דהיתר עודו בידו הוא רק בכלי שמל"א ולא במוקצה מח"ג שהיה בידו ערב שבת וכו', משמע דלא איירו כלל דהתחיל לטלטל לצוגו"מ.

וכן ממה שכ' בשופר דאם היה בידו ער"ש מותר כיון דיש לו היתר לצוגו"מ, משמע דלא בעינן שיתחיל לטלטלו לצוגו"מ, ושאלתי זאת את מו"ר הגר"ע ואמר לי דאם התחיל לטלטלו לצורך גופו בער"ש לא גרע מאשר אם התחיל לטלטלו לצו"מ בשבת, וזה חידוש.¹ לכן נראה שכוונתו כפשוטו, כדעת התו"ש, דתליא אם יש לו היתר טלטול ואפי' אם התחיל באיסור, אלא שסובר דה"ה בכלי שיש בו מעות, כיון דיש בו היתר טלטול אם לא נעשה בסיס, ולכן כ' דגם שופר שמחזיק מער"ש הדין כן, דסו"ס הוא בידו.

ואולי סובר דמ"מ דוקא אם הוא בידו שלא באיסור, כדעת התו"ש בסי' שח ס"ק יא, ולכן כ' בתחי"ד "התחיל בהיתר", והיינו שלא באיסור, אך אינו

ו. אולם עי' לקמן בעזה"י בדעת הגר"א זה מוכרח לכאור' -להבנת המשנ"ב דבעינן נטילה ברשות, ומוכח בדבריו דאף נטילה בע"ש חשיב נטילה ברשות.

שאכל שום וריחו נודף [יחזור ויאכל שום], וראיה ממה שכ' בסופ"ב דשבת (לה:): אריב"ח שמעתי וכו' מקום צנוע וכו' [והיא קושיית המג"א שם, דמוכח שצריך להניח את השופר לפני שמקבל שבת], ואף שנדחק במג"א לא נראו דבריו כלל וכלל, וכן בתוספתא סוף סוכה שמשלכת הפתילה מידה בקבלת שבת [ר"ל, ולא אמרינן דכיון שנטלה את הפתילה בהיתר מותר לה להוליכה למקום שתמצה], עכ"ל הגר"א.

מבואר מדבריו דהכל תליא אם התחיל בהיתר או לא, וכ"כ המשנ"ב בסי' שח ס"ק י"ג בדעת הגר"א. עוד מבואר מדבריו דמה שהשופר בידו מערב שבת לא חשיב שהתחיל בהיתר.

אמנם ביור"ד סי' רסו האריך הגר"א בסגנון אחר לכאן, דדוקא בכלי שמל"א שמטלטלו לצורך מקומו מותר להצניעו, דכלי שמל"א אינו מוקצה שהרי מותר לטלטלו לצוגו"מ, וכל האיסור הוא מחמה לצל דהוי שלא לצורך [וכ' הגר"א שם דזו הסיבה שר' שמעון דלית ליה מוקצה מודה דאיסור לטלטל כלי שמל"א מחמה לצל, דבאמת אין האיסור משום מוקצה אלא משום דאינו לצורך עיי"ש, וזה חידוש גדול בגדר המקוצה דכלי שמל"א, וכפי הנראה מלשון האחרונים האחרים ז"ל נראה שאי"ז מוסכם,^ז ואכמ"ל], בזה מותר להמשיך לטלטלו

לצוגו"מ, וכן מעות ע"ג כיס באופן דל"ה בסיס דשרי לצו"מ, אפי' בשכח יש לו היתר דעורו בידו, וזה כדעת התו"ש בהוספת האבן העוזר דהוא הדין בכלי עם מעות, דסו"ס איכא היתר טלטול, וסובר דאפי' נטל בטעות יש לו היתר זה. ואיזמל של מילה - כ' הדה"ח דשרי להצניעו דאל"כ מימנע ולא מהיל, כלומר דבאמת מן הדין היה אסור דאין בו היתר טלטול כלל, אלא דהתירו סופן משום תחילתן וכדעת הט"ז ביור"ד סי' רסו ס"ק א'.

(ו) דעת הגר"א ז"ל: הנה הגר"א באו"ח הדגיש דבעינן שתחילת הנטילה תהיה בהיתר ואילו ביו"ד הדגיש דדוקא בכלי שמל"א מותר להמשיך לטלטלו, ובע"כ דדבריו משלימים זה את זה וכמו שנבאר בעז"ה, וכן מבואר בדבריו המשנ"ב וכדלקמן:

הגר"א באו"ח סי' רסו סעי' יב כתב לדחות דברי הרמ"א בשם האגודה דמדין זה [דכלי שמל"א שנטלו לצורך גו"מ מוליכו למקום שירצה] יש ללמוד דמי ששכח כיסו עליו ובתוכו מעות והוא נמצא בביתו, אי"צ להניח הכיס מעליו אלא מותר לילך עימו לחדר אחר ולהצניעו שם, והגר"א חלק על זה בזה"ל, אבל לא נראה דשם התחלת הטלטול הוא בהיתר וכל הטלטול הוא בהיתר משא"כ כאן שבאיסור הוא, ומי

ז. כגון מלשון הח"א ריש כלל סו, ומלשון התו"ש סי' שי ס"ק יג, ומלשון הביאור"ל בסי' שח סעי' ג' ד"ה קרדום.

נטילה בהיתר, ושנטילה בע"ש לא חשיב בהיתר.

ובוראי שמה שצ"ל בזה הוא שדברי הגר"א בב' המקומות משלימים זה את זה, ותרתי בעיני, בעיני דוקא כלי שמל"א ורק בזה התחדש הדין דשרי להמשיך לטלטלו, ובעיני שתחילת הטלטול יהיה בהיתר לצורך גופו או מקומו. והביאור בזה, דכשחל היתר טלטול שהתירו חז"ל דהיינו לצורך גופו ומקומו, לא חייבוהו חז"ל שישליך את החפץ מידו ברגע הראשון שיכול, אלא כל הטלטול שמטלטל אח"כ נחשב כהמשך לתחילת הטלטול וחשיב הכל כטלטול לצורך מקומו, וכל הטלטול שמטלטל אח"כ מתייחס לתחילתו, וחשיב הכל כטלטול אחד ארוך לצורך מקומו. וזהו שכ' הגר"א באו"ח ד"שם התחלת הטלטול בהיתר וכל הטלטול הוא בהיתר, והיינו דכל הטלטול מתייחס לתחילתו. וכן זהו מה שכ' ביור"ד דבכלי שמל"א שכל איסור טלטולו הוא משום דהוי שלא לצורך [אם זה מחמה לצל] בזה מותר [להמשיך לטלטלו] "כיון שמטלטל לצורך", והיינו דמתוך כך שהתחיל לצורך, דהיינו לגופו ומקומו, נגרר גם סוף הטלטול בכלל היתר זה.

ולכן מוכן דאין היתר זה אלא כשתחילת הטלטול היתה לצורך גופו ומקומו, דאז אמרינן דגם המשך הטלטול חשיב לגופו ומקומו, אבל אם נטל כלי שמל"א בטעות ליכא היתר זה, שהרי תחילת הטלטול כבר היתה באיסור, ולא שייך

כיון שמטלטל לצורך, אבל במה שאסור לטלטל אף לצורך מקומו, דהיינו דהוי מוקצה ממש, אין בו היתר להמשיך לטלטלו, ולכן אסר שם הגר"א לטלטל איזמל של מילה לאחר המילה אפי' שהתחיל בהיתר, דסו"ס כעת אין לו היתר וזהו מוקצה גמור.

עוד מבואר בד' הגר"א ביור"ד דהשופר של חזן הכנסת שהוא בידו וצריך להצניעו לפני כניסת השבת, זהו דוקא אם הוא נחשב מוקצה מחמת גופו [וכדעת ר' נחמיה שם] אבל אם השופר נחשב כלי שמל"א [כגון לדעת ר' יהודה ור"ש עיי"ש] היה מותר להצניעו אחר כניסת השבת.

נמצא דדברי הגר"א סתרי אהדדי לכאן, דבאו"ח כ' הגר"א דבעינן התחיל בהיתר, ומשמע שהכל תלוי אם התחיל בהיתר ואין הבדל איזה סוג מוקצה זה, ואילו ביור"ד הדגיש הגר"א דדוקא בכלי שמל"א נאמר היתר זה. עוד קשה דבאו"ח כתב על הא דחזן הכנסת דמה שהשופר בידו מבעו"י לא חשיב נטל בהיתר, ואילו ביור"ד כ' דאם השופר הוא כלי שמל"א והוא בידו מע"ש שרי, א"כ משמע מזה או דחשיב נטילה בהיתר [ואפ"ה אם הוא מוקצה מחמת גופו אסור, אף אם התחיל בהיתר], או דמשמע מזה דבאמת לא חשיב נטילה בהיתר ומ"מ בכלי שמל"א שרי אף בנטלו באיסור. וב' אפשרויות אלו סותרות למה שמבואר בדבריו באו"ח שהקובע הוא

שנאמר שגם על המשך הטלטול מתייחס היתר זה, נמצא דרך בכלי שמל"א שייך לומר בו התחיל בהיתר, דהיינו אם התחיל לטלטלו בהיתר לצורך גופו או מקומו, וזהו שכ' הגר"א באו"ח דלא דמי הציור של כיס של מעות לדינא דכלי שמל"א שמותר להמשיך לטלטלו, דשם התחלת הטלטול הוא בהיתר וכל הטלטול הוא בהיתר, ור"ל דדוקא בכלי שמל"א זה שייך, כיון שבו יש אופן של טלטול המותר, אבל במוקצה מחמת גופו לא שייך כלל גדר דין זה.

ומה שכ' הגר"א ביור"ד דשופר אי חשיב כלי שמל"א חשיב התחיל בהיתר מה שנטלו בע"ש, זהו דוקא משום דהוי כלי שמל"א שיש היתר לטלטלו לצורך גופו [או מקומו], א"כ, כיון שנטלו בע"ש לתקוע בו, נמצא שהשופר הוא בידו כיון שנטלו לצורך, ולכן אמרינן בזה דכל המשך הטלטול ג"כ חשיב לצורך, ואעפ"י שהצורך היה לתקוע בו שזה דבר האסור בשבת, מ"מ כיון שנטלו בע"ש לתקוע בו בע"ש נמצא דנטלו לצורך ועדיין החפץ בידו, ואמרינן בזה דכל הנטילה חשיבא לצורך.

ואין זה תימה לומר דע"י שהתחיל לטלטל בע"ש יחול עי"ז היתר לטלטל גם בשבת, אעפ"י שלא חל היתר על הטלטול בשבת עצמה, שהרי לדעת הגר"א אין ההיתר בגדר טלטול שהותר מקצתו הותר כולו - דנימא דבעינן שיחול היתר בשבת על תחילת הטלטול, אלא גדר ההיתר הוא כמו שמבאר הגר"א

במקרה זה להתיר את המשך הטלטול אגב תחילתו שהרי גם תחילתו היתה באיסור.

וכמו כן מובן מדוע היתר זה שייך דוקא בכלי שמל"א, שהרי דוקא בכלי שמל"א יש בו היתר טלטול לצורך גופו ומקומו וממילא המשך הטלטול נידון ג"כ כטלטול לצורך זה. אבל במוקצה גמור שהתחיל לטלטלו בהיתר [כגון איזמל של מילה שהותר לו לטלטלו לצורך המילה, או פרי שאכל ונשארה בידו קליפה שנעשית מוקצה], אי"ז מועיל כלום, שהרי אסור לטלטלו אפי' לצורך גופו ומקומו, א"כ ברגע שנגמר ההיתר חזר דינו שאסור לטלטלו כלל ולא שייך למצוא היתר לטלטול זה [עיקרי הדברים ראיתי בספר מגילת ספר סי' מח אות ב', וכע"ז ביאר בקצרה באורחות שבת סוף חלק ג' סי' ג' אות ד'-ה'].

ועד"ז יש ליישב דברי הגר"א לענין אי נטילה בע"ש חשיב בהיתר, דמה שמבואר בדבריו באו"ח דאם נטל השופר בע"ש חייב להצניעו לפני תחילת השבת, היינו בשופר הנחשב מוקצה גמור מחמת גופו וכדעת ר' נחמיה כפי מסקנת הגמ' שם, וכגון כיס של מעות הנתון בחגורו דבזה איירי הגר"א שם, א"כ במוקצה כזה אין בו שום היתר טלטול, וכל ההיתר היה שהדבר היה בידו [או בחגורו] לפני תחילת השבת אבל כשנכנסת השבת הוא מחוייב להשליכו, שהרי לא שייך בזה שתחילת הטלטול יהיה בהיתר שהרי אין בו שום אופן שהתירוהו בטלטול כדי

מזה דמוקצה שהוא כבר בידו מותר לו להמשיך לטלטלו, וכפי הנראה לא נחא לי' להגר"א בדרכים אלן, לכן כ' הגר"א דבאמת כלי שמל"א אינו מוקצה ואיסור טלטולו הוא רק משום דהוי שלא לצורך, וכיון שנטלו לצורך כל הטלטול מותר.

וכמו"כ רק לפי הגדרה זו שכ' הגר"א - דההיתר הוא משום שכבר נטלו לצורך - מובן מדוע נטילה לצורך בע"ש מתירה להמשיך לטלטל בשבת ג"כ, וכמו שנתבאר לעיל.

נמצא לפי דרך זו בביאור ד' הגר"א, ההיתר דעודו בידו נאמר רק בכלי שמל"א, ורק אם נטלו לצורך גופו או מקומו, ובאמת זהו הציור שכתבו הראשונים (שהבאנו בתחילת הדברים) שנוהג בו היתר זה דעודו בידו, ולדעת הגר"א הדברים מאוד מדוקדקים.

וכן המשנ"ב בסי' שח ס"ק יג כ' דלדעת הגר"א לא התירו אלא כשהתחיל לטלטל ברשות, וכ' שכן משמע בר"ן ריש ביצה (ב. ד"ה ומיניה), ומאחר שהגר"א ביור"ד האריך דוקא בכלי שמל"א נוהג היתר זה, וכן הר"ן בביצה איירי בכלי שמל"א שנטלו לצורך מקומו, וע"ז כ' דכיון שנטלו ברשות יכול להמשיך לטלטלו, צריך לומר שגם המשנ"ב כוונתו כן, דהיינו בכלי שמל"א דוקא ובנטלו ברשות דוקא, הגם שלא פירש כן להדיא.

אמנם החזו"א (או"ח סי' מט ס"ק ח) כ' דדעת הגר"א דבכלי שמל"א מותר להמשיך לטלטל אפי' נטלו באיסור,

בפירוש דכל איסור טלטול של כלי שמל"א זהו רק משום דהוי שלא לצורך, לכן כשנטלו לצורך [גופו ומקומו] ליכא איסור גם להמשיך לטלטלו, נמצא שההיתר הוא דחזו"ל החשיבו את כל המשך הטלטול כחלק מהטלטול לצורך, וא"כ אף אם נטלו בע"ש להשתמש בו הדין כן, שהרי טלטול זה נעשה מחמת צורך, וכל המשך הטלטול חשיב ג"כ לצורך, ולכן כ' הגר"א דשופר שנטלו בע"ש לתקוע בו מותר לו להמשיך לטלטלו בע"ש, אם השופר נחשב כלי שמל"א.

והנה הגר"א ביאר והדגיש בדבריו ביור"ד דכלי שמל"א אינו מוקצה וכל איסורו הוא רק לטלטלו שלא לצורך, ולכן לצורך גופו ומקומו שרי דהוי לצורך, ומדבריו נראה שרק לפי גדר זה מובן האי דינא דמותר להמשיך לטלטל כלי שמל"א בעודו בידו. ולכא' הביאור הוא דאם האיסור הוא מדין מוקצה ממש, אין שום טעם וסברא להתיר להמשיך לטלטל מחמת שהתחיל בהיתר, דכיון שכבר הסתיים ההיתר שלו, איך אפשר להתיר לו להמשיך לטלטל מוקצה [וכבר הבאנו שבאמת שאר האחרונים כתבו לבאר באופנים אחרים, התו"ש כ' דכיון שכלי שמל"א שיש בו היתר לצורך גו"מ, הקילו בו נמי עוד קולא להתיר המשך הטלטול כשנטלו כבר, כמו שמצינו שהתירו לטלטל כלי שמל"א ע"י כיכר או תינוק (לדעת הרא"ש בסי' ש"ח סעי' ה) ולא התירוהו במוקצה גמור, והמג"א למד

(ב) דעת התוספת שבת דרך בכלי שמל"א יש היתר להמשיך לטלטלו. כיון שמצאנו בו קולא דיש בו היתר לצוגו"מ לכן התירו בו קולא אחריתא דיכול להמשיך לטלטלו, ובמקו"א הוסיף דאם נטלו באיסור לא מצאנו קולא זו, אך לא משום דבעינן שיטלנו לצורך גו"מ דוקא, אלא דבנטיילה באיסור גרע טפי.

(ג) האבן העוזר והדרך החיים ס"ל כעין ד' התו"ש דבעינן שיהיה צד היתר בטלטול זה, אלא דס"ל דאפי' אם המוקצה אינו כלי שמל"א אלא יש מעות בכיס [באופן דהכיס לא נעשה בסיס] ג"כ שרי להמשיך לטלטלם, כיון שמותר לטלטל את הכיס עם המעות אם צריך למקומו, נמצא דיש היתר טלטול למוקצה כזה, ומשמע בדבריהם דאפי' כשנטלו באיסור הדין כן.

(ד) הבית מאיר סובר דהכל תליא אם נטלו בהיתר, ובאופן זה שרי אפי' במוקצה גמור, כגון סכין של מילה שמותר לו לקחתו כדי למול, ומשמע מדבריו להדיא דה"ה אם שכח כיסו עליו בע"ש ונכנסה שבת ג"כ שרי שהרי נטלו בהיתר.

(ה) דעת הגר"א (כפי מה שנראה מדבריו באו"ח ויור"ד יחד, כמו שכ' מחברי זמנינו, וכו"מ במשנ"ב) דבעינן תרתי, דהיינו דוקא בכלי שמל"א ודוקא כשנטלו לצוגו"מ, וכל זולת זה אסור להמשיך לטלטלו.

ודלא כהמשנ"ב, וכ' דמה שהגר"א חולק על הרמ"א בסי' רסו (באו"ח) וסובר דכיס של מעות שנשכח בבגדו אסור לו להמשיך לטלטלו, זהו משום דהוא מוקצה גמור עיי"ש.

אמנם לכא' זה תמוה, שהרי הגר"א בסי' רסו באו"ח האריך לומר דבעינן דוקא התחיל בהיתר ואז כל הטלטול בהיתר, אבל אם נטלו באיסור לא, ומי שאכל שום יחזור ויאכל שום וכו', ואיך נאמר דלא בעינן התחיל בהיתר כלל והכל תליא אי הוי כל שמל"א או לא, והאיסור בציוור של הרמ"א הוא משום דהוי מוקצה גמור, בזמן שהגר"א כ' הטעם דהוא משום שהתחיל באיסור ולא בהיתר, וזה פלא לכא' [וכבר עמדו בזה ע"י במגילת ספר סי' מח אות ב, ובאורחות שבת ח"ב בסוה"ס במילואים או א' ובחלק ג' בסוה"ס בסי' ג' בהערה]. וקשה מאוד להתאים את ד' הגר"א באו"ח עם דבריו ביור"ד לדברי החזו"א.

העולה בקצרה בעזה"י:

(א) דעת המג"א דכל מוקצה שהוא בידו אפי' נטלו באיסור ואפי' מוקצה גמור יכול להמשיך לטלטלו ולהניחו במקום שירצה, י"א אפי' נטלו במזיד וי"א דוקא בשוגג. ביאור הדבר נראה דהוא כמו שכ' הצ"ח והערוך השולחן דאיסור טלטול מוקצה הוא בנטילתו דוקא, אך אחר שהוא בידו אין איסור להמשיך לטלטלו.

המשנ"ב בסי' שח ס"ק יג הביא תחילה את ד' המג"א, אח"כ כ' דהאחרונים הכריעו דהאי התירא לא שייך אלא בכלי שמל"א ולא במוקצה מחמת גופו, ומשמע מל' המשנ"ב דה"ה בנטלו באיסור, וכ' בשעה"צ אות טו דזוהי דעת האבן העוזר והדה"ח [וזה צ"ע, דהאבה"ע והדה"ח מתירים גם במוקצה מח"ג הנתון בתוך כלי של היתר, ולא רק בכלי שמל"א (ובאמת כן הביאם הביאור"ל לעיל סוס"י רסו)], אח"כ הביא את דעת הגר"א דדוקא בנטל ברשות יכול להמשיך לטלטל, וכתבנו לעיל דכוונתו דוקא בכלי שמל"א. ומל' המשנ"ב משמע שנוטה מדברי המג"א, ומשמע קצת מסו"ד שמצדד כדעת הגר"א לדינא.



כמה חששות בענין הדחת כלים בכיור ומכונת מדיח כלים לענין בשר בחלב

הרב אליעזר כהן

מח"ס אבן גיבורים ועוד, רב דק"ק קהל וויניארדז, ג'קסון

וליא נב"ג, ובט"ז (סק"ח) הוסיף דכיון שאין למים טעם לא נתבטלה טעם הבשר והחלב ולכן מתערבים זב"ז. ואמנם כל זה היכא שלא היה שום ממשות בעין על הכלים כמבואר במחבר, אבל אם יש ממשות על הכלים אז צריך ששים ע"ש. וכל זה היכא ששם הכלים לתוך מים בכלי ראשון, אבל כברו שהוא כבר ע"י עירוי, וכן בדין כלי שני, לא דיבר המחבר כלל.

א. ואמנם שם בסוף דברי הרמ"א (ס"ג) מבואר דבר זה (עכ"פ בעירוי), שכתב דהמערה מים על כלי בשר בחלב אפילו יש בהן ממשות הכל מותר, ונתבאר טעמו שם דאף דעירוי מבשל כדי קליפה מ"מ אין בכחו להפליט ולהבליע, (*) וביתר ביאור ע' איסור"ה שם, דאמרינן דבב"ח אמרינן דתתאה גבר ומתקרב הקילוח, ובכך כבר נחשב הבליעה היוצא ככלי שני ואין בכחו

שאלה: מצא צלחת חלבית בין כל הכלים השריים שהדיח במדיח כלים (דיש וואשער), האם צריך הגעלה. ובכללות, האם מותר להדיח כלים של בשר בחלב ביחד במדיח כלים או בכיור שבמטבח.

תשובה: נתחיל בענין הדחת כלים בכיור שבמטבח, שהוא שורש הנדון, דהנה כתב המחבר (יו"ד סימן צה ס"ג) קדרות של בשר שהודחו ביורה חולבת וכו' דמותר כל שאומר ברי לי שלא היה שומן דבוק בהם. והרמ"א חולק דאפילו בלא שומן אסור אם הכלים בני יומן (דבלא"ה מותר לכו"ע). וזהו באמת פלוגתת הרמב"ן וסה"ת, דדעת סה"ת דלא נאמר דין נ"ט בר נ"ט כה"ג שהמים מחברים בין הכלי נקי של בשר לנקי של חלב, ויש בזה ב' סברות, או משום דאמרינן דלמא הכלים נגעו זב"ז וליכא נב"ג או דאמרינן שטעם הבשר והחלב עצמם נתערבו זב"ז

א. נכון לבאר המשך דברי הרמ"א שם, דהנה באמת צ"ע איך פסק הרמ"א שם מקודם דמערה מכלי בשר על כלי חלב אסור הכלי אף בכלים נקיים, ובמערה מים מכלי פרווה על כלים בב"ח אפילו מלוכלכים אין כאן איסור אפילו על הכלים, יציבא בארעא וכו'. אבל הביאור נ"ל בעזה"י דהנה במערה הרי ע"י הנצוק נחשבים ב' הכלים מחוברים בחום כלי ראשון כאילו הכלי השני מחובר לראשון דאז דומה לדין

הכלי החלבי ואוסרו כדי קליפה. ואף דכדי קליפה הוי רק חומרא, היינו בחלב שאינו ניכר דמותר בדיעבד כגון בתת"ג, אבל בקדרה שהוא ניכר כבר כתב הש"ך סו"ס צ"א דהכלי צריך הגעלה.^א

וכבר נתקשו רבים למה לא העיר מזה הרמ"א כלל ליישב למה אין איסור מצד הבעין, דהיטב הקשה הגרעק"א והפמ"ג דנאסרה ע"י הקילוח. ויש להוסיף עוד בזה, דהנה מצינו להמחבר (יו"ד קה, ס"ב) שיש להחמיר אפילו בכלי שני לכתחלה. גם כ' הגרעק"א דדבר שאפשר להגעילו אינו נחשב בדיעבד, וכתב כן אף לענין כלים שמשמשים בהם ככלי שני, כקערות שלנו שאין מערים עליהם ישר מהקדרה. גם ראיתי להרמ"א בתורת חטאת (נו, יב) שנתן עצה להדיח כלים (מייירי בתוך המים ולא ע"י עירוי), אם נותן המים תחלה ואח"כ רוחץ הכלי בב"ח דאז הוי רק כלי שני, אבל

להבליע בכלי האחר ע"ש. ודברי הרמ"א הם דמיון גדול לנ"ד, ומפורש הוא בשו"ע, וא"כ לכאורה יש להתיר גם בנ"ד לענין שטיפת כלי בב"ח בכיור בבית. ואמנם עיין היטב בט"ז וש"ך ופמ"ג ורעק"א שהחמירו דלא כרמ"א, ובפר"ח החמיר אפילו במקום הפסד מרובה. והכרו"פ כתב שהוא כמבשל בב"ח (ועיין פמ"ג בפתיחה דעירוי הוי ספק בישול בב"ח דאורייתא אם לא נפסק הקילוח, מיהו כאן דרך איבוד יש מחלוקת הפוסקים ומדרבנן, ועכ"פ הוא חמור מאד).

ויש להוסיף בזה, דהנה עיין היטב בדברי הגרעק"א (ולכאורה כך הוא כונת הפמ"ג) שנתקשה דאף שאין העירוי מפליט ומבליע, עדיין הברש בעין נאסר ע"י בליעת החלב שבקדרת חלב (דאין נב"ג בברש ממש כמבואר בפרש"י חולין קיא:) ונעשה נבילה כל שאין ס' בברש, ואח"כ בעירוי השני מבליע מהברש לתוך כותלי

הסה"ת שאסר להדיח הכלים ביחד (ובש"ך סק"ה נחלק ע"ז וגם על הרמ"א ע"ש, ולט"ז צ"ל דשם אין נצוק),

אבל בדין שאח"ז דמיירי שעירה מכלי פרווה על כלי בב"ח ביחד, הוא משום שהקלוח צריך לקפוץ מכלי לכלי, ודומה למש"כ הפמ"ג דעירוי העובר דרך כלי צונן הוי כהפסק אף שלא נפסק ממש, והה"נ אם קופץ כנ"ל. ואף אם נימא דבמערה על כלי בשר וחלב מכלי פרווה הניצוק מחברם כמו שהקשה חכם אחד, צ"ל דדעת האיסור"ה דלא אמרינן דהקילוח הוי ככ"ר ממש, אלא עדיין צריך שיפליט מזה ויבליע בזה ולהכי נחשב ככלי שני. אלא דכל זה לענין האיסור המתהווה ע"י הנצוק, וכמפורש באו"ה דזהו כל הנדון שם שהיה רק עירוי א' לרוקן הקדרה, אבל כשיש עירוי אחר עירוי, וגם יש בעין אז תלוי כבר בדברי הגרעק"א דלהלן, והבן.

ב. הן אמת דגם בכלים נקיים נסתפקתי אם אסורים לפמש"כ הט"ז (שם סק"י) בכף חולבת שתחבו לקדרה בשרית שמבשלים בה ירקות, דנאסרה הכף כיון לדעת הסה"ת דבמים ליכא דין ג"ט בר ג"ט ע"ש, דלדעת הט"ז נאסרו הכלים אף כשאין שום ממשות בב"ח כלל כל שאין ס', אבל באמת אין זה ענין לכאן, דהט"ז מיירי במכניס הכף לתוך המים, אבל במדיחי כלים המים זורמים דרך עירוי על כל עבר ופינה, וזהו דין מערה מכלי שכתבו הפמ"ג שם ס"ג ובש"ך סק"ה בשם המשאת בנימין דאינו אלא חומרא, כיון דכל איסור ע"י הנצוק המחברם (כמבואר לעיל בהגה).

ונמצא שבקל יכנס לשאלה הנ"ל, ופשוט דלכתחלה יש להזהר מזה. ובהמשך נביא עוד צדדים להתיר, ונודון בהם א' א', ולענין לכתחלה ובדיעבד בעזה"י.

ב. ועתה נעתיק כמה סברות להקל שנעתקו בפוסקים ומרגלא בפומיה דאינשי. והם א) שסוברים דאין המים בכיור סולדים כ"כ לדון בהם משום בישול בב"ח דא"כ לא יתכן לרחוץ הכלים ולא נמצא אשה שתכניס ידיה במים חמים כאלו. וגם במכונת מדיח כלים אינו יס"ב לדעתם. ב) יש שרצו לחדש דבשר בחלב צריך בישול כלשון הפסוק, וזה רק בחום שעל האש, או יד נכוית בו, אבל יס"ב בעלמא אינו מספיק. ג) יש ששים במים נגד הבעין (כע"ז בפמ"ג שם זה, ג. ועפ"ז התיר האגר"מ במדיח כלים חיו"ד ח"ב כב, כג). ד) כיון שהדרך לרחוץ בסבון, זה פוגם המים והבעין ואינו אוסר הכלי. (וכ"כ בספר ילקו"י להתיר הכלים שבמדיח כלים). ה) אין קערות עצמם אלא ככלי שני, ואין ביכלתם לאסור קערות אחרות שהם כ"ש. ו) אין המים נופלים ישר על הכלים אלא מתיזות אחת הנה ואחת הנה, וכמעט לא יתכן שיוציאו מזה ויבליעו בזה.

ואולם נראה דאם באנו להתיר בדיעבד שכבר רוחצו הכלים, באמת יש להתיר לשואלים, דאף אם נדחה כל הטעמים להקל, מכל מקום חסר גם ידיעה ברורה שאירע קלקול וירד עירוני שני על הבעין וכמש"נ, אבל לענין לעשות כן לכתחלה (ובסו"ד הבאנו דבימינו הכל

כתב שהבית יוסף מחמיר בזה, ע"ש, ולכאורה כונתו למחבר בסימן קה שהזכרנו (אבל בתו"ח משמע אף בדיעבד לדעת הב"י אסור וצ"ע). והנה פשוט דלפ"ז בנדון דעירוני על כלי בשר בחלב ביחד הוי עכ"פ כלי שני, וכמפורש בהדיא באיסור והיתר שם, וא"כ לדעת המחבר אין להתיר גם ע"י עירוני.

ובאמת נראה דגם מהרמ"א אין סמך להתיר, דהנה צדקה בזה קושיית רבים הנ"ל איך מיישב הרמ"א דין הבעין וכקו' רעק"א, אבל משמיא נסתייעתי בזה שעמדתי בלשון האסור"ה שכתב דמיירי "שמתרוקן" הכלי של מים על הכלים של בב"ח, והיינו דמיירי רק שהיה עירוני אחד בלבד, אבל על עירוני שני לא דיבר כלל, גם כל הסברא דאין עירוני מפליט ומבליע מוכיח דמיירי שהיה רק עירוני אחד בלבד, דאם היה עוד עירוני למה אא"ל שהראשון מפליט והשני מבליע, ובכן לענ"ד ברור בעזה"י דכל דינו של האיסור"ה מיירי בעובדא שכונתו לרוקן כלי של מים על כלים של בב"ח, אבל אם היה עירוני אחר עירוני, או תחת ברז מים במטבח, פשוט דגם הרמ"א היה מודה דאסור, וכדעת כל האחרונים הנ"ל.

נמצא דבין לדעת הב"י ובין לדעת הרמ"א והאיסור"ה אין לנו סמך להתיר להדיח כלים בכיור כל זמן שהמים יוצאים בקילוח מהברז, דאז הוי כעירוני אחר עירוני, דמפליט ומבליע בעין. והנה פשוט דבדרך כלל יש בעין בכלים בכיור דהרי מזה הטעם רוצה לרחוץ אותם,

ועיין בפמ"ג (צא, משב"ז סק"ה) ובחכמת אדם (סוף כלל נט) דאפילו הסירו הכלי ראשון מעל האש הוי כמבשל דאורייתא, וע"ש בחכ"א דאדרבה אם הוא כחום שהיד נכזית אז הוי כבישול גמור אף בכלי שני ושלישי ורביעי עד עולם.

ונ"ל דדעת השו"ע ששינה לשון הטור במקומות הנ"ל (ואולי גם בעוד מקומות שלא מצאתי) הוא משום שלא נתנו חז"ל שיעור לחלק בין סולדת לנכזית, וכל אחד ישער כפי דעתו ואין לדבר סוף, לכן השוה הדינים להקל וכמש"כ החזו"א בהדיא ע"ש. ולכן נראה בעזה"י דמהאי טעמא הכריע מרן הב"י להחמיר לחשוש בכלי שני וכנ"ל, דהטעם, דמאחר שאין לזה שיעור ואין לנו לאסור, מ"מ לא ימלט שיהיו המים רותחים מאד, ולכן העלה המחבר דראוי ונכון לחשוש לדעת הרשב"א דכל שהוא רותח הוי בישול אף בכלי שני (ובאמת לדעת הרשב"א אף בכלי שלישי וכו') והטעם משום דאמרין דאף דלענין בישול ממש אינו כבישול, מ"מ החום עצמה סגי להפליט ולהבליע, ולכן נכון לחשוש כיון דבכל יתקרב לאיסור אם הוא רותח ממש, ומכיון שאין לנו דרך להכריע בדבר פסק הב"י להחמיר, כן נ"ל בעזה"י בדעת המחבר לע"ע.

גם אני מתקשה לדון על ברז מים דין עירוני בלבד, דהרי העירוני הוא ענין תמידי, ומה דקיימא לן כלי שני אינו

כלכתחלה ואין טעם מוצדק להקל בזה כיון דבכל יכול להזהר לרחצם זה אחר זה) מכיון דכל צדדי ההיתר הנ"ל כמעט אינם בנמצא בימינו וכאשר נבאר בעזה"י.

ג. טעם הראשון שאין המים שבכור יס"ב דאל"כ לא ימצאו נשים הרוחצות הכלים במים חמים כאלו, וגם טעם השני דבב"ח צריך בישול, לא הבינתי כלל, דהנה דעת החו"י דיד סולדת בו הוא כבר משיעור F 97 בערך, ולהחזו"א 104 ולהאגר"מ 110 או 120 (שמעתי ב' נוסחאות), ולהגרז"ש 113 ולהגר"א קוטלר 120 ומכל זה כבר מתחיל ספק יס"ב להרבה דיני התורה, ולאחר 160 לכו"ע אסור. והנה בדקתי וראיתי דחום הברז למי שרוצה להמית כל החיידקים בכלים שבכור צריך להיות F160, וגם ראיתי דבממוצע דרך הרוחצים בברז הוא מ120 עד 140, וכן הוא השיעור שמתקינים הדוד כאן בחזו"ל, וא"כ אין מזה היתר.

ומה שאמרו דצריך דין בישול דומה לבישול על האש הדומה ליד נכזית בהם,^א לא מצאתי אלא להיפך, וכדמוכח מכל הסוגיות בהלכה לדמותן זל"ז. עוד נ"ל דאף דמצינו בלשון הטור כמה פעמים שכתב לשון נכזית (עיין היטב סימן צה, וסי' קה שם) כבר שינה הבית יוסף והשו"ע הלשון ליד סולדת בהם, והרי שלא חילק בזה כלל.

ג. ששיעורוהו במי שיכול להחזיק ידו תחת הברז לחמש עשרה רגעים כבר אינו נחשב יד נכזית בהם.

תחבולות למעט כמות המים והוצאותי כדי שיקפצו עליה קונים (גם בס' ילקו"י העיר דהרבה פעמים אין בה ס'). נמצא מצד ההיתר דס' אין היתר ברור בימינו. ויש לעורר לדעת הסה"ת והרמ"א, אלו שבאירופה שהכלים יושבים במים רותחים הכלים אסורים כיון שאין בה ששים כנגד כל הכלים של בב"ח.^ד

ה. **וטעם** הד' דהוי נטל"פ כיון דדרך העולם לרחוץ בסבון, הנה מקור הדין דנטל"פ ע"י דבר הפוגם כתבו המחבר (צה, ד) דמי ששם אפר במים החמים שביורה שמדיח בו הכלים אין הכלים נאסרים, ע"ש. ויש מחלוקת הפוסקים אם קיימא לן כדעת המחבר, וגם אם נתכוין המחבר להתיר היכא שהכלי היה אסור מקודם, או דמיירי רק בכלים כשרים שלא נאסור אותם ע"י המים שיש בהם בב"ח.

והנה אם קי"ל כהיתר זה, כבר נחלקו עליו הט"ז והש"ך דלא מצינו היתר זה בשום מקום בש"ס ומכאן זה העלו להחמיר בדבר. ומאידך מצינו הרבה פוסקים ובעיקר מעדת עה"מ שהכריעו כדעת המחבר, ונהגו כן מקדמת דנא. נמצא דלבני אשכנז אין לסמוך על היתר זה. ואולי אף להמקילים יש לדון בסבון של ימינו המיוחד לשטיפת כלים בכיור, אם יש בה גדר נטל"פ, מכיון ששמעתי שהסבון המשומש פה

מבשל הוא רק מפני שמתקרר ע"י דופני הכלי, אבל בעירוי מתמדת לא יתכן ד"ז, וכעין מש"כ הט"ז (צה, ס"ק יב) דאדרבה כה"ג מבשל יותר מכדי קליפה, אף בכולו. גם מצינו בערוך השולחן (סי' צא) שהחמיר דלא אמרינן תתאה גבר אם כמות העליון מרובה מהתחתון עש"ה, ומסתבר דברז מים דומה לזה ואוסר יותר מקליפה, ולאור כל הנ"ל קשה לסמוך על סברא זו להקל.

ד. **והנה** טעם הג', דבדרך כלל יש ששים נגד הבעין, לא ידעתי להכריע המציאות בזה, דכך הוא דרך יציאת המים מן הברז שהוא הולך ויורד בקילוח תמידי, ולפעמים הקילוח דק כעובי אצבע בלבד דעובי הקילוח משתנה מברז לברז, גם לפעמים אינו נופל בחוזק גדול כ"כ, ויתכן הרבה פעמים שיש ממשות בעין ובפרט כשיש ילדים בבית ששמים קערת הדייסא מלא חלב לתוך הכיור רחוק לומר שיש בזה ששים כנגד כל החלב, ואף דאם כבר נעשה כן אין לאסור מספק, אבל פשוט דהנהוג כן יבוא לידי איסור.

וגם במדיחי כלים ביררתי דבימינו אינו פועל עם הרבה מים. דהנה ישנם ב' סוגי מדיחי כלים, אלו שבאירופה דדרכם למלאות מים ומשקיעים הכלים במים, ואלו הנמצאים אצלנו דדרך פעולתה להתיז המים ע"י ידיות שבתחתית המכונה כנודע, ואדרבה מחפשים

ד. ר"ל דמצד הבעין יש ששים במים, אבל מצד הבליעות שבקערות רחוק הדבר שיהיה ששים נגד הקדרות. ואף לדעת המחבר מותר משום נ"ט בר נ"ט, מ"מ לדעת הרמ"א אסור כמש"נ שם סי' צה ס"ג.

מקום להתיר לפ"ז, בזה ביררתי שבכמה דגמים של מדיחי כלים יוצאים מים חמים לפני הדחת הכלים בסבון, וכיון שהמים יוצאים מתחלה בלא סבון ויורדים על הבעין שבצלחות הרי נכנסנו לנדון הגרעק"א בעירו אחר עירו דאסור וצריך הגעלה. וגם עפ"י הרוב המים שבמדיחי כלים הם בחום של F 120-140 וצריכים לחשוש שהוא בכלל יד סולדת בו כמו שחוששים לענין בישול בשבת, וכמ"כ כל הפוסקים הנ"ל. גם לפעמים מתרחצים הכלים מהסבון ע"י מים חודשים שאין בהם סבון, וא"כ כבר הלכה תועלת הסבון ופקע ההיתר דנטל"פ.

ואלו הרוצים להקל ולומר דמאחר שנפגם הכלים ע"י הסבון אין לנו לחשוש לאיסור המים חמים שלפניהם או לאחריהם, דכבר נפגמו ע"י הסבון, באמת דלדעתם כל הכלים שמכניסים למדיח כלים מתכשרים ויוצאים ככלי פרווה, דהרי לדעתם מהני נטל"פ להכשיר טרפות הכלים. והרי יש לנו עצה להכשיר כל כלי שיש עליה ספק או ודאי איסור, שיכניסנה במדיח כלים עם סבון. ועיין בש"ך (צה, סקכ"ה) ורעק"א ופמ"ג שם שיש צדדים לכאן ולכאן אם מועיל להכשיר גוף דופני הכלי ממש, ובפתחי תשובה הכריע לאסור, וכתב דמועיל האפר רק שלא יאסרו המים לכלים שבכור, אבל

במדינתנו כמעט הוא בר אכילה, ואינו ברור אם נעשה עי"ז נטל"פ כמו שראיתי בפסקי תשובות. ובכן יש מקום גדול להחמיר בזה.^(ה)

עוד הסתפקתנו בחבורתינו עפמ"כ המחבר (סי' קג) דלא מהני נטל"פ אלא על טעם כעיקר כגון שהעיקר נתבטל ברוב, אבל במחצה על מחצה וכ"ש בדבר שדרכו לאכלה וניכר בעין, לא מהני פגם בעלמא אלא צריך שיפסלנה לגמרי כנבילה (כ"מ בגר"א שם) עד שאינה ראוי לגר. ועע"ש בפ"ת שם על מש"כ הרמ"א דגם כלים נאסרים אף היכא דנטל"פ, ויש להחמיר בהם. ומיהו עיין פמ"ג דמועיל להתיר בכלים אם יהיה פגום לגמרי אינו ראוי כלל, וכהן דאינו ראוי לגר.

ובכן, מאחר דהרבה פעמים מצינו במדיח ובכור איזה חתיכות בשר גדולות או גבינה ניכרת, ועל זה צריך סבון חזק מאד כדי לפסלה, כמ"כ המחבר, צ"ב אם באמת פקע חשש האיסור עי"ז. ושמעתי שהעירו על זה כבר בפוסקים שכשיש חתיכה גדולה יש צד להחמיר, ונראה שהוא חשש גמור, דלא ימלט פעם בשבוע שיקרא דבר כזה ובפרט למי שיש לו ילדים בבית ואין לו אלא כיור אחד.

ומיהו לענין הסבון שבמדיח כלים, דודאי הוא חזק יותר מסבון הכיור, והיה

ה. ואולם נסתפקתי אם גדר נטל"פ הוא מצד עצמו או מצד טעמו בלבד, דהנה ודאי שלסבון בימינו יש טעם מר, ובכן מה שאינו חזק כ"כ אינו לא מעלה ולא מוריד, וראיתי שכתבו דתלוי בטעם בלבד, אבל לבבי לא כן ידמה, ואחשוב דצריך שיהיה בזה ענין לעצמיות החומר, שיהיה דבר סרוח וכדומה.

אם בכיור ימצא על קערת חלב חתיכת בשר ומערה עליהם, הרי למש"נ בראש דברינו מהגרעק"א (לסימן צה, ג) דנאסר הכלי כדי קליפה וצריך הגעלה כיון דא"א לקלפו כמבואר בש"ך (סימן צא) אם כן נמצא שהכלי נהפכה לכלי בשרי, והאיש הסמוך על ההיתר הזה צריך להודות דמכל מקום הקערה נעשית חלבי, ואם ממשיך בדרך הזה יתהפכו כל קערותיו ממין למין עד שלא ידע בין ימינו לשמאלו.

ז. **וטעם** הו' דאין הכרח שהמים הנופלים על כלי אחד יפול על חבירו, גם זה תלוי במציאות, דהן אמת דמכונת מדיח כלים יש בזה יותר צד להקל, אבל הרוחץ כלים בכיור הדרך לקרב הכלים אל המים היוצאים מן הברז, דאין מי שמשאיר הכלים במקומם ומתיו עליהם ודיו, אלא מקרבם במו ידיו למים הנופלים על הכלים, וא"כ יתכן מאד דפעם בכמה ימים יכשל באיסור בב"ח, ובפרט אם הקערות יושבות על שוליהם ויש בהם בעין, דזה יתכן אף במדיח כלים, שיש לחשוש בזה.

ובמדיחי כלים יש אנשים שדרכם לרחוץ הכלים לפני הכנסתם למדיח, ואין ממשות על הכלים, ומאחר דדומה לנפסק הקילוח עפ"י ההשערה, יש מקום גדול להקל מטעם זה. אבל בכיור שמקרבו אל הברז אין להתיר אם לא במקום הצורך, או בדיעבד שכבר רחצו הכלים ולא ידוע אם אירע כן, אבל אם ברור לנו שירדו המים על הבעין והם

להכשיר גוף הכלים בזה לא מצינו דמועיל נטל"פ לומר שנכנס לתוך דופני הכלי, דאיה השיעור בזה.

ובעי"ז מצינו להחזו"א (סכ"ג) דמכיון שאין לנו דרך לשער כמה מהסבון נכנסת לדופני הקדרה אין לנו לסמוך על זה להכשיר כלים. וראיתי בפסק חברי בד"ץ CRC שליט"א שפסקו להחמיר על מוצרי חנות סטארבאק"ס דמכיון שמדיחים ביורה, ומקודם רוחצים בסבון ואח"כ במים חמים, שיש להחמיר מלקנות שם אלא מה שידוע שאינם רוחצים במכונה הנ"ל. נמצא דמה שהמדיח כלים מוציא מים חמים לפני שנפגם ע"י הסבון כבר הוא אוסר הכלים לדעת הרבה פוסקים, ואין לסמוך על זה להקל כלל אם לא בשעה"ד.

ו. **וטעם** הה' דהכלים נחשבים ככלי שני בכלי שני, באמת דלדעת הרמ"א להתיר בכלי שני יש מקום לטענה זו, אבל מאחר שהדרך לרחוץ גם סירים, וזה ודאי הוי איסורם בכלי ראשון, הרי בזה נאסרו הכלים האחרים לכו"ע.

גם מצינו דעת המנחת יעקב המובא בהגהות רעק"א (קה, ב) דכלים המשומשים ככלי שני (שהוא כקערות שלנו) צריכים הגעלה, דכיון דאפשר בהגעלה הוי כלתחילה ולא בדיעבד ע"ש, והרי לפ"ז אף לדעת הרמ"א כיון שאפשר בהדחה יש להחמיר לכתחילה.

