

דליות דוד

על

מסכת מגילה



דליות המלך

על

משנה תורה

הלכות מגילה



ספר

# דליות דוד

## מגילה

חקרי וברורי הלכה  
שדליתי מחיבורי הגאונים והראשונים  
ומגדולי האחרונים

בעזר החונן לאדם  
חכמה ובינה השכל ודעת

דוד בהרה"ח יהושע מנחם ז"ל מצגר

מהדורה מצומצמת

שנת ליהודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר לפ"ג

ירושלם תוכב"א



... משל לבאר עמוקה והיו  
מימיה צוננן ויפין ... בא  
אחד וקשר חבל בחבל  
ונימה בנימה משיחה  
במשיחה ודלה הימנה  
ושתה...

(בר"ר ויגש פר' צג)



לעילוי נשמת

חמותי

מרת **חנה** בת רבי מרדכי הלוי **יוסף**

לבית דויד

צנועה במעשיה

אצילה במידותיה

נאה בהליכותיה

דבוקה וחבוקה

במשפחתה

נלב"ע ביום המיוחס תשע"ג

ת. נ. צ. ב. ה.





## אלון בכות

בספר משלי פרק ל' מונה החכם מכל אדם ארבעה "קטני ארץ" שאמנם מזעריים המה אך משותף לכולם "שהם חכמים ומחוכמים" ולנו נותר ללמוד מהם ומחכמתם.

בין הנמנים מצינו את הנמלה אכן יצור זעיר אך ללמוד ממנו יש ויש. כבר במשלי פרק ו' צוינה הנמלה כבריה חרוצה וזריזה אשר "אין לה קצין שוטר ומושל" ועם כל זאת היא טורחת ואוגרת מזונה לעת קיץ. הנמלה עמלה על מזונה היא ואינה לוקחת מחברתה. היא דואגת לצרכיה, היא מחשבת צעדיה מראש וכך נמצאים מזונותיה מצויים בכל עת שתזדקק להם.

אמי מורתי - אם וסבתא למופת.

חיבת צעדיך ודרכך בתכנון מדוקדק וקפדן. ראינו אצלך חשיבה לקראת העתיד. השקעת כוחך ומרצך באופן מחושב כראוי לאשת חיל. ניהלת את ביתנו כאדם שההווה והעתיד פרושים לפניו בידיעתו גם את עברו. חיך לא היו בבחינת "סוגה בשושנים" לקטת פרור לפרור ובנית את ביתנו לתפארת, בית מלא רוח בינה. ידעת לא להביט לצדדים כאותה נמלה שבחכמתה הטבעית ידעה שכל שיהיה לה הוא פרי עמלה בלבד.

בלי הורים, בלי תמיכה, בלי "קצין שוטר ומושל" ניהלת את חיך בבטחה. המצפון הפנימי, המוסר הנקי והיושר הטבעי הם שהתוו את חיך.

מסימני ההכר שלך, אמא סבתא יקרה, הן הזריזות והחריצות, כשתי אחיות הן לך. בלעדיהם לא היו חיך נראים כפי שנראו. מאותה "קטנת ארץ", בריה לכאורה צנועה וקטנה למדנו שכוחות נפש אינם תלויים בגוף ובממדים, צנומה ועדינה היית ובתוכך גלומים טהרה וצניעות יושר ואמת.

חיך חישלו אותך עת גדלת ללא הורים וצלחת שנות מלחמה. איבדת את אבינו מורנו ר' אשר ז"ל שנפטר ממחלה בטרם עת. איבדת את אחינו ר' פינחס ז"ל בדמי ימיו לאחר טיפול מסור שלא ניתן לתיאור.

אגרת כוחות לעת זקנה, או אז שבעת נחת מרובת ענפים, היית שותפה מלאה לצמיחת כל נכד ונין וזכית להשתתף בשמחות משפחתיות שהפихו בך חיים וכוחות.

בשנה האחרונה לחיך זיכה אותך הקב"ה בנחת גדולה ואמיתית עת זכית ללוות לחופה את נינתך הגדולה.

זו הנמלה "כל מאכל חייה גרעין ומחצה" אך חשבונות אין לה. אף שמאכלה מועט טרחתה מרובה.

כך את, אמא יקרה, לעצמך לא נזקקת כמעט למאומה ולנו המשפחה הענקת את הכל.

ת.נ.צ.ב.ה



## תוכן הענינים

אלון בכות	
אגרת הפורים	פתיחה -
יום הכניסה בזה"ז	סימן א:
קריאת המגלה למפרש בים ויוצא בשיירה קודם י"ד	סימן ב:
נשים אינן מוציאות אנשים במקרא מגילה	סימן ג:
קרא את המגילה ולא כיוון להוציא השומעים	סימן ד:
קריאת המגילה ביום ובלילה	סימן ה:
פורים קטן	סימן ו:
פורים דמוקפין שחל בשבת	סימן ז:
קריאת המגילה בפורים שחל בשבת	סימן ח:
משלוח מנות ומתנות לאביונים	סימן ט:
זמן סעודת פורים בערב שבת	סימן י:
מלאכת אוכל נפש ביו"ט פחות מכזית	סימן יא:
ראיה שלישית של זב	סימן יב:
מדרס הזב	סימן יג:
ימי נוב וגבעון וחורבן שילה	סימן יד:
מקריבין אע"פ שאין בית	סימן טו:
הלל ביום טוב ראשון של פסח	סימן טז:
תשלומין להלל בפסח	
בל תוסיף ובל תגרע	סימן יז:
כתב ולשון המגילה	סימן יח:
המצוה וברכתה	סימן יט:
חרש המדבר ואינו שומע במצות מגילה	סימן כ:
תמימות בספירת העומר	סימן כא:
תקיעת שופר בגבולין ובמקדש	סימן כב:
תקנת קריאת התורה	סימן כג:
שמונה פסוקים שבסוף התורה יחיד קורא אותם	סימן כד:
קריאת התורה וברכתה ומנין הקרואים	סימן כה:
הוספת קרואים בקריאת התורה	סימן כו:
ברכת קריאת התורה בזמן המשנה	סימן כז:
קריאת התורה בראש חדש	סימן כח:
קראו לשלישי ג"פ שקראו ללוי לשיטת הגר"א	
קריאה בשני ספרי תורה	סימן כט:
חתן תורה וחתן בראשית	
ברכת חתנים בעשרה	סימן ל:
שומע כעונה בברכת כהנים	סימן לא:
מכירת בית הכנסת	סימן לב:

- סימן לג: תשמישי מצוה  
 סימן לד: קדושת נביאים וכתובים  
 ביאור שיטת הרמב"ם בדבוק תנ"ך בכרך אחד  
 סימן לה: פרשת שקלים בר"ח אדר  
 סימן לו: מצות זכור ופרשת זכור  
 סימן לז: ספר תורה למצות זכור  
 סימן לח: פרשת שקלים זכור ופרה  
 סימן לט: כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן  
 סימן מ: ערבות כשאינו מחויב בדבר  
 סימן מא: ס"ת אחד בר"ח טבת שחל בשבת ובשמחת תורה  
 סימן מב: ברכת הזמן בפורים  
 סימן מג: תרגום ברכת כהנים  
 סימן מד: קריאת התורה בשמיני עצרת ובשמחת תורה  
 סימן מה: אחיזת המגילה ביד בשעת הקריאה  
 סימן מו: הערות וביאורים בענינים שונים.  
 א. בני הכפרים מקדימין ליום הכניסה  
 ב. מבטלין ת"ת לקריאת המגילה  
 ג. פסוקים וטעמים  
 ד. סעודת פורים כשחל ט"ו בשבת  
 ה. פורים בעיירות המסופקות  
 ו. מגילה בכתב שאינו אשורי  
 ז. מרדכי ואסתר  
 ח. בן כרך שביום י"ד נעשה פרוז  
 ט. הפסק באמצע קריאת המגילה  
 י. הלל בפורים  
 יא. תענית אסתר  
 יב. מצות זכירת מעשה עמלק  
 יג. זכירה ועשייה  
 יד. הבדלה קריאת המגילה ונר חנוכה  
 טו. מילה בפורים

\* \* \*

יריעות המשכן  
 מבני ישי שיחי  
 בענין דבר חריף-מתוק  
 מבני אלישע שיחי  
 מתנות לאביונים / שמא יבוא לאוכלו  
 מבני איתמר שיחי  
 תורה מתוך שמחה  
 מבני נתנאל שיחי  
 בשול בקדרה שאינה בת יומה  
 מחתני שמואל לייב הכהן פרקוף שיחי  
 בגדר ערבות במצוות  
 מבני יהונתן שיחי

## אגרת הפורים\*

**וכי מי אני ... כי ממך הכל**

**ומידך נתנו לך** [דבה"א כט, יד]

**הרמב"ם** במנין המצוות שבראש ספר מדע אחר שמנה בקצרה רמ"ח עשין

ושס"ה לאוין חותם מנין זה בדברים דלהלן:

**אלו** הם שש מאות ושלוש עשרה מצוות שנאמרו לו למשה בסיני הן וכללותיהן ופרטותיהן ודקדוקיהן. וכל אותן הכללות והפרטות והדקדוקין והביאורין של כל מצוה ומצוה, היא תורה שבעל פה שקבלו בית דין מפי בית דין. ויש מצוות אחרות שנתחדשו אחר מתן תורה, וקבעו אותן נביאים וחכמים ופשטו בכל ישראל, כגון **מקרא מגלה** ונר חנוכה ותענית תשעה באב וידים ועירובין. ויש לכל מצוה מאלו פירושין ודקדוקין. והכל יתבאר בחבור זה. כל אלו המצוות שנתחדשו חייבין אנו לקבלם ולשמרם שני לא תסור מכל הדבר וכו', ואינם תוספת על מצוות התורה. ועל מה הזהירה תורה לא תוסף ולא תגרע, שלא יהיה נביא רשאי לחדש דבר ולומר שהקב"ה צוה במצוה זו להוסיפה למצוות התורה, או לחסר אחת מאלו השש מאות ושלוש עשרה מצוות. אבל אם הוסיפו בית דין עם נביא שיהיה באותו הזמן מצוה, דרך תקנה או דרך הוראה או דרך גזרה, אין זו תוספת, שהרי לא אמרו שהקב"ה צוה לעשות ערוב או לקרות המגלה בעונתה, ואילו אמרו כן היו מוסיפין על התורה. אלא כך אנו אומרין, **שהנביאים עם בית דין תקנו וצוו לקרות המגלה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשועינו, כדי לברכו ולהללו: וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה (דברים ד, ז) כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו כיי"י אלהינו בכל קראנו אליו.** ועל דרך זו היא כל מצוה ומצוה שהיא מדברי סופרים בין עשה בין לא תעשה.

**כמובן** שיש מקום להתעכב על מכלול דברי הרמב"ם, אולם אנו מבקשים לברר רק ענין אחד הקשור לחבור שלפנינו והוא, מש"כ הרמב"ם על מצות קריאת המגלה, ובפרט שלא כתב זאת בהל' מגילה.

**בענין** מצות קריאת המגלה כתב הרמב"ם שני דברים, האחד הוא ידוע לכל, לפרסם את הנסים שעשה לנו, ולכן עלינו להללו ולשבחו על כך. וכדאיתא

---

\* ר' פי' הראב"ע אסתר ט, כו.

1 עפ"י מגילה יד, א דקריאתה זו הלילא, היינו הלילא ממש. ולכן א"צ לומר הלל מאחר ונתקיימה מצוה זו בקריאת המגלה. ור' להלן סי' מו אות י.

במגילה יח, א דמצות קריאת המגילה לפרסומי ניסא. והשני שהקב"ה היה קרוב לשועינו. ודבר זה מחויבים אנו להנחיל לדורות הבאים, שה' ישמע שועתינו כשנתפלל ונקרא אליו.

**ונראה** שהענין השני מקורו של הרמב"ם בדברי רב אחא במגילה יא, א: רב אחא אמר מהכא כי מי גוי גדול אשר לו אלהים קרובים אליו, הרי שעיקר הפרסומי ניסא של המגילה לפרסם שהקב"ה קרוב אלינו ומקבל שועתינו כשאנו פונים אליו באמת בעת צרה. וכפי שהבטיחנו בדברים שם ולהלן פס' כט: ובקשתם משם את ה' אלהיך ומצאת כי תדרשנו בכל ללבך ובכל נפשך.

**ואלו** הדבר הראשון מקורו מדברי רב אשי שם: רב אשי אמר מהכא או הנסה אלהים וגו', היינו שהקב"ה לקח גוי מקרב גוי, שהציל את עם ישראל מגזירותיה של מלכות פרס.

**עפ"י** זה שמא ניתן לבאר המנהג של תענית אסתר שנהגו לצום ב"יג באדר, כפי שכתב הרמב"ם בהל' תענית פ"ה ה"ה וז"ל: ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות ב"יג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם. ומבואר דאין זו תענית על החורבן והפורענות, שאין מקדימין אותם כשחלו בשבת, אלא מאחרין, משום שתענית זו היא זכר לצומות והתפילות שהתפללו הכל בשושן ב"יג באדר. דהיינו כדי שידעו כל הדורות שה' אלקינו קרוב אלינו בעת קראנו אליו באמת. ולכן קבעו תענית אסתר ב"יג באדר בערב פורים<sup>2</sup>, כדי שנרבה בו בתפלה, ונזכור שכך עשו בימי מרדכי ואסתר. וזהו גם כונת הפייט בפיוט שאומרים אחרי קריאת המגילה "אשר הניא": ראית את תפלת מרדכי ואסתר, המן ובניו על העץ תלית. היינו פרסום שני דברים אלו שע"י התפלה נחלו המן וסייעתו מפלה, וריוח והצלה היה ליהודים.

\* \* \*

**ונשלוח ספרים ביד הרצים אל כל מדינות המלך להשמיד להרג ולאבד את כל היהודים מנער ועד זקן טף ונשים ביום אחד בשלושה עשר לחדש שנים עשר הוא חדש אדר ושללם לבז (אסתר ג, יג). ונשנה הדבר להלן פ"ח פ"א.**

2 ואף למוקפין. ומיושבת קושית בעה"מ ריש מגילה [ד]. דיום י"ד במוקפין הוא יו"ט מחמת מגלת תענית, ודברי סופרים צריכים חיזוק. משא"כ לפרזים ד"ד הוי מדברי קבלה דא"צ חיזוק. וכן הקשה הפר"ח ס"י תרפו וכתב שבירושלים אין לצום בתענית אסתר. אולם להנ"ל מיושב דאין זה צום על פורענות. וכ"מ באורחות חיים פורים אות כה.

בעצת המן האגגי גזר אחשוורוש על היהודים גזירה משולשת זו להשמיד להרוג ולאבד. ואין זה כפל הענין במלות שונות. וראיתי ביאור הדבר בדרשות רבינו יהושע אבן שועיב [תלמיד הרשב"א] פרשת תצוה שעמד על כך ומבאר גזירה משולשת זו כדלהלן: להשמיד, זהו אבדן הדת. להרוג, זהו אבדן הגופים. ולאבד, זהו אבדן הממון. וכשריחם ה' עליהם קבעו שלש מצוות כנגד אלו השלשה, מקרא מגלה כנגד הדת, שמחה ומשתה כנגד הגופים, ומשלוח מנות ומתנות לאביונים כנגד הממון.

**לפי"ז** לא רק בקריאת המגילה יש פרסומי ניסא, אלא גם בשאר מצוות היום איכא משום פרסומי ניסא על הצלה מגזרת שמד דהיינו אבדן הדת, הגוף והממון.

\* \* \*

### **על כן קראו לימים האלה פורים על שם הפור [אסתר ט, כו].**

**וכן** יסד הפייטן בפייט "אשר הניא" שנהוג לאומרו אחרי קריאת המגילה בליל פורים: כי פור המן נהפך לפורנו. יש גורל ויש גורל, הדבר תלוי בטיבו של הגורל, מה מצפה האדם מהגורל. יש שהמניע הוא שב ואל תעשה, שהאדם פוטר את עצמו מלעשות דבר, ותולה את עתידו בגורל, ותקותו היא שמטרתו תיעשה מאליה ע"י הגורל. ויש גורל שאדם תולה עצמו בקב"ה ע"י הגורל, והגורל אינו מטרה כשלעצמו, אלא רק סיבה ואופן לידע רצון ה'. ולכן קראו לימים האלה פורים, כי נתברר שההצלה באה ע"י ה', שהפך את הגורל שהיה נראה כאסון לעם ישראל, לגאולתם של עם ישראל מהקמים עליו להשמיד להרוג ולאבד. ומתוך צרה המציאם פדות ורוחה.

\* \* \*

### **קימו וקבל היהודים עליהם ועל זרעם, ועל כל הנלוים עליהם וכו' [אסתר**

**ט, כז].**

**בשבת** פח, א: מלמד שכפה עליהם הר כגיגית ... אמר רבא אעפ"כ הדור קבלוה בימי אחשוורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים, קיימו מה שקבלו כבר. **מבואר** שבמתן תורה כפה עליהם הר כגיגית, ואלו בזמן מרדכי ואסתר היו בדרגה יותר גבוהה וקבלו את התורה מרצון. וידוע המדרש (תנחומא פרשת נח) שהכפיה בשעת מתן תורה היתה רק על תורה שבעל פה<sup>3</sup>. דעל תורה שבכתב אמרו נעשה ונשמע.

3 מן הראוי להביא כאן מש"כ הישועות יעקב או"ח סי' תקמט סק"ב: ובאמת הרבה מן

**עפ"י** ניתן לבאר מדוע שמו של מרדכי נרמז בתרגום אונקלוס, שמתרגם את הכתוב מר דרור מירא דכיא. ואלו אסתר והמן מרומזים בתורה שבכתב (חולין קלט, ב). לפי שע"י מרדכי קבלו מאהבה תורה שבע"פ [שמעתי בימי חורפני]<sup>4</sup>. **ויש** להוסיף דלהכי כתיב וקבל בלשון יחיד, דכשם שבמ"ת היו כאיש אחד, כן בשעת קבלת התורה שבע"פ היו כאיש אחד, שרק כשעם ישראל נמצא בדרגה זו, הוא ראוי לקבל את התורה. וח"ו כשיש פירוד ומחלוקת הוא אינו כלי ראוי לה ואין התורה מקיימת אותו.

\* \* \*

**א"ר אסי למה נמשלה אסתר לאילת השחר (תהלים מזמור כב) לומר לך מה שחר סוף כל הלילה אף אסתר סוף כל הנסים [יומא כט, א].**  
**ואלו** במדרש רבה שמות פט"ו פ"ו ו המשילו את אסתר ללבנה. וז"ל המדרש שם: מי זאת הנשקפה כמו שחר יפה כלבנה, בגלות מדי. אתה מוצא בלילה אם אין הלבנה נראית ברקיע, החשך בעולם, ואין אדם יכול להלך אפי' תוך המדינה. כיון שהלבנה נראית ברקיע, הכל שמחין ומהלכין בדרך. כך בימי אחשורוש שגזרו על ישראל להשמיד להרוג ולאבד, ובאה אסתר והאירה לישראל שנאמר ליהודים היתה אורה ושמחה וכו'.

---

הקדמונים כתבו דבנין בית שני לא היה גאולה שלימה, רק לפי שבעת גלות בית ראשון לא היה עדיין סדר תלמוד בבלי, באופן כי בזמן מועט שבעים שנה שהיה בגלות בבלי, נשכח מהם כמה מצות כמבואר בקרא. וחשש הקב"ה לבל ישכחו מחוקק ויהיה אח"ז מעוות לא יוכל לתקן, וגאל אותם והחזירן למקומן. ואז נתרבו חכמי ישראל אנשי כנסת הגדולה וסדרו כל התלמוד בבלי, עד אשר גלוי וידוע לפני המקום שלא ישכח ח"ו התורה מפיהם מעתה ועד עולם. כי תלמוד בבלי הלכות פסוקות הם נסדר ע"פ הרבה חכמים. אז חזרו לגלותן לכפר עונות הראשונות וכו' ע"ש. מבואר מזה שעיקר ייסודו של בית שני היה בשביל תורה שבעל פה שלא תשתכח מישראל.

4 מהר"י אייבשיץ זצ"ל ביערות דבש ח"ב דרוש ב מבאר שלא בכדי שמו של מרדכי היהודי רמוז בסממני הקטורת, כי הוא מקשר את כל ישראל ואף את הרשעים לאביהם שבשמים. וכן מרדכי בתפלתו עצר מחשבת המן, כמו הקטורת שעצרה המגפה. ונקרא מר דרור, כי תחלתו מר, שעמד נגד המן ולא השתחוה לו וערער מדינים לישראל. אבל סופו היה דרור וחירות דגרם טהרה לכל ישראל בתשובה, ולכן מתרגמין מרי דכיא, שנטהרו למקום ע"י התשובה שעשו. וע"ש בכל הדרוש דברים נכבדים ונשגבים על המגלה וימי הפורים.



**ונראה** לבאר עפ"י מש"כ הישועות יעקב (בהע' ב) דבמגילה יד, א מבואר שעם ישראל בימי מרדכי ואסתר נגאל ממנות לחיים ונצל משונאיו, אבל נשאר עדיין בגלות כעבדי אחשורוש. וע"כ משולה אסתר ללבנה, שהאירה את החשך שבגלות ע"י מעשיה. אך מאידך כיון שזכו באותו העת לקבלת התורה, הרי שמבחינה רוחנית החלה לפעם בעם רוח חדשה וחזרה אל צור מחצבתו. ולכן נמשלה אסתר גם לשחר שבו מתחיל היום להתחדש.

\* \* \*

**וכן הוא אומר זכור את אשר עשה לך עמלק. יכול בלבד, כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמורה, הא מה אני מקיים זכור שתהיה שונה בפיך** [ספרא ריש פרשת בחקתי].

**בפי'** הראב"ד לספרא שם פי' ג: זכרון עמלק שתהא שונה בפיך הלכות מגילה. פירוש זה מופלא מאוד כיצד זוכרים את עמלק כשעוסקים במסכת מגלה והלכותיה. ואינו דומה כלל לזכירת שבת ע"י לימוד הלכות שבת. ובהגהות מהרי"ד לתו"כ שם הביא מפירוש ברית אברהם לילקו"ש בזה"ל: שמחוייב להיות שונה הלכות שבת והלכות ע"ז והלכות נגעים והלכות מגילה עכ"ל. והעיר המג"א בספרו זית רענן: ולא ידעתי מה נשתנו הלכות אלו משאר הלכות, לכן נ"ל כמ"ש (לעיל שם) דלא קאי על הלכות רק על המעשים. היינו על המעשים שמזכירים שבת עגל לשון הרע ועמלק.

**אולם** כאמור מקורו של הברית אברהם בפי' הראב"ד לתו"כ שלא פירש כהמג"א בזי"ר, וה"ט משום דדייק לשון התו"כ "שתהיה שונה בפיך", דשונה פירושו משנן בלימודו.

**ונראה** לבאר עומק כונת התו"כ לפי הראב"ד, עפ"י מה דמצינו לחז"ל שהסמיכו זכירת מעשה עמלק ומצות מחייתו לפורים, הקדימו זכירה זו לעשייה, ללמדנו שיש קשר פנימי בין מחיית עמלק לנס פורים. שהרי ע"י נס ההצלה מהמן שהיה מזרע עמלק, הגיע עם ישראל לקבלת התורה מרצון. ואילו מלחמת עמלק באה להם משום שרפו ידיהם מן התורה. הרי שכדי להנצל מעמלק צריכים להתחזק בלימוד התורה. ולכן ענין זה נזכר בספרא סמוך לברייתא אם בחקתי תלכו שתהיו עמלים בתורה. **על** כן העמל בתורה בכלל ובהלכות מגילה בפרט [ר' מגילה ד, א ורמב"ם הל' מגילה פ"א הי"ג] ובכל השנה, שתהיה שונה בפיך, יש בכוחו לנצח את עמלק וההולכים בשיטתו להרחיק את עם ישראל מן התורה.

\* \* \*

**עפ"י** הפסוק שבפתיח אומר רבי אלעזר איש ברתותא במסכת אבות (פ"ג מ"ז): תן לו משלו שאתה ושלך שלו. וכן בדוד הוא אומר כי ממך הכל ומידך נתנו לך<sup>5</sup>. ועי' תוס' יו"ט שם. פסוק זה ומשנה זו צריכים ללוות אותנו ביום הפורים לפתוח את לבנו וידינו לאביונים. וכפי שכותב הרמב"ם בהל' מגילה פ"ב הי"ז: מוטב לאדם להרבות במתנות לאביונים מלהרבות בסעודתו ובשלוח מנות לרעיו וכו' שהמשמח לב האמללים דומה לשכינה וכו'.

\* \* \*

**כשם** שזכינו בימי מרדכי ואסתר, לשושנת יעקב צהלה ושמחה, כן נזכה ע"י קיום הפרסומי ניסא המשולש של מצוות הפורים, לתשועתם היית ותהיה לנצח, ותקוותם בכל דור ודור, לעמוד כנגד הקמים עלינו לכולותינו ולהצר צעדינו בקיום דתינו גופינו וממונינו.

\* \* \*

**שלמי** תודה וברכה לידידי הרב יצחק דונט שליט"א שעיצב את הספר מתחילתו ועד סופו על הצד הטוב ביותר.

\* \* \*

**אודה** ה' מאוד בפי ובתוך רבים אהללנו<sup>6</sup> ששם חלקי מיושבי בית המדרש וזיכני ללמוד וללמד ע"י כתיבת דברי תורה. כידוע יש לזה מעלה מיוחדת בפני עצמה, כפי שעמדו על כך הקדמונים עפ"י הפסוק בתהלים<sup>7</sup>: אז אמרתי הנה באתי במגלת ספר כתוב עלי<sup>8</sup>.

\* \* \*

**הברכה** אחת היא לי לרעיתי יוכבד לאיו"ש טובות ובריאיות. על סיועה הרצוף הגלוי והסמוי כל השנים שאוכל להתמסר בשלוח ומנוחה למלאכת הקדש בבירור מקחם של הראשונים כמלאכים בכלל ובחיבור זה בפרט. יתן ה' ונזכה יחד לראות צאצאינו כולם עוסקים בתורה ובמצוות.

מ"ה למטמונים ערב יום המיוחס ע"ד ד.מ.

5 בתפארת ישראל אבות שם מבאר דל"ד בצדקה מיירי, אלא ה"ק אם חנך ה' שום מעלה או כח כעושר, גבורה, חכמה, זכרון, קול נעים, וכדומה, הקריבהו לה' להשתמש בו בקדש. 6 תהלים קט, ל.

7 מ, ח.

8 ר' ראשית אמרים בראש חידושי הרשב"א נדה. וע"ע בנפש החיים ש"ד פל"א ואהל דוד ר"ה יח, א.

## סימן א

## יום הכניסה בזה"ז

א. הערה בפרש"י. ב. פי' הרמב"ם. ג. קראו המגילה בזה"ז ביום הכניסה. ד. ליל יום הכניסה.

ורבא, וא"כ בזמנו עדיין קדשו החדש עפ"י הראייה והגיעו שלוחין לקצה א"י. ועוד יקשה דליום הכניסה מקדימין רק את קריאת המגילה, אבל שאר מצוות פורים כולל הסעודה עושים כולם בי"ד וט"ו, וא"כ ידעו כולם מתי פסח. שו"ר שהקשה כן על רש"י הראב"ד בהשגותיו על בעה"מ בספר כתוב שם. ועי' טו"א. ועוד צ"ב דבפרש"י ב, א ד"ה כדי שיספקו מבואר שבני הכפרים היו נכנסים בי"ד לעיר וא"כ ידעו מתי י"ד באדר, ולא יבואו לטעות בזמנו של חג הפסח.

ובעיקר קשה הרי אחרי תקופה קדוש החדשים עפ"י הסנהדרין, החלו לקדש עפ"י חשבון, וא"כ ידעו מתי פסח עפ"י החשבון.

ב. פירוש הרמב"ם.

ובאמת הרמב"ם בהל' מגילה פ"א ה"ט כתב טעם אחר וז"ל: בד"א שמקדימין וקורין ביום הכניסה בזמן שיש להם לישראל מלכות, אבל בזה"ז אין קורין אותה אלא בזמנה וכו'. וכ"כ בפהמ"ש

א. הערה בפרש"י.

מגילה ב, א: אמר ר' יהודה אימתי [הקילו חכמים על הכפרים] בזמן שהשנים כתיקנן וישראל שרויין על אדמתם, אבל בזה"ז הואיל ומסתכלין בה אין קורין אותה אלא בזמנה. ופרש"י שבזמן שהשנים כתיקנן היינו שהשנים מתעברות עפ"י בי"ד והחדשים המתקדשים בבי"ד שולחין שלוחין להודיע אימתי הוקדש ניסן, והשלוחין מגיעין עד הפסח לקצה א"י. אבל בזמן הזה שפסקו כל אלה וישראל נפרדו [היינו מא"י] ולא יגיעו שלוחי בי"ד אצלם, הכל צופין למקרא מגילה, ואומרים יום י"ד באדר קרינן המגילה, ואם תקדים קריאתה יעשו פסח לסוף שלשים יום של קריאה, ונמצא שאוכלין חמץ בימים אחרונים של פסח.

וצ"ב דמבואר ברמב"ם הל' קדה"ח פ"ה ה"ג שבימי חכמי התלמוד עד ימי אביי ורבא על קביעת א"י היו סומכין. ורק מסוף חכמי התלמוד התחילו לקבוע החדשים והשנים המעוברות עפ"י חשבון. ואלו ר' יהודה היה קודם אביי

ולכן כתב כדלהלן: הואיל וישראל מסתכנין עכשיו בקיום דתותיהם, והשונאים מתעוררים עליהם כשרואין אותן מתמידין ושמחים על נקמתם, תקנו להם שלא לפרסם בשמחה יותר מן הראוי ודיה בשעתה<sup>ב</sup>. הרי מבואר שברבוי הימים שקורין בהם המגילה, יש יותר סכנה מאשר כשקורין כולם ביום אחד בלבד. ומבואר כע"ז בחי' הריטב"א יעו"ש.

ג. קראו את המגילה בזה"ז ביום הכניסה.

הפרמ"ג בספרו ראש יוסף מגילה ב, ב מסתפק היאך הדין אם אירע בזה"ז שהכפרים קראו המגילה ביום הכניסה, אם יחזרו ויקראו בזמנו בברכה, או שמא מעיקר הדין יצא יד"ח ותקנ"ח בזה"ז היא שלכתחלה אין קורין ביום הכניסה. אבל אם קראו ביום הכניסה יצאו כדיעבד וא"צ לקרות שוב בי"ד והניח בצ"ע.

ולענ"ד דין זה מפורש בחי' הריטב"א מגילה [דפו"ר תקנ"ב ויש להניח שלא הגיע לידי הפרמ"ג] ה, א וז"ל: ולענין המפרש בים והיוצא בשיירא, איכא מרבנן ז"ל מ"ד שדינו ככפרים דמקדים

ניצוח האויבים. ועי' מאירי שבת כא, ב הטעם שמדליקין ח' ימים. ואף שנתבאר במקו"א נר' דליות דוד בסוף ח' הר"י מלוניל שבת בקונטרס מלי דחנוכה סי' יא ולהלן שם סי' כב עמ' קכז] שגם ההדלקה היא על נס הנצחון על האויבים, יש לבאר שהאויבים חושבים שעושים את חנוכה על נס פך השמן, לכן ליכא סכנה לשמוח ח' ימים. שו"ר בספר המכתם ריש פרקין דשאני מחנוכה שאין דומה לפורים משום דפורים עיקר השמחה היא על הנקמה בגוים והשמחה לאידם, ואלו בחנוכה עיקר השמחה על הניסים שנעשו באותו זמן.

ריש מגילה: וקריאה בימים שונים לא היה אלא בזמן שידינו תקיפה ויש לנו יכולת לכוף על קיום המצוות בשלימות, אבל בזה"ז כלומר מזמן שנתחבר התלמוד עד שיבוא המשיח במהרה אין קורין אותה אלא בזמנה. ור' להלן. הרמב"ם לשיטתו בהל' קדה"ח הנ"ל אינו מבאר כפרש"י הנ"ל.

ונראה דמקורו של הרמב"ם בפי' ר"ח ריש מגילה בשם רה"ג וז"ל: והאי שאמר גאון כך אנו שונים ומסתכנין ופירש אם השנים כתיקנם שיכולים ישראל להעמיד בדתיהן, ואין עליהם סכנה [אבל בזמן שהיו מסתכנין ישראל בדתיהן] אין קורין אותה אלא בזמנה. וכ"ה ברי"ף בשם ויש גורסין. ולא נתבאר בדבריהם אמאי כשהם בסכנה אין בני הכפרים יכולים לקרות קודם י"ד. והרמב"ן במלחמת ה' הביא התוספתא ריש מגילה (ה"ג) הואיל ומסתכנין בה לא יסתכנו אלא בזמנה. ומביא כן גם מהירושלמי ריש מגילה ה"ד. וצ"ב כיון שאין ביום הכניסה סכנה יותר גדולה מאשר בי"ד, אמאי צריכים לבטל קריאת המגילה לבני הכפרים ביום הכניסה.

ונראה שהמאירי ריש מגילה הרגיש בזה

א אגב מה שבהגהות מיימוניות שם אות כ הביא את פרש"י, אין כונתו לומר כן בדעת הרמב"ם. אלא שדרכו היא להביא את פירושיהם ופסקיהם של חכמי אשכנז וצרפות ואכ"מ. וע"ש שהבין בפרש"י דמש"כ פסקו כל אלה קאי נמי על קדוש החדש שאין מקדשין עפ"י הראיה. שהרי כתוב ברש"י: שפסקו כל אלו. וכ"ה בפסקי רי"ד וריא"ז וסמ"ג הל' מגילה ועי' ק"ג אות ר. ולא רק שאין השלוחין יכולים להגיע לכל מקום, כפי שפירש בס' שפתי חכמים ריש מגילה.

ב ומבאר המאירי דאע"פ ששמחת חנוכה נמשכת שמונה ימים, אותם שמונה על נס השמן היתה ולא על

כדין בן כפר שאם היה בעיר בי"ד קורא בי"ד. וכן מבואר בשב"ל סי' קצה בשם רבינו שלמה שהרוצה לצאת לדרך יכול להקדים ולקרות המגילה כמו שמצינו בכפרים. ואי נימא דבזה"ז ליכא דין יום הכניסה בכפרים אפי' בדיעבד, לא מסתבר דאעפ"כ יהיה נוהג דין זה ביחידים.

שו"ר בספר נפש חיה מגילה [להר"י לנדא נכד יד המלך - תר"ע] ב, א [י, ב] שהביא ספיקו של הראש יוסף וכתב כשם שלר' יהודה במשנה להלן ו, א מקום שאינן נכנסין בי"ד לא הוה בכלל התקנה, ואף בדיעבד לא יצאו בני כפרים אם קראו קודם י"ד, ה"ה בזה"ז. ונסתייע מדברי הרשב"א ב, א ד"ה רב אשי ורמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ט ואעפ"כ מסיים דלדינא צ"ע דין זה. [ליל ש"פ ס"ט]

#### ד. ליל יום הכניסה.

הא דמצינו לבני הכפרים הקדמה ליום הכניסה ביום, יש לדון מה דינם של בני הכפרים בלילה. ונחלקו בזה הראשונים. בחי' הרשב"א מגילה ד, א ד"ה חייב אדם כתב וז"ל: ועוד [ראיה שמגילה עיקר מצותה ביום] שהרי כפרים מקדימין ליום הכניסה, משמע שלא היו קורין אותו אלא ביום הכניסה ממש היו נכנסין ולא מבערב. אלא שבזו י"ל שבמקומן היו קורין מבערב כל אחד בפני עצמו, אלא שהתירו להם להקדים ולקרותה ביום הכניסה, כדי שיקראו ברבים לפרסומי ניסא. וכו'. ע"ש. מבואר דס"ל דבני הכפרים היו קורין אותה ביחידות מבערב של יום הכניסה.

לקרות בי"ה בעשרה, ומסייע מן התוספתא (פ"א ה"ב) דתניא המפרש בים והיוצא בשיירא קורא י"ג, וי"ג לאו דווקא, אלא חדא מינייהו נקט, וה"ה לי"א או לי"ב, דמ"ש. וזה דעת בעל המאור זקנו של מורי רבינו נר"ו. ואיכא מ"ד [רבינו אפרים] כיון דבטלה להקדמת כפרים, ליכא מן דקרי בי"א ולא בי"ב, אלא בי"ג קורא אם הוא בן עיר, דהא כשחל י"ד להיות בשבת קורין בע"ש אליבא דת"ק ולא דחינן י"ד לה', שהוא י"ב, אלא כשיש שם כפרים, והיינו דנקט בתוס' י"ג דוקא. ויש נוסחא דגרסי' בה בי"ד, וכן הוא [דעת] בעל העטור ומפרשי לה בבן כרך שבא לפרוש [בים], שקורא בי"ד כבן עיר, שי"ד הוא זמן הרוב, אבל בזמן אחר לא קרי כלל לא בן עיר ולא בן כרך. והדעת מכרעת כלשון הראשון, דהא לא בטלו הקדמת כפרים אלא מטעמא דמסתכלין בה, וביחיד זה דליכא למיחש להא, מוקמינא אדיניה שרוצה לפרוש בים או ליבשה, אין לך בן כפר גדול מזה. עכ"ל. [ועי' טור וב"י או"ח סי' תרפח]. הרי שדין זה תלוי בפלוגתא דהרז"ה רבינו אפרים ובעל העיטור בדין מפרש בשיירא בזה"ז. והכריע הריטב"א דאין לך בן כפר גדול מזה. ואי נימא שחז"ל עקרו לגמרי דין יום הכניסה בזה ואף בדיעבד, ל"ש לומר שביחיד מהני דין יום הכניסה, שהרי עקרוהו, ורק אי הוי לכתחלה ולא בדיעבד שייך למידן דין יום הכניסה בזה"ז. ובשו"ע או"ח סי' תרפח סע' ז נפסק כהריטב"א. אלא שהרמ"א שם הוסיף שאם נזדמן לו אח"כ מגילה חוזר וקורא אותה בי"ד,

ומצינו שיטה נוספת בזה במאירי שיום הכניסה הוא גם בלילה לפי שבכל השנה דרכם בכך שהיו נכנסים מבערב להיות שם שחרית, או שהיו שולחים להם בקי מבערב כדי להוציא גם נשים וזקנים והיה קורא להם לילה ויום. או שהיה קורא להם בלילה שלאחר קריאת היום, שרק בליל ט"ז א"א לקרות משום דכתיב ולא יעבור<sup>ג</sup>.

הרי לפנינו מחלוקת ראשונים אי דין יום הכניסה נאמר גם בלילו של יום הכניסה, או רק ביום. או אף בלילה שלאחריו. ומדברי המאירי דס"ל דיום הכניסה הוא מהלילה, חזינן דאף דס"ל דעיקר הקריאה ביום ולא בלילה [ר' להלן סי' ה], מ"מ לא הקלו על בני הכפרים לפטרם מקריאה של לילה. ועי' או"ז הל' מגילה סי' שסט דס"ל דיום הכניסה ליכא בלילה, ובני הכפרים לא קראו בלילה, והם יוצאים יד"ח מה ששמעו ביום דקריאת היום עיקר. ור' עוד להלן שם סי' שעז. ועי' ס' המכתם מגילה ד, א ומנהיג מגילה סי' יז.

[ב כסלו ע"ד]

וכ"כ הר"ן בריש מסכתין: ומגילה דליליא אפשר דלא קרו לה בני כפרים דמגילה ביום עיקר כמו שאכתוב לפנינו בס"ד. וכשם שהקלו על בני כפרים להקדים, כך הקלו עליהם שלא לקרות אלא מגילה של יום. או אפשר שקורין אותה בלילה ביחיד ולמחר קורין אותה בעיירות בעשרה. עכ"ל. וזהו כהרשב"א. וצ"ב כיון שבלילה ליכא תקנה דיום הכניסה, וכל אחד מחויב לקרוא בלילה לעצמו ביחידות, אמאי לא יקרא בליל י"ד בזמנו, שהרי מגילה נקראת ביחיד. ואכן כך מבואר בחי' הריטב"א ד, א וז"ל: מסתבר לי דבקריאה דלילה ליכא קפידא בעשרה ואפי' שלא בזמנה לכו"ע, שהרי כפרים המקדימין ליום הכניסה בלילה במקומן היו קורין אותה, דהא לא מפטרי מקריאה זו דחובה היא, ובמקומן לא היה להם עשרה וכו'. וקרוב בעיני לומר דכפרים או עיירות המקדימין ליום הכניסה, קריאת היום הוא שמקדים כדי לקרותה בצבור, אבל קריאתה דלילה, בזמנה קורין אותה כל אחד במקומו וכו'.

ומובא במרדכי מגילה סי' תשעה, ועי' בגדי ישע אות ה. ועצ"ב שאם אדם עושה מצוה מספק ולא מכוין להוסיף מצוה ליכא בל תוסיף. וע"ש שהאריך בזה ולבסוף הביא מהא דאיתא בדף ה, ב חזקיה קרי מגילתא בשני הימים משום ספק יעו"ש. ור' ביאורי מהרש"ל לטור או"ח סי' תרפח [אל המקורות] מש"כ בזה ומובא בב"ח שם. ועי' שו"ת זכרון יוסף או"ח סי' יח ושו"ת דובב מישרים ח"א סי' טו.

ג אולם הראב"י מגילה סי' תקסב פשיטא ליה דלכני פרוזים איכא משום ולא יעבור לקרות המגילה בליל ט"ז וז"ל: נראה לי מה שלא נהגו לקרות מגילה ארבע עשר וחמשה עשר בזה"ז משום ספק כדעבדינן תרי יומי במועד וכו' והכי נמי חמשה עשר לבני ארבעה עשר איכא משום ולא יעבור, שמראים שאינו עיקר קריאת י"ד אלא קריאת ט"ו, ואי ארבעה עשר נקבע בזמנו איכא בחמשה עשר משום ולא יעבור ואע"פ שקראו כבר איכא איסור בעלמא משום בל תוסיף ולא יעבור.

## סימן ב

### מפרש בים ויוצא בשיירה שקרא קודם פורים ונזדמנה לו מגילה בפורים

הפרזים בין בני עיירות בין בני כפרים דינם בי"ד, וחכמים הקילו על בני הכפרים שיכולים להקדים, והיינו דוקא כשאננם בי"ד בעיר אלא בכפר, אבל אם בי"ד הם נמצאים בעיר חייבים לקרות בי"ד אעפ"י שקראו קודם לכן בכפר. הרי דמשכחת לה דצריך לקרות ב' פעמים, אם בפעם הראשונה קרא שלא בזמנה, ובזמנה נמצא בעיר. ובתוס' שם ד"ה בן כפר אף דקשיא להו על פרש"י למה צריך לקרוא ב' פעמים, מ"מ כתבו שנראה כפי' רש"י כיון שהיה בלילה בעיר נעשה כבני העיר אף שעתיד לחזור בליל י"ד, ואעפ"י שכבר קרא ביום הכניסה עצמה שבני כפרים מקדימין ליום הכניסה ה"ד כשאננם נמצאים בליל י"ד בעיר, אלא באים שם ביום י"ד, אבל כששהים שם בליל י"ד דינם כבני העיר אע"פ שקראו. הרי להדיא דמשכחת לה חיוב קריאה פעמיים היכא שקראה בתחילה שלא בזמנה, וה"ה מפרש בים ויוצא בשיירה, כפי שציין הגר"א. וכ"כ הב"י או"ח שם סוד"ה שדרו ממתיבתא. ועי' רשב"א מגילה שם שהביא פרש"י. וכן פירש הריטב"א שם.

אולם מצינו שני ראשונים שחולקים להדיא על רש"י ותוס'. (יצוין שחבוריהם לא היו לפני הגר"א).

עובדא הוה בחייל שקרא מגילה בי"ב באדר כיון שעתיד להיות בי"ד במוצב רחוק ויודע שאין אפשרות לקרות שם מגילה. ובליל י"ד נזדמנה לו מגילה אם צריך לקרות שוב בי"ד ובברכה.

הנה לכאורה דין זה אין צריך לפנים והוא מפורש בשו"ע סי' תרפח סע' ז: המפרש בים והיוצא בשיירה ואינו מוצא מגילה להולך עמו יקראנה בי"ג או בי"ב או בי"א בלא ברכה ואם אי אפשר להמתין עד ימים הללו י"א שקורא אפי' מתחילת החדש. וכתב הרמ"א: והכי נהוג. ומהו אם נזדמן לו אח"כ מגילה חוזר וקורא אותה ביום י"ד אפי' קרא תחילה ביום י"ג מ"מ קרא אותה שלא בזמנה. ולענין ברכה בי"ד מבואר בט"ז סק"ט דהך קריאה של י"ד היא בברכה דהא זמנה היא. וכ"כ הלבוש והפר"ח והפרמ"ג שם. וא"כ ה"ה בנ"ד צריך לקרותה בי"ד בברכה אף שכבר קראה בי"ג, כיון שקראה שלא בזמנה.

אולם כשנעיין במקורו של דין זה נראה שאין הדבר פשוט. הגר"א בביאורו שם מציין על דברי הרמ"א ומיהו אם וכו', גמרא יט, א בן כפר שהלך. וכוונתו למה שפירש רש"י שם: בן כפר שהקדים וקרא ליום הכניסה ואח"כ הלך לעיר והיה שם לילי י"ד, אפי' עתיד לחזור ולצאת משם קורא עמהם בלילה, דכל

ולפי"ז י"ל כיון שבדין זה נחלקו ראשונים ואין בדינו להכריע, וברמ"א ג"כ לא נזכר שצריך לברך אף שכן נראה פשוט לגדולי הפוסקים האחרונים נו"כ השו"ע, מ"מ כיון שהר"י וכן הרא"ש והמאירי דוחים פרש"י ותוס', לכן להלכה י"ל שבנידון דידן יקרא בלא ברכה דלכה"פ הוי ספיקא דרבוותא אם צריך לקרוא, וספק ברכות להקל, כ"נ לפור"ר. ולמעשה יעשה שאלת חכם.

ועתה נראה לבאר במה נחלקו הנך ראשונים. לכאורה נראה פשוט כרש"י ותוס' דהא קיימ"ל עפ"י הירושלמי שבן עיר שקרא בעירו בי"ד ובליל ט"ו נעשה בן כרך, חוזר וקורא בכרך אף שכבר קרא בעירו. וא"כ י"ל דה"ה בן כפר שקרא בכפרו ונעשה בי"ד בן עיר שחוזר וקורא בעיר.

אולם יש לחלק דמצינו רק שני זמנים, זמן של פרזים וזמן של מוקפים, ובן כפר הוא בכלל פרזים, אלא שהקלו עליו לקרוא קודם הזמן של פרזים, ולכן כשקרא קודם י"ד בכפרו יצא יד"ח קריאה של פרזים. וא"כ אין לחייבו בקריאת המגילה פעם שנית בזמנה בי"ד. וזוהי סברת הר"י והמאירי. אך רש"י ותוס' סוברים שבן כפר יש לו זמן מיוחד ודין מיוחד ואינו בכלל הזמן של פרזים. נמצא שיש ג' זמנים וחייבים שונים. לכן כשבן כפר נכנס לעיר נעשה בן עיר וחייב במגילה אף שכבר קרא בכפרו.

וסיוע לזה שיש גדר מיוחד של בן כפר ניתן למצוא בדברי הראב"ד בהשגותיו על בעה"מ ריש מגילה שמבאר את התוספתא פ"א דמגילה (ברייתא ב) גבי

האחד הוא בתוס' הרא"ש מגילה שם (נדפס לראשונה בליוורנו תקמ"ה) וז"ל בסוגיא שם אחר שהביא פרש"י: ור"י לא פירש כן אלא אומר שאם קראה בעירו (היינו בכפרו) ואח"כ הלך לעיר אחרת אפי' עתיד להיות שם בלילי י"ד אינו צריך לקרות עמהם המגילה, דכיון שקראה בעירו והלך מעירו, לא אמרינן אינו נעשה כבני העיר ויקרא המגילה במקום שהוא שם כדינו ביום הכניסה אפי' בעיר. כיון (שי"ד) [שבילי י"ד] היה בעיר חייב לעמוד שם גם ביום י"ד ויקרא עמהם כדינם עכ"ל. הרי שר"י חולק להדיא על רש"י וס"ל שאין לקרות פעמיים דאחר שקרא ביום הכניסה אינו חוזר וקורא בי"ד אף כשבי"ד נמצא בעיר. [וראה להלן ביאור מחלוקתם].

והשני הוא המאירי במגילה שם (נדפס לראשונה באמשטרדם תקכ"ט) וז"ל: בן כפר שהיה יום הכניסה שלו ביום י"ג והיה בעיר בליל י"ד אפי' אם היה דעתו לצאת משם קודם י"ד אין יום הקריאה שמטעם יום הכניסה חשוב כל כך שיהיה הדבר תלוי בדעת חזרה, אלא כל זמן שיתעכב קורא עמהם, שאין דין כפר אלא למי שהוא בכפר, אבל בזמן שהוא בעיר אין לו דין כפר, כך נראה לי. ושאר המפרשים פרשוהו בבן כפר שקרא ביום הכניסה שלו ובא לו אח"כ בעיר בליל י"ד, שאע"פ שדעתו לחזור באותה הלילה עצמה קורא עמהם. ואין הדברים נראים לענין פסק. הרי שגם המאירי חולק על פרש"י לענין הלכה למעשה וס"ל דאחר שקרא שוב אינו קורא בזמנה [לענין פי' הגמ' ראה להלן].



פרוז אינו כבן כרך שהיה בעיר בליל י"ד. ולכן שאלו תוס' למה יקרא ב' פעמים, וכתבו כדינו של רש"י אך לא כטעמו, אלא כהריטב"א הנ"ל משום דס"ל שיש לו דין בן עיר. או שרש"י סובר כהרשב"א מגילה ד, א שבן כפר תקנו לו קריאה רק ביום ולא בלילה, דעיקר חיוב קריאתה ביום, וכיון שלא קרא בלילה בכפרו, לכן קורא בעיר בלילה (אולם התוס' לא הבינו כן ברש"י). וא"כ אף לרש"י בנ"ד א"צ לחזור ולקרות אם קרא בלילה. וכן ראיתי בספר בית יצחק (להרי"א ויס) עמ"ס מגילה (מונקאטש תרנ"ו) שכתב כן בדעת רש"י שדעתו כהר"ן ריש מגילה שבן כפר קורא בכפרו רק ביום ולא בלילה. או ש"ל שהריטב"א אזיל לשיטתו לעיל דתקנת בני כפרים הוי נמי מאנשי כנסת הגדולה, ולכן בן כפר הוא חיוב בפנ"ע, ובן עיר הוא חיוב בפנ"ע, כבן עיר ובן כרך, אבל רש"י ס"ל כשיטת ר"ת (סה"י סי' תז) שתקנת בני כפרים הוא מחכמי המשנה, ומה שהקשו על כך הרשב"א והריטב"א שאין בי"ד יכול לבטל וכו', י"ל דס"ל דעצם הדבר של הוספת זמנים לקריאת המגילה הוא מאנשי כנה"ג, ולכן יכלו חכמי המשנה לחייב בני כפרים לקרות בימים אלו. וא"כ כשקרא בי"ד לא קיים אלא חיוב חכמים ולא חיובם של אנשי כנסת הגדולה מדברי קבלה. ולכן כשנמצא בעיר מתחייב חיוב חדש כל עוד הוא בעיר.

עפ"י המבואר לעיל בגדר בן כפר יתכן שיש לחלק לשיטת התוס' והריטב"א בין מפרש בשיירא לבין בן כפר. דבן כפר הוי

הולך בשיירא, דאיירי בבן כרך או בבן כפר שנמצא בים או בשיירא. הרי שיש לו דין בן כפר אף שלא נמצא בכפרו, כמו בן כרך, ודינם שוה בזה שקורין כרוב העולם. [ועי' תולדות יצחק לתוספתא מגילה עמ' כ].

אולם נראה שדעת רש"י לא ניתן לפרש כן, משום שיש לדון בבן כפר שקרא ביום הכניסה ובליל י"ד היה בעיר, וקודם עה"ש חזר לכפרו, אם חייב לקרות שם ביום כבן עיר, או שאף חייב להשאר בעיר ולקורא ביום עמהם, או שרק כשנמצא בעיר קורא עמהם ולא חל עליו חיוב של בן עיר אם חזר לכפרו. והנה הריטב"א שם פירש כרש"י וכתב: ונראה דכבני העיר ממש קאמר שקורא עמהם אפי' ביום, אולם הביא פרש"י ד"ה בין כך וכך שאם חזר למקומו אינו חייב לקרוא שם ביום, אלא רק בלילה כשהיה בעיר. הרי שלדעת רש"י אינו נעשה בן עיר ממש, אלא כשנמצא בי"ד בעיר יש עליו חיוב קריאה עמהם, ומלשון התוס' הנ"ל ודאי דינם כבני העיר, נראה כהריטב"א שיש עליו דין בן עיר וקורא גם ביום אף בכפרו.

ויש לבאר דהריטב"א סבור דחל עליו חיוב של בן עיר, כמו בן כרך שהיה בעיר בליל י"ד, אף שביום י"ד חזר לכרכו קורא שם בי"ד כדין בן עיר, ה"ה בן כפר שקרא בכפרו ביום הכניסה יוצא יד"ח קריאה של בן כפר, וכשהיה בעיר בי"ד חל עליו חיוב של בן עיר, ובן עיר חיובו ביום ובלילה, בין כשנמצא בעיר ובין כשנמצא בכפר. אבל רש"י י"ל דסובר דרק כשהוא בעיר יש לו דין לקרות עמהם ולענין זה בן כפר שהוא

חיוב מיוחד כמו בן עיר, אבל מפרש בשיירא אינו חיוב מיוחד, רק שלמדים דינו מבן כפר לענין זה שיכול לקרות קודם זמנה, דזמנים הרבה תקנו אנשי כנה"ג וכשמצאו חכמים להוסיף יא-יג ה"ה לבני שיירא, אבל אינו יוצא את החיוב של בן כפר אלא את החיוב של בן עיר, וא"כ מהיכי תיתי לומר שיצטרך לקרותה שוב בי"ד. רק אם נאמר שאין דין של "בן כפר", אלא שכל שאינו יכול לקרותה בזמנה קורא בימים שתקנו לו חכמים, יש להשוות מפרש בשיירא לבן כפר. אלא שא"כ צ"ב אמאי צריך לקרותה שוב בזמנה בהיותו בעיר. וצ"ל דאה"נ שכל מה שתקנו אינו אלא כשלא יכול להיות בעיר כליל י"ד. אבל אם לבסוף היה בעיר כליל י"ד אינו נפטר במה שקראה קודם לכן, וצריך לקרותה בזמנה. ובזה גופא נחלקו רש"י ור"י. וכאמור לענין מעשה אף שלפי המבואר נחלקו הראשונים בדין זה אם צריך לקרות המגילה שוב בי"ד, כיון שהרמ"א העלה להלכה שצריך לקרותה, א"כ יקרא שוב בי"ד ולענין הברכה יעשה שאלת חכם. [ומש"כ בערה"ש סע' יח דמפרש בשירא קורא בלא ברכה משום זכר בעלמא, ליתא, דבטור על אתר מבואר משום שנחלקו בזה הראשונים לכן טוב לקרות בלא ברכה]. לעיל הובאו דברי הר"י (בתוס' הרא"ש) והמאירי שמפרשים את הגמ' בבן כפר שלא קרא בכפרו. ונראה דנחלקו בביאור הדבר אמאי צריך לקרוא בי"ד ולא ביום הכניסה, דהמאירי סובר שיום הכניסה קובע רק אם נמצא ביום הכניסה בכפר, אבל אם ביום הכניסה

הוא בעיר, אף שדעתו לחזור לכפר קודם י"ד, אינו בדין בן כפר, לפי שדין יום הכניסה נאמר רק למי שביום זה נמצא בכפר, ולא במי שדעתו לחזור לכפרו. אולם בתוס' הרא"ש מבואר רק שאינו יכול לקרות ביום הכניסה כשהוא בעיר, משום שכליל י"ד יהיה בעיר, אבל אם ביום הכניסה דעתו לחזור לכפרו, י"ל שיכול לקרוא ביום הכניסה אף שהוא בעיר, שדין בן כפר אינו תלוי רק אם הוא נמצא בפועל בכפר, אלא גם אם דעתו לחזור לכפר קודם י"ד. ודברי המאירי הם חדוש, שהרי בראשונים מבואר שבן העיר קורא לבן הכפר בעיר ביום הכניסה, או שבן כפר קורא להם בעיר, הרי שאף שבני הכפרים בעיר דינם כבן כפר.

אך כדברי המאירי ניתן לומר בדעת הנך ראשונים שבני הכפרים היו קוראים במקומם ביום הכניסה, או שהיו מביאים מהעיר אדם שיקרא להם בכפרים (ר' תוס' הרא"ש ור"י מלוניל ריש מגילה ס' המכתם שם בדעת רש"י, רמב"ן יבמות יד, א בשם הר"א אב"ד ושיטת ריב"ב ריש מגילה בשם הרמב"ם ובריטב"א בשם הראב"ד ורשב"א בשם י"מ), די"ל שנחלקו בזה גופא אם בן כפר שנמצא בעיר, דינו כבן עיר או כבן כפר.

וצ"ב דהמאירי עצמו ריש מגילה מבאר הטעם דקריאת המגילה של בני הכפרים אין בה משום לא תתגודדו כיון שאלו מודים לאלו, ואם קראו בכפרם א"צ לטעם זה כלל, כיון דלא הוו במקום אחד. אלא שהמאירי עצמו מסיק לא כן דהעיקר כמו שכתבו גדולי המחברים (רמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ז) שבני

הכפרים היו מתכנסים בכפר שלהם, נמצא דאזיל הכא בדף יט, א לשיטתו בדף ב' ע"א. ויתכן דכל שורש מחלוקת הראשונים בענין זה נובעת מהך פלוגתא אם בן כפר יש לו דין בן כפר גם כשנמצא בעיר ולא בכפר, ועי' רא"ש ריש פרקין דלית ביה משום לא תתגודדו אף כשקורין לבן כפר בעיר, וא"כ י"ל דאזלי הכא בפ"י הסוגיא לשיטתייהו בדין מקום הקריאה של בני הכפרים בעיר או בכפר.

בעסקי בענין זה הגיע לידי ספר בית פרץ עמ"ס מגילה (להרב יששכר בער, ברלין תפ"ו) ובפ"ב סי' ד כתב דבר חדש דהבבלי חולק על הירושלמי בדין בן עיר שקרא בי"ד והלך לכרך דא"צ לקרוא שוב בכרך אף דהוא מוקף בן יומו, שהרי רבא קאמר דבן כפר שקרא ביום הכניסה ובלי"ל י"ד נמצא בעיר קורא שוב בי"ד כדין בני העיר, וטעם הדבר לפי שבן כפר כיון שדינו כבן עיר אלא שחכמים הקלו עליו לקרוא ביום הכניסה, אם נמצא בעיר בי"ד חוזר וקורא כעיקר דינו. אבל בן עיר שקרא כדינו, א"צ לקרות עוד המגילה עם בני הכרך, ומבאר בזה שיטת רש"י דהמשנה איירי בבן כרך שהלך לעיר בי"ד, שעדיין לא הגיע זמנו לקרות, שאם אינו חוזר בלי"ל י"ד קורא עמהם, ואם חזר אח"כ למקומו חוזר וקורא כדינו בט"ו, דדינו כבן כפר שהלך לעיר דחוזר וקורא עמהם כעיקר דינו. וי"ל דכל זה ניתן לומר לפי רש"י

ותוס', אבל לפי הר"י והמאירי אין להוכיח שהבבלי לא כהירושלמי בדין זה, דהבבלי לא מיירי כלל במי שקרא כבר, אלא במי שלא קרא עדיין, ומאי דפשיטא ליה דמי שקרא אינו קורא שוב, י"ל כדאמרן, דכל זה רק בבן כפר שאין לו דין מיוחד של בן כפר, רק הקלו עליו וכדאסברן לעיל, אבל בן עיר ובן כרך תלוי דינם היכן הם נמצאים בי"ד וט"ו, דמוקף בן יומו קרוי מוקף אף בזמן שהוא פרוז בי"ד, וכן פרוז בן יומו קרוי פרוז אף שהוא מוקף.

ואעפ"כ נראה דעיקר חידושו נמצא במאירי, דאחרי שהביא פרש"י בענין בן כפר וחלק עליו לענין פסק כתב בזה"ל: ומ"מ בן עיר שקרא בעירו ובא לו אחר כן לכרך אין בו שום חיוב לדברי הכל. ובן כרך שהלך לעיר ונעשה פרוז בן יומו וקרא עמהם ואח"כ חוזר למקומו חוזר וקורא במקומו, שאף הוא חוזר לדין מוקף, הרי להדיא במאירי שדין זה לקרות שוב אינו אלא בבן כפר ובבן כרך, אבל לא בבן עיר לדעת רש"י. דבן עיר כיון שקרא כדינו לא חל עליו חיוב חדש של בן כרך, משא"כ בן כפר ובן כרך שקראו שלא כדינם העיקרי, כשבאים לעיר או לכרך חייבים לקרוא שוב כעיקר דינם. ועי' קונטרס ימי הפורים להגרצ"פ פרנק זצ"ל (ובהר צבי או"ח ח"ב סי' קי"ח) שמקשה סתירה בדברי המאירי ולהנ"ל הכל מיושב היטיב. וא"צ לאוקימתא שכתב המגיה בהערות למאירי שם. [י"ד אדר שני תשנ"ז]

## סימן ג

## נשים אין מוציאות אנשים במקרא מגילה

הראשונים שהיה לפניהם חבור זה. ובמקא"ה בזה.

וז"ל בה"ג בהל' מגילה סי' י"ט: אמר רבי יהושע בן לוי נשים חייבות במשמע מגילה שאף הן היו באותו הנס. ולהלן שם כתב: תוספתא פ"ב (דמגילה) וכו' נשים ועבדים וקטנים פטורים מקריאת מגילה אלא חייבין במשמע.

ג] והנה התוס' והרא"ש ושאר היו לפנינו נושאי כלי השו"ע הביאו רק את המסקנה היוצאת מדברי בה"ג שנשים אינן מוציאות אנשים, אבל לא הביאו את טעמו. [או שכך היה לפניהם אחר פטורים ממקרא מגילה דאין מוציאין רבים ידי חובתן אלא וכו'. וכן מסתבר משום שכך מובא בשם בה"ג ע"י בכל הראשונים]. ולפי טעם זה אין שום סתירה בפסקי השו"ע, דרך לענין מצות מגילה נחלקו רש"י ובה"ג בחיובן של נשים אם חיובן כאנשים בקריאה, או רק בשמיעה. וכיון דנקטינן להלכה כבה"ג לכן פסק בשו"ע שנשים אינן מוציאות אנשים, שהרי נשים פטורות מקריאת מגילה. אבל לגבי קדוש חיובן שוה כפי שכתב בשו"ע שם: הואיל וחייבות מן התורה כמותם.

הטו"א מגילה ד, א האריך לבאר דברי בה"ג עפ"י חידוש בגדר חיוב נשים דלא הוי באותו דרגה של אנשים ולא היו לפניו דברי בה"ג במקורם. ועי' בהערות

א] בשו"ע או"ח הל' מגילה סי' תרפ"ט סע' ב' פוסק מרן: וי"א שהנשים אינן מוציאות את האנשים. מקורה של הלכה זו בדברי בה"ג המובאים בתוס' מגילה (ד, א) ובסוכה (לח, א). וכן ברא"ש מגילה שם ועוד.

והנה הב"ח או"ח סי' רע"א מקשה סתירה בפסקי השו"ע. דבהל' שבת שם סע' ב' פוסק מרן שנשים מוציאות אנשים בקדוש היום, אבל גבי מגילה כתב עפ"י דברי בה"ג החולק על פירש"י וס"ל שנשים אין מוציאות אנשים. ויעו"ש שמביא מקור ההלכה בשו"ע לגבי קדוש הוא מרש"י (מובא בכלבו). וא"כ הפסקים סותרים זה את זה, דנראה דאין לחלק בין קדוש למגילה. ולכן הוא מסיק כדלהלן: ולפענ"ד עיקר להחמיר בקדוש כמו במגילה שאין הנשים מוציאות לאנשים. וכן ראיתי שכתב מהרש"ל (בהגהותיו לטור להלן סי' תרפ"ט) עכ"ל הב"ח. וראה מג"א, שיירי כנה"ג וט"ז סי' רע"א מה שכתבו בזה. ב] אך כשעומדים כבר על יסוד ושורש דברי בה"ג רואים שאין שום סתירה בפסקי השולחן ערוך.

כבר עמד על כך החיד"א ז"ל בספרו ברכי יוסף (או"ח סי' תקפ"ב), שלבית יוסף לא היה ספר זה. ובאמת מרן לא הזכיר ספר זה בהקדמתו. ומה שמביאו פעמים רבות הוא מכלי שני היינו מספרי

קידוש פסק בשו"ע שמוציאות אנשים מפני שחיובן כמותם. אך כאמור לו היה לפניו דברי בה"ג ביסודם ובמקורם לא היה סותר פסקו של השו"ע בהל' קידוש.

ואולם נוסחת הטור במקרא מגילה אינה מובנת דא"כ אמאי באמת אינן מוציאות אנשים. [ואם נוסח זה נכון (ר' להלן)] שכך היה לטור בה"ג, צריכים אנו לטעמו של הטו"א הנ"ל לחלק בין חיוב נשים מדרבנן, ואנשים מדברי קבלה והוי כעין חיוב של תורה. וכן י"ל בדעת המאירי דלהלן, ובדעת הזוה"ח רות שבגר"א סי' תרפ"ט סק"ו שאף שנשים חייבות במקרא מגילה אינן מוציאות [לאחרים]. ועוד דהו"ל לנושאי כלי הטור להעיר על כך ולבארו כדרכם. [ועי' ראש יוסף].

[ו] ויתכן שבטור נפלה ט"ס. דנראה ברור שהטור כדרכו לקחו מדבריו אביו הרא"ש בפ"ק דמגילה סי' ד' ושם כתוב בשם בה"ג כדלהלן: ובעל הלכות גדולות פסק שהנשים אינן חייבות אלא בשמיעה, אבל קריאתה אינה מוציאה אנשים ידי חובתן שחייבין בקריאה וכו' ואין שמיעתן מנשים חשובה כאילו הן עצמן קראו וכו'. ולא יתכן שהטור יכתוב אחרת מאביו הרא"ש שנשים חייבות בקריאה. ולכן נראה לענ"ד שצריך להגיה בטור: במשמע מגילה כמו שהוא לפנינו בבה"ג. שו"ר בראבי"ה (ח"ב סי' תקפ"ט) דניתן לפרש שיטת בה"ג אף אי גרסינן במשנה נשים חייבות במקרא מגילה, דפירושו לשמוע מקרא מגילה, אלא שבה"ג גורס במשמע מגילה. וא"כ גם את דברי הטור ניתן

לשאג"א סי' יג ובחי' רע"א [השלם] או"ח סי' תרצד. ועי' ישועו"י או"ח סי' תרפט. ור' בחי' מרן הגרי"ז הלוי ערכין ג, א. אולם צריכים אנו לטעמו של הטו"א לדעת הראשונים דס"ל דחיוב מגילה הוא רק בשמיעה. (ראה להלן סי' ד) ושמא הנך ראשונים ס"ל דנשים מוציאות אנשים אף במגילה.

[ד] ואכן הגר"א שהיה לו כנראה דברי בה"ג במקורם עמד על כך וכתב בביאורו להל' מגילה שם סק"ו בזה"ל: וי"א שהנשים, תוספתא שם נשים ועבדים וקטנים פטורים ואין מוציאין את הרבים ידי חובתן, וכתבה בה"ג. ומ"ש במגילה ד, א נשים חייבות כו' היינו לשמוע, וגירסתו במשמע מגילה כמ"ש במרדכי וכו' ע"ש. [בטעם הדבר ר' או"ש ריש הל' מגילה ועוד]. ומלשונו של הגר"א נראה דהיה לפניו ספר בה"ג ורק דגירסתו במשמע כתב עפ"י המרדכי. [ובאמת צ"ע על נוס"כ הטור ושו"ע (מהרש"ל ב"ח ט"ז ומג"א) שלא הביאו דברי בה"ג שברא"ש מגילה פ"א סי' ד וכן במרדכי, שם הובא גם טעמו. אולם הב"י בסי' תרפט היו לפניו דברי בה"ג במלואם שהובאו ברא"ש ובמרדכי, ולכן הכריע כמותו ומטעמו. אבל הב"ח שם הביא דברי בה"ג מתוס'. ה] ויתכן להליץ בעד הב"ח ודעמיה דלא עלה על דעתם לפרש כן דברי בה"ג, משום שהטור סי' תרפ"ט הביאו דבריו בזה"ל: ובה"ג כתב אע"פ שחייבות במקרא מגילה אינן מוציאות לאנשים. ולפי"ז ודאי דהוי סתירה גלויה לקידוש. שהרי אעפ"י שחיובן שוה לשל אנשים, בכ"ז אינן מוציאות אותם, ואילו לענין

מטעמא דאף הן היו באותו הנס, דזהו מדרבנן כמבואר בתוס' שם בסמוך (ד"ה שאף בחי' הראשון), וחיוב דרבנן אינו מוציא לחיוב דאורייתא.

והנה רע"א (במשניות מגילה פ"ב מ"ד אות יח) דוחה את דברי הטו"א עפ"י מש"כ התוס' פסחים (קח, ב) דבמצות סוכה אין לחייב נשים מהך טעמא שאף הן היו באותו הנס, דבעשה דאורייתא לא חייבו חכמים נשים מטעם זה, וא"כ ליתא לדברי הטו"א, דאם מצד רוה"ק לא נתחייבו נשים, לא היה להם לחכמים לעשות חיוב ביחוד לנשים כמו דלא עשו בסוכה.

ט] ודבריו פלאים, הרי דברי הטו"א מיוסדים על דברי התוס' במגילה שם דאף במצה שייך לחייב נשים מהך טעמא דאף הן היו באותו הנס, אלא דזה הוי מדרבנן. א"כ התוס' במגילה דאזלי בשיטת בה"ג פליגי על התוס' בפסחים, והטו"א כתב כן בדעתם ולא בדעת התוס' בפסחים, וברור שלפי דבריו חידושו תלוי בפלוגתא דבעלי התוס'.

י] ועוד תמוה דהטו"א בעצמו במגילה להלן שם (ד"ה שאף) הרגיש בזה (מבלי שהביא התוס' בפסחים) דמאי שנא מגילה מסוכה דלא אמרינן דנשים חייבות בסוכה מדרבנן, מהאי טעמא שאף הן היו באותו הנס, ותי' בזה"ל: "י"ל דודאי דבר שחיובו ברוה"ק לא דמי לשל תורה לגמרי ולא לשל דבריהם לגמרי, אלא היא מילתא מציעי בין של תורה לשל סופרים וכו'" (עיי"ש שכתב ראה לזה). וא"כ דבריו בשיטת בה"ג ותוס' מגילה יש להם קיום אף לדעת התוס' בפסחים שבמצוה דאורייתא לא

לפרש כן. וכשעיינתי בבה"ג מהדורת הרב הלדסהיימר (י"ם תשל"ב) עמ' 403 ראיתי שיש בזה ש"נ בה"ג, ויש שם גם כנוסחת הטור במקרא. ועכ"פ פירושו לשמוע מקרא מגילה כפי שכתב ראבי"ה. ולפי המאירי מגילה ד, א י"ל שהנוסחא בטור "במקרא" עדיפא על הנוסחא "במשמע". לפי שכתב ומה שאמרו בברייתא (תוספתא מגילה פ"ב) נשים ועבדים וכו' פטורים ואין מוציאין וכו' נראה להם ששיבוש נפל בברייתא ע"י סופרים שאם הם פטורים מה הוצרך לומר שאין מוציאין, אלא וכו' חייבין ואין מוציאין. ולענ"ד נראה דבתוספתא לא גרסינן ואין מוציאין והראשונים פירשו כן עפ"י התוספתא שנשים פטורות מקריאה.

ז] הדרינן לקמייתא דאילו ראה הב"ח דברי בה"ג בספרו או כפי שהובאו במלואם ברא"ש ובמרדכי לא היה מקשה מידי על השו"ע. ועוד יש לתמוה עליו דהרמ"א בסימן תרפ"ט שם כתב דנשים מברכות לשמוע. שו"מ כן בקרבן נתנאל על הרא"ש מגילה שם אות מ' שרמז לזה כדרכו בקצרה וז"ל: דהנשים אינן מצווים אלא לשמוע וכו' ובה מתורץ מה שהקשה הב"ח בסי' רע"א. וב"ש.

תרי תמיהי על רע"א

ח] הטו"א מגילה (ד, א ד"ה נשים) מבאר דעת בה"ג ותוס' מגילה (ד, א ד"ה נשים) דנשים אינן מוציאיות אנשים בקריאת מגילה, דהחיוב של האנשים הוי כמו חיוב מדאורייתא משום דאסתר ברוה"ק נאמרה, ואילו הנשים מחויבות

וביאר רע"א עפ"י הטו"א, דבאמת מצד אסתר ברוה"ק נאמרה נשים פטורות דהא כתיב איש, אבל כשתקנו חז"ל לחייבן במגילה לפי שאף הן היו באותו הנס, מה"ט חייבו אותם גם במשלוח מנות. וראה מש"כ בזה בהערות לשו"ת רע"א מהדורת מכון המאור ח"ד או"ח סי' עה הע' ג.

מחייבין נשים מהאי טעמא שהיו באותו הנס, ופלא על רע"א דלא נחית לכל זה. יא[ ואולם המעיין בחי' רע"א לשו"ע או"ח סי' תרצה יראה שרע"א חזר בו ואזיל בשיטת הטו"א לפי שכתב שם ליישב הערת הפר"ח על הרמ"א שפסק דאשה חייבת במנות כאיש, והרי כתיב ומשלוח מנות איש לרעהו ולא אשה.

## סימן ד

### קרא את המגילה ולא כיוון להוציא את השומעים

במחלוקת הראשונים אם החיוב הוא לתקוע או רק לשמוע, וכיון דקיימ"ל כהנך ראשונים דעיקר המצוה היא השמיעה ולא התקיעה, א"כ לכאורה א"צ לדין שומע כעונה. אולם בר"ה כט, א מבואר דבעינן נמי כונת משמיע, וא"כ כשלא כיוון להוציא השומעים, לא יצאו יד"ח ויבואר להלן.

א. כאמור לענין שופר עיקר המצוה היא השמיעה כמבואר ברמב"ם ובשא"ר, מלבד ר"ת והסמ"ג - שנטה כאן משיטת הרמב"ם - וס"ל דהמצוה היא התקיעה. ויש בזה סתירה (לכאורה) בדברי הרמב"ן ולא ראיתי לפ"ש מי שעמד על כך. כמו"כ במגילה ניתן לומר שלית מאן דפליג דעיקר המצוה היא הקריאה, אולם לאחר העיון נראה שאין דעת הכל כן. ונבאר כלפי מה הדברים אמורים. בלקוטות הרמב"ן פסחים ז, ב מבואר כהרמב"ם וז"ל: ותקיעת שופר השמיעה

שאלה: בעל קורא שקרא את המגילה בצבור ולא כיוון להוציא את השומעים אם יצאו יד"ח, או שמא לא יצאו וצריכים שוב לקרותה. וכן יש לדון בזה לענין קריאת התורה ולענין שופר.

תשובה: לכאורה נראה שלענין קריאת מגילה מילתא דפשיטא היא שלא יצאו כיון שעיקר החיוב הוא על כל אחד ואחד לקרוא את המגילה, וכן מוכח מלשון מטבע הברכה "על מקרא מגילה", וא"כ השומעים יוצאים מדין שומע כעונה ואם הקורא אינו מכיוון להוציאם לא יצאו יד"ח וצריכים לקרותה שנית. ולענין קריאת התורה נראה פשוט להיפך, כיון שאין חיוב על כל אחד ואחד לקרוא בתורה, אלא אחד קורא והשאר שומעים ובזה מתקיים דין קריאת התורה בצבור, וא"כ א"צ שהקורא יכוין להוציא השומעים. ואלו לענין שופר בכה"ג לכאורה תלוי הדבר

השמיעה. וזה סותר לכאורה את מה שכתוב לפנינו בלקוטות הרמב"ן אותו מביא הר"ן.

ונראה ליישב שלענין מגילה אין סתירה, כי ס"ל דהשמיעה עיקר כפי שכתוב לפנינו בחי' הרמב"ן שם, אלא שתיקנו לברך על הקריאה ללמד שאם לא שמע קריאת תיבות לא יצא, אולם מתקיעת שופר קשה דסותר עצמו. [באשל אברהם (להגרא"י ניימרק זצ"ל) מגילה ד, א פשיטא ליה דאנשים חייבים רק בקריאה ולא בשמיעה ונשים חייבות רק בשמיעה ולא בקריאה. ואישתמיטתיה לפ"ש דברי הר"ן בשם הרמב"ן].

אולם י"ל שגם בזה אין סתירה, דפשוט הוא כפי שכתב בחידושו שמצות שופר היא השמיעה, אלא דהוה קשיא ליה שגם במגילה הוא כן, וכי היכי שבמגילה מברכין על הקריאה בעל, נברך נמי בשופר על התקיעה ובעל, דמוכח דאין הברכה תלויה בעיקר המצוה, אלא בפעולה שעושה, וא"כ למה חז"ל חילקו בין מגילה ושופר והו"ל להשוות דבריהם, וע"ז כתב הרמב"ן חילוק. ועכ"פ שמענו ממנו חידוש דס"ל דמגילה דמי לשופר, ועיקר המצוה היא השמיעה, ואעפ"כ תקנת חז"ל היא לברך על קריאתה מחמת הטעם שכתב שם מובא לעיל. כ"נ לבאר שיטת הרמב"ן.

בדוני בזה עם חכ"א הראני דברי הקה"י פסחים סי' ו' שמוכיח מדברי הרמב"ן כפי שהובאו בר"ן דס"ל דהתקיעה היא ג"כ מחלקי המצוה ולא רק השמיעה, וכדעת ר"ת והסמ"ג. וכן האריך בשיטת הרמב"ן שם שהקשה למה לא מברכין

היא המצוה ומברך לשמוע (ולא על שמיעת) שאי אפשר לעשותה ע"י שליח. וזה שאנו מברכים על מקרא מגילה, לפי שאינו דומה לשופר שכאן על קריאתה הן מברכין, ללמד שאם לא שמע קריאת תיבות לא יצא, וכיון שעל מקרא הוא מברך, ואפשר לצאת מן המקרא ע"י אחר, לפיכך תקנו בה על. הרי כהרמב"ם שבשופר המצוה היא השמיעה, ואלו במגילה המצוה היא הקריאה.

ואולם הר"ן (על הרי"ף) פסחים שם מביא בשם הרמב"ן דברים אחרים וז"ל: ותו איכא למידק מפני מה אנו מברכין במגילה על קריאתה ותקנוה בעל מפני שיכולה הקריאה להתקיים ע"י אחר, ובשופר תקנו הברכה על שמיעתו ותקנוה בלמ"ד לפי שא"א להתקיים ע"י שליח, נעביד איפכא שתהא ברכת המגילה על השמיעה ובלמ"ד, וברכת שופר על התקיעה ובעל. י"ל שלפי שבמגילה יש פיסוק אותיות שצריך לשמוע אותן, תקנו ברכתה על קריאתה, ללמוד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה, אבל בשופר אין לשון תקיעה מוכיח פיסוק קולות יותר משמיעה. מיסוד רבותינו הצרפתים ז"ל והרמב"ן ז"ל בלקוטים ע"כ לשונו.

מדברי הרמב"ן שבר"ן משמע לכאורה שני דברים, חדא שגם במגילה עיקר המצוה היא השמיעה, ומברכין על הקריאה, ללמד שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה מפני פיסוק אותיות שיש בה, ועוד שמענו שבשופר גם התקיעה היא מצוה כמו השמיעה, אלא שאין התקיעה מוכיחה פיסוק קולות יותר מן השמיעה, לכן מברכין על



בלבד עד שישמע קריאתה, כלומר שישמע המלות כמו שאומר הקורא. הרי להדיא שגם במגילה המצוה היא לשמוע, ואין מברכין לקרוא משום שאין מצוה על כל אחד ואחד לקרוא.

לפי"ז יוצא דא"צ לדין שומע כעונה בקריאת מגילה. ויתכן אף דס"ל דלא מהני שומע כעונה היכן שצריך לקרוא מתוך הכתב, דהוי כעונה בעל פה. וכידוע נחלקו בזה הטו"א מגילה יט, א והיעב"ץ בשו"ת שלו ח"א סי' עה. ולפי"ז היעב"ץ מוכרח לסבור כהרמב"ן דעיקר המצוה במגילה היא השמיעה. ויעוין בשו"ת חסל"א מהדו"ק סי' ח דנקיט כהיעב"ץ בדין שומע כעונה, ולכן כתב שבמגילה ל"צ לדין שומע כעונה. ובשו"ת בית שלמה או"ח סי' יז תמה עליו מנוסח הברכה על מקרא מגילה. אולם עפ"י המבואר לעיל יש לדברי החסל"א סמוכין בדברי הראשונים הרמב"ן ודעימיה. גם בס' העיטור הל' מגילה [קיא:] מבואר כהחסל"א. ועי' שו"ת הר צבי או"ח סי' נז.

על פי הנ"ל מבואר שיש חילוק בין מגילה ושופר כשלא שמעו התוקע או הקורא, אם יצאו או לא, וניתן לבאר שבשופר דהוי דאורייתא ועיקר המצוה היא השמיעה, ל"ש לחלק בין התוקע לאחרים. ולכן גם חרש אינו מוציא אחרים (סי' תקפא) דאינו בר חיובא. אבל מגילה דהוי מדברי קבלה, י"ל שחכמים הם שקבעו כיצד יוצאים ידי חובת מצות מגילה, שעיקרה משום פרסומי ניסא. והם תקנו שהקורא סגי ליה בקריאה וראיית האותיות אף שאינו שומע, ואילו אחרים סגי להו בשמיעה

במגילה על השמיעה, והרי במגילה פשוט דעיקר המצוה היא הקריאה, וע"ש. ולענ"ד אילו ראה את שיטת הרמב"ן בחידושו, לא היה מתקשה בזה כלל, דהרמב"ן ס"ל דשופר ומגילה עיקר המצוה היא השמיעה, ולכן הקשה למה חז"ל שינו את מטבע הברכה בהם. ועיקר החידוש ששמענו ממנו הוא לא בשופר אלא במגילה. וכן מצאתי לתלמידו הר"ד בונפיד בפסחים שם שבמגילה עיקר המצוה היא השמיעה ומובא להלן.

וכן יש להעיר על מה שדן בקה"י שם בענין מגילה דצ"ע טובא מה שמקשה הרמב"ן שיברכו על השמיעה, הרי במגילה פשוט דעיקר המצוה היא הקריאה ולא השמיעה, דהא קיימ"ל דלא השמיע לאזנו יצא (מגילה י"ט). וע"ש במש"כ לבאר בדוחק קושית הרמב"ן.

אולם נראה ברור שהרמב"ן סובר שעיקר המצוה במגילה היא השמיעה משום פרסומי ניסא, והמצוה היא שאחד יקרא והשאר ישמעו, ואין מצוה על כל אחד ואחד לקרוא, לכן אם הקורא לא שמע יצא, דהקורא א"צ לשמוע וכמו בקריאת שמע דקרא ולא שמע יצא (ברכות טו, א ועי' שאג"א סוס"י ז).

וחילי ידי מדברי תלמידו הר"ד בונפיד פסחים שם וז"ל: ומה שמברכין על מקרא מגילה (ולא לקרוא מגילה בלמ"ד) מפני שאין מצות הקריאה על כל אחד ואחד אלא מצות שמיעה. והטעם שלא ברכו לשמוע (בלמ"ד) כמו שמברכין לשמוע קול שופר, מפני שאינו יוצא במצות מגילה בשמיעת הקול

מוציאות אנשים היינו רק בקריאה של יום משום ההלל, דנשים פטורות מהלל [ויעוין מרחשת ח"א סוס"י כב]. ובמקו"א נתבאר שההלל של פורים אינו מיוחד להודאה על נס זה, אלא מחמת הדין הכללי שאומרים הלל על כל צרה וצרה וכו', ובזה נשים פטורות משום מעשהז"ג. וראה תוס' סוכה לח, א שנקטו רק הלל של ליל פסח שנאמר על הכוס, וארבע כוסות נתקן במיוחד על נס יציאת מצרים ונשים חייבות בהן משום שאף הן היו באותו הנס. [ובעמק ברכה, קריאת מגילה אות ג לא עמד על כך ודבריו שם צ"ע. גם הם להיפך מדבריו המרחשת בזה. ועי' או"ש ריש הל' מגילה].

ולפי"ז יש נפ"מ למעשה בין קריאת היום והלילה, דבליילה אין הקורא צריך לכוין להוציא את השומע, ואלו ביום משום חיוב ההלל, צריך לכוין להוציא את השומע.

אך מאידך יש לדון האם קריאתה זו הלילא פירושו שקריאתה פוטרת מהלל, או שבקריאתה מקיים גם מצות הלל ונחלקו בזה הרמב"ם (הל' חנוכה פ"ג ה"ו) וס' המכתם מגילה יד, א. ואי נימא כספר המכתם אף ביום א"צ לדין שומע כעונה.

אולם יתכן שגם בלילה שאין עליו אלא חיוב שמיעה, ג"כ צריך כונת משמיע כמו בשופר בר"ה כח, ב - כט, א. ויעוין קרי"ס הל' שופר פ"ב שדבר זה הוא מדרבנן ואינו מעיקר הדין. ונראה שזהו דין מיוחד ומסוים רק בשופר, ואין ללמוד ממנו לשאר מצוות. ועי' אב"ג סי' מ (ו).

וא"צ לקרוא. וא"כ א"צ לדין שומע כעונה, דיוצאים או בקריאה או בשמיעה ודוק כי נכון הוא מאוד.

ובאמת גם מדברי הרמב"ן כפי שהובאו בר"ן מוכח כן, דאי נימא כפי שנראה כפשוטו שבשופר המצוה היא השמיעה ובמגילה הקריאה, א"כ לא הקשה הרמב"ן מידי. וצ"ל דמקושתו מוכח שלענין זה פשיטא ליה שדינם שוה, או דהשמיעה עיקר או דהתקיעה והקריאה עיקר, ושעלינו רק לדון איזה מהם. ויוצא מדבריו בבירור שהשמיעה עיקר בשניהם שהרי כתוב לפנינו בר"ן שם: שלא בקול בלבד הוא יוצא אלא בשמיעת קריאתה, הרי שהעיקר היא השמיעה, ודוק בזה כי נכון הוא.

ונמצא כן גם לאחד מרבותיו של הרמב"ן, הר"י בר יקר בסדר התפלות שלו ח"ב עמ' סא וז"ל: "וכן מברכין על מקרא מגילה אעפ"י שיוצאין בשמיעה ואעפ"י כ מקרא מעלה דרבנן היא הן אמרו והן אמרו". הרי להדיא כפי שנתבאר לעיל דיוצאין יד"ח מצות מגילה בשמיעה יעו"ש. והקריאה היא מעלה דרבנן נראה פשוט דכונתו מה שמברכין על הקריאה, ולא שצריך כל אחד לקרותה מדרבנן.

אולם לענין קריאה של יום יתכן דצריכים אנו לדין שומע כעונה, משום דאמרינן בגמ' קריאתה זו הלילא. ולענין הלל ודאי דלא סגי בשמיעה אלא באמירה. ולפי"ז יתכן דהנך ראשונים דסוברים דהמצוה היא קריאה, עיקר כונתם לקריאה של יום ומשום ההלל. וכ"כ האחרונים בדעת בה"ג הל' מגילה (מובא בתוס' מגילה ד, א) שנשים אינן

דצריך לקרות שוב מספק. [ועי' ריב"ש סי' שצא בתשובת הרב חסדאי שם דהקורא בלע"ז ממגילה אשורית לא יצא כיון דחשיב ע"פ, אבל השומעין יצאו דלגביהם אין נפ"מ איזו מגילה בידו. וצ"ל דהקורא שיוצא מדין קריאה חשיב ע"פ, אבל השומע א"צ לדין שומע כעונה והריב"ש שם נחלק עליו בזה, דהקורא ג"כ שומע ע"ש].

ובינותי בספרים ומצאתי בספר הפרדס הגדול לרש"י (נדפס לראשונה בשנת תקסב) סי' מג דפשיטא ליה דבשופר המצוה היא השמיעה ולא התקיעה ולכן הברכה היא "לשמוע". ואילו בקריאת המגילה המצוה היא בין בקריאה ובין בשמיעה, דקרא ולא שמע יצא, ושמע ולא קרא יצא, ולכן אין מברכין "לקרוא" אלא "על מקרא".

למען שלמות הענין נראה לנכון לצטט חלק מדבריו בלשונו: ואי אמרת מ"ש ממגילה שאין מברכין לקרוא אלא על מקרא מגילה. משום דלא דמי מצות מגילה למצות שופר, שמצות שופר אינה תלויה אלא בשמיעה וכו'. הילכך מברך לשמוע על עיקר המצוה וכו'. אבל מקרא מגילה אינו כן שאם שמע ולא קרא או קרא ולא שמע יצא. דאפי' למ"ד הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו לא יצא, ה"מ קריאת שמע דוקא דכתיב שמע, אבל בשאר מצוות דברי הכל יצא וכו'. והואיל ונפק איניש בעלמא בשמיעה בלא קריאה ובקריאה בלא שמיעה אין מברכין לשמוע ולא לקרוא, דמשמע [ד] אין [ה] מצוה תלויה אלא

והנה כבר עמדו הראשונים אמאי לענין ק"ש נקיט רבי בריש ברכות "קורין" ואלו לגבי מגילה כתב "נקרית". ובארו לפי שבק"ש יש מצוה על כל אחד ואחד לקרות ק"ש בפיו. ואף שומע כעונה לא מהני כדאיתא בירושלמי ברכות פ"ג ה"ג. ואלו במגילה לא הטילו חכמים חיוב לקרוא על כל אחד ואחד, וסגי שאחד יקרא והשאר ישמעו. יעוין בריטב"א ריש מגילה. וכ"מ בשנו"א ריש ברכות. ודייק מלשון קורין ולא קתני קורא, דקורא משמע דאחד קורא והשאר שומעין, ואלו קורין משמע כל אחד ואחד בפנ"ע.

עכ"פ נתבאר שבענין זה נחלקו הראשונים לדעת הרמב"ם ריש הל' מגילה המצוה היא קריאה ולדעת הרמב"ן ורבו ודעימיה המצוה היא שמיעה. וברא"ש מגילה פ"א סי' ד נראה כהרמב"ם: דאין שמיעתן מנשים חשובה כאלו הן עצמן קורין א. א"כ הוי לכל היותר ספקא דרבוותא, וקריאת המגילה שהיא מדברי קבלה יש לדון היאך הדין בספיקה. ועי' ב"י סי' תרצא בשם הרשב"א לענין מגילה גזולה שכתב דבקול הוא יוצא. עכ"פ לענין קריאת התורה ודאי שא"צ שהקורא יכוין להוציא השומעים. ואף אם מאיזו סיבה שהיא אף כיוון שלא להוציאם א"צ לשמוע שוב קריאת התורה. ולענין שופר בכה"ג צריך לשמוע שוב תקיעת שופר דבעינן כונת משמיע להוציא. ולענין מגילה תלוי הדבר במחלוקת הראשונים הנ"ל. ונפ"מ לענין ברכה אף אי נימא

בשמיעה בלבד ולא מדין שומע כעונה. ושכן נראה גם מדברי הרא"ש במסכת ברכות. ור' להלן עמ' יח.

א ר' להלן בדליות המלך פ"א ה"ב ובמ"מ שם שניתן לבאר ברמב"ם כהרמב"ן שהשומעים יוצאים

בקריאה לבדה או בשמיעה לבדה וכו', לשמוע לא מברכין דמשמע [ד]לא סגי דלא שמע שאינו יוצא ידי חובה אלא בשמיעה, הלכך מברך על הקריאה ולא על השמיעה. ולקרוא, א"א לברך לקרוא, דמשמע [ד]אין חובת המגילה זולתי הקריאה. הילכך מברכין על מקרא דיוצא בה בקריאת חבריו ע"י שמיעה, והואיל ולא מברכין לקרוא לא משמע דבקריאה תליא מצות מגילה עכ"ל.

העולה מדבריו שהיוצא מקריאת חבריו א"צ לדין שומע כעונה, שהרי אין מצוה וחויב קריאה על כל אחד ואחד. וה"ט כפי שנתבאר לעיל דעיקר מצות מגילה הוא משום חובת פרסומי ניסא, וחובה זו מתקיימת או בקריאה לבדה, או בשמיעה לבדה. וא"כ אין צורך שהקורא יכוין להוציא את השומע. ודברי השו"ע סי' תרצ סע"י יד שהקורא צריך לכוין להוציא את השומע אמורים להנך שיטות שבמגילה יש חובת קריאת על כל יחיד ויחיד. אבל להנך ראשונים דאין חובת קריאה, י"ל דאין הקורא צריך לכוין את השומעים. ועי' באר הגולה וגר"א שם ומש"כ לעיל בשם המבי"ט. [עי' שטמ"ק ערכין ג, א בהשמטות אות יג בשם תוספי הרא"ש ובהגהות מיימוניות ראש הל' מגילה בשם ר"ש וראב"ה].

וכן מתבאר מדברי המרדכי ר"ה כט, א (סי' תשיח) שכתב דהא דאמרין בהלל

ובמגילה אעפ"י שיצא מוציא, היינו לברכותיהן דלא הוי ברכה לבטלה. ולא פירש לענין קריאתן. וכן מוכח בירושלמי מגילה רפ"ד דמירי לענין ברכה. ויתכן כיון שעיקר קריאתן משום חובת פרסומי ניסא, לא איכפת לן אם הקורא מחויב בדבר, כיון שא"צ להוציא את חבריו במצוות אלו דסגי להן שמיעה גרידא. [ועי' בהערות לפי' ר"ח שם הע' 140 והבן]. וראה מה שדן בדברי השו"ע סי' תרצ, בשו"ת פינות הבית (לבעל פתח הבית) סוס"י גכ.

ועי' רש"ש סוכה לח, ב שהוכיח מר"ה כז, ב דלא בעינן לדין שומע כעונה במגילה, ויעו"ש גדר הדבר. ובמקו"א נתבאר שגי' הגמ' במגילה יח, א היא לפרסומי ניסא. ולכן א"צ לדין שומע כעונה והבן.

ור' נמוק"י מגילה יט, ב שחרש יוצא יד"ח מקריאה של אחר היכא שמבין הענין. ומוכח דלא בעינן שומע כעונה. [אולם זהו דבר מחודש ואינו מוסכם על הכל, ר' מאירי מגילה יט, א ופסקי ריא"ז שם. ועי' שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' קיג דס"ל דחרש יוצא רק כשקרא בעצמו]. אך מ"מ מבואר מדבריו דלא בעינן במגילה לדין שומע כעונה.

שו"ר מלשון הרמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ב: ואחד השומע מן הקורא, משמע דבשמיעה גרידא יוצא, שכך היתה התקנה שיוצאים בקריאה או בשמיעה, והקורא יברך על הקריאה שהרי יוצא רק

ונוסח המגילה בקריאה, זהו שנוי לשון אבל אינו שנוי ענין אלא שניהם ענין אחד, זה לתקוע ולהשמיע וזה לקרוא ולהשמיע. עכ"ל. [יום הכניסה תשנ"ח]

ב שו"ר כן גם במאירי פסחים ז, ב וז"ל: וכן שופר מתקיים ע"י שליח הבא מאליו ומברך בה לשמוע, ואם מפני שהשמיעה היא המצוה, אף המגילה כן, ואם מפני שנוסח השופר בשמיעה

בקריאה וא"צ השומע לדין שומע כעונה.

ובזה יש ליישב קושית הב"י סי' תרפ"ט על הטור שלגבי קריאת מגילה לא הזכיר שח"ע וחב"ח אינו מוציא את עצמו כמו בשופר. דיש לומר דח"ע וחב"ח החסרון הוא רק בשמיעה, שמתערב בו שמיעת

קול של עבדות, אבל בתקיעה ובקריאה שלו אין שום חסרון. וכיון שבמגילה סגי בקריאה לבד, לכן לא דמי לשופר ואתי שפיר השמטת הטורג'. [נראה מש"כ הגרמ"י צווייג זצ"ל בתשובתו להגרצ"פ פרנק זצ"ל בספרו אהל משה ח"א סי' לט]<sup>ד</sup>. [ט"ו בשבט תשנ"ח]

ג שו"ר שכ"כ בשו"ת רדב"ז ח"ב סי' תתח ובשו"ת אב"נ או"ח סי' תמב. ועי' שאג"א סי' ו שו"ת בית שלמה או"ח סי' יז ובית יצחק אה"ע ח"ב סי' קכג. [ו' אד"א תשס"א]

ד שמעתי שבאחד מבתי הכנסיות הוכרז בלילי פורים קודם קריאת המגילה, ע"י המרא דאתרא, שאין הבעל קורא מכיון להוציא רק אנשים מסוימים ולא אחרים. אולם לפי מה שנתבאר לעיל תליא בפלוגתא דראשונים הנ"ל, אם אותם שומעים שהקורא לא כיוון להוציאם יצאו יד"ח. דלהנך דא"צ לדין שומע כעונה יצאו יד"ח [כמו בקריה"ת שגם אלו שהקורא לא כיוון להוציאם יצאו דסגי בשמיעה גרידא לכו"ע]. ולמעשה תליא אי בספק מצות מגילה אזלינן לחומרא כדין תורה, או לקולא כדין דרבנן. אולם אף בדרבנן היכא דהוי ספיקא דינא ס"ל לראשונים רבים דאזלינן לחומרא ואכ"מ, ולא באתי אלא לעורר הדבר. ונפ"מ לענין

ברכה אם יכול לברך כשיקרא בשנית. ור' עוד מענין זה בדליות המלך שם.

וכן לענין מה שאירע במקום אחד שאחרי קריאת המגילה בליל פורים נתגלה [ע"י סרט הקלטה] שהש"ץ קרא למפרע את ארידי ואת אריסי, נראה שהשומעים [שקראו בנשימה אחת כסדר] יצאו יד"ח בקריאתם ולא בשמיעתם הקורא שטעה, ומשם עד סוף המגילה, אף שהקורא צריך לקרוא מחדש, מ"מ השומעים שקראו כסדר ונתכוונו לצאת בנשימה אחת יצאו בקריאתו. דלא גרע מאדם אחר שלא קרא עדיין המגילה, שיכול להוציאם מהיכן שדלגו. ורק הקורא צריך לחזור ולקרוא שוב מאותו מקום שטעה בברכה, כפי שמסיק בבה"ל סי' תרץ סע' יד ד"ה אין מדקדין וז"ל: אכן אם חיסר לגמרי איזה תיבה בקריאה [וה"ה בשמיעה] לדעת כל הפוסקים הנ"ל חוזר ומברך וכו' יעו"ש. וכיון שהיה לו היסוד הדעת מהקריאה, לכן צריך לקרוא שוב בברכה. [כ"ב אדר תשע"ד]

## סימן ה

### קריאת המגילה ביום ובלילה

הראשון משום דאין מעבירין על המצוות. וא"כ ה"ה בנ"ד אי נימא שעיקר הקריאה היא ביום, א"כ עדיף שילך לקריאת המגילה ביום ולא יקרא בלילה.

אולם הפרמ"ג שם בא"א סק"א מפקפק בדין זה של המג"א וכתב כסברת בעל ערוה"ש, דמצוה דרבנן האידנא עדיף, והא דאין שום מצוה דאורייתא נדחית מפני מצוה דרבנן, היינו דוקא בהגיע זמן שניהם יחד.

כידוע שאלה זו אם עושים מצוה קלה שבאה לפניו היום, ואין דוחים אותה מפני מצוה חמורה הימנה שלמחרת, נחלקו בה קמאי. ר' שו"ת רדב"ז ח"ד סי' יג, ממנו סיוע לערוה"ש הנ"ל. אולם בשו"ת חכ"צ סי' קו פליג עליה וס"ל דבמצוות שאין שוות ליכא להך דינא דאין מעבירין על המצוות, ואזלינן בתר חד מינייהו דעדיף, אף דהקלה ממנה קודמת. ועי' נשמ"א כלל סח אות א, שו"ת אהל משה ח"ב סי' קב ודברי מלכאל ח"א סי' יד. ובמשנ"ב סי' צ סקכ"ח הביא הרדב"ז, יעו"ש.

ולקושטא דמילתא נראה דנ"ד דמי להא דאמרינן בפסחים קה, א כבוד יום וכבוד לילה כבוד יום קודם. ומבואר בפרש"י ורשב"ם שם דמיירי במקום שאין לו מספיק בשביל שניהם, לכן יניחם למחר.

מגילה ד, א: ואמר ריב"ל חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום שנאמר אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי וכו'. איתמר נמי אמר רב חלבו אמר עולא ביראה חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנות ביום שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלוקי לעולם אודך. וכן נפסק להלכה ברמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ג ובטוש"ע או"ח סי' תרפז סע' א.

עובדא הוי באדם אחד שבתוקף הנסיבות יכול היה לשמוע המגילה או בלילה או ביום, ושאלני חכ"א מה יעשה האם יכול לבחור באיזה קריאה שהיא, או שמא יש עדיפות לאחת על השניה.

נידון זה נמצא בערוך השלחן [סי' תרפז סע' ג] ופסק שילך לקריאה של לילה, משום שאין מעבירין על המצוות, אף להשיטות שקריאת היום עיקר. וכתב שכך נראה לו עיקר לדינא.

אך קודם שנדון איזו קריאה עיקר, יש לדון אי בכה"ג אמרינן אין מעבירין על המצוות. ונראה להוכיח שאין דעת המג"א כן. דיעוין במג"א הל' שבת ריש סי' רעא דביו"ט שחל בע"ש, ויש לו כוס יין אחת לקדוש, פסק המג"א שלא יקדש עליה ביו"ט אלא בשבת, כיון שקדוש יו"ט דרבנן, וקדוש שבת מן התורה. הרי שבכה"ג לא אמרינן דיעשה החיוב

ולשנותה ביום, זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן ביום ובלילה. הרי שיום ולילה שוין, ומה בכך שהלילות לא נזכרו במגלה.

אך י"ל דהנך קראי הן אסמכתא בעלמא. וכ"כ הטו"א שם בד"ה כגון, ואיהו נמי הוכיח מדכתיב במגלת אסתר ימים, ואיתקש זכירה לעשייה, מה עשייה ביום אף זכירה ביום. ולכן כתב דקריאת הלילה היא מדרבנן וקראי אסמכתא בעלמא. הרי שגם הטו"א ס"ל כהנוב"י דעיקר הקריאה ביום, דהוי חיוב של רוח הקדש, ולילה אינו אלא מדרבנן. ובשו"ת בנין שלמה ח"א סי' נח הביא דברי הטו"א, והוסיף דבזמן המשנה עדיין לא נתקנה קריאה של לילה, והתקינו זאת רק בימי חז"ל. ועי' שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סי' קכ, ומש"כ בהע' ח לשו"ת בנין שלמה שם.

מאידך מצינו לפרמ"ג סי' תרצב בא"א סק"ב שקריאת לילה הוא כקריאת היום, אף דס"ל דבתחלה תקנו לקרוא רק ביום, ורק אח"כ תקנו לקרוא המגילה גם בלילה עפ"י ק"ו מהלל דפסח, דמעבדות לחרות אומרים הלל לילה ויום, כ"ש ממיתה לחיים<sup>2</sup>. וכ"כ שם במשב"ז

שלא להטריחם לילך בלילה למקום שיש עשרה. אולם בספר אהל מועד ח"ב בדיני מגילה ופורים נתיב ו, שנהגו לקרוא בלילה רמז לכתוב שאמר אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי, אבל עיקר הקריאה היא ביום ולכן צריך לברך שהחיינו. אך מש"כ "נהגו" צ"ב, דריב"ל קאמר דהוי חובה. ועי' סביב לאהל שם. בבענין זה כיוון הפרמ"ג למהרש"א מגילה יד, א ד"ה קרייתה זו הלילה, דלפי הק"ו מה מעבדות לחירות וכו' יש ללמוד דמקרא מגילה חייבים בין ביום ובין בלילה מהלל ופסח. ובמקא"ה בגדר הלל דפסח בלילה.

הרי שבאותה מצוה צריך לדחותה למחר, כיון שיש עדיפות למחר מהיום. ה"ה י"ל בקריאת המגילה דהוי אותה מצוה, כיון שיש עדיפות לקריאת היום, יש להעדיף ולקרוא ביום ולא בלילה, אף אי נימא דבכל המצוות אמרינן בכה"ג אין מעבירין על המצוות, באותה מצוה שאני. וכן מבואר בשו"ת אהל משה שם שכתב כן אף שהביא מפרש"י סוכה כה, ב דאין לדחות מצוה קלה הבאה לידך היום מפני מצוה חמורה שלמחר. והביא כן מתה"ד המובא ברמ"א סי' תכו סע' ב ע"ש.

מעתה צריך לברר הדבר, האם באמת קריאת יום עדיפה על קריאת לילה. הנוב"י (מהדו"ת או"ח סי' מא) טוען שקריאת יום עדיפה, מפני שקריאה זו נזכרת במגלה, שהרי במגלת אסתר כתיב דהימים נזכרים ונעשים, ולא כתוב לילות. ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מדרבנן, אבל לא נרמז במגלת אסתר.

ויש לדון בזה. חדא דהן ריב"ל והן עולא הסמיכו דין לילה לפסוקים בתהלים, והיינו שעל נסים יש להודות ביום ובלילה. ובפרש"י מגילה שם ד"ה

א בקו"א לטו"א הביא סיוע לדבריו מדברי הר"ן ריש מגילה דבני הכפרים לא חייבים במגילה בלילה דהקילו עליהם. הרי דקריאת הלילה אינה עיקר. אולם בחי' הריטב"א ד, א פשיטא ליה דבני הכפרים חייבים גם בלילה, אלא שהיו קורין אותה במקומם, ולא הצריכום חכמים לקרותה בצבור בלילה. וע"ש שהיו קורין אותה בלילה בזמנה בי"ד. גם הר"ן ריש מגילה כתב דאפשר שהיו קורין אותה בלילה ביחיד במקומם, וביום קרו בעשרה. וכ"כ הרשב"א ד, א. ולפי"ז ליכא ראיא מהר"ן שעיקר הקריאה היא ביום. משום ד"ל דלבני הכפרים הקלו בלילה שלא יקראוה בצבור,

יום מוהימים האלה. ונראה ברור שכתב כן עפ"י הגמ' הנ"ל במגילה כ, ב. וכ"ה במרדכי מגילה סי' תשפא. אולם להנ"ל ליכא מזה ראייה לר"ת.

אולם בתוס' הרא"ש מגילה שם מבואר שבדבר זה נחלקו לכאורה רשב"ם ור"ת, דרשב"ם ס"ל שאין לברך שהחיינו ביום כיון שאמרו בלילה. ואלו ר"ת סובר שלא נפטר בשהחיינו שאמרו בלילה, לפי שעיקר קריאת המגילה ביום. וכן כתב הרא"ש סי' ו' שלדעת ר"ת החיוב ביום הוא יותר מבליילה, והביא לו ראיות ור' להלן. ובאורחות חיים להר"א מלוניל הל' פורים סע' ה מבאר שמברך שהחיינו גם ביום לפי שכל קריאה היא חובה בפני עצמה. ובחי' הרשב"א ד, א ד"ה חייב אחר שהביא שיטת ר"ת דעיקר קריאה ביום ולא בלילה ואף הביא ראיות לזה, מ"מ מסיים בזה"ל: וי"ל דמ"מ הכתוב ריבה לה זכירה מדכתיב ולילה ולא דומיה לי. ומבואר דס"ל דאף דשאר מצוות של פורים הן רק ביום ולא בלילה, מ"מ קריאת המגילה איכא רבוי שנוהגת גם בלילה כביום, ואין זה רק אסמכתא כפי שסבור הטור"א.

אולם הריטב"א תלמידו בד"ה ואריב"ל כתב שהעיקר כר"ת שמברך גם ביום שהחיינו וביותר שעיקר קריאתה ביום הוא, דימים משמע [בפי' דכתיב וימי הפורים] ומשמע יום דוקא כדאמרינן גבי סעודה. ותנא נמי פסיק ותני לה לקמן במכלתין בדברים שביום כשר כל היום לקריאת המגילה, ולא קתני ליה בהדי דברים שבלילה. ומסיים שם: ונראין דבריו וכן נהגו [וזה דלא כהטור סי' תרצב

סק"ג דקריאת לילה הוא מדברי קבלה. לפי"ז אין עדיפות לקריאת היום על קריאת הלילה דשניהם תקנו מרדכי ואסתר, ביום עפ"י רוה"ק כפי שכתב הטור"א, ובליילה בק"ו שהוא דאורייתא. ונראה שבדבר זה נחלקו הראשונים. בתוס' מגילה שם ד"ה חייב מבואר בשם ר"י כהנוב"י והטור"א וז"ל: אומר ר"י [ר'] להלן דהיינו רבינו יעקב תם] דאע"ג דמברך זמן בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא. וקרא נמי משמע כן דכתיב ולילה ולא דומיה לי, כלומר אע"ג שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוא ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחלה. וגם עיקר הסעודה ביום וכו'. והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים מה עיקר עשייה ביום אף זכירה כן. ולזה נתכוין הנוב"י שם שרמז לעיין בתוס' בדף ד ע"א ד"ה חייב. אך התוס' לא הביאו ממגלת אסתר דכתיב בה ימים.

ובאמת כדברי הנוב"י מבואר לכאורה במגילה כ, ב דילפינן דכל היום כשר לקריאת המגילה מדאמר קרא והימים האלה נזכרים ונעשים. ופלא שלא הביא גמ' זו. ונראה משום דכונת הגמ' לומר דיש קריאה של יום, וקריאה זו יוצאים יד"ח רק ביום. וכשאמרו התם לעיל ע"א כי קתני אדיום, אין הכוונה למעט קריאה של לילה, אלא שאין יוצאים קריאת היום בלילה. אבל אין מזה ראייה שקריאת היום היא עיקר. ועי' ר"י מלוניל מגילה שם. שו"ר בהגהות מיימוניות הל' מגילה פ"א אות ו' שהביא ראייה לר"ת שביום חוזר ומברך, משום דילפינן קריאה של



מגילה ד, א יישוב שיטת הרמב"ם והשיב על כל ראיותיו של הרא"ש יעו"ש. ולפי"ז ברור דבנידון דידן אין להעדיף קריאה בלילה על קריאה ביום וכן להיפך, ויכול לבחור לו לקרוא חיובו פעם אחת או ביום או בלילה. ור' דה"מ שם.

גם בספר הרקח (סי' רלז) מבואר כהרמב"ם דברכת שהחיינו היא אחת, בקריאה הראשונה שקורין בלילה, וכ"ה ביראים השלם סי' רסח ד"ה תנן [אף שהיה תלמיד ר"ת, הכא פליג עליה] דאין מברכין שהחיינו אלא בלילה. ור' בהע' לתוס' הרא"ש מגילה פ"א הע' 98 עוד ראשונים דס"ל כן. ועי' או"ז ח"ב סי' תשס"ט. וכן נראה מהראב"ה המובא במרדכי סי' תשפז דקריאה בלילה אתי נמי מדברי קבלה כמו ביום, דנזכרים ונעשים קאי גם על הלילה יוע"ש. [ועי' ראב"ה מגילה סוס"י תקסא ובמרדכי שם וצ"ב].

ונראה דאין להוכיח משיטה זו דס"ל שמברך שהחיינו בלילה, דס"ל נמי דעיקר הקריאה בלילה, דבאמת י"ל דהא דעיקר הקריאה ביום, לית מאן דפליג על כך, אלא דס"ל כיון דהוי אותה מצוה, וברך עליה שהחיינו, לכן א"צ לברך שוב שהחיינו כשקורא ביום<sup>ג</sup>. ומצינו כך בחנוכה שכל יום הוי מצוה בפנ"ע, ומברך שהחיינו רק ביום הראשון. אולם בדעת הראב"ה הנ"ל א"א לומר כן.

שכתב שאין המנהג כן. ולמעשה היום נוהגים כר"ת]. והנה בחי' הריטב"א לעיל ב, ב ד"ה איתקש זכירה לעשיה מפרש דה"ד לענין קביעת הימים, אבל לא לכל ענין, שהרי בלילה ליכא חיוב סעודה, ומ"מ איכא חיוב של מקרא מגילה, וע"כ דשאני קריאה בלילה דרבוויי קרא מדכתיב ולילה ולא דומיה לי. ולפי מש"כ בדף ד, א הו"ל ליישוב הכא דעיקר הקריאה ביום, ובלילה הוי מדרבנן ולא מדברי קבלה כמו ביום, ועכ"פ אין מזה סתירה למה שנהגו לברך גם בלילה וגם ביום משום דהוי ב' חיובים של קריאה, ביום ובלילה. גם במאירי מגילה ד, א מבואר דאף שקריאת המגילה נוהגת בלילה, מ"מ עיקר מצותה ביום, ומתוך כך אנו נוהגים לברך שהחיינו אף על קריאה זו, ואין אנו פוטרם את עצמינו בשל לילה כשאר ימים טובים. וכ"כ להלן כ, ב שעיקר קריאתה ביום.

אולם יש להוכיח מדברי הרמב"ם ריש הל' מגלה דס"ל שחיובן שווה וז"ל: קריאת המגילה בזמנה מ"ע מדברי סופרים והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים. וממשיך שם בהל' ג: מצוה לקרות את כולה בלילה וביום. מבואר שאותה מצוה שהיא מדברי סופרים ושתקנוה נביאים, מצותה בלילה וביום, ולכן סובר הרמב"ם שם שאינו חוזר ומברך ביום. ובחי' הגרמ"ש מדווינסק

וכ"כ בשו"ת קול אליהו [לרבי אליהו ישראל, ליוורנו תקנ"ב] ח"א או"ח סי' מא שאף שעיקר מצותה ביום, והלילה טפל ליום, מ"מ מהני שהחיינו דלילה לפטור את של יום יעו"ש מש"כ בזה והנאנוני. ור' מש"כ בהערות לתוס' הרא"ש פ"א הע' 101.

ג וכן ראיתי בשונה הלכות [א"ד תקכ"ב, לרבי שלמה שלם על בה"ג הל' מגילה] דף סא, ב-סב, א שגם הרמב"ם ודעימיה מודו דעיקר הקריאה ביום, אלא דס"ל דגם בלילה חייב לקרותה וחייב לברך על הזמן, ובזה יוצא יד"ח ברכת הזמן גם על הקריאה של יום.

המצוות. דאי נימא דהעיקר ביום א"כ ל"ש הכא למימר אין מעבירין כמו שמצינו בכבוד שבת, אבל אי נימא דמצות בלילה שוה למצות היום, א"כ א"י להעביר על המצוה ולא לקרוא בלילה אלא ביום.

ובינותי בספרים וראיתי בשו"ת דבר יהושע [להגרי"מ אהרנברג זצ"ל אב"ד ת"א-יפון ח"א סי' מה שדן בשאלה זו עפ"י הרקח הנ"ל. אלא דאיהו אזיל בתר איפכא. לפי מה שמבאר דהרקח ס"ל דקריאה דלילה וקריאה דיממא ל"ה ב' מצוות אלא חדא מצוה שיכול לקרותה או בלילה או ביום. אלא דתכף בלילה חל עליו מצות פרסומי ניסא, דכל מה דאפשר להקדים ולקיים מצוה מקדמינן, ואלו ביום יש יותר פרסומי ניסא כמ"ש התוס' ד"ה חייב והרא"ש דעיקר פרסומי ניסא ביום. ולכן חייבו לקרות המגילה בלילה וביום, דלכל קריאה יש מעלה מיוחדת בפנ"ע. וכיון דהוי מצוה אחת אלא שביום הוי מצוה מן המובחר, עדיף שיעשה המצוה ביום כפי שהעלה בשו"ת חכ"צ סי' קו. ואלו לדעת התוס' שהן ב' קריאות נפרדות, אף שעיקר המצוה ביום וקריאת הלילה היא מצוה קלה, מ"מ כיון דהוי מצוה בפני עצמה, אין מעבירין על המצוות ויקרא בלילה, אעפ"י שעייז יתבטל מקריאה דיממא. וזהו כפי שכתב לדינא הערוה"ש הנ"ל. וכן יוצא לפי מש"כ בקצוה"ח סי' קד סוסק"ב דעיקר כהרדב"ז, דהמצוה הראשונה שזמנה עכשיו היא נקראת מקודש, והיא שוה למצוה החמורה שתבוא אח"כ. [שושן פורים תשס"ט]

ובדעת הראשונים שסוברים דאעפ"י צריך לברך גם ביום, צ"ל כפי שכתב בס' העיטור בהל' מגילה: יברך מנ"ח בין ביום בין בלילה, כיון דעיקר קריאתה ביום ולא פטר ליה זמן דלילה, דכל חדא מצוה באפי נפשה. [וצ"ל דס"ל דחנוכה הוי מצוה אחת לענין שהחיינו, אף שברכת המצוות מברך כל יום, כמו דאשכחן בספירת העומר].

וכיון די"ל דכו"ע ס"ל דעיקר הקריאה ביום, א"כ י"ל בנ"ד דיקרא המגילה למחרת ביום ולא בלילה.

אולם מצינו בספר הרקח להלן סוס"י שסג דס"ל דעיקר מצות הקריאה היא בלילה וז"ל: אבל מקרא מגילה עיקר בלילה על מקרא מגילה אעפ"י שחייב לאומרה ביום. וכן יש לדקדק מלשון השאלות ויקהל שאי' סז שהביא דברי ריב"ל בזה"ל: דמחייבין דבית ישראל למקרא מגילה באורתא דתליסר יומי לירח אדר נגהי ארביסר, ואע"ג דקרי לה מן אורתא מיחייב למתנייה בצפרא דאמר ריב"ל מצוה לקרותה בלילה ולשנותה ביום כו'. הרי דס"ל דאף דיצא יד"ח מגילה בלילה מחייב נמי לקרות ביום, ומשמע מלשונו דלילה עיקר והיום טפל ללילה. וזה כהרקח [ועי' העמ"ש שם אות יג]. ולפי"ז בנ"ד יש לו לקרוא בלילה ולא ביום. אולם כיון שרבים מן הראשונים ס"ל דעיקר המצוה ביום והלילה טפל ליום, לכן נראה דעדיף לקרוא פעם אחת ביום ולא בלילה.

אלא דהשתא הדרינן לקמיתא במה שפתחנו, וצריכים אנו לידע אי בכה"ג איתא להאי כללא דאין מעבירין על

## סימן ו

## פורים קטן

קשיא מתנות ואי ראב"י קשיא נמי מקרא מגילה, אי רשב"ג קשיא סדר פרשיות. לעולם ת"ק ותנא מקרא מגילה וה"ה מתנות לאביונים דהא בהא תליא. ולהלן מבארת הגמ' דמחלוקתם בביאור הפסוק בכל שנה ושנה, אם הכונה לאדר הסמוך לניסן או אדר הסמוך לשבט, ומטעם מסמך גאולה לגאולה דעדיף זהו אדר הסמוך לניסן.

ויש לעיין דמשלוח מנות לא קתני במשנה, משמע מזה לכאורה שלענין זה אדר ראשון ושני שוים, שאם אחד קיים משלוח מנות באדר ראשון יצא יד"ח. וזה לא מסתבר. וכן יש לדון גם לענין סעודת פורים.

ועוד צ"ב דלהלן יד, א איתא לענין מקרא מגילה מעבדות לחרות אמרו שירה ממות לחיים לא כ"ש, וק"ו הוא מן התורה, א"כ פרסום הנס בפורים הוא דין תורה, וא"כ ודאי שבאדר ראשון הוא, דאם לא, ל"ש הטעם דאין מעבירין על המצוות, והחולק עליו אומר טעם למה כאן לא עושים באד"א אף שהוא קודם, משום דמסמך גאולה לגאולה עדיף על הך טעמא דאין מעבירין על המצוות א.

משנה מגילה ו, ב: קראו את המגילה באדר ראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר שני, אין בין אדר ראשון לאדר שני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים. ובגמ': הא לענין סדר פרשיות (ד' פרשיות דנוהגין באדר) זה וזה שוין (שאם קראם באדר ראשון א"צ לקרותם שוב באדר שני), מני מתני' לא ת"ק ולא ראב"י ולא רשב"ג, דתניא, קראו את המגילה באדר הראשון ונתעברה השנה קורין אותה באדר השני, שכל מצוות שנוהגות בשני נוהגות בראשון חוץ ממקרא מגילה. ראב"י אומר אין קורין אותה באדר השני שכל המצוות שנוהגות בשני, נוהגות בראשון. רשב"ג אומר משום רבי יוסי אף קורין אותה באדר השני שכל מצוות שנוהגות בשני אין נוהגות בראשון, ושוין בהספד ותענית שאסורין בזה ובזה. ופריך רשב"ג היינו ת"ק, ומשני ר"פ סדר פרשיות איכא בינייהו דת"ק סבר לכתחילה בשני, ואי עבוד בראשון עבוד בר ממקרא מגילה, דאע"ג דקרו בראשון קרו בשני, וראב"י סבר אפי' מקרא מגילה לכתחילה בראשון. ורשב"ג סבר אפ' סדר פרשיות אי קרו בראשון, קרו בשני. מני אי ת"ק

קביעת הזמן, אלא הוי כעין מצוה מן המובחר. ובחי' חת"ס המובא להלן מבואר שזריזין מקדימין למצוות עדיף על מצוה מן המובחר.

א אגב יש להעיר אמאי אם קראו את המגילה באדר ראשון צריכים לקרותה בשנית באדר שני, דבפשטות הך סברא דמסמך גאולה לגאולה אינו טעם בעיקר

והנה התוס' (ד"ה ורבי) הביאו שיש נוהגין לעשות ימי משתה ב"ד וט"ו של אדר ראשון, וריהטא דמתני' נמי משמע כן מדקאמר אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים מכלל דלענין משתה ושמחה זה וזה שוין, והעירו התוס' דבגמ' אמרו הא לענין הספד ותענית זה וזה שוין, מכלל דשמחה ומשתה ליכא. ואין לומר דתליא הא בהא, דא"כ לימא דלענין משתה ושמחה זה וזה שוין, וממילא ידעינן דאסורים בהספד ותענית. ומשום כך העלו בתוס' דכן הלכה שאין צריך להחמיר לעשות משתה ושמחה באדר ראשון. וצריך לברר במאי פליגי הנך ב' דעות.

מלבד זאת יש כאן ב' דיוקים הפוכים, דמתני' משמע שרק מקרא מגילה ומתנות לאביונים ליכא בראשון, ואלו מהתוספתא משמע שרק לענין הספד ותענית הם שוים, וכנראה דבהנך ב' דיוקים נחלקו הנך ב' דעות, וא"כ צריך להבין למה כל דעה העדיפה דיוק דילה. והנה הר"ן על הרי"ף שם מדייק כן מהמשנה אמאי לא קאמר נמי סעודת פורים, ומבאר משום דמסקינן בגמ' דלענין הספד ותענית זה וזה שוין, ואסור זה ממשתה ושמחה ילפינן, הרי דס"ל להיפך ממסקנת התוס'.

נמצא ששתי הדעות בתוס' נחלקו באסור תענית והספד אם נובע ממשתה ושמחה, או שאינו נובע מכך, אלא שאלו הימים נזכרו במגילה תענית שלא להתענות בהן, ואין זה שייכות למשתה ושמחה. וכן מסיק הר"ן לדינא שקרוב הדבר ג"כ שראוי להרבות בסעודה ב"ד שבאשון

עכ"פ מדרבנן ולא מעיקר חיוביהו, אבל לשלוח מנות כיון דדמי למתנות לאביונים אינם אלא בשני. ואעפ"י שהמקדימין [ליום הכניסה] לקרות נותנים מתנות לאביונים ביום קריאתם ואינם שולחים מנות, שאני התם דלא עבדי סעודה ע"ש, ולכן אין שולחים מנות, דהמנות הן לצורך הסעודה, והסעודה נעשית בזמנה. נמצא שאף שהמנות הן לצורך הסעודה, ואף שבאדר ראשון יש ענין לעשות סעודה מדרבנן, אך כיון שאינו מעיקר חיוביה, אין חיוב משלוח מנות דדמי למתנות לאביונים.

אולם ברא"ש (בפרקין סי' ז) מבואר שרק בנתעברה השנה לאחר י"ד וט"ו של אדר ראשון, אין עושין באדר שני אלא מקרא מגילה ומתנות לאביונים, דאעפ"י שעשאן בראשון צריך לחזור ולעשותן בשני, ובזה מיירי כל הסוגיא לאסור בשניהם בהספד ותענית, אבל בזה"ז שהכל עפ"י החשבון אין שום דין באדר ראשון ושני. ובשו"ע ריש סי' תרצ"ז הביא בזה ב' דעות, והרמ"א כתב דעיקר כסברא ראשונה שאדר ראשון אסור בהספד ותענית ומסיים הרמ"א: י"א שחייב להרבות במשתה ושמחה ב"ד שבאדר ראשון (טור בשם הרי"ף וצ"ל: הר"פ), ואין נוהגין כן, מ"מ ירבה קצת בסעודה כדי לצאת ידי המחמירים (הג"מ בשם סמ"ק) וטוב לב משתה תמיד, עכ"ל.

והנה לדעת הר"ן משלוח מנות תלוי במתנות לאביונים, כי המשלוח מנות הוא הקדמה למתנות לאביונים, ולכן כשאין מתנות לאביונים ליכא משלוח

בשבת היאך מקיים את הדאורייתא של זכר לנס הרי בשבת בלאה"כ ליכא הספד ותענית וזריזין מקדימין למצות. אלא שי"ל כדאמרן שכשחל בשבת לכו"ע אף להדעה שאין נוהגין להרבות בשמחה יש לכה"פ לקיים את דברי הרמ"א להרבות קצת בסעודה זכר לנס. ומש"כ במשנ"ב סי' תרצו סק"ד: אבל לא בט"ו אף לכרכים המוקפים חומה, ובשעה"צ פרמ"ג. הנה המעיין בפרמ"ג יראה שאין הדבר כן. ובא"א שם כתב כדלהלן: ומש"כ רמ"א ב"ד, אבל ט"ו בראשון אין מרבין בסעודה (ב"י) וסבור הייתי לומר דזה לעיירות אבל מוקפין מרבין שמחה בט"ו בראשון, אלא ממש"כ הב"י מדאמר תלמודא פ"ק (מגילה ו, ב) עלה דמתני' אין בין אדר א' דה"ק אין בין י"ד שבראשון ש"מ בט"ו לא, מוכח אף לכרכין, דאל"כ סתמא היה לו לומר אין בין ראשון לשני, עכ"ל. ואינו מובן דהר"פ עצמו שם כתב דנקט העיקר, ועוד דהר"פ מיירי לענין עיירות בט"ו, ועוד דליכא למימר בין ראשון לשני, דהא בעי לאוקמי מתני' כרשב"ג דלא מיירי מאדר ראשון ושני. זהו מה שיש להעיר על הפרמ"ג כאן. אבל על המשנ"ב יש להעיר יתירה מזו דבמשנ"ב שם הביא התוס' מגילה ו, ב דה"ה ט"ו, ובר"פ עצמו מספקא ליה להפרמ"ג וכל זה לענין פירוש דברי הב"י ואלו בא"א סק"ב כתב להדיא כדעת הלבוש שחייב בט"ו ג"כ וזהו שכתב הרמ"א טוב לב משתה תמיד. וצע"ג.

מנות. ועיקר הענין בפורים הוא מתנות לאביונים כמבואר ברמב"ם הל' מגילה, ולכן כשליכא משלוח מנות ליכא מתנות לאביונים, אף דאיכא סעודה קצת לדעתו. אולם לדעת הטור בשם ר"פ שצריך להרבות בסעודה נראה דה"ה שצריך לשלוח מנות. ואכן בתשב"ץ (קטן) סי' קעז מביא בשם רבינו יחיאל מפריש שהיה רגיל להרבות ולהזמין בני אדם כמשמעות לשון המשנה וכו'. הרי שגם קיים משלוח מנות באדר ראשון. [עי' חשק שלמה מגילה שם].

והנה החת"ס בכמ"ק (או"ח סי' קסא וסי' רח, יור"ד רלג ח' שבת כב, א וגיטין לו, ב בהגהות ח"ס נ"י. תשי"ט, ובהגהות וחי' למגילה ו, ב) העלה דבר חדש עפ"י מה שפירש הרמב"ן בספהמ"צ (בשלהי שורש ב) דעיקר פורים דאורייתא מהך ק"ו דריב"ק במגילה יד, א, ומה מעבדות לחרות אמרו שירה ק"ו ממות לחיים. א"כ מן התורה צריך לעשות איזשהו זכר לזה, ואנשי כנה"ג תקנו מגילה ושמחה ומשתה בפורים וזהו דברי קבלה מדרבנן. וכיון שכן למה דחו זאת לאדר שני, דזריזין מקדימין עדיף ממצוה מן המוכחר, אלא משום שלצאת ידי חובת הדאורייתא סגי באסור הספד ותענית, ואת המצוה של דברי קבלה דחו לאדר שני. [עי' שו"ת תשב"ץ ח"ג סי' רצח שכתב כן לענין פורים דמוקפין שחל בשבת]. ונראה לפי"ז דכל זה מספיק כשחל פורים קטן בחול, אבל כשחל

ולא סגי לזה הא דאסורים בהספד ותענית דהוא בשוא"ת.

ב אולם יש להעיר על החת"ס, דאי ילפינן לה ק"ו מיציאת מצרים, הרי התם קבעו לומר שירה בקום ועשה

נמצא שהפרמ"ג אף שנסתפק בכונת הרמ"א דנקיט י"ד, לדינא הביא דעת הלבוש והא"ר דה"ה ט"ו לבני הכרכים, ועוד שכל דברי ר"פ (שבהגהות סמ"ק) בנוגע לט"ו היינו לבני עיירות ולא לבני כרכים, וא"כ גם ראיתו מהגמ' דנקיט י"ד היינו לבני עיירות גרידא דבזה איירי. ויעוין בפהמ"ש להרמב"ם ומאירי מגילה ו, ב שכתבו להדיא אין בין י"ד וט"ו וכו', הרי שיש ט"ו למוקפין גם באדר ראשון. וכאשר בינתי בספרים שמדברים בענינים אלו, מצאתי לאחד מחכמי ירושלים הגחז"ג זצ"ל באגרת הפורים שלו שעמד כמעט על כל הנ"ל ומסיק למעשה דלא כהמ"ב. ועי' נה"ש סוס"י תרצז.

כידוע הרמ"א מסיים הלכה זו בפס' במשלי (טו) "וטוב לב משתה תמיד". ובארו כמה אחרונים משום שמדיוק המשנה משמע כן שיש חיוב בסעודה. ודרשו חז"ל פסוק זה על בעלי משנה. והוסיפו שבא לאפוקי מבעלי גמרא שלפי דיוק הגמ' משמע שאין חיוב במשתה ושמחה באדר ראשון.

אולם י"ל שאין לדייק כן מהגמ', לפי שהגמ' משמיעה חידוש שאין במשנה, דמשתה ושמחה דנוהג באדר ראשון כדמשמע מדיוק המשנה, היינו כל אחד בשעתו פורים בי"ד ומוקפין בט"ו, ואלו הספ' ותענית נוהגים שניהם בשני הימים, לכן אי הוי אמר רק משתה ושמחה, הו"א שבאדר ראשון כל אחד אסור בהם בהספד ותענית ביומו הוא ולא בשל חבירו.

אך לפי פירושו של התוס' רי"ד מגילה

שם אזלא לה הך דיוקא, דהתוס' רי"ד מפרש דלענין הספד ותענית זה וזה שוין, היינו כל אחד ביומו ולא בשניהם. וא"כ י"ל דהנך ב' דעות בתוס' נחלקו בפי' הגמ' אי כרש"י דקאי על ב' הימים באדר ראשון, או כהרי"ד וקאי רק לפרזים בי"ד ולמוקפין בט"ו. ואולם פשטות הגמ' דלא כהתוס' רי"ד דלפי דבריו אדר ראשון ואדר שני אינם שוים לענין הספד ותענית, דבאדר שני אסורים בי"ד וט"ו ובאדר ראשון לא נאסרו בב' הימים, אלא כל מקום ביומו, ועי' מאירי מגילה שם שמסתפק בזה. ועכ"פ כשחל פורים קטן בבשבת יש להרבות קצת בסעודה עפ"י מה שנ תבאר לעיל בשם החת"ס. [בנהר שלום או"ח סוס"י תרצז מבאר דבגמ' לא אמרו שזה וזה שוין לענין משתה ושמחה, משום דעיקר השמחה בשני, אף שגם בראשון יש תוספת שמחה].

[י"ג אד"א תשנ"ז].  
עי' משנת יעקב (להרי"נ רונטל) הל' מגילה פ"א הי"ב ובהשמטות שם עמ' רצה. [כ' שבט תש"ס].

ובני היניק וחכים טובא יהונתן נר"ו הראני מש"כ האב"נ בהגהותיו על הטור סי' תרצז שבסמ"ק מפורש שגם בט"ו יעשה משתה ושמחה ואלו בהגהות סמ"ק כתב שלא יעשה. ואולם כאמור כל זה מיירי לבני עיירות בט"ו. ולא למוקפין בט"ו כמבואר למעין בהגהות סמ"ק שם. כמו"כ יש להעיר כיון שלענין הספד ותענית י"ד וט"ו שוים אמאי לא יהיו שוים לענין משתה ושמחה. [פורים קטן דמוקפין תש"ס].

## סימן ז

## פורים דמוקפין שחל בשבת

להזכיר שהוא פורים. וכ"ה בטור או"ח סי' תרפ"ח: וכדי שיזכרו ענין היום דורשין בעניינו. אולם בשו"ע שם סע' ו' בדיני פורים שחל בשבת לא הזכיר דין זה. וצ"ב אמאי השמיטו השו"ע. ובמשנ"ב שם העתיק זאת. ובשעה"צ ציין: גמרא. וצ"ב הרי המחבר לא הביאו לדינא אף שראה דברי הרמב"ם והטור, וא"כ הו"ל להמשנ"ב לבאר אמאי השמיטו [כפי שביאר הגר"א שם]. אבל אין מקום להביא מן הגמ' אלא להזכיר דין זה בשם הרמב"ם והטור. ונראה דמקורו של המשנ"ב במג"א שם סק"ט שהוסיף דין זה בזה"ל: ושואלין ודורשין בעניינו של יום (טור וגמרא). וכצ"ל במשנ"ב.