ויותר מזה יש לשים לב, דאפילו נימא דהכלים נחשבים ככלי שני, מ"מ

טעמו, נ"ל בעזה"י דהטעם כמש"נ.¹ גם אם מצא צלחת פרוה או להמדיחים צלחות או קופסאות פלסטיק במדיח יחד עם כלים בשריים יהיה תלוי בהנ"ל ונכון לעשות שאלת חכם.

ח. וזאת תורת העולה מכל הנ"ל בכללות בנוגע למדיחי כלים או בכיור, שלפי המציאות בימינו קשה למצוא צד אחד ברור להקל בלי פקפוק, ואף המתירים לא הסכימו לדעה אחת, דמשמעות כל אחד שחולק על סברת חבירו אלא שמסכימים בדין, גם בימינו יש כמה שינויים במדיחי הכלים. ובפרט באשה שאינה מנקה הכלים כ"כ או שיש ילדים בבית וכן במכונות במפעלים, ודאי נכון לא לנקות כלי בשר וחלב יחד, ואמינא דכמעט לא ימלט מאיסור בב"ח באיזה דרך פעם בכמה ימים ה"י. הן אמת שלהורות לרבים פשוטי עם מוטב שיהיו שוגגים מכיון שיש להם על מי לסמוך וכנ"ל, אבל בן תורה ודאי צריך להחמיר בזה בימינו, ורק אם כבר הודחו יש לסמוך ולהקל כדעות המתירים, ובפרט לשכון שלום בבית ולא לגעור באשה חלילה. וכבר העירו החכמים בכל כגון

רותחים כשיעור יס"ב לא ידעתו למה לא נחמיר להצריך הגעלה כדעת המנחת יעקב וצ"ע.

גם במדיח כלים מאחר שישנם הרבה שמכניסים הכלים במדיח בלא לנקותם קשה להתיר לכתחלה, דאיך ניתן לזה שיעור איזה כלים נחשבים כבר כנקיים אם נשטפו קודם הכנסתם למדיח לדון היתר זה, וגם יש נשים שאינם רוחצים הכלים כלל, לכן יש להשמר לכתחילה מלהכניסם ביחד כמש"נ.

ואולם בנ"ד שמצא צלחת חלבי וכדומה בין כלים בשריים אחר שגמר לנקותם במדיח הכלים, יש לומר דמכיון דרוב הכלים בשריים יש עליהם איזה ממשות הרי יתכן מאד שנפל ממשות של בשר על הכלי החלבי, ובכן נראה דכה"ג נכון לחשוש ולהצריכו הגעלה לכתחילה, דאף שאינו אלא ספק מ"מ מכיון שיכול להגיעילו דומה למש"כ הגרעק"א בשם המנחת יעקב דמה שאפשר בהגעלה הוי כלכתחילה, כן נ"ל. וראיתי בספר אחד שיצא לאחרונה בשם הגרי"א פארכהיימער שליט"א מליקוואוד שהורה כן למעשה בנ"ד, ואף שלא כתוב שם

ו. יש להעיר במה שראיתי מי שהתיר להשתמש בספאנ"ג אחת לנקות כלי בשר וכלי חלב עפ"ד הרמ"א הנ"ל דעירוי ונטל"פ, ולא הבינותי כלל, דהרי אף הרמ"א לא התיר אלא משום דאין עירוי מבלע בכלים אבל על הספאנ"ג הזה יש בב"ח ממש לפני ששם הסבון, והרי מבשל כדי קליפה ועובר על בישול בב"ח דרבנן, דהרבה פעמים שהמים חמים עוד לפני ששמים סבון על הכלי לשטפו. וגם נתבאר דלא ברירא לן אם הסבון של שטיפת כלים נחשבת לנטל"פ. ומיהו למש"נ במקו"א דיש מקילין בבישול בב"ח כשהוא לאיבוד כיון שהוא שלא ע"מ לאכלו הוא שיש צד להתיר ד"ז (ודלא כהכרו"פ הנזכר בפנים דעובר על בישול בב"ח בדין הרמ"א דעירוי על כלי בב"ח, אם לא דנדחוק שהבין כונת הרמ"א באינו מכיון להדיחם אלא לערות עליהם סתם, אבל זה דוחק דהרי כל דברי הרמ"א קאי ע"ד הסה"ת שם ואכמ"ל).

בדיעבד, הוי כעובר לכתחלה. והרי מזה חומר האיסור לכתחלה. וכע"ז ראיתי בספר ותן ברכה בהגהה בשם מרן הגריש"א דכל מקום שכתוב בהלכה ירא שמים יחמיר, מצוה על ירא שמים להחמיר. גם כדאי מאד לעיין מש"כ בספר החיים לאחי המהר"ל בספר הזכות לבאר דברי הגמרא בעירובין שכנסת ישראל אומרים להקב"ה שגזרו על עצמם גזירות יותר ממה שגזר עליהם המקום, וזה סימן על גודל רצונם ותשוקתם לקיים מצות בוראם, ולא לחפש קולות ותחבולות, ובודאי שלא להתלוצץ מהנזהרים זהירות יתירה בקיום מצות הבוי"ת, מה גם שהמיקל בקביעות עפ"י הרוב כבר יפגע באיסורים ויעבור עליהם בלי משים, בחשבו שאין בזה שום איסור ברור וכמו שהערנו לעיל וכן הוא לפי האמת, וד"ל.

דא דתלוי במדרגת השואל ר"ל במדרגת היראת שמים שלו, דלפעמים המחמיר עליהם ירחיקם יותר מעבודת הבוי"ת, ובכן עיקר דברינו אמורים למי שרוצה לדעת עיקר צדדי חומר הענין ומוצאו בפוסקים, עכ"פ כפי שהספקנו להעתיק בס"ד.

וכדאי להעתיק דברי המהרי"ק הנזכ' ביד אברהם דכל הנעשה בתמידות לא נחשב בדיעבד אלא כעושה לכתחלה, וא"כ מי שרגיל בכך לא עביד כיאות. וכעין זה ראיתי בפ"ת רי"ס צא בשם החו"ד בדין מניח בשר היתר צונן בקערת איסור צוננת, אף דמותר בדיעבד ואפילו יש ממשות דמסתמא בטול בששים, מ"מ אם עשה כן במזיד אסור ע"ש. וע"ע בגליון מהרש"א רי"ס פ"ז דמי שהרב הורה לו להחמיר, אף דמותר



בענין בליעות בישול עכו"ם

הרב איתן אביב

מח"ס יין המשומר, ליקווד

מאוכל מותר, כגון אם בישלו ירקות [הנאכלין חייין] עם בשר ורוצה לאכול הירקות שטעם בשר נבלע בהם, או אם טיגנו עוף בשמן שיש בו טעם איסור של ב"ג [כגון אם קודם לכן טיגן הגוי עוף באותו השמן ועתה יש בו טעם איסור].

בליעות כלים

תשובה: כתב הרשב"א בתורת הבית הארוך (צה ע"ג) ולענין כלים שבישל בהם הגוי לפנינו דבר שיש בו משום בישולי גוים מסתברא שצריכין הכשר, דכל שאסרוהו חכמים פליטתו כמוהו וכו', וכ"כ הרב בעל התרומה (סי' כז ד"ה והא דאמרן) פנאדיש של דגים שאפה גוי כיון שהדגים אסורים משום בשולי גוים כמו כן העיסה שמבחוץ אסורה. אף על פי דפת התירו וגם השמנונית של דגים הבלוע בה אינו בעין מכל מקום קודם שנבלע בעיסה

שאלה: האם לפי שיטת השו"ע אפשר להקל באוכל שיש בו תערובת של בישול גויים. והשאלה מתחלקת לשני חלקים, האחד הוא בליעות כלים הנבלעים באוכל, והשני הוא טעם של אוכלין שנאסרו מב"ג הנבלעים במאכל המותר. והדבר נוגע מאד למעשה במקומות המבשלים עבור אשכנזים וספרדים, וכפי מנהג אשכנז [רמ"א קיג ז] לא מקפידים על הנחת ישראל על האש, ורק כאשר מבקשים באופן מיוחד להניח על האש עושים כן עבור הספרדים, אבל עדיין יש בליעות בכלים מהאוכל הקודם שלא הקפידו בו כפי שיטת השו"ע^(*). והשאלה היא האם מותר לאכול בליעות כלים של בישול עכו"ם [בן יומי].

ועוד יש לדון דאפי' את"ל שבליעות כלים מותר יש לעיין אם טעם

א. אמנם ידוע ההיתר שכתב היב"א שבדרך כלל יש ספק ספיקא בהצטרף שיטת הרמ"א יחד עם שיטת הר"א שבבית ישראל אין בו משום ב"ג ולפי"ז מותר לאכול את מה שבישלו עבור האשכנזים, ומ"מ יש חולקים בהיתר זה [אור לציון] וגם היתר זה לא שייך תמיד שהרי יש מסעדות שהם בבעלות גוי עם משגיח ישראל ובהם אין ההיתר של ר"א בבית ישראל. והנדון שלנו סובב על ציורים שאסור לאכול את האוכל שנתבשל כשיטת הרמ"א ומה הדין בבליעות.

בליעות אוכלין

והנה לעיל בסעיף ג הביא השו"ע את דברי הרשב"א בתוה"ב הקצר (בית ג שער ז) שאסר את הפאנדיש שנבלע בו רוטב הבשר וכן אסר את הירקות שנתבשלו עם בשר או דגים ואע"פ שאין בהם ממשות אסורים ככל איסורי התורה משום טעם כעיקר.

ויש לתמוה מדוע השו"ע בס"ג כתב לאסור בלי שום חולק, היה לו להביא את שיטת הי"א בסעיף טז שהיא שיטת הרא"ה, וכמו שלא גזרו על בליעות כלים משום חתנות כך לכאור לא גזרו על בליעות באוכלין.

וביותר שהטור עצמו הביא את שני הדינים, דבענין בליעות כלים כתב בסו"ס קיג, שאין צריך להכשיר הכלים ואינם נאסרים בבליעות בישול עכו"ם, ומצד שני פסק בס"ג שפאנדי"ש אסור משום בליעות הבשר שבו כסברת בעל התרומה.

וע"כ צריך לומר, שעד כאן לא התיר הרא"ה אלא בבליעות כלים שטעמם קלוש ולא ניכר, ובהא כתב דלא שייך איסור חתנות, אבל בבליעות אוכלין כגון טעם בשר בירקות ובפת ודאי ניכר הטעם ויש בו משום איסור חתנות, ולכן אע"פ שי"א שיותר בבליעות כלים מ"מ באוכלין לא התיירו. וכן משמע בלשון הרא"ה דרק בגיעולי כלים לא החמירו.

היה אסור ונמצאת העיסה בלועה מאיסור דרבנן עכ"ל.

אמנם הרא"ה שם בבדקו פליג על דברי הרשב"א וז"ל: (בדה"ב ב"ג ש"ז צד) עוד אני בא לדון מזה הטעם שלא השוו חכמים מדותיהם בענין זה ולא אסרו בו אלא לפי מה שיראה שימשך בו טעם של חתנות, ואומר שהנכרי שבא לבשל לעצמו בין בחול בין בשבת ובלבד דברים המותרין שאע"פ שהתבשיל אסור משום בשולי נכרים אבל הכלים מותרין להשתמש בהן אחר הדחה, דלגבי גיעולי הכלים לא מסתבר למימר דגזרו ואסרו בהו משום בשולי נכרים דלית בהו משום חתנות ולא משום איקרובי דעתא.

מבואר דנחלקו הראשונים אם בליעות כלים דאיסור בישולי גויים אוסרים בתערובת, שהרשב"א דן אותם כשאר האיסורים ואסור, והרא"ה מיקל כיון דאין בהם משום חתנות. והבית יוסף הביא את מחלוקתם בסוף סימן קיג והוסיף בבדק הבית שם דרוב הפוסקים מסכימים לדעת הרשב"א.

ובשו"ע (סי' קיג סט"ו) הביא את שני הדעות בסעיף טז, ופסק בסתם כהרשב"א דכלים הבלועים מבישולי גויים צריכים הכשר וי"א דאינן צריכים. וכן ביאר הגר"א בביאורו ששני שיטות אלו הם הרשב"א והרא"ה.

ושו"מ שכ"כ הרב פרי חדש (ס"ק כה) ^(א) והמטה יהונתן (קיג סט"ז).

ביטול ברוב

כתב הטור (סימן קיב) בשם הגאונים שכותח של גויים מותרת ואין חוששין לפת של גוי שבו. ר"י מתיר למי שנזהר מפת של עו"ג לאכול בקערה עם מי שאינו נזהר ממנו ואינו חושש להתערובת הפת.

וכתב עלה הב"י שהם דברי התוס' בפרק אין מעמידין (לה: ד"ה מכלל) שאע"פ שטעם פת גויים מתערב בפת ישראל אין להחמיר לאסור ע"י תערובת כדאמרינן בפ"ק דחולין (ו). דלא גזרו על תערובת דמאי, וכה"ג במנא דגוי דליתיה לפת בעיניה, דלא גזרו אלא היכא דאיתיה בעיניה. וכן כתב המרדכי בפ"ק דחולין (סי' תקצ):

וכן פסק בשו"ע שם בסעיף יג ובסעיף יד דלא גזרו על פת עכו"ם כשנתערב ברוב כמו בדמאי. והב"י לא הזכיר ולו פעם אחת להתיר כמו"כ בבישול גויים שנתערב ברוב להתיר, ומשום דדוקא בפת הקילו כמו שאר הקולות בפת כיון שעל הלחם יחיה האדם ראו חכמים להקל, משא"כ באיסור החמור של בישולי גויים. ואדרבה לענין אוכל שנאסר מחמת בישול גוי ונתערב בהיתר כתב השו"ע בסימן קיג ג שנאסרה התערובת ולא בטיל ברוב וכן בבליעות בכלים סתם שם השו"ע שצריך להכשירם ולא התירו משום ביטול ברוב [וראה להלן בענין מבטלין איסור לכתחילה].

אולם בספר איסור והיתר הארוך (שער מג סימן ז) כתב וז"ל, ובבישול כנעני לא גזרו על טעם כעיקר כמו שלא גזרו על תערובות דמאי עכ"ל. והילכך אם נתערב אפי' מאכל שנאסר כבר ע"י

ב. וז"ל, הרשב"א בתורת הבית [בית ג שער ז צה, ג] והר"ן [עבודה זרה טו, א סוף דיבור ראשון] כתבו שכן דעת בעל התרומה [סימן כח] מדכתב בדין פאנאדא"ש שאפאו עכו"ם שהעיסה אסורה אלמא שיש איסור בפליטת בישולי גויים, א"כ גם הקדרה נאסרה ממה שבלעה מפליטת איסור בישולי גויים. ולפי זה המחבר לעיל שפסק בסעיף ג' כסברת ספר התרומה סתם כדעת המצריכין הכשר, אלא שאי אפשר לומר כן בדעת הטור, שהרי בדין זה כתב [עמוד כ] בשם אביו הרא"ש שלא החמירו בבישולי גויים לאסור פליטתו ובדין פנאדא"ש פסק [סוף עמוד יח] לאיסור כסברת בעל ספר התרומה, וצריך לחלק בין טעם הנבלע באוכל לטעם הנבלע בכלי, וכעין זה חילק הרא"ש בסוף מסכת עבודה זרה ע"ש, עכ"ל הפר"ח. וכ"כ במטה יהונתן, וז"ל, כלים שבשל בהם הגוי כו' ויש אומרים שאינם צריכים כו'. מקשים הא לעיל סימן קי"ב סעיף ו' כתב המחבר גבי אינפנד"ה שאפה עובד כוכבים שאסור אף דליכא אלא בלוע, ואם כן מוכח דבלוע אסור בבישולי עובד כוכבים, ולא הביא שום חילוק בזה. ולכאורה יש לומר דלא דמי לדלעיל, דהתם איכא בלוע של התבשיל בפת עצמו וכהאי גוונא הוא דאיכא למיחש, מה שאין כן היכא דליכא בלוע אלא בקדירה, אם כן התבשיל שנתבשל אחר כך בקדירה זו ליכא אלא בלוע מן הבלוע, וכולי האי לא גזרו משום בישול עובד כוכבים. אכן הטור בסימן זה [עמוד יט] שכולל דין בלוע בתבשיל עצמו ובלוע בקדירה בחדא מחתא, משמע דלית ליה חילוק זה. עכ"ד.

וגם הגר"א בביאורו (סימן קיג ס"ק ח) כתב וכן ירקות כו'. ר"ל אף על גב שאין השומן בעין ולא שייך טעם הראשון של תוס' שהוא בעין וז"ש ונבלע כו': ובדרכי תשובה הביא שבספר שרש מיעקב הראשון אות ד' עמד בזה ונותן פנים מסבירות לדברי הגר"א ודלא כהמנח"י, עיין שם באורך.

ובקעת מצאתי ראייה מפורשת מדברי בעה"ת שהוא בעל המימרא לאסור את הפנאדי"ש, ומפורש בדבריו כדברי הגר"א. וז"ל הרב בעל התרומה (סי' כז ד"ה והא דאמרן) פנאדיש של דגים שאפה גוי כיון שהדגים אסורים משום בשולי גוים כמו כן העיסה שמבחוץ אסורה אף על פי דפת התירו וגם השמנונית של דגים הבלוע בה אינו בעין מכל מקום קודם שנבלע בעיסה הוא אסורה ונמצאת העיסה בלועה מאיסור דרבנן עכ"ל.

ונמצא שנחלקו האחרונים בפשט האיסור בירקות שנתבשלו עם בשר שאסרם השו"ע אם הוא מטעם שניכר השומן או משום דאינו סובר לסמוך על ביטול ברוב בבישול גויים. ולפי דברי המנח"י שטעם האיסור הוא דוקא משום שהשומן ניכר בעיסה ובירקות, ולכן אינו בטל, אבל אם אינו ניכר ודאי הוי בטל ברוב. אין לנו עוד ראייה מדברי השו"ע דלא מהני ביטול ברוב בבישול גויים.

וכן משמע שלמד הש"ך בדברי השו"ע (בסו"ס קיג סקכ"א) שכתב על מה

בישולי כנעני תוך מאכל של היתר ואין ניכר בתוכו להפרידו ולהוציא בין שנתערב במינו בין שנתערב בש"מ בין בלח בין ביבש בטל ברוב בעלמא. ואפי' ביצה ועוף שלם ושאר דברים שאין מתבטלין בעלמא בבישול כנעני מתבטל שפיר אפי' בלח ברוב בעלמא, ודווקא שנתערב כבר אבל להרכות עליו ודאי אסור בבישול כנעני כדאיתא לעיל בדברים המתבטלים: והביאו התורת חטאת (כלל עה דין ח) וכן הש"ך (סי' קיב ס"ק כג).

והנה השו"ע (סימן קיג ס"ג) פסק דפנאדי"ש וירקות שנבלע בהם שומן הבשר אסורים באכילה, והרמ"א והש"ך לא העירו כלום, שלפי דברי האו"ה גם בבישול גויים אמרינן ביטול ברוב. ושתיקתם כהודאה לדברי השו"ע דאסר וצ"ע. וכך הקשו כל האחרונים [ויש לציין שקושייתם אינה על שיטת השו"ע אלא על הש"ך והרמ"א שמסכימים לדעת השו"ע].

ובמנח"י (עה כו'), תי' הביאו החו"ד ורע"א דבפנאד"ה השומן ניכר בעין ולא בטיל, וכצ"ל בירקות שכתב המחבר דמיירי שהשומן ניכר, אבל כשאינו ניכר מותר.

אלא שהפמ"ג (סי' קיב ס"ק כג) הקשה על דבריו וז"ל, ומכל מקום קשה מה שכתוב בסימן (ק"יב) [קיג] סעיף ג' ירקות עם בשר אסורים הירקות, והלא בטיל הוא ברוב, וצ"ע. וכוונתו להקשות דבירקות אין השומן ניכר ואפ"ה אסר השו"ע.

בישולי עכו"ם אסורה כל זמן שאין ס'. דהנה ידוע שיטת הרשב"א (ע"ז לג.) דכל כלי שנבלע בו בליעה מועטת של איסור, ודרכו להשתמש בשפע באופן שודאי יש ס' כנגד הבליעה, מותר להשתמש בו לכתחילה. וכן פסק השו"ע (סי' צט ס"ז וסי' קכב ס"ה). וטעם ההיתר ביאר הרשב"א שהוא משום דא"א לבוא לידי נתנת טעם איסור. ואם נימא דאמרינן ביטול ברוב בבישולי גויים, א"כ בקדירה של בליעות ב"ג אשר לעולם יהיה רוב כנגד טעם הבליעות וכמש"כ הרשב"א גבי נטל"פ וכן פסק בשו"ע (סי' קג ס"ב) לכאור' היה לו להתיר לכתחילה להשתמש בהם בלא הכשר כיון שא"א לבוא לידי איסור שהרי לעולם יהיה רוב היתר, ואמאי הצריך השו"ע להכשיר הכלים.

אמנם לפי מש"כ דלהרשב"א והשו"ע אין היתר תערובת ב"ג ובעינין ס' ככל איסורים, מבואר שפיר אמאי צריך להגעילו שהרי יש בו בליעה מרובה ואם ישתמש בו בלא הגעלה יאסר התבשיל שהרי אין בו ס' כנגד דפנות הקדירה [בד"כ] ולא דמי לכלי שיש בו בליעה מועטת דשרי כיון שא"א לבוא לידי איסור, ודו"ק.

ונמצא דמסתימת דברי השו"ע שהעתיק דברי הרשב"א וגם לא כתב היתר ביטול ברוב בב"ג, משמע דאין להקל בתערובת ב"ג כל שאין ס' כנגד האיסור [באופן שכבר נאסר קודם שנתערב]. וכן נקטו

שכתב השו"ע שצריך להכשיר את הכלים שנתבשל בהם מאכלי גויים וז"ל, ואם נתבשלה בהן בדיעבד ויש רוב בתבשיל שרי דבישולי עובדי כוכבים בטלים ברוב כדלעיל סי' קי"ב ס"ק כ"ג וע"ל סימן קטו ס"ק יז.

מוכיח ששיטת השו"ע דלא אמרינן ביטול ברוב בבישולי גויים

1. **אולם** הש"ך ציין לעיין לקמן בסי' קטו סקי"ז ושם כתב בדעת הרשב"א דב"ג הוי כשאר איסורים ובמקום שנתערב בהיתר בעינן ס' כנגדו. והרמ"א ס"ל כאו"ה דב"ג בטל ברוב ומ"מ מודה בגבינת עכו"ם דבעי ס' כיון שיש בו חשש איסור דאורייתא. עכת"ד. וא"כ מש"כ הש"ך בסי' קיג דבטל ברוב אינו אלא לפי שיטת הרמ"א אבל לפי הרשב"א אינו כן ולא סגי ברוב, אלא צריך ס' ככל האיסורים. [וכן מצדד הכנה"ג (סי' צט סקע"ו) בשיטת הרשב"א.]

והב"י הביא דעת הרשב"א ופסק כמותו, ולא הזכיר כלל שיטה הסוברת שבישול עכו"ם בטל ברוב בלי ששים. והשיטה השניה שהביא השו"ע דלא בעי הכשר אינו משום ביטול ברוב אלא משום דלא גזרו על בליעות כלים כמש"כ הרא"ה הביאו הב"י.

2. **עוד** יש להוכיח בראיה ברורה דלשיטת השו"ע תערובת

להלכה המהרשד"ם ופר"ח (סי' צט יז)^א וסי' קיג סקכ"ה) והגר"א סוס"י קיג.

לשיטתו אין לאסור בדיעבד ואפשר לסמוך על שיטת הרא"ה דאין בבליעות משום חתנות בדיעבד, וכ"ש אם היה בבית ישראל דהר"א לא אסר ב"ג בבית ישראל וכ"ש אם היה בשפחות^ד). מיהו לכתחילה ראוי להחמיר ולהכשירו.

לענין מעשה

אכן כל זה אם משתמש בכלי הבלוע מב"ג ממש אבל כשאוכל במסעדה וכדו' המקפידים על ב"ג כשיטת הרמ"א

1. בבליעות כלים, אם בישל ישראל בכלי שבלוע מבליעות של בישולי גויים יש להתיר בדיעבד, והגם שמרן פסק בסתם להכשיר הכלים, אמנם לא כתב בהדיא שאסור בדיעבד. ויתכן שגם

ג. וז"ל, ודע שנחלקו המפרשים בזה שיש מהם שסבורין דכל איסורין דרבנן שאין להם עיקר מן התורה כגון גבינה של נכרים ובישולי נכרים דינן כתרומת חוצה לארץ שמותר לבטלם ברוב ולאוכלם. וקצת מפרשים אחרים חלוקין בזה וסבורין שדוקא בתרומת חוצה לארץ הוא שהקלו יותר משאר איסורין ואין למדין הימנו לבטל לכתחילה בשאר איסורין או דסגי ברובא, אלא לכתחילה אין מערבין אותם כדי לבטלם וצריך ששים בביטולם כשאר איסורין של דבריהם וכמו שכתב הרשב"א לשם וכדף ק"ח [בית ד שער א יז, ג], וסברא זו עיקר.

ד. וז"ל השיורי ברכה (יו"ד סי' קיג ס"ק יח), בשלה שפחת ישראל לחולה בשבת ועד שלא הוכשר הכלי בשלו בו, יראה ברור שמותר התבשיל, וטעמא, דהנה הרא"ה אית ליה בכה"ג שהתבשיל מותר ואין בו משום בישולי גויים. וגם הכלי. וכן פסק הרב המפה סוף סימן קי"ג. ובעיקר הכשר הכלים מבש"ג הוא מחלקת, אלא דמרן (כאן) פסק וסתם כדעת המצריכין. אבל יש מהאחרונים פסקו להקל. ועיין כנה"ג הגב"י סוף סימן קי"ג. וגם ידוע המחלקת שיש בשפחות שלנו, ואפילו למה שאנו תופסין עיקר ההתר למלאכת שבת. גם ידוע המחלקת שיש בבישול גוי בבית ישראל. ועיין כנה"ג שם. הנה כי כן, בכל כה"ג בדיעבד בשלו, פשיטא מילתא דשרי התבשיל. ואף דלמ"ש הכנסת שם הבב"י אות ח'. ועש"ב. וכבר היה נראה להתיר הכלי נמי מבלי הכשר, מחמת כל הטעמים הנזכרים, מיהו לכתחילה ראוי למיחש לחומרא ולהכשירו. מוריני הרב בתי כהונה בחידושי דינים כ"י. עכ"ל השי"ב.

ובכנסת הגדולה (שם הגב"י) וז"ל, וברור הוא דלא כתב הרב דברי רבינו המחבר אלא לכלים שנאסרו מב"ג שאינה שפחה ונתבשל בבית הגוי, אבל אם נתבשל בבית ישראל לדעת הרב א"צ להכשר, דבדיעבד שרי כמ"ש באות י"ז. והרש"ך הביין דדין הרב הוא אפילו לכשנתבשל בבית ישראל, ונדחק עצמו בדברי הרב לו' דס"ל כמ"ש הגהות או"ה שבסוף הספר, דאעפ"י שבישלה בבית ישראל אם בישלה לעצמה גרע טפי, דכל שבישלה לעצמה אין רגילות כלל שא' מבני הבית יחתה, וכתב הפרישה דג"פ לאו דוקא, ועיין במ"ש בסי' קכ"א. אבל הא"ו בכלל מ"ג פסק כהרא"ש, דכל תבשיל שנאסר משום ב"ב מותר הכלי מיד לכתחילה ואפילו של חרס, וכ"פ הרדב"ז במודפסות סי' מ"ז, וכ"נ דעת הרשד"ם ח"ד, אלא דנראה מדבריהם דלכתחילה מיחש חייש לסברת הרשב"א.

ולגבי משרתים בזה"ז עיין בספר שו"ת רב פעלים ח"ד חאו"ד סימן ו' שמביא כמה וכמה פוסקים שמתירים במשרת גויים שאין קנוים לנו כי אם נשכרים לנו, כיון דהוא מבשל בבית ישראל, ורק בתנאי שיהיה ישראל יוצא ובא שם בבית התבשיל כדי שלא תשים דבר איסור תוך תבשיל, וגם שיהיה ישראל אחד מבני הבית מחתה באש וכו', ובפרט כשהוא שעת הדחק שאי אפשר שתבשל אשתו בעצמה, יעו"ש. ובשו"ת מנחת יצחק חלק ד' סימן ס"ב שכותב ג"כ לצרף השיטה דס"ל דכשהפועלים המה שכירים של

האוכל לשיטתו מותר לאכלו. והגם שהשו"ע לא סבר כן כדמוכח לעיל, מ"מ בהצטרף צירופים אחרים יש להתיר לאכלו¹ [בית ישראל, שפחות, שיטת הרמ"א בב"ג, ושיטת האיסור והיתר].

אכן יש לעיין אם מותר לבשל לכתחילה בשמן שיש בו ב"ג שהרי יסוד

ההיתר כאן הוא שיטת האו"ה שסומכים על ביטול ברוב והוא עצמו כתב שאין לעשות כן לכתחילה, אולם גם בזה יש להקל כיון שהבליעות של טעם העוף בשמן הרי בטלים ברוב השמן וכיון שכבר בטלו אין איסור להשתמש בהם [לפי האו"ה שסומכים על ביטול ברוב].

והישראל מדליק האש הגם שאין להקל לסמוך על שיטת הרמ"א לכתחילה, אבל בהצטרף כל השיטות הנ"ל [הרא"ה, בית ישראל ר"א, שפחות ישראל רמב"ן, ושיטת הרמ"א בב"ג] יש להקל אף לכתחילה לישראל לבשל בכלים אלו בלי להכשירם תחילה.

2. בבליעות טעם ממש - אם בישראל אוכל בשמן שיש בו טעם של ב"ג וממילא הטעם נבלע באוכל יש להתיר בדיעבד, אע"פ שבכה"ג גם להרא"ה יש לאסור מ"מ שיטת האיסור והיתר להתיר ע"י ביטול ברוב, וכיון שהשמן הנבלע באוכל בטל ברוב

הישראל דאין בזה משום בשולי עכו"ם, ומציין להשר"ח פאת השדה אספ"ד מע' בישולי עכו"ם סי' א' שכותב שנהגו בזמנינו כוותיה דזאת השיטה. וכי מנהג זה הלכה עיין שם.

ה. וז"ל השיורי ברכה (שם סק"י), הוה עובדא בשפחת ישראל שהטילה לתוך קדירה של תבשיל שעל גבי האור, ב' ביצים בקליפותיהם להתבשל, והקדירה הניחתה יהודית עם התבשיל על גבי האור להתבשל. הנה הגם דבהנחת ישראל סגי, אף על גב שהגוי הגיס וסייע בתבשיל, והוי גומרו ביד גוי. מ"מ היה מקום לחלק דהתם שאני, שהניח הקדירה והתבשיל עצמו שמתבשל, והוא כדי להפקיע בשול גוי, כמ"ש ז"ל, אבל הכא דפנים חדשות באו לכאן, שכשהניחה היהודית לא היו שם הבצים לא יועיל הנחת הקדירה. ומ"מ יש להתיר התבשיל בפשיטות, כשיש בו רוב בעלמא, דלבשולי גוים לבטל לא בעי ששים לדעת רוב האחרונים, וכמתבאר מדברי הרב המפה סימן קי"ב (סע' יד) וקט"ו והמפרשים. ועיין כנה"ג סימן צ"ט אות ל"ז, וסימן קי"ב הגהת ב"י אות מ"ב, וסימן קי"ג הבי"י אות ע"ו. ואולם לפי דעת הרשד"ם י"ד סימן מ"א, נראה דבעי ששים, והוא יחיד בדבר. וכל שכן דאיכא למימר דלאו דוקא, כמו שיראה המעיין, ולחומרא אמרינן דלא דק. ואי נמי דוקא, והיה גם כן מחלקת שקול, דהשתא הוי ספיקא דדינא, הא קי"ל בבישולי גוים ספקם להקל, דהוי דרבנן. וכבר הסכימו רוב האחרונים, וסוגיין דעלמא הכי אזלא, דפלוגתא דרבוותא ספק מיקרי. ומצורף לזה, לחשש ס' הרשד"ם מצטרפת סברת האומר (סע' ד) דיש להקל בשפחות שלנו, מטעם דלא שייך בהו חתנות. ומה גם דלמ"ד (מובא בבדק הבית בריש הסימן) בישראל גוי בבית ישראל אינו בכלל איסור בישולי גוים, כנודע. והנה כי כן יש להתיר בפשיטות ברוב בעלמא. וכל שכן אם הגיס ישראל, דהוי גומרו ביד ישראל. ואולם מטעם היות הביצים בקליפתם, דלדעת הרשב"א בתשו' (ח"א סי' מו ותקטז) נראה דלא פלגי, ומאי דפלגי מיא דביעי הוא. ועיין כנה"ג סימן צ"ה הבי"י אות ל"ג. לא אתינן עלה, לפי הסכמת הפרי חדש סימן פ"ו ס"ק י"ב. ומצורף חומרת הרב המפה שם (סע' ו). אך ברוב, ברור להתיר. שוב ראיתי להפרי חדש סימן צ"ט ס"ק י"ז, הכריע כסברת האומר דאפילו בבישולי גוים בעי ששים. ומ"מ מידי פלוגתא לא נפקא. ודברי מרן לא מכרעו. ובנ"ד יש להקל בפשיטות. מורינו הרב בתי כהונה בחידושי דינים כ"י. עכ"ל השו"ב.

[וכ"כ הב"ח שם] וכמש"כ הר"ן (ע"ז לג, ב) ובשו"ע (סי' פד סי"ג) ובט"ז (שם ס"ק ח.) וע"ע בסי' קלז ס"ב ובט"ז שם.

ועוד דיש ספק ביטול דאולי ליכא בעין כלל, ואת"ל דאיכא דילמא לא ידבק בעוף שמבשל עתה, ובספק ביטול מותר לכתחילה וכמש"כ התה"ד סי' קעא [הובא בש"ך סי' צב סק"ח].

העולה לדינא, דדין ביטול ברוב בב"ג שני במחלוקת ראשונים ואחרונים. וגדולי רבני אשכנז הכריעו להקל בזה (או"ה ת"ח וש"ך). אכן לבני ספרד יש להקל רק אם נעשה כן בבית ישראל. ולכן כל המסעדות אשר בבעלות ישראל אין לחוש לבליעות של בישול עכו"ם. [וספרדי האוכל במסעדה וכדו' יבקש מישראל להניח האוכל על האש. וגם בשמחות וכדו' יכול בעל השמחה לבקש מהממונים לסדר שיניח ישראל הקדירה על האש (וההוספה שצריך לשלם עבור זה שמעתי שהוא בערך מאתיים דולר). ואין לחוש לבליעות הכלים].

ולא נותר לנו עוד אלא לדון שלפעמים בטיגון בשמן עמוק יש חתיכות בעין מהבישול הקודם, וכשמבשל הישראל עתה את העוף שלו חתיכות מהאיסור מתדבקים אל העוף שלו ונמצא שאוכל חתיכות של ב"ג. אמנם אפשר דכיון שאינו ידוע מקומם נחשבים כתערובת ובטלים ברוב חתיכות הכשרות, ומ"מ יש לדון איך מותר לעשות כן לכתחילה ולטגן במקום שיבוא לידי ביטול איסור.

והנה לענין מבטלין איסור לכתחילה מבואר לכאורה בשו"ע (סי' צט ס"ז וס"י קכב ס"ה). שבדרך בישול אין להחמיר שהרי כתב שכל כלי שיש בו מעט בליעות איסור ודרך תשמישו בשפע מותר לבשל בו, וטעם ההיתר ביאר הרשב"א דהוא משום דא"א לבוא לידי נתינת טעם איסור. וקשה שהרי הוא מבטל איסור לכתחילה, וצ"ל שכיון שכל כוונתו היא רק לבשל האוכל ולא להכניס את הבליעות לתוכו והדבר נעשה ממילא וכל שאינו מכין לבטל האיסור מותר.



בענין תפרים נמסים אם הם חוצצים

הרב אשר בן-שמחון

מח"ס בית הסתרים וקונטרס אגרה בקציר, ישיבת שיח חיים (גרייט נק)

מסתמא החוט הוא הדוק ואינו רפוי, וכמו חץ וקוץ התחוב בבשר שחוצץ כל היכא שנראה מבחוץ^א, וממילא חסר ביאת מים במקום החיבור של התפרים בשפת העליון של הבשר.

ועי' עוד בבדי השלחן (שם), שכתב דלגבי תפרים הנעשים מחומרים שנבלעים ונמסים, כיון שאינם עתידים להיות ניטלים משם ממילא נחשב למיעוט שאינו מקפיד ואינו חוצץ. ואף שבעצם רוצה בהסרתם, מ"מ אינו חוצץ, דהוי כגלד שעל המכה דנחשב לאינו מקפיד אע"ג דאילו לא היה יוצא מאיליו היתה מסירתו.

דעת הגרש"ז אויערבאך זצ"ל

ובספר מראה כהן (בסוף הספר), הביא ששאלו להגרש"ז אויערבאך

נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סי' קצח סעיף יא), חץ או קוץ התחוב בבשר אם נראה מבחוץ חוצץ ואם אינו נראה אינו חוצץ, ע"כ. ובבית יוסף הביא מהרא"ש דהא 'דנראה מבחוץ חוצץ' הוא מפני שא"א שלא יהיה מקצתו מונח על בשר העור מבחוץ, והוה ליה מיעוט המקפיד שהרי האדם מקפיד להסיר החץ או קוץ מגופו^א.

והנה נסתפקו הפוסקים לגבי תפרים שתופר הרופא במקום החתך כדי לקרב העור, האם הם רפויים מספיק כדי ליתן למים להיכנס תחתיהן. ובספר בדי השלחן (שם סעיף כג ד"ה באגד) כתב שיש להחמיר ולא לטבול בעוד שהם על גופה. ובקובץ תשובות (חלק א סימן פח) כתב הרב אלישיב זצ"ל, שאף שהתפרים נראים רפויים והמים נכנסים תחתיהן מ"מ במקום הכנסת המחט עם החוט

א. וכל זה אם הוא נראה מבחוץ, אבל אם אינו נראה מבחוץ אלא הוי שקוע בבשר אינו חוצץ, שלא נאמרה בטבילה ורחץ בשרו במים אלא בשר העור החיצוני ולא על הפנימי, שאפילו ראוי לביאת מים לא בעינן גביה רק בבית הסתרים, עי' לבוש סעיף יא.

ב. ובבדי השלחן בסוף הספר במלואים הוסיף ששאל רופאה על זה ואמרה לו שראתה תחת המיקרוסקופ את התפירה והמציאות הוא שהעור לא נמשך עם התפירה, והביא טעם לדבר. אכן למעשה נראה שקשה לסמוך על זה.

בצלאל רנשבורג (סימן כג-לה) מובא תשובה בענין אשה שחשו הרופאים לסכנה ויעצו לה להניח רטיה שנופל מעצמו וא"א להסירו מהגוף בלי כאב גדול, ושאלה לחכמים אם רשאה לטבול עם הרטיה הזו, ונפל פלפול עצום בין חכמי הדור, ושם נעתק כל התשובות כפי סדרן. ושלחו להרב אלעזר פלעקלש בעל תשובה מאהבה (שם סימן כה) על ענין רטיה זו, והוא השיב להם דחלילה להקל לטבול עם הרטיה כי כבר נפסק דרטיה שעל המכה חוצצת, ושאלו שנית (שם סימן כו), דאמאי חוצץ הרי אין לה דעת להסירו וא"א במציאות להסירו והוי כמו אשה שיש לה קולטנית בראשה (רמ"א סעיף ו), ואף שמשנה מפורשת היא שרטיה שעל המכה חוצץ מ"מ יש לחלק דהכא לא שייך במציאות להסירו, והשיב שאין להקל (שם סימן כז), ואחר כן שלחו עוד וזרוזו אותו להתיר (שם סימן כח), ובעל תשובה מאהבה הביא כמה צדדים להתיר (שם סימן כט) עד שלבסוף חזר על כל הצדדים (שם סימן ל) וז"ל, ואני על מקומי כאשר כתבתי בדברות הראשונות, אין מקום להקל וכו', כללו של דבר המשנה לא זזה ממקומה שנקטה רטיה סתם, ותמיד מקפדת, ואם גדולי הדור יקילו בזה, המה רשאים, ולא אני, עכ"ל, הרי

זע"ל לגבי תפריס הנ"ל, והשיב ע"ז וז"ל, בענין תפירות נמסות הואיל ואין דעתו להתיר וגם אינו יכול, אע"ג שרוצה בהמסתם ושלא יהיו עוד על גופו, מ"מ שפיר חשיב כבטיל לגבי הגוף, נוסף לזה הרי עכשיו רוצה באמת שיהיה על גופה ולא ימסו מאליהם לפני הזמן לכן אין זו חציצה, ואף שברטיה יש שמחמירים היינו ברטיה שתפול מגופו כמו שהיא ולא כשימס מאליו והיו כלא היו והאדם אינו מטפל כלל בזה, עכ"ל.

ודבריו צריכים ביאור, דמאי שנא תפריס אלו מרטיה שעל המכה שא"א להסירו, שהרי טעמא דרטיה חוצצת היינו משום שהוי לרפואה, ונקטו הפוסקים שכל דבר שהוא לרפואה חוצץ וכשיטת החכמת אדם.^ג

ואפילו את"ל שדבר שהוא לרפואה לא הוי קפידא מ"מ עדיין הוי מקפיד מצד שסופו להסירו, ואף שא"א להסירו ורק נופל מאליו אחר זמן רב מ"מ אין לומר שזה נחשב כלעולם אינה מקפדת^ד, דאי נימא שתי סברות הללו יחד א"כ נפסיד משנה מפורשת דרטיה שעל המכה חוצצת (מקוואות פ"ט מ"ב), ועי' בשו"ת כתב סופר (סימן צא) שלא רצה להקל ע"י שתי סברות הללו משום שכבר פסקו ג' גדולי הדור לחומרא, דהנה בשו"ת רבינו

ג. בינת אדם סימן יב, שדבר שלרפואה ודאי מקפדת ורצונה להסיר רק שאינה יכולה, ע"ש.

ד. וכשיטת הזכרון יוסף (סימן י) דכל שמקפדת לעת קצוב לאו קפידא הוא.

שמצטערט להסירו עתה, שהרי התפירות הם באים מחוץ דומיא דחץ וקוץ.

אלא שיש לומר שהתפירות יותר דומים לגלד, שהרי אין להם שום קיום חוץ לגוף כיון שהם נמסים לתוך הגוף או שנעלם באוויר וממילא נחשב בטל להגוף, משא"כ לגבי רטיה וכ"ש חץ וקוץ, דהתם כשנופל ודאי שיש לה קיום חוץ לגוף ולכן אינו דומה לגלד כלל. ונראה שמכח זה התיר הגרש"ז דכתב 'שפיר חשיב כבטיל לגבי הגוף', וכוונתו משום שדומיא לגלד וממילא ל"ה בגדר מקפיד לפעמים אף שלא יהא מונח עליה לעולם.

ונוסף לזה כתב 'עכשיו רוצה באמת שיהיה על גופה', והיינו משום שר"ל שברפואה אין משום קפידה. וצריך לב' סברות הללו, חד דאינו מקפיד עתה (משום שהי' לרפואה)^(ה), ועוד שאינו מקפיד לפעמים (משום שדומה לגלד).

דעת הגר"ש ואזנר זצ"ל

ועוד הביא בעל ספר מראה כהן שנשאלה שאלה זו גם להגר"ש ואזנר זצ"ל, והשיב באופן אחר וז"ל, לרטיה ב' ריעותות, שהוא דרך כלל על שטח ניכר

שלא רצה להקל על דבר זה דא"כ נפסיד משנה מפורשת דרטיה חוצצת. וכן שלחו לעוד ג' מגדולי הדור, וכל הגדולים הסכימו עמו. ונראה שכוונתו הוא שאף שהרטיה לעולם אינו יוצא, מ"מ עדיין הוי חציצה משום שאינה רוצה בקיומו ומקפדת מצד זה עכשיו, ומצד ההסרה בלבד אה"נ שנחשב לאינו מקפיד. ולכאורה לגבי תפרים נמי צריך לצרף איזה סברא לומר שכיון שנמס לזמן קצוב ממילא לא הוי כמקפדת עכשיו, וצ"ע.

והנה בחידושי הרמב"ן (נדה דף יז.) כתב וז"ל, וגלד שעל המכה נמי (דאינו חוצץ) משום האי טעמא הוא, דלא עביר איניש לקלף גלד מכתו משום דקשה למכה עד דיביש ומקליף מנפשיה, עכ"ל. והיינו שאין אדם מקפיד להסיר הגלד שע"ג המכה כיון דקשה להמכה, אלא דרכו להמתין עד שמתייבש ונופל מאליו. וה"נ נראה שכוונתו שהתפירות הנמסות הם כמו גלד שעל המכה דבטל לגוף.

אך כתב הסדרי טהרה (ס"ק כו), דחץ וקוץ אינו דומה לגלד שעל המכה ואין להתיר אף שמצטער להסירו, והוא משום דאפשר לחלק דחץ וקוץ הוי דבר שמבחוץ אבל גלד הוא בא מהגוף, ע"ש. וא"כ ה"נ י"ל דאין להתיר משום

ה. וניצל מהא דרטיה שעל המכה חוצצת, דמהתם למדנו שא"א לאחוז בהיתר של רפואה אינו מקפיד וגם דבר שנופל מאליו אינו מקפיד דא"כ נראין בזה כאוחז החבל בתריץ ראשין, דאיכא משנה מפורשת דרטיה חוצצת ואין לחלק בין רטיה לרטיה, וכאן אין ההיתר משום שא"א להסירו אלא משום שדומה לגלד ואין לו שום קיום אלא על הגוף בלבד.

ונראה מדבריו שר"ל דהא דדבר שהוא לרפואה חוצץ היינו דוקא בדבר שחוצץ בשטח ניכר וגם מפריע¹ לה דומיא דרטיה, אבל הכא התפירה חוצצת בשטח קטן מאד, וכמבואר לעיל שרק מקום החיבור של התפירה בשפת העליון של הבשר חסר ביאת מים, ודומיא לחץ וקוץ. ועוד דיהיה נמס ולא מפריע ובדיוק כמו שכתב, ולכן באמת אינה מקפדת². (גם עי' בשו"ת שבט הלוי ח"ה סימן קיז).

היוצא מכל האמור:

- א. אשה** שיש לה מכה ועשו לה תפרים הנעשים מחומרים שנבלעים ונמסים, אינו חוצץ.
- ב. אך** אם אינו נמס מאליו אלא שאי אפשר להסירו אלא על ידי רופא, אז חוצץ שהרי כיון שאינו נמס מאליו לכן אינו בטל להגוף וממילא מקפדת לפעמים, דהיא מקפדת בשעת ההסרה³.
- ג. יש** שכתבו לגבי דבק הרופאים לאיחוי פצע, שדינו כתפרים נמסות ואינו חוצץ דא"א להסירו ונופל מאליו. אכן לפי כל הנ"ל נמצא שלדבק יש תרתי

וגם לא נמס מאליו. אבל תפירות בחלק החוצץ הוא כ"פ רק שטח קטן מאד דהיינו מה שמונח החוט על הגוף במקום שיוצא מן הבשר, וגם זה נמס מאליו ועי"ז לא מקפדת, ומובן בתנאי שהתפירה הזאת לא מפריע לה שאז ודאי מקפדת, עכ"ל. ומבואר שהתיר משום שתפירה נחשבת לאינו מקפיד, וכבר הקשנו לעיל דכל דבר שלרפואה חוצץ. ועוד שהרי סופם לצאת ולכן הוי גם מקפיד לפעמים.

אולם עי' בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סי' צח אות ח) דשם מבואר שס"ל להגר"ש ואזנר זצ"ל כשיטת הזכרון יוסף דרק אם אפשר שיוזמן לה הסרה בכל עת אז יש חיסרון דמקפיד לפעמים, והכא כיון שא"א להסירם אלא דהתפרים נמסים מאליהם, ממילא יש להקל מצד זה. ועדיין קשה שהרי סוף סוף הרי זה דבר שלרפואה ובעצם יש קפידה, דדבר שלרפואה ודאי הוי מקפיד ורצון להסיר רק שאינו יכולה, וכמבואר בחכמת אדם הנ"ל ואין להקל ע"ז דמאי שנא מרטיה שא"א להסירו וא"כ נראין דבריו בזה כאוחז החבל בתרין ראשין כמבואר לעיל.

ו. והיינו שדוקא בזה החמיר החכמת אדם, ועי' בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"א סימן צו ענף ו) שכתב כעין זה וחילק בין סתימות לשאר רפואות.

ז. והיינו דב' טעמים אלו, שהוי רק על שטח קטן, ועוד שהוי נמס מאליו, הם טעמים אמאי אינו מפריע לה בשעת טבילה, וממילא אינה מקפדת עתה.

ח. ועי' בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סימן פז) שהחמיר ע"ז אף בבית הסתרים.

לריעותא, חדא דאינו דומה לגלד שעל המכה שאין קיום חוץ לגוף וממילא הוי בטל לגוף, אלא דומה לרטיה שא"א להסירו ואינו נמס מאליו אלא נופל מאליו ויש לו קיום חוץ לגוף, וממילא אינו בטל לגוף. ועוד שהדבק חוצץ בשטח ניכר, משא"כ בתפרים שרק מקום החיבור בשפת הבשר חסר ביאת מים והוי חציצה בשטח קטן בלבד, וזה לא נחשב למקפיד. ולכך צריך להחמיר בדבק.



בית תלמוד

בענין מצות השמר בגע צרעת ומצות זכירת מעשה מרים

הרב יהושע גרינוואלד

מח"ס שמחת מועד ועוד וחבר בית הוועד לעניני משפט, ליקוואוד

עיקר הלאו

שברור לו שאחד משני פסוקים אלו, הוי ציווי מיוחד על לה"ר, ומסתפק איזה מהם הוא ציווי מיוחד לזה, ולכן כתב "לא תעשה גמור או לאו הבא מכלל עשה".

והנה הח"ח בפתיחה, מנה זאת בחשבון הלאוין שלו, ואע"פ שאינו ברור שבאמת לאו גמור הוא על סיפור לה"ר, משום דעכ"פ אפשר שנחשב ללאו, ואע"פ שיתכן שאינו. וכעין זה, כתב הוא עצמו בבאר מים חיים, דמטעם אחר אינו ברור דלאו גמור הוא, ומ"מ מנאו, משום דמ"מ, אפשר דהוי לאו גמור. וה"ה לענין זה, נראה שמודה הח"ח, שמתוך דברי הרמב"ן משמע, שרק אחד משניהם הוי ציווי מיוחד על זה, או הפסוק השמר בגע הצרעת וגו', או הפסוק זכור את אשר עשה .. למרים, ומ"מ מנה הח"ח שניהם בחשבון שלו, שעובר מי שמספר לה"ר, מכיון שיש צד לומר שיש שני ציווים א).

כתוב (דברים כד ח), השמר בגע הצרעת לשמר מאוד ולעשות, והביא הרמב"ן שם הספרא וז"ל, ופירושה, כי אצלם "השמר בגע הצרעת" מנגע הצרעת, לשמור מאוד שלא תבואך, ולעשות בה ככל אשר יורו אתכם הכהנים, וזכור את אשר עשה ה' אלהיך למרים, שתהא מזכיר זה בפה תמיד, ומכאן נראה, שרבותינו יעשה אותה מצוה, לא ספור ועצה בלבד להנצל מן הנגעים, ואיך יתכן, שלשון הרע שהוא שקול כשפיכות דמים, לא תהי' בו בתורה לא תעשה גמור, או לאו הבא מכלל עשה, אבל בכתוב הזה אזהרה גדולה בו להמנע ממנו ... וזו מצוה מכלל תרי"ג מצות, ושכחה בה"ג וכל המונים אחריו, עכ"ל.

הרי שסובר הרמב"ן, שהתורה מצוה בפסוקים אלו, להמנע מלה"ר, וגם לזכור מעשה מרים. ומבואר מתוך דבריו,

א. ויש להשוות זאת למש"כ ס' מצות השם, אחר שהביא "לאוין להרמב"ן להשלים, וז"ל ואל תתמה

הביא כלל בחשבון התרי"ג, הרי שלכאור להרמב"ם פסוקים אלו, אינם נמנים כלל לציווי על לה"ר, אמנם כך הוא דרכו של הח"ח בפתיחה, להביא כל הצדדים שאפשר שהמספר לה"ר עובר עליו, לפחות לאחד ממוני המצות.

עיקר העשה

הח"ח בפתיחה, הביא שיש איסור דאור שלא לדבר לה"ר הנלמד מן העשה לזכור מעשה מרים. הרי שנקט כדברי הרמב"ן שהמצוה באמת ענינו לענין לה"ר. ולפי הנראה זהו העיקר עשה שיש במי שמדבר לה"ר, המובא בס' ח"ח. והנה הח"ח הביא מקור לדבריו מדברי הרמב"ן והרמב"ם והסמ"ג, ובאמת מצינו בעוד פוסקים שסוברים כן, הלא המה רבינו בחיי (פ' כי תצא), ומהרי"ל (הל' עשרת ימי תשובה), ומגן אברהם (סי' ס'), ובאר היטב (או"ח סי' ס'), ושלחן ערוך הרב (שם).

אמנם מאידך גיסא, מצינו חולקים, שהרי הר"ש משאנץ והראב"ד (על התו"כ), ופירוש הרא"ש (עה"ת), ודעת זקנים מבעלי התוס', וחזקוני, ורשב"ם (בפירושו עה"ת), כולם פירשו דקאי האי

ובאמת אפי' נימא שלפי הרמב"ן, ליכא בהני שני פסוקים שני איסורים ללה"ר, רק אחד, מ"מ מצינו לאחד מן הראשונים, שכתב ששניהם באים לאסור לה"ר, הלא הוא המהרי"ל (בהל' עשרת ימי תשובה), וז"ל, וע"כ במאוד מאוד יזהר האדם בלה"ר שלא לספר, הלא עבירה גדולה היא כאחד ראשי עבירות דע"א גילוי עריות ושפיכות דמים, ויש בה לאו ועשה, דכתיב השמר בנגע הצרעת [וגו'] ר"ל השמר מלה"ר המביא לידי צרעת. וכ"ת מנלן דזההיר כאן על לה"ר הלא על שבע עבירות נגעים באים, י"ל משום דסמיק ל' זכור את אשר עשה ה' אלקיך למרים וגו' והיא לקתה בצרעת על שספרה לה"ר באחי' מרע"ה וכו', עכ"ל.

גם נראה, שמודה הח"ח שלדעת הרמב"ם, אין זה נמנה ללאו ללה"ר, שהרי להרמב"ם אין הכרח כלל לומר שאפי' אחד משניהם הוי לאו מיוחד ללה"ר, שהרי הוא סובר דלאו דלא תלך רכיל כולל שלא לספר לה"ר נמי, והרמב"ם בספר המצוות, הזכיר שהשמר בנגע הצרעת, בא ללמד שלא לקצות הבהרת, ולא הזכיר שהוא אזהרה ללה"ר, ופסוק זכור את אשר עשה .. למרים, לא

הלא הרמב"ן לא הי' צריך להשלים אלא ל"ד לאוין ויש כאן ג' לאוין יותר, כי הרמב"ן מסופק בקצת מהן בספקותיו, וסמך עצמו על המעיין איזה יכשר בעיניו יבחר, עכ"ל, ונראה דה"נ לענין חשבון מצוות אלו הי' מסופק הרמב"ן איזה מהן למנות, ואולי על דרך זה הלך הח"ח שיתכן ששניהם נמנים בחשבון התרי"ג, ואפי' אינם נמנים, מ"מ רואים מהן כוונת התורה, לדעת הרמב"ן.

זכירה לדורות

עוד יש להעיר, שהרמב"ן (סוף פ' כי תצא) עצמו, הוסיף עוד נקודה בחיוב מצוה זו, וכתב שנכלל במצוה שנצטוונו להודיעו לבנינו ולספר בו לדורות, כדי שתהא אזהרת לה"ר שומה בפיהם, עיי"ש. ורבינו הח"ח בסוף ס' זכור למרים הוסיף על דבריו וז"ל הורה לנו בזה, שמלבד שכל אחד ואחד מחויב להזהר בעצמו מלה"ר ורכילות ושאר דיבורים אסורים, עוד מחויב להודיע לבניו, ולספר בו לדורות גדל הגנות של עון זה, עכ"ל. ולכאור' נראה על פי זה, שלדעת הרמב"ן יש חיוב חינוך מדינא דאור' לחנך בניו לשמור מלה"ר.

צרעת בזמנינו

הנה אין אנו רואים בזמנינו בני אדם מוכים בצרעת, וכפשוטו, קשה לומר שאין אף אחד שנכשל בלה"ר. ובודאי, שאין אנו יודעים השיעור של כמה לה"ר יעבור אדם עד שיבא עליו צרעת, ומ"מ הלא דבר הוא, שאין אף אחד שרואים שהוא מוכה בנגעים. ובאמת מצינו בתפארת ישראל (בהקדמתו למס' נגעים, מראה כהן אות ט"ל) שעמד בזה, וכתב, וז"ל, ומימי תמהתי למה אין נוהגין כן בזה"ז, וזכרתי ימים מקדם שבילדותי הצעתי תמיהתי זו לפני הגאון הגדול מה' עקיבא איגר צוק"ל והשבני

עשה על צרעת עצמה, ולפי דעתם, לכאור' אין עשה כלל הנלמד מפסוק זה לענין לה"ר. וגם לפי הערוך השלחן (או"ח סי' ס') שכתב שכיון שבזה"ז שאין לנו צרעת לכן לא שייך לנו העשה של זכירת מעשה מרים, נמי נמצא, שעכ"פ בזה"ז, ליכא לנו עשה זו לענין לה"ר. ועל פי זה נראה, שאלו האומרים זכירת מעשה מרים בכל יום, יש להם לכוין לקיים המצוה רק אם לפי האמת ההלכה היא כדיעות ששייך המצוה בזמנינו.

גדר זמן חיוב זה

הנה לפי הרמב"ן יש מצוה דאור' לזכור בפה תמיד מעשה מרים כדי שלא נבוא לחטוא בחטא לה"ר. ויש לעיין מהו הכוונה לזכורו תמיד, האם הכוונה לזכורו פעם אחת בכל יום ויום, או אולי יותר או פחות מזה. ומצינו שנחלקו בזה האחרונים, ויש לנו להעתיק תמצית דבריהם. בס' מנחת חינוך (במצות שהוסיף הרמב"ן מצוה ז') וח"ח (בתחילת ספרו זכור למרים) כתבו שהמצוה חלה עליו כשיש לו נסיון של לה"ר אז יש לו לחזק עצמו ע"י זכירת מעשה מרים. אכן דעת החרדים (פי"ב סכ"ג), ודעת השל"ה (יומא אות ר'), ומקור חיים (סי' א', ב'), ושלחן שלמה (או"ח סי' ס'), וחדיד"א (ציפורן שמיר סי' א') שהוא חיוב להזכירו פעם אחת בכל יום. גם יש דיעות (מג"א ומחצית השקל או"ח סי' ס'), שהחיוב זכירה הוא אחת בשנה כמו שמצינו בזכירת מחיית עמלק.

בַּעֲוֹנוֹתֵינוּ הָרַבִּים, שְׁאִין לָנוּ לֹא מִקְדָּשׁ
וְלֹא קְרִבְנוֹת וְלֹא כֹהֵן מְטַהֵר, אִם הָיָה
הַקָּדוֹשׁ בְּרוּךְ הוּא מֵבִיא אֶת הַנִּגְעִים עַל
גּוֹפּוֹ, הָיָה נִשְׁאָר בְּטֻמְאַתּוֹ לְעַד, וְלֹא הָיָה
אֶפְשָׁר לוֹ לְהִנָּקוּת מִזֶּה, עַל כֵּן נִשְׁאָרָה
טֻמְאַת הַנֶּגַע שָׂבָא עַל יְדֵי חֲטָא זֶה דְּבוּקָה
רַק בְּנִפְשׁוֹ וְאִין בּוֹלְטֵת עַל גּוֹפּוֹ מִבְּחוּץ^א.
וְזֶהוּ פְּנוֹת הַמִּדְרָשׁ [הוֹבָא בְּיִלְקוּט פְּרִשְׁת
מִצְרַע בִּשְׁם ר' יִנְאִין] "שִׁמְר פִּי וּלְשׁוֹנוֹ
שִׁמְר מִצְרוֹת נִפְשׁוֹ", מִצְרַעַת נִפְשׁוֹ, כִּי
הַנֶּגַע וְהַצְרַעַת דְּבוּקָה בְּנִפְשׁוֹ, עַכ"ל.
וְהַח"ח הוֹסִיף, שֶׁאֵע"פ שִׁצְרַעַת אִינוּ
בְּנִמְצָא בַּזֶּה"ז עַל הַגּוֹף, מ"מ בְּאִמַּת גְּרוּע
יֹתֵר, שֶׁהוּא נִשְׁאָר עַל נִשְׁמַתּוֹ וִישְׁאָר
מְנוּגַע לְנִצָּח נִצְחִים, אִם לֹא יִתֵּקֵן חֲטָאוֹ
בַּזֶּה הָעוֹלָם.

הלאו והעשה בזמנינו

הִנֵּה אֵינֵינוּ בְּעֶרְוֶךְ הַשְּׁלָחַן (או"ח סי' ס')
שְׂבוּעָה"ז לִיכָא חִיּוּב לְהַזְכִּיר מַעֲשֵׂה
מֵרִים, מִכִּיּוֹן דְּלִיכָא צְרַעַת בְּזִמְנֵינוּ,
וּלְדַבְּרֵינוּ, ה"ה הלאו הַזֶּה לְכָאוּ, לֹא שִׁיךְ
בְּזִמְנֵינוּ. אִמָּנֵם לְפִי הַנִּרְאָה רֹב הָאֲחֵרוֹנִים
נִקְטוּ דְּלֹא כּוֹתִיב, שֶׁהִרִי מְבוֹאֵר בְּאֵר"י
ז"ל, וְשִׁל"ה (מובא בִּמְג"א), וּמִג"א (סי' ס'),
וְהַח"ח, וְעוֹד, דָּגֵם בְּזִמְנֵינוּ שִׁיךְ הַמַּצּוּה.

שֶׁגַם הוּא תִּמָּה עַל דְּבַר זֶה וְשֶׁאִין לוֹ
תִּירוֹץ הַמִּתְקַבֵּל עַל הַדַּעַת וְכו', עִי"ש.

וְעִיין בִּס' טַעֲמָא דְקִרָא (מֵאֵת הַגָּאוֹן ר' חַיִּים
קִינִיבִסְקִי זצ"ל, מֵהַדּוּרָה חֲדָשָׁה, פ' מְצוּרָע)
שֶׁהֵבִיא דְּבָרֵי הַתְּפִאֲרַת יִשְׂרָאֵל הַנִּל"ל,
וְהוֹסִיף שֶׁמִּצְאָה יִישׁוּב לִזֶּה בְּמִדְרָשׁ לְקַח
טוֹב (פ' שְׁמוֹת) וּז"ל, אִמֵּר ר' יוֹחָנָן מִיּוֹם
שֶׁחָרַב בֵּיהֶמ"ק, אִין לָנוּ טַהֲרָה מִמֶּת, וְלֹא
טוֹמָא מִצְרַעַת, עַכ"ל^ב, וְהֵבִיא מֵהִבְיָאוֹר
שֶׁם, שֶׁהוּא מְשׁוּם שֶׁאִין לָנוּ כֹּהֵן מְטַהֵר.
וְהַגְר"ח זצ"ל שֶׁם, מִפְּלִפֵּל עוֹד, שִׁיתִּכֵּן
שֶׁהוּא מְשׁוּם שֶׁאִין אֲנוּ בְּקִיָּאִים בְּמִרְאוֹת
הַנִּגְעִים.

וּבִס"ד, מִצְאָתִי קִדְמוֹנִים, שֶׁכְּתוּבוֹ שְׁנֵי
טַעֲמִים אֵלּוּ, שֶׁהִרְדִּב"ז (עַל
הַרְמַב"ם ה'ל' תְּרוּמוֹת פ"ט ה"ט) כָּתַב דְּכִיּוֹן
שֶׁאִין לָנוּ כֹּהֲנִים מִיּוֹחָסִים לְכֵן אִין לָנוּ
צְרַעַת בַּזֶּה"ז. וּבִס' אֵלֶּה הַמַּצּוּוֹת לְמַהֲרָם
חֲאִגִּיזוּ (סי' קע"ד) אֵינֵינוּ שֶׁאִין אֲנוּ יְכוּלִים
לְפַסּוֹק עַל נִגְעִים בַּזֶּה"ז מְשׁוּם שֶׁאִין אֲנוּ
בְּקִיָּאִים בְּמִרְאוֹת הַנִּגְעִים. וְהֵאֱמַת הִיא,
שֶׁרִבֵּינוּ הַח"ח, כָּבַר כָּתַב טַעֲמִים אֵלּוּ
בְּמִתֵּק לְשׁוֹנוֹ בִּס' שְׁמִירַת הַלְשׁוֹן (שֶׁנֶּר
הַזְכִּירָה פ"ו) וּז"ל וְהִנֵּה כָּל זֶה הָיָה, בְּזִמְנֵן
שֶׁהָיָה הַמִּקְדָּשׁ קָיָם, מִזֶּה שְׁאִין כֵּן עָתִידָהּ,

ב. יש לציין שמבואר מתוך דברי המשנה למלך (פי"א מהל' טומאת צרעת ה"א ד"ה וראיתי) דנקט שיתכן להמצא צרעת בזמנינו. וכן בחזו"א (נגעים סי' י"ג אות י"ז) נראה שנקט כן. אמנם במהרש"ם (ח"ג סי' ר') נקט דלא שייכא צרעת בזמנינו.

ג. ובאמת כעין זה מצינו בדברי הרמב"ן ויקרא (פרק י"ג פסוק מ"ז), והאלשיך ריש פ' תזריע, וס' חמדת הימים (לר' בנימין הלוי מגורי האר"י ז"ל, ח"ב אות נ"ו).

ואפשר לבאר בתלת אנפי, או משום
 דסברי ששייך צרעת בזמנינו, או משום
 דסברי כמו שביאר הח"ח בס' שמירת
 הלשון שאף דליכא צרעת על הגוף
 בזמנינו, מ"מ מגיע צרעת על נשמתו, או
 משום דסברי שאף דלא שייך צרעת
 בזמנינו, מ"מ האיסור הוא שלא לספר
 לה"ר, ורק האופן שהתורה כתבו הוא
 שלא תגיע לידי צרעת, אבל המצוה
 בעיקרו אינו תלוי בנקודה זו.



בענין טוען טענת פתח פתוח במקום שמצא דם

הרב אפרים ביטון

כולל אהל רחל, ליקווד

לילות. וק' זה ק' גם על הרשב"א שחולק על רש"י והר"ח, וסובר דבמצא דם תולין אותו שהוא דם מכה - תוך ד' לילות - דמבואר בהרשב"א דבאמת דם נחשבת להכחשא לטענתו - רק מאחר והוא נאמן מדין שווי' אנפשי' - כמו דאצל שני עדים מאמינים אותם לגמרי על אף שנראה דבר הסותר דבריהם, כמו כן אצל נאמנות של שוויא אנפשיה מאחר ויש במה לתלות הדם על אף שהוא תליה רחוקה, תולין. וצ"ע דלמה נחשבת זה לתליה רחוקה.

והנה הרמב"ם (פי"א מהל' אישות הי"ב) כתב דהטוען פ"פ מצאתי נאמן ו"אע"פ שיצא דם" כו' ומשמע מדבריו שנקט כדברי המשנה בנדה דאפילו אם יצא הדם בשעת הביאה עדיין אין הדם נחשבת כלל כסותר לטענתו, ומשמע דאינו בגדר תלי' להצדיק טענתו מאחר והוא נאמן, וכדברי הרשב"א, אלא ליכא הכחשה כלל דשפיר שייך שמצא פתחה פתוח אף במקום שיצא דם דהרי תולין לנערה עד ד' לילות. וכן הבין האבנ"ז (כחידושו כאן סי' רמח) דברי הרמב"ם. אבל הפנ"י הביא את שי' הרמב"ם קצת אחרת, ד"אע"פ שמצא דם" [כנר' שהיתה גירסא אחרת בדברי הרמב"ם] יש לתלות אותו

א. בכתובות (ט). "אמר רבי אלעזר האומר פתח פתוח מצאתי נאמן לאוסרה עליו". וברש"י בד"ה נאמן לאוסרה כתב וז"ל "וטענת דמים אין לו כגון שהיא ממשפחת דורקטי שאין להם דם בתולים, או שנאבדה ממנו מפה ולא ידע אם היה דם אם לא, אבל זאת ברורה לו שפתח פתוח מצא" עכ"ל.

ובתוס' בד"ה האומר, הביא בשם הר"ח וז"ל "דבוגרת ומוכת עץ אין להם דמים אבל אין פתחן פתוח ויכול לטעון טענת פ"פ". עכ"ל.

והוכיחו הראשונים (רשב"א, רמב"ן, ריטב"א) מדברי רש"י והר"ח שחפשו תי' בהא דאינו טוען טענת דמים כ"א פ"פ, דמוכח דמיירי שלא מצא דם, דאילו מצא היתה סותר טענתו של פ"פ ושוב אינו נאמן לאוסרה עליו, דהדם מוכיח שהיא בתולה. והק' האחרונים (הפלאה, חת"ס, פנ"י) דלמה במצא דם נסתר טענתו, הרי במשנה ריש פ' תינוקת (נדה סד:) מבואר דלנערה תולים דם שתראה בדם בתולים עד ד' לילות [במשך י"ב חודש], וא"כ יתכן שנבעלה קודם ופתחה פתוח ועכ"ז נשאר דם מפני שהוא תוך ד'

בודאי דם ציפור או טענתו הוא שמצא פ"פ ולכן אין כאן דם, ובהכרח הדם לפנינו הוא דם ציפור.

והיה מקום להוכיח מדברי הרשב"א שהבין את דברי הירושלמי, דטענתו היא טענת פ"פ, דאי בטוען טענת דמים, אין להוכיח מדברי הירושלמי דלא כרש"י, דהרי הא דס"ל לרש"י דלא נאמן בטענת פ"פ נגד דם הוא, דבמקום שור שחוט אמרינן אולי לא קים ל', דר"י לנו למימר קי"ל בטענת פ"פ בדליכא הכחשה, אבל בדאיכא הכחשה נקטינן דלא קי"ל בפ"פ - אבל אם הירושלמי איירי בטענת דמים א"כ שפיר קי"ל [דאין לצדד דלא קים ליה דהרי ראה דם, דרק בטענת פ"פ מבואר בגמ' דאיכא צד דלא קים ליה, לכן במקום הכחשה נקטינן כהך צד], ומשום הכי נאמן לאוסרה עליו אפי' במקום הכחשה - ומהו ראייתו.

אבל באמת מוכח לפי מה שכתב הרשב"א שלמד דברי הירושלמי דטענתו טענת דמים, דהרי הרשב"א כתב היכא דטוען טענת פ"פ ומצא דם נאמן לאוסרה משום דתלינן הדם בדם ציפור, כדמוכח בהירושלמי, או בדם צדדין ובדם מכה [שהוא דם בתולים והרשב"א מציין משנה דריש תינוקת]. והנה בהירושלמי נתחדש דכשהוא טוען טענת בתולים כשיש הכחשה שמצא דם אינו נאמן להפסיד כתובתה, והק' בירושלמי, "במאי אנן קיימין" וצידד הירושלמי, אי פשפש ומצא, הרי מצא, והביאור בזה דאם פשפש כמנהג גליל ולא מצא שם דם

בדם ציפור - ומשמע שהבין בדעת הרמב"ם כדברי הרשב"א דבאמת דם שפיר מכחיש טענתו אבל מחמת שהוא נאמן מחוייבים לדחות ההכחשה על ידי תל' רחוקה בדם ציפור [או דם מכה של ד' לילות].

והנה הוכיחו האחרונים (עי' ב"ח אה"ע סי' סח) בדעת הרמב"ם דהא דנאמן לטוען פ"פ הוא גם להפסיד כתובתה, ומשמע דנאמנות זו הוא אף במקום שיצא דם. ולכאורה זה נסתר מדברי הירושלמי שהביא הרשב"א דמבואר דהיכא דיש הכחשה לטענתו כגון שמצא דם, על אף דנאמן לאוסרה [ומזה הוכיח הרשב"א שלא כרש"י ורה"ח] להפסיד כתובתה אינו נאמן.

ובביאור שיטת הרמב"ם י"ל, דהנה בירושלמי (כתובות פ"א ה"א) איתא - "שלא פשפש ומצא, הוא טוען דם ציפור והיא טוענת דם בתולים - הוא אינו נאמן להפסיד כתובתה מאחר ולא נהג כמנהג הזה" אבל לאוסרה נאמן, [היינו בגליל נהגו לפשפש ולראות שהאשה לא הכניסה דם ציפור שהיו הנשים חשודות על כך. וביהודה שלא היו חשודות על כך כתב הרמב"ן דבודאי אינו נאמן, ורק בגליל שהיו חשודים ויש מקום לצדד כדבריו, שהוא באמת דם ציפור, מאחר והוא לא פשפש קנסו אותו מדלא פשפש דאינו נאמן מאחר ומה שנראה לפנינו נראית כדבריה]. ויש להסתפק מהי טענתו - האם טענתו שלא מצא דם וטוען טענת דמים - ולכן טוען שהדם שלפנינו

ציפור, ושוב מצא דם, הרי פשט דאינו נאמן להפסיד כתובתה ומה החידוש בזה. ולכאורה אם טענתו היתה טענת פ"פ ותולין בדם צדידין כמבואר בדברי הרשב"א דתולין בזה, א"כ שפיר יש חידוש דעל אף דיש במה לתלות הדם עכ"ז אינו נאמן להפסיד במקום הכחשה. ומוכח מק' הירושלמי דטענתו הוא רק טענת דמים ובזה אין לתלות הדם בדם צדידים, דהרי א"כ ליכא טענת דמים ורק יש לתלותו בדם ציפור, ומאחר ופשפש ולא מצא דם ציפור נסתמה טענתו ופשוט דאינו נאמן להפסיד כתובתה. [עי' ברמב"ן שכתב דיש לתלותו בדם ציפור (כשטוען פ"פ) ולא מוסיף או דם צדידין כו' א"כ ליכא הוכחה דאפשר דס"ל דאין לתלות בדם צדידים כלל כדיבואר להלן - מיהת בלא"ה מבואר מד' להדי' דהירושלמי איירי בטענת דמים].

ב. והנה בישוב ק' האחרונים (הפלאה, חת"ס ופנ"י הנ"ל) כתב הב"ש (סימן סח ס"ק יא) דהא דמבואר בריש פ' תינוקת דתולין לנערה בדם בתולים עד ד' לילות הוא רק לאפוקי הצד של דם נידות דזה אינו שכיח כלל - שתראה דם נידות שלא בשעת וסתה בדיוק בשעת הביאה, לכן לאפוקי צד רחוק תולין בדם בתולים, מיהת גם דם בתולים דבר רחוק הוא שתראה דם יותר מביאה ראשונה, לכן, כדי לאמת את טענתו של פ"פ לא נקטינן צד רחוק כזה ויותר מסתבר שהוא משקר מלנקוט דרואה דם יותר מביאה ראשונה [ומוכח מדבריו דהצד שהוא משקר או טועה יותר קרוב מצד דם נידות שלא בשעת וסתה בדיוק עם הביאה].

והנה התוס' (בד"ה האומר פ"פ מצאתי כו'), הביא מח' רש"י ור"ח בביאור דברי הגמרא לקמן (לו.) דאיתא הבוגרת אין לה טענת בתולים - והק' הגמ' והתנן בוגרת

ציפור, ושוב מצא דם, הרי פשט דאינו נאמן להפסיד כתובתה ומה החידוש בזה. ולכאורה אם טענתו היתה טענת פ"פ ותולין בדם צדידין כמבואר בדברי הרשב"א דתולין בזה, א"כ שפיר יש חידוש דעל אף דיש במה לתלות הדם עכ"ז אינו נאמן להפסיד במקום הכחשה. ומוכח מק' הירושלמי דטענתו הוא רק טענת דמים ובזה אין לתלות הדם בדם צדידים, דהרי א"כ ליכא טענת דמים ורק יש לתלותו בדם ציפור, ומאחר ופשפש ולא מצא דם ציפור נסתמה טענתו ופשוט דאינו נאמן להפסיד כתובתה. [עי' ברמב"ן שכתב דיש לתלותו בדם ציפור (כשטוען פ"פ) ולא מוסיף או דם צדידין כו' א"כ ליכא הוכחה דאפשר דס"ל דאין לתלות בדם צדידים כלל כדיבואר להלן - מיהת בלא"ה מבואר מד' להדי' דהירושלמי איירי בטענת דמים].

וא"כ י"ל בישוב דברי הרמב"ם דהא דמבואר בהירושלמי, דבטוען טענת דמים, כשיש הכחשה שמצא דם, אינו נאמן להפסיד כתובתה, הטעם משום דהדם מכחיש להדי' טענתו ומורה דטענתו שקר לכן ס"ל להירושלמי דלהפסיד כתובתה אינו נאמן, מיהת הרמב"ם איירי בטענת פ"פ וכה"ג ס"ל להרמב"ם דדם אינו בכלל הכחשה אדרבה הרי נותנין לנערה ד' לילות ולא צריכים לישובים כלל דליכא שום הכחשה נגד טענתו ושפיר נאמן אף להפסיד כתובתה. [מיהו, עי' בפנ"י שהביא את מש"כ הרמב"ם ו"אע"פ

נותנים לה לילה הראשונה, ורש"י שם למד דמוכח מזה דיש לה טענת דמים וק' הגמ' היא, דהיאך קאמר דאין להם טענת בתולים דהיינו טענת דמים הרי נותנים להם לילה הראשונה - ותי' הגמ' אה"נ טענת דמים יש לה טענת פ"פ אין לה, אבל הר"ח מסביר ק' הגמ' בדרך אחרת, דמהא דנותנים לבוגרת לילה הראשונה מוכח מיהת דאיכא בוגרת דיש להם דם, אבל לא מוכח דכל בוגרת יש להם דם, ומכוון שכן, דיש ויש, מוכח דכולן פתחן סתום. כנר' דמציאות הדברים הוא דאובדים הדם ואח"כ פתחן פתוח - ומדאיכא בוגרת דאכתי יש להם דם יש להוכיח מיהת דכולן פתחן סתום. וא"כ הק' הגמ' דהיאך קאמר דאין להם טענת בתולים דהיינו פ"פ, ותי' הגמ' להיפוך מגרסת רש"י דאה"נ יש להם טענת פ"פ ואין להם טענת דמים, דמאחר ויש שאין להם דם ליכא טענת דמים.

והק' המהרש"א לדעת הר"ח, דמאחר ואיכא בוגרת דאין להם דם כל עיקר, היאך תולין הדם בלילה הראשונה בדם בתולין והרי אינו מוכח דיש לה דם ואיך מתירין אותה לבעלה בכך. וכתב לישב דאינו מסתבר כלל שהוא דם נידות שלא בשעת ווסתה, לכן יש לנקוט דיותר מסתבר שהוא דם בתולים ושהיא מאותן דיש להם דם. (עי' בפנ"י מה שק"ק בזה). ומשמע מדברי המהרש"א מדלא הק' כן ברש"י, שהבין ברש"י, דמדהוכיח מהא דנותנין לה לילה ראשונה דיש לה טענת דמים מוכח דהתלי' בדם בתולים מסתבר

ובחלק"מ (שם ס"ק ו) כתב בישוב הק' באו"א, דכל הד' לילות שתולין שנשאר דם עדיין אין פתחה פתוח, דכל עוד שנשאר מקצת דם בתולים זה סותם הפתח - לכן הכא שהוא טוען פ"פ אין לומר דהוא תוך ד' לילות - לכן משנה דריש תינוקת לא שייך הכא כלל. ויש לבאר דרש"י להלן (לו). כתב דבוגרת אין טענת פ"פ משום ד'אין רחמה צר כבתחילה', ולפום ריהטא הטעם בזה משום דמאחר ובוגרת בתוליה כלים, והיינו (לרש"י) הם כלים במקצת, והבתולים הם מה שעושים הסתימה, ומאחר וכלו במקצת אינו מרגישים הסתימה ומרגיש פ"פ לכן ליכא טענת פ"פ, ולפי"ז משמע דלא כהחלק"מ שכתב דרק כשכלו כל הבתולים מרגישים פ"פ, אבל זה טעות דהא דאין רחמה צר אינו רק משום דכלו בתוליה במקצת, רק הוא גם משום שאבריה נתרפו כל' הרמב"ם (אישות יא, יב) לכן דברי רש"י מתאימים עם דברי החלק"מ, דהחלק"מ מיירי בנערה דעדיין יש לה טענת פ"פ, ובכגון דא כל עוד דאיכא דם בתולים אין

אבל לכאורה קשה לומר כן, דהרשב"א בדף לו צידד כשי' רש"י התם, דבוגרת יש לה טענת דמים, וכבר הוכחנו דדעת רש"י (ושכן הבין המהרש"א) דל"ל לדברי הב"ש רק דס"ל דתליה בדם בתולים מצוי, ואינו רק לאפוקי צד רחוק של דם נידות, וא"כ דברי הרשב"א קשים דאין לומר לא כהב"ש ולא כהחלק"מ.

ואפשר ליישב דהא דהוכחנו ברש"י דס"ל דתולין בדם בתולים עד ד' לילות משום דדם בתולים שכיח, אינו מוכח [על אף שכן משמע מד' מהרש"א]. דיתכן דס"ל דהתלי' של כל הלילה הוא ע"ד סברת הר"ח, מאחר ויש בוגרת דאית לה דם ויש דלית לה דם לכן תולין לאפוקי דם נדות, רק ס"ל לרש"י דאם תולין כן לכל הלילה מאחר ויש בוגרת דאית לה כל הלילה, מוכח מיהת דכל בוגרת יש לה מיהת מקצת דם בתולים בתחילת הלילה בביאה ראשונה, לכן הוכיח רש"י דיש לו טענת דמים. ולפי"ז שפיר י"ל דהרשב"א על אף דצידד כרש"י שם להוכיח דיש לבוגרת טענת דמים, עדיין יש לקיים דברי הב"ש דהתליה בדם בתולים הוא צד רחוק, ורק תולין בו לאפוקי צד יותר רחוק של דם נידות שלא בשעת וסתה, וכדי לקיים דבריו תולין, מיהת אינו פשוט לתלות מאחר והוא צד רחוק.

ושוב ראיתי שבחת"ס (בכידושיו כאן) כתב לבאר דברי הרשב"א גם אליב"י דהחלק"מ, והוא דעל אף דכתב החלק"מ דפ"פ סתירה לדם בתולים דכל עוד דיש

פתחה פתוח, משא"כ בבוגרת הא דאין רחמה צר אינו תלוי בכלל בתוליה רק באיבריה נתרפו. ולפי"ז יש לומר דהמהרש"א נקט בדעת רש"י כדברי החלק"מ, לכן לא תקי' הך מתניתין דריש תינוקת, על אף דס"ל למהרש"א בדעת רש"י דהתלי' בדם בתולים הוא משום דהוא מצוי עד ד' לילות - ורק בהר"ח חידש דאינו מצוי.

ג. והנה מצאנו שינוי בן הרמב"ן להרשב"א, היכא דטוען פ"פ ומצא דם, דהרמב"ן הביא דלאוסרה נאמן ותולין אותו בדם ציפור, והרשב"א מוסיף דתולין גם בדם צדדין ובדם מכה [וציין להמשנה בריש תינוקת], והי' מקום לבאר הך שינוי דהרמב"ן נקט כדברי החלק"מ וס"ל דהא דתולין לתרין ההכחשה הוא רק בדבר השייך כדם ציפור אבל בדם צדדין או דם מכה הרי זה סותר טענתו של פ"פ, דאפילו בדם בתולים כל עוד שנשאר דם אין פתחה פתוח, לכן אין לתלותו בזה כלל. והרשב"א לא ס"ל כדברי החלק"מ דס"ל דשפיר תולין בדם בתולים אפילו במקום שטוען פ"פ, רק צ"ל כדברי הב"ש, ואע"ג דכתב הב"ש דאין תולין בדם בתולים לאמת טענתו, אפשר לומר דכוונתו רק דאינו מסתבר, אבל במקום הדחק י"ל שפיר דתולין כדי לאמת דבריו וכמו דתולין לפעמים, כגון לאפוקי צד דם נידות כמ"כ לקיים דבריו מאחר והוא נאמן שפיר תולין בזה. ואפשר.

דם פתחה סתום, מיהת יש לומר, דבסתימה כזו מאחר ואינו סתימה גמורה י"ל דלא ק"ל כולי האי, לכן אפשר כשהוא טוען פ"פ באמת נמצאת בתוך ליל ג' לפתיחה ועדיין יש דם והא דהוא טוען פ"פ, דעל סתימה כזאת לא קי"ל ולכן במצא דם שפיר יש לתלותו בתוך ד' לילות מיהת הוא רק בדרך תלי' לישב ההכחשה, ולא הפשטות מאחר והפשטות הוא דבפ"פ ליכא דם, ורק לקיים דבריו מאחר והוא נאמן מתרצים ההכחשה של דם דהוא משום שנמצאת תוך ד' לילותיה, ועל אף דזה סתירה לפ"פ אמרינן דעל סתימה כזאת לא קי"ל, ולפי"ז נמצאת דהרשב"א מתיישב בין כהחלק"מ ובן כהב"ש. [ואפשר דהרמב"ן ס"ל דלא מצדדין דהוא לא קי"ל כלל, ואפי' על סתימה דליל ג' שפיר קי"ל, ולכן ס"ל דאין לתלותו בדם בתולים כלל מאחר והוא טוען פ"פ מצאתי].



עיונים בדברי השב שמעתתא בדין ספק דאורייתא לחומרא

הרב מיכאל עובדיה

בית מדרש גבוה, ליקווד

עיונים בפרק א

א] האחרונים הקשו על הרמב"ם מדין ספק ממזר שהתורה התירה, דמשמע דבשאר מילי אזלינן בספק להחמיר. אכן יראה הרואה שמקורו של הרמב"ם גופא משם, וכמו שכתב בחי' הרשב"א (קידושין עג.). רק שהרשב"א והר"ן הקשו דאדרבה משם יש ללמוד להיפך דדוקא גבי ממזר התירה התורה ספק ולא בשאר איסורים. ולזה תירצו כמה תירוצים, או שספק מתיר אפי' במקום תרתי דסתרי (מהרי"ט), או שמתיר במקום חזקה (פר"ח), או במקום רוב (פני"), אבל בעלמא אסור. ולכאור' כל התירוצים הללו רק מתרצים את האדרבה, אבל לדעת הרמב"ם עצמו אי אפשר לומר כן, ושכוונת הפסוק להתיר יותר מבעלמא, כיון שכל מקורו מכאן. ואם יש ללמוד מכאן לכל התורה כולה א"כ גם נגד רוב וחזקה ותרתי דסתרי היה צריך להועיל, אבל אנו יודעים שזה אינו. וצ"ע. ואפשר שעומק כוונת תירוצם הוא, שאכן התירה התורה יותר גבי ממזר, אבל כל זה שייך דוקא אחר שכבר ידוע לנו בעלמא

שספק מותר, לכן הוצרך הפסוק להתיר יותר גבי ממזר. אבל אם לא היינו יודעים שספק מותר לא הוה שרינן יותר מסתם ספק. וכאן חלה קושיית הש"ס, דמנא לן הא, וערבך ערבא צריך לומר שיש היתר יותר בממזר מבעלמא, וכיון שאין ראייה לזה א"כ שמא דוקא גבי ממזר התירה התורה את הספק ולא בשאר מילי. וצ"ע.

ב] ולהבין באמת מקורו של הרמב"ם, נראה שכוונתו משום שהגמ' לא ביארה מנא לן דספק מותר, רק דרשו ממזר ודאי הוא דאסור הא ספק ממזר שרי. ואין גילוי בפסוק להתיר הספק, ולא ייתור, כמו שהקשה הפנ"י קידושין עג., אלא ע"כ דהפשטות היא שספק מותר. וכך למעשה מבאר הפנ"י בשיטת הרמב"ם, ושלדבריו א"ש הלימוד מן הפסוק. ומקשה לרש"י דמנא לן הא להתיר הספק, ע"ש. וכך הבין גם החו"ד ס"ס ק"י (בהקדמה לבית הספק) שכוונת הרמב"ם משום דהתורה אמרה רק על הודאי ולא על הספק. ועד"ז כתבו בני הכו"פ בקו' הספיקות שם על הל' נדה סע' ז', דעשירי ודאי בלא שום ספק בעינן. ע"ש. והוב"ד בשו"ת תרשיש שהם

איסור. ומה ניתוסף במה שהותר גם בתורת ודאי, הרי גם בהיותו ספק היה מותר. ולזה חידש מהרי"ט נפקא מינה, שמותר לו לישא ישראלית וספק ממזרת כאחת, דבעלמא הוי תרתי דסתרי והכא שרי. ונרא' פירוש, וגם מה שהקדימו הש"ש לשאר תירוצים, אף שנראה דוחק לכאור' לומר דקרא להכי אתא להתיר בציור זה דוקא, משום שנאמר כאן ענין יסודי. והוא, דאף שלדעת הרמב"ם כל ספק מותר מן התורה, אבל אין הכוונה שלא ציוותה תורה רק על הודאי, היינו שהשם חלות איסור כולל הידיעה, ובלא ידיעה אין איסור. רק החפצא של איסור ומה שנקרא עליו שם דבר האסור במהותו, וכמו איסור חלב, שהתורה אסרה כל חלב באכילה, וזו סיבת האיסור מה שהוא חלב בעצם. רק התורה לא הזהירה אלא על הודאי, כי במקום ספק אין אזהרה ועונש. ויהא מותר מן התורה. אבל צד הספק עדיין קיים. ונ"מ לכמה עניינים (וכגון איך חייב אשם תלוי, והיינו שיודע שיש כאן צד איסור, דאם לא כיוונה תורה לאסור רק את הודאי שדיברה עליו נמצא שבודאי לא עשה שום איסור). ורק הקשה על זה הש"ש דאם כן מחד קרא נפקא אחר שכבר ידענו שכל הספיקות מותר מן התורה.

ה] ומש"כ לתרץ, די"ל דר' יוסי לעמיה דס"ל דלא בעינן חתיכה משתי חתיכות להתחייב באשם תלוי, ואם כן לדידיה י"ל ספק אסור מן התורה, וכמו שתלה מהרי"ט עצמו זה בזה, ולכן

(סי' כח) (וע"ש שר"ל דספק מצוה הוי מה"ת, כי צריך לקיימה באופן הודאי, ושכ"כ בשו"ת עונג יו"ט (סי' עא), וכמו שכתבו כמה אחרונים, וע"ע מזה בס' שרשי הים (שרש ע'), שדן אפי' במצוה דרבנן שאינו יוצא אפי' ע"י ס"ס כיון שצריך לדעת שקיימה, ושכנראה מהריט"א אינו מסכים לזה).

ג] ועיקר הראייה שהביאו לומר שודאי ספק אסור מן התורה, ממה שחייב אשם תלוי, ואם איתא דספק שרי אם כן לא קעבד שום איסור, ועל מה בא קרבנו. וע' רש"י ותוס' ריש פרק ספק אכל חלב, שרש"י ז"ל פי' דעל כרחך מיירי שלא היה יודע שאחת מן החתיכות חלב, דא"כ מזיד הוא ולא בר קרבן. אבל התוס' כתבו רק שאינו שב מידיעתו, שהרי אוכל לתיאבון גם ביודעו ומכירו שאחת חלב. והיה אוכל וחוזר ואוכל. ולא כתבו שעובר איסור. ומשמע שסברו התוס' כשיטת הרמב"ם, דספק אינו אסור מן התורה. ותחול עליהם קושיית הרשב"א והר"ן דאם כן אשם תלוי למה, ואין לדחוק דכוונתם למ"ד בעינן חתיכה משתי חתיכות, דהתוס' סתמא אמרו. ורש"י לשיטתו דכל ספק אסור מן התורה, כמבואר פרש"י בסוגיא קידושין (עג.), וכמ"ש שם הרשב"א משמו.

ד] וצריכין למודעי מה כוונת מהרי"ט בתירוצו שהתורה התירה ממזר בתורת ודאי ולא בתורת ספק. דאם איתא דספיקא דאורייתא מותר מן התורה אם כן הריהו מותר, ולא חלו בו ידי

אחר הבעל כנגדו. לענ"ד לא זכיתי להבין. כי הגם שנראה שהרב ש"ש נשמר מן הקושי שיפול בדבריו, וכתב דהא דמחזיקין בתר אבוה אינו אלא 'משום רוב או משום חזקה', אבל לכאור' באמת קשה, דמה דמיון נערוך בין ספק ממזר, שאינו ודאי אפי' כשיש רוב נגדו, לבין סתם קהל דמחזיקין ליה בכשר מכח חזקתו דמעיקרא דלא איתרעא כלל. ואכן הלימוד שם לענין רוב וגם לענין חזקה, כי בירושלמי ילפו מינה חזקה, בעוד שבגמרא דידן ילפינן מינה רובה. והגאון מהר"ח וואלאזין ז"ל עשה שלום במרומיו בס' חוט המשולש, שכתב דתרווייהו איצטריכו, ולא הוה ידעינן שהוא אביו אם לא מכח חזקה דרוב בעילות אחר הבעל, ושוב אחר שיש כזו חזקה יש לנו עוד דין דאזלינן בתר רובה. וא"כ בשלמא ממזר אמרינן דאינו ממזר ודאי אפי' כשהרוב נגדו, אבל קהל ודאי בודאי איקרי היכא דרוב וחזקה תרווייהו מסייעים. וביותר מזה, דמכח רוב וחזקה אפי' לא מספקינן דילמא לאו בנו הוא.