ועדיין צ"ל אמאי השמיט מרן דין זה שמפורש בגמ' ובפוסקים. עמד על כך הגר"א שם סקי"ד, וביאר דס"ל למרן שדין זה הוא ל"ד בשבת דלרבותא נקטיה שאף בשבת נוהג דין זה (כ"נ בחי' הרשב"א שם). אבל הרמב"ם ותוס' מגילה ד, א ס"ל שדין זה הוא דוקא בשבת. ולא נתבאר במאי פליגי. וכן הרי"ף והרא"ש ג"כ הביאו מימרא זו, אך לא כתבו דה"ד בשבת, והיינו מתקנת משה ללמוד ההלכות. ונראה דהרמב"ם ס"ל שעל ידי למוד ההלכות איכא פרסומי ניסא דזוכר הנס. וכפי שמצאנו בתוספתא פסחים פ"ח לענין הלכות

[א] מגילה ד, א: אריב"ל פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, מאי אריא פורים אפי' יו"ט נמי דתניא משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחד, פורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור משום דרבה קמ"ל. וכ"ה להלן ד, ב: דכו"ע מיהא מגילה בשבת לא קרינן מ"ט אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאות במקרא מגילה גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברה"ר וה"ט דשופר וה"ט דלולב. לפי"ז יש לבאר הקמ"ל שלענין דרשה לא חששו לחלול שבת משום שאין הכל חייבין לדרוש רק למי שהוא חכם ובקי. וכן מבואר בפנ"י כאן בפרש"י ד"ה שואלין ודורשין. או דקמ"ל דהכא הוי חובת צבור (ר' רש"י דמעמידין מתורגמן) ונמצא מבואר כאן שבחובת צבור כגון קריאת התורה ל"ש הך גזירה דשמא יעבירונו, אלא רק במצוה שעל כל יחיד ויחיד. וקמ"ל דלא גזרינן דרישה אטו קרייה. הרי שהיה פשוט שמחמת הדרישה עצמה אין לגזור, וה"ט משום דהוי חובת צבור.

[ב] הרמב"ם הל' מגילה פ"א הי"ג הביא דברי ריב"ל להלכה וז"ל: ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותה שבת כדי

פסח דהלומדם בליל ט"ו יוצא בזה ידי מצות ספור יצי"מ. ועי' פנ"י כאן.

ג] ויתכן אולי לפרש באו"א. הב"י בסי' תרפח שואל על מנהג ירושלים לומר על הנסים בשבת, אמאי לא יאמרו על הניסים ביום ששי שבו קורין את המגילה. ונראה דהא דפשוט לו דאין לומר עה"נ בשבת, הוא, מזה שריב"ל אמר שדורשין בשבת כדי להודיע שהוא פורים, דמזה מוכח שאין אומרים על הנסים בשבת. דאם אומרים אותו בשבת הרי זוכרים הנס. שאם היה המנהג לאומרו בשבת, ס"ל להב"י דיצאנו בזה יד"ח זכירת הנס בפורים, ואין צורך לדרוש בעניני פורים [ור' בשו"ת תשב"ץ דלהלן דס"ל שמזכירים עה"נ בשבת וגם שואלין ודורשין בשבת]. ולפי"ז צ"ל שלדעת הב"י ריב"ל אמר את דבריו לפי מה שנהגו לומר על הניסים ביום ו', ולכן תמה על מנהג ירושלים לאומרו ביום שבת. אבל אחרי שהמנהג כן, ס"ל דתו ל"ש דינו של ריב"ל.

ד] ויש להוכיח מתשו' הרדב"ז שבזמנו עוד לא היה ידוע המנהג לומר על הנסים בשבת בפורים דמוקפין שחל בשבת. שהרי נשאל [בח"א סי' תקח וח"ב סי' ב"א קה] מתי לומר על הנסים בי"ד ט"ו או בשניהם. והוכיח מהרמב"ם הנ"ל שאין מזכירין על הניסים בט"ו, שאם מזכירים אין לך זכירה גדולה מזו, ומה צריך לדרוש בענינו של יום (וע"ש מה שנדחק בזה). גם הרע"ב ריש מגילה שהזכיר דיני פורים דמוקפין שחל בשבת, לא הזכיר דין על הנסים מתי לאומרו. ואלו בהגהות מיימוניות הל' תפלה פ"ב אות ו': אומר על הנסים

בערבית פורים אע"פ שלא קרא את המגילה, ולא כאשר פסק בסדר רב עמרם גאון שאין לאומרו עד לאחר קריאת מגילה, ומובא בב"י וברמ"א סי' תרצג סע' ב. מבלי שנכנס לבאר מחלוקתם, חזינן עכ"פ מדבריו שעל הניסים קשור עם קריאת המגילה.

ה] ויש לבאר ענין זה עפ"י מה שיש לחקור בהך גזירה דשמא יעבירו וכו'. דיש לדון האם אנשי כנה"ג שקבעו זמני קריאת המגילה הם גם גזרו גזירה זו דשמא יעבירו, או שמא חכמים שאחריהם גזרו כן. ועמדו על כך שנים מגדולי האחרונים, הפנ"י להלן ד, ב והטו"א להלן ה, א. הפנ"י דן בזה לענין פשט בסוגיא והובא להלן אות יא. ואלו הטו"א דן בזה לענין נפ"מ להלכה, לענין נשים שאינן חייבות במגילה מד"ק ברוה"ק אלא מדרבנן. שאם אנשי כנה"ג תקנו כן, א"כ הא דמוקפין מוקדם שקורין בי"ד הוא גם מדברי קבלה. ונשים שחייבות רק מדרבנן ולא מד"ק א"י להוציא אנשים. אבל אם רבנן בתראי תקנו כן, הרי בפורים מוקדם שוים נשים לאנשים ששניהם חיוכם מדרבנן, ויכולים להוציא אנשים יד"ח.

ו] וי"ל עוד נפ"מ מחקירה זו לענין חיוב הסעודה בפורים שחל בשבת. בשו"ע שם: ואין עושין סעודת פורים עד יום אחד בשבת. ובמג"א סק"י הביא תשובת מהרלב"ח סי' לב שהאריך בראיות שהסעודה היא בשבת, אלא שכתב שראיותיו אינן מוכרחות וגם אין בנו כח לחלוק על הירושלמי.

והנה אחת מראיותיו של מהרלב"ח [בשם החכם השלם כהר"ר ישראל



קריאת המגילה משבת לע"ש, אין להזיז סדר קריאת הפרשיות ממקומן. הרי דס"ל להדיא דחכמים בתראי גזרו גזירה זו. ואלו בדעת מהרלב"ח צ"ל שהבין שאנשי כנה"ג גזרו כן, א"כ ליכא שום עשייה בט"ו, אא"כ עושין הסעודה בט"ו. הרי שיש לנו עוד נפ"מ לדינא מחקירה זו אם אנשי כנה"ג תקנו שמא יעבירו, או דהוי תקנה מאוחרת.

ח] וכלפי הטענה השניה שבשו"ת מהרלב"ח דעשייה היינו משתה ולא קריאת המגילה, כתב התשב"ץ דזכירה דפרשת זכור לא דמיא לזכירה דקריאת המגילה ותפלה, שהרי בענין מגילה ותפלה בעינן שיהיו ביומן בהדי עשייה, ואלו לענין זכור ס"ל לרב דבעינן שתקדום למגילה, וע"כ דזכירה דמגילה ותפלה, לגבי זכור הוי עשייה.

עוד כתב התשב"ץ דהוי עשייה לא מחמת הסעודה אלא מחמת ששואלין ודורשין בענייניו של יום ומזכירין בתפלה על הנסים. מוכח א"כ דשואלין ודורשין דינו רק כשפורים חל בשבת, שאם גם בחול הדין כן, א"כ אינו משום פרסומי ניסא דוקא.

ט] ויש להעיר על התשב"ץ דהו"ל להביא ראיה מסוגיין דהבבלי ס"ל כהירושלמי, דאי ס"ל דעבדינן הסעודה בשבת, א"כ איכא פרסומי ניסא בשבת, שהרי הסעודה קבעו חז"ל להודות על

אשכנזי (חברם של מהריט"ץ ומהר"ם אוחנא) מתוך תשובה אחת לרבני צרפת וחתום עליה בנשת בן באנבנשת] היא מהסוגיא להלן דף ל, א לענין זמן קריאת ארבע פרשיות, איתמר פורים שחל להיות בערב שבת, רב אמר מקדימין פרשת זכור, ושמואל אמר מאחרין וקורין פרשת זכור בשבת שהיא ט"ו. רב אמר מקדימין כי היכי דלא תקדום עשייה לזכירה. ושמואל אמר מאחרין אמר לך כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר, עשייה וזכירה בהדי הדדי קא אתיין. הרי דעשייה היינו משתה ושמחה דעושין בשבת, שאם עושין ביום ראשון, איזו עשייה יש בשבת, הרי קורין המגילה ומתנות לאביונים ב"ד. ועוד שסתם עשייה בפורים היינו המשתה כדמוכח בריש המסכת ב, ב.

ז] אולם מצאתי בתשב"ץ ח"ג סי' רצח (למהרלב"ח כנראה לא היה במחיצתו) שכבר עמד על ראייה זו מהבבלי כנגד הירושלמי, אך כתב דאינה ראייה מכמה טעמים. וטעמו הראשון הוא דמעיקר תקנת אנשי כנה"ג קריאת המגילה נוהגת גם בשבת, ורבנן בתראי הוא דגזור שמא יעבירו וכו', וכיון שמעיקר התקנה מגילה נקראת בשבת, א"כ זכירה ועשייה דהיינו זכירת ומגילה בהדי הדדי קאתיין<sup>א</sup>. ומשום גזירה דרבה שדוחין

כיוון להתשב"ץ, רק באו"א, דכיון שקורין פרשת זכור עמלק ומזכירין עה"נ, הרי זכירה ועשייה בהדי הדדי קאתיין. והוה כדאמר בדעת הב"י והבן. והמשיב שם כתב דבהזכרת עה"נ וקריאת זכור עמלק ליכא פרסום וזכירה כמו בקריאת המגילה, וע"ש במה שהאריך בזה ואף הביא דברי הב"י הנ"ל.

א תשובה זו של התשב"ץ נעלמה לפ"ש ממהר"ם די לונזאנו שכתב בהלכות פורים משולש שלו [בקובץ המועדים - מוריה] שהעיקר לדינא כמהרלב"ח משום שראיתו מהסוגיא במגילה אלימתא היא ובפרט שכבר הורה זמן ומעשה רב. גם בעל התשובה המיוחסת להרדב"ז [מוריה אד"ב תשס"ח] אשתמיטתיה תשובת התשב"ץ הנ"ל, אלא דאיהו

פורים בו ביום להזכיר. אך להלן שם הוסיף כעין דברינו: ומלשון התוספות ורש"י ז"ל והר"ן ז"ל נראה שאין הטעם לשואלין ודורשין באותה שבת להזכיר, כי אם לפרסם הנס שהיה היום, כטעם הקריאה עצמה של המגלה שהוא לפרסם הנס בקריאתה, ועכ"ז סועדין שצריך היום קריאה וסעודה. הרי מבואר ככל הנ"ל שיש ב' חיובים זכירה ועשייה וב"ש. [אך מה שמחלק שם בין הרמב"ם והטור לרש"י ותוס', דלרמב"ם והטור ה"ד זכירה ולרש"י ותוס' היינו פרסומי ניסא. נלענ"ד דהיינו הך, דהזכירה היא כדי לפרסם הנס, גם זכירת סיבת הקדוש בשבת היא משום פרסומי ניסא, רק דהוי בינו לבין עצמו]. ועי' ספר האשכול (אויצרבך) ח"ב סוס"י ח שאין הבבלי ל, א סותר הירושלמי ע"ש טעמו ונמוקו. אולם מצאתי בשו"ת שלו הראב"י אב"ד סי' קמד שכתב בפשיטות דהסעודה בשבת [אך כידוע בשעתו היה פולמוס גדול בין החכמים אם ספר האשכול הנ"ל הוא מעשה ידי הראב"י אב"ד. ועי' במבוא לאשכול החדש ובסופרים וספרים להגרש"י זיין וצ"ל ח"א עמ' 121]. שו"ר בפסקי הרב מתתיה אשטרוק מגילה עמ' צח [בסה"ז מרומי נפתלין] שפסק לדינא כהירושלמי דהסעודה ביום ראשון. ובענין זכירה ועשייה עי' רש"ש ל, א ובמכתבו

הנס ע"י פרסומו וזכירתו. אך יש לדחות ראייה זו משום שחכמים קבעו להודות על הנס לדורות בב' אופנים, בזכירה ובעשייה כפי שמבואר לעיל ב, ב דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, מקיש זכירה לעשייה, זכירה היינו קריאת המגילה שיש בה גם הלל (קריאתה זו הלילא), ועשייה ע"י משתה וסעודה. ולפי"ז י"ל דאה"נ, באמת ס"ל להבבלי דסעודת פורים זמנה בשבת, אבל מקיים בזה רק עשייה, אבל עדיין לא קיים הזכירה של קריאת המגילה, ומחדש לן ריב"ל דזה יוצאין ע"י שדורשין מענין המגילה. [ועי' ציץ הקדש ח"ב סי' נ אות ב מש"כ לחדש בענין משלוח מנות במוקפין שחל בשבת עפ"י דברי התשב"ץ שם].

י] ובינותי בספרים ומצאתי בתיקון יששכר (לר"י שושן תלמיד מהרלב"ח) דף כט ע"א שעמד על כך וז"ל: וא"ת א"כ למה אמרו בגמרא שואלים ודורשים בהלכות פורים באותה שבת, וכתבו הרמב"ם ז"ל והר"י בעל הטורים ז"ל ואחרים ז"ל שהטעם הוא כדי להזכיר שהוא פורים, והלא הסעודה מזכרת. ויש לומר לפי שמנהג כל ישראל תמיד להרבות בסעודות השבתות כפי ההזדמן כל השנה, ובפרט העשירים נדיבי לב במצות פיזור השבת, וכמעט אין יתרון לזה מזה, לכך צריכה דרשת

שם. ור' שו"ת חסל"א מהדו"ת או"ח סי' פא ושו"ת כת"ס או"ח סי' קמ דמי שאין לו מגילה יש לחוש לשיטת המאירי לקרוא הלל אולם אין מזה ראייה לקריאת מגילה מוקדמת להצריך קריאת ההלל בשבת דכיון דקריאתה זו הלילא א"כ י"ל דיצא יד"ח הלל. ועצ"ע בזה. [ועי' שו"ת שיבת ציון סי' כא ושו"ת פני מבין או"ח סי' רכט].

ב וכן העיר מהר"ם דילונאנו שם עמ' רנא-רנב. ואיהו פשיטא ליה דאומרים על הניסים בתפלה בשבת. וכתב שהדרשא היא במקום הלל, שהרי קימ"ל דקריאתה זו הלילא, והלל הרי אפשר בזמנו ב"ו אלא כדי שלא יטעו בשאר שנים לומר הלל כשחל פורים ביום חול לכן דורשים בענין היום במקום הלל. וע"ש עוד מש"כ בזה. ועי' שו"ת ח"ס [מכון המאור] או"ח סי' קצב ובהע' ד\*

שבראש ספר עליות אליהו דף ו, ובחלקת יואב בסוה"ס. ור' גם בחי' רבי משה מאימראן מגילה ד, א, מובא לעיל בפ"א הע' ...

יא] מגילה ד, ב: חל להיות בע"ש וכו': מתני' מני, אי רבי אי רבי יוסי, מאי רבי דתניא חל להיות בע"ש כפרים ועיירות גדולות מקדימין ליום הכניסה ומוקפין חומה קורין בו ביום, ר' אומר אומר אני לא ידחו עיירות ממקומן אלו ואלו קורין בו ביום, מ"ט דכתיב בכל שנה ושנה מה כל שנה ושנה עיירות קודמות למוקפין, אף כאן עיירות קודמות למוקפין וכו', ורבי מ"ט בכל שנה ושנה, מה כל שנה ושנה אין עיירות נדחין ממקומן אף כאן לא ידחו עיירות ממקומן. מאי ר' יוסי וכו'. ובפנ"י הקשה לדעת ת"ק מתי יעשו בני עיירות את הסעודה, ב"ג א"א שהרי זה תענית אסתר, ולדעת ר"ת הוי מדברי קבלה כפורים. ובי"ד א"א שהרי איתקש עשייה לזכירה. ותירץ הפנ"י דבזמן התקנה של אנשי כנה"ג לא גזרו לדחות מגילה משבת, וכל ההיקש של זכירה לעשייה הוא קודם הדחיה, ולאחר הדחיה לא נאמר היקש זה כלל. הרי דפשיטא ליה לפנ"י שגזירת שמא יעבירו נתקנה אח"כ ולא בזמן תקנת ימי קריאת המגלה וזה דלא כפי שנתבאר לעיל בדעת מהרלב"ח. ור' בגנזי המלך [לבן הק"נ] הל' מגילה פ"א הי"ג שהאריך בשיטת מהרלב"ח. ועי' גאון יעקב (שפירא) סי' יח ובתשובת הגר"ח ברלין בקובץ המועדים עמ' תפא-תפג.

האחרונים הקשו לדעת מהרלב"ח היאך נעביר משלוח מנות כפורים שחל בשבת הא איכא גזירה שמא יעבירו [ר' חזו"א ועוד] ג. אולם עפ"י המבואר בסי' ... בשם הסמ"ג דשמא יעבירו שייך רק לאחר עשיית המצוה, זה ל"ש כמובן במשלוח מנות שנשאר אצל המקבל. ודו"ק. ולכאורה נראה פשוט לדעת הסמ"ג שטועה בדבר מצוה הרי הוא כאנוס ומותר, פשיטא שאין לחלק בין מצוה דאורייתא למצוה דרבנן. ועי' תוס' סוכה לט, א ד"ה עובר דרק היכא שהיה טרוד במצוה דרבנן שאינה לעיכובא אין זה טועה בדב"מ. ועי' ישועו"י או"ח סי' תרנג סק"ה טעה"מ הל' שופר פ"ב והל' לולב פ"ח, שו"ת שאילות שמואל סי' ח ואחיעזר ח"ג סי' כג.

[ד' אד"ש תשס"ה].

\* \* \*

יב] כתב הרמב"ם הל' מגילה פ"א הי"ג: אין קוראין את המגילה בשבת גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל מי שהוא בקי לקרותה ויעבירו ארבע אמות ברה"ר שהכל חייבים בקריאתה ואין הכל בקיאין בקריאתה לפיכך אם חל זמן קריאתה בשבת מקדימין וקוראין אותה קודם השבת ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותה שבת כדי להזכיר שהוא פורים. המ"מ ציין למגילה ד, א פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בעניינו של יום.

ובלח"מ: מלשון רבינו ז"ל משמע דמשום דהוא נדחה וקראו המגילה

לאביונים. ועי' פרמ"ג סי' תרפח בא"א סק"ט, מור וקציעה שם דאף דהסעודה ביום א' משלוח מנות בשבת, וק"נ מגילה פ"א סי' ז סק"ד.

ג ואכן הרמד"ל הנ"ל בהל' פורים משולש דיליה (עמ' רנב) דחה משו"ה הוראתו של מהרלב"ח לענין משלוח מנות ופסק דמשלוח מנות ביום ששי כמו מתנות

יד] אך לכאורה הלח"מ צודק. שהרי בגמ' הקשו מכל מועד, ודין זה של כל מועד הוא אף כשחל בחול. וכן מפורש גם ברמב"ם הל' תפלה פ"ג ה"ח: ומשה תיקן להם לישראל שיהו קוראין בכל מועד עניינו ושואלין ודורשין בעניינו של יום בכל מועד ומועד. וא"כ מ"ש פורים משאר מועדים שדין זה נוהג בהם אף בחול. [עי' עטרת טוביה (טביומי) הל' מגילה שם].

טו] גם על תוס' יש להעיר שלהלן בד"ה מאי איריא פורים, הביאו הא שבת המועדים תקנו לדרוש בו ביום וה"ה פורים דאתיא בק"ו משום שלא נוהג בו הדין של ל' יום קודם החג.

ויש לדון בהא דמצינו בזה ב' הלכות, האחת שואלין ודורשין ל' יום קודם החג, והשניה בחג עצמו. ודין ל' יום מובן משום דקודם החג, היינו לידע הלכות החג. ומה א"כ הענין לדרוש בחג עצמו בהלכותיו.

והנה הרמב"ם בהל' תפלה פ"ג ה"ח מביא הלכה זו יחד עם ההלכה של קריאת התורה במועדות וז"ל: ומשה תקן להם לישראל שיהו קורין בכל מועד עניינו ושואלין ודורשין בעניינו של יום בכל מועד ומועד. ונראה מהא דנקיט הרמב"ם דין זה עם קריאת התורה, ששניהם יש להם יסוד ושורש אחד, לזכור ולהזכיר את עניינו של היום. ולכן בחול ענין היום נזכר ע"י קריאת המגילה, ואלו בשבת יש לדרוש מעניני המגילה ופורים, וע"י כך יזכור את נס פורים. נמצא שע"י לימוד הלכות חג בחג מזכירים את עניינו של היום, ולכן כשחל בחול שיש קריאת מגילה, וע"י

אתמול וישכחו שהיום הוא פורים, לכך הצריכו לדרוש בעניינו של יום, אבל אם לא היה נדחה שקראו המגילה היום לא היה צריך. ובגמרא לא מוכח הכי דאמרו שם בפ"ק (ד.) על מימרא דריב"ל פורים שחל וכו', והקשו שם מאי איריא פורים אפילו יום טוב נמי, דתניא משה תקן להם לישראל וכו', מהו דתימא נגזור משום דרבה קמ"ל. משמע דרבנן הוא לאשמוענין דמזכירין כאן, וכל שכן כשלא היה נדחה, וא"כ למה כתב רבינו ז"ל טעם זה שיוכל האדם לטעות. ונראה לומר דרבינו ז"ל רצה לומר דאע"ג דאיכא למיגזר משום דרבה, וא"כ לא היה ראוי לקרות בשבת זו כדאמרו בגמ' אע"ג דבשאר פורים קורין מ"מ בשבת זו כדי להזכיר שהוא פורים, והשתא ודאי פשיטא דקורין בשאר פורים מכ"ש, ולא צריכנא להאי טעמא הכא, אלא משום דאיכא למגזר משום הכי. עכ"ל.

יג] אולם נראה עיקר כפי שהבין הלח"מ בתחילת את דברי הרמב"ם וכן מורה סתמיות לשונו, שרק כשחל פורים בשבת נאמרה הלכה זו ששואלין ודורשין בענינו של יום, וכך ס"ל באמת לתוס' מגילה שם ד"ה פורים: דווקא בשבת לפי שאין קורין המגילה משום גזירה דרבה, אבל בחול א"צ, שהרי קורין המגילה וטפי איכא פרסומי ניסא. הרי דס"ל לתוס' להדיא שרק כשחל בשבת נוהג דין זה ולא בחול. וכן ס"ל להרמב"ם כמבואר בדבריו שתלה דין זה משום שהמגילה נדחית משבת ליום חול. וכבר העיר הגר"א או"ח סי' תרפח סק"ד שאשתמטתיה התוס' לבעל לח"מ.

המגילה זוכר הנס א"צ שוב לדרוש בענייני המגילה. משא"כ כשחל בשבת. [ועי' פנ"י].

טז] ונראה דאיכא נפ"מ בין הנך ב' שואלין ודורשין דלפני החג ובחג עצמו, דלפני החג צריך לדרוש בכל ההלכות לידע הלכות החג. ואלו בחג עצמו יכול לבחור לו איזו הלכה שהוא חפץ, דאין המכוון לידע ההלכה אלא לזכור החג ע"י לימוד הלכותיו.

יז] לפי"ז יש ליישב קושית הריטב"א מגילה ד, א על תוס' דנראה מדבריהם שדורשין בפורים שחל בשבת בהלכות מגילה, והא ליתא כיון שכבר קראו את המגילה קודם השבת, אין לדרוש עכשיו בהלכותיה. אולם עפ"י הנ"ל י"ל דהדרישה בהלכותיה היא כדי לזכור את הנס, ולא כדי ללמוד ההלכות לידע היאך הדין.

ואולם הרי"ף רא"ש ור"ן ושאר פירשו הגמ', דשבת לרבותיה נקטיה, דהו"א שבשבת ליתא להך דינא דשואלין ודורשין, קמ"ל דאיתא אף בשבת. ועי' רשב"א וריטב"א. אולם מדברי המג"א ריש סי' תכט נראה דנקיט לדינא כתוס'. אולם לפי הריטב"א הנז' בפורים שחל בשבת וקראו המגילה בע"ש, הא דשואלין ודורשין היינו בספור המגילה דוקא בענייני הנס ולא בהלכות. ואלו לדעת הרמב"ם ותוס' יוצא יד"ח זו ע"י לימוד הלכות היום שע"ז נזכר מענין היום.

יח] עפ"י זה ניתן ליישב הערת המשנ"ב בשעה"צ סי' תכט על האחרונים שר"ל דלכן העולם מקילין בדבר זה זו של שאלה ודרישה בכל יו"ט בהלכותיה,

משום דסומכין על קריאת התורה בענינו של יום. אך מלשון הגמ' הלכות פסח בפסח וכו' משמע דהלכות ממש קאמר מה שאסור ומה שמותר. אך כאמור מהסוגיא במגילה ד, א מוכח כדברי האחרונים הנ"ל דלימוד ההלכות בחג עצמו אינו משום לידע האסור והמותר, אלא משום שע"י כך יזכרו ענייניו של יום, ולפי זה משה רבינו תיקן דמלבד קריאת התורה יוצאים יד"ח זכירת ענינו של יום גם ע"י לימוד ההלכות. ונפ"מ למי שא"י לילך לקריאת התורה. והמשנ"ב בעצמו בהל' מגילה סי' תרפח סקט"ז כתב כן וז"ל: ושואלין ודורשין ביום ביום בהל' פורים כדי שיזכרו ענין היום. וכשחל בחול יוצאים ע"י קריאת המגילה. א"כ ה"ה בשאר מועדים שיוצאים ע"י קריאת התורה. [אולם בפורים שחל בשבת א"א לצאת יד"ח זכירה זו ע"י קריאת ויבוא עמלק, משום שלא נזכר בה שום ענין של המגילה, וחז"ל תיקנו קריאה זו לפורים משום שמעמלק יצא המן, אבל אין בזה משום זכירת מעשה המגילה. משא"כ בשאר מועדות שקורין מענייניו של יום ולומדים ההלכות בענייניו של יום. ושאני פורים משאר מועדים כשחל בחול שיוצאים יד"ח זכירת ענייניו של יום ע"י קריאת המגילה בלבד. ויש לסייע זה מחנוכה ששם לא מצינו הלכה זו של לימוד הל' חנוכה, משום שיש פרסומי ניסא והזכרת ענייניו של יום בכל הימים בשוה. [ועי' פנ"י שהבין שגם בחנוכה שייך דין זה ואיהו אזיל בשיטת הראשונים דליכא נפ"מ בין בחל בשבת או חל בחול, ושבת נקיט לרבותא].

[יט] ולדינא יש בזה נפ"מ עפ"י שראיתי מביאים מספר פורים המשולש פ"ה הערות נג-נד דהדרשה צריכה להיות בשבת ביום, כשם שעיקר חיוב קריאת המגילה הוא ביום. אולם עפ"י הנ"ל שענין הדרשה בשבת הוא משום זכירת ענינו של יום שיש בקריאת המגילה, בדין זה אין עדיפות ליום על הלילה, רק לפי הבנתו שהדרשא היא במקום

קריאת המגילה אולי שייך לומר כן [ואף כפי הבנתו אין הדבר מוכח]. אולם בקריאת המגילה בלילה יצא בזה כמובן יד"ח הזכרת ענינו של יום, ובזה ליכא נפ"מ בין ביום ובין בלילה. וכן מי שקרא המגילה בלילה [ונאנס ולא קרא ביום] יצא בזה כמובן יד"ח הזכרת ענינו של יום. [יום א' דפורים משולש תשס"ה]

## סימן ח

### קריאת המגילה בפורים שחל בשבת

[בירור גזירת שמא יעבירונו ד"א ברה"ר]

חז"ל בטלו מ"ע דשופר לולב ומגילה, כאשר חלים ר"ה סוכות ופורים בשבת, וזה ע"פ הכח שניתן לחכמים לעקור דבר מן התורה בשב ואל תעשה. והטעם הוא משום שחששו שמא יעביר את השופר - לולב - מגילה ד"א ברה"ר בהליכתו לבקי שילמדנו, כדאיתא במסכתין ד, ב: דכולי עלמא מיהת מגילה בשבת לא קרינן מאי טעמא אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאים במקרא מגילה גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ארבע אמות ברה"ר, וה"ט דשופר וה"ט דלולב.

בהאי ענינא מפורסמת הקושיא המובאת באחיעזר ח"ג סי' פ וז"ל שם: הנה שדר לי רומעכ"ת מכתב שארנו הגאון מו"ה זלמן סנדר הכהן שפירא הי"ו, וראיתי כי

דבריו חריפים ומתוקים בישוב הק' המפורסמת, דלר"א [דס"ל דמכשירין של כל מצוה דוחין את השבת] למה אין תוקעין שופר ואין נוטלין לולב. דל"ש גזירה שמא יעבירונו, דנעבריה, כדמקשה הש"ס בפסחים דס"ט, עפ"ד הרשב"א בשבת בפרק ראד"מ [קל, א] דגם לר"א שייך הגזירה כשיש גם דרך אחר שלא דרך רה"ר, אך שהיא ארוכה יותר, דגם בזה שרי לר"א כדי למהר, ומשום דיהא שם דחי' בפסח גופא בהקרבתו, וא"כ זהו רק בפסח, אבל בשופר ולולב דליכא שם דחי' שבת בהו גופייהו, שפיר שייך הגזירה גם לר"א, בכה"ג דיש שני דרכים, דהתם הא לא שרי כדי למהר. ויש לי להוסיף על דבריו וכו'. [ע"ש]. ולכאורה י"ל עוד לפ"מ שתירצו (בסוכה מג, א) דלהכי גזרינן שמא יעבירונו

הוא, ולא טרוד מהשתא במצוה לעשותה. ועפ"י כ' האחרונים דאף דטעה בדבר מצוה פטור, איסור מיהא יש בו, דאם נאמר דטעה בדבר מצוה חשיב כאונס גמור ואף איסור תורה ליכא, הרי לא שייך למיגזר שמא יעבירונו, דהא שרי מהתורה דחשיב כאונס. וע"כ דאי"ז אונס גמור, ועדין יש בו איסור תורה. [ועי' יש סדר למשנה פסחים פ"ו מ"ב, לחם שמים סוכה פ"ד מ"ב, ערול"נ סוכה מ"ג, נחלת יהושע דרוש ז' ודעת מרדכי ח"א סי' ה' ועוד].

אולם מצינו בראשונים ביאור אחר בהא דשייך למיגזר שמא יעבירונו, אף למ"ד טעה בדבר מצוה ועשה מצוה פטור.

הסמ"ג הל' לולב [עשה מ"ד] אחר שהביא מימרא דר' יוסי בסוכה מ"א הנ"ל, כתב וז"ל: "וגזירה דרבה כך היא, שמא יעבירונו ד' אמות לרשות הרבים לאחר שיצא בו". וכ"כ לעיל גבי מצות שופר [עשה מב] ולמה אין תוקעין בו, אמר רבה גזירה שמא יטלנו בידו ויוליכנו למי שיתקע לו ויעבירונו אח"כ ד"א ברה"ר. ונראה פשוט דכתב הכי משום דס"ל דטעה בדבר מצוה לית ביה אף איסור תורה, וקשיא ליה דל"ש למיגזר שמא יעבירונו, לכן פי' דגזירה זו אינה לפני קיום המצוה אלא רק לאחר קיומה. ועי' טעם המלך הל' שופר פ"ב ה"ו שהקשה קושיא זו שהיה קשה לסמ"ג והאריך בזה. ועי' מעשה חשב והגהות מהר"ש לנדא על השעה"מ שם א'.

משום דאין אנו בקיאים בקביעי דירחא והוי יו"ט מספק, ולהכי לרבי אליעזר ג"כ גזרין שמא יעבירונו, משום דהמצוה הוי ספק והאיסור ודאי. ובפסח בא"י, כמו דהפסח דוחה, כן מכשירין דוחים ושפיר מקשה ונעברי'. שו"ר באשכול ה' פורים ובנחל אשכול. ויעוין בטעם המלך בהל' ר"ה, מה שפלפל בזה מדין טעה בדבר מצוה, ומשה"ק ותירץ קדמהו האשכול שם יעו"ש", עכ"ל האחיעזר. [דברי האחיעזר אלו מקורם בס' שערי תודה ח"ב עמ' לח ושם נמצאים כל דברי הגר"ס זצ"ל המובאים באחיעזר בקצרה. ור' מה שהשיבו הגדול ממניסק בשו"ת אור גדול החדשות סי' ב]. ור' מש"כ בזה בפתח הבית [כעין תרוצו של האחיעזר] שפ"א וגליוני הש"ס פסחים שם.

ונראה לבאר באופן אחר, דקושיא מעיקרא ליתא. ונתחיל במה דסיים שם באחיעזר מענינא דטעה בדבר מצוה.

איתא במשנה סוכה מא, ב: ר' יוסי אומר יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא את הלולב לרה"ר פטור מפני שהוציאו ברשות. ובגמ' שם אמר אביי לא שנו אלא שלא יצא בו אבל יצא בו חייב. ופריך והא מדאגבהיה נפק ביה, ומשני אמר אביי כשהפכו וכו'. ופרש"י שם לא שנו דפטור אלא שלא יצא יד"ח נטילה קודם שהוציאו, דהשתא טרוד במצוה וטעה בדבר מצוה, אבל יצא בו קודם שהוציאו, תו לא טעה בדבר מצוה

אך נשאר בצ"ע דא"כ יחלוק ר"א על כל הני משניות דלולב ושופר שאינם מתקיימים בשבת. אולם לענ"ד מגמ' זו ראייה למה שכתבנו עפ"י המאירי שלר"א לא גזרו. אלא שעדיין צ"ב קושית האחרונים אמאי לא פריך הכי לר"א גם בשופר ולולב. וי"ל בפשטות כיון שר"א אינו להלכה, אבל הכא בהזאה דקאי בשיטת ר"א להכי פריך ליה. אולם לדעת הסמ"ג דמאירי רק לאחר המצוה פשיטא שגם לר"א גזרו ולא מהני תי' המאירי הנ"ל. מ"מ נמצינו למדים אם במקומו של ר"א תקעו בשופר בשבת וכן נטלו לולב בשבת תליא באשלי רברבי מאירי וסמ"ג, דלסמ"ג גזרו שמא יעבירו גם לר"א, ולמאירי אין כח ביד חכמים לגזור ולבטל מצוות אלו אליבא דר"א משום דהיתור מכשירין מפורש בתורה. [אך בעצם דברי המאירי טעונים ביאור ונכידוע שהט"ז בב' מקומות באו"ח סי' תקפח, ובירור"ד סי' קיז כיוון לזה מדנפשיה] כיון שיש כח ביד חכמים לעקור דבר מן התורה בשו"ת, מ"ש אם הדבר מפורש בתורה להיתר, או דבר שא"צ להתיר אותו כיון שהוא מותר מעצמו. ושם יוסבר הדבר עפ"י מה שיש לחקור בהך כח שניתן לחכמים, האם יש בכחם להפקיע לגמרי את המצוה (ומצוה שבטולה בקו"ע אין להם כח לעקרה) או רק לפטור מלעשות המצוה, אבל עצם המצוה לא נעקרה. ונפ"מ כמובן בעבר על דברי חכמים ועשה המצוה, אם יש בידו קיום מצוה. דהשתא נתיח' אן, אי נימא כהצד השני, שחז"ל בכחם רק לפטור מהמצוה, אבל אין בכחם להפקיע המצוה, מ"ש אם ההיתר מפורש בתורה או לא, סו"ס חז"ל לא באו לעקור את המצוה ממקומה, אלא רק למנוע את האדם מלעשותה, אך אי נימא שכחם לעקור את המצוה בשו"ת, י"ל כיון שהתורה התירה לעשות כן בשבת מרבוי מיוחד, אין בכחם להפקיע מצוה זו משבת. נמצא לפי"ז נפ"מ למעשה שהיכן שחז"ל בטלו מצוה מה"ת בשו"ת, הרי עקרו אותה לגמרי ומי שעשאה לא קיים אותה מצוה כלל. וכן פשיטא ליה לרבינו יונה ריש ברכות לגבי ק"ש אחר חצות ולגבי נטילת לולב בשבת, שאם בכ"ז קרא ק"ש אחר חצות ונטל לולב בשבת, לא קיים שום מצוה. ואלו רע"א בדרו"ח במערכה ח' פשיטא ליה להיפך שמי שתקע בשופר בשבת, מצות שופר בידו, דמצוה לחוד ומה שעבר על ד"ח לחוד. אך יש לדחות דסברת המאירי יש לה מקום אף אי נימא דחז"ל לא עקרו את המצוה, אלא רק פטרו מלעשותה. דכיון שאמרה תורה ביום השמיני ימול אפי' בשבת, א"כ חייבה התורה להדיא למול בשמיני אף בשבת, ומה שמפורש בתורה לחיוב אין כח ביד חכמים לפטור, וא"כ י"ל דהיכן שיש להם כח היינו לפטור, ובזה סגי, אך לא עקרו ורע"א. וראה להלן בסוף הענין. (ובמקור"א נתבאר שחדושו של רע"א הנ"ל תליא בראשונים).

ממילא נשאר לדינא הדרש של ביום אפי' בשבת להתיר מכשירין במקדש בלבד. אולם הסמ"ג (שכידוע דרכו להעתיק בסתמא דברי היראים) בסו"מ מד כתב כדלהלן: והיכא דאיכלע יו"ט של חג בשבת לא מפקינן וכו' אבל במקדש היה ניטל אפי' בשבת שנאמר ולקחתם לכם ביום הראשון אפי' בשבת. הרי שלא הזכיר כלל את דברי ר"א הכא. ובגליוני הש"ס ר"ה מביא דברי היראים, ונראה ממנו שהבין שהיראים מקשה קושיא זו ונשאר בקושיא. ומש"כ שם הני מילי במקדש לא קאי על ר"א אלא על עצם הדין. וע"ש מש"כ ליישב קושית היראים, אך לא ראה שבסמ"ג ליתא לדברי ר"א. אולם נראה להביא ראייה לכאורה שלר"א ליתא הך גזירה, והוא עפ"י מש"כ המאירי (מגילה ד, א בשם ויש מתרצים) ליישב הקושיא מ"ש שבמילה בשבת לא גזרו משום שמא יעבירו וכו'. וכתב דמילה מעיקר הדין אסורה בשבת והתורה התירה בפירוש, ואין כח ביד חכמים לאסור, משא"כ שופר ולולב שהן מותרין ממילא גם בשבת וא"צ להיתר מיוחד, יש כח ביד חכמים לאסור. [ומסיים שם: וכבר כתבנו מענין זה ג"כ במס' ר"ה וליתא שם ועי' מאירי סוכה מג, א]. לפי"ז יש לומר דלר"א שופר ולולב דומין למילה, שהרי איהו קדריש "וביום" דכתיב גבי שופר ולולב כמו "וביום" דכתיב גבי מילה, שדוחה שבת, וא"כ מפורש בתורה שמכשירי שופר ולולב מותרים בשבת. שוב אין כח ביד חכמים לעקור מצוה זו משבת. ולפי"ז יצא חדוש שבמגילה בשבת אף לר"א אין קורין בשבת, דהוי מדברי קבלה וליכא קרא "וביום" אפי' בשבת. וכשהרציתי הדברים לפני הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א אמר לי בפשיטות דגם לר"א גזרו, דלא שמענו בשום מקום שגזירה זו תליא בפלוגתא דתנאי. ויש להוסיף דאשמעינן מתני' רק לגבי מילה שבמקומו של ר"א הקלו לעשות מכשירין בשבת, ולא אשמעינן שבמקומו תקעו בשופר ונטלו ד' מינים בשבת. וכיון שכן, ע"כ זוהי פירכא על המאירי הנ"ל במש"כ לחלק בין מילה לשופר, כיון שלר"א שופר דומה למילה וגזרו גם בשופר וא"כ ה"ה לדידן במילה דמ"ש. אולם מהגמ' בפסחים סט, א מוכח שלר"א ל"ג בשופר ולולב, דלגבי טמא מת כשחל פסח במוצאי שבת ויום השביעי שלו בשבת, פריך בגמ' לר"א וניעבריה, כיון שמכשירי פסח דוחין שבת ול"ש בזה הגזירה דשם יעבירו. ומשני דה"ד כשהגברא חזי למצוה ובר חיובא הוא, אבל כשהגברא טמא ולא חזי למצוה אין מכשירין דוחין אף לר"א. ומוכח מינה שבשופר ולולב דגברא חזי, מכשירין דוחין שבת ושרי להעביר ד"א ברה"ר. ועוד דלגבי שופר ולולב לא פריך הכי, וכן לא משני כל הני שנויי דאיתא באחיעזר שם ובגליוני ש"ס שם דשייכי בכולהו בהזאה שופר ומגילה. שו"ר בשפ"א פסחים שם שעמד על כך,



אולם להמבואר י"ל, דבמי חטאת ע"כ איירי קודם המצוה, דהלא לאחר ההזאה אין מה לטלטל דהמים כבר הוזו עליו, וע"כ שפיר הקשו וניעבריה קודם המצוה, אך גבי לולב ושופר איירי לאחר המצוה [ובאמת קודם המצוה איה"נ לר"א יוכל להעבירם], דחששו שמא יעבירם לאחר קיום המצוה ואז אין מקום לקושית וניעבריה אף לר"א. ומקושית הגמ' מוכח כהסמ"ג דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה לית ביה איסורא.

והעירני בני הרב יהונתן שי' דלדעת הסמ"ג דל"ש גזירת שמא יעבירו קודם עשיית המצוה משום דהו"ל טעה בדבר מצוה, א"כ לא משכח"ל כלל גזירת שמא יעבירו במי חטאת, דא"א לומר שיעבירם אחר שהיזה. והשבתי דהסוגיא שם אזלא אליבא דר"א כמבואר למעיין שם, ואיהו ס"ל דטעה בדבר מצוה ועשה מצוה חייב, וא"כ שייך למיגזר אף קודם המצוה, ורק משום מכשירי מצוה שרו הקשו וניעבריה, דאיהו ס"ל דשרי מכשירין.

וכן מוכח מפרש"י פסחים סה, ב במשנה ד"ה הזאה תוכיח שפירש הא דאין מזין בשבת משום דהזאה שבות היא דמאי מלאכה היא אלא מתחזי כמתקן גברא. וצ"ב אמאי לא פירש שמא יעבירו. ומוכח דס"ל כהסמ"ג דלדידן דטעה בדבר מצוה מותר ל"ש שמא יעבירו קודם הזאה. ועי' צל"ח שם סה, ב שהביא מקול הרמ"ז פסחים שם שהקשה כל על רש"י אמאי נקט טעם אחר ולא הטעם דשמא יעבירו המבואר בגמ'. וע"ש שהאריך בזה. אולם עפ"י הנ"ל מיושב בפשיטות.

ולפי"ז יש לפרש לשון הגמ' שמא ילך אצל בקי ללמוד ויעבירו ד"א ברה"ר, לאחר שיצא יד"ח המצוה. אולם לקושטא דמילתא נראה דהסמ"ג לא גרס בגמ' להנך ד' תיבות "וילך אצל בקי ללמוד", ובדקתי הדבר בנוסחאות הש"ס ר"ה כ"ט, ב וסוכה מ"ב, ב [תצלומיהם נמצאים במכון התלמוד הישראלי שביד הרב הרצוג] ובאמת בהרבה כת"י ליתא לתיבות הנ"ל.

לפי"ז קושית האחרונים הנ"ל לר"א מעיקרא ליתא, משום דהא דמכשירי שופר ולולב דוחים שבת, ה"ד קודם שקיים המצוה דאז אית להו שם מכשירי מצוה, ול"ש לגזור שמא יעבירו דהוי מכשירין, ובאמת חז"ל לא תקנו גזירתם קודם המצוה, דאז שפיר יכול להוציא דהו"ל מכשירין, כשם שלדידן דלית לן מכשירין לא תקנו גזירתם אלא משום אחר המצוה משום דסבירא לן טעה בדבר מצוה פטור משום דאנוס הוא, וגזירתם קאי אלאחר המצוה, דגם לר"א שייך למיגזר אחר המצוה, דתו לא הוי מכשירין. נמצא מתרי טעמי ליכא למיגזר שמא יעבירו קודם שעשה המצוה, חדא משום דטעם בדבר מצוה ועשה מצוה אין בו שום איסור דחשוב כאנוס, ואידך לר"א דמכשירי מצוה שרי.

והנה בפסחים ס"ט, א גבי טמא מת שיום שביעי שלו חל בער"פ שחל בשבת, דגזרו שמא יעביר מי החטאת ברה"ר, פריך הש"ס לר"א שמכשירי מצוה דוחין את השבת "וניעבריה", וצ"ב דלא מצינו דפריך כן הש"ס גבי לולב שופר ומגילה, ואמאי הקשו כן רק במי חטאת.

בשולי הענין יש להעיר שהאחיעזר עצמו שם להלן סי' פ"ג אות ג הביא מהאשכול הל' חנוכה ופורים כדברי הסמ"ג דטעה בדבר מצוה לא רק שפטור אלא מותר, וגזירת שמא יעבירונו היא אחר קיום המצוה. ותמה עליו דודאי איסורא איכא. ואשתמיטתיה לפ"ש דברי הסמ"ג בב' מקומות הנ"ל שכתב כס' האשכול, וס"ל דטעה בדבר מצוה מותר, וכן ס"ל לבעל האשכול. אולם הול"ל לכה"פ שעפ"י דברי האשכול דגזרו שמא יעבירונו לאחר קיום המצוה, דז"ש גם לר"א מיושבת הקושיא המפורסמת הנ"ל.

ובזה מיושבת קושית הנצי"ב בהעמ"ש פרשת ויקהל שאילתא סז אות כא בפסח שחל בשבת אמאי לא גזרו שמא יעבירונו לענין מצה ומרור. ע"ש מש"כ בזה. אולם נתבאר לעיל שלפני המצוה הוי טעה בדבר מצוה ומותר. ולאחר המצוה, הרי כבר אכל המצוה ומרור. ועי' שו"ת חת"ס [מהד' מכון המאור] ח"ז סי' נב ובהערות ז-ח שם, שו"ת שו"מ מהדו"ד ח"א סי' ה, וכולהו אשתמיטתיה להו לפ"ש דברי הסמ"ג. ובאמת ל"מ עד עתה דברי הסמ"ג מובאים באיזה שהוא מקום, ומקום הניחו לי מה"ש. [ועי' גנזי יוסף סי' עז].

בשולי הדברים יש להוסיף בענין טעה בדבר מצוה מה שהקשה השו"מ (מהדו"ת ח"א סי' מ"א) בהא דכתובות ה, א דפריך הגמ' א"ל אביי אלא מעתה יוהכ"פ שחל להיות בשני בשבת ידחה גזירה שמא ישחוט בן עוף. והקשה בזה"ל: "מה שהארכת וכו', דלכאורה קשה בהא דפריך הש"ס בכתובות דף ה. אלא מעתה יוהכ"פ שחל להיות בשני

בשבת ידחה גזירה ישחוט בן עוף. ומאי קשיא אם נימא דטעם בדבר מצוה אף דלא עשה מצוה כלל פטור, וא"כ כיון דעיקר החשש הוא שמא יטעה ע"י טרדתו וישכח שהוא שבת, א"כ בשלמא לענין בעילה בשבת, דכל הסעודה אינו רק דרבנן מכ"ש אכילת בשר, וא"כ פשיטא דל"מ טרוד בדבר מצוה כלל, והרי אף במצוה דרבנן ל"מ טרוד בדבר מצוה כמ"ש האחרונים. אבל עיוה"כ דמצוה לאכול מן התורה כדיליף מקרא ועי' בסי' תר"ג באו"ח בב"י, וא"כ אף שישחוט לא יעבור רק על דרבנן דהוה טרוד בדבר מצוה ובכה"ג לא גזרינן. וכע"ז הקשו האחרונים גבי גזירה שמא יעבירונו ע"ש. אך הדבר הנכון ניהו דמצוה לאכול, אבל לא בשר, וא"כ ע"ז לא מיקרי טרוד. עכ"ל השו"מ.

ויסוד תירוצו דטעה בדבר מצוה דהוא רק במצוה המחוייבת בדבר מסוים, אבל מצות אכילה בעריוהכ"פ דאינו מחויב לאכול דוקא בשר, לא חשוב טריד בדבר מצוה כדי לפטרו. ועכ"פ אף אם נמצא דבכה"ג גם פטור מקרבן, מ"מ נראה דבכה"ג יתכן שאף הסמ"ג יודה דעבר על איסור תורה, וצ"ע בזה. וראה כפות תמרים סוכה מ"ב. שו"ת תורת חסד או"ח סי' נ"ח, שו"ת חמדת שלמה או"ח סי' כ"א, ונפש חיה חי' סוגיות מ"ח. [ור' מש"כ בזה בהערות לפי' רבינו יהונתן הכהן מלוניל נמה. יד הרב הרצוג] ריש שבת הע' 18].

\* \* \*

ומענין לענין באותו ענין. ידועה שיטת רע"א בדו"ח במערכה ח שחז"ל לא עקרו הנך ג' מצוות משבת, ומי שעשה

וטעה בתרתי. חדא דהמשנה מיירי קודם שגזרו רבנן שלא ליטול כדמוכח רישא דמתני' יו"ט הראשון של חג שחל להיות בשבת כל העם מוליכין את לולביהן לבית הכנסת. הרי דמיירי קודם הגזירה. ועוד דר' יוסי ס"ל בשבת מב, א דטעה בדבר מצוה פטור אף דלא עשה מצוה אלא דחשב לעשות מצוה. דהא באכל עולת העוף בחשבו דהוי חטאת העוף ס"ל לר' יוסי שפטור אף שלא עשה מצוה. והמביא ראיה זו טעה בתרתי בדבר מצוה ובדבר משנה.

מצוות אלו שופר לולב ומגילה בשבת יצא יד"ח מצות עשה מה"ת, ועבר על שבות דרבנן. וראיתי בהערות לספר קבא דקשייתא ח"ג עמ' שמט שהובא שם בשם חכ"א ראיה נפלאה [כך כתב העורך] לשיטת רע"א מהך מתני' דסוכה דאיירינן בה, דיו"ט ראשון של חג שחל להיות בשבת ושכח והוציא לולב לרה"ר פטור מפני שהוציאו ברשות. והיינו דסבר דטעה בדבר מצוה ושגג בדבר כרת פטור מקרבן. הרי להדיא דפטור, משום דמיקרי טעה בדבר מצוה, ויוצא ידי חובתו.

## סימן ט

### משלוח מנות ומתנות לאביונים

ואולם בפירוש רבינו חננאל מעתיק מתנות לאביונים וז"ל: שלחי ליה קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים כלומר נתינת אביונים נתת לי מנה אחת והיא הירך (אטמא דעיגלא) חזר שלח לו עגל וג' קנקני יין. וכ"ה במרבית כתה"י של הגמ' מגילה שם לפי רשימות שבמכון התלמוד הישראלי. ונראה מזה דר"ח גרס בגמ' שחזר ושלח לו עגל וג' קנקני יין ובזה קיים משלוח מנות. ונמצאת נוסחא כזו בגמ' בדק"ס מגילה שם אות ג מכת"י א"פ וז"ל: קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים הדר שלח ליה איהו עיגלא תילתא ותלתא גרבי דחמרא, שלח ליה קיימת

מגילה ז, א: ומתנות לאביונים תני רב יוסף ומשלוח מנות איש לרעהו שתי מנות לאיש אחד, ומתנות לאביונים שתי מתנות לשני בני אדם (היינו לכל אחד מתנה אחת - רש"י שם). רבי יהודה נשיאה שדר ליה לרבי אושעיא אטמא דעגלא תלתא וגרבא דחמרא (היינו בשר ויין, מאכל ומשקה), שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו ומתנות לאביונים.

והנה מובן דקיים משלוח מנות, אבל היאך קיים בזה מתנות לאביונים. גדולי הפוסקים האחרונים הרגישו בזה, ומשום כך מחקו זאת, כמבואר בהגהות הב"ח והגר"א על אתר. וכן ליתא בש"ס כתי"מ.

בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו (וע"ש בש"ס וילנא עה"ג).

וצ"ב אמאי קיים בזה בתחילה מתנות לאביונים ולא משלוח מנות, ורק אח"כ כששלח לו מנות אחרות קיים משלוח מנות.

ומצאתי הדבר מבואר בחי' הריטב"א על אתר וז"ל: פרש"י וכו' דהכא מנות איכא ול"ג הדר שלח ליה איהו. אבל בכלהו נוסחי גרסינן קיימת בנו רבינו ומתנות לאביונים (כג"י ר"ח) פירוש שלא היתה יקרה התשורה בעיניו, ואמר שאינה מתנה לאדם כמוהו, ולא יצא יד"ח משלוח מנות איש לרעהו, הדר שלח ליה, כלומר רבי יהודה נשיאה גופה, עגלא תליתאה תלת גרבי יין, שלח ליה קיימת בנו רבינו ומשלוח מנות איש לרעהו, כלומר שזו התשורה הראויה לך. ומבואר מזה הלכה מחודשת שמשלוח מנות תליא לפי ערכו של המקבל, ואם לפי ערכו אינה מתנה חשובה, לא יצא יד"ח משלוח מנות. וכן פירש בתוס' רי"ד מגילה במהדו"ת שם וז"ל: קיימת בנו רבינו מתנות לאביונים, מפני שנראה לו מתנה מועטת כדרכי העניים.

ויש להבין, כיון דהוי אדם חשוב ולא הוי עני, א"כ לא קיים בזה מתנות לאביונים. ויתכן שזה גופא הפי' בגמ' שאם היה אביון היה יוצא בזה יד"ח מתנות לאביונים. ועכשיו שאינו אביון אלא אדם חשוב לא קיים בזה כלום. וכן נראה מלשון הריטב"א שפירש שלא יצא יד"ח משלוח מנות, ולא הזכיר כלל מקום מצות מתנות לאביונים.

ובאמת מבואר הדבר בירושלמי מגילה פ"א ה"ד, ר"י נשיאה שלח לר"ה רבה

חד עטם ותרי לגין דחמר, שלח וא"ל קיימת בנו מתנות לאביונים, חזר ושלח לו חד עיגל וחד גרב דחמר, וא"ל קיימת בנו ומשלוח מנות איש לרעהו. והחיי אדם (כלל קנה סע' לא) שהיה לפניו בבבלי כמו שלפנינו, הוכיח דין זה מהירושלמי הנ"ל דמשמע מזה שאם שולח דבר פחות לעשיר אינו יוצא בזה משלוח מנות. ולפי הבנתו צ"ל דרב הושעיא היה עשיר, וצ"ל לפי"ז דמה שאמר בתחלה קיימת בנו מתנות לאביונים, לאו על דרך האמת, אלא בדרך אם היה אביון, וכוונתו לומר שדבר זה ראוי לעניים, אם הייתם אביונים.

ואולם מפרשי הירושלמי פירשו בפשיטות דר' יהושע היה עני. אך אין זה מסתבר שהרי היה מגדולי הדור וישב בבית דינו של ר' יהודה נשיאה וחבר יחד עם ר' חייא את התוספתא ויסד ישיבה גדולה בקיסרין.

ואם ננקוט שהיה עני יוצא להיפך, שהולכים בתר הנותן לענין משלוח מנות, וכ"כ הרד"ל מובא בהעמ"ש לשאלות פרשת ויקרא שא"י סז אות י. ואולם המ"ב בבה"ל סי' תרצה העתיק החיי אדם להלכה שהולכים אחר המקבל. וסייע לו מהריטב"א. ומלשון תוס' רי"ד הנ"ל כדרכי העניים, נראה לכאורה דקאי על הנותן, ושמא כונתו על המקבל.

עוד יש לדון לפי"ז שלפי' ר"ח לא קיים משלוח מנות בתחילה משום דבעינן ב' מיני אוכלין. ור' יהודה נשיאה שלח ליה גם משקה. (ראיתי באחרונים שהבינו כן בפ"י ר"ח). ולענ"ד א"א לומר כן, וכי ר'

קנקני יין. ועי' פעולת שכיר (על המעשה רב) סי' רמט סק"ג.

עוד כתב שמדברי ר"ח משמע שיוצאים בשתי מנות ממין אחד שהרי לשיטתו יצא יד"ח משלוח מנות בירך ובעגל. ולענ"ד איפכא שמעינן, כיון שצירף לג' קנקני היין עוד עגל, ולא סמך על זה ששלח לו בתחילה ירך, שאין יוצאין בב' מנות ממין אחד, והא דשלח בפעם הב' שתי מנות ולא סמך על המנה ששלח בתחילה, שמעינן מינה איפכא שצריך לשלחם בבת אחת ולא בזה אחר זה. אלא ס"ל כדאמרין שג' קנקני יין הוי מתנה חשובה לגבי ר' הושעיא.

ובלוח א"י להגרימ"ט זצ"ל הביא דברי החי"א הנ"ל מהירושלמי והוסיף וכן עשיר השולח דבר מועט לא יצא יד"ח ומציין שכ"מ בירושלמי שם מגילה פ"א ה"ב. ויש להעיר דהתם ליכא מידי מזה, והכונה היא לה"ד, לאותה הלכה ממנו הוציא החי"א את דינו. וא"כ מזכה שטרא לבי תרי. אלא שיש מפרשים דלא כהחיי אדם (עי' העמ"ש שם בשם הרד"ל) ולפי פירושם נמצא דין זה בירו' שם. ועכ"פ נראה שיש לחוש לשני הפירושים. [פורים דפרזים תש"ן].

\* \* \*

### משלוח מנות בפירות שביעית

בענין משלוח מנות מפירות שביעית נחלקו הדעות יש שכתבו שהרי זה כפירעון חוב ויש בזה משום סחורה. ויש שמחלקים בין הנותן הראשון לזה שמחזיר לו דאסור משום דהר"ז כגומלין. ולענ"ד נראה שאין איסור סחורה לא על הנותן הראשון ולא על זה

יהודה נשיאה לא ידע זאת. ודוח"ל שבזה גופא נחלקו. ואולם לפירושו של הריטב"א לפי נוסחת ר"ח אין הענין משום המשקה אלא משום דכל זה לא היה ראוי לו לפי ערכו לצאת יד"ח משלוח מנות. [עי' שו"ת בית אב קמא סי' קג אות ב.]. ובפרט שלפי נוסח הכת"י המתאים לפי ר"ח מבואר שגם בפעם השנית שלח לו יין, אלא שהיה פי שלש בכמות מאשר בפעם הראשונה. וכן מבואר בפי' ר"ח. אולם עדיין קשה לשון ר"ח שכתב שקאי רק מנה אחת והיינו הירך. הרי דיין לא חשוב מנה, ואלו ג' קנקני יין חשיבי מנה, א"כ א"א לומר דמשקה אינו חשוב מנה. ואמר בני איתמר נ"י שלרב הושעיא קנקן יין לא חשיב מנה דהוי דבר מועט בשבילו, אבל ג' קנקנים חשיבי מנה גם לרב הושעיא.

ואולם עדיין צ"ב כיון דמתנה אחת שנתן לו הירך הוי כדין משלוח מנות, א"כ היה לו להוסיף לו עוד מתנה אחת, ולמה שלח לו שוב ב' מנות עגל שלם וג' קנקני יין. וצ"ל דס"ל שצריך לשלחם בבת אחת, וא"כ גם מנה אחת לא קיים בתחילה, ולכן אמר לו מתנות אביונים היא שהיא מתנה אחת, ולא מצאתי דין זה מבואר בפוסקים.

שו"ר במקראי קדש (להגרצ"פ פרנק) "פורים" סי' לח, שעמד על דברי ר"ח הנ"ל, והוכיח ממנו שבמשקה א"י יד"ח משלוח מנות. ונפלאתי עליו שלא העיר מסוף דברי ר"ח שכתב להדיא שיוצאין שמפורש כן בירושלמי. ואין לפרש שיצא רק בירך ובעגל השלם, דא"כ אמאי הוצרך לשלוח לו בפעם השניה ג'

וכן לא מצאנו בשום מקום שאין מביאין משלוח מנות ממעות מע"ש או מפירות מע"ש, אף שאין מביאין קיני זבים וזבות ויולדות וחטאות ואשמות מדמי מע"ש, ופי' הר"ש סופ"ק דמע"ש כהתוס' יו"ט כאן, שדבר שבחובה אינו בא אלא מן החולין. ובפרט שבתוספתא שביעית כאן מבואר דמע"ש ושביעית חד דינא אית להו לענין זה ונקיט להו התנא בחדא מחתא. ועי' תוס' ע"ז סב, ב ד"ה העלה דאסור לעשות סחורה במע"ש מדרבנן מיהת.

ולענין להחזיר לחבירו משלוח מנות בפירות שביעית, יש אוסרים עפ"י התוספתא שביעית פ"ז ברייתא ו: אחד שביעית ואחד מע"ש אין פורעין מהן מלוה וחוב ואין משלמין מהן גמולין ואין פודין בהם שבויים ואין עושים בהם שושבינות [בחס"ד שם מגיה בתוספתא שושבינות לפני שבויים]. ותגמולין פי' הפנ"מ בפ"ג דדמאי ה"א, שזה אוכל עמו וחוזר חבירו ואוכל עמו, ומשלמין גמול זה עם זה, והרי זה ג"כ כחוב ואסור, וה"ה במשלוח מנות שהשני מחזיר, שייך ביה האי טעמא דתגמולין כיון שמוכרח לשלוח לו משום המנהג והנימוס.

אולם מסדר הדברים בתוספתא נראה שגמולין הוי כחוב ממש, לפי שיש כאן תובע ונתבע, שהרי שושבינות אסור בפ"ש משום שניתנה ליתבע בבי"ד, וקודם לכן נקיט גמולין, ע"כ מיירי בגמולין שיכולין לתובען בבי"ד כשושבינות, וא"כ משלוח מנות לא דמי כלל לגמולין שבתוספתא. ומצאתי בחס"ד פאה פרק בתרא ה"ז שפירש

שמחזיר לו משלוח מנות ושרי לשלוח מנות בפירות שביעית וכפי שיבואר להלן. ונוגע למעשה ביין של אוצר בי"ד. בשביעית פ"ח מ"ח איתא, אין מביאין קיני זבים וקיני זבות וקיני יולדות מדמי שביעית. ופי' התוס' יו"ט שם הטעם משום שכל דבר שבחובה אינו בא אלא מהחולין. והמלאכ"ש והרש"ס פירשו משום שהאחד עולה למזבח, ולאכלה אמר רחמנא ולא לשריפה.

ולכאורה נ"ד תליא בהנך תרי טעמי, דלדעת התוס' יו"ט כשם שאסור לפרוע חובו מפ"ש, ה"ה להביא קיני זבין שהם חובה עליו, וא"כ ה"ה משלוח מנות. אולם נראה שאף לדעת התוס' יו"ט יש לחלק בין חובת קרבן לחובת משלוח מנות. דכיון דממשכנין על חובת קרבן כשאנו רוצה להביא הר"ז כחוב ממון, משא"כ משלוח מנות דאינו אלא חוב של מצוה, ולא מצינו שאין עושין מצוה בפירות שביעית, שהרי מקדשין ומבדילין ביין של שביעית. ולא דמי למעשר כספים שכתבו הפוסקים (שו"ת מהרי"ל סי' נ"ו ושל"ה ח"א מסכת מגילה והביאו המג"א סי' תרצד סק"א) שלא יתן מהם בפורים משלוח מנות, דכיון דהמעשר כספים הוא של עניים, אינו יכול ליתן משלוח מנות מדבר שאינו שלו, שא"י לפורעו בדבר שאינו שלו, משא"כ משלוח מנות דאינו חוב ממון אלא מצוה גרידא. ועוד דפירות שביעית שזכה בהם כדין הרי הם שלו משא"כ מעשר כספים. וכן פירש בשו"ת אמרי יושר ח"א סי' ק בדעת התוס' יו"ט הנז'. ועי' תוספתא מנחות פ"ח מובא בדליות דוד זרעים [י"ם תשס"ח] סי' ד.

במשלוח מנות שאין השולח הראשון שולח לחבירו בתנאי שחבירו ג"כ יחזיר לו.

גם לפי פ"י הרדב"ז הל' מתנו"ע פ"ו הי"ז נראה דשרי לשלוח מנות פירות שביעית, שפירש התם מהו החילוק בין תגמולין לגמילות חסדים בזה"ל: כגון שהלוהו פעם אחת ואח"כ הוצרך ללוות ממנו, לא ילוהו ממעות מעשר עני, ואם זימן אותו פעם או שנים לא יזמין אותו גם הוא פעם אחרת ממעות מע"ע וכו', אבל אם גמל עמו חסד כגון ששלח לו הבראה בימי אבלו אם אירע לחבירו, אבל יכול להברותו ממע"ע וכו', עכ"ל. ולפי"ז פשוט דמשלוח מנות שרי דדמי להבראה דהוי דבר של מצוה.

מצאתי חילוק זה גם בש"ך יור"ד סי' שלא ס"ק קסו לחלק בין דבר של מצוה לדבר של רשות. סו"ד בהא סלקינן ובהא נחתנינן דשרי לשלוח מנות ולהחזיר מנות לחבירו מפירות שביעית. שו"ר מובא בשם מרן הגרש"ז אויערבך זצ"ל שהתיר לשלוח מנות מפירות שביעית בכל אופן, ואף להחזיר למי שנתן לו מ"מ מפ"ש.

[מוצש"ק "זכור" תשס"ב]

\* \* \*

ראיתי במשנת יוסף סי' פ אות ב' שר"ל לפי דעת הרמ"א סי' תרצה סע' ד שגם אם אינו רוצה לקבל משלוח מנות או שמוחל לו, יצא הנותן יד"ח, שרק בכה"ג שרי לשלוח מנות מפ"ש, דכיון שהאיסור הוא סחורה, א"כ זה שייך רק כשהמקבל זכה בהם, דיסוד האיסור לבטל את דין "לאכלה" שנאמר בפירות שביעית, ומעתה כיון שהפירות שביעית

כדלהלן: ולא מבעיא חוב גמור דאין משלמין וכו', או שאר חוב גמור כגון שכר שכיר שחייב לו מה שקצב לו בשכרו, אלא אפי' אינו חוב גמור, אלא שעשה זה עמו שום טובה, וחיובא רמיא עליה לשלם לו תגמולו, אפי' חוב כי האי שאינו דבר קצוב אסור. ולא סוף דבר זה, אלא אפי' שושבינות אין עושין בו, והיינו שמביא דורון לחבירו לחופתו ואוכל עמו וכו', וקמ"ל דהא נמי כי חוב הוא וכדתנן במי שמת (קמב, ב) שהשושבינות נגבית בבי"ד וכו' ע"ש. הרי דמירי בגמולין כאלה שיכול לתובעו בבי"ד, ר' הגהת רמ"א חו"מ סי' רסד שמי שעשה טובה לחבירו ונהנה ממנו, א"י לומר בו בחנם עשית עמדי ומשלם לו. ובשו"ת שבה"ל ח"ז סי' קפג לא העתיק התוספתא אלא לשון הרמב"ם.

לפי"ז ברור ופשוט שמשלוח מנות שאינו ניתן ליתבע בבי"ד יכול להחזיר לו מפירות שביעית, ולא דמיא אלא לסיפא דברייתא שם, אבל משלחין מהן דבר של גמילות חסדים וכו'. ופי' החס"ד פאה שם דהיינו סיפא דמתני' דמי שמת דתנן אבל השולח לחבירו כדי יין וכדי שמן אין נגבין בבי"ד מפני שהן גמילות חסדים וכו' ע"ש. וא"כ ה"ה משלוח מנות דהוי גמ"ח דעושה עמו מצוה, דמשמחו במנות, ואינו נעשה חוב על המקבל. ולכן נלענ"ד פשוט שיכול לשלוח בחזרה פירות שביעית.

ואף לפירוש הפנ"מ בירושלמי דמאי שם י"ל דלא דמי למשלוח מנות, דהתם נמי נהגו שזה מזמין חבירו לסעודה, כיון שברור מראש שלאחר מכן חבירו יזמינו, והוי כחוב עליו להזמינו, משא"כ

נשארו אצלו ויכול לקיים בהם את הדין לאכלה, אינו עובר על איסור סחורה.

ואין הדברים מובנים כלל, וכי אסור סחורה כתוב בתורה וכשלא הוי סחורה בדיני קנינים שוב אין איסור, ודאי שאין הדבר כן, אלא שיש גלוי בתורה שצריך להשתמש בפ"ש לאכילה, ולא לעשות בהם שימוש אחר, מעתה אי ס"ל דמשלוח מנות אסור בפירות שביעית כיון שזה אינו בכלל "לאכלה", מה איכפת לן דהמקבל לא זכה והנותן אוכלם בקדושת שביעית, סו"ס עשה בפירות אלו עוד שימוש שאינו בכלל ה"לאכלה", ודוק כי נכון הוא.

וכן מש"כ שם שדין משלוח מנות בפ"ש באופן שאינו רוצה לקבלם, תלוי במחלוקת הנוב"י ומהר"י המבורגר [מובא בדליות דוד זרעים סי' כב] אם גם הלוקח עובר על איסור סחורה, דמעשה הסחורה אסור בפ"ש, כמובן שעפ"י הנ"ל אין לזה מקום דמשלוח מנות הוא מצוה כמו הבדלה וקדוש, ואין לזה שום ענין לסחורה, ובעיקר דלא ראה התוספתא שנקיט מע"ש ושביעית בחדא מחתא. וע"כ צ"ל כפי שפירש החס"ד פאה פ"ד דכונת התוספתא לאותן פירות שהתורה הפקירה אותם ושאי" הבעלים לזכות בהם, כמו מע"ש דהוי ממון גבוה ואינו שלו, ובעיקר דמתנת חנם יכול ליתנם כמבואר בע"ז סב, אורש"י שם. וע"כ צ"ל כהחס"ד דמיירי באותם פירות שאינם של בעה"ב שהם אפקעתא דמלכא.

עוד כתב שם עפ"י הרמב"ם בהל' בכורות פ"ה ה"ט הלוקח בהמה מפירות שביעית הר"ז פטורה מן הבכורה, לפי שאינו רשאי לעשות סחורה בפירות שביעית שהרי נאמר בה לאכלה ולא לסחורה, ואם תהיה חייבת בבכורה הרי זה משתכר בבכור שהרי יצא מתורת פירות שביעית. הרי אף שאינו בדרך מו"מ, מ"מ אסור מה שמשתכר בבכור שהרי יצא מתורת פ"ש, וא"כ ה"ה שאסור גם באופן שהמקבל אינו רוצה לקבלם שמ"מ השולח משתכר בפירות שביעית כיון שיצא חובת משלוח מנות, עכת"ד שם.

ונראה דלא דמי כעוכלא לדנא, דבכס"מ שם מבואר דהוי סחורה משום שאם חלה על הבהמה קדושת בכור, הרי אינו חייב לבערו בזמן הביעור ונותנו לכהן, ויש לו טובת הנאה. פירוש דבריו הוא, שקדושת בכורה שתחול על הבהמה מפקיע ממנה לגמרי דין פירות שביעית, נמצא לפי"ז שהרויח מדמי השביעית דבר שאינו קדוש בקדושת שביעית (ועי' אבן האזל הל' אסו"מ פ"ה ה"ט). וכן לפי מה שפירש במקד"ד זרעים סי' נט סק"ה, כיון שאם תהיה הבהמה חייבת בבכורה יקרבו האמורים על המזבח, והר"ז עצמו הפקעה מקדו"ש, וכל הפקעה חשוב כסחורה ע"ש [ועי' שו"ת שו"מ מהדו"ק ח"ג סי' קכב]. וכמובן שכ"ז ל"ש במ"מ בפורים דהפירות נשארו בקדושתן.



## סימן י

## זמן סעודת פורים בערב שבת

כתוב: וכשחל בע"ש צריך לעשות הסעודה לפני חצות היום מפני כבוד שבת. ואלו היד אפרים מפרש מש"כ הרמ"א שחזרית עפ"י מהרי"ל [סי' נו אות ט] דהיינו עד מנחה קטנה.

הרי שהמקור לזמן של חצות הוא מיעב"ץ, ולפי"ז יתכן כונת המשנ"ב היא שבדבר זה היאך דעתו של הרמ"א נחלקו האחרונים, דעתו של היעב"ץ היא עד חצות, ודעתו של היד אפרים בשם מהרי"ל היינו קודם שעה עשירית. וציין היד אפרים לעיל סי' רמט. וכונתו למג"א שם סק"ו, דעל מה שמבואר בהגהת רמ"א שם סע' ב: וסעודה שזמנה ע"ש כגון ברית מילה או פה"ב מותר, כן נ"ל וכן המנהג פשוט. לא נתבאר ברמ"א שם עד מתי מותר לקבוע סעודת מצוה בע"ש. והביא המג"א שם בשם הלבוש: אם אפשר לקיים שניהן מוטב ואם לאו תדחה סעודת שבת. דהיינו דזמנה של סעודת מצוה בע"ש כל היום. ואלו בשם הב"ח הביא דמצוה להתחיל קודם שעה עשירית. היינו דלכתחילה עדיף לקבוע קודם שעה עשירית. וא"כ ה"ה בפורים כן. וחצות מאן דכר שמיה. ולזה נתכוין היד אפרים. וכן הביאו בשם הב"ח האליהו זוטא סי' רמט ס"ק ט ושו"ע הרב שם סע' ז שיש להזהר להתחיל סעודת מילה בע"ש קודם שעה ט'. ולא הזכירו כלל חצות.

[א] השנה (תשע"ב) חל פורים דמוקפים בע"ש, והראוני בס' ש"ב הנדמ"ח סי' א שהאריך במש"כ המשנ"ב סי' תרצ"ה דלכתחילה צריכים לקבוע הסעודה קודם חצות ולא לאחר חצות, שאינו רק מצוה מן המובחר, אלא מעיקר הדין צריך לכתחילה לעשות סעודת פורים קודם חצות, ולא כאותם המקילים בזה וקובעין אותה לכתחילה אחר חצות. ואנכי לא כן עמדתי, ולענ"ד אף אלו הקובעים את הסעודה לכתחילה עד סמוך למנחה קטנה, יש להם על מי לסמוך. ואילו אלו הקובעים סעודה קודם חצות הוי בגדר מנהג טוב ונכון ותל"מ. וזה החילי בס"ד.

כתב הרמ"א או"ח סי' תרצה סע' ב: וכשחל פורים ביום ששי יעשו הסעודה בשחזית משום כבוד שבת [מנהגים]. ובמשנ"ב שם סק"י: היינו קודם חצות היום לכתחילה, ועי' ביד אפרים מש"כ בשם מהרי"ל עכ"ל. ובשעה"צ סק"א שלפנינו כתוב: סי' ע"ש. ונלאו רבים לאיזה סימן בשו"ע נתכוין המשנ"ב. ובאחת המהדורות החדשות של המשנ"ב עם תקונים כתבו הערה בשולי הגליון: סי' רמט. אולם המעיין שם לא ימצא בכל הסימן את המילה חצות. והפענוח הנכון הוא: סידור עמודי שמים, והוא הסידור הידוע של היעב"ץ בשם בית יעקב ובהל' פורים שם סע' ד

תרצה סק"ז מובא להלן]. והמשנ"ב הוא דעת יחיד. [ולולי דמסתפינא הו"א שבסי' תרצה הדר ביה המשנ"ב ממשי"כ בדעת הב"ח והמג"א בסי' רמט, אחר שמצא בדבריו בהבנת הרמ"א בסידור עמודי שמים להיעב"ץ. וקצ"ע אמאי ציין שם ליד אפרים בשם מהרי"ל, ולא כתב להדיא דס"ל לכתחלה עד מנחה קטנה].

ומה שהעיר המשנ"ב בבה"ל - לפי הבנתו - על המג"א שלא הביא כן מהרמ"א סי' תרצה אלא מהב"ח, י"ל דאין ראיה מסעודת פורים דשכיחא בה שכרות לסעודת מצוה, וכן משמע במנהגים המובא להלן. וכן מצאתי להגרא"ח נאה זצ"ל בקצוה"ש ח"ג סי' סט בבדי השלחן סק"ח שכבר העיר כן על המשנ"ב והנאני.

זאת ועוד, מקור דברי הרמ"א, הוא בספר מנהגים לרבי אייזיק טירנא. ובדיני פורים שם כתוב כדלהלן: נ"ל באלו מדינות שעושין עיקר סעודת פורים אחר מנחה הוי כמו סעודה ג' בשבת שמזכירין של שבת בלילה, כן הוא אומר על הניסים [בלילה], ואם חל פורים ביום ששי אוכלין סעודת פורים שחרית ולא בערב אחר מנחה כי אין להפסיק [היינו בסעודה] בע"ש בין מנחה לערבית מפני כבוד השבת וגם שלא לקלקל סעודת [ליל] שבת.

הרי להדיא דעד המנחה הוא הזמן של הסעודה לכתחילה. ורק לאחר המנחה הוא בדיעבד. וזהו כפי שכתב גם מהרי"ל המובא במשנ"ב מהיד אפרים. וכן היה המנהג באשכנז מקום היותם של מהרי"ל ומהרא"ט הנ"ל. ואין שום

אולם המשנ"ב שם בסקי"ג ובשעה"צ סקי"ז מיסב דעת הב"ח והמג"א כדבריו וכתב בזה"ל: אף דבב"ח שהובא במג"א נזכר דמצוה להתחילה קודם שעה עשירית, לאו דוקא הוא, דלא עדיפא סעודה זו מסעודת פורים וכמ"ש [במשנ"ב סקי"ג] וכ"כ בח"א. ולכאורה ערבך ערבא צריך. אלא שהמשנ"ב הבין דשחרית שכתב הרמ"א היינו עד חצות ולא עד מנחה. אולם כל גדולי הפוסקים שלפניו לא הבינו כן אלא דשחרית הכונה היא עד מנחה קטנה. וזהו יותר מדוחק להסב דברי הב"ח משעה עשירית לחצות, דמהיכי תיתי לומר כן. ואף שמצינו כן לדעתו של המשנ"ב בפורים, הו"ל להקשות עליהם מהרמ"א בסי' תרצ"ה דמבואר שלא כדבריהם, ולא לשנות כונתם. ותל"מ.

ועוד דבחיי אדם הל' שבת כלל א' סי' ח לא כתב כן בדעת הב"ח, אלא כתב בזה"ל מדעת עצמו: ומ"מ נכון להקדימו בבוקר. והיינו אף לדעת הב"ח דשרי לכתחילה עד מנחה קטנה עדיף לעשות בבוקר, אבל לא שמחמת הדין צריך להקדים הסעודה קודם חצות ולא קודם מנחה קטנה. וגם מדברי החיי אדם שכתב הטעם כדי שיוכל לאכול סעודת שבת לתיאבון מבואר דאין זה מחמת שאסור לקבוע סעודה אחר חצות, אלא הוי רק עצה טובה ותל"מ. [ועי' חמד משה סי' רמט כיצד העיר על השו"ע שכתב הסברא דלתיאבון דשייכא כל היום]. אולם הא"ז ושו"ע הרב ויד אפרים פסקו להלכה דשרי להתחיל סעודת מצוה עד סוף שעה ט' וכמובא לעיל, [וכן נראה מביאור הגר"א סי'

פורים בע"ש כדי שלא לקלקל סעודת שבת. הרי דהוי תרי מנהגי. וכן מבואר בהגהות מוהר"א אזולאי ללבוש שם סק"ד: והכל לפי המנהג. ואף לדעת המשנ"ב נראה דהוי לכל היותר מצוה מן המובחר ולא מעיקר הדין, וכפי שציין לחיי"א שכתב כן, ועד ט' שעות ולמעלה הוי מעיקר הדין היתר גמור להתחיל סעודת מצוה [ועי' שבת סג, א].

\* \* \*

[ב] המשנ"ב בסי' רמט הביא ב' טעמים אמאי אין לקבוע סעודה גדולה בע"ש כל היום. בסק"י כתב: ויש שכתבו הטעם שמתוך טרדת הסעודה לא יעסקו בצרכי שבת. ובשעה"צ סק"ד: מג"א בשם ר"ת. וצ"ל בשם ר"ח דכך הביאו בשמו הרשב"א והריטב"א גיטין לח, ב. ואלו בבה"ל ד"ה מפני כבוד השבת הביא טעמו של הפרמ"ג דמצד דאין הטעם משום לתיאבון [כפי שכתב השו"ע] אלא דעיקר הטעם הוא מפני שמזלזל בזה בכבוד שבת, שעושה ע"ש שוה בזה ליום השבת [וכ"מ בב"ח שם סוסק"ג]. ולפי"ז כתב הפרמ"ג שדין זה נוהג גם בערב יו"ט משום דיו"ט נמי מצוה לענגו ולכבדו. ומובא במשנ"ב שם סק"ח.

אולם לפי טעמו של המג"א בשם ר"ח נראה שדין זה אינו נוהג בערב יו"ט, שהרי יכול להכין צרכי יו"ט ביו"ט עצמו. וכן מדויק ברמב"ם הל' יו"ט פ"ו הט"ז שכתב: כשם שמצוה לכבד שבת ולענגה כך כל ימים טובים וכו' וכן ראוי לאדם שלא יסעוד בערבי ימים טובים מן המנחה ולמעלה בע"ש, שדבר זה בכלל הכבוד. ואלו את הדין הראשון שכתב

צורך לעשות מחלוקת ביניהם. ואלו הנוהגים לעשות הסעודה אחר חצות קודם המנחה עושים כדין לכתחילה ואין שום ענין והבדל בין קודם חצות לאחר חצות, אלא קודם מנחה קטנה ואחר מנחה קטנה. והמקדימים לעשות הסעודה קודם חצות כהיעב"ץ הוא מנהג טוב כדי שיאכלו סעודת שבת בתיאבון לתענוג כמבואר בחיי אדם.

גם מדברי הגר"א סי' תרצה סק"ז שציין לסי' רמט ס"ב מצוה להמנע וכו' וכ"ש כה"ג. מוכח שהבין דשחרית שכתב הרמ"א היינו עד מנחה קטנה. ואם סעודה רגילה אין לקבוע באותו זמן, כ"ש סעודת פורים, אבל קודם לכן רשאי לקבוע.

ואף אי יתיבנא ליה דכונת הרמ"א עד חצות, הרי המשנ"ב הביא מהיד אפרים בשם מהרי"ל דלכתחילה הזמן הוא עד מנחה קטנה. וא"כ המקילים יש להם על מי לסמוך בשופי. ודעביד כמר עביד ודעביד כמר עביד. ובעיקר שבמהרי"ל כתוב להדיא: סעודת פורים ביום ו' מתחילין בהיתר קודם סמוך למנחה דקיימ"ל לדברי הכל שרי וכו'. והיינו דקודם מנחה ל"ש הסברא שיאכל בשבת לתיאבון אלא רק אחר מנחה. וכמבואר בחמד משה סי' רמט.

ובעיקר הדבר נראה שאין זה מהלכתא כלל אלא ממנהגא וכמבואר בלבוש [תלמיד הרמ"א] סי' תרצב סע' ג: פורים שחל להיות בע"ש עושין סעודת פורים מבעוד יום ובלילה צריכי לקדושי וכו' [אזיל לשיטתו לעיל סי' רמט לגבי סעודת מצוה בע"ש דשרי כל היום] ויש שעושין סעודה בבוקר יום ששי כשחל

בהל' שבת פ"ל ה"ד אסור לקבוע סעודה ומשתה בערב שבת מפני כבוד השבת. דהיינו כל יום ע"ש לקבוע סעודה גדולה כמבואר במ"מ שם, לא הזכיר בהל' יו"ט. ומוכח שהרמב"ם כדרכו פי' כר"ח דהאיסור הוא משום צרכי שבת וזה לא שייך בערב יו"ט לכן לא הזכירו הרמב"ם. וסמוכין לזה מצאתי בספר קובץ הל' שבת שם שלפי טעמו של ר"ח, דין זה אינו נוהג בערב יו"ט, אך איהו לא הביא שכן מדויק גם ברמב"ם הל' יו"ט הנ"ל.

יוצא לפי"ז שלדעת המג"א עפ"י ר"ח תצא לנו קולא שדין זה אינו נוהג בערב יו"ט.

אולם מאידך תצא לנו מזה חומרא, לענין סעודת פורים בערב שבת, דהוי סעודת מצוה. א"כ לטעמו של הפרמ"ג י"ל דכמה סעודות שיאכל אין בזה זלזול בכבוד שבת, כיון שעסוק

בסעודת מצוה. אבל לפי טעמו של המג"א יוצא שאם אכל ארוחת בקר יצא כבר יד"ח סעודת פורים, וא"כ א"י לערוך אח"ז סעודה גדולה. ולכן העצה היעוצה היא שצריך לכוין לא לצאת יד"ח סעודת פורים במה שאוכל לפני הסעודה הגדולה [ועי' חיי אדם כלל סח ובמשנ"ב סי' ס סק"י].

וכן הדין לאנשי הפרזים שעולים לירושלים בע"ש אחרי שיצאו יד"ח סעודת פורים בעירם, שאינם יכולים להשתתף בסעודה הגדולה, אף להפרמ"ג, דאין להם שום קיום מצוה בזה [ויש לדון בזה עפ"י מש"כ המג"א סי' רמט סק"ו: ושל"ה כתב, מורי מהר"ש מלובלין היה סנדק בע"ש ולא רצה לילך על הסעודה מאחר שהיה שם מנין בלעדו ושל"ה השיב לו ע"ש, ועי' סי' תקנא ס"י ואכ"מ] א.

[מוצש"ק זכור ע"ב]

חי' הר"י מלוניל שבת ח"ב - סי' צא עמ' עדר-רעו.

א והארכתי בזה בדליות המלך (כת"י) הל' שבת פ"ל ה"ד. נדפס לפ"ש בדליות דוד שבת - בסוף

## סימן יא

### שעור מלאכת אוכל נפש ביו"ט

משנה מגילה ז, ב: אין בין יו"ט לשבת אלא אוכל נפש בלבד. ופרש"י: להיות מותר לכתחלה ביום טוב מה שאסור בשבת. וכן בחי' הר"י מלוניל: כלומר כל שאסור לעשותו בשבת, אסור ג"כ ביו"ט. וגם מכשירי אוכל נפש אסור לעשות ביו"ט. חוץ מאוכל נפש, כלומר אוכל נפש עצמו, התבשיל לבדו ולא מכשיריו וכו'.

ויש לדון האם בענין שיעור אכילה כדי להתיר אוכל נפש, או דאף פחות משיעור אכילה שרי ביו"ט במלאכת אוכל נפש. ויבואר להלן שנחלקו בזה האחרונים בדור שלפני פנינו, וזה החלי. רמב"ם הל' יו"ט פ"א הי"ב: מי שהיתה לו בהמה מסוכנת לא ישחוט אותה ביו"ט אא"כ יודע שיכול לאכול ממנה כזית צלי מבעוד יום, כדי שלא ישחוט ביו"ט מה שיאכל בחול, וכן כל כיוצא בזה. וכ"פ בטור ושו"ע או"ח סי' תצח סע' ו. דין זה מקורו במשנה ביצה כה. בהמה מסוכנת לא ישחוט אא"כ יש שהות ביום לאכול ממנה כזית צלי, ר"ע אומר אפי' כזית חי מבית טביחתה. ומלשון המשנה לאכול ממנה כזית (וכן העתיקו בדוקא הרמב"ם וטושו"ע) משמע שאם אין שהות לאכול אלא פחות מכזית, אסור לשחוט בהמה זו מהתורה. גם מרש"י פסחים מו, ב בד"ה משום, משמע שכזית דוקא. ולא נתפרש

בראשונים אמאי בעינן הכא לשיעור כזית. ונמצאו בזה פירושים שונים בספרי האחרונים ניש להעיר שבקונטרס בירור הלכה הנספח למסכת ביצה בהוצאת מכון הערי פישעל (ירושלים ת"ש) לא בררו כלל נקודה זו במשנה מהו השיעור כזית, ומכיון שהדבר נוגע למעשה ביו"ט כגון לבשל פחות מכשיעור נראה לנכון לברר דין זה. א. בעמודי אור סי' כט כתב שהדבר פשוט דהיכא דכתיב אשר יאכל, בעינן ראוי לשיעור אכילה היינו כזית, והא האי לישנא ממש כתוב גבי יו"ט אשר יאכל לכל נפש, ואיך נכניס בזה דבר הראוי להאכל פחות מכשיעור, וזה פשוט וברור, ובכל דוכתא באמת מדכירינן בענין יו"ט אכילת כזית בשוחט מסוכנת (ביצה כה.) אם יש שהות ביום לאכול כזית, משמע דכזית דוקא בעינן וכו' וכן הוא בכמה מקומות (ר' ביצה כא.) נזכר כזית בענין מלאכת יו"ט ואין ספק בזה לענ"ד, עכ"ד. הרי שהוא מפרש המשנה דלא הותרה מלאכת אוכל"נ ביו"ט אלא לצורך אכילת כזית, ולכן נקט התנא שיעור זה בדוקא. וגם בעל "אור גדול" [הו"ד בספר המאיר לעולם ח"א סי' כא] מבאר דמדכתיב בקרא אשר יאכל לכל נפש שמעינן דמלאכת אוכל"נ הותרה רק לכזית וכדקתני במשנה הנ"ל. וכן הוכיח

חצי שיעור, (ועי' שפת העמק מבן המחבר שם בד"ה ולכאורה), וכן מבואר חילוק זה בתורת חסד הנ"ל.

ובחשק שלמה ביצה פ"ג מ"ג כתב כסברת עמו"א הנ"ל דגם פחות פחות מכשיעור לא הוי בכלל יאכל לכל נפש ביו"ט, ומחדש דהמבשל ביו"ט דבר שאינו יכול לאכול כזית בכדי אכילת פרס, לוקה משום מבשל ביו"ט. הרי לפנינו סיעה גדולה מהאחרונים שפירשו הפס' "אשר יאכל" והמשנה בפשיטות דמלאכת אוכל נפש ביו"ט הותרה רק לצורך כזית, ויש מהם שחידשו יתירה מזו דה"ה לצורך אכילת כזית בכדי אכילת פרס.

ג. כמו"כ מצינו בספרי האחרונים שכתבו חידוש זה מבלי להזכיר המשנה הנ"ל. בשו"ת אבני נזר או"ח סי' תיג כתב בפשיטות דמלאכת יו"ט הותרה רק לצורך אכילת כזית, ואסור מהתורה לבשל כזית אחד לשני בני אדם, דכתיב בקרא אשר יאכל לכל נפש, משמע דבעינן כזית לכל נפש (וע"ש שתי' בזה קושית הצ"ח ביצה כא.)<sup>א</sup>. ויש להעיר על דבריו דלעיל מיניה בסי' שצג אות י כתב להדיא דפחות מכזית יחשב כצורך קצת. הרי דלמעשה ס"ל דשרי מדין מתוך שהותרה לצורך הותרה נמי שלא לצורך. גם בשו"ת באר יצחק חאו"ח סי' יח הביא דברי הטו"א הנ"ל וכתב דחצי שיעור אין זה מקרי אכילה כמ"ש המפרשים גבי נשבע שלא יאכל, דשרי לאכול ח"ש. אך לגבי דבר שאפשר לאוכלו רק שלא כדרך אכילתו כתב

המלאכה ביו"ט. יעו"ש.

ממשנה זו גם בשו"ת תורת חסד או"ח סי' כה, ומשום דכתיב בקרא לשון אכילה דשיעורו בכל מקום בכזית. אך הוא חולק בנקודה אחת על העמו"א וס"ל דרק לצורך חצי כזית אסור, אבל לצורך אכילה פחות פחות מכזית שפיר הוי בכלל אוכל נפש. ובספר אפיקי ים ח"ב סי' יד הביא דברי הטורי אבן באבני מילואים מגילה ז, ב דלר"ל דח"ש מותר מן התורה, יהא מותר לבשל נבלה ביו"ט ולאכול פחות פחות מכזית, וגם לר"י שרי, שהרי יכול לאכול שלא כדרך אכילתו. ומעיר בעל אפיקי ים שמה שכתב הטו"א דפחות מכזית ושלא כדרך אכילה דבעלמא לאו אכילה היא כלל, מ"מ לענין יו"ט מקרי אוכ"נ, הוא ג"כ לכאורה חידוש גדול למאוד מה שקשה לכאורה מצד הסברא, והביא ראיה לדבריו מהמשנה הנ"ל דמפורש בה להדיא דשרי רק לצורך כזית, ע"ש. ב. ונראה לבאר שאין מכאן קושיא על הטו"א, משום שכתב דיאכל פחות פחות מכזית, היינו דליכא צירוף בכדי אכילת פרס, אבל יאכל לכל הפחות כזית, ובכה"ג שרי לעשות מלאכה, דלא בעינן מלאכה ביו"ט רק לצורך כזית בכדי אכ"פ, וגם ברוצה לאכול כזית ביותר מכדי אכילת פרס שרי לשחוט ולבשל ביו"ט. וא"כ יתכן שגם הטו"א מודה דלפחות מכזית גרידא אסור לעשות מלאכה ביו"ט.

וכן י"ל גם בדעת בעל העמק יהושע סי' יד שכתב כן אליבא דר"ל שיאכל חצי שיעור נבילה, ואחר אכילת פרס עוד

א בספרו אגלי טל מלאכת טוחן אות ל הביא המשנה ביצה והאריך שם בפרטים שונים בדין שיעור

לומר הואיל או מתוך, ועוד כיון דאכילה דשלא כדרך לא שמה אכילה, הוי דבר שאינו שוה לכל נפש דאסור לעשות ביו"ט מדאורייתא ולוקה על זה, דאך אשר יאכל לכל נפש כתיב, וזהו להיפך לגמרי מדברי באר יצחק הנ"ל.

גם בספר המאיר לעולם סי' כא סובר כהאמ"ב הנ"ל ומבאר דלא בעינן אכילה בכזית רק באזהרות דאכילות אסורות או במצוות עשה כמו מצה ופסח, דאכילה דכתיב בהן קאי דוקא על אכילה ולא על שארי הנאות, בזה אמרינן דאכילה בכזית, משא"כ אך אשר יאכל לכל נפש הנאמר אצל מלאכת יו"ט, אין הכונה אכילה ממש, דהא גם שאר הנאות שרי, ולשון אכילה בתורה הוא לאו דוקא רק לדוגמא בעלמא, וכל הנאה ששוה לאכילה קבלו חז"ל דהוא בכלל הפסוק אך אשר יאכל לכל נפש, א"כ דלשון אכילה לאו דוקא ל"ש לומר דבעינן דוקא כזית, ופחות מכזית שרי דלא גרע משאר הנאות דשרי מקרא זה. וכן מה שהביאו ראיה מהמשנה ביצה הנ"ל דקתני כזית הוא לאו דוקא<sup>ב</sup>, ובאמת גם אם אין שהות לאכול כזית סגי, אלא כן דרך חז"ל ברצותם לומר אכילה מועטת תופסים בלשונם לשון כזית, ובשום מקום דמשמיענו התנא היתר אכילה לא מצינו שידייק לשנות היתר רק בכזית. עוד כתב דלא מצינו בשום מקום דמי שיש לו עיסה פחותה מכזית יהא אסור לעשות הבערה ביו"ט כדי לאפותה. וכ"כ בחלקת יואב או"ח סי' כד, ובשפת

דשרי משום דלא גרע מצורך קצת. ולא הזכיר היתר זה לענין חצי שיעור. גם מדברי ברוך טעם שער הואיל ומתוך דין א נראה דנקט בפשיטות דמסוכנת שרי בשחיטה רק בדאיכא שהות לאכול דוקא כזית, ומשום דמלאכת אוכ"נ הותרה ביו"ט רק לצורך כזית, ועי' גם בספרו עטרת חכמים פסחים מז, א.

ד. לעומת זאת מצינו לכמה אחרונים דס"ל בפשיטות דמלאכת אוכל נפש שרי ביו"ט אף לפחות מכזית. באמרי בינה הל' יו"ט סי' ז כותב דכזית דנקט במשנה ביצה הנ"ל לאו דוקא הוא, דלא ס"ד שלא יהיה רשאי לשחוט כשרוצה לאכול אף כל שהוא, דאך דכתיב בתורה אך אשר יאכל לכל נפש יעשה לכם, וסתם אכילה בכזית, מ"מ מדכתיב יאכל כתב הסמ"ג דאף לצורך הנאה מותר. וכן הרמב"ן והרשב"א כתבו מדכתיב נפש אף לצורך הנאה מותר לעשות מלאכה ביו"ט, ובהנאה לית בה שיעור כמו דמבואר בירושלמי תרומות פ"ו ה"א דמודה ר"ל באיסורי הנאה אף דסובר דח"ש מותר מה"ת, ועוד דלא גרע מצורך קצת ומותר מטעם מתוך, אלא ודאי כזית לאו דוקא. ולהלן שם נדחק לבאר אמאי נקט במתני' כזית ומאי בעי לאשמעינן בזה. וכנראה דלא ניחא ליה למימר דכזית דקתני לאו בדוקא. וכ"כ גם בהגהותיו לטו"א אות יג בסו"ד שם. אך לגבי אכילה שלא כדרך ס"ל להאמ"ב דאסור לעשות מלאכה ביו"ט, דלא הוי בגדר אכילה

מבלי שנאמרו בה מילים שוטפות שאין בהם דרך, ואינו מחסר ואינו מיתר כלום אלא במקומות מועטים ודרך קצרה, ובכלל כל מלה מלה גדולות ונפלאות.

ב באגרת רש"ג סע' כח [מהדורת מכון נוה אשר י"ם תשס"א] בתרגום עברי כתוב לפנינו על מהות המשנה כדלהלן: דאין בה שפת יתר וכל דבר ודבר מעלה בטעם,

אב"נ בסי' תיג ותמה עליו דלא גרע מצורך קצת ודוחה חידושו הנ"ל. ומבאר המשנה דקתני כזית כיון דהבהמה מסוכנת ובעליה אינו צריך לאכול ביו"ט הוי הערמה, ולא התירו רק בכזית, ובדאיכא שהות לאכול פחות מכזית, דלא חשוב כלל, הוי הערמה טפי. א"כ יש לנו ביאור למשנה דבאמת כזית דוקא, ולא משום דמלאכת אוכל נפש אסור לפחות מכזית, אלא חז"ל אמרו דבעינן הכא כזית כי היכי דלא ליהוי הערמה טפי. וזו הלכה מיוחדת היכא דליכא צורך כלל, אבל היכא דצריך לפחות מכזית שרי. וי"ל כן גם בדעת הרמב"ם והטוש"ע שהזכירו כזית רק בהלכה זו של בהמה מסוכנת, ולא הזכירו דבר זה בעיקר הדין של היתר מלאכת אוכל נפש ביו"ט, משום דס"ל דרק הכא הצריכו חכמים כזית וכביאורו של הטל תורה.

ויש לדון בביאורו של הט"ת במשנה מהא דפסחים מו, ב דהקשה רבה לר"ח דלית ליה הואיל מהך מתניתין דבהמה המסוכנת לא ישחוט אלא כדי שיכול לאכול הימנה כזית צלי מבעוד יום, יכול לאכול אע"ג דלא בעי למיכל, בשלמא לדידי דאמרי הואיל, הואיל ואי בעי למיכל מצי אכיל משום הכי ישחוט, אלא לדידך דאמרת לא אמרינן הואיל אמאי ישחוט [הא לא צריך למיכל שכבר אכל], אמר ליה משום הפסד ממונו, ומשום הפסד ממונו שרינן איסורא דאורייתא, אמר ליה אין, משום הפסד ממונו גמר בלבו לאכול כזית, ואי אפשר לכזית בשר בלי שחיטה. ופרש"י שם

העמק על העמק יהושע שם, דלא שמענו שיהא אסור לבשל ביו"ט אם אינו צריך לאכול רק ח"ש, או אם יאכלו הרבה אשר לא יהיה מגיע לכל אחד כזית ג.

הרי שבהלכה זו שהיא נוגעת למעשה ביו"ט, נחלקו גדולי האחרונים, ואף דמצד הסברא נראה דשרי אף בפחות מכזית כמ"ש האחרונים הנ"ל, בכל אופן עומדת נגד סברא זו משנה מפורשת דבעינן כזית, ודוחק מאוד לקבל את ביאורו של המאיר לעולם דכזית דקתני במשנה לאו דוקא הוא. ובעיקר שרש"י ורמב"ם ובטוש"ע העתיקו "כזית".

והיה אפשר לומר דלשון אכילה דקרא הכא היינו דוקא כזית, ופחות מכזית שרי רק מדין מתוך (וכשיטת הפוסקים) דהנאה שרי רק מדין מתוך ולא מגופיה דקראי). אלא דר"ע במשנה לא ס"ל מתוך כמבואר בפסחים ה, ב. ואידי דאיצטריך למינקט כזית בדברי ר"ע, נקט כזית גם בדברי ת"ק. אך נראה דא"א לומר כן, דבפסחים שם אמרו ש"מ מדר"ע דלא אמרינן מתוך, ואי נימא כביאורינן הרי לפנינו משנה מפורשת דר"ע לית ליה מתוך, ואמאי איצטריך לדייק כן מר"ע בברייתא. ועמד על כך בגליוני הש"ס ביצה שם. וא"כ צריך להבין אמאי פחות מכזית לא יהיה לכל הפחות כצורך קצת דשרי מדין מתוך. וי"ל להשיטות דמתוך מהני רק בהוצאה והבערה, אבל בשחיטה דמיירי במתני' לא אמרינן מתוך, ומשו"ה קתני כזית.

ה. וראיתי בספר טל תורה (להר"מ אריק) ביצה שם שהביא דברי שו"ת



למ"ד הואיל איצטריך הך טעמא משום הפסד ממונו, ושייך לומר דלכו"ע איצטריך כזית כי היכי דלא ליהוי הערמה. אלא שי"ל עכ"פ דלרבה הוי כמו לרב חסדא וכפי שמבואר לעיל, שהרי לא נחלקו לדינא רק בסברת הואיל. [ועי' שעה"מ הל' יו"ט פ"ג ה"ט שהביא שיטת הראש יוסף (אישקפה) בדעת הגאונים דלרבה שרי אף מדרבנן, ודחה דבריו].

ועוד יש לדון לפי מה שכתבו הב"י או"ח שם (בתחילת דבריו) והיש"ש ביצה פ"ג סי' ב בדעת הרמב"ם הנ"ל, דבעינן שיאכל מהבהמה, ולא סגי במה שגמר בלבו לאכול ממנה, אמאי קתני במשנה כזית, דלשיטה זו ל"ש לבאר דמשום דמחזי כהערמה בעי כזית, שהרי שרי לשחוט רק באוכל ממש, ואי נימא דלצורך אכילה תמיד סגי בפחות מכזית, א"כ גם כאן לא ליבעי כזית. ועל כרחך לשיטה זו מוכרחים לפרש המשנה כדעת האחרונים הנ"ל, שמלאכת אוכל נפש הותרה מהתורה רק לצורך כזית. [ועי' קהלת יעקב (קרלין) ביצה שם שדן בזה אם רבה גם סובר הטעם משום הפסד ממונו, ומה שדן בדבריו בספר דעת מרדכי ח"א סי' מא, אך לא ראו הראשונים הנ"ל].

ז. זאת ועוד, נמצא לאחד מהראשונים שפירש המשנה לא רק במסוכנת, אלא בכל גוונא דבעי לשחוט בהמה. והוא בלקח טוב (לר' טוביה ב"ר אלעזר) שמות פר' יב פס' טז, וז"ל: לכל נפש, אפי' כל דהו נפש, שוחט אדם את הבהמה אעפ"י שאינו צריך אלא לכזית, כדמפרש במסכת יו"ט. וכ"ה בשכל טוב

דיודע הוא שאינו מותר בלא אכילה גמר בלבו לאנס את עצמו ולעבור על דעתו ולאכול כזית, והו"ל כצריך לכזית ביו"ט. ונראה דסברת הערמה טפי, שייכת רק על הזמן, אם יש זמן לאכול כזית לא הוי הערמה טפי, אבל הדין שהאדם מאנס עצמו לאכול כזית, הרי סגי אם יאנס את עצמו לאכול פחות מכזית, ובכדי שלא יראה הערמה סגי בשהות לאכול כזית, ומזה מוכח דשרי מלאכה דאורייתא ביו"ט רק לצורך כזית. ועוד נראה דרק לר"ח דל"ל הואיל והוא מאנס את עצמו לאכול, שייך לומר דחז"ל אמרו דצריך שיהיה שהות לאכול כזית, כי היכי דלא ליהוי הערמה טפי, אבל למאן דאית ליה הואיל, אין כאן היתר משום הפסד ממונו, אלא מעיקר הדין הוא דשרי לשחוט הואיל ומקלעי ליה אורחים וכדמוכח פשטות הסוגיא. וא"כ להלכה דפסקינן כרבה דאמרינן הואיל (ר' מג"א רס"י תקכז) מוכח דבעינן כזית רק משום דמלאכת אוכ"נ שרי רק לצורך כזית.

ו. אך המהר"ם חלאוה פסחים שם פירש הסוגיא באופן אחר וז"ל: בשלמא לדידי דאמינא אמרינן הואיל, אע"ג דאין אומרים לכתחילה לקולא, והכא משמע דלרבה אע"ג דלא גמר בלבו לאכול שרי, הכא שאני משום הפסד ממונו התירו בו לכתחילה ע"כ. וכן מפרש הר"ן בחי' שם, וכ"כ רבינו ירוחם נתיב ד ח"ד (מובא בב"י או"ח שם) ובחי' רבינו נחמן בן הרמב"ן ובשטמ"ק ביצה שם. וכן מתבאר משו"ת הרשב"א ח"א סי' תרפא וריב"ש סי' טז וסי' רנד, ועי' שו"ע הרב או"ח שם סע' יא. הרי שגם

שמות שם עמ' פג, ונשמטה שם המלה נפש [מובא בתו"ש שם אות שנד]. וברור דכוונתו לגמ' ביצה כא, א דא"א לכזית בשר בלא שחיטה. ומפרש הא דקתני במשנה כזית היינו בכל פעם שרוצה לשחוט ולאכול, ולא דוקא במסוכנת ומשום הערמה. ולפי"ז הא דבמסוכנת לא התירו אלא אם יש שהות לאכול כזית מבעוד יום, אינו אלא משום דמלאכה ביו"ט הותרה רק לצורך כזית. הרי לנו סיעתא לשיטת האחרונים הנ"ל דכזית דקתני במשנה לאו משום הערמה הוא, אלא משום דלפחות מכזית אסור לעשות מלאכה ביו"ט.

ח. ונראה לבאר שיטה זו דמלאכת יו"ט הותרה רק לצורך כזית כדלהלן. כבר ביארו האחרונים עפ"י דברי הרמב"ן (ויקרא כג, ד) דמאן דס"ל מתוך שהותרה וכו', היינו משום דמפרש לקרא אך אשר יאכל לכל נפש, דמלאכה שהיא נעשית לפעמים לצורך אוכל נפש שרי, ולא שהצורך העכשוי לאכול הוא המתיר, והאי דכתב רחמנא אשר יאכל לכל נפש לסימנא בעלמא הוא דכתביה כמבואר בשטמ"ק כתובות ז' ע"א, (ועי' שו"ע הרב או"ח סי' תצה). ולפי"ז אם נאמר דאך אשר יאכל היינו שעור אכילה של תורה שהוא כזית, א"א לומר דמדין מתוך יהיה מותר אף פחות מכזית, שהרי הפסוק שמתיר לעשות מלאכה שפעמים נעשית לצורך אוכל נפש כתיב ביה לשון אכילה דשיעורה כזית. ואפי' להשיטות דשאר הנאות גם ילפינן מפשטיה דקרא ד"יאכל" דכולל גם שאר הנאות ולא מדין מתוך (בשעה"מ הל' יו"ט פ"א ה"ד האריך במחלוקת הראשונים בזה),

נראה שרק הנאת אכילה של כזית שוה לשאר הנאות שאינן אוכל נפש, אבל פחות מכזית לא הוי בכלל הנאה לענין זה. (ואין לזה שייכות לספיקו של רע"א (סי' קצ) אם איסורי הנאה שיעורם כזית או פרוטה, דנסתפק רק לענין אסורים). וביתר ביאור נראה עפ"י"מ שכתבו האחרונים בביאור פלוגתא דר"י ור"ל בחצי שיעור אי אסור מה"ת או מדרבנן, דאזלי לשיטתייהו בחולין קג, ב. דר"י סובר דמיחייב אהנאת גרון, א"כ גם בחצי כזית איכא הנאת גרון, אבל ר"ל דמיחייב אהנאת מעיו, בחצי שיעור ליכא הנאת מעיו. ואפשר לומר ד"יאכל" דכתיב ביו"ט לכו"ע הוא הנאת מעיו ולא הנאת גרון, דסתם אכילה כדרך שבנ"א אוכלים הוא הנאת מעיו, ורק באיסורין ס"ל לר"י דמיחייב אהנאת גרון. אבל סתם אכילה של בנ"א פשוט וברור שהוא הנאת מעיו כדרך שבנ"א אוכלים. והנאת מעיו לכו"ע ליכא בפחות מכזית, וא"כ הא דבעינן כזית הכא, אינו משום ההלמ"מ דאכילה שיעורה כזית, אלא משום דאכילה דהכא היינו הנאת מעיו, דשיעורה בכזית.

אך לפי"ז מה שרצו העמודי אור והחשק שלמה לחדש דבעינן כזית בכדי אכילת פרס כמו באיסורין, ואסרו לבשל ביו"ט דבר שא"א לאוכלו רק פחות פחות מכשיעור, נראה לומר בזה שלא כדבריהם, משום דסו"ס איכא הנאת מעיו אף באכילה זו של פחות פחות מכשיעור, וכמו שכתב בשו"ת פנים מאירות ח"ב סי' כז לענין ברכת המזון דאורייתא, שאם אכל כדי שביעה כזית או רביעית ושהה יותר מכדי אכילת פרס

ולענין מלאכה ביו"ט לצורך אכילה שלא כדרך, כתבו האפיקי ים והחשק שלמה שם שנחלקו בזה ת"ק ור"ע במשנה שם, דלת"ק דמצריך דוקא צלי, היינו משום דחי הוי שלא כדרך אכילה, ולשון "יאכל" משמע כדרך אכילה. ואילו ר"ע ס"ל דאף שלא כדרך אכילה מקרי אכילה לענין יו"ט. וע' צ"פ הל' מאכ"א עמ' קצג בזה. ולפי"ז כיון דהלכתא כת"ק יהיה אסור לבשל ביו"ט דבר שאפשר לאוכלו רק שלא כדרך אכילתו. וי"ל שגם ר"ע סובר דבענין כדרך אכילה, אלא דס"ל דבשר חי הוי כדרך אכילה, כפי שנראה במשנה מנחות צט, ב' וע' מנ"ח מצוה ז' ורש"ש שם. ובטור או"ח שם כתב כזית סתם ולא הזכיר צלי, וכ"ה ברבינו ירוחם הנז' לעיל. אך להמבואר דיאכל דיו"ט תלי בהנאת מעיים, י"ל אף בשלא כדרך אכילה דאיכא הנאת מעיים שרי לעשות מלאכה. עכ"פ ברור שבגדר לשון "יאכל" דכתיב במלאכת אוכל נפש ביו"ט, נחלקו לדינא גדולי האחרונים, ובררנו כאן השיטות השונות. שו"ר בחוברת אל מחוץ לחומות (אלול תשל"ד) בשם הגרש"ז אויערבך (שליט"א) [וצ"ל] דלמעשה לא נהגו כהאבני נזר, אך לא נזכר שם מסיעת האחרונים הנ"ל שכתבו בפשיטות כהאב"נ. [וע"ע במלוא הרועים ערך הואיל אות יא ובמהר"ם שיק מצוה רצט].

אח"ז ראיתי בשו"ת מוצל מאש ח"ב סי' יב שדעתו היא שאסור מהתורה לבשל ביו"ט לצורך אכילה גסה, דבמלאכת יו"ט כתיב "יאכל", ואכילה גסה לא

חייב בברכת המזון מדאורייתא כיון שנהנה, דאיכא הנאה בתוך מעיו בכזית או ברביעית. והסכים עמו בשו"ת חת"ס או"ח סי' קכז, וע' מג"א סי' רי, ומנ"ח מצוה יג, ב. וסברא זו ניתנת להיאמר אף כאן.

וסיוע לזה מש"כ בשו"ת כתב סופר או"ח סי' צו דנשבע שלא יאכל, היינו דוקא הנאת מעיו, משום דסתם אכילה הוא הנאת מעיו ולא הנאת גרון. ועוד כתב דמצות אכילת שבת ויו"ט אינו מקיים אלא בהנאת מעיו, ולא בהנאת גרון שאין דרך בנ"א לאכול כך, ועוד שרק באופן זה איכא עונג ושמחה, והביא דברי אביו החת"ס לענין יוהכ"פ שאינו מחייב כרת אלא בהנאת מעיו, משום שרק במעיו איכא יתובי דעתא. אולם המנ"ח שם נסתפק בזה. [ויש לציין בקשר לנקודה זו דברי השאג"א בסי' קב דמוכיח שכל ההיתר של מלאכת אוכ"נ ביו"ט הוא משום מצות שמחת יו"ט ויש לדון בזה עפ"י פי' ר"ח ותוס' פסחים פד ריש ע"א].

ט. ולפי"ז מבוארים היטב דברי הלק"ט הנ"ל, שלענין הדרש לכל נפש אפי' כל דהו נפש, הביא המשנה ביצה הנ"ל, משום דהשעור הקטן ביותר של אכילה לנפש דהיינו אכילת מעיו שהיא בכזית, ומשום כן הביא המשנה דמפורש בה שיעור זה. וראה ביומא עד, ב' והאבדתי את הנפש ההיא (ויק' כג, ל), עינוי שהוא אבדת נפש, זה אכילה ושתייה. ופרש"י: בתוך חלל הגוף, והיינו מניעת הנאת מעיו. הרי דהיכא דכתיב נפש לגבי אכילה מיירי מהנאת מעיו. וה"ה לגבי יאכל לכל נפש דכתיב ביו"ט. וע' אגלי טל טוחן אות סב.

שמה אכילה. והביא ראיה לזה מפסחים  
מו, ב עיי"ש. שו"ר בשו"ת קול אליהו  
או"ח סי' מב שדחה ראיתו<sup>ד</sup>.

\* \* \*

חכ"א העירני מדברי המלבי"ם לפרשת  
צו סי' לא על הפסוק מצות תאכל  
(ויקרא פרק ו פס' ט), הכותב: יש הבדל  
בין פעל אכל בקל ובין הנפעל, שפעל  
אכל בקל מוסב על האדם האוכל, ולא  
יקרא אוכל אלא בכזית, שפחות מזה  
נקרא טועם, וכמ"ש בספרא לקמן סתם  
אכילה בכזית. אבל הנפעל מוסב על  
הדבר, ואף אם נאכל כל שהוא, הגם  
שלא יקרא אכילה מצד האוכל שלא אכל  
רק טעם, מ"מ הדבר נאכל ואיננו וכו',  
ומשו"ה דרשו בתו"כ שם מצות תאכל  
אפי' כל שהוא. וממשיך המלבי"ם שזהו  
גם הפשט ברמב"ם פ"א מחמץ ומצה  
ה"ז שכתב שהאוכל חמץ בפסח אפילו  
כל שהוא אסור שנאמר לא יאכל חמץ,  
ומפרשים ראשונים ואחרונים לא ידעו  
נתיבותיו מאין הוציא דבר זה, והנה  
פורש שיש לו יסוד מדברי ספרא אלו.  
ולפי"ז גם באוכל נפש הרי נאמר בפסוק  
- אך אשר יאכל לכל נפש - הדבר מוסב  
על הנפעל. וא"כ לפי המלבי"ם יוצא  
שיש לנו תו"כ דבכה"ג גם פחות מכזית  
נחשב לאכילה. ועי' שד"ח מערכת  
האל"ף אות עב. עכ"ל.

אולם לאחר העיון בדברי המלבי"ם  
נראה לי שיש לחלק בין יאכל לכל נפש  
דכתיב ביו"ט ובין מצות תאכל דכתיב

גבי אכילת שיירי מנחות. דהתם יש דין  
בחפצא דקדשים שיאכלו [והאריכו בזה  
האחרונים, ראה בית הלוי ח"א סי' ב  
אות ז], וקמ"ל קרא דאף אם נשאר  
משהו משיירי המנחה והשאר נאבד, יש  
מצוה באכילתם, שזהו דינם של קדשים  
שיאכלו [נראה פ"י עזרת כהנים לתו"כ  
שם]. ובזה לכאורה י"ל דשפיר דימה  
המלבי"ם לחמץ דכתיב ביה לא יאכל  
חמץ, משום שיש לבאר דלא מיבעי אם  
חמץ הוי איסור חפצא, דא"כ יאכל קאי  
על החמץ, ואף אם נימא דהוי איסור  
גברא, ג"כ י"ל כיון דהאיסור מתיחס אל  
החמץ, משום הכי יש לפרש ד"יאכל"  
פירושו אפי' כל שהוא. אבל מאי דכתיב  
בקרא גבי מלאכת יו"ט אך אשר "יאכל"  
לכל נפש הוא לבדו יעשה לכם, שם א"א  
לפרש דקאי על המאכל בעצמו, שהרי  
אין שום דינים שמתיחסים אל המאכל,  
אלא מדובר על המלאכה שהיא לצורך  
האכילה, ופירוש הכתוב הוא דאך אשר  
יעשה לצורך אכילה, הוא לבדו יעשה  
לכם. וא"כ אין הכרח לפרש דהכונה  
לכל שהוא, ושפיר י"ל דהוי בכזית.  
ובפרט דלאחר מכן כתוב בקרא "לכל  
נפש" וסתם אכילת נפש היא בכזית,  
וכמש"כ בלקח טוב שם דמכל נפש  
ילפינן דבעינן כזית במלאכת יו"ט.  
ומש"כ המלבי"ם שהתו"כ הוא מקור  
להרמב"ם בהל' חמץ פ"א ה"ז, יש  
להעיר שפירוש מעין זה בדברי הרמב"ם  
כבר כתב בשו"ת מהרלב"ח סי' יז [יח]

הראשונים על שאסרו פירות הנושרין, גזירה שמא יעלה  
ויתלוש. והרי תלישת פירות היא מלאכת אוכ"נ ושריא  
לכתחילה, ולא יישבו בפשיטות שמא יתלוש איזה פרי  
קטן שאין בו כזית וכו' [עי' שו"ת ריב"ש סי' רנד].

ד ועי' גזע ישי אות קצד, ערל"נ יבמות מ, א, שו"ת  
אמרי שפר סי' צ, שו"ת דובב מישרים ח"א סי' מט ובס'  
גדולי ציון סי' ו. הגר"ח ברלין בהסכמתו שם כתב  
בזה"ל: ולענ"ד ראיה מפורשת ממה שהקשו התוס' וכל

מדנפשיה מבלי להסתמך על התו"כ, וז"ל: ... דמשמע דדוקא במקום שכתוב לא יאכל בציירי אסור בכל שהוא, הא במקום שכתוב לא יאכל בפת"ח אין אסור בפחות מכזית. אך כתב אח"כ דזה אינו אמת, דפסק ההלכה הוא דחצי שיעור אסור מה"ת כרבי יוחנן דפליג עליה דר"ל בר"פ יום הכפורים (עד, א) וראיתו מכל אוכל חלב. וכן פסק הרב בעצמו בר"פ י"ד מהלכות מאכלות אסורות ע"כ. וכוונתו דהתם כתיב אוכל בציירי, ועי' מש"כ שם בסוף התשובה. וברור שאין בזה כדי לדחות פירושו של המלבי"ם.

אך עיקר יסודו של המלבי"ם תמוה מכמה מקומות שכתוב יאכל בלשון נפעל ושיעורו בכזית. בויקרא להלן שם פס' טז כתוב וכל מנחת כהן כליל תהיה לא תאכל, ובתו"כ שם: אין לי אלא כולה מקצתה מגין ת"ל תהיה ואפילו כל שהוא. ופי' הראב"ד שם שאם אוכל כזית ממנה עובר בלא תעשה, הרי שאף במקום דכתיב תאכל בלשון נפעל ודרשו בתו"כ כל שהוא, כתב הראב"ד דהשעור בכזית, ועי' בפ"י המיוחס להר"ש ובפ"י רבנו הלל שם, ויתכן שנחלקו בנקודה זו.

כמו"כ יש להעיר מהא דכתיב בשמות יג ז מצות יאכל את שבעת הימים, וליכא מאן דפליג דשעור מצה בכזית. וכן בויקרא ו, כג כתיב בחטאת חיצונה שנכנס דמה לפנים "לא תאכל", בציירי.

ושעור איסור אכילתה בכזית, כמבואר ברמב"ם הל' מעה"ק פי"א ה"ג. ובקהלת יעקב (אלגזי) ענין חצי שיעור (דף מה:): הביא דברי מהרלב"ח הנ"ל והקשה עליו ממחשבת פגול שהיא בכזית, אף דכתיב ואם האכל יאכל בציירי שהוא לשון נפעל דקאי על המאכל, והמחשב מחשבת פגול על פחות מכזית, הקרבן כשר. ויש להאריך בזה מעוד מקומות. עכ"פ יסודו של המלבי"ם של ברור, וא"א לבנות יסוד מזה בהלכה עפ"י מקום אחד בחז"ל, ועדיין לא ראיתי מי שקבע בזה כללים. ויתכן לומר כפי מה שנתבאר לעיל, שדרשו כן בתו"כ רק לגבי אכילת שיירי מנחות, היכא דהכל נאבד ונשאר מהמנחה פחות מכזית, דעי' אכילת פחות מכזית נמי מתקיימת מצות אכילת שיירי מנחות, שזהו דין בחפצא של קדשים שיאכלו, ומשום שלא נשאר יותר מן המנחה. שו"ר באור שמח הל' חמץ ומצה שם הביא תשובת מהרלב"ח הנ"ל, והביא לו ראיה מהתו"כ הנ"ל שדרשו מצות תאכל אף כל שהוא, אך תמה דפלא הוא שלא זכרו זה גבי שור הנסקל ושרצים. והיינו דהתם נמי כתיב בלשון נפעל ושעורם בכזית. וראה שער המלך וצורור החיים על הרמב"ם שם ואכ"מ.

ולעצם הדבר ראה בתוס' רי"ד ביצה כה, א שמשמע מדבריו לפום ריהטא דצורך אוכל נפש ביו"ט שעורו בכזית. וכ"כ גם בפסקי רי"ד ביצה שם. [כסלו תשל"ו]

## סימן יב

### ראיה שלישית של זב

(במקום אחר נתברר שהוא לר' שמחה משפייר עפ"י האו"ז ואכ"מ) שאפי' ראה באונס ראיה שלישית מצטרף לאחר שנעשה זב בשתים, והביא הגמ' נזיר סה, ב דראיה שלישית איתקש לנקיבה דמטמאה באונס.

ודבריו צ"ב, דלשון התו"כ והמשנה נזיר שם וזבים פ"ב מ"ב דקתני רגלים לדבר, מורה כפי' הראב"ד דאמרינן שראיה שלישית באה מחמת זיבה ולא מחמת דבר אחר, ואלו הטעם שבגמ' נדה כאן ונזיר שם דמקיש לנקבה מוכח דאפי' ידעינן שראה באונס מביא קרבן דילפינן מנקבה. ועי' במפרש לנזיר שם ד"ה שרגלים לדבר וד"ה א"ר נתן. וכדברי הר"ש כן נראה מדברי הריטב"א נדה שם ד"ה ראיה. ועיין שם בהערה 314.

ויש לבאר דלא תקשי עפ"י מש"כ רבינו הלל בפירושו לתו"כ שם וז"ל: משנזקק לזיבה, דהיינו דחזא ראיה ראשונה ושניה שלא מחמת אונס, אין בודקין אותו בראיה שלישית אלא אפי' ראה מחמת אונס הוי טמא, דכיון דנזקק לזיבה, איכא למימר אע"ג דלא נאנס הוי חזי, ומשו"ה אין בודקין אותו בראיה שלישית אי באונס אי שלא באונס הוא, אלא בין כך ובין כך הוי טמא. נמצא לפי"ז דאין הפי' שרגלים לדבר שראה שלא באונס, אלא שרגלים לדבר שאף אם לא היה נאנס היה

משנה מגילה ח, א: אין בין זב הרואה שתי ראיות לרואה שלש אלא קרבן. ובגמ' הא לענין משכב ומושב וספירת שבעה זה וזה שוין. ולהלן בגמ' מו"מ מנלן דשנים לטומאה אין שוין לקרבן. ובחי' הר"י מלוניל הוסיף ודרשני' גם לטהרה דבעינן טבילה במים חיים ולא במקוה. ונמצא שגם לענין קרבן חמור הזב שראה ג' ראיות. וראיתי לנכון לצרף כאן מש"כ מכבר בענין גדר ראיה שלישית של זב.

א) בנדה לה, א מבואר דראיה ראשונה של זב מטמאה באונס כשכ"ז, בשניה בודקין אותו, ובשלישית נחלקו תנאים אי בודקים אותו.

ובתו"כ מצורע פרק זבים פרשת א' פי' ז: מבשרו טמא ולא מחמת דבר אחר, מיכאן אמרו בשבעה דרכים בודקים את הזב עד שלא נזקק לזיבה במאכל ובמשתה בקפיצה במשא ובחולי ובמראה ובהרהור. משנזקק לזיבה אין בודקין אותו. אונסו וספיקו ושכבת זרעו טמאים כי רגלים לדבר.

לכאורה מבואר להדיא בתו"כ, דהא דבראיה שלישית אין בודקין אותו, היינו משום שרגלים לדבר שראה מחמת זיבה ולא מחמת אונס. וכן מפרש הראב"ד בתו"כ שם וז"ל: שרגלים לדבר שמחמת הזיבה הם, הואיל וכבר הוא זב גמור. אך בפי' המיוחס להר"ש שם מפרש

רואה, וילפי' מנקבה דראיה שלישית באונס מצטרפת. ואמנם הר"ש זבים שם מפרש דרגלים לדבר קאי רק אספיקו ושכבת זרעו ולא אאונסו, אבל בדעת ר"ה א"א לפרש כן, שהרי כתב להדיא שם בד"ה אונסו, דהא כבר נזקק לזיבה בראשונה ובשניה ולהכי אונסו טמא, הרי שמפרש שרגלים לדבר קאי נמי אאונסו.

עוד יש לפרש דלכאורה דברי רבינו הלל תמוהים טובא, שכתב עד שלא נזקק לזיבה, דהיינו ראיה ראשונה ושניה שלא באונס, דהא בנדה לה, א מבואר שראיה ראשונה של זב אף באונס מצטרפת לשניה, וכפי שביאר הריטב"א שם בד"ה ראיה. ושמא ס"ל לר"ה כשיטת רב ברכיה (מובא בתוס' חכמי אנגליה נדה שם) דהיינו לענין טומאת ערב, אבל איננה מצטרפת לראיה שניה. וראה ירושלמי מגילה פ"א ה"ה ונזיר פ"ט ה"ד ובשירי קרבן שם ד"ה מעתה. אך אין כן דעת שאר ראשונים, ר' תוס' ורשב"א נדה שם.

אך להנ"ל ניחא, דהיכא דראה ראיה ראשונה באונס, ושניה שלא באונס, איכא למימר דס"ל לרבינו הלל דבודקין אותו בשלישית, משום דהכא ליכא רגלים לדבר דאף דשלא באונס היה רואה, ומשו"ה פירש דחזא שלא באונס, אבל אה"נ דלראיה שניה מצטרף אף ראיה ראשונה של אונס. ועי' תוס' יו"ט נזיר שם וקרבן אורה שם.

ויתכן דנפ"מ זו תליא בפלוגתא דהבבלי והירושלמי, דבבבלי נדה כאן ונזיר שם מבואר דילפינן לה מדכתיב והזב את זובו לזכר ולנקבה, והיינו היכא דראה ב'

בנדה לז, א חשיב ראיה שלישית באונס דבר הגורם, ומוכח מזה כהנך שיטות. דבראיה שלישית אף באונס מטמא. וראה רמב"ם הל' מחוסרי כפרה פ"ב ה"ה ואור שמח שם.

\* \* \*

(ב) בכריתות ח, א איתא דזב בעל שתי ראיות, שראה ג' ראיות ביום ז' שלו, אינו מביא קרבן, משום דכל ראיה שסותרת אינה מביאה לידי קרבן. ובשטמ"ק בהשמטות אות ט מבואר דה"ד כשהראיה סותרת כל שבעה, דאל"כ לא משכחת זב דמטמא נמי בימים כזבה (ראה ב"ק כד, א) דמביא קרבן, דהא ראיה ביום ג' הוי ראיה הסותרת. ונסתפק שם אם ספר יום או יומים ואח"כ ראה ג' ראיות, אם יביא קרבן עליהן, דיום שביעי דוקא, אבל ביום ד' ה' או ו' מביא שפיר קרבן עליהם, או שמא לאו דוקא שביעי דה"ה שאר ימים. וברמב"ם הל' מחוסרי כפרה פ"ג ה"ד כתב להדיא שכן הדין גם בשאר ימים.

ונראה דהשטמ"ק סובר כיון דהא דזב דמטמא בימים ילפינן מזבה, בעינן לקרבן רצופין כזבה, ואי ליכא רצופין אינו מביא קרבן. אבל היכא דראה שתי

אלא משום דכל ראייה הסותרת אינה מביאה לידי קרבן, והיינו משום דס"ל דבכה"ג דהוי זב ע"י ב' ראיות ביום אחד, לא בעינן רצופין אף לב"ה. ואילו השטמ"ק סובר דב' דינים הם, והא דכל ראייה הסותרת איצטריך רק ביום השביעי, ועי' רמב"ם שם פ"ב ה"ח. ויש לבאר דלהרמב"ם ראה ביום השלישי לא חשיב ראייה הסותרת משום דעדיין לא ספר אף יום אחד וליכא מה לסתור, ומשו"ה ביום הג' מביא קרבן. ובתוספתא זבים פ"א איכא מחלוקת תנאים בדעת בית הלל, ועי' בחס"ד שם עמ' קפג. וראה משנ"א זבים שם ומקד"ד סי' מח. [שבט תשל"ד]

ראיות ביום אחד, דבזה לא ילפינן מזבה, מביא קרבן אף אם לא הוי רצופין. ונראה דבזה נחלקו ב"ש וב"ה זבים פ"א מ"א, דב"ש ס"ל דבכה"ג מביא קרבן, והיינו משום דהא דילפינן מזבה היינו דוקא בראית ימים, ובזה בעינן ראיות רצופות, אבל היכא דנעשה זב בשתי ראיות ביום אחד, בזה ס"ל לב"ש דאף דראיה שלישית ביום אחר מצטרפת לקרבן, מ"מ לא בעינן רצופין. וב"ה ס"ל שגם בכה"ג הוקש זב לזבה, בעינן רצופין. ואכתי צ"ב לפי"ז דמאי דנסתפק הוי פלוגתא דב"ש וב"ה במשנה. אבל הרמב"ם שם סובר שגם בכה"ג אין הטעם דלא מביא קרבן משום רצופין,

## סימן יג

### מדרס הזב

הטומאה נתמעט מקרא, באינו מיוחד לשיבה, והוי ולד הטומאה. וצ"ב כיון דלא חזי למדרס, לא הוי כלי לקבלת טומאה. וכן נראה מפ"י הראב"ד לתו"כ שם שפירש שבשאר טומאות דכתיבי כלי עץ גבי שק בעינן שיהא לו בית קבול דומיא דשק שהוא כלי תשמיש כמותו, אבל לענין משכב ומושב דלא פרט בהו שק אלא כלי סתם, אעפ"י שאין לו בית קיבול טמא, אלא בעינן שיהא מיוחד לשיבה ושיבה. משמע דכשאינו מיוחד לשיבה אינו טמא כלל, ולא כפי שכתב רש"י שאינו נעשה אב

(א) מגילה ח, א: הא לענין משכב ומושב זה וזה שוין. טומאה זו נקראת בגמ' מדרס הזב. והנה בנדה מט, ב איתא: דתניא והיושב על הכלי, יכול כפה סאה וישב עליה וכו', יהא טמא, ת"ל אשר ישב עליו הזב מי שמיוחד לשיבה יצא זה שאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו (כ"ה בתו"כ מצורע פרשת זבים פר' ב פי' ה). וברש"י שם: מי שמיוחד לשיבה הוא דהו אב הטומאה וכו'. משמע מרש"י שהמדרס מקבל טומאה אעפ"י שהזב לא נגע בו, אלא שהדין המיוחד של מדרס הזב דהוי אב



ראוי למדרס, והזב שכב עליו או ישב עליו, מתטמא בשכיבה כמו שאר טומאות במגע. אלא שהכלל נאמר רק בראוי למדרס דמטמא בשאר טומאות, דהראוי למדרס טומאתו מדין כלי שבו, וא"כ יש עליו תורת כלי גם לגבי שאר טומאות. אבל כלי שאינו ראוי למדרס והזב שכב עליו בלי שנגע בו דמק"ט כמדויק ברש"י נדה הנ"ל, אינו מקבל שאר טומאות, לפי שאינו כלי, ונתרבה רק לטומאה במדרס הזב. ואה"נ בטומאת מגע דזב בעינן תורת כלי כמו בטומאת שרץ ונבילה, וצ"ע בזה.

מצינו בראשונים שהשתמשו בסברא זו דאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו בדין אחר, בב"ק סו, ב איתא משכבו ולא הגזול (כ"ה בתו"כ שם פרשתא ב פי' ו). וברש"י שם: גזירת הכתוב להוציא את המשכב הגזול שאינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם. ובתוד"ה דגזול הקשו: משמע מתוך פ"ה שר"ל משכב גמור של חבריו אם גזלו אין מטמא משכב דגזירת הכתוב הוא, וזהו תימה. (ועיי' שהקשו עוד ב' קושיות). ובחי' הרשב"א מוסיף ביאור לקושיתם משום דכתיב בקרא כל המשכב אשר ישכב עליו, וכל ריבויי הוא. [ועי' מל"מ הל' כלים פכ"ד ה"ז, מים טהורים כלים פכ"ו מ"ח בנופ"ש שם, משנ"א כלים פכ"ב מי"ד, עונג יו"ט סי' פב ושור"ת מוצל מאש ח"ב סי' מז].

ה) ולפי הנ"ל דברי רש"י מדויקים, שכתב בב"ק שם: הא דתניא גבי זב משכבו, איש אשר יגע במשכבו, גזירת הכתוב להוציא את המשכב הגזול שאינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם, וכן

הטומאה. ובפי' רבינו הלל לתו"כ שם מפורש דתרכב לא מיטמי משום מושב הזב אלא משום מגע הזב, וצ"ב. וכ"כ ר"ה שם (דף יב, ע"ב) בד"ה לא, וראה להלן אות ט.

ואמנם כפי' הראב"ד נראה כן גם מרש"י סוכה כ, א בד"ה והתנן, דאין לך מיטמא מדרס אלא המיוחד לשכיבה, וכיון דשוי לתשמיש כלי הוא, וכל שהוא כלי למדרס מיטמא בכל טומאה ואפי' הוא פשוטי כלי עץ. משמע מרש"י דכלי שאינו מיוחד למדרס חסר בשם כלי שבו, ואינו מיטמא כלל.

ב) ונראה לבאר דשיטת רש"י היא שכל המטמא מדרס מטמא טמא מת מהתורה בכל הטומאות, כמבואר ברש"י סוכה שם ושבת פד, ב ד"ה דמיטמא בנבילה (וראה תוס' רי"ד ב"ק כה, ב ומהרש"א שבת פד, א בדעת ר"ת). ועי' תוס' שבת מד, ב ומנחות לא, ב שפי' דהנך דחזו למדרסות לא הוקשו לשק. ונראה דזוהי כונת הגמ' בכורות לח, א בהנך דחזו למדרס. לעומת זאת שיטת הרמב"ם בפהמ"ש כלים פ"ב מ"א ופר' כ"ד מ"י דמטמאים רק מדרבנן. וכן נראה מדבריו בהל' כלים פ"א ה"ג וה"י ופכ"ג ה"א, ובמק"א נתבאר מחלוקתם. עכ"פ ברור בדעת רש"י דהנך דחזו למדרס יש להם שם כלי. והיינו דתשמיש כלי הוא בב' אופנים. א) דומיא דשק שיש לו בית קיבול. ב) או דחזי למדרס.

ג) ולפי"ז י"ל דבמדרס הזב לא מצינו מיעוט שכלי שאין לו בית קבול ולא חזי למדרס אינו מקבל טומאה כלל, אלא דהנך דחזי למדרסות נאמר בתורה דנעשים אב הטומאה, אבל כלי שאינו

כתב שעפ"י הראב"ד מיושבת קושית התוס', וכיוון לדברי התוס' רי"ד].  
(ז) אלא שבאמת נראה שא"א לפרש כן, משום דבתו"כ שם ילפינן דבעינן מיוחד לשיבה מדכתיב כל המשכב אשר ישכב עליו, וא"כ צודק הרשב"א בקושיתו דמהתם מרבינן כל המיוחד לשיבה, וברש"י עה"ת ויקרא פט"ו פס' ד פי' עפ"י התו"כ, ע"ש.

(ח) והנה בדברי הראשונים הנ"ל לא מבואר להדיא הבנתם בפרש"י שכתב שאינו מטמא אדם, אם אינו מטמא כלל, או שרק אב הטומאה אינו נעשה בגזול, או בשאינו מיוחד לשיבה, אבל הוי ולד הטומאה. ובאמת דין זה אם מצינו משכב שהוא ולד הטומאה, תליא במחלוקת הראשונים אם מצורע עושה משכב ומושב, עי' תוס' רי"ד מגילה ח, א שהאריך בזה, וכן בר"ש כלים פ"א מ"ג ובפי' הראב"ד לתו"כ מצורע פרשתא ב (ו). ועי' רש"י ומאירי פסחים סז, ב ובהגהות הגר"א לתו"כ שם. ויש בזה ג' שיטות. א. דמצורע אינו עושה כלל משכב ומושב. ב. עושה משכב ומושב לטמא אוכלין ומשקין. ג. עושה מו"מ לטמא אדם ובגדים. לפי השיטה הב' יתכן שבזב מצינו ב' הלכות וכפי שרצינו לדייק בשיטת רש"י, וזה מתאים לשיטת רש"י פסחים סז, ב ע"ש. וראה תוס' ותוס' הרשב"א פסחים שם, ובתוס' שציין בגהש"ס שם.

(ט) מצאתי בפי' רבינו הלל לתו"כ שם שמפרש להדיא כן בתו"כ, וז"ל: במשכבו ולא הגזול, כלומר להכי כתיב במשכבו ולא כתיב במשכב, דמשמע במשכבו דזב אי נגע הוי טמא לטמא

בנדה שם: מי שמיוחד לשיבה הוא דהווי אב הטומאה דכתיב וכבס בגדיו. וכונתו דהפסוק כל המשכב אשר ישכב עליו, שם לא כתוב משכב המיוחד לו, אלא כל דבר ששכב עליו טמא, והיינו דנעשה ולד הטומאה, כמו בכל קבלת טומאה, שהמקבל הוא ולד הטומאה, משא"כ בפס' השני דכתיב במשכבו ומשם ילפינן המיוחד לשיבה, וכן דרשינן המיוחד לו לשיבה ולא הגזול, שם כתיב דנעשה אב הטומאה דכתיב וכבס בגדיו, אבל משכב שאינו "משכבו" הוא טמא כדין ולד הטומאה. ומיושבת קושית התוס' והרשב"א. וזו כונת המאירי ב"ק שם: יראה שלא נעשה אה"ט לטמא אדם. [ועי' זר"א סי' כו, לבוש מרדכי ב"ק סי' לב, חלקת יואב או"ח סי' כז, ובשו"ת כוכב מיעקב סי' קצב].

(ו) ויתכן שזהו ביאור דבריו של התוס' רי"ד ב"ק שם בישוב שיטת רש"י, וז"ל: ונ"ל שטעם גדול יש בדבר, דכי היכי דאם כפה סאה וישב עליו ולא הוי מושב, דבעינן המיוחד לשיבה, [ה"נ] משכב דחבריה לא הוי אב הטומאה דבעינן המיוחד לו, שלא יוכל חבירו לומר לו קום ואעשה בו צרכי. כונתו לומר דבמיוחד לשיבה נאמרה הלכה שנעשה אב הטומאה, ונאמרה עוד הלכה דצריך שיהיה מיוחד לשיבת הזב, היינו דלא נאמר מיוחד לשיבה רק בחפצא של הכלי, אלא גם לענין אופן קבלת הטומאה, שאם אינו מיוחד לשיבת הזב לא נעשה אב הטומאה. [וראה בפי' הראב"ד לתו"כ שם שהביא גם כן סברא זו בשם יש מפרשים. וביפ"ע ב"ק שם

ולרש"י לא הוי אב הטומאה אלא ולד הטומאה. ותקשי על שניהם קושית התוס', ועי' שטמ"ק ב"ק שם בשם הר"י מיגאש ורבינו ישעיה, חי' הראב"ד ב"ק שם, כס"מ ולח"מ על הרמב"ם שם, ומש"כ במרכה"מ שם.

(יב) שו"ר במאירי נדה שם שפירש גם בכפה סאה ותרקב שהם טמאים במגע להיות ראשון לטומאה. משמע דהוי כלי קבול, וכצ"ל בדעת רבינו הלל. משא"כ בהא דמשכבו ולא הגזול דמיירי בכל הכלים דחזו למדרס אף דלא הוו כלי קבול, ולכן לא כתב ר"ה משום מגע הזב דלית להו טומאה מתורת מגע רק מתורת מושב, ובכ"א כתב דלא הוי אה"ט, משמע דמדין מושב הוי ראשון. (יג) אולם בדעת ר"ה א"א לומר כן, שהרי כתב שם (דף יב ע"ב) לגבי דף של נחתומין (פ"ב פי' ג') דאינו מטמא מדרס דמטמא במגע הזב, והא דף של נחתומין הוי פשוט ולא הוי כלי קבול, כמבואר להדיא בב"ב סו, א ועי' רשב"ם שם.

(יד) ולכאורה י"ל שדין זה באינו ראוי למשכב אי מטמא טומאה קלה מדין מושב ולא במגע, נחלקו בו ר"ת ותוס' עירובין כז, א, בהא דאיתא בזבים פ"ה מ"ב כל שהזב נישא עליו טהור חוץ מן הראוי למו"מ ומרכב והאדם. ובתוס' שם בד"ה כל שהזב, הביאו שיטת ר"ת דכלים שאינם ראויים למו"מ שנישא עליהם הזב טהורים, דוקא מטומאה חמורה, היינו דלא הוו אב הטומאה לטמא אדם וכלים, אבל טמאים טומאה קלה לטמא אוכלים ומשקים, והתוס' חולקים עליו והוכיחו מהתו"כ דאינם מטמאים אפי' טומאה קלה.

בגדים ולא הגזול דלאו ידידיה הוא ואינו מטמא אדם לטמא בגדים. מדויק בדבריו שאינו נעשה אב הטומאה לטמא אדם לטמא בגדים, אבל ולד הטומאה נעשה. (י) אכן לעיל שם פי' ר"ה דבדבר שאינו מיוחד לישיבה אינו נטמא במושב הזב רק במגע הזב, והיינו דלענין מושב הזב בעינן מיוחד לישיבה, ולא לענין מגע. וצ"ב דסאה ותרקב לא הוי דומיא דשק דבעינן כלי קבול, ומגלן דבזב מיטמו אף כשאין כלי קבול, ועי' במאירי נדה מט, ב. לפי"ז נראה שאין לדייק בדברי רש"י נדה מט, ב דבעמוד ונעשה מלאכתנו הוי ולד הטומאה, דלא מצינו זאת בשום דוכתא, ועיקר הביאור ברש"י ובפי' ר"ה הוי כפי שכתבו התוס' רי"ד והראב"ד (הו"ד לעיל אות ו). ועי' שו"ת לחמי תודה סי' יג שהאריך בזה.

עוד צ"ע בדברי ר"ה, דלענין עמוד ונעשה מלאכתנו פירש שאינו מטמא מדין מושב אלא מדין מגע הזב, ולענין משכבו ולא הגזול, פירש שאינו מטמא אדם לטמא בגדים, משמע דהוי ולד הטומאה מדין מושב.

וראה בתוס' רי"ד ב"ק שם מש"כ לחלק בין גזול לשאינו שלו דמטמא במדרס, וכיון לזה הפנ"י שם, ע"ש. ועי' סד"ט כלים פכ"ו עמ' תעה ובחי' ר' אריה לייב (מאלין) סי' צב.

(יא) ברמב"ם הל' כלים פכ"ד ה"ז אין אדם מטמא במדרס שאינו שלו שנאמר והנוגע במשכבו. ובמאירי כאן הביא פרש"י בלי להזכירו, ודברי הרמב"ם, וכתב שהנכון כפי' התוס'. ובפשטות נראה מדבריו ששיטת רש"י והרמב"ם חלוקים הם, להרמב"ם טהור לגמרי,

והיינו מדין טומאת משא, וכמפורש בדברי רש"י דם נדה מטמא במשא. וכן נראה מדברי רע"א בתפארת ישראל כלים שם.

(יז) ונראה בדעת המאירי שכתב דמשכב דחבריה אינו נעשה רק אב הטומאה, שכתב כן מדנפשיה, דכן נראה מהסוגיא, ולא הזכיר כלל שכן נראה מרש"י, ודרכו הרי להביא את רש"י בשמו. ומוכח מזה שמרש"י אין ראייה. וה"ט דברש"י אפשר לבאר דמיירי כששכב על המשכב ונגע בו ולא בב' משכבות, ולכן כתב דלא הוי אב הטומאה, אבל הוי ולד הטומאה משום מגע הזב. דבמדויק כתב רש"י דלא הוי אב הטומאה, משום דולד הטומאה יתכן דהוי במגע, וכפי שכתב ר"ה בפ"י לתו"כ דהוי מגע. אך יש לדייק מדברי ר"ה דלגבי משכבו ולא הגזול לא כתב דהוי מגע הזב. וי"ל בכונתו כפי שכתב המאירי דאף בעשר מצעות מרכב הגזול הוא ולד הטומאה, דנתמעט רק מאב הטומאה, אבל הוי מרכב הזב כיון דראוי למרכב ולמשכב.

ובמאירי באמת מפורש שמשכב הגזול הוי ולד הטומאה. וא"א לפרש בו מדין משא, שהרי כתב בנדה מט, ב בעמוד ונעשה מלאכתנו דטהור לגמרי. וע"כ דבדבר הראוי למשכב יש הלכתא דמשכב הזב להיות ולד הטומאה, וכפי שמצינו לגבי מצורע, וכמובאר במאירי פסחים סז, ב ע"ש.

(יח) רש"י ביצה כג, ב בד"ה טמאה מדרס ג"כ כתב דאי לא מיחדא למדרס לא הוי אב הטומאה, משום דאומרים לו עמוד ונעשה מלאכתנו. וע"כ צ"ל דמטמא משום מגע, וע"ש ברש"י

(טו) ומדברי רש"י בנדה מט, ב כפי שדייקנו לעיל נראה שהוא סובר כר"ת. וכן נראה גם מרש"י נדה נד, ב שכתב אבל דם נדה מטמא את שתחתיה משום משא להיות ראשון אעפ"י שלא נגע בו. וכבר עמד על כך רע"א שרש"י הוא כר"ת (הו"ד בתפא"י כלים פ"א בבועז אות א), אבל לא הזכיר מרש"י נדה מט, ב שכתב דלא הוי אה"ט, משמע דראשון הוי, והיינו מדין משא, ולא מדין מושב דנאמר רק בראוי לשיבה. וזוהי גם כונת רש"י בב"ק סו, ב דפירש דלא הוי אב הטומאה, דהיינו מדין משכב ממועט גזול, אבל לא דין משא. [ועי' בהע' לרשב"א נדה נז, ב הע' 21]. ובגהש"ס נדה שם הקשה מרש"י שבת פג, ב דלא הוי אף ולד הטומאה. ואמנם שם כתב רש"י כן גם בהאי דינא דעמוד ונעשה מלאכתנו וצ"ע. ועי' רש"י ותוס' שבת נט, א בד"ה ואין. ובפה"מ"ש להרמב"ם כלים פ"א מ"א ס"ל כהתוס' שכלים אינם מטמאים במשא, ומשו"ה י"ל דמשכבו ולא הגזול טהור מכלום [ועי' בהערות לריטב"א נדה מא, ב הע' 86, 89, 90].

(טז) ובתפארת ירושלים כלים שם מיישב הסתירה בדברי רש"י דקאי רק על דם נדה וזיבה, דכיון שיש גם בגמ' רבוי למו"מ ומיעוט, ממעטינן רק מדין משכב, אבל לא מדין משא, ומטמאין להיות ראשון מדין משכב, שדם נדה עושה ראשון לטומאה הראוי להיות משכב ומושב. ולפי"ז אודא לה תירוצנו בישוב דברי רש"י. אלא שקשה לומר כן ברש"י, דהו"ל לפרש דאת שתחתיהם היינו כלים הראויים למשכב ומושב, ודכתב סתמא משמע דבכל הכלים מיירי

אלא שמקבל טומאה מהזב כמו מגע ומשא, גזירת הכתוב היא כאן, ושאיני משאר טומאות משום דאומר לו עמוד ונעשה מלאכתנו.

**כב) ונראה לי ראייה מכרחת שטומאת מדרס אינה בגדר קבלת טומאה אלא טומאה עצמית, מהא דאצטריך ראיות (בשבת פד, א-ב) דכלי חרס אינו מטמא מדרס. לכאורה מה שייך מדרס בכלי חרס שאינו מקבל טומאה אלא מאוירו [ומהא דשאר כלים מטמאים במגע ועושים מדרס אף בלא מגע לא קשה כמבואר למעיין], ומדרס לא הוי אויר, ולכל היותר יכול להחשב כמגע, אבל לא הוי בגדר טומאת תוך. וע"כ מוכח ומבואר מכאן דקבלת טומאה ע"י מדרס הוי טומאה עצמית, דכל דבר ששייך שיהיה ראוי למשכב הזב הוי בכלל משכב הזב לענין טומאה, וא"כ ה"ה כלי חרס.**

**כג) במאירי נדה מט, ב מפורש דסאה ותרקב הוי ולד הטומאה מדין מגע, ולא מדין מדרס, ואלו גבי משכבו ולא הגזול כתב המאירי ב"ק סו, ב דהוי ראשון מדין מדרס, וזה דלא כהתוס' רי"ד ב"ק שם. ודברי המאירי מבוארים דיש לחלק בין הראוי לשיבה, אלא דאינו מיוחד לו משום דהוי גזול, ובין אינו מיוחד לשיבה כלל. [ועי' סדרי טהרות כלים פכ"ו עמ' תעה-תעו, עין הרועים (השלם) עמ' קז, ואוצר הספרא להר"מ זמבא, נדפס בדגל התורה עמ' קי ואילן].**

\* \* \*

**כד) בשבת פד, א ילפינן מקרא דכלי חרס אינו מטמא מדרס לפי שאין לו טהרה במקוה, ופריך ממפץ דמטמא מדרס אף דאין לו טהרה במקוה, ומשני**

שעגלה המיוחדת לתינוק לא מטמאה מדרס ע"י זב גדול. וכ"נ מרש"י שבת סו, א בד"ה טמאין. ובכל המקומות שאומר רש"י דלא נעשה אב הטומאה, ומשמע שנעשה ולד, צ"ל דהוי כלי קבול ומטמא במגע.

**יט) אכן נראה דברש"י בב"ק שם מטמא הגזול במגע אף אם לא הוי קבול (וכן במשא לשיטת רש"י שכלים מטמאים במשא), וה"ט משום דכל המטמא מדרס מטמא טמא מת, דהיינו שאם ראוי למדרס הוי עליו תורת כלי משום תשמיש מדרס שבו, וא"כ בודאי דמאי דממעטין מדכתיב משכבו ולא הגזול, שאין הגזול מטמאו בתורת משכב ומושב, אבל לא בטל שם כלי מיניה, שהרי ראוי למדרס ע"י בעליו, וא"כ נטמא ע"י הגזול במגע או במשא, ולכן כתב רש"י דלא הוי אב הטומאה.**

**כ) ובשיטת המאירי ור"ה הנ"ל י"ל דס"ל כשיטת התוס' רי"ד ב"ק שם בחלקו השני, דגזה"כ הוא למעט משכב הגזול שלא מטמא בתורת משכב הזב, אלא שדין זה נאמר על הדין המסוים דלא הוי אב הטומאה, אבל לגבי ולד הטומאה לא מיעטיה רחמנא, והוי ליה תורת משכב הזב לענין זה. ודוחק לומר שיש כאן גדר חדש שמטמא ע"י שכיבה או דריסה, כפי שיש טומאת משא וטומאת מגע.**

**כא) וכדי לישב שיטת רש"י והרמב"ם דלא מטמא כלל משכב הגזול, מקושית התוס', נצטרך לומר כדברי התוס' רי"ד, וביאור הדבר הוא דלא הוי משכב הגזול, וטומאת מדרס היא טומאה עצמית, או אף אם אינה טומאה עצמית**

דמטמאה מפץ וכל פשוטי כלי עץ דכותא. ולגבי שכבת זרע י"ל כמש"כ בתוס' רי"ד ב"ק שם אות ט וז"ל: ובשכבת זרע נילף בק"ו מפכין קטנים מזב כי היכי דיליף שרץ מזב דהא טיפת ש"ז ראויה ליכנס בפי פכים קטנים ... עיי"ש. אך לפי התוס' רי"ד יוצא ברור דנבלה אינה מטמאה פכים קטנים שהרי א"א לכזית נבלה ליכנס בפי פכים קטנים, אינה מטמא מפץ בהאי ק"ו. וזו ראייה לדברי מהרש"א שבת הנ"ל.

(כה) ולפי"ז אדרבא תקשי לרש"י מגליה דראוי למדרס מיטמא אף בנבלה. וצ"ל דס"ל לרש"י דע"י הק"ו אמרינן דדבר הראוי למדרס תורת כלי עליו, וממילא מקבל טומאה מכל הטומאות, וכמבואר ברש"י שם דחזי למדרס שוי כלי. והא דאצטריך בגמ' ב"ק שם היקש טו"מ לשרץ, היינו משום דשרץ רק מטמא טומאת ערב ולא טומאת שבעה. אך זה דוחק, דמנלן לחלק בין טומאת ערב לטומאת שבעה, דאצטריך היקש לשרץ. ועל הרא"ש הנ"ל בודאי קשה שכתב דמק"ו ילפינן נמי לנבלה, והרי נבלה אינה מטמאה פכים קטנים.

(כו) אך יש לישב פרש"י והרא"ש עפ"י פ"י הגאונים לב"ק שם (הו"ד בחי' הרשב"א והראב"ד) שפירשו הק"ו מפכים קטנים של עץ ויש להם בית קבול ואינם ראויים לשיבה, וא"כ כלי עץ מקבלים טומאה מגבם מנבלה וכן בכל הטומאות שמטמאות במגע, אלא שרש"י בב"ק שם פ"י באופן אחר הק"ו, מפכים קטנים של חרס, אך לדינא יש ללמוד הך ק"ו גם מפכים קטנים של עץ, ולפי"ז יש לנו ק"ו על כל הטומאות.

דיש במינו טהרה במקוה. ר"ת בתוד"ה מפץ מבאר דמיירי במפץ של גמי ושל שיפה דאין לו שום טומאה אלא מדרבנן לבד מטומאת מדרס, כדפירש לעיל בפרק במה אשה. ובמהרש"א שם תמה בתרתי. (א) לא מצאתיו בתוספות פרק במה אשה. (ב) שהרי יש לו גם טו"מ מק"ו דבשמעתין, וגם טומאת מגע שרץ כדאמרינן בב"ק כה, ב. ומבאר המהרש"א דאה"נ, טו"מ וטומאת שרץ אתי בהאי ק"ו מפכים קטנים, אבל טומאת נבלה לא אתי בהאי ק"ו, ומטמא רק מדרבנן. ולפי"ז יצא דבר חדש שכל המטמא מדרס מטמא רק טו"מ וטומאת שרץ דאתי בהאי ק"ו מפכים קטנים, אבל נבלה דא"א למילף בהאי ק"ו שאינה מטמאה פכים קטנים, אין המפץ מקבל טומאת נבלה. ויש להעיר דרש"י בסוכה כ, א ד"ה והתנן כתב דכל המטמא מדרס מטמא בכל הטומאות כגון שרץ ונבלה, והא דנקיט טמא מת משום דבאב הטומאה מיירי וכו' ע"ש. וביאור הדבר הוא כפי שכתב רש"י להלן שם דכיון דהוי מיוחד לשיבה או לשכיבה שוי לתשמיש וכלי הוא, וכל שהוא כלי למדרס, ילפינן מק"ו דמטמא בשאר טומאות. וצ"ל כיון דילפינן מק"ו דמטמא משרץ, הדר ילפינן שאר טומאות מטומאת שרץ. עכ"פ מבואר להדיא ברש"י דלא כהמהרש"א [ור' במהר"ם מש"כ על המהרש"א].

אך בשטמ"ק ב"ק כה, ב ד"ה מפץ במת כתב בשם הרא"ש דהא דאמרינן בכל דוכתא נבלה ושרץ ושכבת זרע כולוהו אתיין מהאי ק"ו, ונקט טמא מת לרבותא דאפילו אב הטומאה. וצ"ב דנבלה אינה מטמאה פכים קטנים, ומהיכי תיתי בק"ו

דכל המטמא מדרס מטמא שאר טומאות רק מדרבנן ולא מהתורה.

(כח) שוב ראיתי בקרית ספר הל' כלים ר"פ כ"ג שכתב וז"ל: והרב ז"ל (הרמב"ם) כתב שטומאת מת ושאר טומאות במפץ הוא מדבריהם ככל פשוטי כלי עץ, ונראה דמיירי במפץ של גמי ושל שיפה כפי ר"ת ז"ל פרק ר' עקיבא דטומאה מדרבנן לבד טומאת מדרס, והא דילפינן מטומאת מדרס לשאר טומאות היינו במפץ של קנים אם עשאה לשכיבה דמטמאה מדרס מטמאה נמי שאר טומאות. וצ"ב מאי נפ"מ בין מפץ של גמי ובין מפץ של קנים, דמהאי ק"ו דפכים קטנים איכא למילף נמי באותו דין על מפץ של שיפה ושל גמי. (ט) ויש לבאר דבתו"כ פרשת מצורע ילפינן מדכתיב וכל הכלי אשר ישב עליו הזב, דכלי אבנים אף שיחדם למדרס אינם מקבלים טומאת הזב. ומבואר לפי"ז דבעינן לטומאה תורת כלי, וכלי אבנים והדומים להם דלא הוו כלים לענין טומאה, אף אין מטמאים במדרס הזב אף שראויים למדרס. ולפי"ז צ"ב דברי הרמב"ם שכתב המפץ היא המחצלת שאורגין אותה מן החבלים ומן הסוף ומן הגומא וכיוצא בהן, ואין המפץ בכלל כלים האמורים בתורה, ואעפ"כ מתטמא הוא במדרס דין תורה שהרי ריבה הכתוב כל המשכב וזה ראוי למשכב ועשוי לו, וכן מתטמא במת ובשאר טומאות מדבריהם ככל פשוטי כלי עץ. ולכאורה צ"ב כיון שכתב הרמב"ם דמפץ אינו בכלל הכלים האמורים בתורה, הרי שלטומאת מדרס לא בעינן תורת כלי, רק שיהיה ראוי למשכב ומושב.

אך שלקושטא דמילתא צריך להבין אמאי פרש"י שם וכן התוס' רי"ד דמיירי בפכים קטנים של חרס. ונ"ל עפ"י מש"כ בשטמ"ק שם בשם הרא"ש דניחא ליה למינקט פכים קטנים שטהורים בכל טומאות הזב. אך נפ"מ מפי' הגאונים שפי' בכלי עץ ולא ככלי חרס, משום דס"ל דפכים קטנים של חרס נטמאים בהסט הזב דראוי למגע שערו, ולית להו הא דכתב רש"י דכיון דלא מטמא בבשר לא מטמא שער, וכ"כ התוס' רי"ד שבת פד, א דמטמא שערו של הזב באויר פכים קטנים.

[ולפי"ז מבואר הא דהרמב"ם לא הזכיר הדין שברש"י ותוס' דפכים קטנים אינם נטמאים בהסט הזב, משום דס"ל כפי' הגאונים בגמ' ב"ק הנ"ל. [ור' ביאורים לחי' הריטב"א נדה סי' י].

ובפי' רנ"ג בספר המפתח שבת פד, ב בד"ה פכין קטנים כתב טעם חדש דזב אינו מטמא פכים קטנים, משום דכתיב בענין הזב וכלי חרס אשר יגע בו הזב ישבר, ולא אמרה וכל כלי חרש, למדנו שפכים קטנים שטהורים בזב, ואמרו במת וכל כלי פתוח אפילו כל שהוא וכבר פירשנו בברכות, ע"כ. והוא בדף כג, א שם. ולפי"ז הוי דין מיוחד בכלי חרס בטומאת הזב דבעינן שעור אפי' בראוי למגע, (השעור הוא טפח).]]

(כז) ולהנ"ל הדרא לדוכתא קושיין על המהרש"א שכתב דכל המטמא מדרס מטמא רק טו"מ וטומאת שרץ ולא טומאת נבלה, דא"א לפרש כן, והדרא לדוכתא קושית המהרש"א על ר"ת. ובספר יד דוד שבת שם כתב דר"ת ס"ל כשיטת הרמב"ם בהל' כלים פכ"ג ה"א

ונראה לומר עפ"י הגמ' שבת פד, ב דשאני מפץ של שיפה וגמי שיש במינו כלי, שהרי הוא דבר הבא מן העץ כמו שכתב הרמב"ם בהל' כלים פ"א הי"ג, וסגי בזה לטומאת מדרס. וי"ל כן גם בדעת הקרי"ס דמפץ של עץ ממש העשוי מקנים כיון שכלי עץ מפורשים בתורה, הרי שייך למילף מפכים קטנים

דהוי כלי ומשו"ה מטמא בשרץ, וה"ה פשוטי כלי עץ דהנך חזו למדרס לא הוקשו לשק, והוי כלי כיון דמוזכרים בכתוב כלי עץ. אבל מפץ של שיפה וגמי לא הוי כלי, אלא דנתרבה לטומאת מדרס, וא"א למילף דמטמא שאר טומאות מפכים קטנים דהוי כלי קבול, ועצ"ב. [אלול תשל"ה]

## סימן יד

### ימי במה גדולה בנוב וגבעון וחרבן משכן שילה

א] רמב"ם הל' בית הבחירה פ"א ה"ב: כיון שנכנסו לארץ העמידו המשכן בגלגל ארבע עשרה שנה שכבשו ושחלקו ומשם באו לשילה ובנו שם בית של אבנים וכו' ושס"ט שנה עמד משכן שילה וכו' ובאו לנוב וגבעון ומגבעון באו לבית העולמים. וימי נוב וגבעון נ"ז שנה.

ובכס"מ: הכל מבואר בסוף זבחים במשנה (קיב, ב) ובגמ' (ק"ח, ב-קיט, א). והנה בזבחים ק"ח, ב מביאה הגמ' ברייתא מסדר עולם (פי"א) על ימי אהל מועד במדבר ארבעים שנה הוסף להם בגלגל י"ד שנה, בנוב וגבעון נ"ז שנה, נשתיירו לשילה שס"ט שנה. ופרש"י שם קיט, א ד"ה דכתיב, דנשתיירו היינו מארבע מאות ארבעים שנה ליציאת מצרים. שאם ננכה קי"א שנים שהיה אהל מועד [היינו מזבח הנחושת שהקריבו עליו, דבשילה היה מזבח

אבנים, כמו בבית המקדש ר' זבחים סא, ב] במדבר בגלגל ובנוב גבעון, נקבל שס"ט שנה.

אולם לקושטא דמילתא היה אהל מועד בנוב וגבעון ס"ג שנה, שהרי שלמה המלך סיים את בניית בית המקדש בשנה העשירית למלכותו, ורק אז באו מגבעון לירושלים לבית המקדש. ובזה אין שום נפ"מ לענין השנים שהיה אהל מועד בשילה. שאם נוסיף אותן שנים לגבעון עד שנת ארבע מאות שמונים וחמש ליציאת מצרים, וננכה קט"ז שנים, נקבל גם כן שס"ט שנה.

ואכן מצינו כן בילקו"ש פרשת צו רמז תפ: תנא עה"פ ואש המזבח תוקד בו (ויקרא פ"ו פס' ב) משום רבי נחמיה אמרו קרוב לקט"ז שנה מחזיק בו. ופירש המגן אברהם בספרו זית רענן שם: ל"ט שנה במדבר י"ד שכבשו וחלקו י"ג שנים בנוב [כ"ה בסדר עולם



שלמה, שהרי עיקר החשבון הוא כמה זמן הקריבו בו קרבנות תמידין כסדרן יום אחר יום.

ועוד דמסתבר שכל עוד לא נסתיימה מלאכת בנין הבית לא נאסרו הבמות, דלא מסתבר לומר שבגבעון שהיתה במה גדולה הפסיקו להקריב בה, ועדיין הקריבו כל ישראל בבמה קטנה. ור' לשון הרמב"ם להלן ה"ג: כיון שנבנה המקדש בירושלים נאסרו הבמות. דכיון שנבנה פירושו שעמד על תילו בסוף גמר בנינו, וכיון שלא נאסרו הבמות עד שנבנה המקדש, מסתבר מאוד שהקריבו עדיין בגבעון בבמה גדולה. וממנ"פ אם התחילו להקריב בירושלים מיד כשהתחילו לבנות והביאו לשם מזבח הנחשת מגבעון, א"כ ממילא נאסרו הבמות. סו"ד דברי הירושלמי סוף מגילה והרמב"ם צ"ב.

**ב] זבחים קיח, ב:** כשמת עלי חרבה שילה. ולא מצינו בכתובים ששילה נחרבה ע"י פלשתים שנלחמו בתקופת עלי בישראל. ובשו"ת חת"ס יור"ד סי' רסד ד"ה והנה מצינו בנחמיה, פשיטא ליה ששילה נחרבה עד היסוד.

אולם בחי' הר"י מלוניל מגילה ט, ב מבואר שחרבן משכן שילה היה ע"י כך שהוציאו ממנו הארון ע"י פלשתים וז"ל: וכמו"כ בנוב וגבעון לא היה הארון שם קבוע במשכן משה, לפי שהגלו אותו פלשתים ואז נחרבה שילה וכו'. הרי שמשכן שילה הכונה לקדושת המשכן שהיה בשילה, והוצא ממנו הארון ע"י פלשתים. וכן נראה ממה שכתוב לפנינו בשמואל א פ"ד שבני

שם] וחמשים שנה בגבעון, הרי שבגבעון הקריבו בבמה גדולה עד שסיימו את בנין בית המקדש [וכ"ה החשבון בפנים יפות להפלאה פרשת צו]. וכ"כ בהגהות הגר"א לסד"ע שם שבנוב וגבעון היתה במה גדולה ס"ג שנים. וכאמור לעיל אין זה סותר את הסוגיא בזבחים, דעיקרה היא לידע כמה זמן היה משכן ה' בבית של אבנים בשילה. ועי' ירמיהו ז, יב דקרי לשילה מקומי אשר שְׁכַנְתִּי שמי שם בראשונה. על כן צ"ב דברי הרמב"ם שימי נוב וגבעון נ"ז שנה, ולא מנה את השנים עד שנבנה בית המקדש שעדיין הקריבו בגבעון.

אולם כדברי הרמב"ם נמצא בירושלמי סוף ק"ד מגילה: דאהל מועד עשו ארבעים חסר אחת, בגלגל עשו י"ד, בשילה עשו שס"ט בנוב וגבעון עשו נ"ז, י"ג בנוב וארבעים וארבע בגבעון, ובירושלים עשו בבנין ראשון ת"י ובבנין אחרון ת"כ. הרי סתמא דירושלמי כהרמב"ם דמונה השנים שהקריבו בנוב וגבעון נ"ז. וכן מבואר גם בתוספתא זבחים פ"ג ה"ג: ימי אהל מועד וכו' ושבנוב וגבעון חמשים ושבע. וצ"ב. ודוחק גדול לומר שהקריבו במקום המקדש מיד כשהתחילו לבנות ולא כשנסתיימה מלאכתו. ואף אם נאמר שהן אמת שלא הקריבו שם במזבח אבנים חדש, אלא במזבח הנחשת של משה ששימש באהל מועד, עדיין צ"ב הירושלמי, משום דבירושלים עשו בבנין ראשון היינו מזמן שסיימו את בנייתו והם ארבע ומאות ועשר שנים, והרי הקריבו שם יותר שנים. ודוח"ל דמנו רק את השנים שהבית עמד בשלמותו ותפארתו והקריבו בו במזבח אבנים חדש שבנה

שהארון הוצא שם יש לו סמוכין בירמיה ח שם בסי' יד: ועשיתי לבית אשת נביא שמי עליו וכו' כאשר עשיתי לשל. הרי שהכתוב משהו את חורבן הבית לחורבן שלו. ורמזתי לזה בהע' ח לשו"ת חת"ס שם.

ג] בזבחים קיב, ב איתא שבמשכן שילה נאסרו הבמות כמו בבית עולמים. וטעמו של דבר ביאר הר"י מלוניל מגילה ט, ב כי בשילה היה הארון נתון שם ואהל מועד נטוי ועליהם הכתוב אומר לשכנו תדרשו ובאת שמה והבאתם שמה עולותיכם. משא"כ בגלגל נוב וגבעון שהם במה גדולה ומשום שהארון לא היה נתון שם, אעפ"י שהמשכן היה קבוע בהם. וכן פירש המאירי מגילה שם בעקבותיו של הר"י מלוניל.

לפי"ז יש לדון ולומר שאחרי משכן שילה הותרו הבמות, היינו מיד כשישראל הוציאו הארון משם שיעזור להם לנצח את פלשתים במלחמה, עוד קודם ששבו והפלשתים והגלו אותו. דס"ו לא היה הארון במקומו. וכל איסור הבמות תלוי בהיות הארון במקומו במשכן. [ובבית שני סגי בקדוש מקומו של הארון כמבואר במנחות כז, ב ובפרש"י שם ד"ה מקום המקודש לקדש]. ויש לזה סמוכין בתוספתא זבחים פי"ג לפי גי' ר"ח בסוגיאין וז"ל ר"ח: ומפורש בסו"פ פרת חטאת ובסו"פ שחיטת קדשים בתוספתא אילו דברים שבין במה גדולה לבמה קטנה וכו' איזו היא

ישראל לקחו את הארון משילה למחנה כשנלחמו עם הפלשתים, ובמלחמה זו נלקח הארון על ידם, ובהגיע הבשורה לעלי שהיה במשכן שילה, נפל עלי מכסאו וימת. ובזה תמה תקופת שילה, והמשכן עם מזבח הנחושת של משה נלקחו משם לנוב וגבעון.

וכן מבואר להדיא בפ"י הרד"ק תהלים עח, ס ויטש משכן שלו אהל שכן באדם: הארון שהיה בשילה זהו אהל שכן באדם. היינו דנטישת שלה היתה ע"י שהוצא משם הארון. ומפורש יותר ברד"ק יהושע יח, א: והיה שם בשילה שס"ט שנים עד שהגלו פלשתים את הארון ועליו נאמר ויטש משכן שילה וגו'. ובשלישית בפ"י הרד"ק ירמיהו ז, יב: כי לכו נא אל מקומי אשר בשילו אשר שכנתי שמי שם בראשונה וראו את אשר עשיתי לו מפני רעת עמי ישראל. וכתב הרד"ק: שהחרבתי אותו וסלקתי שכינתי ממנו וגלה הארון ממנו והיה עם פלשתים וגו'. הרי להדיא שחורבן משכן שילה היה בסילוק השכינה ע"י שניטל הארון ממנו. ועי' רד"ק שופטים יח, ל. ואכן מצאתי כן בחזו"א קדשים קמא סי' מא (יח) וז"ל: והנה לא מצינו בכתוב שחרבה שילה אלא נראה שאחר מיתת עלי הועתק המשכן משילה עפ"י ה' עיין ירמיהו ז, יב. עכ"ל. והן הן הדברים א'.

ויתכן דמש"כ החת"ס שם שנתצו את משכן שילה עד היסוד והפלשתים ... אחר

שבהקדמת עזרת כהנים עמ"ס מדות [לרבי יהושע יוסף הכהן אבד"ק מארד, ורשא תרל"ג בראשו הסכמת הכהן הגדול מלובלין זצ"ל ובעל בית הלוי זצ"ל] עמ' ה הביא מפרש"י תהלים עד, ח שפירש הנאמר שם שרפו כל מועדי אל בארץ, דפלשתים החריבו משכן שילה וכו' ע"ש.

א לפי"ז צריך לפרש לשון הגמ' מגילה טז, ב: בכה על משכן שילה שעתיד להיות בחלקו של יוסף ועתיד ליחרב, היינו שיתבטל מקדושתו ע"י לקיחת הארון ממנו. ועי' מהרצ"ח שם. וכן יש לפרש לשון הרמב"ם בריש הל' ביהב"ח שנקט לשון חרב כבגמ'. אח"ז הראני אחי הגה"ח רבי אברהם צבי שליט"א

הוי במה אלא "משכן" או "בית" כמו בית המקדש, כפי שמצינו מפורש בקראי "ויטש משכן שלו (תהלים עח, ס) ו"בית ה' שילו" (שמואל א א יד). וכן מפורש ברש"י סוטה טו, ב דשילו לא היתה במה אלא משכן. ומקורו בזבחים קיא, א. וכ"כ הרמב"ם בפהמ"ש זבחים רפ"ד בביתאור המשנה שם שבזמן שילה נאסרו הבמות כי כשבאו לשילה באו אל המנוחה ואז נאסרו הבמות, דהיתירם מפורש בקרא כי לא באתם עד עתה אל המנוחה ואל הנחלה, ומנוחה זו שילו. ע"כ תמוהים מאוד דברי ר"ח ששילו היתה במה גדולה.

ונראה לבאר דר"ח אזיל לשיטתו במגילה ט, ב, בדד"ה ותנן הביא מתני' דזבחים דמשבאו לשילה נאסרו הבמות משום שהיא היתה מנוחה. ולכאורה דבריו סתראי ניהו. אלא שקודם לכן בד"ה ומפורש כתב ר"ח: איזו היא במה גדולה, בשעת איסור במה אהל מועד נטוי כדרכו אין הארון נתון שם. מבואר ששני זמנים היו במשכן שילה, בזמן שהארון נמצא בו היתה מנוחה, ובזמן שאין הארון מונח בו - כשנשבה בימי עלי - הרי זה במה גדולה. לכן כתב בזבחים כשהיה מזבח בשילו ולא יותר מזה לפי שלא היה בו ארון וכמו בנוב שהזכיר הרי זה במה גדולה וכמבואר לעיל. [מוצש"ק שמיני ס"א]

פסיקתא, וכן מסתבר דמשכן שילה קדושתו תלויה בארון שנמצא בו, וכשהוציאוהו משם שוב אינו משכן, אף אם לא נקבע במקום אחר. ד לפי"ז מש"כ לפנינו בפי' המיוחס לר"ח זבחים קח, ב ד"ה ואינו חייב: ובמה גדולה קרו למזבח שבשילו ונוב בשעת היתר הבמות, צריך למחוק שילה ולהוסיף גבעון, שהרי בזמן שלה נאסרו הבמות. או דקאמר לה אליבא דרשב"י דמנוחה ונחלה קאי על ירושלים, ולפי"ז בזמן שילה הותרו הבמות. ור' בתוספת דלהלן.

במה גדולה בשעת איסור במה שהיה אהל מועד נטוי כדרכו ואין<sup>ב</sup> הארון נתון שם. וכידוע נוב וגבעון הוי במה גדולה משום שהארון לא היה שם, אולם אז היה זמן של היתר במות. וע"כ הכונה היא בזמן שילה שנאסרו הבמות כי שילה נקראת בית ולא במה, מ"מ משכחת ליה שיהיה מותר להקריב בבמה גדולה, בזמן שהארון לא היה נתון במשכן שילה, כי עיקר קדושתה של שילה היא שהיתה בית והיה בה ארון. דבר זה מפורש לכאורה בירושלמי מגילה פ"א ה"ב: ר' זעירא בעא קומא ר' יוסי אפי' לשעה כגון ההיא דעלי. בעא בירושלמי במקומות רבים פירושו אמר<sup>ג</sup>, ר' בהקדמת הר"ש סיריליאו לירושלמי ברכות. וא"כ ר' יוסי אומר שבזמן עלי שהוציאו הארון למלחמה ולא היה במקומו במשכן מותר להקריב בבמה. דאז גם משכן שילה נחשב במה ולא משכן, אבל כשהארון נמצא בו אינו במה, אלא בית<sup>ד</sup>. [יט אד"א ע"א]

\* \* \*

## ביאור בפירוש המיוחס לרבינו חננאל זבחים קח

בפירוש רבינו חננאל זבחים (יו"ל מכת"י ע"דו"ז הגר"מ בן מנחם זצ"ל י"ס תש"ב) כתב: ובמה גדולה קרי למזבח שבשילו ונוב בשעת היתר הבמות. וצ"ב דשילה לא

ב בש"ס וילנא הקיפו תיבה זו בשני חצאי לבנה לסימן מחיקה, ונשתבשו בזה כפי שיבואר להלן. וכן המהדיר פ' ר"ח מהדורות וגשל בהע' 69 לא ירד להבנת נוסח זה בתוספתא וכפי שנתבאר להלן.

ג ר' משך חכמה פרשת ראה פ"ב פ"ח שבעיקר הדבר כיוון להר"י מלוניל והמאירי דמחמת הארון שהיה במשכן שילה נאסרו הבמות, ואיהו נחית לפרש בעית הירושלמי גבי הארון כשהוציאו אותו ממשכן שילה למלחמה ולא נח בשום מקום, ככה"ג בעי אם הבמות מותרות. ולענ"ד הירושלמי קאמר לה כמילתא

## סימן טו

### מקריבין אע"פ שאין בית

חומות, שהקדושה ראשונה קדשה לשעתה וקדשה לעתיד לבא. ולמה אני אומר במקדש וירושלים ק"ר קדשה לעת"ל, ובקדושת שאר א"י לענין שביעית ומעשרות וכיו"ב לא קדשה לעת"ל, לפי שקדושת המקדש וירושלים מפני השכינה, ושכינה אינה בטלה, והרי הוא אומר וכו'. אבל חיוב הארץ בשביעית ובמעשרות אינו אלא מפני שהוא כבוש רבים, וכיון שנלקחה הארץ מידיהם בטל הכבוש וכו'. נואלו הראב"ד שם ס"ל דאף לענין המקדש וירושלים לא קידשה לעת"ל לענין כרת ואכ"מ]. ובביאור הגר"א הל' תרומות סי' שלא סק"ו ובליקוט שם, הביא מכ"ד בגמ' דעיקר לדינא כשיטת הרמב"ם ודעימיה נור' להלן הע' טז. א"כ נתבאר מדברי הרמב"ם דאפשר מן הדין להקריב קרבנות אף בזה"ז, כמובן אם תינתן לנו רשות לכך, משום שקדושה לא פסקה ממקום המקדש, מאז שנתקדש המקום ע"י שלמה המלך. ואם אפשר להקריב, נ"פ דחלה גם חובה להקריב, וכפי שיבואר להלן א.

דלר' יוחנן אליבא דנפשיה ס"ל דהארץ לא קדשה לעת"ל כדכתבין לעיל, בבית ס"ל דקדשה. וטעמא דמילתא דבירושלים ובבית גמרינן דקדשה, מדכתיב אשר לו חומה אע"פ שאין לו עכשיו והיה לו קודם לכן. כך נתפרש בס' התרומה [הל' א"י דף עג]. וכן דעת הרמב"ם ז"ל בפ"ו מהל' ביהב"ח שיש חילוק בין קדושת הארץ וקדושת הבית וירושלים על הדרך שכתבנו וכו'. וע"ש שהביא השגת הראב"ד על

מגילה י, א: ואמר ר' יהושע שמעתי שמקריבין אע"פ שאין בית וכו' מפני שק"ר קידשה לשעתה וקידשה לעתיד לבוא. ובתוס' שבועות טז, א ד"ה דכולי עלמא מבואר דבקדושת מחיצה כו"ע ס"ל דקידשה נמי לעת"ל ולא בטלה משום דאיכרי נחלה. וכן דעת הרמב"ם הל' בית הבחירה פ"ו ה"ב דלענין קדושת המקדש וירושלים ק"ר קידשה נמי לעת"ל, משא"כ לענין קדושת הארץ.

והנה הרמב"ם שם בהל' יד-טז מבאר קדושת המקדש וירושלים וז"ל: וזה שעשה עזרא שתי תודות, זכרון הוא שעשה, לא במעשיו נתקדש המקום שלא היה שם לא מלך ולא אורים ותומים. ובמה נתקדשה, בקדושה ראשונה שקדשה שלמה, שהוא קידש העזרה וירושלים לשעתה וקידשן לעתיד לבא. לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אע"פ שאין שם בית בנוי ואוכלין קדשים ככל העזרה אע"פ שהיא חריבה ואינה מוקפת במחיצה, ואוכלין קדשים קלים ומע"ש בכל ירושלים אע"פ שאין שם

א וכ"כ הר"ן בחי' שבועות שם ד"ה ולענין פסק הלכה וז"ל: אלא מיהו כי מסקינן דבין ק"ר בין ק"ש תרוייהו לא קדשי לעת"ל, ה"מ דוקא בקדושת א"י לענין תרומה, אבל קדושת הבית וקדושת ירושלים מכיון שקדשה שוב לא פסקה, והראיה מדאמרין בפרק השוחט והמעלה (קז, ב) דר' יוחנן סבר המעלה בחוץ בזה"ז חייב, כלומר דק"ר קדשה לעת"ל, הילכך קרינן ביה ראוי לבא אל אהל מועד, אלמא דאע"ג

הלכתא דעשר נטיעות לניסוך המים. והקשה הא מקריבין אע"פ שאין בית, וא"כ מנסכין מים כמו שמקריבין אע"פ שאין בית, דמשמע דלמ"ד קדשה לעת"ל מצוה להקריב קרבנות בזה"ז. וכתב ליישב כיון שבלא מזבח א"א להקריב, י"ל דאין חיוב לבנות מזבח אלא רק רשאים לבנות מזבח. וכיון דליכא מזבח ליכא חיובא לנסך מים בזה"ז. ולכן גם ליתא להך הלכתא דעשר נטיעות בזה"ז.

ודבריו תמוהים טובא, דכיון דאפשר להקריב בזה"ז, ממילא יש גם חיוב לבנות מזבח ולהקריב בזה"ז. אלא שאנו אנוסים ואין ביכולתנו לקיים חיוב זה אבל חיובא איכא. וא"כ הדרא קושייתו לדוכתא. וכן פשיטא ליה להרד"פ מקרלין זצ"ל בראש קונטרסו דרישת ציון וירושלים [בספרו שאילת דוד] וז"ל: אבל בעבודה אם היינו יודעים איך וכמה לעבוד היינו מחוייבים לבנות מזבח ולהקריב עליו קרבנות.

ויתכן ליישב כדלהלן. הצל"ח פסחים קכ, ב הביא קושית חתנו [הרבני המופלא והמופלג מוהר"ם זלמן בהישיש הנכבד האלוף הנגיד מוהר"ר מאיר פ"ב מווינא] לרב אחא בר יעקב דס"ל דמצה בזה"ז דרבנן, א"כ ליל ראשון של סוכות דילפינן במסכת סוכה כ"ז ע"א חמשה עשר חמשה עשר מחג המצות וכו', א"כ לראב"י דס"ל שמצה גופא בזה"ז דרבנן, א"כ גם בסוכה בזה"ז מנ"ל לקובעו חובה מה"ת בלילה הראשון ומסיים: והדבר אצלי צריך

ומש"כ הרמב"ם מקריבין הקרבנות כולן וכו', מבואר מזה להדיא דבין קרבנות יחיד ובין קרבנות צבור, בין בחול בין בשבת ויו"ט, מקריבין בזה"ז. ופשוט דקאי בין על סוגי הקרבנות ובין על זמן הקרבתם ללא יוצא מן הכלל. וה"ט דדוחין שבת דכיון שיש אפשרות להקריב, א"כ חייבין להקריב, שהרי יש מצוה וחובה להקריב אף בלא בית, דבית אינו מעכב חובת הקרבה. רק קדושת המקום מעכבת, ואם הקדושה קיימת ממילא יש חובה להקריב.

וביאר האחרונים דבעינן נמי מזבח, ולא סגי במקום המזבח גרידא, שהרי אם נפגם המזבח אסור להקריב, ואי סגי במקום המזבח אמאי אסור להקריב. וכן מפורש ברמב"ם שם לעיל פ"ב ה"ד: ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית. וכ"כ התוס' סוכה מא, א ד"ה דאשתקד. לפי"ז יש מקום לדון האם גם בזה"ז יש חיוב לבנות מזבח כדי להקריב. ואף דאנו מנועים מחמת שעבוד מלכויות לבנות מזבח, אין זה אלא בגדר אונס, אבל חיובא י"ל דאיכא, כשם שיש חיוב להקריב כשאפשר אעפ"י שאין בית. [וכבר נתעורר בזה הגרצ"ה קלישער לפני כמאתיים שנה לבנות מזבח אם נקבל רשות מהאומות].

והנה בעל הקונטרס אחרון לטו"א ר"ה ט, א הביא קושית הגרצ"ה ברודא זצ"ל אב"ד דק"ק סלנט אהא דמצינו במו"ק ד, א דרבן גמליאל ובית דינו בטלו תוספת שביעית בזה"ז, מדנסמכה הך

במאירי שבועות שם, ברכות סב, ב ויבמות ו, א דקדושתן אע"פ שהן שוממין.

הרמב"ם בזה. גם ברמב"ן מגילה י, ב מבואר כן. ועי' פי' ר"ח מגילה שם ע"א ותוס' ערכין לב, ב, ור' גם

תלמוד, ואולי לרב אחא בר יעקב גם ליל ראשון של סוכות הוא מדרבנן. [נאי נימא דההיקש אינו ממצות מצה למצות סוכה אלא מחג המצות לחג הסוכות בלא"ה לק"מ והבן. והארכת בזה במקו"א].

וי"ל דחיוב מצה לכו"ע בזה"ז הוא מה"ת, רק שא"א לקיים חיוב זה משום שתלוי בק"פ לראב"י, ואנו מנועים ע"י האומות להקריב קרבן פסח. וכשם שיש חיוב להקריב ק"פ ולאוכלו כך יש חיוב לאכול מצה, אך כיון שמצה תלויה בזמן שיש פסח [נאף אי לא הוי תנאי ופרט במצות ק"פ] לכן בזה"ז א"א לקיים מצוה זו כשם שא"א לקיים מצות ק"פ, אע"פ שחייבים בו. ושאני מזמן הבית שמי שפטור מפסח חייב במצה, משום דהתם איכא פסח רק הוא פטור. ועי' חזו"א שביעית סי' ג אות טז: ... לא שמענו דבנפגם המזבח פטור מדרור, וע"כ צ"ל כיון דבידינו לבנות מזבח, מיקרי זמן פסח, ולא אימעיט אלא בגלותינו וכו'. וע"ש בהמשך הדברים וי"ל. [נמש"כ לענין מרור צ"ב דמרור אינו מצוה בפנ"ע אלא תנאי באכילת ק"פ. ופשוט שבנפגם המזבח וליכא פסח ליכא נמי מרור. ודבריו נכונים לגבי מצה. ושמא צ"ל שם מצה במקום מרור. ועי' רש"י פסחים צא, ב סוד"ה לית ליה לר"ש וצ"ב]. אך ראה להלן מחזו"א מנחות באו"א. וא"כ י"ל דחיוב מצה קיים גם בזה"ז מה"ת, אלא שא"א לקיים בזה"ז חיוב זה כפי שצויה התורה, כיון שתלוי בפסח בפועל. אבל מצות סוכה בליל ט"ו בתשרי כדקאי קאי.

ולפי"ז י"ל שאף שיש חיוב גם בזה"ז לנסך מים, אך כיון שאנו מנועים מלעשות זאת בפועל, לכן גם תוספת שביעית אינה נוהגת בזה"ז. ור' להלן דמשכחת לה נמי כה"ג במצות ספירה בזה"ז. וכן י"ל בדעת הנובי"ת או"ח סי' צד לענין קבלת פני רבו בזה"ז דתליא בקיום ראייה וחגיגה בפועל. וכ"כ הר"מ גלאנטי בשו"ת הלק"ט סי' יד [ציינו בהגהות מהרש"ם סוכה מא, א] שאין אוכלין בזה"ז מע"ש בירושלים משום דהוקש לבכור, ואין מניחים אותנו להקריב קרבנות בזה"ז. הרי דתליא במציאות ההקרבה ולא בדין ההקרבה. בקה"י שבועות סי' י הביא קושיא האחרונים על הרמב"ם הל' אסו"מ פ"א ה"ז שהמטיל מום בקדשים אינו לוקה אלא בזמן שביה"מ קיים, אבל בזה"ז אע"פ שעבר בל"ת אינו לוקה. ומבואר בגמ' ע"ז יג, א הטעם מפני שאינו ראוי להקרבה. ואלו הרמב"ם פוסק דמקריבין אעפ"י שאין בית, ולכן פסק דהמעלה בחוץ בזה"ז חייב, א"כ הוי ראוי להקרבה ואמאי פסק דאינו לוקה. ר' מנ"ח מצוה יח ומצוה רפז, שו"ת חת"ס יור"ד סי' שו וסי' שיח ועוד. וכתב לתרץ עפ"י דברי החינוך סו"מ תמ דאחר שביאר דאיסור שחוטי חוץ נוהג בזה"ז משום שראוי לפנים, לפי שמקריבין אעפ"י שאין בית כתב: אבל אין הכונה לומר שיהיה עלינו חיוב להקריב קרבן בבית המקדש עכשיו שהוא חרב זה דבר ברור הוא. ולמדנו מדבריו דהא דתנן שמקריבין אע"פ שאין בית, אינו אלא לומר שהקרבנו כשרה, אבל לא שיש מצוה וחיוב להקריב בזה"ז. ולפי"ז א"ש

להקריב, דבלי היתר התורה ל"ש לחייב. וז"פ. וכן יש לפרש דברי הריטב"א מגילה י', א ד"ה א"ל וכו' דמותר להקריב בזה"ז, וממילא יש חובה להקריב. ורק החינוך כתב דאין עלינו חיוב. ור' להלן. נור' בס' המפתח הל' אסו"מ שם להקת אחרונים בבירור פסקי הרמב"ם באו"א].

ועוד, דלהלן שם העיר הקה"י בעיקר הדבר והניח דברי החינוך בצ"ע, דאחרי שההקרה כשרה, למה לא יהיה חיוב להקריב [וה"ה שיש חיוב לבנות מזבח כדי להקריב], וכפי שהערנו לעיל על הרצ"ה ברוידא זצ"ל. ומש"כ בקה"י שם הטעם משום דבעינן פתח אהל מועד, י"ל כשם שבזה"ז דליכא בית, ליתא להך דינא דאין להקריב קודם פתיחת דלתות היכל, משום שדין זה נאמר רק כשיש בית ויש דלתות, ה"ה דכשאינן בית, י"ל דלא בעינן פתח אהל מועד. ועי' בקה"י שם שבאמת העיר כן על טעמו זה, דמנ"ל להחינוך דבר זה דפתח אהל מועד מגרע החיוב כשאינן בית. ועי' מאירי שבועות טז, א דמקריבין במקום בית המקדש ואע"פ שאין שם בית בנוי ולא פתח אהל מועד. ור' גם בחי' הרשב"א שם ב. [אולם יתכן שאין חיוב

דברי הרמב"ם, דלענין הטלת מום דטעמו משום שמפסיד דבר הראוי להקרבה, י"ל דכל שאין מצוה להקריבו אינו בכלל מפסיד הקדש. דכיון דליכא מצוה בזה"ז להקריבו, ממילא אינו עומד להקרבה וליכא הפסד קדשים בהטלת מום בו. אבל לענין שחוטי חוץ סגי במה שהוא ראוי להקרבה, דבעינן שיעמוד להקרבה. יעו"ש. אולם ברמב"ם שם איתא דעכ"פ עובר בל"ת וכ"כ החינוך שם וצ"ב.

אך לפי מה שנתבאר לעיל דהרמב"ם כתב ב' פעמים שמקריבין כל הקרבנות כולן, מוכח להדיא דלית ליה חדושו זה של החינוך. שהרי לפי הרמב"ם קרבנות צבור שזמנן בשבת ויו"ט דוחין שבת ויו"ט, ואלו לפי החינוך דהוי רשות, א"א להקריבין בזמן שאין בית, שהרי ליכא מצוה וחובה להקריבם לדעת החינוך, ואינם דוחים שבת ויו"ט. הרי שבדעת הרמב"ם לא ניתן לומר כן כלל. [ועי' טל תורה זבחים מ, א מה שהעיר על הרמב"ם שלהי הל' מעה"ק, ומיושב עפ"י מש"כ הרמב"ם "הזה"ר' לעיל]. לפי"ז מש"כ הרמב"ם בשלהי הל' מעה"ק: שהרי מותר להקריב אעפ"י שאין בית וכו', היינו דממילא חייבים

ולענ"ד אין בזה מזור ותרופה כלל, חדא משום שכבר נתבאר לעיל שדברי החינוך צ"ב, ולא מצינו לו חבר. ועוד, הרי נקבע לומר מפני חטאינו וכו' גם בחוה"מ, אף שיכולים להקריב בחוה"מ. ואין לומר שזה חלק מתפלת יו"ט, וכי יקבעו חז"ל לומר בתפלה דבר שאינו נכון, דאעפ"י שיכולים להקריב בחוה"מ, יקבעו חז"ל לומר ההיפך מזה דאין אנו יכולים וכו'. פשוט וברור שאין דבר זה מתקבל על הדעת כלל וכלל.

ועוד דאם אינו דוחה שבת ה"ה דאינו דוחה טומאה, ומצינו לרבי יחיאל מפריש [בכפור"פ פ"ו הנוסח רבי חננאל שם הוא ט"ס] שרצה להקריב קרבנות בירושלים

ב והנה מצינו שינוי בנוסח התפלה של ר"ח שחל בחול מר"ח שחל בשבת, דכשחל בשבת מזכירים ולפי שחטאנו לפניך וכו', כמו בימים טובים. וכשחל בחול אין מזכירין מפני חטאינו [בנוסח תפלת ר"ח שבסדר התפלה של הרמב"ם נמצא מפני חטאינו גם בתפלת ר"ח כשחל בחול. וכן מסתבר כמובן]. עפ"י החינוך הנ"ל רצה חכ"א לבאר שינוי זה, דכשחל בחול אפשר להקריב, אבל כשחל בשבת כיון שאין חיוב להקריב בזמן דליכא בית אלא רק רשות, רשות אינה דוחה שבת, וכיון שא"א להקריב בשבת שייך לומר מפני חטאינו וכו', משא"כ כשחל בחול דאפשר להקריב.

לבנות מזבח, כשאין פתח אהל מועד, אבל אם בנו מזבח, חייבים להקריב אף דליכא פתח אוה"מ. ויש לדון בזה].

\* \* \*

והנה החזו"א מנחות סי' ל (ה) מבאר בזמן הגלות פקעה מצות תמידין ולא מחמת אונס, אלא זו בכלל גזירת הגלות וכדכתיב ולא אריח בריח ניחחכם (ויקרא כו, לא). לפי"ז י"ל לכאורה, שזו גם כוונת החינוך שבזמן שהבית חרב אין הקב"ה חפץ בקרבנותינו. [ועל זה שיך ג"כ מפני חטאינו (ר' הע' ב), דליכא ריח ניחוח בהקרבת הקרבנות כולם]. ועי' שו"ת בנין ציון סי' א [בתשובותו להגרצ"ה קלישער זצ"ל] ושו"ת מהרש"א [אלפנדרין] סי' טו שכתבו כן בזמנם, דמשו"ה אין לנו לטרוח ולקבל רשות כדי להקריב קרבנות בזמננו.

אולם יש לדחות, חדא דאם מפני זה מנועים אנו מלהקריב, א"כ אין שיך חיוב בזה"ז על המעלה בחוץ. ויתכן דמפני זה אין המקום נחשב ראוי להקריבה אף דקימ"ל דקידשה לעת"ל. מ"מ אין הקב"ה חפץ שנקריב בו עתה קרבנות. ואכן מצאתי להנצי"ב בהרח"ד ויקרא (כו, לא) דר"ל כהבנין ציון הנ"ל, אך נשאר בקושיא מהא דהמעלה בזה"ז חייב, דמזה מוכח שניתן להקריב במקום בתחלת האלף הששי. ובאר הכפ"פ דלא חש להא שאנו טמאים, משום דטומאה הותרה בצבור, וק"צ דוחין אף את השבת. הרי דס"ל דהוי חובה בזה"ז. אך אף אם נמצא מקור נאמן בתלמוד לדברי החינוך, מ"מ מן הסברא הפשוטה י"ל דאין זה ענין כלל לנוסח התפלה שתיקנו אנשי כנה"ג, דאף שמן התורה יש לנו רשות להקריב בזה"ז ואין מניעה לכך, מ"מ כיון שבמציאות אנו מנועים מלהקריב, דמאז החורבן גלינו מארצנו וזרים שולטים במקום המקדש ומונעים

המקדש בזה"ז. ועפי"ז יש להעיר על הבנין ציון סוס"י א שאחז החבל בשני ראשיו, ואחר שכתב להגרצ"ה קלישער זצ"ל שאין אפשרות להקריב קרבנות בזה"ז כיון דבעינן ריח ניחוח והכתוב אומר ולא אריח בריח ניחחכם, העיר דא"כ למאי אמרינן מקריבין אע"פ שאין בית. וביאר דנפ"מ לענין הא דהמעלה בחוץ בזה"ז חייב. ולמבואר לעיל הוי תרתי דסתרי, דאם אין רשות וחובה להקריב במקום המקדש, א"כ א"א לחייב על העלאת בחוץ.

ואפשר לומר בדוחק כיון דס"ל התם שאם הקריב בזה"ז הזבח כשר, סגי בזה כדי לחייב המקריב בחוץ. אולם כאמור לעיל הנצי"ב לא ס"ל כן, ופשיטא ליה דבזמן דליכא חיוב הקריבה בפנים, אין מקום לחייב על העלאת בחוץ. ועוד שאם מודה שהזבח כשר, אין כל כך מקום להתנגד להצעת הגרצ"ה קלישער להקריב קרבנות בזה"ז. ועי' שו"ת מהרי"א הלוי ח"א סי' פח וכלי חמדה פרשת כי תבא סי' ג אות א, וע"ש מה שרצה לחלק בין חורבן ראשון לחורבן שני, דבשני לא מצינו קללה זו.

ועוד, דבעיקר הדבר מצינו בפ"י הרמב"ן עה"ת ויקרא כו, טז שמבאר דהתוכחה של פרשת בחקתי מיירי על הגלות שאחר בית ראשון, ושם נאמר והשמותי מאתנו הקרבת הקרבנות. וכל זה הוא משום שעדיין לא הגיעה שעת הגאולה ליגאל משעבוד מלכויות שבא לנו מפני חטאינו שבעבר. א"כ ודאי שמפני מציאות זו, ראוי לומר על כך מפני חטאינו. ופירוש אין אנו יכולים וכו' לא רק מחמת הדין, אלא מחמת מציאות החורבן והגלות שאין לנו עדיין רשיון מהאומות ליכנס במקום המקדש. וזה שיך בכל הקרבנות ואף בחול. ור' להלן שאין זו כוונת החינוך כלל.



שאינן בית, אף שמן הדין אם הפריש בכורים בזה"ז קדשי ויכול להניחם במקום המזבח, מ"מ כיון שניתן המקום ביד אויבים ואינו יכול לעשות חובתו גזרו רבנן שלא להקדיש וכו'. והבן.

וכ"כ גם הרד"ל כריתות ט, א לענין קרבן גר בזה"ז, דריב"ז לא היה יכול להקריב קרבנו של גר בזמנו מפני גזירת המלכות, ומפני התקלה ביטל הפרשת ממון לצורך קרבן הגר, כדי שלא יבוא לידי תקלה. ומבואר מכל הנ"ל שנאמרו הלכות למצב שאין בית המקדש קיים, שאז בפועל אי אפשר לקיים את המצוות שתלויות במקדש, לכן אמרה תורה איך הדין בזמן ובמצב זה. ועי' חזו"א מנחות שם וחזו"א שביעית שם ודוק. אולם ראיתי בחיבורים רבים שהלכו בעקבות מרן הקה"י הנ"ל ופשיטא להו שזו כונת החינוך. ועפ"ז חלקו מדעתם בין חול לשבת. ולענ"ד אין הדבר מוכרע כלל וצ"ע מכמ"ק וכמבואר עוד להלן [ועי' זר"א סי' ד אות כג].

\* \* \*

בעיקר הענין יש לדון בשיטת החינוך עפ"י מה שנמצא בספר החינוך שלפנינו במצות ספירת העומר, שמצוה זו נוהגת מה"ת בכל זמן. וכן הובא בשמו בבה"ל ריש סי' תפ"ט דס"ל להחינוך כהרמב"ם בהל' תמו"מ פ"ז הכ"ד דמצות ספירת העומר נוהגת בזה"ז מה"ת. וביארו אחרונים משום דקימ"ל מקריבין אע"פ שאין בית, א"כ איכא חובת הקרבה בזה"ז אלא שא"א, וכיון דאיכא חובת הקרבה מה"ת, איכא נמי חובת ספירה. ועי' קרן אורה מנחות סו, א ד"ה מיום

את מקדשיכם ולא אריח בריח ניחחכם, אבל בתוכחה השניה דקאי על בית שני לא נזכר זאת, משום שגם בבית שני עצמו לא היה ריח ניחוח, שלא היתה אש יורדת מן השמים ואוכלת הקרבנות יעו"ש. וזהו להדיא דלא כהאחרונים הנ"ל.

ולאחר העיון נראה דכונת החינוך לומר שאין חיוב רק משום שאין הדבר אפשרי, היינו שלמעשה כיון שאין לנו רשות לכך, לכן אין חיוב להקריב בזה"ז. ועיקר כונתו לומר דאעפ"כ חייבים בזה"ז על העלאה בחוץ, כיון שהמקום מחמת עצמו ראוי להקרבה ובוזה סגי כדי לחייב על העלאה בחוץ. ואם יטען הטוען שדחוק לומר כן בלשונו, אשיבנו שבכגון דא יסד לנו החת"ס בכמ"ק בתשובותיו שהדחוקים אמת והחדושים והפלפולים אינם אמת. ועי' רמב"ם הל' שקלים פ"א ה"ח: השקלים אינם נוהגים אלא בפני הבית. ולכאורה הרי הרמב"ם פוסק דמקריבין אף בזה"ז שאין בית וסגי במזבח. וע"כ כיון שאין הדבר אפשרי בזה"ז שאין בית וה"ה שאין מזבח [ועי' תוס' סוכה מא, א ד"ה דאשתקד דמבואר דאע"ג דבגמ' שם מוזכר מקדש פירשו דהכונה היא שאין גם מזבח. ור' עוד בכפ"ת סוכה לד, ב ד"ה ואפשר]. לכן כותב הרמב"ם שאינם נוהגים אלא בזמן הבית. והרי ברמב"ם א"א לומר כמו שהקה"י אומר בדעת החינוך דהוי רשות ולא חובה, וכפי שהוכח לעיל. ועי' פירוש תלמיד רבי שמואל ב"ר שניאור לשקלים פ"ח ד"ה אבל מעשר דגן, דלמ"ד מקריבין אע"פ

אם נקבל דברי החינוך כפשוטם, א"א היה להקריב קרבנות בשבת ויו"ט עד שיתקנו את הבית. ודבר זה לא שמענו מעולם. [ועי' חי' הר"י מיגאש שבוועות טז, א]. ומוכח מזה דאין הפירוש בחינוך אלא כפי שנתבאר לעיל. וראה עוד להלן.

\* \* \*

רמב"ם הל' נזירות פ"ב ה"כ: מי שנדר בנזיר בזה"ז, הר"ז נזיר לעולם שאין לנו בית כדי שיביא קרבנותיו במלאת ימי נזרו וכו'.

ונראה לבאר דאעפ"י דהרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ב ה"ד ופ"ו ה"טו פוסק דמקריבין קרבנות אעפ"י שאין בית, ובתנאי שיבנו מזבח, כיון שלמעשה אנו

הביאכם בא"ד ולפי מש"כ ופג, ב בסופו, חי' מרן הגר"י הלוי מנחות סז, א בשם אביו מרן הגר"ח זצ"ל. [נר' לעיל ד"ה ויתכן ובמוסגר שם וצ"ע]. ואי נימא דהחינוך ס"ל דליכא חובת הקרבה, צריך להבין א"כ אמאי ס"ל דאיכא חובת ספירה מה"ת. ואין לומר דכיון שיש רשות להקריב מה"ת, לכן יש חובה לספור מה"ת, דמנלן למימר הכי. ומבואר א"כ דאף בזה"ז שאין בית איכא חובה להקריב, ולכן הספירה היא מה"ת ואף שאין אפשרות להקריב. ולפי"ז ליכא מקום כלל לחלק בין חול לשבת. ויש לכך הוכחה מכרעת, משום דזה פשוט שאם בזמן שהבית היה קיים נפחתה התקרה, או נפל אחד מכתליו,

ג ועי' תוס' סוכה הנ"ל שהקשו אמאי בזה"ז האיר המזרח מתיר, הרי מקריבין אע"פ שאין בית ותירצו דבעינן מזבח. הרי כיון שבפועל אין מביאים עומר אף שחייבים בו אלא שאנו בזה"ז מנועים, ואין אפשרות בפועל שהעומר יתיר, אמרה תורה שהאיר המזרח מתיר [וע"כ צ"ל כן לדעת התוס' זבחים נט, א שמנחה אינה טעונה מזבח, ר' ערל"נ סוכה ומקד"ד סי' א]. אבל לענין ספירה חידשו הקר"א והגר"ח דתליא בחיוב הקרבת עומר, וחיוב יש גם בזה"ז לכן גם ספירה בזה"ז מחויבת מה"ת. [וצ"ע מ"ש ממצה בזה"ז לר' אחא בר יעקב, ומתוספת שביעית בזה"ז דתליין בפסח ובניסוך המים דאף דחייבים בזה"ז אינם נוהגים בזה"ז וכדלעיל. שוב הראני בני הרב יהונתן שיחי' מש"כ בזה בחי' הגר"ח החדש (תשס"ח) מו"ק ג, ב ומנחות סו, א לחלק בין ניסוך המים דבעי מזבח, והקרבת העומר דסגי במקום המזבח לדעת התוס' זבחים נט, א. אך אכתי תקשי ממצה ומהא דהאיר המזרח מתיר בזה"ז. ועוד דבתוס' שם מבואר שרק זבחים בעו מזבח, אבל קטורת ומנחה סגי במקום המזבח ואף בלי מזבח. ולפי"ז י"ל דה"ה נסכים לא בעו מזבח וסגי לנסך לשיתין, וליכא ראייה מזריקת דם זבח דבעי מזבח דוקא ול"מ מקום המזבח. ועי' רמב"ם הל' מעה"ק פט"ז הי"ד ודוק. ועוד אף אי נימא דבעי מזבח נר' משנה זבחים סג, א וי"ל, הרי כשם שיש חובה להקריב בזה"ז ה"ה שיש חובה לבנות מזבח ולנסך. ועוד

דהרמב"ם אינו מחלק כתוס' זבחים שם בין זבח ומנחה לקטורת, ומחייב גם על שחיטה בזה"ז אף דליכא מזבח. וע"כ משום דכיון שיכולים לבנות מזבח חשוב ראוי להקריב. וכ"כ הח"ח בלקוטי הלכות זבחים קז, א בדעת הרמב"ם. ועי' מנ"ח סו"מ תמ שהרמב"ם חולק על תוס'. [ועי' תוס' זבחים סא, א שכתבו בתי' אחד דיכול לבנות מזבח]. וא"כ ה"ה דראוי לניסוך. ובתוס' סוכה שם פליגי אתוס' דזבחים הנ"ל. ועדיין צריך ביורור דעת הרמב"ם, ור' רמב"ם בכורות פ"ו סוה"ב, לח"מ הל' פסוהמ"ק פ"ג הכ"ד, קרא זבחים נט, א ונט, ב, שו"מ מהר"ג ח"א סי' קלא ובנין שלמה ח"ב בענינים שונים סי' יד וגנזי הגר"ח סי' סא]. וכידוע המנ"ח מצוה שג (ג) נסתפק בזה ור"ל שרק כשאנו אנוסים כמו בזה"ז דאין ביכלתנו להקריב עומר האיר המזרח מתיר, משא"כ בזמן הבית, כיון דביכלתנו להקריב והזידו או נתעצלו, איסור חדש נמשך עד הקרבה. ור' מש"כ שם בהע' ט שנחלקו בזה ראשונים ובמקא"ה בזה. [נר' לעיל בשם תלמיד הרשב"ש לשקלים כהמנ"ח דבזה"ז אין באפשרותנו בפועל להקריב אף אי נימא דסגי במקום המזבח]. ויש לדון לדעתו של המנ"ח בנפגם המזבח בזמן הבית ואכ"מ. ור' לעיל ולהלן בגדר זמן שאין בית המקדש קיים. ועוד למדנו מדברי הקר"א והגר"ח הנ"ל דלית להו הך סברא דבזה"ז אין חיוב הקרבה מקרא ולא אריח בריח ניהוחכס.

מנועים מחמת הגלות ושעבוד מלכויות מלהקריב קרבנות, לכן כתב הרמב"ם דהוי נזיר לעולם. ומש"כ הרמב"ם ואין לנו בית, הכונה היא גם שאין לנו מזבח, דבית כולל גם כל מה שצריך להיות בו, וגם זה אין לנו. וכצ"ל גם בדעת הרמב"ם הל' שבועות פ"א ה"כ.

אולם אם האומות יתנו לנו רשות לבנות בית, א"כ הנזיר יוכל ליטטר ע"י הקרבת קרבנותיו על המזבח, אף שהבית עדיין לא נבנה. וכן כתב הנצי"ב בהעמ"ד ויקרא כו, לא עה"פ והשימתי את מקדשיכם. והגרצ"ה קלישר זצ"ל רצה להקריב ק"פ, אף אם נקבל רשות רק לבנות מזבח ולא בית, לפי שבקרן פסח לא כתוב לריח ניחוח. ואף שגם בקרבנות נזיר נמי לא כתיב ריח ניחוח, ואעפ"כ כתב הרמב"ם דהוי נזיר עולם, י"ל כפי שנתבאר לעיל, דהוי נזיר עולם לא מחמת הדין, אלא מחמת המציאות שאנו מנועים לבנות מזבח ולהקריב קרבנות. ואה"נ אם נקבל רשיון לכך, יודה הרמב"ם דל"ה נזיר עולם, וחייב להביא קרבנותיו, כמו שיהיו חייבים אז להקריב שאר הקרבנות כולם לדעת הנצי"ב אעפ"י שאין בית.

וזהו מה שאנו אומרים בתפלת ר"ח מזבח חדש בציון תכין ולא בית חדש, דבשביל חובת ההקרבה א"צ בית בפועל וסגי ברשות לבנותו, ואז יש חובה להקריב במזבח. וליכא תרי דיני הקרבה, של חובה כשיש בית, ושל רשות כשאין בית, כפי שניתן לכאורה להבין מדברי החינוך, ושכך הבין בו מרן הקה"י זצ"ל. וע"ע בקה"י זבחים סי' לב.

ובימים טובים שיש מצוה עליה לרגל,

מבקשים אנו לא רק מזבח חדש, אלא גם בנין הבית, ותבנהו מהרה וכו'. ור"ה הוא בכלל ימים טובים אעפ"י שאין בו עליה לרגל, ולא שינו נוסח התפלה, כיון דהוי יו"ט כשאר ימים טובים. [ואף דר"ח ל"ה יו"ט, ואעפ"כ מזכירים בו והביאנו לציון ברנה ולירושלים בית מקדשך בשמחת עולם [משא"כ בשבת], יתכן משום דר"ח איקרי מועד ושבת לא איקרי מועד, לכן נוסח התפלה בר"ח הוא כשל מועד ולא כשל שבת. ועצ"ב]. ויתכן דזהו מש"כ הרמב"ם בריש הל' בית הבחירה: מצות עשה לעשות בית לה' מוכן להיות מקריבין בו הקרבנות וחוגגין אליו שלש פעמים בשנה וכו'. מה שהוסיף נמי וחוגגין וכו', משום דלהקריב קרבנות בלבד סגי במזבח ואין הבנין מעכב, אבל לענין ראית פנים הבנין מעכב, דבלי בנין ל"ש לקיים מצות שלש פעמים בשנה יראה כל זכורך.

אחרי כותבי ראיתי במשנת יעקב [להגר"י רונטל זצ"ל] הל' נזיר שם שהאריך בזה וכתב בדעת החינוך כדאמרן בתחלה עפ"י החזו"א, אלא דאיהו כתב כן עפ"י הנצי"ב בהעמ"ד. אולם כאמור לעיל א"א לומר כן וכמבואר בדברי הנצי"ב עצמו בהרח"ד שם. וכן לפי מה שהובא לעיל בשם הרמב"ם. ואילו הגרמ"ם שלזינגר זצ"ל בספרו משמר הלוי ברכות סי' נח נקט דברי החינוך כפשוטם, אף שלא נתברר לו מנין לקח החינוך חילוק זה. ואולם עפ"י מה שנתבאר לעיל קשה מאוד לומר כן בכונת החינוך. ולפי המבואר עוד להלן מתברר שא"א כלל לומר כן בדעתו.

\* \* \*

ואשמות. מ"מ גם קרבנות אלו א"א להקריב בזה"ז כיון שאין לנו מזבח. [וראיתי בספר נדמ"ח פ"ש דהעיר דאפשר להקריב חטאות ואשמות בזה"ז דמקריבין אע"פ שאין בית ואין מזבח. ואישתמיטתיה דברי הרמב"ם בהל' ביהב"ח הנ"ל. ולא מצאתי גם למי שחולק על כך].

ובינותי בספרים וראיתי במגלת ספר על הסמ"ג למהר"ם קאזיס לאוין שטו [קסד:] שביאר כן הרמב"ם והוכיח מכמ"ק דבלי מזבח א"א להקריב. והוסיף לזה ראייה מהכתוב בעזרא פ"ג פס' ב ואילך, שהקריבו קרבנות לאחר שבנו את המזבח קודם שנבנה הבית, כדכתיב שם והיכל ה' לא יוסד. ומשם יש גם להוכיח דלא הוי רשות אלא חובה, שהרי כתוב שם שהקריבו ביום הראשון לחדש השביעי. ואי הוי רשות, אין הקרבת רשות דוחה יו"ט. וברש"י מגילה י, א ד"ה קלעים, שבנו את הבית השני כ"ב שנים, ומשמע דהקריבו כל השנים הללו כל הקרבנות. [דשמונה עשרה שנים הופסקה הבנייה על ידי השומרונים וכשנתחדשה בנייתו נסתיימה אחר ארבע שנים].

אולם לפי מה שנתבאר לעיל י"ל דא"צ בנין בפועל, אלא כיון ששבו לארץ וחזרו מן הגלות שוב נתבטלה הקללה של ולא אריח בריח ניחחכם, ויכולים להקריב אע"פ שאין הבית עומד. וכ"כ הערל"ג בשו"ת בנין ציון ח"א סי' א

רמב"ם הל' תשובה פ"א ה"ג: בזמן שאין בית המקדש קיים ואין לנו מזבח כפרה אין שם אלא תשובה. הוסיף הרמב"ם ואין לנו מזבח כפרה, משום שאם היה לנו מזבח לכפר ולא היה בית המקדש נבנה, אפשר היה להקריב, דקימ"ל מקריבין על המזבח אעפ"י שאין בית. וכן פסק הרמב"ם בהל' בית הבחירה פ"ב ה"ד: ואחד העיד להן שמקריבין על המזבח הזה כל הקרבנות אע"פ שאין שם בית. ובהל' פסוהמ"ק פ"ג הל' כב פסק הרמב"ם שמזבח שנפגם נפסלו כל הקדשים שהיו שם שחוטים במקדש שעדיין לא נזרק דמם, שהרי אין שם מזבח לזרוק עליו, ונאמר וזבחת עליו את עולותיך ואת שלמיך, כלומר תזבח והוא עומד כתקנו ולא פגום. ולהלן שם הל' כג: אבל קדשים חיים שהיו שם בעזרה כשנפגם לא נפסלו, אלא כשיבנה המזבח יקרבו וכו'. הרי שא"א להקריב בלי מזבח.

אולם דא עקא צ"ב, דהכפרה תלויה בשעיר המשתלח, ושעיר המשתלח א"צ מזבח. וה"ה דא"צ בית. וצ"ל דכיון דב' השעירים מעכבים זא"ז (מנחות כז, א), וא"א להקריב את השעיר הפנימי, ממילא לא נהיגא כפרת שעיר המשתלח. והנה בהל' ב הזכיר הרמב"ם כפרת שעיר המשתלח. ובהל' א הזכיר הרמב"ם כפרת חטאות ואשמות. ובפשטות הל' ג קאי בין על כפרת שעיר המשתלח ובין על כפרת חטאות

שהיה להם רשות לבנות הבית. ודוח"ל לומר דהתם מיירי רק כשפסקה העבודה. ור' להלן מרש"י שהקריבו במזבח כב שנים, גם באותם שנים שבנו הבית.

ד מכאן יש להעיר מש"כ מרן הגרצ"פ פרנק זצ"ל בספר מקדש מלך בחלק הנקרא טור מלכה עמ' עו דכשיש רשות לבנין בית המקדש, שוב אין מקריבין אלא כשיש בית. שהרי הקריבו בזמן עזרא במזבח אף

קלעים כשבנו את המזבח, ומתרצת הגמ' לצניעותא בעלמא. ואי נימא דהוי רשות בלי בית, י"ל דלכן הוצרכו קלעים כדי שהקרבנות יהיו חובה ויוכלו להקריב גם בשבת. ומבואר ברש"י שם ד"ה אלא שבהיכל, דס"ד דגמ' דהנך קלעים נעשו כדי להכשיר העזרות להקריב קרבן, דאם אין בית אין קרבן דק"ר בטלה. וזה כמובן מחזק את מה שנתבאר לעיל דאין כונת החינוך לומר דבלי בית אין חובה להקריב אלא רק רשות. וכל זה אמור לפי המהלך של הקה"י, אבל לפי המהלך של הבנין ציון במסקנא והנצי"ב בתחילה דהטעם הוא משום ולא אריח בריח נוחים, א"ש קושית הגמ' קלעים למה לי, שהרי באותו זמן ששבו מהגולה לא"י ונתחייבו לבנות המקדש ליכא לקללה זו, וחייבים להקריב קרבנות אף בלי בית ופשוט הוא. אולם כאמור לעיל הנצי"ב חזר בו מסברא זו משום דס"ל דא"כ ל"ש לחייב משום העלאה בחוץ]. ובינתיים עוד בספרים ומצאתי במשנת יעקב נשים ח"א בהשמטות עמ' שיג שעמד על ראייה זו מהגמ' וביאר דברי החינוך בב' אופנים

כהכפ"פ ור' מש"כ בהערות שם. אולם בשו"ת מהרצ"ח סי' עו בקו"א פ"ג אחר שהביא מקורות שהתנאים הקריבו ק"פ לאחר החורבן, כתב דכשחל י"ד בשבת לא הקריבו ק"פ. משום דפשיטא ליה מסברא דנפשיה דדוקא בזמן המקדש דהוי חיוב ק"פ, דוחה שבת ולא בזה"ז דאינו חובה אלא רשות. ולדבריו צ"ל שהיה להם עדיין אפר פרה. ולא נחית לכל הנ"ל דמוכח מקראי דעזרא דמקריבין אף בשבת ויו"ט במזבח אעפ"י שאין בית נולעצם הוכחותיו של מהרצ"ח שהקריבו אחרי החורבן, ר' שו"ת דברי יוסף [להר"י שורץ] ח"ג סי' כא שדחה כל ראיותיו. ועי' העמ"ד דברים טז, ג קרוב לסופו שבאותו ג"ד שנים מחורבן בית שני עד שנחרש ההיכל ונותן המזבח, הקריבו בו ק"פ יעו"ש].

בסופו דבימי עזרא יכלו להקריב במזבח אעפ"י שאין בית, כיון ששבו לא"י מהגולה נתבטלה הגזירה של ולא אריח. וב"ש. וכל זה נכון רק אם נפרש בדעת החינוך דאיכא חובה, אבל אין אפשרות לעשות חובה זו, אבל אם נפרשם כפי שהבין בו מרן הקה"י זצ"ל, דלא הוי חובה עד שבמציאות יהיה הבית בנוי, פשוט דלא סגי לזה מה שעסוקים בבניית הבית<sup>1</sup>.

אולם לקושטא למילתא נראה לעיקר מה שנתבאר לעיל בדעת החינוך שאין חובה בזה"ז, דכיון שאין הדבר אפשרי לכן אין חובה להשתדל ולהקריב בזה"ז. ולא עלה על דעתו כלל לומר שלכתחלה בעינן בית, ולכן כשאין בית ליכא חובה והוי רשות. ובעיקר שזהו דבר תימא מחמת עצמו, שאם יש רשות ומותר להקריב, א"כ ממילא חייבים.

אחרי כותבי הראוני בספר ירושלים במועדיה להגר"א נבנצל שליט"א שהביא ראייה גדולה מגמ' מפורשת מסוגיין שמקריבין אע"פ שאין בית הוא בגדר חובה. דאיתא בסוגיין דלרבי אליעזר דס"ל קידשה לעת"ל למה עשו

ה אחרי כותבי ראיתי בשו"ת אבני חפץ [בילגוריי תרצ"ד לרבי אהרן לוי חתנו של מרן הבית יצחק זצ"ל מלכו"ב] סי' נו אות ט שכתב מסברא דנפשיה דמקריבין כשאין בית הוי רשות ולא חובה. ולפי"ז כתב שאין מקריבין בטומאה ובשבת דרשות אינו דוחה שבת וטומאה. ולא הרגיש במה שהעתיק שם לשון הרמב"ם בהל' בית הבחירה: לפיכך מקריבין הקרבנות כולן אעפ"י שאין שם בית בנוי וכו'. הרי שגם ק"צ של שבת ויו"ט מקריבין במזבח אף כשאין בית. ולהלן שם באות י תמה על הכפ"פ הנ"ל שלא עמד על חידוש זה דהוי רשות בזה"ז וא"ד שבת וטומאה. אך כאמור לעיל רבינו יחיאל והכפ"פ לית להו חידוש זה כלל וכמבואר לעיל ולהלן שלא ניתן לאומרו. וכן נקט בשו"ת חת"ס יור"ד סוס"י רלו

לכו"ע, דרך מחוץ למקום הנבחר נאסרו הבמות אף למ"ד קידשה לעת"ל נולדעת הראב"ן סי' נ גם במה קטנה שרי באותו מקום ר' להלן, א"כ למה לי קלעים. וצ"ל בדוחק דהרי"ד ס"ל דמה שאמרו בתוספתא אהל מועד נטוי, אינו לעכובא אלא לרבותא, דאף אם אהל מועד נטוי, הוי רק במה גדולה, משום שלא היה בו הארון, אבל לא שצריך בשביל דין במה אהל מועד נטוי.

אולם לקושטא דמילתא נראה דבעינן קלעים לקדש המקום והוי במה, וכמבואר בחי' הריטב"א בסוגיין דנתקדש המקום ע"י מחיצה, ונפ"מ להקריב חטאת. וכיון דאתינא להא דבמקום המקדש אין איסור במה, א"כ י"ל דהמזבח עצמו דין במה יש לו. וכיון דס"ל להרי"ד דלא חשיב בית, אי נימא דהוי רשות, א"א להקריב בו בשבת ויו"ט, דבבמה היה חובה רק קודם שנבנה הבית ולא לאחר מכן אי נימא דבשביל חובה בזה"ז בעינן בית. אולם למאן דסבר קידשה לעתיד לבוא, אותו המזבח יש לו דין מזבח של מקדש. ורק למאן דסבר לא קידשה לבוא, יתכן דכונת הרי"ד לומר דאין

הנ"ל ולא ניחא ליה למימר דהוי רשות כהקה"י, והנאני. אך לא ראה שהנצי"ב דחה סברתו הנ"ל מחיוב העלאה בחוץ בזה"ז.

\* \* \*

בשולי הענין יש לדון בזה עפ"י מש"כ התוס' רי"ד בסוגיין מהדו"ת ד"ה לאו מכלל דרבי אליעזר סבר לא קידשה לעתיד לבוא, דמשו"ה צריכין קלעים לתמו"מ הצריכין במה גדולה, ונדרים ונדרות קריבין בכל מקום מפני שהותרו הבמות כר' יצחק. הרי דס"ל דלמ"ד לא קידשה לעת"ל, אותו המזבח שבנוי במקומו בבית המקדש, יש לו דין במה גדולה [ולא בית כפי שפירש רש"י במגילה שם ובשבועות שם]. ובבמת צבור יש חובה להקריב ק"צ בכל יום. אולם לדעת הקה"י בשיטת החינוך דהוי רשות, א"א היה כשאין בית להקריב ק"צ אף בבמה בשבת ויו"ט. וע"כ צ"ל כפי שנתבאר לעיל בדעת החינוך.

אלא שדברי הרי"ד צ"ב, דלמיהוי במה גדולה צריך אהל מועד נטוי כמבואר בתוספתא זבחים פי"ג, ומה מהני קלעים. ואי משום דבמקום המזבח שבמקדש שנבחר לכך הוי במה המותרת

הובא בשם הגר"א דעיקר לדינא כהרמב"ם, וע"כ צ"ל דעולות פירושו כאן קרבנות דכל הקרבנות עולים על המזבח, ואין הכונה דוקא לקרבן עולה לאפוקי שאר קרבנות. וכן משמע מסתמיות פירושו של רש"י עזרא שם שהקריבו על המזבח שעשה עזרא כל הקרבנות כולם. וגם המלבי"ם הדגיש שרק לדעת הראב"ד אליבא דר"ש אפשר לפרש עולות כפשטן דקאי על קרבן עולה ולמעט שאר קרבנות. אולם לרבנן שבבמת צבור הותרו כל הקרבנות כולן כדאיתא בזבחים קיז, א, ע"כ צ"ל כדאמרו לעיל דעולות היינו כינוי לכל הקרבנות העולים על המזבח.

ו הערת אגב. המלבי"ם עזרא ג, ב מבאר דיוק הפסוקים בעזרא שם דהקריבו על המזבח עולות, דמזה משמע כדעת הראב"ד בפ"ו מהל' בית הבחירה שקודשת המקדש בטלה בזמן החורבן, והמזבח דין במה גדולה יש לו ולדעת ר"ש בזבחים קיד, ב בבמת ציבור לא היו רשאים להקריב רק פסחים וחובות הקבוע להם זמן שיש כמוהם בבמת יחיד, והיינו תמידים ועולות שמקריבים בחג, לפי שגם היחיד מתנדב עולה ומקריבה. אבל חטאות ואשמות כגון שעירי הרגלים לא קרבו בבמ"ג וכו' ומסיים: ובוה באו הכתובים כפשטן שלא הקריבו רק עולות בלבד. ע"ש. אולם לעיל בתחלת הדברים

דמוכח מדברי הראב"ן דל"מ מה שיחיד יבנה מזבח וימסור אותו לצבור, אלא צריך שהמזבח יהא בנוי מכספי צבור של כל ישראל. ולפי"ז הא דמקריבין אע"פ שאין בית קשה מאוד לקיים בפועל, לפי שקשה מאוד שכל הציבור יסכימו לבנות מזבח, להקריב עליו קרבנות וע"ש שגם הרמב"ם בהל' ק"פ פ"א ה"ג ס"ל כהראב"ן שהרי הביא הא דאין שוחטין את הפסח בבמת יחיד. והרי מאז בנין הבית בירושלים בטל דין במה. וע"כ דס"ל כהראב"ן דמשכחת לה במת יחיד שיבנה מזבח במקומו בבית המקדש.

אולם בתשובות מעשה נסים לרבי דניאל הבבלי סי' ב השיב לו רבינו אברהם בן הרמב"ם שאין כונת הרמב"ם לענין לאו זה, ולכן לא זכרו בספהמ"צ, אלא להודיע דין שהיה בעבר יעו"ש שהאריך בזה. אך לא טרח לבאר אמאי חרג הרמב"ם כאן והזכיר בהלכותיו דין שהיה נוהג בעבר ולא יהיה עוד. עכ"פ מבואר מזה שאין לנו להוציא נפ"מ לענין זה"ז מפסקו זה של הרמב"ם. וא"כ ליכא ראיא מכאן דס"ל כראב"ן.

\* \* \*

עדיין על המזבח קדושת מקדש עד שייבנה, לכן כתב הרי"ד דאית ליה דין במה גדולה במקום המזבח. ותליא בהנ"ל. ויש להאריך בזה ואכ"מ.

והנה בשו"ת הראב"ן סי' נ כתב בזה"ל: ויש מפרשין אפי' בכור נמי יעלה לירושלים ויבנה מזבח ויקריבנו, האמר ר' יהושע מקריבין אע"פ שאין בית. והראב"ן דוחה זאת, משום דמזבח של יחיד יש לו רק דין במה, וכל שאין נידר ונידב כגון בכור אינו קרב בבמה, והא דר' יהושע מזבח של צבור היה וכו'. עכ"פ מבואר מדברי הראב"ן שמסכים עם ה"מ שדבר שנידב ונידב קרב בבמה בזה"ז אף לאחר שבאו לירושלים.

ומוכח מזה דמה שנאסרו הבמות אחר שהגענו אל הנחלה, היינו מחוץ למקום המקדש. אבל במקום המקדש שנבחר לכך להקריב קרבנות, יחיד יכול לבנות שם מזבח בזה"ז ולהקריב בו כל הקרב בבמת יחיד. וזהו דבר מחודש.

ומבואר מזה דמקריבין אעפ"י שאין בית בין אם המזבח הוא של יחיד ובין אם המזבח הוא של צבור.

בכל"ח כי תבוא סי' ג אות ד הוסיף

רשב"א ריטב"א וטו"א מגילה שם].  
ח בדברי הראב"ן האריכו אחרוני זמנינו, ר' ברכת שלמה (טנא) ח"א סי' לר, משנת יעב"ץ אר"ח סי' מז, משנת יעקב נזירות פ"ב ה"כ ובתורת הקדש ח"א סי' א ועוד. ור' מש"כ הגרא"ז מלצר זצ"ל במכתבו שבראש ספר פרשת המלך ח"א וז"ל: שלא ללכת אחרי ביק החודשים הערבים לאוזן השומע אבל לא יעמדו בפני הכונה האמיתית רק להשים כל מאמצי העיון למצוא דרך הקודש דרך האמת בדרכו של הרמב"ם בהלכותיו וכו'. ויצוין שאכן ספרו אבל האזל יחודו והצטיינותו בביאור לשונות הרמב"ם וכוונתו האמיתית. ור' אישים ושיטות להגרש"י זיין על האבן האזל.

ז ועי' רמב"ן שבועות טז, א ד"ה והא דאמר, דאף למ"ד לא קדשה לעתיד לבא, מ"מ קדושת הבית לעולם לענין זה שלאחר שנבחר הבית, שוב לא השרה הקב"ה שכניתו במקום אחר אע"פ שחרב. הרי דס"ל נמי דאיסור במות אינו תלוי בהך פלוגתא דקדושה שניה לעתיד לבוא, אלא תלוי במקום שנבחר, ולאחר שנבנה המקדש בירושלים, נקבע לעולם מקום זה להקריבה ולא זולתו. ולפי"ז ניתן להבין את חדושו של הראב"ן שבאותו מקום ניתן להקריב אף לאחר שבטלה הקדושה ממנו ועדיין לא נתקדש שוב. וע"ע בחי' הרמב"ן מכות יט, א ד"ה אי קסבר. [ור' קושית תוס' מגילה י, א ד"ה ומאי טעמא, ותירוצו של רבינו חיים כהן שם דלא ס"ל הכי. ועי'

שהר"ח נטנזון בספרו "עבודה תמה" יצא חוצץ בחזקה כנגד הגרצ"ה זצ"ל, וירה חיצים נגדו. מ"מ עפ"י מה שנתבאר כאן יש להשיב כל החיצים למקומם<sup>ט</sup>.

בשולי הענין יצויין שגדולי ישראל - כגון רעק"א והחת"ס - הסכימו בשעתו עקרונית להגרצ"ה קלישער שאם יותן לנו רשות לבנות מזבח במקומו, שרי להקריב בו בזה"ז. ואף

## סימן טז

### הלל ביום טוב ראשון של פסח ולילו

נקבעה קריאת המגילה לפרסומי ניסא. ועדיין צ"ב דקריאת המגילה חובה על כל יחיד לקרותה בכל שנה בזמן שנעשה הנס, ואלו שירת הים לא נקבע על כל יחיד ויחיד לקרותה לדורות בשביעי של פסח. ולולי פרש"י יש מקום לפרש דקאי על חובת קריאת הלל שאומרים ביוט"ר של פסח, ותהיה מכאן ראייה לשיטת הרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ שורש א שקריאת הלל לדורות ביום שנעשה בו נס לישראל, הוא מן התורה, דאי הוי מדרבנן, ליכא ק"ו, דשניהם חייבום חכמים. וכבר עמדו גדולי האחרונים על ראייה זו, ר' שו"ת חת"ס יור"ד סי' רלג ושו"ת בנין שלמה ח"א סי' נח.

ונראה דהכרחו של רש"י הוא, שאם כונת הגמ' דילפינן קריאת מגילה מהלל

מגילה יד, א: ת"ר ארבעים ושמונה נביאים ושבע נביאות, נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה, חוץ ממקרא מגילה, מאי דרוש, אמר ר' חייא בר אבין אמר רבי יהושע בן קרחה ק"ו כ"ה בכל כתה"י ונשמט בד"ו] ומה מעבדות לחרות אמרינן [יש נוסחאות: אומרים. ובנוסח אחד אמרו] שירה, ממיתה לחיים לא כ"ש. ופרש"י דאמרו ביציאת מצרים שירת הים. וכ"ה בנמוק"י ובמיוחס להר"ן. וצ"ב דשירת הים אין חיוב לקרותה לדורות. ועוד וכי מגילה היא שירה.

וצ"ל דהעיקר הוא פרסומי ניסא, וביציאת מצרים שירת הים וכתובתה בתורה היא פרסומא ניסא. ואלו בפורים

נקיט לדינא הח"ח בלקוטי הלכות זכחים קז, א, והביא כן מכמה ראשונים (סמ"ג חינוך ר"י מפריו טור ותשב"ץ) וכן מבואר גם ביראים השלם סי' שכה. ועי' משנ"ב סי' תקסא סק"ה כהרמב"ם. והגר"א קוק בשו"ת משפט כהן סי' צו יצא חוצץ כנגד רב אחד בזמנו שהכריע ג"כ כהראב"ד, והאריך שם שדעת ראשונים וגדולי האחרונים כהרמב"ם. ועי' חזו"א שביעית סי' ג.

ט לפ"ש אציין דוגמא אחת. כתב שם ושנה ושילש דהלכה כהראב"ד דקדושת המקדש לא קידשה לע"ל, אף שבדרישת ציון הביא שהגר"א גוטמכר מגריידיץ הסכים עמו בזה דנקטינן כהרמב"ם. [ועי' קונטרסו אבן הטועין סי' ג]. אולם ר' גר"א בהל' תרומות דנקטינן לדינא כהרמב"ם. וכן ס"ל להריב"א בתוס' יומא מד, א ד"ה שילה. וכ"מ בתוס' שבועות יד, ב ד"ה ונעלם, כמבואר במג"א סי' תקס"א סק"ב. וכן



לדעת הב"י שאומרים אותו בבית הכנסת, היינו בצבור כפי שכתב שם: גומרין ההלל בצבור. ומשמע שאין היחיד חייב בו. ואלו ברייתא דידן בתוספתא מיירי מהלל שכל יחיד ויחיד אומרו. ומוכח לכאורה שלדעת הכל היינו ההלל שאומרים אותו לחצאין בליל ט"ו בסדר ההגדה.

אולם לשון הטור סי' תעג: ומה טוב ומה נעים מנהג האשכנזים לקרות ההלל בצבור בבית הכנסת בליל פסח בברכה, ויש לו סמך במסכת סופרים. אך לפי הנ"ל נראה דמ"ס לא איירי ממנהגא, אלא מחיובא, שתקנו חכמים לומר ההלל בזמנים מסוימים, ואינו מנהג אלא חובה מדרבנן. וע"כ צ"ל שהמנהג לומר ההלל בצבור בליל פסח, נסמך על המ"ס שמצינו בה שאומרים ההלל בלילה, אף שאמירת ההלל אינה אלא ביום כדאיתא במגילה כ, ב. וכשם שמצינו במ"ס שאומרים ההלל על סדר ההגדה בלילה ולא ביום, ה"ה ההלל שנהגו הצבור לאומרו בבית הכנסת בליל פסח. כנ"ל לפרש לכאורה דברי הטור.

אך אחר העיון שוב במ"ס שם נראה כהטור, דהתם מיירי מההלל שאומרים בבית הכנסת, שהוא מצוה מן המובחר. וכן פירש בנחלת אריאל [להרא"ל] שפירא דיינא בק"ק וילנא בזמן הגר"א [במ"ס שם, דהלל בליל פסח אינו חובה כשאר ימים, אלא הוא רק מצוה מן המובחר, ומנהגנו שלא לומר בצבור, שאינו אלא זכר למקדש. ור' להלן בשם

שאומרים בפסח, הרי שהגמ' כבר ידעה שקריאת המגילה היא במקום הלל, וא"כ אין מקום לשאלת הגמ' אי הכי הלל נמי נימא. וצ"ל דהגמ' הבינה שבקריאת המגילה יש רק פרסומי ניסא, אבל לית בה שבח והודאה. ומתרצת הגמ' שע"י פרסום הנס בקריאת המגילה, זה עצמו יש בו משום שבח והודאה לקב"ה. ועי' ספר המכתם ומאירי כאן ורמב"ם הל' חנוכה פ"ג ה"ו ונתבאר במקו"א. ולהלן יבואר גדר ההלל ביום טוב ראשון של פסח ולילו.

איתא בתוספתא סוכה פ"ג ה"ב: שמנה עשרה יום בשנה ולילה אחת קורין בהן את ההלל ואלו הן, שמנת ימי החג ושמונת ימי חנוכה ויו"ט ראשון של פסח ולילו ויום טוב של עצרת. וכ"ה בירושלמי סוכה פ"ד ה"ה ובמסכת סופרים פ"כ ה"ט. ועי' תוספתא פסחים פ"י ה"ה. וכבר העיר החס"ד שם שבערכין י, א [וכן בתענית כח, ב] נזכרו רק הי"ח ימים, אבל ליל פסח לא נזכר שם כלל. אך ביראים השלם מצוה סי' רסב מביא שבערכין תני נמי ליל פסח. וכ"ה בשאלתות פרשת וישלח שא"י כו. ור' בהעמ"ש שם.

ונראה לבאר דהלל דליל פסח היינו אותו הנאמר בסדר ההגדה על הכוס, ולא ההלל הנאמר בצבור בבית הכנסת אחר תפלת ערבית, דאינו אלא ממנהגא, ויש שאינם אומרים אותו כלל, כפי שכתב הרמ"א או"ח סי' תפז: אין אנו אומרים בלילה בבית הכנסת ההלל כלל. ואף

המגילה לדורות, והתם מיירי מכתבת המגילה בתוך כ"ד כתיבה. וכן מתבאר לכאורה מחי' הריטב"א כאן. שו"ר שכן כתב המהרש"א בחא"ג לעיל שם.

א מש"כ הק"נ אות נ דהסוגיא הכא דלא כהסוגיא לעיל ז, א דחכמים מצאו דמו למגילה בתורה, נראה דהכא אינו דומה לשם, דהכא מיירי מחובת קריאת

ובשיורי ברכה אות ב. ובעיקר במחזיק ברכה שם אות ד שיש קושי לפרש דר"י מיגאש קאי על ההלל שבהגדה].  
אולם דעת השו"ע והרמ"א דתליא במנהג המקומות. ולענ"ד נ"ל בדרך השערה, שניתן למצוא סמך למנהג אמירת ההלל בבית הכנסת, עפ"י מה שמצינו בתוספתא פסחים פ"י ה"ה: בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל, הולך לבית הכנסת וקורין פרק ראשון [כב"ש], והולכין ואוכלין ושותין, וחוזרין ובאין וגומרין את כולו. ואם א"א להן כן, גומרין את כולו. הרי שהיו מקומות שלא היו בקיאים בהלל. והוצרך הש"ץ לקרות להם ההלל בבית הכנסת. ויתכן דמזה נשתרבב המנהג לקרות ההלל כולו בבית הכנסת בליל פסח. אח"ז מצאתי כן בשו"ת בית יהודה (למהר"י עייאש) ח"ב סי' לג ד"ה ואפשר. והנאניב. וראה להלן.

לכם כליל התקדש חג. וכ"כ הטור"א לעיל יד, א שהלל דליל פסח אינו מחמת המועד אלא מחמת הנס שאירע באותו לילה. וז"ל המאירי: ורבים למדים מכאן בהלל שבבילי פסחים שאינו חובה, ואגב גירא של הגדה הוא נאמר, שאל"כ היה לו לשנותו עם הדברים שמצותן בלילה. אלא שאפשר דתנא ושייר כמו שיתבאר. וזה דלא כהחת"ס והטור"א הנ"ל. אלא שדברי החת"ס והטור"א ניתן לבססם ולהתאימם לדברי הריטב"א. ובתוס' ערכין י, א ד"ה שמונה בארו, הא דלא חשיב בברייתא שם ערב פסח דאז הוי להו י"ט, משום דלא הוי אלא במקדש. והא דלא שאלו מהלל דהגדה, י"ל כאחד מהתרוצים הנ"ל [ועי' תורת רפאל הל' פסח סי' עה]. אולם בתוספתא סוכה פ"ג ה"ב וירושלמי סוכה פ"ד ה"ה ובמסכת סופרים פכ"ט ה"ט גרסינן עיטור"ר של פסח ולילו. ופי' החס"ד שם והק"ע שם דקאי על ההלל דהגדה דנאמר בשעת אכילת הפסח. ובקה"ע שם דהלל זה לא אמרוהו כל ישראל אלא רק הלויים, ובברייתא מני הימים שכל ישראל אומרים בהם הלל. [אגב מצינו בראשונים שאכן גרסו ולילה אחד בערכין שם, ר'

המאירי. ונמצא לפי"ז דהתוספתא והירושלמי איירי מחיוב ההלל שבהגדה בזמן הבית שהקריבו ק"פ, והמ"ס איירי מהלל שנהגו לומר בבית הכנסת בזמן שכבר לא הקריבו ק"פ.  
וכן מתבאר בספר הרקח סי' רפג (ד"ה ירושלמי) שעיקר קריאת ההלל בליל פסח היינו ההלל שבהגדה, אך כיון שנהגו לקרותו בבית הכנסת בברכה, לכן אין לברך על ההלל שבהגדה. הרי דס"ל דבבית כנסת אינו אלא ממנהגא ולא מחיובא. [ואח"כ הביא בשם בה"ג שאין מברכין על ההלל שבהגדה לגמור את ההלל לפי שחולקים אותו באמצע. ויתכן דס"ל שאין מברכין על ההלל בבית הכנסת כפי שמבואר בשו"ת הר"י מיגאש סי' מד. ועי' היטב בדבריו דלא קאי על ההלל שעל סדר ההגדה אלא על ההלל שבבית הכנסת, שבמקומו לא היו מברכין עליו. ועי' ברכ"י או"ח סי' תפז אות ז

ב נראה לצרף כאן מש"כ בהע' 163 לחי' הר"י מלוניל מגילה כ, ב על המשנה שהלל זמנו ביום, בענין אמירת הלל בליל פסח בזה"ל: ואף שמצינו הלל גם בלילה כגון בליל פסח נ' חי' הר"י מלוניל ברכות יד, א דלא הזכיר כלל הלל דלילי פסחים כשם שלא נזכר בערכין י, א ויש להאריך בזה ואכ"מ]. י"ל בכמה אנפי, חדא עפ"י מש"כ הריטב"א סוכה לט, א דהלל דהגדה אינו בגדר חיוב קריאת הלל אלא כדרך זמר, וכן י"ל בהלל דליל פסח הנאמר בבית הכנסת בצבור. ור' להלן מר"ן שלהי פסחים. ואידך עפ"י מש"כ החס"ד לתוספתא סוכה פ"ג ה"ב דהלל דליל פסחים דעיקרו לא נתקן אלא על אכילת הפסח, לכן אומרים אותו בלילה בזמן אכילת הפסח [ואלו ההלל שבשעת עשיית הפסח רק הלויים אמרו. ועי' קה"ע לירושלמי סוכה פ"ד ה"ה] ומקורו בפסחים צה, ב דפסח ראשון טעון הלל באכילתו. ועי' שפ"א שם. ואידך עפ"י המבואר בשו"ת חת"ס או"ח סי' נא דשאני ליל פסח שהוא שעת הנס ממש [ראה רמב"ן שלהי פסחים דקרי ליה הלל דשעת הגאולה], ועל הלל זה נאמר הפסוק בישעיהו (ל, כט) השיר יהיה

ליל הפסח אות כאן דסגי בליל פסח בהלל אחד, או בבית הכנסת בצבור, או בביתו ביחיד. והביא התוספתא הנ"ל וז"ל שם: וה"ר אהרן הלוי ז"ל כתב חייב אדם לקרותו בבית הכנסת או בביתו, בצבור או ביחיד ומברך לגמור. והביא ראייה מהתוספתא דתניא בתוספתא פרק ע"פ, בני העיר שאין להם מי שיקרא להם את ההלל הולכין לבית הכנסת וקורין פרק ראשון ושני, והולכין ואוכלין ושותין וחוזרין וגומרין כלו. ואם אי אפשר להן גומרין את כולו בבת אחת [וע' ריטב"א נדה נא, ב ומש"כ בהע' שם]. ונ"פ דמברך לגמור רק כשאומר את כלו בבת אחת. והרא"ה הביא מהתוספתא רק לראיה שהלל זה נאמר לבקיאים בביתם ולשאינם בקיאים בבית הכנסת. ועי' ח"י הרא"ה לרי"ף ברכות פ"ז [קמ' קמט] שלפי מנהג דידן בקריאת ההלל בליל הסדר אין מברכין לפניו. וברכת יהללך שלאחריו אינה ברכה על ההלל, אלא דברי שבח והודאה, ולכן נקראת ברכת השיר. ועי' ריטב"א נדה שם וסוכה לט, ב, דהלל זה הוא מדין שירה. וי"ל שהיה נאמר על הק"פ בשחיטתו ובאכילתו, וזהו מדין הקרבן שצריך לומר עליו פרקי הלל, וא"צ להיות שלם, ולכן אין מברכין עליו

ה"ו וחי' הר"ד בנפיד פסחים קיח, א יעו"ש שהאריך בזה הרבה. [ובדרך השערה יתכן לומר שמקור המנהג [להנך דס"ל דהוי ממנהגא ולא מחיובא] לומר הלל בצבור בבית הכנסת הוא בתוספתא פסחים פ"ה ה"ה: בני העיר שאין להם מי שיקרא את ההלל הולך לבית הכנסת וקורין וכו' והולכין ושותין, וחוזרין ובאין וגומרין את ההלל, ואם אי אפשר להן כן, גומרין את כולו. ויתכן שמזה נוצר המנהג במקומות מסויימים לומר הלל בצבור בבית הכנסת. ולא נכתב אלא כהשערה בעלמא. ור' לעיל שכ"כ בשו"ת בית יהודה.

ולפי"ז נראה דמ"ס הנ"ל לא מיירי מחיוב הלל, אלא ממנהג לומר הלל זה בבית הכנסת שהוא מצוה מן המובחר. ולדעת הרמ"א י"ל שלא כולם נהגו כמ"ס. ואין בזה קושי כלל, כיון דהוי ברייתא חיצונית. ואף שפעמים פוסקים להלכה כברייתא זו, מ"מ בנ"ד יש מקומות שלא נהגו כהמ"ס, וכפי שכתב בנחלת אריאל שם. ועי' באור הגר"א או"ח סי' תפז סקי"ג שכתב מקור לרמ"א עפ"י התוספתא פסחים הנ"ל, דלא נתקן לומר הלל בליל פסח לבקיאים. והן הן הדברים. והביאו בשו"ת שו"מ מהדו"ת ח"ד סי' קלה. ואעפ"י כמצינו בשו"ת אג"מ או"ח ח"ב סי' צד דהנוהגים בשיטת הגר"א, אומרים הלל בליל פסח. ובמעשה רב ליתא מזה כלום. אולם הגר"א בהל' חנוכה סי' תרעא הביא ראייה לזה שמדליקין בבית הכנסת נ"ח, מהא דקורין ההלל בליל פסח בבית הכנסת. ואם אין זה תקנה רק לשאינם בקיאים, ליכא ראייה מזה לנ"ח. וצ"ל דס"ל דבזה גופא נחלקו המחבר והרמ"א. ובירושלמי ברכות פ"א ה"ה ומ"ס שם מבואר כהמחבר, ובתוספתא פסחים פ"י מבואר כהרמ"א דאינו ענין לבקיאים. אולם דעת הרא"ה [באורחות חיים הל'

ביראים השלם סי' רסב, ועי' שאילתות שאי' כו]. ויעוין ר"ן שלהי פסחים דהרמב"ן והרשב"א נחלקו איזה הלל עיקר בליל פסח, זה שאנו אומרים אותו בצבור בבית הכנסת, או זה שאומרים על ההגדה. ור' סדר ההגדה להריטב"א עמ' ז בשם רבו הרא"ה שהנהיג לאומרו בלילה. ועי' מאירי ברכות מו, א ופסחים קיז, ב דהלל בבית הכנסת הוא זכר להלל שהיו אומרים בשעת עשיית הפסח, והיו אומרים אותו מבעוד יום. ונפ"מ שהמתפללים ערבית מבעו"י יכולים גם לומר הלל מבעוד יום. ויש לדון בזה עפ"י הראב"ד הל' חנוכה פ"ג

[ועי' חק"ל או"ח סי' פז באריכות] ג. ואלו ההלל של יום טוב אומרים אותו בשלימותו ביום ובברכה. והלל זה אינו נאמר בלילה אלא ביום כדאיתא במשנה מגילה כ, ב. וההלל בצבור אינו אלא ממנהגא ומברכין עליו דנאמר כולו בשלמות. ור' להלן, ועי' רמב"ן שלהי פסחים ובחי' תלמידו הר"ד בונפיד שם ודוק. [ור' חי' הרשב"א ברכות יא, א ותוס' שם יד, א ד"ה ימים בא"ד ובלילי פסחים, על חילוף המנהגים בין בני ספרד לבני אשכנז בענין ברכה על ההלל בליל ט"ו בבית הכנסת ובבית על סדר ההגדה. ור' מאמר חמץ להרשב"ץ דף לח.

\* \* \*

והנה לעיל הובא הא דבמגילה יד, א ילפינן קריאת מגילה בפורים מיציאת מצרים בק"ו [ר' הגהות הב"ח אות א] ומה מעבדות לחירות אמרו שירה ממיתה לחיים לא כל שכן. ושאלו בגמ' אי הכי הלל נמי נימא. ונאמרו בזה ג' תירוצים, האחד לפי שאין אומרים הלל על נס שבח"ל, והשני דקרייתא זו הלילא, והשלישי דאכתי עבדי אחשוורוש אנן.

רש"י כאמור מפרש דביציאת מצרים אמרו שירה על הים, והלל הוי נמי שירה. וצ"ב דשירה זו אינה לדורות. וצ"ל דאף דלא קבעו לומר שירה זו לדורות, מ"מ שירה זו דין הלל יש לה, והיא נאמרה בשעת הנס. ולדורות קבעו לומר שירה על הנס ע"י אמירת הלל.

ומוכח כן מהא דאמרינן בערכין י, ב דאין אומרים הלל בר"ה ויוהכ"פ משום שמלך יושב על כסא דין וכו', וישראל אומרים שירה לפניו. הרי דהלל נקרא ג ועי' בבבאור הגדה של פסח להריטב"א ומאירי

שירה. וכן איתא להלן שם ובמגילה יד, א: 'יציאת מצרים וכו' היכי אמרינן שירה. ועפ"ז פירש רש"י במגילה שם את שאלת הגמ' דנימא הלל ג"כ בפורים, משום דהלל הוא שירה. ואף שאומרים שירת אז ישיר בר"ה ויוהכ"פ, נראה דאין יוצאים בזה יד"ח הלל, משום דלית ביה הודאה והלול להקב"ה, אלא פרסום הנס ע"י ספור המאורע של הנס. ולכן שרי לאומרו בר"ה ויוהכ"פ אעפ"י שספרי חיים וספרי מתים פתוחים לפניו, וכמבואר במהרש"א בחא"ג ערכין שם. ומבואר דההלל שאנו אומרים יש בו גם ספור הנס וגם הודאה להקב"ה על הנס. משא"כ בשירת אז ישיר שאינה אלא ספור דברים, שאמרו משה ובנ"י בשעת הנס. ובירושלמי סוטה פ"ה ה"ד: אז ישיר וכו' ויאמרו לאמור, לאמור לדורות. וזהו כפרש"י. אולם בשמו"ר פרשת בשלח: שיהיו אומרים כשירה הזאת בעת שתעשה להם נסים. אבל לא לדורות בכל שנה ושנה. וזה מסייע להעמ"ש ריש שא"י כו. ועי' שו"ת חת"ס יור"ד סי' רלג ובנין שלמה ח"א סי' נח.

אולם זה היה פשוט לגמ' דהלל שאומרים בפסח הוא גם מחמת הנס, ולא רק מחמת המועד, שהרי עיקר הלל יסודו על ניסי יציאת מצרים. ובפסחים קיז, א איכא למ"ד שמשה ובנ"י אמרוהו בשעה שעלו מן הים. וזה מבואר להדיא בגמ' דפרין היאך אומרים הלל על נס יציאת מצרים הא הוי נס שבח"ל וכו'. מוכח שההלל שאומרים בפסח הוא גם על נס יציאת מצרים. ולפי האמור יש סוכה לט, א. ומובא להלן.

ההלל, דאיך יאמר הלל גמור בלילה הזה שהוא עיקר בלא ברכה. וכ"ה בלקוטות הרמב"ן שלהי פסחים שקבל כן מרבו רבי יהודה [ב"ר יקר] שקבל מרבו הריב"א הצרפתי שהלל בליל פסח טעון ברכה לפניו. ושהגאונים הזכירו בשם רב צמח גאון שאין מברכין עליו מפני שמחלקין אותו. והביא ראיה לזה ממסכת סופרים הנ"ל שצריך לקרוא בברכה, אלא שאם קרא בבית הכנסת בצבור שוב א"צ לברך על ההלל שאומר בהגדה ד'.

ואלו הרשב"א תלמידיה דהרמב"ן בחי' לברכות יא, ב מביא בשם ר"ת להיפך שלא היה מברך על ההלל שבסדר ההגדה ושכך הוא המנהג. אלא שמדבריו נראה דתלוי בדעתו, ועל איזה שירצה יברך, שהרי כתב בזה"ל: ובודאי אלו רצה לקרות כולו בבת אחת בבית הכנסת או בביתו אז חייב לברך עליו. והביא ראיה לזה מתוספתא פסחים פ"י ה"ה. ולפי"ז יכול לברך על שניהם כשקורא אותם בבת אחת. וע"ש דמסיק להיפך מהרמב"ן שעיקר תקנת קריאת ההלל היתה בבית הכנסת ולא בבית, ובקריאת בית הכנסת הוא שתיקנו לברך שהיא עיקר התקנה ומצות הקריאה, אבל בבית לא יברך ה'.

נמצינו למדים שנחלקו הגאונים והראשונים איזה הלל עיקר, שבבית הכנסת או זה שנאמר בבית על סדר ההגדה. ואעפ"כ נראה שהסוגיא

לבאר דקאי על אותו הלל שאנו אומרים ביוט"ר של פסח ביום, דחיובו הוא משום הך ניסא דיצ"מ. ומוכח כן מהסוגיא דערכין י, ב דמיירי מהלל הנאמר רק ביום [דלא נזכר שם כלל ליל פסח] ופריך דיציאת מצרים הוי הלל על נס שבחול"ל. הרי שהלל זה נאמר גם מחמת הנס ולא רק מחמת המועד.

הריטב"א בסדר ההגדה הביא התוספתא והירושלמי הנ"ל ופירשם לענין הלל שאומרים בליל פסח בבית הכנסת. ומדבריו נראה שאינו רק מנהג אלא חובה, שהרי כתב בזה"ל: חייב אדם לגמור ההלל בלילי פסחים. וכן מפורש בירושלמי ובתוספתא וכו'. ואעפ"י שבגמ' שלנו במס' ערכין (י, א) לא מנו אותו וכו', לפי שלא באו למנות שם אלא ימים שהיחיד גומר בהם את ההלל, ולא באו למנות לילות. ועוד שהלילות בכלל ימים בפסח. והכי איתא בפ"י בגמ' דידן בפ"ק דברכות (ט, א) הלל שבילילי פסחים ואכילת פסחים וכו'. ובזה לא נחלק אדם מעולם כי חייב אדם לגמור את [ה]הלל בשתי לילות אלו. והביא שמקצת הגאונים ס"ל שאדם יוצא יד"ח בהלל שהוא קורא בסדר ההגדה וכו', וא"ת היאך מפסיקין באכילה ושתייה כו', תשובתך עיקר הלל דרבנן הוא כדמוכח בכל דוכתא (עי' ברכות יד, ב), והם תקנוהו בלילה הזה על הסדר הזה וכו' ע"ש. והוסיף בשם הרמב"ן שהיה מברך לפני ההלל שבסדר ההגדה לגמור את

וצל"ח ברכות ט, א. ועי' תוס' סוכה המובא להלן ודוק.

ה ועי' ר"ן שלהי פסחים שהאריך הרבה בדברי הרמב"ן ומסיק כהרשב"א הנ"ל.

ד ועי' מאירי ברכות מו, א דהלל שבבית הכנסת הוא זכר למה שאמרו הלל בעזרה בשעת שחיטת הפסח, והמנהג היה לקרוא הלל זה מבעוד יום. ור' הגהת רמ"א ריש סי' תעז

בצבור, והיחיד אינו אומרו, דנשים שמתפללות בביתן אין להם לומר הלל. ומצינו להנוב"י שאמר הלל זה ביחידות בליל פסח [במקומו נהגו כהרמ"א שלא לאומרו בבית הכנסת] כפי שמעיד על כך חבר בית דינו הגר"א פלקלס בתשובה מאהבה ח"א סי' צ.

אולם בתורת רפאל הל' פסח סי' עה כתב שנשים חייבות בהלל ביו"ט ראשון של פסח, ומבאר דמשום יו"ט הוא, ולא משום נס, דעל הנס כבר אמרו בלילה, מ"מ לא יצאו יד"ח במה שאומרות הלל בלילה. שהרי הלל דינו ליהאמר ביום כדאיתא במגילה כ, ב. וביציאת מצרים נעשו נסים בלילה וביום, ועל הגאולה דיום אינם יוצאים יד"ח, במה שאמרו הלל בליל פסח, ומשו"ה העלה דנשים חייבות בהלל ביו"ט של פסח, דאף הם היו באותו הנס. ומטעם זה כתב דה"ה דחייבות בהלל בחנוכה, אף דמהרמב"ם הל' חנוכה פ"ג משמע שהן פטורות. ומשו"ה העיר על המג"א הל' ר"ח סי' תכב שכתב בשם התוס' שנשים פטורות מכל הלל, דלא נזכר זה בתוס'.

ונראה דכונת המג"א שפטורות מהלל הנאמר ביום דהוי מעשהז"ג. אבל בהלל דליל פסח ס"ל דחייבות כפי שכתב בסי' תעט סק"ב. וטעמיה י"ל כנ"ל, משום שבהלל זה דוקא חייבו נשים מחמת שהיו באותו הנס, אבל הלל שביום הוא אינו מטעם שהיו באותו הנס, אלא מהא דאיתא בפסחים קיז, ב שנביאים תקנו לאומרו בכל פעם שנגאלו מצרתם. וכיון דהוי ז"ג נשים פטורות. דאף הם היו באותו הנס מגלה שבזמן שחכמים תקנו תקנה המיוחדת לפרסם נס מסוים, חייבו

במגילה לא איירי מהלל של לילי פסחים אלא מהלל הנאמר ביום. שהרי בערכין י, ב לא נזכר כלל ההלל שבילי פסחים, ובכל זאת שאלה הגמ' היאך אומרים הלל על נס יציאת מצרים שהיה בחו"ל. הרי שההלל שאומרים ביום הוא ג"כ מחמת הנס. אלא שבלילה הוא הלל של שעת הנס, כפי שכתב הרמב"ן שם דהוי שעת הגאולה. ובזה חייבות אף נשים שהיו באותו הנס כמבואר בתוס' סוכה לח, א. אבל ביום הוא הלל שמחמת הנס שתקנו על גאולה מכל צרה. ובזה נשים פטורות משום דהוי מעשהז"ג. ורק מה שחייבו חכמים מהך טעמא שהיו באותו הנס נשים חייבות. ולכן ההלל שנאמר על הכוס נשים חייבות, שהרי חכמים חייבו אותם בד' כוסות משום שאף הם היו באותו הנס. דבחנוכה פורים ופסח חייבו חכמים לפרסם הנס באופן מיוחד, ובזה הם חייבו גם נשים. אבל אינן חייבות בחיוב הכללי של הלל על כל צרה שנגאלו ממנה.

ולפי"ז יש לדון האם נשים חייבות בליל יו"ט בהלל שאומרים בבית הכנסת. ולכאורה תליא בהך פלוגתא דהגאונים והראשונים, איזהו הלל העיקרי, שבבית הכנסת או שבסדר ההגדה. אולם עפ"י הנ"ל י"ל שרק ההלל שבהגדה שחייבוהו חכמים על הכוס חייבו בו גם נשים מחמת שהיו באותו הנס, לכן גם נשים חייבות. אבל ההלל שבבית הכנסת, י"ל דנשים פטורות דהוא מעשהז"ג כמו ההלל שאומרים ביום שהן פטורות. ובפרט לפי מה שהעלה לדינא בשו"ת בית יהודה (למהר"י עייאש) ח"ב סי' לג דהלל בברכה בליל פסח אינו אלא

בזה גם נשים. ותל"מ. וכבר קלסו רבים סברא זו, וליכא פלוגתא בין התוס' להרמב"ם כפי שהיה סבור התורת רפאל. [ח' ניסן תשע"א]

### תשלומין להלל בפסח

כמובן ביום הראשון של החג. ולכן י"ל שאם לא אמרו ביום הראשון, יכול ואף מחויב לאומרו בשלימות בשאר ימי המועד כשנוכח. דבחג הפסח קבעו לומר הלל פעם אחת שהרי נקרא מועד, וכל יום חלוק בקרבנותיו מקרבנות יום חול כמו שאמרו בגמ' לענין שבת. וכשם שמצינו לגבי ברכת שהחיינו, שאומרים ברכה זו ביום הראשון של החג, ואם שכח אומרו בשאר ימי החג, י"ל דה"ה בהלל דמ"ש. וכמובן שצריך לברך דמחויב ועומד הוא. ונפ"מ לאלה שאינם מברכים על חצי הלל, יעוין במ"מ הל' חנוכה שם, שצריכים לברך.

המהרש"ם בדע"ת או"ח סי' תפח סוף ס"א הביא משו"ת שו"מ מהדו"ת ח"ד סוס"י קלה שנשאל על כך [מהרב משה חיים ריינהלד זצ"ל מח"ס משנת חיים עמ"ס פאה, טל חיים עמ"ס מו"ק וזכר לחגיגה עמ"ס חגיגה] והשיבו שלהלל אין תשלומין, כיון דהוי דברי שבח, כדמצינו לתר"י בברכות (רפ"ד ד"ה טעה השני) שמתעם זה אין תשלומין למוסף, וה"ה הלל. ומכבר הערתי עה"ג השו"מ שהלל יש בו מלבד שבח גם הודאה, ומנא ליה שאין תשלומין להודאה. וצ"ל דכונתו היא דמצינו תשלומין רק לתפלת רחמי או לאותן תפלות של שבת ויו"ט שהם במקום תפלת רחמי.

עובדא הוי באחד שלא אמר הלל שלם ביוט"ר של פסח ונזכר בכך בחוה"מ, ושאלתו היא האם יכול להשלים חיובו ולומר הלל שלם בשאר הימים, או דילמא עבר זמנו והוי מעוות שא"י לתקון, וא"י להשלים החיוב של יוט"ר. כדי לברר נידון זה יש לבאר תחלה מ"ט קבעו חכמים לומר הלל שלם רק ביוט"ר של פסח, ואלו בשאר הימים אינו אלא ממנהגא כמו בר"ח. [ועי' מ"מ הל' חנוכה פ"ג ה"ז בדעת הרמב"ם ומש"כ שם בשם הרמב"ן].

בערכין י, ב מבואר הטעם שבסוכות אומרים בכל ימי המועד הלל שלם, משום שימי החג חלוקין בקרבנותיהם, משא"כ בפסח דקרבנותיהם שוים. וכן מבואר שם שבשבת ור"ח ליכא חיוב הלל, משום ששבת אף דאסור במלאכה, מ"מ לא נקרא מועד, ור"ח אף דנקרא מועד, כיון שאינו אסור במלאכה לא קבעו לקרות בהם הלל. הרי שכדי לומר הלל בעינן שני דברים, יום שנקרא מועד, ושהוא אסור במלאכה. ולכן רק בשלשה רגלים נוהגת קריאת ההלל, וחוה"מ"ס כיון שיש בו חידוש בכל יום דקרבנותיו חלוקים, לכן כל יום נקרא מועד בפני עצמו. ולפי"ז בפסח יש רק מועד אחד דכל הימים שוים.

עפ"י הנ"ל נראה לומר מסברא, דבפסח יש חיוב לומר הלל פעם אחת, וקבעוהו

תצ שהביא משבה"ל (סי' קע"ד) בשם מדרש הרנינו טעם אחר אמאי אין אומרים הלל בשאר ימי החג, משום דאמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. ואף שטעם זה שייך רק לשביעי של פסח, מבאר הט"ז שם סק"ג דלא יתכן שימי חוה"מ יהיו עדיפים על יום השביעי של החג שהוא יו"ט ואסור במלאכה. ולפי"ז לכאורה דין הלל בפסח שייך רק ביום הראשון שהוא זמנו ולא בשאר הימים<sup>1</sup>. ניצוין שבשו"ת הרשב"א ח"א סי' רלא לא הזכיר טעם זה אלא רק הסוגיא בערכין].

אולם לאחר העיון נראה שדברי הט"ז אמורים רק לענין זה שאין לקבוע חיוב לדורות לומר הלל בשאר ימות החג, כיון שא"א להעדיף על היום השביעי. אבל לגבי היחיד אם צריך לומר הלל בהם בדרך מקרה, י"ל דשפיר דמי אף לטעם זה, דיחיד שצריך לומר בהם הלל של המועד, אין בזה כדי להעדיף יום זה מיום השביעי. ויתירה מזו נראה, שאם שכח לומר הלל שלם או שלא אמרו כלל בשאר הימים, ונזכר ביום השביעי, אף לטעם זה מחויב לקרות את ההלל של המועד ביום השביעי, דטעם זה של המדרש מהני רק שלא לקבוע יום זה לדורות כיום שאומרים בו הלל, אבל לא שיום זה מופקע מאמירת הלל. ולכן אם

אולם עפ"י הנ"ל י"ל דאין זה תשלומין כלל, אלא שהלל השלם בפסח שצריכים לאומרו פעם אחת, יש אפשרות לאומרו בכל שבעת הימים, ולמעשה תקנו לאומרו מיד ביום הראשון בתחלת החג, אבל שייך לאומרו גם בשאר ימות החג, למי שלא אמרו עדיין משום דהם ימי מועד. ונתבאר דההלל בפסח הוא הלל של המועד כולו ולא שרק היום הראשון הוא מועד, ולכן מי שלא אמרו ביום הראשון, אינו מעוות שא"י לתקון, כיון שלא עבר זמנו עדיין, דזמנו הראשון הוא אכן ביום הראשון, אבל לא שיום הראשון הוא זמנו ותו לא. וכ"מ בשו"ע הרב סי' תצ סוף ס"ו: ובהתחלת המועד הוא שתקנו לקרותו. [ועי' ברכ"י או"ח סי' תרפ"ז שהאריך בענין תשלומין דמגילה, ולא הזכיר הלל כלל].

ובינותי בספרים וראיתי דעצם הגדר הזה של הלל בפסח מובא כן בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל [בהגש"פ מבית לוי בהוספות עמ' קכט מכתבי תלמידים] דכל ימי הפסח הם מועד אחד ויו"ט אחד, ולכן יוצא כשאומר הלל פעם אחת. ומי ששכח לגמור ההלל ביום הראשון של פסח, מחויב לגמורו באחד משאר הימים, דעדיין מחוייב ועומד הוא בחיוב זה לקרות ההלל. והנאני.

וכן יש לדון בזה עפ"י הב"י או"ח סי'

בערכין. ובאורח בלתי צפוי מצאתי בהגהות רע"א על הצל"ח ברכות (י, א) שכתב כן בשם המהרש"א סנהדרין לט, ב ד"ה ומי חדי. ועי' שו"ת חו"י סי' רכה אף דהביא הך סוגיא דסנהדרין דקאי על מלאכי השרת ולא על עם ישראל, כתב: מ"מ אין בנו כח לחלוק על מדרש הרנינו. וע"ש במה שמחלק בין לילה שהוא שעת הטביעה ליום. וכן במה שמבאר הגמ' ברכות שם שדוד המלך אמר שירה על מפתן של רשעים.