ח] והנה הוסיף הגאון ש"ש ואמר דכל היכא דאיכא רובא או חזקה, או קרוב, אז כבר הוי ליה ודאי, ובזה בודאי לא התירה תורה. והן אמת שכבר היה יכול לומר דכל כהאי גוונא לא התירה תורה, דלא התירה רק ספק השקול, לא ספק כגון זה. וכמו שבאמת הבינו שאר אחרונים, שלפי תירוצם אכן לא התירה תורה בעלמא רק ספק השקול, ובממזר איצטריך קרא להתיר יותר מזה.

צריך תרי קראי. אמת שהרשב"א כתב לצדד כן, אבל למעשה כתב שהוא דוחק לומר דבזה נחלקו, ולא משמע כן בסוגיא. וצ"ע. עכ"פ מהני לענין דלא תקשי למהרי"ט מדידיה אדידיה.

ו] הש"ש מקשה על פנ"י וסבר שבאמת במקום רוב אין היתר בממזר, וגם במקום חזקה אין היתר, ומש"כ פר"ח במקום חזקה ע"כ מיירי היכא דאיתרעא חזקת א"א, ובעלמא היה אסור משום איקבע איסורא, כמו חתיכה משתי חתיכות, וכאן הותר. רק שחזר הש"ש והקש' על זה דאם איקבע איסורא אצל האם לא איקבע אצל הולד, ולא היה צריך לאסור, וא"כ הדרא קושיא לדוכתה דקרא למה לי (ולזה הוצרך למש"כ בהמשך בפרק ב', ע"ש). והנה יעויין בפנ"י בדיבור שלפני זה בסמוך, שם רצה להעמיד אפי' במקום חזקה. וגם במקום איקבע איסורא דגבי אם, כן באיקבע איסורא דגבי ולד, היינו שנתערבו ב' ולדות. ושוב פקפק ונטל אחת מבינתיים, דסבר היכא דאיקבע איסורא בולד צריך להיות אסור ושכן כתב המשנה למלך (פט"ו מא"ב הל' יא). וחזר לומר דדוקא גבי שתוקי איצטריך קרא. ע"ש. ועיין לקמן בדברינו לפרק ב' אי"ה.

ז] רק מה שכתב להביא ראייה מכיון דאין לנו יוחסין רק מכח רוב, וכדאמרינן בגמ' רוב בעילות אחר הבעל, ונמצא אם כן דכיון שלענין ממזר אינו נקרא ודאי ממזר גם כשיש רוב נגדו, אם כן גם קהל לא יקרא קהל ודאי גם כשיש רוב בעילות

כפי רצונו, שאין הדין עומד כנגדו לומר לו אל תעשה או עשה. ולפי זה צ"ע מן הש"ס דאמרינן מנא הא מילתא דאמור רבנן זיל בתר רובא, ולכאור' למה צריך רוב, וינהג כפי רצונו כיון שאין ודאות המוחה בפניו כנגדו. וזו קושיא השניה שמקשים הראשונים על שיטת הרמב"ם. ואפשר שגם זה נכלל בעומק כוונת מהרי"ט, והיינו דאיך נאמר שספק מותר, ושיוכל לנהוג כרצונו, דא"כ לא דיברה תורה רק במקרים קיצונים שידועה לנו האמת לאמיתה בלי שום ספק, אבל כל היכא דאיכא ספיקא קמן לא נזכר בתורה דינו. נמצאו הרבה דברים שאין עליהם שום דין או חלות. וזה קשה לומר כמוכן. לכן מוכרח כמ"ש לעיל, שגם לשנאמר שספק מותר מן התורה אבל עדיין דינו כספק ולא כודאי, היינו שיש לפנינו הצד איסור וגם הצד היתר. רק לגבי ספק התירה התורה לגמרי, היינו שחידשה לנו שלא חל שם 'ממזר' רק יחד עם הידיעה. זכר לדבר חיוב חטאת, שנאמר בו או הודע אליו חטאתו, היינו שחסר בעצם דין חטאת אם אין לו ידיעה. וכן ידיעה בתחילה היכא דאיתמרא, שאם אין ידיעה בתחילה וידיעה בסוף חסר בעצם המחייב. וגם ממזר לא נאמר רק על הודאי ולא על הספק. מיהו לענין קהל לא נודע לנו דבר זה, כי אפשר שעדיין יש צד ספק שצריך לחוש אליו. ובשלמא כאשר נושא רק ישראלית, נוכל לומר שחסר בשם ממזר. אבל לישא ממזרת איך אפשר, דאם חסר בשם ממזר אם כן שפיר

ולמה הוצרך להחשיב הענין כודאי. ואשר מוכח מזה, דגם כאשר אומר ודאי, אין כוונתו ודאי ממש, רק שאפשר לנהוג כך לחלוטין (וכמדומני שכך שיטתו לקמן שמעתא ב' בתירוצו).

ט] גם מה שהביא הגאון ש"ש ראייה מדברי התוס' פ' לא יחפור, לכאור' צ"ע, דבשלמא אי סבירא לן רוב וקרוב אזלינן בתר קרוב, נמצא דלא איכפת לן מן הרוב, אפי' שיכול להכריע או לומר לנו איך לנהוג, והטעם, דעל ידי קרוב כבר מחזיקין את הענין כפי הדבר הקרוב ואין צריכין להגיע לרוב. לכן הוי קרוב ודאי ערלה. אבל במקום רוב או חזקה בעלמא מנא לן הא שיהא נקרא ודאי, ושמא רק שנוהגים כך. אבל בקרוב הפשטות היא שאין מסתפקין מהיכן באה החתיכה, אלא כבר מיד ידוע לנו כשרותה, היינו דלא מחזיקין ריעותא לומר שמא ממקום אחר היא. והרוצה לברר מצד עצמו יכול לברר, אבל הדין כבר הוחלט שהיא כשרה.

י] גם כל הדמיון לאשם תלוי וסוגיא דאיכבע איסורא צ"ע רב, כי בגמ' כריתות נזכרו ג' טעמים במה נשתנה ציור של חתיכה משתי חתיכות, ורק אחד מהם משום איכבע איסורא. ואם כן קשה לתלות זה בדיון איכבע איסורא. וכל זה צריך עיון בעזהש"י.

יא] עוד יש להקשות לשיטת הרמב"ם ז"ל שכל הספיקות כולן אינן אסורות מן התורה, רק מדרבנן, א"כ מדאורייתא היכא דמספקא לן יכול לנהוג

עיונים בפרק ב

א [כתב הש"ש להקשות על המשל"מ דמה בכך שמביאין אשם תלוי, כיון דמידי ספיקא לא נפקא, והתורה אמרה ממזר ודאי ולא ספק, א"כ גם זה צריך להיות מותר. הכוונה, אף שהש"ש בעצמו רצה לומר שבמקום רוב או ספק אינו מועיל היתר של ממזר ודאי ולא ספק, וכמו ממזר ודאי נחשב הוא. אבל היכא דמביא אשם תלוי בהכרח הוא ספק ולא ודאי, ואף שהמשל"מ נשמר וכתב אין לך בו אלא חידושו, ותפסת מועט תפסת ללמוד דין אשם תלוי דוקא היכא דלא איקבע איסורא, אבל הש"ש מקשה על זה ממשמעותא דדרשינן ודאי ולא ספק. ואלו עדיין אינם נידונים כודאי.

ויש להוסיף ולהקשות עוד, כיון דהרמב"ם עצמו לא למדה אלא מדין ממזר דכל הספיקות שריין מדאורייתא, כמו שכתב הרשב"א משמו, ועל זה גופא הקשה הרשב"א דאם כן אמאי מייתי אשם תלוי, א"כ איך נאמר דבמקום אשם תלוי לא נאמר הדין של אשם תלוי. ובאמת שבזה רצו לתרץ דברי הרמב"ם על פי משכתב במק"א דבמקום אשם תלוי עדיין אסור מן התורה. וצ"ע כנ"ל. וכעין זה יש להקשות בישובו של הש"ש, שסבר דבעינן קרא להיכא דאיקבע איסורא בבן עצמו, דכה"ג בעלמא אסור וכאן שרי, דמ"מ הרמב"ם למדה מכאן, וא"כ יהא הלמד בדינו של

נאסר בממזרת. והתירוץ לזה שגם שם 'קהל' יש עליו דין, ואין כאן דין שם 'קהל' במקום ספק, וממילא מותר בממזרת. ואפשר שבזה נתיישרה קושיית הש"ש, דהגם דלא הוצרך קרא רק למקרה אחד מיוחד, אבל אופן הדרשא דוקא בכה"ג. וגם הרי איכא מ"ד דתרווייהו ילפינן מחד קרא, ומחד קהל נפקא. ולהנ"ל יובן, דלא בעינן קרא רק להתיר בתורת ודאי, וזה על ידי שנפרש ממזר ודאי, וקהל ודאי, אבל אם אחד מהם ספק אין זה ממזר וקהל הנזכר בתורה. גם יש לומר דמהרי"ט נקט רק נ"מ אחת לדוגמא, אבל בעצם הוא חידוש בפני עצמו בכל פרט לומר שהותר בתורת ודאי ולא רק בתורת ספק, והיכא דאיתמר איתמר ותל"מ.

יב [ובעצם פלוגתת הרמב"ם והרשב"א יש לחקור, כי הנה הדבר רחוק שיחלקו בסברא. אבל כן נראה לכאורה, שהרי לדעת הרמב"ם צריך הפסוק ללמדנו שספק מותר, ולפי זה נמצא שמן הסברא היה צריך לאסור. ואילו לדעת הרשב"א הוי איפכא, דמהכא ילפינן שספק אסור, ומשמע דלולא קרא הסברא היתה שאפשר להקל במקום ספק. אבל באמת זה אינו, כי גם לדברי הרשב"א הסברא שצריך להיות מותר, והתורה לא דיברה רק במקום ודאי, ומיהו כיון דאצטריך קרא למשרי ספק ממזר אלמא חזינן דבעלמא אין להתיר עד יבא וירא מן הפסוק שהוא מותר.

האחרונים דתיפו"ל משום דהוי ספק איסור. והגרי"א חבר זצ"ל שם בהגהותיו כתב שרש"י ז"ל לשיטתו דספק אסור. ותמה על זה ידידי, דעדיין אינו נענש. ועכ"פ לדרכינו נוכל לומר, שכוונת רש"י לומר שאפי' יתברר אח"כ שעשה איסור אין לחייב משום דהוי התראת ספק, אבל מצד עצם האיסור כיון שנודע לו הרי נחשב כעובר במזיד מדאורייתא. ואינו נחשב שוגג. ובאמת שגם שוגג קרוב לפשיעה יכול להחשב מזיד. ויהא בגדר זה. שוב ראיתי שהגאון ש"ש עצמו כבר דרך בדרך זו להלן פ"ג, ותו"ד דשוגג מיהא לא הוי כיון דחזינן דאסור מדרבנן.

ג] עוד יש לומר, שהתורה בודאי כוונתה שיהיה הספק אסור, רק החידוש שיהא אסור רק מדרבנן ולא מדאורייתא, ומכח לא תסור. ולא היה צריך לגזור עליו במיוחד, וממילא נאסר ברגע שיש דין של לא תסור, כי ודאי היה אסור מדרבנן. ואפשר אפי' נלמד מעשו משמרת למשמרתי - אבל עדיין הכל בגדר 'עשו משמרת' - היינו שאתם מחוייבים לעשות. ויש כאן מצות פרישה מדרבנן, ולא אזהרה מן התורה. (דומיא דחצי שיעור שנחלקו בו ריו"ח ור"ל, שאפי' לר"ל עדיין הוא חפצא של איסור, רק שלענין אזהרה ועונש בעינן דוקא שיעור אכילה).

ד] וכיון דרווח ליישב חיוב אשם תלוי, רוח לנו גם כן הלימוד מספק ממזר. די"ל שלכן הוצרכה התורה להתיר

המלמד להתיר אפי' היכא דאיבע איסורא.

ב] ולעצם קושיית הראשונים דאיך נאמר ספק מותר מן התורה, והלא חייב עליו אשם תלוי. הנה יש בזה מקום ופתח מכמה צדדים, והשאלה איזה מהם יכשר. ושמעתי לתרץ, דהכוונה שאין איסור מן התורה כל עוד שהדבר הוא ספק, רק שאם יתגלה שבאמת היה איסור, אזי אפשר לחייבו כמו על הודאי, שהרי נכנס לספק בידיעה שיש צד איסור. וזה דומה למש"כ בחי' רבינו חיים הלוי זצ"ל ליישב שיטת הרמב"ם שפסק כמ"ד וסתות דרבנן, בעוד שעיקר חשבון ימי נידות וזיבות תלוי בוסת, וכתב הגר"ח בזה דאף שאין הוסת מחייבת מן התורה ושיהא על זה שם אזהרה, אבל כאשר נמצא שראתה אכן נודע הדבר שהוא מן הוסת, ואינו חידוש בפנינו. ולכן גם נחשב הבא עליה סמוך לוסתה כמזיד, היינו אפי' שאין איסור מן התורה אבל ספק מיהא הוי.

ואם נהלך בדרך זו נוכל לומר חדשות ממש, דגם רש"י ז"ל שכתב שאם ידוע לו הספק ועדיין אכל שנחשב הוא כמזיד, היינו מצד הספק אם יתברר שעשה איסור. ועל דרך שאנו מבארים בדעת הרמב"ם ז"ל כאן. ויתיישב לפי זה מה שהראה לי ידידי הג"ר יצחק אשכנזי שליט"א לדברי רש"י ז"ל בחולין פ. לענין ספק אותו ואת בנו, שסיבת הפטור משום דהוי התראת ספק. ומקשים

ה] עוד י"ל, וקרוב קצת לדרך הנ"ל, כי הנה בסוגיא ריש פ' בתרא דכריתות מבואר גבי אשם תלוי דמתוך שלו נוקפו גמר ומקדישו. וצריך לבאר עוד, דשייך על זה גם הבאת קרבן, היינו על מה שלבו נוקפו, דבלא זה אי אפשר להבין למה אם הוזמו עדים קודם שקרב ירעה עד שיסתאב כדאיתא התם למ"ד. והרי ודאי לא היה שם שום עון אשר חטא, רק שמכח העדים נסתפק לו שמא אכל איסור. ומעתה יש לומר, שאפי' אם מן התורה הספק מותר, ולא אסרתו תורה בחומר אזהרה, אבל בודאי כל איש הנלבב יחרד לנפשו וישמר פן ואל יבא לכלל איסור, ובודאי ימנע ידו כל הירא את דבר ה' אפי' מן הספק. וכמו שהקדמנו, שאפי' אם התורה התירה הספק, אבל אין הכוונה שהוא בחפצא מותר, רק שאין איסור במעשה האכילה. רק דמ"מ מידי ספק לא נפקא, וכיון שלמעשה לבו נוקפו שמא פגע באיסור וכלשון רש"י שם (כג.: ד"ה שלבו נוקפו), שמתירא מספק החטא שחטא, א"כ שפיר יתחייב באשם תלוי. ושוב שייך לפי זה גם שיתלה לו מן היסורין עד אשר יביא חטאתו ויכפר לגמרי, או עד יוה"כ הבא עליו לטובה. דכיון שלבו נוקפו ודאי שהיה מן הראוי להשמר ממנו מתחילה. והוי כמו חיוב בידי שמים, שאין כח ביד ב"ד לחייבו לשלם, רק אם בא לצאת ידי שמים צריך לשלם. וכמו כן הספק, שאין לנו כח לומר שהספק אסור, אחר

ממזר לכדי שלא יאסר מדרבנן. היינו שבכל התורה עשו משמרת, אבל בספק ממזר התורה התירה להדיא, וכן בקהל ספק, ואין כח ביד חכמים לאסור דבר שהתורה התירה בפירוש. ויומתק לנו מה דאמרו בגמ' אמר רבא דבר תורה שתוקי כשר, ומפני מה אסרו וכו'. היינו כיון שהתורה התירה שתוקי איך אפשר לאסור. והתירוף לזה משום מעלת יוחסין. היינו שמצד החשש על איסור ממזר אין כח לאסור ולחוש לצד איסור, שהתורה התירה אותו באופן ודאי. וכמו שאין כאן איסור. וגדר החשש רק מצד מעלת יוחסין, היינו שאפי' שאין איסור אבל ייחוס אין כאן, ואין השכינה שורה אלא על משפחות המיוחסות שבישראל. ומכח מעלת יוחסין באו חכמים ואסרו, לא מחשש פגיעה באיסור לאו דממזר בישראל, רק מצד היחס. [ובאמת שתירוף זה ניתן ליאמר אפי' בלא הקדמה הנ"ל שהתורה הניחה לחכמים לאסור ספק, כי זה עדיין צריך לחידוש לומר שמיד נכלל בלא תסור, וכבר פרשת אשם תלוי אמורה, אבל אפי' בלא חידוש הנ"ל יש לומר שהתורה התירה כדי שלא לאסור מדרבנן. והבן. ובלא"ה הנה גם לישב הש"ש עצמו שהבאנו לעיל שכיון שאסור מדרבנן א"כ אינו שוגג אלא מזיד, הנה גם לדרך זו צריך ליישב איך נזכרה פרשת אשם תלוי קודם שאסרו חכמים מספק. וכמו שינקוט הגאון הנ"ל ליישב כך גם אנו לדרכינו]. (שוב ראיתי כעין זה משם האבני נזר באה"ע, והנאני מאד).

טמא מן התורה אלא מי שנטמא טומאה ודאית, אבל כל הספיקות, בין בטומאות, בין במאכלות אסורות, בין בעריות ושבתות, אין חוששין להן אל מדברי סופרים כמו שביארנו בהל' איסורי ביאה ובכמה מקומות. עכ"ל. והרי שבת ועריות בכלל. לכן כתב מהרי"ט (ח"ב סי' א') שאיזה תלמיד טועה כתב כן. ובעל הפמ"ג רצה לדחוק דמיירי באלין דאית בהו לאו בעלמא, ודוחק. עיין מזה בשו"ת תרשיש שהם (או"ח סי' כ"ח), ושם רצה לתרץ דמש"כ הרמב"ם מדברי סופרים היינו מדאורייתא, כמו שמפרשים בדבריו ריש הל' אישות שכתב שקידושי כסף הם מדברי סופרים. ואפשר שיועיל לקושיית הרשב"א והר"ן, אבל הלשון הנ"ל עדיין לא תכון, שכ"כ ואעפ"כ דבר שחייבין על זדונו כרת ספיקו אסור מה"ת שהרי העושה אותו חייב באשם תלוי כמו שביארנו בהל' שגגות. ע"כ. ולהנ"ל אין מחייב לומר שהוא מן התורה ממש, ודי אם יאסר מדברי סופרים שפי' מדאורייתא רק שנדרש במדות שהתורה נדרשת. ולמה חיוב אשם תלי מחייב שיהא אסור מן התורה ממש.

ח] עור יש להבין בעצם החילוק בין חתיכה משתי חתיכות לבין חתיכה אחת, וע' להגרמ"פ שכתב במקום שתי חתיכות ואיקבע איסורא אינו יכול להתעלם מן האיסור, כיון שיש כאן איסור בודאי, משא"כ בחתיכה אחת שיש מקום לומר אחזוקי איסור לא מחזקינן. ואפש'

שהתורה גילתה שדוקא הודאי הוא שאסור, אלא שעכ"ז מדיני שמים ראוי לו להתרחק מן האיסור, וזה נלמד גופא מאשם תלוי. (ודוגמא לדבר מש"כ הראב"ד ששיירי טלית של מצוה אפי' בשיעור גע"ג הוי מוקצה, דאע"ג דאין שום קדושה באותו בגד, אבל כיון שאדם נמנע מעצמו מלקנח בו, שהוא שימוש של גנאי, לכן בעצם הוא מוקצה ופקע מיניה תורת בגד. היינו שדנים על הדבר מכח התנהגות בני אדם).

ו] ועור מטו משם הגרי"ז שהרמב"ם עצמו כתב שכל מקום שיש אשם תלוי אכן אסור מן התורה, וכן הובא בגליונות אבי עזרי על הש"ש. והוא בכ"מ פ"ט מט"מ הל' י"ב שמצא כתוב בספר רמב"ם ישן וז"ל, ואעפ"כ דבר שחייבים על זדונו כרת ספיקו אסור מן התורה, שהרי העושה אותו חייב באשם תלוי. עכ"ל. ואם אמת נכון הדבר א"כ באמת אין צריכין לבא לכלל ישוב, ונפלה ראיית הרשב"א והר"ן. וע"כ שלא היה כתוב זה בספרי הרמב"ם שהיו אצל הרשב"א, וכמו שגם בתקופת מרן לא נמצאת לשון זו בספר הרמב"ם (ומה שקבעו נוסחא זו בפנים הספר במהד' פרנקל, צ"ע, וע"ש בשינויי נוסחאות שהביאו מערכה מול מערכה מה הנוסחא הנכונה).

ז] ומקשים על זה מתחילת לשון הרמב"ם שם שכתב וז"ל, דבר ידוע שכל אלו הטומאות וכיוצא בהן שהן משום ספק הרי הן של דבריהן, אין

לעיל, שאפי' נאמר שהתורה התירה, אבל בכל זאת ודאי שם קדושה אינו שייך להיתר גיזה ועבודה. ועדיין יכול להיות מותר, אפי' אם במציאות הוא קדוש. וצ"ע טובא. (וע' בגמ' פ' בתרא דחולין דף קט"ו) גבי שלוח הקן דלא אמרה תורה שלח לתקלה, וכן בקדושין נז: הוכיחו מזה דבודאי צפור המשתלחת מותרת בהנאה אחר שילוח. ואם איתא הרי לא יהא אלא ספק אצל המוצאה, ומאי תקלה איכא. וע"כ דגם אם לעולם לא נודע האיסור עדיין הוי תקלה, כי השם איסור הוא בעצם, ולא שייך לידיעה, והידיעה רק נוגעת לענין ניהוג האדם כלפי אותו דבר^(א)).

ב] וע' חו"ד ס"ס ק"י בריש בית הספק דבמקום שכתוב יהיה קודש בעינן קודש ודאי ולא ספק. אמנם שפתי כהן ישמרו דעת, כי הגאון ש"ש נשמר מזה, שכתב וז"ל ואע"ג דעשירי ודאי ולא עשירי ספק, הא ודאי בכור נמי אינו פטור ממעשר אלא משום דבעינן יהיה קודש ולא שכבר קדוש, ואם ספק אינו קדוש מה"ת ויוצא לחולין לגיזה ועבודה, א"כ כודאי חולין הוא. ע"כ.

וראה, שאפי' אם כוונת החו"ד שהעושה מצוה צריך לעשותה באופן ודאי

שיש לומר קצת באופן אחר, ויועיל מאד לעניננו. והוא, דהתורה לא אסרה הספק, כי אין לומר אזהרה במקום שאין כאן איסור ודאי, אבל במקום שודאי יש כאן אזהרה והתורה אסרה, ולא צריך לחדש חלות איסור, אז שפיר יש לומר שחייב לפרוש מן התורה. ושמא זו כוונת אידך מאן דאמר שדרש מצות מצוות, דבעינן חדא מתרי מצוות, והכוונה שעל ידי איקבע הרי הוא מזהר על שתי החתיכות מכח הספק. ונאסרה חתיכה ההיתר מחמת עירובה עם האיסור. ועל דרך שמצינו לענין ס"ס, דבמקום שספק א' אסור מן התורה כתב הש"ך בכלליו שאין להתיר. וכתב הטעם משום שכבר אסרת. היינו שהוכרחנו להחיל שם איסור. וצ"ע בכל זה הדק היטב, כי אמרו שם בגמ' נ"מ כאשר כבר אין כאן ב' מצוות בפנינו, וצ"ל גם להש"ך שאסור בספק תורה שנתגלגל לדרבנן, אבל גם זה דוקא מדרבנן. וצ"ע אצלי.

עיונים בפרק ג

א] מש"כ הש"ש להוכיח ממה שאמרו בגמ' יהיה קודש אמר רחמנא ולא שכבר קדוש, והיכי קאי אספק, דודאי אינו קדוש. ודבר זה צ"ע, וכמו שזכרנו

א. אחרי מופלג ראיתי בס' קהלות יעקב (ב"מ סי' ח') שדן בקושיית ש"ש הנ"ל, ותירץ על דרך שכתבנו, ומאותה ראייה מצפור של מצורע, שסו"ס עצם החפצא הוא איסור והאוכלו נחשב שנתקל באכילת חפצא דאיסורא אע"פ שהגברא לא היה אסור לאוכלו, דשרי מדין רוב. וממילא שפיר נקרא הספק בכור "שכבר קדוש" אם האמת הוא שהוא בכור. והן הן הדברים. וששתי כעל כל הון.

ולא מספק, ואם נסתפק לו אם יצא צריך לחזור ולעשותה, גם בזה נשמר הש"ש, ואמר כיון שהמיעוט הוא על מה שכבר קדוש הנה אין לך דבר שהוא קדוש מספק למ"ד ספק מותר מה"ת. ולפי דרכינו לכאור' אין להקשות, דשם קדושה אינו תלוי באיסור גיזה ועבודה לחוד, ולכן אם צריך שיהיה קודש ודאי לא יוכל לחול על מה שכבר קדוש, או שיש צד שהוא קדוש.



מגיד מישרים

דברי חיזוק בענייני השעה והמלחמה

הרב אליהו טופיק

מח"ס קול אליהו וראש ישיבות באר יהודה, ירושלים ת"ו

שלא באה בולשת לציפורי, כלומר חיל המלך. ואין לך כל רגל ורגל שלא בא אגמון לטבריה. רואים בגמרא שדווקא בחגים הקב"ה מקפיד וכועס ומעניש יותר, זה אומר שאין לקב"ה נחת רוח מספיק בחגים ובמועדים שלנו. ולכן התקיים בנו הפסוק בהושע (ב, יג) "והשבתי כל משושה חגה חדשה ושבתיה וכל מועדה".

המהרש"א במקום שם בחידושי אגדות מסביר, שהקב"ה ציוה אותנו "אלה הם מועדי" (ויקרא כג, נט) כלומר מועדי ה' קודש לה', ועם ישראל הפכו את זה למועדיכם וחודשיכם - לצרכיכם ולהנאתכם בלבד, על כן היו עלי לטורח. כי מצד אחד שומרים שבת ומועדים, ומצד שני לא לשם שמים, לשם תענוג והנאת הגוף, ולכן היו עלי לטורח - איזה גזירה להביא עליהם, עד שלבסוף באים המחבלים ומבטלים שמחתם שאינה לשם שמיים.

הנה כבר עברנו את אסון מירון דווקא ביום שמחתנו בל"ג לעומר. ואח"כ בחג השבועות באסון קרלין שנהרגו כמה נפשות מישראל. ועדין לא התעוררנו מספיק, עד שבא עלינו האסון הגדול

מורי ורבותי, עת צרה היא ליעקב, נער הייתי וגם זקנתי ואינני זוכר מצב קשה נורא ואיום כזה, טבחו בנו בני עולה הישמעאלים באכזריות נוראה, שלוש דורות בבת אחת, אוי לנו כי חטאנו, איזה חרון אף, מידת הדין החזק והקשה, אוי לאוזניים שכך שומעות, משפחה שמחה והיא כפורחת עלתה ניצתה, וברגע פתאום אם צעירה למשפחה עם ילדים נהפכה ברגע אחד ליתומה אלמנה ושכולה כאחת, קשה להכיל קשה לשמוע, כל יום שומעים עוד ועוד זוועות איומות ונוראות, דם ואש ותימרות עשן, והנה אימה חשכה גדולה. כמה הרוגים, כמה יתומים ואלמנות, כמה חטופים בשבי, מי יודע איך מתעללים בהם, כמה פצועים שוכבים בבתי חולים.

ודווקא ביום שמחת תורה ביום שבת קודש, "שבת משוש לבנו נהפך לאבל מחולינו" (איכה ה, טו). כמ"ש במסכת שבת (קמה, ב) על הפסוק בישעיה (א, יד) "חדשיכם ומועדיכם שנאה נפשי היו עלי לטרח" אמר ר' אלעזר אמר הקב"ה לא דיין לישראל שחוטאין לפני, אלא שמטריחין אותי לידע איזו גזירה קשה אביא עליהן. ואין לך כל רגל ורגל

(דברים לא, יז) "והסתרתני פני מהם ומצאוהו רעות רבות וצרות".

במדרשים ובתנא דבי אליהו כתוב שבכל יום ויום, יש אלפי אלפים ורבבות של מלאכים, רעים מזיקים ומשחיתים, מלאים אף וחימה, שרוצים להחריב את העולם, והקב"ה עוצר אותם בכח התורה ובכח אמן יהא שמיא רבא שאומרים בקול רם בבתי כנסיות ובבתי מדרשות. ידוע מה שפרש רש"י בפרשה שקראנו, בתחילה כתוב "בראשית ברא אלוקים" (בראשית א, א) שזה מדת הדין, ואח"כ כתוב "אלה תולדות השמים והארץ בהבראם ביום עשות ה' אלוקים ארץ ושמים" (בראשית ב, א) כאן מוזכר גם שם הויה ברוך הוא. אלא שמתחילה עלה במחשבה לברא את העולם במידת הדין, ראה הקב"ה שאין העולם יכול להתקיים בדין, עמד ושיתף את מידת החסד והרחמים עם מידת הדין.

מרן ראש הישיבה הגאון כמוהר"ר עזרא עטיה זיע"א ביאר על פי זה את סמיכות התורה, תחילתה עם סופה, כמו שאמרו חז"ל נעוץ סופה בתחילתה. בסוף התורה כתוב "לכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל" (דברים לד, יב) מסיימים ומיד מתחילים "בראשית ברא אלוקים" (בראשית א, א). כלומר כשאנחנו רואים שיש יד חזקה, שיש מורא גדול, שיש אסונות איומים ונוראים, הסיבה היא, כי בראשית ברא אלוקים כלומר כי העולם נברא במידת הדין, אמנם בצירוף מדת

והכבד הזה, ואחרון הכביד למעלה מאלף וארבע מאות הרוגים, פחד פחדים, נורא נוראות, ודווקא בחג הקדוש הזה וביום שבת קודש. ולא די בזה, אלא גם עכשיו במלחמה - כמה עשרות חיילים צעירים נהרגו. בעל נפש יפה יקיים "וחישוב עם קונוהו" (ויקרא כה, ג) יעשה חשבון נפש נוקב עד התהום, כי משפטין תהום רבה. "ויסתייר למשפט" בואו נחשב חשבון מלכו של עולם. כמ"ש בילקוט שמעוני על הפסוק "יספת לגוי נכבדת" (ישעיה כו, טו) אומות העולם כשאתה נותן להם שמחה הם ריקים ופוחזים אוכלים ושותים ומקלקלים, אבל עם ישראל נכנסים לבתי כנסיות ובתי מדרשות ועוסקים בתורה, שנאמר "מקראי קודש". כמו שאמרו חז"ל (ירושלמי שבת טו, ג) 'לא נתנו שבתות וימים טובים אלא כדי שיעסקו בתורה', כמה יש שמתרפים מעסק לימוד התורה בשבתות וחגים, מאבדים את הזמן היקר בדיבורים ארוכים שעות ע"ג שעות, זה לא רצון ה' הנה אנחנו רואים עין בעין, שהקב"ה כועס ומידת הדין מתוחה, זה סכנת נפשות. הקב"ה אמר "לא תקח האם על הבנים" (דברים כב, ו) וכאן טבחו בנו אם על בנים. כתוב בתורה "אותו ואת בנו לא תשחטו ביום אחד" (ויקרא כב, כח) זה מדובר אפילו על בהמות, וכאן נפשות יקרות מעם ישראל, בניהם אפילו אברכים יקרים, בתים של תורה נחרבו ונהרסו ברגע פתאום. "ברגע קטון עזבתך" רק רגע אחד של הסתר פנים. כמ"ש בפסוק

עכ"פ בשעות קשות אלו שישנם עשרות אלפי חיילים שנתונים בסכנה ובחירוף נפש הולכים להילחם כדי להציל ולהגן על עם ישראל, מסכנים את עצמם בגוב האריות, נמצאים בלוע הארי. הם חיים בפחד מאיפה יצא עליהם מחבל, מאיזה חור? אולי מתחת לאדמה מאיזה מנהרה, אולי מאחורה, אולי איזה טיל או פגז מרחוק, או מלמעלה? והשטן מקטרג בשעת הסכנה. מי יגן עליהם אם לא אנחנו בכח התורה? מי ישמור עליהם אם לא הקב"ה ע"י שנתפלל עליהם, ע"י שנתחזק באמירת אמן יהא שמיה רבה בכל כוחו ובכל כוונתו, שעל ידי זה מבטלים גזירות קשות ורעות. "תנו עוז לאלוקים" יש בידינו לתת כח להקב"ה כדי לשטום פיות כל המקטרגים והמשטינים עלינו. שיכרתו אויבנו ושונאינו וכל מבקשי רעתנו. לכן גם צריך לשמור על קדושת הפה כי בעון נבלות פה צרות רבות וגזירות קשות מתחדשות ובחורי שונאי ישראל מתים, יתומים ואלמנות צועקין ואינן נענין, כמ"ש במסכת שבת (לג, א). להזהר בקדושה ובצניעות כמ"ש "והיה מחניך קדוש ולא יהיה בך ערות דבר ושכ מאחריך" (דברים כג, טו) בר מינך.

אנחנו רואים כעת שמידת הדין מתוחה עלינו, ואנחנו צריכים להגביר את מידת החסד והרחמים. כמה הזמן שלנו צריך להיות יקר בעינינו תמיד, ובפרט ברגעים קשים אלו, לא לאבד את הזמן בדיבורים או לשמוע הרבה חרדות ומה

החסד והרחמים, אך לפעמים מדת הדין גוברת.

זה מה שעברנו בדיוק בשעה שקוראים פסוקים אלו ביום שמחת תורה בבוקר, באותו מקום ובאותה שעה, כמה מידת הדין קשה. ישנם שואלים למה ה' עשה ככה, דבר ראשון על הקב"ה לא שואלים שאלות. למה? מי אנחנו שנבין את מעשה ה' הגדול והנורא? "אודך ה' כי אנפת בי" (ישעיה יב, א). "צרה ויגון אמצא ובשם ה' אקרא" (תהילים קטז, ג ד) וחייב אדם להודות על הרעה כשם שמודה על הטובה. אבל לפי מה שאמרנו היה צריך להיות יותר גרוע, אילו הקב"ה היה מנהיג את עולמו בדין, לא הייתה תקומה לשונאיהם של ישראל, אבל כל מה שקרה זה בשיתוף מידת החסד והרחמים. היו שם אנשים שרחוקים מתורה ומצוות אבל הם זכו למות על קידוש ה' בגלל שהם יהודים, וזוהי כפרתם, כמו שכתב הט"ז בשלחן ערוך יו"ד שאפילו יהודי מומר שנהרג ע"י גוי בגלל שהוא יהודי, הריגתו זוהי כפרתו ומתאבלים וקורעים עליו. מרן הבית יוסף ר' יוסף קארו התחנן לפני המלאך המגיד כדי שיזכה למות ע"י קידוש ה' כמ"ש בס' מגיד מישרים, זוהי זכות גדולה ואסור להרהר אחריהם. כמו שאמרו חז"ל הרוגי מלכות אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתן (פסחים ג, ב). אחרי מות-קדושים. הם נתעלו במיתתם במדרגות גבוהות במעלות הצדיקים.

שיעסקו בתורה, ובזכות כח התורה נפלו כל החיילים של סנחריב.

הנה כעת מתקרבים לילות החורף הארוכים ליל שבת ארוך ומוצ"ש עוד יותר ארוך. כל אחד יקבל על עצמו עול תורה בקבלה גמורה ושלמה, לא לאבד את הזמן היקר הזה, לשבת בבית המדרש לעמול בתורה, לחזור, ללמוד, להכין, התורה "ארוכה מארץ מדה ורחבה מני ים" (איוב יא, ט) אין סוף לתורה, לשקוד ולהתמיד בעמל התורה, לנצל את הזמן של לילות שבת קודש ומוצ"ש בקביעות, ולא לאבד אותם בדברים בטלים וטיולים, "האחיכם יבואו למלחמה ואתם תשבו פה"? (במדבר לב, ו). החילים אינם מתרפים. אם ח"ו הם יחלמו, לא ישימו לב, לא יהיו ערניים, חלילה ינצחו האויבים ובר מינן רחמנא ליצלן. הם דרוכים בכל רגע ובכל שניה. כך אנחנו גם כן צריכים להיות דרוכים ורכונים על הספר בריכוז עמוק בעמל ויגיעה, בתפילות זכות ובכוונה גדולה, דקדוק במצוות וזהירות מכל חטא ועוון, ולשון הרע. להישמר יותר ולהיזהר שלא לצער שום יהודי, לא לפגוע אחד בשני, להיזהר מאוד בבן אדם לחברו. כמו שכתוב בירושלמי (פאה פ"א ה"א) על דורו של אחאב שאע"פ שהיו עובדים עבודה זרה היו יוצאים למלחמה ומנצחים, לפי שהיו מאוחדים כמ"ש בפסוק "חבור עצבים אפרים הנח לו" (הושע ד, יז) עצבים זה עבודה זרה, אפילו אם עובדים עבודה זרה, אם חבור אפרים, אם הם מאוחדים

קורה בעולם. קראנו בפרשה "וכל יצר מחשבות לבו רק רע כל היום" (בראשית ה, ו) רע ר"ת רדיו עיתונים. אפילו מי שיש לו סקרנות שיתגבר על עצמו, "קול מלחמה במחנה" (שמות לב יז) זו שעת מלחמה. לא בגלל המלחמה יהיה רפיון "ויחננו ברפידים ויבא עמלק" (שמות יז, א ח) ב"מ, אדרבה "ויסעו מרפידים" (שמות יט, כ) כמו שהגמרא אומרת במסכת מגילה (ג, א) בשעה שהיה יהושע במלחמה על יריחו וראה את מלאך ה' וחרבו שלופה בידו אמר לו המלאך "עתה באתי" (יהושע ה, ד) על ביטול תורה של הלילה. מדובר בלוחמים עצמם הנלחמים ביום והתביעה מהם שעכ"פ יעסקו בתורה בלילה. זו הזכות היחידה שיכולה להגן על עם ישראל.

הגמרא במסכת מכות אומרת (י, א) עה"פ "עומדות היו רגלינו בשערייך ירושלים" (קכב, ב) בזכות מה היו עומדות רגלינו במלחמה? בזכות מה ינצחו החיילים שבשדות הקרב את האויב? בזכות אותם שעוסקים בתורה בשעריך ירושלים. אלף למטה אלף למטה, כנגד אלף חיילים שהולכים לצבא צריך גם אלף חיילים בצבא ה' שיעסקו בתורה ויגנו עליהם, ובזמן שהקול קול יעקב אין הידיים ידי עשיו. הגמרא בסנהדרין (סנהדרין צד, ב) אומרת על הפסוק "חובל עול מפני שמן" (ישעיה יד, י) חובל עולו של סנחריב מפני השמן של חזקיהו מלך יהודה שהיה מדליק בבתי מדרשות כדי

ברכות. כמה אושר יהיה לאדם לעתיד לבוא בשעת הדין כשיראה רכבות רכבות של מלאכים שנבראו רק מהברכות שלו ויבואו לסנגר עליו בשעת הדין. אבל אח"כ כשירדו מהרכבות ויפגוש במלאכים שלו כמה עוגמת נפש תהיה לו כשיראה אותם חולים וחסרים אברים, כשלא בירך בשלמות ובכוונה. מכניסים אותם לחדר מיון, ומתוכם כמה מלאכים יהיו שלמים ומאירים כראוי, וחלילה אם היו רובם פגומים. לכן נתחזק כולנו להקפיד על מאה ברכות בכל יום, להשלים אותם בימי שבתות וחגים ע"י ברכות הנהנין, והעיקר שיהיו בכוונה כראוי, כמ"ש בכה"ח (קנח ס"ק עו) בשם רבינו האר"י הקדוש שע"ז זוכה לרוח הקודש.

אנחנו עוברים ימים קשים מאוד, אבל "צדיק באמונתו יחיה" (חבקוק ב, ד) אנחנו מאמינים בני מאמנים שהכל מכוון מן השמים, ולא חשד קודשא בריך הוא דעביד דינא בלא דינא, יש דין ויש דיין ויש מנהיג לעולם, העולם אינו הפקר, צריך להאמין ולבטוח רק בקב"ה, כל מה שעושה ה' הכל לטובה. ה' הוא האלוקים. מי היה מאמין שיקרה דבר כזה, "לא האמינו כל מלכי ארץ כי יבא צר ואוייב בשערי ירושלים (איכה ד יב). הנה חשבנו שיש לנו מודיעין חזק, צבא חזק, שב"כ... והקב"ה הראה לנו שזה לא שווה כלום. "אם ה' לא ישמור עיר שוא שקד שומר" (תהילים קכז, א) הקב"ה סימא להם את העיניים, לא ידעו, לא שמעו, לא

- הנח לו. אבל דורו של דוד המלך שהיו בהם דלטורין ובעלי לשון הרע, היו נופלים בכל יום מאה לוחמים, עד שתקן להם מאה ברכות.

השבוע יחול יום פטירתו של מרן ראש הישיבה הגאון ר' יהודה צדקה זצ"ל שהיה מרבה לדבר על ענין זה של מאה ברכות בכל יום ובכוונה. ובגמרא (מנחות מג, ב) מצאו לזה סמך מהפסוק (דברים י, יב) "ועתה ישראל מה ה' אלוקיך שואל מעמך כי אם ליראה" וגו' אל תקרי מה אלא מאה, מכאן רמז למאה ברכות שתיקן דוד המלך ע"ה בכל יום. והיה הרב דורש ע"ז את הפסוק בפרשת השבוע (בראשית ו, טז) "צהר תעשה לתבה ואל אמה תכלנה מלמעלה וכו' תחתיים שניים ושלישים תעשה" צהר זה היה חלון או מרגלית להאיר את התיבה, תיבה זה מלשון מילה שכל תיבה ומילה מן הברכה תהיה מאירה וברורה ברה כחמה, וישמיע את הברכות בקול רם לאחרים כדי שיענו אחריה אמן וז"ש "ואל אמה תכלנה" מלמעלה - אל תקרי אמה אלא אמן שיענו אליה בסופה. "תחתיים שניים ושלישים תעשה" כלומר לחלק את הברכה לשלושה חלקים ויברך במתינות ובכוונה ברוך אתה ה' ויפסיק מעט לכוון, ואח"כ ימשיך אלוקינו מלך העולם, ושוב ימשיך שהכל נהיה בדברו או בורא פרי העץ.

כמה הרב היה מדבר ומוכיח ע"ז שיש לאדם בכל יום לפחות מאה ברכות במשך שבועים שנה זה 2.5 מיליון של

ראו, ולא כלום, אין לנו על מי להישען
אלא על אבינו שבשמיים.

נסיים בנחמה מדברי הראשונים הרמב"ן,
ורבינו בחיי (דברים ל, טו. כמובא
בשו"ת קול אליהו ח"ג) שכתבו עה"פ
"האלף לך שלמה ומאתיים לנוטרים את
פריו" (שיר השירים ח יב) האלף - זה האלף
השישי של המלך שהשלום שלו, שבסופו
זה זמן תחיית המתים, וקודם לכן
במאתיים ושש שנים [כמנין רא"ה] יהיה
זמן הגאולה ויבא משיח לגאול את
ישראל. זה שאמר הכתוב "ומאתיים" ו'
שזה שש תוספת על המאתיים שנה. נמצא
שאם אנחנו כעת בשנת תשפ"ד שזה 216
שנה לפני סיום האלף השישי, לפני
תחילת האלף השביעי. אנחנו ממש בדורו
של משיח שיבא לכל היותר בין השנים

תשצ"ה עד ת"ת. ודורו של משיח אין לך
יום שאין קללתו מרובה מחברו. עד
שאמרו בסנהדרין (צח, ב) ייתי ולא
אחמיניה. ומי יודע אם אלו לא פעמי
הגאולה שהקב"ה מצרף אותנו כמצרף
וכמטהר כסף ומטהר אותנו לקראת ימי
המשיח ויום הגאולה. לכו ונשובה אל ה'
חזקו ונתחזק בעד עמינו ובעד ערי
אלוקינו. כי פתאום יבא האדון אל
היכלו!

ויה"ר שיתקיים בנו בקרוב הפסוק (מלאכי
ג, כג כד) "הנה אנוכי שולח לכם
את אליה הנביא לפני בא יום ה' הגדול
והנורא והשיב לב אבות על בנים ולב
בנים על אבותם" בימיכם ובימינו ייושע
יהודה וישראל ישכון לבטח ובא לציון
גואל במהרה בימינו אמן.



נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך א

הרב יששכר דוב הכהן כהנא

רב ביהמ"ד קהל רעים אהובים, אב בית דין מישרים, ליקוואוד

א) בתפלת אבינו מלכנו אנו אומרים ד' משפטים שלפום ריהטא נראים כפולים: 'אבינו מלכנו עשה למען הרוגים על שם קדשך, אבינו מלכנו עשה למען טבוחים על יחודך, אבינו מלכנו עשה למען באי באש ובמים על קדוש שמך', אבינו מלכנו נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך'. וטעון ביאור מה בא כל אחד להוסיף על חברו, הלא כולם מדברים במי שנהרג על קדושת השם,

ולמה צריכים לכפול אותה הבקשה כמה פעמים. א)

ובשלמא החילוק בין טבוחים על יחודך לבין באי באש ובמים על קדוש שמך^א) יש לבאר דטבוחים על יחודך מדבר באלו שמסרו נפשם על יחודו יתברך, והיינו כדי שלא לעבוד ע"ז לחוד. ואילו על קדוש שמך כולל אלו שמסרו נפשם על שאר עבירות. כגון אם

א. מאמר זה נמסר בפר' לך-לך תשפ"ד, שלשה שבועות אחרי חג שמחת תורה, בו פרצו חיות הטרף של 'חמאס' ימ"ש את חומות הדרום שבא"י והרגו ושרפו באכזריות נוראה כאלף וארבע מאות יהודים הי"ד, טבח (pogrom) אשר לא היה כמוהו כבר מאות בשנים. ויש אלו שמרננים על הנרצחים שרובם ככולם לא היו שומרי תורה ומצוות, אמנם מסתבר שהיו תינוקות שנשבו.

ב. בספר יסוד ושוורש העבודה (שי"א שער האיתון פ"ב) כתב 'ובאבינו מלכנו עשה למען הרוגים על שם קדשך ראוי לאדם שיקבל על עצמו מיתת סקילה על קדוש השם. ובאבינו מלכנו עשה למען טבוחים על יחודך יקבל על עצמו מסירת נפש של הרג, ובאבינו מלכנו עשה למען באי באש ובמים על קדוש שמך יקבל על עצמו מסירת נפש שריפה וחנק' כו'. וכן ביאר בדובר שלום (סידור אוצר התפילות קצו).

ג. במגיד מישרים (ויקרא) כתב 'וטוביה דגברא דזכי בהאי עלמא למימסר נפשיה על קדושת שם דקב"ה, ובפרט מאן דיתוקד על קדושת שמייה, דהא מאן דיתקטל או יתחנק על קדושתו כיון דבישרא אשתאר בעלמא דמי לקרבן טהא או אשם דכולהו סטרינ מתהנין מיניה, אבל מאן דיתוקד על קדושת שמים איהו דמי לקרבן עולה דכולה כליל ולגבוה סלקא, והכי סליק תנניה וגופיה מתדביק לעילא באתר קדיש' כו'. בזכות יצחק (ח"א ב) ביאר דמהאי טעמא קבעו חז"ל בנוסח סליחות 'ה' עשה למען הרוגים ושרופים על יחוד קדושת שמך', כי חלוק הנשרף על יחוד קדושת שמו מהנהרג בחרב, שמעלתן של שרופין גדולה יותר.

ועל פי דרכו אולי יש לבאר גם כפילות הלשונות של אבינו מלכנו, דטבוחים על יחודך היינו ע"י חרב וכדומה שבשרם נשאר בעין, אבל באי באש ובמים על קדוש שמך אין בשרם קיים, כי נשרף גופם ע"י האש, ואפשר דגם במים נחשב שאינם בעולם מכיון שטבעו ונעלמו, ודינם כעולה.

אבל מה באו 'הרוגים על שם קדשך' (ד') ו'נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך' לרבות.

ב) ונראה שהכוונה באלו היא לאותם שנהרגו בעל כרחם. דאז הם הנזכרים לעיל הם אלו שמסרו נפשם ברצונם שלא לעבור על רצונו יתברך, והיינו שאנסו אותם לעבור עבירה או ליהרג ובחרו ליהרג. ואלו שנזכרו כאן הם אותם שנהרגו בלא שניתנה להם אפשרות לעבור ולהינצל אלא נהרגו בעל כרחם ובשביל שהם עם ישראל.

אומרים לאדם עבור על גילוי עריות ושפיכות דמים ואל תהרג, אי נמי כגון שאנסוהו לעבור על אחת מן המצוות והוא שעת השמד או בפרהסיא, דאז אפילו על מצוה קלה של מנהג ישראל כגון לשנויי ערקתא דמסאנא יהרג ואל יעבור, כמבואר בסנהדרין (עד.) וברמב"ם (יסודי התורה פ"ה) וטוש"ע (י"ד קנו), והטעם משום ד'כל בית ישראל מצווין על קידוש השם הגדול הזה שנאמר (ויקרא כב, לב) 'ונקדשתי בתוך בני ישראל' (לשון הרמב"ם שם ה"א). והיינו 'קדוש שמך'.

ד. 3 יש סיפור ידוע (ראה ברכת דוד לרב אוהיון דברים עמ' קצח, ועוד), יהודי שחוהה את איומי השואה על בשרו ניגש פעם אל רבי איצק"ל מאנטוורפן זצ"ל [וי"א שהיה האדמו"ר מהר"א מבעלזא זצ"ל] ושאל אותו: אנחנו אומרים 'אבינו מלכנו עשה למען הרוגים על שם קדשך' ועשה למען טבוחים על יחודך', האם אין בכך כפילות מיותרת?

באמצע התחשבות הרבי זצ"ל על שאלתו, קם היהודי על רגליו ואמר בבכי: אני אסביר לרבי מה הכוונה בשתי תפילות אלו. אני הייתי בין אלפי היהודים ההונגרים שהנאצים ימ"ש הובילו לנהר הדנובה, וכשהיו על שפת הנהר ירו בהם עד שנפלו למים וטבעו, [וי"א שסידרם כשורה על פני בור גדול ועמוק, וירו בהם עד שנפלו לבור]. יקום ה' את דמם. ובניסי ניסים ניצלתי.

והנה מיד כשהנאצים החלו לירות ביהודים שהלכו בתחילת השיירה, פרצו כולם באמירת 'שמע ישראל'. רבים מהם סיימו את כל הפסוק - עד מילת 'אחד', אבל היו גם רבים שהיריות תפסו אותם באמצע 'שמע ישראל', ועד שלא הגיעו לאחד כבר נפלו ומתו על קידוש השם.

ועל כך אנו מתפללים ואומרים 'אבינו מלכנו עשה למען הרוגים על שם קדשך' - אלה שלא הספיקו לסיים את הפסוק אלא שנהרגו בקריאת שם השם, ועשה גם 'למען טבוחים על יחודך' - אלה שזכו לומר את כל הפסוק ונהרגו ב'אחד'.

וכבר קדמו במקצת דבריו בספר לבושי בדים (לרב ידידיה טיאה ווייל בנו של בעל הקרבן נתנאל יו"ט יב) ו'יש להבין וכי טבוחים לאו בכלל הרוגים, כי כמה מיני הרג ואבדון היו לחסידי עליון. ועוד למה מזכיר גבי הרוגים שם קדשך שהיו מקדשים שמו ברבים, וגבי טבוחים אמר לשון יחודך.

ונראה בזה בשעת גזרת שמד היו מתאספים אנשים ונשים ושחטו עצמן ואת בניהם ובנותיהם, וצורחים שמע ישראל כדי לצאת נשמתם באחד, כמו שמבואר בסליחה 'אלקים אל דמי', וכן רבינו קלונימוס בקינה 'מי יתן ראשי מים', וזהו למען טבוחים על יחודך, שהיו טבוחים עצמן על יחודך באמירת ה' אחד.

והא דאמרינן למען באי באש ובמים אע"ג דהם נמי בכלל הרוגים, נלע"ד דאיתא בתענית (כט.) דכתות של פרחי כהונה קצפו לתוך האש בשעה שנשרף ההיכל בבית ראשון, וכן בבית שני הפילו עצמן ד' מאות ילדים וד' מאות ילדות לתוך הים כדאיתא בהנזיקין (גיטין), לכך אמר 'בא' - מעצמן, 'באש' - בחורבן ראשון, 'ובמים' - בחורבן בית שני, והואיל שיציאת נשמתן לא היתה ב'אחד', אמר 'למען קדוש שמך', משא"כ בטבוחים על יחודך שהיו מכוונים בגמר שחיטה אבות לבנים בה' אחד.

וכענין שאמר (תהלים מד, כג) 'כי עליך הורגנו כל היום', אם כן לשנאתו של הקב"ה יעשו בנו כל הרעות האלה, והם צריז ומשנאו ועליו להנקם מהם.^(ה)

עם ישראל הם נציגיו של הקב"ה בעולם, ונושאים את שמו יתברך, והם במקומו, וזהו שאומרים 'הרוגים על שם קדשך', שנהרגו בשביל שמו יתברך. וכן מתפרש נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך, והיינו שנשפך דמם בשביל שהם עבדיך כמ"ש בפירוש דובר שלום (סידור אוצר תפילות קצו).

אולם עדיין קשה לאיזה צורך הוסיפו נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך, הא זהו כבר נכלל בהרוגים על שם קדשך, וצ"ב.

ג) עוד צריך להבין הנוסח דם עבדיך השפוך, למה נקטו דוקא לשון עבדים, וכן מצינו בכמה מקומות בענין זה שהשתמשו בלשון עבדים, כגון (דברים לב, מג) 'הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום' וגו'. וכן (תהלים עט, י) 'למה יאמרו הגוים איה אלקיהם יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך', וכן הוא נוסח בקשת תפילת אב הרחמים (תפלת מוסף

כי עיקר מבוקשם של הגוים הוא באמת למרוד בה' וללחום עמו, אבל מכיון שאי אפשר להם לפגוע בהקב"ה כלל ומכל שכן להרוג אותו, לכן הם מכוונים מטרת מרידתם נגד עמו ולוחמים והורגים את ישראל רח"ל. ועל דרך שפרש"י (שמות טו ז ומקורו ממכילתא) 'ומי הם הקמים כנגדו, אלו הקמים על ישראל, וכן הוא אומר (תהלים פג, ג) 'כי הנה אויביך יהמיון', ומה היא ההמיה, (שם ב) 'על עמך יערימו סוד', ועל זה קורא אותם אויביו של מקום. וכן פירש רש"י (במדבר י, לה ומקורו מספרי) 'משנאיך - אלו שונאי ישראל, שכל השונא את ישראל שונא את מי שאמר והיה העולם, שנאמר (תהלים פג, ג) 'משנאיך נשאו ראש', ומי הם, 'על עמך יערימו סוד'.

וכן מבואר ברמב"ן (דברים לב, מ) 'ואמרה השירה, כי בסוף ישיב נקם לצריו ולמשנאיו ישרם. והטעם, כי הם עשו כל הרעות עמנו לשנאתו של הקב"ה, כי לא ישנאו את ישראל בעבור שעשו ע"ז כהם, רק בעבור שלא יעשו כמעשיהם, ויעבדו את הקב"ה וישמרו את מצותיו, ולא יתחתנו בהם ולא יאכלו מזבחייהם, ויבוזו ע"ז שלהם ויבערו אותה ממקומותיהם,

ה. כתיב (תהלים פג, ה-ו) 'אמרו לכו ונכחידם מגוי ולא יזכר שם ישראל עוד, כי נועצו לב יחדו עליך ברית יכרתו', וביאר המלבי"ם 'אמרו זה לזה, לכו ונכחידם מגוי כדי שלא יזכר שם ישראל עוד, שרוצים לבטל שם ישראל, ששם זה מורה על שמונהגים למעלה מן הטבע, ושהם מושגחים מה', ששם זה לא יזכר עוד, וא"כ עיקר ביאתם הוא לבטל את האמונה, ועליך באו על אלקותך הנודע בעולם ע"י ישראל, כי כו', הם נועצו לב יחדו, שבאו כולם בלב אחד ועצה אחת, ויש להם תכלית אחד, מפני שעליך ברית יכרתו, שתכלית ביאת כולם הוא עליך, שמקנאים על פרסום אלקותך בעולם ע"י ישראל, וזה התכלית המיוחד לכולם'.

שבת) 'וינקום לעינינו נקמת דם עבדיו השפוך'.

מהו ענין של עבדים כאן, ומי הם אותם עבדיך שנשפכו דמם ע"י גוים אשר עליהם אנו מבקשים נקמתם מאת הקב"ה.

ד) והנה איתא בסנהדרין (זו) 'מת מתוך רשעו, כיון דכי אורחיה קמיית לא הויה ליה כפרה. נהרג מתוך רשעו,

כיון דלאו כי אורחיה מיית, הויה ליה כפרה, תדע, דכתיב (תהלים עט א-ב) 'מזמור לאסף אלקים באו גוים בנחלתך טמאו את היכל קדשך [וגו'] נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחיתו ארץ',¹ מאי עבדיך ומאי חסידיך, לאו חסידיך - חסידיך ממש, עבדיך - הנך דמחייבי דינא דמעיקרא וכיון דאיסטול קרי להו עבדיך'.²

ו. וכן בספרי (דברים שלג) 'מנין שהריגתם של ישראל ביד אומות העולם כפרה להם לעולם הבא, שנאמר מזמור לאסף אלקים באו גוים בנחלתך נתנו את נבלת עבדיך שפכו דמם כמים'.

ז. האלשיך (רוממות אל תהלים עט ב) כתב 'וראוי לשים לב מי דחקו לומר שעבדיך אינם צדיקים וחסידיך כמשמעו. אך הוקשה למו אומרו בעבדיך 'נבלת' ובחסידיך 'בשר', אך הוא כי את הבטלי צדיקים קורא אותם נבלה. ומעין זה חילקו ז"ל בפסוק יחיו מתוך נבלתי יקומון (ישעיה כו יט) שאמרו רבותינו ז"ל (כתובות קיא) שמתוך הם מתי ארץ ישראל, נבלתי הם מתי חוץ לארץ, ועל שלא מתו בתשובה ויודיו אמר, דכיון דלאו כי אורחיה מית הויה ליה כפרה'.

ולוא דבריו היה נראה לבאר באופן אחר קצת, דבשר האדם נקרא בשר בין בחיים חיותו בין לאחר מיתה, אבל נבלת אינה אלא לאחר מיתה, ומכיון שנאמר נבלת עבדיך ע"כ דלא הוה עבדיך אלא לאחר מיתתם, אבל נאמר בשר אצל חסידיך דגם בחייהם היו חסידים. [וע' במרגליות הים (סנהדרין מז). ומקור חסד (על ספר חסידים א אות ד)].

ח. במדרש תהלים (שומר טוב עט ד) דרשו בנוסח אחר, 'נתנו את נבלת עבדיך מאכל לעוף השמים בשר חסידיך לחיתו ארץ, וכי חסידים היו והרי הוא אומר (ירמיה ה, ח) 'סוסים מזוינים משכים היו' [וגו'], אלא כיון שנעשה בהן דין, חסידים היו. וכן הוא אומר (דברים כה, ב) 'והיה אם בן הכות הרשע', וכתיב (שם פסוק ג) 'ונקלה אחיך לעיניך', בתחלה נקרא רשע, ועכשיו כיון שלקה הרי הוא אחיך. הרי הם דרשו כן על מילת 'חסידיך' ואילו בגמ' דרשוהו על מילת 'עבדיך', וכנראה שהגמ' והמדרש הם מדרשים שונים. [וע' בגר"פ (על סה"מ לרס"ג מ"ע יט דף קמד ע"א)].

אמנם תקשי על דרשת כל אחד מהם קושיית חבירו, והיינו דאיך דרשו כן במדרש על מילת חסידיך דא"כ מאי עבדיך ומאי חסידיך כדמקשינן בגמ', ומאיך על דרשת הגמ' קשה איך אמרינן דחסידיך היינו חסידיך ממש וכי חסידים היו כדחקשו במדרש.

והנה רבנו יונה בשערי תשובה (ש"ד כ) כתב 'ואם נהרג והתודה לפני מותו, מעת שנפלה עליו אימת מות יש לו כפרה, ונחשב ההורג כשופך דם נקי וחסיד, שנאמר 'בשר חסידיך לחיתו ארץ', ואמרו רבותינו זכרונם לברכה כי זה נאמר גם על הרשעים שבהם, שנאמר עליהם 'סוסים מזוינים משכים היו', כי נחשבו כחסידים לפי שנעשה בהם הדין, כמו שכתוב 'ונקלה אחיך לעיניך' - כיון שלקה הרי הוא כאחיך. הרי דאף קודם שנהרג, מעת שנפלה עליו אימת מות ונתודה, ס"ל דכבר יש לו כפרה ונקרא חסיד, ועל כן נחשב ההורג כשופך דם נקי וחסיד. [ולפ"ז מ"ש כי נחשבו כחסידים לפי שנעשה בהם הדין, צ"ל דאימת מות היא גופה הדין, אי נמי דנחשב כדין המות, על דרך מה דתנן (מכות כב:) לגבי מכות, נתקלקל בין בריעי בין במים פטור, דכתיב ונקלה והרי נקלה].

ולפ"ז יש ליישב, כי המדרש דרש חסידיך על מי שנפלה עליו אימת מות ונתודה ונעשה חסיד עוד קודם

וכמו כן למדו מכאן האור זרוע (אבילות תכח) והגהות אשרי (מ"ק נט) דמומר שנהרג בידי עובדי כוכבים הוה ליה כפרה ומתאבלים עליו, והובאה דעה זו ברמ"א (י"ד שמ ס"ה)^ט וכמו שביארו הט"ז (שם סק"ג) וש"ך (שם סק"י).^י

ה) הרמב"ם באיגרת השמד (ד"ה המין השלישי) כתב 'ואיש שיזכהו הא-ל לעלות במעלה עליונה כזאת, כלומר שנהרג על קדושת השם, אפילו היו עונותיו כמו ירבעם בן נבט וחביריו, הוא מעולם הבא, ואפילו לא היה תלמיד חכם, וכך אמרו עליהם השלום (פסחים נ.) מקום שהרוגי מלכות עומדים אין כל בריה יכולה לעמוד במחיצתם, כגון רבי עקיבא וחביריו, וכל שכן דאיכא תורה ומעשים טובים, (אלה) [אלא] הרוגי לוד'.

הרי דאף רשעים המחויבים בדין מעיקרא, מכיון שנהרגו ע"י גוים שבאו בנחלת אלקים, אף שנהרגו בעל כרחם בלי נתינת אפשרות להינצל, וגם שלא עשו ויודוי ושום תשובה, עם כל זה מיד נתכפרו, ומכאן ואילך נקראים עבדיך!

ובשו"ת בנימין זאב (רג) ושו"ת רד"ך (בית יא חדר ב) הסיקו מכאן דמומר שנהרג ביד עובדי כוכבים בניו אומרים עליו קדיש, וכן נפסק ברמ"א (י"ד ס"ס שעו), כי הריגתו כפרתו, ושוב לא נחשב כמומר!

ובשו"ת רד"ך שם פסק דאפילו לשיטת הסמ"ג וטור ודעמיהו שאין הבן חייב בכבוד אביו הרשע, מכיון שנהרג ע"י גוים מודים הם שהבן חייב לכבודו.

שנהרג, אבל עבדיך י"ל דהיינו מי שלא נפלה עליו אימת מות או לכל הפחות שלא נתודה, ולא נעשה עבד אלא אחרי שנהרג.

[ואגב יש נפק"מ בזה עפ"מ בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קו"א ה קפג) דמומר שנהרג בידי עכו"ם מתאבלים עליו, מ"מ בקריעה יש לפטור, דבעת ההריגה עודנו רשע ואז עיקר חיובא. והיינו דחילק בין דין אבילות דתלוי בעת שהוא מת ואז כבר איקטיל ונתכפר, לבין דין קריעה דתלוי בעת יציאת הנשמה ואז עדיין לא נגמר כפרתו. וזהו לגבי עבדיך, אבל לגבי חסידיך שכבר נתכפר בעודו בחיים מעת שנפלה עליו אימת מות ונתודה, שפיר יש חיוב קריעה עליו.]

וממילא אולי יש לבאר דזהו גם כוונת הגמ', דהנך דמחייבי דינא דמעיקרא ולא נתכפר אלא בהריגה קרי להו עבדיך, אבל חסידיך היינו אותם שהיו חסידים מעיקרא קודם שנהרגו, שכבר נתכפר להם באימת מות ויודיו. [נאח"ל דרבנו יונה ס"ל דגם להיקרא עבדיך צריך ויודיו, אנן לא קי"ל כן וכמ"ש בפנים בסמוך]. נמצא דלעולם הגמ' והמדרש עולים בקנה אחד, ובא זה ולימד על זה, ואלו ואלו דברי אלקים חיים.

ט. ואע"ג דהלבוש (שם) וש"ך (שם סק"ט) הבינו בדעת הרמ"א דמש"כ על הדין שלאחריו וי"א דאין מתאבלין וכן עיקר, דבא לחלוק אף על הדין דמומר שנהרג בידי עכו"ם מתאבלים עליו, מ"מ אין זה מוסכם, דפוסקים אחרים לא הבינו כן בדעת הרמ"א. ועוד דאפילו אם הרמ"א פסק דאין מתאבלין אינו משום דחולק על יסוד זה שקבל כפרה, אלא דס"ל דלא נתכפר בהריגה לחוד אלא עד שיקבר וכמ"ש בבדי השלחן שם, ובלא"ה הש"ך שם פסק דמתאבלים עליו, ואי אפשר לחלוק על זה ע"ש.

י. ועי' בשו"ת דובב מישרים (ח"א כא).

דאז היה נהרג על קידוש השם והיה זוכה לעוה"ב. דמכיון שנהרג רבין, חבל שלא זכה למעלה הגדולה הזו ליהרג ע"י גוי.

הרי אף שהוא רשע גמור כמו ירבעם בן נבט, וגם לא עשה שום תשובה, מוטב לו שהוא מעולם הבא. (א)

(ו) **ראיתי** מי שפירש דמהאי טעמא כתוב בפסוקים ובתפלת אב הרחמים לשון דם עבדיך השפוך, שהכוונה לאותם יהודים רשעים שנהרגו ע"י עכו"ם ולא עשו תשובה, וכמו שאמרו בסנהדרין הנ"ל דעבדיך היינו הנך דמחייבי דינא דמעיקרא וכיון דאיטול קרי להו עבדיך, דאף הם ראויים לנקמת ה'.

וממילא יש לפרש דזהו גם כוונת בקשת אבינו מלכנו היתירה נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך, דהרוגים על שם קדשך מיירי באותם שהיו כשרים מעיקרא, ונקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך (ב) בא לרבות אף אותם רשעים שנהרגו בלי תשובה. (ג)

לפני עשרות שנים, נהרג מר יצחק רבין ראש ממשלת מדינת ישראל ע"י יהודי שהתנגד להחלטת רבין להעביר חלק מארץ הקודש לידי הערבים ולהתפטר עמם. כאשר השמועה התפשטה, נדהמו הכל. השומעים החרדים נשאו ונתנו וחיוו דעה לדון אם היה זה אסור מדין רציחה או מותר מחמת שרבין נחשב כרודף נגד כל היהודים תושבי הארץ. ואחרים חקרו ודנו אם רציחתו תהא טוב לא"י או למוטב.

מאידך, כאשר השמועה הגיעה לאזני מרן שר התורה הגר"ח קנייבסקי זצ"ל, מיד הגיב משפט קצר וחרוז: 'נעבך, שלא זכה ליהרג ע"י גוי,

יא. אמנם יתכן שדברי הרמב"ם הם רק באלו שבחרו לקדש את השם ברבים, והיינו למסור נפשם כדי שלא לעבור על עבירה ע"ש, אבל מי שנהרג בעל כרחו בלי אפשרות להינצל לא נכלל בזה. מיהו יש לעיין במה שהביא שם עשרה הרוגי מלכות, דלכאורה גם הם נהרגו בעל כרחם, ואפשר דתלוי לפי מדרשי חז"ל, ועוד דהא מיהת קבלו עליהם את הגזירה. וע' בשו"ת משנה הלכות (חט"ז לג וקכא וקכב).

יב. ומידי דברי בו אזכרנו עוד לפרש מהו כוונת מילת השפוך, בלשון הוה, הא היהודי כבר נהרג, והיה ראוי לנקוט לשון עבר הנשפך. ובלא"ה יש להבין תוספת מילת השפוך, דהיה די לומר דם עבדיך וכמ"ש (דברים לב, מג) 'הרינינו גוים עמו כי דם עבדי יקום', ומה בא הכתוב (תהלים עט, י) 'למה יאמרו הגוים איה אליהם יודע בגוים לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך', וכן נוסח בקשת תפילות אבינו מלכנו ואב הרחמים להדגיש במילת השפוך.

ונראה לבאר עפ"מ בספר חסידים (תמט) 'בית שנהרגו בו על קידוש ה', והדם נתון על החומה ועל האבנים, ובעל הבית בא לטוח בסיד קירות הבית, את הדם לא יעבור ולא יהא טח עליו, שנאמר (איוב טז, יח) 'ארץ אל תכסי דמי', לכך אין לכסות, וכתוב (יחזקאל כד, ו-ח) 'אוי עיר הדמים סיר אשר חלאתה בה וחלאתה לא יצאה ממנה לנתחיה לנתחיה הוציאה לא נפל עליה גורל, כי דמה בתוכה היה על צחיח סלע שמתהו לא שפכתהו על הארץ לכסות עליו עפר, להעלות חמה לנקום נקם נתתי את דמה על צחיח סלע בבלתי הכסות', הרי כל זמן שאין הדם מכוסה הקב"ה נוקם, וכשמכוסה אינו ממחר לנקום, וזהו

ללחום עם הקב"ה אלא שהם לוחמים עם ישראל במקומו כמו שנתבאר, א"כ הכתובת של פגיעתם זו היתה כביכול הקב"ה, והיהודי נהרג בשבילו יתברך - עליך הורגנו כל היום, הרי הקב"ה לקח נשמתו בשביל עצמו כביכול, נמצא שנעשה הנהרג כעבדו יתברך ומה שקנה עבד קנה רבו, ובפרט שחיים של האדם הוא הנכס היקר ביותר שיש לו, נמצא שכל מה שיש לו - חיו - ניתן לרבו. (ד')
ומהאי טעמא יש לבאר מדוע מובטח לו שיהא לו עוה"ב, לחיות בעולם הרוחני וליהנות מזיו שכינתו, שהרי כביכול הקב"ה חייב לו חיים מדין משתרשי ליה (חולין קלא.).

ז) נסיים בעוד דקדוק הלשון, מדוע נאמר נקום לעינינו נקמת כו', למה

ו) אמנם עדיין טעון ביאור, מדוע יהודי שנהרג ע"י גוי זוכה להקרא בשם עבדיך, על אף שהיה עבריין ומומר כל ימי חייו, ונהרג בלי ויודי ושום הרהור תשובה, נהי דלאו כי אורחיה ושלל בדין קא מיקטל והויא ליה כפרה, אבל תואר שם עבד מנא ליה. עבד יכבד אדוניו, ואם אדון הוא איה מוראו, כי אם אמור יאמר העבד לרבו כל אשר תאמר אלי אעשה זולתי דבר אחד, כבר שבר עול אדוניו מעליו, והישר בעיניו יעשה' כמ"ש בשערי תשובה (ש"א ו), כל שכן במי שהוא מומר לכל התורה כולה, וכי לזה יקרא עבד.

ואפשר דשם עבד כאן הוא מחמת בחינה אחרת - מה שקנה עבד קנה רבו (פסחים פח:), דהנה מטרת הגוים היא

שנאמר (בראשית לו, כו) 'מה בצע כי נהרג את אחינו וכסינו את דמו', וא"ת [=ואל תאמר] הלא הקב"ה יודע המכוסה כמו המגולה, כל זה בספר הכבוד.

ולכן נאמר דם עבדיך השפוך, שהכוונה שהדם עדיין שפוך ומגולה, וראוי ביותר לנקמת ה'. ונראה דזהו גם הביאור במה דדרשין בסנהדרין (לז.) מה 'שנאמר (בראשית ד, י) 'דמי אחיך צעקים', אינו אומר דם אחיך אלא דמי אחיך, דמו ודם זרעותיו, דבר אחר דמי אחיך, שהיה דמו מושלך על העצים ועל האבנים. דלכאורה אינו מוכן לשון צועקים, בשלמא ללישנא קמא דמו ודם זרעותיו יש לפרש דקאי אנפשות קין זרעו שצועקים, אבל ללישנא בתרא דדמי הוא דמו ממש של קין שהיה מושלך על העצים ועל האבנים א"כ מה הכוונה שטיפות דמו צועקים. אבל לפי ספר החסידים אתי שפיר, דר"ל שמחמת שדמו מושלך בגלוי על העצים ועל האבנים, יש תביעה וצעקה יותר לנקמת ה'. וע' דברים נפלאים בלמודי אצילות (ל: ועמק המלך (לר' נפתלי בכרך מפרנקפורט דף קעג ע"ד), וע"ע זהר (בראשית לט. פקודי רמו: ומדרש תהלים (שוחר טוב ט יג) ודעת זקנים מבעלי התוס' (דברים לב מג) ואור החיים (ויקרא ו ב). ולפי דבריהם יש לפרש לשון שפוך בלשון הוה באופן אחר, ע"ש.

יג. וכן מצינו בשירת האזינו, שמוכטח לנו כי בסוף ישיב נקם לצריו ולמשנאיו ישלם, וכמ"ש הרמב"ן (דברים לב, מ) 'אין בשירה הזאת תנאי בתשובה ועבודה, רק היא שטר עדות שנעשה הרעות ונוכל, ושהוא יתברך יעשה בנו בתוכחות חימה, אבל לא ישבית זכרנו, וישוב ויתנחם ויפרע מן האויבים בחרבו הקשה והגדולה והחזקה, ויכפר על חטאתינו למען שמו'.

יד. ואפשר לבאר עוד דאף שהוא היה מומר, אבל מ"מ הגוים חשבו שהוא יהודי ועל כן הרגוהו, נמצא שלפי מבטם הוא היה עבדו יתברך, ועל כן נקרא עבד. וממילא הקב"ה ינקום דמו, כי לפי טעותם של הגוים היה חילול ה' בעולם שנהרג עבדו, וינקום בשביל כבוד שמו יתברך, [וע' מלבי"ם (תהלים עט י)].

הוא רק אצלנו בהשגתנו, והיינו נקמת ישראל.

נמצא שהנקמה באה מחדש עליון שמטיב השי"ת עמנו ללמדנו את קידוש שמו. וזהו אמרם ז"ל (ברכות לג.) גדולה נקמה שנתנה בין ב' אותיות (שמות של חסד) שנאמר 'א-ל נקמות ה'', כלומר שתוכן נקמתו יתברך הוא רק חסד לבד, עכ"ל.

ועל כן מבקשים את הנקמה לעינינו, כי זהו עיקר הנקמה, הקמת הכבוד והשלמת הפגם לפי השגתנו, וכדי שגם אנחנו נזכה לחיזוק האמונה לראות שיש דין ויש דיין!

מבקשים שתהא הנקמה לעינינו. (טו)

וראיתי מי שביאר ע"פ מה שיסד במכתב מאלהו (ח"ב עמ' 124), 'שלא שייכת נקמה מצדו יתברך, כי נקמה פירושה הקמת הכבוד הנפגע והשלמת הפגם, ולא שייך זה אצלו ח"ו, שאינו נפגע על ידי העבירות. אצלנו שהכרתנו נפגמה ע"י החטאים, החטא הוא חילול השם, והנקמה קידוש ה' שבא ע"י עשיית שפטיו יתברך, והמשיגים את החילול ישיגו גם את הקידוש שבנקמה.

וזוהו המבואר בפרשת מטות שעונש מדין נקרא בדברי משה 'נקמת ה' במדין', שעה שהשי"ת קרא לו 'נקמת בני ישראל', כי התיקון הבא על ידי הנקמה

טו. איתא בדבריהם רבה (ב כה) 'מעשה בשני אחים שהרג אחד מהן את חבירו, מה עשתה אמן, נטלה כוס א' ומלאהו מדמו והניחה אותו במגדל, והיתה נכנסת כל יום ויום ומצאה אותה הדם תוסס, פעם אחת נכנסה והביטה אותו ומצאו ששתק, אותה שעה ידעה שנהרג בנה האחר, לקיים מה שנאמר 'שופך דם האדם באדם דמו ישפך'.

וכן מצינו בגיטין (נז:) אצל דמו של זכריה דהוה קא מרתח וסליק. ועל פי זה יש לבאר מה שנאמר נקום לעינינו נקמת דם עבדיך השפוך, דם עבדיך השפוך נראה עתה תוסס, ומבקשים שיקום נקמת הדם עד שיהא שותק - נקמה שלימה שאין צורך עוד לתסיסה. ונראה דענין זה שייך למה שהבאנו לעיל בשם ספר חסידים, דכל זמן שאין הדם מכוסה הקב"ה נוקם, דהדם גורם הנקמה, והיינו ענינו של תוסס שהוא מפעפע ומעורר נקמת ה'. וזהו 'קול דמי אחיך צועקים אלי', דהתסיסה היא הצעקה.

וכן מבואר בקהלת רבה (י ה) 'היכן הרגו את זכריה כו', אבל צדיק זה לא נהגו בדמו לא כדם צבי ולא כדם איל, וכל כך למה, 'להעלות חמה ולנקום נקם', את מוצא כשעלה נבזראדן להחריב את ירושלים רמז הקב"ה לדם והתחיל תוסס, אמר ליה הא ענתה דתיגבי דייתיקי דידך, אמר להון אמרו לי מה טיבו של דם זה כו', אייתי סנהדרי גדולה שחט עילויה ולא נח, שחט סנהדרי קטנה עילויה ולא נח, אייתי פירחי כהונה שחט עילויה ולא נח, שחט תינוקות של בית רבן ולא נח, א"ל זכריה טובים שבצמך איבדתי, רצונך שיאבדו כולם לאלתר נח כו', מיד נתמלא הקב"ה רחמים ורמז לדם ונבלע במקומו. הרי דענין של דם תוסס של ההרוג הוא לגבות נקמתו - דתיגבי דייתיקי דידך, ודרשו פסוק של יחזקאל דממנו למד ספר חסידים את יסודו לדם התוסס של זכריה.

ויש לצרף כאן דברי הרשב"ע עה"כ (דבריהם לב מג) 'הרנינו גוים עמו כי דם עבדיו יקום ונקם ישיב לצריו וכפר אדמתו עמו', דפירש 'יקנח דם עמו מן האדמה - על ידי שפיכת דם אויבים, כדכתיב (במדבר לה, לג) 'ולארץ לא יכופר בדם אשר שופך בה כי אם בדם שפכו'.

הקשר בין פורים למחיית עמלק

הרב משה זרגרי

בית מדרש גבוה, ליקווד

ענף א: עמלק / עשו

(ל', כ"ה) ברש"י דישאל נמשלו לאש
ובית יוסף ללהבה ששולט למרחוק.

כחו של עמלק בזכות כיבוד אב,
וכשלונם אי-כיבוד הרב

והנה במדרש איתא דאין זרעו של עשו
נמסר אלא בידי זרעה של רחל

(וכעין זה בב"ב קכג: אלא דשם איתא "ביד זרעו
של יוסף"). וסיבת הדבר יש לומר על פי
מה שכתב היערות דבש (חלק ב' דרוש ב')
שלעשו היה זכות של כיבוד אב ואם,
ולכן כדי לבטל את כוחו צריך לאדם שלא
נכשל במצוה זו (ולכן הנס בפורים נעשה ע"י
אסתר שאף פעם לא נכשלה בזה כיון דאין לה
אב ואם, וכיון שכל כך רצתה לקיים המצוה
ממילא היתה לה זכות אותה מצוה) עכת"ד.
ונראה, שאף שהיתה לעשו מצוה זו מ"מ
כיבוד רבו לא היה לו, וטעם הדבר כי
אביו ואמו שהביאוהו לעולם הזה ממילא
חייב להם הכרת הטוב, משא"כ רבו
שמביאו לחיי העולם הבא, אצלו, דבר
רוחני כזה לא היה חשוב דהרי "ויבז עשו
את הבכורה", (ובתנא דבי אליהו זוטא פ' י"ט

יש לעיין מה עניין מחיית עמלק אצל
פורים, וודאי מצינו שהמין שבא מזרע
עמלק גרם לגזירה ולבסוף נאבד אולם
הרי הגזירה היתה יכולה להיות ע"י אדם
אחר ששייך לגלות פרס (כמו שמצינו בגלות
יון שהיונים הם שגזרו גזירות על היהודים)
ולמה דוקא נעשה ע"י עמלק.

ונראה להקדים ביאור ענין עשו ועמלק,
דהרי עמלק בא מעשו וא"כ למה
מצינו שיש כאן שני שמות שונים. והנה
י"ל דמצינו דחז"ל (ילקו"ש ריש פ' וישלח)
תובעים את יעקב אבינו כששלח מלאכים
אל עשו אחיו, למה העיר את עשו,
מלה"ד לכלב שישן ובא אחד והחזיק
באזנו. ומשמע שעשו אינו יוצא להלחם
בנו אא"כ אנו מתקרבים אליו, כי הוא רע
בכח ואינו יוצא בפועל אא"כ מעירים
אותו, לעומתו, עמלק "מעולם רצועה
מרדות לישראל מזומן בכל עת
לפורענות" (לשון רש"י פ' חוקת כ"א,א')
והיינו שהם יוצאים בפועל להלחם
בישראל. וכעין זה מצינו בפרשת ויצא

הרמב"ן בפרשת בשלח (י"ז, ט') בשם הפרקי דרבי אליעזר וז"ל, כל ישראל יצאו חוץ לאהליהם וראו את משה כורע על ברכיו והם כורעים על ברכיהם, נופל על פניו ארצה והם נופלים על פניהם ארצה, פורש ידיו לשמים והם פורשים ידיהם לשמים..., עכ"ל. ומאי כולי האי, ועל פי הנ"ל היינו טעמא כי על ידי שמכניעים את עצמם אצל רבם בזה היה להם את הכח להחליש את עמלק.

וכן מצינו אצל שאול המלך שלא שמע בדיוק אל מה שאמר לו רבו, שמואל, בענין מלחמת עמלק ולכן נענש על מלכותו. ולכאורה קשה, הרי קיים את דבר ה' [ולכה"פ כך הוא חשב], אלא דכדי להלחם בעמלק צריכים לשמוע לרב. וכן מצינו אצל יואב שרק הרג את הזכרים של עמלק ודוד המלך כששמע שיואב טעה, כי כן לימדו רבו דכתיב "תמחה את זכר (בקמץ) עמלק", רצה להרגו (עיין בבא בתרא כא). ותמוה, האם בשביל זה חייב מיתה, אלא דכיון דהיה כאן פגם בשמיעה ובמסורה לרב ממילא גרם לקיים העמלקים.

ועתה מובן היטב עניין עמלק לנס דפורים, דהרי הגזירה נעשתה כשכלל ישראל לא שמעו אל מרדכי והלכו ליהנות מסעודת אחשורוש, וממילא זה גרם להמן מזרע עמלק לבא, וכדי להלחם נגדו היו צריכים את אסתר

איתא שיעקב ועשו כבר במעי אמן החליטו שיעקב יקח עולם הבא ועשו עולם הזה). ולפי זה, אדם שיש לו זכות כיבוד אב ואם וגם כיבוד הרב ממילא יכול לבטל את כחו של עשו. ולהלן נביא כמה דוגמאות שמצינו שכן היה בכל פעם שגברנו על עשו או עמלק.

כשאל"פז בא להרוג את יעקב אבינו כדי לקיים את מצות אביו (כיבוד אב) לא חשש שעובר בזה על כיבוד רבו דהרי יעקב אבינו היה רבו או בנו של רבו (מחלוקת מדרשים), ולאידך גיסא, אצל רחל אמנו וזרעה מצינו שהיה להם מצות כיבוד אב ואם בשלימות, ובד בבד היה להם מורא הרב, דרחל היא היא שטפלה בצאן לבן ומ"מ כשבא הדבר לידי כבוד שמים גנבה את הטרפים של אביה (ובאמת זה ג"כ היה בשביל אביה כדי להצילו מחטא). וכן יוסף ובנימין לא היה להם חלק בצער אביהם במכירת יוסף (וכמו שכתב שם ביערות דבש) ואדרבה יוסף היה הבן זקונים של אביו והיה ג"כ התלמיד מובהק שלו, ודמות אביו (ורבו) הוא שעצרו מלעשות מלאכתו עם אשת פוטיפר.

וכן מצינו שהקב"ה אמר למרע"ה שישים באזני יהושע למחות את זכר עמלק כיון שהיה מזרעה של יוסף, ולפי הנ"ל יש להוסיף שגם היה התלמיד מובהק של מרע"ה ובזה היה לו את הכח להלחם בעמלק^א). ובזה אתי שפיר מה שכתב

א. ועיין ברע"ב ריש מסכת מגילה שהטעם דבעינן מוקפים מימות יהושע הוא משום שהוא היה הראשון שנלחם בעמלק.

על פי הנ"ל יש לבאר הא דמצינו שהמן שמח כשראה שנפל הגורל בחודש שמת מרע"ה ולא הבין שאז הוא נולד, והעניין הוא, שאצלו, מיתה הוא הסוף כי העיקר הוא עולם הזה, אולם האמת הוא שהעיקר הוא עולם הבא, ואדרבה זה היה ההתחלה של המשך המסורה מרב לתלמיד ממש ליהושע ומיהושע לזקנים וכן הלאה. ויש להמשיך כאן עוד רמז דאם כותבים שם מש"ה במילוי אותיות כזה: מ"ם שי"ן ה"ה, יוצא סופי תיבות המ"ן, כי הוא היה ההיפך של מסורת רבינו משה.

ענף ב: כח שני של עמלק כי לא קבלנו גרים

ובזה יתבאר לנו ענין אחד אודות רבי עקיבא שראיתי בקונטרס "אחת בשנה" (סימן א' לר' יששכר ווייסבערג זצ"ל) שהביא הגמ' בגיטין (נז:): דמבני בניו של המן למדו תורה בבני ברק, וכתב על זה, שבספר "נחל אשכול" ועוד ספרים כתבו דקאי על ר"ע, שבני ברק אתריה, והוא יצא מקליפת המן, ולכן בתחילה היה שונא לתלמידי חכמים כדאיתא בפסחים (מט:): "תניא אמר ר"ע כשהייתי עם הארץ אמרתי מי יתן לי תלמיד חכם ואנשכנו כחמור", וביאר, שחמור הוא שיא החומריות שהוא הקליפה של עמלק, וזהו "עקיבא" מלשון עקב, שהעקב אינו מרגיש והוא כחמור והוא החלק התחתון שבגוף, ואותיות י"א בשמו הוא המספר שמבטל את הסט"א כנגד הי"א של המן

שהיה לה את הזכות של כיבוד או"א וגם מורא רבה, מרדכי, ששמעה בקולו ("אין אסתר מגדת...כאשר צוה עליה מרדכי ואת מאמר מרדכי אסתר עושה..."), וכן היתה מראה לחכמים את שאלותיה כמבואר במסכת מגילה, וכן סכנה את עצמה והלכה אל המלך אשר לא כדת כי כן צוה עליה מרדכי, וכן היהודים תקנו את מעוותם על ידי שבסוף שמעו אל מרדכי ועשו תשובה והבינו שהכל נגרם מחטאם ולא אכלו ולא שתו ג' ימים לילה ויום, ואף שהיה בימי יו"ט של פסח, כי כן אמר להם מרדכי לעשות, ובזה יכלו לשלוט ולהפיל את עמלק.

יעויין שם עוד ביערות דבש דהביא הא דאיתא במסכת סנהדרין (צט:) דתמנע רצתה להתגיייר ולא קבלוה האבות וממילא הלכה להיות פלגש לאליפז ומזה יצא עמלק. ומשמע שהיה תביעה על האבות שלא קבלוה (והמהר"ל שם ביאר כי סברו שאין הגירות לשם שמים), וכיון שכן, כדי להכניע את הכח של עמלק צריכים אדם שמקבל גרים ולכן הוצרך מרדכי (חוץ מלהיות איש ימיני, דהיינו משבט בנימין דהוא זרעה של רחל וכן"ל, הוצרך ג"כ) לבא משבט יהודה שהם היו מקבלים גרים כמו שמצינו אצל יהודה ותמר, בועז ורות, ושלמה ונעמה, וכן אחרי מעשה הנס של פורים כתיב "ורבים מעמי הארץ מתייהדים" וזה היה כדי להכניע כח עמלק עכת"ד.

יתרו שנתגייר, והוא גם סידר מסורה שהשאלות יגיעו משרי עשרות עד שיגיע למשה רבינו עצמו.

ונראה להוסיף, דמצינו שבני יתרו ישבו על יד עמלק (עיי' שמואל א' ט"ו, ו') ושמעתי מר' מרדכי דוד שיינפלד שליט"א להקשות למה לא חששו שישפיעו עליהם. ולפי הנ"ל אתי שפיר, דכיון שבאו מיתרו שהיה לו ב' מעלות אלו, לכן היה להם את הכח שלא יושפעו ח"ו לרעה מעמלק.

והגזירה של המן בא מחמת ב' דברים אלו: א. שלא שמעו בקול רבם מרדכי. וב. על שהשתחוו לצלם של נבוכדנצר, וחסר היה להם את איחוד כלל ישראל בטהרתם שלא בהשפעות מבחוץ, ולכן עתה היה לעמלק טענה שלא קבלו את תמנע לגיורת אף אם לא היה מאה אחוז לשם שמים.

ועשרת בניו, וי"א סממנים בקטרת, וי"א יום מהר חורב, לבטל כחו של עשו שהוא שורשו של עמלק (ע' בכתבי רמ"ד וואלי ליקוטים ח"ב) עכת"ד. [ושמעתי מר' ישראל דוד שלזינגר שליט"א (מאנסי) שזה הענין של י"א שורות במגילה]. ולפי הנ"ל הדברים הם כמין חומר, כי לר"ע היו ב' המעלות: א' לתקן את הרע שבא מעמלק, כי הוא עצמו בא מגרים. וב' כי היה רבן של ישראל עד שאמרו (סנהדרין פו.) "וכולהו סתימתאי אליבא דר' עקיבא".

והנה חז"ל אמרו שעמלק בא על שרפו ידיהם מן התורה, ונראה שב' הכוחות של עמלק טמונים בזה, כי התורה חייבת מסורה מרב לתלמיד, וכן תורה צריכה להיות בטהרה, ואף שמקבלים גרים מבחוץ, מ"מ היינו רק כשבאים להתגייר לשם שמים, וכן מצינו שאחרי מלחמת עמלק באה הפרשה של

ענף ג: כחו של עמלק נרמז באותיות הו"א והתיקון

באותיות מ"א

בשמות הללו ונשארו אותיות ר"ש מישראל ומ"ך ממיכאל, ולכן אמרה אסתר "אל"י אל"י למה עזבתני" כי אלו השמות עזבו אותנו, עכת"ד.

ויש לבאר דבריו ביתר עמקות על פי מה שהביא רש"י מחז"ל (סוף פרשת בשלח על הפסוק "כי יד על כס י-ה מלחמה לה' בעמלק") שכתב דנשבע הקב"ה שאין השם שלם ואין הכסא שלם עד שימחה שמו

במדרש פליאה איתא, שאסתר שאלה את הקב"ה, מפני מה נתחייבו ישראל כליה, וענה לה הקב"ה, מפני שנעשו ישראל "מך ורש" ומיד אמרה "אלי אלי למה עזבתני". וביאר הגאון המקובל הגר"ש מאוסטרופולי זי"ע, דלכלל ישראל יש את השם "ישראל" ומלאך בשם "מיכאל", וכחם של אלו השמות המגינים עלינו הוא ע"י שמו של הקב"ה שבתוכם, וכשישראל חטאו, פגמו

ושתי ונהפוך הו"א על ידי מרדכי ואסתר. וראיתי שכל הגאולות נעשו ע"י ב' אנשים שראשי תיבות שלהם מ' וא'; דגאולת מצרים היה ע"י משה ואהרן, וגאולת פורים ע"י מרדכי ואסתר, ולעתיד לבא יהיה ע"י משיח ואלהיו והיינו כי תכלית הטוב הוא כשיש לנו את השלימות הזאת המרומזים באותיות אלו.