ו לעצם הענין נראה שהבבלי אינו סובר טעם זה, שהרי במגילה (י, ב) מבואר שרק למלאכי השרת שבקשו לומר שירה אמר הקב"ה מעשה ידי טובעים בים ואתם אומרים שירה. משום שהמלאכים לא סבלו משעבוד מצרים, לכן שירתם היתה רק על טביעת המצרים, ולא על גאולתם. משא"כ עם ישראל ששירתם היא על שנצלו מהמצרים, ול"ש לגביהם הך טעמא דמעשה ידי, ומשו"ה לא נזכר טעם זה בסוגיא



יחיד עפ"י מקרה לא קרא ההלל של החג עד היום השביעי, י"ל מסברא הנ"ל שחייב לאומרו ביום זה.

זאת ועוד, במגילה יד, א איתא שחכמים קבעו קריאת מגלת אסתר בפורים לדורות, ק"ו מיציאת מצרים, דמה מעבדות לחרות אמרו שירה, ממות לחיים לא כ"ש. ופירש"י ד"ה שירה דהיינו שירת הים. וצ"ב דלא קבעו לומר שירת הים לדורות בז' של פסח, ואלו מגילה קבעו לדורות לקראה בפורים. ועוד דשירת הים שרו על הצלה ממות לחיים ולא על יציאה מעבדות לחירות. ור' לעיל מש"כ בזה.

לכן נראה לפרש הגמ' דקאי על ההלל שאומרים ביום הראשון של פסח דאית ביה תרתי, חדא מחמת המועד, ואידך מחמת הנס של יציאת מצרים<sup>ז</sup>. [ור' רש"י פסחים צה, ב ד"ה השיר וכו': ביום שתגאלו מן הגלות. ולהלן שם קיז, א ד"ה אפשר ישראל וכו']. וזה ברור דמחמת הנס סגי באמירת הלל פעם אחת, ורק לגבי הלל דמחמת המועד הוצרכה הגמ' בערכין שם לבאר אמאי אין אומרים אותו בשאר ימי הפסח, כמו שאומרים אותו כל ימי חג הסוכות. וכן מוכח מהמשך הגמ' שם: יציאת מצרים נס שבחור"ל הוא ואמרינן הלל. הרי דהסוגיא מיירי גם מהלל שמחמת הנס

ולא רק מהלל דמועד. וע"כ דמשכחת לה לאומרו אף שמחמת המועד א"צ לאומרו, דאי לאה"כ ליכא קושיא, משום דאומרים אותו רק מחמת המועד, ולא מחמת הנס. [ועי' טו"א מגילה שם ד"ה יצי"מ שעמד על דברי רש"י וכתב דקאי על אמירת הלל בצבור כליל פסח. וגם זה צ"ב דהלל זה אינו אלא ממנהגא ר' לעיל. ועי' שו"ת הר"י מיגאש סי' מד ומאירי מגילה כ, ב. ור' תוס' ברכות יד, א ד"ה ימים ושו"ת חת"ס או"ח סי' נא ודוק]. ואלו ההלל שאומרים אותו בכוס שני ושלישי אינו בגדר אמירה וקריאה דנאמר לחצאין ואינו אלא בגדר שירה, כמבואר בראשונים בשם רה"ג, ואינו טעון ברכה ונאמר אף בישיבה. [וההלל זה גם נשים חייבות כמבואר בתוס' סוכה לח, א סוד"ה מי, אבל הלל של מועד נשים פטורות דהוי ז"ג]. וכן ההלל שאומרים בשחיתת הפסח - כפי שראיתי שפירש המהרצ"ח ערכין שם - תליא בפלוגתא הראשונים רש"י ותוס' פסחים סד, א ותוס' ערכין י, א ד"ה שמונה ס"ל כרש"י. - אי אמרוהו כל ישראל או רק הלויים. [ועי' שו"ת חק"ל או"ח סי' פז]. אולם הטו"א עצמו להלן שם בד"ה מה מעבדות [בנגוד למש"כ קודם לכן] פי' כנ"ל דקאי על הלל שאומרים ביום שהוא משום הנס של יצי"מ. והנאני.

בערכין אמאי הוצרכה לטעם אחר ולא סגי ליה בטעמו של המדרש. ולפי"ז א"צ למש"כ מהר"י טירנא וט"ז שם שאין אומרים הלל בתוה"מ כדי שלא להעדיפו על שביעי של פסח, משום דלזה סגי בטעם של הגמ'. ויש סיוע להישוער<sup>ח</sup> בכלבו סי' נב שאחר שהביא טעם הגמ' ערכין לענין חוה"מ, מבאר עפ"י המדרש רק אמאי א"א הלל ביום השביעי. [ועי' לבוש סי' תצ סע' ד].

ז לפי"ז י"ל שאין מחלוקת בין הסוגיא בערכין למדרש, דהבבלי מבאר הטעם לחלק בין סוכות לפסח מדין הלל של מועד, ולכן קאמר טעמא אחרינא לחלק בין סוכות לפסח. ואלו המדרש מיירי מדין הלל של נס אמאי אין אומרים אותו בשביעי של פסח, שבו אין אומרים הלל של מועד. וכ"מ בישועות יעקב או"ח סי' תצ סק"א, ומיישב באו"א ממש"כ בשו"ת בית יעקב סי' נד ליישב הסוגיא

[בהשגותיו על ספהמ"צ להרמב"ם שורש א] דהלל חיובו מה"ת, דלא יצא במה שקרא הלל ביום הראשון, דעתה מחוייב הוא מהתורה, דבזמן שקרא ביום הראשון היה פטור מהתורה. ואין קריאת קטנותו מועילה לזמן גדלותו. ואף לשיטת הרמב"ם [הל' חנוכה פ"ג] שהלל חיובו מדרבנן, ג"כ י"ל דל"מ קטנותו לגדלותו, דבקטנותו הוי תרי דרבנן ובגדלותו הוי חד דרבנן, ותרי דרבנן אינו מוציא חד דרבנן כמבואר בתוס' מגילה יט, ב ד"ה ורבי יהודה מכשיר. וגם זה כמובן דבר חדש. [ושמא יש לחלק בין להוציא אחרים ולהוציא את עצמו].

אולם יש לחלק בין נידון דידן לקטן עפ"י מש"כ באו"ש הל' ק"פ פ"ה סוה"ז וז"ל: וסמוכין לשיטת רבינו' נראה מהא דאמרו בחגיגה (דף ט') חגיגה ביום ראשון ונתפשט ביום שני איכא בינייהו ר' יוחנן אמר תשלומין לראשון, כיון דלא חזי בראשון לא חזי בשני, ור"א כו' אע"פ דלא חזי בראשון (לא) חזי בשני ונטמא בראשון כו' וכן בירושלמי שם. ולפלא מדוע שבקי מילתא דשכיחא טובא קטן שהגדיל במועד אם חייב בראיה וחגיגה או לא, דאמרינן הואיל

ועי' צאן קדשים, הפלאה שבערכין ועולת שלמה ערכין שם. ור' ברכ"י או"ח סי' תפז סע' ז, במה ששמע מחכ"א ומה שדן בראיתו. ור' ירושלמי פסחים פ"ט ה"ג ובקה"ע שם ודוק.

לפי"ז נראה שהלל זה שמחמת הנס כולל גם את נס קריעת ים סוף<sup>ח</sup>, וכפי שמזכירים זאת בהלל: הים ראה וינס וכו'. ולכן לא קבעו לחזור ולאומרו שוב ביום השביעי<sup>ט</sup>. דהלל שאומרים פעם אחת כולל את כל ניסי יצי"מ ביניהם נכלל גם נס קריעת הים. אך מי שלא אמר הלל שלם ביום הראשון שנתבאר לעיל שחייב לאומרו בשאר ימי החג, נראה דעדיף לאומרו ביום השביעי, שאם יאמר אותו בשאר הימים, יצא בהם רק יד"ח הלל שמדין המועד, אבל לא הלל שמחמת הנס, דהלל זה נראה דשייך לאומרו רק ביום שנעשה בו נס. ונמצא לפי"ז שמי שלא אמר הלל שלם ביום הראשון, ונזכר לאחר מכן ואמרו בשאר ימים, יצטרך לומר שוב הלל שלם ביום השביעי, מדין הלל של נס. וזהו כמובן דבר חדש. ואף שהדברים מסתברים, לדינא יעשה שאלת חכם.

וכן יש בזה נפ"מ לגבי קטן שהגדיל בחוה"מ, דלא מיבעיא לשיטת הרמב"ן

שדוקא בהלל זה שנאמר כלילה נשים חייבות. ט בספר עזרת ישראל על סדר מועד [פיעטרקוב תרס"ז לרבי ישראל חתן מהרי"ל איגר] מגילה יד, א כתב כהתורת רפאל הנ"ל, ועפ"י כתב וז"ל: ולפי"ז מי שלא אמר הלל בראשון יאמר בשביעי. אך איהו לא נחית לחיוב הלל שמחמת המועד שיכול להשלימו בשאר ימי המועד, ומיירי רק מהלל שמחמת הנס. ועי' מרומי שדה מגילה יד, א ד"ה מה מעבדות והעמ"ש שאילתא כו.

י שקטן שהגדיל בין שני פסחים ושחטו עליו בראשון פטור מפסח שני.

ח וכן מצאתי בתורת רפאל הלכות פסח סי' עה, ומה שהעיר על תוס' סוכה לח, א דמשמע דהלל של פסח נשים חייבות, א"כ ה"ה דחייבות בהלל ביום דמ"ש. לענ"ד יש לחלק דבליילה הוא חיוב מיוחד שחכמים תקנו ד' כוסות, ועל אחת מהן אומרים הלל, וכיון שזו תקנה מיוחדת תקנו לחייב גם נשים כיון שהיו באותו הנס. אבל הלל ביום הוא מהדין הכללי שתקנו על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה, ומזה נשים פטורות משום דהוי מ"ע שהז"ג. ור' מש"כ בזה בדליות דוד עמ"ס שבת סי' טו [בסוף ח' הר"י מלוניל עמ"ס שבת]. ועי' מג"א סי' תעט סק"ב (קרוב לסופו)

ולא חזי בראשון לא חזי בשני לר"י, ולר"ה חזי ומחייב בראיה וחגיגה. וע"כ משום דקטן חייב מדבריהם כיון שהגיע לחינוך משיכול לרכוב כו'. וא"כ הא מייתי קרבן בראשון"א ופטור לכו"ע בשני. ואם נאמר דלמ"ד תשלומין זל"ז חייב אף אם הקריב בראשון וראה פנים בראשון להקריב משנתגדל ולהראות בעזרה, א"כ הוה ליה לשום תנא להשמיענו דקטנים הנעשים גדולים ברגל ממתינים עד שיגדילו ואביהם אינו חייב לחנכם קודם בראשון שבלא זה יביאו כשיגדילו, וכל כהאי מלתא הו"ל לתנא להשמיענו לר' הושעיא דאמר דהן תשלומין זה לזה, וסתימתן של התנאים יוכיח כי לא חילקו בין קטן לקטן וכל מי שמביא קרבן בעודו קטן ושוב אח"כ הגדיל יוצא במה שנכלל

בכלל ישראל ועשה כמוהם בעודו קטן ולא חייבתו גדלותו עוד הפעם, והדבר נכון ודוק עכ"ל. ולפי"ז ה"ה בנ"ד מהני לקטן קריאת ההלל בקטנותו שא"צ לומר שוב ההלל בגדלותו היכא שנתגדל בחוה"מ. אולם ר' בחי' רעק"א או"ח סי' קפו שמסתפק בזה אם קטן שקיים מצוה בקטנותו מהני לגדלותו והניח בצ"ע לדינא. אך יש לחלק בין נידון דרעק"א דמיירי לענין ברכת המזון דאורייתא, דשייך לומר שאין הברכה שבירך בקטנותו מהני לפוטרו ממה שנתחייב בגדלותו. אבל ההלל דרבנן יש לומר שחכמים לא חייבוהו לומר ההלל לאחר שנעשה גדול מהתורה, והלל שאמר בקטנותו מהני מדרבנן אף לגדלותו, אף דל"מ להוציא אחרים. ודוק בזה. [א' דר"ח אייר תש"ע ט"ו למטמונים]

שיטת הרמב"ם הל' חגיגה פ"ב ה"ג כרש"י, ר' מהר"י קורקוס לח"מ מל"מ ומים חיים הל' חגיגה שם.

יא צ"ע דלשיטת רש"י מדין חינוך סגי בראיית פנים בלא ראיית קרבן ור' בתוס' ריש חגיגה בשמו. וגם

## סימן יז

### בל תוסיף ובל תגרע

א. בהוספה וגרעון מצוה. ב. בספק חיוב וקיום מצוה. ג. בהידור מצוה.  
ד. במזוזה

המגלה שלא נזכרה בתורה. והרי קימ"ל שאף נביא אינו רשאי בכך כדאיתא במגילה ב, ב: אלה המצות אשר צוה ה' את משה (ויקרא כז, לז) שאין נביא רשאי לחדש דבר מעתה. וא"כ צריכים להבין היאך הוסיפו הנביאים מצות קריאת המגילה, ואחריהם הוסיפו אנשי כנה"ג מצות הדלקת נר חנוכה.

ונראה פשוט דזוהי באמת שאלת הגמ' בהמשך שם: מאי דרוש. שהרי מעצמם א"י להוסיף מצוה, אא"כ היא נדרשת באחת מי"ג מדות שהתורה נדרשת בהן. והשיב רבי חייא בר אבין בשם ר' יהושע בן קרחה, דילפינן לה בק"ו מיציאת מצרים, דמה מעבדות לחרות אמרו שירה ממיתה לחיים לא כ"ש.

ונמצא מפורש כן בביאור הסוגיא בפי' הרמב"ן עה"ת פרשת ואתחנן שם אחר שהביא פירוש רש"י הנ"ל ושכ"ה בספרי כתב בזה"ל: ולפי דעתי אפי' בדא לעשות מצוה בפני עצמה כגון שעשה חג בחדש שבדא מלבו כירבעם עובר בלאו [אך הוא אינו מפרש דחד קרא להכי אתא כדפירשו הלק"ט והגר"א]. וכן אמרו לענין מקרא מגלה וכו' ולא פחתו ולא הוסיפו על מה שכתוב בתורה אפי' אות אחת חוץ ממקרא מגלה מאי

א. מגילה יד, א: ת"ר מ"ח נביאים וז' נביאות נתנבאו להם לישראל ולא פחתו ולא הותירו על מה שכתוב בתורה חוץ ממקרא מגילה וכו'.

ונראה לבאר הגמ', לפי שבאיסור הוספה על המצוות מצינו בתורה ב' פסוקים, האחד בפרשת ואתחנן: לא תסיפו על הדבר אשר אני מצוה אתכם (ד, ב). והשני בפרשת ראה: לא תסף עליו (ל, א). רש"י בב' המקומות מפרש כגון חמש טוטפות או פרשיות בתפלין, חמשה מינין בלולב וחמש ציציות, ארבע ברכות לברכת כהנים. וצ"ב מדוע כפלה התורה ב' פעמים לאו זה. אולם בלקט טוב [המכונה פסיקתא זוטריתא פרשת ואתחנן [עמ' 14] מפרש: לא תספו על הדבר וכו' כגון החג שעשה ירבעם בן נבט בחדש שבדא מלבו. הרי לפי"ז ב' המקראות האלו אינם עוסקים בענין אחד אלא בב' אופנים שונים. האחד להוסיף מצוה חדשה ואפי' עפ"י נביא כמבואר בגמ' הנ"ל, והשני הוספה באותה מצוה, להוסיף מין נוסף לאותה מצוה שקבעה תורה. וכיוון לזה הגר"א באדרת אליהו פרשת ראה שם. מעתה צריכים להבין היאך הוסיפו הנביאים מצוה חדשה של קריאת

דרוש וכו'. הרי מבואר להדיא שהגמ' כונתה לבאר דמצות מקרא מגלה אין בה משום בל תוסיף כיון שדרשו כן בק"ו, וק"ו הוא אחד מ"ג מידות שהתורה נדרשת בהן. ואף דק"ו זה אינו דאורייתא אלא מדרבנן, שהרי מקרא מגלה לכו"ע היא מצוה מדברי קבלה או מדברי סופרים ולא מהתורה, מ"מ כיון דאית ליה אסמכתא בקרא לא הוי בכלל הלאו דבל תוסיף. ועי' ביאור הרא"ם לסמ"ג ריש הל' מגילה ולא הביא דברי הרמב"ן הנ"ל. והוסיף עוד הרמב"ן עפ"י הירושלמי מגילה פ"א ה"ה: ר' שמואל בר נחמן פ"ה זקנים ומהם שלשים וכמה נביאים היו מצטערין על הדבר הזה, אמרו כתוב אלה המצוות אשר צוה ה' את משה, אלו המצוות שנצטוו מפי משה, כך אמר לנו משה ואין נביא אחר עתיד לחדש דבר לכם, ומדברי אסתר רוצים לחדש לכם דבר, לא זזו משם נושאים ונותנים בדבר עד שהאיר הקב"ה עיניהם וכו' [ומצאו אותה כתובה בתורה נביאים וכתובים]. הרי שהיתה המצוה הזו אסורה להם וא"כ היא בכלל לא תוסיף עליו, אלא שלא למדנו להוסיף עפ"י הנביא אלא מן הכתוב וכו'. מבואר שמצות מגילה אינה בכלל בל תוסיף, משום שהיא רמוזה בתורה. וכ"כ הרמב"ן בהשגותיו לספר המצוות שם [ושם: מ"ח נביאים ולא ק"פ כפי שנדפס בטעות בפירושו לתורה שם]. ועי' פנ"י ר"ה טז, ב ומנ"ח מצ' תנוד.

לפי"ז שיש ב' אופנים של איסור בל תוסיף, הוספת מצוה חדשה והוספה במצוה עצמה שהתורה צותה, יש לבאר

שינוי הפסוקים. דבפרשת ואתחנן כתוב בלשון רבים לא תוסיפו ולא תגרעו, ואילו בפרשת ראה כתוב בלשון יחיד לא תסף ולא תגרע. ועפ"י הנ"ל י"ל שנכתב כן בדקדוק ובמכוון, דבפרשת ואתחנן מדובר על הוספת מצוה חדשה כדפירשו הראשונים הנ"ל וכמדויק גם בפסוק שם דקודם לכן כתוב בפס' א: ועתה ישראל שמע אל החקים ואל המשפטים אשר אנכי מלמד אתכם לעשות וגו'. ואח"כ כתוב שלא תספו על הדבר אשר אני מצוה אתכם. היינו אותם חקים ומשפטים הנזכרים קודם לכן. וי"ל דמשו"ה כתוב לשון רבים שאם יבוא מלך או נביא ויאמר לכם להוסיף מצוה חדשה כמו ירבעם בן נבט (במלכים א, יב, לג), אל תשמעו לו, ולא תספו מצוה חדשה על אותם חקים ומשפטים המוזכרים בתורה. אבל הפסוק בפרשת ראה עוסק על הוספה במצוה הכתובה בתורה, וכפי שפרשו כן חז"ל בספרי פרשת ראה וכמובא בפרש"י, ולא פירשו כן בפרשת ואתחנן, לכן כתבה התורה שם בלשון יחיד, שאין לכל יחיד ויחיד להוסיף על המצוה שנצטוונו בתורה. וכמובן שגם אם יחיד הוסיף לעצמו מצוה חדשה על תרי"ג מצוות עובר על בל תוסיף, אלא שהתורה אומרת יתירה מזו, שאף אם נביא או מלך מצווים כן לרבים, יש בזה איסור בל תוסיף, ולכן נכתב בלשון רבים. ור' להלן בשם הרמב"ם. שו"ר כע"ז בבנין שלמה ח"ב בענינים שונים סי' יד אות א, והוא מאחזי הגרב"צ הכהן מוילנא יעו"ש באריכות. ושו"ר כן גם בהכוה"ק ואתחנן פ"ד פס' ב. והנאוני.

ד, א שאדם שעושה מצוה שהתורה פטרתו עובר על כל תוס'ף. אולם רש"י עצמו לא פירש כן הסוגיא שם. ועי' שאג"א סי' קה. והיינו משום שהסוגיא אזלא גם למ"ד נשים סומכות רשות. והבן.

וי"ל דה"ד ממצוה שפטור ממנה לעולם, כגון אשה וכדומה, אבל אם אדם פטור ממצוה בזמן מסוים כגון חתן שפטור מק"ש או מצטער שפטור מסוכה, אם קורא ק"ש או יושב בסוכה, אין בזה משום כל תוס'ף, כדמוכח בירושלמי שבת פ"ב ה"א דאמרו על כך דכל הפטור מן הדבר ועושהו נקרא הדיוט, ולא אמרו יתירה מזו שהוא עובר על לאו שבתורה. אולם ברביד הזהב פרשת ואתחנן הביא בשם הרא"ם בביאורו לסמ"ג [מצות שופר] שכל תוס'ף לא נאמר אלא רק במצוה עצמה, שלא לשנות את צורת המצוה. אבל לא באנשים שפטורים ממצוה, שהרי סומא ונשים מקיימים מצוות ואין בזה משום ב"ת. ולאחר מכן הביא מת"ה סי' קמ דמשמע מדבריו דבמקום שאמרו חכמים דהעושה דבר שפטור נקרא הדיוט, הוא ג"כ מפני כל תוס'ף. אבל בדעת הרא"ם כתב לחלק להיפך, דסומא ונשים דפטורים לעולם ליכא ב"ת, אבל באונן דפטור ממצות לפי שעה איכא ב"ת. אולם חפשתי בת"ה ולא מצאתי בו דבר זה, ואכן הדבר תמוה מאוד, וכי רבן גמליאל שקרא ק"ש בהיותו חתן עבר על כל תוס'ף, ולא שמענו דבר זה מעולם וצע"ג.

ונראה שאף שרש"י פירש ב' הפסוקים בחד גוונא עפ"י הספרי בפרשת ראה [ולפי דבריו צריך להבין הטעם שכתבה זאת התורה ב' פעמים. ור' מש"כ בזה הרד"פ במשכיל לדוד פרשת ראה]. מ"מ יש להוכיח שאין הוא חולק על חידושם של הנך ראשונים שיש כל תוס'ף גם בהוספת מצוה חדשה. שהרי בר"ה לג, א ד"ה הא נשים מעכבין, פירש רש"י שנשים שתוקעות בר"ה עוברות על כל תוס'ף, לפי שהתורה פטרתן. והרשב"א שם מקשה על פירושו זה בזה"ל: לא ידענא מאי כל תוס'ף שייך הכא, דלא שייך למימר כל תוס'ף אלא בעושה המצוה ומוסיף עליה. וכונתו דבתקיעת שופר נשים אינן מצוות כלל, ובזה ליכא כל תוס'ף. אולם לפי הראשונים הנ"ל והגר"א י"ל כשם שאיכא כל תוס'ף בהוספת מצוה חדשה, ה"ה דאיכא כל תוס'ף במי שהתורה פטרתו ממצוה מסוימת, והוא מוסיף מצוה זו על עצמו, דהו"ל כמוסיף מצוה חדשה שלא נצטוה בה. וצ"ל דלפרש"י פשוט כן מסברא דעלמא, שהרי פירש ב' הפסוקים בתורה שלא באופן זה. והיינו משום דכן מוכח בסוגיין ובירושלמי דמכילתין שהביא הרמב"ן. [אולם האחרונים פירשו דברי רש"י שאין זה לאו דכל תוס'ף אלא רק מדרבנן דנראה כמוסיף, ונסתייעו מפרש"י עירובין צו, א ד"ה ולא מיחו ובע"ב שם ד"ה והא נשים, ר' ברכ"י או"ח סי' תקפט סק"ב]. ועי' עונג יו"ט סוס"י טו שה"ר לשיטת רש"י מחגיגה

המכריע להרי"ד ערך עז ותוס' רי"ד ע"ז ג, א דס"ל כפרש"י [ועי' או"ש הל' שופר פ"ב והל' ת"ת פ"א ה"ב מש"כ בדעת רש"י]

א בפסקי רי"ד ר"ה לג, א ד"ה אין מעכבין ס"ל כרש"י שאיכא בנשים ככה"ג לאו דכל תוס'ף. והריא"ז שם פ"ד ה"ב אות ג פליג עליה. ועי' ספר

מי שעוקר מצוה לגמרי עובר על כל תגרע. ומיושבת בזה קושית הטו"א ר"ה שם ובאב"מ לדף כח, ב על הרשב"א דלא שמענו דמי שמבטל מ"ע עובר על כל תגרע מלבד בטול העשה, ולוקה משום כל תגרע. דהרשב"א לא קאמר ליה על עובר על כל מ"ע, אלא על מבטל וגורע מצות עשה לגמרי.

ונראה שלזה נתכוין בהגהות אמרי ברוך [לבעל כ"ט] על הטו"א שם [ועי' בהגהות הג"ר זלמן סנדר לטו"א שם]. וכן תירצו קושית הטו"א השפ"א ר"ה כח, ב ושו"ת תורת מרדכי או"ח סי' מט אות ד. ולדעת הלק"ט והגר"א הנ"ל, הפסוק בפרשת ואתחנן מיירי בגורע ומבטל מצוה לגמרי, והפסוק בפרשת ראה מיירי בגורע בגוף המצוה. ועי' חס"ד קרבנות פ"ח ה"י דקרא קמא מיירי דמוסיף או גורע בפועל ומעשה, וקרא בתרא איירי דאפי' אינו מוסיף או מגרע אלא בדבור דהיינו הוראה. ויתכן שזו גם כוונת הלק"ט הנ"ל. וע"ש שפירש כן בדעת הרמב"ם דלהלן.

אולם הרמב"ם בהל' ממרים פ"ב ה"ט הביא הפסוק בפרשת ראה לענין הוספה או גרעון של מצוה מהתורה, ולא לענין הוספה וגרעון במצוה עצמה. וכן נקיט הריטב"א מכות כג, ב שמקרא מגילה אף שהוא מצוה מחודשת שאינה בתורה כלל, והכתוב אומר לא תסף עליו ולא תגרע ממנו. הרי שלדידהו מפסוק זה נלמד שאין להוסיף מצוה חדשה. ואילו בספה"מ ל"ת שיג ושיד הביא הרמב"ם פסוק זה לענין הוספה או גרעון במצוה עצמה. הרי שלא נחית לדקדק בזה, אלא להזכיר את גדר האיסור שבב' ענינים

וכן נראה להוכיח מדברי הרשב"א ר"ה טז, א ד"ה למה תוקעין, שכתב ליישב קושית התוס' שם אמאי כשתוקעין בר"ה פעמיים, בישיבה ובעמידה ליכא משום כל תוסיף, וז"ל: ומסתברא דלא קשה כלל דלא אמרו התם דאיכא ב"ת אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון שהוסיף בהן ברכה משלו וכו', אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך, אין כאן כל תוסיף דכבר אמרה תורה עפ"י התורה אשר יורוך וכו'. וה"ה בבל תגרע, כגון יו"ט של ר"ה שחל להיות בשבת, אע"ג דאמרה תורה תקעו, עמדו וגזרו שלא לתקוע, וכל זה לצורך, והכא נמי לצורך ראו לתקוע ולחזור ולתקוע, ומצוה לשמוע לדברי חכמים מלא תסור כנ"ל. עכ"ל. ונראה בכונתו דהוספת מצוה או גרעון מצוה, הוי נמי בכלל כל תוסיף וכל תגרע, ולכן כתב לבאר כיון שיש כח ביד חכמים עפ"י התורה לתקן תקנות, לכן היכן שהוסיפו מצוה או גרעו מצוה שלמה לדורות, אין בזה משום כל תוסיף ולא כל תגרע. וכן נקיט הריטב"א ר"ה שם: כללו של דבר בכל מה שתקנו חכמים לצורך משום גדר וסייג ליכא משום כל תוסיף וכו'. ומוכח שבהוספת מצוה או גרעון מצוה יש משום ב"ת, אלא שחכמים ניתנה להם רשות לעשות כן לצורך גדר או סייג, ולכן אין בתקנתם משום כל תוסיף, אלא אדרבא הוי תוספת מצוה לשמוע לדבריהם.

וכן מבואר באבני נזר שפירש הרשב"א שהמבטל מ"ע לגמרי עובר בבל תגרע עפ"י הרמב"ן הנ"ל, משום שהמוסיף מצוה מדעתו עובר על כל תוסיף, ה"ה

אלו [ונראה דלענין זה מקורו בלק"ט הנ"ל]. וכן בהל' נש"כ פי"ד הי"ב בענין הוספת ברכה בנש"כ, הביא פסוק זה דלא תוספו דכתיב בפרשת ואתחנן. ואין לומר דהרמב"ם ס"ל להיפך מהפס"ז דקרא דפרשת ואתחנן קאי על הוספה במצוה עצמה, וקרא דפרשת ראה קאי על הוספת מצוה חדשה, דכידוע שאין דרכו של הרמב"ם לדקדק בכך, אלא רק להשתמש בפסוק להגדיר את האיסור. ופעמים אף מביא פסוקים אחרים ממה שהביאו חז"ל. והדבר ידוע לכל באי בית מדרשו של הרמב"ם. ור' מש"כ בזה הרד"פ במשכיל לדוד פרשת ראה ובספרו סד"ר פרשת ראה. [ועי' תרועת מלך ר"ה סי' לב אות ג ובחי' בן אריה ח"ב סי' ח אות ח].

והנה הדברים הנ"ל מבוססים על דברי חז"ל בספרי פרשת ראה שפירשו הפסוק לא תסף עליו לענין הוספה במצוה עצמה. אולם מצינו בר"ה כח, ב: מנין לכהן שעולה לדוכן שלא יאמר וכו', אוסיף ברכה אחרת משלי, ת"ל לא תסיפו על הדבר. היינו קרא דפרשת ואתחנן. ויתכן שרש"י פירש ב' המקומות בתורה באותו ענין עפ"י הספרי והגמ'.

\* \* \*

ב. במאי דפשיטא ליה להרא"ם במצות שופר, שב"ת נוהג רק בגוף המצוה ולא באנשים הפטורים מן המצוה. ראה בשאג"א סי' קד ד"ה ואכן, דפשיטא ליה להיפך, דנקיט בפשיטות על פי רש"י

ר"ה הנ"ל שה"ה טומטום שהוא ספק זכר ספק נקבה, א"י לקיים המצוה של זכר משום שהוא בספק בל תוסיף. ואף שבספרו טו"א ר"ה באב"מ כח, ב ביאר פלוגתא דר"א ור"י במשנה זבחים פ, א בנתערב מתן א' במתן ד, דאף למ"ד שנתערבו הכוסות ולא הזמים, אפ"ה כיון שמספקא איזה כוס של מתן ד' ואיזה כוס של מתן א', לר"א נותן מכל כוס מתן ד', כיון דאינו מתכוין להוסיף אלא משום ספק הוא נותן ד' מתנות, אין במתן ד' משום בל תוסיף, ולר"י אין במתן א' משום בל תגרע אף שבודאי כוס אחד היה של מתן ד', דאין מתכוין לגרוע [וע"ש שהעיר על ר"י דמתן ד' טפי עדיף, דכיון שאין כאן שום נדנוד של בל תוסיף, אמאי לא יתן מתן ד' משניהם, שהרי בודאי דאחד מהם יקיים מצות מתן ד' כהלכתו]. וא"כ נימא דה"ה טומטום שאינו מכוין להוסיף מצוה אלא לקיים מצוה מספק שמא הוא מחוייב בה, אמאי קאמר השאג"א כיון דספיקא דאיסורא לחומרא, אין טומטום רשאי לעשות מ"ע שנשים פטורות. ובאמת בשאג"א להלן שם ד"ה ולא תקשה לן עמד על כך בעצמו, וכתב לחלק דבנתערבו הכוסות ודאי איכא חד שדינו במתן ד', משא"כ בטומטום שכל חיובו אלא אלא מספיקא. ועדיין צ"ב דאף דהחילוק ברור, מ"מ מסברא י"ל דליכא בל תוסיף משום שאין כונתו להוסיף על מצות התורה, אלא לקיים מצות התורה מספק שמא הוא חייב

להוראת ב"ד, דבי"ד עוברים בהוראתם משום בל תוסיף אף אם למעשה לא עשו כן. ואלו היחיד עובר רק כשהוסיף במעשה. ופשוט הוא.

ב וכן נקיט הקדני ראם על מהרש"א ר"ה בדעת רש"י ר"ה שם שיחיד המוסיף מצוה על עצמו שפטור בה, עובר על ב"ת. ונראה שיש בזה נפ"מ בין יחיד



סק"ב בשם סמ"ק סי' קנג וז"ל: והמניחן בחוה"מ אינו עובר משום בל תוסיף, כיון שאינו מכיין להוסיף (סמ"ק) פי' שעושה משום ספיקא שמא חוה"מ חייב בתפילין. הרי להדיא דבספק מצוה ליכא משום בל תוסיף. וזהו לכאורה דלא כהשאג"א. והביאו הפרמ"ג שם. ולהלן שם סי' לד במשב"ז סק"ב העיר על הט"ז שם בענין תפילין דרש"י ור"ת דס"ל דבשל תורה אפי' בלא כונה הוה ב"ת, דה"ז בזמנו בסתם, אבל אם מפרש דעושה כן משום ספק, ליכא בל תוסיף כדמוכחי דוכתי טובא [נראה כונתו להאי דינא דיוט"ש ש"ג, וכהשלט"ג הנ"ל].

וכן מפורש בחי' הריטב"א בכמ"ק, בסוכה לא, ב ד"ה אמר מר כתב הריטב"א בזה"ל: ומה שתוקעין ברה"י יותר מט' תקיעות שאמרה תורה מתקנתא דר' אבהו בקסרי, הא אמאי, דאע"ג דכל תקיעה באנפי נפשה קיימא איכא משום ב"ת. וי"ל דכיון שאין עושים כן משום תוספת אלא מן הספק, שמא לא יצאו בראשונות, שוב אין כאן משום בל תוסיף. וכ"ה בחי' הריטב"א ר"ה טז, ב ד"ה כדי לערבב בא"ד וכי תימא: הא איכא משום ב"ת וכו', הא ליתא, הכא דמשום ספיקא עבדינן ליה. וכן נראה לדייק מפירושו של הריטב"א להלן שם כח, ב ד"ה אלא מעתה הישן בשמיני בסוכה ילקה, שפירש הישן שלא לכוונת מצוה ילקה. ואלו אנן קיים לן דלא לקי. ומדסתם ולא פירש דקאי על יו"ט שני, משמע שעל יו"ט שני לק"מ,

דלא אסרה תורה להוסיף אלא כשמכין להוסיף על מצות התורה.

במצוה זו כשאר זכרים. ואף למ"ד מצוות אצ"כ, י"ל דאף בספק חיוב מצוה ליכא בל תוסיף. ול"ה אף בל תוסיף מספק, דכל שאינו עושה כדי להוסיף על חיוב התורה אין בזה נדנוד בל תוסיף. כן נלענ"ד מסברא<sup>ג</sup>.

ובינותי בספרים וראיתי שדבר זה נפתח בספרי הראשונים והפוסקים. בתו"י יומא נז, א ד"ה נותן וכו' מבואר דבספיקא ליכא בל תוסיף. אך י"ל דהתם מיירי בנתערבו דמים בדמים, דיש ודאי מצוה ולא דמי לטומטום דספק אם נתחייב כלל. [ועי' תורת מרדכי או"ח סי' מט אותיות א-ב מה שדן בדברי התו"י ומה שהביא מהריטב"א יומא שם]. אולם בשלט"ג ר"ה פ"ד [דף ט, ב] מביא בשם ריא"ז כדלהלן: וכן המוסיף על המצוות אינו עובר על ב"ת עד שיתכוין להוסיף על המצוות, ולפיכך אנו יושבין בסוכה ביום ח', וכן תוקעין בשופר ביום ב' של ר"ה, ואוכלין מצה בליל ב' של פסח ומברכים עליה על אכילת מצה, אע"פ שי"ל שמא חול הוא והרי הוא מוסיף על המצוות [מ"מ - הגהת הב"ח] כיון שאין עושין כן אלא משום ספק אינם עוברים על משום בל תוסיף. עכ"ל. ומינה דה"ה בטומטום שעולה לרגל מחמת ספק, י"ל שאין בזה משום בל תוסיף. [ויש להעיר שבפסקי ריא"ז שלפנינו ליתא, ויתכן שדברים אלו משל בעל שלט"ג הם]. ועכ"פ פשיטא ליה דבר זה שבעושה מצוה מספק ליכא איסור דב"ת.

וכן פשיטא להמג"א הל' תפילין סי' לא

ג ועי' חס"ד לתוספתא קרבנות פ"ח ה"י שהאריך לבאר מחלוקת זו של ר"א ור"י, ומבואר מדבריו שם

וע"כ ה"ט משום דיוט"ש עבד מספק, ובספק ליכא ב"ת.

שו"ר בערל"נ ר"ה שם דפשיטא ליה דבר זה שבעושה משום ספק אינו עובר על ב"ת, והקשה על פרש"י עירובין צו, א ד"ה שפירש קושית הגמ' על יוט"ש, והקשה דא"כ הו"ל לגמרא להקשות על כל יוט"ש ולא רק על יוט"ש של סוכות, והביא מדברי הריטב"א שפירש דקאי על ודאי ולא על ספק, יעוין בדבריו שם. וכן נראה מדברי הריטב"א ר"ה שם ד"ה ועוד א"ר יהושע בא"ד ולכשתמצי לומר, שפירש פלוגתא דר"א ור"י במתן דמים שנתערבו דמיחזי כב"ת וככל תגרע, אבל באמת ליכא בזה איסורים אלו. וע"כ משום דאזיל לשיטתו, דהעושה מצוה משום ספק דכונתו למצוה ולא להוסיף על המצוה ליכא בזה משום ב"ת.

גם המאירי ר"ה כח, ב ד"ה כל דבר, פשיטא ליה דבר זה שבדבר הנעשה מספק ליכא ב"ת וז"ל: כל דבר שנעשה מספק כגון ישיבת סוכה בשמיני ספק שביעי, וכן כל ספק המתרגש שע"י ספיקו אדם צריך להמשיך זמן לאותו מצוה או להוסיף בגוף המצוה, וכן כל סרך ספק אין בו משום ב"ת כלל, ומה שאמרו כאן אלא מעתה הישן בשמיני ילקה, פירושו לאותם שקדשו עפ"י הראיה שהוא ודאי חול [ונכדהבין הערל"נ בדעת הריטב"א] וגדולי הרבנים [רש"י עירובין צו, א] שפירשוהו בשמיני ספק שביעי אין דבריהם נראים, שא"כ אף בכל יוט"ש כן עכ"ל [וזהו כהערל"נ שהעיר כן על רש"י].

אולם להלן שם ד"ה מיני קרבנות בבארו

פלוגתא דר"א ור"י בנתערבו מתן ד' ומתן א' כתב המאירי בזה"ל: ויש פוסקים שינתנו במתן ארבע שאין ב"ת בכל שנעשה מספק וכמו שאמרו [במשנה זבחים פ, א] לא נאמר ב"ת אלא כשהוא בעצמו אבל לא בנתערב, הואיל ומספק מתן ד' הוא עושה כן. ומ"מ רוב פוסקים כתבוהו כדעת ראשון, ולא נאמר שאין בל תוסיף במה שנעשה בספק אלא בהמשך זמן על הדרך שכתבנו למעלה וכו'. מבואר מדבריו שרק ספק הוספה בזמן אין בו משום ב"ת, אבל ספיקות אחרים יש בהם משום ב"ת. וצ"ב מאי נפ"מ סו"ס מכוין לעשות משום ספק מצוה, ולא משום שרוצה להוסיף על המצוה.

ולפי מה שנתבאר לעיל בשם הריטב"א אף ר"י מודה שבנתערבו מתן א' במתן ד' ליכא משום ב"ת, ונחלקו רק אי מיחזי כהוספה. וכדברי המאירי מבואר בתוס' ר"ה כח, ב ד"ה ומנא תימרא שבארו דבשלא בזמנו מי שעושה מתורת ספק, לית ביה משום ב"ת, אבל בעושה בזמנו מחמת ספק כמו בנתערבו מתן ד' במתן א' אף דהוי ספק עובר בב"ת. וזהו ממש כהמאירי וטעמא בעי. ועכ"פ הריטב"א ותוס' י"ל דאזלי לשיטתייהו, דהריטב"א דס"ל דבכל ספק ליכא ב"ת, פירש פלוגתא דר"א ור"י לאו משום ב"ת אלא משום דמיחזי כב"ת. ואלו התוס' לא תירצו כהריטב"א בענין ב"ת בתקיעות אלא באו"א דלא שייך ב"ת בעשיית המצוה ב' פעמים [אולם בזה לכאורה לא תירצו הקושיא אמאי ליכא ב"ת במוסיף תקיעה אחת מדברי סופרים בזמנו, וצ"ל דס"ל דאינו משום ספק,

אלא דהכל בכלל תרועה, והו"ל כעושה המצוה ב"פ. ועצ"ע בזה, וכידוע נחלקו בזה רה"ג והרמב"ם בביאור תקנת רב אבהו דקסרי בתקיעות].

ובינותי בספרים וראיתי בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שכז שהביא שיטת השאג"א הנ"ל דבספק איכא ב"ת ותמה עליו איך אפשר דדבר שהוא ספק יהא אסור משום ב"ת הרי כתב הריטב"א בסוכה (הנ"ל) וכ"כ הש"ג בר"ה [הנ"ל] וכ"כ שאר פוסקים [שמא כונתו למג"א ופרמ"ג הנ"ל] דמה שעושה משום ספק לית ביה משום ב"ת, דהרי אינו עושה רק מספק, וגם א"א לומר דיהא בו משום ב"ת דהרי הדין הוא דמשום ספק צריך לעשות, א"כ אינו מוסיף על דברי תורה אלא דכך הוא דין תורה. וזהו כדאמרינן לעיל וב"ש. ור' להלן שם מש"כ על ראית השאג"א מנתערבו מתן ד' ומתן א' דלדעת ר' יהושע דהלכתא כותיה איכא בזה משום ב"ת. וע"ש מה שהקשה על השאג"א מחולין פז, ב. אולם בשו"ת מהר"ם שיק חיוור"ד סי' רפז נקיט כהשאג"א דלמ"ד לעבור בזמנו א"צ כונה, ל"מ מה שנתכוין משום ספק. וצ"ב.

וכן נקיט הפרמ"ג בפתיחה כוללת בחלק הראשון אות לט דבזמנו לא בעי כוונה לעבור על בל תוסיף, כדמוכח בברכת כהנים דהכהן המוסיף ברכה משלו עובר על ב"ת, וכן הניתנין במתן אחד שנתערבו במתן ד' דלר' יהושע דהלכתא כותיה דעובר על ב"ת אע"פ שאומר בפירוש שנותן מתנות אחרות לשום מים אפ"ה הוה ב"ת. אולם לפי מה שנתבאר לעיל הדבר תלוי בפירוש דברי ר' יהושע

אם כונתו משום ב"ת, או משום דמיחזי כמוסיף. ואף אם ננקוט כהפרמ"ג מ"מ כתב לחלק דה"ד במקום שהתוספת והעיקר מאוגדים יחד כגון מתנות ע"ג המזבח דאגידי במזבח כמו ציצית וברכת כהנים דפריס ידיה הוה אגידי, וישן בשמיני בסוכה כיון דימים רצופים הוה כאגידי ביה. ולפי"ז פשוט דהמניח בב"א שני זוגות תפילין של רש"י ור"ת דלא אגידי אין בזה משום ב"ת. ובזה מבואר מש"כ הרא"ש בהלכות קטנות הלכות תפילין ובנו הטור או"ח סי' לד שאין בזה ב"ת, לפי שרק אם הוסיף פרשה חמישית דמחוברת היא לד' פרשיות הוי בב"ת אפי' בלא כונה. משא"כ בב' זוגות תפילין על הראש, כל אחד נמצא שם במקומו לחוד ואין הראש מאגדן. ועי' שו"ת מהר"ם שיק או"ח שם שמבאר בזה שיטת השאג"א הנ"ל דטומטום אין לו להראות בעזרה משום ב"ת דהעזרה מחברין.

ומבואר מכל הנ"ל דשלא בזמנו בעי כונה רק היכא דלא אגידי, אבל באגידי לא בעי כונה, ולכן אף בספק דאינו מתכוין להוסיף אלא לצאת חובת ידי ספק איכא ב"ת. ולכאורה גם זה צ"ב דאף דלא בעי כונה להוסיף, מ"מ היכא דכונתו להדיא שלא להוסיף, אלא רק לצאת יד"ח הספק, אמאי אית ביה משום ב"ת אף באגידי, סו"ס עיקר כונתו לצאת יד"ח ספק דאורייתא ולא להוסיף. ועי' פרמ"ג בפתיחה כוללת שם דאף שמכוין ליתן מתנות אחרות לשם מים אפ"ה הוה בל תוסיף. ולדידי דבר זה טעון בירור וביאור.

\* \* \*

וחוזר וכופל את הכל מפני הדור מצוה וכדי לערבב את השטן, אין כאן משום ב"ת וכו'. הרי דס"ל דהיכא דכופל המצוה ב' פעמים מפני הדור מצוה ל"ה בכלל ב"ת. וכן מבואר בשלט"ג ר"ה כח, ב וז"ל: וכן המרבה בנטילת לולב לנענע בו אינו מתכוין להוסיף על דברי תורה אלא להידור מצוה הוא מתכוין. ע"כ. לפי"ז נראה פשוט דכל שמוסיף על המצוה משום הדור מצוה או משום דהוי מצוה מן המובחר ואין כונתו להוסיף מדעת עצמו לא הוי בכלל ב"ת. וראה להלן אות ד.

\* \* \*

ד. זה פשוט כשם דהמוסיף ומניח ב' זוגות תפילין כשרות עובר על בל תוסיף, ה"ה הקובע ב' מזוזות בפתחו עובר על בל תוסיף. וכן מובא בפת"ש יור"ד סי' רצא סק"ב בשם חמודי דניאל הל' מזוזה כת"י, שמי שקשה עליו להוציא המזוזה ולבדקה, ורוצה להניח מזוזה אחרת, אסור משום בל תוסיף. [ומזה מוכח לכאורה כהשאג"א הנ"ל אות ב, דהיכא דמוסיף מחמת ספק עובר משום ב"ת, דהא הכא מסופק אם המזוזה הראשונה כשרה, ולכן רוצה להניח מזוזה שניה. אולם נראה דכיון דיכול לבדוק המזוזה לא חשוב ספק מה שחושש שמא היא פסולה. ועי' תורת מרדכי או"ח סי' מט אותיות א-ב ובחי' מהרצ"ח חגיגה ז, א ובתשו' בקונטרס בל תוסיף].

ויש לדון באופן שיש ספק באיזה צד של הפתח צריכים להניח המזוזה, האם שרי להניח המזוזה בב' הצדדים משום ספק, או דאסור משום דיש בב' מזוזות משום בל תוסיף. ולכאורה אינו דומה כלל

ג. לפי מש"כ הרשב"א ר"ה הנ"ל דלא אמרו דאיכא משום ב"ת אלא במה שהוא מוסיף מדעת עצמו, כגון כהן שהוסיף ברכה משלו וכיו"ב, אבל במה שעמדו חכמים ותקנו לצורך, אין כאן בל תוסיף. דכבר אמרה תורה עפ"י התורה אשר יורוך. יש לדון האם איכא ב"ת כשמוסיף משום הידור מצוה, ומשכחת לה בב' אופנים. האחד כשבתוספת איכא נוי מצוה, והשני כשהתוספת אינה נאה מהעיקר, אבל יש בה משום מצוה מן המובחר. והנה במקום נוי מצינו מפורש ברמב"ם הל' לולב פ"ז ה"ז: כמה נוטל מהן, לולב אחד ואתרוג אחד ושני בדי ערבה ושלושה בדי הדס. ואם רצה להוסיף בהדס כדי שתהיה אגודה גדולה מוסיף, ונויי מצוה הוא. ובמ"מ שם: דין תוספת ההדס מוסכם הוא לפי שהוא לנאותו, ואע"ג שלולב א"צ אגד לעכב, מצוה לאגדו לנוי כמוזכר למעלה. הרי שהדור מצוה בגוף המצוה כמו נוי שהאגודה יותר גדולה ויפה, אין בזה משום ב"ת. אבל אין מזה ראייה שאם אחד קיים המצוה בדבר כשר. והוסיף אחד משום שיש בזה מצוה מן המובחר, דבכה"ג נמי שרי וליכא ב"ת. אולם מצינו שגם באופן זה שרי וליכא משום בל תוסיף. וז"ל הריטב"א סוכה לא, ב ד"ה אמר מר בא"ד אלא דאכתי וכו': וי"ל דליכא משום ב"ת אלא שמוסיף חלק אחד במצוה, שמוסיף במניינה או בשיעורא שנתנה תורה והקפידה בו בין למטה בין למעלה, כשמוסיף בסימן תרועה או תקיעה או שמוסיף בסימנין, אבל כל שהוא עושה מצותו כדרך שאמרה תורה

מן הראשונה, וכגון שהראשונה כתובה על קלף והשניה על דוכסוסטוס (בזמן הגמ'). נראה שבכה"ג א"צ להוריד הראשונה, כיון שמצוה מן המובחר לכתוב מזוזה על חלק העור הנקרא דוכסוסטוס, הרי אינו מוסיף מדעתו, אלא כדי לקיים מצוה מן המובחר. והמזוזה השניה לא אגידא למזוזה הראשונה ולכן אף בזמנה י"ל מה"ט דלית ביה משום ב"ת. אלא שאין זה נוגע למעשה בזמנינו, לפי שאין אנו יודעים לחלק העור לשנים ולקבל, עור אחד שהוא קלף ועור שני שהוא דוכסוסטוס, וסת"ם כולן נכתבין בזמנינו על הקלף.

אך לדעת החת"ס או"ח סי' ג דס"ל דליכא הללמ"מ לכתוב תפילין ומזוזות על ב' עורות שונים, ומה"ת שניהם שניהם ונכתבים בכל עור שהוא, אלא שתפילין נכתבין על צד העור הפונה לבשר ומזוזות נכתבין על צד העור הפונה לבשר. וא"כ משכחת לה לקיים מזוזה כהלכתה מהללמ"מ שיכתבנה על צד העור הפונה לשער. אלא שלדעת הב"י העור שבזמנינו הוא הקלף, ועל קלף נאמרה הללמ"מ שכותבין רק בצד הפונה לבשר ולא לפונה לשער, א"כ לפי הב"י המזוזה השניה פסולה, ופשוט דליכא בזה ב"ת. אולם לפי החת"ס ב' המזוזות כשרות, והשניה יש בה משום מצוה מן המובחר. ועפ"י מה שנתבאר לעיל שבהידור מצוה ליכא משאר ב"ת, ה"ה הכא בקובע מזוזה שניה ליכא משום ב"ל. כנלענ"ד, עפ"י מה שנתבאר לעיל.

בשולי הדברים. כיון שענין זה נכתב בשבוע שקוראים בו פרשת שופטים

לספק הנ"ל באות ב, משום שמקום המזוזה הוא אחד, וכשמניח בב' מקומות הר"ז כאלו הניח תפילין גם בזרוע ימין, דפשוט שאין בזה משום ב"ת, דביד ימין תפילין הוי כדבר אחר המונח שם דאין זה מקומן, וכ"ה במזוזה. וכידוע נחלקו בזה הבנין ציון ומהר"ם שיק, בשו"ת מהר"ם שיק יור"ד סי' רפז ד"ה אבל נקיט דלעשות ב' מזוזות מספק בשני צידי הפתח איכא בזה משום ב"ת אף שאינו מכוין להוסיף, דבזמנו לא בעינן כונה להוסיף. וכתב לחלק מתפילין של רש"י ור"ת דשרי להניחן בב"א, דש"ה דחד מינייהו פסול וכאלו הניח חפץ אחר על ראשו. משא"כ הכא דב' המזוזות כשרים, אלא שאין צד שמאל חייב במזוזה, ולכן בהניח גם שם יש בזה חששא דב"ת, כמו במטיל חמש ציציות בטלית שיש לו ה' כנפות. אולם הבנין ציון סי' ק פליג עליה בחזק וז"ל: הנה מעכ"ת נ"י דימה ב' מזוזות לחמש ציציות ולענ"ד אין זה דמיון כלל, דשם כל אחת מהציציות כשרה דאיזה מהן שיסיר מן הטלית כשר ע"י ד' הנשאים, ולכן איכא ב"ת כמו בקובע ב' מזוזות בימין, אבל מזוזה בשמאל אינה מזוזה, וכאילו מחבר חפץ אחר שם, ודומה ממש לב' זוגות תפילין דרש"י ור"ת דשם הפסול לכל אחד מפני שינוי מקום הנחת הפרשיות, וכן הכא. ומסיים: והנה זה מקרוב מצאתי בשאילת יעבץ ח"א סי' ע שעשה ג"כ הלכה למעשה בספק לקבוע ב' מזוזות. אולם אנן לא נהגינן הכי וטעמא בעי.

אולם יש לדון היאך הדין בקובע ב' מזוזות בצד ימין שהשניה יותר מהודרת

עשה קצא שהוא מקורו של החנוך גם כאן.

ולענ"ד יש לחלק מברכת כהנים דהתם כתיב בתורה כה תברכו, משמע דוקא כך לא פחות ולא יותר, לכן איכא בזה משום ב"ת. משא"כ בפרשת משוח מלחמה אף שצריך לאומרה בלה"ק כפי שהיא כתובה בתורה, מ"מ י"ל דאין זה קריאה דוקנית, אלא עיקר הדבר הוא הענין של המלחמה, ולכן ס"ל להרמב"ם ובעקבותיו בס' החינוך דשרי להוסיף כ"נ לפור'ר. [כ"ד מנחם ע"א]

ראיתו לנכון לצרף הערה אחת בענין ב"ת שבפרשה זו. בספר החנוך מצוה תקכו בענין משוח מלחמה מבואר שהכהן המשוח מלחמה אחר שקורא הפסוקים שבתורה יכול להוסיף דברים משלו שיש בהם כדי לעודד את העם היוצא למלחמה. ובמנ"ח שם אות ג פשיטא ליה שאסור להוסיף דברים משלו, ויש בזה משום ב"ת כשם שאסור להכהן להוסיף ברכה משלו על ברכת כהנים הכתובה בתורה. ובאמת קושיתו תיסוב על הרמב"ם בספהמ"צ

## סימן יח

### כתב ולשון המגילה

וכן מביא בשלט"ג מפסקי ריא"ז (מגילה פ"ב ה"א סע' ג) דאעפ"י שהכשירו שאר לשונות במגילה, מ"מ הכתב צריך שיהא כתב אשורי, שהוא כתב לשון הקדש, ולא כתב יוני ולא שאר כתיבות. והיינו שהאותיות הן בכתב אשורי אף שהלשון אינו אשורי. ופליג על זקנו הרי"ד שכתב בתוספותיו (מהדו"ת) ובפסקיו שם יט, א להדיא לא כן וז"ל: ואין לומר דלעולם בכל לשון כשרה, והאי דתני אשורית לאו על לשון אשורית קאמר, אלא על גופי האותיות, אע"ג דכשרה ליכתב בכל לשון, מ"מ גופי האותיות צריך שיהא אשורית. דהאי מנא ליה מכתבם, ואי דריש ככתבם, ליבעי נמי לשון אשורית, אלא ודאי לא צריך

מגילה פ"ב מ"ב: ועל הדפתרא לא יצא עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו. והיינו למי שיודע אשורית, אבל למי שא"י אשורית, נראה דאין כתב אשורי מעכב, שהרי לעיל במ"א איתא להדיא: אבל קורין אותה ללועזות בלעז. היינו שמי שא"י לשון אשורית קורין אותה לו בלשון שיודע, וכך גם נכתבת המגילה באותו כתב ולשון. שאם כתובה אשורית והקורא מתרגם ללשון לעז, הרי זה קראה ע"פ דלא יצא [ר' רמב"ם מגילה פ"ב ה"ד ובדליות המלך שם]. אולם י"ל אף דלשונה משאר אומות, אבל הכתב הוא אשורי, ואין זה בעל פה, שהרי קורא אותה בלשונה. וא"כ ליכא ראייה דלא בעינן כתב אשורי.

כתיבה כמו לשמואל דאינה מכתבי הקדש, וחכמים נחלקו עליו רק אם המגלה היא בכלל כתיבי הקדש, אבל לא נחלקו על כך שבשביל מצות קריאתה לא בעינן שיהיה לה תורת כתיבי הקודש דנקראת ספר וגם אגרת. ולכן ס"ל דכתב אשורי אינו מעכב.

והנה בתוס' שם מבואר שמגלה שאינה כתובה אשורית והיא כשרה לקרות למכירים בה, אינה מטמאה את הידים, אבל כתובה אשורית דכשרה אף לשאין מכירין, דין הוא שתטמא את הידים. ומבואר מדבריהם שרק כשכתובה אשורית כדין כתה"ק מטמאה את הידים, משא"כ כשכתובה בשאר לשונות אינה מטמאה את הידים, אף שכשרה למצות קריאתה.

נמצא לפי"ז שמי שיודע אשורית אינו יוצא רק במגלה שכתובה אשורית, הרי שא"י רק במגלה כזו שנכתבה ככתבי הקדש ומטמאה את הידים. ומי שא"י אשורית א"צ מגלה של כתיבי הקדש. וזה לא מסתבר שיהיה חילוק בגדר כתיבת המגלה בין מי שיודע אשורית למי שאינו יודע אשורית. דהסברא אומרת

ככתבם, וא"כ דבעינן אשורית מנא ליה. עכ"ל. וכן נראה גם מתוס' ח, ב ד"ה עד, שפירשו הגמ' גיפטיית לגפטים יצא, דמירי ודאי שכתוב באותו כתב ולשון שקורא, דאל"כ הוי קורא על פה. וכ"ה להלן שם שניתנה לקרות וליכתב בכל לשון שמכירין בה. וכ"מ בריטב"א ט, א סוד"ה אלא לעולם: דכל מאן דשרי לשון שרי כתב וכו' [ומובא להלן]. אולם לדעת הריא"ז נתבאר לעיל דאין זה קורא ע"פ, כיון שכתובה בלשון לועזות בכתב אשורי, וקורא בלשון לועזות. וחבל שלא זכינו לקונטרס הראיות שלוב.

ונראה דהרי"ד והריא"ז נחלקו בגדר המגילה שיוצאים בה יד"ח קריאתה. הריא"ז סובר כיון שמגלת אסתר היא בכלל כתיבי הקדש כמבואר בב"ב יד, ב, וכתבי הקדש נכתבין אשורית, ה"ה לענין קריאת המגלה בעינן כתב אשורי, אף שאין הלשון הכתוב אשורי, דליהוי ספר סגי בגופן של אותיות שהן כתב אשורי. אולם הרי"ד סובר דלמצות קריאת המגלה לא בעינן שלמגלה יהיה כלל דין כתיבי הקדש, אלא יש לה דין

הל' מגילה [קגי, א] מעתיק המשנה עד שתהא כתובה על הספר ובדיו. והגרמ"י מסלוצק בפתח הדביר שם הניח חלק ולא הגיה אשורית. ועמד על כך בדק"ס מגילה רפ"ב אות ב. גם בחי' הרמב"ן יז, א לא גרס במשנה אשורית. והמהדיר לא עמד על כך.

ב יעוין בתוס' יו"ט מגילה פ"ב מ"ב שהאר"י הרבה אי אשורית שבמשנה מתפרש אכתב או אלשון. ולבסוף הוא כותב: ואחר שכתבתי כל זה מצאתי בשלטי הגבורים בשם ריא"ז דלעולם בעינן כתב אשורית בכל לשון ולשון וכו'. אולם לא היה לפניו תוס' רי"ד למגילה [נדפס לראשונה מכת"י בשנת תרכ"ט] שם מבואר בתחלה דל"ג אשורית, ואי גרסינן קאי אלשון ולא אכתב. ור' בהע' הקודמת ובהע' הבאה.

א אולם בתחלה כתב הרי"ד שם דהגירסא במשנה אשורית טעות היא ולא גרסינן לה אלא ה"ג עד שתהא כתובה על הספר ובדיו, וקאי ארישא דתני היתה כתובה בסם ובסיקרא ועל הדפתרא וכו'. ורק לאחר מכן דחה סברת הריא"ז. ויש סמוכין למש"כ הרי"ד דאשורית ט"ס, בכת"י אחד של הגמ' המובא בדק"ס מגילה יט, א אות ק: עד שתהא כתובה על הספר ובדיו. ולא כתוב שם אשורית. גם האו"ז ח"א סי' תקלה לא גרס במשנה אשורית, והעתיק רק ספר ודיו, והמגיה הוסיף אשורית בשני חצאי לבינה עפ"י נוסח הדפוס. וכן לא ייעשה. [בפרט בזמנינו שניתן בקל לבדוק את הנוסח במשנה ור' או"ז מהדו"ח י"ם תש"ע ח"א עמ' תנד דלא עמדו על כך]. וכן בספר העיטור

ביד. ור' בחי' מרן הגרי"ז הלוי בהל' מגלה שעמד על כך שלצאת יד"ח המגלה לא בעינן מגילה שיש לה תורת כתבי הקודש<sup>ג</sup>. אך לא נחית לנפ"מ הנ"ל.

[אולם מש"כ מרן הגרי"ז הלוי שם בדעת הרמב"ם דהא דמגילה נקראת ספר, כל זה הוא לענין דינים המסוימים בס"ת, כגון כתיבה על הגויל וכדומה, אבל לענין דינים התלויים בקדושה כגון דין עיבוד לשמה, דין זה לא נאמר במגילה. נראה דמצינו לא כן בחי' הריטב"א מגילה יט, א ד"ה מנא הני מילי בשם רבו (הרא"ה ז"ל) שהגדיר לענין מה נקראת המגילה ספר ולענין מה נקראת אגרת וז"ל: ואומר מורי רבינו נר"ו, דבדברים שבגופה כגון שרטוט ודיו עשאוה כספר, ומינה שצריכה כתיבה ועיבוד לשמה, שהם דברים שבגופה, ובלאו הכי לא חשיב ספר כלל. אבל בדבר שהוא חוץ לגופה, עשאוה כאגרת לקרותה בין עומד בין יושב, ולפיכך נהגו לקרותה בלי פסוק טעמים ובלא הפסק הפסוקים. וזהו מה שכתב רבינו האי גאון ז"ל שפושטין אותה כאגרת. וגבי תפירה שאינה מגופה ולא מחוץ לגופה לגמרי, היא כאגרת וכספר. וק"ל להאי כללא, מה שאין מדקדקין בחסרון טעיותיה במקצתה [לעיל יח, ב]. משא"כ בס"ת שנפסל בג' טעיות בדף [מנחות כט, א]. וי"ל שזה אינו בספר [תורה] מדין ספר, אלא מדין קדושה, דהתם כיון דלא (ענין ונקרא

שם משכחת לה שיוצאים יד"ח במגלה שאינה כתה"ק, א"כ לכו"ע לא בעינן שתהא כתבי הקדש ואינה מטמאה את הידים, אף שכתובה אשורית. וכן מבואר בחי' הרמב"ן יז, א ד"ה ומסתברא, דלא בעינן לקריאת המגילה מגילה כזו שמתמאה את הידים, שהרי בדף ח, ב מבואר שכתובה בכל לשון אינה מטמאה את הידים, ואעפ"כ הלועז שא"י אשורית יוצא בה יד"ח אף דאינה עשויה כהלכתה, שהרי לאו כו"ע יכולים לצאת בה.

ונראה לבאר דא"נ דא"צ תורת כתבי הקדש לצאת יד"ח מגילה לכו"ע, אלא שאלה שיודעים אשורית צריכים למגילה שכתובה אשורית, שהרי אינם יכולים לצאת יד"ח במגילה שכתובה בלשון אחרת. וממילא מגילה זו מטמאה את הידים. אבל מדין קריאת המגלה אין חילוק, ולכו"ע לא בעינן שיהיה למגלה דין כתבי הקדש. וראה להלן פלוגתא דהרמ"א והגר"א.

ויש בזה נפ"מ לדינא שאלה שיודעים אשורית וקורין במגלה בכתב אשורי, אסור להם ליגע במגלה בידם. ואלו במגלה שבשאר כתבים שרי ליגע בה דאינה מטמאה את הידים.

וכבר נתבאר במקו"א דאנן קימ"ל כפסק הרמ"א דכיון שבמגלה של כתה"ק איכא פרשיות פתוחות וסתומות כמבואר באו"ז הל' מגלה סי' תשעג, ומגלה שיוצאים בה יד"ח כל פרשיותיה סתומות, ממילא שרי לכו"ע ליגע בה

ג וכו"כ מהרי"ל דסקין בחי' למגילה [נדפסו בספר אהלים] שהרי שרי לקרוא המגילה בלשון לעז וללועזים, ומגלה זו אינה קדושה שהרי אינה מטמאה

את הידים כנפסק להלכה ברמב"ם הל' אה"ט פ"ט ה"ז. ולכן אין מגילת אסתר שכתובה לצורך קריאה צריכה עיבוד לשמה.



ורמינהו מקרא שכתבו תרגום וכו', אינו מטמא את הידים עד שיכתבנו בכתב אשורית וכו'. הרי מפורש במשנה זו (ידיים פ"ד מ"ה - ר' פ"י ר"ח כאן) שספרים אינן נכתבים בכל לשון אלא בכתב אשורי בלבד. ויש בזה מו"מ בגמ' ליישב סתירה זו שבין המשניות. והנוגע לנו הוא התירוץ בדף ט, א שהמשנה בידים מיירי במגילה, דכתיב בה מיעוט ככתבם וכלשונם. היינו שבמגילה יש גילוי מיוחד דבעינן כתב אשורי דוקא, ואלו שאר ספרים נכתבים בכל לשון.

התוס' ח, ב (ד"ה עד שיכתוב אשורית) הקשו אהך תירוצא, מהא דאמרינן להלן יח, א גיפטיית לגיפטים עילמית לעילמים יצא. הרי שמגילה כשרה אף בכתב שאינו אשורי. ותירצו דמגילה שכתובה אשורית ויוצאים בה אף אלו שאינם מבינים לשון זו, וכיון שכולם יוצאים בה, דין הוא שתטמא את הידים. אבל מגילה שכתובה בשאר לשונות ואין יוצאים בה יד"ח אלא רק אלו שמבינים לשונה, דין הוא שלא תטמא את הידים. [לקמן יבואר גדר חילוק זה].

והנה התוס' להלן (ט, א ד"ה כאן במגילה) הקשו דהך ברייתא<sup>ה</sup> לא מתוקמא לא כרשב"ג ולא כחכמים דמתני' דמגילה. דאי רבנן מגילה נכתבת אשורית כתפלין ומזוזות, וא"כ הו"ל למתני' במתני' לגבי תפילין ומזוזות

ספר) [עיי' בטעויות אינו בקדושתו, משא"כ במגילה שנקראת אגרת ונקראת ספר - הגהת כור לזהב אות ל] ואינו דבר הניכר, ומה שכתוב בדין לא הקפידו, כיון דאיכא מצוה קריאה ופרסומי ניסא לקיים קצתם אף בגופה שדנוה כאגרת, בהא מילתא דלא מינכר כולי האי וכו'.

מבואר דאף דס"ל נמי להאי חלוקא בין דין ספר לדין קדושה, מ"מ ס"ל לחלק באו"א, בין דברים שבגופה ובין דברים שמחוץ לגופה. ולכן כתיבה ועבוד לשמה דהוי דברים שבגופה הם מדין ספר ולא מדין קדושה. אולם בחי' הרמב"ן מגילה יז, א סוד"ה ומעתה, אף שכתב בתחילה כפי שכתב הריטב"א בשם מורו, מ"מ בדעת הרמב"ם דס"ל דלא בעינן עיבוד לשמה כתב בזה"ל: אבל ר' משה הספרדי ז"ל אמר שא"צ עבוד לשמה. ושמא הוא סבור לומר דלשמה כיון דאינו דבר הניכר בה כלל, אינו כדברים שבגופה, וכדברים שאין בה ואינן מגופה [כתפירה] אלא כדברים שהן מחוץ לגופה<sup>ה</sup>]. [כ"ט אדר ע"ג]

\* \* \*

משנה מגילה ח, ב: אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותפילין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רשב"ג אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית. ובגמ':

והבן. וע"ע בפי' הראמ"ה מגילה יט, ב ואכ"מ. ועי' שו"ע או"ח סי' תרצא סע' א-ב וסע' ט וגר"א שם סק"ח.

ה היינו המשנה בידים הנ"ל. וצ"ב אמאי קרי ליה ברייתא. גם רש"י ד"ה כאן בגופן שלנו קרי לה ברייתא. ומצאתי שעמד על כך בחקרי לב או"ח סי' יד דף יג עמ' ב ד"ה והנה אמת, יעו"ש.

ד יש לסייע לזה מלקט יושר [תלמיד תרה"ד] או"ח בדרש לפורים שכתב בזה"ל: מגילה הכתובה בין הכתובים ועשויה בגליונות בעינן עיבוד לשמה וכו'. הרי שהצריך עבוד לשמה רק בשכתובה בין הכתובים, וזהו להדיא כהרמב"ם וכהבנת הרמב"ן בו שלענין קריאתה בלבד לא בעינן עיבוד לשמה. ולהלן שם כתב איש בריש דפא ועשרת בסופה

שאינו כשר רק למכירים לא חשיב ספר לטמא את הידים, דמה בכך הא סו"ס ניתן ליכתב<sup>1</sup>.

ויש לבאר את התוס' בדף ח, ב דניתן ליכתב ע"מ לקרות כדי שיקראו המגילה האינן מכירין, דמהני לענין זה דלא הוי קריאה ע"פ, אבל ל"מ הך כתיבה לאשוויי ספר מדין הכתב שבו. ורק ספר שנכתב כדינו בלה"ק ויוצאים בו יד"ח כולם, אף אלו שאינן מכירין, חשיב ספר לטמא את הידים. ועי' טו"א ושפ"א כאן.

ונראה לבאר החילוק בין מגילה שנכתבת אשורית ובין מגילה שנכתבת בשאר לשונות עפ"י מה שנתבאר להלן סי' מה שבמגילה מצינו שיש הבדל בין מה שנקראת ספר להכלל בין כ"ד כתבי הקדש, ובין מה דבעינן ספר כתוב בשביל מצות קריאת המגילה, כי היכי דלא ליהוי בכלל קראה ע"פ לא יצא. דמצינו כמה הלכות ודינים שנאמרו בכתבי הקדש, ואינם נוהגים במגילה הנצרכת למצות קריאתה. חדא דמדין כתבי הקדש בעינן לעשות עמוד למגילה כדאיתא בב"ב יד, ב. ואלו לענין מצות מגילה פסקינן שא"צ עמוד [ע"ש במה שנתבאר בזה]. במגלת אסתר של כתה"ק איכא פרשיות פתוחות וסתומות, ואילו מגלת אסתר שיוצאים בה יד"ח המגילה כל פרשיותיה סתומות. לכן רק זו הנכתבת כדין כתה"ק מטמאה את הידים. ועי' תוס' מגילה ז, א ד"ה נאמרה דלא משמע כן. אולם רעק"א הנ"ל כתב דאינם מעור אחד. שו"ר

שנכתבת בלשון אשורי כמותן, וכרשב"ג ודאי לא אתיא שהוא מתיר לכתוב ביונית, ואלו הברייתא מתירה במגילה רק בכתב אשורי.

ולכאורה דבריהם סותרים למש"כ לעיל ח, ב דמגילה נכתבת לרבנן בכל לשון, אלא שמטמאה את הידים רק כשכתובה אשורית. א"כ מגילה אינה דומה לתפלין ומזוזות, שבהם אין אפשרות ליכתב בכשרות בלשון אחרת מלבד לשון הקודש, משא"כ מגילה נכתבת בשאר לשונות למי שאינו מכיר לשון הקדש. ומצאתי שעמד על כך בעל תפארת למשה על יור"ד (בחדושים והגהות שלו בש"ס וילנא ז') וז"ל: תוס' ד"ה כאן א"כ הל"ל למיתני במתני' מגילה גבי תפלין וכו'. נ"ב. לפמ"ש תוס' לעיל ד"ה עד, דמוכח מההיא דגיפטית לגיפטים דכל לשון כשר למכירים, אלא שאין מטמא ידים לק"מ וצ"ע. עכ"ל. דבאמת זוהי תימא רבתא היאך יתכן שתוס' יסתרו דברי עצמם מיניה וביה. שו"ר שגם הפנ"י עמד על כך. ע"ש.

ובאמת בחי' הריטב"א מגילה שם (ד"ה אלא ל"ק) מפרש כן דהמשנה בידים אתיא כרבנן, דמגילה מטמאה את הידים דוקא בכתב אשורי. אבל בשאר כתבים אף שיוצאים בה יד"ח קריאה אותם המכירין, מ"מ אינה מטמאים את הידים. משא"כ שאר ספרים שנכתבים בכל לשון מטמאים את הידים.

רעק"א במהדו"ת סי' קמט מבאר דהתוס' בדף ט, א חולקים על התוס' בדף ח, ב ולית להו סברת התוס' דכיון

הוי התוס' מתרי גברי.

ו זהו לכאורה דבר תמוה מאוד לומר דבאותה סוגיא

שכ"כ מרן הגרי"ז שם בדעת התוס' ז.  
[ג' אדר תשנ"ה]

\* \* \*

כתב הטור או"ח סי' תרצ (סע' ח):  
מגילה נקראת בכל לשון ובלבד שיביין  
אותו הלשון ושתהא כתובה באותו  
לשון. וכתב הב"י שם (ט): הרמב"ם  
(פ"ב ה"ד) כתב בלשון הזה: היתה  
כתובה תרגום וכו' לא יד"ח בקריאתה  
אלא המכיר אותו הלשון בלבד, והוא  
שתהיה כתובה בכתב אותו הלשון וכו'.  
וראיתי מי שהיה רוצה לדייק מדכתב  
והוא שתהא כתובה בכתב אותו הלשון,  
דתרתי בעיני, חדא, שתהא כתובה  
באותו לשון. תרתי, שתהא כתיבתה  
המיוחד לבני אותו לשון לאפוקי אם  
כתובה בלשון גפטי וכתב עילמי. ואין  
זה כלום, דאנן לא קפדינן אלא שלא  
תהא כתובה בלשון אשורית כדי שלא  
יהא כקורא ע"פ, אבל כל שכתובה  
באותו לשון [שהוא קורא], אעפ"י  
שכתובה בכתב אחר לית לן בה. וכו'  
ע"ש. והסכים עמו בדרכ"מ שם אות ח  
דעל הכתב אין להקפיד, דאם כתובה  
בלשון לעז בכתב אחר ואינו מאותו  
לשון, אין לחוש. והוסיף הב"ח שכן  
מדוייק ברמב"ם שם. אולם בשו"ע סי'  
תרצ לא הביא דין זה, אך הרמ"א בסוף  
סע' ט הוסיפו: אבל אין לחוש באיזה  
כתב כתובה. וביאר המג"א שם סק"ט  
ובלבד שיכול לקרות אותו כתב, הרי  
שהסכים עם הרמ"א.

אולם הגר"א שם תמה על הרמ"א וז"ל:  
שגגה היא דמתני' שם (יז, א) עד שתהא

כתובה אשורית, ועלה אמרו בגמ' שם  
דכתיב ככתבם, וכן שם ט, א ל"ק הא  
בגופן כו' במאי אוקימתא בגופן כו' עד  
שיכתבנו כו', ובתוספתא שם עד שתהא  
כתובה אשורית בלשון עברי כו'.

ובהגהות רעק"א שם: בת' חו"י סי' (קז)  
[קט] הרבה לתמוה בזה וכדבריו מפורש  
בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' ח. וז"ל  
התשב"ץ שם: ובמגילה דכתיב ככתבם  
וכלשונם ומה"ט שרינן גפטית לגיפטים  
וכו', אפ"ה בעיא שתהא כתיבה  
אשורית. וטעמא דמילתא משום דקרויה  
ספר, או משום דגמרינן גז"ש דכתיבה  
כתיבה בעינן שתהא כס"ת ותפלין  
ומזוזות שאין כשר בהן אלא כתב  
אשורית וכו' ע"ש. וזהו כהגר"א. וכן  
מבואר בחו"י שם שקדם בזה להגר"א  
וז"ל: והנה הב"י כתב בסי' תרצ וכתבו  
בהג"ה שם בש"ע ס"ט אבל אין לחוש  
באיזה כתב כתובה, והכי דקדק בכ"מ  
שמ"ש הרמב"ם שם "כתב" כמה פעמים  
ר"ל לשון. ואני תמה מאד אחר דק"ל  
דנקרא המגילה ספר וצריך לדקדק  
באותיותיה ובהיקף גוויל ותליית ההין  
וקופיין ושאר דברים כבסי' תרצ"א, איך  
יתכן שנאמר שאין קפידה להכשירה  
בכתובה כתב לעיין או קרעקי. ואם  
המגילה פסולה ואין הקורא בה יוצא,  
איך יצאו השומעים ממנו. ואם נפרש  
מ"ש הרמב"ם "כתב" שר"ל לשון ונודה  
בזה טפי נימא דבכתב לא מיירי כלל,  
כמו דג"כ לא מיירי בש"ס בשיטה זו  
פ"ב די"ח כי עכ"פ צריכה שתהא כתובה  
באותיות שתמונתן קודש לכ"ע ובכל

הקדש, מ"מ כו"ע מודו לענין מצות קריאת המגילה לא בעינן שיהיה לה דין כתבי הקדש, ולכן אף שאינה כתובה בכתב אשורי דליכא עליה דין כתה"ק יוצאים בה יד"ח קריאת המגילה<sup>ח</sup>.

והנה אף שהרמב"ם במשנה שבכתב ידו גורס במגילה פ"ב מ"ב אשורית, מ"מ בפהמ"ש שם פ"א מ"ח כתב להדיא בזה"ל: כונתו באומרו בכל לשון בכתב כל אומה ובלשון כל אומה. הרי להדיא דלא בעינן כתב אשורי. ולפי"ז ע"כ הנוסח אשורית שבפ"ב מ"ב מתפרש רק על לשון ולא על כתב אשורי, שהרי כתב כל אומה כשר ללועז שמבין אותו לשון. וכן מבואר גם בחי' הריטב"א ט, א ד"ה אלא: דמתני' שרי בכל לשון וכל כתב. ומסיים שם: וכיון דכן הוא דתניא גיפטיט לגפטים וכו', היינו אפי' בכתבם ובלשונם. וכ"כ הריטב"א להלן יח, א

הלשונות, ולא סגי בלאו הכי. וכ"כ הרמב"ם בפ"ט משאר אבות הטומאה דאינו מטמא את הידים רק כתב אשורי. וכ"פ בפכ"ג מהל' שבת דאין מצילין מפני הדליקה רק כתבי קודש שכתובים אשורית ובל"ק, ודין יוני לא זכר מפני שנשתכח כמ"ש שם ה"ה. ולכן טפי צ"ע על שזכרה במגילה כמ"ש בסמוך. עכ"ל. אולם לפי מה שנתבאר לעיל לק"מ מתרי טעמי. חדא דמצינו בראשונים רבים דלא גרסי במשנה אשורית. ועוד אף אי גרסינן אשורית פירשוהו דקאי אלשון ולא אכתב וכפי שכתבו הרי"ד ועוד. ומה שהביא מהסוגיא בדף ט, א ומהצלת כתבי קדש בשבת דבעינן כתב אשורי, נמי לק"מ, כפי שנתבאר לעיל דטומאת ידים וכן הצלת ספרים בשבת בעינן שיהא בכלל כתבי הקדש. אבל מגלת אסתר אף שהיא מכלל כ"ד כתבי

וכתב עילמי ע"כ. ומשמע מדבריו דאם היתה כתובה בלשון גיפטיט וכתב עילמי יצא, ואמאי הא במתני' תנן עד שתהא כתובה אשורית. וכ"ש שקשה לרבי ב"י שהסכים שכל שכתובה באותו לשון אף על פי שכתובה בכתב אחר לית לן בה. וכמשנה מוכח דאפילו בדיעבד אם היתה כתובה בכתב אחר לא יצא, דהכי תנן היתה כתובה בשם כו' לא יצא עד שתהא כתובה אשורית כו'. וליכא למימר דלא נקט האי לישנא דאפי' בדיעבד לא יצא אלא משום ספר ובדיו, דזה דוחק. ועוד דאפ"ה הי"ל להרמב"ם לפרש דלכתחלה צריך שתהיה כתובה בכתב אשורית. ואפשר דס"ל להרמב"ם דהא דתנן עד שתהיה כתובה אשורית לאו (אלשון) [אכתב] קפיד כדפירש רש"י, אלא עד שתהא כתובה בלשון אשורית, ומלתא פסיקתא קתני דלשון אשורית לכ"ע יצא, כדתנן הלועז ששמע אשורית יצא. אבל אם כתובה בלשון אחרת אינו יוצא אלא המבין באותו הלשון. שוב ראיתי לבתי"ט עמד בזה עכ"ל. אולם עפ"י הנ"ל נראה דלק"מ על הרמב"ם והטור, די"ל דבמשנה שלפניהם לא היה כתוב אשורית. ור' להלן בנוסח המשנה של הרמב"ם.

ח עפ"י מיושב מה שתמה בזה בשיירי כנה"ג אר"ח ריש סי' תרצא וז"ל: עד שתהא כתובה על הספר ובדיו. נב. במתני' הכי איתא, עד שתהא כתובה אשורית על הספר ובדיו. וכן כתוב בשלטי הגבורים בשם ריא"ז אע"פ שהכשירו שאר לשונות במגילה, הכתיבה צריכה שתהיה אשורית, שהוא כתב לשון הקדש, ולא כתב יוני ולא שאר כתיבות ע"כ. ויש לחקור על הרמב"ם ורבי ב"ה ז"ל למה לא ביארו זה. ומיהר לרבי"ה ז"ל אפשר לומר דהניחו לפשוט, ומה שכתב בסימן הקודם ושתהא כתובה באותו לשון, לאו אכתב של אותו לשון קאמר, אלא שלא תהא כתובה בלשון אחר, אבל אה"נ שהכתיבה עצמה צריך שתהיה אשורית. אבל הרמב"ם כתב היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות הגוים, לא יצא י"ח בקריאתה אלא המכיר אותו לשון בלבד, והוא שתהיה כתובה בכתב אותו הלשון, אבל אם היתה כתובה בכתב עברית וקראה ארמית לארמי לא יצא ע"כ. וכתב רבינו ב"י בסי' הקודם שראה מי שרוצה לדייק מדבריו דתרתני בעינן. חדא שתהיה כתובה באותו הלשון, תרתני שתהיה כתיבה המיוחד לבני אותו לשון, לאפוקי אם היתה בלשון גיפטי

ד"ה ואיתמר: וכבר כתבתי לעיל דכל היכא דשרינן לשון שרינן נמי כתב. וזהו כהב"י והרמ"א ט.

עפ"י ההסבר הנ"ל בדעת הראשונים שיש חלוק בין הצלה בשבת וטומאת ידים לקריאת המגילה, יש להעיר על מה שכתב בשו"ת רעק"א מהדו"ת סי' קמט דלרבנן דגפטיית לגפטים כשר, ה"ה דמטמא את הידים. דיש לחלק, דכיון שאינה כתובה אשורית כדין ספר, אינה מטמאה את הידים, ורק לענין קריאת המגילה, דלענין זה לא בעינן דין "ספר", שרי בכתב שאינו אשורי. וע"ש בהע' ה. ובזה א"ש דברי הב"י והרמ"א דלא בעינן כתב אשורי במגילה, שהרי רבים מן הראשונים ס"ל הכי. וכן העלה המשנ"ב בבה"ל סי' תרצ סע' ט ד"ה באיזה כתב כתובה. ושור"ר כן בקובץ אורייתא [בעריכת ידידי הרה"ג עמיהוד לויין שליט"א] כך יא בעיני פורים במאמרו של הגאון רבי אליעזר

ארלוזורוב [מח"ס הגהות אליעזר] שהביא תמיהת הגר"א על הרמ"א וכותב בזה"ל: ולגודל התמיהה נתתי אל ליבי ועיינתי בה מעט, ותהי להיפוך, כי באמת המעיין בתוס' דף (ח) ע"ב ד"ה עד שיכתוב ושם ט, א יראה בהדיא שדעתם דכתב אשורי מעכב רק [לענין] שיהיה כספר, ושיצאו בו אף הלועזים שאין מכירין, אבל במכירין אפי' בשאר לשונות כשר וה"ה לכתב וכו'. והביא שם גם הריטב"א הנ"ל. ואף שהריא"ז לא כתב כן, אבל ברוב הפוסקים ככולם מבואר כהשו"ע. והעיר שהריא"ז זוהי שיטה אחרת הצריכה ישוב. ודברי התשב"ץ הנ"ל תמוהים והאריך לבאר. ומסיים בתמיהה הפוכה וז"ל: ותמה אני על עצמי אין אפשר תמהו כולם כנראה בעיני הטרטות לישב המפורש, והישר בעיניהם לכאורה נפלא ממני ותמה בעיני, וצריך נגר דלפרקיניה עיין נא והשיבני עכ"ל. [כ"ה חשון ע"ד]

לדעת רשב"ג כתב המאירי שהתיר רק כתב יוני ולא הלשון. וע"ש שהאריך בזה ובדעת הרמב"ם בפהמ"ש הנ"ל והריטב"א. ור' בהע' למאירי שם. ור' שו"ת אבני נזר או"ח ח"ב סי' תקיט שדן בזה והביא הריא"ז אך לא הביא דברי התוס' רי"ד בענין זה אף שמזכירו בתחלת הסימן שם.

ט אגב. במאירי מגילה ח, ב המשנה הי"ב מצינו סברא הפוכה: אבל שאר ספרים אפי' ס"ת הותר ליכתב בכתב יוני ובלבד שלא ישתנה הלשון אעפ"י שישתנה הכתב. ובבית יצחק מגילה ח, ב הביאו ומבאר שלדעת ת"ק שרי כתב של כל אומה ולשון של כל אומה וכדעת הרמב"ם והריטב"א. אולם רק

## סימן יט

### המצוה וברכה

בדבר רק הפסיד הברכה, נראה פשוט דעדיף לצאת ידי חובת המצוה לכתחלה אף שמפסיד הברכה.

ונוגע למעשה בעובדא באחד שאַחר לבוא בליל פורים לבית הכנסת אחרי ברכות המגילה אך קודם הקריאה, היכי ליעבד, אם יברך, לא ישמע מקצת הקריאה מתוך הספר, ויהיה מחויב לקרות בע"פ עד שישגי הבעל קורא וישמע מתוך הספר. ומה שלא שמע מתוך הספר יצא בדיעבד [שו"ע או"ח תרצ, ג]. או שמא לא יברך וישמע מתוך הספר את כל המגלה ויצא יד"ח הקריאה לכתחלה. ויותר מזה, אף אם נפרש המשנה כפשוטה דאסור לתרום, י"ל דהכא הוי מצב ומקרה שא"י לברך, שהרי אם יברך לא יוכל לקיים את המצוה לכתחלה, וא"כ יתכן שעדיף שיקיים המצוה לכתחלה ולא בדיעבד, מאשר אם יברך ויקיים המצוה רק בדיעבד, שהרי אם א"י לברך מחמת המצוה, י"ל דבכה"ג לא עביד שום איסור, שהרי א"י לברך מחמת המצוה. וכן מבואר בחי' הרשב"ץ ברכות שם שכל הטעם שחרש לא יתרום, כיון שאפשר לו לתרום ע"י אחרים לכן לא יתרום לכתחלה. וא"כ הכא שא"א לו לקיים את המצוה לכתחלה רק בלי ברכה, מסתבר שזה עדיף על הברכה.

הכלל הוא, דמפני חסרון הברכה אין

פסחים ז, ב: אמר רב יהודה אמר שמואל כל המצוות כולן מברך עליהן וכו'. ושנינו בתרומות פ"א מ"ב: חרש המדבר ואינו שומע לא יתרום ואם תרם תרומתו תרומה. ובגמ' ברכות טו, א דאף לר' יוסי דס"ל גבי ק"ש שאם לא השמיע לאזנו לא יצא, שאני ברכת המצוות דאין חיובה מהתורה כק"ש אלא מדרבנן, ואין ההפרשה תלויה בברכה.

ויש לדון הא דלכתחלה לא יתרום מפני שא"י לברך, האם גדר הדבר הוא שחכמים אסרו לעשות מצוה בלי ברכה. או אף שאין איסור בדבר, מ"מ עדיף לעשות מצוה בברכה, ולא יתרום החרש הוא בעצמו, כדי שהמצוה תיעשה ע"י שלוחו בברכה, ויהיה לו קיום מצוה שלא יפסידנה, כיון ששלוחו כמותו, ולא נפסיד את הברכה. אבל אם הפריש בלי ברכה, אף דלא עביד שום איסור מדרבנן, מ"מ הפסיד הברכה ותל"מ. וכן נראים הדברים בפשטות.

ויש בזה נפ"מ היכא שיכול לקיים המצוה בדיעבד עם ברכה, ולכתחלה בלי ברכה, מאי עדיף, לברך ולצאת יד"ח המצוה בדיעבד, או עדיף שלא לברך, ולצאת יד"ח המצוה לכתחלה. דאי נימא שיש איסור בדבר, ודאי עדיף לעשות בהיתר ולברך ולצאת יד"ח המצוה בדיעבד. אבל אי נימא דליכא איסור

מעכב, וטעמיה דידיה, וכי ס"ד שאם אין במדינה עשרה לא תנשא משו"ה. ותמה הב"י שאין דבריו נראים דאה"נ, ומה טענה היא זו. ואם אמרו כן על מצות פר"ו שהיא מצוה רבה, עאכ"כ בטבילת כלים. ואף לדעת תשו' מיימוניות ומהרא"י י"ל דלא אמרו כן אלא במצות פר"ו, דאטו הברכות שהן מדרבנן יבטלו מצות פר"ו דאורייתא, אבל הכא בטבילת כלים מודו כו"ע דאינו רשאי לעשות מצות טבילה בלא ברכה.

אולם בדעת המג"א צ"ל דכל זה נכון במשנה בתרומות דאינו מפסיד כלום אם יעשה שליח להפריש, דיהיה לו המצוה ע"י שלוחו וגם השליח יברך. וכן בערום שיכול לתרום אחרי שיתלבש ויברך. אבל הכא דצריך לכלי להשתמש בו, ס"ל להמג"א דבכה"ג אין הברכה מעכבת המצוה, ויכול לטבול הכלי לכתחלה בלי ברכה, דבמקום שא"א לו לברך, י"ל דלא תקנו חכמים ברכה שתעכב את המצוה לכתחלה.

ובאמת האב"מ שם הביא רק דברי הב"י והב"ח, והעלים עיין מדברי הדרכ"מ שם שחלק על הב"י וכתב שאין דבריו נראין, אלא אין הברכות מעכבות כמו שנתבאר לעיל בסמוך, ומיהו לכתחלה יש ליזהר ולהדר אחר עשרה. הרי דפליג על הב"י, וי"ל דהמג"א ס"ל כותיה. ועי' חלקת מחוקק אה"ע שם סק"ג שברכות אינן מעכבות בדיעבד. וכן בב"ש שם סק"ד הסכים עם הדרכ"מ. וטורח גדול הוי כדיעבד. הרי דשרי לעשות המצוה בלי ברכה כשיש טורח גדול לעשות המצוה עם הברכה, ואין בזה שום איסור. [אגב, האחרונים הבינו בדעת הב"י כאלו ס"ל

להפסיד את המצוה לכתחלה. ועי' שו"ת מהרי"ל דסקין בקו"א סי' קפא, דפשיטא ליה דחרש שא"י לברך, אין מחייבין אותו לעשות שליח משום הברכה, דהוי מצב של דיעבד ויתרום לכתחלה, ומה שאמרו במשנה דהחרש לא יתרום לכתחלה, היינו דוקא כשעשאו אחר שליח וזהו כמובן פירוש מחודש. ובמעדני ארץ הל' תרומות פ"ד ה"ד פשיטא ליה דחרש ואלם מותרין לאכול תרומה וקדשים, ואעפ"י שאינם יכולים לברך, מ"מ מפני חסרון הברכה אינם צריכים כלל להפסיד את המצוה של אכילת תרומה. וא"כ י"ל דה"ה בנ"ד, מפני חסרון הברכה א"צ להפסיד את המצוה לכתחלה, ולצאת רק בדיעבד. וע"ש מה שעורר כדרכו כמה ספקות בענין מצוה בלי ברכה.

כשהרציתי הדברים לפני הגרז"נ גולדברג שליט"א אמר לי שבשו"ת אב"מ מפורש שאין לעשות המצוה בלי ברכה כדאמרינן שחרש לא יתרום. ואכן בסי' י שם תמה על המג"א סי' שכג סקי"ג שהטובל כלי חדש בשבת ויו"ט ע"י הערמה ששואב בו מים, לא יברך על הטבילה, משום דמחזי כמתקן כלי, ובשו"ת אב"מ שם (ד"ה עוד הקשה) תמה עליו דהיכי שרינן לכתחלה להטביל בלא ברכה, הא תנן שומע ואינו מדבר לא יתרום וכן ערום, משום שאין יכולים לברך, אלמא דלכתחלה אסור לעשות כל שאינו יכול לברך. וע"ש שהביא ראיה לזה מהא דהב"י באה"ע סי' סה תמה על שו"ת מיימוניות הל' אישות סי' יח ותה"ד סי' קמ, דברכת חתנים אם לא אפשר בעשרה אינו

דהברכות מעכבות, ר' יש"ש כתובות פ"א סי' יג שתמה עליו שאי אפשר לברך בפחות מעשרה, אולם פשיטא שאין הברכות מעכבות ואין זה צריך הכרע כלל. אולם לפי הבנת האב"מ לא לזה נתכוין הב"י, דודאי ס"ל שאין הברכות מעכבות בדיעבד. אלא כונתו שאין לעשות לכתחלה מצוה בלי ברכה. ועי' שד"ח מערכת ברכות סי' ג סק"ו]. ומה שהביא הב"י שם מתשובת הרשב"א ח"א סי' אלף קסז שנשאל על עיר שאין בה עשרה בנ"א לברכת נשואין וא"א להביאם שם ממקום אחר, והשיב שאין ברכת חתנים בפחות מעשרה. נראה שיש מדברי הרשב"א רק ראייה שעשרה לעכובא בברכת חתנים, אבל אין מדבריו ראייה כלל דמעכב הנשואין, ושלא ינשאו לכתחלה עד שיהיו עשרה, אלא רק שלא יברכו

כשאין עשרה. ואדרבא מדלא כתב כן, נראה דס"ל כהתה"ד שהביא הב"י שם. ולקושטא דמילתא נראה דבנידון דידן שאם יברך הרי הוא מפסיד מצות קריאת המגלה לכתחילה ויוצא רק בדיעבד, יתכן שגם האב"מ מודה דכיון דלא אפשר לברך, עדיף שיעשה המצוה לכתחלה בלא ברכה. שו"ר להמשנ"ב סי' שכג סקל"ו שהסכים עם המג"א ופירשו דמיירי בלית ליה כלי אחר, דאי לאה"כ אסור מפני שמפסיד הברכה בידים. ולא עדיף ממה דקי"ל ערום לא יתרום מפני שאסור לברך. וזהו כדברינו לעיל בדעתו. ובבה"ל שם הקשה על המג"א מערום לא יתרום, ותירץ דצריך הכלי לשבת, דאין לו כלי אחר וכפי שכתב במשנ"ב [ועי' מג"א סי' תרעד סק"ב ופרמ"ג שם סק"ו והבין]. [כו אד"ב תשע"א]



## סימן כ

## חרש המדבר ואינו שומע במצות מגילה

אם אנוס חשוב מחויב בדבר. ור' להלן. וכ"ה להדיא בחי' הר"י מלוניל מגילה שם וז"ל: חוץ מחרש שוטה וקטן, והני לאו בני חיובא נינהו, ואין הפטור בדבר מוציא את החייב (ר"ה כט, א). ומדקתני חרש דומיא דשוטה, משמע דאפי' דיעבד לא יצא. עכ"ל. הרי להדיא דחרש המדבר ואינו שומע פטור ממצות קריאת המגילה דתליא בשמיעה, וכיון שאינו שומע, אף שיכול לקרות, אינו חייב במצות קריאת המגילה, ולכן אין ביכולתו להוציא אחרים.

וכן נקיט בשו"ת רעק"א מהדו"ק סוס"י ז דחרש המדבר ואינו שומע, למ"ד שאם לא השמיע לאזניו לא יצא, מיקרי אינו מחויב בדבר, ואינו בדין ערבות להוציא אחרים. והביא כן גם מתקיעת שופר דנפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' תקפט סע' ב דחרש המדבר ואינו שומע, לאו בר חיובא הוא, ואינו מוציא אחרים.

אולם בהע' ל' לשו"ת רעק"א שם צוין לחי' הר"י מלוניל ר"ה כט, א [פ"ג מ"ט] דאיהו מפרש המשנה שם בחרש דומיא דשוטה, דאינו לא שומע ולא מדבר, אבל המדבר ואינו שומע וכו', הרי הוא כפקח לכל דבריו. חזינן מדבריו להיפך ממש"כ במגילה, דמדבר ואינו שומע, חשיב בר חיובא ומוציא אחרים בתק"ש, אף שא"י להוציא את עצמו. שהרי במצות שופר עיקר המצוה היא השמיעה

מתני' יט, ב: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ור' יהודה מכשיר בקטן.

ובגמ' שם: מאן תנא חרש דיעבד נמי לא, אמר רב מתנה ר' יוסי היא, דתנן הקורא את שמע ולא השמיע לאזנו יצא, ר' יוסי אומר לא יצא וכו', חרש דומיא דשוטה וקטן, מה שוטה וקטן דיעבד נמי לא, אף חרש דיעבד נמי לא וכו'. ולהלן כ, א: השתא דאתית להכי אפי' תימא ר' יהודה וכו'. ופרש"י: דאמר בק"ש יצא דיעבד אין לכתחלה לא, ומתני' נמי לכתחלה היא דפסלה לחרש ור' יהודה היא.

מבואר דחרש המדבר ואינו שומע אם יכול להוציא אחרים בדיעבד בקריאת המגילה, תליא בפלוגתא דר' יוסי ור' יהודה בק"ש, אי שמיעה מעכבת הקריאה בדיעבד, או שאינה מעכבת בדיעבד.

ושמענין מסוגיין תרתי, חדא שלא סגי בקריאת המגילה לחוד, דאף שמבין מה שקורא ומספר הנס לעצמו שלא בדרך שמיעה, שהרי חרש המדבר ואינו שומע הוא בר דעת לכל דבר, ובכ"ז אינו יוצא בקריאה לחודא. ועוד דא"י להוציא אחרים השומעים אותו, אף שהוא בן דעת לכל דבר. ומוכח דהיכא שהוא עצמו אינו יוצא יד"ח אף שהוא אנוס, א"י להוציא אחרים. [האחרונים האריכו

קיג בזה"ל: ואיני יודע פסול לש"ץ מפני כובד השמע אלא לענין תקיעת שופר, שאם אינו שומע כלל אפי' כשצועקים באזניו, הוא פטור מתק"ש, שהרי על השמיעה אנו מכונים לא על התקיעה, וכיון שאינו שומע כלל הוא פטור ממנה, וכיון שהוא פטור אף הוא אינו מוציא את הרבים יד"ח, אבל לשאר מצוות אינו נפסל שהרי מחוייב הוא בהם, שהרי פסקו הלכה כר' יהודה [בברכות טו, ב] שאמר שאם קרא ק"ש ולא השמיע לאזנו יצא, וכיון דמי שיכול לשמוע אם לא השמיע לאוזנו יצא בדיעבד, זה שאינו שומע כלל יוצא אפי' לכתחלה, דלכתחלה ידידה כדיעבד דאחרים דמיא. וכן מוכח בירושלמי דמגילה [פ"ב ה"ה] לענין מקרא מגילה. עכ"ל. וכ"כ הכלבו הל' שופר [ועי' כלבו דיני פורים שכתב כן גם לגבי קריאת המגילה. ור' שו"ת רדב"ז ח"ח סי' עט]. הרי להדיא דשמיעה מעכבת בשופר ואינה מעכבת במגילה. ועי' ב"י או"ח ריש סי' תקפט שהביא דברי התשב"ץ לענין תק"ש, ולהלן שם בס"י תרפט הביא דבריו לענין מקרא מגילה, והחילוק מתק"ש לענין גדר השמיעה בהם, ונפ"מ לענין חרש המדבר ואינו שומע ב.

ולא התקיעה [דתוקע לתוך הבור והדות לא יצא, דלא שמע קול שופר אלא קול הברה]. ומבואר מזה דחרש המדבר ואינו שומע, הוא בגדר אנוס שמחוייב במצוה, אבל א"י לקיים המצוה, דפומא הוא דכאיב ליה, אבל נחשב לבר חיובא, וזהו להיפך ממש"כ איהו בעצמו בפירושו למגילה. וליכא למימר דמה שכתב במגילה, הוא רק לר' יוסי דס"ל דשמיעה מעכבת במגילה כבתק"ש, שהרי בתק"ש לכו"ע השמיעה מעכבת, דעיקר המצוה היא השמיעה, ובכל זאת ס"ל להר"י מלוניל דחרש שאינו שומע חשוב בר חיובא, כ"ש במצות ק"ש ומגילה דהעיקר הוא הקריאה כדמברכין על מקרא מגילה<sup>א</sup>, דחשוב בר חיובא. וצע"ג.

והנה מסברא היה נ"ל להיפך, שחרש המדבר ואינו שומע לענין שופר חשוב אינו בר חיובא, כיון שעיקר המצוה היא השמיעה. אבל לענין מצות מגילה י"ל דחשוב בר חיובא, אף אם צריך להשמיע לאזניו, משום דעיקר המצוה היא הקריאה ולא השמיעה, ואף דבעינן שמיעה, מ"מ השמיעה אינה מעכבת. ואכן מצינו כן להתשב"ץ דס"ל הכי, דלגבי תק"ש כתב בתשובותיו ח"ג סי'

א ראה לעיל סי' ד.

ב ואעפ"כ פוסק מן בשו"ע הל' מגילה סי' תרפט סע' ב דחרש השומע ואינו מדבר אינו מוציא אחרים יד"ח. הרי שהשוה מגילה לשופר אף שהביא מהתשב"ץ שחילק ביניהם. ור' מש"כ בב"י שם. ועי' כס"מ הל' מגילה פ"א ה"ב ובנמוק"י מגילה יט, ב. ויש להאריך בזה. אולם הב"ח שם ס"ל דלענין מגילה מוציא אחרים. והסכים עמו המג"א שם סק"ג משום שכן מבואר בגמ', משום דקימ"ל כר' יהודה דאין השמיעה מעכבת לגבי ק"ש. וכ"כ הגר"א שם סק"ד. ועי' שו"ע או"ח סי' סב סע' ג, אך נראה שמגילה תליא בפרסומי

ניסא, ועי' שו"ת שבות יעקב ח"ב סי' לג ושו"ת צ"צ אה"ע ח"ב סי' שכג דלית להו חילוק זה. אולם הכס"מ פ"א מהל' מגילה ה"ב כתב חילוק זה. וכ"ה בב"י או"ח סי' תרפט. וצ"ב שגם בקריאה שקורא המגילה ומבין הנס ואחרים שומעים איכא פרסומי ניסא. ולדעת הב"י תצא חומרא גדולה דכל אדם שלא השמיע לאזנו לא יצא יד"ח וצריך לקרוא שוב. וכ"כ בשעה"צ שם סק"ז. ועי' רמב"ם מגילה פ"ב ה"ז ובדליות המלך שם. ור' לעיל סי' ד דיש ראשונים סוברים שעיקר המצוה בשמיעה. ור' בדליות המלך שם דהגירסא במגילה יח, א היא: מצות קריאה לפרסומי ניסא. והבן.

בזה"ל: הא בדיעבד יצא ויצאו אחרים בקריאתו. ולפי"ז בשופר שבדיעבד לא יצא, אמאי מוציא אחרים בתקיעתו. וצ"ל דאה"נ, אלא הכא רצה להשמיענו שיש לחרש קיום מצות מגילה בקריאה בלבד, וא"צ שמיעה. ונפ"מ שיכול לברך היכא שקורא ביחידות לעצמו. אבל לענין להוציא אחרים ס"ל שא"צ להך טעמא שמוציא את עצמו כדי להיות מחוייב בדבר. ולכן ס"ל שאף בתק"ש מוציא אחרים אף שאינו מוציא את עצמו.

אלא שבגמרא משמע שדינא דמתני' תליא אי השמיעה מעכבת בדיעבד כר' יוסי, או רק לכתחלה כר' יהודה. ואלו לדעת הר"י מלוניל והמאירי ר"ה כט, א אף במקום שהשמיעה מעכבת המצוה, מ"מ חרש שאינו שומע מוציא אחרים יד"ח. וזהו להיפך מסוגיין.

ונראה דמוכח מדברי הר"י מלוניל כפי שכתב האב"נ או"ח ח"ב סי' תלט [צוין בהערה לשו"ת רעק"א שם] שלדעת ר' יוסי דבעינן שישמיע לאזנו, אין זה בגדר תנאי במצוה, אלא זה גדר דיבור, דדיבור בלא שמיעה אינו חשוב דיבור, ולכן השומע ממנו לא יצא, דהיאך שומע ייחשב כקורא אם המדבר בעצמו אין דיבורו חשוב דיבור של מצוה. ולפי"ז י"ל דתקיעה אינה תלויה בשמיעה כלל. אלא אדרבא הוי הכשר השמיעה, ואף אם התוקע לא שומע, מ"מ השומע שמע תקיעה של מצוה, כיון שמעיקר הדין ס"ל לרבינו דהחרש הוא בר חיובא, לכן תקיעתו מהני להוציא את השומעים. משא"כ מקרא מגילה לדעת ר' יוסי דבעינן שמיעה,

אולם לומר להיפך שבמגילה אינו חשוב בר חיובא, ובתק"ש חשוב בר חיובא, לא מסתברא כלל וסתראי נינהו.

וכן יש להקשות על המאירי ר"ה כט, א שכתב לענין תק"ש כהר"י מלוניל שם, שחרש המדבר ואינו שומע מוציא אחרים. ולכאורה מסוגיין מוכח דהיכא דהשמיעה היא עיקר, אין החרש יכול להוציא, שהרי לר' יוסי דס"ל דשמיעה מעכבת הקריאה, אין החרש שאינו שומע מוציא אחרים אף בדיעבד. ואף שהמאירי בסוגיין פסק כר' יהודה דחרש שאינו שומע בדיעבד יצא ומוציא אחרים, י"ל משום שבמגילה עיקר המצוה היא הקריאה ולא השמיעה, משא"כ בשופר.

ונ"ל דהמאירי ס"ל כדאמרן לעיל, דמדבר ואינו שומע חשוב בר חיובא לכל מצוות התורה, ומה שפטור מתק"ש אינו משום שאינו מחוייב בדבר, אלא משום שהוא אנוס דפומא הוא דכאיב ליה, ולכן יכול להוציא אחרים השומעים אף בתק"ש.

לפי"ז י"ל דמש"כ הר"י הלוניל שבקריאת המגילה חרש שאינו שומע אינו מוציא אחרים, דלא כתב כן אלא לפרש המשנה עפ"י הגמ' שפירשה סתמא דמתני' הכא לר' יוסי. אבל למאי דקימ"ל כר' יהודה דהשמיעה לאזנו אינה מעכבת, י"ל דחרש שאינו שומע הרי הוא בר חיובא לכל דיני התורה, ומוציא אחרים אף בתק"ש, אף שאת עצמו אינו מוציא, משום שהוא אנוס ולא משום שאינו מחוייב בדבר.

ועדיין דברי המאירי אינם מיושבים, משום שבמגילה כתב לענין חרש

כיון שהשמיעה היא תנאי בדיבור, דדיבור ללא שמיעה אינו דיבור, לכן השומע ממנו לא יצא. ובזה גופא נחלק ר' יהודה על ר' יוסי. אבל בהא דחרש שאינו שומע דהוי בר דעת והוא בר חיובא לא פליגי כלל, וכולהו מודו דהוי בר חיובא ומוציא אחרים. [האב"נ שם פשיטא ליה שלענין תק"ש, חרש שאינו שומע דברי הכל אינו מוציא אחרים. ולא נתגלו בזמנו חיבורי הר"י מלוניל והמאירי לר"ה. ומאידך פשיטא ליה דחרש שאינו שומע הוי בר חיובא אלא דפומא היא דכאיב ליה והוכיח כן מכמ"ק ע"ב. ויש לו סיוע בזה מהר"י מלוניל והמאירי].

ומאי דכתיבנא לעיל דאף שהתוקע לא יצא, מ"מ מוציא אחרים, מצינו כזה בפרמ"ג סי' תקפז במשב"ז סוסק"א שהתוקע לתוך הבור לא יצא, אבל יצא זה שנמצא בבור, וטעמיה ידידה משום דהתוקע מחוייב בדבר. ולפי"ז ה"ה כשהתוקע אוטם אזנו ואינו שומע מוציא אחרים. וזה דלא כאב"נ שם אות ג. דרק לענין מקרא מגילה ס"ל לר' יוסי דשמיעה מעכבת הקריאה, משום דקריאה מורכבת מב' דברים, עצם הקריאה ושמיעתה.

אולם המאירי ר"ה שם הביא בשם קצת חכמי האחרונים [א"י למי כונתו והביאם

גם בחבור התשובה מאמר ב פ"ג] שלענין שופר אף מדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים, שמאחר שאינו שומע אינו בר חיובא, שהדבר תלוי בשמיעה, ומאחר שאינו בר חיובא אינו מוציא אחרים. הרי דס"ל להנך ראשונים דאנוס חשיב אינו בר חיובא. ובזה גופא נחלק עליהם המאירי. וכדעת מקצת חכמי אחרונים הנ"ל ס"ל גם להתשב"ץ הנ"ל, שמחלק בין מגילה לשופר, לענין חרש שאינו שומע, שלענין שופר דעיקר הוא השמיעה, חשוב אינו בר חיובא. הרי דס"ל דאנוס מיקרי אינו מחויב בדבר. ועי' קובץ הערות יבמות סי' מח דאזיל בדרכו של האב"נ הנ"ל. ומה שהביא משו"ת ריב"ש סי' שצא שנתווכח עם רבי חסדאי היכא שהלועז שמע לועזות מאדם שיודע לשון עברי, אם יצא או לא, כיון שהמוציא לא יצא. יש לדון בכל דבריו שם עפ"י הנ"ל. ור' בהע' לשו"ת ריב"ש שם הע' 9א ובהע' 126 לחי' הר"י מלוניל מגילה יט, ב וצרף לכאן. [ועי' פר"ח וחדמ משה אור"ח סי' תקפט ובערוה"ש שם סע' ד ודוק]. ור' מש"כ בדליות המלך הל' מגילה פ"א ה"ב.

\* \* \*

בשולי הענין יש לדון לדעת בה"ג דאשה אינה חייבת בשמיעה אלא רק בקריאה,

של קצת חכמי האחרונים, אף דמלשון המאירי משמע שרק קצת פירשו כן, אבל אינו הפירוש המכוון בפי כל. והביא שם מספר ראש יוסף (למהר"י איסקאפה) אור"ח סי' תקפט שפירש המשנה באינו שומע ואינו מדבר, משום דמדבר ואינו שומע הרי הוא בר דעת ובר חיובא, אלא דלענין מצוה זו דתליא בשמיעה אריא הוא דרביע עליה ואנוס, אבל הוא בר חיובא להוציא אחרים. וכיון מדנפשיה להר"י מלוניל.

ג בשעת ההגהה הגיעני ספרו של מרן הראש"ל זצ"ל מאור ישראל לסדר מועד, ובחי' לר"ה שם הביא כל הנ"ל והוסיף עוד אחרונים שפירשו המשנה בר"ה בחרש המדבר ואינו שומע. אולם יש להפליא עליו דכל דו לא אניס ליה שלא ראה פי' הר"י מלוניל לר"ה שם שפירש המשנה בחרש שאינו מדבר ואינו שומע. זאת ועוד דאף שראה דברי המאירי דאזיל בשיטת הר"י מלוניל לא נחית להביאו, והביא רק את דעתם

היאך הדין באשה חרשת. הסברא הפשוטה אומרת שאינה חייבת לקרוא לכו"ע, ולא רק לדעת הב"י לעיל הע' ב. וכן נקיט הפרמ"ג סי' תרפט במשב"ז סוסק"א בשם אביו. אולם יש לדון בזה היאך הדין באשה שאין לה מי שיקרא לה המגילה, האם היא פטורה, ומסתבר שחייבת לקרוא כדי לשמוע, ותברך לשמוע מגילה כמבואר בהגהת רמ"א סי' תרפט סע' ב. אולם בבית מאיר שם תמה על פסק הלכה זה וז"ל: דמדמברכת ש"מ שמחויבת בקריאה זו ואף יוצאה בה, דאף אם מזדמן לה בתר הכי איש להוציאה אינה חייבת תו. וא"כ א"י במה נשנה בתוספתא דנשים פטורות טפי מאיש, הא איש נמי אינו חייב לקרא בעצמו ויוצא בשמיעה, ואם אין לו מי שיוציא חייב בעצמו לקרוא. וזה גופיה בדין זה היא האשה, אם יש לה איש יוצאה בשמיעה, ואם לאו חייבה בקריאה לעצמה. ובשלמא אילו נימא דלבה"ג אין האשה חייבה כלל בקריאה ואפילו אין לה איש להוציאה פטורה, כי קריאתה בעצמה אינו מעלה ומוריד. כי מ"מ בתר קריאתה בעצמה אם מזדמן לה איש חייבה דוקא לשמוע מאיש, שפיר שייך לשון נשים פטורות

אם אין להם איש להוציא. ואם כן פשיטא דלא שייך כלל ברכה על קריאתה. אבל לשטת פסק הראב"י קשה וכי מפני שאינה מוציאה אנשים שייך לומר פטורות וצ"ע עכ"ל. וראה להלן שם סק"ג שכתב בדעת בה"ג שאשה אינה מוציאה איש לאו משום שאינה מחויבת בקריאה, שהרי גם השומע ממנה אינו מחויב דוקא לקרוא בעצמו [לעיל סי' ד נתבאר אם השומע צריך לדין שומע כעונה בקריאת המגילה], אלא סברת בה"ג היא שזו תקנה מיוחדת לכבוד הנס דמשום כבוד שמחת הקריאה תקנו כן שאשה לא תוציא איש. יעו"ש. ולפי"ז יתכן לומר שאשה חרשת חייבת לקרוא לעצמה. אלא עיקר דברי הב"מ שהסתמך על הרמ"א שאשה חייבת בקריאה, אינו מובן, שהרי אינה מברכת על הקריאה אלא על השמיעה. אך כיון דנקטינן שאיש שקרא ולא השמיע לאזנו יצא, ה"ה באשה כן אף לבה"ג. ואף שיש לחלק שבאינה שומעת פטורה מעיקר הדין, ולכן אינה יוצאת בקריאה. מ"מ לדעת הב"מ הנ"ל אין נראה לחלק כן. ועצ"ע בכ"ז. ולא נכתב אלא לעורר. [כ' שבט ע"ד]

## סימן כא

### תמימות בספירת העומר

קסא. [וכן משמע בפר"ח סי' תפט סע' ז ומאמר מרדכי שם סק"ט. ועי' שעה"צ להמשנ"ב שם סקמ"ה]. ור' להלן בשם ר"ת והרי"ד בספר המכריע.

וכבר העיר על הטור בהגהות בן אריה לה"ג הלכות עצרת [סי' יב] דבה"ג שלפנינו ליתא הדין השני, [וכן העיר בשו"ת שו"מ מהדו"ד ח"ג סי' קכז ור' להלן]. ואף שהצדק עמו, מ"מ כך יוצא עפ"י הנ"ל ממה שכתב בה"ג שם דהיכא דשכח בלילה מברך למחר ביום, משמע שאם שכח כל היום, תו אינו יכול לברך ביום שלאחריו. וכ"כ ר"ת בתוס' ד"ה כל הלילה בשם בה"ג, וכמבואר כן כאמור גם מדברי הרמב"ם. ובפרט לפי מש"כ השו"מ שם דהיכא דלא מפסקי לילות מימים הוי מצוה אחת (סוכה מה, ב), ולכן אם שכח יום אחד שוב א"י לברך ולמנות. אולם ר"ת כתב בדעת בה"ג משום דבעינן תמימות, וכשדלג יום אחד ליכא תמימות. ודעת התוס' מנחות סו, ב דמיפלגי ימים מלילות שהרי ס"ל דאינו מברך ביום, וס"ל שאם

רמב"ם תמו"מ פ"ז הכ"ג: שכח ולא מנה בלילה מונה ביום.

[א נראה לבאר דהרמב"ם אזיל לשיטתו לעיל ה"ז: וכל הלילה כשר לקצירת העומר ואם קצרוהו ביום כשר. ומבואר דרבינו ס"ל דמונה ביום כמו בלילה, א"כ י"ל דמונה בברכה. ומדלא כתב רבינו היאך הדין אם דילג יום אחד ולא מנאו, וכתב רק היאך הדין היכא דשכח ולא מנה בלילה, משמע קצת דהיכא דלא מנה אף ביום, דאינו מונה כלל בשאר הימים דסתמא דהרמב"ם משמע שיש לו תקנה רק אם ימנה ביום, [אולם י"ל דהיינו תקנה ליום זה, אבל למחרת י"ל דממשיך למנות]. וזהו כשיטת בה"ג כפי שהביאו הטור או"ח סי' תפט סע' ז וז"ל: כתב בה"ג שאם שכח לברך כל הלילה שיספור ביום וכו'. וכתב עוד בה"ג שאם שכח לברך באחד מן הימים שלא יברך עוד בימים שלאחריו. ומשמע דהא בהא תליא. וה"ט דכשספר ביום ליכא חסרון בתמימות משא"כ כשדילג יום אחד. ועי' ספהמ"צ להרמב"ם עשה

בה"ג דמברך ביום. ועי' ב"ח או"ח סי' תפט. ועי' או"ח ח"א סי' שכט. ובפרט שלר"ת אף למ"ד נקצר ביום כשר, א"א לספור ביום כיון דבעינן תמימות. וזהו חדוש כיון שבגמ' מנחות סו, א נאמר דין תמימות רק לענין תחילת הספירה. ור' להלן. הרא"ש סו"פ ע"פ כתב שיספור ביום בלי ברכה דימדי ספק לא יצא. אולם בדעת הרמב"ם נראה דליכא נפ"מ בין ספירה ביום ובלילה ומברך אף ביום. [ונראה להלן לשם מה צריך למנות ביום אם א"י לברך].

א ומש"כ בשו"ת אור לציון או"ח סי' לו דממה שכתב הרמב"ם אח"כ בהל' כד וצריך לברך בכל לילה, ולא קאמר וכשסופר מברך, משמע שהברכה מברכין דוקא בלילה אבל לא ביום. לענ"ד אין לדקדק כן מלשון הרמב"ם, דכיון דהמצוה עיקרה בלילה הסמך הרמב"ם הברכה לעיקר המצוה ופשוט הוא. וכ"מ ברא"ש שלהי ע"פ שלדעת בה"ג שמונה ביום, מונה בברכה. ואלו התוס' מגילה כתבו שלדעת בה"ג סופר בלי ברכה, מ"מ גם הר"ן והתוס' מנחות והטור בשם

לא קתני לה במתני' בהדי קצירה. ויש לדון בזה עפ"י הסוגיא מנחות סו, א. ור' גר"א או"ח סי' תפט סקט"ז. ובינותי בספרים ובס"ד מצאתי כן בשפ"א מנחות סו, א וז"ל: ויותר נראה להביא ראייה דספירה ג"כ ביום [ואפי' למ"ד נקצר ביום פסול] מדלא תנן לה במתני' התם בין הני דכשירין כל הלילה, כדתני קצירת העומר ליתני נמי ספירת העומר וכו' ע"ש שהאריך בזה, וב"ש והנאני. אלא דאיהו לא הביא דברי הרא"ש הנ"ל דגרס במשנה גם ספירת העומר.

\* \* \*

ב[ בתוס' הרא"ש מגילה שם הביא דברי בה"ג בהל' מנחות [סי' עא] שכתב בשם מר יהודאי גאון דהיכא דלא מנה ספירת העומר בלילה קמא דלא לימני בשאר לילות כלל, מ"ט משום דכתיב שבע שבתות תמימות, ומדטעה שוב אינן תמימות.

לכאורה נראה לבאר דלילה קמא אין הכרח שהכונה היא ללילה ראשון דוקא, אלא י"ל לכל לילה שהוא, והיינו לילה אחד, וכן נראה מדברי ר"י [להלן בתוס' הרא"ש שם] שהבין בדעת בה"ג דאין כוונתו לומר שרק אם לא ספר בלילה הראשון לא הוי תמימות, אלא ה"ה בשאר לילות. שהרי השיגו שאין הימים מעכבים זא"ז. הרי דלא מיירי רק מהלילה הראשון אלא מכל הלילות. וכן הבינו בתוס' שלפנינו ד"ה כל הלילה, והביאו בשמו להדיא שאם שכח לילה ויום לא ימנה עוד בברכה. ופשוט הוא גם מסברא, משום דאי אמרינן דתמימות קאי גם על הימים, מהיכי תיתי לחלק בין יומא קמא לשאר ימים. ובפרט

שכח לילה אחד יכול לברך בלילה שלאחריו, משום דהוי מצוה בפנ"ע בכל לילה ולילה. [ועי' שו"ת מהרלב"ח סי' סב דהוי חלק מהמצוה ולא עביד מצוה שלימה עד מ"ט יום, ע"ש הנפ"מ שבדבר לענין ברכת הזמן בספירת העומר. ור' שו"ת רדב"ז ח"ד סי' רנן]. עוד יש להעיר שמדברי הרמב"ם נראה דלא כתוס' מגילה כ, ב דס"ל דאף למ"ד דנקצר ביום כשר, אין למנות ביום משום דבעינן תמימות. שהרי סתמא דהרמב"ם דמונה ביום כבלילה. ונראה דס"ל להרמב"ם דתמימות לא קאי על ימים רק על שבועות דכתיב שבע שבתות תמימות תהיינה, וכיון שמנה את היום הראשון של השבוע אף שמנאו ביום, הר"ז שבוע תמים.

ויתכן דפלוגתא זו תליא בגירסת המשנה מגילה כ, ב. דבתוס' הרא"ש שם ד"ה כל הלילה מובאת המשנה שם בזה"ל: כל הלילה כשר לקצירת העומר ולספירת העומר. לפנינו במשנה ליתא ולספירת העומר [ונראה שגם התוס' ר"פ ריש פסחים גרס במשנה ספירת העומר לעכובא דאינה ביום]. וכתב הרא"ש שם: ומינה ילפינן עוד [ר' הילפותא הראשונה לעיל שם] דמה קצירה בלילה דאמרינן נקצר ביום אינו כשר, אף ברכת ספירת העומר בלילה. הרי שלפי גי' זו סתמא דמתני' אזלא כראב"ש במנחות עב, א דס"ל דנקצר ביום פסול, וה"ה ספירה ביום אינה ספירה. אבל לנוסח דידן דלא גרסינן ספירת העומר, יתכן לומר דספירה לא תליא בקצירה. ויתכן יתירה מזו, דאף אם נקצר ביום פסול, מ"מ מצות ספירה נוהגת אף ביום. ולכן

בה"ג שאם לא ספר בלילה סופר ביום, והעיר דסתמא דמשנתינו עיקר דכל הלילה כשר לקצירת העומר ולא ביום כדדייק בגמ'. ניש לבאר דאף דנקצר ביום כשר לקרבן, מ"מ לא קיים מצות קצירה. ועי' קר"א מנחות סו, א ומשכנות יעקב או"ח סי' קמא]. הרי דס"ל דספירה שוה לקצירה אף אם לא גרסינן במתני' הכא ולספירת העומר. וכן מבואר מדברי ר"ת בתוס' כאן ד"ה כל הלילה, בתחילת דבריו.

אולם לקושטא דמילתא נראה - ופשוט הוא - דבה"ג לחוד ומר יהודאי גאון לחוד, והן ב' שיטות שונות ומחולקות. ועוד נראה דמר יהודאי גאון אינו יחיד בדבר זה, וקדם לו בזה רב סעדיה גאון. דמצינו בהלכות ספירת העומר לריצ"ג בסוף ספרו מאה שערים וז"ל: ומשום מר יהודאי גאון כך אמר, היכא דלא מנה עומר לילה קמא לא ימנה בשאר לילותא, מ"ט דבעינן שבעה תמימות וליכא, אבל בשאר לילותא אי איכא דלא מנה מאורתא מני ביממא. ואמר מר רב סעדיה [ר' סדור רסג עמ' קנה] שכח ולא בירך על ספירת העומר בכל לילות שבין פסח לעצרת מברך בלילה שלאחריו, חוץ ממי שלא בירך לילה

משא"כ בשאר ימים אם שכח בלילה ומנה ביום, יכול להמשיך ולספור בשאר לילות. עכ"פ הרא"ש כאן וכן בסוף פרק ע"פ לא הביא דברי בה"ג על שאר לילות. אולם הר"ן שלהי פסחים הביא כל דבריו כפי שהם לפנינו בהל' מנחות שם.

ג אח"ז ראיתי בשו"ת ראשי בשמים [לרבי משה יואל הכהן גוריון, וילנא תרמ"ד] או"ח סי' כז אות ט שר"ל כן בדעת רב יהודאי גאון וז"ל: וזה קצת סיוע לדברינו לחלק בין לילה אחד לשאר לילות, מדלא חשיב לספירת העומר בהדי הנך דמצותן בלילה כשר כל הלילה, ש"מ דמצותו אף ביום וע"ש שהאריך בזה.

דתמימות דקרא מיירי בשבועות, וא"כ היה צריך להיות שאם דלג יום אחד מתחלה כל שבוע לא הוי תמימות. ופשוט דאי בעינן תמימות, לא יעלה על דעת דקאי רק על הלילה הראשון של השבוע ולא של שאר הימים, אלא כל הימים שוים, ואם חסר אחד מהם תו ל"ה תמימות.

אלא שמהמשך הדברים בה"ג שם נראה ברור שלא ניתן לומר כן, לפי שכתב להדיא: אבל בשאר לילותא היכא דלא מנה מאורתא, מאני ביממא ושפיר דמי. ומבואר א"כ דחלוק הלילה הראשון משאר לילות, דבו ל"מ ספירה ביום<sup>ב</sup>. ולפי"ז דברי רב יהודאי גאון הם כסתמא דמתני' במנחות עא, א דנקצר ביום כשר, וה"ה לענין ספירה כן, שאם לא ספר בלילה סופר ביום [ניתכן דרב יהודאי גאון לא גרס במתני' מגילה שם ולספירת העומר]<sup>ג</sup> אלא שבלילה הראשון יש דין של תמימות, ולכן א"י למנותו ביום, ולא משום שלמדים מקצירה. ויש לדחות דרך ספירת היום הראשון תליא בקצירה, משא"כ ספירת שאר הימים, ממילא ליכא ראיא היאך סבר לענין נקצר ביום הראשון. אולם הרא"ש פסחים שם הביא דברי

ב אולם בתוס' הרא"ש כאן לא הביא דברי בה"ג אלו איך הדין כשלא מנה בשאר לילות. ובאמת דברי בה"ג כפי שהם לפנינו שם לכאורה הם תמוהים. שהרי לענין היום הראשון אם לא מנאו, כתב בה"ג שם שלא ימנה בשאר לילות. משמע שרק בשאר לילות לא ימנה, אבל ביום יכול למנות. וא"כ מהו זה שכתב שם דבשאר לילות כשלא מנה בלילה ימנה ביום דשפיר דמי. דמשמע דבשכח בלילה הראשון, אף ביום א"י למנות. ואיהו לא הזכיר יום אלא לילה שלאחריו. ור' להלן בשם רס"ג. וצ"ל בדוחק דכונתו דכשלא מנה בלילה הראשון אף אם מנה ביום א"י לספור בשאר לילות,



ועוד מצינו בראשונים בזה דעה שלישית בשם בה"ג.

הרא"ש פסחים שם כתב בשם בה"ג שאם הפסיק יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר דבעינן תמימות. היינו דלא ספר לגמרי אף ביום. אך דין זה לא נמצא בה"ג, לא בהל' עצרת ולא בהל' מנחות. וכן הביאו התוס' מגילה כ, ב ומנחות סו, א ד"ה זכר בשמו. ובהגהות הגר"ז שטרן לבה"ג הל' עצרת [מה. מ"י] אות א כתב שנשמט כאן דין זה שהביאו הראשונים בשם בה"ג. ועי' טור או"ח סי' תפט בשמו<sup>ד</sup>. אולם הריצ"ג הביא בזה ב' נוסחאות בשם בה"ג אי יכול לברך למחר כשדילג יום אחד. ונשמטה שם התיבה: לא מברך בשאר יומי. וכ"ה הנוסח בה"ג מהדורת הרב עזריאל הלדיסהיימר עמ' 146. ור' שו"ת הגאונים - אסף תרפט - סוס"י לד.

ונראה שדברי ר"י הנ"ל מוסבים על דברי בה"ג אלו שהביא הרא"ש, שהרי גם רב יהודאי גאון מודה שבשאר ימים אם לא ספר בלילה סופר ביום<sup>ה</sup>. וכ"ה ברא"ש פסחים שם שאחרי שהביא דברי בה"ג שאם דילג יום אחד שוב אינו סופר, הביא בשם ר"י שהשיג על כך דכל לילה מצוה בפני עצמה היא.

ועכ"פ יוצא שנחלקו הגאונים בגדר תמימות. שלדעת בה"ג רק אם חיסר ולא ספר יום אחד כלל בין ביום הראשון בין בשאר ימים לא הוי תמימות, אבל אם לא ספר בלילה - אף בלילה הראשון -

הראשון, שאין מברך בשאר לילות דבעינן תמימות וליכא. ואח"כ הביא בשם הלכות גדולות דמי ששכח לספור בלילה מברך למחר וכו'. וה"ה בלילה הראשון [ור' להלן המשך דברי ה"ג שבריצ"ג]. הרי דה"ג לחוד ורב יהודאי גאון לחוד. [ועי' ה"ג הל' מנחות סי' עא שם הובאו דברי רבי יהודאי גאון. ואלו דעת בה"ג היא בהל' עצרת סי' יב. ור' להלן].

ונתבאר גם שאינו יחיד ששיטתו הרי היא שיטת רס"ג שהלילה הראשון חלוק משאר לילות. וע"כ הטעם הוא משום דס"ל דתמימות קאי רק על הלילה הראשון. וצ"ב מהיכי תיתי למימר כן. ואכן רה"ג מובא בריצ"ג שם העיר כן על שיטה זו וז"ל: ונשאל מרב האי על הא דרב יהודאי ורב סעדיה. והשיב אנחנא לא חזינא טעמא דמ"ד משום לילה הראשון בעינן שבע שבתות תמימות וליכא, אי מאי דאמרינן בעינן תמימות וליכא, א"כ אינו לילה הראשון ששכח ולא בירך, אלא אפי' חמישית שישית ושביעית וגם שלאחריו, כיון שחסר המנין לדבריהם בענין שבעה שבתות וליכא ובעינן תמימות וליכא וכו'. ובאמת שיטה זו תמוהה טובא ובלתי מוכנת. וראה להלן ביאורה. ואלו מר רב כהן צדק שבריצ"ג שם ס"ל דאין ספירת העומר מעכבת אחת את השניה. [אגב, המעיין בב"י או"ח סי' תפט יראה שלא היה לפניו ספרו של ריצ"ג].

הקדמונים לא קצרו מלים לא בסימן קצור ולא בראשי תיבות].

ה ושמא בתוס' הרא"ש יש כאן השמטה, וגם דברי ר' יהודאי גאון לא הובאו בשלמותם.

ד ואין לומר שדברי בה"ג אלו הם דברי רב יהודאי גאון ובמקום קמא צ"ל אחד. שהרי רב יהודאי גאון אומר שבשאר לילות אין דינם כמו הלילה הראשון. ולדברי בה"ג כל הימים דינם שוה. [מלבד שהסופרים

משא"כ אם מנאו ביום קיים מצות ספירה של אותו יום אף שלא מנאו בלילה.

ובזה ניתן לבאר פלוגתא דרה"ג ומר רב יהודאי גאון וכדלהלן. דכולהו ס"ל דאין הימים מעכבים זה את זה, שהרי מברכין על כל יום בפנ"ע. וכו"ע מודו שאם שכח לספור לילה אחד, יכול למנות למחרת ביום, או אף בלילה שלאחריו. והטעם הוא אף דעיקר המצוה למנות בלילה, מ"מ אם מונה ביום שנמצא בו את היום ששכח, יש לו מנין של ימים, אף שהפסיד את המצוה בזמנה ביום שלא מנאו, אבל כדי שיוכל להמשיך ולספור בברכה צריך למנות את היום שעבר, שאתמול היה כך וכך לעומר, ואף שלא קיים המצוה של אותו יום שדילג, מ"מ אין זה מעכב שלא יוכל להמשיך לספור. ונחלקו בלילה הראשון בגדר תמימות, מר רב יהודאי גאון סובר שא"י לקיים מצות ספירה, אם לא קיימה ביום הראשון בתחלת זמנה, ואף שיכול למנות ביום, כיון שעיקר קיום המצוה בלילה, ושכח בלילה, א"כ אבד את מצות ספירת העומר. דעיקר המצוה לידע את יום החמשים, ולשם כך בעינן ספירת היום הראשון מלילו שממנו נגיע לליל יום חמישים, וזה מעכב. וראה עוד דברים בזה להלן. ואלו רה"ג סובר דתמימות אינו מעכב המצוה, רק בעינן מנין של כל ימי הספירה. ואפשר להשלים מנין הימים ביום או בלילה שלאחריו כשיאמר שאתמול היה כך וכך. וכן מבואר בריצ"ג בסו"ד שם: ואנו אומרים כי בודאי איך לך תמימות אלא כשמתחיל מבערב ט"ז, דהיינו

אם ספר למחרת ביום הוי תמימות. ולדעת רב יהודאי גאון תמימות קאי רק על ספירה בלילה הראשון, ול"מ אם ספר למחרת ביום. משא"כ בשאר לילות דמהני אם ספר ביום. וכן נמצא מפורש בפסקי פסחים כת"י לחכם קדמון הלוא הוא רבינו מתתיהו בר משולם אשטורק בסו"פ ע"פ וז"ל: ורב יהודאי ז"ל כתב שמי שלא מנה עומר לילה ראשונה שוב אינו סופר, ובשאר הימים אם לא ספר בלילה סופר ביום. ורה"ג ז"ל סובר שאף בלילה הראשונה אם לא מנה בלילה ימנה ביום. וכן כתוב בהלכות גדולות. וכתב החכם הנ"ל שהם סוברים שאם שכח יום אחד ולא ספר כלל שוב אינו סופר, שאנו צריכים שיהיו תמימות. אבל בתוס' כתבו שאם לא ספר בלילה אינו סופר כלל באותו יום שעיקר הספירה בלילה היא, ואע"פ שעבר יום אחד ולא ספר סופר מכאן ואילך, ע"כ. ודו"ק.

וצ"ב דרה"ג כפי שמובא בריצ"ג ס"ל שאם שכח יום אחד לגמרי ולא מנאו אף ביום מונה אותו ביום שלאחריו, שהרי הוא מבאר דכדי שהספירה תהיה רצופה, מונה היום גם את היום ששכח למנות, ואומר אתמול היה כך וכך, ובזה אין חסרון במנינו של היום. ואם מנה אותו ביום, תו א"צ לומר שאתמול היה כך וכך. ועל כן אינו מובן מה שהביא בשם רה"ג שימנה ביום, דמשמע שאם לא מנה ביום שוב א"י למנות. ולענ"ד אין זו כונת רה"ג, דודאי עדיף שימנה ביום, אבל אין זה לעיכובא, דאף אם לא מנה ביום מונה בלילה שלאחריו גם את היום שלא מנה, כדי שיהיו רצופים, אף שלא קיים מצות ספירה של אותו יום שדילגו.

ביום כשר אפשר דמודה דליכא ספירה ביממא ביום הראשון כיון דלענין ספירה כתוב תמימות. ועפ"י מובן מש"כ מר רב יהודאי גאון שבשאר לילות יכול להשלים ביום משא"כ בלילה הראשון<sup>1</sup>. ובהסבר הדבר י"ל שאם אינו סופר בלילה הראשון, שוב א"י לספור כלל, משום שהספירה צריכה להסתיים בחמישים יום, ולכן יום תחילת הספירה מעכב את כל הספירה, שאם לא ספר היום הראשון ליכא יום החמישים מתחלת הספירה. משא"כ שאר הימים שהם רק נספחים לתחלת הספירה כדי שתסתיים בחמישים יום. ובפרט אם נאמר שכל ספירה של הלילה מלילות אלו היא מצוה בפנ"ע. [ועי' ביאורי הגרי"פ פרלא לספהמ"צ לרס"ג עשה נא במש"כ לבאר שיטת מר רב יהודאי גאון ומחלק בין ספירת השבועות לספירת הימים. ופשטות לשון מר רב יהודאי גאון כפי שמוכח בה"ג הל' מנחות לא משמע כדבריו].

\* \* \*

בתוס' ד"ה כל הלילה בשם בה"ג שאם לא מנה יום אחד לא ימנה עוד בברכה. ובתוס' מנחות סו, א סוד"ה זכר למקדש כתבו על דברי בה"ג אלו בזה"ל: ותימה גדולה הוא ולא יתכן. אך לא ביארו

לילה הראשון, דאמר מר יכול יקצור ויספור ויביא ביום, ת"ל תמימות תהיינה אימתי אתה מונה תמימות בזמן שאתה מונה מבערב, הא למדת דאם שכח או נאנס ולא מנה מבערב, אע"פ שמנה לאחר מכאן, לא עלו בידו תמימות. וטעמו של מר רב יהודאי גאון נמי מהכא. היינו דילפינן מקרא דתמימות קאי על הלילה הראשון, אבל עדיין ליכא ראייה מקרא דמעכב, ולכן מסיים הריצ"ג שם בזה"ל: אבל להתעכב מלספור שאר לילות אינו מתעכב אלא סופר והולך<sup>2</sup>. אולם י"ל שבענין זה ס"ל למר רב יהודאי גאון דספירה בלילה הראשון היא לעיכובא, דעל הלילה הראשון כתיב תמימות לעיכובא שאם לא ספר בלילה לא הוי תמימות. [שיטת האו"ז הל' ספיה"ע סוס"י שכט שתמימות לעיכובא בכל ימי הספירה]. ויש לסייע קצת לדבר זה מדברי הרי"ד בספר המכריע ערך כט שאחר שמבאר הסוגיא במנחות סב, ב הוא כותב בזה"ל: וא"א להיות תמימות אם לא יתחילו לספור מבערב שהלילה הוא תחלת היום. ובפרט למ"ד נקצר ביום פסול ה"ט משום דבעינן קצירה דומיא דספירה. ומוכח א"כ דספירה בלילה הראשון הוא לעכובא. ולמ"ד דנקצר

1 וכן דעת רבי יעקב בר יקר (באו"ז סי' שכט) דתמימות אינו לעיכובא, ולכן כשמנה ביום אין לו שכר מצוה בזמנה, אבל שכר מצוה יש לו. [ועי' או"ז שם מש"כ לענין ברכה וצ"ב].

2 לפי שיטת מר רב יהודאי גאון דתמימות קאי רק על הלילה הראשון, לכאורה אין מקום לחומרת הפוסקים האחרונים לאחר תפלת מעריב בליל שבועות משום תמימות, דמנ"ל לחדש שיש תמימות בסוף היום. ובכלל אף לדין צ"ב מלשון הגמ'

במנחות שם אימתי אתה מוצא שבע שבתות תמימות בזמן שאתה מתחיל למנות מבערב, הרי דתמימות מיירי בתחלת המנין. ועי' של"ה דבעינן דשבועות יהיה אחר נ' יום. ועי' שו"ת אהלי אהרן (תרס"ט) סי' ב שהאריך בזה. ויש בזה נפ"מ לגבי אדם שידוע שלא יוכל להשלים כל מ"ט ימי הספירה, דא"צ לימנע משום כך מלספור את הימים שיכול לספור, אף לפי שיטת בה"ג דחדא מצוה היא. ור' בהע' הבאה.

תמיהתם. ונראה כונתם עפ"י מש"כ בתוס' הרא"ש מגילה שם בשם ר"י דקימ"ל דספירת ימים אינן מעכבות זו את זו. וצ"ב דלא נמצא מפורש דבר זה, דימים אינם מעכבים זא"ז. ומדברי התוס' בסוגיין דחידשו דבעינן תמימות לעיכובא, אם היה באיזה שהוא מקום טעם זה, הו"ל להקשות סתירה. ובאור"ז ח"א סוס"י שכט מסתפק אם תמימות מעכב ומסקנתו דמעכב. אולם לא הזכיר הך קימ"ל שכתוב בתוס' הרא"ש כאן. ונראה דכוונת ר"י מדמברכין על כל יום ויום בפנ"ע מוכח כן. וכ"ה בשם ר"י ברא"ש שלהי ע"פ: ואין נראה לר"י דכל לילה ולילה מצוה בפני עצמה היא. הרי דהבין כן מסברא. אך מאידך לא עלה על דעתם לומר כן אף בדעת רב יהודאי גאון, דשאני ספירת היום הראשון משאר ימים, משום קושית רה"ג הנ"ל. ועי' מרדכי כאן סי' תתג, ר"ן שלהי פסחים, ובחי' הרשב"א והריטב"א כאן.

ועכ"פ מבואר בתוס' מנחות שם ורא"ש סו"פ ע"פ דר"י לא קאי ארב יהודאי גאון כפי שהביא בתוס' הרא"ש, אלא על דברי בה"ג שהיה לפניו, שאם דילג יום אחד מעכב. ונראה שגם בה"ג מודה שכל יום מצוה בפנ"ע, ולכן תקנו חז"ל לברך כל יום, אלא דס"ל דבעינן צירוף הימים שכל יום יצטרף לחבירו. ובמקור חיים (לבעל חות יאיר) סי' תפט כתב דקשה בעיניו מנעוריו לברך מ"ט ברכות על מ"ע אחת ואין לנו כיוצא בה. ועי' המועדים בהלכה [להגרש"י זיין זצ"ל] ספירת העומר הע' 30 שהעיר כן רק לשיטת בה"ג. והמקו"ח העיר אף לדידן. [ועי' רבינו מנוח הל' חו"מ פ"ז

סוה"ז וספר הרקח סי' רפג והבן]. שו"ר בספר המכריע שהקשה כן על בה"ג. ועי' פרמ"ג שם בא"א סקי"ג. עוד כתב בתוס' הרא"ש בשם ר"י שאם לא בירך בלילה, מני למחר בלא ברכה. וכיון דס"ל דספירת הימים אינן מעכבים זא"ז, וסופר בלילה שלאחריו עם ברכה, ע"כ כונתו שיספור ביום בלא ברכה. וע"ש שלדעת בה"ג סופר ביום בברכה. [ועי' תרוה"ד סי' לז בדעת בה"ג דסופר ביום בברכה, רק בספק אם ספר בלילה אינו מברך ביום. ודלא כהמשנ"ב בשעה"צ סקמ"ה בדעתו שלא יברך ביום משום שלענין ספירת היום עצמו לא הוי תמימות, אבל לענין מנין כל הימים הוי תמימות]. ומקשה הרא"ש סוף ע"פ מסוגיין דמבואר בגמ' בעמ' א אף דלילה ביום לא, וקימ"ל דקצירת העומר דוחה שבת. ואי כשר ביום הו"ל לקצור מבעוד יום מע"ש. ולכן ס"ל להרא"ש דליכא ספירה ביום אלא רק בלילה. ואם נפרש כן גם בדעת ר"י, צ"ב אמאי ימנה למחר ביום בלא ברכה הא איהו ס"ל דספירה ביום אינה ספירה.

ושמא י"ל דאה"נ דמצות ספירה אינו מקיים ביום ולכן אינו מברך, אלא כדי שיוכל להמשיך למנות בשאר ימים שיהיו רצופים צריך למנות ביום. אבל מצות ספירה של כל יום היא רק בלילה ולא ביום. ושמעתי מהגרונ"ג גולדברג שליט"א ראינו לזה מדברי החינוך מצוה שו' [כ"ה בדפו"ר ויניציה רפ"ג ובשאר דפוסים אינו] במש"כ בשם מורינו שבדורינו, שמי ששכח ודילג יום אחד יכול להמשיך למנות ע"י שיאמר אמש היה כך בלא ברכה [וכ"ה בריצ"ג שם

סו"מ שו מבאר שיטה זו דהוי מצוה אחת וחטיבה אחת, ור' לעיל בשם המקו"ח<sup>ח</sup>. וכבר העירו האחרונים שבהלכות שלפנינו לא נמצא דין זה כמובא לעיל. יש להעיר לכאורה סתירה בדברי ה"ג שלפנינו, דבהל' עצרת כתב שמי שלא בירך בלילה יכול לברך למחר. וניתן לפרש בב' אופנים, מחר ביום או מחר בלילה. ולפי מה שהביאו הראשונים בשם בה"ג צריך לומר שכונתו שרק ביום יכול לברך. ולא הזכיר כאן שיטת מר רב יהודאי גאון. ואלו להלן בהל' עצרת הביא שיטת רב יהודאי גאון, ולא השיג עליו שיכול לברך מחר ביום, ומשמע שהסכים עמו וצ"ע.

ובהגהות הגרי"ז שטרן לבה"ג [מכון ירושלים] סי' יב כתב שבהל' עצרת שלפנינו נשמט מה שהביאו הראשונים בשמו שאם הפסיק ולא ספר יום אחד שוב אינו סופר, ולפי"ז ודאי תגדל תמיהתנו, שהרי פליג על מר רב יהודאי גאון בתרתי, גם בשאר לילות שאם שכח א"י להמשיך לספור.

בהלכות פסוקות [לרב יהודאי גאון נדפס מכת"י ע"י הרס"ש ז"ל] שלהי הל' פסח הובא בשמו רק הדין השני וז"ל: והיכא דאינשי ולא בריך על ספירת העומר, בשאר יומי מברין. ובהע' שם כתב דמה שמובא בראשונים בשמו אינו סותר לדין זה. והצדק עמו. אך דא עקא צ"ב אי

בשם רה"ג], הרי דמשכחת לה ספירה שלא מקיים בה מצוה, אך מהני כדי שיוכל להמשיך לספור בברכה. [וכמובן שיש בזה נפ"מ גם לגבי קטן שהגדיל בימי הספירה והבן ור' להלן].

ואף דס"ל לר"י שאם לא מנה ביום יכול למנות בלילה בברכה, מ"מ עדיף למנות גם ביום דבעינן תמימות גם בימים, אלא שס"ל דאינו מעכב.

אולם בעונג יו"ט סי' מג ר"ל בדעת התוס' מנחות סו, א ורמב"ם הל' תמו"מ פ"ז הכ"ג דסופר ביום בברכה. וכ"מ במאירי כאן. וכ"כ המשנ"ב סי' תפט בשעה"צ סקמ"ג בשם שו"ת משכנות יעקב סי' קמא. ועי' שו"ת שו"מ מהדו"ד ח"ג סי' קצו ד"ה עוד שהאריך בבירור שיטת בה"ג ור"ת. ואלו בשם הלכות עצרת הביאו שאין לברך ולספור ביום, ואלו ברא"ש שלהי ע"פ בשם בה"ג שאף יברך ביום. ומש"כ התוס' במנחות בשם בה"ג שסופר ביום, צ"ל דהיינו בלא ברכה דאל"כ סתרי דבריהם אהדדי. או שמא ס"ל כהרא"ש בד' בה"ג. או דהוי ב' נוסחאות שונות בבה"ג. ועי' רש"ש. ועצ"ע בזה לעה"פ. והלכה למעשה ר' בשו"ע או"ח סי' תפט סע' ז ובמשנ"ב ושעה"צ שם.

\* \* \*

בנוגע לשיטת בה"ג המובאת בראשונים שאם שכח יום אחד ואף לא מנאו ביום שוב א"י למנות בשאר בלילות [החינוך

היום שנמצא בו אינו תלוי ביום של אחריו, והוי ספירה מעלייתא, משא"כ ספירה בדילוג לא חשיבא ספירה. ועי' תוס' כתובות עב, א לגבי ספירת זבה דסותרת את הימים למפרע לכן אינה מברכת כלל. והיינו דהתם באמת צריכה להתחיל לספור מחדש ז' ימים אחרים.

ח ונראה דאף למש"כ החינוך בטעמו של בה"ג דהוי מצוה אחת, ולכן אם שכח יום אחד ולא ספר שוב אינו סופר, מ"מ הימים שספר וברך אינם לבטלה, דמה שהיה מחויב לעשות עשה, ואין עזיבת המנין מבטלת המנין למפרע. ורק היום הבא תלוי ביום שלפניו, אבל

חיבור זה הוא משל רב יהודאי גאון, אמאי לא נמצא בו דין זה שהביאו רה"ג בה"ג וריצ"ג ושאר בשמו. ועי' ספר הלכות גדולות מהדו"ח תשל"ב ח"א הלכות ספירת העומר ובו בירור הנוסחאות השונות בדברי בה"ג וכל מובאותיו בחיבורי הגאונים והראשונים. ונתבארו בענין זה ד' שיטות.

שיטת רס"ג ומר רב יהודאי שאם לא ספר בלילה ראשון, שוב א"י להמשיך לספור. ואלו בשאר לילות אם שכח יכול להמשיך לספור.

שיטת רה"ג שאם דילג יום אחד אף בלילה הראשון יכול לברך בשאר לילות, אלא שצריך למנות את היום שדילג ויאמר אתמול היה כך וכך.

שיטת בה"ג שאין הבדל בין לילה ראשון לשאר לילות ואם דילג יום אחד שוב אינו סופר, דכולן מצוה אחת. אולם יכול לספור ביום, וכן נתבאר בשיטת הרמב"ם.

שיטת ר"ת דליכא ספירה ביום, ואם דילג יום אחד יכול להמשיך ולספור, משום שכל לילה היא מצוה בפני עצמה. ולכן לדינא אם דילג יום אחד חיישינן לשיטת בה"ג ואינו מברך בשאר לילות. ויש לדון בזה לפי מה שמובא בריצ"ג בשם בה"ג בנוסחא אחרת שאף איהו מודה שיכול לברך למחר, אי בעינן למיחש להך נוסחא בדעתו שא"י לברך למחר. [י"ג אייר ע"ג]

\* \* \*

בשולי הענין יש להוסיף סנסן אחד בענין קטן שהגדיל בימי הספירה. נראה לבאר דאפי' אי נימא בשיטת בה"ג כהבנת האחרונים דהוי מצוה אחת, וכ"כ

החינוך מצוה שו, ג"כ י"ל דקטן שהגדיל סופר בברכה. והיינו דאף שקטן פטור ממצוות ולא נתחייב רק בהיותו גדול, מ"מ י"ל דמעשה מצוה אית ליה אף בקטנותו, דנתמעט רק מחיוב ולא מקיום, ומעשיו במצוות קיימין מהתורה. והוי כאינו מצווה ועושה. וכמו שכתב הראב"ד בפירושו לתו"כ בענין נשים במעשהז"ג דשרי להן ללבוש כלאים בציצית, דקיום עשה נמי דול"ת, ונשים נמצאות בקיום דבנות קיום הן. ומה שבאנשים חובה ואצלם הוי רשות ולא חובה, אבל מעשיהם במצוות יש להם קיום מהתורה ואף לדחות לא תעשה. וה"ה בקטן יש לומר כן. ולפי"ז בקטן בן דעת זכינו שמעשיו במצוות קיימין.

ויש להוסיף עוד שאם לא נאמר כן, לא מצאנו ידינו ורגלינו בכמה הלכות בענין קטן שהגדיל. חדא, לענין ברכת התורה שלרוב הפוסקים הוי מהתורה, ולא מצינו שקטן שברך ביום והגדיל בלילה, שבצאת הכוכבים צריך לברך שנית, דהא מחויב דרבנן אינו מוציא מחויב מהתורה. ועוד באותן מקומות שמקדשין בליל שבת מבעוד יום, לא שמענו שמי שהגדיל בשבת לא יצא ידי חובת קדוש דאורייתא, וחייב לקדש שנית לאחר צאת הכוכבים. וע"כ צ"ל כדאמרן שיצא מהתורה במה שעשה בקטנותו, ואין גדלותו מחייבתו שנית, כיון שיש לו קיום מצוה מהתורה בקטנותו.

ויש להביא סיוע לזה מפסק הרמ"א או"ח סי' נג סע' י דמשמע דאת עצמו מוציא ורק אחרים א"י להוציא. ועי' מגן גבורים שם. [ועי' חיי אדם הל' שבת כלל ו סע' ג (אף שמהמרדכי שהביא שם

משמע לכאורה להיפך. וי"ל אך אין כאן המקום] חי' רעק"א או"ח סי' קפו ואמרי בינה ח"א דיני שבת סי' יא].

וכן מבואר באו"ש הל' ק"פ פ"ה ה"ז שקטן שעשה מצוה בקטנותו והגדיל בזמן שהמצוה עוד נמשכת, אין גדלותו מחייבתו שנית. וכמובן שלפי"ז אין מקום לספקו של רע"א או"ח סי' קפו ע"ש ובין תבין. ואף שגדולי האחרונים לא תפסו כן אלא שקטן דומה בזה לשוטה כמבואר ביום תרועה למהר"ם חביב ר"ה כח, א ובהגהות רע"א שם. מ"מ נראה לכאורה שקטן עדיף משוטה בזה. ובזה מדויק הא דבברייתא ר"ה התם קתני האי מילתא בעתים חלים עתים שוטה ולא בקטן שהגדיל דשכיח טובא, ובכל מקום מזכיר התנא חש"ו בחדא מחתא.

אח"ז ראיתי בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' רסט שכתב כן בענין ספקו של המנ"ח, דקטן שספר בקטנותו יש לו קיום מצוה כאינו מצווה ועושה, וכשיגדיל יספור בברכה. והנאני וב"ש. ויעוין בקהלות יעקב ברכות סי' טו אות ב שקטן מצוה מדאורייתא קעביד כשבירך ברכת המזון. ח"א הביא ראיה מרע"א או"ח סי' קפו

דאיכא חינוך אף לאחר שהגדיל, ולכן אף אי נימא דספירה דקטנותו ל"מ לגדלותו, חייב לספור לאחר שהגדיל מדרבנן מדין חינוך. לכאורה יש לחלק דהיינו דוקא בנידון דרעק"א מיירי במצוה דאורייתא כמו ברכת המזון, ולא סמכין אחזקה דרבה דהביא סימנין, משא"כ לענין ספירה בזה"ז דהוי דרבנן. ויעוין בפרמ"ג או"ח סי' לו בא"א סק"ד, שו"ת עצי ברושים (להגר"ש הכהן מוילנא בעל החשק שלמה) סי' נז ובבה"ל להמ"ב שם. ונפ"מ אי יצא בקטנותו יד"ח מה"ת או לא לענין להוציא אחרים לאחר שהגדיל. אולם נראה דאף אי נימא שקטן שספר בקטנותו לא קיים המצוה, מ"מ לאחר שהגדיל חייב לספור מה"ת, כיון שיש לו את מנין הימים, וממילא יכול גם להוציא אחרים. וכן הורה הגרצ"פ פרנק זצ"ל בהר צבי או"ח ח"ב סי' עו, אך לא הזכיר להדיא דיכול להוציא אחרים, רק מסיק שבכה"ג קטן שהגדיל חייב לספור מה"ת, שאין כאן חסרון של תמימות ע"ש. ועי' ציונים לתורה (להגר"י ענגל) כלל יב ד"ה והנה ושו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' מא.

[ט"ו כסלו תשמ"ח]

## סימן כב

### תקיעת שופר בגבולין ובמקדש

ה' אלהיכם (במדבר י, י) וקבלנו כי כפלו  
אני ה' אלהיכם, הוא בנין אב כל מקום  
שנאמר זכרונות ושופרות יהיו מלכויות  
עמהן וכו'. הרי דס"ל דמז"ו הן  
מהתורה.

ובאמת מצינו בזה ב' סוגיות סותרות  
בר"ה. בדף לב, א איתא: למה הוא  
מזכיר רחמנא אמר אידכר. הרי שהנך ג'  
ברכות מז"ו הן מהתורה ואלו להלן לד,  
ב אמרו שברכות דרבנן.

עמד על כך מהר"ם חביב בספרו יום  
תרועה ר"ה בב' מקומות, בדף כט, ב  
ובדף לב, א, והוא מיישב בדף לב, א  
עפ"י שיטת הרמב"ם בהל' אישות רפ"א  
דקדושי כסף אף שהם מה"ת קרי ליה  
הרמב"ם דברי סופרים כיון שאין הדבר  
מפורש בתורה. וה"ה הכא הסוגיא בדף  
לד, ב קרי ליה דרבנן משום דמלכויות  
אינה מפורשת בתורה וילפינן לה בבנין  
אב [וקימ"ל דברכות מעכבות זא"ז].  
ואף ששתיהן מה"ת, מ"מ הולכים  
למקום שתוקעין משום שמצוה  
המפורשת בתורה, עדיפא על מצוה  
שאינה מפורשת בתורה. ולענ"ד דוחק  
לומר כן, דהא דקאמר בדף לד, ב  
דברכות דרבנן משום שאינן מפורשות  
בתורה, אבל באמת הן מה"ת. ועוד דלא  
מצינו כן בשום מקום דקרי לדאורייתא  
"דרבנן". ובפשטות כונת הגמ' שהן  
מדרבנן ולא מהתורה כמו תקיעות. ועי'

התוס' מגילה כ, ב סוד"ה כל הלילה  
מעירים אמאי בזה"ז אחרי הספירה תקנו  
לומר יה"ר שיבנה בית המקדש וכו',  
משא"כ בתקיעת שופר ולולב, ובארו  
דהטעם הוא משום שבשופר ולולב יש  
עשייה. ולכאורה אין הערתם מובנת  
כלל, דתקיעת שופר נוהגת מה"ת בכל  
זמן, ולשם מה לאמר יה"ר וכו'. ועמד  
על כך הרש"ש על אתר ולא תירץ מידי.  
כדי ליישב הערת התוס' נראה לבאר ב'  
הכתובים שנאמרו בתורה בענין תרועה  
של ר"ה בפרשת אמור "זכרון תרועה"  
ובפרשת פנחס "יום תרועה".

רמב"ם הל' שופר פ"ג הי"ג: שתי  
עיירות באחת יודע בודאי שיש שם מי  
שיברך להן תשע ברכות ואין שם תוקע,  
ובשנייה ספק יש שם תוקע ספק אין שם,  
הולך לשנייה שהתקיעה מדברי תורה  
והברכות מדברי סופרים.

ובמ"מ שם: ברייתא שם (ר"ה לד, ב)  
מצוה בתוקעין יותר מן המברכין וכו',  
ותירצו ל"צ דהא ודאי והא ספק. ובפי'  
רבינו מנוח: ספק דאורייתא עדיף טפי  
ומשו"ה הולך לשניה.

אולם בפהמ"ש להרמב"ם ר"ה פ"ד מ"ה  
מבוארת דעתו שמלכויות זכרונות  
שופרות הן חיוב מה"ת וז"ל: אמר ה'  
בר"ה זכרון תרועה, ובאה הקבלה זכרון  
אלו זכרונות, תרועה אלו שופרות. ועוד  
אמר והיו לכם לזכרון לפני אלהיכם אני



אלו. נמצא שההזכרה היא מהתורה והברכות הן מדרבנן.

לפי"ז יש ליישב גם את פרש"י עה"ת מקושיות הרמב"ן. רש"י בפרשת אמור (כג, כד) מפרש את המילים "זכרון תרועה" דהכונה היא להזכרת פסוקי זכרונות ופסוקי שופרות, לזכור לכם עקדת יצחק שקרב תחתיו איל. והקשה עליו הרמב"ן דכל זה אסמכתא מדבריהם, שהרי בר"ה לד, ב אמרו מפורש שהולכין למקום שספק תוקעין ואין הולכין למקום שבודאי מברכים משום שהברכות אינן מה"ת אלא מדרבנן. ובדרשתו לר"ה פ"ד הוא מבאר שגם כונת רש"י כך, אלא שדרכו היא שאינו מדקדק כל כך בפירושי החומש וכותב האסמכתות כמו שמצא אותם במדרשי ההלכה. [ועי' רש"י ורמב"ן ויקרא כה, ט ציינם האדר"ת בטוב ירושלים על הירושלמי].

אולם עפ"י הנ"ל י"ל שמקורו של רש"י בר"ה לב, א: רחמנא אמר אידכר, וכפי שפי' ר"ח שם שהוא מן התורה ולא אסמכתא. ואלו הסוגיא בדף לד, ב מיירי בברכות מז"ו שתקנו חז"ל. ויש לה"ר מפרש"י עצמו במקו"א דס"ל דהנך דרשות דר"ה לב, א אינן אסמכתות מדרבנן כפי שהבין הרמב"ן. שהרי דרשו שם הכתוב: מקרא קדש שבתון זה קדושת היום. ובשבועות יג, א ד"ה לא

חי' הרשב"א והר"ן ורשב"ץ ר"ה לב, א. וכיוון להם הטו"א.

נראה שבפי' ר"ח ר"ה שם הרגיש בסתירה זו שבין ב' הסוגיות ולכן כתב בדף לב, א בזה"ל: הנה מצאנו מן התורה שצריך להזכיר זכרונות שופרות ומלכיות ולקדושת היום. הרי שמן התורה סגי להזכיר שהקב"ה הוא מלך הזוכר הכל וצונו לתקוע בשופר<sup>א</sup>. אבל הברכות י"ל דאינן מה"ת אלא הם מתקנת חז"ל. ולדוגמא בעלמא מצינו כן בברכת המזון ג' ברכות אף שבתורה כתוב רק ברכה אחת, רבנן הוסיפו עוד ב' ברכות וכפי שכתב הרמב"ם בספהמ"צ דמנין הברכות הוא מדרבנן. ה"נ הכא מהתורה די בהזכרה בעלמא, ורבנן קבעו להזכרות אלו ג' ברכות. וכן מצינו בתפלה שהיא דאורייתא ואלו חכמים קבעו י"ח ברכות. ואלו הסוגיא בדף לד, ב מיירי במי שהזכיר ענין מז"ו אך אינו יודע ברכותיהן [ואין זה דוחק. ועוד דידוע מש"כ החת"ס בתשובה שרוב הדחוקים אמת].

מעתה מובנים דברי הרמב"ם בפהמ"ש דמקורו בפי' ר"ח שמן התורה מצוה להזכיר, וזוהי כונת הגמ' שם: רחמנא אמר אידכר. ואלו רבנן קבעו ג' ברכות, לכן פסק הרמב"ם דברכות הן מדברי סופרים. ואחר שחייבים לברך, הרי בכלל מאתים מנה שמזכירים ג' דברים

ס"ל ד"רחמנא" היינו מה"ת. ולפי"ז מתפרשים דברי העיטור הל' שופר: מכאן למדנו מלכיות זכרונות שופרות מה"ת. ולא אסמכתא כפי שביארו הגרמ"י צ"ל בפתח הדביר שם אות יד. ועי' ראבי"ה ר"ה ח"ב סי' תקלו דנראה לכאורה דגם אזיל בשיטה זו. וי"ל. [ועי' בהע' 53 לפי' ר"ח ר"ה שם].

א שיטת הגאונים דהיכא דנקיט גמ' "רחמנא אמר" הוא מה"ת, ר' בסדר תנאים ואמוראים ח"ב סע' מו [במהדורת מכון "נוה אשר" עמ' סא]: כל אמר רחמנא הללמ"מ היא. ובהגהות החיד"א שם ציין לדברי הרמב"ן בהשגותיו לספהמ"צ המובא להלן ולשו"ת חו"י סי' קצב [ולכאורה נחלקו בזה ב' תרוצים בתוס' ב"מ צב, ב ד"ה לא. וריב"ן שם

הבינה בתחלה שההזכרה אינה אלא אסמכתא, ולכן היה מקום לפרש שבשבת תקנו חכמים להזכיר מז"ו במקום התקיעות. אולם נראה דלמסקא שא"א לפרש שמה"ת אין תוקעים בשבת, ע"כ שמהפסוק זכרון תרועה למדנו שיש חיוב הזכרה מן התורה. ועוד שאם כהרמב"ן אין סתירה כלל בין הפסוקים וכוונתם אחת שצריך לתקוע בשופר וכדאמרן לעיל. ואכן נראה שהרא"ם פרשת אמור שם נתכוין לזה שאחר שנדחה התירוץ שהפסוק זכרון תרועה מיירי בשבת, הרי שהפסוק מיירי תמיד ואף בחול. ומבואר א"כ כפרש"י שיש מצוה להזכיר פסוקים אלו בר"ה. ודברי הרמב"ן צריכים יישוב מסוגיא זו. נמצא לפי"ז שהזכרת פסוקים אלו אינה במקום תקיעת שופר, אלא מצוה בפנ"ע היא בין בחול ובין בשבת, ורבנן עקרו רק מצות תקיעה משבת. לכן לא קשה אמאי כתבה התורה "זכרון תרועה" שזה נראה לכאורה שנוהג רק בשבת, קודם "יום תרועה" שהוא בכל הימים פרט לשבת, משום שבאמת מה"ת שתי מצוות אלו נוהגות תמיד בין בחול ובין בשבת. ושמא י"ל בדעת הרמב"ן דקאמר ליה בדעת רבא דס"ל שמה"ת מותר לתקוע בשבת, ולא נחית ליישב הכתוב זכרון תרועה, משום דס"ל דזכרון תרועה משמעותו כמו יום תרועה כפי שפי' הרמב"ן. אולם זה אינו, דרבא לא הסכים עם רבי לוי בר לחמא רק בדבר אחד שתקיעת שופר הוי מלאכה, אבל לא נחלק עליו בפ"י הפסוק זכרון תרועה. וי"ל דס"ל דתרווייהו בעינן תקיעה והזכרת פסוקים.

קראו מקרא קדש פרש"י: לא קיבלו בברכותיו לומר מקדש ישראל ויוהכ"פ. הרי דס"ל דברכת קדושת היום יש לה עיקר מן התורה. ועי' תוס' שם שר"ת חולק עליו משום דלא אשכחן ברכות ביוהכ"פ דליהו דאורייתא. אולם עפ"י הסוגיא בר"ה הנ"ל מבואר דהיינו מדכתיב שבתון מקרא קדש.

וכן יש להוכיח כפרש"י מהסוגיא ר"ה כט, ב, דזכרון תרועה אינו כמו יום תרועה כפי שפירש הרמב"ן שם, אלא הכונה כפי שפירש רש"י עה"ת שם, שהרי הגמ' רוצה ליישב ב' מקראות אלו, ומסקנת הגמ' שם שאין לומר שהפסוק זכרון תרועה נאמר כשר"ה חל בשבת, שהרי תקיעת שופר אינה מלאכה כלל. וע"כ צ"ל כפרש"י שכונת התורה שצריך להזכיר פסוקי זכרונות ושופרות [ובגמ' ר"ה לב, א למדו מבנין אב שה"ה מלכויות]. והרמב"ן אזיל לשיטתו בהשגותיו לספיה"מ צ"ל להרמב"ם שורש א שחכמים נוהגין להביא בענינים של דבריהם לשון תורה, ולחזקם בפסוקים מן התורה, אע"פ שהם מדרבנן בלא ספק, והביא הך סוגיא שלפנינו. ועי' קנאת סופרים שלא קיבל דבריו ומפרש ב' הסוגיות כפי' ר"ח הנ"ל.

וביום תרועה ר"ה שם הקשה להיפך, היאך רצתה הגמ' לפרש דזכרון תרועה היינו רק בשבת כשא"א לתקוע, הרי י"ל דהוי ב' חיובים אחד לתקוע דילפינן מיום תרועה, ואחד לזכר פסוקים אלו, כדמוכח בדף לב, א דהוי מה"ת דרחמנא אמר אידכר. וע"ש מה שתירץ. אולם לכאורה נראה לאידך גיסא דקושיא זו מסיעת להרמב"ן, שהגמ'

שם וביהכ"פ תעבירו שופר בכל ארצכם למעט בר"ה דאין תוקעין בכל הארץ. וכ"כ להלן שם ל, א. והוסיף שגם להלן בירושלמי שם ה"ב מבואר דבירושלים הוי מה"ת ולא בשארי מקומות. וכמובן שזהו חדוש גדול, שתק"ש מה"ת נוהגת רק בירושלים ולא בשאר מקומות. אך כך נראים הדברים בירושלמי ללא ספק, דלא הזכירו שם ענין שבת כלל, לא בדרשא של ועשיתם ולא בדרשא של תעבירו שופר בכל ארצכם דכתיב ביום הכפורים. ובעיקר דלא מסתבר דרשב"י וסתמא דירושלמי ס"ל דתקיעת שופר אסורה בשבת משום מלאכה, שאצטריך קרא להתיר במקדש, אלא ס"ל דליכא מצות תקיעת שופר בגבולין מה"ת, אלא מדרבנן, ובשבת לא תקנו חכמים לתקוע בשופר בגבולין, ולא משום גזירה שמא יעבירו דלא נזכרה כלל בירושלמי. ובאמת בעל יפ"ע דכל רז לא אניס ליה כידוע - וכנראה מחיבורו הגדול יפ"ע על כל הבבלי - כיוון בזה למאירי ר"ה ל, א שהביא את הירושלמי ופירשו כן וז"ל: ובתלמוד המערב פירשו שאין לשופר עיקר מן התורה בגבולין שהרי נאמר והקרבתם, במקום והקרבתם [שרק שם נוהגת מצות שופר] ויש מי שתרצה בפנים אחרים [כנראה פירשו דהך דרשא קאי על תק"ש בשבת] כמו שכתבנו בפירושינו ואינם נראים. [וראה להלן שהירושלמי שם פ"ד נמי אזיל בשיטה זו].<sup>ג</sup> וכן נראה דס"ל למח"ס ניר על [ועי' תו"ש להגרמ"מ כשר זצ"ל ח"ג פ"ב שהביא המאירי, אך לא הביא היפ"ע וראיותיו].

ג אולם מצינו להראב"ד שיטה אחרת בזה בדעת גמ' דידן. וז"ל הראב"ד בהשגותיו על בעה"מ [ובס' כתוב שם] סוכה מב, ב: שאין לשופר עיקר מפורש

גם מהירושלמי ר"ה פ"ג ה"א יש לסייע לפרש"י שהזכרת פסוקים אלו היא מה"ת ולא מדרבנן. דהנה בירושלמי שם שאלו כמו בבבלי ר"ה כט, ב אמאי במקדש תוקעין בשבת ובמדינה אין תוקעין בשבת, ושם השיבו על כך תשובה אחרת: תני רשב"י (והקרבתם) [ועשיתם] במקום שהקרבנות קריבין. ופי' כל נושאי כלי הירושלמי דהך קרא אתי לגלויי שבמקום שמקריבים קרבנות תוקעים אף בשבת, דאע"ג דתקיעת שופר אסורה בשבת מה"ת ולכן בגבולין אין תוקעין, במקדש ילפינן מקרא דתוקעין. ושואל הירושלמי שם על תי' זה: והכתיב והעברת שופר תרועה בחדש השביעי וכו' ודרשינן מיניה שתקיעת שופר בר"ה ותקיעת יובל ביהכ"פ שוים, וא"כ שניהם דוחים שבת אף בגבולין, ומבאר הירושלמי דכיון דכתיב בתקיעת יובל בכל ארצכם, מיעט שרק הכא תוקעים בשבת בכל ארצכם, ומיעט תקיעת ר"ה בגבולין דלא דחי שבת. ר' פנ"מ קה"ע ותוס' הרי"ד [להרידב"ז] שפירשו כן.

אולם ביפ"ע ר"ה כט, ב מפרש הירושלמי באו"א לגמרי וז"ל: ה"נ מקשה בירושלמי, ומשני תני רשב"י והקרבתם [צ"ל ועשיתם] ממקום שהקרבנות קרבים. ומפרש היפ"ע דבפרשת פינחס כתיב יום תרועה וסמך ליה ועשיתם, דבירושלים הוי תק"ש מה"ת ולא בשארי מקומות. ועוד דריש ב ביפה מראה לירושלמי ר"ה שם מעיר דכיון דועשיתם גבי יום תרועה כתיב, א"כ הול"ל דבחול אין תוקעין אלא במקדש וכו' ע"ש. הרי שהבין שלפי הירושלמי כך צריך להיות. ובאמת כך פירשו הירושלמי המאירי והיפ"ע. ועי' בהג"ה ליפ"מ שם

להזכיר מז"ו כמו בשבת לכל חד כדאית ליה. ובאמת בחי' רשב"ץ ר"ה כט, ב כתב שמת' הגמ' כאן ביו"ט בשבת כאן ביו"ט שחל בחול למדו אותם האומרים כשחל ר"ה בחול לומר יום תרועה ובשבת זכרון תרועה. וכן נראה ממסכת סופרים שכתוב שם שאם חל ר"ה בשבת א"א יום תרועה אלא זכרון תרועה. אבל הביא בשם רה"ג דאיהו סובר שהמנהג הוא אחד, לומר תמיד בין בחול ובין בשבת זכרון תרועה. ומבאר הרשב"ץ משום דבחול זכרון נמי איכא שהרי קורין פסוקי שופרות בתפלה. והעיר על המ"ס הנ"ל דהאי טעמא לא סליק בגמ' דלא איצטריך קרא למעוטי תקיעה בשבת שהרי חכמה היא. ע"ש.

ויש לבאר טעמו של רה"ג כעין התשב"ץ וביתר ביאור, דכיון שלמעשה יש חיוב - בין אי ס"ל דהוי מהתורה בין אי ס"ל דהוי מדרבנן - לומר בכל הימים פסוקי מלכויות זכרונות שופרות, לכן אומרים בתפלה זכרון תרועה.

מצינו בעוד מקום בירושלמי שגם ממנו נראית שיטתו הנ"ל שתקיעת שופר בתורה לא נאמרה בגבולין. להלן פ"ד ה"י: דאמר ר' יעקב בר אידי בשם ריב"ל במקום אחד תוקעין ובמקום אחר מברכין הולך לו אצל תוקע ואינו הולך לו אצל מברך, והיידה אמרה דאי יו"ט

הירושלמי ר"ה שם דהעיר על פי' הק"ע דפירש דהא דילפינן מאחד לחדש ומוהקרבתם, דאינו חוזר בו מדלעיל, אלא מפרש היישוב הראשון דקאי אשבת, דפשטיות הסוגיא מורה דהדר ביה מדלעיל ואמר טעמא אחרינא. הרי דנקיט נמי דהא דתני רשב"י לא קאי לענין תקיעה בשבת.

עכ"פ לפי הירושלמי שאין תק"ש בגבולין, ע"כ צריך לפרש דמאי דכתיב בפרשת אמור זכרון תרועה הוא כפשוטו וכפי שפירש רש"י, דהיינו הזכרת פסוקי התרועה זכרונות ושופרות. משום דהך קרא מיירי בגבולין דלית ביה תקיעה בר"ה מן התורה. נמצינו למדים שלדעת רש"י ור"ח ורמב"ם בפהמ"ש, איכא בר"ה ב' מצוות מה"ת. האחת, הזכרת פסוקי מז"ו, והשניה תקיעת שופר, בין בחול ובין בשבת. ואלו לדעת הרמב"ן, איכא מצות תקיעה מה"ת בין בחול ובין בשבת, והזכרה מדרבנן בין בחול ובין בשבת. ואלו להירושלמי במקדש איכא מצות תקיעת שופר מה"ת, בין בחול בין בשבת, ובגבולין איכא מצות הזכרה מה"ת בין בחול בין בשבת, ותקיעה מדרבנן בחול ולא בשבת.

לפי"ז אין לומר שמה שאנו אומרים כשחל ר"ה בשבת זכרון תרועה, הוא במקום התקיעה, שהרי אף בחול צריך

לענין גבולין. והראב"ד כתב כן בדעת הבבלי שתקיעת שופר בגבולין אינה מפורשת בתורה וילפינן לה מדרשא. ועי' שו"ת מנחת אברהם [להר"א ריינהולד] סי' נג וקדושת יוסף [להר"י גלונטר] סי' א אות ו מש"כ בביאור שיטת הראב"ד. ועדיין צ"ב, שרק לענין מנין התקיעות ילפינן ר"ה מיובל, אבל עצם חיוב התקיעות בר"ה ליכא שום דרשא למילף מיובל.

בגבולין, שלא אמרה תורה שבתון זכרון תרועה אלא במקום והקרבתם אשה לה', ולא קאמר בכל ארצכם אלא ביובל, וכיון שאינו מפורש בגבולין אלא מדרשא אתי וכו'. ולכאורה כתב כן עפ"י הירושלמי [וס"ל שגם "זכרון תרועה" שכתוב בפרשת המועדות הנוהגת בכל מקום, מ"מ לענין תקיעת שופר קאי רק במקדש. ושמא נתחלף כאן הפסוק מפרשת המוספין לפרשת המועדות]. אלא שלא נתבאר איזו דרשא יש

אמור פ"ו ה"ט. אולם לפי המאירי והיפ"ע וס' ניר, גם הירושלמי סובר כהבבלי שתק"ש שרי בשבת, אלא ס"ל שהפסוק זכרון תרועה מיירי בגבולין בין בחול ובין בשבת, והפסוק יום תרועה מיירי במקדש בין בחול ובין בשבת. וריב"ז תיקן שבמקום שיש ב"ד קבוע תוקעין בו בשבת כמו במקדש. וכאשר בינתי בספרים מצאתי כן להגר"מ וינקלר זצ"ל [מח"ס שו"ת לבושי מרדכי] בקובץ תל תלפיות תרס"ו סי' ב שהקשה כן איך תיקן ריב"ז לתקוע בכל מקום שיש בו ב"ד, ועקר מלאכה דאורייתא בקו"ע. ובלקוטי חבר בן חיים גם הרגיש בזה וכתב שלדעתו הירושלמי ס"ל דתק"ש אינה מלאכה, וקרא דכתיב "זכרון" לא בא לאסור תק"ש בשבת, אלא בא לחייבו בתק"ש במקדש ולפוטרו בגבולין ושפיר תיקן ריב"ז [ועי' עונג יו"ט סי' כז, שו"ת שו"מ שם ותרועת מלך סי' ט].

והנה בשו"ת באר יצחק אה"ע סי' א ענף ג מקשה על הירושלמי לפי הבנת המפרשים נו"כ הנ"ל, ממשנה מפורשת בחולין כו, ב שיו"ט שחל בע"ש תוקעין להבטיל העם ממלאכת אוכ"נ, והרי תק"ש ביו"ט הוי מלאכה ואסורה מן התורה. ותי' דמותר לתקוע משום דמצוה דרבים שאני ושרי לחלל שבת ויו"ט, שלא יעשו מלאכה ביה"ש. ומוכיח מזה דבשביל ספק מצוה דרבים מותר לחלל שבת ויו"ט, ומסיים וזוהי ראייה ברורה. אולם להנ"ל דהירושלמי ס"ל כהבבלי דלא הוי מלאכה אין שום ראייה. ואדרבא מהמשנה הזאת מוכח דהפשט בירושלמי

של ר"ה חל בשבת, הולך לו אצל מברך ואינו הולך אצל תוקע, ופריך למה, ופריך שהכל יודעין לתקוע ואין הכל יודעין לברך. דבר אחר אדם מוציא ידי חבירו בתקיעה ואין אדם מוציא ידי חבירו בברכה. ואי נימא דתקיעה בגבולין מה"ת, הול"ל הך טעמא דקאמר בבבלי דתקיעה מהתורה וברכות דרבנן [ואי ס"ל דל"מ ה"ט, הו"ל לירושלמי לדחותו]. אך אי נימא דתקיעה בגבולין דרבנן, א"כ שניהם שוים, לכן מהני הנך סברות להעדיף מקום ברכה על מקום תקיעה. ודוק כי נכון הוא.

ואכן היפ"ע להלן לד, ב עמד גם על כך וכתב בד"ה הולך למקום שתוקעין בזה"ל: בירושלמי איכא פלוגתא בזה וכו', ועכ"ז ס"ל דברכות עדיפי משום דברכות אין יחיד מוציא את חבירו, והכא מקשה עוד פשיטא הא דאורייתא והא דרבנן. ואפשר עפימא שני"ל (כט, ב) דהירושלמי ס"ל דמה"ת אינו מחויב כי אם בירושלים ומקום הקרבנות. ע"ש. והן הן הדברים. וליכא למימר דהירושלמי ס"ל דגם ברכות דאורייתא, דל"מ כן. ועוד דבקרא לא כתיב ברכות רק הזכרת ענין מלכויות זכרונות ושופרות [ועי' שו"ת שו"מ מהדו"ת ח"ד סי' קעג ד"ה הן שר"ל כן].

לפי פירושם של האחרונים מפרשי הירושלמי הנ"ל יוצא חדוש גדול לדינא, דסתמא דירושלמי ס"ל דתקיעת שופר הוי מלאכה מה"ת. ולפי"ז קשה היאך תיקן ריב"ז שיתקעו בכל מקום שיש בו ב"ד, הרי מה"ת אסור בשבת. וכן הקשה היפ"ת שעל מדרש רבה פרשת

הוא אחר. אלא שבלאה"כ תקשי על רבי לוי ממשנה זו<sup>ד</sup>.

עפ"י הנ"ל ניתן להבין את קושית התוס' מגילה שפתחנו בו בראש הדברים, די"ל דס"ל לתוס' שיש חיוב מיוחד בפנ"ע של תקיעת שופר במקדש, לא מיבעיא לירושלמי אלא אף להבבלי שאינו חולק על הירושלמי שעיקר מצות תקיעת שופר נאמרה בתורה במקדש ולא בגבולין וכפי שכתב הראב"ד. ועי' גליוני הש"ס מגילה שם בשם שו"ת ראשית בכורים ח"ב סי' ב דכונת תוס' לשופר בזה"ז בשבת במקום שיש בי"ד

שהוא זכר למקדש. ויהיה מכאן ראיה לשיטת הרי"ף. והגרי"פ פרלא במצוה נא פי' דקאי על שופר של יובל דכתיב בקרא והעברת שופר, ותוקעים במוצאי יוהכ"פ. וכן מטו בשם האמרי אמת מגור. והגרצ"פ פרנק זצ"ל תי' משום דבמקדש איכא נמי חצוצרות. ועי' כל"ח פרשת בהר סי' ד אות ב ופרשת כי תצא סי' יא אות ד ואמבואה דספרי פרשת בהעלותך פרק י אות יז. אולם כאמור לפי המאירי והראב"ד הנ"ל מיושב הדבר בפשטות.

[צום גדליה נדחה תשע"א]

ד עי' טו"א ר"ה כט, ב שהקשה כן ועוד ב' קושיות על רבי לוי מלהלן לד, א: ב' תקיעות מה"ת וכו' ואם יש איסור לתקוע איך יכולים רבנן להוסיף עוד תקיעות. וכן הקשה מחולין פד, ב דתק"ש בר"ה דוחה אותו אפי' בספק. ואי הוי מלאכה דאורייתא כיצד נדחה איסור תורה מספק. ובפורת יוסף ומצפ"א נתכוונו לדבר אחד דאף

דתק"ש אסורה בשבת, מ"מ אינה מלאכה, ולכן י"ל שביו"ט מותרת אף לר' לוי יעוין בדבריהם. ובמצפ"א מדמה תקיעה להבערה עפ"י התוס' פסחים ד, ב ד"ה לחלק. ויש לדון בזה ואכ"מ. בכמה לקוטים למס' ר"ה שיצאו לאחרונה לא הביאו המאירי והיפ"ע ומקום הניחו לי [ועי' כלי יקר ויקרא כג, כד].

## סימן כג

### תקנת קריאת התורה

לקרוא בתורה. ולכן מסברא י"ל דלא  
הוי חובת יחיד אלא חובת צבור,  
שעשרה שנמצאים יחד, חובה עליהם  
לקרוא בתורה בזמנים ובימים שחייבו  
לקרות בה.

וכן מבואר להדיא בדברי הרמב"ן  
במלחמת ה' מגילה ה, א [ג, א מדפי  
הרי"ף] בבואו ליישב את השגת הרז"ה  
בספר המאור על הרי"ף שפסק שמגילה  
שלא בזמנה בעי עשרה, והרי במשנה  
מגילה כג, ב לא מני מגילה בהדי הנך  
שצריכים עשרה. ותירץ הרמב"ן דשאני  
מגילה מקריה"ת, משום דהמשנה מיירי  
בדברים שצריכים עשרה, ולא במגילה  
דהוי חובת יחיד, ורק משום פרסומי  
ניסא בעינן עשרה.

הרי מבואר להדיא בדברי הרמב"ן  
שקריה"ת היא חובת צבור ולא חובה על  
כל יחיד ויחיד. וכן מוכח מברכת התורה  
שמברכים על קריאתה, אף שכל יחיד  
ויחיד ברוך כבר ברכת התורה, דמשום  
כבוד הצבור תקנו לברך על הקריאה  
לפניה ולאחריה.

הקרבן נתנאל מגילה פ"ג סי' ז אות פ  
מעיר על הרמב"ן מהא דקתני במתני'  
שם דאין פורסין על שמע פחות מעשרה,  
דבמסכת סופרים (פ"י ה"ז מובא ברא"ש  
שם) איתא דפורסין בשביל יחיד אפי'

משנה מגילה רפ"ג: בשני בשבת במנחה  
קורין שלשה... בראשי חדשים ובחולו  
של מועד קורא ארבעה... ביו"ט חמשה,  
ביוהכ"פ ששה ובשבת שבעה א'.

רש"י ד"ה בשני וכו' מפרש עפ"י הגמ'  
בב"ק פב, א שעזרא תקן שיהו קורין  
בשני וחמישי. אולם בגמ' שם מבואר  
שזו תקנת משה רבינו, ואילו עזרא  
הוסיף בשבת במנחה. אלא דמתני'  
עיקרה מניין הקרואים, ומניין זה עזרא  
תיקן גם בשני וחמישי, כהן לוי וישראל.  
לכן זקף רש"י גם שני וחמישי לעזרא.  
גם הר"י מלוניל בפירוש המשנה ולעיל  
ב, א זוקף תקנת קריה"ת לעזרא. ועי'  
מאירי כאן ומג"א וברכ"י ריש סי' קלה.  
ור' מש"כ בהע' 106 ולעיל ב, א הע' 38  
ולהלן כג, ב הע' 106-107.

איתא להלן כג, ב במשנה שאין קורין  
בתורה אלא בעשרה. ויש לדון בגדר  
תקנת קריאת התורה בצבור. דלענין  
קריאת המגילה הדבר פשוט וברור שכל  
יחיד ויחיד חייב בקריאת או שמיעת  
המגילה, ובעינן עשרה לפרסומי ניסא.  
אבל מצות קריאת המגילה בעצמותה  
אינה מחייבת עשרה ולא נאמר בה דין  
צבור. אולם בקריה"ת לא מצינו בגמ'  
בשום מקום דהוי חובה על כל יחיד  
ויחיד לשמוע קריה"ת בזמנים שנתקן

התנא שם, התם מיירי בקריאה עצמה, והכא דמי לשני  
וחמישי. אולם גם ר"ח דמי לחוה"מ. ועצ"ב קצת.

א וצ"ב אמאי לא קתני נמי דבתענית צבור חנוכה  
ופורים קורין שלשה. וראה להלן במשנה לא, ב דהזכירן

פסוקים, או תלתא גברי תלתא פסוקי, עלתה בידם מצות לא ימוש, הא ודאי פירכא היא. וא"כ על כרחך לומר דתקנת קריאת ס"ת בצבור ליתא משום חובת ת"ת. אלא לפי שלא היו לומדין תורה ברבים בכנופיא ובפרהסיא שלשה ימים, רק היו קורין כל א' לעצמו, לכן נתקנה תקנה זו שלא יעברו ג' ימים מלקרות בתורה בכנופיא ובפרהסיא, ובכה"ג התורה מתעלית ושכרם הרבה מאד. והשתא כיון שקריאת התורה הוקבעה לצבור, חובת צבור היא ולא חובת יחיד, אין לנו להוסיף על התקנה ולהטילה על היחיד, וא"כ כשהצבור כבר יצאו י"ח בקריאת התורה כפי התקנה, הדבר קשה לומר שיחזרו לקרותה פעם שניה דהוי ברכה לבטלה, שהרי זה תקנה חדשה ולא תקנת הנביאים עכ"ל. ויש לדון אי בעינן דוקא עשרה כעיקר התקנה, או דסגי ברובן שלא שמעו, דבכה"ג י"ל דלא הוי תקנה חדשה, דסו"ס קורין בכנופיא ובפרהסיא. ומסתמיות דבריו משמע דהוי חובת צבור בעשרה ולא מהני רובן. ועי' בה"ל סי' קמג סע' א וסי' קמו סע' ב.

אך בעיקר מה שיש לדון הוא, מהי גדרה של חובת הצבור בקריה"ת. האם בעינן שאחד יקרא והשאר ישמעו ותו לא,

כשתשעה שמעו. וע"ש מש"כ ליישב הרי"ף באו"א.

ויש ליישב דלק"מ, דהק"נ הבין חלוקו של הרמב"ן דחובות הצבור שבמשנה אין עושין אותן אא"כ יש עשרה מחוייבים בדבר משא"כ במגילה, ולכן הקשה מפרסת שמע ליחיד. אולם להמתבאר לעיל אין זו כונת הרמב"ן, אלא שבכל הדברים הנזכרים במשנה אין עושין אותן אפי' ליחיד אא"כ יש עמו עשרה, אף שהם א"צ לזה, שכבר קראו. ואלו במגילה א"צ עשרה לחיוב קריאתה ונקראת ביחיד<sup>ב</sup>.

שורש וטעם הדבר מבואר בגינת ורדים או"ח כלל ב סי' כד וז"ל: ... וכיון דבקריאה קלה כל שהיא יוצאין י"ח מצות ת"ת ומקיים קרא דלא ימוש [מנחות צט, ב], היכי תיסק אדעתין שנשתהו ישראל שלשה ימים בלא תורה, והלא יכולין היו לקיים מצוה בקריאה קלה על נקלה. וא"ת דלא קי"ל הכי אלא בעינן קרא ככתבו, ומה שהלכו שלשה ימים בלא תורה, היינו שלא היו מתעסקין בה בקביעות תדיר כמצות לא ימוש, א"כ יש לתמוה מה הועילו נביאים בתקנתן שקבעו להם קריאה זו בדילוגין בשלשה ימים בשבוע, וכי בקריאה קלה זו דחד גברא קרי תלתא

כ"א על רבים כמו קריאת ס"ת, אם אין כאן מנין עשרה אין חיוב כלל על היחיד, ובדבר שאין חיובם מוטל כ"א על הרבים ליכא למיחש שמא יעבידו כו' כמו דאמרי' בעלמא (ערובין ד' ג') רבים מדכרי אהדדי. עכ"ל. ועי' בנ"י שלמה ח"א סי' לה תוספת דברים זה ליישב קושית התוס' יו"ט מגילה פ"א מ"ב מקריה"ת בשבת דלא חיישינן שמא יעבידו, משום דהוי חובת צבור. ור' עוד שם סי' נד בשם הגר"א שרק פרשת זכור הוי גם חובת יחיד, והגר"א היה קורא בעצמו.

ב וכן מובא בשם הגר"א בפעולת שכיר על מעשה רב סי' קעה וז"ל: ושמעתי שהקשה חכם אחד לרבינו זצ"ל אם איתא שקריאת המגלות הללו הוא חיוב כ"כ, איך מותרין לקרותן בשבת, ולמה לא נגזר עליהן גזירה דרבה שמא יעבידו ארבע אמות ברה"ר כמו מגלת אסתר? והשיב שהגזירה דרבה לא שייכא אלא בחיובים המוטלים על כל יחיד ויחיד כמו שופר לולב מגלה בזמנה, והיינו דדייק רבה הכל חייבין בלולב כו'. אבל קריאת מגלות הללו לא הוקבעו כלל על היחיד



השומעים, שאם העולה מחוייב לקרוא, אין קטן יכול להוציא. ור' להלן בשם הר"י ברונאג.

וכן מתבאר גם מלשון הרמב"ם דגדר הקריאה היא להשמיע לצבור ולא להוציא את הצבור ידי חובה. בריש פ"ב מהל' תפלה כתב הרמב"ם: משה רבינו תיקן שיהו קוראין בתורה שבכתב וכו' כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת התורה. הרי שגדר התקנה הוא להשמיע תורה לצבור, אבל לא להוציא אותם ידי חובת קריאת התורה, כמו במקרא מגילה. [ויתכן שמקורו בפי' ר"ח יומא ע, א ד"ה הרואה: ש"מ דמצוה היא לישב בכנסת בשעה שקורין בס"ת שנאמר ברוב עם הדרת מלך. הרי שאין חובה מיוחדת לשמוע, אלא שיש בזה ענין חשוב של הדרת מלך. ועי' משנ"א על ס"ח ח"א שהביא פי' ר"ח לראיה שאינה חובת יחיד].

ועוד נפ"מ לדינא, אם השומע יכול לצאת יד"ח אחד מקרא של שמו"ת מהש"ץ הקורא בתורה. דאי הוי חובה על כל יחיד ויחיד לשמוע קריאת התורה בצבור, ממילא יוצא אחד מקרא מדין שומע כעונה. אבל אם היחידים אינם מחויבים ואין חובה על הש"ץ להוציאם יד"ח קריה"ת, א"כ ליכא הכא לדין שומע כעונה.

גם בזה מצינו דברים מפורשים בראשונים ובגדולי האחרונים. בשו"ע או"ח סי' רפה סע' ה נפסק להלכה

משום שכך היא צורתה של הקריאה, ליתן אפשרות לצבור לשמוע דברי התורה. או יתירה מזו דמוטלת על כל יחיד חובה לשמוע הקריאה. ונפ"מ אם השומעים יוצאים יד"ח המצוה בקריאתו של הש"ץ, ובכה"ג י"ל דבעינן כונת שומע ומשמיע, כמו בשמיעת שופר ברה"ט, א, ור' פי' ר"ח שם ומש"כ בהע' שם. או שאינו צריך להוציא אותם כלל, ואף הם אינם מחוייבים לכוין לצאת י"ח, דבעינן רק להשמיע תורה לצבור. [ועי' גו"ר שם סי' כב דהש"ץ מוציא את הציבור. וצ"ב ממש"כ לעיל בסי' כב דהוי ת"ת. ור' להלן סי' כד]. ויש בזה כמובן כמה נפ"מ לדינא. האחת לענין קטן אם יכול לקרות בתורה, שהרי להוציא אחרים אינו יכול, אבל אם אין הקורא מוציא אחרים, א"כ גם קטן יכול לקרוא בתורה.

מצינו בזה דברים בפורשים בחי' הר"י מלוניל מגילה כד, א ד"ה קטן קורא בתורה וז"ל: לפי שקריה"ת אינה אלא להשמיע לצבור, ומה לי בן השמעת גדול לקטן. וכ"כ המאירי והנמוק"י שם בעקבותיו, ודברי רבינו הוא מקור דבריהם. ובשו"ת הרד"ל סי' ג בענין קטן בקריה"ת הביא המאירי ושכ"כ גם הרא"ש ברכות פ"ז סי' כ ודחה פי' הר"ן מגילה שם דקטן רק משלים לשבעה. ולפי"ז צ"ל שגם העולה לתורה אינו מחוייב בקריאה כמו שהיתה התקנה הראשונה, ומחוייב רק בשמיעה כשאר

הא בא"ד ומיהו יש לדחות וכו'. והבן. ובתוספת ירושלים [להרי"א אסרלין, וילנא תרל"א] יור"ד סי' רפא הוכיח מזה דלא הוי חובת יחיד, וע"ש דנפ"מ לענין קטן בכתבת ס"ת, ר' שו"ע שם וש"ך סק"ו וסק"ז.

ג בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' קעה כיוון לזה דמקריאת קטן בתורה מוכח שאין הקורא בתורה מוציא את הציבור, משא"כ בתפלה, ולכן קטן אינו עובר לפני התיבה. וע"ש במה שהעיר על כך מתוס' ר"ה לג, א ד"ה

שעה"צ להמשנ"ב סי' תרץ סקמ"ד, ובהע' ד כאן והבן. [אולם בשו"ת רדב"ז ח"א סי' לד וח"ד סי' אלף צד לא נמצא להדיא שמצוות דרבנן אצ"כ. וכ"כ הרדב"ז שם גם לגבי תק"ש, אף דשם עיקר המצוה שמיעה כנוסח הברכה ובמקא"ה בזה]. וע"ש דנפ"מ לענין סומא כיון דא"י לקרות פטור מקריה"ת. ויש לדון לפי"ז בענין סומא בקריאת המגילה, ור' ביאורים לתוס' הרא"ש מגילה סי' ב. ולהלן בשם הראב"ן.

זאת ועוד, הרי"ף במכלתין פ"ד מביא הסוגיא בסוטה לט, א כיון שנפתח ס"ת אסור לספר אפי' בדבר הלכה. ומה דמצינו בברכות ח, א דרב ששת גריס בדבר תורה בשעת קריה"ת, כתב בעל הלכות גדולות דמיירי דאיכא מלבדו עשרה ששומעין. הרי להדיא שאין חובה על כל יחיד לשמוע, אלא שכך היא צורת תקנת קריה"ת, שאחד יקרא ועשרה ישמעו. ומובא לשונו בשו"ע או"ח סי' קמו סע' ב.

אולם המשנ"ב בבה"ל שם תמה דמאי מהני שיגרוס בד"ת בלחש, הרי גם הוא מצווה לשמוע קה"ת, דעל כל איש ואיש מוטל תקנת עזרא. ע"ש. וכתב כן אף דס"ל בסי' קלה סע' יד בבה"ל דאין חל על יחיד מצות קה"ת בזמן שאין יכול

שניתן לקרות הפרשה שנים מקרא ואחד תרגום בשעת קריה"ת. והוסיף המג"א שם סק"ח: ואם שמע פעם אחת מש"ץ וקרא פעם אחת יצא וכו' [ל"ח]. וכונתו לדברי חמודות פ"ק דברכות סקל"ט שיוצא יד"ח אחד מקרא כששומע מהש"ץ משום דשומע כעונה. הרי מוכח דמוטלת חובה על כל יחיד לשמוע הקריאה, ולכן יכול לצאת אחד מקרא. אבל אי הוי רק היכי תמצי לחובת קריאה שנתקנה בצבור, א"כ ל"ש כאן דין שומע כעונה. ועי' פרישה שם דס"ל דליכא בקריאת התורה דין שומע כעונה. ור' בשו"ת די השב [לרבי דוד בונאן ליוורנו תרי"ז] סי' ט שהאריך הרבה בדברי הל"ח ומסיק כותיה דאפי' לכתחלה שפיר דמי למיעבד הכי [ודלא כהלבוש שם] ועי' א"ז וא"ר שם דהעיקר לדינא כן. וכן מבואר בשו"ת רדב"ז ח"ג סי' תכה דמשהו קריה"ת לקריאת המגילה ולשומע תפלה מן החזן, דשומע כעונה. ולכן כתב דיוצא יד"ח אחד מקרא של שמו"ת. ואזיל לשיטתו שם דיש חובה על היחיד לקרוא. [ור' להלן בסוף הענין בשם מהר"י ברונא להיפך]. ובמג"א סי' ס סק"ג הביא בשם הרדב"ז שבמצוות דרבנן אי"צ כונה. לפי"ז יוצא השומע אף אם הקורא לא נתכוין להוציאו, ר'

במה ששמע מהש"ץ. הרי דס"ל דאיכא שומע כעונה אף שאין הש"ץ מכין להוציא השומעים [מש"כ בהע' 224 לר"י מלוניל בפרקין בשם הפרמ"ג שבברכות וכו' א"צ כונת משמע הוא שבוש וצ"ל: צריך כונת משמע]. על כן הנהגים לצאת אחר מקרא בשמיעת קריה"ת, צריכים לודא שהש"ץ הקורא מכין להוציא הציבור בקריאתו, ואז יכולים לכון גם לצאת אחד מקריאה בשמיעתן כיון דהשמיעה לדבר חשיב נמי קריאה.

ד ונמצא לפי"ז דבר מחודש שיוצא מדין שומע כעונה אף שאין כאן כונת משמע, שלא שמענו מעולם שהש"ץ הקורא בתורה, צריך לכון להוציא את השומעים [רק בפרשת זכור נוהגים השתא כן]. ויעוין בבה"ל להמשנ"ב סי' קמא סע' ב ד"ה לבטלה, שהש"ץ אינו מכין להוציא את השומעים בקריה"ת [אלא רק את העולה המברך] ולא שייך בזה שומע כעונה לדידהו. ואילו בסי' רפה סק"ב הביא המשנ"ב דעת המג"א והד"ח הנ"ל דבדיעבד יוצא אחד מקרא

דפשיטא ליה דליכא חיוב על כל יחיד ויחיד שיקרא או שישמע קריאת ס"ת בשבת ויו"ט, אלא שיקראו בשבת ויו"ט בצבור סדרו של יום, וכל שקראו בצבור אף שיחידים לא שמעו, נתקיימה התקנה [וע"ש דעל היחיד תקנו קריאת שמו"ת]. ור' שם בתשובה נכדו בעל הסמיכה לחיים דאיכא חיוב גם ליחיד, ועיקר סמיכתו על התקוני זהר תיקון כא. ולכן מסיק שכל יחיד חייב לבוא לבית הכנסת לקריאת התורה. ור' להלן.

ויש בזה עוד נפ"מ לדינא דהוי חובת צבור, דמשכחת לה בבני חו"ל שבאים לא"י מפסידים שמיעת פרשה אחת באותן שנים שמפני יו"ט שני שחל בשבת, אין הקריאות שוות, דאינם צריכים להשלים ולשמוע הפרשה שהפסידו, משום דהוי חובת צבור. וכן מתבאר מדברי השערי אפרים ש"ז סי'

לילך לבית הכנסת, אבל כשיש במקום אחד עשרה"ה שא"י לילך לבית הכנסת, כיון דחל עליהם חובת קריאה והם אינם יכולים לצאת משם ולילך למקום שיש ס"ת, לכו"ע צריך להביא להם ס"ת לקרות בה. ומבואר דס"ל כשיש צבור וקוראים בתורה, כל יחיד ויחיד חייב לשמוע. אולם מהרי"ף בשם ה"ג [ומובא גם בתוס' הרא"ש ברכות ח, א דהסכימו עמו] מבואר דסגי בעשרה שומעים, וא"צ שכל אחד ואחד ישמע, דס"ל דכך היתה צורת התקנה<sup>1</sup>.

וכן מבואר בחי' הריטב"א מגילה כא, ב ד"ה תנא, דבקריה"ת אין חובה על כל יחיד ויחיד לשמוע כמו בתקיעת שופר, ולכן בקריה"ת דוקא שייך למיגזר משום הנכנסין והיוצאין. יעו"ש

ועי' תשובת בעל חק"ל בשו"ת סמיכה לחיים או"ח סי' ב ד"ה הן אמת,

וכדאמרן. והבוחזר יבחר. מדברי הרמב"ם הל' תפלה פ"ח ה"ד דהביא בחדא מחתא דתפלה וקריה"ת (ועוד ע"ש) בעי עשרה, ולענין תפלה כתב דסגי ברוב שלא התפללו, ואחרי כן כתב וכן בקריה"ת. משמע שבקריה"ת נמי סגי ברוב מחוייבין. וכן דקדק מדברי הרמב"ם הר"א פלקס בתשובה מאהבה ח"א סי' כח. וע"ש שהוכיח כן גם מהר"ן מגילה ה, א דאיהו נקיט דקאי גם על קריה"ת ואמרין ביה רובו ככולו.

ו ור' מג"א סי' קמו סק"ה בדעת שו"ת תרוה"ד סי' כד דמי שקורא שמו"ת בשעת קריה"ת מצטרף לעשרה כיון שעסוק באותו ענין [וע"ש מש"כ בשם השל"ה ומטה משה]. ועמד על כך הגר"מ אריק זצ"ל בשו"ת אמרי יושר ח"ב סי' קעא אות ג. ועל כן העלה שם לדינא דמי שבא לבית הכנסת קודם קריה"ת ועדיין לא יתפלל, ואם ישמע קריה"ת יפסיד זמן תפלה, עליו להתפלל ולא לשמוע קריה"ת, משום דקריה"ת אינה חיוב כל כך על כל יחיד, שהרי יכול להפך פניו קודם קריה"ת ועוסק בענין אחר [שו"ע או"ח קמו, ב], הרי דהוי חובה רק על הצבור לכן עדיף שיתפלל ולא ישמע קריה"ת. [ועי' ברכת שמואל יבמות ע"מ מז].

ה קצ"ע דבכה"ל ריש סי' קמג הביא בשם גדול אחד [כבר נודע בשער בת רבים דהוא הגר"מ לנדינסקי זצ"ל רא"י ראדין] שהראהו [שספיקו של החי"א אם יש איזה בנ"א שלא שמעו קריה"ת, אם מותר לקרוא עוד הפעם בשבילם] מפורש בר"ן מגילה ה, א דלא בעינן שכל העשרה הם חייבין, דסגי ברובן שלא קראו. אולם הר"ן לא הזכיר שם בענין רובן קריה"ת, אלא רק קדיש וברכו [ומש"כ בשם הרמב"ן: ואין עושין אותם אא"כ בעשרה או רובם מחוייבים בדבר, אינו מדברי הרמב"ן, אלא דברי הר"ן, ורק תחלת הדברים דכל אותם דחשיב התם חובת צבור, הם מדברי הרמב"ן. ור' לעיל בשם הק"נ. שו"ר מובא כע"ז בשם הגר"ח מבריסק זצ"ל דליכא ראייה מהר"ן לספיקו של החי"א. וב"ש והנאני. ויש להוסיף שאם כונת הר"ן בענין זה לכל הדברים המוזכרים במשנה, לא היה צריך לומר כגון וכו'. שו"ר בשו"ת מהרש"ם שם שגם הוא טען על החיי אדם מדברי הר"ן וביאר כונתו בזה"ל: והרי במתני' נקט נמי ואין קורין בתורה, וע"כ דדינם שוה כמו קדיש וברכו. אך בעצמו העיר שלשיטת שפורסין שמע אף על יחיד ה"ה בקריה"ת. ולענ"ד כונת הר"ן רק לקדיש וברכו

עזרא וקרא מברך ומוציא את השומעים, דזו צורתה של תקנת קריה"ת.

אך מצינו לראב"ן דס"ל להיפך מזה, שכל אחד מחויב לקרוא בתורה, והש"ך מוציא את הציבור יד"ח קריאה בתורה. וז"ל בתשובותיו סי' עג: שאלני אחי ר' חזקיה הקורא בתורה למה אומר לציבור ברכו את ה' המבורך, יברך ברכת התורה ודיו. והשבתי לו לפי שעזרא תיקן לישראל שיהו קורין בתורה בב' וה' ובשבת, והקורא בתורה מוציא את הציבור ידי חובתן מקריאה, לפיכך הרי הוא אומר לציבור אתם צריכין לברך ולקרות כמוני, תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכו עמי, והם עונים ומברכין. וכן ש"ך אומר ביוצר ומעריב, לפי שהוא מוציא את הציבור ידי חובתן, ואומר להם תסכימו לקריאתי ולברכתי ותברכוהו עמי, והם עונים ומברכין ויוצאין ידי חובתן, וכן המבורך ברכת המזון לפי שהוא מוציא בני הסעודה אומר להם תסכימו, ולכולן סמכו חכמים שתיקנו ממשא שאמר כי שם ה' אקרא ואתם הבו גודל לאלקינו ותברכוהו אתי. עכ"ל. [ובשו"ת הר צבי או"ח סי' נח וסי' עב הביא הראב"ן יעו"ש]. וכן מבואר בתשובת רבי יואל [חתנו של הראב"ן, ואבי הראב"ה בסי' תקנב]

לט שבמקום שלא היו עשרה ולא קראו בשבת הפרשה, א"צ בשבת הבאה להשלימה. ומבאר מפני שלא נתחייבו בה, דמעיקרא תקנוה רק בעשרה<sup>ז</sup>.

ועוד מצינו כן באחרונים לענין אם כבר קראו במקום אחד קריה"ת, אי שרי לקרוא שוב לאלה שלא שמעו. ונשאל על כך בשו"ת משפטי שמואל סי' ג (מובא במג"א סי' סט סק"א מכנה"ג) וכתב בזה"ל: אולי י"ל דאחר שקריה"ת נתקיימה ע"י הראשונים שקראו אותה לא נחוש אם לא יקראו השניים וכו' יעו"ש. [ועי' שו"ת מהרש"ם שם מה שדן בדבריו]. ור' לעיל מש"כ בשום הגו"ר. ועי' ערוה"ש שם סע' יד.

וביותר מבואר כן בשו"ת זקן אהרן [לרבי אהרן הלוי קושטא תצ"ד] סי' ס וז"ל: אבל ברכת התורה המבורך בתורה לענין קריאתו הוא מברך אע"פ שבקריאת התורה מוציא אחרים, לא דמי לחובת המצות, שהרי מי שלא שמע קריאת התורה לא עבר בזה תקנת עזרא כדי שלא יהיו ישראל בלתי תורה, ואפי' מצוה מדברי סופרים איננה. וכיון שאין זה מצוה ואינו חייב לקרות כדי שיברך אלא שאם קרא מברך, עכ"ל. [ור' עוד להלן שם סי' צט]. הרי דס"ל דהוי חובת צבור ולא חובת יחיד, אלא שאם עשה כתקנת

ויכולים לגרוס בדברי תורה בשעת קריה"ת. הרי דליכא חובה על היחידים כלל, אלא רק כשיש צבור צריכים עשרה מהם לשמוע הקריאה. ור' להלן בשם הראב"ן ודעימיה. ועי' שערי אפרים שם סע' ט שאם רוב הציבור קראו ומיעוט לא קראו, אין המיעוט צריך להשלים. והיה נוגע למעשה השנה בפרשת ויחי שמחמת השלג, צבור של עשרה ויותר לא היה להם ס"ת, דא"צ להשלים. ור' להלן ממשפטי שמואל ותורת חיים (סופר) סי' קלה ד"ה ודע.

ז ומפורסם בשער בת רבים שהגרו"ח מבריסק זצ"ל הקפיד מאוד על עצמו בענין קריה"ת שגם כשלא היה במקום שיש עשרה, הטריח עצמו לחפש מנין כדי לשמוע קריה"ת. וראיתי מובא שמחותנו הגר"א פיינשטיין [אב"ד פרודינא] הראה לו דברי הרמב"ן הנ"ל שקריה"ת היא חובת צבור ולא חובת יחיד. ועי' ברכ"ש יבמות סי' כא בשם הגר"ח זצ"ל. אך בעיקר הדבר יש להעיר מדברי הרי"ף בשם ה"ג דהיכא דאיכא עשרה דצייתי, אין האחרים חייבים לשמוע

בעצמו להלן שם סקט"ז בדעת הט"ז שם סק"ג. ועי' פרמ"ג בא"א שם. וצ"ע. ויש בזה עוד נפ"מ אם הש"ץ נתכוין שלא להוציא את אחד השומעים, דבמצות קריאת מגילה ודאי אותו שומע לא יצא יד"ח קריאה [ור' ביאורים לתוס' הרא"ש מגילה סי' ב]. אבל לענין קריה"ת, תליא בפלוגתא הנ"ל אי היחיד מחויב לקרוא, או שאינו מחויב רק לשמוע, ואין הש"ץ מוציאו בקריאה. ונראה שגדר תקנת קריה"ת תליא בפירושי הראשונים את הגמ' כא, ב: והאידנא דכולהו מברכי לפניה ולאחריה ה"ט דתקנו רבנן גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאים. ופרש"י שם שיחשבו שאין ברכה לפניה ולאחריה. ובפשטות שלפ"ז אין להוציא מגמ' זה שום מסקנא לנידון דידן, משום שלא מדובר בגמ' על להוציא את הנכנסים והיוצאים, אלא החשש הוא שהם יחשבו שאין ברכת התורה לפניה או לאחריה. וכן פירש הר"י מלוניל שם ד"ה והאידנא. אולם מצינו במאירי פירושים אחרים. ובפי' האחרון כתב בזה"ל: וי"מ משום הנכנסין שיכנסו בין ראשון לשני לשמוע קריה"ת, ונמצאת שמיעתם שלא בברכה לפניה, ומשום היוצאין שיצאו קודם שיקרא האחרון ואין שומעין ברכה לאחריה. ומבואר לכאורה שיש על כל יחיד מצוה לשמוע הקריאה והברכה.

וז"ל: המברך והקורא בתורה מוציא את הרבים יד"ח, וכשהוא מברך ואנו עונים אחריו אמן הרי הוא כמו שאנו מברכין וקורין. וכ"כ בנו הראב"ה ברכות סי' כא: וצריך לכוין לבו לצאת ולשמוע מפי הקורא. [אך להלן שם סוס"י קנט: דבקריה"ת הוי נמי חיובא ... ומוציאין את הרבים יד"ח. אך שם מבואר דיוצאים יד"ח אף שלא שמעו כמו בבית הכנסת באלכסנדריא וצ"ב]. הרי דס"ל להנך ראשונים דהוי חובת יחיד לקרוא בתורה, אלא דחובה זו יש בה תנאי דבעינן עשרה"ל, והקורא בתורה מוציא את כולם יד"ח קריאה. ותקשי עלייה מהא דמצינו דקטן עולה למנין שבעה וקורא בתורה, והאיך הקטן מוציא את הרבים יד"ח וצ"ע [ועי' בהערות לר"י מלוניל פ"ג הע' 224]<sup>ט</sup>. והנה המג"א סי' רפב סק"ו הביא משו"ת משפט צדק [ח"ג סי' מג] דקטן א"י להיות מקרא בתורה עד שיביא ב' סימנים. והא דהקטן עולה למנין ז' מבאר הלב"ש שם סק"י, דהיינו במקום שהש"ץ קורא, אבל הוא עצמו לא יקרא דאין מוציא הצבור. ואינו מובן, הרי קטן עולה למנין שבעה אף בזמן שנהגו כעיקר התקנה שכל אחד ואחד ממנין הקרואים היה קורא בתורה. וכן מבואר בפהמ"ש להרמב"ם מגילה פ"ג דהקטן קורא בעצמו, וכ"כ הלב"ש

חובת התקנה, וכולם יוצאים בקריאת הקורא ועשרה דצייתי, ואיהו שליחותא דידן קעביד עכ"ל. ור' בשו"ת מהרש"ם שם מה שהעיר עליו. אולם בראב"ן מבואר כדבריו. מדברי הראב"ן סיוע להגר"ח הנ"ל, שקריה"ת היא חובת יחיד ולא רק תקנה לצבור.

ח או משום דהוי דבר שבקדושה או משום דהוי תקנה מיוחדת של קריאת התורה בעשרה. ור' ר"ן ומאירי מגילה כג, ב ומש"כ בהע' 1 במבוא לשו"ת הריב"ש. ט וכן פשיטא ליה בשו"ת מאיר נתיבים סי' לג וז"ל: והנה בקריה"ת שמוטל עלינו לקיים תקנתא דמשה רבינו ודעורא, אקרקפתא דכולהו גברא חייל

ולפי מה שכתבנו לעיל צ"ל דהנך י"מ שהביא המאירי חולקים על מש"כ המאירי שקטן יכול לקרוא בתורה, שלפ"ז הקורא בתורה א"צ להוציא אחרים. ועוד דלהנך י"מ יוצא שהמברך צריך לכוין להוציא את השומעים, ולא מצינו דין זה בשום פוסק.

על כן נראה שאין כונת הי"מ שהש"ץ או העולה לתורה מוציא את הקהל בברכתו או בקריאתו, אלא כונת הדברים היא לומר, שכך היא צורת תקנת קריה"ת, קריאה הפרשה וברכה לפניה ולאחריה מפני כבוד הצבור. [ולכן צריך לאומרה מעיקר הדין בקול רם (שו"ע קלט, ו)], ואם לא ישמעו הברכה, חסר להם בקיום התקנה של קריה"ת, אבל אין הכונה שצריכים ברכה על השמיעה. וביותר אם נאמר שהברכה היא על השמיעה משום שמחויבים לקרוא בתורה, א"כ סגי בברכה אחת על כל קריאת הפרשה ולא שבע ברכות. וע"כ שאין זה מדין ברכת המצוות, אלא מדין מיוחד של קריה"ת התורה בצבור דבעינן ברכות לפניה ולאחריה לפי מנין הקוראים, ומעיקר הדין סגי בתחילת הקריאה ובסופה, ומפני הנכנסים והיוצאים תקנו שכולם יברכו.

ויש בזה נפ"מ נוספת לגבי סומא. בעל נחל"ד בספרו דברי דוד ברכות ח, א הביא בין השאר גם את ביאורו של רבינו יונה שם אמאי רב ששת מהדר אפיה וגריס בשעת קריה"ת. משום שהיה סגי נהור ודברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ. והקשה הרי לענין שמיעה אין חילוק בין סגי נהור ללא סגי נהור, דלא חילקו רק לענין קריאה.

יש ליישב קושיתו ז"ל עפ"י מה שנתבאר לעיל, י"ל דרבינו יונה ס"ל כהנך ראשונים שבקריה"ת יש חובה לקרוא לכל יחיד ויחיד ולצאת יד"ח מהקורא. וכיון שסומא אינו מחוייב לקרוא, ממילא אינו מחוייב לשמוע, גם אי נימא דבסומא שייך לומר שומע כעונה, אף שא"י להיות עונה ממש, מ"מ חכמים לא חייבוהו לקרוא. ור' לעיל בשם הרדב"ז דמה"ט ס"ל דהוי חובת קריאה, ומשו"ה סומא שא"י לקרוא פטור מקריה"ת. אך להשיטות הנ"ל שאין חובת קריאה אלא חובת שמיעה גרידא כפי שהבין הנחל"ד, ודאי שסומא חייב בקריה"ת.

לכאורה יש לומר שתקנת קריה"ת היא לשמוע ולא לקרוא, עפ"י הכלל של כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון. ומצינו קריה"ת דאורייתא בפרשת הקהל, ושם ברור שהמצוה היא לבוא לבית המקדש ולשמוע דברי התורה כפי שכתוב מפורש למען ישמעו. וכן מבואר בהלכות גדולות מצוה קסב ובמנין הפרשיות פרשה סה, שיש מצוה שיבואו כולם לשמוע את קריאת המלך. ומה"ט כתב המג"א סי' רפב סק"ו דממה שאשה עולה למנין ז', משמע שאשה חייבת לשמוע קריה"ת, ואף שפטורה מת"ת וכל מצות הקריאה היא משום לימוד תורה, מ"מ מצוה לשמוע כמו מצות הקהל, ואף שדחה די"ל דעולות למנין שבעה אעפ"י שאין חייבות בלימוד תורה, מ"מ נתבאר מדבריו שקריה"ת היא כמו מצות הקהל דהוי חובת שמיעה, ולא קריאה. ומינה שמעינן נמי דלא הוי חובת צבור, דנשים אינן

מחויבים בקריאה. אבל העולים לתורה ומברכים חייבים בקריאה, ולכן אין הקטן יכול להוציאם. וזהו גדר מחודש שהצבור חייבים לשמוע והעולים חייבים לקרוא. ובעצם כך היתה התקנה הראשונה שהעולים היו קוראים, והצבור היה שומע, ועכשיו הש"ץ מוציאם, ובעיני גדול שמחוייב בדבר ולא קטן. אך עדיין לא שמענו להדיא בשום מקום שהש"ץ מכוין להוציא את העולה לתורה בקריאתו. ובכלל צ"ב דמהיכי תיתי לומר כן, כיון שהעולה אינו קורא, הרי הוא מכלל השומעים. וצ"ל כיון שבירך ה"ה מחוייב לקרוא מצד ברכתו אף שאינו ממנין הקוראים. ועי' משנ"ב סי' קמא בבה"ל, ור' להלן סי' כה.

וכן מוכח ממה שכתב מהר"י ברונא לעיל שם סי' קג בשם מהר"י וייל שהשומע קריה"ת א"י ידי חובת אחד מקרא, משום דלא תקנוהו בבית הכנסת רק לשמיעה ולא לקריאה [וזהו דלא כהמג"א בשם הל"ח הנ"ל]. ומזה מבואר כדאמרן שהצבור חייב בשמיעה ולא בקריאה, ואילו העולה ס"ל למהר"ב דחייב לקרוא, לכן רק אצל העולה יש שומע כעונה ולא אצל השומע'. ועי' שו"ת הרד"ל סי' ג וציונים לתורה כלל ט ד"ה והנה לענין הספק שהביא דברי מהר"י ברונא הנ"ל יא.

ולפי"ז יוצא דהא דקטן עולה למנין למנין ז', דצ"ל דאף שהחוב לקרוא ז', אבל אין חובה על הצבור ממש שישמעו קריאת ז', רק שז' יהיו קורין, ולכן הקטן כול לברך על קריאת עצמו אעפ"י שאין מוציא את הצבור. והדבר צ"ת. יא בציונים לתורה שם הביא בשם הרב חנוך הלוי לנדא ז"ל שהעיר מלשון הגמ' בדף לב, א עשרה שקראו בתורה, ופרש"י: ולפי שאין קורין בתורה

מצטרפות לצבור, והוי חובת יחיד. אלא שלמעשה נהגו הנשים לצאת בקריה"ת כמבואר במג"א שם, וא"כ ליכא למשמע מיניה מידי.

וכן נראה מדברי שבה"ל סוס"י לט דאחר שהביא כל התירוץ היאך רב ששת מהדר אפיה וגריס, כתב בזה"ל: ומצאתי בשם רבינו שמחה זצ"ל והאידנא אמאי נהוג עלמא לקרות ולעייין בספרים בעוד שהן קורין, די"ל דדוקא לספר אסור ואפי' בהלכה כדי שלא [יהיו] נטרדין שאר השומעין את התורה ומצוות התלויות בה אבל לקרות בלחש שאין בכך לחוש שפיר דמי. מיהו תימה לר' שגם הוא מצווה לשמוע קריה"ת דכתיב ואזני כל העם אל ספר התורה (נחמיה ח, ג), ואם יקרא בספר יתן לבו להבין את שלפניו ולא יכול להבין מה שקורין, הלכך נראה שיהא אסור עכ"ל. מבואר מדבריו שיש מצוה על כל אחד ואחד לשמוע כל קריה"ת. ועי' אבודרהם דיני קריה"ת עמ' קלג ומש"כ בשם ח' רב"ש. בשו"ת מהר"י ברונא סי' ר מבאר הא דקטן עולה לתורה להשלים מנין ז' קוראים, היינו שהוא קורא פרשה שלו, והאחרים יוצאים בקריאת האחרים שקראו לפניו, אבל שהקטן קורא לבדו כל הפרשה לא. וצ"ב דמאי נפ"מ, הרי גם מה שהקטן קורא הוא מכלל הפרשה וחוב קריה"ת. וצ"ל דס"ל דהשומעים אינם

י לפי"ז יש לפרש כן גם את דברי המג"א סי' רפכ סק"ו דקטן א"י להיות מקרא עד שיביא ב' שערות, דהיינו להוציא את העולים לתורה בכל הפרשה, אבל יכול לקרות כשהוא ממנין השבעה, והצבור יוצא בשמיעה. ועי' פרמ"ג שם ושעה"צ להמשנ"ב שם סקט"ז ובשו"ת אג"מ אר"ח חב סי' עב. שו"ר בשו"ת צ"צ אר"ח סוס"י לה שמבאר מה שאמרו הכל עולין

שבעה, ל"ד קטן אחד [כפי שכתבו הר"ן והמאירי (כד, א בשם י"מ) אלא אפי' כולם קטנים, כיון שהצבור חייב רק לשמוע ולא לקרוא. וכמבואר לעיל מדברי הר"י מלוניל. אבל הר"ן והי"מ שבמאירי ס"ל שהצבור חייב בקריאה. ואכתי צ"ע היאך הצבור יוצא במה שקרא הקטן. ולכן נראה לבאר שאין זו כונת הר"ן, אלא כיון דבעינן מנין שבעה

קוראים גדולים, אין לעשות כולם קטנים כיון שלא בני חיובא ניהו, אבל אה"נ קטן יכול לקרוא בתורה כיון שהצבור חייב לשמוע ולא לקרוא. הרי שבענין זה נחלקו הראשונים והאחרונים אם קריה"ת היא חובת צבור או חובת יחיד. וכן נחלקו ראשונים אם כל יחיד חייב רק לשמוע או אף לקרות בתורה והקורא מוציא. [טז כסלו ע"ד]

## סימן כד

### שמונה פסוקים שבסוף התורה יחיד קורא אותן

מתני' מגילה כא, א: קראה שנים יצאו. ובגמ' שם ע"ב: תנא משא"כ בתורה. ופירשו התוס' ד"ה תנא, שבתורה אין קורא אלא אחד ולא שנים. ודחו משום כך פירוש של רבינו משולם שפירש דהנך שמונה פסוקים יחיד קורא אותם ולא שנים, משום שבכל פרשיות התורה הדין כן שיחיד קורא אותם ולא שנים. וכ"ה בתוס' ב"ב טו, א ד"ה שמונה פסוקים בשם ר"ת. וכתבו דמש"ה נראה כמו שפירש רש"י בהקומץ [ל, א ד"ה יחיד] דיחיד קורא אותן ח' פסוקים לבדו, ולא היו שנים מפסיקין וקוראין באותן שמונה פסוקים. וכן דעת ר"ת בתוס' ב"ב שם שלא יקראו שנים לכל אחד ד' פסוקים. ובדעת רבינו משולם יש לומר דיתכן

דפירש הטעם שחלוק דין קריאת המגילה מקריאת התורה כהר"י מלוניל, משום דתרי קלי לא משתמע, משא"כ מגילה דמשום חביבות הנס תרי קלי משתמע. לפי"ז נראה דה"ה בתורה, היכא דהוי קריאה מיוחדת ויש בה ענין של חביבות, כמו שירת הים, דלא גרע מהלל דיהבא דעתייהו, גם שנים יכולים לקרוא. וס"ל לרבינו משולם שה"ה הנך ח' פסוקים של סיום התורה הנקראים בפרסום גדול, יהבי דעתייהו לשמוע, משום דיש בזה ענין חביבות שזכו לסיים התורה, והו"א שיכולים שנים לקרוא, קמ"ל הגמ' שאין הדין כן, ורק אחד קורא, כיון דהוי פרשה חדשה בפנ"ע. ולפי"ז מה שאמרו משא"כ בתורה, היינו שמגילה כולה נקראת ע"י

פחות מעשרה נקט עשרה לקרוא. דמלשון ואמ' עשרה שקראו משמע דהקריאה היא המצוה, והקורא

מוציא את כולם בקריאתו, ולכן חשיבי כולם קוראים.



דאזיל לשיטתו בתוס' ב"ב שם ד"ה שמונה, דמה שחזן עומד אצל הקורא, ה"ד שעומד לצדו אבל לא שיקרא עמו. ולכן דחה פירושו של רבינו משולם. אבל בדעת רבינו משולם י"ל דס"ל כר"י בתוס' שם שיכול החזן לסייע לקורא בנחת, אבל לא שיקראו שנים בקול רם, דזה מותר רק במגילה משא"כ בתורה. [ביום תרועה ר"ה כז, א ד"ה עוד כיוון לר"י הנ"ל שכתב כן בדעת רבינו משולם וע"ש מש"כ בדעת התוס' שדחוהו. ועי' סדר משנה הל' תפלה פ"ב ה"ו שדן בדבר בדברי היום תרועה].

ובהשגות הראב"ד המובא להלן, מבואר לכאורה שהמנהג במקומו היה כרבינו משולם, שהעולה לס"ת הוא קורא לבדו ואין החזן קורא עמו. וכ"כ הריטב"א ב"ב טו, א ד"ה יחיד, שבפרובינציה נהגו כן לנכון. ועי' קרי"ס למאירי מאמר ה' ח"א, שאעפ"י שהמנהג כן, לענין פירושו אינו נראה שאף בשאר התורה אינו כן וכו' ע"ש. ועי' כס"מ ומרכה"מ שם שהראב"ד שם הביא דעת רבינו משולם. אולם ראה מש"כ בזה במשרת משה [לרבי יצחק עטייה ליוורנו תקפ"ג] על הכס"מ שם.

ובשפ"א מיישב שיטת רבינו משולם דאף שהש"ץ לא היה קורא עם העולה והעולה לבדו היה קורא, מ"מ הש"ץ היה קורא מעט אחריו בקול רם כדי להשמיע לצבור, ואלו באותן ח' פסוקים אין הש"ץ קורא אחרי היחיד העולה כלל.

בענין זה מצינו פי' מחודש בדברי הרמב"ם, שלא מצינו לו חבר וכפי שיבואר להלן.

שנים, משא"כ בתורה שאין כולה נקראת ע"י שנים, אבל יש בה פרשות שנקראות ע"י שנים, מאותו הטעם של המגילה. נמצא שנחלקו בטעמא דתורה שאני ממגילה, דתוס' ס"ל שדין הוא בתורה שנקראת רק ע"י אחד. ואלו הר"י מלוניל ס"ל שלענין זה אין נפ"מ בין תורה למגילה, אלא מטעם שכדי שתהא קריאה ראויה בשנים בענין לתרי קלי דמשתמע, ובזה חלוקה תורה ממגילה. עכ"פ זוהי נפ"מ מחודשת מב' פירושים אלו שגם בקריה"ת יתכן דתרי קלי משתמע וכפי שנכתב לעיל. [ויש להוסיף שכשם שלטעם דתרי קלי לא משתמע לא יצא אפי' בדיעבד, ה"ה לטעם שתורה נקראת רק ע"י אחד הוי לעכובא. ועי' כנסת ישראל (ורשא תרמ"ו, לרבי ישראל פאלאק, בראשו הסכמותיהם של העונג יו"ט ובעל פתח הדביר ושעה"ח על ספר העיטור ועוד) מגילה שם כתב כן רק לטעם דתרי קלי לא משתמע].

ויותר נראה ליישב שיטת רבינו משולם עפ"י המאירי שמפרש הנפ"מ בין מגילה לתורה, דבמגילה יכולים שנים לקרוא בקול, ואלו בתורה אין שנים יכולים לקרוא בקול, אלא שיקרא השני בקול נמוך. ולפי"ז י"ל דבהנך ח' פסוקים ס"ל לרבינו משולם, שאין השני יכול לקרוא אף בקול נמוך, אלא אחד בלבד קורא. אולם המאירי עצמו להלן כה, ב הביא פירוש רבינו משולם ודחאו דאף בשאר התורה לא היה ש"ץ קורא כלל. אולם לפי מה שפירש בסוגיין נראה דלק"מ על רבינו משולם.

ונראה דר"ת לא ס"ל תירוץ זה, משום

מרן הגר"ז הלוי, דכיון דמאי דבעינו עשרה בקריאת התורה הוא משום דבר שבקדושה, מאי איכפת לן שנשתנו, בין למ"ד שיהושע כתבן, בין למ"ד שמושה כתבן בדמע. דרק אי הוי דין מסוים בקריאת התורה דבעי עשרה, היה מקום לומר כיון שנשתנו הנך ח' פסוקים בכתיבתן, נשתנו נמי בקריאתן, אבל כיון דבעינו עשרה מחמת קדושתן דהוי דבר שבקדושה, מאי איכפת לן כיצד נכתבו, סו"ס בקדושתן הם ודבר שבקדושה בעי עשרה נר' בשעורי הגר"ש רוזובסקי זצ"ל שלהי ב"ב בשם מרן זצ"ל. ובמקו"א ראיתי קושיא זו על הרמב"ם מובאת בשם אביו הגר"ח מבריסק זצ"ל].

וי"ל בתרי אנפי, חדא, דחזי לן למהר"י שועיב (תלמיד הרשב"א) בדרשתו לשמיני עצרת [עמ' תקלא] שהביא שיטת הרמב"ם בזה"ל: וי"מ שקורין אותן שלא בעשרה שאינן כקדושת התורה, שאעפ"י שכל התורה כלה מפי הגבורה, הואיל ואשתנו אלו אשתנו ממעלתם (וכ"כ שם להלן בשם הרמב"ן וטס"ה וצ"ל רמב"ם). הרי דס"ל בדעת הרמב"ם דאין קדושתן כשאר התורה. וא"כ י"ל דלכן לא בעינו עשרה. הא חדא. וצ"ל דס"ל בד' הרמב"ם דיהושע כתבן מפי משה, ולא כפי שנראה קצת מלשון הרמב"ם דס"ל שמושה כתבן, וצ"ע בזה. הא חדא. אולם ר' לרבו של הרמב"ם הר"י מיגאש בשטמ"ק ב"ב טו, א דפסק כמ"ד דיהושע כתבן. וזה מסייע קצת להר"י שועיב"א.

רמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ו: שמונה פסוקים שבסוף התורה מותר לקרות אותם בבית הכנסת בפחות מעשרה, אע"פ שהכל תורה היא ומשה מפי הגבורה אמרם [בספר החתום: ומפי משה מפי הגבורה הן], הואיל ומשמען שהם אחר מיתת משה, הרי נשתנו ולפיכך מותר ליחיד לקרוא אותן. וכ"ה בשטמ"ק מנחות ל, א אות כב בשם וי"מ שא"צ לקרותן במנין של עשרה. ונראה דכוונתו להרמב"ם.

והשיג הראב"ד עמש"כ הרמב"ם שמותר ליחיד לקרותן, לא שמענו דבר זה מעולם, ומה שאמרו יחיד קורא אותן, לומר שאינו מפסיק בהן, והכי איתא בירושלמי במגילה וכו', ומש"כ הוא ענין זרות מאוד והצבור היכן הלכו. עכ"ל. ויש לבאר מחלוקתם כדלהלן.

הראב"ד כדרכו הולך בעקבות רש"י, וגם כאן פירש כרש"י ב"ב טו, א ומנחות שם. גם מהרי"ף מגילה פ"ד (ל, א) נראה שפירש כרש"י ממה שהביא דין זה בסוגיא דמגילה שם דמיירי ממנין הקרואים והפסקן דפרשת האזינו דמפסיקין בהזי"ו ל"ך. וע"ש בהערה כט (ברי"ף מגילה מהדורת מכון "נוה אשר"). וכן נפסק להלכה בטושו"ע סי' תכת. ועי' מגדול עוז. והרמב"ם כידוע לא היה לפניו פי' רש"י ופירש בד"כ עפ"י הגאונים ור"ח נר' רא"ש עירובין פ"ו. ולא זכינו לדבריהם בסוגיא זו.

והנה ראיתי קושיא על הרמב"ם בשם

משה עם מה שכתב יהושע, אלא מפסיק ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמם, כדי שיהא ניכר שלא משה אלא יהושע [וע"ש פי' נוסף]. ור' בספר קובץ הל' תפלה שם שאפשר לפרש, שאף

א אגב יש להעיר על הרמב"ם אמאי לא פירש יחיד קורא קורא אותן כרבו הר"י מיגאש שפירש בזה"ל: כלומר הקורא פסוקים שלפניהם אינו רשאי לגמור עד סוף התורה, שנמצא קורא מה שכתב

ואידך, דבענין קריאת התורה בעשרה, מצינו להר"ן מגילה כג, ב דלא הוי משום דבר שבקדושה, אלא שכך תקנו חכמים שלא לקרות בתורה אלא בעשרה. והיינו מצד כבוד התורה לקוראה בצבור. וכן משמע גם מהמאירי מגילה שם שכתב וז"ל: ואמרו ששני אלו (פורסין על שמע ותפלת ש"ץ לפני התיבה) דבר שבקדושה הם. משמע שקריאת התורה בעשרה אינו מטעם דבר שבקדושה, אלא זהו דין מיוחד בקריאה התורה דבעי עשרה. וכן מוכח להלן במאירי שכתב הטעם דבעינן עשרה בקריאת התורה משום "ברכו", וכן ההפטרה שהרי המפטיר צ"ל "ברכו". הרי שתורה מחמת עצמה אינה בכלל "דבר שבקדושה". וא"כ י"ל שגם הרמב"ם ס"ל כן. ולכן ס"ל דהנך ח' פסוקים לא בעינן בקריאתן עשרה, כיון שנשתנו. ואף שמצינו ברמב"ם הל' תפלה פ"ח ה"ד שכורך יחד אמירת קדושה עם קריאת התורה דבעינן עשרה, צ"ל שאף שדינא שוה, מ"מ טעמא אינו שוה. וראה ברמב"ם שם בפ"ב ה"א וה"ג דמשמע דס"ל כהר"ן, שגם הקריאה בעשרה ברבים הוי מתקנת משה. וכן מוכח מהכס"מ בסו"ד שכתב דמיירי באיכא ט', הרי דס"ל דל"ה משום דבר שבקדושה. ועי' כס"מ הל' תפלה פ"ח ה"ה דמשמע כהמאירי דרק משום ברכות התורה (דאמרינן ברכו) בעינן עשרה.

אחד קורא אותן בלא עשרה. ואין זה נראה כלל, שיהא אדם קורא בברכה לאחריה שלא בעשרה, וכן שאחר גמר הקריאה צריך לקדיש ואין קדיש אלא בעשרה. עכ"ל. אבל מצד עצם הקריאה דבעינן עשרה בקריאת התורה כמבואר במשנה, מזה לא הקשה המאירי. והיינו משום דאזיל לשיטתו דקריאת התורה מחמת עצמה לא הוי דבר שבקדושה. לכן הנך ח' פסוקים שנשתנו בכתיבתן נשתנו גם בקריאתן. ומה שהקשה מברכה לאחריה וקדיש, אינו מובן, דזה גופא משמיענו הרמב"ם דמי שאין לו צבור יכול לקרותה, דאין קריאת ח' פסוקים אלו בעשרה. ואה"נ לא יברך לאחריה, דהברכה לאחריה היא משום כבוד הצבור. וכן לא יאמר קדיש. ופשוט כן שהרי א"י לומר ברכו בפחות מעשרה, אלא רק ברכת התורה גרידא בתחלה יברך אף בפחות מעשרה. שו"ר שגם בתורת חיים ב"ב שם הבין שלדעת הרמב"ם מברך לאחריה. ור' להלן. ועי' כס"מ שם בסוה"ד שכתב כן עמש"כ הראב"ד שהוא ענין זרות, דצ"ל שלא היו בבית הכנסת אלא תשעה.

ועדיין צ"ב מה מקורו של הרמב"ם לפירושו המיוחד של"מ לו חבר לפ"ש. בתורת חיים ב"ב שם מפרש שכן מוכח מהלשון "יחיד" קורא אותן, שאם כרש"י והראב"ד, הו"ל למימר אחד קורא אותן, דאחד הוא ההיפך משנים, ויחיד הוא ההיפך מרבים. ועוד דאי כפרש"י ור"ת, הו"ל למימר שבהנך ח' פסוקין אין מפסיקין בהם אלא אחד

יוצא לפי זה של הר"י מיגאש, וצ"ב אמאי הרמב"ם נידד מפ"י זה.

בזמן המשנה שרק הראשון היה מברך והאחרון, הכא צריך לברך ב' ברכות לפניו ולאחריה. וכן

וצבור להיכן הלכו, שדין צבור בעינין רק בתחילת הקריאה, שאם התחילו בעשרה, שוב ממשיכין אף אם חלק פרשו. ועי' קרן אורה מנחות ל, א מש"כ בזה, ומבואר מדבריו שהרמב"ם והראב"ד נחלקו אם בעינין שישאר רוב, והכא נתחדש דאפי' אם נשאר אחד קורא לעצמו. ואלו הראב"ד חולק על כך. וכן נראה מס' המנהיג שם.

ונראה דהרמב"ם ס"ל שח' פסוקים אלו יש להם דין קריאה בפני עצמם, ולא מהני מה שהתחילו לקרות בעשרה פרשת וזאת הברכה, משום דהוי עתה קריאה חדשה. ואי לאו שאינן צריכין לכתחילה עשרה, לא היה מהני מה שהתחילו לקרות פרשת וזאת הברכה בעשרה.

לפי"ז י"ל כפי שהבינו המאירי והתורת חיים שאף היחיד מברך לאחריה, לפי שזהו דין קריאה מחודש בפני עצמו, וכאלו הוי פרשה חדשה כיון שלא נכתבה כהפרשה שלפניה. וכן ראיתי שכתב בצ"פ הל' תפלה שם. וכן מצאתי במעון אריות למ"ס פי"ב ה"ו (להרא"ל שפירא דיהרנפורט תצ"ב) שר"ל כן, אך דחה שאין קורין בתורה פחות מי' פסוקים. ע"ש. וצ"ל דה"ד היכא דאיכא פרשת שלמה, אבל היכי דכל הפרשה היא פחות מי' פסוקים, י"ל דקורין, לפי שזהו ענין בפנ"ע, ופרשה בפנ"ע לא איכפת לן במנין הפסוקים. וכע"ז מצינו בפורים דקורין בפרשת ויבא עמלק אף שהן ט' פסוקים ר' מגילה ל, ב ובאוצה"ג שם ג.

משה. ועי' תו"ח שם.

ג וכ"כ בספר קובץ הל' תפלה שם וז"ל: ואפשר נמי

קורא אותם כדקתני במגילה (לא, א) לגבי קללות. וע"ש מה שהעיר עוד על פי' ר"ת, ושלהרמב"ם ניהא כ. ובעיקר הדבר כיוון למהר"י אבן שועיב הנ"ל שקדושתן קלה יותר. אבל לרש"י וראב"ד אין הטעם מובן אמאי נשתנו דוקא למעליותא אף שנשתנו בכתיבתן משאר התורה. ועי' שו"ת חכ"צ סי' יג ובמעון האריות למ"ס פי"ב ה"ו. לכן מסיק התו"ח שם דלא כהשו"ע סי' תכח שפסק כרש"י ור"ת, וכתב דפירוש הרמב"ם עיקר ולפיכך מותר להפסיק. ע"ש. אולם לעיל הוכח שגם הרי"ף פירש כרש"י והראב"ד, וכ"ה ברא"ש מגילה פ"ג סי' ב, וכיון דתרי מיגו תלת פסקי דאין קורין ליחיד, היינו שאין מפסיקין בהנך ח' פסוקין, לכן א"ש פסק השו"ע. [ועי' צ"ק מנחות ל, א מש"כ בדעת הרמב"ם ובבנין שלמה הל' תפלה שם מה שדין בדבריו].

בספר המנהיג בדיני יום שמ"ע ושמחת תורה (סי' סא-סב) כתב על פי' הרמב"ם בזה"ל: ולא יתכן דאטו ילכו להם כל הקהל לעשות שינוי והיכר בהן ולקרותן יחיד. ועוד דתנייא לה בהלכתא פסיקתא ואין קורין בתורה פחות מעשרה וכו'. ועוד אם ילכו להם ויקראנה יחיד, לא יהיה שינוי בתורה, דבכל התורה [אם] התחילו לקרותה בעשרה והלכו מקצתן גומרין, כדאיתא בירושלמי דמגילה (פ"ד ה"ד) וכו'. ועוד לשון יחיד קורא אותן נראה שחייב לקרותן ולא אמר יחיד מותר לקרותן.

ונראה שלזה גם נתכוין הראב"ד במש"כ

ב יצוין שהרמב"ם לא פירש כרש"י שנשתנו ונכתבו בדמע, אלא שנשתנה משמעותו שהן לאחר פטירת

אינו רשאי לגמור עד סוף התורה, שנמצא קורא מה שכתב משה עם מה שכתב יהושע, אלא מפסיק ועולה אחר וקורא פסוקים אלו בפני עצמן, כדי שיהא ניכר שלא כתבן משה אלא יהושע. פירוש אחר יחיד קורא אותם, כלומר ואינו רשאי להפסיק בהם כדי שלא יהא ניכר שיהושע כתבן.

נמצא לפי הפי' הראשון רשאי להפסיק בהנך ח' פסוקים ולקרות ב' גברי, רק שיקרא אותן לבדן. ומבואר דהוי קריאה חדשה (ר') לעיל בשם המעון אריות (והצ"פ). ואלו לפי' השני יחיד קורא אותן ואינו רשאי להפסיק כדי שלא יהא ניכר שיהושע כתבן. וצ"ב, חדא, היאך ע"י שאינו מפסיק אינו ניכר שיהושע כתבן. ועוד דלפי' הראשון הוא להיפך כדי שיהא ניכר שיהושע כתבן, היאך ניכר ובמה נחלקו. וצ"ע. ועי' ח' הגרי"ז מנחות ל, א ויש בדבריו הסבר לשיטת הר"י מיגאש דהנך ח' פסוקים נקראין בפני עצמן ואין לקרותן עם מה שקדם להם. וזהו כפי שנתבאר לעיל דהוי קריאה חדשה בפני עצמה.

בדרכ"מ או"ח סי' תרסט סק"ב הביא המרדכי בהלכות קטנות סי' תתקנה שמה שאמרו ששמונה פסוקים יחיד קורא אותן, היינו ת"ח (ור' בהלק"ט שם שמביא מכמ"ק שת"ח נקרא בלשון הגמ' יחיד והרבים נקראים יחידים). ועי' א"ר ובכורי יעקב או"ח סי' תרסט ובשו"ת כנף רננה דלהלן מה שהקשו ובארו פי' זה.

על מש"כ הראב"ד והכי איתא בירושלמי במגילה וכו', העירו דלא נמצא כן בירושלמי (ר') בני ציון (להרב"צ לכטמן) או"ח סי' תכח ועוד). ובפרשת המלך (להגרי"מ בן מנחם זצ"ל) ח"ג הל' תפלה שם (עמ' שט) כתב שכונתו לירושלמי מגילה פרק בני העיר ה"ז, והאריך שם אם מוכח מהירושלמי כהראב"ד, או שניתן לפרשו אף לדעת הרמב"ם. והביא מס' המנהיג הנ"ל שנסתייע מן הירושלמי כפירוש הראב"ד. אך לענ"ד מלשון הראב"ד נראה שכך היה לפניו בהדיא בירושלמי. ופעמים רבות מצינו אצל הראשונים ירושלמי שאינו לפנינו. וה"ה הכא. ובמרכה"מ כתב: והראיה שהביא הראב"ד מהירושלמי לא מכרעא.

שו"ר במגילת סתרים לרנ"ג (בס' רב נסים גאון עמ' 276) שכתב בזה"ל: המנהיג שקורא אחד ביום סיום כל הפסוקים שיש בהם פטירת משה, יש לו עיקר בגמ' דבני מערבא. וכונתו לירושלמי הנ"ל שהביא בס' המנהיג. אך דייק בלשונו וכתב שיש לו עיקר, היינו סמך וראייה. ואפשר שלכך גם נתכוין הראב"ד. ולא שכך כתוב להדיא בירושלמי.

אולם גם מלשון רנ"ג "המנהיג" נראה שמעיקר הדין יכולים לקרות ב' גברי פסוקים אלו וכהרמב"ם, אלא שלא נהגו כן.

הר"י מיגאש בשטמ"ק ב"ב שם מפרש הך דיחיד קורא אותן ח' פסוקים בתרי אנפי וז"ל: כלומר הפסוקים שלפניהם

בברכה אחרונה של הני ח"פ שנשתנו ... וזה מסייע למה שנתבאר לעיל דהוי פרשה בפני עצמה, והוי קריאה מחדשת ולא הוי המשך ממה שקראו קודם לכן. והנאני.

לפרש יחיד קורא אותן אפי' בזמן המשנה שלא היה מברך אלא הראשון והאחרון, על הני שמונה פסוקים יחיד צריך לברך בפני עצמו ולא יכלו הראשונים לצאת

לפי"ז יש לדון למנהג ששנים עולין ביחד לקריאת התורה בשמח"ת (ר' משנ"ב שם סקי"ב) ואחד מברך לפניה ואחד מברך לאחריה. אם חתן תורה שמסיים הנך ח' פסוקים ה"ד אחד ולא שנים, או אף שנים יכולים לעלות, ותלוי

הדבר במנהג של קריאת התורה בשמח"ת. ועי' שערי אפרים שער ח סע' נו וסע' ס ושו"ת כנף רננה או"ח סי' עו שנחלקו אי שנים עולים ביחד לחתן תורה או רק אחד לבדו. [ח"י תשרי תשס"ג]

## סימן כה

### קריאת התורה וברכתה ומנין הקרואים

המשנה רפ"ג דמגלה עוסקת במנין הקרואים שתקנו חכמים בקריאת התורה במועדי השנה, ובכולם נאמר שרק הפותח והחותם מברכים, הפותח מברך ברכה שקודם הקריאה והחותם מברך ברכה שלאחרי הקריאה. ולהלן בגמ' כא, ב: והאידנא<sup>א</sup> דכולהו מברכי לפניה ולאחריה היינו טעמא דתקינן רבנן גזירה משום הנכנסין ומשום היוצאין. ועי' פרש"י.

הרי שבין בתקופת המשנה ובין לאחר מכן בתקופת הגמ' כל הקרואים היו קורין בעצמם בתורה, והנפ"מ היא רק אם ברכו הפותח והחותם או שכולם ברכו. ולפי"ז רק מי שקורא בתורה הוא ממנין הקרואים, אבל מי שלא ידע לקרות לא היה יכול להיות ממנין הקרואים. ובמקום דלא ידעי אינשי לקרוא בתורה כפי המנין שצריך לקרוא

באותו יום, א"א היה לקיים תקנה זו של קריאת התורה. אולם מצינו בתוספתא מגילה פ"ג ה"ו שגם אם רק אחד היה יודע לקרוא, סגי בזה לקיים מצות קריאת התורה בצבור כפי מנין הקרואים. וז"ל התוספתא: בני הכנסת שאין להם מי שיקרא להם אלא אחד, עומד וקורא ויושב, ועומד וקורא ויושב אפי' שבעה פעמים<sup>ב</sup>. הרי שהאחד שידוע קורא ומפסיק בין הקריאות שש פעמים, ובזה מתקיימת התקנה של שבעה קרואים, או שלשה ויותר.

כל זה היה בזמן המשנה קודם שתקנו בגמ' שכל אחד ואחד יברך. אבל לאחר שתקנו שכל מי שקורא בתורה מברך, א"צ להיכר של עומד ויושב, דמה שהקורא היחידי שידוע לקרות מברך שבע פעמים, אין לך היכר גדול מזה.

גברא לגברא תקנו לברך כל אחד ואחד מן הקוראין וכו'.

ב מובאת ברי"ף, רא"ש, רמב"ם הל' תפלה פ"ב הי"ז, ר"י מלניל ובעוד ראשונים רבים.

א בספר המכתם שם מבאר ההבדל בין זמן המשנה לזמן הגמרא וז"ל: הפותח מברך בתחלתה והחותם מברך בסופה לפי שהיה דרכן שלא לצאת כלל מתחלת הקריאה עד סוף. והאידנא דפסקי בין

וכן מבואר בראשונים. וז"ל הר"י מלוניל (מגילה כד, א): וי"ל דהאי תוספתא נשנית לפי משנה ראשונה שהיו אומרים שהפותח לבדו הוא מברך לפניה והאמצעיים לא לפניה ולא לאחריה והחותם לאחריה ולא לפניה, לפיכך צריך שישב בינתיים. אבל האידנא שתקנו לכל אחד ואחד לברך תחלה וסוף, אין צריך היכרא אחרת, ויברך לפניה ולאחריה כדרך שכהן עושה במקום שאין שם לוי עכ"ל. היינו כשם שהכהן אינו צריך לישב במקומו ולעמוד, כיון שהוא מברך פעם שנית כשעולה במקום לוי, הר"ז היכר. וכ"כ בתוס' הרא"ש מגילה כא, ב שהתוספתא מיירי קודם התקנה שלא היה כל אדם מברך וכו', ולא הוי היכירא אלא א"כ עומד ויושב. נמצא לפי"ז שמזמן הגמרא במקום שרק אחד יודע לקרוא, הקורא היה מברך שבע פעמים, ובזה היה היכר לשבעה קרואים בשבת. ומפורש כן גם בתוס' גיטין נט, ב ד"ה כי קאמרינן, דלאחר התקנה שכל אחד מברך, א"צ שהכהן העולה במקום לוי ישב בינתיים. ועוד הוסיפו משם רבינו יהודה [שירליאון המכונה החסיד] שבית כנסת שיש בו רק כהנים, אחד קורא במקום שבעה ועל כל פרשה יברך לפניה ולאחריה. ואף שכל זה מדובר בזמן שהעולה לתורה הוא היה גם קורא וגם מברך, מ"מ י"ל דה"ה בזמנינו שהעולה רק מברך ולא הקורא, הש"ץ הקורא א"צ לישב, משום שהדבר מינכר ע"י ברכתו של העולה [ועי' כס"מ הל' תפלה פ"ב הי"ז מש"כ בזה לדעת הרמב"ם, ובפי' רבינו מנוח שם].

אולם לפי"ז יוצא דבר מחודש שבזמנינו העולים לתורה אינם ממנין הקרואים כלל, שהרי אינם קוראים בתורה, והתקנה היתה שכל אחד יקרא והצבור ישמעו קריאתו, ואלו בזמנינו רק הש"ץ קורא. לפי"ז העולה לתורה משמש רק כהפסק וכהיכר כדי שהש"ץ הקורא לא יצטרך לישב ולעמוד שבעה פעמים, ורק בו מתקיימת תקנת קריאת התורה לפי מנין הקרואים, כמו בזמן המשנה שהש"ץ היה יושב וקורא שבע פעמים. מעתה צריכים אנו להבין את אופן קריאת התורה והברכות בזמנינו, שהקריאה היא ע"י הש"ץ, והברכות מברכים שאר בני אדם העולים לתורה, דבזמן המשנה והגמ' הקורא בלבד היה מברך את כל הברכות, ופעמים שהיה קורא אחד ומברך שבע פעמים. אבל בזמנינו היאך יתכן שהש"ץ הקורא אינו מברך, הרי הוא בלבד עושה את עיקר המצוה. וע"כ צ"ל שהעולה הראשון לתורה שמברך מכוין להוציאו בברכה ראשונה, והקורא צריך לכוין לצאת בברכתו, וכן העולה האחרון בברכה שלאחריה. ולא שמענו דבר זה מעולם. ואין נוהגים כן כפי ששמעתי מבעלי קריאה ותיקין.

זאת ועוד, יש לידע כיצד נתהוה מנהג קריאת התורה בזמנינו, שאחד קורא כל הקריאה ואינו מברך, וכל אחד מהעולים לתורה מברך ב' ברכות.

מצינו בזה דברים מפורשים בפסקי הרא"ש במגילה פ"ג סי' א וז"ל: קראוה שנים יצא (כא, ב), תנא משא"כ בתורה שאין קורא אלא אחד, אותו שעומד לקרות ואין ש"ץ המזמין קורא עמו

[היינו בזמן המשנה והגמ' ולאחר מכן עד שנשתנה הדבר]. ומה שנהגו האידנא שש"ץ קורא, היינו שלא לבייש את מי שאינו יודע לקרות, כדתנן גבי בכורים (פ"ג מ"ז) בתחלה מי שיודע לקרות קורא וכו'. וכ"כ התוס' מגילה כא, ב ד"ה תנא. אולם הרא"ש דוחה טעם זה ומפרש בענין אחר וז"ל: אלא נראה הטעם לפי שאין הכל בקיאים בטעמי הקריאה, ואין צבור יוצא בקריאתו<sup>ג</sup>, והוא בעיניו כיודע, ואם לא יקראוהו בתורה אתי לאנצויי עם ש"ץ, לכן התקינו שיקרא ש"ץ שהוא בקי בקריאה. ומוסיף הרא"ש: ומ"מ גם העומד לקרות יקרא בנחת ובדקדוק עם ש"ץ שלא תהא ברכתו לבטלה, ואותו שא"י לקרות [היינו גם בזמן ששומע את קריאת הש"ץ] אין ראוי שיקראוהו ש"ץ והוא ברכה לבטלה<sup>ד</sup>, ולא מסתבר שהוא יברך על קריאת ש"ץ עכ"ל. הרי שהרא"ש כתב להדיא שהעולה לתורה ברכתו אינה להוציא את הש"ץ הקורא בתורה

אלא את עצמו, וגם אינו מברך על קריאת הש"ץ מדין שומע כעונה. ויש לבאר כונתו דאף שבזמן הגמ' תקנו שגם האמצעיים מברכים, היינו דוקא האמצעיים שקוראים בתורה, אבל בזמנינו שאין העולים קוראים בתורה ומעמידים ש"ץ, הר"ז ברכה לבטלה אם העולה אינו קורא בעצמו בנחת. וכ"כ הרא"ש בתשובותיו כלל ג סי' יב וז"ל: ... לקרות בתורה, אין דבר הגון, כי מאחר שהוא מברך צריך שיקרא שלא תהא ברכה לבטלה, אמנם אם קורא עם החזן ויודע להבין ולחבר האותיות ולקרותם עם החזן מקרי שפיר קריאה, אבל שיברך הוא על מה שהחזן קורא, והוא לא יקרא כלל, לא ייתכן כלל עכ"ל. אולם כל זה הוא בנוגע לברכתו של העולה לתורה שלא תהיה ברכה לבטלה, אבל אין בזה פתרון לקריאתו של הש"ץ שהיא בלי ברכה, אף שהוא העיקר. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא כיצד יתכן דהעולה לתורה שאינו מוציא את הצבור

ג נראה דאין ללמוד מדברי הרא"ש שכל אחד מהצבור מחויב לקרוא, אלא כונתו שהצבור צריך לשמוע קריאה נכונה. וכן מוכח ממש"כ להלן שאם אינו קורא בלחש הרי ברכתו לבטלה. ואי נימא שיש עליו חובת קריאה, הרי ע"כ הש"ץ מכוין להוציא, והרי הוא שומע כעונה ואין ברכתו לבטלה אף אם אינו קורא בלחש.

ד הרא"ש בפסקיו להלן סי' י הוכיח כן שאם העולה אינו קורא הר"ז ברכה לבטלה מהתוספתא מגילה הנ"ל וז"ל: וזו היא ראייה למה שכתבתי לעיל (סי' א) דמי שאינו יודע לקרות שלא יעלה בתורה דהוא ברכה לבטלה, ואם היה מותר שיעלה ויברך והחזן יקרא, טוב היה יותר בענין זה ממה שיקרא אחד שבע פעמים. עכ"ל. וצ"ב שהן המשנה והן התוספתא והגמ' מיירי בזמן שרק הקורא היה מברך, ולא חלקו את הברכות והקריאה לשנים. ומי שלא קרא באמת לא בירך. אולם לאחר שתקנו שהעולה מברך מגלן

שברכתו לבטלה כשאינו קורא. ונראה להוכיח מזה דהרא"ש ס"ל כהר"י מלוניל רפ"ג דמגילה שגם בזמן המשנה האמצעיים רשאים לברך. ולכן הוכיח הרא"ש שיעלו באמצע ויברכו ולא יצטרך הקורא לישב ולעמוד שבע פעמים. ומזה מוכח דכשאנים יכולים לקרוא אינם מברכים. אח"ז ראיתי שעמדו על כך בשו"ת משאת בנימין סי' סב והגר"א בסי' קלט סוסק"ד וז"ל: איני מבין דבימיהם לא היו מברכים אלא ראשון ואחרון כמ"ש בעצמו שם ולמה יעלו ודבריו צ"ע. אולם עפ"י הר"י מלוניל ראיתי הרא"ש מבוארת היטב. ועי' שבלי הלקט השלם סי' צ ושו"ת ריב"ש סי' רד. ובזה סרה דחיותו של המ"ב שם לראיית הרא"ש ושיטתו מהתוספתא. ונפ"מ שלדעת הרא"ש סומא שא"י לקרוא מתוך הספר אינו יכול לברך, וברכתו הוי לבטלה. ואילו המ"ב פליג עליה וסובר שסומא עולה לתורה אף שא"י לקרוא מתוך הספר ואין ברכתו לבטלה ור' להלן הע' יד.



מגילה, דהואיל והכל עוסקין במצוה אחת במגילה לצאת בה ושומע כעונה, שפיר דמי שראובן יברך מנ"ח ושמעון יקרא עכ"ל. הרי להדיא דמדין שומע כעונה יכול אחד לקרוא המגילה והשני יברך. וכן פסק הרמ"א ריש סי' תרצב: ואחד יכול לברך ושני קורא. ומיירי אף בברכה ראשונה. וכ"ה במשנ"ב שם: בין ברכה ראשונה ובין לענין ברכה אחרונה ובלבד שיכוין להוציא השומעים והם יכונו לצאת<sup>1</sup>.

לפי"ז י"ל דה"ה בקריאת התורה לא הוי ברכה לבטלה אף שהעולה אינו יודע לקרות, ובתנאי כמובן שהעולה יכוין לצאת בקריאתו של הש"ץ, והש"ץ יכוין להוציאו בקריאה כמו בקריאת המגילה. אלא שכאמור לעיל לא שמענו עד היום שכך נוהגים אלו שקוראים בתורה, ובפרט כשהעולים בתורה הם עמי ארצות או סומא שלדידן עולה לתורה (רמ"א קלט, ג) וא"י לקרות מתוך הכתב, שהקורא מכוין להוציאם בקריאה והם מתכוונים לצאת בקריאתו. והרגיש בזה המג"א סי' קלט סוסק"ד וכתב שלא נהגו לדקדק בזה, דמסתברא כל אדם יכול לקרות עם הש"ץ. אולם המשנ"ב שם סקי"ב לא כתב טעם זה אלא טעם אחר דלא קפדינן על העולה משום דשומע כעונה. ובשעה"צ סק"ה: ט"ז

יד"ח קריאת התורה, מברך רק לעצמו<sup>2</sup>, ואלו הקורא שמוציא את הצבור אינו מברך כלל. ור' להלן.

גם עצם דברי הרא"ש צ"ב, דלכאורה אף אם העולה אינו קורא כלל לא הוי ברכתו ברכה לבטלה, שהרי שומע את הקריאה מהש"ץ ויוצא מדין שומע כעונה. וע"כ צ"ל דכונתו היא דלא מהני הכא שומע כעונה, משום שהש"ץ אינו מכוין להוציא אחרים בקריאתו, שכל הצבור והעולה בכללם אינם מחויבים לקרוא בתורה אלא רק לשמוע, והעולה הוא ג"כ כאחד מן השומעים, שהרי הוא אינו קורא להשמיע לצבור, רק קורא לעצמו בנחת כמבואר ברא"ש<sup>3</sup>.

אולם בהגהות אשר"י ריש מגילה העיר על הרא"ש שכתב דלא מסתבר שיברך על קריאת ש"ץ וז"ל: ושפיר דמי שראובן יברך בין מלפניה בין מלאחריה ושמעון יקרא והכי איתא בתוספתא מא"ז. וכונתו לתוספתא מגילה פ"ב ה"ב: אמר רשב"א מעשה בר' מאיר שקראה בבית הכנסת של טבעון כיון שנגמרה נתנה לאחר ובירך עליה. וכ"ה באו"ז שלהי הל' מגילה סי' שעט. והביא שם הירושלמי (פ"ד ה"ד) דפריך זה קורא וזה מברך, ר' הונא בשם ר' ירמיה מכאן שהשומע כקורא וכו'. והוסיף האו"ז וכן הדין בברכה ראשונה מקרא

דמגילה מבואר כהרא"ש דדוקא בברכה שלאחריה, אבל בשלפניה הקורא עצמו חייב לברך. וזהו כהרא"ש בקריאת התורה. ועי' מרדכי חולין סי' תרנז כהריטב"א והרא"ש. ומה שמצינו כן לגבי קריאת התורה בזמנינו שהעולה מברך והש"ץ קורא, י"ל דאינו דומה למגילה, שאחד מברך ומוציא גם את הקורא. ואלו הכא כתב הרא"ש שמברך בשביל עצמו ולא בשביל הש"ץ.

ה בתוס' סוכה נב, א ד"ה וכיון מבואר שאין השומעים צריכים לשמוע את הברכה כלל. ועי' בה"ל סי' קלט ס"ה ד"ה והברכות. ור' ראבי"ה סי' קלט וסי' תקנב. ויש להאריך בזה ואכ"מ. ור' לעיל סי' כג בשם הגו"ר. ונראה שכדי שלא תהיה ברכתו לבטלה, סגי אם יקרא רק פסוק אחד, וא"צ לקרוא כל הפרשה הכלולה בעלייה שלו. וז"פ.

ז בשעה"צ שם סק"ו הביא שבחי' הריטב"א רפ"ג

בסי' קמא [סק"ג] והגר"א [שם סקי"ד]. וכ"כ הפר"ח שם. ולפי"ז פשוט שצריך כונה לצאת ולהוציא שרק בכה"ג מהני דין שומע כעונה כמבואר בשו"ע בכמ"ק. ור' להלן.

זאת ועוד, לענין ברכת הקורא לא שמענו שהקורא מכוין לצאת לכה"פ בברכה הראשונה של העולה הראשון ובברכה האחרונה של העולה האחרון, וכן לא שמענו שהם מכוונים להוציאו בברכתם. ונראה פשוט דברכת התורה בקריאת התורה בצבור, אינה משום ברכת המצוות, שהרי כל אחד מברך ברכת התורה כל יום ואף בימים שאין קורין בהם בתורה. וא"כ כל יחיד ויחיד יצא כבר יד"ח ברכת התורה. ועוד י"ל דאינו מחמת ברכת המצוות, שהרי אין ברכת המצוות לאחריה. אלא הוא דין מיוחד בקריאת התורה, דכשקורין בתורה בצבור, תקנו חכמים לברך ב' ברכות לפניו ולאחריה. ולענין זה סגי בברכתו של העולה, ואינו צריך לכוין להוציא לא את השומעים ולא את הקורא. אולם כל זה ניתן ליהאמר לדעת הריטב"א דס"ל שרק בברכת המצוות ל"מ שאחד קורא ואחד מברך אלא הקורא ועושה את המצוה הוא המברך, אבל בברכת התורה דאינה ברכת המצוות, שפיר דמי שאחד קורא והשני מברך. אבל הרא"ש כתב כן אף בקריאת התורה דלא מסתבר שהקורא מברך על קריאת ש"ץ. ור' להלן ביאור דברי הרא"ש. [נועי' גו"ר כלל ב סי' כב דברכת העולה לתורה הוא לפטור את הש"ץ שמשמיע את הקריאה לצבור. ויש להעיר דאין המנהג כן].

והנה לדינא הביא הטור או"ח סי' קמא

דברי אביו הרא"ש והוסיף מה ששמע מאביו בעל פה שאם יודע לקרות כשמקרינ אותו שפיר דמי. היינו שיכול להיות ש"ץ ולקרות מתוך הספר בכה"ג שאחרים מקרים אותו. ובב"י שם מבאר הא דכתב הרא"ש דלא יתכן שיברך הוא על מה שהחזן קורא והוא לא יקרא כלל, מפני שצריך שידע לקרות מתוך הכתב מה שמקרינ אותו, שאסור לקרות בתורה אפי' אות אחת שלא מן הכתב. ולהלן שם הביא שנחלקו הראשונים היאך הדין אם הש"ץ קורא מתוך הכתב והסומא שומע. וכתב שהעיקר כהראשונים שאין לעשות כן, רק אם כשמקרינ לו, יכול העולה לקרוא ג"כ מתוך הכתב. ודבריו צ"ב דלכאורה העיקר כדברי הנך פוסקים שהסומא יוצא יד"ח קריאת התורה מדין שומע כעונה. וכן הב"י בעצמו להלן שם כתב בדעת הזוהר שהביא שם שאין קורא אלא אחד, ושאל לו לעולה לקרוא בלחש, דאם העולה מכוין לבו לדברי הש"ץ הרי הוא כקורא, דשומע כעונה. ולפי"ז כתב להיפך שהעולה צריך ליזהר שלא לקרוא עם הש"ץ. וכתב הב"י כלל בהלכה דכיון שדבר זה לא נזכר בגמ' אלא בפוסקים, לא שבקינן דברי הזוהר מפני דברי הפוסקים. אלא שבסוף כתב שאף לדעת הזוהר עדיף שיקרא בלחש ולא ישמיע לאזניו, ומסיק שכן ראוי לעשות לקרות העולה בנחת בענין שלא ישמיע לאזניו. אולם הרמ"א בדרכ"מ שם מפרש הזוהר כפשוטו שכונתו כמו הגמ' שלא יקראו שנים בקול רם, ואין לזוז מדברי הפוסקים אף אם הם חולקים על הזוהר. ואף שהביא בשם מהרי"ל בדיני קריאת

נראה דלא סמך הרמ"א על מהרי"ל אלא לענין סומא וע"ה, שאם לא נקל בזה כמהרי"ל לא יעלו אף פעם ואיכא כיסופא טובא ואתו לאינצויי. אבל מי שהוא בקי בקריאה, בודאי מחוייב לומר עם הש"ץ, שהרי הרמ"א בעצמו כתב בדרכ"מ שלא נראים לו דברי מהרי"ל אלא דברי ב"י. ואף שהט"ז והפר"ח הקשו על השו"ע מהירושלמי הנ"ל, כתב שם כפי שנרמז בהע' ח דאינו דומה לירושלמי דקאי על מקרא מגילה שכל הצבור חייבים לקרות ולברך כל אחד בפנ"ע ולכן אחד מברך לכולם להוציאם. משא"כ בקריאת התורה שאין הצבור רשאים לברך על שמיעתם, והעולה כשאינו קורא בעצמו הרי הוא כשאר אינשי, ולגבי השומעים לא תקנו רבנן ברכה [וזהו כפי שנתבאר לעיל]. ומסיים הבה"ל: ובדוחק יש ליישב הט"ז, דהש"ץ אינו מכוי' להוציא רק את העולה שקורא בשבילו. ועי' בכל דברי הבה"ל שם. אולם למעשה אין אנו נוהגים כן והש"ץ אינו מכוי' להוציא את העולה בקריאתו כשם שאינו מכוי' להוציא את השומעים. ור' להלן.

ולענין ברכת הקורא שהוא מקיים דין קריאת שבעה קרואים בלא ברכה, לא מצאתי מי שיעורר על כך, היכן נעלמה ברכתו, ומה עוד שבזמן המשנה והגמ' באופן שהיה קורא הכל בעצמו, היה הוא מברך את כל הברכות.

שבקריה"ת מהני שומע כעונה, מ"מ נפסק בשו"ע או"ח סוס"י ריג דבעינן כונת משמיע וכונת שומע. ואין הש"ץ הקורא מכוי' להוציא לא את השומע ולא את המברך. וא"כ כשעולה לתורה סומא או ע"ה צריך לאמר לשניהם לכוי' להוציא ולצאת בקריאתו ולא שמענו מהלכה כזו וצ"ע. ועי' שו"ת משאת בנימין סי' סב.