מצוות היום באים למחות את עמלק

ונראה שכל המצוות שעושים בפורים, על ידיהם נמחה עמלק, דבקריאת המגילה זוכרים את אשר עשה לנו עמלק (וכתב ר' חיים פאלאג' בספרו רוח חיים שכל פעם שמכים כשמזכירים את המן, המן מתעורר ומרגיש את ההכאות) ומשלוח מנות ומתנות לאביונים הם כדי לאחד את ישראל, ובמשתה שותים יין עד דלא ידע, ושמעתי ממו"ר ר' שמואל יהודה לוינ' זצ"ל, דר' ירוחם ז"ל מביא את מאמר החכם "כשידעת שלא ידעת אז ידעת שידעת" וכיון שכלל ישראל חטאו על ידי שחשבו שיודעים יותר טוב מרבם, מרדכי, לכן התיקון הוא כשמגיעים למצב שלא יודעים (ובזה ביאר השייכות שבין העגל לפרה אדומה המכפרת עליו שבדרך כלל חלה פרשת פרה בשבת פרשת כי-תשא וגם אחרי פורים, כי חטא העגל היה כאשר חשבו שיודעים היטב את רצון ה' מבלי שיקבלו הדרכה מרבם ועל זה באה הפרה אדומה לכפר, כי הוא חק שאין אנו מבינים טעמו ואעפ"כ מקיימים אותו).

של עמלק, והנה עמלק חיסרו אותיות הו"א מהכסא והשם (ונשאר אותיות כ"ס י"ה בגימטריה המ"ן). ונראה לבאר על פי הנ"ל, דכסא מורה שיש כת מיוחדת תחתיו בלי התערבות זר, ושם השם הוא נגד המסורה של התורה הבאה ממשה מסיני, והם חיסרו את הא' מהכסא והו"ה מהשם נגד ב' דברים הנ"ל, וכדי לתקנם צריכים אנו ג"כ א' שרומז לאחדות של ישראל בלי תערובות זרות, וגם ללכת אחרי הרב, והוא מרומז באות מ', ש"אין אדם עומד על סוף דעתו של רבו וחכמת משנתו עד ארבעים שנה" (ע"ז ה:), (וכן ר"ע התחיל ללמוד רק כשהיה בן מ' שנה). ולפי זה י"ל דכשישראל חטאו היה חסר להם שם אל"י שהוא בגימטריה מ"א וחזר להם כשתקנו ב' דברים אלו.

וכן מצינו במשכן [שהיה כדי לתקן מה שעשו את העגל בלי ציווי רבם מהקב"ה כמבואר בספר בית הלוי, וגם היה מקום מקודש מאד עד שרצה המן לבטלו על ידי סעודת אחשורוש ועשרת אלפים ככר כסף שהיה נגד המחצית השקל שעל ידיו בנו המשכן, וכמו שהאריך המגילת סתרים בשם האלשיך (ג,ט"ו)] שיריעות המשכן היו ארכם מ' אמות וכשתנחברו כתיב "והיה המשכן אחד" (היינו מ' וא'), ועל גביו היו יריעות עזים עשויות מחמש יריעות ושש יריעות ועליו יריעה אחת של תחש ועורות אילים מאדמים (ה', ו' וא'). ובמגילה הראשי תיבות של הרשעים הוא אחשורוש המן

ועוד יש לרמז שכל המצוות שבפורים
מתחילים באות מ' - משתה,
מתנות לאביונים, משלוח מנות, ומגילה,
והכל נעשה באחדות (המשתה אוכלים עם
כל המשפחה, ומגילה נקראת ברוב עם, ומתנות
לאביונים ומשלוח מנות מביאים לידי אחדות),
וזוהו האותיות מ' וא' שעל ידיהם מאבדים
את עמלק.



בענין עבודת פורים ומפלת עמלק

הרב איתמר שאול עובדיה

בית מדרש גבוה, ליקווד

רשעים תאבד, מכל מקום לא עצר ברוחו מלעשות הישר בעיניו. ולכן ראשו על כל פנים נקבר במערת המכפלה, כי בראשו היו לו השגות גבוהות^א. אבל גופו, שבע תועבות, ולכן לא זכה להכנס למערת האבות הקדושים. ע"כ מה ששמעתי בקיצור.

וכשנתבונן, נראה שזהו שורש החילוק בין מצבו של יעקב ומצבו של עשיו. כי הנה ארז"ל שעשו הקדים הנשים לאנשים. ובפשטות, משום שהיה פרוץ בזנות. אך נראה יותר בעומק, שהאשה נבראה כעזר לאדם, כדכתיב בקרא. והוא הקדים נשים לאנשים, עשה האשה עיקר והאיש טפל. והיינו שהפך את עיקר המטרה לא להשפיע, שזה תפקיד הזכר, אלא להשיג ולקבל את

לכבוד חברי המערכת נרם יאיר ויזרח, בעזרת השי"ת מה שנראה לבאר כמה מאמרי רז"ל בקשר לעבודת פורים, על פי מה ששמעתי מרבותי נ"ע ויבלחט"א.

הנה המלחמה הגדולה אשר נתון בה האדם כל ימי חלדו, היא בעיקר המלחמה עצמה של יעקב ועשיו. ולבאר הענין. דהנה מורי ורבי הגר"ד גראסמאן זצ"ל^א הגיד לנו שנמצא כתוב, שבענין השכל עשיו היה הרבה יותר חריף מיעקב. וא"כ יש לשאול, מדוע לא הועילה לו חכמתו להנצל מרדת שחת. ותירץ על פי דברי מרן ראש הישיבה הגר"א קוטלר זצ"ל [ראה משנת ר' אהרן עה"ת, תולדות], שעשיו לא יכל להשתלט על תאוותיו. ואף על פי שידע כי דרך

א. ומדי דברי בו, אזכרנו לטובה, שזכינו לראותו ביפיו תחזינה עינינו, כשואל ומשיב בשיבה גדולה דלאס אנדושעלעס, והיה מרעיף דברי תורה לדורשיה בשפה ברורה ובנעימה קדושה. וכל הרוואה אומר אשרי אביו שלמדו תורה, דרכיו דרכי נועם ונתיבותיו שלום. ובפרט בלילי שישי, אחרי סדר לילה ארוך, היה מגיע באישון לילה ומלמדנו מוסר דעה והשכל, על סדר פרשיות השבוע. (ואציין שהיה חביב אצלו לסדר הדרוש באופן של קישור סוף הפרשה לתחילתה.) והיה מחזק אותנו ביראת ה' טהורה, על פי ספרים וסופרים, ומנהמת ליבו הזך, והיה מגנה את ההשקפות הנמכזות ואת מהלך החיים, כביכול, הנפוץ בשווקים וברחובות, שלא תהיה להם מדרס כף רגל במוחנו וליבנו, בני התורה המאושרים. זכותו יגן עלינו ועל כל ישראל, אמן.

ב. וע' פני דוד להרחי"ד ז"ל [פרשת וישלח, אות יג] שכתב שבראשו היו ניצוצות קדושים.

רצונותיו הגשמיים, וזהו שהקדים הנשים לאנשים.^א

ויובן, דעמלק ועשו אינו יכול לחכות ליום מחר, רק היום צריך למלאות תאוותיו, והיינו על פי מאי דאיתא בילקוט שמעוני [אסתר רמז תתרנ"ו], כי למודים הם זרעו של עמלק ליפול במחר, וזהו שנאמר וצא הלחם בעמלק מחר. ע"כ בקיצור. ולבאר הענין נראה, שנצחון בני ישראל על עמלק וגונדא דיליה הוא על ידי כוחם להתעלם מן המציאות היום ועכשיו, ולראות את הנולד. ואילו עשיו רק רואה את היום, ולא המחר. וזהו באמת מה שעשיו לא יכל לשלוט על תאוות העוה"ז כי אינו יכול לפעול על פי ראיית העתיד^ד. והוא ממש פגם הקדמת הנשים לאנשים, שעוה"ז נברא כטפל לעוה"ב, כי הוא רק פרוזודור להגיע לעולם הבא שהוא התכלית, להתענג על זיו השכינה. אבל עשיו היפך היוצרות ועשה תכלית מעוה"ז. (ויתכן לרמוז בפסוק מכרה כיום את בכורתך, דהיינו שכהיום הזה אין

לך תועלת בה. וכמו שאמר עשיו הנה אנכי הולך למות, דלעת עתה הולך למות. ולמה זה, פירוש עכשיו, כמו בימים ההם בזמן הזה, לי בכורה, דכעת אינה מועילה לי.)

ובזה יובן אמרם ז"ל דנחש הקדמוני, הרומו לעשיו, גבר נחשירכן, רצה להרוג את אדם ולישא את חוה, שזהו כנ"ל שעיקר הבריאה האדם, והאשה רק לעזר נטפלה לו, והוא רצה לבטל את האדם, שהוא העיקר, מן המציאות וליקח את האשה שהיא הטפל, כי עשה תכלית מהטפל, וק"ל. גם על פי דברי המפרשים ז"ל, שאדה"ר היה יכול לאכול מעץ הדעת אם היה ממתין לשבת, נמצא דעיקר פיתוי הנחש שלא להמתין אלא למלא הרצון עכשיו. ובאמת שבת עומדת מנגד לענין רע זה לאסוף ולכנוס, כי היא מעין עולם הבא, ומלמדת אותנו להתבונן על העתיד. ובהגיע שבת אנו מפסיקים את מלאכתנו, וממתנין עד השבוע הבא.

ובזה נראה לתרץ בס"ד קושיית המפרשים ז"ל, שיעקב אע"ה

ג. ויש לומר על פי מה שאמרו רז"ל [עבו"ז י]. בענין אדום, שאין מושיבין מלך בן מלך, כי אם על ידי שאלה. ואולי יש לפרש, כי המלכות ענינה להשפיע מהארץ לדרים כראוי מכל תבואת הארץ. וזהו שהמלך הוא לב כל ישראל, כמו שהלב שולח מזון ופרנסה לאברים, כן המלך. אבל אצל עשיו, ענין המלוכה אינו מתוקן, כי באמת כל אחד רוצה לקחת ולחטוף, אך אי אפשר שכולם יעשו כן, ולכן שמו להם מלך כפשרה כדי שיתחלק הכל בשוה. והבן. ולכן אין מלכותם קיימת, אלא בכל דור ודור לוקחים להם מלך חדש, ובוה מורים שאין מלכותם אלא כפי שעה. (וי"ל בדרך רמז, דידוע מסה"ק שד' מלואי שם הוי"ה ב"ה, כשכולם מלאים הם מורים על שלמות המשפיע והמקבל. והנה הם בגי' רל"ב, ובגי' מל"ך ב"ן מל"ך. וכן הם ר"ת ר'חמנא ל"בא ב"ע, המלך לב כל ישראל. (רחמנ"א ל"ב"א ב"ע" בגי' משי"ח ב"ן דו"ד, הוא ניהו מלך בן מלך.) כי כך הם פני הדברים כשהמלכות (שם ב"ן) כתיקנה. אך אדום אין להם שייכות לבחינה זו, כי מלכותם אינה אלא לעשות פשרה לחלק שלל, ולכן אין להם ב"ן מלך, וזהו שאדום"ג אי אחד פחות משם ב"ן. וק"ל.)

ד. וכאמרו הלעיטני נא, עכשיו, ובלתי מבושל, כי אינו יכול להמתין בכדי שיעשו.

עוד על פי מאמר מרנא הבן איש חי זיע"א בספרו מלאך הברית [פרשת בראשית] שפירש שם מדוע הוצרכו המצריים להמול עבור לחם. וביאר שהזכות לאכול לחם אינה אלא למי שהוא מהול. והוא על פי מאמר רז"ל [תנחומא תזריע ה'] מעשה ששאל טורנוסרופוס הרשע את רבי עקיבא אלו מעשים נאים, של הקב"ה או של בור"ד. אמר לו של בשר ודם נאים, כו'. אמר לו למה אתם מולין כו'. הביא לו רבי עקיבא שבלים וגלסקאות כו', אמר לו אין אלו נאים יותר מן השבלים. ע"כ. ופירש הרב ז"ל, דמי שאינו מהול, אינו מודה דמעשה אדם נאים, כי אם מעשה שמים, ואם כן אינו יכול לאכל גלוסקאות, רק בזכות המילה יכלו לאכול לחם, זת"ד ז"ל. ועל פי זה י"ל לדרכנו, שהמן בן בנו של עמלק שונא המילה^(ה) נמכר עבור לחם.^(א) כי מילה, ראיית העתיד, והיכולת להתעלם ממצב העכשיו. וכן לחם, התעלמות מהמצב הנוכחי של השבלים, ותחת אשר בכפו יבלעם, מסתכל על העתיד והתכלית. ויובן עוד מאמר המן הרשע, וכל זה איננו שווה לי בכל עת אשר אני רואה את מרדכי, רוצה לומר, אף על פי שאינני רואהו תמיד, מכל מקום בכל עת אשר אני רואהו אפילו לשעה קלה, אי אפשר להתעלם ולחשוב כי גם זה יעבור. וק"ל. ובס"ד עוד הרבה פנינים

אמר ברכות שברכני אבי לא נתקיימו בי [ראה רש"י ריש וישלח]. והקשו, מדוע מכחיש הברכות, ועוד איך באמת לא נתקיימו הברכות שיצאו מפי צדיק בהסכמת הקב"ה. ולהנ"ל אתי שפי"ר ויהלו"ם, כי אמר שאין לך להצטער על הברכות, דאה"נ שנתברכתי, וודאי שהברכות אמת. אבל מכיון שלא נתקיימו בי, על כרחך דברכות אלו נתכון יצחק על דורות הבאים. וא"כ אתה לא הפסדת כלום, דבין כך ובין כך, אף אם היית מתברך לא היית מקבל דבר, כי היה זה לדורות הבאים. ולכן אין לך להצטער, דלך לא איכפת מדורות הבאים רק מהיום.

ובזה יתפרש אמרם ז"ל שעמלק היה חותך מילות וכו'. כי טעם המילה, פירש הרמב"ם ז"ל להכחיש כח אותה התאווה. וא"כ המילה מורה כי לא העיקר הנאות ותאוות הגוף, וכל ענין היסוד להשפיע, ולא לקבל, דאם לא כן היה נשאר במומו בערלתו. וזאת לא יכל לסבול. ועל פי הדברים, יבואר מה שאמרו על המן [ע' מגילה טו.]: וברש"י, וראה המעשה באריכות במנות הלוי, ה, יג], עבדא דאזדבן בטולמי דנהמא. והיינו כי המן לא צמצם הוצאותיו כפי הנצרך לאנשיו, ואילו מרדכי צמצם כראוי, והוצרך המן למכור עצמו בעד ככר לחם. והיינו שלא היה רואה את הנולד. ונוסיף

ה. בן בנו של עשיו הרשע שעייכב עצמו מלהימול, ראה דעת זקנים [תולדות כה, כה].

ו. ובדרך רמז, המ"ן בגי' אחד פחות מנהמ"א, להורות שהלחם גבוה ממנו.

ימצאו בהקדמה זו בפירוש הפסוקים ומאמרי רז"ל.^ז

ולפי האמור יש להבין ולהשכיל ענין וידו אוחזת בעקב עשיו, דעשיו אינו מנצח, רק לפי ההסתכלות המצומצמת של ההווה נראה שהוא מצליח. אבל יעקב כשמו כן הוא מלשון עקב תשמעון, ר"ל עתיד ותוצאה, בהסתכלות על התוצאה הוא המנצח. ועל פי הדברים האלה זכינו לבאור נפלא במאמר חז"ל [עבו"ז יא: וז"ל, אמר רב יהודה אמר שמואל, עוד אחרת יש להם ברומי, אחת לשבעים שנה מביאין אדם שלם (פרשי' כנגד עשו) ומרכיבין אותו על אדם חגיר (כנגד יעקב) וכו' ומכריזין לפניו כו' אחוה דמרנא זייפנא (אחיו של אדונינו עשו זייפן הוא, יעקב שרימה לעשו וחשב ליטול ברכה להיות גביר לאחריו), דחמי חמי ודלא חמי לא חמי, מאי אהני לרמאה ברמאותיה ולזייפנא בזייפנותיה. ומסיימין בה הכי ווי לדין (עשו) כד יקום דין (יעקב). ע"כ. ולכאורה

יפלא, שהרי הם מוציאים כמה הוצאות לעשות כדבר הרע הזה, ולסוף מכחישים את דברי עצמם באמרם כי עתיד יעקב לנצח ולגבור על עשיו. וא"כ לשמחה מה זו עושה. (וע' מש"כ מהרש"א ז"ל בזה). אך להנ"ל יש לבאר בס"ד, כי עשיו אינו מעונין אלא בהצלחת ההווה, ולא אכפת לו כלל שהוא מעותד לרדת לגיהנם. ולכן היו עושים יום איד לשמוח בשמחה הגדולה הזו, בעת שהיו בטוב, אף כי יבא יומם. וקריאתם ווי לדין כד יקום דין היא, להבדיל, זעקתם לאמר חטוף חטוף ואכול, לפני שבר. ויש להוסיף, שאדרבה היא נתינת טעם לשמחתם, כי הם "זכו" להיות מאלו שחיים בתקופת ההצלחה, וניצלו מתקופת ווי לדין, כביכול. (וכעין זה יש לפרש בכתוב, אכול ושתה, כי מחר נמות, ר"ל אף שיש יום המות, מכל מקום, הרי אינו אלא מחר, ואם כן היום אכלו משמנים ושתו ממתקים, כאשר תוכלון שאת, ושמחו בחיי חיותכם שהרי העתיד עדיין. וק"ל).

ז. למשל, בפסוק וילך אל ארץ מפני יעקב אחיו, מפני שטר חוב של גזירת כי גר יהיה זרעך כו' אמר אין לי חלק לא במתנה שנתנה לו הארץ הזאת ולא בפרעון השטר. וק"ל. וכן יתבאר בס"ד מה דאיתא [בילקו"ש תולדות רמז ק"ן] כי עשיו הרשע היה שותה דם הנידות, כאשר היה עובר ברחם אמו. ולכאורה יפלא, מה ראה על ככה. אך יובן, דראיתי בשם מורי ורבי רה"י הגרא"ד ווכטפויגל שליט"א, דאיתא [תרגו"ם תולדות כה, כה] שעשיו נולד עם שיניו, והמליץ, דהרי שתה דם הנידות, ודם נעבר ונעשה חלב, וא"כ כבר שתה די והותר חלב ונעשה לבן שינים מחלב. ורפח"ח. ונראה להוסיף על פי האמור, דבאמת דם נעבר ונעשה חלב, ואם היה ממתין היה שותה חלב ומוצא בו כמה טעמים. אבל עשיו אינו יכול להמתין על העתיד, וצריך לקחת הכל מיד, ולכן שתה הדם כמות שהוא. (ובדומה לזה עוד מתפרש אמרם ז"ל שלחני כי עלה השחר. ופרשי' ז"ל צריך אני לומר שירה ביום. ומדוע ביום, דשרו של עשיו אינו יכול לשבח אלא בהיום עכשיו, כשהשמש זורחת לו, וכענין שפרש הרה"ק מקאצק ז"ל בענין נבוכדנצר שביקש לגנות שירות ותשבחות כו' בא מלאך וסטר על פיו. ובאר דאם רוצה מאן דהו לגנות שירות דוד המלך ע"ה, אל לו לעשות זאת מתוך רוב טובה שהשפיעו הקב"ה. אלא יבוא וישיר כדוד, שחי חיי צער ומרוות, ואעפ"כ ריוהו לקב"ה בשירות ותשבחות. וזאת לא עשה נבוכדנצר. וק"ל בס"ד).

אפילו בסתר לית אתר פנוי מיניה, ואיהו רב ושלט על כלא, וכדלהלן. דהנה מגילת אסתר לא מוזכר בה שם ה' להדיא אלא ברמז, שכל מקום שנאמר המלך היינו מלכו של עולם. ונאמרו בזה טעמים. ולענ"ד נראה לבאר דהרי אחד מהלימודים הנודעים שלמדנו מאגרת הפורים הוא השגחת הקב"ה אפילו בסתר כדארז"ל אסתר מן התורה מנין כו' הסתר אסתר. והכל היה דרך הטבע. וא"כ יש לומר דלכן הקב"ה רק נרמז במגילה ולא נזכר להדיא, כי לא ראו השגחתו בגלוי. אבל מכיון שבפורים זכינו ללימוד זה למצוא את הקב"ה בתוך ההסתר, לכן גם במגילה נכתב ברמז, דאנן שפיר נמצא את הקב"ה אפילו, ובפרט, באופן זה. וא"כ נכתב דוקא כך להורות לנו שהגענו לזמן הזה שנוכל למצא אותו בהסתר גופא. וק"ל.^ח) וכמו ששמעתי לבאר טעם אסתר סוף כל הניסים, דעל ידי מגילת אסתר אין צורך עוד לניסים להאיר בחשך, כי מצאנו ראינו, שהקב"ה תמיד משגיח עלינו בפרטות, אפילו בסתר. ובכח לימוד זה לו בכח יגבר איש ישראל, לסור ממוקשי מות היצר והעולם הזה, אף כי יבהילוהו בקול רעש גדול. כי הוא לעומתם יאזור חיל בידעו כי יבוא יום אידם והיו כלא היו, והוא יכנס לחיים טובים ולשלום.^ט

ויש להוסיף ולבאר בס"ד על פי מה שכתב הר"ב מדרש תלפיות ז"ל [ענף המן] שהמן הרשע הפיל ג' גורלות, והיו עשויים מעצם כשבכל צד יש נקודות. וצד שיש עליו נקודה אחת, בצד שכנגדו יש שש נקודות, וכן צד שיש עליו ג' נקודות, יש כנגדו ד' נקודות.^ה) וכשהטיל הגורל יצאו נקודות א' ג' ג' למעלה, אותיות אג"ג. וכאשר ראה זאת שמח, ורצה לראות מה למטה, והפך את העצמות, ונמצא למעלה ו' ד' ד', אותיות דו"ד. וזהו ונהפוך הוא, שכעת נעשה אגג למטה ודוד למעלה. ע"ש באורך. ועל פי דרכנו יומתק מאד, שבהשקפה הראשונה, בהסתכלות על ההווה, הורה הגורל על נצחוננו של המן. אבל בהסתכלות על העתיד להיות, שהגורל יתהפך, נמצא שהגורל הורה ממש להפך, וגבר ישראל.

והנה, כן עבודת האדם, בכל זמן שהיצר בא לפתותו, צריך לשים לנגד עיניו שיש יום מחר, ולדעת לפני מי עתיד ליתן דין וחשבון, ועל ידי זה ינצל מרדת שחת. והעבודה להסתכל ולהביט במה שאינו נראה כעת לעיני האדם, ולעורר את עצמו על מה שבסתר כבגלוי, כדי שיבחר בטוב ויזכה לחיי עולם הבא.

וְזו עבודת יום הפורים והגילוי שמתגלה על ידו, אשר ענינה לגלות ולהאיר כי

ח. וכנראה כעין קוביות משחק של ימינו.

ט. ויובן שזהו המלך, מלכו של עולם, מלשון העלם, כי הוא המלך ר"ל המנהיג אפילו בהעלם.

י. וידוע שמפלת עשיו על ידי זרע רחל. והנה רחל מסרה את הסימנים ללאה, הרי שהתעלמה מן ההיום והתבוננה על המחר. וכן יוסף שטנו של עשיו, בשעת הנסיון התבונן על העתיד בעוד מאות שנים, שרועה

הקוראה למפרע לא יצא. ר"ל הקוראה ובשעת קריאת כל פרט אינו רואה את השגחת השי"ת, כי אם למפרע אחר הקריאה, אות הוא כי מעולם לא יצא לפני זה במקרא מגילה, להבין ולהשכיל שתמיד עיני ה' אלקינו עלינו לטובה. ובזה יובן מה שנוהגים אחינו האשכנזים הי"ו לומר בפורים אחד לשני שמחת פורים, אשר בהשקפה ראשונה אין לזה שחר. והיה להם לומר פורים שמח וכמו שאומרים באמת א פרייליכען פורים. וכן בשאר ימים טובים אין אף אחד שיאמר שמחת פסח וכיו"ב. אמנם ע"פ הנ"ל יבואר היטב כי אינם מאחלים פורים שמח בלבד, כי אז היה משתמע שרק בפורים עצמו יש מקום לשמחה ולא אח"כ, אך ז"א כי ההארה נשארת וכו"ל. ע"ז מאחלים שמחת פורים ר"ל שתזכה לשמחה הבאה על ידי פורים, שאותה שמחה גדולה נשארת לעולם, כי על ידי פורים אפשר לראות את הקב"ה בכל ימות השנה, וק"ל.

הראית לדעת גודל החילוק בין בני ישראל לזרע עמלק, להבדיל, ככל הכתוב. ומה נמלצו דברי מדרש פליאה, הו"ד בליקוטי שושנים, למהר"ש אוסטרופוליא זיע"א, פתחיה זה מרדכי,

ובזה יש לבאר באור יקרות, מה ששמעתי פעם ממורי ראש ישיבה גדולה דלאס אנדזשעלעס הגרא"י גראס שליט"א, כי באירופה היו הבחורים סובבים בעיר בפורים, והיו שרים שיר פורים ידוע המתחיל במילים היינט איז פורים, מארגען איז אויס. כלומר היום פורים, מחר כבר לא. אמנם גדולי הדור ההוא לא אהבו את זה, באמרם, פורים איז קיין מאל נישט אויס, ר"ל פורים לעולם לא נגמר. זת"ד. והענין, לענ"ד, על פי הדברים הנ"ל, כי על ידי המגילה רואים שהשי"ת מלכותו בכל עת ובכל מצב, גם בהסתרה הגדולה ביותר. ובשעת מעשה, בכל חלק ממעשה הפורים לא נראתה מיד השגחת ה' על עמו. רק אחרי כל הדברים, רואים שכל פרט ופרט נצרך להביא את הישועה. נמצא שבאמת כל רגע הקב"ה מכוון הכל בדיוק נפלא. וזהו שפורים אף פעם לא נגמר, כי על ידי הארת והכרת הפורים, שוב אי אפשר להתעלם מיד השי"ת, אפילו אחר ימי הפורים, כי אפילו בתשעה באב, הכרת הפורים הלזו קיימת. (א) (ובזה יתגד"ל ויתחד"ש מאמרם ז"ל

זונות יאבד הון. וכן כלפי אחיו, לא גילה מיד כי הוא זה, אלא המתין וחיכה ליום מחר, כדי שיוכל לפעול עוד תיקונים בעולם. ואפשר שלכן הראה להם שהוא מהול, שמילה מורה על כל זה, וכו"ל.

יא. ויובן בזה שיש נוהגים לקרוא חלקים מהמגילה בטעם איכה, ושמחת השומעים בזה. כי אינו מקרה, אלא במגילה הארה זו, שבכל רגע השי"ת אתנו בלי חילוק, ככל האמור, ולכן הם שמחים בזה.

זהו שנאמר [אויב חז] והיה ראשיתך מצער ואחריתך ישגה מאד. ע"כ. (וע' בליקוטי שושנים ביאור נחמד בזה.) יב) ואילו בעמלק כתיב [בפרשת בלק] ראשית גוים עמלק, ואחריתו עדי אובד. והיינו כדברות הראשונות, שמרדכי, רק ראשיתו מצער, ולעתיד יעלה מעלה מעלה. ואילו עמלק, כפי שעה הוא בראש הגוים, אך באחרונה ירד מטה מטה.

ואנו תפילה שהשי"ת יתן לנו תמיד דעה והשכל, לראות את הנולד, ולחיות גם כאן עם שמחת פורים במבט על שם העתיד, ונזכה ונחיה ונירש טובה וברכה לחיי העולם הבא, אכ"ר.



יב. ונראה עוד בס"ד, כי צריך לקחת ראשי תיבות של ו'היה ר'אשיתך מ'צער, וסופי תיבות של ואחריתך ישגה מאד, והרי הם בגי' מרדכי עה"כ. והוא פלאי. (ואולי יש לומר בדברי המדרש כי פתחיה זהו מרדכי, על פי מש"כ בסה"ק, כמדומני בשם הבעש"ט ז"ל, עפ"ס מן המצר קראתי י-ה ענני במרחב י-ה, שהנה שם י-ה הוא קצת דין, כי הוא צמצום של שם הרחמים. ודהמע"ה אמר מן המצר קראתי י-ה, קצת דין. אך ענני במרחב י-ה, ר"ל שהשם יו"ד ה"א התרחב ונעשה שם הוי"ה שם הרחמים בשלמות, ע"כ. ועפ"ז י"ל בשם פתחיה ר"ל שיפתח ויתרחב שם יו"ד ה"א, שהוא קצת דין, ויעשה הוי"ה, רחמים. וזו פרשת גדולת מרדכי, והי"ה ראשיתך מצער, בחינת ראשית שם הוי"ה, שהוא יו"ד ה"א, דין. ואחריתך ישגה מאד, דהיינו יתרחב בתוספת סיום שם הוי"ה, ויהיה השם שלם ברחמים גדולים.)

פורים – תיקון הפירוד בין ישראל לאביהם שבשמים

הרב עמרם שלמה צרפתי

בית מדרש גבוה, ליקווד

ואמאי מייחסים כחה של אסתר להתנגד לה. ועוד מבואר דכחה של ושתי נובע מזה דהיתה בת בנו של אותו נ"נ ששרף רפידת בית ה', וקשה מאי שייטא זה דהיא היתה נכדת נ"נ וזה דהוא שרף הביהמ"ק. ועוד מבואר מדברי הגמ' דעיקר הכח שלה הי' זה דנ"נ שרף רפידת בית ה', וצ"ב אמאי נקט הגמ' לשון רפידת בית ה' ולא סתם שרף בית ה'. ואיך אסתר מתנגדת לזה^א.

והנה עוד קשה דמבואר כאן דרק הוצרכו למתנגדים כנגד ושתי והמן, וכאילו כל הצרה רק נגרם על ידיהם. וקשה אמאי אין הצרה מתייחסת כל וכל אל אחשורוש דהוא הי' המלך וממנו יצא הגזרה. וכ"ש לדברי הגמ' (שם י"ד ע"א) דהמשיל משל לבעל החריץ ובעל התל דומה לשני בני אדם לאחד הי' לו תל בתוך שדהו ולאחר שהי' לו חריץ בתוך שדהו בעל החריץ אמר מי יתן לי תל זה בדמים ובעל התל

אי' במס' מגילה ר' שמואל בר נחמני פתח לה פיתחא להאי פרשתא מהכא תחת הנעצוץ יעלה ברוש ותחת הסרפד יעלה הדס. תחת הנעצוץ תחת המן הרשע שעשה עצמו ע"ז דכתיב וככל נעצוצים ובכל הנהלולים יעלה ברוש זה מרדכי שנקרא ראש לכל הבשמים, שנא' ואתה קח בשמים ראש מור דרור ומתרגמינן מרי דכי. תחת הסרפד תחת ושתי הרשעה בת בנו של נבוכדנאצר הרשע ששרף רפידת בית ה' שנא' רפידתו זהב יעלה הדסה זו אסתר הצדקת שנקראת הדסה שנאמר ויהי אומן את הדסה וכו'. וצ"ב כמה דברים בדבריהם ז"ל. ראשית כל באיזה אופן מרדכי מתנגד להמן שעשה עצמו ע"ז, משמע דעיקר הנקודה שמרדכי הוצרך להתנגד להמן הוא זה דעשה עצמו ע"ז. ועוד מבואר מכאן דושתי היתה חלק מהצרה דהי' צריך לאסתר להתנגד לה, וקשה דהרי ושתי נהרגה קודם הצרה

א. ובאמת הדברים קשים נמי אדברי ר' יונתן דפתח בהאי קרא והכרתי לבבל שם ושאר נין ונכד נאם ה'. דמבואר חלק גדול מנס הפורים היתה זאת דנהרגה ושתי, ומטרת הדבר הי' כדי שלא יהי' שום זרע מנבוכדנאצר.

יותר מכל שאר עבירות. וכנראה חורבן הבית הוא פירוד בין ישראל לאביהם שבשמים, דהיינו מה דהקב"ה משאיר לאומה להחריב ביתו ושולח כלל ישראל לגלות הוא הא מיהת כפי הנראה פירוד, וכאילו הקב"ה נוזף את ישראל. וא"כ כדי לגרום לדבר זה בעי חטאים שהם גורמים פירוד בין ישראל להקב"ה. ולכאן יש לבאר כל הג' חמורות ע"פ דרך זה, דע"ז ג"ע ורציחה שלשתן הם בעצם דברים המפרידים בין ישראל להקב"ה. ע"ז הוא מובן מאליה איך הוא מפריד, דבמקום לעבוד להקב"ה בכבודו ובעצמו עובד הוא לעצים ואבנים וכל שאר כחות השמים אמצעיים. ובאמת המעמיק בטעות ע"ז יראה דהכוונה הוא להרחיק עצמו מהקב"ה. דהרי הרמב"ם (פ"א מהל' ע"ז ה"א) כתב וז"ל וזו היתה טעותם, אמרו הואיל והא-ל ברא כוכבים אלו וגלגלים להנהיג את העולם ונתנם במרום וחלק להם כבוד והם שמשים המשמשים לפניו ראויים הם לשבחם ולפארתם ולחלוק להם כבוד, וזה הוא רצון הא-ל ב"ה לגדל ולכבד מי שגדלו וכבדו כמו שהמלך רוצה לכבד עבדיו העומדים לפניו וזה הוא כבודו של מלך וכו', עכ"ל. ולכאן חלק מטעותם הוא כיון שהקב"ה ברא אלו לשמשו והם השרים סברו דכמו שאין נגשים ישר אל המלך אלא דרך

אמר מי יתן לי חריץ זה בדמים, לימים נזדווגו זה אצל זה א"ל בעל החריץ לבעל התל מכור לי תילך אמר לו טול אותה בחינם והלואי וכו'. הרי מבואר מדברי הגמ' דאחשורוש הי' שונא ישראל כמו המן ושניהם רצו לאבד את שונאיהם של ישראל. ועוד כתב האלשיך עה"פ ויהי בימי אחשורוש דחז"ל אמרו כל פעם שנאמר ויהי בימי הוא לשון המזכיר שהי' צרה לישראל ומבואר א"כ דהצרה נתייחסה אל אחשורוש. והוא קשה כנ"ל דחז"ל השמיטו אותו מהמיצרים כאן. ועוד יש לעורר אם אחשורוש באמת הסכים לאבד את שונאיהם של ישראל, ולא רק הסכים אלא גם רצה שכן יעשה, למה הסיר טבעתו ומסרו להמן ולא חתם על הגזירה². והוא גם קשה על המשל של בעל החריץ ובעל התל דלמה אחשורוש בכלל הוצרך להמן כדי להסיר התל משדהו.

הנה חז"ל אמרו טעם גלות בבל הי' שכלל ישראל עברו על ג' עבירות החמורות. וא"כ לכאן כדי להגאל מגלות בבל היו צריכים לתקן הג' חמורות, ובהכרח הי' מעשה פורים התיקון עליהם, דמבואר בדברי הגר"א בכמה מקומות דמעשה פורים הי' תחילת גאולת בבל. וצ"ב אמאי נגרם הגלות ע"י הג' חמורות יותר מכל שאר עבירות, מה גרע טפי בהם

ב. והגם שיש לתרץ דזו דרכם של מלכים דאינן עושין הדבר בעצמם, אמנם מבואר דטבעתו היתה אצלו עד כה וכאן מסרו לגמרי להמן, וא"כ יש לעורר השאלה לכה"פ על הדגשת המגילה. ושוב מצאתי בדרשות חמדת שלמה (דרוש י"ד) דהעיר כן תו"ד.

הנה כתיב במגילה גם ושתי המלכה עשתה משתה נשים בית המלכות וגו'. ואי' במס' מגילה (י"ב ע"א) שניהם לדבר עבירה נתכוונו וכו', דהיינו ושתי עשתה את המשתה שלה בבית המלכות מקום דבעצם אינו ראוי לה לעשות משתה, אכן דוקא עשתה שם כדי שהאנשים יזונו עיניהם בדבר ערוה ויכשלו בדבר עבירה. ומאיך אחשוורוש אי' בחז"ל דהמן יעץ לו כדי להכשיל את ישראל בדבר עבירה דאלקיהם של אלו שונא זימה, וע"כ ראוי לעשות סעודה ואגב יכשלו בזנות ויאבדו לגמרי. הרי כל תכלית סעודה זו של אחשוורוש הי' כדי להכשיל את ישראל בדבר עבירה בין מצד אחשוורוש ובין מצד ושתי, הרי רואים דגם ושתי היתה חלק מזה העצה להכשיל ישראל ולפי הנ"ל להמשיך הפירוד בין ישראל לאביהם שבשמים. ומבואר מחז"ל דתכלית הסעודה הי' כדי לשמוח בזה דעברו ע' שנים של גלות בבל ולא נגאלו, וכמבואר במדרש עה"פ וכלים מכלים שונים, ומדברי הגמ' דאחשוורוש אמר דחישבן והוא אינו טועה. וי"ל ע"פ הנ"ל למה דוקא באותה הסעודה רצו להכשיל ישראל הוא משום דרצו לסתום הגל על הקבר ולנתק שום קשר שהי' עדיין קיים בין ישראל להקב"ה ע"י הכשלתם בזימה. והנה מה דזה מקושר לנבוכדנאצר י"ל כנ"ל דחורבן הבית היא סמל לזה

שריו, כן הוא בעבודת ה' שצריך אמצעי ח"ו כדי לעבדו. וע"כ ע"ז אפי' באופן היסודי שאינו כופר במציאות השי"ת הוא הרחקה ופירוד מהקב"ה ע"י אמצעי. רציחה נמי לכאור' הדבר פשוט איך הוא פירוד מהקב"ה דהרי כל מציאות חיות האדם הוא ע"י הרוח ממללא דהקב"ה כביכול הנשים בתוך האדם, והוא חלק אלוך ממעל, וא"כ ע"י רציחה חוץ מזה דהורג אדם אלא הוא גורם להפחית החלק אלוך ממעל בעולם ע"י מה דפסק חיותו של זה האיש. וכדי להבין איך ג"ע הוא פירוד מהקב"ה צריך להבין איך זיווג כהלכתא הוא בעצם מקשר עצמו להקב"ה, וכנראה מפורש הדבר בכמה מקומות בדבריהם ז"ל. כגון ג' שותפין באדם אביו אמו והקב"ה בקדושין, וגם מה דאי' בסוטה איש ואשה שכינה ביניהם, הרי מבואר מכאן דזיווג איש ואשה הקב"ה חלק ממנו ובא לידי תכליתו בהולדת בן דבו יש ג' שותפין. וכיון שזיווג כהלכתא הוא שיתוף בהקב"ה, ג"ע הוא בהכרח פירוד ממנו ית', דבמקום לזווג עם זיווגו באופן הצריך הוא הולך אחר תאוות החלק הבהמי שלו ואינו לתכלית הטוב אלא אדרבה מרבה פסולים בעולם וגורם ריחוק בין איש לאשתו ע"י מה דהיא נאסרה^א.

ג. ולפי"ז מובן מה דממזר אסור לבוא בקהל, דבעצם מהותו הוא דבר שאינו נוגע לכלל ישראל דהוא נעשה ע"י פירוד, ומטרת כלל ישראל הוא דיבוק בינינו להקב"ה.

לו אל החפץ והוא מורה שאהבת ה' יותר גדולה אצלו ועודפת על אהבת החפץ כי לולי כן לא הי' נותנו וכו', עכ"ל. וביאר בזה הפסוק הנ"ל והוא המשך הפסוק תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים, דע"י הנדבות כסף וזהב הם בעצם בונין המשכן מאהבתם אליו ית'. וע"כ לפי האמור דשריפת בית המקדש הוא סימן לפירוד בין ישראל להקב"ה מבוואר מה דנקט הגמ' דשרף רפידת בית ה', דהיינו מטרת נבוכדנאצר הרשע כוונתו לא הי' רק לשרוף העצים ואבנים של הביהמ"ק אלא הוא רצה לשרוף ולאבד התוכו רצוף אהבה דהיינו הקשר והאהבה בין הקב"ה לישראל. וראי' לזה הוא הצלם שבנה לכבודו דרוב ראשונים הבינו דהי' לצורך ע"ז, והוא רצה שכלל ישראל יעבדו ע"ז עכשיו שהם בגלות כדי להמשיך הניתוק בינם ובין הקב"ה ח"ו.

ועתה עם הקדמה זו מובן מה דמייחס ר' שמואל בר נחמני ושתי דוקא לנבוכדנאצר ובאופן דשרף רפידת בית ה' דייקא דהוא התוכו רצוף אהבה, היא רצתה שכלל ישראל ימלא תאוותם ע"י זנות ויכשלו בעבירה ובזה ימשיכו הניתוק הנ"ל. והוא העניין דלא נשאר נין ונכד לבבל, דע"י מה דהיא המשיכה בדרך זקנה גרם לעצם הריגתה. ועוד מובן לפי רשב"י דנתחייבו כלי' ע"י מה

דהקב"ה וכלל ישראל הם מפורדים ח"ו אחד מן השני. ויש להעמיק הדבר ע"פ הפסוק שציטט הגמ' רפידתו זהב שהוא מרומז בתיבת שרפד, וכדי להזכיר את כל הפסוק עמודיו עשה כסף רפידתו זהב מרכבו ארגמן תוכו רצוף אהבה מבנות ירושלים. והעירנו לעיל אמאי דוקא בהאי מקרא מרומז מה ששרף נבוכדנאצר בית המקדש ואמאי שינה לשון המוזכר בכל מקום שהוא בית המקדש וכאן קרי לי' רפידת בית ה'. וכנראה כדי להבין העניין צריך להקדים הדברים ששמעתי מפי מו"ר שליט"א בשם המגיד מדובנא (פרשת תרומה)^(ד) בביאור עניין לקיחת התרומה מכלל ישראל כדי לבנות המשכן, וז"ל כי מה שבחר הקב"ה כסף וזהב דומיהם וצוה לעשות לו מהם משכן לא מאהבת ה' את הדברים האלה אך מחמת שהם יקרים בעיני האדם, ובתת האדם דבר הנאהב לו נדבה לה' ממילא גם אהבתו ניתנה עמו, כי באמת אין לך דבר ואין לך מקום המובחר יותר להקב"ה כי אם אהבת ישראל ובהצטרף אהבת פרטי איש ישראל יעשה ממנו בית לשכינה, והי' ראוי שיצוה הקב"ה שיתן כל איש ישראל חלק אהבתו את ה' לעשות ממנו משכן וכו'. כי אם יתן איש דבר שאהבתו אליו חזקה כמו כסף וזהב וכדומה נמצא שהוא נותן עם החפץ ההוא חלק אהבתו שיש

ד. [זכורני כדהוינא טלי' שמעתי הדברים מפיו בשם המלבי"ם, וי"א דגם אז הזכיר הדברים בשם המגיד מדובנא. אכן ודאי בשנה זו באויפרופ של בנו האברך החשוב ר' שמואל ברוך הלוי נר"ו הזכיר הדברים בשם המגיד מדובנא]

הנה עוד מבואר בגמ' הנ"ל דמרדכי הוא הכח להתנגד כנגד המן, והכח של המן הוא ע"ז. וצ"ב מהו הטעם דהוצרך המן לעשות עצמו ע"ז ולהכשיל ישראל בכה"ג. ועוד זה דהמן הי' המצר לישראל כאן קשה, דהרי הוא מזרעו של עמלק שהם מזרע עשו ולכאור' הי' יותר ראוי להיות המצר בגלות אדום ולא בגלות בבל ופרס. וכנראה בביאור העניין הוא על דרך הנ"ל דאחד מן הגורמים לחורבן הבית הי' מה שנכשלו בע"ז ולא זה בלבד אלא נבוכדנאצר רצה להכשיל את ישראל בע"ז, וכוונתו כנ"ל הי' להפריד ולנתק את ישראל מהקב"ה. וע"כ המן בא עם כח הזה של פירוד ע"י ע"ז כדי להחזיק עצמו כמיצר לישראל בגלות בבל, דהוא כושתי הי' בזה האופן לכה"פ כהמשך לגלות בבל. ובאמת מה דהמן הי' ראוי להיות גורם ההפרדה הזאת הוא דעצם מהותו של עמלק הוא פירוד בין הקב"ה לישראל, דהרי רואים ממלחמת עמלק דבאו דוקא ברפידים ודרשו ז"ל רפו ידיהם מן התורה והוא משום דבמקום רפיון מן התורה שהוא פירוד ממנו ית' נמצאים עמלק. וע"כ כיון דגזרת פורים הי' משום פירוד שם נמצאים. ועשה עצמו ע"ז כדי להשתייך לגלות בבל דוקא כנ"ל. ועי' באפיקי יהודא (ח"ב דרוש מ"ג מים הזדונים) שביאר בהרחבה מה דמציאות עמלק הוא פירוד בין ישראל להקב"ה^ה. וע"ש שכתב דבאו דוקא על

דהשתחויו לצלם צ"ב למה נתקיים בהם דוקא באותו הדור, ובבן יהוידע מבואר הוא משום דנהנו מאותה הסעודה וע"כ חזר ונעזר החיוב כלי'. ולפי האמור כנראה בביאור הדברים הוא דהסעודה היתה בהמשך למעשה נבוכדנאצר, וכיון דנכשלו ונהנו ממנה הותרה הרצועה.

ואם כנים הם הדברים בביאור הענין איך ושתי מקושרת למעשה הפורים ע"י מה דהיא כוונה להכשיל ישראל בזימה ולהמשיך הפירוד, אפשר לפרש מה דאסתר היתה הכח המתנגד לושתי, דכל פעם דהיתה נכנסת לאחשוורוש היתה אנוסה. ובפעם היחידי דנכנסה ברצון הי' במצוות מרדכי, וכלשון היעירות דבש במצוות מרדכי ובית דינו. וע"כ אסתר ביסוד היתה מתנגדת לתאוות זנות דאנוסה היתה. ולפי זה מיושב מה דנס פורים היה צריך להיות דוקא באופן דצדקת אסתר היתה צריכה להיות כלואה בבית רשע, ועיקר הנס נעשה דוקא באופן דהלכה אליו ברצון, והוא מן התימה בעצם דהוצרך להיות הנס נעשה בכה"ג. ולפי האמור דהיא באה לתקן על חטא הזנות שנכשלו בו ישראל קודם שנחרב הבית, ע"כ היה צריך להיות כל מעשה זיווג שלה באונס בלא רצונה ומיאוסה בדבר, ובסוף להזדווג עם אחשוורוש ע"פ מצוות מרדכי להראות דשליטת רצונה וזיווגה נעשית דוקא ע"י דיני התורה וחכמי'.

ה. ולכאור' יש לבאר מה דמציאות עמלק הוא פירוד הוא משום דאדם של עמלק היא תימנה שהיא היתה ממזרת ולפי האמור לעייל דזנות היא פירוד מהקב"ה דאינו מכניס הקב"ה לזיווגו ולהולדת בנו. וע"כ לא

מרדכי עליו הי' מבית קה"ק, והדבר צ"ב למה דוקא על הא עץ רצה לתלותו. ולפי הנ"ל א"ש, דכל מטרת המן בפרט ועמלק בכלל הוא להראות הפירוד בין ישראל להקב"ה, וע"כ נטל עץ מקדש הקדשים לתלות עליו צדיק כמרדכי דוקא שהוא מראה שאין הקב"ה מתייחס אל ישראל ח"ו.]