התורה סי' ג דסומא עולה לתורה, כתב דנראין לו דברי הב"י. ואעפ"י כן על מש"כ בשו"ע סי' קלט סע' ג: סומא אינו קורא וכו', הביא הרמ"א דברי מהרי"ל דעכשיו קורא סומא כמו שאנו קורין לע"ה. ובמשנ"ב שם סקי"ב וסקי"ג מבואר כיון שהש"ץ קורא מתוך הכתב שוב לא קפדינן על העולה שאינו קורא מתוך הכתב משום דשומע כעונה. ומסיים שלדינא כבר כתבו האחרונים דנהגו להקל כמהרי"ל. וכ"כ בערוה"ש סי' קמא סע' ב עפ"י התוספתא והירושלמי הנ"ל דפריך וכי זה קורא וזה שומע ומתריך ששומע כקורא<sup>ח</sup>.

לפי"ז יוצא שלדינא העולה לתורה ואינו קורא עם הש"ץ בנחת, צריך לכוי' לצאת יד"ח קריאה מהש"ץ והש"ץ צריך לכוי' להוציא. וא"כ צ"ב מש"כ המשנ"ב סי' קמא סק"ט עפ"י דברי הרא"ש שהעולה צריך לקרוא בנחת, הרי בסי' קלט כתב שיוצא מדין שומע כעונה. וצ"ל דעדיף שיקרא בעצמו, ולא יזדקק לקריאת הש"ץ משום שהש"ץ צריך לכוי' להוציא והוא צריך לכוי' לצאת בקריאת הש"ץ. וכיון שאין העולם מדקדק בזה עדיף שיקרא בנחת. ובבה"ל שם העיר בעצמו על הרמ"א דהו"ל להגיה כאן דלדידן אפי' אם אינו קורא עם הש"ץ שפיר דמי ולא הוי ברכה לבטלה. ובתחלה כתב דאפשר דסמך אדלעיל, אך לאחר מכן כתב דיותר

ח אולם הרא"ש ס"ל דלא מהני שומע כעונה בקריאת התורה, שהרי כתב דהעולה יקרא בלחש כי היכי לא ליהוי ברכה לבטלה. וצ"ל דס"ל דהתוספתא והירושלמי מיירי בקריאת המגילה והלל ולא בקריאת התורה. ור' מש"כ לבאר דבריו בהערות לתוס' הרא"ש מגילה כא, ב הע' 23 וי"ל עוד ואכ"מ. ור' להלן בשם המשנ"ב בבה"ל. ואף לסוברים

ואינם קוראים עם הש"ץ, ונמצא שמברכים ברכה לבטלה, והרי גם הבעל קורא אינו מכויץ להוציאם, והם אינם מכונים לצאת בקריאתו.

אלא שכאמור כל זה מהני לענין הברכה של העולה לתורה. אבל לא לענין הברכה של הש"ץ הקורא בתורה שבו מתקיים דין שבעה קרואים, כיצד הוא יוצא בברכה ובפרט לדעת הרא"ש וכאמור לעיל, ול"מ לפ"ש למי שעמד על כך'.

ולדוחק הענין נ"ל דאף דתקנת שבעה קרואים מתקיימת רק ע"י הש"ץ שקורא שבע קריאות בהפסקות, מ"מ א"צ לברך ואף לא לכויץ לצאת בברכות של העולים לתורה. לפי שאין זו ברכת המצוות, אלא ברכות שתקנו חכמים על קריאת התורה בצבור<sup>יא</sup>, דמשום כבוד הצבור תקנו לקרוא ולברך בצבור. דכיון שכל אחד ואחד יצא יד"ח ברכת התורה כשברך ביחידות בפנ"ע, אין הברכה בצבור אלא מתקנ"ח, ותקנ"ח זו מתקיימת גם ע"י הברכה של העולה לתורה. וכדי שיהיה לברכה על מה לחול שלא תהיה ברכה לבטלה, כתב הרא"ש שצריך העולה לקרות בלחש, אך אינו

ובפרט לפי מה שנראה מדברי גדולי האחרונים דאחר שתקנו חכמים שאחד קורא והעולים לתורה הם מברכים<sup>ט</sup>, א"כ העולה בעצם חייב לקרוא, וכיון שא"י לקרוא, ע"כ הוא יוצא מדין שומע כעונה כפי שהבינו הפר"ח והט"ז או"ח סי' קמא. ולדעתם כתב הבה"ל בהג"ה שם דהש"ץ מכויץ להוציא רק העולה שקורא בשבילו, והעולה לתורה צריך לכויץ לצאת בקריאתו. ולפי"ז ה"ה שהמברך צריך להוציא את הקורא, והקורא צריך לכויץ לצאת בברכתו. אולם כאמור שאלתי לת"ח רבים וכן לבעלי קריאה ותיקין ולכולם נראה דבר חדש, ואף שמבואר כן בבה"ל, אין נוהגים כן. ושמא למעשה סומכים על דברי המג"א הנ"ל שלא נהגו לדקדק בזה דמסתמא כל אדם יכול לקרות עם הש"ץ. וכן מצאתי בספר אפיקי מגינים [להר"ש פיינברג מוילנא תרס"ט] בסי' קמא סק"ג שכתב כן דאף אם אינו יכול לקרות מתוך הכתב, קורא ע"פ עם הש"ץ כמו בסומא. ועי' מחה"ש סי' סו סק"ח והבן. אולם כל זה שייך כשהעולים יודעים הלכה זו, אולם רבים מאוד ע"ה שאינם יודעים הלכה זו,

לתורה אינם מעצם מצות הקריאה, אלא רק ענין של יצירת הפסק גרידא. א"כ למה לא יוכלו לעלות לתורה ולברך. [ועי' שו"ת חת"ס שמי שאוכל חדש בחו"ל לא יעלה לתורה בפרשת חדש].

יא ור' בהערות לחי' הרשב"א נדה נא, ב הע' 80 ומש"כ שם בשם מרן הגר"ח מבריסק זצ"ל דתורה טעונה ברכה ולא הוי ברכת המצוות ונפ"מ לגבי אשה שמברכת אעפ"י שאינה בכלל מצות ת"ת. ושם הובא מראשונים דס"ל דהוי ברכת המצוות. [בשו"ת משכנות יעקב או"ח סי' סג העלה לדינא שברכת התורה מצותה מהתורה היא רק בצבור ולא ביחיד. ועי' שו"ת סת"ם למהר"ש קלוגר הל' קריה"ת סי' ב].

ט אם מטעם שלא לבייש מי שא"י לקרוא, או מטעם דלא אתי לאינצויי, ר' רא"ש פ"ג סי' א ותוס' כא, ב ד"ה תנא.

י בשולי הענין יש לעורר עוד על מש"כ גדולי הפוסקים האחרונים שמחלל שבת בפרהסיא לא יעלה לתורה כיון שהוא כגוי גמור שהרי הוא כופר בכל התורה כולה. ר' מהר"ם ש"ף שלהי גיטין ושו"ת חכ"צ סוס"י לח. דלכאורה היינו דוקא שאינו יכול לעלות למנין שבעה, שא"י להוציא הצבור יד"ח שמיעת קריה"ת. ונוהגים משום כיסופא להעלותו אחרי מנין שבעת הקרואים. אולם בזמנינו שהעולים לתורה אינם קורים וברכתם מהני רק לעשות הפסק בין הפרשיות, א"כ כל העליות

שמתקנ"ח צריך לברך כשקורים בתורה בצבור. אלא כיון שתקנה זו מתקיימת בברכה אחת כפי שהיה בזמן המשנה, לכן כתב הרא"ש שא"א לומר שמה שכולם מברכים היינו בשביל הש"ץ, דבשביל הש"ץ סגי באחד ולא יותר. ודוק כי נכון הוא. אולם גדולי האחרונים שנו"נ בדברי הרא"ש לא עמדו על כך שזו כונתו. ושמא מקום הניחו לי בזה יג.

\* \* \*

אחר כותבי כל זה בינתי בספרים ובס"ד מצאתי בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' עב דפשיטא ליה שכל בעל קורא שקורא בתורה, י"ל שהוא יוצא הברכה בשמיעה מפי העולה. וכן מצאתי בשו"ת צ"צ או"ח סי' לה בסוף אות ה וז"ל: עיקר הברכה שהעולה מברך עכצ"ל שהוא על קריאת הש"ץ [והביא שם דברי המשאת בנימין סי' סב שהשיג על הרא"ש הנ"ל, וס"ל דאינו מברך להוציא את עצמו שלא יהיה לבטלה, אלא הוא מברך על קריאת הש"ץ ע"ש]. שהרי הברכה לא נתקנה רק בשביל הקריאה בצבור, א"כ זהו על דרך זה מברך וזה קורא משום דהשומע כעונה, והש"ץ השומע הברכה הו"ל כמברך וכיון שזה העולה לתורה הו"ל ג"כ שומע כעונה לכן בצירוף הנך תרתי ס"ל דיכול לברך והו"ל כאלו הש"ץ מברך. וזהו כפי שנתבאר

אותה קודם החופה אינה ברכת המצוות, אלא היא תפלה וברכות השבח. ולפי"ז פשוט שאין החתן והכלה צריכים לצאת בברכה זו. [בגדר ברכת אירוסין נחלקו גדולי האחרונים אם היא ברכת המצוות, ר' נובי"ת אה"ע סי' א (מובא בפת"ש ריש סי' לד) וסי' פא וצ"ע. ובתב"ש סי' א סקכ"ט וח"י רעק"א יור"ד סי' א לט"ז סק"ז דברכת אירוסין אינה ברכת המצוות ואינה מוטלת על החתן. ומפורש כן ברא"ש כתובות פ"א סי' יב. ועי' שו"ת ריב"ש סי' פב ובהע' 29, סי' שצח הע' 61 ו-61ב ובמב"ם הל' אישות פ"ג הכ"ג ואכ"מ].

צריך לכוין להוציא בברכה את הש"ץ הקורא והקורא אינו צריך לכוין לצאת בברכתו. כנ"ל ליישב מנהגינו בקריאת התורה.

ויש להוסיף עוד דיסוד ההבדל בין מצוה דרבנן כגון הלל וקריאת המגילה לתקנת חכמים הוא בזה, דמצוה דרבנן חובתה על כל יחיד ויחיד מישאל. ואלו תקנת חכמים של קריאת התורה אינה על כל יחיד ויחיד אלא על הצבור [וכמבואר ברמב"ן ובר"ן פ"ק דמגילה ה, א] וכן הברכה היא ג"כ מתקנ"ח מיוחדת ולא הוי כברכת המצוות. לכן אין צריך שיברך דוקא זה שקורא ומקיים תקנ"ח, אלא יכול גם אחר לברך. ומה שכתב הרא"ש שאין ברכתו של העולה על קריאת הש"ץ, נ"ל שכונת הרא"ש היא דלא מסתבר שהעולה מברך רק בשביל להוציא את הש"ץ בברכה. אבל לאחר שברכתו אינה ברכה לבטלה כיון שקורא בעצמו בנחת, שוב אין הש"ץ הקורא צריך לברך, משום שתקנ"ח היתה לברך על קריאת התורה בצבור, והרי יש לנו כבר את ברכתו של העולה לתורה, ובזה יש קיום לתקנת חכמים.

אולם נראה לומר יתירה מזו, שגם לדעת הרא"ש י"ל דאיהו מודה שברכתו של אחד מהעולים אינה לבטלה, כיון

יב ועי' ריטב"א מגילה כא, ב ד"ה תנא מש"כ לחלק בין קריה"ת לתקיעת שופר, ומבואר מדבריו דאין חיוב על כל הצבור לשמוע קריאת התורה, אלא יש חיוב על הצבור לקרוא בתורה, שכל מי שירצה יוכל לשמוע או לקרוא בתורה. ועי' שבלי הלקט סי' לט, גו"ר או"ח כלל ב סי' כד, שו"ת אמרי יוסף ח"ב סוסי קצא, חיי אדם כלל לא ובה"ל סי' קמו ד"ה ולקרות. ויש להאריך בזה ואכ"מ. [נור' לעיל סי' כג]. יג וכדוגמא לזה יש להביא מברכת נשואין דמבואר בב"י אה"ע סי' סב דאף להנך ראשונים שמברכים

העולה ולא הקורא מכוונים לצאת ולהוציא כל אחד את חברו. וע"כ צ"ל כדאמרן לעיל. וה' יראנו מתורתו נפלאות י'. [כ"ד סיון תשע"א]

לעיל דהעולה והקורא צריכים לכוין לצאת ולהוציא [ועי' בצ"צ שם אות ו, ובצ"צ למשניות מגילה פ"ג מ"ג אות ד']. אך כאמור למעשה אף אחד מהם לא

מלוניל והמאירי הנ"ל. אולם אחר שתקנו שש"ץ אחד קורא, הרי העולה המברך צריך לקרות בתורה והש"ץ הוא שלוחו, ואין שליחות לקטן. אולם לא ידעתי אמאי העלים עין מדברי הרא"ש שכתב שלא מסתבר שהעולה מברך בשביל הש"ץ. ואם הש"ץ הוא שלוחו אמאי לא יברך העולה כמו בהלל ומגילה. ועוד אם הש"ץ שלוחו אמאי לא יברך הש"ץ בעצמו כמו במילה דהמוהל מברך וכמבואר במג"א סי' תלב סק"ו ומובא במשנ"ב שם סק"י. ועי' שעה"צ שם סק"ז. ולא מסתבר מש"כ באג"מ שהעולה המברך הוא הקורא המשמיע לצבור מדין שליחות. והעיקר לדינא נראה יותר כהפרמ"ג. אלא שיש לדון בזה לפי מש"כ הר"ן שכולם קטנים לא יקראו בתורה בזמן המשנה ואכ"מ. ור' בהערות לפי' הר"י מלוניל כד, א. [ויש לסייע להאג"מ משו"ת משאת בנימין סי' סב דמסיק דלא כהרא"ש וס"ל דהעולה מברך על קריאת הש"ץ]. ובזמן המ"ב לא נתגלו עדיין חי' הר"י מלוניל הנ"ל שגם בזמן המשנה כולם יכלו לברך.

שו"ר שכבר עמד על כך בצ"צ למשניות מגילה סופ"ג דנפ"מ מפלוגתא זו אם קטן יכול להיות ש"ץ בקריאת התורה וע"ש בכל דבריו בזה. ובהגהות מבעל ברון טעם על המשאת בנימין דחה כל תמיהותיו של המ"ב על הרא"ש ור' לעיל הע' ד בסופה.

יד בשולי הענין יש להוסיף דאף דקטן קורא בתורה ועולה למנין שבעה, מ"מ המנהג שלא להעלות קטן לתורה [אלא רק למפטיר]. אולם ז"פ במקום שאין מי שיקרא רק קטן, בודאי שעדיף שקטן יקרא ולא תתבטל תקנת קריאת התורה בצבור וכן מצדד הפרמ"ג [המובא להלן]. ומש"כ שם וצ"ע, היינו דברי המג"א שקטן א"י לקרות בתורה. וכ"כ בדרך החיים הל' שבת שבשעת הדחק קטן קורא בתורה. ולפי מש"כ המשנ"ב בבה"ל הנ"ל שהקורא צריך לכוין להוציא העולה שא"י לקרות ויוצא מדין שומע כעונה, א"כ יש בזה נפ"מ למעשה שבכה"ג כשקטן קורא א"י להוציא העולים לתורה, אלא רק השומעים יוצאים מחמת עצמם, שהרי גם בזמנינו אין הש"ץ מוציא בקריאתו את השומעים, וסגי להן בשמיעה גרידא וכפי שביארו הר"י מלוניל והמאירי מגילה כד, א המשנה שם דקטן קורא בתורה משום שקריאת התורה אינה אלא להשמיע לצבור, לכן קטן קורא בתורה, דאינו צריך להוציא אחרים. ובזה מחוזקת יותר קושית הפרמ"ג סי' רפב בא"א סק"ו על המג"א שם. ושפיר דמי שקטן קורא בתורה כפי שכתב הפרמ"ג. שו"ר בשו"ת אג"מ אור"ח ח"ב סוס"י עב שקטן עולה למנין שבעה ומוציא אחרים בקריאתו היינו דוקא בזמן המשנה והגמ' שכל מי שעלה קרא בתורה, וה"ה קטן ואשה. וכתב מדנפשיה כהר"י

## סימן כו

### הוספת קרואים בקריאת התורה

היה קורא, ובתוספת קרואים יש תוספת קריאה של פסוקים, ושפיר הוי ביה משום בטול מלאכה.

ואל תשיבני ממה שכתבו הראשונים שאף שתקנו שיקראו שלשה אנשים עשרה פסוקים, ורק אין פוחתין מעשרה אבל להוסיף שרי כמבואר בראשונים [ר' ריטב"א כא, ב ד"ה דהא דאמרין הני י', רמב"ן רשב"א ומאירי ר"ה לב, א דרשת הרמב"ן לר"ה פי"ב, רא"ש ר"ה שם פ"ד סי' ג ועוד]. הרי אף יש בזה משום בטול מלאכה, מותר להוסיף על מנין הפסוקים. י"ל דיש לחלק בין הוספת קריאה בתוספת קרואים, ובין הוספת קריאה בלבד, דלזה יש קצבה, משא"כ לקרואים אין קצבה, דרבים ירצו לקרוא בתורה. ויש יסוד לחילוק זה בדברי הר"י מלוניל מגילה שם דאיהו ס"ל דהא דקתני במתני' אבל מוסיפין, קאי רק על שבת ולא על יו"ט ויוהכ"פ [ע"ש טעמו ונמוקן], ואעפ"י דמפטירין בהם, ולא חשו לבטול מלאכה כמו בר"ח וחיה"מ דמה"ט אין מפטירין. י"ל משום דהפטרה הוי דבר קצוב, משא"כ הוספת קרואים דלא הוי דבר קצוב. כנ"ל לפום ריהטא.

וחפשתי בספרים ולא מצאתי למי שפירש כן. אולם יש למצוא סמוכין לזה בלשונו של המאירי [עמ' סח]: וכן אין מוסיפין עליהן, והטעם מפני ששני

איתא במשנה רפ"ג דמגלה: בשני וחמישי בשבת במנחה קורין שלשה אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן וכו' בר"ח ובחולו של מועד קורין ארבעה אין פוחתין מהן ואין מוסיפין עליהן. ביו"ט חמשה ביוהכ"פ ששה בשבת שבעה אין פוחתין מהן אבל מוסיפין עליהן. ובפרש"י ד"ה ואין מוסיפין עליהן מבואר טעם הדבר, משום שהם ימי מלאכה, וקשה הדבר לצבור אם יוסיפו קרואים. ואלו במנחה בשבת סמוך לחשיכה הוא, שכל היום היו רגילים לדרוש. ויסודו בגמ' להלן כב, ב דמנין הקרואים תלוי בביטול מלאכה, דביום דמותר במלאכה אין מוסיפין, ובימים שאסורים במלאכה מוסיפין.

ויש לדון באיזו הוספה מדובר. דאם מחלקים את הקריאה המסוימת והקצובה שבימים אלו ליותר קרואים, לכאורה אין בזה קושי לצבור, שהרי קורין אותו מנין של פסוקים. ובפרט שבזמן המשנה האמצעיים לא היו מברכים כלל, ומאי איכפת לן אם יקראו אחד או שנים יותר עד כמה שניתן להוסיף לפי מנין הפסוקים. שהרי אין בזה שום קושי לצבור ולא גורם להם בטול מלאכה, בזמן שצריכים הם לעשות מלאכתם. ועל כרחך צריך לפרש שהכונה היא שהקרואים הנוספים יוסיפו על מנין הפסוקים, שהרי בזמנם כל אחד

דבאותם ימים שאין מוסיפין היינו להוסיף קרואים משום שיקראו יותר פסוקים ממה שקבעו, או שיחזרו על אותם פסוקים שקראו קודמיהם, ואף שאפשר להוסיף פסוקים לכל אחד מהג' קרואים, ה"ט משום שיש להם קצבה, אבל קרואים אין לזה קצבה דכל אחד ירצה לקרוא בתורה.

וביננו בספרים ומצאתי בתשובת מהר"י פראג'י שבגינת ורדים כלל ב ס"י כג דמבאר דע"כ מוסיפין ביו"ט היינו שמוסיפין בקריאה, שהרי יש קריאות שאין בהם מספיק פסוקים להוסיף קרואים, וע"כ שאותם קרואים שמוסיפין, קורין במה שקראו קודמיהם. לפי"ז י"ל שאין מוסיפין הכונה היא שאין מוסיפין קרואים שיקראו אותם פסוקים שקראו כבר, שהרי מן הדין מספיק בב' וה' עשרה פסוקים ובודאי שאין מוסיפין. אלא ע"כ אין מוסיפין קרואים שיקראו שוב את אותם פסוקים שקראו כבר מפני קושי הצבור. ונתבאר שהוספת קרואים הכונה שיקראו יותר פסוקים ממה שחייבים, ובזה תתארך הקריאה והוי קושי לצבור. אבל להוסיף קרואים בלי להאריך את משך זמן הקריאה מותר בכל הקריאות.

[כב אייר ע"א לז למטמונים]

\* \* \*

### הוספת קרואים בשבת

הר"י מלוניל מגילה כא, א סובר שבשבת אם רצו להוסיף קרואים על השבעה המחוייבים מוסיפים, דהא אין בדבר שום צער לצבור. והיינו דפירש מה דקתני מוסיפין דקאי רק על שבת ולא על יו"ט ויוהכ"פ. ולגבי יו"ט מבאר

וחמישי הם ימי מלאכה ונמצא בהארכתה בטול מלאכה לעם. ושבת במנחה הוא סמוך לערב שכבר עמדו שם רובו של יום בקדושה בין תפלה ותורה ודרשה ויש בהארכתם טורח גדול ופשיטא הטעם שאין מפטירין בנביא. עכ"ל. וממאי דלא כתב ונמצא בהוספה בטול מלאכה אלא בהארכתה, נראה דקאי על הקריאה שיאריכו את הקריאה, ואם כונתו על הוספת קרואים דוקא, הו"ל למינקט כלשון המשנה. ועוד דהוי דומיא שאין מפטירין בהם בנביא, דהוי הוספה בקריאה ולא בקרואים. ולכן אף שמותר להוסיף פסוקים, מ"מ ע"י קרואים נוספים אין להוסיף פסוקים, אבל הוספת קרואים בלי הוספת פסוקים מזה לא איירי המשנה כלל ופשוט דשרי. אולם מאידך נראה לא כן, שהרי איתא במשנה שביו"ט ויוהכ"פ ושבת מוסיפין. ומוסיפין בשבת היינו ע"כ קרואים בתוך הפרשה בלי הוספת פסוקים, שהרי אין קורין יותר מהפרשה המסוימת של אותו שבוע. ודוחק לומר שזהו גופא החילוק בין בשבת לשאר ימי הקריאה, דבשבת אין מוסיפין על מגין הפסוקים לכן שרי להוסיף קרואים, משא"כ בשאר ימים. ועוד דעיקר הטעם הוא משום שבשבת ליכא בטול מלאכה.

ויש לדחות בקל, שהרי מעיקר הדין סגי בכל שבת לקרוא כ"א פסוקים לשבעה קרואים, וא"כ י"ל דעל זה אמרו במשנה דמוסיפין עוד קרואים שכל אחד מהם יקרא ג' פסוקים. ואדרבא כיון דשרי להוסיף, לכן נהגו לקרוא כל שבת פרשה אחת, וממילא אפשר לחלקה לכמה קרואים שרוצים. והדרינן לקמייתא



כתב שהמנהג הוא כפי שהביא הר"ן בשם י"מ שרק בשבת מוסיפין. ועי' ב"ח ופרישה בשמו.

ומצינו שנחלקו בזה הריב"ש והתשב"ץ בסי' פד כתב הריב"ש שהעיקר לדינא כפי' רש"י והרמב"ם. אולם בשו"ת תשב"ץ ח"ב סוס"י ע נקיט לעיקר כפי' רבינו והמפרשים האחרים שבר"ן, שרק בשבת מותר להוסיף. ובשם חמיו ה"ר יונה הביא דה"ד בזמן המשנה, שרק הפותח והמסיים היו מברכין, אבל למנהגנו שכולם מברכים, אין להוסיף אפי' בשבת, דברכה שאינה צריכה היא. ובהגהות דרך תמים על הר"ן הביאו וכתב: וטעם נכון הוא. ועי' מג"א ריש סי' רפב בשם כל הפוסקים שאחר זמן התלמוד שכבר נהגו כולם לברך, מתירים להוסיף א'.

והנה המג"א הביא הרשב"ץ מכנה"ג או"ח בשלהי הגה"ט שם, דחש בנידון ידידה לדעת התשב"ץ, ולא נתן להוסיף על ז' קרואים בשבת בעובדא ידידה יעו"ש ב. ועי' ברכ"י שם אותיות א-ו. ובשו"ת רשב"ש סי' תכט הסכים לדעת אביו, ושכן נהגו במקומו. ובסוס"י תלא הביא שכן הורה גם הריב"ש. וצ"ע דהריב"ש בתשובותיו נקיט שהעיקר כפרש"י והרמב"ם. ועי' בנין שלמה ח"א סי' כ. ובשו"ת צ"צ (החדש) או"ח סי' לה אות א הביא ראייה מתוספתא מגילה פ"ג ברייתא ה דמוסיפין קאי אכולה מתני'. ולהלן שם באות ב העלה דלא

הטעם שאין מוסיפין מפני טורח הקהל שמתבטלין מלעשות אוכל נפש, וביהכ"פ אין מוסיפין כדי שלא יצטערו בתעניתם. אולם בשא"ר אינו מבואר כן וס"ל דמוסיפין קרואים אף ביו"ט ויהכ"פ, כמבואר ברמב"ם הל' תפלה פ"ב הט"ז. ובפי' רבינו מנוח שם מבאר הטעם שהרי כל אלו ימי בטול מלאכה הם, ואין הצבור מקפידין אם ישהו בקריה"ת. אך בהגהות הרמ"ך שם מבואר כפי' רבינו דהעיר על הרמב"ם דמשמע מדבריו שיכולים להוסיף אפי' ביו"ט, דרבותיו לא פירשו כן. ובאורחות חיים הל' קריה"ת אות ג הביא דברי רבינו ומשמע שהסכים עמו. המאירי הביא שיטת רבינו בשם י"מ והעיר שאין דבריו נראים. ועי' ר"ן (ד"ה בראשי חדשים) שהביא כדברי רבינו בשם אחרים מפרשים דנהי דאין פוחתין קאי אכולהו אבל מוסיפין עליהן אשבת בלחוד קאי, אולם מטעם אחר, כדי שלא להשוותם לשבת שהוא עדיף מינייהו. ובשבת דוקא מוסיפין משום דליכא יומא דעדיף מיניה ויתיר ממנינא. אך כתב שמדברי רש"י נראה לא כן דמוסיפין אכולהו יומי קאי, כיון שאסורין במלאכה ליכא למיחש משום בטול מלאכה. ועי' ספר העטור שלהי הל' יוהכ"פ ודוק.

ב' דעות אלו הובאו להלכה בשו"ע סי' רפ"ב וברמ"א שם. ובהגהות מהרש"ל לטור סי' רפב [נדפס בטור אל המקורות]

ב ומה שהשיג המג"א על העו"ש צ"ב, שהרי העו"ש הביא דברי התשב"ץ והכנה"ג. ועי' פרמ"ג בא"א שם ולבר"ש שם. שו"ר בא"ר שט"ס יש במג"א.

א הפרמ"ג שם כתב בזה"ל: כו"ע מודו שדברי חז"ל במה שיכולים להוסיף היה בזמן שלא היה מברך רק הראשון והאחרון וכו', והוה להיפך מהמג"א וכפשוטו התשב"ץ.

ביו"ט, מ"מ נראה שאם הוסיפו יכולים לברך. וכ"ה המנהג בשמחת תורה לכל הדעות. ור' במשנ"ב סי' רפב סק"ז. מצינו לרס"ג בסידורו [שסב] דהוספת קרואים וקריאת הפטרה תלויים זה בזה, דיום שמותר להוסיף קרואים ה"ה דשרי להוסיף בו הפטרה, ויום שאין להוסיף בו קרואים, אסור לקרות הפטרה פרט לתשעה באב. אך הר"י מלונל ס"ל דאיכא הפטרה ביו"ט וביוהכ"פ אף שאין מוסיפין בהם. ועוד מתבאר שלפי שיטתו המפטיר עולה למניין חמשה וששה ביוהכ"פ ויו"ט. אך יש לחלק דהמפטיר בהם הוי מחמת חובת היום של קריאת המוספין, והמשנה לא איירי בזה, דהוי תקנה בפנ"ע ועי' הגהת רמ"א סי' רפב ובדרכ"מ שם. [שבט ע"א]

כהתשב"ץ, אף שהפרמ"ג במשב"ז הסכים עמו. וע"ש בכל התשובה. וכבר העיר רעק"א במשניות כאן אות כט על הר"ן מתוספתא זו המובאת בגמ' להלן כג, א. אולם קושיתו תיסוב רק על טעמו של הר"ן דלא מינכר, אבל לא על טעמו של רבינו. ועי' אור גדול למשניות כאן בארוכה. ועי' נפש חיה [לנדא] ד"ה אבל מוסיפין. אולם לפי מה שחידש רבינו ובעקבותיו המאירי שהפירוש במשנה הוא שא"צ לברך, אבל האמצעיים רשאים לברך, א"כ ה"ה מה שמוסיפין היינו בברכה, שאל"כ היה צריך לחלק בין האמצעיים לבין הנוספים. ודוק כי נכון הוא. נמצא שמפי' רבינו והמאירי סיוע לנוהגים להוסיף על מנין ז' קרואים בכל שבת. ולדעת רבינו שאין מוסיפין

## סימן כז

### ברכת קריאת התורה בצבור בזמן המשנה

משנה רפ"ג דמגילה: בשני וחמישי בשבת במנחה קורין שלשה אין פותחין מהן ואין מוסיפין עליהן ואין מפטירין בנביא הפותח והחותם בתורה מברך לפניו ולאחריה. וכן בשאר הזמנים שקורין ארבעה חמשה ששה ושבעה קתני להלן במתני' שמברכים רק הפותח ברכה ראשונה והמסיים ברכה אחרונה. יש לדון האם האמצעיים פטורים מברכה ואינם חייבים כלל לשמוע הברכה, משום דהוי מצוה אחת שיש בה ב'

ברכות ולא יותר. או שהאמצעיים אינם מברכים משום שהפותח והמסיים מוציאים אותם. ויש בזה כמה וכמה נפ"מ לדינא וכמבואר להלן. הר"ן בפירושו לרי"ף מבאר המשנה בזה"ל: ודוקא פותח וחותם בלבד הוא דמברכי אבל אמצעיים פטורין משום דקריאת התורה חשיבא חדא מצוה וכולהו הוו כחד גברא. פשטות דברים מורים שהאמצעיים אינם מחוייבים כלל לברך, וטעם הדבר משום דהוי מצוה

הכל נראה דס"ל כהמאירי שהאמצעיים יוצאים יד"ח ברכה מהפותח והמסיים, שהרי מבאר שם הא דאשה וקטן עולים למנין שבעה, היינו להשלים ולא שיהו כולם קטנים ולא כולם נשים, דכיון דלאו בני חיובא נינהו לא מפקי לגמרי, ולפום עיקר דינא נמי שאינו מברך אלא הפותח והחותם אשה וקטן אין קורין ראשון ולא אחרון משום ברכה, לפי שא"א לקורין האחרים שיצאו בברכתם. הרי דס"ל כהמאירי שהפותח והחותם מוציאים בברכתם את האמצעיים.

ונראה לבאר כונת הר"ן דאיהו ס"ל שהפותח והמסיים צריכים להיות בני חיובא, ובברכתם פטורים האמצעיים אף שהם לא שמעו אותם ובאו לבית הכנסת אחרי שהתחילו לקרות בתורה, דבני חיובא שמברכים פוטרים מלברך את האחרים, היינו שא"צ ברכה, ולא מפני שמוציאים אותם בברכה, אלא מפני שבקריאה זו יש ברכה של בני חיובא, משא"כ קטן ואשה שאינם בנ"ח אינם יכולים לברך עבור בני חיובא, דתקנת קריאת התורה בברכה היינו דוקא ברכה של בני חיובא, אף שאינם צריכים להוציא אחרים יד"ח ברכה, אבל צריך שקריאת התורה תיעשה ע"י בני חיובא, וקטנים יכולים רק להשלים אבל לא שהקריאה תיעשה ע"י נשים וקטנים. ולפי"ז מש"כ הר"ן לפי שא"א לקורין האחרים שיצאו בברכתם, אין הכונה משום שהם צריכים לברך, אלא משום שצריכים שבקריאת התורה כתיקונה יברכו בני חיובא, דכך היתה התקנה, ואם ברכו כאלה שאינם בני חיובא לא נתקיימה תקנת קריאת התורה כתיקונה,

אחת וכל השבעה הם כחד גברא לכן יש רק ברכה אחת.

וכן מבואר גם בפ"י מלוניל למשנה שם לפי שכתב בזה"ל: הפותח וכו' מברך ברכת התורה לפניו וכו' החותם אינו מברך לפניו אלא בסוף. מאי טעמא דכולהו חדא מצוה ודי להם בזה. היינו כיון דהוי מצוה אחת סגי להו בברכה אחת.

אולם המאירי [עמ' סח] כתב לפרש דבר זה באופן אחר וז"ל: שכל הקריאה מצוה אחת ואין ברכה אלא בראש המצוה ובסופה, ונמצאו האמצעיים נפטרים בברכת הראשון והאחרון אלא דנ"ל שצריך שהקורין האמצעיים יהיו שם מתחלה ועד סוף, כדי שישמעו הברכות ויצאו בשמיעתם. הרי להדיא שגם האמצעיים מחוייבים בברכה, אלא שהם יוצאים יד"ח ברכה ע"י הראשון והאחרון. דכיון דהוי מצוה אחת לא תקנו שכל אחד יברך, אלא תקנו שכולם יצאו יד"ח בברכה אחת של הפותח והמסיים.

לפי"ז לדעת הר"ן י"ל דהאמצעיים פטורים אף שלא שמעו ברכה לפניו, וא"צ לברך כשעלו למנין שבעה, דלא תקנו ברכה אלא לפותח ולמסיים. ואלו המאירי כיון שכתב שהאמצעיים נפטרים [ולא פטורים כלשון הר"ן] בברכת הראשון והאחרון, הוצרך להוסיף תנאי שהם יהיו שם בשעה שהפותח ברך ועד הסוף, כדי שלא תאמר שהם נפטרים כיון שלא תקנו להם ברכה כלל, לכן כתב שהם צריכים להיות שם ויוצאים יד"ח הברכה בשמיעתם.

אולם מדברי הר"ן מגילה כג, א ד"ה

ואין הקהל יוצא יד"ח קריאת התורה בשלימותה באופן זה.

והאידינא שכולם מברכים כתב הר"ן שאשה וקטן קורין אפי' ראשון ואחרון, דכיון דקורין ודאי מברכין. ואף שאינם מוציאים אחרים בברכתם, מ"מ ע"י עולים אחרים שברכו והם בני חיובא, נתקיימה תקנת קריאת התורה. אבל גם האידנא א"א שכולם יהיו נשים וקטנים לפי שאינם בני חיובא. בזה הר"ן נשאר אף האידנא וכתב שנשתנה האידנא רק דבר זה שקטן ואשה יכולים להיות הפותח והמסיים, משום שהאידנא כולם מברכים.

והנה המאירי שם מפרש מאי דאמרינן בגמ' והאידנא שתקנו חכמים שיברכו כולם בזה"ל: ומ"מ אם רצו לעשות מכל קריאה וקריאה מצוה אחת ושיברכו כולם, אין כאן משום ברכה לבטלה. והוא שפירשו בגמ' שאחר משנה זו תקנו לברך כל אחד בתחילת קריאתו ובסופה וכו'. ולפי"ז יש לדון בזה לענין קטן ואשה, כיון שכל קריאה היא מצוה בפנ"ע וטעונה ברכה מחמת עצמה, א"כ יתכן דבעינן לזה בני חיובא, ואשה וקטן שאינם בני חיובא, א"י לעלות ולהשלים למנין שבעה. או דילמא לא נתבטלה התקנה הראשונה שיכולים להשלים ע"י שאינם בנ"ח אף שכל קריאה היא מצוה, דסו"ס יש ברכה של האחרים שהם בנ"ח כפי שנתקן בתחלה. וכן נראה לכאורה. אולם דבר זה תלוי בפי' הגמ' שתקנו כן כנגד הנכנסים וכנגד היוצאים. המאירי הביא בשם י"מ דמשום הנכנסין היינו שיכנסו בין ראשון לשני לשמוע קריאת התורה, ונמצאת שמיעתם בלא ברכה

לפניה. ומשום היוצאין שיצאו קודם שיקרא אחרון, ואין שומעין ברכה לאחריה. הרי שלמפרשים אלו השומעים לא רק יוצאים יד"ח קריה"ת אלא יוצאים גם בברכה, וא"כ צריכים לשמוע הברכה מבר חיובא. וא"כ אשה וקטן שאינם בני חיובא א"י לעלות לתורה כלל, לפי שהאידינא שכולם מברכים אינם יכולים להוציא אחרים בברכתם. שו"ר במאירי מגילה כג, א דפשיטא ליה דבר זה שעכשיו שכולן מברכין אין אשה קוראה כלל, וכן הדין נותן שהיאך תברך והיא פטורה ממצות ת"ת. ומ"מ קטן מברך הואיל ויש לו שייכות בת"ת ושאחרים מצווים ללמדו [נוע' או"ז ח"ב הל' ר"ה סי' רסן]. אולם לפרש"י והר"י מלוניל שלא פירשו כן אלא שחששו שהנכנסים והיוצאים יבואו לכלל טעות שאין מברכים על קריאת התורה, ולא פירשו משום שהם לא שמעו ברכה, מוכח שלדעתם השומעים אינם יוצאים בברכה, והמברך א"צ לכוין להוציאם. וכ"ה המנהג.

בחי' הר"י מלוניל רפ"ג דמגילה ד"ה הפותח והחותם בתורה מבאר שאף בזמן תקנת המשנה שמברכים רק הפותח והחותם, היינו רק שהאמצעיים אינם חייבים לברך, אבל אם רצו מותר להם לברך באמצע, ולא הוי הזכרת שם שמים לבטלה, שאם תאמר לא כן, לא היו חכמים לאחר מכן מתקנים שכל אחד ואחד מהעולים יכול לברך לפניה ולאחריה. ודבריו צ"ב דלכאורה י"ל שבתחלה תקנו שהכל קריאה אחת ולכן הוי רק ברכה אחת, וא"כ א"א לברך יותר מברכה אחת והוי ברכה לבטלה.

ולאחר מכן תקנו שכל קריאה וקריאה היא מצוה בפנ"ע ולכן יכולים כולם לברך. וצ"ל כיון שיסוד הברכה אינו משום למוד התורה, דבזה כל יחיד מחויב לברך בפנ"ע, אלא יסוד הברכה הוא משום קריאת התורה בצבור ויש בזה משום כבוד הצבור, אם בתחלת התקנה אסרו על האמצעיים לברך, משום דהוי מצוה אחת, שוב א"א לומר שכל קריאה וקריאה היא מצוה בפני עצמה, משום דהקריאה היא משום התקנה לקרות בתורה והיא מצוה אחת ולא יותר. וע"כ שגם בתחלה כשתקנו לברך בצבור, לא קבעו שהאמצעיים אינם יכולים לברך, אלא שאינם צריכים לברך, אבל אם ירצו יכולים לברך. ובקצרה דלא היו מתקנין שכל אחד יברך משום הנכנסין והיוצאים אם לא היו מתקנים מתחלה שכל אחד יכול לברך. [נאולם מהרא"ש מגילה פ"ג מ"ג נראה לא כן ועי' מג"א וט"ז ריש סי' קמ]. וזהו מש"כ הר"ן והמאירי שהאמצעיים נפטרים בברכת הראשון והאחרון, היינו שיכולים לסמוך עליהם ואינם צריכים לברך בעצמם, אבל אם רצו שיברכו כולם אין זה ברכה לבטלה. ונראה דכן מוכח דלא מסתבר משום חשש רחוק של הנכנסים ויוצאים יתקנו חז"ל כמה ברכות לבטלה. וע"כ שאינם לבטלה משום שגם בזמן המשנה אם רצו יכולים היו לברך וכדברי הר"י מלוניל.

והנה הט"ז או"ח סי' תכח סק"ה כתב כן מדנפשיה עפ"י הסוגיא להלן לא, ב

דאין מפסיקין בקללות לפי שאין אומרים ברכה על הפורענות. והרי האמצעיים אינם מברכים כלל אלא רק הפותח והמסיים<sup>א</sup>. וכתב הט"ז שם דנ"ל דאף בזמן המשנה לא היה חיוב שלא יברכו רק הפותח והחותם, אלא שכל הקוראים יכולים לסמוך עליהם, וא"צ כל אחד לברך בפנ"ע, אבל אם רוצים כל אחד מברך בפנ"ע. והוסיף שמוכח כן שהרי בזמן המשנה אם בא אחד לבית הכנסת בשעת קריאה דלא שמע הברכה שלפניה, וכי יעלה על הדעת שיקרא בלא ברכה. ולכן קאמר שבקללות יש איסור לקרות שנים בברכה. מבואר מדבריו שהבין כהמאירי ולא כהר"ן, שהרי לפי המבואר לעיל נחלקו הר"ן והמאירי אם האמצעי שלא שמע הברכה צריך לברך, ולכן נפטר בברכתו של הפותח והמסיים, וא"צ לברך לא משום שיצא יד"ח ברכה, אלא משום שנתקיימה תקנת חכמים שתקנו ברכה לקריאת התורה בצבור. אולם גם לדעת הר"ן י"ל שבזה אינו חולק על המאירי וס"ל כהר"י מלוניל שגם בזמן המשנה אם רצו האמצעיים לברך יכולים לברך, אלא שאינם צריכים לברך, ועכ"פ במאירי מבואר להדיא כהט"ז<sup>ב</sup>. ועי' טו"א מגילה לא, ב שכיוון להט"ז וכתב בלשון שמא י"ל דהא דסגי בברכת הפותח והחותם, היינו משום שהם מוציאים את האמצעי יד"ח בברכות שלפניה ושלאחריה, ולפי"ז צריכים כולם לכוון ולשמוע ברכות הפותח והחותם ואם בא אדם באמצע הקריאה

או"ח סי' סו. ועי' רש"ש שם ובהערה מבנו הגרמ"ש. ב ועי' ט"ז סי' תרפה סוסק"ב והבן.

א עי' תוס' יו"ט פ"ג מ"ו, תורע"א שם אות כז בשם לח"מ הקדמון על משניות מגילה שם ושו"ת חת"ס

צ"ל דס"ל דברכת התורה שתקנו חכמים הוא רק לעולה, דשאר העם אף האמצעיים אינם חייבים כלל בברכה זו, ולכן אשה וקטן שאינם בנ"ח יכולים לברך.

נמצינו למדים לפי"ז ג' שיטות. לדעת הר"ן ברכת הפותח והמסיים פוטרות את האמצעיים מלברך אף אם לא שמעו הברכה. שיטת המאירי בשם י"מ שפוטרת רק את השומעים. ושיטת ריב"י ור"ת שאינם פוטרות אף אחד, כי רק העולה מחוייב לברך ואינו מוציא בברכתו אלא את עצמו. ולדינא מפורש במג"א סי' תקפה סק"ז שאין צריך לכוין להוציא השומעים שהרי מבאר החילוק בין תק"ש לקריה"ת, דשאני תק"ש שהראשון עשה הברכה להוציא את כל הקהל. ועי' מג"א סי' קמ סק"א וסי' תרצ"ב סק"ב.

\* \* \*

הרא"ש מגילה פ"ג סי' ג הביא הירושלמי מגילה פ"ד ה"ה: היה קורא בתורה ונשתתק, זה שהוא עומד תחתיו יתחיל ממקום שהתחיל הראשון, אין תימר ממקום שהפסיק, הראשונים נתברכו לפניו ולא נתברכו לאחריו, והאחרונים נתברכו לאחריהם ולא נתברכו לפניו, וכתוב תורת ה' תמימה שתהא כולה תמימה. וכתב הרא"ש: מימרא זו נאמרה בטר דתקינו שכל אחד מברך, ושמעין שאם הוא מתחיל ממקום שהתחיל, ראשון מברך ברכה ראשונה, ואם היה מתחיל ממקום שפסק אינו מברך, כי הוא גומר קריאת הראשון

שהאריך הרבה בבירור ענין זה.

ולא שמע ברכת הקורא לפניו, ודאי צריך לברך לפניו לעצמו, ובמקרה כזה איכא משום אין אומרים ברכה על פורענות. וזהו ממש כדברי המאירי והט"ז. וכ"כ בשו"ת חת"ס או"ח סי' קע ד"ה והנלענ"ד דהמשנה אמרה רק דמותר לעשות כן, והיינו היכא דליכא נכנסין ויוצאין, וגם הוא הביא הראיה ממגילה לא, ב כהט"ז והטו"א. ועי' בשו"ת חת"ס שם סי' סו וחי' חת"ס גיטין נט, ב ד"ה כי אמרינן [ור' מש"כ בהערות לשו"ת חת"ס שם מהדורת מכון המאו"ר].

\* \* \*

לעיל הובא דברי הר"ן שאין אשה וקטן יכולים להיות ראשון ואחרון כיון שאינם בני חיובא, ואינם יכולים להוציא את האחרים בברכתם. ומבואר לעיל בדעתו דכיון שאינם בני חיובא אין ברכתם ברכה לפטור את האחרים מחיוב ברכה שתקנו חכמים על קריאת התורה בצבור. והנה התוס' ר"ה לג, א סוד"ה הא רבי יהודה הביאו בזה מחלוקת בין ר"ת ור"י בר יהודה, דר"י בר יהודה מוכיח מהא דאשה עולה למנין שבעה ומברכת, שאשה יכולה לברך על מצות עשה שהיא פטורה, שהרי נשים פטורות מעסק התורה ומברכות ברכת התורה. ור"ת שם דוחה ראייתו משום שאין הברכה על מצות ת"ת שאשה פטורה ממנה, אלא משום תקנת חכמים לקרות בתורה ג [ובתי' השני כתב כהר"ן]. עכ"פ מדברי שניהם שמענו דלא כהר"ן שאשה וקטן יכולים לברך בתחלה ובסוף. וע"כ

ג ור' סה"י לר"ת סי' סד אות ה בתשובתו לרבינו אפרים. ומובא בראבי"ה מגילה סי' תקצז, וע"ש

על סמך ברכתו. אולם לדעת הר"י מלוניל והמאירי שגם בזמן המשנה כל אחד יכול לברך, יש לבאר הירושלמי גם בזמן המשנה שהרי כל אחד יכול לברך. ורק אי נימא שבזמן המשנה רק הפותח והמסיים יכולים לברך, והאמצעיים היו ברכה לבטלה, ל"ש לומר שהשני יתחיל מתחילה, דכיון שהראשון ברך, יכול הבא אחריו להמשיך ולקרוא מהיכן שפסק ראשון, והאחרון יברך ברכה לאחריה. מבואר מדברי הרא"ש שהתקנה שכל אחד מברך יש לה קיום

גם לפי התקנה הראשונה שהאמצעיים אסור להם לברך, והיינו משום דס"ל דתקנה זו אינה בנויה על התקנה הראשונה, אלא הוי תקנה חדשה בפני עצמה. אך י"ל באו"א שגם הרא"ש מודה שהאמצעיים יכולים לברך, וכדמוכח מהך מתני' דאין מפסיקין בקללות משום הברכה, אלא דס"ל דהך דינא דירושלמי מצוי האידנא ולא בזמן המשנה שהאמצעיים לא היו מברכים אף שהיו יכולים לברך. [יב אייר ע"א כ"ז למטמונים]

## סימן כח

### קריאת התורה בראש חדש

מגילה כא, ב: בעא מיניה עולא בר רב מרבא פרשת ר"ח כיצד קורין אותה, צו את בנ"י וגו' דהוויין תמני פסוקי היכי נעביד, נקרי תרי תלתא תלתא פסוקין, פשו ליה תרי, ואין משיירין בפרשה פחות משלשה פסוקין, ניקרו ארבעה ארבעה פשו להו שבעה וביום השבת הויין תרי ובראשי חדשיכם הויין חמשה, היכי נעביד, נקרי תרי מהא וחד מהנך, אין מתחילין בפרשה פחות מג' פסוקים,

ליקרי תרי מהא ותלתא מהך, פשו להו תרי, אמר לו זו לא שמעתי כיוצא בה שמעתי דתנן ביום הראשון וכו'. ונחלקו להלן בגמ' רב ושמואל לענין מעמדות אי דולג וחוזר האמצעי על פסוק אחד שקרא העולה שלפניו, או שמחלקים פסוק אחד לשנים, ונחשב כתלתא פסוקי לשניהם. ושורש מחלוקתם היא אם ניתן לחלק פסוק לשנים, הוא בהך דינא דכל פסוק דלא

א וצ"ע היאך נחלקו בדבר שנוהג מידי חדש בחדשו. ועוד דבדבר ההווה לא שמעו ולא ידעו היאך קורין. ואלו לענין קריה"ת במעמדות בזמן המקדש ידעו שנחלקו בזה רב ושמואל. ובינותי בספרים ומצאתי בשו"ת מהר"ם מרוטנבורג הקצרות [קרימונה שזין] סוס"י כו שעמד על כך וז"ל: ומה זה שהקשית מפלוגתא דרב ושמואל וכו' איך שכחו מנהגם כדפריך בירושלמי (פסחים פ"ו) אבני בתירה ב"ד

שחל בשבת אם שכחו מנהגם. וי"ל דהתם פריך שפיר כי בית ישראל יושבים על אדמתם וגם פסח בא בכנופיה שכל ישראל היו שם א"א שישתכח. אבל רב ושמואל שהיו בגולה רב אמר דולג והנוהגים בענין אחר שכחו. וכן לשמואל יקל להבין ובהרבה מקומות אנן צריכין לומר כן ואין להאריך עכ"ל. ועצ"ב איך שכחו דבר הנוהג כל ל' יום. ור' פנ"י להלן כט, ב והבן.

יקראו שנים מפרשת צו והשלישי יקרא שנים וביום השבת ואחד מבראשי חדשיכם, דעדיף לקרות כסדר בלא לדלג, שהרי בב' האופנים איכא חששא דנכנסין. לכן הוא מפרש דפלוגתא דרב ושמואל הוא רק במעמדות דהתם אין אפשרות לקרות כסדר, ומוכרחים לדלג לפי שאין שם תשעה פסוקים אלא שמונה.

לפי"ז מובן היטב אמאי פרש"י דקאי על קריאת המעמדות ולא על קריאת פרשת ר"ח. ונמצא שלפי שיטת רש"י והרמב"ן עדיף לקרות כסדר ולא לדלג.

אולם מנהגינו בר"ח אינו כן אלא שהשני דולג. וטעם הדבר מבואר בר"ן בשם הרשב"א שתירץ קושית הרמב"ן בשופי והעמיד המנהג דדולג דעדיף על קריאה כסדרן, משום דאיכא ביה רק חד חששא דהנכנסים, ואלו כשקורין כסדר איכא ב' חששות, חדא לנכנסים כשהוא מתחיל לקרות את אותו פסוק של ובראשי חדשיכם, שהנכנסים יסברו שמשם התחיל לקרות, שאל"כ למה לא סיים בסוף פרשת וביום השבת. ואיכא למיחש נמי לנכנסים בתחילת קריאת רביעי בפסוק שני שג"כ יחשבו שהשלישי קרא רק פסוק אחד, הילכך דולג עדיף. וראה להלן ביתר ביאור. והר"ן מבאר באריכות שאין צורך לכך ע"ש.

ותליא בפלוגתא הנ"ל דרב ושמואל והרי פסוק ג' יש בו אתנחתא ולכו"ע שרי להפסיק. וצ"ע. שו"ר שכבר על כך בשו"ת חת"ס או"ח סי' י' ודחה כן מהגמ' את מה שמובא במגן גבורים סי' נא סק"ג בשם יכין ובועז ח"ב סי' ב בהגהת רצב"ש שם. גלפ"ז יש להעיר דאין מקור למנהג להתחיל קדוש בשבת בבוקר מעל כן כן בך וגו' דהוי אמצע פסוק. ור' הע' ג-ד לשו"ת חת"ס שם. ואכ"מ. וע"ע בשו"ת חת"ס יור"ד סי' רס.

פסקיה משה אי פסקינן ליה או דא"א להפסיק באמצעו<sup>ב</sup>.

עוד מבואר שם דשמואל לא אמר דולג משום הנכנסים והיוצאים. ומסיק בגמ' הלכתא דולג ואמצעי דולגן. ופרש"י דקאי על מעמדות, והטעם דאמצעי דולג שאם לא ידלג יהיה צריך (להתחיל) [לשיר] בפרשה פחות משלשה פסוקים, ואם יקרא שלשה מן השניה, נמצא קוראה כולה. ונראה דפי' כן ולא על ר"ח אף דעיקר הסוגיא מיירי בר"ח, משום דהול"ל שני דולג ולא אמצעי, דאין אנו יודעים אי קאי אשני או השלישי דשניהם אמצעיים הם, אבל מעמדות ברור שהאמצעי היינו השני דאין קוראין אלא ג' [ועי' שיטת ריב"ב וטו"א].

אולם הרי"ף מפרש דקאי על ר"ח, וצ"ב במאי נחלקו, ובעיקר דלפרש"י דקאי רק על מעמדות היאך יעשו בר"ח, והרי עיקר הסוגיא מיירי היאך קורין ד' קרואים בר"ח.

הר"ן בפירושו לרי"ף הביא בשם הרמב"ן שהקשה על הרי"ף דאם בר"ח האמצעי דולג, מאי הועילו חכמים בתקנתן, והרי איכא עדיין חששא דנכנסין, דהנכנסין בין כהן ללוי יאמרו שלכהן קראו רק ב' פסוקים, ואם בדלא אפשר לא חיישינן לנכנסין, א"צ לדלוג,

ב וצ"ע לפי מש"כ הפוסקים דהיכא דאיכא אתנחתא דהוי טעם מפסיק לכו"ע ליכא איטור להפסיק דלא חשיב אמצע פסוק. א"כ גם לרב אמאי דולג, הרי יכולים לכו"ע לקרוא לכהן עד אמצעו של פסוק ג' אשה תקריבו לה. וללוי מכבשים בני שנה עד סוף פס' ה. לשלישי ג' פסוקים ו-ח. ולרביעי מביום השבת עד הסוף וצ"ע. וכן יש להוכיח מהא דמעמדות מבואר בגמ' שם דפרשה ראשונה דבראשית איכא ה' פסוקים



ואף שלא זכינו לחידושיו של הר"ן למסכת מגילה שהזכירם כאן, וכפי הנראה האריך בזה יותר, מ"מ זכינו לחי' הרמב"ן בשלמותם למסכת זו. ומצינו בו דברים שהר"ן לא הביאם בפירושו לרי"ף, שלפי מה שכתב הר"ן בשמו יוצא לכאורה שקורין כסדר ולא מדלגים. אולם בחי' הרמב"ן שלפנינו [דפו"ר תקנ"א] אחר שהאריך בביאור כל האופנים של הקריאה, מסיק בסוף בזה"ל: אבל המנהג שהנהיגו הגאונים ז"ל עפ"י [פירוש] שלהם דאמצעי שהוא השני דולג אין כאן מי שהסכים עמהם [ר' להלן שיש שהסכימו עמהם], אלא שאין ליגע במה שהונהג עפ"י הגאונים ז"ל. וכ"ש בזה שאין במנהגים שלהם שום איסור וכבר שנינו אל ישנה אדם מן המחלוקת (פסחים ק, א). והביא כל זה הבה"ל סי' תכג. ור' בהגהות הגראז"מ לרמב"ן שגם העיר על הגר"א [מובא להלן] מהרמב"ן ובעיקר דנוסחתו של הרמב"ן במסכת סופרים לא כהגר"א שם, והוסיף דהגר"א לא ראהו כי נדפס בסוף ימיו אחר שכתב ביאורו לשו"ע, וכפי שיבואר להלן.

בשו"ע או"ח סי' תכג סע' ב פוסק המחבר: וקורא הכהן ג' פסוקים שהם וידבר צו ואמרת ולוי חוזר וקורא ואמרת וקורא את הכבש אחד ועשירית האיפה, וישראל קורא עולת תמיד על ובראשי חדשיכם ורביעי קורא ובראשי חדשיכם עד סוף. ובב"י שם מבאר דהיינו כרב דאמר דולג. והיינו דקאי על קריאת ר"ח ולא על הקריאה במעמדות כדפרש"י.

וכ"ה ברמב"ם הל' תפלה פי"ג ה"ד בתוספת ביאור וז"ל: והשני חוזר וקורא פסוק שלישי שקורא הראשון ושני פסוקים אחריו כדי שישיר בפרשה שלשה פסוקים. ובכס"מ שם הביא קושית הרמב"ן דסו"ס איכא למיחש לנכנסין, שיחשבו שהראשון קרא רק ב' פסוקים כשיראו שהשני קורא את הפסוק השלישי. ותירץ הרשב"א דבכה"ג כשהאמצעי דולג ליכא למיחש אלא לחד נכנסין, ואילו היו קורין מפני חשש הנכנסין בלא דילוג, והשלישי היה קורא פסוק אחד מבראשי חדשיכם, איכא למיחש לתרי נכנסין, חד כשהוא מתחיל לקרוא ובראשי חדשיכם, וחד לנכנס בתחלת קריאת הרביעי, ויסברו שהשלישי לא קרא אלא פסוק אחד. וברבינו מנוח שם מבאר כיון דלא אפשר למעבד אלא או בגזרת יוצאין או בגזרת נכנסין, טפי עדיף דניחוש ליוצאים ולא לנכנסין, משום דהנכנסין ישאלו היאך היתה הקריאה עד שנכנסו. ואם נקרא לראשון בלא דילוג, א"כ היוצאים אחרי הראשון יאמרו שלבאים אחריו לא קרא לאחד מהם אלא ב' פסוקים, שהרי אין יותר באותה פרשה. ועי' מהרש"א בשם מהרי"ל ופנ"י עוד תירוצים. [ור' גם באבן לשם בדביר המובא להלן במה שיישב קושיית הרמב"ן על הגאונים].

נמצא שלפנינו מחלוקת ראשונים בפי' הגמ' הלכתא דולג וכו' אי קאי אמעמדות או דקאי אר"ח. דלדעת הרמב"ן שהביאו הר"ן קאי אמעמדות מחמת קושיא הנ"ל. ובמעמדות חשוב

ד וכ"כ השבלי הלקט סי' קעה מובא בב"י או"ח סי' תכג. ועי' ט"ז שם סק"א וא"ר סק"ב.

ג ר' בה"ג הל' צרכי צבור, סרע"ג סדר ר"ח, ובתורתן של ראשונים עמ' מא דלוי חוזר וקורא ואמרת להם.

בגמ' דילן, לכן מסמך טפי לנהוג כמו שמפורש במ"ס סתם בלי מחלוקת ובלי שום חששא. וכן נוהגים ההולכים בשיטת הגר"א עד ימינו, אף שגדולי הפוסקים שלאחריו דחו דבריו ולא קיבלום וכפי שיבואר להלן.

אולם המעיין בהגהות הגר"א למ"ס שם אות ה יראה שכך הגיה הגר"א עצמו במ"ס שם, אבל אין זה הנוסח במ"ס שלפנינו: השני קורא את הכבש אחד ועשירית עולת ונסכו. והשלישי חוזר וקורא (עולת) ונסכו ואת הכבש וכו'. הרי שהשני קורא ד' פסוקים והשלישי ג"פ ומדלג אחד. ואלו הלוי משייר פס' אחד עד סוף הפרשה ועי' נחלת יעקב שם. ובפ"י נחלת אריאל [על מ"ס להרא"ל שפירא סו"ד בוילנא בזמן הגר"א, דיהרנפורט תצ"ב] מבאר בדעת הי"א שבמ"ס שם שהלוי חוזר וקורא ואמרת כהמנהג הקדום יעו"ש. וכן פירש הנח"י את דעת הי"א שבמ"ס כהגאונים. וכבר העיר על כך החת"ס או"ח סי' קא וז"ל: ועיינתי במ"ס שלפנינו ואיננו כמ"ס הגאון מו"ה אלי' זצ"ל אלא הוא הגיה כרצונו כדרכו זצ"ל<sup>1</sup>. וראיתי באגודה מ"ס כמ"ס לפנינו וכו' ע"ש. נמצא שהשלישי קורא ג' פסוקים ולא ה' פסוקים כפי שהגיה הגר"א.

למשיחא ולא מה שנוהג בזה<sup>2</sup>. ועי' שו"ת ח"ס דלהלן. ז' ור' בהע' 3 שם [י"ס תשע"א]. שו"ר להגרא"ל ראשקס זצ"ל בפ"י אבן לשם בדבר על הראב"ן [מה, ב] שגם לפי הגי' של החת"ס במ"ס ניתן לפרש כהגר"א יעו"ש. וי"ל. ואף השואל בתשובת חת"ס שם הרב שרגא פייבל הלוי הורוביץ [בשו"ת חת"ס אה"ע סי' מ משבחו מאודן הסכים עם החת"ס אף שבתחלה רצה לשנות במקומו כהגר"א, ר' במוריה (תשרי תשמ"ו) תשובתו בענין זה לבאר הסוגיא כשיטת הגאונים שהביא הרמב"ן.

לא אפשר דליכא אלא ח' פסוקים לכן דולג. ואלו שיטת הגאונים הרי"ף הרמב"ם והרשב"א והטור דהלכתא דולג ואמצעי דולג קאי אר"ח. וכיון שרוב הראשונים נקטו הכי, לכן פסקו הטור והשו"ע שהלוי חוזר וקורא הפסוק השלישי ואמרת אף שקראו כבר הכהן. ומסיים הב"י: וכן נהגו. [ועי' ראשון לציון מגילה כב, א מש"כ לבאר שיטה זו].

אולם הגר"א שם סק"ג החזיק בדעת הרמב"ן וכתב: וקושייתו ודאי קושיא גדולה היא מאוד<sup>3</sup>, אבל שיטה המרווחת יותר נראה עיקר לנהוג כמ"ס במ"ס פ"ז ה"ט וז"ל: ובחודש עצמו קורא ג' בקרבן תמיד, הראשון קורא וידבר, צו, ואמרת, והשני קורא את הכבש ועשירית עולת ונסכו ואת הכבש, והשלישי חוזר למעלה וקורא עולת תמיד, ונסכו, ואת הכבש, וביום השבת עולת שבת, מפני שאמרו אין קורין בפרשה פחות מג' וי"א אין משיירין בפרשה פחות מג' ע"ש. ומסיים הגר"א: ולפ"ז ליכא שום חששא דנכנסין ויוצאין כלל וכו'. וע"ש שמבאר שאין זה סותר לגמ', משום דהגמ' פסיק הלכתא במעמדות אף דהוי הלכתא למשיחא [ע"ש דמשכחת לה הכי בכמ"ק]<sup>4</sup>. והקריאה בר"ח לא איפסיקא

ה צ"ב הרי הר"ן אחרי שהביא קושיית הרמב"ן הביא תירוצו של הרשב"א כדי לבאר שאין אנו נוהגין כהרמב"ן שבר"ח קורא השני כדרכו, אלא שהשני דולג. וגם הר"ן הסכים למעשה כן ומטעם אחר יעו"ש. ואמאי הגר"א לא קיבל דבריהם. ובשו"ת חת"ס המובא להלן כתב שהר"ן תי' קושיית הרמב"ן בטוב ומילתא בטעמא. וע"ש שהקשה קושיא עצומה על הרמב"ן.

ו ועצ"ב דשאני הכא דעיקר הנידון בסוגיא היא הקריאה בר"ח, ולא יתכן שהגמ' מסיקה הלכה רק

אולם הרמב"ן עצמו אף שהקשה על המנהג הקדום ופירש סדר הקריאה עפ"י הסוגיא באו"א יעו"ש, מסיים בסו"ד בזה"ל: אבל המנהג שהנהיגו הגאונים ז"ל עפ"י [פירוש] שלהן דאמצעי שהוא השני דולג אין כאן מי שהסכים עמהם<sup>ט</sup>, אלא שאין ליגע במה שהונהג עפ"י הגאונים ז"ל וכ"ש בזה שאין במנהג שלהם שום איסור וכבר שנינו אל ישנה אדם מפני המחלוקת<sup>י</sup>.

בדמשק אליעזר על ביאור הגר"א טרח לבאר אמאי הרמב"ן לא הגיה במ"ס כהגר"א, משום דלא מצינו בש"ס דלוג רק בפסוק אחד, ושני פסוקים יקרא מן החדש, אבל לדלג ג' פסוקים ולקרא ב' פסוקים מן החדש, ורוב הקריאה יהיה ממה שקרא ראשון שלפניו, זה לא מצינו, לכן הוכרח הרמב"ן לקיים הגירסא שלפניו.

אך בנקודה זו יש להביא ראיה להגר"א מסוגיין שיכול לדלג יותר מפסוק אחד, שהרי לשון הגמ' הוא ואמצעי דולגן. הרי שמדלג כמה פסוקים עכ"פ יותר מאחד. ואם כהדמש"א דלא מצינו דלוג אלא פס' אחד גרידא הול"ל ואמצעי דולג. אולם לקושטא דמילתא יבואר

גם בחי' הרמב"ן שלפנינו [ר' להלן] עליו נסמך הגר"א - הגי' במ"ס לא כהגר"א - וכעין הגי' שלפנינו וז"ל: וכשחקרנו על הדברים חוץ מתלמודנו מצאנו במסכת סופרים שהיא גמרא ירושלמית ממנהגן של אבותינו שאומרים שם כלשון הזה. ובחדש עצמו קורין שלשה בקרבן תמיד, הראשון קורא וידבר, צו, ואמרת, והשני קורא את הכבש אחד, ועשירית האיפה, עולת, והג' חוזר וקורא למעלה וקורא עולת ונסכו ואת הכבש וכו' ע"ש במה שהאריך בזה<sup>ה</sup>. ונתבאר דבמ"ס יש ב' אופנים בזה. והגרא"ז מלצר זצ"ל בהגהותיו לחי' הרמב"ן כתב בזה"ל: עי' גירסתיו במ"ס ואינה מיושבה, והגר"א ז"ל מגיה שם ועפ"י הגהתו כתב כן בביאור לאו"ח סי' תכג, ולא ראה נוסחת הרמב"ן כי נדפס בסוף ימיו בשאלוניקי שנת תקנ"א, וגם הנחלת יעקב מפרש המ"ס הנדפס בש"ס מגיה שם, ולא ראה נוסחת הרמב"ן. וכן החת"ס בת' חא"ח סי' קא האריך בסוגיא זו ומביא הנוסחא מספר האגודה והוא כעין נוסחת הרמב"ן, וגם הוא לא ראה דבריו ומבאר באו"א ע"ש.

המנהג הקדום. וכן נקטו בשו"ת מהרי"ל סוס"י קמט. ור' לבוש או"ח שם מלבושי יו"ט א"ז וא"ר שם. י כע"ז מסיים החת"ס בתשובתו שם: ... ולדידהו ע"כ הלוי מדלג כהרי"ף וכמנהג הרשב"א והר"ן וכל התפוצה והמשנה ידו על התחתונה. וכן מטין משמיה דהגרא"ז מלצר זצ"ל שאף הגר"א אם היה רואה דברי הרמב"ן מסתבר שלא היה משנה המנהג הקדום. וכן מטין משמיה דהחזו"א זצ"ל ור' בדינים והנהגות החזו"א עמ' פו שבבית מדרשו נהגו לקרוא בר"ח כהמנהג הקדום ולא כהגר"א, בהסתמך על הרמב"ן שלפנינו. ובערוה"ש או"ח שם סע' ד וחיי"א כלל קיח סע' יא לא ראו הרמב"ן.

ח וכבר עמד על כך המשנ"ב בבה"ל שם ד"ה ולוי. ט צ"ב דהרי"ף והרמב"ם הסכימו עמהם. ומצינו כן לעוד ראשונים. ר' בספר האשכול (אלבק) הל' ר"ח שפירש הסוגיא והלכתא אמצעי דולג [כך גירסתו בגמ'] דקאי אר"ח. והיינו אמצעי דפרשת התמיד. ועי' ראב"ן מגילה סי' תנב: לוי מתחיל דילוג ואמרת. ובראבי"ה מגילה סי' תקעו ג"כ מבואר דקאי אר"ח ולא על מעמדות וכ"ה גם באו"ז ח"ב הל' ר"ח סי' תסב: ודולג השני וחוזר ומתחיל פסוק שגמר בו לפניו. וכ"ה בספר המחכים [לרבי נתן בר יהודה מראשוני חכמי אשכנז] סדר ר"ח. ועי' מטה משה [תלמיד מהרש"ל] הל' ר"ח סי' תקכח דמבאר בשופי עדיפות

לא התירו גבי ר"ח לדלג ג' פסוקים מפרשת התמיד ולקרות עמהם וביום השבת לפי שבמנין העולים כל מה דאפשר למעט בחזרה הנה מה טוב, כיון דאפשר שלא נדלג אלא פסוק אחד למה נדלג ג'. ואע"ג דבדילוג פסוק א' כמנהגינו איכא חששת הנכנסין, אפ"ה ניחא להו לרבנן בהאי תקנה, משום דקילא קצת דנכנסין שרואין שהתחיל מפסוק ג', שיולי שיילי והא (לא) עדיפא מלחזור ג' פסוקים. ואיכא טעם זה דכשקורא ג' פסוקים בחזרה מפרשת התמיד א"כ כבר יצא ידי חובת קריאה, ואע"ג שקורא עוד ב' פסוקים חדשים מה יושיענו זה והלא כבר יצא ידי חובת קריאה בג' פסוקים ראשונים שהם רוב קריאתו וברכתו נראת עליהם שאדם יוצא בג' פסוקים. ומש"ה ניחא להו לרבנן בהאי תקנתא שלא לדלג אלא פסוק א' ואף על גב דאית בה חששת הנכנסים, שבמנין העולים עדיף טפי למעט בחזרה וכו' יעו"ש מה שהוסיף עוד דברים בזה. ובמה שהביא בכנה"ג או"ח סי' תכב בהבנת ב"י בשם משה משה הנ"ל בהע' ט'. ומבואר דאף לדעה זו היכא דלא אפשר, מדלגין יותר מפס' אחד, שהרי בחול המועד סוכות מדלגין ג"פ ד' פסוקים. ועי' מרומי שדה בסוגיין אמאי אין קורין בחוה"מ"ס ג' בפרשת סוכות שבפרשת אמור, ואחד בפרשת המוספין של חג הסוכות.

זאת ועוד, מצינו במאירי בשם י"מ דאף שפירשו המסקנא לענין מעמדות, מ"מ למדים מזה לענין קריאת ר"ח וז"ל: ואע"ג דהלכתא למשיחא היא, מ"מ למדנו ממנה שאף בר"ח דולג. ולדעתנו

להלן דהנוסח דולגן הוא ט"ס וצ"ל ואמצעי דולג. ולפי"ז יש מקום לדברי הדמש"א. ומלבד זאת הנוסח דולגן קשה מאוד לדעת הגר"א, שהרי לדעתו הסוגיא דמסיק היאך הלכתא מיירי במעמדות ולא בר"ח, וע"כ צ"ל דהנוסח הוא דולג. וכ"ה בפרש"י ובעוד ראשונים. שו"ר במרומי שדה דבאמת פשטות הסוגיא ודאי משמע כהרי"ף דקאי על ר"ח דמיירי ביה ולא במעמדות דעיקרן במס' תענית. אלא שהדבר תלוי בשנוי הנוסחא שיש בגמ', דלפנינו הנוסח הוא דולגן דמשמע כשיטת הגר"א דדולג ג' פסוקים, דהאמצעי הוא בין השלשה ששייך בהם דילוג לאפוקי הראשון, והוא השלישי. והרי"ף גורס דולג דהיינו פסוק אחד ולא יותר יעו"ש. ואף שדבר יפה אמר, מ"מ ברור שלהגר"א הוא ג"כ ט"ס דלפי הגר"א קאי אמעמדות ולא על ר"ח כלל. ובמעמדות ליכא דילוג יותר מפסוק אחד. ובעיקר הדבר יש לסייע להדמש"א שכדבריו מבואר בשו"ת בית דינו של שלמה [להר"ש לניידו בעל הכלים, קושטא תקל"ז] או"ח סי' יז וז"ל: ובודאי דלענין מנין העולים כל כמה דמצינן למעט בחזרה טפי עדיף, דהא אשכחן כמה יגיעות יגעו ובקושי התירו לדלג פסוק אחד בר"ח, שהקורא בחזרה היכא דאפשר אינו חשוב ממנין העולים. ושאני חול המועד דהתם לא אפשר בלא"ה, משום הכי אפילו שכל קריאתו היא בחזרה נחשב ממנין העולים. אבל היכא דסגי לחזור פסוק א' לבד לא יחזור ב' פסוקים וכל זה דוקא במנין העולים דכל טצדקי דמצינן למעבד למעט בחזרה עדיף טפי. ומהאי טעמא

למשיחא, ורק הכא דילפינן מינה לענין ר"ח הזכיר היאך ההלכה במעמדות. ומה שהביא הגר"א ראייה ממ"ס, אפשר דמ"ס פליג אנג' דילן, דגמ' דילן ס"ל דבר"ח אמצעי דהיינו השני דולג. והביא סמך לזה מגי' הרא"ש הלכתא דולג והלכתא וכו', הרי דמחלק לתרי הלכתות, חד למעמדות וחד לר"ח. ויתכן דלא הוי גירסא אלא פירוש, שהרא"ש פירש כן ולכן הוסיף והלכתא. אולם מצינו סיוע לזה ברשימות כת"י של הגמ' שביד הרב הרצוג, ובכת"י אחד הנוסח בגמ' הוא כהרא"ש: הילכתא דולג והילכתא אמצעי דולג. וכ"ה הנוסח בגמ' בראבי"ה מגילה סי' תקעו, אלא שהוא פירש הנך תרי הלכתות באו"א משום דס"ל דא"א לפרש אמצעיות, דהוי הלכתא למשיחא, ולכן פירש בזה"ל: והוצרך לומר תרתי והלכתא דולג והלכתא אמצעי דולג דה"ק, והילכתא דולג ולא תימא אפי' שלישי [דגם הוא אמצעי] אלא אמצעי לפרשה ראשונה, ואמצעי דהיינו לוי דולג, דבמקצת ס"ל כמ"ד דולג וכו' [היינו שליוצאין חיישינן ולנכנסין לא חיישינן], אבל השלישי אינו דולג לזה שעתיד לקרות נותנים לב ולא על מה שעבר. וכן עמא דבר. אבל אי מפרשינן

כהגר"א שהשלישי חוזר על ג"פ שאין בזה חשש של היוצאין. שו"ר במרומי שדה שהעיר על הגר"א מדברי המאירי הנ"ל, שהביא ג"כ המ"ס, וזה לא עלה על דעתו שיש לדלג ג' פסוקים כפסק הגר"א ז"ל, ומשמע שאין זה סברא כלל, עכ"ל. והנאני. ור' שו"ת זכרון יהונתן או"ח סי' ג ד"ה ועתה שמברר גי' הגר"א ושהיא הגירסא המוכחשת יעו"ש אריכות דברים בזה. ואעפ"כ מסיק דיש לנהוג כהמנהג הקדום, ר' להלן.

יב ומגיה הגמ' והלכתא אמצעי דולג ור' להלן.

השני דולג ונקרא אמצעי שכל אחד מפסוקים האמצעים נקרא אמצעי, או שמא אמצעי של פרשת צו שהוא אמצעי גמור, שהרי שלשה קורין אותה על הדרך שכתבנו. והביא עוד פירושים וכן את המ"ס. ואף הוא לא הגיה בה כהגר"א י"א. ומבאר שלדעת רב במקום הדחק אין חוששין לנכנסין ויוצאין. ועוד מבאר שאף שיש אפשרות לתקן את הדילוג [שמא כונתו באופן הקריאה שכתב הגר"א שהרי א"א בלי דילוג] מפני שהכל נותנין לב באותו היום עליה יותר משאר הפרשיות.

ובשו"ת משכנות יעקב או"ח סי' קלז [בד"י: סי' קיז] כיוון במקצת ל"מ הראשון שבמאירי, אלא דאיהו מבאר דהלכתא דדולג קאי אמצעיות, והלכתא דאמצעי דולג קאי אר"ח"ב, דממעמדות למדין אופן הקריאה בר"ח, ומה שהקשה הגר"א שבר"ח אין מתאים לישנא דאמצעי, מיישב המשכנו"י כהמאירי הנ"ל דקאי על פרשת התמיד שקורין בו תלתא גברי, דהרביעי שקורא בפרשת ר"ח לא איירי כלל, דכל השו"ט היא רק בפרשה הראשונה היאך קרינן בה תלתא גברי. ועוד הוסיף ראייה לזה, דבמס' תענית דמייירי במעמדות לא נאמר היאך ההלכה משום דהלכתא

יא ומש"כ בספר עין השמש [לרבי משה מישל שמואל שפירא, קיידן תרצ"ב] על מהר"ל סי' ג אות ט שכדברי הגר"א מבואר במאירי בשם ו"מ [השני], אין זה מדויק כלל ועיקר, דז"ל המאירי: וי"מ אמצעי בשלישי והוא שהשנים קורין שלשה שלשה, והג' דולג פסוק ששי והשנים הנשארים, ואין כאן משום נכנסין שיאמרו שאחד מן הראשונים לא קרא אלא שנים, שאין הכל משגיחין כמה עלו וכך היא שנויה במ"ס. והעיר המאירי: ומ"מ לא הועלנו שמ"מ עדיין יש לגזור משום היוצאין וכו'. הר"ז להדיא דלא

מדברי רבותינו הקדמונים ז"ל ולדחות מנהגם במקום אשר גם הרשב"א והמאירי [נדפס בשנת תקכ"א] והר"ן ועוד ראשונים ישבו דעת הקדמונים ומנהגם וכמו שכתבתי למעלה באורך וכו'. ע"ש שהביא מהמאירי הנ"ל שתירץ בשופי קושית הגר"א הנ"ל אמאי קרי ליה אמצעי אף דאיכא שלישי.

זאת ועוד מצאתי שכתב ברוח הדברים הנ"ל הגרא"מ הורוויץ אב"ד פינסק [היה בשעתו רשכבה"ג] בספרו שו"ת אהל משה [נדפס מכת"י ביי"ם בשנת תש"ל] סי' נ, שנראה מדבריו שקודם בואו לכהן כרב ואב"ד בפינסק נהג בקריאת ר"ח כהגר"א, וכנראה ששם נהגו כהמנהג הקדמון, לכן הוא כותב כהאי לישנא: בינותי הדברים לראות אם ראוי ונכון לשנות המנהג. והנה דבריו המה נגד דברי גדולי הראשונים עמודי מוסדתנו י'. כן גם במ"ס (פי"ז ה"ט) צריכה הגהה רבה וחדשה. ואחר שהאריך להקשות כמה וכמה קושיות על הגר"א הוא מבאר בזה"ל: ונראה לי לומר דרך מ"ד פוסק חייש לנכנסים, ורב לא סבר לה כלל, אלא הא דאין קורים בפ' פחות מג"פ כתקנת חז"ל הוא, מפני כבוד התורה שנראה עליו כעול שהתחיל בפרשה ומסיים תיכף. ואולי י"ל גם בזה משום נכנסים שנכנסו בתחלת קריאת הפרשה ויסברו שלא קרא יותר כיון שרואים שהוא מקצר ועולה, וכן בשיעור. ובמ"ס כפי הגירסא הישנה שבגמ', אבל לא קאי מי הוא המדלג השני או השלישי שבזה אין כלל דברים מנוגדים בין הגמ' למ"ס. ודוק בזה. וראה להלן המשך דברי הראב"ה.

יד וע"ש סי' ב ולהלן סי' סח. ודוק.

אמצעי איזה שירצה דולג או לוי או ישראל השלישי סבירא לן לגמרי כמ"ד דולג ותרתי למה לייג. ועי' טו"א שכתב כע"ז.

ויש לסייע להמשכנות יעקב דהלכתא ומנהגא כש"ס דילן מספר המנהיג הלכות הלל וז"ל: ואמצעי דולג וכו' וחוזר וקורא ואמרת להם ואחרון אינו דולג גזירה משום היוצאין וכו'. ובירושלמי [ל"מ] ובמ"ס האחרון דולג דנכנסים שכיחי יוצאין לא שכיחי, ויש לחוש ולגזור יותר בעבור הנכנסין ולא בעבור היוצאים וישר. אך מנהג העולם כתלמוד בבלי. עכ"ל. והיינו משום דהלכה כהבבלי. וביותר שהראב"ה מגילה סי' תקעו אחר שהביא המ"ס שהשלישי דולג כתב שמנהג דילן מסתבר, משום דהנכנס ישרא' וכדאיתא בגמ'. ואין לחוש למ"ס היכא דפליג על גמ' דילן. ע"ש. ולדעת הגר"א לא פליג, דסוגיין מיירי רק במעמדות ולא בר"ח. אולם לא מצינו להגר"א חבר בראשונים ואף הרמב"ן שפירש הסוגיא על מעמדות לא הגיה המ"ס.

ובאמת הדבר תמוה, מאחר שהראשונים [רשב"א ר"ן שבה"ל ועוד] ישבו היטב קושית הרמב"ן על הגאונים, מה ראה הגר"א לנטות מתירוצם ולא לקבלו. ובינותי הרבה בספרים ואחז"ר מצאתי למי שכבר העיר על כך, ר' בספר עין השמש סוס"י ג שכתב בזה"ל: ואני בעניי אינני רואה בזה שום הכרח לנטות יג ובהערות המהדיר שם הע' 17 ציין לעיין לעיל עמ' 275. וכונתו הברורה היא ששם בסי' תקנו כתב הראב"ה: וגם בדילוג דר"ח סמכין אמסכת סופרים. ונראה דמאי דכתב דסמכין אמסכת סופרים היינו דבר"ח מדלגין כמו במעמדות

שהג' קורא ונסכו וכו' וביום השבת וכו', ול"ח ליוצאים ושיורא כלל, ואמר התם מפני שאמרו אין קורים וכו' בד"א בספר [פי' בפרשה] של פסוקים וכו', ר"ל אע"ג שמתחיל פ' וביום השבת ואין בה אלא ב"פ, לא איכפת לן בהא, דדוקא בפרשה שיש בה עוד פסוקים והוא אינו קורא, הוא חששא דבזיון התורה, או דנכנסים וכו'. וגם הביא [במ"ס] יש אומרים דחיישינן גם בשיורא או לזילותא או ליוצאים וכו'. אך המ"ס לא סבר כוותיהו להלכה, ואנן כגמרא דילן קי"ל דחיישינן לתרווייהו לאתחולי ולשיורי, אך כחששא דשמואל לא קי"ל כלל דניחוש לנכנסין שילמדו מקריאת זה על הקודם לו. וז"ש והלכתא דולג ואמצעי דולגן, היינו הן במעמדות הן בר"ח הוה הדילוג באמצעי שקורא באמצע הפרשה, לא המתחילה ולא הגומרה [א"ה: ר' לעיל בשם המאירי]. וביום השני למעמדות שקורים בו יהי רקיע ויקוו המים ודאי האחרון דולג ולא שיקרא השני פסוק השלישי מפרשה הראשונה, שא"כ יקרא בפ' השלישית פחות מג"פ, אלא דקרי ליה אמצעי דקריאתו באמצע הפרשה. ונראה שט"ס הוא בגמרא דילן, וצ"ל דולג במקום דולגן, ויש לפרש ואמצעי דולג, ר"ל פסוק האמצעי לא בראש הפרשה וסופה, כך נראה לע"ד, וא"ש המנהג הקדום וגירסא הקדומה על מקומם בשלום. עכ"ל.

הרי לפנינו פי' מחודש דאמצעי לא קאי על העולה לתורה אלא על אמצע

הפרשה לא בתחלה ולא בסוף. ואף שבגמ' איתא דולגן דמשמע דקאי על העולה לתורה ולא על הפסוק, י"ל דדולגן הנו ט"ס וצ"ל דולג. ואכן מצינו בפרש"י רי"ף והרא"ש דגרסי דולג. אולם מצינו יתירה מזו שבכל כתיב"י של מסכת מגילה [כשמונה במספר] הנוסח הוא דולג, וכ"ה הנוסח גם בדפוס פיזור רע"א, רק בדפוס ויניציה רפ"ב טעה הסופר וכתב דולגן. הרי לפנינו הוספה של אות אחת שיש בה לשנות משמעות הענין. וכיוון לזה מדנפשיה הגראמ"ה צ"ל אשר טרח ליישב מנהג העולם הקדום ושינה ממה שנהג בעצמו קודם לכן עפ"י הגר"א. וכאמור לעיל שאף בחי' הרמב"ן עליו מתבסס הגר"א שהסוגיא מיירי רק במעמדות מבואר שלא כדבריו, וכפי שעמדו על כך מרן הגראז"מ והחזו"א צ"ל [בדינים והנהגות עמ' פו]. וכבר עמדו על כך בהגהות ציור לירושלמי תענית פ"ד ה"ג [צינו המהרש"ם בדע"ת סי' תכג] וז"ל אחר שהביא דברי הגאון התנא אליהו מהר"א ז"ל: ובספר עליות אליהו הנדמ"ח הביא שהגאון מהר"ע איגר ז"ל וכו' כולם שבחו וקלסו דבר זה ואמרו שכן ראוי לנהוג [אך איכא למיחש משום לא תתגודדו]. ואני הראתי כי לא נעלם דבר מעיני הקדמונים שהר"ן מביא כן בשם הרמב"ן. ובשלש שיטות ולקוטים מהרמב"ן מס' מגילה דף כא הביא דברי המ"ס הנ"ל וכתב שאין אנו נוהגים כן וכו' טו [ע"ש במה שתמה עוד על הגאון]. וכ"כ בשו"ת זכרון יהונתן

משום שבאמת אין ראוי לנהוג כן.

טו וכן י"ל לגבי רעק"א שאם היה רואה את חי' הרמב"ן לא היה צריך לזקק לטעם דלא תתגודדו,

וכמדומה שכך הוא המנהג וכך עמא דבר.

ובינותי בספרים וראיתי להגר"מ אריק זצ"ל בספרו אמרי יושר ח"ב סי' ט (ג) דפשיטא ליה מסברא דאין לחלק בזה והביא קצת ראיה [כ"ה בלשונן] דלא איכפת לן מה שצריך לקרוא שוב אותו פסוק, מהא דאיתא בתוספתא (מגילה פ"ג ה"ו) הובא בתוס' גיטין נט, ב ד"ה כי, שאם אין שם אלא אחד שיודע לקרוא יושב ועומד וקורא, ובודאי שגם בר"ח היו עושין כן אף דצריך לקרוא עוד הפעם מה שקראו כבר. א"כ ה"ה לנ"ד שחוזר וקורא מה שקראו כבר יעו"ש. אלא שדין זה של התוספתא הוא קודם שנהגו שכל אחד מברך. ור' שו"ע או"ח סי' רפב סע' ה שאף לאחר שכל אחד מברך אין לחוש בכה"ג לברכה לבטלה. ועי' הר צבי או"ח סי' סז. [ל"ג בעומר ע"א]

או"ח סוס"י ג שאין לשנות ממה שנפסק בשו"ע, משום שהרמב"ן בעצמו אף שהשיג על הגאונים מסיק שאין לשנות ממנהגם. וכן הכריע בבה"ל שלא כהגר"א. ואעפ"כ עדיין יש הנוהגים כשיטת הגר"א. ולא נכתב אלא לברורי ותל"מ. [ועי' שו"ת הלכות קטנות ח"ב סי' קפה].

\* \* \*

כיון שנתברר מכל הנ"ל דהגר"א לא היה משנה המנהג אם היה רואה את דברי הרמב"ן בחי' בשלמותם. לכן נראה דה"ה במקום שאין לוי, הכהן עולה במקום לוי, אף שחוזר וקורא פס' ואמרת שקראו כבר קודם לכן, שפיר דמי, וא"צ לנהוג כהגר"א כדי שלא יקרא הכהן אותו פסוק פעמיים. וכפי שמצינו כן בחוה"מ סוכות שגם במקום שאין לוי חוזר הכהן וקורא שנית את אותן הפסוקים שכבר קרא קודם לכן.

\* \* \*

### קראו בר"ח לשלישי רק אותן ג"פ שדולגן למנהג הגר"א

חדשיכם וכו'. משא"כ בזמן שהשלישי קרא היה אפשר להוסיף עוד ב' פסוקים, לכן אינו עולה למנין. ויש להוסיף דמצינו כן בשו"ע או"ח סי' רפב סע' ו דבכה"ג חשיב לא אפשר. אולם מצינו להפר"ח שם סק"ו [מובא בבה"ל שם] שתמה על הב"י שהביא דין זה, כיון שהוא עצמו פסק שם בסע' ד דהיכא דלא אפשר מהני לכתחלה, בדאפשר עולה למנין בדיעבד. ולכן אם קראו בס"ה ט' פסוקים ולא עשרה, אף שאפשר לקרוא עשרה עולה למנין, כיון שמצינו כן במקום דלא אפשר בפרשת

עובדא הוי במנין אחד בר"ח שמנהגם לקרוא כהגר"א, וטעה הבעל קורא וקרא לעולה השלישי רק אותן ג' פסוקים שכבר קראו קודם לכן ללוי, ולרביעי קראו מביום השבת עד הסוף. ונתעורר דיון אם השלישי עולה בדיעבד למנין הקרואים, כיון שכבר קראו ללוי את אותן ג"פ, וקימ"ל בשו"ע או"ח סוס"י קלז דאינו עולה מן המנין, חוץ מפרי החג משום דלא אפשר. ואמר חכ"א דמאחר שכבר קראו את כל הפרשה, הר"ז כחוה"מ דחשיב לא אפשר, ויקראו עוד הפעם ובראשי



הפרשה. ובין למ"ד דולג ובין למ"ד פוסק הרי הראשון משייר בפרשה ב' פסוקים.

עוד יש להעיר דלכאורה אפשר לקרוא במעמדות ביום הראשון רק פרשת בראשית וא"צ לקרוא יהי רקיע שביום השני, שהרי מצינו בחוהמ"ס שקורין כל יום ד' פעמים הקריאה השייכת לאותו יום. וצ"ל דשאני התם דא"א בענין אחר דא"א לקרוא את היום הבא, משא"כ במעמדות שאפשר לקרוא ביום הראשון גם מהיום הבא. וזה עדיף מאשר לקרוא הפרשה הראשונה ג"פ. ור' להלן. ועי' מרומי שדה מש"כ בזה.

ומה שכתב בפ' המיוחס לפרש"י תענית כז, ב ד"ה רב אמר דולג: ומשום אין משיירין בפרשה פחות מג' פסוקים ליכא, משום דלא אפשר. צ"ב בתרתי. חדא הרי כאמור לעיל אפשר לקרוא ג"פ רק פרשת בראשית וליכא חשש מחמת היוצאין. ועוד דאם במקום דלא אפשר משיירין, א"כ בר"ח נמי נקרי תרתי תלתא תלתא, והשני יקרא הנך תרי שנשארו ופרשת ביום השבת דהוי ביחד ד' פסוקים והרביעי יקרא ובראשי חדשיכם. שהרי במקום דלא אפשר משיירין. ואין לומר שהראשון באמת קורא חמשה פסוקים, והשני חוזר ג' פסוקים, דהנכנסין יאמרו שהראשון קרא רק ב' פסוקים. ומה"ט פרש"י ד"ה דולג השני חוזר ומתחיל פסוק שגמר בו שלפניו הרי שהראשון קורא ג' פסוקים. עמד על כך השפ"א בסוגיין וכתב בדרך אפשר דהא דאמרו לעיל דאין משיירין בפרשה פחות מג"פ, בבית הכנסת דוקא אמרו, אבל במעמדות לא איכפת לן,

ויבא עמלק. והוכיח כן מגמ' מפורשת מגילה ל, א דהיכא דר"ח אדר שחל להיות בואתה תצוה וכו' יעו"ש דודאי משמע דכל שקרא מה שקרא חבירו בלא שום תוספת, אפי' היכא דאפשר עולה למנין [וע"ש שכתב בדעת הגאונים שהביא הב"י ופסק כדבריהם, דלא אמרו כן אלא בשלשה קרואים, ובמה שמוסיפים קרואים לכבוד היום, אף הם מודים דמהני בדיעבד אף בדאפשר]. וכן הביא שלא כהגאונים מרשב"א מגילה כב, ב ד"ה ק"ל. וכ"ה בריטב"א שם.

על כן י"ל דבדיעבד יצא וא"צ לקרוא שוב, ולצאת יד"ח השו"ע יקרא שוב [ישב ויעמוד] בלי ברכה, שיש לחוש בזה לברכה לבטלה. [א' אייר ע"ב]

\* \* \*

אגב אצרף כמה הערות בסוגיא זו. מגילה כב, א: דתנן ביום הראשון בראשית ויהי רקיע ותני עלה בראשית בשנים יהי רקיע באחד. והוינן בה בשלמא יהי רקיע באחד דתלתא פסוקי הוו אלא בראשית בשנים חמשה פסוקים הוו ותניא הקורא בתורה לא יפחות משלשה פסוקים וכו'.

בפשטיה דגמ' מבואר דהבעיא היא, היאך השני יקרא ג' פסוקים, דהשלישי יש לו ג' פסוקים בפרשת יהי רקיע והראשון יש לו ג' פסוקים בפרשת בראשית. ונחלקו בזה רב ושמואל אי דולג לפסוק השלישי או שפוסק אותו. וצ"ב שלפי המבואר לעיל בגמ' כא, ב דאין משיירין בפרשה פחות מג' פסוקין, א"כ גם הראשון א"י לקרוא ג' פסוקים מפרשת בראשית שהיא כולה ה' פסוקים משום דמשייר ב' פסוקים עד סוף

משא"כ ברייתא זו דתני הקורא בתורה לא יפחות מג"פ כולל כל הקריאות. ומבואר מדבריו שהקריאה במעמדות שונה מהקריאה בבית הכנסת, ולא יבואו לעשות בבית הכנסת מה שעושין במעמדות. אולם כפי' תענית המיוחס לרש"י הנ"ל מבואר שאף במעמדות אין משיירין בפרשה פחות מב' פסוקים. וכן מש"כ דהקורא בתורה לא יפחות מג"פ כולל כל הקריאות, צ"ב מכללא דהקורא בתורה לא יפחות מעשרה פסוקים, והכא איכא רק ח' פסוקים. ומ"ש הא מהא. ועי' טו"א ד"ה רב אמר.

רע"א בדרו"ח מגילה שם הקשה על פרש"י ד"ה ואמצעי דולג ב' קושיות. חדא, היאך כתב רש"י שאם השני לא ידלג א"כ יצטרך להתחיל בפרשת יהי רקיע פחות מג"פ, ותקנו שלא לעשות כן משום הנכנסים, שהרי הנכנסים ישמעו את השלישי שקורא יהי רקיע, ויחשבו שהשני קרא רק ב' פסוקים. א"כ לא

הרוחנו בזה שום דבר שאם השני דולג וקורא שוב פסוק ג' שמבראשית יאמרו הנכנסים שהראשון לא קרא אלא רק ב' פסוקים. ואידך, דהו"ל לרש"י לומר שאם השלישי ידלג, א"כ הראשון והשני שיירי כל אחד פסוקים, הראשון מבראשית והשני מויהי רקיע. לכן טוב יותר שהשני ידלג.

בנוגע לקושיא הראשונה יש ליישב עפ"י מה שהגיה הב"ח אות א בפרש"י שצ"ל לשייר במקום להתחיל, והיינו דהשני יקרא ב' פסוקים (ד-ה) מפרשת בראשית ופסוק אחד מפרשת יהי רקיע. א"כ יצטרך השני לשייר ב' פסוקים בפרשת יהי רקיע. נמצא שכונת רש"י על השני ולא על השלישי כפי שהבין רעק"א. וכן תירץ בשו"ת זכרון יהונתן או"ח ריש סי' ג. ובנוגע לקושיא השניה, ר' מש"כ ליישב בשו"ת חת"ס שם עפ"י דברי הר"ן בסוגיין. ועי' תורת רעק"א מגילה עמ' שצט ומש"כ בהע' שם.

[כ"א סיון ע"ג]

## סימן כט

### קריאה בשני ספרי תורה

קורין בס"ת אחד וכמו שכתב לעיל שם ה"ח: הקורא יש לו לדלג ממקום למקום בענין אחד כגון אחרי מות ואך בעשור, והכא הוסיף דבענין אחד א"א לקרוא בב' ספרים.

וכדבריו נראה מדברי הרמב"ם בהל' עבודת יוהכ"פ פ"ג ה"י: ולמה לא יקרא בספר אחד, לפי שאין אחד קורא בשני ספרים משום פגם ראשון. והכא לא כתב ענין אחד, מוכח דל"ד הוא. וכ"כ הלח"מ שם שמזה ראייה לכס"מ. אולם בש"נ ברמב"ם מהדורת הרב שבתי פרנקל זצ"ל שבקצת כת"י תימניים הנוסח הוא שאין אחד קורא ענין אחד. ומש"כ הכס"מ בשם ויש מדקדקין, יתכן דכוונתו לשואל בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' עא, והשיב התשב"ץ שאין לדייק כן, ושמה טעות נפל בספרים, וראוי לסמוך על הספרים בהל' תפלה שאין כתיב בהם ענין אחד. אולם בכל כתה"י שלפנינו נמצא הנוסח ענין אחד כולל גם ספר המוגה. וא"כ אין ראוי לסמוך על אותם הספרים שהביא התשב"ץ שלא כתוב בהם ענין אחד.

ובשו"ת אהלי יעקב [למהריק"ש בעל ערך לחם על ד"ח שו"ע] סי' קכג כתב על דברי הכס"מ, שאם כדבריו הו"ל לרמב"ם לכתוב להדיא אפי' ענין אחד, שהרי זו היא עיקר כונתו לדעת הכס"מ. אולם מש"כ ליישב קושית הכס"מ על

הרי"ף במכלתין כד, א הביא הסוגיא ביומא ע, א וז"ל: גרסינן בפרק בא לו כה"ג, וגולל ס"ת וכו' אמאי תגלל ס"ת עד דמטי לחומש הפקודים ונקרי ביה, אמר רב ששת זאת אומרת אין גוללין ס"ת בצבור מפני כבוד הצבור, וניתי ס"ת אחר וניקרי ביה, ר"ב בר יהודה אמר משום פגמו של ראשון, וה"מ חד גברא בתרי ספרא וכו'. ומפרש הרי"י מלוניל שם, שבחד גברא יש חשש לפגם דראשון דאמאי לקח ס"ת שני אחר שקרא בראשון. אבל בתרי גברא יאמרו זה חפץ בס"ת זה, וזה בזו. משמע דלא משכחת לה איש אחד בב' ס"ת. אולם הרמב"ם הל' תפלה פ"ב הכ"ג כתב: ולא יקרא איש אחד ענין אחד בשתי תורות שמא יאמרו ספר ראשון פגום היה ולפיכך קרא בשני. וכתב הכס"מ דיש מדקדקין מלשון רבינו שכתב לא יקרא איש ענין אחד בשתי תורות, דשני עניינים מותר לקרות איש אחד בב' תורות. וכתב הכס"מ על כך: וטעות הוא בידם שאם כדבריהם הו"ל לשנויי [ביומא ע, א פריך מ"ח טבת שחל בשבת דמוציאין ג"ס ולא חיישינן לפגם] שאם כדבריהם הו"ל לשנויי שאני התם דתלתא ענייני נינהו, ומדלא משני הכי ש"מ דחד גברי בתרי ספרי, אף דהוי תרי ענייני איכא פגמא. ומש"כ הרמב"ם ענין אחד, היינו משום דבשני עניינים אין

יקרא איש אחד ענין אחד בשני ס"ת, שרק איש אחד לא יקרא בענין אחד, אבל שנים מותרים לקרות בענין אחד בשני ס"ת וליכא פגם. וכן הוכיח מדברי הרמב"ם בהל' עבודת יוהכ"פ שם. ועי' לח"מ שם.

ובשו"ת מהריט"ץ סוס"י רצג מבאר דהגמ' לא תירצה דבשני עניינים ליכא פגמא, משום דהגמ' אתא לאשמעין דבתלתא גברי ליכא פגם אפי' בענין אחד. ויש לעיין בזה.

אולם במרכה"מ ח"ב הל' תפלה שם מיישב בשופי, דמה שתירצה הגמ' תלתא גברי בתלתא ספרי, תרתי קאמר, דהוי ג' עניינים דג' גברי (דתלתא ספרי הוי תלתא ענייני) ואלו הכא ביוהכ"פ הוי ענין אחד ואדם אחד. והרמב"ם הוכרח לחלק בכך, משום דלעיל שם הי"ז פסק דצבור שלא היה בהם יודע לקרות אלא אחד, אותו אחד קורא וחוזר וקורא, וא"כ היאך יעשה בר"ח טבת שחל בשבת הר"ז חד גברא בג' ס"ת, וע"כ מוכח דבתלת או תרי ענייני, קורא חד גברא בתלת וב' ספרי, ולא דמי ליוהכ"פ דהוי חד עניינא.

אלא שלפ"ז יש להעיר ביו"ט שכל הקרואים הם מענין אחד, ואיכא רק חד גברא שיודע לקרות, והיאך קרי בתרי ספרי תורה. וע"כ שבכה"ג שרק אחד יודע לקרוא בתורה ל"ש פגמא.

היש מדקדקין אין דבריו מובנים. ונראה שיש שם שיבוש של חסר ויתר. עכ"פ כתב שם נפ"מ לדינא עפ"י היש מדקדקין שאדם אחד יכול לעלות לחתן תורה וחתן בראשית ואין בכך שום חשש פגם, משום דהוי תרי ענייני. אולם לדעת הכס"מ אף בתרי ענייני אין קורין לאדם אחד בשני ספרי תורה. ובספרו ערך לחם או"ח סי' קמד כתב שעפ"י דברי הרמב"ם שבשני עניינים קורא אחד בב' ס"ת, נהגו במצרים להיות אחד מסיים ומתחיל בב' ס"ת. וציין לתשובתו הנ"ל.

באו"ז הל' שבת סי' מה דקדק מדברי הרמב"ם כהיש מדקדקין וז"ל: וקשה לי דמשמע אבל שני עניינים בשני ס"ת קורא אדם אחד, ואין כאן משום פגם, והא אחרי מות ואך בעשור ובעשור שבחומש הפוקדים שני עניינים ואדם אחד, ותנינן דלא יקרא כה"ג בשתי ס"ת, וקאמר רב הונא בר יהודה משום פגם של ראשון. וצ"ב דהרמב"ם עצמו לעיל ה"ח כתב דהוי ענין אחד.

בפר"ח או"ח סי' קמד סק"ד מובא משו"ת מהר"י הלוי סי' פב דבענין אחד אפי' בתרי גברי ובתרי ס"ת איכא פגמא. והשיג עליו מהגמרא דמשמע דרק בחד גברא בתרי ס"ת איכא פגמא. ומוסיף שבזה יש לבאר לשון הרמב"ם דלא

\* \* \*

אדרבא הזכיר בהל' עבודת יוהכ"פ הטעם שיאמרו שהראשון פגום.

א ומש"כ להלן שם דהרמב"ם פוסק כר"ל צ"ב, דהרמב"ם לא הזכיר טעמא דר"ל דברכה שא"צ, אלא

### חתן תורה וחתן בראשית

וכיון שהגמ' נו"נ בטעמו של ר"ה ולא בטעמו של ר"ל, ש"מ שהלכה כר"ה, ולית ביה משום ברכה שא"צ. והכא בש"ת מבאר התקון יששכר דל"ש טעמו של ר"ה, שכיון שנודע ומפורסם מנהג המקומות לסמוך סיום התורה לתחלתה, ובעיקר שכל הקהל נותנין לב לשמוע כן ולשמוח במנהג זה, בכה"ג ליכא חששא לפגמו של ראשון אף דהוי חד גברא בתרי ספרי. ולכן א"ש המנהג לסיים ולהתחיל בחד גברא בשני ס"ת כדי להסמיך קריאת התורה לתחילת התורה, שהשטן לא ימצא לו פתח ופסק זמן לקטרג על עם ישראל.

והנה עיקר דברי הגמ' צ"ב, אמאי צריכים ברכה על הס"ת השני, הרי כשמברך הכה"ג על הראשון יודע שצריך לקרוא מענין היום גם בשני, וא"כ סגי בברכה אחת לשתי קריאות אלו, אף שהם בשני ספרים. וכן הקשה הט"ז יור"ד סי' רעט סק"ב [מובא ברש"ש יומא שם] ונסתייע מברכת הנהנין בסי' ר"ו דבכה"ג א"צ לברך שנית. ועי' יור"ד סי' יט לגבי ברכת השחיטה וכתב לחלק בזה"ל: ונ"ל ברור דשאני ס"ת של כה"ג דיש ב' מצוות לפניו תחלה וכו', ואין לאחת שייכות פטור בחברתה, דוגמא לדבר באין לוי בבהכ"נ שהכהן קורא גם במקום לוי וחוזר ומברך אעפ"י שבשעת הברכה שבירך תחלה היה יודע שיקרא פעם שנית במקום לוי, אפ"ה כיון שזו מצוה אחרת לא יוכל לפטור אותה בתחלה בברכה אחת, הכא נמי כן הוא, כיון

בש"ת ראיתי בספר תקון יששכר [קושטא שכ"ד] שמביא ניהוג מחודש בקריאת פרשת בראשית בש"ת וז"ל: ונוהגין בכמ"ק במערב כשיעלה מסיים התורה לסיים, יהיה מונח לפניו הספר השני פתוח בו בראשית, וכשיסיים לעיני כל ישראל, יתחיל מיד בספר השני בראשית, הכל בקריאה אחת שלא יפסיק בין הסיום וההתחלה כלל, ואחר שיסיים ענין בראשית הוא שיברך ברכת התורה האחרונה. וכשהייתי במצרים שמעתי שכן נהג מורינו הרב הגדול החכם השלם מהר"ר דוד בן זמירו נר"ו בביתו ששם תמיד מתפלל עם כל בני ישיבתו תלמידיו עכ"ל. ומבאר שם שלפי הטעם הראשון באבודרהם שקורין בראשית כדי שלא יהיה פתחון פה לשטן, ראוי וטוב יותר המנהג להמשיך מיד בקריאת פרשת בראשית. ועוד כתב דכיון דאינו אלא מנהג בעלמא, לכן עדיף לסמוך לסיום שהוא חובה, ולפטור בברכות החובה תחילה וסוף קריאה זו.

וכן הביא הסוגיא ביומא ע, א לגבי קריאת כה"ג ביוהכ"פ דפריך ונייתי אחריני ונקרי, ופרש"י שיהיה נגלל לפרשה שלישית [של יוהכ"פ בפרשת פנחס אבל לפרשה שניה שסמוכה לפרשה ראשונה לא פריך הכי, משום דעדיף לקרוא בס"ת אחד מאשר להוציא עוד אחד] ומשני רב הונא בר יהודה משום פגמו של ראשון. ור"ל אמר משום דהוי ברכה שא"צ, ופרש"י שיהא צריך לחזור ולברך [וצ"ב אמאי לא סגי בברכה אחת לשני הס"ת ור' להלן].

שבשעת הברכה שבירך הכ"ג תחלה, היה יודע שיצטרך להוציא אח"כ ס"ת אחרת לקריאה אחרת, ע"כ יצטרך לברך שנית וכו' יעו"ש.

לפי"ז י"ל דשאני סיום התורה ותחלתה דהוי מצוה אחת, לכן סגי לכתחלה בברכה אחת וכדעביד הרדב"ז.

אלא שעצם דברי הט"ז צ"ב דקריאת הכה"ג הוי נמי מצוה אחת לקרוא עניני יוהכ"פ שבתורה, ושאני מכהן במקום לוי דבעינן ג' או ז' קרואים חלוקים. ועי' רמב"ם הל' תפלה פי"ב ה"ח דהוי ענין אחד וז"ל: הקורא יש לו לדלג בענין אחד כגון אחרי מות ואך בעשור. שו"ר בפר"ח סי' קמז סע' ח דפשיטא ליה דלא היו מביאין את שני ספרי התורה ביחד רק לאחר שקראו הראשון הביאו השני ממקו"א שהיה מונח שם והוי הפסק. ולכן צריך לברך על הס"ת השני. והו"ל להביא הירושלמי בפרקין ה"ה (מובא במג"א שם סק"א) שאין מוציאין את הס"ת השני עד שמחזיר הס"ת הראשון למקומו.

כמנהג זה שמסיים התורה הוא גם הפותח וקורא בבראשית, נמצא גם בשבחה"ל בסופו סי' שעב אך באופן אחר וז"ל: וביום שני [ש"ג] קורין וזאת הברכה ומנהג לומר וכו', כשהעולה

הקורא האחרון לקרות בתורה וכו', ונקרא חתן תורה וכו' ואחר שהשלים קריאתו עד לעיני כל ישראל, אינו חותם מיד [ברכת התורה שלאחריה] וכו' ואח"כ קורין ע"פ בראשית ברא אלקים עד ויהי ערב ויהי בקר יום אחד, וחותר ומברך לאחריה. ומה שקורין ע"פ לפי שאין מוציאין שתי תורות לקורא אחד, משום פגמו של ראשון, ודוגמת זה אמרינן ביומא (ע, א) ובעשור שבחומש הפקודים קורא ע"פ וכו' יעו"ש.

הרי דס"ל דאף בש"ת מקפידין על פגמו של ראשון, ולכן קורין בראשית בע"פ. אולם מה שהביא ראיה לכך מבעשור שביוהכ"פ שקורין בע"פ צריך ביאור, דלכאורה קשה דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בע"פ. ובגהש"ס לרעק"א ציין לתר"י ברכות י, ב (ד"ה לא הפסיד) שהביא בשם הר"ש מן ההר שפסוקים שניתנו לאומרם כחובה, יכולים לאומרם בע"פ, וכיון שמצינו שיש חובה לומר פרשת הקרבנות בע"פ, לכן שרי לקרוא פרשת בעשור בע"פ, אבל כשאנו לחובה כלל, אי אתה רשאי לאומרו בע"פ. וא"כ היאך רשאי לומר הנך פסוקי דפרשת בראשית בעל פה. ונראה דהשבלי הלקט פי' הגמ', דהיכא דא"א מתוך הכתב שרי בע"פ, וכיון שכן, ה"ה

בבבלי מוכח כן. ועי' מג"א שם מש"כ לבאר מנהגינו עפ"י הרמב"ם הל' סוטה פ"ד ה"ב יעו"ש. והאריך בזה הרב מנחם בראמסון בספרו תורת מנחם יומא שם וכתב הטעם למנהגינו משום חשש פגמא מחזירין הראשון ומוציאין השני, משא"כ אם מוציאין את שני ספרי התורה ביחד. ואע"ג דתרי גברי בתרי ס"ת ליכא פגמא, מ"מ כשאנו מוציאין את ב' ספרי התורה בב"א, אין עוד שום מקום לטעות ולומר שיש פסול בראשון, וכל מה דאפשר לתקוני מתקנינן. ועי' בהרחבה בד"ה אולם י"ל טעם לשבח גם במנהגינו וכו'.

ב המג"א שם אחר שהביא את הירושלמי (מהדרכ"מ בשם אר"ז) מעיר על מנהגנו דלא כהירושלמי בזה"ל: וצ"ע דמנ"ל למיעבד דלא כהירושלמי. ועוד דבגמ' דילן ביומא (נו, ב) איתא וכו' והוכיח משם דצריך שיניח הראשון קודם ואח"כ יטול השני. יעו"ש שהאריך בזה. והו"ל להביא סוגיא דידן דמוכח כן וכפי שעמד על כך הפר"ח. שו"ר להפרמ"ג בא"א שם הביא הפר"ח ועי' במה שהעיר עליו. ועי' דרכ"מ שם סק"ה בשם האר"ז שכבר כתב שאין מנהגינו כן. ולא נתבאר טעם הדבר שאין מנהגינו כהירושלמי. ובפרט שגם

בשתי ספרי תורה וכדאסברא לן בעל תקון יששכר הנ"ל.

שו"ר בשו"ת אהלי יעקב (למהר"י קאשטרו בעל ערך לחם על ד"ה שו"ע) סי' קכג שדן בשאלה זו היאך לנהוג בסיום התורה ופתיחתה בתרי גברי או בחד גברא, והעלה דעיקר כהמנהג שראה ברוב המקומות שאחד מסיים ומתחיל בשני ס"ת. ובסו"ד שם ציין לספר תיקון יששכר במנהגות הקדמונים ז"ל ביום שמחת התורה. אולם בזמנינו אין המנהג כן וקורין תרי גברי בשני ס"ת. [כ"ז תשרי ע"ד]

בשמח"ת דא"א לקרוא בס"ת אחר משום פגמו של ראשון, שרי בע"פ.

באליהו רבא סי' תרסט סקי"א הביא דברי השבה"ל הנ"ל והקשה על המנהג שמי שעולה בוזאת הברכה, יכול להיות גם חתן בראשית, הגם דהוי חד גברא בתרי ספרי, ואיכא משום פגם של ראשון. ותירץ דאולי חתן תורה ובראשית באחד שאני שאין הפסק באחר. ומובא בפרמ"ג בא"א שם.

אולם כסברת הא"ר דליכא משום פגמו של ראשון בשמחת תורה, מוכח ממנהגו של הרדב"ז הנ"ל שקראו לחד גברא

## סימן ל

### ברכת חתנים

א. מנין הברכות. ב. בעשרה. ג. בחפת נדה.

ברכות ומונה רק שש, וא"כ אמאי פתח ואלו הן שבע ברכות.

ויש עוד להעיר דבהלכות אישות פ"י ה"ג מונה הרמב"ם שש ברכות וז"ל: ואלו הן שש ברכות, ורק בהל' ד' הוסיף ברכת היין אם יש לו, דיינ אינו מעכב את הברכות, וברכה זו אינה מכלל ברכת חתנים, וכן בשו"ע אה"ע ריש סי' סב, והן שש ברכות.

עוד מצינו שנוי נוסף בין שתי הלכות אלו. בהל' אישות מביא הרמב"ם את ששת הברכות כסדרן בגמ' בכתובות ח, א. ואלו בהל' ברכות אינו כפי הסדר שבגמ' [וצ"ע על הכס"מ שם שכתב

מגילה כג, ב: אמר ר' יצחק אחר ר' יוחנן ברכת חתנים בעשרה וחתנים מן המנין. ובפי' הר"י מלוניל: היינו שבע ברכות הידועות. הכולל נמי ברכת הגפן על היין שברכות אלו טעונות כוס. ויש לדון בזה בענין מנין הברכות ובענין עשרה.

ברכת חתנים בפסקי הרמב"ם. א. מנין הברכות.

ברכת חתנים נמצאת בדפוס משנה תורה להרמב"ם שלפנינו בשני מקומות, בהלכות ברכות ובהלכות אישות. ונשאלתי ע"י חכ"א שבהל' ברכות פ"ב הי"א כותב הרמב"ם ואלו הן שבע

והשיב שהסדר בגמ' הוא דוקא בברכת חתנים שבשעת החפה, שאז יש צבור גדול, על כן מברכין תחילה שהכל ברא לכבודו. וע"ש שכתב שזו הערה גדולה ברמב"ם.

וכן ראיתי בספר פרשת המלך (להגרי"מ בן מנחם) הל' אישות שם שעמד על כך שהסדר בהל' ברכות אינו תואם לסדר שבגמ', ועמד גם על דברי הכס"מ בהל' ברכות, שברמב"ם שלפנינו גם בהל' ברכות ברכת שהכל ברא וכו' היא הראשונה, ולכן כתב שמסתבר מאוד שבספרי הרמב"ם שלפנינו בהל' ברכות נפלה טעות. גם עמד על כך שבהל' ברכות כתב "שבע ברכות" ובהל' אישות "שש ברכות". ויש לציין שבתשובה הנ"ל כתב הרמב"ם נמי שבע ברכות כמו בהל' ברכות. ובהגהות מעשה רב [לרבי בצלאל הכהן זצ"ל מוילנא] הל' ברכות מבאר פשר הטעות, שהיה חסר לפני המדפיסים ברכת יוצר האדם, והכניסוה בראשונה בטעות.

נמצא שהאחרונים דנו הרבה בברכת חתנים שברמב"ם בהל' ברכות, ויש מהם שהעלו לדינא כפי שכתב בהל' ברכות.

ולענ"ד נראה שכל הדיון הזה מקורו בשבושי הדפוס, דאין כאן רק טעות בסדר הדברים, אלא כל ההלכה הזו יסודה בטעות והיא נוספה מהגליון לתוך דברי הרמב"ם. ואליבא דאמת הרמב"ם לא הזכיר כלל בהל' ברכות את ברכת חתנים דאין מקומה שם אלא רק בהל' אישות. וחילי ידי מחבוריהם של המגדול עוז ורבינו מנוח, שפירשו את כל ההלכות שבפרק ב' מהלכות ברכות,

שכך הן מופיעות בגמ', והרי שתי הברכות הראשונות מופיעות בגמ' בסדר אחר מאשר ברמב"ם שם. וראה להלן]. ויש בזה כמובן נפ"מ לדינא, אם סדר הברכות מעכב.

וכבר עמד על כך אחד ממפרשי הרמב"ם בעל מעשה רוקח בהל' ברכות, וכתב שבהל' ברכות סמך הרמב"ם על דבריו בהל' אישות, כי שם ביתו. ואלו בס' ישא ברכה (על רבינו ירוחם דף קיג) העלה לדינא עפ"י הרמב"ם בהל' ברכות שאין סדר הברכות מעכב ואם הקדים יוצר האדם לשהכל ברא לכבודו יצא. ובהל' אישות הביא הרמב"ם את הברכות כסדרן בגמ', משום שכך צריך לאומרן לכתחילה. אולם אם הסדר היה מעכב, היה לו להרמב"ם לדקדק בכך גם בהלכות ברכות אף ששם הביאם דרך אגב. וע"כ להורות נתן שאין הסדר מעכב.

ואמנם כך כתב הרמב"ם בתשובותיו "פאר הדור" סי' ט וז"ל: ברכות של נשואין שכל אחד מהן על ענין בפני עצמו ומי שחיסר אחת משבע ברכות מברך אותה כשזוכרה ואין להם סדר. והביאו דבריו בכנה"ג אה"ע סי' סב בהגה"ט סק"ג ובבאר היטב שם סק"א. ואלו בשו"ת שואל ומשיב מהדורא תליתאה ח"א סי' רסב, כתב כמה טעמים מדוע להרמב"ם ברכת יוצר האדם קודמת לברכת שהכל ברא לכבודו, והוסיף עוד דהרמב"ם גרס כן בכתובות ח, א. ופלא שלא זכר שר שבהל' אישות העתיק הרמב"ם את הברכות כסדרן בגמ'.

גם בספר עזרת כהן סי' נב נשאל על כך,



בשו"ת כנסת יחזקאל בהקדמה מביא בשם הרמב"ם בהאי לישנא: בכתובות דף ז ע"ב יליף רב נחמן בשם ר"ה ב"ר נתן ברכת חתנים בעשרה מן ויקח בועז, ור' אבהו יליף מן במקהלות וכו', והרמב"ם בפ"ב מהל' ברכות כתב ברכת חתנים בעשרה דכתיב במקהלות. ומתמיה הכס"מ שהביא קרא דר' אבהו ולא דר"מ ור"נ. לענ"ד באשר יש לומר נפ"מ ביניהם, לר"ה ור"נ צריך עשרה זולת החתן כמו בועז שלקח עשרה, משא"כ לר' אבהו דיליף מבמקהלות סגי עשרה בהדי החתן וכו', ע"כ.

ועה"ג הכנס"י כתבתי מכבר שבהפלאה כתובות ח, א הביא דבריו אלו של הכנס"י ומפלפל בהם, ואף שדבר נחמד הוא, מ"מ לא מצאנוהו בספרי הרמב"ם שלפנינו בהל' ברכות הפסוק במקהלות וגם לא בכס"מ שתמה על כך. וכן בהל' אישות פ"י ה"ה הביא הרמב"ם רק את הדין של עשרה בברכת חתנים, ולא הזכיר שום פסוק. ואיני יודע פשר דבר זה, האיך נשתרבה לכנס"י הלכה זו בשם הרמב"ם, ע"כ.

שו"ר בנמוקי מהרא"י [לר' אברהם יונה יעוונין מהוראדנא] הל' ברכות שעמד על כל הנ"ל וכתב: אך בודאי הגירסא היה לו ברמב"ם כן. ואולם נראה שאין מקום לדבריו, שהרי בכל דפוסי הרמב"ם שעד הכנס"י לא נמצא דבר זה בספרי הרמב"ם. ועוד, וכי על תמיהת הכס"מ גם יאה לומר שבודאי היה לו בכס"מ כן, אתמהה.

ויתכן שנתחלף לו לבעל כנס"י פרישה בכס"מ, דהפרישה בסי' סב סקי"א הקשה על הטור שם שכתב ברכת חתנים

ואלו את הלכה יא לא פירשו ואף לא ציינו כדרכם את מקורה. קשה לקבל ששניהם כיוונו לדלג הלכה זו, ומסתבר יותר שבספרי הרמב"ם שלפניהם לא היתה קיימת כלל הלכה זו, ומשום הכי לא נמצא בחיבוריהם פירושה. ואכן בדקתי ברמב"ם דפוס שאלתיאל (ליסבון רנ"ב לערך שצלמו נמצא ביד) ובו לא נמצאת כלל הלכה זו בהל' ברכות. וכן ראיתי ברמב"ם מהדורת הרב שבתי פרנקל הל' אישות (שם) במדור שניי נוסחאות, שבכתי-יד מהל' ברכות לא נמצא שם נוסח הברכות. ואף שמדברי המ"מ בהל' אישות שם נראה קצת שלפניו היתה הלכה זו גם בהל' ברכות, שהרי כתב שם בזה"ל: ונוסח הברכות שם מפורש בגמ' ובפרק שני מהלכות ברכות זה נתבאר, שמענו מדבריו שסמך על מה שביארן בהל' ברכות, והרי אין דרכו לבאר דבר שאינו לפניו ברמב"ם, ומזה נראה קצת שבכת"י שלפניו היה כן גם בהל' ברכות, מ"מ מסתבר יותר עפ"י הנ"ל שהלכה זו יסודה בגליון הרמב"ם ואינה שייכת לו. ולפי"ז כמובן שאין מקום לכל מה שדנו האחרונים עפ"י הרמב"ם בהל' ברכות. כמו כן סרה מאליה קושית הלח"מ שם על הרמב"ם, שבנוסח שלפניו חותם בשתיים בברכה חמישית משמח עמו ישראל ובונה ירושלים, דהא אין חותמין בשתיים. שהרי הרמב"ם לא כתב זאת.

\* \* \*

ב. בעשרה

מצינו בספרי האחרונים שהביאו בענין ברכת חתנים הלכה אחת בשם הרמב"ם וקושית הכס"מ עליו ובספרי הרמב"ם והכס"מ שלפנינו ליתא.

בעשרה גדולים וחתנים מן המנין, והרי בבוז היו עשרה זולתו. ואולם אי ילפינן מקרא במקהלות וגו' י"ל דאף החתן מן המנין וכהכנס". וכן תירץ בס' עצי ארזים שם סק"ז קושית הפרישה ע"ש. גם בחי' חת"ס כתובות ז, א עמד על נפ"מ זו מהנך קראי. וכ"כ הבכור שור ב"ב צא, א. ועי' עיון יעקב (לבעל שו"ת שבו"י) על העין יעקב כתובות שם. וכאשר בינתי בספרים ראיתי בשלחן העזר סי' ח בשמלה לצבי סק"ב שהביא חי' חת"ס כתובות (תקסב) שכתב על הכנס"י שחפש בספרי הרמב"ם ולא מצא. ועי' שו"ת חתן סופר סי' מהא.

\* \* \*

#### ג. בחפת נדה.

וכיון דאיירי בדברי הרמב"ם בעניני ברכת חתנים, ראיתי לנכון לצרף הערה אחת בדבריו.

בפ"י מהל' אישות ה"ו פוסק הרמב"ם שבחפת נדה אין מברכין ברכת חתנים עד שתטהר, ואם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך. ונו"כ לא כתבו איה מקורו. רק המ"מ כתב: דבר נכון הוא וכן כתבו ז"ל. סתם ולא פירש מי כתב כן. ולכאורה הו"ל להעיר לפי שיטת הרמב"ם לעיל ה"ג שחופת נדה אינה כלום והרי היא כארוסה עדיין, א"כ צריך עפ"י הדין לעשות חופה שניה

לכשתטהר, ואמאי אינו חוזר ומברך. ומצאתי שכבר עמד על כך המאירי כתובות דף ב (עמ' 8) וז"ל: ואף גדולי המחברים כתבו כן (לא לשאת נדה) אלא שכתבו שאם עבר ונשא ובירך אינו חוזר ומברך. ואני מוסיף תמה בדבריהם, אחר שעדיין לשיטתם אינה אלא כארוסה, למה אינו חוזר ומברך, וברכה זו הרי היא כמו שאינה. ועי' מרדכי כתובות נו, א בשם ר"ח בס' המקצועות ודוק בדבריו.

ואף דאנן לא קימ"ל כהרמב"ם וחופת נדה מהני בדיעבד, מ"מ איכא נפ"מ למעשה במקום שלכו"ע החופה לא הועילה, אי חוזר ומברך, כגון במקום שהקידושין לא תפסו, והוי חופה קודם קדושין להנך שיטות דלא מהני חופה קודם קידושין אף בדיעבד. (ראה יש"ש כתובות פ"א סי' יז, מל"מ הל' אישות שם ובדברי המגיה מהר"י כולי, שעה"מ שם בקונטרס חופת חתנים סי' ח, ישועו"י אה"ע סי' נה סק"ד).

והנה המג"א סי' רו סק"ג כתב: חתן וכלה שבאו ליארס וליכנס לחופה מיד, והחזן סבר שלא באו אלא ליכנס לחופה, ובירך ברכת חתנים, מברך שנית אחר ברכת אירוסין וקדושין (רא"ם ח"א סי' ד). הרי דס"ל שחופה דלא אהני, לא סגי בברכות הראשונות, אלא צריך לברך

דמונה כל איסורי הנאה הנקברין והנשרפין. ואלו חמץ בפסח לא מנה (שו"ת אמונת שמואל סי' סה, חק יעקב סי' תמה). וכנראה לקושיא זו נתכוין האב"מ, ומסתבר כן שהרי כל דברי האב"מ שם קיימי בשיטת הרמב"ם. ור' כע"ז גם באב"מ סי' קלו סק"ג במה שהביא מפ"ק דב"ק דף יב, א בענין קנין מטלטלין אגב עבדים בעודן עליהן, ולפינו שם ליתא וה' יצילנו משגיאות].

א [אגב, מצינו כה"ג בשו"ת אבני מילואים סי' יט שהביא קושיא בשם התוס' שלהי תמורה (לג, ב) אמאי לא חשיב במתני' דאלו הן הנשרפין חמץ בפסח וטרח לישבה. והאמת היא שתוס' לא הקשו כן, משום שבמשנה באמת קתני נמי חמץ בפסח. ואולם נראה לבאר פשר דבר זה, שיתכן שנתחלף לו לבעל אבני מילואים הרמב"ם בתוס', שהרי מפורסמת היא הערת גדולי האחרונים על הרמב"ם בשלהי הל' פסוהמ"ק

הבעלים אינה אלא על הכשרים, ורק מהיות טוב יש לקדש שני בלט ובסתר בפני ב' עדים כשרים. ובשו"ת שב יעקב אה"ע סי' כא דן ג"כ בענין זה ובענין חופה קודם קדושין דהוה בעובדא דידיה, אך לא דן כלל לענין הברכות].

נמצא לכאורה שאם אין שום ספק דלא תפסו הקדושין והם פסולים מהתורה, וצריך לחזור ולברך. ואף שהחז"י הביא לדברי הטור סי' סב והרמ"א סי' סא שאם קידש בטעות והיו לו נשואין עמה ואח"כ נודע שהקדושין היו בטעות אע"פ שחזור ומקדשה א"צ לברך שנית. ובב"ש שם סק"ז הביא שכ"כ הרמב"ם לגבי חופת נדה ועוד פוסקים, הרי לבסוף הביא דברי הב"ח סי' סב שהיכא דלא הוה קדושין כלל עפ"י הדין, אז צריך לברך ז' ברכות. ונראה דהסכים עמו.

והנה הב"ח כתב שהאריך בזה בתשובה, ואכן בשו"ת הב"ח החדשות סי' פא העלה שצריך לברך שנית בעובדא דידיה - קדושין בטבעת שאולה - וכתב דאפי' הר"ש משאנץ (שבהגהת מרדכי שהוא המקור לפסק הרמ"א) מודה בזה שצריך לברך הכל שנית וכתובה חדשה, ולא אמר הר"ש שא"צ לברך שנית, אלא בקדושין כל דהו ונשואין כל דהו. אלמא דס"ל להדיא דבנידון דליכא קדושין ונשואין כלל, פשיטא דצריך לקדש שנית ולברך כל הברכות. וא"כ לכאורה י"ל דה"ה היכא שנתברר שהעדים פסולין מהתורה, דדמי לטבעת שאולה דלא הוה קידושין כלל דצריך לברך שנית. ובזמננו שעידי הקדושין חותמין על הכתובה ודאי שצריך ג"כ לכתוב כתובה חדשה ובנוסח אחר.

שנית. ובינותי בשו"ת הר"א מזרחי שם וראיתי דקאי באמת על דברי הרמב"ם הנ"ל, וכתב כן אף לפי דבריו, והיינו משום דחלוק מנדה דחזיא לחופה [כונתו שהיא עומדת לכך] אלא שטומאתה מעכבתה, ואלו בנידון זה היא מחוסרת מעשה דאישות שאין הכנסת חופה קודם הקדושין.

ולפי"ז יש לדון היכא שנתברר לאחר הנשואין שהקדושין נעשו ע"י פסולי עדות דאורייתא, דהדין הוא דחזור ומקדש, אם צריך חופה וברכות שניים (ובפרט להנך דחוששין לעדים פסולים שבקהל, ומשו"ה מייחדים שני עדים). ונמצא כה"ג בשו"ת חות יאיר סי' יט דאחד מהעדים הוי שני בשני עם החתן בחד בעל (דחד בעל כאשתו אמרינן). וכתב החז"י נ"ל פשוט דפסול שני בשני בח"ב [בחד בעל] הו"ל פסול דאורייתא וכו' ע"ש. והעלה שם (לאחר שהעלה שיש כמה ספיקות בקדושין בנידון דידיה) בזה"ל: יחזור החתן ויקדשנה שנית בפני עדים כשרים וא"צ עשרה לזה, וגם א"צ לא ברכת אירוסין (כמ"ש הטור אה"ע סס"ב הביאו רמ"א סי' סא בהגה) ולא ברכת נשואין דיצא בקמייתא, ולא יהא ספק ברכות קיימ"ל להקל, וראיה לזה מפסקי מהרא"י (תה"ד) סי' קמ. ובאם הן הן עידי קידושין הן הן עידי כתובה וחתמו הכתובה, ודאי הכתובה פסולה. [ועוד נמצא כה"ג בשו"ת חת"ס אה"ע סי' ק, וע"ש מד"ה נחזור ואילך, דאף במקום שיחד הרב המסדר את הפסול להעיד, לא אמרינן דבטלה כל העדות של האנשים שראו הקדושין, משום שדעת

ואולם בהגהות מרדכי קדושין סי' תקמה משמע דאין לחלק בכך, ואף במקום דלא הוו קדושין כלל, א"צ לחזור ולברך כשמקדשה שנית. וכן ראיתי בשו"ת רבינו יוסף מסלוצק (הוצאת "מכון ירושלים" תשמ"א) סי' עג, שדחה משו"ה דברי הב"ח ופסק למעשה שא"צ לחזור ולברך ברכת אירוסין, וע"ש מש"כ בטעמו של דבר. וכן העלה בשו"ת הרדב"ז (ח"א סי' שעב מובא בפת"ש שם סקי"א) דאף במקום שאין הקדושין חלין כלל א"צ לברך שנית. ואולם כתב שאם עדיין נמצאים בשבעת ימי המשתה ובין כך מברכין ברכת חתנים, א"כ הרי יש כאן ברכת חתנים. ויש להעיר דבמקדש בטבעת שאולה מביא האגודה בפ"ק דקדושין בשם הגאונים שצריך לברך שנית. וכן מביא בשו"ת בנימין זאב סי' קנז בשם רש"י והגאונים בחופת נדה, ודלא כהרמב"ם הנ"ל. ולמעשה נהגו שבחופת נדה אין מברכין שנית כמבואר בשו"ת מגידות להפרמ"ג סי' כה. וכן נראה משו"ת הגאונים (הרכבי) סי' סה, ויתכן שזהו מקורו של הרמב"ם. ועי' בני אהובה הל' אישות שם ושו"ת חת"ס אה"ע ח"א סי' קכב.

ולקושטא דמילתא מעשה כזה היה אצל רש"י, מובא בהגהות מרדכי קדושין (רמז תקמ"ו) וז"ל: ובא מעשה לפני רש"י באחד שקדש ונמצא אחד מעידי הקדושין קרוב או לא היו שו"פ. והשיב: אע"פ שצריך לקדש פעם אחרת, אין צריך לא כניסת חופה ולא ברכה אחרת

של אירוסין ונשואין. ואע"פ שצריך לקדש פעם אחרת ונמצא שהיתה החופה קודם הקדושין, מה בכך, הרי קטנה שהשיאוה אחיה ואמה, אין הקידושין קידושין עד שיגדלו ויבעלו (דין זה מובא ע"י ר"ת בשם הלכות גדולות בתוס' קדושין מה, ב ד"ה בפירוש, ועי' בה"ג שלהי הלכות קדושין, וכן בשו"ת רשב"ש סי' י), ואמרינן בפרק הכותב (צ, א) קטן שהשיאו אביו כתובתו קיימת שעל מנת כן קיימה, ואמר רב הונא לא שאנו אלא מנה מאתיים וכו', נמצאת חופתו קודמת לקדושין (וכיון לזה בשו"ת שער אפרים סי' קטו). הרי להדיא שהיכא שנמצא פסול בקדושין מחמת קורבה א"צ לחזור ולברך.

אולם י"ל דרש"י אזיל לשיטתו דחופה קודם קדושין מהני, אבל בחופה דלא מהני כמו בחופת נדה, ס"ל לרש"י דצריך לברך שנית, כמבואר בשמו בשו"ת בנימין זאב הנ"ל. ואם נקטינן שחופה דקודם קדושין צריך לעשות חופה שניה, א"כ צריך גם לברך. אולם י"ל דאינו צריך חופה שניה אלא מספק (דלא מצינו הכרעה בדין זה) ולענין ברכה אזלינן לקולא. ועוד יש להעיר מיומא יג, א, דבגמ' שם שו"ט היאך משכחת לה בכה"ג ביוהכ"פ דלא להוי ב' בתים, ואי נימא דחופה קודם קדושין מהני, א"כ יעשה חופה קודם קדושין, ואח"כ יקדשנה על תנאי. ולכאורה מוכח מזה דחופה קודם קדושין לא מהני. וצ"ע הנך תרי סוגיות בכתובות ויומא.

## סימן לא

### שומע כעונה בברכת כהנים

הכא במשנה, יש להוכיח דין זה מהמשך המשנה. דמצינו בחי' הר"י מלוניל דמפרש המשך המשנה שאם היה קטן אינו נושא את כפיו, אם הוא כהן, משום שקטן אינו מחוייב בדבר ואינו מוציא רבים יד"ח. משמע שכהן שהוא גדול ובר חיובא מוציא כהנים אחרים יד"ח מצות ברכת כהנים. ומבואר דמהני שומע כעונה בברכת כהנים.

ומצינו שנהגו כן באטליה בק"ק טריאסט כפי שמעיד רבי בצלאל הכהן מוילנא בספרו ראשית בכורים סי' ד וז"ל: וכשהייתי שמה בחדש אלול שנת בברכ"ת לפ"ק, והתפללתי בש"ק פ' שופטים בבהכ"נ ספרדים שם, כבדוני אז בעז"ה להיות הכהן המברך כל ב"כ לבדי בקול, וכל הכהנים שבבהכ"נ שיעלו עמי יחד לדוכן שתקו אז ושמעו ממני לבד. שכך מנהגם שם שכהן אחד לבד מברך לעם בקול, ושאר הכהנים שעולין עמו יוצאין בזה ע"י שומע כעונה לבד נוע' סוטה ל"ט תוד"ה עד וצ"ע). ובאמת דבזה א"ש פשטיה דקרא דוישא אהרן כו' ויברכם, די"ל דבניו שמעו ממנו אז (וע"ש ברמב"ן ז"ל). וגם פשטא דמתני' דמגילה כ"ד דהוא נ"כ ע"ש. ופשטא דמתני' דברכות ל"ד דאם אין שם כהן כו' ודו"קא. הרי שכיוון להר"י מלוניל בעצם הענין דמהני שומע

איתא במשנה כד, א: המפטיר בנביא הוא פורס על שמע והוא עובר לפני התיבה והוא נושא את כפיו.

התמיהה בולטת מאוד הרי כל כהן מחוייב לישא את כפיו בעבודה כשהוא נמצא בבית הכנסת.

ויתכן כיון שדבר זה נשנה יחד עם פורס על שמע ועובר לפני התיבה, שעניינם להוציא את האחרים יד"ח, מזה יש לנו ללמוד שכהן אחד שמברך ברכת כהנים, מוציא את הכהנים האחרים מדין שומע כעונה. וכידוע דנו בזה רבים מן האחרונים ור' להלן.

לקושטא דמילתא ראוי בתחילה לברר אם אכן גרסינן לה במשנה. בדיקה בכתבי יד של המשנה הרשומים ביד הרב הרצוג העלתה שבשבעה כת"י של המשנה ליתא והוא נושא את כפיו. וכבר עמד על כך הרנ"ג רבינוביץ זצ"ל בספרו דקדוקי סופרים והוסיף באות ד שם שליתא גם ברי"ף כת"י ובדפו"י. ויש להוסיף דליתא נמי בחי' הר"י מלוניל למסכתין. וגם מפרש"י נראה דלא גרס לה. וכן ליתא בפסקי ריא"ז.

אולם נוסח זה במשנה נמצא בפי' ר"ח, בפהמ"ש להרמב"ם ובפסקי רי"ד כאן. ועפ"י זה מוכח א"כ דמהני שומע כעונה בברכת כהנים.

ונראה יתירה מזו, דגם אי לא גרסינן לה

ולבסוף הוא כותב בזה"ל: וזה לי רבות בשנים

א ובחי' האדר"ת בקונ' גפן אדר"ת אות יב דן בזה

(דף ל"ח) מקרא דאמור להם, ובזה לא שייך שומע כעונה, דהרי ענייתו של הכהן השומע הרי אינו נשמע להעם השומעים, ולא עדיף הך כהן השומע מאם היה אומר מפורש בפה רק בלחש דלא יצא, ועיין במג"א סי' קכ"ח ס"ק י"ז שכתב בשם מהרי"ט דאין כהן אחד מברך והאחרים יענו אמן מפני הטיורף, וזה לא קאי רק על הברכה שמקודם דבה מהני שומע, אבל הפסוקים ודאי נראה דלא מהני עכ"ל.

ויש להעיר על דבריו בתרתי, חדא דכן מורה פשטות המשנה, דנושא את כפיו נקיט לה יחד עם פורס על שמע ועובר לפני התיבה, דמיירי בענין שומע כעונה להוציא אחרים יד"ח, א"כ יש לנו יסוד מוצק מגוף המשנה לפרש כן. ועוד, דלו היה לפניו פי' הר"י מלוניל הנ"ל מסתבר שלא היה חולק עליו, שהרי מוכח מפירושו דמהני שומע כעונה בברכת כהנים, ורק כהן קטן אינו נושא את כפיו לבדו, כיון שאינו מחויב בדבר, א"מ כהנים אחרים יד"ח<sup>ג</sup>. ובינותי בספרים

כעונה בברכת כהנים. וגם נתבאר מקור המנהג שרק כהן אחד מברך ושאר הכהנים שומעים ויוצאים ידי מצות ברכת כהנים מדין שומע כעונה, דחשובים מברכים אף שהצבור אינו שומע אותם, דלענין אמור להם סגי כששומעים הברכה מכהן אחד.

בבית הלוי עה"ת סוף בראשית הביא כן בשם חכ"א וז"ל: מה שאמר חכם אחד בברכות כהנים דכהן אחד יכול לומר ברכת כהנים ושאר הכהנים ישמעו ושומע כעונה. הנה אם היה מקום לומר כן, בודאי דהיינו מרויחין בזה לפרש לשון המשנה במסכת מגילה (דף כ"ד) המפטיר בנביא כו' והוא פורס על שמע והוא נושא את כפיו. דלא ידענו פירושה של המשנה בפשיטות. דהא כל כהן נושא כפיו. ולפ"ז ניחא, דהוא יאמר הפסוקים להוציא שארי הכהנים. אמנם עיקר הדבר לא נהירא כלל, דשומע כעונה שייך רק בדבר דאין צריך בו אלא אמירה לחודא. אבל ברכות כהנים דצריך קול רם, כאדם האומר לחבירו, וכמו דנפקא לן בסוטה

שהרי במקום שכמה אנשים חייבים באותה ברכה. ס"ל למבי"ט שעדיף שאחד יוציא את כולם משום ברוב עם הדרת מלך. ומוכח קצת דס"ל כהבית הלוי דברכת כהנים ל"מ שומע כעונה. וי"ל. שו"ר להנצי"ב בהעמ"ש שאי' קכה אות יא שהביא דברי המבי"ט, והוסיף שעל גוף ברכת כהנים אין להקשות שאחד יברך ושאר כהנים יצאו בשמיעה, משום שברכת כהנים הוא בתפלת שמ"ע, ואסור להוציא אם לא למי שאינו בקי. משא"כ ברכת אשר קדשנו דאינה מגוף התפלה. וראה להלן מש"כ עוד בשמו.

ג והנה הרי"ד בפסקיו שם גורס במשנה: המפטיר בנביא וכו' והוא נושא את כפיו ולא פירש מיד. וע"ש מה שפירש לענין פורס את שמע ועובר לפני התיבה. ולאחר מכן לענין קטן שאינו נושא את כפיו פירש שאין זה כבוד הציבור שקטן יברכם, וגם אינו בר בינה. ולא פירש כהר"י מלוניל.

נתכבדתי מיד"ן הגאון המנוח ר' בצלאל ז"ל מוילנא בספרו ראשית בכורים בעברו דרך פ"ק בחורף תרלד, ובאחד השיחים אמרתי לו חקירה זו, והראני שכן הביא בחיבורו מנהג רבני טריעסט. והודה לי לפרש כן כוונת התוס' שבת קיח, ב ד"ה אילו. יעו"ש.

ב צ"ל מבי"ט. וע"ש בח"א סוסי' ק"פ שר"ל במקום שצבור חייב בברכה, שעדיף שאחד יברך ויצאו כולם בברכתו בעניית אמן. וקשיא למה ברכת ספירת העומר וברכת נשיאת כפיים. כל אחד מברך בעצמו, ומיישב מנהג זה בזה"ל: ובטעם זה ג"כ יתיישב ברכת כהנים שמברכים כולם ביחד, שאם היה אחד מברך והשאר עונים אמן, היה קרוב לטעות בהתחלת יברכן, אבל עתה שכולם מברכים מיד אומרים יברכן בלי טעות עכ"ל. ואם ס"ל למבי"ט דמהני שומע כעונה בברכת כהנים עצמה, א"כ לשיטתו היה עדיף שכהן אחד יעשה הכל, גם הברכה וגם ברכת כהנים,

ומצאתי סמך לזה במנחה חריבה סוטה (להגר"פ עפשטיין זצ"ל) פ"ז [קנד:] ששמע מהגרז"ס שפירא זצ"ל שאחר שהגיע לאזניו של בעל בית הלוי מנהג הנ"ל באטליה, אמר שאילו ידע מזה היה מבטל דעתו.

ובגוף הדבר אמאי מהני שומע כעונה גם בנש"כ אף דבעינן "קול רם" כטענת הבית הלוי, כתב החזו"א או"ח סי' כט דשומע כעונה אין פירושו שיוצא בשמיעה לחוד, אלא שמתיחס אליו גם הדיבור של המשמיע ויוצא יד"ח בשיתוף השמיעה והדיבור של חבירו. והביא כן משו"ת בית שלמה או"ח סי' יז. והוכיח מקריאת המגילה דבעינן קריאה בספר, והשומע לא קרא בספר, אלא שנעשה ע"י השמיעה כאילו הוא עצמו קרא בספר. וכן במקדש על הכוס. ועפ"ז כתב שלא כהבית הלוי הנ"ל ומהני שומע כעונה גם בברכת כהנים אף דבעינן קול רם, דמה דעושה והמשמיע מהני לשומע. ועוד כתב דברכת כהנים עיקרה הדיבור, שהוא שוה בגדרו בין בקול רם ובין בקול נמוך, וכשהוא בקול רם אינו אלא כמוסיף עליו תנאי שהוא חוץ ממנו, כתנאי הכוס בקדוש והספר במגילה.

שו"ר במרומי שדה מגילה שם שעמד על כך, ופירש כן המשנה דהמפטיר נושא את כפיו, דהיה המנהג שאחד מברך וכל הכהנים שומעים, והרי הם כמברכים בעצמם. והא דבאמת אין עושין כן, משום דהוי כתפלה עצמה ואין מוציאין את הבקי. ובאמת למ"ד דמוציאין אף לבקי, אחד יברך ושאר הכהנים שומעים.

אולם בתשובותיו משיב דבר ח"א סי' מז לשו"ע או"ח סי' קכח סע' י"א כתב שבברכת כהנים אין כהן אחד יכול להוציא השומעים, אף שדחה סברת עמיתו הבה"ל וז"ל: במג"א (ס"ק יז) וז"ל, וכולם מברכין ואין אחד מברך והאחרים יענו אמן מפני הטירוף עכ"ל. ונראה דמן הדין שרי, דיכול להוציא בברכת חבירו כמו בשארי ברכות, והיינו דאמר ראבר"ש במגלה (דף כז:): דבשביל זה האריך ימים משום שלא נשא כפיו בלא ברכה. ולכאורה מאי רבותא הלא צריך לברך כמבואר בסוטה (דף לט). אלא שלא סמך אברכת חבירו, משמע דהי' עושה למצוה מן המובחר. אבל מן הדין שרי לסמוך על ברכת חבירו ולצאת בברכתו, ומפני ראב"ש החמירו עתה כל העולם. ומכאן ראייה ברורה שא"א להוציא ברכת כהנים עצמה היינו יברך, דאי איתא למה לא אמר דמשו"ה האריך ימים משום שברך ברכת כהנים בעצמו, אלא מוכרח דזה אסור מדינא. רק הברכה דלפני ברכת כהנים, דמן הדין יכול לסמוך על חבירו, והוא לא נשא כפיו בלא ברכה, משא"כ בב"כ. דלא כמו ששמעתי מחכם א', דגם ב"כ עצמה יכול להוציא, אלא האמת דב"כ אינו יכול להוציא, והטעם בזה שמעתי משום דבעינן קול רם, וסברא דשומע כעונה לא מצינו אלא במדבר בלבד, וליתא, דהא בקה"ת מוציאין את המברך ואת הציבור אע"ג דבעינן דוקא שיקרא מתוך הכתב. וכן בפ' זכור דמן התורה לקרות בספר כדאיתא במגילה (פ"ב) מהא דכתיב כתוב זאת זכרון בספר, ומכ"מ אחד

מוציא את הרבים, וגם ממקרא בכורים יש להקשות דאיתא (בסוטה דף לב:): דגנאי בקול רם ע"ש, ואפ"ה אחד מוציא את חבירו. אלא נראה הטעם פשוט דב"כ היינו תפלה, ובתפלה מי שבקי אינו יוצא בשל חבירו, ונכלל ברכת כהנים בג' דברים דחשיב בירושלמי והביאו הר"ן שלהי ר"ה דאין מוציאין בהמ"ז ק"ש ותפלה, ע"ש עכ"ל.

אולם לפי מה שפירש בעצמו המשנה במרומי שדה, הרי שכך היה המנהג לכתחילה בברכת כהנים שכהן אחד מברך והשאר יוצאים יד"ח בשמיעה. ולכן היה בזה כבוד למי שהיה מברך בעצמו ומוציא האחרים.

בענין סברת שו"ת בית שלמה הנצי"ב וחזו"א הנ"ל בגדר שומע כעונה, יש להעיר מהשאילת יעבץ ח"א סי' עה [ר' בשו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' נז שהביאון דלא חשיב כעונה מתוך הספר רק כעונה בע"פ, ולכן פליג על הט"ז וס"ל דסומא אינו עולה לתורה, משום דבעינן קריאה מתוך הספר וסומא רק שומע בע"פ. אולם בטו"א מגילה יט, ב מבואר דשומע כעונה חשוב כקורא מתוך הספר<sup>7</sup>. וכן מוכח מהיכן דילפינן

שומע כעונה מהכתוב: את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה (מלכים ב, כב, טז) הרי שאף שהמלך רק שמע, מ"מ נחשב הדבר כקורא בספר. ובהר צבי שם הביא דברי הבית הלוי הנ"ל, ושכעין סברתו אמר הצ"פ לענין עשרת בני המן שהצבור אומרם בעצמו, משום שע"י שומע כעונה לא הוי בנשימה אחת. אך כתב טעם אחר אמאי בברכת כהנים ל"מ שומע כעונה, דשומע כעונה נאמר רק לגבי עצמו, היכא שהוא צריך לצאת בדבורו. אבל בדברים דבעינן שיאמר בפני אחרים כגון בחליצה דבעינן שיאמר בפני היבמה, ואם יאמר בינו לבין עצמו לא אמר טוב, ל"מ שומע כעונה, והוי כאילו דבר חוץ לבי"ד. וה"ה ברכת כהנים, שצריך להשמיע הברכה לעם, ל"מ שומע כעונה, דהר"ז כאילו בריך בינו לבין עצמו<sup>8</sup>. ובמנחה חריבה שם כתב לבאר כן סברת הבית הלוי יעו"ש.

אולם לפי מה שנתבאר לעיל מוכח מהמשנה עפ"י הר"י מלוניל ושאר דמהני שומע כעונה בכל גוונא, וכסברת הבית שלמה הנצי"ב וחזו"א.

[ו' טבת ע"ד]

ה ועי' שו"ת חת"ס או"ח ריש סי' טו (א) ד"ה אבל, דמהני שומע כעונה במצות הגדה וספור יצי"מ. אולם התם יוצא יד"ח ספור יציאת מצרים אף אם אמר ההגדה בינו לבין עצמו. ועי' שו"ת הר צבי שם.

ד ור' לעיל סי' ד, שם נתבאר דהיעב"ץ סבירא ליה דלקריאת המגילה סגי בשמיעה, ולא בעינן לדין שומע כעונה. ויש לזה סימוכין בראשונים יעו"ש.



## סימן לב

### מכירת בית הכנסת

שפירש כרש"י רק הא דמכרו ז' טובי העיר במעמד אנשי העיר, שגם בית הכנסת וגם דמיו יצאו לחולין, ובבית הכנסת יכול לעשות כל צרכו אפי' ד' דברים שאסרו חכמים להלן כז, ב. ומשמע דדינא דמתני' דכשלא מכרו במעמ"ה, היינו דוקא שא"י לעשות בבית הכנסת הנך ד' דברים, אך גם הרא"ש מודה שיצא לחולין ושרי תשמיש שאינו של גנאי. [כתבתי זאת להוציא ממש"כ כמה מחברים שהרא"ש פירש כרש"י. דאמנם כן הוא, אבל לא פירש לגמרי כרש"י לענין בית הכנסת שנמכר שלא במעמד אנשי העיר].

והרא"ש הוסיף שכל זה בבית כנסת של כפרים, אבל בשל כרכים ל"מ אפי' במעמד אנשי העיר, וא"א למוכרו. והסברא היא כיון דשייך נמי לבני כרכים, אין יכולים להפקיע זכותם של בני הכרכים מבית הכנסת שלהם, או שנבנה גם עבורם. וכן ס"ל לבעל ההשלמה. ועי' ספר המאורות שהביאו. ובתוס' רי"ד מהדו"ת הביא בשם המפרש [א"י למי כונתו] דרבא לא קאי אמתני', אלא אדברי רבי שמואל ב"ר

איתא במשנה רפ"ד דמגילה: בני העיר שמכרו רחובה של עיר לוקחין בדמיו בית הכנסת, בית הכנסת לוקחין תיבה וכו', אבל אם מכרו תורה לא יקחו ספרים וכו'. ופרש"י: שמעלין בקדש ואין מורידין וכו'. ובגמ' כו, א: אמר רבא לא שנו אלא שלא מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, אבל מכרו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר, אפילו למישתא ביה שיכרא שפיר דמי ע"כ לשון הגמ'. בפשטות קאי על הדמים, שרק כשמכרו בני העיר לבדם בעינן עלוי דמים, אבל כשמכרו במעמד אנשי העיר, גם הדמים יצאו לחולין. אבל לענין קדושת בית הכנסת, בין כך ובין כך פקעה קדושתו במכירה זו ויצא לחולין.

אולם בפרש"י ד"ה לא שנו מבואר דה"ה בית הכנסת אינו יורד מקדושתו כשמכרוהו בני העיר לבדם. ולפי"ז נמצא שבמעמד אנשי העיר, גם בית הכנסת וגם דמיו פקעה קדושתו, ובלא מעמד אנשי העיר לא פקעה קדושתו, ושרי למכור רק אם צריכים לקנות בדמיו דבר שיש בו עילוי קדושה א'. ועי' רא"ש

שיכרא, היאך יתכן דבלא מעמד אנשי העיר אף כשהעלה הדמים בקדושה, עדיין הבית כנסת בקדושתו עומד. והניח בצע"ג. וכן הקשה בדרו"ח ומסיים שם: וד' יחנני וילמדני. וביותר צ"ב אמאי רש"י הוצרך לומר זאת, הרי רבא קאי לפרש המשנה דמיירי מעלוי דמים שאין מורידין הדמים מקדושתו.

א רעק"א בגהש"ס הקשה מפרש"י להלן כז, ב ד"ה ורבנן, דהיכא דמעלה הדמים בקדושה, נפקע קדושת בית הכנסת ויכול הלוקח לעשות בו כחפצו מלבד ד' דברים בזוים. ועוד הקשה מסברא בממ"נ, אם במעמד אנשי העיר יצא הבית הכנסת לחולין וגם הדמים בלא שצריך להעלותם בקדושה ושרי אפי' למיشتי ביה

נחמני א"ר יונתן, דבשל כרכים לא מצי מזבני ליה, דה"ד שלא במעמד אנשי העיר, אבל במעמד אנשי העיר מצו מזבני ליה אף בשל כרכים ויצא מקדושתו. ומבאר טעם הדבר משום שכיון שכולם בנו אותו, לכך מהני הסכמת כולם למוכרו. וכ"כ הרי"ד בפסקיו כאן [נר' תוס' רי"ד מהדו"ק שכתב בתחלה שהעיקר כפרש"י, ולאחר מכן חזר בו וכן הכריע גם בפסקיו].

אולם נכדו הריא"ז פליג עליה וכתב: ואין שיטת התלמוד כדבריו כמבואר בקונטרס הראיות. אולם עדיין לא זכינו לקונטרס זה. וכן נפסק בשו"ע או"ח סי' קנג סע' ז: אבל של כרכים שבאים שם ממקומות אחרים, אפי' בנו אותו משלהם [ולא גבו מעות מבני כרכים אחרים שבאים לשם] אינו נמכר. ובשעה"צ שם אות כח ציין להרא"ש וש"פ שאפי' הסכימו למכירה זט"ה במעמד אנשי העיר, אין מכירתן מכירה. משום דמסתמא בני העיר הקדישוהו גם לדעת הנכנסים לעיר. וכן מבואר ברמב"ם הל' תפלה פי"א הט"ז: אבל בית כנסת של כרכים הואיל ועל דעת כל אנשי העולם נעשה וכו', נעשה של כל ישראל ואין מוכרין אותו לעולם. ובפי' רבינו מנוח שם: ואפי' הסכימו כולם ואפי' אם יעלו הדמים לקדושה שהיא גדולה מבית הכנסת. ועי' ראבי"ה מגילה סי' תקצ [בתחלתו] שאם ברור לן שבני הכרכים בנאוהו משלהם, ואם נמלכו כולם לשנותו, שרי אפי' למיشتי ביה שיכרא, דהא אדעתא דידהו בנאוהו כולם ומשלהם בנאוהו. וזהו לכאורה כהרי"ד. ועי' ב"י או"ח סי' קנג. אולם

י"ל דראבי"ה אזיל לשיטתו שם שכו"ע נתנו ממון לבנותו. וכ"נ מלשון הרי"ד שכיון שכולם בנו אותו כך הסכימו כולם למוכרו. וע"כ מיירי שבנו אותו רק בני הכרך. ולפי"ז י"ל דהרא"ש ס"ל דכיון שבנוהו אדעתא דכל העולם, לכן א"י למוכרו. וראבי"ה והרי"ד לית להו סברא זו, אלא כיון דמעלמא קא אתו לכרך הם משתתפים בממונם בבניית בית הכנסת. והנה בתוס' רי"ד במהדו"ק הביא בשם רש"י בזה"ל: פירש המורה לא שנו שאין מורידין דמים מקדושתו וכו' ע"ש. ולא הביא דברי רש"י לענין בית הכנסת שנשאר בקדושתו. ועכ"פ מדבריו נראה דאיהו ס"ל דרבא קאי רק אדמים דמיירי במתני', אבל בית הכנסת י"ל דפסקה קדושתו משום שאין מורידין הדמים מקדושתו, וקדושת הבית הכנסת נפדתה ע"י הדמים שנתפסו בקדושת בית הכנסת, ובעינן עלוי דמים.

וכן פירש הגמ' בחי' הר"י מלוניל דבעלוי דמים יצא בית הכנסת מקדושתו, ויכול הלוקח לעשות בו חפצת נפשו, ובלי עלוי דמים בית הכנסת עומד בקדושתו הראשונה, אבל כשמכרוהו גם במעמד אנשי העיר, פקעה קדושת בית הכנסת אף שעדיין לא לקחו תיבה בדמיו, אבל הדמים תמיד נשארים בקדושתם. ומבואר דס"ל שבית הכנסת א"י מקדושתו אם לא עברה קדושתו לדמים, אלא כשמכרוהו שלא במעמד אנשי העיר, הקדושה פוקעת רק כאשר קנו בדמים קדושה מעולה הימנה. ואלו כשמכרו גם במעמד אנשי העיר, הקדושה פוקעת מיד דעוברת לדמים אף קודם שקנו בדמים קדושה חמורה

הימנה. אבל בכל האופנים הדמים א"י לחולין.

וזוהי לכאורה שיטה מחודשת. אך יתכן שגם הרמב"ם סובר כן וז"ל בהל' תפלה פי"א הי"ח: וכן אם התנו שבעה טובי העיר במעמד אנשי העיר על מותר הדמים שיהיו חולין הרי אלו חולין, וכשלוקחין הדמים ובונים מהם בית כנסת אחר, או שקנו מהן תיבה וכו', השאר יהיה חולין כמו שהתנו ויעשו בו מה שירצו. ומבואר שהדמים של בית הכנסת אינה נפקעת מהם הקדושה, וצריכים לקנות בהם קדושה שוה או מעולה הימנה. ורק המותר נעשה חולין. ועכ"פ המשותף לרמב"ם ולר"י מלוניל שקדושת בית הכנסת עוברת לדמים ואינה פוקעת אם אין לה על מה לחול. וכ"כ הכס"מ שם ד"ה אם התנו על הדמים: ומשמע דדוקא למותר מהני תנאי, אבל לכל הדמים לא, דא"כ על מה נתחללה קדושת הבית. והוסיף שרש"י והרא"ש חולקים

וסוברים דלכל הדמים נמי מהני תנאי ושכן דעת התוס'.

אולם בשו"ת הריב"ש סי' רפ"ה ד"ה וכיון נקיט כהרמב"ם וז"ל: ואף בבית הכנסת נראה כדעת הרמב"ם ז"ל שאין זט"ה במעא"ה יכולין להתנות על הדמים להורידן לקדושה קלה אלא המותר בלבד לאחר שלקחו מן הדמים דבר של עילוי והותירו, אבל מכל הדמים לא. אלא שלאחר מכן כתב [מחמת הקושיא שהקשה ממתנה] דאפשר דאף בכל דמי בית הכנסת יכולים להתנות, אלא שהרמב"ם רבותא אשמעינן דאע"פ שלא התנו בשעת המכירה על כל הדמים ונשארו הדמים בקדושה והוצרכו לעלות בהן, אפ"ה כשעילו והותירו יכולין להתנות על המותר. ובדרכ"מ סי' קנג סק"ב כתב שכן עיקר שדעת הרמב"ם כדעת התוס'. ועי' מרומי שדה כז, א. ור' מש"כ בזה בהע' לחי' הר"י מלוניל כו, ב הע' 71 וצרף לכאן. [י מנחם ע"א]

## סימן לג

### תשמישי מצוה

מגילה כו, ב: ת"ר תשמישי מצוה נזרקין תשמישי קדושה נגנזין, ואלו הן תשמישי מצוה סוכה לולב שופר ציצית וכו'. ופירש רש"י ד"ה תשמישי מצוה, דברים ששימשו בהן מצוה. וכן בפ"י ר"ח: כיון שנתקיימה המצוה ושלמה נזרקין כגון וכו'. ולכאורה משמע דה"ד ששימשו למצוה בעבר ועכשיו אין משתמשים בהם למצוה. ומצינו בטור או"ח סי' כא שהביא בזה ב' דעות וז"ל: ציצית אין בהם משום קדושה דתשמישי מצוה הן ויכול לזרקן וליכנס בהן לבית הכסא. ויראה דאפי' בעדון במצותן מותר להשתמש בהן. אבל בשאלות כתב בפרשת שלח לך אסור לבנ"י למיעבד צרכיהן במידי דעביד למיפק ביה יד"ח מצוה, כגון חוטין הקבועין בטלית למיסר ביה מדעם וכו'. וביאר הב"י שלפי שיטתו הא דנזרקין היינו כשנפסקו החוטין ועברה מצותן, וכן סוכה ולולב ושופר אחר שעברה מצותן. וחיליה דהשאלות מדאמר קרא ושפך וכסה (ויקרא יז, יג) במה ששפך - ביד - יכסה, אבל לא יכסה ברגליו שלא יהיו מצוות בזויות עליו. והטור שם מעיר בדרך אפשר שיש לחלק שאינו דומה לדם, דעושה המצוה עצמה דרך בזיון כשמכסה הדם ברגל, משא"כ בציצית דכשזורקה לא מקיים בה שום מצוה. ועי' ב"י שם שתמה על הטור היאך סתר

דברי השאלות בדחיה בעלמא, וע"ש מש"כ ליישב דבריו. והעלה דהעיקר כהשאלות שכך מבואר בעוד ראשונים; ר"ן מגילה כאן, בעהע"ט הל' ציצית ש"ב ח"ב ורמב"ם הל' ציצית פ"ג ה"ט. ויש להוסיף שכך נראה מפרש"י הנ"ל, ויתכן שמחמת כן כתב הר"ן דרשות לזרקן לאחר שעברה מצותן. והנה הטור בעצמו בהל' חנוכה סי' תרעז הביא לדינא דברי השאלות פרשת בשלח (שאי' כו) שהנותר מן השמן והפתילות בליל ראשון מוסיף עליו ומדליק בליל שני וכו', וכן בכל הלילות, נותר ממנו בליל שמיני עושה לו מדורה ושורפו בפני עצמו שהרי הוקצה למצותו. וכתב הב"י שכ"כ אביו הרא"ש שבת פ"ב סי' ט בשם שאלות דרא"ג. הרי דהשאלות ס"ל דאף לאחר שעבר זמן המצוה א"י להשתמש בשמן לצרכיו אלא לשורפו. וה"ט דכיון שהשמן הוקצה למצוה שידלק עד כלותו, הרי הוא נאסר משום מוקצה למצותו, ה"ה ציצית ושאר תשמישי מצוה כל עוד ראויות הם למצוה אסורין משום שהוקצו למצותן. וכן ראיתי שהעלה בדעת רא"ג הנצי"ב בהעמ"ש ריש שאלתא קכו. והנאני.

בשו"ע או"ח סי' כא סע' א פסק כהשאלות שציצית שרי לזורקן רק כשנפסקו, אבל כל זמן שהם קבועים

נאסר כלל, ומפורש כן בב"י סי' תרעב סע' ד סוד"ה הנותר מן השמן בא"ד ולי נראה לחלק ביניהם. וכ"ה בהגהות מיימוניות הל' חנוכה פ"ד ה"ה, דעל מה שפסק הרמב"ם שם: נשארה דולקת אחר שכלתה רגל מן השוק אם רצה לכבותה או לסלקה עושה, כתב בהגהמ"י שם בזה"ל: במס' סופרים (פ"כ ה"ג) לא משמע כן כבהגהה בתחלת הפרק [אין מגביהין אותו עד שיכבה, והיינו אפי' אם דלק לאחר הזמן של המצוה]. אכן באלפס כתב ג"כ שאם כבה שיכול להשתמש במותר. ומורי הר"ם אמר דהיינו כשהשים בנר יותר מכשיעור, אבל אם השים כשיעור אסור להשתמש במותר כמפורש בתוס' א. וכן נוכל לפרש ההיא דמסכת סופרים ע"כ. הרי להדיא שרק השמן שצריך לזמן המצוה נאסר בהנאה משום מוקצה למצותו.

אולם דעת השאלות שאי' כו: אם כבתה והותיר שמנה, מוסיף עליו יום שני ומדליקו וכו', הותיר ליום שמיני עושה מדורה ומדליקו בפני עצמו דכיון דהוקצה למצוה אסור להסתפק ממנו. משמע שאינו תלוי בשיעור השמן הצריך למצוה, אלא כל השמן שהניח בנר ורצה שיכלה בהדלקה של מצוה נאסר בהנאה, משום שהוקצה למצוה. וכן מובא השאלות בהגהות מיימוניות שלהי הל' חנוכה וז"ל: בשאלות דר"א פרשת וישלח נר חנוכה שכבה וכו' ליל ח' עושין לה מדורה קטנה בפנ"ע ושורפה.

בטלית אסור להשתמש בהם, כגון לקשור בהם שום דבר וכיוצא בזה, משום ביזוי מצוה. ואזיל לשיטתו בב"י שם שההנאה מדבר מצוה עד שלא עברה מצותו חשיב ביזוי מצוה והכי קיימ"ל מדינא בלא פקפוק כלל. ובהל' חנוכה סי' תרעז סע' ד פסק כהשאלות בענין מותר השמן שהנותר בשמן ביום השמיני מן השמן הצריך לשיעור הדלקה עושה לו מדורה בפנ"ע ושורפו. והכא ל"ש הטעם של ביזוי מצוה שהרי עבר זמן המצוה ואמאי צריך לשורפו ולא להסתפק מן השמן. וצ"ל דהכא האיסור הוא משום מוקצה, דכיון שהשמן הזה הצריך לשיעור המצוה הוקצה למצותו עד שיכלה לגמרי, לכן אסור משום מוקצה ולא מטעם ביזוי מצוה. וכן צ"ל בדעת הב"י סי' כא דציצית לאחר שנפסקו החוטין בטל מיניה שם ציצית ול"ש לאסור ליהנות מהם משום שהוקצו למצוה. כ"נ לכאורה.

וכן בשו"ע סי' תרעב סע' ב פסק בזה"ל: הלכך צריך ליתן בה שמן כזה השיעור, ואם נתן בה יותר יכול לכבותה לאחר זה הזמן וכן יכול להשתמש לאורה אחר זה הזמן. וכפי שכתב בסי' תרעז דמותר השמן הצריך לשיעור הדלקה שורפו ואסור להשתמש בו, היינו שכבה בתוך שיעור זמן ההדלקה, דשמן זה הוקצה למצותו. ומשמע שאם מקצה את כל השמן ששם בנר וכבה, מה שיותר משיעור מותר לכבות ולהשתמש בו, דהמותר על השיעור של המצוה לא

אלא מקצה לגמרי למצוה. [מובא בהגהות מיימוניות בסוף הל' חנוכה ושם התירין בנוסח אחר לגמרי].

א ל"מ מקומם. ובתוס' שבת מד, א ד"ה שבנר וכו', נמצא להיפך, דנר חנוכה שעיקרו לפרסומי ניסא, ומשום חביבותא דנס אינו מצפה שיכבה

וכ"כ רבינו שמחה והביא ראיה לדבריו  
 דלא דמי לשירי מצוה הנזרקין כיון  
 שהוקצה לכילוי ולשריפה. וכן התוס'  
 הביאו דבר זה בלשון ברייתא אהא  
 דפרק כירה (מד, א) מותר השמן שבנר  
 וכו' וכתבו התוס' וכו' ר"ל מעלה עשה  
 בנר חנוכה משום פרסומי ניסא דמסתמא  
 המדליק כשידליק רצונו שידליק עד  
 התמצית וכו'. הרי דס"ל דסתמא  
 דמדליק שמקצה כל השמן הנותר על  
 שיעור זמן המצוה. וכן הבינו עוד  
 ראשונים רבים בדעת השאלות ושאין  
 דעת הרמב"ם הנ"ל כותיה. ר' בספר  
 המכתם מגילה כו, ב וז"ל: ודוקא  
 תשמישי מצוה שלא הוקצו למצוה, אבל  
 אם הקצו אותן להיות כלים לגמרי  
 במצוה, כגון פתילות [ושמנים] של נר  
 חנוכה, צריך לשרפן ולעשות להן מדורה  
 בפני עצמה בליל אחרון, כך כתב רב  
 אחא בשאלות שלו, אך אין זה דעת  
 הרמז"ל. וכ"ה בחי' רבינו טודרוס הלוי  
 [בן אחיו של הרמ"ה] מגילה שם. וכ"כ  
 המאירי שם אחר שכתב דאחר זמן  
 המצוה רשאי להדליקן לצרכו, הביא  
 דעת השאלות שאסור ליהנות מהם.  
 והוסיף שקצת חכמי האחרונים מודים  
 בה [ועי' מאירי שבת כא, א עמ' 92  
 בא"ד: ולא עוד אלא וכו' ע"ש]. גם  
 באורחות חיים הל' חנוכה סע' יא הביא  
 פלוגתא זו של השאלות והרמב"ם  
 וכתב לחלק בדעתו בין נר חנוכה לשאר  
 תשמישי מצוה, דהשמן הוקצה על דעתו  
 שיהיה כלה, משא"כ עצי סוכה ושאר  
 תשמישי מצוה.  
 והנה לשון הטור סי' תרעז הוא לשון  
 ב ובגליון הרמב"ם שלפנינו נדפסו הגהות מיימוניות

השאלות בשאי' כו, ומובא ע"י אביו  
 הרא"ש שבת פ"ב סי' ט. ומש"כ הטור  
 בסי' תרעב דשרי מותר השמן לאחר  
 שכבה מקורו בדברי אביו הרא"ש שם  
 סי' ג. ועמד על סתירה זו הב"י סי'  
 תרעז, ולכן פירש דברי הטור בסי' תרעז  
 דמיירי שנתן שמן כשיעור המצוה.  
 ולפי"ז יוצא שהטור אף שהעתיק לשון  
 השאלות, מ"מ פליג עליה לדינא וזה  
 דוחק גדול. וע"ש שהביא בשם מהר"י  
 אבוהב חילוק אחר, דבסי' תרעב מיירי  
 כשהקצוהו לשיעור מצותו, ובסי' תרעז  
 מיירי כשנתן השמן בנר, דבסתם הקצה  
 כולו למצוה. וזה יותר מסתבר בדעת  
 השאלות דמשמע דבסתם כל השמן  
 נאסר. ולפי"ז ניתן לומר שאם הקצה רק  
 הצריך למצוה, מותר השמן שרי ליהנות  
 ממנו. אבל לומר כפי שכתב הב"י  
 דהשאלות מיירי כשנתן כשיעור, נראה  
 דחוק, דמלשונו משמע שאינו תלוי כמה  
 נתן, אלא כל מה שנתן הוקצה למצוה.  
 ומה שמסיים הב"י: וכ"כ בהגהות  
 מיימוניות. ע"כ כונתו לפ"ד ה"ד, אך לא  
 הביא מש"כ בסוף הפרק בשם  
 השאלות, והטור הרי נקיט לשון  
 השאלות.  
 אולם כידוע הב"י היה לו בדרך כלל  
 הגהות מיימוניות ד"ק רסט"ב ושם נמצא  
 חילוק זה בשם מהר"ם מרוטנבורג [רבו  
 של הרא"ש ואזיל כדרכו בעקבותיו,  
 והביא כאן גם דעת הרי"ף וגם לשון  
 השאלות]. ונראה מדבריו שם דקאמר  
 לה בדעת השאלות. להבהרת הענין  
 נראה לנכון להעתיק ההגהות מיימוניות  
 שם בלשונו [ובפרט שלא נדפסו עדיין  
 ויניציה רפד].

ברמב"ם החדש] על מש"כ הרמב"ם שם: אם רוצה (או ירצה) לכבותה כתוב בדפוס קושטא שם: מי' במסכת סופרים לא משמע כן. מי' באלפס כת' כבעמוד, וכתב שאם כבתה שיכול להשתמש במותר. ואומר הר"ם דהיינו דרך כשמשים בנר יותר מכשיעור, אבל אם השים בו רק כשיעור אסור להשתמש במותר, דגרסי' בשאלתות נר חנוכה שכבה ליל ראשון מוסיף עליו שמן ומדליק בליל שיני ליל ב' מוסיף עליו ליל ג' וכן עד ליל ח' ליל ח', עושה לו מדורה בפני עצמה ושורפו, וכתב רבי' שמחה דלא דמי לשיירי מצוה הנזרקין, דשאני הכא דהוקצה לשריפה וכליו. והק' התו' מכאן אהא דגרסי' בפ' כירה מותר שמן שבנר ושבקערה ר' שמעו' מתי', ותירצו מעלה עשו בנר חנוכה משום פרסומי ניסא דמסתמא המדליק כשמדליק רוצה שידליק עד התמצית, אבל גבי שבת רוצה הוא שישאר קצת אחר שבת, וגרסי' במסכת סופרים אסור להדליק בנר ישן, אם אין לו אלא ישן מלבנו באור יפה ופיה ומותר, ואין מגביהין אותו ממקומו עד שיכבה. והיינו דלא כבעמוד. מיהו לפי' הר"ם שחילק בין קודם שדלק כשיעור ובין לאחר כן ניחא. אולם הר"ן שבת פ"ב (כא, א) הביין שיש כאן פלוגתא בין הרי"ף והשאלתות

[מובא בב"י שם], אך כמובן שהטור אזיל בשיטת אביו הרא"ש דלא נחלקו, וכל חד מיירי באופן אחר. וצדקו דברי הב"י וחילוקו וכפי שפסק בשו"ע, בהגלות מקורו בהגהות מיימוניות דפוס קושטא. אולם כאמור המהר"ם מרוטנבורג הוא יחיד בהבנת השאלתות דמיירי בנתן שמן כשיעור זמן ההדלקה. ועי' שאלת שלום על השאלתות פרשת וישלח אות לט שביאר היטב דסתמא דשאלתות משמע כהר"ן, שאם כבה בתוך הזמן א"צ לומר דנשאר שמן בנר, הא ודאי הכי הוא. אך איהו עדיף ליה למימר דליכא פלוגתא בין השאלתות והרי"ף וכחילוקו של הב"י. ובאמת במהר"ם מרוטנבורג כשהעתיק השאלתות ליתא והותיר שמנה, רק נ"ח שכבה, וא"כ י"ל דמיירי שכבה תוך זמן שיעור הדלקה. אולם הרא"ש העתיק השאלתות נ"ח שהותיר בו שמן. אך גם לשון זה ניתן לפרש שכבה תוך זמן שיעורו, ואין שום ראייה דהשאלתות מיירי שכבה אח"ז שיעורו. ועי' העמ"ש שם אות נד בתחלתו וקרוב לסופו בא"ד והשתא ניזיל לנ"ד. ועי' ס' האשכול הל' חנוכה סע' ו, רי"ו ספר אדם נ"ט ח"א שגם הביא השאלתות בנוסח נר חנוכה שהותיר בה שמן ביום א' וכו'. ועי' העמ"ש ריש שאלתא קכו. [צום העשירי ע"ב]

## סימן לד

### קדושת נביאים וכתובים

והלכה כר"מ כפי שפסק המאירי ב"ב שם, דמצינו התם שבא לפני רבי כרך אחד שהכל בו והכשירו.

וכן מבואר בתוס' ב"ב יג, ב ד"ה רבי יהודה אומר וכו' בשם הר"ש משאנץ, דאין הטעם שיכרוך כל אחד בפנ"ע מפני שאסור להניח זה על גבי זה, שהרי לא אשכחן שיהא אסור להניחם זה על זה, אלא מטעם אחר, שלא יהא נראה הכל כמו נביא אחד. וכ"כ הריטב"א ר"ה לב, א ד"ה ר' יוסי בא"ד והוי יודע, והביא כן בשם ר"י בעל התוס' דנביאים וכתובים קדושתן שוה כדמוכח בסוגיין דלא הפרישן בסדר הנחתן בין נביאים לכתובים. אלא שבסדר כתיבתן אמרו [בב"ב שם] לכתוב נביאים תחלה מפני שכן [הוא] סדר הראוי, שהרי מקצת נביאים קדמו לכתובים. ומפני זה מזכירים נביאים וכתובים בכל מקום [ולא להיפך]. ור' להלן בשם הרמב"ן.

וצ"ב אם קדושתן שוה, אמאי מצינו חילוק שמות ביניהם, דהנך נקראו נביאים והנך נקראו כתובים<sup>2</sup>. אכן הר"ן

מגילה כז, א: מניחין ס"ת על גבי תורה ותורה ע"ג חומשין וחומשין ע"ג נביאים וכתובים, אבל לא נביאים וכתובים על גבי חומשין ולא חומשין ע"ג תורה. וכ"ה בשינויים בתוספתא מגילה פ"ג הי"ב. וכתב הר"ן בד"ה אבל לא נביאים וכתובים ע"ג חומשין, משמע דנביאים וכתובים לענין הנחה כי הדדי נינהו, מדלא קתני בהו מניחין ואין מניחין<sup>א</sup>. וכ"כ המאירי: הא נביאים וכתובים בענין זה שוין, אך הביא שיש שנוהגים להניח נביאים על גבי כתובים אבל לא כתובים על גבי נביאים. וטעמם עפ"י הסוגיא בב"ב יג, ב דמצינו שם לרבי יהודה דאמר שאסור לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד אלא כל אחד בפני עצמו. הרי דס"ל שאף נביאים וכתובים אינה במדרגה אחת. אולם המאירי דוחה ראיה זו משום דהתם לא מיירי לענין קדושה, אלא מכיון שהם ענינים חלוקים [אף שקדושתן שוה] אין ראוי לדבקם. והראיה שהרי חכמים מנו שם כל נביא ונביא בפני עצמו. וכן שלר"מ מותר לדבקם אף יחד עם תורה,

וכן במותריהן להדיא וז"ל: ושמעינן ממתני' דנביאים וכתובים כי הדדי נינהו דספרים תנינן סתמא ולא מפלגינן ביניהו כלל וכו' יעו"ש ומובא להלן.

ב ר' הקדמת הרד"ק לספר תהלים ההבדל בין נביאים לכתובים, שלא נאמרו בנבואה אלא ברוה"ק, ומבאר שם החילוק ביניהם. ור' להלן. [הקדמה חשובה זו נשמטה בכמה מהדורות של מקראות גדולות].

א וכן נראה מדברי הר"ן במשנה ר"פ בני העיר ד"ה ספרים לוקחין בהם תורה, שאם מכרו נביאים וכתובים לוקחים ס"ת ותו ליכא לעלווי. משמע דנביאים וכתובים קדושתן שוה, דאי נימא דאיכא לנביאים מעלה על כתובים, א"כ כשמכרו כתובים א"צ לעלווי בקניית ס"ת דוקא, דסגי בקניית נביאים. ומדלא קאמר הר"ן הכי, מוכח דאזיל לשיטתיה דקדושתן שוה. וכ"כ הר"ן להלן שם ד"ה



דמגילה ועי' חי' הר"ן ר"ה לב, ב ד"ה ר' יוסי בשם רה"ג והרמב"ן ור' להלן]. ובתוס' ישנים ר"ה לב, א מבאר דאף דבכל התלמוד מחשיב נביאים טפי מכתובים וכו', י"ל דהנך פסוקים כתובים בתהלים ובמשלי ובאיוב<sup>ה</sup> שנכתבו קודם הנביאים וגם נאמרו ברוה"ק ויש בהם דברי קדושה כל כך כמו בנביאים, ואסור להניחן עליו. לכאורה מבואר כאן חדוש גדול דהנך ג' ספרים שמנה חשובים טפי מנביאים, ואסור להניח עליהם נביאים וצ"ע [ועי' פנ"י וערל"נ ר"ה שם].

והנה רבינו בחיי פרשת צו [ח, ח] הביא דברי הרמב"ן עה"ת [שמות כח, ל] שכתב שמדרגת רוח הקדש היא למטה ממדרגת הנבואה ולמעלה מבת קול [בבית שני לאחר שפסקה הנבואה היתה בת קול]. ומבאר רב"ח שם ההפרש בין נבואה לרוה"ק, שבנבואה הנביא מופשט מן החומר הגשמי ומתבודד עם השכל לבדו, ואלו ברוה"ק האדם מדבר ומרגיש כשאר בני אדם אבל יעורר אותו רוח עליוני וידבר עתידות בסיוע אלהי, וזו היא מעלת הכתובים. ומסיים שמטעם זה נביאים קודמים לכתובים בסדר המעלות ומדרגות הנבואה, ולכן אמרו בפירוש, מניחין תורה על גבי נביאים אבל לא כתובים על גבי נביאים. הרי שרב"ח היתה לו גי' בגמ' להיפך מגי' דידן ולא מצינו לו חבר בכת"י של הגמ' ובראשונים<sup>ל</sup>. מ"מ מבואר בדבריו

ר"ה שם מסביר הא דבפסוקי מלכויות זכרונות ושופרות מקדמין דברי קדושה [כך נקראים הכתובים: ובדברי קדשך ובמסכת סופרים פי"ח ה"ג קרי ליה דברי קדושה] לנביאים, אפשר דהטעם הוא משום דמעלין בקדש ואין מורידין. הרי דס"ל באמת דנביאים קדושתן יתירה מכתובים. אולם התוס' שם ד"ה מתחיל והריטב"א שם מבארים באו"א, כיון שפסוקי הכתובים שאנו מזכירים כולם הם מתהלים שחברו דוד המלך, וכיון שהוא קדם לנביאים שבאו אחריו, לכן מקדימין להזכיר פסוקי תהלים לנביאים [ועי' יום תרועה לתוס' שם]. ובאמת כן כתב הר"ן בעצמו בריש פרקין, ועמד על כך התוס' יו"ט ר"ה פ"ד מ"ו וכתב בקצרה: ברפ"ג דמגילה נראה שחזר בוג'. והיינו שבפירושו למשנה שם כתב כהריטב"א: ומאי דאשכחן בגמ' (ר"ה לב, א) במלכויות זכרונות ושופרות דר"ה דמקדמינן כתובים, אפשר דהתם סדרא דגברי נקטינן משום דדוד ראשון לנביאים. וא"כ הדרא הערתנו לדוכתא לכו"ע, אמאי פלגינהו לשני שמות. ובחי' אנ"ש על הר"ן ר"ה שם כתב: כתובים קרי דברי קדושה שנאמרו ברוח הקדש נביאים דברי קבלה<sup>ז</sup>. הרי דאיהו ס"ל דחילוק השמות דברי קדושה ודברי קבלה מוכיח שאינם שווים בקדושתם [ואף הוא העיר שם מדברי הר"ן רפ"ג

ה אנו אומרים מכתובים רק מתהלים ולא נמצא במז"ו פסוקים מאיוב ומשלי.

ו ומה שמובא כן מכת"י של הטור ביו"ד סוס"י רפב בהגהות והערות שם שאין מניחים כתובים על נביאים. נראה שיבוש, מאחר שבכל הכת"י האחרים לא נמצא כן. ושם אין כונת רב"ח במש"כ בפירוש

ג וכ"כ המג"א סי' קנג סק"ב. ועי' שו"ת קול מבשר ח"ב סי' מג ד"ה ועיין במסכת סופרים ולא הביא פרש"י ב"ק. ור' להלן הע' ד.

ד אישתמטתיה לפ"ש פרש"י ב"ק ב, ב ד"ה דברי קבלה, דהיינו נביאים וכתובים. וכתובים נקראים נמי דברי קדושה מלבד דברי קבלה.

דמה שחלקו חז"ל ב' מדרגות נביאים וכתובים משום שחלוקים במעלתם וכסברת הר"ן בר"ה לדינא דמקדימין כתובים לנביאים משום דמעלין בקדש. וא"כ הדרא קושיא לדוכתא ביתר חוזק. [ועי' שו"ת שו"מ מהדו"ק ח"א סוס"י ריח מש"כ על דברי רב"ח אלו].

והנה מצינו להמאירי בכמ"ק שכתב שקדושתן של נביאים וכתובים אינה שוה. בהקדמתו לפירושו לספר תהלים (עמ' 9) כותב המאירי בזה"ל: וכבר ידעת מה שלמדנו מדרז"ל שקדושת ספרי הפסוק חלוקה למדרגות, ר"ל שקדושת התורה למעלה למעלה מכלם, וקדושת ספרי הנביאים למטה מקדושת התורה ולמעלה מקדושת הכתובים, וקדושת הכתובים למטה מכלם. ונראה שדעתם ע"ה שספרי הכתובים אינם נבואה גמורה אלא שנכתבו ברוח הקדש, וההפרש שבין נבואה ורוח הקדש הוא שהנבואה לא תבא רק לשלם מעיקר יצירתו בהכנתו בשני הכחות הצריכים אליה והם המדמה והשכלי, ושיהיה האיש עד תכלית שלימות החכמה כמה שאיפשר לשכל האינושי להשיגה, ובעת הנבאו בהקיץ יתבטלו ברוב הנביאים הכחות ההרגשיות ויראה דמיונו לפעמים כאלו איש מדבר עמו או ישמע קול מדבר דמיונות יבין מתוכם המכוון בנבואתו. זאת המדרגה חלוקה בנביאים ג"כ ויתעלו בה אחד על חברו ברב או במעט לפי מה שהם, וכ"ש שנבואת מרע"ה אינה ממין שאר הנבואות אבל

חלוקה מכלן וגבוהה עליהם בהרבה עניינים כבר התבארו בקצת חיבורינו אבל רוח הקדש הוא מדרגה למטה מן הנבואה והוא שאדם השלם בהתעסקו בדברים האלהיים תעוררהו רוח אלהים ותופיע על לשונו שבח והודאה או דברי שכל ומוסרים, זהו דעת הקדומים בענין דוד המלך ע"ה ר"ל שלא להיות בכלל הנביאים [אבל] ברוח הקדש. וראוי לשאול וכו'. יעו"ש שהאריך בזה ולבסוף מסיק בזה"ל: והעיקר בזה לדעתי הוא שכל נביא שלא נשתלח לעם אם להתרותו על מעשיו הרעים להדריכו במעשה היושר או לצוותו בעסק העם במלחמות אע"פ שהוא נביא לא נכתבו דבריו בכלל הנביאים וכו'. מבואר מדבריו שספרי הנביאים הם מה שנמסר לנביאים לומר בעל פה לעם ישראל בשליחות הקב"ה, ואלו ספרי הכתובים הוא מה שנאמר לנביאים לכתוב לדורות ולא נמסרו להם כדי שיעבירו בעל פה לעם ישראל. וכ"כ המאירי בחיבור התשובה מאמר ב פ"ז שהנביאים קדושתם יתירה מן הכתובים וכמו שיתבאר במקומו במסכת שבת [אולם במאירי שלפנינו פרק כל כתבי הקדש ל"מ שום דבר מזה הענין] שמקדימין כתובים משום שדוד המלך קדם לנביאים וכ"כ טעם זה בספר המנהגות [בתוך ספר ספרן של ראשונים י"ם תרפ"ה] עמ' 148. ולכן הם נקראים כתובים ולא נביאים<sup>1</sup>.

ויש להביא ראיה לדברי המאירי שכל

ז ומפורש כן במו"נ להרמב"ם ח"ב פמ"ה, ושאר הכתובים בזה המין ברוה"ק חבורו, ולזה יקראו כתובים, ר"ל שהם כתובים ברוה"ק.

אמרו לדברי חז"ל, אלא שיש מהקדמונים שלפניו שאמרו כן וכפי שהביא המאירי הנ"ל בשם יש נוהגין.

ראשונים שקדושתן שוה, י"ל דחז"ל חלקום משום שמהותם אינה שוה כפי שביאר המאירי, ואינה פליגי עליה וס"ל דאין צורך לומר משום כך שקדושתן אינן שוה ט.

ומה"ט קשיא לי מש"כ אבודרהם בסדר תפלות של ר"ה: והטעם שמקדימין פסוקי הכתובים לנביאים, מפני שדוד קדם לנביאים, וא"ת הא אמרינן בכל מקום תורה נביאים וכתובים, וי"ל שזהו לענין קדושתן שחמורה קדושת הנביאים מהכתובים, לפי שהנביאים נאמרו ברוח נבואה והכתובים ברוה"ק, אבל לענין הקדמתן הכתובים היו קודם וכו' יעו"ש. והרי בסוגיין מוכח שקדושתן שוה אע"פ שאלו נאמרו בנבואה ואלו ברוה"ק, שהרי מוכח מהמשנה ומהסוגיא כאן שלענין הנחה ולענין עלוי במכירתן, ליכא נפ"מ בין נביאים לכתובים.

גם בפירוש הר"א מן ההר מגילה כאן ס"ל כתוס' ב"ב והריטב"א והר"ן וז"ל: שמעינן מהני תרי ברייתות דנביאים וכתובים קדושתן שוה דקתני ברייתא קמא אבל לא נביאים וכתובים במטפחות חומשים. ואידך ברייתא תני אבל לא נביאים וכתובים על גבי חומשין.

ויש לדון בכל זה עפ"י מש"כ הרמב"ן בשם הגאונים בחי' לר"ה לב, ב ד"ה אלא: דשל כתובים קודמים לנביאים, וכן אמר רב האי גאון ז"ל שמסורת היא בידינו כתובים ואח"כ נביאים. ומוסיף הרמב"ן ואני מצאתי מפורש כן במסכת

הכ"ד ספרים שנכתבו ע"י הנביאים נכתבו בדרגות נבואה שונות, שהרי ירמיהו שהיה נביא כתב ספרו וספר קינות, וכן שמואל הנביא כתב ספרו וספר רות. והרי ספריהם נמנים בספרי הנביאים, ואילו איכה ורות הם מספרי הכתובים<sup>ח</sup>. ועי' גם בהקדמת המאירי למשלי עמ' א שחזר על דבריו אלו. שו"ר שחילוק זה כתוב בקצרה בפרש"י לעיל ג, א, דבגמ' שם אמרו על הפסוק בדניאל י, ז: וראיתי אני דניאל לבדי את המראה והאנשים אשר היו עמי לא ראו את המראה וכו', מאן נינהו אנשים, א"ר ירמיה ואיתימא ר' חייא בר אבא, זה חגי זכריה ומלאכי, אינהו עדיפי מיניה ואיהו עדיף מיניהו, אינהו עדיפי מיניה דאינהו נביאי ואיהו לא נביא, איהו עדיף מיניהו דאיהו חזא ואינהו לא חזו. ופרש"י שם: דאינהו נביאי שנתנבאו לישראל בשליחותו של מקום, והוא לא נשתלח לישראל בשום נבואה. ועי' תוס' הרא"ש שם ד"ה ואיהו ומש"כ בהערה שם.

ולפי"ז דברי המאירי סתראי נינהו, דכשם שאין מניחים נביאים וכתובים על תורה, כיון שקדושת ס"ת גדולה מהן, ה"ה שאין להניח כתובים על נביאים, שהרי לדעת המאירי אין קדושתן שוה, והיאך כתב במגילה כז, א שלענין הנחתן שוין, מאחר דס"ל דקדושתן אינן שוה, דמ"ש כתובים על נביאים מכתובים ונביאים על ס"ת דאין מניחין. ועכ"פ נמצינו למדים מזה שלהנך

ח בפ"י האברבנאל שם כתב שכונתו לשמואל וירמיהו. ט וכן מטיין בשמו של הגר"ח הלוי מבריסק זצ"ל. נר' חי' הגר"י מנחות ל, א בשם הגר"ח. ודבריו תליא בראשונים, אי קדושתן שוה או לא.

ח גם דבר זה נמצא במו"נ שם וז"ל: וזה שאלו המעלות אשר אזכרם אפשר שיהא קצת נבואת הנביא ההוא לפי צורת אחת מהם, ותבואה נבואה אחרת בעת אחרת לפי מדרגה למטה ממדרגת הנבואה הראשנה.

הסבר הך מסורת בידינו שכתב רה"ג כתובים ואח"כ נביאים, ומ"ט דברי קדושה מקדימין לדברי קבלה. והנה במאה שערים לריצ"ג הל' ר"ה (עמ' כו) כתב כדלהלן: ומתחיל בתורה ואח"כ של כתובים ואומר ובדברי קדשך כתוב, ואמאי קרי ליה דברי קדשך, דברוה"ק נאמרו ומעלה עביד להו רבנן לאמרן באמצע, ואח"כ פסוקי דנביאים וכו'. [אח"כ הביא את דברי רה"ג באו"א ממה שהביא הרמב"ן וז"ל: ורה"ג אמר דמסורת היא דקרינן לכתובים דברי קדש. אך איהו מבאר זאת עפ"י הנ"ל דדברי נביאים בשליחות ולכן אומרים ע"י עבדיך הנביאים וכתובים ברוה"ק ולא שמסורת היא להקדים כתובים לנביאים. ואכן מצינו בשם רה"ג להיפך ממש"כ הרמב"ן בשמו, בס' העיטור הלכות שופר (קג, ב) אחר שהביא דברי ריצ"ג דנהגו לומר כתובים באמצע לפני נביאים כתב: ורבינו האי אמר רבוותא האחרונים נהגו לומר פסוקי נביאים ואח"כ כתובים וכו']. ולא נתבאר בדברי הריצ"ג אמאי עבוד לו רבנן מעלה זו. ובפשטות מוכח מדבריו שאין מעלתם שוה, והיה צריך לומר פסוקי נביאים קודם, דאי מעלתן שווה א"צ לטעם אמאי אומרים כתובים תחלה. ובעיטור שם אינו מסכים עם דברי ריצ"ג וכתב: ומסתברא דלא משום מעלה, דאי משום מעלה לא לישתמיט תנא ולימא אם השלים בכתובים יצא, אלא דגריעותא דכתובים היא'. ולכן כתב טעם אחר

סופרים בפ"ח ה"ג דתניא התם גבי תשעה באב וכו', ואע"פ שבכל מקום דברי קדושה מקדימין לדברי קבלה וכו' ש"מ שבכל מקום מקדימין דברי קדושה כמסורת רבותינו הגאונים ז"ל. ואין לומר שכונתו כפי שכתבו הריטב"א והר"ן שדוד המלך קדם לנביאים, חדא דהרמב"ן מיירי בכל מקום, ולא רק במלכיות וזכרונות שופרות שבהם נזכרים פסוקים רק מתהלים. ועוד - וזה העיקר - שהרמב"ן להלן שם מבאר הא דאמרינן בגמ' תורה נביאים וכתובים, דמשמע שנביאים קודמין לכתובים, משום דסדר כתיבה נקיט ואזיל, דודאי לכתיבה תורה נביאים וכתובים שכך הוא סדר קבלה, משה קבל תורה ומסרה ליהושע ויהושע לזקנים ואפי' שנביאים אחרונים מאוחרים לכתובים אין מפסיקין בנביאים. היינו מאחר שנביאים הראשונים קודמין לכתובים, אין מפסיקין ומונין את כולם כאחד. ולא נחית למש"כ הריטב"א והר"ן הנ"ל. עכ"פ נתבאר מדברי הרמב"ן שלא כהמאירי שביאר דמה שמונין חכמים נביאים לפני כתובים משום שמעלתן גדולה מכתובים, אלא משום שכך היה סדר הקבלה. ולפי"ז מש"כ הרמב"ן בפרשת תצוה שמעלת הנבואה גדולה מרוה"ק, ע"כ אין כונתו לספרי הכתובים שנכתבו ברוה"ק כפי שפירש רב"ח. רק ר"ל שבבית שני אחרי שפסקה הנבואה ורוה"ק שבאו"ת, השתמשו בבת קול. אלא שזה גופא טעון

בזה שווים ריצ"ג והעיטור דמעלת הנביאים למעלה מהכתובים ואין קדושתן שוה. [ועי' רבינו מנחם הל' שופר פ"ג ה"ח ומג"ע הל' שבועות פ"ב סוה"ה בנוגע לגי' הגמ' מגילה כז, א].

י ואזיל לשיטתו להלן דמקדימין כתובים משום דמעלין בקדש. ובדעת ריצ"ג י"ל דמאי דעביד להו מעלה להקדימם לנביאים, אינו מחייב ליתן להם עוד מעלה ולסיים ג"כ בכתובים, דבחדא מעלה סגי. עכ"פ

משום דמעלין בקדש. הרי דס"ל דקדושת הנביאים גדולה מכתובים. אולם לא מצינו גם לו שיאמר דמשום כך שאין מניחים כתובים על נביאים, כשם שאין מניחים נביאים על תורה. הרי שבעל העיטור הבין בריצ"ג שיש לכתובים מעלה על נביאים, ולכן צריך היה להיות שאם השלים בכתובים יצא. וכיון שכל הדין הוא על פסוק ההשלמה אם הוא מתורה או מנביא, ע"כ דמעלת כתובים קטנה ממעלת נביאים.

אולם בחי' הרשב"א כתב: וכן אמרו הגאונים וכו' וכ"כ רה"ג ז"ל. הרי דמעיד לן בשם הגאונים להיפך מבעהע"ט דס"ל דנהגו להקדים כתובים לנביאים. ומצינו כן בסדור רס"ג עמ' רכב דבסדר תפלת ר"ה מקדים דברי קדשך ואח"כ ועל ידי עבדיך הנביאים. וכן גם בסדור רע"ג (עמ' קמ): מתחיל בתורה וכו' ואח"כ בכתובים וכו' ומסיים בנביאים. וכ"ה גם בהלכות גדולות הל' ר"ה סי' יז. הרי שבסדורי הגאונים מבואר כפי שהביא הרמב"ן בשם רה"ג ולא כבעהע"ט בשמו. וכ"ה בסדור רבי שלמה בר נתן [מיוסד על תורת הגאונים והיה בדור שאחרי הרי"ף] במוסף של ר"ה עמ' נא, נב ונג. ואף שבתוספתא ר"ה פ"ב ה"ו: ואומרים של נביאים ושל כתובים באמצע, ר' בראבי"ה ח"ב סוס"י תקלו, דלאו דוקא הוא שמקדים נביאים לכתובים, שלא חש לומר אלא להודיענו שהם באמצע. ואיהו ס"ל התם דמקדימין כתובים לנביאים, וקרי ליה דברי קדשך משום שנאמר בדוד שסידר [תהלים] ורוח קדשך אל תקח ממנו.

וכ"כ הרא"ש ר"ה פ"ד סי' ג דתנא דתוספתא לא דקדק על הסדר. ובשבלי הלקט השלם סי' רצ [עמ' 132] כתב: ומנהג להזכיר של כתובים באמצע וחוזרין משלימין בשל תורה. וכ"ה גם בספר המנהיג הל' ר"ה סע' כג: ג' מן התורה ג' מכתובים ג' מנביאים ומשלים בשל תורה. אולם בס' המנהיג דפוס קושטא איתא: מן הנביאים, מן הכתובים. הרי דמקדים נביאים לכתובים. וכן נמצא במחז"ו סי' של [עמ' 369] במהדורת הרב שמעון הלוי איש הורוויץ: ג' מדברי תורה וג' מדברי נביאים וג' מדברי כתובים. וכ"ה שם להלן סי' שלא [תחת הכותרת: מצאתי בסדר ישן]. אולם בסי' שלג כתב: ג' לתורה ג' לכתובים באמצע ג' לנביאים. וי"ל דס"ל דכיון דקדושתן שוה אין זה משנה אם מקדים נביאים לכתובים או כתובים לנביאים. ונראה מכל הנ"ל דאף לשיטות דנביאים וכתובים אין קדושתן שוה, מ"מ שרי להניח כתובים על נביאים כדמוכח מהני ראשונים הנ"ל דס"ל שיש להקדים מה"ט נביאים לכתובים, ואף לדעת הראשונים דס"ל לקיים המנהג שמקדימים כתובים לנביאים אף שקדושת הנביאים למעלה מקדושת הכתובים, מ"מ לענין הנחה ליכא נפ"מ בזה, דמצינו כן רק לענין תורה ותו לא. וכן מבואר במג"א סי' כח סק"ד וז"ל: ואפשר דלא קפדינן אלא בתורה ונביאים [שלא להניח נביאים על ס"ת] שתורה קדושתה חמורה ביותר, אבל בדבר אחר לא קפדי, דהא מותר להניח כתובים ע"ג נביאים ונביאים ע"ג

בס"ת משום חומרת קדושתו. ועי' מג"א סי' קנג סוסק"ב. וצ"ע.

\* \* \*

**ביאור שיטת הרמב"ם בענין כבוד ס"ת חומשים ונביאים וכתובים**

הנמוק"י ד"ה תורה ע"ג תורה מקשה סתירה בפסקי הרמב"ם. דבהל' ס"ת פ"י ה"ה פסק שמותר להניח ספר [תורה] על גבי ספר [תורה] וכו', אבל אין מניחין נביאים וכתובים ע"כ החמשים ולא חמשים על גבי ס"ת. ולפי"ז ק"ו שאין מניחים נביאים וכתובים על ס"ת. ואלו בפ"ז שם הט"ו פסק: מותר לדבק תורה ונביאים וכתובים בכרך אחד. והרי בסוגיין מבואר שגלילה הרי היא כהנחה, וס"ת על ס"ת שרי משום דלא אפשר, וא"כ כשמדבק נביאים וכתובים לס"ת, הרי מניח נביאים וכתובים על גבי ס"ת. והנה הנמוק"י הבין דהא דאמרינן בב"ב יד, ב דשרי לדבק תנ"ך היינו דוקא לר"מ, אבל לר' יהודה אסור לדבק, וכיון שפסק הרמב"ם דאין מניחין נביאים וכתובים ע"כ ס"ת, ע"כ דלית ליה הא דר"מ. ונשאר בקושיא.

ובחי' הרשב"א בסוגיין הקשה בזה סתירה בין הסוגיות, דהכא אמרינן לכו"ע דאין מניחין נביאים וכתובים ע"ג ס"ת, ואלו בב"ב יג, ב קימ"ל כמ"ד דאדם מדביק ס"ת ונביאים וכתובים בכרך אחד. והניח בצ"ע. א"כ לא על

כתובים, אע"ג דאין קדושתן שוה וכמ"ש בסי' קנג"א. וכדבריו מוכח מכל הראשונים הנ"ל. ומבואר דאיסור הנחה אינו דין מחמת עצם הקדושה, אלא בקפידא תליא מילתא, דרך בתורה שקדושתה חמורה מכל, קפדי בזה שלא להניח על ס"ת אפי' נביאים וכתובים.

הרי נתברר שמצינו מחלוקת ראשונים בהך מילתא דמניחין נביאים על כתובים וכתובים על נביאים, דיש דהוכיחו מכאן שקדושתן שוה, משום דס"ל דדין איסור והיתר הנחה תליא במעלת ודרגת הקדושה, ויש ראשונים סוברים שענין הקדושה אינו מעלה ואינו מוריד, דאף שאין קדושתן שוה, שרי להניח זה על זה משום דבקפידא תליא מילתא. והברייטא מונה את הדברים שהקפידו עליהם מפני קדושתם וחומרתם היתירה. וזהו מש"כ המאירי במגילה כאן: הא נביאים וכתובים בענין זה שוים. היינו אף שאינם שוין בענין אחר, דהיינו בקדושתן, מ"מ לענין הנחה שוים. ודוק בזה"ב. [ר' גר"א יור"ד סי' רפב סקל"ז במקורותיו].

ולכאורה יש להביא ראיה לזה מהא דאיתא בגמ' כז, א דמניחין ס"ת על ס"ת, רק משום דלא אפשר יעו"ש, הרי דאף שקדושתן שוה מ"מ מן הדין היה מקום להקפיד שלא להניח על ס"ת שום דבר, ואפי' לא ס"ת. חזינן דהוי דין מיוחד

שמעלת כתובים עולה על מעלת הנביאים ולכן מקדימין בר"ה פסוקי כתובים לפסוקי נביאים. ולפי"ז הוא מונה שם ג' שיטות בזה. ולפי מה שנתבאר לעיל י"ל דאף להרמב"ן [אם נסכים להני"ל] שרי להניח נביאים על כתובים, דלענין זה הם שוים. [ועי' שו"ת חת"ס יור"ד סי' רעט וחי' חת"ס ב"ב יג, ב ור' נובי"ת אור"ח סי' כ והגהות השואל הר"י פיק לתפלת אב הרחמים].

יא סק"ב. ושם כתב דאף להשיטות שקדושת נביאים יתירה על כתובים, מ"מ אינו חמור כל כך שיהיה אסור להניח אחד ע"ג חבירו או ליקח אחד בדמי חבירו. אולם ר' מש"כ עוד להלן שם.

יב בעסקי בענין זה נתודעתי לספר נביאי אמת להרב אברהם יצחק קליין זצ"ל גאב"ד נירנברג [ב"ב תשכ"ט] ובפ"ט שם כתב שדעת הרמב"ן והרא"ש ר"ה לב, ב

כהמאירי דהלכה כר"מ, והא דאמרין הכא דאין מניחין נביאים וכתובים ע"ג תורה, צ"ל דהיינו כשגוללם מתחלתם לסופם, אבל מסופו לתחלתו שרי כפי שמבאר המאירי כיצד נכתב בזמנם תנ"ך בספר אחד שהיו עשויים בגליון, שצריך לזהר לגוללו בדרך שתהא תורה מונחת ע"ג נביאים וכתובים, היינו שיכתוב תחלה תורה ואחריה נביאים וכתובים ונותן עמוד בסוף, וגולל מסוף הספר לתחלתו. וכ"כ הר"ן סוד"ה מניחין [ועי' מגלה עמוקות מכת"י] ליישב קושיית הרשב"א. וכיוון לזה השפ"א וכפי שכתב בסוד"ה הנחה. ומבואר שרק אם בקביעות מונח דף על חברו, אבל אם בשעת הלימוד מונח דף על חברו או נביא על תורה בזה לא חששו, רק שלא יהיה מונח כן באופן קבוע.

ויש לסייע לזה מחי' הרמב"ם שהעתיקם בנו רבי אברהם [נדפסו בראש ספר מער"ק] וז"ל: ואעתיק בשם אבא מארי ז"ל שהיה מונע מלכתוב תנ"ך בקובץ אחד, כמו שכותבים עתה קצת אנשים, והיה אומר ז"ל שאם היו מחברין בדרך אחד על הגויל, כמו שהיו כותבין בזמן הקדום, לא היה בזה איסור, אבל בקובץ אחד באלו הספרים שכותבים בזמנינו זה ממה שראוי למונעו, לפי שכשפותחים הספר הכולל תנ"ך לקרות בו בנביאים או בכתובים, יהיו הנביאים והכתובים למעלה מה' חומשי תורה, ואין ראוי לעשות כן [ומוסיף בנו שם: וזה דקדוק גדול ממנו ז"ל. וכן היה מונע מלכתוב התרגום או הפירוש עם התורה בקובץ אחד לסבה זו לפי שהתרגום או הפירוש אינו לשון התורה]. עכ"פ מפורש להדיא

הרמב"ם תלונת הנמוק"י אלא אהנך תרי סוגיין דלכאורה סתראי נינהו.

ואף לפי מש"כ הרמב"ם שם בפ"ז הט"ז: כרך שיש בו ס"ת נביאים וכתובים אין קדושתו כקדושת ס"ת אלא כחומש מן החומשין דין היתר כדין החסר. מ"מ אסור להניח נביאים וכתובים על חומשין. ושמא כונת הרמב"ם שכל הספר הזה נידון כחומש מן החומשין לא רק הס"ת. אלא שגוף דברי הרמב"ם צ"ב היאך שרי לדבק הס"ת לנו"כ הרי מורידו מקדושתו. והאריכו בזה האחרונים. ור' רש"ש ב"ב יג, ב ומה שהעיר עליו הדב"א ח"ג סי' כו אות ב.

המאירי בסוגיין הביא שיטה מחודשת, שיש נוהגים להניח נביאים על כתובים אבל לא כתובים על נביאים. והיינו משום שהם פוסקים כר' יהודה בב"ב שם שאסור לדבק תורה נביאים וכתובים כאחד, אלא כל אחד בפני עצמו, הרי שאין להניח כתובים על נביאים [ועי' רשב"א שא"א לומר שהסוגיא כאן כר' יהודה]. והמאירי סבור דאינה טענה, שאין הטעם של ר' יהודה משום קדושה, אלא מצד שהם ענינים חלוקים, לכן אין ראוי לדבקם. והראיה, דחכמים סוברים שגם הנביאים עצמם כל ספר מהם נכתב ונגלל בפנ"ע, הרי אף שקדושתם שוה, מ"מ כיון שענינם חלוק אחד מהשני, קובע כל אחד מהם כרך וספר בפנ"ע, ואינו נגלל עם חברו. ומסיק המאירי שהלכה כר"מ, משום שנזכר בב"ב שם שהובא לפני רבי כרך אחד שהכל בו והכשירו.

לפי"ז י"ל שהרמב"ם פירש הסוגיא

בא"א סק"ד דהיינו במקום שא"א להניח כל ס"ת בפני עצמו. ולכן דייק הנמוק"י דהיכא דאפשר לא מנחנין. אך מפ"י ר"ח נראה שפי' הגמ' באו"א וז"ל: ודחינן שאני הנחה דלא אפשר, ומה דלא אפשר למיכרכיה ולא ליתב דפא אחבריה, ולא כשם שכורכין דפא אחבריה כך מניחין תורה ע"ג תורה. הרי דפירש כמו שמצינו במק"א כיון דאשתרי אשתרי. ולפי"ז מותר להניח ס"ת ע"ג ס"ת אף במקום דאסור להניח אחד בצד השני, דכיון דאשתרי אשתרי. וכן הוא להדיא בפסקי רי"ד בסוגיין וז"ל: אלא כיון דלא אפשר שפיר דמי, והכא נמי כיון דאשתרי אשתרי, וכ"כ בפ"י הר"א מן ההר: והואיל ואשתרי בדלא אפשר אישתרי נמי בדאפשר. ומבואר דגרס כן בגמ' יג. והיינו כיון דהותר בכרך אחד הותר נמי בב' כרכים. וא"כ ליכא ראייה מסוגיין דבגלילה נמי אסור, די"ל כיון דאשתרי אשתרי, והותרה גם בנו"כ כשגוללן יחד עם הס"ת.

ולפי"ז אתיין שפיר פסקי הרמב"ם, דכדרכו פי' הגמ' כר"ח, ולכן פסק דשרי לדבק ס"ת ונביאים וכתובים בכרך אחד, דבכרך אחד אישתרי בכל ענין. וכן י"ל בדעת התוס' ב"ב יג, ב ד"ה מדביק שבארו שאינו גנאי לס"ת דנביאים וכתובים מונחים על גביו בגלילה אחת, ורק בב' כריכות הוי גנאי. וכן הקשה הרשב"א בסוגיין ונשאר בצ"ע משום דליכא לחלק בין כרך אחד לב' כריכות, דא"כ לא חשיב לא אפשר,

בדברי הרמב"ם שבכתיבה בגליון על הגויל כדין כתיבת ס"ת שרי לכתוב תנ"ך שלם. והיינו ע"כ כדאסברן המאירי. אך מדברי הרמב"ם אלו נראה דלא כהשפ"א שגם באופן שאינו קבוע אסור להניח נביא על תורה, אולם נהוג עלמא דלא כהרמב"ם בזה, ומדפיסין ספרי תנ"ך בכרך אחד, כמו שהיו נוהגים בכתיבת תנ"ך בזמן הרמב"ם.

ונראה ליישב פסקי הרמב"ם באו"א, והוא בהקדם הגמ' בסוגיין: ת"ש מניחין ס"ת על גבי תורה וכו' [וא"כ ה"ה דמוכרין ס"ת בשביל לקנות ס"ת אחר], ודוחה הגמ': הנחה קאמרת שאני הנחה דלא אפשר, דאי לא תימא הכי מיכרך היכי כרכינן, והא קא יתיב דפא אחבריה [דף נגלל על חבירו], אלא כיון דלא אפשר שרי, הכא נמי כיון דלא אפשר שרי. וכתב הנמוק"י: משמע הא אפשר לא מנחנין, אע"ג דקדושתן שוה, שהגלילה קרויה הנחה נמי, לפיכך למדו מכאן שאסור לחבר נביאים וכתובים וכו' עם חומש שאין קדושתן שוה, וכשיגלול הא קא יתבא דפא דנביאים או כתובים על החומש. ולפי"ז הסוגיא הכא דלא כר"מ בב"ב יג, ב דלדידיה מדביק אדם תנ"ך בכרך אחד. ולכן הקשה סתירה בפסקי הרמב"ם, דפסק כסוגיין אף דפסק נמי כר"מ.

אולם פי' זה בגמ' צ"ב, שהרי אמרו דמשו"ה שרי להניח ס"ת על ס"ת, והרי יכול להניח זה בצד זה. ועל כן צ"ל דהנמוק"י פירש כהפרמ"ג או"ח סי' כח

הגמ' הכא נמי כיון דלא אפשר שרי. נרק בדפו"י - פיזור, ויניציא נמצא כג' דידן. וכאמור נחלקו בזה הראשונים עפ"י הגי' שהיתה לפנייהם.

יג וכ"ה כת"י אחד של הגמ' [לפי רשימות ש"נ שבגנזי יד הרב הרצוג]: כיון דאשתרי אישתרי. ובשאר כת"י: כיון דלא אפשר אשתרוי אשתרי. וליתא בהם המשך



אפשר אשתרוי אשתרי, ומשמע הא אפשר אסור, ואמאי, הא קדושתן שוה, וכ"ש לר"מ דשרי לדבקן יחד והלא כל אחד אפשר ויכול לדבקן בפני עצמו. מבואר דגרס בגמ': כיון דלא אפשר אשתרוי אשתרי. ודייק מזה כדיוקו של הנמוק"י הא אפשר אסור. וא"כ הדרא קושית הרשב"א והנמוק"י לדוכתא. אולם בדעת הרמב"ם י"ל דאיהו לא גרס בגמ': כיון דלא אפשר וכו' אלא כיון דאשתרי אשתרי. וא"כ י"ל דגם במקום דאפשר אשתרי לדבק תורה נביאים וכתובים בכרך אחד, דמה שכורכין ס"ת הר"י סימן דבכריכה אחת שרי, ולא נאסרה אלא הנחה כשאינם כרוכים יחד, וס"ת על ס"ת שרי גם כשאינם כרוכים יחד דלא גרע מס"ת שבכרך אחד.

ולהלן שם הביא בעל יחוסי תנו"א הירושלמי בפרקין ה"א שם נשנו שתי הבריות. אחת לענין הנחה ואחת לענין כריכה בזה אחר זה טו. ונראה לכאורה להיפך מהא דהירושלמי לא פריך דהברייתא שאין מניחין נביאים וכתובים על ס"ת אינה כר"מ דשרי לדבקן בכרך אחד, משמע דס"ל דאינן חלוקין. וע"כ החילוק הוא בין הנחה לכריכה דהנחה אסורה וכריכה שרי דהוי ספר אחד. ולפי"ז הירושלמי הוא מקור לתוס' ולרמב"ם הנ"ל. ואולם בעל יחוסי תנו"א לא ניחא לזה בזה וביאר ששתי ברייתות אלו חלוקות, אך לא ביאר כיצד משמע כן בירושלמי. וצ"ב. [כ"ג כסלו ע"ב]

די"ל דבכרך אחד ליכא גנאי, ובב' כריכות איכא גנאי"ד. והיינו דהתוס' פירשו כהנך ראשונים דמסקנת הסוגיא כיון דאשתרי אשתרי, דבכה"ג דהוי בכריכה אחת ממילא לא הוי גנאי בכל ענין לא רק בס"ת לבדו אלא אף כשכרוך בכריכה אחת עם נוס"כ.

אולם מדברי בעל יחוסי תנו"א נראה שלא כהנ"ל. דהנה איתא בב"ב יג, ב: ת"ר מדביק אדם תורה נביאים וכתובים כאחד דברי ר"מ, ר' יהודה אומר תורה בפני עצמה נביאים בפני עצמן וכתובים בפני עצמן וחכ"א כל אחד ואחד בפני עצמו. ואמר רב יהודה מעשה בביתוס בן זונין שהיו לו שמונה נביאים מדובקין כאחד עפ"י ר"א בן עזריה וי"א [והחכמים אומרים - הגהת הב"ח] לא היו לו אלא אחד אחד בפני עצמו. אמר רבי מעשה והביאו לפנינו תורה נביאים וכתובים מדובקים כאחד והכשרנום. ע"כ סוגיית הגמ'. ומה שאמרו להלן שם יד, ב: ת"ר סדרן של נביאים וכו' וסדרן של כתובים וכו'. כתב בספר יחוסי תנו"א בסדר ביתוס בן זונין [כך היא גירסתו בגמ'] דלא אתי כרבנן, דלדידהו ליכא שום נפ"מ בזה, כיון שכל אחד נכתב בפני עצמו. אך הקשה מהא דאיתא במגילה כז, א מניחין תורה על גבי תורה וכו', וס"ד דה"ה דשרי למכור ס"ת ולקנות ס"ת אחר, אך מסיק לא כן משום דשאני הנחה דלא אפשר, דאי לא תימא הכי מיכרך ס"ת היכי כרכינן והא קא יתיב דפא אחבריה, אלא כיון דלא

טו וכתב שם: וכל גירס' אלו משמע דחלוקין. ולא נתבאר היאך משמע דחלוקין.

יד וכן הקשה על תוס' ב"ב בדב"א ח"ג סי' כו אות ב.

## סימן לה

### קריאת פרשת שקלים בר"ח אדר

ימים אלו שייכים כבר לחג וחל עליו חובת בדיקה, וה"ה הכא. ותל"מ.

אולם מהראשונים נראה דלא פירשו כן הסוגיא. הרשב"א להלן ל, א ד"ה רב אמר מקשה אם הטעם הוא משום דשואלין ודורשין, א"כ אף בעצרת וחג נקדים ונקרא פרשת מועדות בבית הכנסת, דמאי שנה. ועוד, דכברייאת לא אמרו אלא שואלין וכו', אבל לקרא בפרשיות התורה לא שמענו. ועוד דאפי' שאלת הלכות אינה מחוייבת שיהיו דורשין כן לרבים, שלא נאמרו הדברים אלא לשאול בבית הועד, דחשיב שואל כענין. ולכן מסיק דלמסקנא טעמא דכולהו משום שולחנות הוא, ואין מדקדקין במה שהיו סבורין מעיקרא, כיון דלא סליק למסקנא.

גם הריטב"א כט, ב ד"ה כמאן, לא פירש כן, ומבאר דקס"ד שקריאת פרשת שקלים הוא משום דין שאלה בהלכות שקלים כדרך שמקדימין לשאול בזמן זה בהלכותיו, ומסקנת הסוגיא דלאו משום שאלת הלכות הוא שקורין בפרשת שקלים, אלא משום זריזות בעלמא לזרז על הבאת שקלים.

ובתוס' הרא"ש ס"ל כן אף למסקנא, שהקשה כשחל ר"ח אדר בשבת אמאי קורין פרשת שקלים באותה שבת, הא ליכא ל' לבד יום ר"ח של ניסן, דאדר הסמוך לניסן לעולם חסר, ותירץ דר"ח

איתא במתני' מגילה כט, א ר"ח אדר שחל להיות בשבת קורין בפרשת שקלים. ובגמ' שם ע"ב: וכיון דבניסן אקרובי מתרומה חדשה קדמינן וקרינן באחד באדר כי היכי דליתו שקלים למקדש. כמאן דלא כרשב"ג דאי רשב"ג האמר שתי שבתות דתניא שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלשים יום רשב"ג אומר שתי שבתות, אפי' תימא רשב"ג וכו'.

וצ"ב מה ענין קריאת פרשת שקלים להך הלכתא דשואלין ודורשין בהלכות הפסח, דהוא חיוב של למוד הלכות פסח. משא"כ פרשת שקלים דהוי משום הכרזה והזכרה לעם להביא שקלים למקדש בחודש אדר.

ונראה שאין כונת הגמ' לומר דהא דקרינן ל' יום לפני חודש ניסן הוא משום הך הלכתא דשואלין ודורשין, דודאי דאינו משום הכי אלא מטעם הכרזה גרידא. אלא כונת הגמ' לזמן ההכרזה שקבעו חכמים להכריזו על הבאת שקלים למקדש ל' יום קודם שצריכים אותם במקדש, דתליא באותו זמן שקבעו חכמים ללמוד הלכות הפסח קודם הפסח. דזה הוי סימן דכל הל' יום מישך שייכי להדדי והוי זמן אחד.

ואשכחן כה"ג בפסחים ו, א לענין חיוב בדיקה שתלוי בשלשים יום קודם החג שאז מתחילים להתעסק בהל' החג, ולכן

א"כ ע"כ התחיל אז כבר חובת הפסח, והיינו ע"כ ליוצא בשיירא. [אולם מהראשונים הנ"ל במגילה שם מבואר כאמור כהבנת הט"ז]. ועי' ערוגת הבשם או"ח סי' צב.

ויסוד הנ"ל דתוך ל' יום קודם לחג שייך לחג מבואר גם בפרש"י סוכה ט, א בענין סוכה ישנה דתוך ל' לחג לא הוי סוכה ישנה כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג ל' יום, סתם העושה סוכה לשם חג הוא עושה. הרי דהוי זמן שיש לו שייכות לחג. וכ"כ הריטב"א בעצמו בחי' לסוכה ב, א וז"ל: וב"ה סברי דכל תוך שלשים יום כיון שדורשין בהלכות החג סתמא לשם החג. ולפי"ז תגדל התימה על הריטב"א אמאי לא פירש כן גם במגילה, דתוך ל' יום קודם א' ניסן שייכים הם לו. ואין לומר שע"י שדורשים בהל' החג הרי דעתו של אדם על החג ולא משום דהוי ל' יום שייכים לחג, דלפי"ז העושה סוכה ישנה תוך ל' במקום שלא דרשי ל' יום לפני החג צריכה להיות פסולה, ולא מצינו הלכה כזו. וה"ט דהוי סימן דהגיע הזמן השייך לחג, ממילא עשייתו היא לשם חג.

בספר בית דוד או"ח סי' קלה הביא מחלוקת הראשונים בענין הנך ל' יום לפני החג אי הוי חיוב לימוד הלכות החג, או דאין חיוב, אלא דחשיב שואל כענין. והקשה מסוגיין דמשום הך הלכתא דל' יום קרינן פרשת שקלים, הרי דאין זה רק משום שואל כענין. אולם לפי מה שנתבאר לעיל לק"מ, דהקריאה היא רק משום הכרזה, וילפינן דזמנה מתחיל ל' יום קודם הדבר שצריך

הוא דבר מסויים וקבוע הוא, לכך קבעוהו לקריאת פרשת שקלים. הרי דס"ל דאף למסקנא הטעם הקריאה משום דשואלין ודורשין. וצ"ל דס"ל כפי שביאר הריטב"א את ההו"א של הגמ' דקרינן פרשת שקלים ל' יום קודם, כדי שכל אדם ישאל תוך זמן זה בהלכות שקלים שהן עמוקות.

הרי דהרשב"א והריטב"א ס"ל דהך טעמא דשואלין ודורשין וכו' נדחה למסקנא, ולהרא"ש לא נדחה. ואלו לפירוש דידן אין צריך לומר דנדחה, וכן אצ"ל דטעם הקריאה משום שאלת הלכות, דאינו טעם על עצם הקריאה, אלא על זמן הקריאה. ולכן לא קשה מעצרת וחג שאין קורין בתורה ל' יום קודם לכן. דחובת הקריאה אינה משום החג אלא משום הכרזה על הבאת שקלים למקדש, וזמנה של קריאה זו תליא בזמן דמתחילין לשאול ולדרוש בהלכות החג. וצ"ע אמאי הראשונים לא פירשו כן, ובפרט שכן מוכח גם מהסוגיא הנ"ל בפסחים ו, א.

לפי"ז מיושבת קושית הט"ז סי' תכט סק"א על הגמ' בפסחים הנ"ל, דהקשה מאי שייכות יש משואלין ודורשין לחובת בדיקה דתלינן אחד בשני. וע"ש במה שתירץ. אולם לפירוש דידן באמת אין שום שייכות, אלא רק גלוי מילתא דל' יום קודם החג מישך שייכי כבר להחג, ולכן צריך להתחיל לדרוש בהם מהלכות החג. וכיון שכן ה"ה שכבר חלה חובת בדיקה ל' ימים קודם החג. ובינותי בספרים ומצאתי בשו"ת מהר"ש מוהליבר או"ח סי' ז שתירץ כן קושית הט"ז וז"ל: דמדחזינן דחייב לדרוש,

לו, מהא דשואלין ודורשין ל' יום לפני החג. ולעצם הדבר ר' בחי' הרשב"א מגילה שם שהרגיש בזה וכתב מה"ט

שאינן המסקנא כן, ואין מדקדקין במה שהיו סבורין מעיקרא כיון דלא סליק. [ח"י אד"ב ע"א]

## סימן לו

### מצות זכור ופרשת זכור

עובדא הוי בחולה שלא היה יכול לילך בשבת זכור לבית הכנסת לשמוע פרשת זכור. ורצה לקרוא בס"ת שבביתו. ונשאלת השאלה האם יוצא יד"ח מצות זכור מה"ת כשקרא בס"ת ביחידות, או שלא יצא, כיון שלמצות זכור בעינן צבור - בעשרה.

והנה מהתורה נתחייבנו במצות זכור את אשר עשה לך עמלק, לזכור את מעשיו הרעים של עמלק, כפי שכתב הרמב"ם בספהמ"צ עשה קפט ובהל' מלכים פ"ה ה"ה. וברור הדבר שמצוה זו אין לה מהתורה זמן מיוחד, ויכולים לקיימה כל השנה. מאידך מצינו במשנה מגילה כט, א שפרשת זכור קורין אותה בשבת שלפני פורים, ופרש"י כדי לסמוך מחיית עמלק למחיית המן.

ויש לדון האם נתקנה קריאה זו קודם פורים ע"י עזרא ואכנה"ג כדי לצאת את המצוה דאורייתא דזכור, משום שקריאת פרשת זכור היא מן התורה, ומן התורה

צריכים לקרותה בספר ובעשרה. או שחכמים תקנו לקרות פרשת זכור קודם פורים לאו משום מצות זכור כלל, שיכולה להתקיים כל השנה אף ביחיד, ותקנו לקרותה לפני פורים בצבור מחמת פורים ובשביל פורים, כדי להסמיך מחיית עמלק למחיית המן. כמו שתקנו שאר פרשיות שאין שום קשר בין קריאת פרשת שקלים לקיום מצות מחצית השקל, וכן פרשת פרה ופרשת החודש. וממילא אנו כבר יוצאים בזה יד"ח המ"ע של זכור את אשר עשה לך עמלק. ויעוין ברמב"ם הל' מלכים שם שלא הזכיר כלל קריאה בס"ת ובעשרה. רק בהל' תפלה פי"ג ה"כ הזכיר זאת בסדר קריאת התורה של כל השנה. ומבואר דס"ל דענין זה הוא מחובת הצבור, כקריאת התורה בצבור בכל השנה ולא חובת היחיד כלל<sup>א</sup>. ועי' תורת חסד סי' לז שהביא כן גם מהרמב"ן עה"ת סו"פ כי תצא ועוד. וכ"מ בחי' הרשב"א

עמלק. ולכן בזה"ז שמצות מחיית עמלק אינה נוהגת [או מטעם שכתב הסמ"ג דאין לנו הנחה מכל אויבנו מסביב, או כפי שכתב המנ"ח דסנחריב בלבל האומות] תו אינה נוהגת מצות זכירת מעשה עמלק, דעיקרה משום מצות מחיית עמלק. ויש לדון בזה ואכ"מ.

א בספר צביון העמודים על הסמ"ק סי' כג עמד על כך שהרמב"ם בספהמ"צ סוף מנין העשין מונה ששים מצוות הכרחיות לכל איש בכל זמן, ואינו מונה מצוה זו דזכירת מעשה עמלק. ואלו בעשה קפט כתב שמצוה זו בכל עת ועת. ומבאר שהכונה היא דתליא במצות מחיית

ברכות יג, א וכן נקטי הקר"א ברכות פ"א והמנ"ח מצוה תר"ג. וכן נראה מדברי המג"א סי' ס סק"ב ע"ש והבן. [ור' שם ישראל (להרי"א אסרלין מח"ס אשי ישראל עמ"ס שבת) ברכות פ"א מ"ה ד"ה אבל ותורת חיים (סופר) סי' ס סק"א]. ועי' העמ"ש שאי' נג סוף אות ד דכן ס"ל לרוב הראשונים דזכור בפה בפנ"ע, ולא בעינן ספר, ואין מ"ע לקרוא ברבים. [ור' עמודי אור סי' קכב אות כז ויש להאריך בדבריו שם ואכ"מ]. ואמנם במגילה יח, א משמע דבעינן קריאה בספר, וכן הוכיחו הקר"א שם והראש יוסף (להפרמ"ג) שם, והעיר לפי"ז על המג"א סי' ס, אך לא הביא דברי המג"א סוס"י קלה וסי' תרפה והבן. ור' להלן. אולם הפנ"י מפרש הגמ' באו"א ואין משם ראייה דבעינן קריאה בספר. ויש לסייע לו מהרמב"ם הנ"ל. ועי' שפ"א שם שהשיגו, אולם במחנה חיים ח"א סי' לא ד"ה ונראה לי להתבונן, מקלס דברי הפנ"י. וכן יש לדקדק מהריטב"א יז, ב שהוכיח מדף יח, א רק דבעינן קריאה בפה - ולא הזכיר ספר - כמו קריאת פרשת בכורים וחליצה. [ויתכן דס"ל דלא בעינן אף לה"ק וכפי שכתב השאג"א סי' יג דיוצאים מצות זכור בכל לשון]. ועי' ספר האשכול הל' חנוכה ופורים סי' ד שם נמצאת ראייה זו ממגילה יח, א אולם כאמור הפנ"י דחאה. ובעמק ברכה עמ' מח בענין פרשת זכור לא ראה הפנ"י והבן. גם מהתוס' ברכות יג, א ליכא ראייה דס"ל בדעת רש"י שיש חיוב קריאת

ב מדבריו מוכח שא"צ שהש"ץ הקורא בתורה יכוין להוציא השומעים, שהרי כתב דמי ששמע פרשת

פרשת זכור מתוך ספר תורה. אלא מיירי מקריאה בלשון הקדש ולא הזכירו ספר וכהריטב"א מגילה שם. ועי' מחצה"ש סי' תרפ"ה בביאור דברי המג"א דכיוון להביא ראייה זו ממגילה שם דבעינן ספר, וצ"ע מדברי המג"א סי' ס הנ"ל וממש"כ בספרו זית רענן ריש פרשת בחוקותי, יעו"ש דמשמע דכל הזכירות לומדים מזכירת עמלק, וסגי במה שקוראים בתורה בשבת פרשה זו פעם אחת בשנה. ומשמע מדבריו שם שאין הבדל בין קריאת מעשה העגל ושאר זכירות בפרשותיהן מקריאת מעשה עמלק. אולם בתוס' הר"י שירלאון ברכות שם כתב קריאת ס"ת מן התורה. אך גם שם לא נכתב הדבר בודאות ובהחלטיות אלא יכול להיות שהוא מה"ת. ועי' תוס' מגילה יז, ב ד"ה כל התורה וכו'. [ועי' שיטה להר"א אשבילי ברכות שם בשם הראב"ד ובפי' הראב"ד לתו"כ ריש פר' בחקתי והבן].

כמו"כ יש לברר מקור דין עשרה בפרשת זכור. התה"ד סי' קח [מובא במג"א סי' תרפה] הביא בשם הרא"ש פ"ז דברכות (סי' כ) דמצוה דאורייתא לקרות זכור בעשרה ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו. ומובא להלכה בשו"ע או"ח סי' קמו סע' ב. [בלקט יושר לתלמיד התה"ד כתב כדמוכח קצת ברא"ש. ור' להלן].

ובאמת הדבר תמוה מאוד, מהיכי תיתי דין זה שמצות קריאת פרשת זכור היא בעשרה מה"ת, וכי הוי דבר שבקדושה. וכן העירו רבים מן האחרונים על

ויבא עמלק יצא יד"ח מה"ת, אף שאין הש"ץ מכוין לכך, דאיהו כבר יצא בשבת בפרשת זכור.

רננה ועוד] אות ז סי' ד. וכמדומה שזו ראייה שאין עליה תשובה. ושור' שנתכוין בזה לקרן אורה ברכות פ"א ד"ה ואידי דאיירינן, שכבר עמד על כך וז"ל: אלא אי קשיא הא קשיא לפי"ז דעיקר המצוה היא בצבור, א"כ למה לן קרא דלא תשכח לאורויי דזכור בפה הוא, כיון דעיקר המצוה בצבור, א"כ איך מצינן למימר דבהרהור הוא, וכי שייך לומר דהצבור יהרהרו. ולכן מסיק דמזה נראה דהחיוב הוא על כל יחיד. ועוד הקשה אם זכירה היא בספר, נלמד זכירת יצי"מ מזכירת עמלק דבעינן ספר. וע"ש מש"כ בזה.

והנה המג"א ריש סי' תרפה מבאר לדעת התה"ד דנקט כשיטת התוס' שפרשת זכור חיוב קריאתה הוא מן התורה, מ"מ זמן קריאתה בשבת שלפני פורים הוא מדרבנן, כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן. וע"ש הנפ"מ לדינא לענין בני כפרים.

מבואר מדבריו שחז"ל קבעו זמן למצוה דאורייתא שעדיף לקיימה סמוך לפורים. אבל יכול לקיימה כל השנה, דמהתורה כל השנה זמנה. ויכול לצאת כל השנה יד"ח המצוה דאורייתא כשקורין בתורה זכור בפרשת כי תצא, ושוב אינו מחוייב מהתורה לקרות פרשה זו סמוך לפורים. שלפי המג"א אין זה חיוב נוסף מדרבנן, אלא רק שחכמים קבעו שאת החיוב דאורייתא עדיף לצאת יד"ח סמוך לפורים, כדי לסמוך מעשה עמלק למעשה המן, אבל אין זו מצוה נוספת - או תקנתא - מדרבנן לקרות פרשת זכור לפני פורים. וזהו כהצד הראשון שנכתב לעיל.

השו"ע, ר' פר"ח או"ח סי' קמו ועוד. ובשו"ת בנין שלמה או"ח סי' ז כתב שאין כונת הרא"ש כלל לומר דבר זה, אלא רק שמצות זכור היא עשה דאורייתא, אבל עשרה הוי דרבנן. וכונת הרא"ש שלא רק לעשרה דרבנן שהצריכו למצוה דאורייתא שרי לשחרר עבד, אלא אף למצוה דרבים דרבנן שאין לה עיקר מה"ת שרי לשחרר עבד. [וכבר הובא כן בשמי בהערות לתה"ד החדש שם]. וכן העיר המשנ"ב בשעה"צ סי' תרפה סק"ה.

ולענ"ד עיקר דברי הרא"ש לא מיירי ממצות זכור אלא מפרשת זכור קודם פורים שיש לה עיקר מה"ת היינו המצוה שעל כל אחד ואחד. אף שגם מדרבנן לא בעינן עשרה למצות זכור, דמהיכי תיתי לומר שתקנו רבנן כן, דל"מ כן בשום מקום, מ"מ חשיב יש לו עיקר מה"ת לענין עשרה לקיום קריאת פרשת זכור בצבור קודם פורים. ואף שזה דוחק, כבר כתב החת"ס (בשיירי שו"ת חת"ס ועוד) שרוב הדחוקים אמת. וזה עדיף מלומר שמדרבנן בעינן עשרה למצות זכור, דל"מ כן בשום מקום וכדאמרן. ועי' תורת חסד או"ח סי' לז במוסגר שכבר עמד על כך. ולפי"ז אין להוכיח מדברי הרא"ש דס"ל דבעינן ספר מה"ת, דלא מצינו ספר ביחיד. ובעיקר שבגמ' מגילה יח, א היתה הו"א שמקיימים מצוה זו בלב, לא תשכח יכול בלב, קמ"ל קרא דבעינן דבור בפה. ואי בעינן עשרה מהתורה, ודאי דלא הוי ממצות התלויות בלב. וכך ראיתי שהעיר לנכון בספר עורה שחר [להרנ"ג לנדא זצ"ל אב"ד אושפיצין מחבר שו"ת כנף

לפני חודש אדר, כך חז"ל תקנו לקרוא פרשת זכור בשבת שלפני פורים, וממילא יוצאים בזה גם חובת מצות זכור מה"ת. ולכן אם אחד יצא יד"ח מצות זכור בפרשת כי תצא, לא נפטר מחובתו מדרבנן לשמוע פרשת זכור בשבת שלפני פורים, אף שיצא יד"ח מצות זכור דאורייתא אף מדרבנן. [וכמדומה שכן ניתן להוכיח מדברי הריטב"א מגילה שם, שחז"ל תקנו תקנה מיוחדת לקרות ארבעה פרשיות אלו, ללא כל קשר למצוה דאורייתא של זכור או של קריאת פרשת פרה שלדעת כמה ראשונים היא מן התורה. [יעו"ש במה שדחה דברי האיכא מאן דאמר שהביא שם].

ומבואר לפי הנ"ל דקריאת פרשת זכור בצבור מדרבנן, לחוד, ומצות זכור דאורייתא, לחוד.

ויש בזה נפ"מ נוספת לגבי מה שהעלה המשנ"ב שם סק"ב בשם השערי אפרים (שער ח סע' צה) ורעק"א או"ח שם שאם אירע שלא קראו הפרשה מענינו של יום בזמנה, אין לה תשלומין לשבת הבאה, דעבר זמנה. ואי נימא שקריאת פרשת זכור קודם פורים היא כדי לצאת את הדאורייתא סמוך לפורים, אמאי אין לה תשלומין אחרי פורים לדעת המג"א. ומוכח דהנך אחרונים הבינו שזו תקנה מיוחדת בזמן מסוים, ואם עבר הזמן תו אין לה תשלומין לקריאה זו. ואין זה ענין כלל למצוה דאורייתא.

לפי"ז י"ל הא דבעינן עשרה לפרשת בשבת שלפני ר"ח אדר. ופשוט שאין לדייק כלום בכגון דא. וכן הבין המשנ"ב בשעה"צ סי' תרפה סק"ב שצ"ע על דברי השערי אפרים דמייירי בכל הד' פרשיות, שכן איתא בחי' רע"א. ולא חילק בין הפרשיות.

ויש להעיר על כך מהסוגיא במגילה ו, ב דאין בין אדר ראשון לאדר שני אלא קריאת המגילה ומתנות לאביונים. ופרש"י שאם קראו באדר ראשון לא יצאו יד"ח וצריכים לקרוא בשני. ולענין ארבע פרשיות היאך הדין אם קראו בראשון, נחלקו בזה תנאים שם אם צריכים לקרוא בשני. ומסקנת הסוגיא דהלכה כרשב"ג שאם קראו בראשון צריך לקרוא בשני. וכן פסקו הרי"ף והרא"ש שם ובטור או"ח סי' תרפח ויעוין בדק הבית להב"י שם [ובשו"ע שם לא הזכיר דין זה ור' להלן].

אולם לפי המג"א צ"ב אמאי צריכים לקרוא פרשת זכור באדר שני אם קראו בראשון, הרי יצאו יד"ח קריאת זכור מה"ת, ומהיכי תיתי דמשום הסמכת מעשה עמלק למעשה המן לא יצאו יד"ח, וצריך לקרות שוב פרשת זכור. שהרי לפי המג"א אין זו תקנה מחודשת מדרבנן כמו שאר הפרשיות, אלא שאת החיוב שמוטל עלינו מהתורה לקרוא פעם אחת בשנה פרשת זכור, קבעו חכמים שיקיימו בשבת זו, אבל ברור שאין זה לעיכובא. ופשוט שלא החמירו עד כדי כך לומר שזה מעכב בקיום המצוה שקבעו לה זמן מיוחד, אלא רק שהעדיפו את השבת הזו משום שהיא סמוכה לפורים ותל"מ.

ונראה מזה להיפך, שחז"ל קבעו לקרוא ד' פרשיות כל פרשה בזמנה, וכשם שפרשת שקלים יש חובה לקרות מדרבנן ג ואין לדייק מדברי רעק"א או"ח סי' תרפה דנקיט פרשת שקלים, שרק לפרשת שקלים אין תשלומין. דהמעין במקורו של רעק"א, גינת ורדים או"ח כלל א' סי' לו, יראה שהנידון שם היה בפרשת שקלים, שהצבור שכחו לקרות

זכור, אינו מדין מצות זכור דאורייתא, דלזה לא מצינו שום מקור מה"ת דבעינן עשרה וגם לא מדרבנן, שאם מדרבנן בעינן עשרה לעיכובא, א"כ כשלא קראו בשבת לפני פורים אמאי אין לזה תשלומין לקרוא אח"כ. דאי נימא שחז"ל תקנו שאת המצוה דאורייתא דזכור צריך לקרוא בעשרה, א"כ לא יצאו יד"ח מצוה זו אף מהתורה לדעת התוס' סוכה ג, א, ומדרבנן לשא"ר. וא"כ צריכים לקרוא שנית כשיזכרו שלא קראו, כמו מי שישב בלילה הראשון בסוכה שפסולה מדרבנן, שיש עליו לכה"פ חובה מדרבנן לישב בסוכה כשירה אף מדרבנן. ומש"כ המשנ"ב שם סקט"ז דמדרבנן בעינן עשרה לפרשת זכור, נראה כונתו דכיון שעיקרה של מצוה זו היא מן התורה, חייבו חכמים את היחיד שבשבת זו ישמע פרשת זכור ביחד עם הצבור. אבל לא תקנו שמצות זכור המוטלת על כל יחיד ויחיד היא בעשרה לעיכובא. ונפ"מ שאדם שיודע שבשבת זכור לא יוכל להיות בבית הכנסת לשמוע פרשת זכור עם הצבור, יכול לצאת יד"ח מצוה זו ביחידות כל השנה וגם בשבת זו. ולפי"ז בנידון השאלה בחולה, י"ל שא"צ לזמן עשרה אנשים לביתו, כיון שאנוס הוא וא"י להשתתף עם הצבור, ממילא אינו מחויב בזה, ואף אינו צריך לקרוא בס"ת וסגי בחומש. וכ"כ הבנין שלמה סי' נד. [ומש"כ המשנ"ב סי' תרפה סק"ז שצריך ספר תמוה מאוד דבמקום שאין עשרה, אין מקום לספר וע"ש בסק"ד. וצ"ב].

לפי מה שנתבאר שמה שצריך עשרה

אינו משום מצות זכור המוטלת על כל יחיד ויחיד מישראל אלא מדין קריאת התורה של ד' פרשיות בעינן עשרה. י"ל דזוהי כונת הרא"ש שלא רק לעשה שיש לו עיקר מן התורה דבעינן עשרה כגון פרשת זכור שנקראת בעשרה מדרבנן, והיינו בשבת שלפני פורים, ולא מיירי כלל שמי שרוצה לצאת יד"ח מצות זכור כל השנה שצריך מדרבנן עשרה, דבאמת לא צריך לזכור עשרה ולא ספר. [ומש"כ לפנינו ברא"ש עשרה ועליו נסמך התה"ד, הוא ט"ס כפי שמוכח מתוס' הרא"ש ברכות שם. ועי' בנין שלמה סי' ז ושעה"צ להמשנ"ב שם סק"ה שאין מקור לזה, וגם פירש נוסח דידן ברא"ש דבעינן עשרה מדרבנן לדבר שיש לו עיקר מה"ת, והיינו שרבנן תקנו לקרותה בצבור. ור' להלן].

ולפי"ז מי שקרא בס"ת שבביתו או אף בחומש פרשת זכור ביחידות, יצא יד"ח מצות זכור אף מדרבנן, רק לא קיים תקנ"ח לשמוע פרשה זו בצבור. ולא כמי שכתב שמי שלא שמע פרשת זכור בעשרה עבר אתקנתא דרבנן, שרבנן תיקנו לצאת הדאורייתא בעשרה, ולא קיים מצות זכור מדרבנן. דלפי מה שנתבאר י"ל דחז"ל לא תקנו כלום במצוה דאורייתא, אלא תקנו תקנה של ד' פרשיות שצריכים לקרוא בחדש אדר, ואחת מהם היא פרשת זכור, והוי קריאה כמו שאר קריאות שמוטלות על הצבור, שאחד קורא והשאר שומעין. וכיון שיוצאים בזה גם יד"ח מצות זכור, לכן צריך כל אחד לכיון לשמוע ולצאת בקריאה זו את המצוה דאורייתא. וכל יחיד צריך להשתתף עם הצבור ולשמוע



שזהו מדין קריאת התורה ולא מדין מצות זכור, ונשים שאינן בקריאת התורה<sup>ה</sup> א"צ עשרה, ואף לא צריכות ספר ויוצאות יד"ח בקריאה מתוך חומש.

לפי"ז י"ל יתירה מזו, דבאמת אין חיוב על בני הכפרים לבוא ולשמוע פרשת זכור בעשרה, דהוי חובת צבור ולא חובת יחיד, ובמקום שאין צבור ולא קוראים בתורה אין חיוב לקרות ד' פרשיות, וזהו הטעם שבני הכפרים באו לקריאת המגילה ולא לפרשת זכור, משום שהורו להם כן עפ"י המבואר לעיל. ומה שכתב הרמ"א סי' תרפה שאם אינו יכולים לבוא מ"מ יזהרו לקרותם בנגינתם ובטעמים, היינו משום קיום מצות זכור. וסגי בקריאה מחומש. אחרי כותבי ענין זה ראיתי בחלקת יואב בהשמטות [אחרי מהדו"ת] שאף הוכיח כן ממשנה מפורשת וז"ל: בהיותי בזה נתקשיתי במה דקתני במתניתין ריש מגילה דאם חל ארבעה עשר באחד בשבת בכפרים מקדימין ליום הכניסה. והלא מבואר בשו"ע סו"ס תרפ"ה דצריכין בני הכפרים לבוא לעיר לשמוע קריאת פרשת זכור בציבור. וא"כ הרי יכולין לקרות המגילה בליל מוצ"ש ולמחרתו כשיאיר היום, דבלא"ה אין

פרשת זכור. אבל מי שא"י להשתתף לא הפסיד כלום במצות זכור דאורייתא כשקורא בחומש בביתו.

ולפי"ז פשוט שהברכה שמברך העולה היא ככל ברכה של קריאת התורה משום כבוד הצבור, ולא ברכה על מצות זכור, שהרי א"צ עשרה כלל מחמת מצות זכור, ואין צריך לכוין להוציא השומעים בברכתו. ובפרט לדעת הרמ"א או"ח סי' רפב ס"ד והט"ז שם סי' תרפה שקטן שידוע למי מברכים עולה לכל הד' פרשיות, וכן נקיט בשו"ע הרב או"ח סי' רפב סע' טז, ומפורש כן בלקט יושר שלהי או"ח אף לדעת התה"ד, ואיך מוציא אחרים בברכה. וע"כ מוכח דהברכה היא לכו"ע משום קריה"ת ולא משום פרשת זכור, וא"צ כונה להוציא אחרים, והשומעים אינם צריכים להתכוין לצאת בברכה זו. ור' בביאורים לתוס' הרא"ש סי' יג אות יב דנתברר שם שהברכה שלפניה אינה ענין למצוה כלל רק ברכת שבח והודאה לה' על אשר בחר בנו וכו'.

ויש בזה נפ"מ גם לענין נשים, דאף אם ננקוט כהדעה היחידית [כפי שכתב בשו"ת תורת חסד או"ח סוס"י לז] שנשים חייבות בפרשת זכור<sup>ד</sup>, לא צריך צבור של עשרה אנשים, שהרי נתבאר

בשם הר"נ אדלר, מהריל"ד בקו"א סי' ה אות קא ואות קב ושו"ת רבינו עקיבא יוסף (שלזינגר) או"ח סי' רכא.

ה ומש"כ המג"א סי' רפב סק"ו שנשים חייבות בקריה"ת, ר' בברכ"י שם סק"ז דטס"ה והנוסחא האמיתית במג"א היא: וכאן נהגו הנשים לצאת החוצה. ועי' מאירי מגילה כג, א דנשים פטורות מקריה"ת, והיינו משום שאינן חייבות בתלמוד תורה [בזמנו של המג"א עדיין לא נדפס המאירי].

ד לדעת פוסק דורנו מרן החזו"א זצ"ל נשים פטורות מפרשת זכור, ר' בשמו בספר דינים והנהגות מהחזו"א ובסו"ס טעמא דקרא. וכן נקיט מהר"י עייאש במטה יהודה סי' רפב דנשים פטורות מפרשת זכור וכן מקריה"ת (ר' בהע' הבאה) וע"ש מה שהשיג על המג"א. וכן ס"ל לבעל שו"ת התעוררות תשובה [נכד החת"ס שרבו היה הרנ"א] ס"י שנשים פטורות מפרשת זכור ולא מסתבר שיכתוב כן למעשה אחרת מסבו מבלי להזכירו. ועי' שו"ת בנין ציון ח"ב סי' ח

טעות, והגיע לידו אח"כ טור בנוסח הנכון. וכן י"ל הכא, דהוי חלוף קל מעשה לעשרה. ואלו היה לפניו תוס' הרא"ש ברכות ופסקי הרא"ש בכת"י היה חוזר בו כפי שנהג כן בס' תרפח בבדק הבית שם. וכפי שהשיב לשואל בהקדמתו לבדק הבית שימחוק מש"כ בתחלה.

ויש להוכיח זאת מבנו הטור ששמעתא דמר אביו הרא"ש שגורין תדירא בפיו ולא הזכיר דבר זה. ואם תאמר הרי הזכיר קריאת פרשת זכור בצבור בשבת שלפני פורים, יש להשיב דאעפ"כ הו"ל להזכיר זאת, משום שיש בזה נפ"מ לדינא. שאם בעינן עשרה מהתורה, הרי קימ"ל שמי שמלאו שנותיו ונעשה בן י"ג שנה, נעשה גדול רק למילי דרבנן, ולמילי דאורייתא יש להמתין עד שיתמלא זקנו, משום דחזקה דרבא דהבא לכלל שנים בא לכלל סימנים מהני רק מדרבנן ולא מהתורה. וא"כ הו"ל לטור לומר שקטן שמלאו שנותיו בן י"ג אינו מצטרף לעשרה לפרשת זכור. ולא שמענו מעולם דבר זה.

וכן לענין קריאה בספר אם צריך ספר מהתורה או לא, יש בזה נפ"מ אם כתבו קטן שהגיע לכלל שנים ולא הגיע לכלל סימנים דהס"ת פסול לפרשת זכור. וכן קטן שנעשה בר מצוה סמוך לפורים א"י לקרוא פרשת זכור שהיא מצוה דאורייתא, דמה"ת הוא עדיין קטן. ור'

דרך לצאת אלא בכי טוב וכו'. וע"כ מוכח מזה דקריאת פרשת זכור אין צריך להיות בס"ת ובציבור דוקא. דזהו רק דעת הרא"ש פ"ז דברכות אות כ'. וכן הוא באשכול סוף הלכות חנוכה ופורים עיי"ש שהביא ראיה מש"ס מגילה (דף י"ח) דזכירת עמלק צריך ספר דוקא. אבל שיטת הרמב"ן על התורה סוף פרשת תצא הוא דסגי בזכירה בפה בלא ספר. וראיית האשכול מהא דמגילה הנ"ל, המעיין בפנ"י שם יראה דאינה ראייה כלל. ואף דמדרבנן ודאי צריך ספר לכו"ע, אבל עכ"פ אין חוב על בני הכפרים לבוא לעיר בשביל קריאה זו יותר משאר הפרשיות. ולדעת הרא"ש והאשכול הנ"ל קשה קושייתי הנ"ל. וצ"ע.

הרי להדיא כנ"ל, שמה"ת אין צריך ס"ת ועשרה לפרשת זכור. ולכן עדיף שילכו למקרא מגילה מדברי קבלה. ומה שהקשה החלק"י על הרא"ש י"ל כפי מה שנתבאר במקו"א בשופי שתיבת עשרה ברא"ש ברכות היא טעות ולא יצאה מקולמוסו של הרא"ש ואף איהו ס"ל דלא בעינן מה"ת ספר בעשרה. [ר' באורים לתוס' הרא"ש מגילה]. אלא שהתה"ד ס"ל הכי והשו"ע הביא דברי התה"ד, אולם בנפול היסוד נפל הבנין. וראה בהקדמת הב"י לבדק הבית שחזר בו ממש"כ בתחלה, אחר שנתברר לו שהנוסח שהיה לפניו בתחלה בטור הוא

ו והוסיף עוד דביותר יקשה דבכה"ג שרי לקרוא ב"ג שחל בשבת, דגזירה דשמא יעבידנו לא שייכא בבני הכפרים, כיון דבני העיר אינם טרודים ויזכירו אותם, כמו שתירץ הר"ן ריש פ"ד דר"ה לגבי מילה בשבת, דלא גזרו מה"ט שמא יעבידנו. ויש לסייע לזה מה דמפורסם בשם מהרי"ל דסקין וצ"ל שהורה לקטן

שהגדיל בפורים דמוקפין שחל בשבת, שיקרא את המגילה ברבים בשבת, משום דהך טעמא דשמא יעבידנו לא שייך אלא ברבים ולא ביחידים [נומבאר מזה שחז"ל לא הפקיעו המצוה, אלא אסרו לקיימה וכפי שידוע בשם רע"א. ואין בדחייה ליום אחר משום הפקעת היום הקבוע].

במקור חיים [להחוי"י] סי' תרפ"ה שבשנת שס"ג הורה רב מובהק בק"ק וורמייזא מהר"ר יששכר בן ה"ה מוהר"ר נתן שפירא שקטן זה לא יקרא בתורה פרשת זכור אלא שהש"ץ יקרא. וה"ט משום שאנו יוצאים בקריאה זו שנתקנה ע"י חכמים, גם את מצות זכור שהיא מה"ת. ולדעת הריטב"א ותוס' צריך לקרוא ביחיד פרשה זו כמו בפרשת בכורים וחליצה. [ור' שו"ת שו"מ מהדו"ג ח"א סי' שצ שאף אם בעינן ספר מה"ת ה"ד רק כדי שלא יהיה קראה ע"פ, ואף בס"ת פסול ל"ה ע"פ. ועי' שו"ת עין יצחק או"ח סי' א אות ו ובנועם כרך ז מאמרו של הגרי"ש אלישיב. ועפ"י הנ"ל יש לדון בדבריהם שם ואכ"מ].

היוצא מכל הנ"ל שיש לפנינו במצות זכור בעשרה ד' אופנים. האחד עשרה

מדאורייתא [ונתבאר שיסודו בטעות]. השני דבעינן עשרה לעיכובא מדרבנן [ונתבאר שא"א לומר כן]. השלישי דאף דלא בעינן עשרה לעיכובא מדרבנן ויוצאים יד"ח אף מדרבנן אם קרא ביחידות, מ"מ קבעו חכמים שכל אחד ישמע בצבור פרשת זכור בשבת שלפני פורים. והרביעי שאין זה חובת יחיד כלל לבוא לשמוע, אלא חובת צבור כשאר הקריאות בתורה. [ועי' של"ה מגילה בפרק נר מצוה שאף אם יש עשרה השומעים הקריאה בכל הד' פרשיות, אין היתר לאחרים לעסוק בתורה, משום שהחיוב מוטל על כולם לשמוע ד' פרשיות, חלקם מה"ת וחלקם מדרבנן. ולדבריו יש לדון אי פרשת זכור עדיף או מגילה שנקראת ביחיד עדיפא]. וראה להלן סי' לו עוד דברים בענין זה. [ה' אד"א ע"א]

## סימן לז

### ספר תורה למצות זכור

יש לדון האם בשביל לקיים מצות זכור מדאורייתא בעינן קריאה בס"ת לעיכובא.

בשול"ת תה"ד סי' קח כתב בשם הרא"ש ברכות פ"ז סי' כ שמצות עשה מן התורה לקרות פרשת זכור בעשרה. והיינו קריאה בס"ת בצבור. וכן הביא מתוס' שאנן ברכות (יג, א) שאין שום קריאה בתורה רק פרשת זכור. ועוד הביא כן מתוס' הקצרות ברכות שם. ועוד הוסיף שכ"ה בסמ"ק (סי' קמז) בחלק המ"ע מנה מצות זכור אשר עשה, וזה שאנו קורין פרשת זכור קודם פורים. ומסיק לפי"ז להלכה שעדיף לילך לפרשת זכור בעשרה מלמקרא מגילה בעשרה, לפי שנקראת ביחיד. ומובא בשול"ע סי' תרפה סע' ז בשם י"א ובמג"א שם בתחלת הסימן.

ונראה לדון בזה כדלהלן. התוס' ברכות שם הקשו על מה שפירש רש"י במגילה יז, ב שתורה בלה"ק נאמרה, לענין לקרות בתורה, דלא נהירא, דהא עזרא תיקן קריאת התורה ומקמי דאתא עזרא לית לן קריאה בתורה. וא"כ והיו בהויתן יהו למה לי. ופירשו התוס' בב' אופנים. האחד, דנאמרה בלה"ק לענין הפרשיות המחוייבין לקרות מדאורייתא כגון פרשת זכור. והשני לענין מקרא בכורים ודורי מעשר ופרשת חליצה שמצוה

לקרותן מהתורה. ויש לבאר במה נחלקו ב' תרוצים אלו. ונראה דהתי' השני ס"ל כשיטת הרמב"ם הל' מלכים פ"ה ה"ה והרמב"ן עה"ת סו"פ כי תצא, שמצות זכור אינה לקרות פרשת זכור שבתורה, דלא כתיב בה לא אמירה ולא קריאה, אלא רק זכירה בפה, לזכור מעשיו הרעים של עמלק ושאנו חייבים למחותו, וכל אחד יכול לומר זאת בלשונו הוא. [ועי' שאג"א סי' יג. שמקיימים מצות זכור בכל לשון]. משא"כ מקרא בכורים וכל שאר המצוות שמנו התוס', שנאמרה בהם בתורה אמירה או קריאה, לכן צריכים לקרותן בפה. מעתה י"ל בדעת התי' הראשון, דס"ל שגם במצוות זכור הדין כן שצריכים לקרות הפרשה שבתורה, אבל קריאה מתוך ס"ת, מזה לא מיירי התוס' כלל, שהרי לא נזכר בדבריהם כלל ספר. ורק לפרש"י דקאי על תקנת עזרא, בעינן קריאת התורה בספר. וכן בתוס' רבינו פרץ ברכות שם ותוס' הרא"ש שם לא נזכר בהם כלל ספר. ולפי"ז צ"ב מג"ל לתה"ד [וממנו בשאר פוסקים עד זמנינו] דלמצוות זכור בעינן ספר מה"ת. וצ"ל דעיקר ראייתו מפסקי הרא"ש דבעינן עשרה דאורייתא, וע"כ דהיינו לקריאת התורה מתוך ספר.

אולם לפי מה שנתבאר במקו"א דעשרה

[שירליאון] ברכות יג, א דמבואר בו לכאורה כהתה"ד דבעינן ספר וז"ל: מיהו לא אשכחן שתהא קריאת ספר תורה מן התורה. אך יכול להיות שהוא מן התורה כגון פרשת שקלים(?) ופר' זכור וכו'. הרי שנזכר כאן ספר תורה. ולפי"ז י"ל שהתה"ד הבין כן גם בתוס' שכונתם לישב פרש"י דמדובר כאן בקריאה בספר - ולא בימים מסוימים כמו תקנת עזרא - אלא פרשת זכור ודעימיה. ואולם גם להר"י שירליאון אין זה ברור לחלוטין שהרי כתב כן כמסתפק "יכול להיות" וראה בלקט יושר [לתלמיד התה"ד] שכתב על הראיה של התה"ד מהרא"ש דבעינן עשרה וספר "משמע קצת".

וכן מתבאר מחי' הרשב"א ברכות שם שכתב בזה"ל: ורש"י פירש בפ"ב דמגילה לקרות בס"ת והקשו עליו [התוס'] שלא מצינו שתהא קריאת ספר תורה מן התורה. אא"כ יאמר רש"י שתהא קריאת הפרשיות כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיו"ב מן התורה. הרי מבואר מזה דהתי' הראשון בתוס' קאי ליישב פרש"י, דיתכן דמשכחת לה קריאה בספר מן התורה. וכן נראה מדברי התוס' מגילה יז, ב. אולם הרשב"א שכתב בלשון מסופקת אא"כ יאמר וכו', מסיק לא כן וז"ל: דהנכון הוא שהסוגיא מיירי מכל הקריאות המפורשת בתורה שכל אדם חייב לקרות, כגון מקרא בכורים וכו' יעו"ש. מבואר מזה שלדינא העיקר כהפי' השני שבתוס' דלא קאי כלל אפרשת זכור. ואזיל בשיטת רבו הרמב"ן סו"פ כי תצא יעו"ש.

הוא ט"ס, והנכון הוא עשה דאורייתא, וכ"ה בתוס' הרא"ש ברכות מז, ב"א. לפי"ז אין ראיה מהרא"ש שצריך ספר מהתורה לפרשת זכור. כי עיקר כונת הרא"ש לומר שלא רק למ"ע דרבנן שאין לה עיקר מה"ת, כגון קדיש וברכו דהוי מצוה דרבים בעשרה שזהו גם מדרבנן, שרי לשחרר עבד, אלא גם לפרשת זכור שיש לה עיקר מה"ת במצות זכור, שרי לשחרר עבד. והכונה היא לקריאת פרשת זכור שתקנו חכמים בשבת שלפני פורים, שיש לקריאה זו שהיא מדרבנן עיקר מן התורה מצות זכור. אף שלמצוה זו א"צ ספר ועשרה לא מה"ת ולא מדרבנן. ולפי"ז אין לנו מקור בתוס' ברכות וברא"ש דבעינן לקריאת זכור ס"ת מה"ת.

וביותר, יוצא כן מחי' הריטב"א מגילה יז, ב שהביא קושית התוס' על רש"י (וכתב לתרץ פרש"י שקריאת התורה בשבתות ויו"ט הוא מן התורה. והיינו בלא ז' קרואים כמובן) ומפרש הגמ' בזה"ל: מיהו בלאה"כ יש לנו קריאות בחיוב מן התורה כגון פרשת זכור דאמרינן לקמן (יח, א) זכור בפה וכן פרשת פרה, וכמו כן הקהל ופרשת שוטרים [נאמרת בכל לשון] ומקרא בכורים וחליצה ווידוי מעשר וכו' ע"ש. הרי שפרשת זכור היא בפה כמו שאר קריאות ולא בספר דוקא. אלא דאיהו ס"ל דאין לחלק בין זכור לשאר פרשיות המחויבות לקרות, ובתוס' ברכות נחלקו בזה ב' תרוצים. אבל ספר לכאורה מאן דכר שמיה.

אולם מצינו כן בתוס' ר"י החסיד

א ר' להלן סי' לח.

ובינותי בספרים ומצאתי כמעט ככל הנ"ל בספר ציץ הקדש ח"א נ"ם תרפ, להריצ"מ שפירא זצ"ל ס"י נא וז"ל: וקצת הי' אפשר לומר בדברי הרא"ש ז"ל, דגם הוא מודה דא"צ עשרה וספר מן התורה, רק דכללות דבריו הנ"ל שם הוא רק להוכיח דעשה דרבים אפי' אם אינה אלא דרבנן ואין לה עיקר מן התורה, דוחה לעשה של תורה, מדשחרר ר"א את עבדו כדי לשמוע קדיש וברכות, ועל זה כתב דלא מסתבר למימר דמיירי בפ' זכור, ולא יהיה מזה ראייה רק לעשה דרבים שיש לו עכ"פ עיקר בדברי תורה, דעיקר הזכירה הוא מן התורה. והגם דלשון הרא"ש ז"ל דמיירי בעשרה דאורייתא לא משמע הכי, מ"מ הנה בתוספי הרא"ש הנדפס מחדש בספר ברכה משולשת כתוב שם דלא מסתבר לומר דמיירי בעשה דאורייתא (וחילוף זה מעשה לעשרה הוא חילוף קל).

גם יש מקום לומר לפי לשון תוספי הרא"ש (ריש פ"ב דברכות בד"ה כל התורה) וז"ל: וקשה דלא אשכחן שתהא קריאת התורה מן התורה, מיהו קריאה שהוא מן התורה כגון פרשת זכור וכו' וכיוצא בהן עכ"ל [ועי' שם בתוס' ר"י החסיד שכתב ג"כ וז"ל, אך יכול להיות שהוא מה"ת כגון פרשת זכור ופ' פרה אדומה וכיוצא בהן עכ"ל]. נראה מלשונו זה שספוקי מספקא ליה אם הקריאה בספר תורה הוא מן התורה או לא. לפ"ז י"ל דגם כונת הרא"ש ז"ל פ"ז דברכות הנ"ל הוא על דרך זה, דאם היה מסתבר למימר דר"א שחרר עבדו משום פרשת זכור, היינו דנים מזה שהקריאה הוא מה"ת, אבל כיון דלא מסתבר

למימר הכי, ומוכח דשרי לשחרר עבד גם משום מצוה דרבים שאינה אלא מדרבנן, תו לא מוכח דמה דבעי פרשת זכור בס"ת הוא מה"ת. - אך יש לומר דלשון אפשר שכתב בתוספי הרא"ש הנ"ל לאו משום דמספ"ל לענין פרשת זכור אלא משום שאר פרשיות נקט זה. העולה מזה לענין נשים בפרשת זכור לחייבן שישמעו את הקריאה דזכור מספר תורה דוקא בעשרה, יש לצדד טובא, חדא מה שנתבאר בעז"ה בדעת החינוך ז"ל דנשים אינן מצוות בזכירה כלל, ועוד דבענין קריאה בס"ת גם לענין אנשים מבואר דעת הרמב"ן ז"ל הנ"ל, וכן מבואר דעת הרשב"א ז"ל ברכות (י"ג א') דליכא כלל חיוב קריאה בס"ת מה"ת, וגם בדברי הרא"ש ז"ל י"ל דספוקי מספ"ל. עכ"ל. והן הן הדברים הנ"ל והנאני.

אולם גדולי הפוסקים האחרונים שמפיהם אנו חיים מביאים ראייה מהסוגיא במגילה יח, א דבעינן ספר לפרשת זכור ולא סגי באמירה בפה גרידא. דאיתא התם במשנה יז, א: קראה ע"פ לא יצא. ושאלו בגמ' (יח, א): מנלן, אמר רבא אתיא זכירה זכירה, כתיב הכא והימים האלה נזכרים, וכתיב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר. וממאי דהאי זכירה קריאה היא דילמא עיון בעלמא, לא ס"ד, [דתניא] יכול בלב כשהוא אומר לא תשכח הרי שכחת הלב אמור הא מה אני מקיים זכור בפה, עכ"ל הגמ'. הרי להדיא דזכור בעי ספר ומינה ילפינן למגילה. ר' מג"א ריש ס"י תרפה ומחצה"ש שם, פרמ"ג במשב"ז ס"י קמג

לענין קריאה בפה ובין שצריכה שתהא כתובה בספר, תרוייהו הוי מצי למילף בגזירה שוה דזכירה זכירה מקרא דזכור את אשר עשה לך עמלק, ומאי הוצרך לאיתויי קרא דכתוב זאת זכרון בספר. אלא על כרחך כדפרישית דתרי מילי נינהו. וזה שכתבתי לעיל דמלשון התוספות דלעיל בד"ה כל התורה ודברי התוספות דפרק היה קורא משמע דספוקי מספקא להו הך מילתא ודוק עכ"ל.

הרי להדיא שאין ראייה מסוגיא זו דבעינן ספר למצות זכור. ואף התוס' ברכות ומגילה ספוקי מספקי להו דבר זה אי בעינן ספר לזכור. וזהו כהרשב"א ברכות יג, א הנ"ל.

ואף שהשפ"א מגילה שם יז, ב האריך בפ"י הגמ' שם לאפוקי מהפנ"י, יש להכריע שלא כדבריו מחי' הרשב"א והריטב"א מגילה יז, ב דעסקו בהאי ענינא והביאו ראייה מגמ' זו רק דבעינן זכור בפה ולא סגי בהרהור, אבל לא דבעינן ספר. ומזה מוכח דהבינו הגמ' כהפנ"י ולא כהשפ"א. וממילא אין לסייע מגמ' זו לתוס' דבעינן קריאה בספר למצות זכור.

זאת ועוד, בשו"ת מחנה חיים ח"א סי' לא, מקלס דברי הפנ"י ודוחה דברי המחצה"ש סי' תרפה וז"ל שם בד"ה ונראה לי באות ב: צריך לדעת אם צריך לקרות המגילה מתוך הכתב אבל קורא בעל פה לא יצא, אך בדף ח"י דרשו אתי' זכירה זכירה, כתיב והימים האלה נזכרים, וכתיב כתוב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר, וממאי דהאי זכרון קריאה דכתיב זכור ואל

ביאור הגר"א סי' תרפה סקכ"א, קרן אורה ברכות שלהי פ"ק ד"ה ואידי דאיירינן במצות זכירה וכו'.