ומרדכי הי' כח התנגדות להמן, כי רואים דמרדכי קישר בין ישראל לאביהם שבשמים כדבריהם ז"ל (מגילה י"ב ע"ב) עה"פ איש יהודי הי' בשושן הבירה ושמו מרדכי בן יאיר בן שמעי בן קיש איש ימיני בן שהאיר עיניהם של ישראל בתפילתו, בן שמעי בן ששמע לתפילתו, בן קיש בן שהקיש על שערי רחמים ונפתחו לו וכו'. דמבואר מזה כח מרדכי שפעל ע"י תפילתו, ותפילה הוא קישור בין ישראל להקב"ה שהם מורים דסומכין על הקב"ה למלאות צרכיהם. והוא כמלחמה הראשונה עם עמלק דנצחו המלחמה רק כשידי משה גברו בתפילה. וי"ל הטעם דמרומו מרדכי בקטורת הוא דהרי רואים שהקטורת עלה מעלה ישירות בעמוד הענן, והוא כמו כלל ישראל דיש להם קשר ישירות בלא שום אמצעי להקב"ה. וזהו מה דפעל מרדכי לקשר את ישראל לאביהם שבשמים בלא

הנחשלים דהיינו הם ידעו כדי להלחם עם ישראל אין להם הכח להילחם כנגד אלו האדוקים בהקב"ה ורק אלו הנחשלים.

[אנב יש לבאר דברי הגמ' עה"פ ויבז בעיניו לשלח יד במרדכי לבדו כי הגיד לו את עם מרדכי ויבקש המן להשמיד את כל היהודים אשר בכל מלכות אחשורוש עם מרדכי. ואמרו ז"ל על הלשון עם מרדכי דהם הת"ח, שרצה המן להרוג את כל הת"ח. וצ"ב מה הטעם דרצה המן לפגוע דוקא בהת"ח, ועוד אינו מובן המשך הפסוק לפי"ז דקודם לכן כתוב להרוג כל היהודים ועכשיו כיון רק להת"ח וצ"ב. וכנראה יש לפרש העניין דעמלק יש להם הכח להילחם בישראל כשישראל הם נפרדים מהקב"ה, והמצב היותר פרוץ הוא מצב של רפיון התורה. וע"כ המן רצה לפגוע בהת"ח וכיון שיהרגם ח"ו אז אין שום סיכוי שישראל יוכלו לעמוד כנגדו, ואה"נ כוונתו הי' להרוג כל היהודים אבל ידע דאין לו הכח לעשות כן כל כמה דיהיו ת"ח ויהי' לו בזיון לפגוע רק במרדכי ולא לאבד את כל היהודים, דאז יבינו דאין בו הכח להלחם בם כל כמה שיש להם כח התורה.

ועוד יש לבאר מה דאי' בפרקי דר' אלעזר העץ שרצה המן לתלות את

היתה ראוי' להיכנס לישראל, ודחו אותה האבות הקדושים. ומה דהיתה ראוי' דוקא למשפחת עשו י"ל ע"פ המבואר באור תורה להגרי"י חבר (אות ע"ו) דעשו ובניו אין להם מזל כמו שישראל אין להם מזל אלא כל מציאותם הוא הרצועה להסיר את ישראל במקום שחטאו, ע"ש אריכות דבריו וע"ע בשיח יצחק דרוש לפורים.

לשתי והמן. ואפשר לומר דזהו הטעם שאחשורוש ה' מפחד מבנין המקדש ואמר לאסתר עד חצי המלכות ותיעש ודרשו דבר החוצץ מלכותו שהוא בית המקדש, דהיינו הוא הבין דאין בו כח להתנגד לבנין הבית וסירב מלשמוע בקשה ע"ז. ואפשר לומר דזהו הטעם למה אחשורוש הוצרך למסור להמן הטבעת, שהוא מצידו לא ה' ביכולתו לגזור הגזירה לקיימו, והוצרך לסמוך על המן הגם שהוא בעצמו שונא ישראל היה. ועי' בדרשות חמדת שלמה (דיוש י"ד) דכתב ע"פ דברי האלשיך דשאר האומות אין להם כח כ"כ להילחם ולגזור על ישראל, ורק עמלק יכולים להילחם כנגד ישראל דכיון שחטאו יש להם כח כנגד ישראל. וז"ל היוצא לנו מדבריו הקדושים כי אומה אחרת אינם יכולים כ"כ נגד ישראל זולת עמלק וכו'. אמנם ה' מקום לומר מחמת שהמן הוא מזרע עמלק וע"י שיש ח"ו חטאים בישראל שע"ז מוסיפים כח בשרו וע"כ ה' יכול להם ח"ו, וע"כ ויסר המלך טבעתו ויתנה להמן שיהי' הוא הגזור וע"י זה יצליח וכו', עכ"ל. ודבריו שם הם ע"ד דברינו הנ"ל דאחשורוש ידע דאין בכחו להילחם בישראל והוצרך להסמך עצמו על כח של עמלק.

הנה אי' בשוחר טוב עה"פ א-לי א-לי למה עזבתני א-לי על הים א-לי בסיני למה עזבתני שמא אתה דן שוגג

שום אמצעי ע"כ מרדכי לא יכרע ולא ישתחוה, הגם שידע שעלול המן להתרגז עליו ולנסות להרגו לא נע ולא נד, דכוונתו להראות דאין שום כח בעולם חוץ מהקב"ה ואין לנו שום אמצעי. והוא נמי יסוד התפילה, דאין סומכין על שום כח או אמצעי להשיג צרכינו אלא מבקשים ישירות מהקב"ה. ואפשר לפרש בזה מה דאמרו טעם דנקרא יהודי הוא משום כל מי שכופר בע"ז נקרא יהודי, ובתרגום על המגילה פי' הלשון הודי. דהיינו האדם המודה אך ורק בהקב"ה ופונה אליו ית' לכל דבר ומודה לו על כל טובה הוא בעצם כופר בע"ז, ע"כ נקרא יהודי על שם מה דמודה רק להקב"ה.

ועתה נבוא אל הביאור במה דר' שמואל בר נחמני אין מתיחס להמצירים את ישראל במעשה פורים אך ורק להמן וושת, ואינו מייחסו כלל אל אחשורוש, הגם דמשמעות הפסוק ויהי בימי אחשורוש מורה שהוא הגורם להצרה וכדברי האלשיך לעיל. דהרי לפי המבואר לעיל כל מה שנתעורר בפורים בין הגזירה ובין הנס ה' בסגנון של עושים פירוד בין ישראל להקב"ה ותקנת הפירוד, וע"כ כדי להיות אחד מהמפעילים את הגזירה י"ל דהי' צריך להיות בו כח הפירוד הנ"ל. וע"כ אחשורוש בעצמו כיון דלא ה' מבבל בעצם לא ה' בו היכולת לעשות פירוד דאין בו הכח של שריפת רפידת בית ה', וע"כ כדי להכשיל את ישראל הוצרך

ושאר עבירות. ועתה נבוא אל הביאור בהא דחזרה וקראתו ארי', דארי הוא סימן לבבל וע"כ הוצרכה להתייחס כח הגזירה למה שהוא באמת, דאל"כ אין בכחה לבקש שיבטל הגזירה. וכיון שקראתו ארי ויחס כחו לבבל באתה להזכרה דסיבת הגזירה היא הפירוד, וכל כחו של אחשוורוש להיות מן המצירים כאן הוא זה דפרס ומדי הם בעצם המשך של בבל, והוא בתור דושותי היתה אשתו יכול להמשיך כח של בבל ע"י סיועם של ושותי והמן. והוא החסרון במה שקראתו כלב, דכלב אינו בעל דבר עצמו אלא הולך אחר בעליו דכלב תמיד הולך אחר בעליו, ואשר ע"כ זה שקראתו כלב הוא כאילו אמרה דאינו בו שום כח להילחם בישראל אלא הוא עושה כמעשה בבל אכן אין בו ממש¹. וחזרה וקראתו ארי לייחס כל כח הגזירה מצד הצלם שהקים נ"נ ונמשך הכח ע"י ושותי בסועדה והמן במה דעשה עצמו ע"ז, והכל בא מתוך פירוד כנ"ל.

[אגב אורחא עוד מאמר חז"ל הניתן לבאר ע"פ דברינו הוא מה דאי' בילקוט (רמז תתרנ"ד) שאמר אחשוורוש

כמזיד אונס כרצון² או"ד שמא מפני שקראתיו כלב חזרה וקראתו ארי', ע"ש. ויל"ע מהו א-לי בים וא-לי בסיני, ועוד מהו הטענה דקראתו כלב שהוצרכה לחזור ולקראתו ארי'. ועוד יל"ע מה דאי' במגילה (ט"ו ע"ב) דנכנסה לבית הצלמים ונסתלקה ממנה השכינה ופתחה ואמרה א-לי א-לי למה עזבתני, וצ"ב אמאי נסתלקה ממנה שכינה דוקא אז שנכנסה לבית הצלמים. ולפי האמור אפשר לבאר הדברים דמה שהיא אמרה א-לי על הים ובסיני הוא מורה על הקשר האדוק של ישראל בהקב"ה, דעל הים נכנסו לים בלי לדעת איך ה' יצילם רק סמכו על הקב"ה וקיימו בעצמם השליך על ה' יהבך. וכן בסיני נכנסו לקשר עתיק עם הקב"ה בקבלתם את התורה, וכדבריהם ז"ל ביום חתונתו ביום שמחת לבו זה מתן תורה. וכוונתה היתה להזכיר זכות הקשר בין הקב"ה לישראל כדי להינצל מן הגזירה. ואפשר זהו הטעם דדוקא בבית הצלמים אירע זה דנסתלקה ממנה השכינה, דזה הי' סימן דמה שנגזר הגזירה על ישראל הוא בעד הפירוד הנעשה על ידי ע"ז

ו. לכאור' יש לבאר הא דשוגג כמזיד אונס כרצון הוא הזכרת חטא ישראל בצלם נ"נ וסועדת אחשוורוש דהם חטאו בשוגג כמו דאי' בגמ' הם עשו לפנים כך הקב"ה עשה להם לפנים. והא דאונס ורצון הוא מעשה אסתר דנבעלה לאחשוורוש והיא היתה אנוס כל פעם, ואפי' עכשיו שנכנסה ברצון היתה אנוס ע"פ הדיבור.

ז. בד' גליות רואים חילוק שרק לשניהם הי' היכולות לחרב הבית דהיינו בבל ואדום ולפי כל האמור הביאור הוא דבבל ואדום הם כחות ההפירוד בעולם, וע"כ במקום שיש פירוד בין ישראל להקב"ה ניתן להם הכח לחרב הבית לגל את ישראל. ולכאור' יבואר בזה נמי מה דאין שום גאולה בין השני כתי גליות בבל ופרס ויון ואדום, דבין בבל ופרס אין שום גאולה ביניהם ולא עוד אלא נחשב חלק מגלות בבל דמנין הע' שנים לגלות בבל נכלל בו מלכות פרס ומדי. וגם ביון ואדום דיון לא הי' בהם הכח להחריב הבית אלא שלטו על ישראל עד שבא מלכות רומי ושלט על ישראל ולבסוף החריבו את הבית.

דמייחדים אותו בכל יום ע"י ק"ש. וזה דישראל מייחדים להקב"ה בק"ש מורה על מה דהם אדוקים בו ית' ומקושרים בו, דאינו סתם מצוה כשאר מצוות אלא הוא מראה יחודו ית' וקבלת עול מלכות שמים. וע"כ סבר אחשוורוש דאין שום סיכוי דיכולים להילחם בישראל. וע"ז אמר המן דאין רצוי הקב"ה בהם שאין שוקלים שקלים. והכוונה בזה הוא כדברי המגיד מדובנא הנ"ל דמחצית השקל ושאר תרומות המשכן פעל התוכו רצוף אהבה, דהיינו זה דהמשכן נעשית ע"י אהבת ישראל להקב"ה, וכיון שהקב"ה חרב הבית מראה דאין כאן אותו אהבה. וי"ל אפי' המחצית השקל של שאר השנים דהולך לקנות קרבנות תמיד הוא על אותו הדרך, דהרי הרמב"ן כתב שהתמיד הוא קרבן במקום כאילו ישראל מקריבים עצמן על גבי מזבח, ויש לפרש הדבר על דרך המגיד מדובנא הנ"ל דמה שהם תורמים מממונם בשביל הקרבנות הם כאילו נותנים עצמן להיקרב בנתינת דבר החשוב להם. וע"כ טען המן דאף אם הם מייחדים להקב"ה בכל יום מן ההכרח אינן אדוקים ומקושרים להקב"ה והם מופרדים ממנו ואין מה לפחד מלהילחם בהם ולא יושלם לאחשוורוש מה דהי' לשאר אלו שלחמו בישראל.]

להמן הואיל ואתה רוצה לקחתה ממני אותם יהודים שמשכימים ואומרים ה' אחד איני מוכרן לך שהם פקדון בידי, מתיירא אני שמא יעשה לי כשם שעשה לסיחון ולעוג ולל"א מלכים ולסיסרא ויכין ולסנחריב זכור אני מה עשה לנבוכדנאצר שהחריב את ביתו שניתן עם כל בהמה וחיה, וכן לבלשאצר^ח), עליהם הוא אומר משגיא לגוים ויאבדם אף אני קשה לי, אמר לי' המן לאחשוורוש כל אותם הדברים היו כשהי' בית המקדש קיים והיה הקב"ה רצוי להם והיו מביאים שקליהם אבל עכשיו הוא כועס עליהם^ט), ואני סוכם לך חשבון ס' רבוא בקע לגולגולת וכו'. ויל"ע ראשית מהו טענת אחשוורוש מתחילה דהם מייחדים הקב"ה בכל יום ואומרים ה' אחד. ועוד צ"ב אמאי נקט המן הא דהפסיקו לשקול שקליהם, בשלמא מה דהי' הבית בנוי מראה ריצוי הקב"ה אך מהו רבותא דשקלו שקליהם.

ולפי האמור יש ליישב דאחשוורוש הבין אפי' מה דעמלק יכול להילחם כנגד ישראל הוא אך ורק באופן שיש פירוד בין ישראל לאביהם שבשמים, וע"כ אמר להמן דאין שום תכלית לבא להילחם כנגדם דעדיין הם מקושרים להקב"ה

ח. יל"ע דהרי בלשאצר נגזר אליו מיתה לאחר דהשתמש בכלי המקדש, וע"פ דבריהם ז"ל כאן דפחד ממה שנגזר על בלשאצר, אמאי לא הי' מפחד להוציא את כלי המקדש בסועדתו, וצ"ב. וברוחק י"ל דהאי מ"ד חולק על הדעה דפי' וכלים מכלים שונים הוא רמז על כלי המקדש, ודוחק הוא ועדיין צ"ב.

ט. צ"ב איך תירץ בזה את בלשאצר דהרי הוא הי' אחר חורבן הבית, ונ"נ אפשר לומר הוא זה דחרב הבית אז הא מיתה בתחילת מה דצייר את ישראל הי' הקב"ה רצוי אליהם.

אפ"ל הוא מאותו טעם מה דמחית תלוי בו. דהרי בעמלק כתיב יד על כס י-ה מלחמת ה' בעמלק, וכתב רש"י אין כיסאי שלם ואין שמי שלם ע"ש. הרי מבואר דכל זמן שעמלק קיים בעולם איכא חיסרון בכסא הכבוד ובשם ה' כפי שזה משפיע בעולם. ואי' במדרש (שמו"ר פ' ל"ג ס"ד) ר' ברכי' פתח לך ה' הגדולה והגבורה וגו' כי כל מה שברא הקב"ה למעלן ברא למטן וכו' למעלן כסא ה' למטן כסא כבוד מרום מראשון מקום מקדשנו וכו'. ומבואר מדברי המדרש דכסא הכבוד למטה הוא הבית המקדש, וע"כ לכאור' ניתן לומר דע"י איכא תיקון מיהת במקצת לכסא הכבוד. ואשר ע"כ י"ל מה דהמקדש ה' דוקא בחלקו של בנימין הוא מאותו טעם דהוא הלוחם והמתנגד כנגד עמלק. ואפשר לומר מה דחלקו של בנימין נבחר הוא משום דבנימין הוא היחידי בין השבטים דלא השתחווה לעשו. ואם כנים הם הדברים צריך ביאור איך זה דלא השתחווה לעשו הוא הגורם לזה.

הנה אי' בב"ר (פרשה ע"ה ס"ה) ויצו אתם לאמר כה תאמרון לאדני לעשו, רבינו אמר לרבי אפס כתוב חד אגרא מן שמי למרן מלכא אנטונינוס קם וכתב מן יהודא נשיאה למרן מלכא אנטונינוס נסבה וקרייה וקרעי' א"ל כתוב מן עבדך יהודא למרן מלכא אנטונינוס א"ל רבי

הנה יש לעיין בטעם מה דדוקא מרדכי ואסתר היו צריכים להיות המתנגדים להמן וושתי והיו צריכים להיות אלו המתקנים הפירוד. וכנראה הדבר מבוסס על מה דהם היו מבני בנימין, ואפשר לומר דזהו הטעם דהמגילה דוקא יחסו לבנימין בקראתו איש ימיני. וזרש אמרה להמן אם מזרע היהודים הוא נפול תיפול בידו, ואמרו ז"ל אם מזרע יהודא יוסף ובנימין כיון שאתה נופל אין לך תקומה כנגדו. וזה דאמרה אם מזרע יוסף ובנימין ע"פ פשטות הכוונה הוא מבוסס ע"ז דאמרו ז"ל אין עשו נופל אלא בידם של בני רחל^י, וכיון שהמן הוא מזרע עמלק הוצרך להיות המתנגד אליו מזרע רחל. ועי' במכילתא (בשלח עמלק פרשה ב') כי מחה אמחה מחה בעוה"ז אמחה לעוה"ב את זכר זה המן עמלק כמשמעו וכו'. הרי מבואר דחלק ממעשה פורים הי' חלק ממחית עמלק, ובע"ש נבאר עוד בהמשך. וכנראה יש להעמיק בזה טפי מה דדוקא זרעו של בנימין הם המושיעים כאן וכן מבואר בכמה מקומות שדוקא בידי זרעו של בנימין עמלק נופלים כמו שרואים אצל שאול המלך דדוקא הוא נצטווה להיות המלך הלוחם עם עמלק.

הנה בית המקדש ה' דוקא בחלקו של בנימין [ומשכן שילה אה"נ הי' בחלקו של יוסף] ומה דהי' דוקא בחלקו

י. ומה דאמרו יהודא עי' בדברי היצירות דבש שכתב כיון דיהודא הוא המלך נכלל במלך כל המעלות של שאר השבטים.

והנה מה דחז"ל ייחסו הדבר לזרעה של רחל הכולל גם יוסף (א), הגם שהוא השתחוה לעשו, ולא ייחסו דוקא לבנימין מבואר דאין זה המידה נובע מבנימין אלא מרחל. ואפשר מקור הדבר בא ממה דאמרו חז"ל מובא ברש"י עה"פ (בראשית כ"ט י"ז) ועיני לאה רכות, וז"ל שהיתה סוברת לעלות בגורלו של עשו ובוכה שהיו הבריות אומרים שני בנים לרבקה ושתי בנות ללבן הגדולה לגדול והקטנה לקטן, עכ"ל. והוא דביסוד לאה היתה שייכת לעשו והי' צריכה להנשא לו, אלא דפעל ע"י תפילתו לעלות גם בגורלו של צדיק. משא"כ רחל מתחילה עלתה בגורלו של יעקב ואין לה שום קשר לעשו. ואפשר זה מה דהי' לאה אמורה לעלות בגורל עשו נחשב גם כתחת שליטת עשו במקצת, משא"כ רחל שלא היתה תחת גורלו וע"כ אינה ביסוד תחת שליטתו. וא"כ הכח להתנגד לעשו הוא בעצם כח הנובע מרחל וכולל את יוסף ובנימין, אכן כיון דיוסף השתחוה עדיין אינו מן הראוי להיות כסא הכבוד של מטה תוך נחלתו (ב).

הנה מבואר מדברי הגר"א דנס פורים הי' ההכנה לבנין בית שני, וכפי דברינו לעיל ביאור הדברים הוא תיקון הפירוד

מפני מה אתה מבזה על כבודך א"ל מה אנא טב מן סבי לא כך אמר כה אמר עבדך יעקב וכו'. ושמעתי ממו"ר שליט"א בביאור דברי המדרש מה דהוצרך רבי להשפיל עצמו לפני אנטונינוס כיון שיעקב אבינו עשה כן מפני עשו, דיעקב אבינו קבע מציאות של השפלת ישראל מפני עשו וכיון שכן עכשיו כשבא רבי לכתוב האי מכתב לאנטונינוס הוצרך הוא גם להשפיל עצמו, דכעת זו המציאות דיעקב מושפל כנגד עשו. וע"פ זה י"ל מה דכל השבטים השתחוו לעשו השפילו עצמן לפני עשו וקבלו במקצת על עצמן שררת עשו. אכן זהו רק אצל שאר השבטים אבל בנימין כיון שהוא לא השתחוה יוצא דאינו תחת האי שררה ומושפלות לעשו. ואפשר לומר כיון שכן הי' בלתי אפשרי להיות בית המקדש בתוך שאר נחלת ישראל והמקום היחידי הראוי להיות בו בהמ"ק הוא נחלת בנימין. דהרי לפי הנ"ל הבהמ"ק הוא כסא הכבוד של מטה ועיקר מקום השראת השכינה בהאי עלמא וכל זמן דיש כח לעשו ולזרעו אין הכסא שלם ע"כ הוא בלתי אפשרי להיות אצל שאר השבטים דהם תחת שליטת עשו.

יא. ורואים מיהושע שהוא מזרע יוסף דנבחר להיות הלוחם כנגד עמלק במלחמה הראשונה עם עמלק. יב. ומה דהי' משכן שילה בתוך נחלתו אפשר הוא ע"י זה שהוא זרעו של רחל. ואפשר להוסיף מה שמובא ברש"י עה"פ (ל"ג ז') ואחר נגש יוסף ורחל וז"ל בכלן האמהות נגשות לפני הבנים אבל ברחל יוסף נגש לפני' אמר אמי יפת תואר שמא יתלה בה עיניו אותו רשע אעמוד כנגדה ואעקבנו מלהסתכל בה וכו', עכ"ל. ומבואר אע"פ דהשתחוה לו עמד כנגדו ועקבנו מאמו, ע"כ אין עליו אותו שליטה כמו על שאר השבטים.

שגרם לחורבן בית ראשון. ואפשר להוסיף לזה ע"פ הנ"ל ולבאר מה דוקא נעשתה הנס ע"י זרעו של בנימין הוא דכל זמן דאיכא שליטת האומות על ישראל הוא פירוד כמו שאנו רואים בגלות, וכלשון הרמב"ם אין בין ימות המשיח אלא שעבוד מלכיות. הרי כל כמה דיש שליטת האומות על ישראל איכא להאי פירוד, וכדי לתקן הדבר צריך דוקא לאלו שאינן תחת האי שליטה, וע"י יבטל הפירוד ויהי' הקשר חוזר לאדוקו וכיון שכן שייך לחזור ולבנות הבית. וע"כ הנס הוצרך להיות דוקא ע"י זרעו של בנימין דהוא אינו נמצא תחת האי שליטה, והוא הטעם והיא המידה למה שרמזו ז"ל במכילתא את זכר הוא המן דהי' בזה תיקון במקצת לכה"פ לחזרת הכסא לאיתנו.



דרוש הרי אתם בני חורין

הרב חיים אריאל נפתלי הלוי

מח"ס ישמח אב, בית מדרש גבוה ליקווד

לע"נ א"מ אברהם שאול בן שולמית (סלמה) הלוי, ומנשה פואד בן כותן תנצב"ה

יוצאין אמר הרי מתו כל מצרים שנאמר כי אמרו כלנו מתים, א"ל ומבקש אתה לכלות את המכה הזו ממך אמור הרי אתם ברשותכם הרי אתם עבדיו של הקדוש ברוך הוא. התחיל פרעה צוח לשעבר הייתם עבדי אבל עכשיו הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם. צריכין אתם להלל להקב"ה שאתם עבדיו שנאמר הללויה הללו עבדי ה'. ע"כ. וע"ע במדרש שוחר טוב (פרק קיג אות ב). ע"ש.

והביא מרן החבי"ף עוד מה שכתב הרב כתנות אור אייזנשטאט (פרשת בא), ליישב המדרש הנ"ל, דהא קי"ל ביו"ד (סי' רסז סע' מא מב), (העבד קונה עצמו בכסף בשטר ובראשי אברים) כיצד בשטר, כותב על הנייר או על החרס הרי אתה בן חורין, או הרי אתה לעצמך, או אין לי עסק בך, ומוסרו לידו וכו', אמר לו א' מאלו הלשונות על פה, אינו כלום. ע"כ.

והטעם שאמירה בלחוד לא מהני, כתב מרן הבית יוסף דהכי משמע בפ"ק דקידושין (טז.), דתניא עבד עברי קונה עצמו בשטר, ופריך היכי דמי אילימא דכתב ליה שטר אדמיה היינו כסף אלא

כתב מרן החבי"ף בקונטרס יש זכות שבסוף ספר זכירה לחיים ח"ב, ס"ד זכויות שבהם זכינו לצאת ממצרים, ובאות יד כתב, הרי אתם בני חורין הרי אתם לעצמיכם שאמר פרעה לישראל היה תועלת גדול שיצאו מתחת ידו, דבזה מחל שעבודם ונעשו בן חורין. והביא כן משם הרב מהר"ש פרימו ז"ל ברמזיו פ' ויקרא, הביאו מרן החיד"א בנחל קדומים (פרשת בא אות ט), בטעם אשר שאל ה' יתברך לפרעה שלשה ימים שילכו במדבר לזבוח, כדי שיבא פרעה מרצונו הטוב לומר הרי אתם בני חורין ובזה יוציאם קודם זמן ת' שנה, ואם יהיה זה בכפיה אינה גאולה כי באונס היתה, לכן כפהו בדבר ג' ימים, והוא אח"כ מסיבת הנס אמר הרי אתם בני חורין והיינו פי' ביד חזקה ישלחם וכפל וביד חזקה יגרשם עכ"ד.

וזה לשון המדרש (ילקוט שמעוני פרשת בא רמז רח) קומו צאו מלמד שהיה פרעה דופק על פתחן של משה ואהרן א"ל הא שוטה בלילה אנו יוצאין, א"ל קומו צאו (יב, לא). א"ל וכי גנבים אנחנו בבקר אנו

וּכְתַב מִרְן הַבִּי וּמִשֵּׁכ בִּשְׁם הַרְמָה
וְהָנִי מִלִּי בְּבִרְיָא אֲבָל שְׂכִיב מִרַע
וְכוּ, טַעְמָא דְּמִסְתַּבֵּר הוּא דְּכִיּוֹן דְּדַבְרִי
שְׂכִיב מִרַע כְּכַתּוּבִין וְכַמְסוּרִין דְּמוּ (ב"ב
קנא). הוּא לִיָּה כְּאִילוּ כְּתַב לוֹ שֹׁטֵר וְכ"כ
ג"כ רש"י שם (ד"ה אִמְרֵי ר"י). וְכַתַּב הֵרֵב
כְּתוּנוֹת אוֹר דֶּהֱנָה אֵיתָא בְּמִדְרַשׁ הַנּוֹז'
לְעִיל, אִמְרֵי קוּמוּ צֵאוּ מִתּוֹךְ עַמִּי, א"ל
מֹשֶׁה וְכִי גִנְבִי אֲנוּ הַקְדוּשׁ בְּרוּךְ הוּא אִמְרֵי
לָנוּ לֹא תִצָּאוּ אִישׁ מִפֶּתַח בֵּיתוֹ עַד בִּקֵּר
(יב, כב). א"ל בְּבִקְשָׁה מִמֶּךָ קוּמוּ צֵאוּ.
א"ל מֹשֶׁה לְמָה אַתָּה מְטַרִּיחַ הָרִבָּה. א"ל
שְׂאֵנִי בְּכוֹר וּמִתִּירָא אֲנִי שְׂמָא אֲמוֹת, וְכוּ'.
ע"ש. וְאִם כֵּן הִיָּה לוֹ לְפִרְעָה דִּין שְׂכִיב
מִרַע דֶּהֱכִי קִי"ל בְּחוּשֵׁן מִשְׁפֹּט (ס' רנ סע'
ז, ח) ע"ש. וְא"כ מִהֵנִי אֲמִירָה שְׂאִמְרֵי
פִרְעָה הִרִי אַתֶּם בְּנֵי חוֹרִין וְכוּ'.

אֵלָּא דְּקִשְׁשָׁה מִמָּה שְׂכַתְּבָא מִרְן הַבִּי שֵׁם
עוֹד, וּמ"ש וְצָרִיךְ גַּט שְׁחִירוֹר וְכוּ'.
נִרְאָה דְּכַשְׁעֵמֶד הַשְׂכִּיב מִרַע מִיִּירֵי דְּאִי
בְּשִׁמְתָא גַּט שְׁחִירוֹר לְמָה לִיָּה, [הָא אִמְרֵן
דְּהוּי כְּאִילוּ כְּתַב לוֹ שֹׁטֵר. בְּד"ה]. וְאִם כֵּן
הִרִי פִרְעָה עֵמֶד וְהִדְרָא קוּשִׁיא לְדוּכְתָא
שְׂצָרִיךְ לִיתֵן גַּט שְׁחִירוֹר.

וַיֵּשֶׁב בְּהַקְדִּים מִשֵּׁכ הַבִּי לְעִיל (אוֹת
כֹּט) וּז"ל, נִרְאָה דְּלָפִי מָה שְׂכַתְּבָא
רַבִּינוּ בְּסִימָן זֶה (סע' עַד הַנּוֹכַח) עַל שֵׁם
הַרְמָה אֲצֵל הָאוֹמֵר עֲשִׂיתִי פְּלוּנִי עַבְדִּי בֶן
חוֹרִין וְכוּ' דְּבִשְׂכִיב מִרַע אֲפִילוּ בְּלֹא שֹׁטֵר
זֶכֶה מִיד בְּגוּפּוֹ, הוּא הָדִין בְּאוֹמֵר הִרִי אַת
בֶּן חוֹרִין אוֹ הִרִי אַתְּ לְעִצְמֶךָ וְכוּ' דְּזִכָּה
נָמִי מִיד בְּגוּפּוֹ. וְכ"ש הוּא שְׁהִרִי זֶה גּוּפּוֹ
שֶׁל גַּט שְׁחִירוֹר, וּמ"ה כְּתַבּוּ הַרְמָה לְקַמֵּן

שְׁחִירוֹר לִימָא לִיָּה בְּאִפִּי בִי תִרִי אוֹ בְּאִפִּי
בֵּית דִּינָא זִיל אִמְרֵי רַבָּה זֹאת אוֹמֵרֶת עַבְדִּי
עַבְרִי גּוּפּוֹ קְנוֹי וְהֵרֵב שְׂמַחֵל עַל גְּרַעוֹנוֹ
אִין גְּרַעוֹנוֹ מִחוּל. עכ"ל. [וְא"כ עַבְדִּי כְּנַעֲנִי
נָמִי דְּגוּפּוֹ קְנוֹי. ב"ח]. וְהַבִּי (אוֹת כֹּט)
כְּתַב עוֹד טַעַם בִּשְׁם רִשִּׁי, דְּאֵיתָא בְּפִרְק
הַשּׁוּלַח (דף מ:): ת"ר הָאוֹמֵר עֲשִׂיתִי פְּלוּנִי
עַבְדִּי בֶן חוֹרִין עֲשׂוּי בֶן חוֹרִין הִרִי הוּא בֶן
חוֹרִין, אִמְרֵי רַבִּי יוֹחָנָן וְכוּלָן בְּשֹׁטֵר.
וּפִירֵשׁ רִשִּׁי (בְּד"ה אִמְרֵי) הָאִי הָאוֹמֵר
דְּקִתְנִי כוֹתֵב הוּא שְׂכַתְּבָא לוֹ אַחַד מִן
הַלְשׁוֹנוֹת הָאֵלּוּ וּמִסֵּר לוֹ אֲבָל בְּאֲמִירָה
בְּעִלְמָא לֹא הוּי בֶן חוֹרִין. עכ"ל.

וְהִבִּיא הֵרֵב כְּתוּנוֹת אוֹר בִּשְׁם הֵרֵב בְּרַכַּת
שְׂמוּאֵל קוּיִדְאֲנוּבֵר (פִּרְשֵׁת שְׂמוֹת)
דְּפִרְעָה הַבִּין בְּדַעְתּוֹ שִׁישׁ לוֹ קִנְיִן הַגּוֹף
עַל יִשְׂרָאֵל, וְאִם כֵּן מָה הוֹעִיל מָה שְׂאִמְרֵי
פִרְעָה לְבְנֵי הִרִי אַתֶּם בְּנֵי חוֹרִין הִרִי אַתֶּם
בְּרִשְׁוֹתְכֶם.

וְכַתַּב לִיִּישֵׁב בְּהַקְדִּים מִשֵּׁכ הַטּוֹר (שֵׁם
סע' עַד) וּז"ל, כְּתַב בְּשֹׁטֵר עֲשִׂיתִי
פְּלוּנִי עַבְדִּי ב"ח, אוֹ עֲשׂוּי הוּא ב"ח, אוֹ
הִרִי הוּא ב"ח, וּמִסֵּרוֹ לִידּוֹ יֵצֵא לְחִירוֹת
וְכוּ', אֲבָל אִם אִמְרֵי עַל פֶּה עֲשִׂיתִי לְפְלוּנִי
עַבְדִּי בֶן חוֹרִין, אוֹ עֲשׂוּי הוּא ב"ח אִינוּ
כְּלוּם וְיִכּוֹל לְחַזּוֹר בּוֹ. וְכַתַּב הַרְמָה וְה"מ
בְּבִרְיָא אֲבָל שְׂכִיב מִרַע שְׂאוֹמֵר אַחַד מֵאֵלּוּ
הַלְשׁוֹנוֹת, כִּיּוֹן שְׂמַשְׁמַעוֹתוֹ לְשׁוֹן שְׁחִירוֹר
זֶכֶה מִיד בְּגוּפּוֹ, וְאִינוּ יִכּוֹל לְשַׁעֲבֵד בּוֹ
וְצָרִיךְ גַּט שְׁחִירוֹר לְהַתִּירוֹ בְּכַת חוֹרִין,
וְאִפִּי בְּבִרְיָא אִם אִמְרֵי דֶּרֶךְ הוֹדָאָה גְּמוּרָה
מִהֵנִי לְמִיקְנֵי נַפְשִׁיָּה, וְצָרִיךְ גַּט שְׁחִירוֹר
לְהַתִּירוֹ בְּכַת חוֹרִין. עכ"ל.

עכ"ל. וכן הב"ח (שם אות מו ד"ה כתב ב"י) כתב לתמוה על מה שכתב מרן הב"י, דמשמע להדיא דסבירא ליה דכשמת השכיב מרע אין צריך גט שחרור, והא ליאא כמו שמפורש בדברי הרמב"ם (פ"ט מהלכות זכייה הל' יא) שכתב דכופין את היורשין לשחרר אותו, הבאתיו בסמוך. וגם הב"י בעצמו הביא דברי הרמב"ם בזה כאן בספר בדק הבית. ותו דהלא הב"י עצמו כתב לעיל (סע' סה) דדוקא בעבדו דגר אמרינן דהוי כאשתו דמשתלח במיתת האדון בלא גט שחרור, כיון שאין לו יורשין, מה שאין כן בישראל דמפקיר עבדו דאיסור דפש ליה גביה מורישו לבניו, ולפיכך צריך גט שחרור מן היורשין מדאורייתא וכמו שכתב האלפסי (גיטין כא.), ולהרא"ש (שם סי' כט), צריך גט שחרור מדרבנן כדפרישית לעיל (סעיף מא) הילכך ודאי אף בשכיב מרע שאמר לשונות אלו בין עמד בין לא עמד צריך גט שחרור, דאם עמד כותב לו גט שחרור הוא עצמו, ואם לא עמד כותבין לו היורשין, וכל זמן שלא כתבו לו גט שחרור אינו משוחרר ואסור בבת ישראל, וכן פסק בשלחן ערוך (סע' עד), וחזר בו ממה שכתב בספר ב"י ובספר בדק הבית. ומ"ש רבינו ואינו יכול לשעבד בו, משמע שפיר אף בשלא עמד ורצה לומר שאין היורש יכול לשעבד בו. עכ"ל.

והילך לשון מרן הש"ע (סי' רסז סע' עד) כתב בשטר אעשה פלוני עבדי בן חורין, ומסרו לידו, לא יצא לחירות. אבל אם כתב עשיתי פלוני עבדי בן חורין או

לומר דאפילו באומר עשיתי עבדי בן חורין זכה מיד בגופו אף על פי דלשון גרוע הוא, וכ"ש בגופו של גט שחרור דלשון טוב הוא. עכ"ל.

ועל פי זה כתב הרב כתנות אור, דמש"כ מרן הב"י לחלק שצריך גט שחרור כשעמד הני מילי בלשון גרוע אבל בלשון טוב דגופו של גט שחרור מהני אפילו עמד. ולכן שפיר מהני מה שאמר פרעה הרי אתם בני חורין הרי אתם ברשותכם וכו'. ולכן נכנס משה רבינו עמו בדברים אחר שאמר קומו צאו מתוך עמי דלשון זה לא הוי לשון שחרור, ולכן שאלו מפני מה אתה מתיירא, והשיב לו פרעה שהוא בכור ומתיירא שמא ימות, וא"כ הרי הוא מצוה מתוך סכנה, לכן אמר לו משה אמור הרי אתם בני חורין וכו'. ומהני. עכת"ד הרב כתנות אור בשינוי הסדר כפי הבנתי להבהיר הדברים בס"ד.

וכתב על זה מרן החב"י וזש"ה ותחזק מצרים על העם למחר לשלחם, היינו אפילו בלתי כתיבת גט שחרור, כי אמרו כולנו מתים, ולא גרע משכיב מרע דעקימת שפתיו הויא כמעשה הכתיבה ומסירה ממש. עכת"ד.

וקשיא לן דהנה מור"ם בדרכי משה (שם אות י) הקשה על דברי מרן הב"י שכתב שהרמ"ה מיירי בעמד וז"ל, ודבריו צריכין לי עיון במה שכתב דאי כשמת וכו' דהא המפקיר עבדו יצא לחירות ואי מת קודם ששחררו היורש כותב לו גט שחרור כמו שנתבאר לעיל (סע' סד), ודילמא ה"ג היורש כותב לו גט, וכן ג"ל.

שחרור אפילו לא עמד. אם כן אם אמר השכיב מרע לשון מעליא דהיינו לשון השטר, עכ"פ יש לחלק בין עמד ללא עמד, דמנא ליה למימר כולי האי דאפילו עמד מהני האי לישנא כיון שמרן הב"י חזר בו ממש"כ, והבו דלא לוסף עלה.

ועוד דהרי טעמא דכתב הרמ"ה דאמירת השכיב מרע מועיל, כתב מרן הב"י משום דאמירתו ככתיבה ומסירה דמיא, וכיון שמרן חזר בו ולעולם בעי גט שחרור, נמצא שאמירתו ככתיבה ומסירה כולי האי, אם כן מאי שנא איזה לשון אמר, הא והא בשטר מהני והא והא באמירה בבריא אינו כלום ובשכיב מרע מהני, וכשם שבלשון עשיתי פלוני עבדי בן חורין צריך לכתוב גט שחרור, ה"ה בלשון הרי אתה דמאי שנא. וע"ע מש"כ הרב שביתת יום טוב (הל' זכיה ומתנה פ"ט הל' יא) באריכות. ע"ש.

ובאמת נראה שלעולם לא היתה כונת הב"ח (אות כט) הנז' לומר דלשון זו מעליא טפי שלא להצריך גט שחרור אלא כונתו לומר שהרמ"ה אמר לדינו גבי אמר עשיתי פלוני עבדי בן חורין, דהוה אמינא שאין לחלק בין בריא לשכיב מרע קמ"ל דבשכיב מרע מהני, נמי האי לישנא.

ועוד קשה דהא מפקיר עבדו דמפקיע שעבודו דאפילו בבריא מהני אלא שצריך גט שחרור, תאמר בלשון השטר דקי"ל בסע' מב דבבריא באמירה אינו כלום, אלא בכתיבה, אם כן גם בלשון מעליא זו בין עמד בין לא עמד כופין

עשוי הוא בן חורין או הרי הוא בן חורין או יהא בן חורין, ומסרו לידו, יצא לחירות. אבל אם אמר לו על פה אחד מלשונות אלו, לא יצא לחירות. והני מילי בבריא, אבל שכיב מרע שאמר אחד מלשונות אלו, יצא לחירות. וצריך גט שחרור להתירו בכת חורין, וכופין את היורשים לכתבו לו, וכו'. עכ"ל. ונראה שמרן הב"י חזר בו ממה שכתב בב"י. והוא על פי הרמב"ם שהביא, וכמ"ש הב"ח. וכ"כ הט"ז (ס"ק מ) שבודאי חזר בו מהטעם שכתב הרמ"א בד"מ. וכן משמע מהש"ך (ס"ק צה) שמרן חזר בו לדון כדעת הרמב"ם. ע"ש. וכ"כ מרן החבי"ב בשכנה"ג (הגהב"י נא) ע"ש.

[וראיתי] להרב חידושי הגהות (אות יא) שכתב על דברי מור"ם בד"מ, שגם הדרישה והב"ח תמהו על הרב"י ע"ש, וכבר הציל הרב"י את עצמו בהגהתו בבדק הבית וכו'. ע"כ. ונראה כונתו לומר שמרן הב"י הציל עצמו כיון שכתב להעביר קולמוס על תיבות "ומאן כתב ליה בתר מיתת רבו" אבל הב"ח הביא את הגרסא בב"י על פי מש"כ מרן בבדק הבית, ואעפ"כ הקשה כנ"ל. ועוד דמה יענה על מה שכתב הרמב"ם.]

מעתה כיון שמרן הב"י חזר בו ואין חילוק בין עמד ללא עמד ולעולם צריך העבד גט שחרור, אם כן אפילו תימא דאמר לשון השטר ולשון מעליא הוא ומועיל טפי, מ"מ עייל חד דרגא דבלשון שאמר השכיב מרע עשיתי פלוני עבדי בן חורין, לעולם צריך גט

להך לישנא דתרוייהו לא מפקע שעבודיה
אלא אי כתב בשטר מהני ובשכיב מרע
לעולם כופין לכתוב גט שחרור.

ולכן נראה שיש ליישב המדרש באופן
אחד בס"ד. והוא מש"כ מרן
החבי"ף (שם אות כד) דבזכות יוסף הצדיק
יצאנו ממצרים. וכבר נאמרו הרבה טעמים
בדבר, ונראה לומר ע"פ הזוהר הקדוש
שהביא מרן החיד"א בספרו חדרי בטן
(פר' ויגש) ששלח יוסף להגיד ליעקב
אבינו (בראשית פ' מה פס' ט), כה אמר בנך
יוסף שמני אלקים לאדון לכל מצרים ודה
אלי אל תעמוד. דעל ידי שהוא אדון
למצרים כאשר יהיו עבדים למצרים לפי
האמת הם עבדים ליוסף, ובעבור זה
יכולים לצאת מהגלות, ואם לאו לא היתה
תקומה ח"ו וז"ש רד"ה אלי, שני גלות
שהם רד"ה (עם הכולל), אלי לא למצרים,
ומאחר שכן אל תעמוד בגלות. ע"כ.

ואם כן יש לומר דלא היה לבני ישראל
אלא דין פועל לפרעה, ומה שנקראו
עבדים היינו משום דפועל דין עבד יש לו.
עיין פ"ק דב"מ (דף י.), ובחו"מ (סי' שלג).
י"ש.

וכתב הרמ"א (חו"מ סי' שלג סוף סע' ח)
וז"ל, מיהו בשאר פועל, אם אמר
לו בפני שנים לך מעמדי, פטור בלא
מחילה. ויש אומרים אם אמר לו דרך
כעס, שאינו פטור. וכתב הש"ך (ס"ק מז)
וז"ל, ואף על גב דבדברי מהר"מ שבתשו'
מהר"מ (ד"פ סי' עז), ובתשו' רשב"א (סי'

לכתוב גט שחרור, כמו שפסק מרן
בשלחנו הטהור (סע' עד), אע"פ דדברי
שכיב מרע ככתובין וכמסורין דמו.
ואפילו תימא שיש לחלק דזו לשון
מעליא, מה שאינו נראה כן מהב"ח, מ"מ
יש לחלק בין עמד שכופין לכתוב גט
שחרור לבין לא עמד.

ועוד נראה לכאורה להקשות ממה שכתב
הרמב"ם (הלכות עבדים פרק ח הלכה
יז) וז"ל, וכן אם נדר נדר שכופין עליו את
העבדים כמו שביארנו בנדירים, ואמר לו
רבו מופר לך יצא לחירות, שכיון שלא
כפה אותו במקום שיש לו לכפותו גילה
דעתו שהפקיע שעבודו, מכאן אני אומר
שהמשחרר עבדו בכל לשון, והוציא
דברים מפיו שמשמען שלא נשאר לו עליו
שעבוד כלל ושגמר בלבו לדבר זה, שאינו
יכול לחזור בו כופין אותו לכתוב לו גט
שחרור אף על פי שעדיין לא כתב. וכ"פ
מרן (סע' עב עג) ע"ש. ועיין בטור (סע' עד)
מש"כ על דברי הרמב"ם אלו. ומרן הב"י
שם נתן טעם אחר לדברי הרמב"ם וז"ל,
משום דבההוא דיבורא מיפקע שעבודיה,
אבל הכא לא מטעם ההוא דיבורא גופיה
אתיא לה דהא אמר רבי יוחנן וכולן
בשטר אלא משום דאמר בדרך הודאה
אתיא לה. עכ"ל. והא הב"ח הביא הך
דברי יוחנן גבי אמר הרי אתה בן חורין
הרי אתה ברשותך. ומוכח דלא מפקע
שיעבודיה בהאי אמירה אלא בשטר
שיתן, ומוכח דלא שנא בין הך לישנא

א' נמי, יש לומר בס"ד ע"פ מה שכתב החיד"א בשם מהר"ש פרימו, דהלא אמר פרעה קומו צאו מתוך עמי וגו' ולכו עבדו את ה' כדברכם. והרי במה שאמר כדברכם, היינו דוקא ג' ימים, ולכן אמר לו משה רבינו, שיאמר לשון כולל.

א' נמי, יש לומר בס"ד, ע"פ מש"כ הש"ך שאפשר שדעת מהר"ם דפועל הוי כעבד עברי דגופו קנוי, ואם כן הרי צריך גט שחרור, ולכן אמר לו משה רבינו לומר הרי אתם בני חורין וכו', ולפי האמור לעיל יש לומר דעכ"פ לא החמירו כולי האי בפועל, ואפילו שכיב מרע שעמד, די לו באמירה, וא"צ גט שחרור.

ובזה נקיים בס"ד מש"כ מרן החבי"ף הרי אתם בני חורין הרי אתם לעצמיכם שאמר פרעה לישראל היה תועלת גדול שיצאו מתחת ידו.

וע"ע בספר עבודת הצדקה למהר"ר צדקה חוצין זצ"ל פרשת בשלח מה שפלפל בזה.

יה"ר שיתקיים בנו כימי צאתך מארץ מצרים אראנו נפלאות. ונזכה כולנו יחד לגאולה השלימה בקרוב במהרה בימינו אכ"ר.

תתעג), (*) ובמרדכי, משמע דאפי' בשאר פועל לא מהני אם אומר לו לך משום דגופו קנוי לו כמו עבד עברי דמדמי פועל לע"ע בפ"ק דמציעא, מ"מ נראה דלא קי"ל כמהר"ם בהא, דפשיטא דנהי דפועל יש לו דין ע"ע היינו לקולא שיכול לחזור בו, אבל לא שיהא גופו קנוי לו, וכן משמע בתוס' פ"ק דקידושין (דף יז.) שהבאתי לעיל (ס"ק כה) דפועל אין גופו קנוי לו. וגם נרא' דמהר"ם גופא לא סמך אהך טעמ' אלא עשה אותו סניף לטעם האחר ועיקר טעמו משום דאינו יכול למחול שעבודו של נער, וכו'. עכ"ל.

נמצא שבאמירה בלחוד מהני וא"צ גט שחרור לפועל. אלא דא"כ הרי אמר פרעה קומו צאו מתוך עמי, ומדוע הצריכו משה רבינו לומר הרי אתם בני חורין וכו'.

ויש לומר כמה טעמים בס"ד. לאפוקי ממה שכתב הרמ"א דאם אמר לו דרך כעס שאינו פטור. ובירר זאת משה רבינו באמרו למה אתה מטריח הרבה, דשמא כועס הוא, וכיון שאמר לו שמתירא, אמר לו משה רבינו לחזור ולשחרר את בני ישראל בלשון שניכר שאינו כועס, שהוסיף לומר גם הרי אתם עבדי של הקדוש ברוך הוא.



בדק הבית

[א]

תגובה למאמר הג"ר שי טחן שליט"א
בגליון כ"ד בענין ברכת ה'לחם עג'ין' וה'גוז'גיג'ה'

הרב עמנואל מולקנרוב, מח"ס תורת הקדמונים,
כולל עטרת שלמה, פתח תקוה

בקובץ כסלו תשפ"ד האריך הרב שי טחן בענין ברכת ה'לחם עג'ין', וכתב שהמנהג שמברכים עליהם מזונות וכן עיקר עיש"ב. ובאמת גם אצל הבוכרים יש מאפה דומה לזה שנקרא 'גוז'גיג'ה' שהוא בצק הממולא בבשר טחון, וגם אצלנו המנהג לברך על זה מזונות, ונראה שאכן מנהג זה מקויים למעשה וכפי שנבאר בס"ד;

דברי הראשונים בברכת מאפה שממולא בבשר ודגים

כתב הב"י בסוף סימן קס"ח: כתב האגור (סי' רטז) המולייתות שקורין פשטידא או טורט"א הנאפות בתנור בבשר או בדגים או בגבינה אע"ג דבשר ודגים וגבינה עיקר מברכים עליהם המוציא דמין דגן חשיבי ליה אינשי. והם דברי שבלי הלקט (סי' קנט) בשם ה"ר ישעיה. וטעמא משום דבתר ה' המינין אזלינן ע"כ. וכ"פ בשו"ע שם. ודברי הרי"ד הם בפסקיו לדרך ל"ז גבי כל שהוא מה' המינים מברך עליו שהוא עיקר והשאר טפל וכתב הרי"ד דה"ה למולייתות וכו'. וז"ל המאירי בדרך מ"ד גבי מברך על המליח ופותר את הפת: וכן נהגו לברך על לחם אותם הטפלות הנקראות פאנאדאש אע"פ שעשויות למה שבתוכם, ומ"מ אני מזהיר בהם שלא לברך עליהם המוציא במקום שיש שם לחם אחר לפטור בה שאר הלחם הואיל ומ"מ יש לדון כטפל אצל מה שבתוכן לדעת הראשונים שלא להכניס אדם עצמו בספקות וכ"ש בעיסות אלו הנקראות פרטולאש והדומים להם ע"כ. אולם שא"ר הסכימו לרי"ד שמברך על העיסה ופותר את המילוי אלא שנחלקו מה ברכת העיסה.

הנה ריא"ז הביא דברי זקנו הרי"ד וכתב וכן נראה בעיני עיקר כיון שהם עשויים פת ולפתן כאחד ולקביעות סעודה הם עשויים ע"כ. ומבואר שמברך עליהם המוציא אף אם לא קבע סעודתו עליהם, דשם פת עליהם כיון שעשויים לקביעות סעודה. וכן מתבאר מדברי המאירי במנהג שהביא, שמברכים עליהם המוציא. וגם המאירי שפקפק בזה הוא מצד עיקר וטפל אבל אילו לא היה הלחם טפל היה מברך עליו המוציא. וכ"ד מהר"ם המובא בתשב"ץ סי' רצ"א שכתב: ועל המוליאות של בשר או של דגים או של כל דבר רק שלא יהיו פירות מברך עליהם המוציא כי אומר שקמחא עיקר עי"ש. וכ"ה בחידושי דינים מרבני ירושלים הקדמונים שנדפסו בסוף ספר חיים וחסד

[אות ז'] אמר כמהר"י כי פאסטיל הממולא בשר או דגים או גבינה אינו נקרא פה"ב ואפילו לא קבע עליו מזונו ברכתו המוציא ובהמ"ז ע"כ. והנה המאירי בדף מ"ב הביא ב' פירושים בפה"ב; פירוש הרמב"ם [נילוש] ופירוש הר"ח [ממולא], ואעפ"כ בדף מ"ד כתב שמברכים על הנ"ל המוציא אף שהוא ממולא, וע"כ כדברי ריא"ז שכיון שהוא עשוי לקביעות סעודה - מברכים עליו המוציא, שהרי הריא"ז גופיה לגבי הגדרת פה"ב כתב כדברי הרמב"ם [נילוש], וכתב שהטעם הוא כיון שאינם עשויים לקביעות סעודה אין ברכתם המוציא אלא מזוונות, ולאחר מכן הביא את דברי הרי"ד הנ"ל וכתב שהם כיון שעשויים לקביעות סעודה דין פת יש להם. וכן צ"ל בדברי המאירי כנ"ל.

אולם כבר הביא המג"א את דברי התניא סי' כ"ח שכתב על דברי שה"ל הנ"ל בשם הרי"ד וז"ל ומסתברא דוקא אם קבע סעודתו עליהן אבל אם לא קבע סעודתו עליהן מברכין עליהם במ"מ ע"כ. וכ"כ ריבב"ן בדף ל"ו ע"ב וז"ל הני מוליתות וכו' אע"פ שבשר וגבינה עיקר מברכין עליהו המוציא הואיל דאינן מעש"ק 'אם קובע סעודתו עליהן' דכי היכי דבמעש"ק חשיבי חמשת המינים ומברך במ"מ ה"נ במאפה תנור חשיבי ומברך המוציא 'אם קובע סעודתו עליהן' ע"כ. ומבואר דפליגי על הראשונים הנ"ל.

הכרעת האחרונים בענין זה

וכשם שנחלקו הראשונים בזה, כך נחלקו האחרונים במחלוקת זו מדנפשיהו בביאור דברי השו"ע, וכפי שהביא המ"ב בקצרה והכה"ח באות קל"ז בארוכה עיש"ב. ואעפ"י שלפי האמת - דעת שה"ל, שהיא דעת השו"ע, מבוארת בדברי הריא"ז הנ"ל שאף כשלא קבע סעודה מברך המוציא, מ"מ כדעת האחרונים האחרים דס"ל שרק בקבע סעודה מברך המוציא - כך דעת ריבב"ן וספר התניא, וא"כ 'למעשה', מידי ספק לא יצאנו^(א). ואכן, בספר ברכות שמים שבסוף ספר וילקט יוסף [ארם צובה תרע"ה] סי' ד' כתב שמחמת הספק יש לברך על ה'לחם עג'ין' מזוונות כסברת הט"ז ודעימיה, אלא שיר"ש לא יאכלנו אלא בסעודה עיי"ש.

א. ובספר חזו"ע ברכות עמ' ס"ח הביא בקצרה את מחלוקת האחרונים, וכתב: ולפענ"ד העיקר 'בדעת מרן' שיש לברך המוציא אע"פ שלא קבע סעודה וכו', ופסק כן למעשה עיי"ש. וכבר תמה על דבריו בספר הלכה ברורה בסי' קס"ח סי"ז, שאף אם נאמר שכך דעת מרן - מ"מ קי"ל סב"ל נגד מרן, והרי רבים מגדולי האחרונים ס"ל שאם לא קבע סעודה אינו מברך המוציא עיי"ש. ונראה לי שהחזו"ע כתב כן משום שלא ראה את דברי הריבב"ן אלא את דברי התניא, וחשב שהתניא יחיד הוא לגבי שא"ר הנ"ל, ולא אמרין סב"ל בסברה יחידה, והאחרונים לא ראו את דברי הראשונים. אולם להאמור שגם הריבב"ן סובר כדעת התניא - הדר דינא לחשוש לדבריהם אף אם דעת מרן אינה כן.

והנה הברכ"י כתב על דברי השו"ע בסי"ז בזה"ל: אבל אם עסת הפשטידא נלושה בשמן יש לה דין כסנין. הרב דבר משה ח"א א"ח סי' ט"ז. וכן עמא דבר ע"כ. ובספר פרי צדיק [קצין] אות ט"ו הביאו וכתב: וצר לי מאד על ישראל הדלים שאין ידם משגת לעשות פשטידא בלולה בשמן ומברכים עליה מזונות ועל המחיה כי 'איסור קא עבדי', אלא המוציא ובהמ"ז עכ"ד. והביאו בקצרה החזו"ע שם וסמך בין היתר גם עליו עי"ש. אולם הפרי צדיק לא ראה את גוף דברי הדבר משה, שהוא האריך שם והביא את מחלוקת הט"ז והמג"א, ולא הכריע ביניהם אלא שסיים בזה"ל באופן שהפאשטיל שלנו שהעיסה נילושה בשמן 'לכו"ע' יש לו דין פה"ב, וכ"ש לט"ז ומהריק"ש דלדידהו אפילו לא נילושה בשמן מברך במ"מ אם לא קבע סעודה ע"כ. הרי שמי שמברך מזונות אינו עושה 'איסור' לדעת הדבר משה והחיד"א, אלא עושה כדעת מהריק"ש והט"ז, ואדרבה נראה שהדבר משה מסכים לזה, אלא שכתב שאם נילוש בשמן - בטלה מחלוקת, וע"כ אין לסמוך על דברי הפרי צדיק ולהחשיבו במנין הפוסקים בענין זה.

ובספר מכתבי הלכה להרב יצחק שחיבר עמ' ל"ז כתב כך: הלחם עגין הסגור ודומה לכיסין פוסקין משום סב"ל שמא הלכה כהט"ז שמברך מזונות, מפני שאין צורת לחם, אבל בפתוח שהוא דומה ממש ללחם, רק משימים עליו בשר וכו' מברכין עליו המוציא, מפני שאפילו הט"ז לא כתב שמברכין עליו מזונות כק אם הוא ככיסין כההיא דס"ז, וכבר הורה זקן בחלב מורנו ר' משה מזרחי שעל לחם עגין מברכין המוציא ודלא כ'וילקט יוסף', והכי מסתברא ע"כ. וכסברתו בחילוק בין סגור לפתוח כתב האור לציון בח"ב פי"ב הערה י' [ועי"ש גם בהערה ה'] עי"ש. אולם סברתם צ"ע, דמה לי פתוח ומה לי סגור, אטו גזירת הכתוב הוא שצריך 'כיס' זיל בתר טעמא, שכיון שיש בו מיני מתיקה אין דרך לקבוע עליו סעודה, ואם נכון כדברי הט"ז שגם בבשר ודגים אין ברכתו המוציא - מה לי סגור ומה לי פתוח, וזוהי סברתו של הרב יוסף סתהון הנ"ל. ועכ"פ נקוט מיהא חדא שגם הרב יצחק שחיבר הנ"ל ס"ל שברכת הגז'גיג'ה היא מזונות כדעת הט"ז וסיעתו כיון שהוא סגור.

ואם באנו לדון ע"פ הנ"ל היה לנו לומר שלכתחלה אין לאכול את המאפים הנ"ל אלא בסעודה, אולם מי שאוכלם מחוץ לסעודה יברך מזונות מחמת סב"ל. אולם מנהג הבוכרים הוא לברך לכתחלה על הגז'גיג'ה מזונות ולא חוששים לאוכלו רק בסעודה. ונראה שמנהג זה נכון ע"פ חילוקו של הבה"ל וכפי שנבאר בס"ד;

חילוק הבה"ל בין מאפה שהדרך לקבוע עליו סעודה למאפה שנועד לדחיקת הרעב

הבה"ל שם כתב להשכין שלום בין הדעות הנ"ל, שהשו"ע מיירי בשהיה עשוי כעין סתם לחם שעשוי לשבוע וע"כ לא הוי בכלל פת כיסנין שעשוי רק לקינוח ולמתיקה וכו'. אכן אם עשויים ריקים קטנים ומעורב בהן פתיתין של בשר וניכר שאין עשויין רק לקינוח אחר הסעודה דינו ממש כפת שמעורב בפירות ובשאר מיני מתיקה דאינו מברך עליהם המוציא ובהמ"ז בדלא קבע, וקרוב בעיני דבהכי מיירי התניא דפסק דהוי כפת כיסנין ע"כ.

והנה מה שכתב בדעת ספר התניא אינו נראה, שהרי כל הדנים בענין זה הם חכמי איטליה שהיו באותם הדורות, דהריבב"ן הוא רבו של שה"ל, וספר התניא היה קצת אחרי שה"ל שהרי מעתיקו ודן בדבריו, וגם הריא"ז היה באותו הדור ממש, והם מיירו באותם מוליות, וע"ז נחלקו, וא"כ א"א לומר שאין מחלוקת בין הראשונים הנ"ל.

אלא שיש לדון האם הראשונים הנ"ל דיברו במוליות שדרך לקבוע סעודה עליהם או לא. והנה מלשון הריא"ז מבואר דמיירו בדרך לקבוע סעודה עליהם, וכפי שדייק הבה"ל. ולפי מה שכתבנו לעיל אין מחלוקת 'במצאות' בענין זה, שהרי הם דיברו על אותם המוליות. אלא שהריבב"ן והתניא ס"ל, כנראה, שאחרי הכל אין זה לחם גמור שתיקנו עליו המוציא, שהרי לא אוכלים אותו 'בכל סעודה', אלא רק בסעודה שרוצה לאכול גבינה או בשר או דגים, ורק בלחם רגיל שקובעים עליו 'כל' סעודה תקנו המוציא. ואיבעית אימא ששמו מוכיח עליו, שאינו קרוי 'לחם' אלא 'מוליתא', והמוציא ללא קביעות סעודה תקנו רק על 'לחם'.

אולם נראה שבמוליות קטנים שניכר שאין עשויים לקביעות סעודה אלא לצורך דחיקת הרעב ובתור מנת 'ביניים' - אין הכרח שמברכים המוציא לדעת הרי"ד וסיעתו, וסברת הבה"ל נראית בזה, ולא מצאנו חולק בזה, שהרי הרי"ד וסיעתו לא מיירו במוליות כאלו אלא באלו שדרכם לקבוע עליהם וכנ"ל.

ולפ"ז נראה שפיעה [שנילושה במים], כיון שהדרך לקבוע עליה סעודה, הרי היא בכלל המחלוקת הנ"ל, ולכתחלה ראוי לאוכלה רק בקביעות סעודה ולברך עליה המוציא או לאוכלה בסעודת פת, שהרי לדעת רוב הראשונים ברכתה המוציא. אולם אם אוכלה שלא בקביעות סעודה יברך עליה מזונות מספק.

אולם הלחם עג"ן והגוז'גיג'ה שהם מאפים קטנים שעשויים לדחיקת הרעב או למנת ביניים ולא לקביעות סעודה - בזה 'לכל הדעות' ברכתם מזונות, לפי חילוק הנכון של הבה"ל.

ויש לצרף עוד את סברת הראשונים המובאת בספר הבתים שער ג' אות ה' וז"ל הלחמניות, והוא שעושין כעין מגדלים ומציירין בו צורות, הואיל ואינו נאכל בתורת קבע אלא מעין פה"ב, אם לא קבע סעודתו עליהן מברך בורא מיני מזונות. ויש מי שכתב שאם הוא נעשה מעיסה גמורה בלא עירוב דבר אחר, אעפ"י שלא קבע סעודתו עליו מברך המוציא, שלא יצא מתורת לחם מפני הצורות. ומה שאמרו בלחמניות, הוא שיש בו עירוב תבלין או דבר אחר, והוא כעין פה"ב. ועוד האריך שם בכמה וכמה מחלוקות בענין פה"ב, וסיים: ומאחר שאלו הענינים אינם מבוארים היטב מענין ההלכה יש מחכמי הדור שאמרו שכל הדברים שהם בספק אם מברכין עליהם המוציא אם לאו, מברכין עליהם בורא מיני מזונות ע"כ. הרי שהביא שיש דעות בראשונים שהעיקר הוא 'צורת ומטרת' הפת, ואע"פ שהיא פת גמורה - כיון שלא נאכלת בתורת קבע וגם עשויה בצורה שונה מפת רגילה - דינה כדין פה"ב, וכ"ש במאפים הנ"ל שהם גם ממולאים וגם לא נאכלים בתורת קבע שברכתם מזונות, ויתכן שבזה כולם מודים. וכבר סיים ספר הבתים הנ"ל שבכל ספק בענינים אלו מברכים מזונות כיון שאינם מבוארים היטב.

וע"כ נראה שהעיקר הוא שברכת ה'לחם עג"ן' וה'גוז'ג'ג'ה הוא מזונות אף לכתחלה.

[ב]

חצי עבד וחצי בן חורין לענין קריאת מגילה

הרב בכור דזורייב (ידיד), פתח תקוה

עמדתו ואתבונן, בדין מי שחציו עבד וחציו בן חורין שאינו מוציא עצמו בתקיעת שופר (שו"ע תקפ"ט, ה), מה דינו ביחס לקריאת מגילה (ושאר מצוות). נראה היה בעיני שתקיעת שופר שאני משאר מצוות. בשופר גדר החיוב הוא בשמיעה מבר חיובא, לכן אינו יכול להוציא עצמו. ואכן, לו יצויר שהמצווה הייתה בתקיעה, יכול היה לתקוע ולהוציא עצמו י"ח, ולא אמרינן שכל תקיעה שלו חציה פסולה מצד עבדות שבה (ואולם, ראה בשו"ת שאגת אריה סי' ו') כיוון שאין כאן ספק האם חייב, וחיובו בקיום מצוות של מי שחציו בן חורין הוא כל מי שכולו בן חורין, והא קיים, תדע, שאם לא תאמר כך, אם תאמר שתמיד צד עבדות שבו מעכב, כיצד מקיים הוא מצוות שבגופו. החילוק הוא בין מצווה לעשות (אקטיבית) למצווה לשמוע (מצווה פסיבית). דממה נפשך, צד חירות שבו יוצא במעשהו, וכגון שחייב בנטילת לולב וכיו"ב. אך מאחר שהמצווה היא לשמוע קול שופר, צד חירות שבו לא שמע מבר חיובא גמור, ולכן חייב לשמוע מאחר (ראה ברמב"ם סוכה פ"ו ה' א' ושו"ע תר"מ סעיף א' שמי שחציו עבד וחציו בן חורין חייב

בסוכה, והמנ"ח במצווה שכד כתב שכמו כן חייב כלולב, ונ"ב שהוא הדין לכל המצוות שחייב בכל מקום שמוציא עצמו ב"מעשה מצווה").

ונראה פשוט שבמצוות שגם צד העבדות שבו חייב ודאי שמוציא עצמו. ועל כן, כיוון שחייב במצוות שנשים חייבות בהם, חייב גם במקרא מגילה ויכול לקרוא לעצמו. ואם כנים הדברים שאם המצווה הייתה לתקוע בשופר, מי שחציו עבד וחציו בן חורין יכול היה לתקוע לעצמו, יוצא שגם לשיטת בה"ג יכול לקרוא לעצמו. והטעם הוא שגדר חיובו של איש הוא לקרוא, והרי קרא, וצד עבדות שבו חייב בשמיעה מבר חיובא, וכיוון שכך או כך חייב במגילה, יוצא בשמיעת קריאתו שלו.

ואולם, ראיתי מהנדזין בזה. המשנ"ב ס"ק יג הביא בשם המג"א ס"ק א, שצד עבדות שבו אינו מוציא צד חירות שבו, וכשם שאשה אינה מוציאה איש (לבה"ג) כך מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו יכול להוציא עצמו, במגילה כמו בשופר. נראה שמקורו של המג"א הוא בדברי הלבוש, שהסיק כן. ברם, הלבוש מביא שיש חולקים, שכתבו שמקרא מגילה שאני. וששתי. מכל מקום, סיים שהעיקר כדעה הראשונה שהביא, שחייב לשמוע מגילה מאחר. וראה ריטב"א ר"ה (כט, א).

ובענין אם יכול להוציא נשים, לסברא שיכול להוציא עצמו, לכאורה ברור שיכול להוציא נשים. אך לסברא שצד עבדות שבו מעכב, יש מקום להסתפק, וכפי שהתבאר בדברי הלבוש שתורף דבריו יובא לקמן.

ובענין היגררתם של עבדים אחר חיוב נשים במקרא מגילה, חידש בזה מרן הבית יוסף (ריש סימן תרפט) שני חידושים. ראשית, כיוון שזו מ"ע שהזמן גרמא ואישה אינה חייבת אלא משום שאף הן היו באותו הנס, ייתכן שלמאן דאמר שנשים חייבות משום שעיקר הנס נעשה על ידן, עבדים פטורים ממקרא מגילה (לעיל הראנו לדעת שרוב הראשונים סוברין שהן חייבות משום שאף הן היו בכלל ההצלה מן הסכנה).

שנית מחדש מרן, שמי שחציו עבד וחציו בן חורין, למרות שגם צד עבדות שבו חייב במגילה כנשים, ולכן לכאורה ממה נפשך מוציאם, גרע כוחו ואינו מוציא נשים, משום שאינו ניכר אם עבד הוא אם בן חורין (מטעם זה ביאר מדוע טומטום אינו מוציא נשים, משום שאין חיובו ניכר, אם חייב כאיש או כאישה, ולא אמרין שבכה"ג מוציא "ממה נפשך").

כתב הלבוש שמן הדין אפילו לדעת הסוברים שמי שחציו עבד וחציו ב"ח אינו מוציא עצמו במקרא מגילה כמו בשופר, לכאורה לא הייתה אמורה להיות מניעה שיוכל להוציא נשים בשני צדדיו: בצד העבדות שבו האיש עליו חיוב כאשה, וכל שכן שיוציא נשים בצד חירות שבו. מכל מקום הסיק שכיון שעצמו אינו מוציא, לא מסתבר שיוציא אחרים.

ובעניין חיוב עבדים במגילה, ראה ב"י בתחילת סימן תרפט שדן בזה, ומחדש לתלות חיוב עבדים במגילה בטעם חיובם של נשים, שאם הוא משום שעיקר הנס נעשה על ידן, יש לפטור עבדים משום מ"ע שהזמן גרמא, ואם הוא משום שאף הם היו בהצלה מגזרת המן, גם עבדים בכלל.

ולא דמי לטומטום שאינו מוציא אפילו בן מינו, שמא האחד אשה והאחר איש, שמי שחציו עבד וחציו בן חורין, גוף אחד הוא. וראיתי במנחת חינוך (מצווה שו) שכתב להשוות ביניהם, שכשם שאינו מוציא עצמו בשופר, כך במגילה. ולענ"ד יש לחלק, דלא דמי לשופר שאשה ועבד פטורים, ואף האיש אינו חייב אלא לשמוע, שצד פטור אינו מוציא צד חיוב, ודו"ק. (וכתבתי זאת רק כהערה ולפלפולא בעלמא, יען כי הב"י כתב בסימן תרפט (אות ג) שאם היינו אומרים שעבדים פטורים ממגילה, היה דינו כמו ביחס לשופר, ואינו מוציא עצמו, ואכן, כ"כ הטור שכשם שטומטום אינו מוציא מינו, כך גם מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא מינו. והרי צד בן חורין שבו חייב בקריאה אקטיבית ולא בשמיעה פסיבית? אלא חזינן שמרן אינו מחלק כמו שכתבנו).

וב"כ הב"י: "וא"ת מהאי טעמא יוציא ג"כ את מינו וי"ל אף על פי שמשני צדדיו הוא חייב מכל מקום מאחר שהוא מורכב מעבדות וחירות כיון דאין צד עבדות ניכרת לעצמו וצד חירות לעצמו אינו ראוי להוציא את אחרים אפילו אם אותם אחרים מורכבים גם כן מעבדות וחירות ועל כרחך צריך לומר טעם זה לדעת רש"י שסובר דנשים מוציאות את האנשים ואפילו הכי טומטום אינו מוציא מינו וטעמא משום דטפי עדיף כשהמוציא הוא ודאי אשה והשומע זכר מכשהמוציא הוא טומטום אפילו אם השומע נקבה ואפילו אם השומע טומטום דסלקא דעתך אמינא כיון דתרווייהו חד מינא נינהו נפקו אהדדי ידי חובתן קא משמע לן דלא משום דבעינן שהמוציא את אחרים ידי חובתן יהא ניכר אם הוא זכר או אם הוא נקבה". (אך הלוש כתב שטומטום מוציא נשים ממה נפשך, ולכאורה כך משמע מתוס' במגילה ד, א שעדיף על נשים).

[ג]

בענין פורים וחנוכה אם קובע למעשר

הרב מתתיהו גבאי, מח"ס בית מתתיהו, ירושלים

ת"ו

יש להסתפק אם פורים קובע למעשר, למש"כ בס' מור וקציעה ס' תרצ"ה, דבפורים בעי סעודה ע"י פת דווקא עיי"ש, וא"כ כיון דבעי פת בסעודה, שפיר ה"ז יקבע

למעשר כמו שבת ויו"ט, ואולם במג"א או"ח ס' תרצ"ה סק"ט דפורים א"צ פת עיי"ש, אולם י"ל כיון דפורים הם ימי שמחה ביותר, ואין לך ימי שמחה יותר מימי הפורים, שפיר י"ל דה"ז יקבע למעשר, ומצאתי בס' שערי בנימין ח"ב או"ח ס' תקי"ט, דכתב דפורים קובע למעשר, דמבו' בס' תרצ"ה דאיכא חיוב סעודה, וי"ל שה"ז קובע למעשר עיי"ש, ואמנם י"ל אם נימא דא"צ פת בסעודת פורים אלא בבשר ויין, למש"כ הצ"ח הנ"ל, אי"ז קובע למעשר דאין בהם חיוב תרו"מ.

ואולם למש"כ בס' ערוך השולחן ס' תרצ"ה ס"ז דסעודת פורים בעי ע"י פת עיי"ש, שפיר י"ל שה"ז קובע למעשר, ועמש"כ בבית מתתיהו ח"ד ס"ב אות ח', נפק"מ אם בעי פת בסעודת פורים עיי"ש, ובס' גדרי המעדים ח"ב ענף ל"ז, ועי' למור"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בשו"ת משנת יוסף ח"ו ס' קמ"ו, דכתב דפת בפורים לכו"ע צריך עיי"ש, ובס' ליקוטי תשובות אבני ישפה ס' ק"ה ענף ב', נקט שא"צ פת בפורים עיי"ש, ובשו"ת דברי בניהו חל"ט ס' ל"ב, ובס' דברי שלום תשובה"נ להגר"ש כהן זצ"ל פרק פ"א ס"ה דבעי פת בפורים, ובס' הלכה שלימה פורים ס' מ"א, ובבית מתתיהו ח"ב ס' י"ג אות ה', אם פורים הוי פנ"ח לשבע ברכות עיי"ש, ובס' שמחת אברהם עמ' תנ"ה השיב מרן הגר"ח קניבסקי זצוק"ל, אם סעודת פורים בעי ע"י פת, והשיב: תלוי במה שמח יותר עיי"ש, וכתב לי הגר"א שלזינגר בעל שואלין ודורשין דפורים קובע למעשר כיון שעושין סעודה גדולה ושמחין בבשר ויין, ה"ז קובע למעשר, ועמש"כ בזה הגר"א איתמר מחפור בקובץ המאור שבט-אדר תשפ"ג עמ' ל"ג עיי"ש, ושאלתי להגר"א נבנצאל אם פורים קובע למעשר, כיון די"א דבעי פת בפורים לכתחילה, וכתב לי בזה"ל: אבל אי"ז קביעות, ואיש ששכח יעו"י בכרכהמ"ז אין חוזר, ובשו"ת תשובות ישראל ח"ז ס' קכ"ב, מסיק דפורים קובע למעשר.

ויש לדון להמבו' ברמב"ם פ"ג מחנוכה ה"ג, דחנוכה הם ימי שמחה עיי"ש, והב"ח או"ח ס' תר"ע, דיש מביאין ראייה מהמרדכי פ"ב דשבת, והוכיחו מהראב"ה ס' תקס"ג דפסק דבכרכהמ"ז אם לא אמר על הניסים מחזירין אותו, ש"מ דשאני משאר הימים דלא סגי בלא פת יעו"ש, הרי שס"ל די"ל דסעודת חנוכה כיון דחנוכה ימי שמחה י"ל דבעי לאכול סעודה ע"י פת, א"כ עפ"ז אף ימי חנוכה להרמב"ם ודעימיה שהם ימי שמחה ובעי סעודה ע"י פת, שפיר י"ל דחנוכה קובע למעשר, ואמנם בשו"ע או"ח ס' תר"ע דריבוי הסעודות שמרבים בהם הם סעודת הרשות דלא קבעום למשתה ושמחה עיי"ש, הרי שהשו"ע הכריע דחנוכה אי"ז ימי שמחה, וע"י מה שהארכנו בזה בבית מתתיהו ח"ב ס' י"ג אות ז' עיי"ש, ובשו"ת בשו"ב לציון ח"ב ס' י"ט, וא"כ להשו"ע ודאי דחנוכה אין קובע למעשר, דחנוכה אינם ימי שמחה והסעודות הוי רשות, ואולם להרמב"ם דחנוכה ימי שמחה, ולהב"ח אף י"ל דבעי סעודה ע"י פת, א"כ שפיר יש לדון שימי חנוכה קובעים למעשר.

וראיתי למו"ר הגה"ק רבי יוסף ליברמן זצוק"ל בשו"ת משנת יוסף חי"ד ס' שנ"ג, שכתב שמנהגו לעשות סעודה עם פת בכל לילה, ושכן ראה אצל גיסו הגר"א מבעלזא זיע"א שנהג לעשות סעודה בימי החנוכה בכל לילה עם פת, ושכן נהגו בהרבה חצרות האדמו"רים עיי"ש, וא"כ יש לדון להנהיגם כן לעשות סעודה בפת בימי החנוכה אם ה"ז קובע למעשר.

[ד]

לא תירא מפחד לילה – ענינים נחוצים בימי המלחמה

הרב גמליאל הכהן רבינוביץ, מח"ס גם אני אודך

ועוד, רחובות

במכתב בהול שהגיע למעונו של הגאון האדיר רבי יצחק זילברשטיין שליט"א, כותב קצין בכיר בגזרת עזה על כך שהמלחמה ברצועת עזה היא קשה מאד ומסוכנת, וברוך השם שיש להם סייעתא דשמיא, אך הם רואים בחוש בלילות שיש לצערנו אבדות גדולות, ומדי לילה נהרגים רחמנא ליצלן עוד ועוד חיילים הי"ד, ואילו ביום זה לא קורה. ומשחקרו את הנושא הבינו כי בין השעות 23:00 בלילה עד 5:00 לפנות בוקר, חסרות שעות של לימוד ותפילה על ידי האברכים ובחורי הישיבות היקרים, וכידוע תורה מגנא ומצלא, ועל כן פנה אל הרב זילברשטיין שיעזור את הציבור להתפלל וללמוד בלילות שלא יהיו אבידות בנפש, ושיצליחו במלחמה.

הגר"י זילברשטיין בתשובתו, לנכדו ידידי הגאון רבי חיים מלין שליט"א, המתפרסמת בקובץ 'ווי העמודים וחשוקיהם' (חודש חשוון תשפ"ד), כותב: "ודאי שמצווה גדולה למי שיכול ללמוד או להתפלל בשעות קטנות אלו, ומצווה גדולה על כל בית כנסת להתארגן ולארגן כולל של אנשים שיש להם את האפשרות לכך שילמדו ויתפללו בבית הכנסת בשעות הלילה, ויהיו שלוחים של שאר המתפללים והלומדים, וכל אחד יתרום כסף לכולל זה, כדי שיהיו שלוחים של כל המתפללים והלומדים כמו שמצינו באנשי מעמד שהיו עומדים על הקרבן, והיו שלוחים של כל עם ישראל".

לאחר מכן מוסיף הרב ומדגיש, כי ישנם כאלה שלא יכולים להיות ערים בלילה, מאחר ולמחרת לא ילמדו כמו שצריך מחמת עייפותם, ואין הצר שווה בנזק המלך, ולכן יש עצה אחרת, שבשעה שהולכים לישון, יקראו קריאת שמע על המיטה בכוונה גדולה, ויכוונו שהולכים לישון לא להנאת עצמם, אלא אך ורק כדי שיהיה להם כוח ללמוד תורה למחרת, ושינה זו עצמה נחשבת זכות לעם ישראל כמו שלומד ומתפלל, ומועילה מאד להרבות זכויות במלחמה. עכ"ד הגר"י זילברשטיין שליט"א.

ראשית, יש להוסיף מה שכתוב בזוהר הקדוש פרשת בלק על הפסוק (במדבר כ"ג כ"ד) הֵן עַם פְּלִיָּא יָקוּם וגו', שיש בכוח של קריאת שמע על המיטה בכוונה, להרוג אלף קכ"ה מזיקים, ע"ש. [והאריכו בזה רבינו האר"י הקדוש, ובעוד ספרים הקדושים, באר מים חיים, אמרי נועם, נועם הלבבות, אבני המקום, נועם אמרים, עשר עטרות, ועוד הרבה, ואכמ"ל] ואם כן, קריאת שמע שעל המיטה בכוונה גדולה, סגולה עצומה ממש להכרית לגמרי כל האויבים והמזיקים לישראל.

שנית, יש להוסיף שעל כל פנים כל אחד יוסיף עוד פרקי תהלים, [בזמן מלחמה מותר, ומצוה, ואף חובה לומר תהילים אפילו בלילה, כמו שכתבו הפוסקים], ועוד קצת לימוד לפני השינה, כמה שרק יכול, [באופן שלא יזיק לו למחרת בבוקר שיקים בשביל זה יותר מאוחר, או שיקום בלי מספיק כוח לעבודת הבורא], ויכוון חזק בתפילה ולימוד בלילה לעורר רחמי שמים מרובים על כל ישראל שלא יארע להם כל רע.

שלישית, יש להוסיף ב"ה מכאן קריאה של חיבה לכל אחינו שבגולה, שיש להם שעות אחרות מכאן בארץ ישראל, ובשעות שכבר לילה כאן, עדיין עוד יום שם, ויכולים במיוחד לעורר רחמי ה' בתפילות, ושיעורי תורה, והתמדה בתורה, ומצוות ומעשים טובים, וצדקה, במיוחד בשעות אלו שאצלם עדיין יום, או בתחילת הלילה, ואילו כאן בארץ ישראל כבר נמצאים בשעות המאוחרות בלילה, ויכוונו להצלחת המערכה כאן בארץ ישראל שינצלו ישראל בכל מקום שהם מכל אויביהם. ויהיה לכל ישראל עוד הגנה גדולה מכוח התורה והתפילות של אחינו שבגולה.

בשורות טובות לעד בברכת כהנים באהבה כעתירת גמליאל הכהן רבינוביץ מח"ס "גם אני אודך"

[ה]

בענין שלש ההודאות שהובאו בירושלמי

הבה"ח יצחק פרץ נ"י, מקסיקו

איתא בירושלמי (פ"ד ה"א): ומאיכן למדו ג' תפילות. רבי שמואל בר נחמני אמר כנגד ג' פעמים שהיום משתנה על הבריות. בשחר צריך אדם לומר: מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה. במנחה צריך אדם לומר: מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי כשם שזכיתני לראות החמה במזרח כך זכיתני לראות

במערב. בערב צריך לומר: יהי רצון מלפני ה' אלקי ואלקי אבותי כשם שהייתי באפילה והצאתני לאורה כך תוציאני מאפילה לאורה.

וכ"ה במדרש רבה (ויצא, פרשה סח אות ט). וכ"ה בילקוט שמעוני (ויצא, סוף אות קיז, תהלים, אות תשעא).

ותפילות אלו הביאם רבינו יהודה בר יקר (בפירוש התפלות (בברכת יוצר). וכן רבינו דוד אבודרהם²) (תיקון התפלות ועניניהם ד"ה וגרסינן בירושלמי). וכ"ה בפירוש בלי התוספות על התורה הנקרא "הדר זקנים" (פרשת ויצא עה"פ ויפגע במקום). וכ"ה במנורת המאור אלנקאווה (תפלה פ"ג).

וכן הובאו בראשית חכמה (ח"א שער האהבה אות יז). ובספר מרגניתא טבא (סעיף כב). ובערוך השלחן (סי' א אות כט) [והוסיף הערוך השלחן דאולי הפוסקים השמיטו תפלות אלו מכיון שבתלמוד בבלי לא הובאו דברי רשב"נ הנ"ל, וכ"כ בספר חדושי בתרא בשם הגר"פ שיינברג זצ"ל, והובא במשנ"ב דרשון]. ובביאור הלכה (ריש סימן א) [והוסיף הביאור הלכה דיש לאומרו לפני התפלות, וכ"כ במרגניתא טבא, וביאר הגר"מ גרוס שם, דאולי הוי כדי שלא ישכח, וכע"ז ביאר הגר"ח קניבסקי זצ"ל בדעת נוטה (ח"א)]. וכן בספר משמרת שלום (סי' ח סק"ה). ובסידור יעב"ץ (אחרי תפלת ערבית). ובספר אפיקי מגינים (סק"א).

[עיינן ביאור הגר"ק לירושלמי שם שאולי אין הכוונה דכן צריך להתפלל, אלא שלזה נתקנו התפלות. וכן משמע מפירוש עץ יוסף במדרש רבה הנ"ל, וכע"ז יש לדייק מהלשון שמביא המדרש תנחומא (חיי שרה, סי' ה) מאמר זה, וכן אפשר לדייק מדברי המאירי בחבור התשובה (מאמר ב' פ"ג). וכע"ז כתב הגר"מ גרוס נר"ו בביאורו לספר מרגניתא טבא (בעיף כב), וכן הביא בספר פסקי תשובות (על המשנ"ב הנ"ל) בשם ספר משמרת שלום (סי' ח סק"ה), והוסיף לי דודי הרב יואל פרץ נר"ו דכן נרא' מפירוש יפה מראה על הירושלמי].

וראיתי בשו"ת ויעמוד פנחס שבסו"ס וירא פנחס (ח"א עמ' 627) שכתב דברים נכונים בזה, וז"ל: ומה שכתב בנוסף שבש"ס שלנו בברכות לא הובאו דברי רבי שמואל בר נחמני לענ"ד זה אינו ראיא ראשית דאם היה הש"ס דידן חולק על הירושלמי לא היה לרבי דוד אבודרהם ולבעלי התוס' להביאו בשתיקה³ בלא לציין

ב. וכתב לי דודי הגאון רבי יואל פרץ שליט"א, וז"ל: מה שהביאו הרבה ראיא מהאבודרהם, לכאורה לא מובן הרי הוא כתב קודם גרסינן בירושלמי ועוד שגם הביא את המשך הירושלמי ונראה שיותר רוצה לבאר מאיפה באו התפילות וכדומה ולא שצריך לומר. עכ"ל.

ג. והעיר בזה דודי הרב יואל פרץ נר"ו וז"ל: מה שכתב שלמה הביאו האבודרהם ור"י בר יקר אם הבבלי חולק. הנה ידוע שהרבה תפילות של האשכנזים הם נוסח א"י שהיה אצלם לפני שהגיע נוסח בבל, ונוסח

כלל לדברי הגמרא בברכות ובוודאי שלא נעלם מהם גמרא ערוכה בברכות שקשה להלום ולדבר בזה דכל רז לא אניס ליה ולכן משמע דלא חולקים הבבלי והירושלמי ועוד כל שאפשר להשוות הגמרות שאינם חולקות כן יש לעשות אפילו התירוק דחוק קצת וכמ"ש כיוצא בזה בספר יד מלאכי בכללי הפוסקים שני התלמודים אות ד' וז"ל מה שאמרו דהלכה כגמ' בבלי נגד הירושלמי היינו במה שיחלוק הירושלמי על גמרא דילן בפירוש אבל דבר שלא הוזכר בגמרא דילן ואיתא בירושלמי שפיר ילפינן מינה מוהר"י די ליאון במגילת אסתר דף קי"ב א' וכן כתב כנה"ג בכללי התלמוד סי' ס"ט בשם תומת ישרים וכן מצאתי עוד לבאר שבע דף ק"י והר"ב דינא דחיי ח"א דף נ"ו ג' וכן נראה בהדיא בה"ה פח"י מהלכות שבת ד"ה כדי לשוף וכ"כ הביח י"ד סוף סי' שפיז לדעת הרמב"ם דכיון דבירושלמי מפורש אף שבגמרינן אינו מפורש ילמוד סתום מן המפורש וכו' עכ"ל ועיין בתוס' בברכות סא ד"ה ר"ע שפירשו בשם הירושלמי ובלבד שאין שם כותל ע"ש אע"ג דבבלי ליכא לאלו התיבות ולכן הבינו בגודלם שאין הבבלי חולק בזה על הירושלמי ע"כ וע"ע בבית יוסף סימן רב' ס"א בשם שבולי הלקט שכתב בזה"ל מאחר שמפורש בירושלמי שקלים פ"ג ה"ב ובמסכת פסחים פ"י ה"א כן ולא מצינו בתלמוד שלנו שיחלוק עליו בזה ודברים של טעם הם עכ"ד וה"ה בנידונינו שאין להעמיד מחלוקת בין הבבלי לירושלמי בחינם דאפוי פלוגתא לא מפשינן. עכ"ל.

והסיק שם בספר ויעמוד פנחס, דאפי' שא"א לחייב לומר תפלות אלו, אבל יש ענין בזה, והמחמיר תבוא עליו ברכה. (וכע"ז כתב לי דודי הגאון רבי יוסף פרץ שליט"א שזה דבר נחמד לאומרו).

והנה אני הצב"י, ראיתי את דבריו ומסתברין מאד, אמנם מה שקשיא לי, למה מר"ן השו"ע לא הביא דין זה, ומשמע מזה שהוא סובר שאין צורך בזה, וכן רוב הראשונים והאחרונים, ואה"נ שהרוצה להחמיר תבוא עליו ברכה (ואפי' שלא פשוט להחמיר נגד מרן, אה"נ נרא' שבנידו"ד טוב להחמיר), אבל ודאי שלחייב אף אחד לא, והבא לימלך צריך לפרוס בפניו את הסוגיא, והטוב בעניו יעשה.

ועיין בספר הליכות האיש (עמ' ו) שנשאל הגר"ש אלישיב אם צריך לומר תפלה זו, וענה, מספיק עם מה שכתוב בסדור.

וכעת ראיתי בספר דעת נוטה (ח"א עמ' כא והלאה) שהביא שו"ת עם הגר"ח קניבסקי זצ"ל בעניני אמירת הודאה זו, ואביא בזה את הדברים בס"ד. כתב הגר"ח ק

ה'ספרדים' הוא הנוסח 'בבלי'. והאריכו בזה. ואם כן אולי לכן הביאו את זה בעיקר רבותינו הצרפתים ור"י בר יקר [שבפשטות היה מדרום צרפת] והאבודרהם שנמשך אחריו. אולם ק"ק על מגורת המאור. עכ"ל.

(שם) שאפי' שמדברי הירושלמי נראה דזה כלול כבר בתפלה, טוב לחוש לדברי הביאה"ל ולאמרם, ולכן הזהיר ע"ז בספרו אורחות יושר. נשאל אם אחד מסופק אם אמר הודאות אלו, אם יגיד מספק עם שם או בלי שם, וענה בלי שם. כתב שיש לאומרו לפני התפלה, ואם לא אמרו יכול לאמרו גם אחר התפלה. אפשר לומר תפלה זו, משהגיע זמן אותה תפלה. ההודאה של שחרית, אולי אפשר לאומרה מעלות השחר. גם מי שלא ראה את השמש וכדו', יכול לומר הודאה זו. גם בשבת יש לומר הודאות אלו. ע"כ הוראות הגר"ח"ק בזה.

ומצאתי שגם הגר"ח"ק בעצמו מצא זכות למקילין ע"פ מה שהפוסקים לא הביאו תפילה זו, וכנראה שגם הוא היה מסכים שאין זה חובה (שיח תפלה עמ' תקעח).

ושמעתי מפי מגידי אמת, שהגה"צ המשגיח רבי דן סגל שליט"א נוהג להקפיד לאמרם לפני כל תפלה.

וכעת קבלתי תשובה מהגר"א הלוי נבנצל שליט"א, וכתב לי וז"ל: אני מקפיד לומר אבל לא [דוקא] לפני כל תפלה. עכ"ל.

היוצא למעשה מכל זה לעניות דעתי הפעוטה, דמעיקר הדין אין חיוב כלל לומר תפלות אלו, ואין אפילו ענין להחמיר לאמרם. וכן אמר לי מו"ר זקני עט"ר הגאון רבי מיכאל פרץ שליט"א, שמכיון שרוב הראשונים והאחרונים לא הביאו תפלה זו, ויש טעם לדבר, דהפשטות בירושלמי הוא שהודאות אלו כלולות בתפלות, ועוד שמנהג העולם הוא לא לאמרם.

והנוסח שהביא הביאור הלכה, הוא: בשחר: מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי שהוצאתני מאפילה לאורה.

ובמנחה: מודה אני לפניך ה' אלקי ואלקי אבותי שכשם שזכיתני לראות כשהחמה במזרח, כך זכיתני^ד לראותה במערב.

בערבית: יהי רצון מלפניך ה' אלקי ואלקי אבותי [ש]כשם שהייתי באפילה והצאתני לאורה, כן תוציאני מאפילה לאורה.



ד. והנה מילה זו אולי צריך לתקן אותה ולכתוב "תזכני", או "זכיתני", ואני השארתי את זה כמ"ש הביאור הלכה.