אולם הקר"א בעצמו כבר דחה ראייה זו, משום דא"כ תקשי דכל מקום שכתוב בתורה זכור, כמו שבת, יצי"מ, מרים, עגל, ניבעי ספר. ולכן מבאר הגמ' באו"א וז"ל: וצ"ל דע"כ לאו גז"ש מעלייתא היא [זכירה דכתיב במגילה וזכירה דכתיב בזכירת מעשה עמלק] אלא גילוי מילתא בעלמא כיון דזכירה דעמלק בספר הוא והמן ג"כ מזרע עמלק הוא ע"כ הוא נזכר ג"כ בספר. עכ"ל.

וכ"כ הפנ"י מגילה שם וז"ל: פיסקא קראה על פה לא יצא מנלן אמר רבא אתיא זכירה זכירה וכו' מה להלן בספר אף כאן בספר וכו'. אין לדקדק מכאן דפרשת זכור שכתבו התוספות לעיל (יז, ב) שהוא מדאורייתא, צריך לקרותה דוקא מתוך הספר, דהא האי בספר שכתוב בתורה דרשינן לה לעיל בפ"ק (ז, א) דהיינו מה שכתוב בנביאים או במגילה, וא"כ לאו אפרשת זכור קאי, אלא גזירה שוה בעלמא היא דדרשינן הכא דכי היכי דהאי זכרון דהתם היינו בספר, האי זכירה דמגילה נמי היינו בספר, אלא דלענין שצריך לקרות המגילה בקריאה ממש ולא דרך עיון בעלמא שפיר ילפינן לה מהאי זכור דכתיב גבי לא תשכח דאיירי בפרשת זכור, דהא מהאי קרא ילפינן דהוי מדאורייתא שצריך לקרותה בפה, דלענין זה הוי גילוי מילתא בעלמא. ואדרבה נראה קצת מכאן ראייה להיפך, דאי ס"ד דפרשת זכור צריך לקרותה דוקא מתוך הספר, א"כ כולה מילתא דמגילה בין

תשכח דמאל תשכח ידעינן שכחת הלב, ומה אני מקיים זכור בעל פה יעו"ש. ועיי' שם בפנ"י דבר נחמד דמזה נראה דפ' זכור לא צריך ספר דאל"כ למה צריך הגמ' להביא הפסוק של כתוב זאת זכרון בספר, ולא אמרו כתיב התם זכור וכתוב הכא נזכרים גז"ש מה להלן בספר אף כאן בספר, מזה נגלה דזכור לא צריך ספר. ועוד דהאי זכרון בספר דרשינן בדף ז' קאי על מה שכתוב בנביאים או במגילה, אלא ע"כ דכמו דהאי זכרון דכתיב בתורה קאי על כתיבה בספר, ה"ה הך נזכרים קאי על ספר, ומה שצריך לקרות בעל פה ולא במחשבה ילפינן מן זכור ואל תשכח. והוא כתפוחי זהב במשכיות כסף והבן. דברי משה"ק בסי' תרפ"ה דכתב דפ' זכור או פ' בשלח לצאת תחת פ' זכור צריך ספר יעו"ש, פלא בעיני דהא ע"כ האי זכרון בספר נדרש בדף ז' לכתוב מעשה עמלק או בנביאים או במגילה, ולא יהיה בכלל דברים שבעל פה אי אתה רשאי לאומרם בכתב, ומנ"ל דצריך קריאת פ' זכור בתוך הספר וצ"ע וכו' ע"ש. וזה מסייע לכל הנ"ל דלמצות זכור לא סגי מחשבה ובעינן זכירה בפה, אבל לא מתוך ס"ת. והנה המג"א בסי' ס הביא דברי האר"י ותלמידו הרח"ו שיוצאים יד"ח מצות זכור כשמכונים בברכה שניה של ק"ש בשחרית לשמך הגדול, שאין השם שלם

עד שימחה שמו של עמלק, וכתב שם לבאר אמאי רק בזכירת מעשה עמלק תקנו חכמים לקרות פרשת זכור קודם פורים ולא תקנו כן בשאר זכירות. ואלו בסי' תרפ"ה אזיל בשיטת התה"ד הנ"ל דקריאת פרשת זכור בעינן מה"ת ספר ועשרה. ולכן בסוס"י קלה העלה לדינא דשרי לטלטל ס"ת לצורך קריאת פרשת זכור, לחולה או למי שחבוש בבית אסורים. אולם לפי מה שנתבאר לעיל הגם שאנו מחמירים כהתה"ד וכפסק השו"ע לצאת יד"ח זכור בספר ובעשרה, מ"מ כיון שרוב ככל הראשונים לא ס"ל כן, ואנו חוששים לחומרא להתה"ד, א"כ י"ל שאין לנו להקל משו"ה בטלטול ס"ת לחולה לפרשת זכור. וסגי שיקרא בחומש וכפי שהעלה למעשה בשו"ת בנין שלמה או"ח סי' נד. ומש"כ המשנ"ב בסי' תרפ"ה שצריך לקרוא בספר עפ"י הגמ' במגילה, הרי הבאנו לעיל מראשונים וגדולי האחרונים דלית להו ראייה זו. ולכן נראה שלמעשה יש לנהוג כהבנין שלמה, ואין לטלטל ס"ת ולהטריח עשרה אנשים לילך לבית החולה או החבוש בבית האסורים. ומיותר לציין שנכתב לברורי ולא לאורוי, דההוראה מסורה לבעלי הלכה<sup>ב</sup>. [נר' מש"כ בהערות לחי' הר"י מלוניל מגילה כט, א הע' 227].

[תענית אסתר מוקדם תשע"א]

ע"י עניבה וגם עשו זה כמה אנשים כדי להיות שנים שעשו, ודן שם אם עשה דזכור לקרות בס"ת דוחה איסור דרבנן. אולם לפי המבואר לעיל ספר תורה למצות זכור לאו דאורייתא.

ב ויש בזה נפ"מ לנידון המבואר בשו"ת מנחת אליעזר ח"ב סי' א, שאירע בפרשת זכות שנתפרדו יריעות הס"ת בעת הגלילה קודם המפטיר, ומחמת כי פרשת זכור דאורייתא, ע"כ חיברו היריעות זה לזה



## סימן לח

### פרשת שקלים זכור ופרה

מגילה כט, ב: איתמר חל להיות בואתה תצוה אמר רב יצחק נפחא קרו שיתא מואתה תצוה עד כי תשא וחד מכי תשא עד ועשית. בפשטות מיירי בפרשת שקלים, אולם בפ' ר"ח שם ודעימיה (רי"ף רא"ש רמב"ם) מפרש (או גורס) שחל להיות ר"ח אדר בואתה תצוה. ובאמת כ"ה גם ברמב"ם הל' תפלה פ"ג הכ"ב: חל ר"ח אדר בשבת והיה סדר אותה שבת בואתה תצוה וכו'. וכבר העיר בהגהות מיימוניות שם (אות ק) שלפי החשבון לא תחול אף פעם שבת פרשת תצוה בר"ח אדר ע"ש [ועי' תוס' רי"ד מהדו"ת ס' המכריע סי' ח ומאירי כאן]. ועוד קשה דא"כ מוציאין ג' ספרי תורה ויש לכל הפחות ח' קרואים, וצ"ל דזה הגמ' לא היתה צריכה להזכיר, אלא רק בנוגע לקריאת השבעה קרואים מבארת הגמ' שאין קורין את כולן מפרשת ואתה תצוה. אולם עדיין לא מובן מה הקשה אביי דאין הדבר ניכר דהקריאה לשם פרשת שקלים, הרי מפסיקים בינתיים בקריאת ר"ח.

וראיתי בק"נ על הרא"ש שם אות ד שכתב מחמת קושיא זו, דהכל נדפס בטעות וצ"ע רב. אך איהו לא ידע שכ"ה גם בפ' ר"ח, דהוא מקורם של הרי"ף והרמב"ם. ולא יעלה על הדעת לומר שבכל המקומות יהיה אותה

טעות. [עי' מגלה עמוקות על הרי"ף מובא בהלכות רב אלפס מגילה נמה. מכון נוה אשר י"ם תשנ"ח] עמ' נג]. לכן עלה בדעתי לפרש כונתו, דהכא זהו גופא קמ"ל דלא בעינן בכה"ג ב' ספרים וסגי באחד, ואז קורין את השבעת קרואים, ששה מואתה תצוה, וחד מכי תשא, ורק אח"כ גוללין לפרשת ר"ח שבספר במדבר, דמשום טרחא דצבורא פשיטא דעבדינן הכי. ואביי ס"ל דבכה"ג לא יהיה היכר שקורין משום שקלים, לכן פליג וס"ל דקורין ששה עד ועשית, וחד קרי מכי תשא עד ועשית, וכן מוכח שהרי הרי"ף לעיל פ"ג הוכיח מהכא דמפטיר עולה למנין שבעה, והרי אם הוציאו ג' ספרים א"כ המפטיר בשקלים הוא שמיני, ולא שביעי. ודוק כי נכון הוא מאוד. ועוד אי מיירי בב' ספרי תורה, אין מקום לקושיית אביי וליכא היכר, שהרי יש היכר שקורין בספר אחר. ועי' פ"י רבינו מנוח על הרמב"ם הל' תפלה שם (י"ם תש"ל) שכתב להדיא שבב' ס"ת איכא היכר אף שממשיכין מהקריאה הקודמת, ועי' מאירי ור"י מלוניל. [והמהדיר שם לא ירד לכל זה וכן לא דק במש"כ שם]. ובינותי בספרים וראיתי בנחל אשכול ע"ס האשכול הל' סדר פרשיות (ח"ב עמ' 66) והביא הרמב"ם הנז' והסכים עם הק"נ שהם משובשים מפני טעות

המעתיק, אך כאמור לעיל ניתן לפרש בדעתם כמות שהם בשופי. אולם בנח"א שם העיר ממש"כ הרמב"ם בהכ"ג שר"ח אדר שחל בשבת מוציאין ג' ספרים אחד לסדר היום ואחד לר"ח ואחד לשקלים, וכיון דס"ל דמפטיר עולה למנין שבעה א"כ אין קורין בסדר היום אלא ה', ואמאי כתב בהלכ"ב שקורין ששה בסדר היום.

אך י"ל דלפום ריטהא לאו קושיא היא, דמנלן שאם יש עוד ב' קריאות מלבד סדר היום, סגי בה' מסדר היום. וכן מצאתי בפ' רבינו מנוח על הרמב"ם שם הכ"ג שכתב כן להדיא: קורין ו' (כסדר) [בסדר] היום, והשביעי בר"ח והמפטיר בפרשת שקלים. ומוכח כן הסוגיא לפי הרי"ף והרמב"ם שהרי קורין ששה בסדר היום, והרי סגי בחמשה, שהרי קורין אחד גם בשל ר"ח, והבן.

ואין לומר דמיירי במקום שיש רק ס"ת אחד, דא"כ מאי איכפת לן באיזה שבת חל ר"ח אדר. וכן צ"ב דהרמב"ם כתב בתחלה דין ר"ח אדר שחל בפרשת תצוה ואח"כ דין ר"ח אדר שחל להיות בשבת, מ"ש פרשת תצוה מכל שבת. וע"כ מוכח מהרמב"ם דכשהמפטיר סמוך לסדר היום, א"צ להוציא ספר מיוחד בשבילו, ולכן זהו דין מיוחד כשחל בפרשת תצוה. ועוד חידוש יש כאן שהרי כשחל בשאר שבתות ומוציאין ג' ס"ת, קורין בשל ר"ח כיון שהוא נמצא סמוך לסדר היום. ונחלקו ר' יצחק ואב"י רק בענין ההיכרא אבל לא בעצם הענין. וכן מוכח שאם היו מצריכים להוציא ג' ספרים א"כ יש היכר ומאי פריך אב"י.

ונראה שלזה נתכוין הר"י מלוניל בפירושו לרי"ף מגילה שם וז"ל: ואם יש בבית הכנסת שני ספרי תורות נמי לא צריך למיהדר אלא דליקרו ששה מואתה תצוה עד כי תשא וחד קרי בספר תורה אחרת מכי תשא עד ועשית ואין צריך לכפול אותה. אבל משמע דלא הצריכו חכמים להוציא ב' ספרי תורות אלא כששתי הפרשיות שאנו צריכין לקרות באותו יום הן רחוקות זו מזו ויהיה טורח לצבור אם יגללו אותו בקהל, לפיכך התקינו להוציא ב' תורות ומוטב לקהל שיכפלו אותה. ע"כ. והן הן הדברים וזו כונתם של ר"ח רי"ף רמב"ם ורא"ש שנאמר כאן דין מיוחד כשחל שקלים בפרשת תצוה. והק"נ לו היה לפניו כל הנ"ל לא היה כותב שיש כאן טעות בספרי הרי"ף והרמב"ם. [ועי' הגהות פעולת שכיר על הרי"ף ובהגהות לבני בנימין על הרמב"ם שציינו להק"נ והניחו בצ"ע].

ודרך אגב שמענו מכאן עוד חידוש שלא נזכר בראשונים הנ"ל, אך כך ע"כ יוצא מהסוגיא, שאין קורין בכה"ג תחלה בשל ר"ח, אלא תחילה בכי תשא, שאל"כ אין מקום לקושית אב"י. ואלו לענין ההפטרה לא שמענו שלא מפטירים בשקלים בכה"ג אף דלא סליק מיניה, נמצא דאף דהאחרון הוא בשל ר"ח, מ"מ מפטירין בשל שקלים דעדיפא טפי. ומצינו כן בשמחת תורה. עי' נובי"ת או"ח סי' יא, הגהות אור גדול בסוה"ס שם, ובשערי אפרים שער ח סע' פב בפת"ש שם. [ולפ"ז א"ש הא דהביא הרי"ף ראיא מסוגיין דמפטיר עולה למנין שבעה, כיון שמפטירין בשל

שקלים שהיא בס"ת שקרו סדר היום, אם יגלוהו הר"ז עובר על המצוה שלפניו, אף שעדיין לא התחילו לקרות בו וצ"ע.

אולם נראה דהק"נ סובר שדוקא בהתחילו לקרוא בשל האינו תדיר, אמרינן דאין מפסיקין לקרות את התדיר, משום דאין מעבירין על המצוות, אבל אם לא התחילו לקרות, גוללין את הס"ת וקורין בתדיר, ואח"כ קורין את השאינו תדיר. וכ"מ בט"ז סי' תרפד סק"ד ועי' משנ"ב שם בשם אחרונים. אולם מר"ח רי"ף רמב"ם ורא"ש כאן מוכח דאף אם לא התחילו לקרות, יש עדיפות להא דאין מעבירין על המצוות על התדיר.

ויעוין בתוס' רי"ד שכתב דלא יתכן לפרש דעל ר"ח אדר קאמר, ואחת מראיותיו היא קושיית הק"נ הנ"ל, וע"ש דהקשה דלא משכחת לה ששבת שלפני ר"ח אדר תהיה תצוה, וזה מחזק את פי הר"ח והרי"ף דמשכחת לה בר"ח. ונוגע לקושיותיו י"ל כדאמרן לעיל. עוד יש ללמוד מדברי ר"ח ורי"ף כשחל שקלים בכי תשא אין צריך להוציא ס"ת שני, כמו כשחל בתצוה. אולם הרמב"ם בהל' תפלה שם הכ"ב מחלק דכשחל בכי תשא צריך להוציא ספר אחר, וה"ט כיון שצריך לגלול לתחלת הפרשה הוי טירחא דציבורא, ואלו ר"ח רי"ף ורא"ש שלא כתבו כן, ס"ל כיון דהוי סמוך ולא הוי אלא טירחא מועטת א"צ להוציא ס"ת שני. וכן מבואר בטור סי' תרפד ואזיל בשיטת אביו הרא"ש. ועי' אריכות בזה בבירור הלכה ח"ד, אך לא הביא פי' ר"ח רי"ף ורא"ש. לפי ר"ח רי"ף ורא"ש יש לדון מהו השיעור דסמוך

שקלים. וע' ס' העתים סוס"י קפא שהקשה כן שלפי גירסתו אין ראייה מכאן שהרי המפטיר הוא שמיני].

ואחרי כל זה אף שנתבאר בשופי שיטת הר"ח ודעימיה צריך להבין אמאי פירשו הסוגיא בר"ח אדר שחל בשבת, ולא דקאי אפרשת שקלים שחלה בשבת תצוה או כי תשא, ואף אי נימא דגרסו כן בגמ', יש להבין אמאי הגמ' הוצרכה להשמיע דין זה כשחל ר"ח אדר בשבתות אלו. ויתכן דאה"נ שלא יתכן שפרשת תצוה תהיה גם פרשת שקלים אלא רק כששבת זו היא בר"ח אדר. [עי' תוס' רי"ד].

והא דקורין שקלים קודם ר"ח י"ל משום דאין מעבירין על המצוות עדיף על תדיר, וא"כ י"ל דלהכי נקט חל ראש חדש, לאשמעין דאף דכשלא חל בהנך פרשיות קורין קודם בשל ר"ח, מ"מ בהנך פרשיות קורין קודם בשקלים משום דאין מעבירין על המצוות. ודוק כי נכון הוא.

וע"כ תגדל התימה יותר על הק"נ דאיהו בעצמו כ"כ קודם לכן על הרמ"א בסי' תרפד לענין קה"ת בר"ח טבת דקורין ג' בר"ח ואחד בשל חנוכה משום תדיר, ואם טעה והתחיל בשל חנוכה צריך להפסיק ולקרות בשל ר"ח משום דר"ח תדיר, והק"נ חולק עליו משום דאין מעבירין על המצוות עדיף מתדיר ודוחהו, והוכיח כן מתוס' יומא לג, א ד"ה אין מעבירין, וא"כ היאך כתב הכא דאי חל בר"ח צריך להוציא ג' ס"ת והשני ר"ח והשלישי שקלים. הרי לפי מה שכתב בעצמו קודם לכן, ס"ל דאין מעבירין דוחה לתדיר, וא"כ קריאת

כשמונח לפניו עדיף על תדיר אף שעדיין לא התחילו לקרות וכמבואר למעלה והנאני.

[מוצש"ק שקלים תשנ"ט]

\* \* \*

### פרשת זכור ופרשת פרה

יש לדון אי בעינן עשרה לזכור מהתורה או מדרבנן. ולענין פרה יש לדון אם עיקר חיוב קריאתה מהתורה או רק מדרבנן. וזה החלי.

א. בשו"ע הלכות קריאת התורה סי' קמ"ו סעיף ב' כתב המחבר דקריאת פרשת זכור מצותו בעשרה מדאורייתא, ובשו"ע בסי' תרפ"ה הביא המחבר דברי התרומת הדשן סי' קח דמי שבידו לשמוע בציבור מקרא מגילה או פרשת זכור, עדיף יותר שישמע פרשת זכור בציבור ולא מקרא מגילה, אע"ג דמקרא מגילה עדיפא וכל מצוה נדחת מפניה, מ"מ לדעת רוב הפוסקים נקראת אף ביחיד, אבל פרשת זכור כתב הרא"ש בפרק שלשה שאכלו דעשה דאורייתא הוא לקרותה בעשרה ודוחה ל"ת דלעולם בהם תעבודו, ומסיים וא"כ צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה (בזמנה) [בעשרה] אלא שהעולם לא זהירי בהכי. ע"כ. ובב"י סי' קמ"ו הביא דברי הרא"ש הנ"ל וכן הרמ"א בדרכי משה הארוך שם.

ואולם המג"א בסי' תרפה סק"א מיישב מנהג העולם דלא כהתה"ד, ומצדד שטוב יותר שיבוא למקום שקורין המגילה בצבור אף שלא יוכל לשמוע פרשת זכור בשבת שלפניו בצבור, שהרי לא כתוב בתורה שיקרא פרשת זכור

דלא חיישינן ביה לטירחא דציבורא וא"צ להוציא עוד ס"ת אלא גוללין למקום שצריכים לקרוא. [בענין הוצאת ב' ספרים ראה יד דוד מגילה לא, א. ובענין מנין הקרואים כשמוציאין ג' ס"ת ר' שו"ת ריב"ש סי' נט ובהע' שם].

שו"ר בספר העתים סי' קפא דבר נפלא שהביא לרי"ף הנ"ל וכתב עליו בזה"ל: ומה דכתיב בהלכות, ר"ח אדר שחל להיות בואתה תצוה, טעותא היא, ומה דגמיר הרב מינה למאי דס"ל מעיקרא אליבא דגירסא דגמ' קא גמיר מינה, דהיא, חל להיות בואתה תצוה ואין בלשון הגמרא ר"ח אלא חל להיות, כלומר בזמן שחל להיות פרשת שקלים באתה תצוה וכו' ע"ש. וזהו כהק"נ וכפי שהעיר בעתים לבינה שם. אולם יש להוסיף שלפי מה שנתבאר לעיל אין זו גי' בגמ', דהרי"ף גרס כגי' דילן חל להיות וכו', והוסיף ראש חודש עפ"י פי' ר"ח. וכנראה שלבעל ספר העתים לא היה כאן פי' ר"ח למגילה, שאם היה לו, היה רואה מקורו של הרי"ף. גם לרי"ד נראה דלא היה פי' ר"ח כאן. [י' אלול תשנ"ז]. [ענין זה כשאר הענינים שבקו"א נדפסו כאן כפי שנכתבו בשעתם בקולמוס ראשון].

בש"ק ראיתי במקראי קדש בארבע פרשיות סי' ג אות ב דפש"ל דבנ"ד אין מעבירין עדיף על תדיר אף קודם שהתחיל לקרות בשל שקלים. ובזה מישב הערת הרש"ש כט, ב על רש"י שם דאזיל בשיטת הק"נ הנז' אך לא העיר מכל הנ"ל וע"ש בהערות שבכל המקומות שהביא מדובר שכבר התחיל לקרות ואלו הגרצפ"פ מחדש שגם

דוקא בשבת זו שלפני פורים, וא"כ י"ל כששומע בפורים פרשת ויבא עמלק נמי זוכר מעשה עמלק ויוצא ידי חובתו, ע"כ.

והנה על מקור דברי התה"ד שצריך עשרה מדאורייתא לקריאת פרשת זכור מדברי הרא"ש בפרק שלשה שאכלו כתבו האחרונים לפקפק ע"ז. וז"ל הרא"ש שם סי' כ: תנו רבנן מעשה ברבי אליעזר וכו' מצוה דרבים שאני דאלים עשה דרבים דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל דהיינו עשה דמקדשין את השם בעשרה ברכים, ואפילו הוי מלתא דרבנן כגון לשמוע קדושה וברכו שלא מצינו לו עיקר מן התורה אפ"ה דחי עשה דיחיד, דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא כגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה דמשמע דבכל ענין מיירי וכו', ע"כ.

ובפר"ח בסי' קמ"ו סק"ב תמה על הרא"ש עצמו מנין לו שפרשת זכור הוא מה"ת בעשרה עיי"ש. ובשו"ת בנין שלמה סי' ז' כתב דאין כוונת הרא"ש דבעינן עשרה מדאורייתא אלא כוונתו דהוי עשרה למ"ע דאורייתא והיינו שהמצוה הוא מדאורייתא אבל מה דבעינן עשרה הוא רק מדרבנן ודוחה ראיית התה"ד, וז"ל: והדברים מתמיהים דליכא כן ברא"ש כלל, ואדרבא משיגרת לשונו משמע שם דקריאה בעשרה הוא ודאי מדרבנן, רק דעצם הקריאה הוא מדאורייתא, דכ' שם מדשחרר רבי אליעזר עבדו שמעינן דעשה דרבים מדרבנן דוחה לעשה דיחיד מהתורה, דהא השמיעה דקדיש וברכו עיקרו דרבנן ואעפ"כ שחרר, דדוחק לומר

דשחרר בשביל פרשת זכור דמצוותו דאורייתא וכו'. ומדכתב עיקרו דרבנן וע"ז כתב דאילו היה המעשה בפרשת זכור לא היה ראיה דדחי לרבנן, כיון דעיקרו דאורייתא, משמע דרק עיקרו דאורייתא ולא בעי שיהא דין העשרה מדאורייתא ע"כ. וכן הביא בתורת חסד ח"א סי' ל"ז מכמה ראשונים דלא כהתה"ד.

גם בשעה"צ סי' תרפה סק"ה דוחה בכעין זה ראית התה"ד מהרא"ש דכוונתו דעיקר קריאת פרשת זכור הוא מ"ע דאורייתא ומדרבנן בעשרה ומסיים ועיינתי ברא"ש ואין הכרח לדברי התה"ד וצ"ע. ע"כ.

ואכן המעיין בדברי הרא"ש יראה כדברי הבנין שלמה והשעה"צ דעיקר מגמת דבריו שם להוכיח דדחי גם לקדיש וברכו שעיקרן מדרבנן ולא רק לפרשת זכור שהוא דאורייתא, ולענין מה שרוצה שם להוכיח, הרי לא בעי למימר שיהא הדין דעשרה מדאורייתא. ואף שבדברי הרא"ש איתא בפירוש עשרה דאורייתא לפרשת זכור, צריך לדחוק ולפרש לדברי האחרונים הנ"ל דכוונתו עשרה למ"ע דאורייתא ולא עשרה דאורייתא ודוחק.

ולקושטא דמילתא נראה להוכיח שדברי הרא"ש שלפנינו נעתקו בשבוס וצ"ל: דלא מסתבר לי דמיירי בעשרה דאורייתא, ולא כמו שנדפס בעשרה דאורייתא, ואוכיח זאת בכמה הוכחות, ראשית דהענין מוכיח כן כמו שכתבו האחרונים הנ"ל. ועוד דבתוס' הרא"ש לברכות (נדפס לראשונה בספר ברכה משולשת, ברכות ורשא תרכ"ג) בדף מ"ז ע"ב,

איתא כן הגירסא וז"ל: דלא מיסתבר לומר דאיירי בעשה דאורייתא וכגון לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה דמשמע דבכל ענין מיירי ע"כ. וכן מבואר בתוס' ר"י החסיד שבמקומות רבים הם היו מקור להרא"ש בפסקיו ובודאי בתוספותיו. בנוסף לכך בדקתי הנוסח בשני כתבי יד של פסקי הרא"ש (שצלומיהם נמצאים במכון התלמוד הישראלי) ובשניהם איתא עשה ולא עשרה, והדבר ברור שכן הוא הנוסחא האמיתית בדברי הרא"ש ונשתבש בהעתקות, וניתן לשער שמקורו של שבוש זה הוא באחת מהעתקות שהמעתיק קיצר וכתב עש' והמעתיק שבא אחריו השלים מדעתו עשרה. [ולאוקמי גירסא בסייעתא דשמיא תליא מילתא].

ולפי"ז ברור כדברי האחרונים שהעלו שאין חיוב מה"ת לעשרה לקריאת פרשת זכור וחלקו על הפסק של התרומת הדשן. ויש להוסיף שתלמיד התה"ד בספר לקט יושר שלהי או"ח מביא בשמו שאדם צריך ליזהר בפרשת זכור יותר ממקרא מגילה וכו' דהוי מהתורה וחייב לקרות בעשרה כדמוכח קצת באשירי במס' ברכות בפרק ג' שאכלו. הרי דגם הוא כתב בשמו דמוכח קצת, והרגיש בעצמו דאין הוכחה ברורה בדברי הרא"ש. ועיי"ש דאעפ"כ פסק שמותר להפטיר פרשת זכור בקטן כיון דהחזן קורא. כמו כן היה קורא פרשת זכור שנים מקרא ואחד תרגום כי קריאתה מן התורה, ומביא שמקצת גדולים נהגו להפטיר בגדול.

ב. בענין פרשת פרה כתב בשו"ע סי' קמו ובסי' תרפה דחיוב קריאתה הוא מן התורה, ונחלקו הפוסקים ע"ז, עי' במג"א ושאר האחרונים בשו"ע.

והנה מקור דברי השו"ע הוא בתוס' ריש פרק ב' דברכות (יג, א) על הא דאמרינן בגמ' כל התורה כולה בלשון הקודש נאמרה כתבו התוס' וז"ל: פי' רש"י פרק שני דמגילה לקרות בתורה, ולא נהירא דהא עזרא תיקן קריאת התורה וכו', וי"ל דמיירי בפרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור ופרשת פרה. ע"כ. אמנם לפנינו בתוס' ליתא התיבות ופרשת פרה רק פרשת זכור והגר"א בביאורו לשו"ע סי' תרפה כתב: בתוס' שלפנינו ליתא לא בברכות ולא במגילה י"ז ב', וכן באשרי פ"ו דברכות ליתא אלא זכור ונסחא משובשת נזדמנה לו ע"כ.

והנה בתוס' ברכות שבש"ס דפוס ראשון (ויניציה ר"פ) נמצא מפורש כב"י דגם פרשת פרה הוי מה"ת אלא שבהגהות מהרש"ל מחק זאת מדברי התוס' ובעקבותיו מחקו המדפיסים בהרבה מקומות, כך שבתוס' שלפני הגר"א כבר לא היו דברים אלו בתוס'. אמנם בתוס' ר"י החסיד ובתוס' הרא"ש בברכות שם איתא להדיא כן וז"ל: מיהו אפשר שיש קריאה שהיא מן התורה כגון פרשת זכור ופרשת פרה אדומה. וכן מעיד התה"ד שנמצא כן בתוס' קצרות ועי' רשב"א ברכות יג, א (הובא במג"א) ובריטב"א במגילה שם שהזכירו גם פרשת פרה.

ויש להוסיף דגם מהרש"ל בעצמו הגם שהגיה בתוס' ומחק תיבות פרשת פרה,

וראה לעיל מ"ש מספר לקט יושר חלופי מנהגים לענין קריאת קטן למפטיר גם בפרשת זכור דלכו"ע הוי מדאורייתא ועיי"ש בשם תה"ד שהיה קורא אף פרשת פרה שנים מקרא ואחד תרגום כיון שתוס' שאנץ כתבו שקריאתה מן התורה. [ועי' תוס' שאנץ סוטה כג, א והבן. ובמשך חכמה פרשת חקת מש"כ בענין קריאתה]. ור' מש"כ עוד בזה בקובץ תורה שבעל פה חלק מז [תשס"ח] עמ' קסז.

כתב (הביא דבריו הט"ז תרפה סק"ב) לדינא כהתוס', דאין לקרות לקטן לפרשת זכור, ומוסיף: ואף בפרשת פרה יש ליזהר, מאחר שבאותן תוספת יראה דהיא מדאורייתא וכמדומה שכן מצאתי בחי' מרדכי עכ"ל. אח"ז מצאתי במקור חיים [להחז"י] או"ח סי' קמו ד"ה וכל זה שהעיר על מהרש"ל כיון שמחק מתוס' פרשת פרה אמאי החמיר בקטן שאינו עולה למפטיר.

## סימן לט

### כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן

ובתקיעת שופר, שהרי הגמ' לא אומרת בשום מקום דהך מתני' דר"ה וסוכה הם דלא כרבי יהודה. והנה בביאור מחלוקת ת"ק ור' יהודה מצינו ג' דרכים בראשונים. התוס' מגילה שם ביארו שנחלקו אם קטן דהוי תרי דרבנן [חיובו במצוות הוא מדרבנן, וקריאת המגילה חיובא נמי מדרבנן] אם מוציא גדול דהוי חד דרבנן. לפי"ז מובן מדוע במשנה בר"ה ר' יהודה אינו חולק, משום דתק"ש הוא מה"ת, וקטן אינו חייב מהתורה אלא מדרבנן וחייב מדרבנן אינו מוציא מי שמחוייב מן התורה, דהוי בכלל כל שאינו מחויב בדבר.

אולם אכתי תקשי מהמשנה בסוכה דחובת הלל היא ג"כ מדרבנן, ולדעת ר' יהודה שקטן מוציא את הרבים יד"ח

איתא במשנה ר"ה כט, א: חרש שוטה וקטן אין מוציאין את הרבים ידי חובתן, זה הכלל כל שאינו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. משמע שכלל זה מוסכם על הכל ללא חולק. וכן מצינו במשנה סוכה לח, א ללא חולק: מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרין אותו עונה אחריהם מה שהם אומרים. ופרש"י שם עפ"י המשנה הנ"ל בר"ה: הואיל ואין מחוייב בדבר אין מוציא את המחויב מידי חובתו, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר.

ואלו במשנה מגילה יט, ב מצינו מחלוקת תנאים בדבר זה: הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן ור' יהודה מכשיר בקטן. וצ"ב אמאי רבי יהודה חולק על חכמים רק בקריאת מגילה ולא חולק עליהם בהלל

קריאת המגילה, ה"ה שיכול להוציאם יד"ח הלל, ואמאי לא פליג ר' יהודה גם בהלל.

הרמב"ן (במלחמות שם כ, ב ובחי' קדושין לא, א ומובא בפי' הר"ן על הר"ף כאן) מבאר דקטן אף מדרבנן אינו מחויב, רק אביו מחויב לחנכו. לכן א"י להוציא אחרים ידי חובתן לפי שאינו מחויב כלל נ"כ"ה בפרש"י ותוס' ברכות מח, א ד"ה עד שיאכל כזית דגן. ור' יהודה עצמו לא התיר בקטן אלא במגילה משום שכולם היו באותו הנס. ולפי"ז החיוב שוה בכולם, שהרי זו תקנה מיוחדת של חובת פרסום הנס ע"י קריאת המגילה, שחכמים חייבו אף נשים וקטנים, לכן קטן לר' יהודה נחשב מחויב בדבר כגדול. ולפי"ז פשוט וברור מדוע ר"י חולק על חכמים רק במגלה ולא בהלל, דבהלל הקטן פטור מלקרות רק החיוב מוטל על אביו, משא"כ במגילה שחכמים הטילו חיוב על הקטן מפני שהיה באותו הנס של הצלה.

אולם הר"ן בסוגיין לא ניחא ליה בזה, וטעמו הוא משום שאם הקטן אינו מחויב במצוות אפי' מדרבנן, כי הוי באותו הנס מאי הוה, והאי טעמא דאף הם היו באותו הנס לא שייך אלא במי שהוא בר חיובא בשאר מצוות כנשים, אבל מי שלא שייך בו חיובים, היאך אפשר לחייבו. ומשום כך הוא מסיק:

לפיכך נראים דברי התוס' עיקר. לפי"ז יוצא שהר"ן הסכים עם תוס' שקטן חייב מדרבנן ולא כהרמב"ן. ואלו בפירושו על הר"ף קדושין שם כתב מדנפשיה כהרמב"ן וז"ל שם: למה אמרו קטן לא יפרוס על שמע, והא כל שהגיע לחנוך מיחייב מדרבנן, איכא למימר דקטן אינו מחויב בזה כלל דלאו בר חיובא הוא, ומצוה דחנוך עליה דאבוה רמיא. וצ"ע. מ"מ מבואר שלפנינו מחלוקת ראשונים אם קטן החילו עליו רבנן חיובים, או שהחילו אותם רק על אביו, אבל הוא עצמו פטור אף מדרבנן.

שיטה שלישית בביאור המשנה במגילה מצינו בחי' הר"י מלוניל מגילה שם וז"ל: ור' יהודה מכשיר בקטן. אפי' להוציא את הרבים דהא אתי לכלל חיוב. וכ"ה בנמוק"י עפ"י הר"י מלוניל. ובפשטות נראה דס"ל דלכו"ע קטן מחויב מדרבנן כתוס' ולא כהרמב"ן, דאי ס"ל כהרמב"ן לא מסתבר דמה שיבוא לכלל חיוב לכשיגדיל, מהני ליה להיות בקטנותו בכלל מחויב בדבר. ולפי"ז י"ל שכונתו לומר דכיון דאתי לכלל חיוב לכשיגדיל, הרי הוא בר קריאת המגילה, ולכן הרי הוא עכשיו בקטנותו לענין זה כגדול, וכיון שהוא בכלל מחויב בדבר, ואף חייב מדרבנן לקרות המגילה, לכן יכול להוציא אחרים. ולפי"ז צ"ל דרבנן פליגי משום דלית להו הך סברא דאתי לכלל חיובא

שהרמב"ן פי' הגמ' בברכות שם בגדול ולא בקטן ואשתמיטתיה לפ"ש דבריו. ועיוין במלחמת ה' להרמב"ן ברכות שם שמגיה ספרים הגיהו במיעוט נוסחאות ולטעמין בן מברך לאביו אלא שטעות הוא. וכן ליתא בכת"י אחד של הגמ'. ועי' דק"ס אות נ.

א הגראז"מ זצ"ל בהגהותיו על הרמב"ן קדושין שם הערה ז העיר על הרמב"ן בזה"ל: צ"ע דהא שם בברכות (כ, ב) גם קטן מוציא וצריך לחלק בין מגילה והלל דרבנן לשיעור דרבנן וא"כ בטלה ראייה הקודמת. אולם יעיון בר"ן קדושין שם ומגילה יט, ב



דהיכא דאתי לכלל חיוב, הרי הוא חשוב בר חיובא, יש לחלק בקל, דאכל פחות מכדי שביעה, הרי הוא בר חיובא מהתורה כשאכל כדי שביעה, וכיון שמדרבנן חייב לברך, הרי יכול להוציא אחרים. משא"כ אשה שאף פעם אינה חייבת מה"ת בברכת המזון, לכן אינה יכולה להיות בגדר "בר חיובא" לענין להוציא אחרים בברכת המזון, ולכן אף שהיא חייבת לברך מדרבנן, מ"מ אינה מוציאה אחרים.

ואף דרבנן דפליגי א"ר יהודה והלכתא כוותיהו, לית להו הך סברא דאתי לכלל חיובא לכשיגדיל דמהני לאשוויי "בר חיובא", משום די"ל דה"ד בקטן, דבקטנותו אינו מחוייב כלל בחיובי התורה, אבל גדול אף שאכל רק כזית דגן, מ"מ הוא גברא בר חיובא בכל מצוות התורה, לכן הוא יכול להוציא אחרים אף במקום שבמציאות אינו חייב אלא מדרבנן, כיון שבמהותו גברא בר חיובא הוא ומחוייב בדבר קרינן ליה. וכשמברך מדרבנן ה"ז כברכה דאורייתא לכל דבר, לכן יכול להוציא אחרים שחייבים מה"ת [ור' מרדכי בפרקין סי' תשצח בשם הר"ר טוביה מוינא ומג"א סי' רסז]. ועי' תוס' ברכות שם ד"ה עד בא"ד אלא ונראה לחלק וכו' שמבואר בדבריהם חלוק זה בין קטן לגדול שאכל כזית דגן. ועי' ספר המאור ומלחמות ה' ברכות כ, ב והבן. בהערותי לתורת רעק"א ברכות שם צוין בשעתו לשו"ת הר צבי [למרח' הגרצ"פ פרנק זצ"ל] או"ח ח"ב סי' קכא אות ב

לאו בר קבולי עליה תקנתא דרבנן הוא.

כדי להחשיבו בר חיובא כגדול, ולכן א"י להוציא אחרים אף שחייב מדרבנן, מ"מ אינו אותו החיוב של גדול, כיון שאינו מוגדר כבר חיובא אף שרבנן חייבוהו. [ניתכן דהר"י מלוניל ס"ל הך סברא רק לענין מצוות דרבנן, אבל לא לענין מצוות דאורייתא, ולכן אינו חולק בתקיעת שופר וס"ל דקטן א"י להוציא אחרים בתק"ש. ושמא ס"ל שגם הלל מצותו מה"ת ולא מדרבנן. וצ"ע בזה].

ויש לדון בזה עפ"י מה שפרש"י ברכות שם לענין ברכת המזון דמבואר התם בגמ' שמחוייב מדרבנן יכול להוציא מחוייב מהתורה, כגון שאחד אכל כזית דגן והשני אכל כדי שביעה וכתב רש"י בזה"ל: מיהו כיון דמיחייב מדרבנן, מחוייב בדבר קרינן ביה ומוציא רבים ידי חובתן. והקשה רש"י מ"ש מקטן שהגיע לחנוך דאינו מוציא מי שחייב מה"ת ופירש רש"י כהרמב"ן הנ"ל דקטן אפי' מדרבנן לא מיחייב דעליה דאבוה הוא דרמי לחנוכיה. וזה דלא כתוס' דס"ל דקטן שהגיע לחנוך חייב במגילה מדרבנן ואעפ"כ אינו מוציא אחרים. ולדעת רש"י אם קטן היה חייב הוא בעצמו מדרבנן היה מוציא אחרים.

והנה הצ"ח ברכות שם ורעק"א בגהש"ס שם הקשו על רש"י מהא דאמרינן לעיל כ, ב דלמ"ד דאשה חייבת בברכת המזון מדרבנן ולא מהתורה, אינה מוציאה אחרים, אף שאשה חייבת מדרבנן, ומ"ש אשה מאכל כזית דגן שחויבו ג"כ רק מדרבנן.

אולם לפי מה שיסד לנו הר"י מלוניל

ב וכמבואר בפרש"י נדה מו, ב ד"ה מילקא נמי לילקי: אבל בקטנותו לא באו לאסור עליו דקטן

ולמרומי שדה ברכות כ, ב. ומצאתי במרומ"ש שם ככל הנ"ל ששיטת רש"י שקטן הוא "בר הכי" כיון שיהא מחויב לכשיגדל ולכן הוי בר חיובא. ולכן הוצרך רש"י לפרש שקטן אינו מחויב אפי' מדרבנן, והרי הוא כגדול שלא אכל אפי' כזית, משא"כ נשים אפי' שהן מחויבות מדרבנן, לאו בני חיובא נינהו. והאריך בזה בהעמ"ש שאילת עו אות ד. וכן בהר צבי שם. והביא כע"ז מחתנו הגר"ש רוזובסקי זצ"ל רא"י פוניבז' והנאני. ועי' קה"י ברכות סי' טז וקוב"ש ח"ב סי' ל.

ומבואר דלפי' הר"י מלוניל אי קטן חשיב בר חיובא תליא בפלוגתא דרבנן ור' יהודה. ולפי"ז כיון דקימ"ל דהלכתא כרבנן, הרי דלדינא הקטן אינו חשוב בר חיובא. ולדעת רש"י אם קטן היה חייב איהו בעצמו מדרבנן, היה מוציא אחרים, וצ"ל משום דהוי "בר חיובא" לכשיגדיל [משא"כ אשה], לכן הוא גם עכשיו בתורת ברכת המזון לכל דבר. אלא כיון שרבנן לא חייבוהו לברך, לכן אין ברכתו נחשבת ברכה, דהשומע ממנו לא שמע ברכה. ואלו בתוס' ברכות הנ"ל שם פליגי על רש"י. ומבואר מדבריהם דקטן אינו חשוב בר חיובא כלל מדאורייתא אפי' אכל כדי שביעה הלכך אינו מחויב בדבר קרינן ביה, ואינו מוציא אחרים אף אם אכל שיעורא דאורייתא, אבל גדול מיקרי בר חיובא מהתורה אפי' לא אכל כלל וכו', דכל ישראל ערביין וכו' יעו"ש בדבריהם. ולקושטא דמילתא נראה דהצל"ח ברכות

שם קדם לכלם בכל הנ"ל והרגיש בחלוק זה בין נשים לאכל כזית דגן וס"ל דתליא בפלוגתא דאמוראי לעיל כ, ב וז"ל בדף מח, א ברש"י ד"ה עד שיאכל כזית וכו': ולכאורה תמוה דהרי לעיל דף כ' ע"ב מבעיא ליה אי נשים דאורייתא או דרבנן וקאמר נ"מ לאפוקי רבים י"ח דאי אמרת דרבנן הוי שאינו מחויב בדבר וכו'. ולחלק בין נשים שאינן שייכות מדאורייתא במצוה זו כלל, לכך לא מהני מה שמחוייבת מדרבנן למחשבינהו מחוייבת בדבר להוציא את שנתחייב מן התורה, אבל איש שישנו בכלל מצוה זו מן התורה, אלא שעתה שיעורא הוא דקגרים ליה שאינו מחוייב עתה מן התורה, לכן מהני ליה מה שמחוייב עכ"פ גם עתה מדרבנן להיות נקרא מחויב בדבר, הוא דוחק, דא"כ למה הוצרך רש"י בקטן למיהב טעם שאיהו אפילו מדרבנן אינו מחוייב, תיפוק ליה דשאני קטן דלית ביה חיובא דאורייתא כלל. ואמנם עפ"י מה שביארתי שם בחידושיי דהך דאמרינן שהמחוייב מדרבנן נקרא אינו מחויב בדבר אליבא דרבא הוא דאמרינן כן, אבל רבינא שם השיב תשובות לרבא לסתור סברא זו, ולרבינא אף המחויב מדרבנן נקרא מחויב בדבר, ניחא, דרבינא בתרא הוא והלכה כמותו עכ"ל. וכ"כ הצ"ח שם לעיל כ, ב ד"ה ומדברי רבא וד"ה א"ל רבינא לרבא. אלא שלא נתברר להדיא בדבריו הטעם שמחוייב מדרבנן נקרא מחויב בדבר<sup>ג</sup>. ונתבאר בדברי האחרונים הנ"ל. ור' בארוכה להלן סי' מ.

את המשפט הבא: על דרך שאמרו קטן דאתי לכלל חיוב מפיק לאחרניי אשה דלא אתיא לחיובא לא

ג הערת אגב. בעסקי בענין זה אתא לידי שו"ת כנה"ג למרן החב"י זצ"ל ובסי' כט שם כתב בתוך הדברים

ועדיין תקשי על רש"י קושית התוס' מקטן שאכל כדי שביעה דהוי חד דרבנן, דמוציא גדול שאכל פחות מכדי שביעה דהוי נמי חד דרבנן. ורש"י ס"ל שהקטן אינו בר חיובא כלל אפי' מדרבנן והחיוב הוא רק על אביו לחנכו. והיאך מוציאו. וצ"ל דרש"י יפרש הסוגיא ברכות כ, ב כשא"ר דמיירי בבן גדול. ר' רמב"ן במלחמת ה' שם ור"ן סוכה

לח, א. ואלו בסוכה שם פירש רש"י המשנה בקטן, והתם פירש דקטן חייב מדרבנן לכן יכול להוציא את אביו כשחייב מדרבנן. ועי' ריטב"א מגילה יט, ב ובאמרי בינה ח"א או"ח דיני שבת סי' יא שעמד על הסתירה בפרש"י. ור' שו"ת בית דוד סי' א מש"כ על דרכו של פי' רש"י לגמרא ובין תבין.

אחרים]. אולם מצינו כן בתוס' עירובין צו, א ד"ה דילמא בסופו ובתוס' ר"ה לג, א סוד"ה הא ר' יהודה לענין ברכת המזון מדרבנן בקטן, דקטן דאתי לכלל חיוב מברך ואשה דלא אתי לכלל חיוב אינה מברכת במצוות שהיא פטורה מהן.

אתיא ומפקא לאחרני. ול"מ בשום מקום בגמ' שאמרו דבר זה שקטן עדיף על אשה בענין להוציא אחרים יד"ח. [לכאורה משכחת לה רק אליבא דרבי יהודה דלית הלכתא כותיה בקריאת המגילה, דקטן מוציא אחרים, ואשה לדעת כנה"ג אינה מוציאה

## סימן מ

### ערבות כשאנו מחוייב בדבר

וכמפורש במשנה. ונפ"מ דאף היכא שא"צ לדין ערבות, כגון שעדיין לא עשו המצוה כלל, ג"כ אינם מוציאים את האחרים יד"ח. ולכן חרש א"י להוציא אחרים יד"ח כיון שאנו מחוייב במצות שופר, אף אי נימא שחרש הוא בכלל ערבות [ור' להלן מחלוקת ראשונים בפי' חרש שבמשנה זו]<sup>א</sup>.

אלא שגם בזה יש לדון במי ששייך ביה ערבות, אבל הוא אינו מחוייב במצוה זו, אם יכול להוציא אחרים, האם הערבות לבד מהני כדי שיוכל להוציא אחרים יד"ח, או דילמא דערבות מהני רק כשהוא מחוייב בדבר בעצמו, ואעפ"י שכבר יצא יד"ח המצוה, מ"מ מחמת הערבות הרי הוא עדיין מחוייב במצוה וכפי שנתבאר לעיל. אבל מי שאינו מחוייב במצוה, הוא גם לא נעשה ערב לאחרים שיקיימו מצוה זו. וכן היא הסברא הפשוטה. להלן יבואר שיש דעות בזה ולאו כו"ע ס"ל כן, ויש דפשיטא להו להיפך.

ומצינו בזה דברים מפורשים בתוס' ברכות מח, א ד"ה עד בא"ד אלא נראה לחלק, שבארו שם לענין ברכהמ"ז שיכול אדם להוציא את חבירו אעפ"י שלא אכל כלל, מהך טעמא דכל ישראל

זה ואף לא טרח לכותבו, אלא דמקושתו שם איך נשים מוציאות אנשים במקרא מגילה בלא ערבות, מוכח כן. אולם דעת הפרמ"ג בפתחה כוללת או"ח ח"ג סע' כח דערבות בעינן רק אחרי שכבר יצא ולא קודם לכן.

איתא במתני' ר"ה כט, א: חש"ו אין מוציאים את הרבים יד"ח, זה הכלל כל שאנו מחוייב בדבר אינו מוציא את הרבים יד"ח.

ולהלן בגמ': תני אהבה בריה דר' זירא כל הברכות כולן אע"פ שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, שאם לא יצא מוציא ואם יצא אינו מוציא. ולהלן שם בע"ב: ת"ר לא יפרוס אדם וכו', ובהלל ובמגילה אע"פ שיצא מוציא. ופרש"י שם בע"א בד"ה אע"פ שיצא, שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצות. וכן פירשו בעקבות רש"י, הר"י מלוניל הרי"ד הריטב"א הר"ן ומאירי ר"ה שם. ומצינו כן גם בשאלתות דראח"ג שאלתא נ"ד: כל חד וחד מישראל מיחייב בערבותא דחבריה. ומבואר בשאלתות שם שכל עוד שחבירו לא יצא, הר"ז כאילו שהוא עצמו לא יצא. וכן מבואר בהל' ברכות להריטב"א פ"ה דכיון שחבירו חייב במצוה, גם הוא חייב במצוה אעפ"י שכבר יצא. ועי' שו"ת ריב"ש סי' שצא.

ויש לדון האם הא דחש"ו אינם מוציאים אחרים יד"ח הוא מטעם שאינם בכלל ערבות, או משום שאינם חייבים בדבר. ומסתברא מטעם שאינם חייבים בדבר

א אולם דעת הפנ"י ברכות מג, א ד"ה רבי יוחנן, שגם במקום שעדיין לא יצא, ומקיים המצוה בפעם הראשונה, בעינן לדין ערבות. וכן מבואר להדיא בשו"ת מוצל מאש ח"א סי' יב, ע"ש דפשיטא ליה דבר

אחרים שאכלו כדי שביעה, שערב הוא בעבורם להציל מן העון ולפטור אותם מן המצוות, משא"כ אשה שאינה בכלל הערבות. משמע שאם אשה היתה בדיון ערבות היתה מוציאה אחרים כאיש אף שפטורה מברכת המזון.

הרי מוכח דבשביל להוציא אחרים יד"ח א"צ להיות עתה מחויב בדבר, אלא כל שהוא גברא בר חיובא מהתורה במצוות - לאפוקי חש"ו - הוא ג"כ ערב לפטור את חבירו ממצוה שלו. ועי' מרדכי מגילה סי' תשצח בשם רבי טוביה מוינא שלא הזכיר כלל הטעם דערבות במי שאכל פחות משיעור, אלא רק הטעם שהוא בר חיובא וחשוב מחוייב בדבר כיון שיכול לאכול כדי שביעה. הרי שלענין זה לא בעינן ערבות אלא רק ביצא כבר שנפטר מהמצוה. אבל היכא שמחוייב אעפ"י שלא אכל לא בעינן לדין ערבות. ובשו"ת חסל"א [להר"א אלקלעי שאלוניקי תקע"ג, בעל זכור לאברהם] ח"א או"ח סי' ז [דף טז] הביא כן מעוד ראשונים, שהזכירו רק הטעם דהוי גברא בר חיובא ולא הזכירו דמהני מדין ערבות. ואלו הרא"ש והמרדכי בשם ר"י בפר' ג' שאכלו סי' קעד וסמ"ג במ"ע כ"ז בשם ר"י בר שמואל שהביא הב"י או"ח סי' קפו, כתבו טעם הדבר משום ערבות, ולא הזכירו אף ברמז הטעם דאתי לכלל חיובא כשיאכל. וזהו לכאורה שלא כהתוס' שכתבו ב' טעמים אלו מחוייב בדבר וערבות. וציין שם למג"א סי' קצז סק"א. אולם להלן שם מסיק דהפוסקים הנ"ל ס"ל כתוס' דבעינן שני הדברים. והביא כן גם משו"ת סמא דחיי [לרבי חיים יעקב

ערבים זל"ז למצוות, וחשיב בר חיובא, משום שאם יאכל כדי שביעה יהיה חייב בברהמ"ז מהתורה נומה שהצריכה הגמ' שם שיאכל כזית דגן אינו אלא משום ברכת הזימון שיוכל לומר שאכלנו משלן]. הרי שערבות לבד לא סגי ובעינן שיהיה גם בר חיובא במצוה זו. ומי שלא אכל פת, אינו שונה ממי שכבר יצא יד"ח המצוה, כיון שהוא נמצא בחיוב של ברכת המזון כשיאכל, וא"כ הוא נחשב מחויב בדבר, ולא איכפת לן מה שעכשיו לא אכל ולא נתחייב, דלא גרע ממי שחייב במצוה וקיימה, שעדיין מחוייב מדין ערבות, ה"ה מי שלא אכל, כיון שהוא מחוייב בברכת המזון כשיאכל, הרי גם הוא נעשה ערב למי שאכל, אעפ"י שלא אכל פת אף פעם וגם לא יאכל בעתיד [לו יצויר]. אבל מי שפטור מן המצוה לגמרי י"ל דאינו יכול להוציא אחר אף מדין ערבות. כך נראה לענ"ד מדברי התוס'.

אולם ברא"ש ברכות כ, ב [פ"ג סי' יג] מבואר שמי שהוא בכלל ערבות מוציא אחרים אף שהוא עצמו פטור ממצוה זו. שהרי כתב לחלק בין אשה ומי שאכל כזית לענין ברכת המזון, דאף ששניהם חייבים מדרבנן, מ"מ מצינו שדינם חלוק לענין להוציא אחרים, דאשה אינה מוציאה אחרים, ומי שאכל כזית דגן מוציא מי שאכל כדי שביעה, משום דאשה לא דמי לאיש, דאיש אעפ"י שלא אכל כלום, דין הוא שיפטור את חבירו, מה"ט דכל ישראל ערבים זה לזה, אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, לכן כשאכל כזית אע"פ שלא נתחייב אלא מדרבנן, מוציא

מצפת א"ד תצ"ט] או"ח סי' יד דהא דמהני סברת דאתי לידי חיובא דאורייתא, הוא מטעם ערבות. וע"ש דמהרא"ש הנ"ל לא נראה כן ור' להלן. אך להלן שם הוכיח כן מהסוגיא דר"ה כט, א מהא דמי שלא אכל אינו מוציא חבירו בברכת הנהנין. הרי לא מהני מה דהגברא בר חיובא יעו"ש. ועי' רש"י שם והבן דאינו דומה לברכהמ"ז שאחר שאכל נתחייב, משא"כ ברכת הנהנין דלא יאכל ולא יתחייב כמבואר בפרש"י שם. וה"ה כן בכל ברכה אחרונה דמוציא אף מי שלא אכל.

אלא שלכאורה יש לומר בדעת הרא"ש שאשה אינה בכלל ערבות, מפני שאינה מחוייבת במצות ברהמ"ז מה"ת, אבל במצוה שהיא מחוייבת היא גם עריבה לפטור אחרים ממצוה זו. אך פשטות דברי הרא"ש לא משמע כן, דא"כ העיקר חסר מן הספר דהול"ל דאינה מוציאה אחרים משום שאינה מחוייבת בברכהמ"ז, וא"צ להזכיר דין ערבות, דבעינן לה רק ביצא כבר ולא בפעם הראשונה, כשלא יצא עדיין. וכן מצאתי בשו"ת מוצל מאש ח"א סי' יב שכתב בדעת הרא"ש שאדם מוציא את חבירו מטעם ערבות אף שהוא אינו מחויב כלל בברכת המזון שהרי לא אכל עמהם. וז"ל שם בסוף הסימן: ומסתברא דהערבות אינו תלוי בחיוב רק כך גזרה חכמתו יתברך דנשים אינן ערבות לאנשים וכו', ואם הוה תלוי בחיוב המצוה, כמה מצות יש לכהנים משא"כ בישראל, היתכן לומר שבאותן מצוות אינן ערבין ישראל בשביל הכהנים כנ"ל. עכ"ל. מבואר להדיא דערבות הוי חיוב

בפני עצמו, ואינו תלוי בחיוב המצוה שאדם מוציא את חבירו [ויש לדון בראיתו מכהנים ואכ"מ ומצינו להלן להיפך לענין ברכהמ"ז]. אלא שדבריו שם צ"ב במש"כ קודם לכן להוכיח מהא דס"ל לתוס' [מגילה ד, א] שנשים מוציאות את אנשים יד"ח מגילה, דאינם סוברים התירוץ הזה של הרא"ש, שהרי להרא"ש נשים אינם ערבות לאנשים. שהרי רק לענין יצא מוציא בעינן לדין ערבות. אבל כשלא יצא עדיין, לא בעינן לדין ערבות. ובזה ס"ל לתוס' כיון שחיוב מגילה שוה באנשים ונשים, לכן נשים מוציאות אנשים יד"ח בקריאת המגילה אף שאינן ערבות לאנשים, כיון שדרגתן בחיוב מגילה שוה לחיוב האנשים.

אולם מקושת התוס' ברכות כ, ב ד"ה נשים, יש להוכיח שערבות לבד לא סגי כדי שיוכל אדם להוציא אחר יד"ח, שהרי הקשו על מה שפירש רש"י הצד שבגמ' שנשים בברכת המזון אינן חייבות מה"ת אלא מדרבנן, דא"כ כהנים ולויים נמי תיבעי, שהרי לא נטלו חלק בארץ, וא"כ לא יוציאו אחרים יד"ח בברכת המזון. והרי הדבר פשוט דכהנים ולויים ערבים לאחרים כמו ישראלים, ואי סגי בערבות לחוד אף שאינם חייבים במצוה, א"כ יכולים להוציא אחרים מטעם ערבות, משא"כ נשים. וע"כ מוכח מתוס' שמצוה שלא נתחייב בה הוא עצמו, אינו נעשה בה ערב לאחר. ובאמת הצ"ח ברכות שם מקשה כן על תוס' וז"ל: ולכאורה דבריהם תמוהים, דהרי הרא"ש כתב כאן דהא דאמרין לקמן דף מ"ח ולהוציא אחרים עד

יד"ח אחרים מטעם הערבות. משא"כ נשים שאינן בכלל ערבות. ולפי"ז לדעת הצ"ח צריכים לפרש המשנה בר"ה כט, א שכל מי שאינו מחויב בדבר וכו', היינו שגם אינו בדין ערבות כמו חש"ו, שהרי מי שנמצא בדין ערבות, מוציא אחרים אף שפטור ממצוה זו. ור' להלן בשם הר"י מלוניל והמאירי דפירשו המשנה בחרש שאינו שומע ואינו מדבר.

נמצא שבנידון זה אם הערבות הוא חיוב בפנ"ע, או שנגרר מהמצוה שחייבים בה, נחלקו התוס' ברכות כ, ב ומח, א, והרא"ש ברכות כ, ב. וכמבואר בצ"ח הנ"ל. וכן נקיט בספרו דגמ"ר או"ח סי' רעא.

וראיתי בפרמ"ג בכמ"ק בספריו שנסתפק בזה בדעת הרא"ש. בספרו ראש יוסף ברכות כ, ב ד"ה נשים הבין ברא"ש כרעק"א הנ"ל, שאין כונתו שאין נשים בכלל ערבות כלל, אלא כיון שאינן מחויבות בדבר ל"ש בהן ערבות. וכן דן בזה הפרמ"ג באו"ח סי' תפט במשב"ז סק"ב. ובתחלה כתב הערה על הרא"ש, דבאמת נשים בכלל ערבות, ורק בברכהמ"ז אינן בערבות משום שאינן מחויבות. ותירץ שזו באמת כונת הרא"ש. אולם להלן שם סי' תרפ"ט בא"א סק"ד נסתפק בזה וז"ל: והנה נסתפקתי כמ"פ אי אשה בכלל ערבות, למה שמשמע מרא"ש ברכות כ, ב [גבי] נשים בברכהמ"ז, לכאורה דאין נשים בכלל ערבות וכו'. ואלו בפתיחה כוללת לאו"ח ח"ג סוף סי' כח הוא מסתפק

ערבות. אך לא הזכיר שהרא"ש חולק ור' להלן.

שיאכל כזית דגן וכו', ויכול להוציא אף מי שאכל כדי שביעה הוא מטעם ערבות וכו', אבל נשים אינם בכלל ערבות. וכ"כ התוס' גופייהו לקמן וכו'. וא"כ קשה איך תבעי ליה כהנים ולויים, דהרי כהנים ולויים אפי' אם הם מדרבנן, אכתי יכולים לאפוקי רבים מטעם ערבות. הרי דס"ל דערבות הוי חיוב עצמי, ואינו תלוי בחיוב הפרטי של כל מצוה שנתחייב בה, גם נעשה ערב עליה. אלא אף מצוה שלא נתחייב בה הוא עצמו, כיון שהוא בכלל ערבות יכול להוציא אחרים שחייבים במצוה זו.

וע"כ צ"ל דתוס' ס"ל כמש"כ רעק"א במהדו"ק סי' ז שכל מצוה שחייב בה, נעשה גם ערב בה לפטור אחרים במצוה זו. ומצוה שלא נתחייב בה, לא נעשה ערב. ולפי"ז ליכא נפ"מ בין נשים לכהנים ולויים, דאף שיש בהם דין ערבות, מ"מ בברכת המזון שלא נתחייבו בה ליכא לדין ערבות. ובזה מבוארת קושית התוס'. ור' להלן שנחלק בזה עם הצ"ח בדעת הרא"ש.

והנה הצ"ח להלן שם נקיט שבזה גופא נחלקו התוס' והרא"ש, דהתוס' לא כתבו שנשים אינם בכלל ערבות, ואלו הרא"ש כתב שנשים אינם בכלל ערבות. ולכן התוס' הקשו מכהנים ולויים, והרא"ש לא הקשה מכהנים ולויים [ויש להוסיף שגם בתוס' הרא"ש ליתא לקושיא זו]. משום דס"ל דע"י ערבות לבד יכול להוציא אחרים אף במצוה שפטורים ממנה. ולכן אף אי נימא שכהנים ולויים פטורים מברכהמ"ז, מ"מ יכולים להוציא

ב וכן הוכיח הטו"א מגילה יז, א ד"ה אבל קורין בתוס' הנ"ל שדבר שאינו מחויב בו אין עליו

גם בתלמידי ר"י ברכות שם כתבו בשם רבינו יצחק כהרא"ש דאשה אינה בכלל ערבות. וסתמא משמע דאינה בכלל ערבות בשום מצוה אף בזו שמחויבת בה. ולא רק במצוה שאינה מחויבת בה. אך רעק"א במהדו"ק סי' ז חולק על הצל"ח<sup>1</sup> והכריח שכונת הרא"ש לומר שנשים אינן ערבות רק לענין ברהמ"ז לצד שאינן חייבות מה"ת. אבל במה שחייבות מה"ת הרי הן בכלל ערבות. ומביא ראיה לזה מהא דאמרין במגילה יט, ב דחרש המדבר ואינו שומע למ"ד שאם לא השמיע לאזנו לא יצא, א"י להוציא אחרים, משום שאינו מחויב בדבר כיון שא"י להשמיע לאזניו. ואם נימא דאיכא חיובי ערבות אף במצוה שפטור ממנה [כמו לויים בברכת המזון לצד שפטורים מברכה זו ובכל זאת מוציאים אחרים] אמאי חרש אינו מוציא אחרים בקריאת המגילה ובתקיעת שופר. אע"כ מוכח דאין הפרש בין נשים לאנשים, וגם אנשים במצוות שהם פטורים ליכא ערבות<sup>2</sup>.

לפי רעק"א יוצא שמי שלא אכל לענין ברכת המזון, לא גרע מיצא מוציא, כיון שהם בני חיובא לגבי מצוה זו, ממילא הם גם ערבים ומוציאים אחרים. ונמצא שאין מחלוקת בין התוס' ברכות מח, א והרא"ש, וגם הרא"ש כונתו כתוס' דכיון דנשים אינם חייבות בברכת המזון לכן

בדעת הרא"ש אם כונתו דאשה לאו בכלל ערבות הואיל ואינה מחויבת, או דלאו בכלל ערבות כלל הוה. ולעיל שם בח"ב סי' טז כתב: ובנשים [לענין ערבות] יש מחלוקת בלשון הרא"ש קדושין יע"ש. בקדושין לא נמצא מזה כלום, ושמא צ"ל ברכות במקום קדושין. ולדינא כתב הפרמ"ג בסי' רעא בא"א סק"ב לענין קדוש שאם אשה קדשה כבר אם יכולה להוציא אחרים תליא בפלוגתא אם הם בכלל ערבות עלינו, ובפתיחה כוללת אי"ה יבואר זה. אולם גם שם לא הכריע ונשאר בספק.

אולם ביור"ד בסוף שער התערובות [צינתיו מכבר בהערה לשו"ת רעק"א ח"ד או"ח סי' כ] פשיטא ליה כהצל"ח בדעת הרא"ש וז"ל שם: דאין לומר דאין מוציא אותה מי שאכל שיעורא דרבנן, הא בודאי דהיא אין מוציאה למי שאכל שיעורא דאורייתא, דלא הוי בכלל הערבות, משא"כ איש מוציא אותה. הרי דס"ל בדעת הרא"ש כהצל"ח דאשה אינה בכלל ערבות, אבל אנשים ערבים אף לנשים וכדמסתפקא ליה להצל"ח בדגמ"ר או"ח סי' רע"א. ובשו"ת מוצל מאש ח"א סי' יב פשיטא ליה שלרא"ש אף אנשים אינם ערבים לנשים. וכן נקיט הישעו"י או"ח סי' קפח סק"ג. אולם בריטב"א ר"ה כט, ב מבואר כהפרמ"ג. ור' להלן בשם מהרי"ט.

דלא פסיקא ליה להמשב"ז דבר זה, ובמקומות אחרים נסתפק בזה, אם אכן זו כונת הרא"ש. ועצ"ב דאם כונת הרא"ש כרעק"א לא היה צריך לכתוב שאשה אינה בכלל ערבות, אלא היה צריך לכתוב שאינה בכלל החיוב, וממילא ליכא ערבות. וכן מצאתי בשו"ת הסבא קדישא [אלפנדרין] ח"ג סי' ד.

ג אף דאיהו נמי מודה שפשטות דברי הרא"ש כהצל"ח שהרי כתב: שאם נפרש כוונת הרא"ש כפשוטו וכו'. ור' להלן.

ד וכ"כ רעק"א בחי' לאו"ח סי' רעא ובהגהותיו לצל"ח ברכות, ר' תורת רעק"א ברכות כ, ב [ח"א עמ' כו]. ושם הוסיף בזה"ל: ואח"כ ראיתי שכתב כזה ממש במשבצות זהב סי' תפט סק"ב. ור' לעיל



התם דלדינא מוציא אחרים משום דבמגילה סגי בדבור, וא"כ חרש הוא בר חיובא. אבל מבואר התם דלמ"ד דתלוי בשמיעה אינו מוציא אחרים, והרי חרש הוא בר חיובא בכל התורה ואמאי אינו מוציא אחרים. וע"כ כיון שהוא פטור מהמצוה לכן אינו ערב במצוה ואינו מוציא אחרים, וכקושית רעק"א. וא"כ ה"ה לדין בתק"ש דהחרש המדבר ואינו שומע אינו בר חיובא, והאיך כתבו המאירי והר"י מלוניל דמוציא אחרים. אלא דכפי שניישוב הר"י מלוניל והמאירי, כך יתיישבו דברי הרא"ש ותר"י דס"ל בברכות שם כותיה, לדעת הצל"ח בו וכפי שיבואר להלן.

ויש לבאר דהר"י מלוניל והמאירי ס"ל דחרש הוא בר חיובא ולכן יכול להוציא אחרים, ושאינו תקיעה מקריאה. דשמיעה אינה תנאי בתקיעה והוי תקיעה גם בלי שמיעה, ולכן אף שהתוקע לא שמע, הוי תקיעה מעליתא והשומע יוצא יד"ח. משא"כ קריאה דלכו"ע בעינן שמיעה ונחלקו רק אם השמיעה מעכבת, ולר' יוסי דשמיעה מעכבת, הרי דלא הוי קריאה של מצוה, ולכן השומע קריאה זו לא יצא. ולא מהני מה דהחרש הוא ערב בדבר, דכיון דאינו שומע, דיבורו לא חשיב דיבור, ולכן א"י להוציא מטעם זה גם אחרים.

שו"ר באב"נ או"ח ח"ב סי' תלט כע"ז, אלא שהוא אינו מחלק בין תקיעה לקריאת המגילה, אלא ס"ל דתרווייהו לא חשיבי מעשה מצוה אצל מי שאינו שומע [לא היו לפניו המאירי והר"י מלוניל]. אך עפ"י כתב בסוף התשובה שם לדחות ראיית רעק"א סוס"י ז שכתב

אינן ערבות לענין ברכהמ"ז. ועי' שו"ת בית שלמה או"ח סי' יד דלשון הרא"ש אינו משמע כתוס'. ור' להלן.

והנה בחי' הר"י מלוניל ר"ה פ"ג מ"ט מפרש המשנה דחש"ו אינם מוציאים אחרים יד"ח מיירי בחרש דומיא דשוטה, שאינו שומע ואינו מדבר, אבל המדבר ואינו שומע, מוציא אחרים בתק"ש. הרי אף שהוא פטור ממצות שופר, שהרי בשופר לכו"ע השמיעה מעכבת דעיקר המצוה קימ"ל דהיא השמיעה. ובכל זאת מוציא אחרים יד"ח. וע"כ כסברת הצל"ח בדעת הרא"ש דכיון דחרש זה הוא בר חיובא, הרי הוא בכלל ערבות, ולכן מוציא אחרים אף שהוא עצמו פטור. אלא דתקשי עליו ראית רעק"א מהמשנה במגילה דהתם ע"כ מדובר במדבר ואינו שומע, וקתני שאינו מוציא אחרים אף שהוא בר חיובא. והר"י מלוניל עצמו פירש במגילה שם דקתני חרש דומיא דשוטה להשמיענו שאפי' דיעבד לא יצא ואינו מוציא אחרים משום דלאו בר חיובא הוא. וצ"ע"ג הרי בר"ה כתב שמדבר ואינו שומע הוא בר חיובא ומוציא אחרים. וע"כ צ"ל שיש חילוק בין מגילה לשופר, ויבואר להלן.

ואלו המאירי ר"ה כט, א הביא מחלוקת ראשונים לגבי תק"ש, אם חרש המדבר ואינו שומע מוציא אחרים יד"ח בתקיעת שופר. ומבואר שבנ"ד אם שייך ערבות במצוה שאדם פטור ממנה נחלקו ראשונים. והמאירי שם פי' כהר"י מלוניל. וגם עליו יש להקשות מהמשנה במגילה שם דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים. ואף דאיהו ס"ל

להוכיח מהך סוגיא דחרש, דמי שאינו מחוייב בדבר אינו ערב בדבר<sup>ה</sup>. דאף דחרש מחוייב בערבות, מ"מ אין קריאתו קריאה של מצוה, ולכן אינו מוציא אחרים. וממילא סרה קושית רעק"א גם מעל הצל"ח בדעת הרא"ש והבן.

והנה באב"נ שם בסוף התשובה ציין לדרישה או"ח סי' תקפה. ומבואר שם דבתוקע לתוך הבור אף שהתוקע לא יצא אבל העומדים בבור יצאו. וזהו כדאמרן לעיל דתקיעה של מצוה לא תליא בשמיעה של התוקע.

\* \* \*

והנה בירושלמי מגילה פ"ב ה"ג מבואר שכן עיר אינו מוציא בן כרך כיון שאינו מחויב בדבר. וצ"ב לדעת הצל"ח שאף מי שפטור מן המצוה, מ"מ מדין ערבות הוא מוציא אחרים, א"כ ה"ה בן עיר דמאי איכפת לן שפטור בט"ו, מ"מ הוא מחויב מדין ערבות. ואף לסברת רעק"א הירושלמי צ"ב, דכיון דבן עיר חייב במצות מגילה, א"כ בחיוב הזה מונח בו גם דין ערבות, וט"ו לבן י"ד הר"ז כמי שיצא כבר דמוציא אחרים. וא"כ בן כרך לבן י"ד אמאי אינו מוציא [בירושלמי שם נסתפק בזה כיון שיום י"ד זמנו לכל] אף לאותו צד שאם קרא בי"ד לא יצא, סו"ס הוא מחויב במצות מגילה, וממילא נעשה ערב לגבי חיובם של האחרים.

מאיך מהירושלמי להלן שם ה"ה יש להוכיח כהצל"ח. דרב חסדא אמר לית כאן חרש באשגרת לישן היא מתניתא. וה"ט משום דקתני חרש דומיא דשוטה וקטן שאינם בני דעת, וחרש שאינו ה' וע"ש שבעיקר הדבר הוא מסכים לסברת רעק"א דמי

שומע ומדבר הרי הוא בן דעת. וא"כ לדעת ר' חסדא חרש כזה מוציא אחרים יד"ח, אף אי נימא שהוא פטור כיון שאינו שומע. [ור"ח קאמר לה לכו"ע ולא תלי דבריו בפלוגתא דר' יוסי וחכמים אי בעינן שמיעה לעיכובא]. ומוכח דמוציא מדין ערבות אף שהוא עצמו פטור מן המצוה. אולם רב מתנה בירושלמי שם דמקיים הגי' במשנה חרש, ע"כ ס"ל דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים. נמצא לכאורה שמחלוקתם של רעק"א והצל"ח תליא בפלוגתא דרב מתנה ורב חסדא בירושלמי. [ור' להלן הע' ו]. שו"ר בנועם ירושלמי מגילה שם דלרב חסדא דחרש מוציא אחרים אעפ"י שאינו מחוייב, ה"ה דבן כרך מוציא בן עיר. ור' להלן.

ויש לעיין כמי ההלכה. ובינותי בספרים ומצאתי בנמוק"י מגילה יט, ב ד"ה רבי יהודה שהביא רק דברי רב חסדא שבירושלמי, ומבאר משום דסתם חרש שדברו בו חכמים היינו שאינו מדבר ואינו שומע (תרומות פ"א מ"ב). אבל חרש המדבר ואינו שומע הרי הוא כפקח לכל דבריו, ואף הוא היה באותו הנס ובר דעת הוא, וא"כ לא גרע מאשה ומוציא אחרים [וע"ש שלכתחלה לא יוציא את עצמו]. ועוד כתב שכן נראה דעת הרמב"ם בהל' מגילה פ"א ה"ב שלא כתב כאן חרש. הרי שהרמב"ם ס"ל דחרש המדבר ואינו שומע מוציא אחרים, וכ"כ הכס"מ שם [ויש בזה ש"נ ברמב"ם] שהרמב"ם פסק כר"ח בירושלמי. וא"כ מוכח לכאורה שאינו מצווה בדבר, אינו נעשה ערב, אלא שדחה ראייתו.

ראוי לצאת בה, לכן פשיטא ליה לירושלמי שאינו מוציא אחרים. אבל בן כרך מספקא ליה להירושלמי כיון שבי"ד יוצא יד"ח, א"כ זו קריאה שראוי לבן כרך לצאת בה, לכן מוציא אחרים.

ויעוין בטו"א מגילה יז, א ד"ה אבל, שהעיר על הירושלמי דלא דמי כלל למי שאינו מחויב בדבר, דהא בר חיובא הוא במקרא מגילה. ונו"נ בדברי הירושלמי ורצה לדחותו מהלכה, ולבסוף מסיק דהיודע אשורית וקרא בלעז דמי למי שאינו מחויב בדבר שאינו מוציא אחרים. יעו"ש היטב.

ובינותי בספרים וראיתי בפר"ח סי' תפט סק"ח דמי ששכח ולא ספר העומר יום אחד, א"י להיות ש"ץ ולברך להוציא אחרים כפי שהורה דיין אחד. דאין לומר דמחויב בדבר הוא אף שאינו בר ספירה, משום דגרסינן בירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך לפי שאינו מחויב בדבר. ואע"ג שהיה יכול להתחייב בט"ו ע"י שיעקור דירתו בליל ט"ו לכרך, וכ"ש בנידון דידן דלאו בר חיובא הוא כלל. הרי דס"ל דכדי להוציא לאחרים ל"מ ערבות גרידא אם אינו מחויב בדבר. וכן מבואר בפרמ"ג שם במשב"ז סק"ב שאחר שהביא הפר"ח הוסיף ביאור בזה"ל: והנה הא ודאי אע"ג דבר מצות הוא, כל שאינו מחויב באותה מצוה, אין מוציא אחרים י"ח, ולא תימא מטעם ערבות מוציא. וכאמור לעיל הביא שם את הרא"ש ברכות הנ"ל וכתב שאשה

מהרמב"ם כהצל"ח, שהרי לדעת ר"ח לכו"ע חרש מוציא אחרים אף לר' יוסי דשמיעה מעכבת. וה"ט דכיון שהוא גברא בר חיובא - אף שאינו חייב בקריאת המגילה - וממילא שייך בו ערבות להוציא אחרים אף שהוא עצמו פטור מהמצוה<sup>1</sup>. ועכ"פ אין מכאן ראייה דלא כהצל"ח, משום שאפשר לפרש כדבריו בדעת רב חסדא.

\* \* \*

בענין זה מצינו עוד הלכה בירושלמי שם סוה"א: יודע אשורית ויודע לעז מהו שיוציא ידי אחרים בלעז, ייבא כהדא כל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. והכא תקשי לכו"ע הרי הוא מחויב במגילה, אלא שבאופן זה אינו יוצא יד"ח, ובכל זאת הירושלמי קרי לה אינו מחויב בדבר. ומבואר דס"ל לירושלמי שכדי להוציא אחרים, צריך שגם המוציא יהא ראוי לצאת אותה המצוה כמה שמוציא אחרים, ואם אינו ראוי לצאת בקריאה זו, הוא אינו מוציא אחרים. דכשם שמי שאינו מחויב בדבר אין המצוה שעושה נחשבת למצוה, כך היודע אשורית וקורא בלעז לגביו אין קריאה של לעז קריאה של מצוה, ולכן אינו מוציא בה אחרים. ונראה שדין זה אינו קשור לדין ערבות, אלא אף אם קורא פעם ראשונה, ועדיין לא יצא יד"ח, אינו מוציא אחרים בקריאה כזו שהוא עצמו אינו יוצא בה. וא"כ י"ל דה"ה בן עיר בט"ו שזו קריאה שאינו

אחרים מדין ערבות. אבל אם היה פטור, י"ל דלא היה מוציא אחרים. ור' להלן שנחלקו בזה הפר"ח המכתם לדוד והבית דוד והבית הלוי. אך גם אין הקושיא על הצל"ח מסוגיא זו לדעת רב חסדא כמוכן.

ו אולם לפי מה שהוכיח האב"נ שם מכמ"ק שאנוס בקיום המצוה דינו כבר חיובא, ואינו פטור אלא דפומא הוא דכאיב ליה, ליכא ראייה להצל"ח, דבאמת חרש המדבר ואינו שומע חייב במצות מגילה, ולכן מוציא

אינה מוציאה אחרים במצוות שהיא פטורה, דכיון שאינה מחויבת במצוה זו, לכן ל"ש גבה ערבות. ור' להלן עוד מענין זה.

\* \* \*

בהגהות רעק"א או"ח ריש סי' רסז מסתפק אם אדם שלא קבל עדיין שבת יכול להוציא בקדוש למי שקבל שבת, דכיון דאצלו הוא יום חול, הר"ז כמי שאינו מחויב בדבר וכו', וכמו הירושלמי מגילה הנ"ל דבן עיר אינו מוציא בן כרך. או דהכא עדיף דבידו להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת ומסיים: וצ"ע לדינא. אולם מההירושלמי שהביא מוכח דל"מ מה שיכול לחייב את עצמו שהרי גם בן עיר יכול לחייב עצמו לעקור דירתו לכרך בליל ט"ו ולהתחייב במקרא מגילה. [אלא דלא דמי לגמרי לקדוש שהרי יכול לחייב עצמו בשעה שמקדש משא"כ בן עיר שלא עקר דירתו. אך נראה דאעפ"כ אין לחלק משום כך]. וכמובן שלדעת הצ"ח אף מי שלא קבל עליו תוספת שבת, ועדיין אינו מחויב בקדוש, יכול להוציא אחרים מדין ערבות. ור' להלן. אלא שבכל זאת צריך להבין ספיקא דרעק"א, הרי גם לפי הבנתו בדעת הרא"ש, הרי הכא כולם חייבים בקדוש וממילא יהני מדין ערבות. אלא ע"כ כונתו להוכיח מהירושלמי שצריך שיהיה גם הוא חייב באותן זמן שמוציא את חברו. וכן מצאתי מבואר בנמוק"י מגילה ב, א ד"ה ליום הכניסה עפ"י הירושלמי וז"ל: דאגב אורחין שמעינן מהא דבן עיר אינו מוציא בן כרך, שאעפ"י שכל ישראל ערבים זה לזה,

היכא דעבר זמניה של זה אינו מוציא חברו שהוא בזמנו. ולפי זה כי אמרינן דכל הברכות כולן שהן חובה אעפ"י שיצא מוציא, ה"ד כשהוא בתוך זמנו של מוציא כגון קדוש היום וכיוצא"ב דכל היום זמניה הוא, עכ"ל. וזהו לכאורה כרעק"א. משום שיש לדייק מהנמוק"י דלו יצויר קדוש שאינו בזמנו של המוציא, אין המוציא מוציא, ומשכחת לן כה"ג בנידון רעק"א. [וצ"ל דלא דמי לחרש כיון שהוא בר חיובא ופומא הוא דכאיב ליה, וכן ס"ל להנמוק"י הנ"ל דחרש מוציא אחרים בקריאת המגילה]. אלא שזה גופא צ"ב הירושלמי, דכיון דבן עיר נתחייב במגילה, הרי חיובו גורר גם ערבות להוציא אחר, ומהיכי תיתי לומר דהערבות היא רק באותו זמן של חיוב שהמוציא חייב, דפשטות הערבות היא על המצוה. וצ"ל דכיון דבקריאה זו המוציא אינו ראוי לצאת בה דאינו ביומו, לכן א"י להוציא אחרים בה, כמו ביודע אשורית.

\* \* \*

והנה לענין ספירת העומר באחד ששכח יום אחד לספור, כתב בשו"ת בית דוד [לר' יוסף דוד אב"ד שאלוניקי] או"ח סי' רסז, שיכול לספור בברכה להוציא אחרים, כיון שהוא בר חיובא, ואעפ"י שא"י למנות לעצמו, מ"מ ערב הוא בשביל אחרים ויכול לברך. וזהו להדיא כהצ"ח עפ"י הרא"ש דערבות עביד חיוב אף למי שפטור מן המצוה אם הוא גברא בר חיובא. אולם הר"ד פרדו בספר תשובותיו מכתם לדוד או"ח סי' טו העיר עליו מה בכך שלא יצא מן הערבות, הא אנן תנן במשנה כל

המחויב בדבר, והוא אינו מחויב בדבר. וע"ש מש"כ בזה. אולם נראה לפרש דמתני' מיירי באותם שאינם בערבות, דמשכחת לה דיכולים להוציא אחרים בלי ערבות כשהם מחוייבים בדבר באופן שוה. אבל מי שהוא בערבות, י"ל דהערבות עצמה מחייבתו, וא"צ להיות מחוייב בדבר. וידוע בשם הבית הלוי כהבית דוד דבששכח יום אחד היה מברך כדי להוציא אחרים מדין ערבות. ונחלקו בסברת האב"נ לעיל הע' ו, אי אנוס הוא בגדר בר חיובא, או דאינו בר חיובא. והדברים ארוכים ואכ"מ.

ומש"כ המכתם לדוד שם לדחות ראייה הבית דוד מדברי הרא"ש ממי שלא אכל שיכול לברך בשביל אחר ברכת המזון. משום דהתם יכול להביא עצמו לידי חיוב כשיאכל, לכן מחוייב בדבר קרינן ביה. י"ל שבזה הצדק עמו. אולם מדברי הרא"ש לענין נשים שאינן מוציאות אחרים בברכת המזון, מבואר כהבית דוד וכראיית הצ"ח הנ"ל. שו"ר בהמשך הדברים שם שהרד"פ בעצמו עמד על כך שכן מוכח מדברי רש"י שם, דהתוס' הקשו עליו מלוויים שלא נטלו חלק בארץ כנשים, א"כ לא יוציאו אחרים בברכת המזון, וצ"ל דכיון שלויים בני חיובא הרי הם בכלל ערבות ומוציאים אחרים אעפ"י שהם עצמם אינם מצווים. וזהו להדיא כהצ"ח הנ"ל. וע"ש דס"ל דאין לומר בדעת הרא"ש כפי שרעק"א פירשו דנשים אינן בערבות משום שאינן חייבות בברכת המזון. וכיון שהספר אינו מצוי אביא דבריו בלשוננו: דליכא למימר דמאי ז נמצא לפי"ז דרש"י במגילה דבן עיר מוציא בן כפר

דקאמר הרא"ש דנשים ליתנהו בערבות היינו דוקא במצות דלא שייכי בהו, ומשום דלא מסתבר שיהיו חייבות בערבות לאחרים בדבר שהן עצמן אינן חייבות, אבל בשאר מצוות דאינהו גופייהו שייכי, אה"נ דחייבות ג"כ בערבות בשביל האנשים. ויצא מזה דא"כ לכי נימא דכהנים פטירי מבה"מ מדאור' נימא דפטירי נמי מהערבות לישראל בשבילה, דהא ליתא ודאי דלא משמע הכי מדברי הרא"ש ז"ל, אלא דנשים ליתנהו בכלל ערבות לאנשים כלל בשום מצוה ואפי' במל"ת. נמצא שאין זה תלוי בזה. והילכך הה"נ איפכא דאפי' את"ל דכהנים לא מחייבי בבה"מ, אפי"ה לא יצאו מכלל הערבות בה בשביל אחיהם בני ישראל עכ"ל. הרי להדיא כהבנת הצ"ח ברא"ש. ולהלן שם הביא שכ"כ גם במוצל מאש הנ"ל דמסתברא דערבות אינו תלוי בחיוב כלל, אלא דכך גזרה חכמתו יתברך דנשים אינן ערבות לאנשים כלל אפי' במ"ע שלא הזמן גרמן ובמצוות ל"ת. אלא שלדינא כתבו דאין לעשות כן, כיון שמקושית התוס' מלוויים נראה דס"ל שמי שאינו מחוייב בדבר אינו ערב. ולכן מסיק דמידי ספיקא לא נפקא.

ולהלן שם ד"ה ולדרכנו ביאר עפ"י הנ"ל מחלוקת רש"י ור"ן בריש מגילה אי אחד מבני העיר יכול להוציא את בן הכפרים בזמנם. דרש"י ס"ל דערבות לבד סגי ולא תלוי בחיובו בדבר, לכן בן עיר אף שאינו מחויב לקרוא בזמנם של בני הכפרים, יכול להוציאם מדין ערבות<sup>ז</sup>. אבל הר"ן ס"ל כתוס', לכן בן בקריאת המגילה בימי הכניסה, אזיל לשיטתו בברכות

עיר שאינו מחויב לקרוא בזמנם של בני הכפרים אינו נעשה ערב, דאינו מחויב בדבר וא"י להוציאם. ולדעת רש"י כתב דלא תקשי מהירושלמי הנ"ל דבין עיר אינו מוציא בן כרך וכן להיפך, דכיון דזמנו של זה לא כזמנו של זה, הוי תרתי דסתרי ולא רמינן עליה ערבות גם של בני כרכים.

והנה סברת המכתם לדוד דבן עיר ובן כרך הוי תרתי דסתרי אהדדי, כיון דאיכא גביה ערבות של כל בני עיירות סגי בהכי, ולא רמינן עליה תרתי חומרי דסתרי אהדדי. נראה לכאורה דתליא בגדר הערבות, שאם כדי להיות ערב צריך להיות חייב באותה מצוה שרוצה להוציא בה אחרים, יש מקום לומר שהחויב של בן י"ד אינו גורר עמו גם חיוב של בן ט"ו. אבל אם הוי דין ערבות בפנ"ע, שכל אלה שהיו בני חיובא בעצמם בשעת קבלת הערבות, נתחייבו בכך, מאי איכפת לן שזמנו של זה אינו כזמנו של זה, סו"ס בשעת קבלת הערבות נעשו ערבים לכך שכלם יצאו יד"ח המצוה שלהם.

ונ"ל דאח"כ במצוות דאורייתא הר"ז ערבות כללית ולא פרטית על כל מצוה ומצוה. אבל במצוות שנתחייבו במשך הדורות ע"י נביאים וחכמים, י"ל כשם שיש בכחם לתקן מצוה דרבנן, כך בכחם לחייב את ישראל שיהיו ערבים עליהם. והם תקנו שרק מי שמחויב בדבר עצמו כחבירו, ערב הוא בעד חבירו. ונמצא לפי"ז דחייבו ערבות במצותם שלא כעין

דאורייתא. אולם בברכ"י או"ח סי' קכד מבואר שגם מצוות דרבנן נתחייבו עליהן ערבות באותו זמן [הר גריזים והר עיבל] שקבלו עליהם ערבות במצוות של תורה, שקיבלו עליהם ערבות גם על מצוות העתידות לבוא בכל הדורות. וי"ל דמצד הערבות בכל מצוות ואף מצוות דרבנן, הוא מחמת מה שקיבלו עליהם בכל הדורות, וחכמים שתקנו את המצוה ניתן להם באותו זמן לקבוע גם את סוג הערבות. והם קבעו שרק מי שמחויב בדבר עצמו כמו זה שצריכים להוציא אותו במצוה, נעשה לו ערב להוציא. ומצינו כן לענין קריאת המגילה של בני כפרים שאף שזמנם שלא כזמנם של בני העיר, כתב הריטב"א ריש מגילה בשם מורו הרא"ה בשם רבותיו שעשו להם תקנה מיוחדת שיהא בן עיר קורא להם וכחד עם חשיבי. ולפי"ז י"ל דלענין בן כרך ובן עיר לא תקנו שיהיו כחד עם. ור' הע' ח.

שו"ר בשו"ת בית שלמה או"ח סי' יד שהקשה על הרא"ה [אחר שהבין בו כמו הצ"ח ברכות הנ"ל] כל הקושיות הנ"ל [ממגילה יט, ב דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים כקושיית רעק"א סי' ז. מהירושלמי מגילה כקושיית המכתם לדוד. ועוד הוסיף להקשות מהמשנה מגילה כד, א ומהסוגיא פסחים קטז, ב גבי סומא דאינו מוציא אחרים בהגדה אף למאן דס"ל דחייב בכל המצוות וכן הקשה החק"ל או"ח סי' מה]. ומיישב דהרא"ה ש

מאיר (תשס"ט) עמ' לו והנאני. והתוס' יבמות יד, א ד"ה כי אמרינן דפליגי על רש"י במגילה אזלי לשיטתם בברכות כ, ב ומח, א, והבן.

דמהני ערבות גם למי שאינו מחויב בדבר. ור' בהערה הבאה, ובתשובת מהר"ם חביב דלהלן. שו"מ כן להאדר"ת בחי' למגילה ב, א, בקובץ תורני זכרון

מהירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך אף שהוא גברא בר חיובא. וכתב דהבבלי ר"ה כט, ב חולק על הירושלמי, וס"ל כיון דמצינו התם בגמ' שמטעם ערבות אדם מוציא את חברו בהלל ומגילה, וכן ברוב הברכות אעפ"י שיצא, א"כ בן עיר שהלך לדרך ביום ט"ו מוציא בקריאתו את הבן כרך, אף שכבר נפטר בעירו ממצוה זו משום דכל ישראל ערבים זה לזה. [נצי' בספרו יום תרועה ר"ה שם ד"ה תני דס"ל דבדרבנן ליכא ערבות. ואלו להלן שם ע"ב ד"ה ובהלל כתב, דאף בהלל ומגילה שהם מדרבנן קמ"ל שיש בהם ערבות וצ"ע]. ולכן העלה לדינא במה שנשאל אם ירושלמי יכול להוציא בתפלה ביו"ט שני של גלויות בן חו"ל שא"י להתפלל אעפ"י שהוא אינו מחוייב להתפלל. והעלה דיכול להוציא כיון שהוא גברא בר חיובא וערב לו, וכן העלה לדינא שלא כהירושלמי וכן עיר מוציא לבן כרך, וכן להיפך. [וע"ש שה"ר לזה מעירובין מ, ב דמוכח התם דבתעניות צבור יכול המתענה להוציא בברכת הגפן למי שלא מתענה. ויש לדון בראיה זו ואכ"מ]. ובשו"ת זרע אברהם (יצחקי) או"ח סי' יב הרבה להשיג על תשובה זו. ואלו בשו"ת חסד לאברהם (אלקלעי) או"ח סי' ז יישב השגותיו על מהר"ם חביב, יעו"ש.

שלא שייך ערבות, כל שהוא בר חיוב אף שכבר יצא ועכשיו אינו בר חיוב בזה, מוציא אחרים בדרבנן, ולכן כל מי שהתפלל בלחש יכול להיות ש"ץ לרבים, אף שיצא כבר יד"ח תפלה. ועי' שו"ת כת"ס או"ח סי' כט והבן.

ט ר' בפי' ר"ח ר"ה כט, א שהביא מירושלמי ברכות פ"ג דס"ל דיצא מוציא. ור' להלן שכבר עמדו על כך.

ס"ל דערבות מהני רק למצוות או ברכות של תורה, אבל בדרבנן לא, משום שלא נתערבו אלא רק לתרי"ג מצוות התורה שכבר קבלו ונצטוו עליהם קודם שנתערבו. משא"כ למצוות דרבנן שלא נתערבו עדיין [וכ"כ הצ"ח עצמו בברכות מח, א]. וע"ש שהביא יסוד זה מתוס' סוטה לז, ב ד"ה א"ר משרשיא. ובזה מיושבות ג' הקושיות הראשונות דמיירי ממצוות וברכות שאינן מתרי"ג מצוות. אולם ההיא דפסחים מיירי במ"ע של תורה, וע"ש מש"כ בזה [וכן הקשה מפסחים בשו"ת כת"ס או"ח סי' כט, ומחמת קושיא זו ועוד הסכים לדעת זקנו רעק"א בדעת הרא"ש אף שזה דחוק בלשונו]. עוד העיר הבי"ש דבשו"ע או"ח סוס"י תקפט נפסק להלכה שחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא אחרים בתק"ש משום שאינו מחוייב. וזהו להדיא דלא כהרא"ש. ואולם כבר נתבאר לעיל שדעת הר"י מלוניל והמאירי שבאמת מוציא אחרים<sup>ח</sup>.

גם בתשובת מהר"ם חביב [בגינת ורדים כלל א' סי' יג] נקיט שאדם בר חיובא יכול להוציא אחרים אף במצוה שאינו חייב בה, דכיון דגברא בר חיובא בעלמא הוא, יכול להוציא אחרים. ולכן ס"ל לרש"י ריש מגילה דבן עיר מוציא בן כפר. אלא שתמה על רש"י

ח ובדעת רש"י ריש מגילה שאחד מבני העיר היה מוציא לבני הכפרים, כתב לבאר בתרי אנפי, חדא דרש"י ס"ל דאיכא ערבות גם בדרבנן. או כפי שיצא לחדש שם שבדרבנן כל שהוא בר חיובא אף שיצא, או שאינו חייב עכשיו, תקנו חכמים שיכול להוציא את חברו אף בלא ערבות [וע"ש מה שכתב על הסוגיא ר"ה כט, א]. וכן מסיק שם לדינא דאף במקום

מגילה שם. ולא היה לו הל' ברכות להריטב"א.

ובינותי בספרים וראיתי למרן הגרצ"פ פרנק זצ"ל בספרו הר צבי או"ח ח"א סוס"י קס דנקיט מדנפשיה כמהרמ"ח הנ"ל דהירושלמי פליג על הבבלי וס"ל דיצא אינו מוציא. וכן דייק מהמאירי מגילה יט, א ד"ה כלל ידוע בתלמוד, שהביא הירושלמי ופירשו שכן עיר אינו מוציא בן כרך לאו משום שאינו מחויב בט"ו, אלא משום שכבר נפטר בי"ד'. ולפי"ז הירושלמי ע"כ סובר שיצא אינו מוציא. ובציץ הקדש ח"א סוס"י נד הביא מחי' הריטב"א ריש מגילה הנ"ל דמוכח מדבריו דהירושלמי אינו חלוק בזה עם הבבלי, אך לא ראה דברי הריטב"א בהלכותיו. ועיי"ש שהביא מגדולי האחרונים [זכרון יוסף או"ח סי' יח ומהריט"א בקהלת יעקב אות ס' סוס"י קכא] שהקשו על המרדכי הנ"ל מהירושלמי דבן עיר ובן כרך. וכתב ליישב המרדכי עפ"י המראה הפנים ריש מגילה שכתב שהבבלי פליג בזה על הירושלמי [אלא שהוא מבאר שנחלקו אי הא דשלא בזמנו חשיב לאו בר חיובא או בר חיובא, כיון ששניהם מחויבים במצוה זו]. ומיישב בזה פי' רש"י שכן עיר מוציא לבן כפר. ויש לסייע לו מראבי"ה הנ"ל - שהוא מקורו של המרדכי כמבואר למעיין היטב - ואיהו הוכיח כן מהבבלי ר"ה כט, א ולא הזכיר כלל הירושלמי. ועיי' מרה"פ שם פ"ב ה"ג.

ונראה דהעיקר כמרה"פ בביאור הירושלמי, דלא חשיב בר חיובא, שהרי

ויש לסייע למהר"ם חביב דהבבלי חולק על הירושלמי, מדברי הריטב"א בהל' ברכות פ"ה דין ג וז"ל: המחוייב בדבר כשם שאם עשה מצותו כבר מוציא לחבירו, כך מוציאו קודם שיוציא לעצמו, כגון בן כרך מוציא לבן עיר שעדיין לא הגיע זמנו עכ"ל. הרי דס"ל דלא כהירושלמי, אלא שלא רק מי שעבר זמנו וקיים מצותו מוציא לחבירו, אלא אף מי שהוא קודם זמנו שלא נתחייב עדין במצוה, מוציא לחבירו. וע"כ צ"ל דס"ל כתשובת מהר"ם חביב הנ"ל דהבבלי בר"ה פליג על הירושלמי. וכן יש לסייע למהרמ"ח גם מדברי הראבי"ה מגילה סי' תקסב וז"ל: ותו דהכא בט"ו אי מתרמי להו [היינו לבני י"ד] מוקפין זימנא הוא ואיכא כל תוסיף [אי נימא שקורא משום ספיקא דיומא], דאעפ"י שכבר קרא כבר [מוציא למוקף] כדאמרין בפרק ראווה בי"ד, תני אהבה כל הברכות כולם אעפ"י שיצא מוציא [ומובא במרדכי ריש מגילה]. הרי להדיא דס"ל להראבי"ה בדעת הבבלי שכן עיר מוציא בן כרך. וי"ל דכן ס"ל לדינא גם הריטב"א, אעפ"י שבחי' ריש מגילה הביא הירושלמי, מ"מ ס"ל דלית הלכתא הכי [ור' בהערות לר"י מלוניל מגילה פ"א הע' 47]. ובשו"ת הס"ק מהרש"א ח"ג או"ח ריש סי' ד הקשה סתירה זו בדברי הריטב"א, וכתב שבחי' הביא דברי רבותיו, וליה לא ס"ל. והוא חלוק על דבריהם, וס"ל דאף בכה"ג יכול להוציא, ואף שזמנו של זה לא כשל זה מיקרי מחוייב בדבר. ועיי' עמודי ירושלים [בסו"ס עמודי אש] לירושלמי

י ור' להלן ביאור כונת המאירי.



המפרשים שאם אבי הבן א"י לברך ברכת להכניסו, אחד מן העומדים שם מברך ומוציאו, שכל הברכות אעפ"י שיצא מוציא. והוכיח מזה שא"צ שיהיה הגברא מחוייב במצוה או בברכה של חבירו בזמן שמוציא לחבירו, אלא כיון שהוא שייך במצוה זו, לכן יכול להוציא את חבירו. וזהו להדיא כדעת מהר"ם חביב הנ"ל. והעיר שזהו להיפך מהירושלמי שהביאו התוס' (יבמות יד, א) והר"ן (ריש מגילה) דבן עיר אינו מוציא בן כפר. ועוד העיר מהשלט"ג סופ"ג דר"ה בשם ריא"ז שכתב להיפך מהיש מפרשים שהביא האבודרהם, וס"ל דאין אדם יכול לברך ולהוציא את חבירו בברכת המילה או פה"ב, דהואיל ואינו מחוייב עתה באותה מצוה, א"י להוציא אחרים כמבואר בקונ' הראיות. ולא זכינו עדיין לקונטרס זה לר"ה, ונקל לשער שאחת מראיותיו היא מהירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך. ואלו לדעת האבודרהם יכול כל אחד להוציא חבירו אף במה שאינו מחוייב כלל, כגון כהן שפטור מפה"ב, יכול להוציא את אבי הבכור בברכה זו, משום שהוא גברא בר חיובא. וזהו כהבנת הצל"ח בדעת הרא"ש.

והנה לדינא הביא הב"י יור"ד סי' רסה רק דברי הי"מ שבאבודרהם וכתב: ופשוט הוא. והרמ"א בדרכ"מ הקצר והארוך הוסיף שכ"כ גם רי"ו בתולדות אדם וחוה נ"א ח"ב (יד, ב), ולא הזכיר שהריא"ז בשלט"ג חולק על כך [הב"י לא ראה כלל חיבור זה והרמ"א מביאו בשם הגהות אלפסין]. וכ"ה בהגהת רמ"א בשו"ע יור"ד שם סע' א. והגר"א

בחקרי לב או"ח סי' מה ד"ה ולדידי הקשה על מהרמב"ח מירושלמי ברכות פ"ג ה"ג דאיתא התם שאם היה חייב בדבר יצא מוציא. וכן הקשה עליו במטה אהרן ח"ב [שאלוניקי, תק"פ] בכללי הכ"ף סי' סו. וע"כ צ"ל כהמרה"פ דבן עיר ובן כרך לדעת הירושלמי אינם חשובים חייבים בדבר בפורים שלא ביוםם. ואלו הבבלי חולק על כך וס"ל דחשיבי מחוייבים בדבר. וכן י"ל בדעת הריטב"א בהל' ברכות שם. ולפי"ז תקשי על המאירי מגילה הנ"ל שהיאך פי' בדעת הירושלמי מגילה דבן עיר אינו מוציא בן כרך משום דס"ל דיצא אינו מוציא, הרי בירושלמי ברכות מבואר דיצא מוציא. ושו"מ כן בשם הגרצ"פ פרנק זצ"ל בקונטרס הררי בשדה [לנכדו הגר"י כהן זצ"ל אב"ד י"ם] שבסוף שו"ת הר צבי או"ח ח"א סי' עה וז"ל: בכת"י של מרן הוסיף ע"ז: ... אכן מש"כ דיתכן דלא ס"ל להירושלמי הדין דיצא מוציא, העירוני שבירושלמי ברכות (פ"ג ה"ג) מפורש דיצא מוציא. אבל יש מקום לומר דגמ' דידן דס"ל טעמא דערבות אינו מחלק בין בן עיר לבן כרך ושפיר מוציא זה לזה עכ"ל. והיינו כדאמרן דהיכא דכולם שווים בחיוב קריאת המגילה, אין חילוקי הזמנים מונעים מהם להוציא האחד את חבירו שלא בזמנו שלו אלא בזמנו של חבירו. ואלו הירושלמי ס"ל דיצא מוציא רק בזמנו. ושו"מ כן בנמוק"י הובא לעיל. אולם בבבלי לא מצינו חילוק זה.

זאת ועוד, המטה אהרן שם הביא מאבודרהם הל' ברכות שער ט' בשם

שם סק"ג כתב דכו"ע ס"ל הכי וציין לסוגיא בר"ה כט, א כל הברכות וכו'. מבואר שדין זה נלמד מיצא מוציא, דחשוב מחוייב מטעם ערבות. וזה מסייע להנך אחרונים דהבבלי פליג על הירושלמי מגילה הנ"ל. [וע"כ צ"ל דהירושלמי קאמר לה רק בבן עיר ובן כרך שחיוכם בזמנים שונים, ולא בכל מי שאינו חייב עתה במצוה שחייב בה חבירו ור' להלן]. הרי שזהו דין מוסכם אצל הפוסקים דבכה"ג חשיב המוציא בר חיובא, אף שעתה אינו מחוייב בדבר, דכיון שהוא גברא בר חיובא מוציא את חבירו, וכמבואר באבודרהם שם ומדברי הגר"א הנ"ל. וכן מצאתי בשו"ת הסבא קדישא [מהרש"א אלפנדרין] ח"ג סי' ד (דף כ) דהריא"ז הוא יחידאה ורבים חולקים עליו. וביאר דמחמת הערבות דינו כאילו נולד לו בן. ובאמת הרמב"ם הל' מגילה וטושו"ע הל' מגילה לא הביאו לדינא הך ירושלמי דבן עיר אינו מוציא בן כרך, ודין בן כרך אי מוציא בן עיר, אף שהראשונים (תוס' הרא"ש ור"ן) הביאוהו [והם העתיקו בן עיר אינו מוציא בן כפר ועי' הגהות הב"ח יבמות יד, א]. ולא מצאתי לאף אחד מנושאי כלי השו"ע שהעירו על הב"י והרמ"א הנ"ל מהך ירושלמי. וע"כ משום דלא דמי ליצא מוציא, כיון שאין זמן המצוה שוה ויבואר להלן. ובפרמ"ג סי' תרפח במשב"ז סק"ב כתב שספק הירושלמי בבן כרך אם מוציא בן עיר לא נפשט. ולכן כשקרא בי"ד לא יברך בט"ו כיון

שיש צד בירושלמי שיצא יד"ח. אולם במאירי מגילה שם מבואר שנפשט דבן כרך שקרא בי"ד א"צ לקרוא בט"ו. ויעוין בראש יוסף [למהר"י איסקפה מרביתו של שער המלך] הל' מגילה ריש סי' תרפח שמבאר הא דבן עיר מוציא בן כפר בי"א י"ב וי"ג, משום דחשוב מחוייב בדבר, כיון דחייב במצוה זו, ומה שאמרו מי שאינו מחוייב וכו', היינו שאינו מחוייב כלל במצוה זו, דאינו בר חיובא, אבל מי שלא הגיע זמנו עדיין, בר חיובא מקרי. ולפי"ז ה"ה דבן כרך מוציא בן עיר. ואלו המהרח"א במקראי קדש הל' מגילה שם מבאר עפ"י הירושלמי שיש לחלק בין קודם שקיים המצוה בי"ד, ובין לאחר שקיים המצוה בי"ד. ולכן אף להירושלמי שבן עיר אינו מוציא בן כרך, בן כרך מוציא בן עיר. ויש לסייע לו מהמאירי הנ"ל.

\* \* \*

ואכתי תקשי לפי מה שנתבאר לעיל בדעת הרא"ש ברכות פ"ג סי' יג שאף במצוה שאדם פטור, מ"מ אם הוא נמצא בדין ערבות יכול להוציא אחרים. והרי איהו בפסקיו ליבמות יד, א ובתוספותיו ריש מגילה ויבמות שם פירש עפ"י הירושלמי מגילה הנ"ל דבן עיר אינו מוציא בן כפר. ואמאי הא מדין ערבות יוציאו אף שאינו חייב לקרוא בימים אלה של בני הכפרים. ומבואר מדבריו דס"ל דמהני ערבות רק היכא דמחוייב במצוה זו שאותה רוצה להוציא אחרים. וזהו כרעק"א בדעתו ודלא כהצל"ח"א. אולם הפרמ"ג סי' תרפח במשב"ז סק"ב

(יצחקי) סי' יא. אולם במערכות דברי אמת עמ' קסז כתב עפ"י הרא"ש דנשים אינם בערבות בכל המצוות,

יא גם הרב מהרח"א בעץ חיים פרשת קרח כתב בדעת הרא"ש כרעק"א, וכ"כ בשו"ת זרע אברהם

דהו"ל לתרץ קושייתו דאיש שחייב בברכת המזון, הרי הוא בכלל מחוייב בדבר אף כשלא אכל, דהוא שייך בברכה זו, ולכן יכול להוציא גם כשלא אכל, או שלא אכל כשיעור, אבל אשה שפטורה מברכת המזון, א"י להוציא דאינה מחוייבת במצוה זו. ונראה דהרא"ש הבין שמחוייב בדבר נקרא מי שעכשיו מחויב בדבר, וערכות עבד חיובא עכשיו כשמברך בשביל חברו. אך יש לדחות כדלעיל דאה"נ, אלא דהרא"ש ס"ל דערכות מהני אף במי שאינו מחוייב בדבר. ולכן הוצרך לומר דליכא ערכות בנשים. ועי' בקול בן לוי בחידושים על הש"ס שבראש הספר לברכות ד"ה כתב הרא"ש, שבאמת תירץ כן קושית הרא"ש יב.

ובאמת כעין תירוצו של הקול בן לוי נמצא בתוס' ברכות מח, ב, לענין קטן ומי שאכל כזית דשניהם דרבנן, ואחד מוציא אחרים ואחד לא. וכתב הקול בן לוי ודא עדיפא ממ"ש התוס'. ובשו"ת חסל"א (אלקלעי) או"ח ריש סי' ז כתב דכונתו היא דבאשה עדיף תי' זה, שהרי לעולם לא תבוא לכלל חיוב משא"כ קטן, ושלזה נתכוין הקול בן לוי שם במה שסיים: ודא עדיפא ממ"ש התוס'. יעו"ש. אולם התוס' ברכות שם לא סגי להו בזה שמחוייב בדבר וכתבו מטעם

כתב דלהרבה פוסקים ומכללם רש"י דבני עיירות מוציאים לבני הכפרים, מיקרי מחוייב בדבר הואיל דמחוייב במקרא מגילה. הרי דס"ל דבאותה מצוה שהוא מחויב בה, אף שהוא עצמו א"י לצאת בה, חשיב מחוייב בדבר, ול"צ לדין ערכות היכא שלא יצא עדיין. ואעפ"כ ס"ל להרא"ש דבן עיר אינו מוציא בן כפר. וע"כ צ"ל דס"ל כהחס"ד בתשובתו הנ"ל, דהכא ליכא ערכות וכפי שנתבאר לעיל.

אולם לאחר העיון נראה ליישב דברי הרא"ש כדלהלן. מש"כ המאירי הנ"ל שבן עיר פקעה מצותו אין כונתו שאינו מחוייב בדבר, אלא שאין באפשרותו עוד לקיים מצוה זו, דט"ו אינו יומו ולא חשיב קריאת מגילה לגביו אלא קריאת כתובים, דהזמן קובע אי הוי קריאה של מצוה, ולזה ל"מ ערכות. ובדעת רש"י שבן עיר מוציא בן כפר ר' מש"כ בהע' 4 לתוס' הרא"ש ריש מגילה. לפי"ז י"ל דאף להצ"ח מי שלא קבל שבת לא יוכל להוציא בקדוש מי שקבל, דלית עליה שם קדוש לגביו, דהוי יום חול, ובחול ליכא קדוש. ועי' מרה"פ מגילה שם, אמ"ב דיני שבת סי' יג ומנח"ש ח"א סי' ג.

והנה מהרא"ש ברכות כ, ב נראה קצת דלא ס"ל כה"מ שהביא אבודרהם,

ברור וליכא כלל קושיא, דאיש הוא בר חיובא בברכת המזון, הילכך קרינן ביה מחוייב בדבר משא"כ אשה. אולם כאמור הרא"ש ס"ל דבעינן שיהיה עכשיו מחויב בדבר, וזה שייך רק מדין ערכות, דאעפ"י שאינו חייב בזה בשביל עצמו, מחוייב הוא בשביל חברו, ולכן הוא מחוייב בדבר. שו"ר שכ"כ להלן עפ"י המוצל מאש סוס"י יב דערכות אינו תלוי בחיוב. וכ"כ גם בתשובותיו סמא דחיי סי' יד יעו"ש.

ולא רק במצוות שאינן חייבות בהן. והביא כן מצפנת פענח עה"ת למהרי"ט פרשת ויגש, אלא דאיהו כתב כן מדנפשיה. ובשו"ת הס"ק ח"ג סי' ד [יח] שכן עיקר בדעת הרא"ש משום דכן הוא דעת כל הגדולים בכונתו, ולא כסברת הרבנים דמפרשי משום דליתנהו בברכת המזון.

יב בצרור החיים [אמ"ד תצח] הלכות ברכות פ"ה [כה]. נתקשה מחמת זה בדברי הרא"ש, דהחילוק

והחסל"א כתב עליו שמתוס' מח, ב חזינן דס"ל דערבות לבד לא מהני אם לא חייב בדבר מה"ת, ומסיק דערבות ל"ש אם אינו בר חיובא. לכן לא תי' התוס' כ, ב כן קושייתם מלויים. אולם יעו"ש דאיהו כתב כן אף בדעת הרא"ש עפ"י הכס"מ הל' ברכות פ"ה הט"ז שנראה קצת ממה שהביא דבריהם בחדא מחתא. אך איהו מוכיח דאין זה מוכרח, ולענ"ד בכס"מ מבואר שגם רש"י ותוס' ס"ל כהרא"ש וז"ל שם בד"ה והיה: אפשר לומר שדעתו כדעת רש"י והתוס' והרא"ש שאפי' לא אכל כדי שובעה מוציא וכו' דכל ישראל ערבים זל"ז וכו' אבל קטן ועבד ואשה אינם בכלל ערבות וכו' מדכתב אשה יחד עם עבד וקטן מבואר דהבין ברא"ש דליכא ערבות באשה כלל. [ועי' שו"ת חכ"צ סי' קסח ובלקוטי הערות שם]. ור' לעיל הע' ט שגדולי האחרונים נקטו בדעת הרא"ש דבנשים ליכא ערבות.

\* \* \*

במה שנתבאר לעיל בגדר הערבות, אי הוי חובה בפני עצמה, או שהמצוה עצמה גוררת עמה גם ערבות. יתכן דתליא במחלוקת הראשונים בגדר הערבות. בהל' ברכות להריטב"א פ"ה ובחי' לר"ה כט, א מבואר דהחיוב של זה שיצא לא נגמר כל עוד לא הוציא את חבריו והוי מצוה שלו. ויש לזה סמך בדברי השאילתות שאילתא נד: כל חד וחד מישראל מיחייב בערבותיה דחבריה וכמאן דלא איפטר דמי. הרי שאם חבריו לא עשה עדיין המצוה, עדיין המצוה עליו, וגם מי שכבר קיים את המצוה עדיין לא סיימה ויש חיוב עליו לעשות

שכל ישראל ערבים, הרי שבלא דין ערבות אינו חשוב מחוייב בדבר, כיון שעתה לא אכל, ומה שצריך לברך כשיאכל אינו עושהו עתה מחוייב בדבר כדי שיוכל להוציא מי שאכל. וחיובו הוא רק מדין ערבות. אלא דס"ל דערבות נאמרה רק במי שהוא בר חיובא בברכה או במצוה זו. אולם בדעת רש"י י"ל דבנידון זה א"צ לטעם דערבות, וכפי שחילק הקול בן לוי. ולכן כתב דעדיף מתוס', משום שגם מי שלא ערב לחבירו יכול להוציאו בכה"ג, אי משכחת לה דחייב לברך מה"ת כשיאכל. אולם לקושטא דמילתא א"א לומר כן, דמ"ש מיצא דאינו מוציא אלא מדין ערבות, ואף גברא בר חיובא כשאינו מחוייב עתה, יכול להוציא רק מדין ערבות.

ובשו"ת חסד לאברהם להלן שם נ"ג. ד"ה ולפקע"ד הוכיח כן מהתוס' ברכות הנ"ל דל"מ ערבות רק אם הוא בר חיובא מדאורייתא כשיאכל כדי שביעה, מדלא חילקו דשאני גדול דאית ביה ערבות ובקטן ליכא ערבות. וכבר נתבאר כן לעיל שבדבר זה נחלקו התוס' והרא"ש. והביא מהרב לשון למודים [רבו של השעה"מ] או"ח סי' קא שהקשה כן על תוס' כ, ב דלויים שהם בני חיובא שייך בהם ערבות ונסתייע מהרא"ש שם. ושכ"כ הרב שונה הלכות [על כה"ג דף ט ע"ב] ליישב קושית התוס' כ, ב על רש"י שם מלויים, דשאני לויים מנשים שנתערבו משא"כ נשים. וזהו כתירוצו של הצ"ח שם עפ"י הרא"ש. ובלשון למודים שם הביא שו"ת מוצל מאש הנ"ל דערבות נאמרה גם במי שאינו מצווה באותה מצוה.

מצווה כלל לברך, ל"ש לומר שלא נפטר ממצותו, שהרי אינו מצווה כלל. משא"כ במצוות שיש להם זמן קבוע הרי כולם חייבים בשוה, ולכן כל אחד מצווה מחמת עצמו להוציא את חברו, ורק כשהוציא גם את חברו נפטר ממצותו. אולם התוס' סוברים שערכות אף שנובעת מחיובו העצמי, מהני התנאי שהוא בר חיובא במצוה זו, לכן גם אם לא אכל כלל, חייב הוא להוציאו, כיון שהוא שייך במצוה זו כשיאכל. ואילו הרא"ש סובר יתירה מזו, שמי שנכלל בערכות חייב להוציא את חברו אף שהוא עצמו לאו בר חיובא במצוה זו. ובאמת צריך להבין את שיטת התוס' אמאי צריך שיהיה בר חיובא במצוה זו, אף שעכשיו אינו מחוייב בה כדי להיות ערב להוציא את חברו. וצ"ל דס"ל שאם אינו מחוייב במצוה, אין זה מעשה מצוה של חיוב, ואף למ"ד שנשים סומכות רשות ואף להשיטות שיכולות לברך על מעשהז"ג. ועצ"ב בזה.

\* \* \*

הארכת כלל זה כיון שהשנה (תשע"ג) ענין זה של בן כרך אם מוציא בן עיר נוגע למעשה. דהשתא פורים דפרזים חל במוצ"ש. ויש רבים מערי הפרזות ששובתים בירושלים, ודעתם לשוב במוצ"ש עוד קודם עה"ש למושבותם. וא"כ הם חייבים לקרות המגילה בליל י"ד בהיותם בירושלים. וכמובן שאם יש ביניהם אחד שידוע לקרוא המגילה בציבור, ודאי שצריך שהוא יקרא להם.

שגם חברו יקיים את המצוה. ואילו ברא"ש ברכות הנ"ל מבואר גדר אחר וז"ל: דכל ישראל ערבים זה בזה וכו', שערב הוא בעבורם ועליו הוא להצילן מן העון ולפטור אותם מן המצוות. מבואר מזה שחיוב ערכות הוא לראות שכל אחד מישראל יקיים מצותו שלו. והיינו דחובת כל ישראל או חברו מוטלת עליו, אף שכבר הוא נפטר ממצותו. ומפורש כן בפסקי רי"ד ר"ה כט, א: שכל ישראל ערבים זה לזה וחובת חברו מוטלת עליו"ג. אבל מעיקרא אינה חובה שלו עצמו. יוצא מזה שלדעת בה"ג והריטב"א הערכות גורמת לכך שעדיין לא נפטר ממצותו ולא סיימה והוא מחוייב עדיין במצוה שלו. ואלו לדעת הרא"ש הערכות גורמת חיוב להוציא את חברו במצוה שלו. נמצא שמחמת הערכות עדיין לא נפטר מהמצוה שלו, וא"כ יוצא שכל מצוה שאדם מצווה, מונח בה גם חיוב להוציא את השני. ואלו לדעת הרא"ש הוי חיוב בפני עצמו להוציא את חברו במצותו. יתכן שבזה גופא נחלקו הבה"ג ושאר. התוס' מח, ב מביאים בשם בה"ג דאחד שאכל כזית א"י להוציא אחרים שאכלו כדי שביעה, דלא אתי דרבנן ופטר דאורייתא. ואלו התוס' סוברים דכיון שהוא מחוייב בדבר כשיאכל כדי שביעה, מחוייב בדבר קרינן ביה אפי' לא אכל. דבה"ג ס"ל כהשאלות, וכיון שלא אכל אינו מחוייב בברכת המזון, וכיון שאינו

ובררו"ח לרעק"א ב"מ סב, א תוס' ד"ה לא בא"ד וי"ל, חילוק זה בין ערב סתם לערב קבלן, וע"ש הנפ"מ לדינא לענין רבית] ועי' ח' הריטב"א ר"ה כט, א.

יג ויש להטעים שמצינו ב' גדרים אלו בערב להלואה, ערב וערב קבלן. דסתם ערב חיובו הוא לשלם את הלואת הלואה. וערב קבלן נחשב כאלו הוא בעצמו לזה [ועי' שו"ת הרשב"א המיוחסות לרמב"ן סי' רכג

אך אם אין אחד מהם שיודע לקרוא, יש לדון ע"פ הנ"ל אם אחד מתושבי ירושלים שאין זמנו ב"ד אלא בט"ו, יכול לקרוא להם ב"ד ולהוציאם.

והנה המשנ"ב בסי' תרפח סק"ח הביא בזה מחלוקת הפוסקים האחרונים וז"ל: מי שדינו לקרוא בט"ו אינו יכול לקרוא ולפטור לבני י"ד ב"ד וכו', כיון שאינו מחוייב עתה בדבר [פר"ח]. והפמ"ג כתב בדדעבד אם בן כרך קרא לבן י"ד ב"ד יצא. ע"כ. הרי שלדעת שניהם לכתחלה אין לבן כרך לקרוא לבן י"ד. ובשעה"צ שם סק"ח הביא שגם דעת הגר"א כהפרמ"ג ושאף ש"ס דילן ס"ל הכי ודלא כהפר"ח שש"ס דילן ס"ל שכן כרך אינו מוציא בן עיר. ובפרמ"ג במשב"ז סק"ד מבואר דכיון דבירושלמי הוי בעיא דלא איפשיטא, וכיון דהוי דין דרבנן, א"כ נפשטא בעיה זו לקולא ככל תיקו בדרבנן י"ד. ולפי"ז נראה דבכה"ג שאין ב"ד בירושלים פרוי שיודע לקרוא המגילה יכול לכתחלה לקרוא להם בן כרך [אך כיון שהוא רוצה לצאת עיקר חיובו בט"ו, צריך שיכוין שלא לצאת בעצמו, אלא רק להוציא את הפרזים, והם יוצאים יד"ח מדין שומע כעונה].

ואולם לפי מה שהובא לעיל מהמאירי מגילה יט, א שהביא הירושלמי וכתב בזה"ל: כלל ידוע בתלמוד כל המחוייב בדבר מוציא את הרבים יד"ח. מעתה

יד וצ"ב דהפרמ"ג עצמו בסי' תרפ"ז במשב"ז סוסק"א כתב שא"א לקרות המגילה ב"ד בין השמשות כיון שכתב הט"ז דהוי דברי קבלה, ואולינן בהו לחומרא. וכן נקיט המשנ"ב סי' תרצא סקט"ז. ובפרט שבראשונים מבואר כהט"ז אף בקריאת המלילה, ר' רשב"א מגילה ד, א סוד"ה חייב וריטב"א שם ב, ב ד"ה איתקש. וזה דלא כהט"א מגילה ד, א ושו"ת נובי"ת מהדו"ק סי' מא ועוד שכתבו לחדש דבלילה אינו אלא מדרבנן. ועי' בראשונים שם שעמדו על

שאלו בתלמוד המערב בן עיר מהו שיוציא בן כרך ובן כרך מהו בן כרך שהרי נפטר לו ופקעה ממנו חובת מגילה, בן כרך מוציא בן עיר אע"פ שאין זמנו עדיין, שהרי מ"מ חיוב מגילה מוטל על הכל מתחלת ליל י"ד. עכ"ל. הרי דס"ל בדעת הירושלמי דלא הויא בעיא דלא איפשיטא, אלא ס"ל להירושלמי דבן כרך מוציא בן עיר.

וכן לפי מה שנתבאר לעיל דעת הראב"ה המדרכיו והריטב"א הל' ברכות הנ"ל, דס"ל שכן עיר מוציא בן כרך ואף בן כרך מוציא לבן עיר אף שעדיין לא הגיע זמנו. וכן נראה מסתימת הרמב"ם והטור והשו"ע שלא הביאו הירושלמי, דס"ל דאף בכה"ג שכל אחד מחוייב בזמן אחר, יכול כל אחד להוציא את חברו, כיון שהוא מחוייב בדבר, ואף שהוא עצמו א"י, מ"מ לא גרע מיצא דמוציא מדין ערבות. וכסתמא דהבבלי דלית ליה חילוק זה שצריך שיהיו מחוייבים באותו זמן ט"ו. לכן נראה שאם לאנשי הפרזים הנמצאים בליל י"ד ב"ם ועתידיים לחזור קודם עה"ש למושבבותם, ואין להם שם מנין, יכול לכתחלה בן ירושלים להוציאם בקריאת המגילה וש אחד מהם יברך, והקורא יכוין שלא לצאת בקריאתו רק יכוין להוציא אותם בקריאתו. וכמובן שלמעשה ישאלו רב.

[י"א שבט ע"ג]

ראיותיהם של גדולי האחרונים הנ"ל. טו ואף דהתוס' והרא"ש, הביאו הירושלמי, י"ל דמ"י לבן עיר שאינו מוציא בן כרך, דט"ו אינו זמנו, ה"ה בן עיר אינו מוציא בן כפר דאינו זמנו, אבל לענין בן כרך אי מוציא בן עיר, יתכן דס"ל כהמאירי בדעת הירושלמי דבעיא איפשטא ובן כרך מוציא בן עיר. ובפרט לפי מה שנתבאר לעיל בדעת הרא"ש עפ"י גדולי האחרונים דערבות מהני להוציא אחרים, גם כשהוא עדיין פטור ממצה זו.

## סימן מא

### ס"ת אחד בר"ח טבת שחל בשבת ובשמחת תורה

שהניח על הבימה את הס"ת של חנוכה, מעבירין אותו מפני מעלת התדיר. ולפי"ז י"ל דה"ה בקהל שיש להם ס"ת אחד בר"ח טבת שחל להיות בשבת דקורין תחילה בפרשת מקץ שהיא ענינו של יום ואח"כ גוללין ופוגעין תחילה בקריאה של חנוכה, אין זה בכלל שאין מעבירין על המצוות כיון שלא התחילו עדיין לקרוא בשל חנוכה, וגוללין עד ר"ח ואח"כ חוזרין וגוללין לפרשת נשא בקריאה של חנוכה. וכ"כ המשנ"ב בבה"ל שם וז"ל: והתחלה נקרא משהתחיל לברך הברכה דהיינו שאמר ברוך אתה ד' אבל אם לא התחיל לברך אף שנודמן בידם אותה שהוא מתוקן לחנוכה אין לו לחוש לזה לכו"ע ויגלוה ויקרא בס"ת אחרת שהוציאה לשם ר"ח וכו'.

אולם לכאורה מהסוגיא ביומא לג, א מוכח שאם פגע במצוה השניה תחילה אף שלא התחיל להתעסק בה, אין לו לעזבה ולעשות הראשונה הקודמת לה, משום הך כללא דאין מעבירין על המצוות. שהרי לענין סדר עבודת קרבן התמיד אמרו בגמ' שם שדשון מזבח הפנימי קודם להטבת הנרות, מפני שהכהן שנכנס להיכל פוגע במזבח תחילה. הרי אף שלא התחיל במצוה זו רננה [למוהר"ר נתן נטע כהנא אב"ד אוסטרעא נודע בהסכמתו על ש"ך יור"ד קראקא ת"ן] סי' נג.

איתא במגילה כט, ב וא"ר יצחק נפחא ר"ח טבת שחל להיות בשבת מביאין שלש תורות וקורין בהן אחד בעניינו של יום אחד בדר"ח ואחד בחנוכה וכו'. איתמר ר"ח טבת שחל להיות בחול א"ר יצחק [נפחא] קרו תלתא בר"ח וחד בחנוכה, ורב דימי דמן חיפה אמר קרו תלתא בחנוכה וחד דר"ח. א"ר מני כוותיה דר' יצחק נפחא מסתברא דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם א"ר אבין כוותיה דרב דימי מסתברא מי גרם לרביעי שיבא ר"ח הילכך בר"ח בעי מיקרי מאי הוה עלה רב יוסף אמר אין משגיחין בר"ח ורבה אמר אין משגיחין בחנוכה והלכתא אין משגיחין בחנוכה דר"ח עיקר] [כל עיקר - הגהות הב"ח סק"ב]. וכן נפסק להלכה בשו"ע או"ח סי' תרפד סע' ג. ובהגהת רמ"א שם: ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק ולקרות בשל ר"ח (אבודרהם הלכות ברכות).

והנה הט"ז שם חולק על הרמ"א וס"ל דהאי פסקא לאו דסמכא היא, משום דכיון דהתחיל לקרות בשל חנוכה אין מעבירין על המצוות דוחה למעלת תדיר וקורא קודם בחנוכה ואח"כ בשל ר"ח א. ומשמע שרק משום שהתחיל כבר לקרות, אבל קודם שהתחיל לקרות אף א בביאור סברת הרמ"א עי' ברכ"י או"ח סי' קמ, שו"ת שמן רוקח ח"ג או"ח סי' כט ושו"ת דבר משה (אמרליו) ח"א אחרי המפתחות ודברי

בטעות וצ"ע רב. אך איהו לא ידע שכ"ה גם בפ"י ר"ח, דהוא מקורם של הרי"ף והרמב"ם. ולא יעלה על הדעת לומר שבכל המקומות יהיה אותה טעות [דלא יתכן שארבעה סופרים שונים טעו טעות זהה, ואף בסופר אחד רחוק לומר שטעה ארבע פעמים באותו מקום].

לכן עלה בדעתי לפרש כוונתם, דהכא זהו גופא קמ"ל הגמ' דלא בעינן בכה"ג ב' ספרים וסגי באחד, ואז קורין את השבעת קרואים, ששה מואתה תצוה, וחד מכי תשא, ורק אח"כ גוללין לפרשת ר"ח שבספר במדבר, דמשום טרחא דצבורא פשיטא דעבדינן הכי. ואביי ס"ל דבכה"ג לא יהיה היכר שקורין משום שקלים, לכן פליג וס"ל דקורין ששה עד ועשית, וחד קרי מכי תשא עד ועשית. [וכן מוכח שהרי הרי"ף לעיל פ"ג הוכיח מהכא דמפטיר עולה למנין שבעה, והרי אם הוציאו ג' ספרים א"כ המפטיר בשקלים הוא שמיני ולא שביעי ועי' ק"נ שם. ודוק כי נכון הוא מאוד]. ועוד אי מיירי בב' ספרי תורה, אין מקום לקושיית אביי וליכא היכר, שהרי יש היכר שקורין בספר אחר. ועי' פ"י רבינו מנוח על הרמב"ם הל' תפלה שם (י"ם תש"ל) שכתב להדיא שבב' ס"ת איכא היכר אף שממשיכין מהקריאה הקודמת. ועי' מאירי ור"י מלוניל שם. לפי"ז מבואר שאין קורין בכה"ג תחילה בשל ר"ח, אלא תחילה בכי תשא, שאל"כ אין מקום לקושיית אביי.

בשל חנוכה משום אין מעבירין על המצוות. אולם במקרה כזה עדיף לגלול לפני קריאת התורה הספר השני על הבימה עד פרשת פנחס, ואח"כ גוללים אותו בחזרה לנשא. ועי' רמ"א סי' תרסט ובחמד משה שם.

כיון שהמצוה לפניו, הרי זה בכלל אין מעבירין על המצוות. וכן נמצא שם לענין מצוות ומיירי בכה"ג שלא התחיל בהן אלא פגע בהן תחילה<sup>ב</sup>.

וכן מוכח בראשונים שגם בס"ת הדין כן שאף שלא התחיל לקרות בו אלא כשהיה מונח לפניו הקריאה השניה לפני הראשונה, אין מעבירין עליה וקורא בשניה תחילה. דבמגילה להלן שם איתא: איתמר חל להיות בואתה תצוה אמר רב יצחק נפחא קרו שיתא מואתה תצוה עד כי תשא וחד מכי תשא עד ועשית. בפשטות מיירי בפרשת שקלים, אולם בפ"י ר"ח שם ודעימיה (רי"ף רא"ש רמב"ם) מפרש (או גורס) שחל להיות ר"ח אדר בואתה תצוה [ההכרח לכך יוצא מתוך קושית התוס' רי"ד מגילה מהדו"ת שם דלא משכחת לה באו"א]. ובאמת כ"ה גם ברמב"ם הל' תפלה פ"ג הכ"ב: חל ר"ח אדר בשבת והיה סדר אותה שבת בואתה תצוה וכו'. וקשה דא"כ מוציאין ג' ספרי תורה ויש לכל הפחות ח' קרואים, וצ"ל דזה הגמ' לא היתה צריכה להזכיר, אלא רק בנוגע לקריאת השבעה קרואים מבארת הגמ' שאין קורין את כולן מפרשת ואתה תצוה. אולם עדיין לא מובן מה שהקשה אביי שם, דאין הדבר ניכר דהקריאה לשם פרשת שקלים, הרי מפסיקים בינתיים בקריאת ר"ח.

וראיתי בק"נ על הרא"ש שם אות ד שכתב מחמת קושיא זו, דהכל נדפס ב' ויש בזה עוד נפ"מ לדינא דבבר המצוי במקומות שיש להם ב' ספרי תורה והאחד הוא גלול בפרשת מקץ והשני בפרשת נשא משום שקראו בו בימי החנוכה ואחרי שמסיימים קריאת פרשת מקץ מניחים הספר השני על הבימה, ואם כן יצטרכו לקרות קודם



והא דקורין שקלים קודם ר"ח אף דר"ח תדיר, י"ל משום דאין מעבירין על המצוות עדיף על תדיר. וא"כ י"ל דלהכי נקט חל ראש חדש, לאשמעין דאף דכשלא חל בהנך פרשיות קורין קודם בשל ר"ח, מ"מ בהנך פרשיות קורין קודם בשקלים משום דאין מעבירין על המצוות. ודוק כי נכון הוא.

וע"כ תגדל התימה יותר על הק"נ דאיהו בעצמו כ"כ קודם לכן על הרמ"א בסי' תרפד לענין קה"ת בר"ח טבת דקורין ג' בר"ח ואחד בשל חנוכה משום תדיר, ואם טעה והתחיל בשל חנוכה צריך להפסיק ולקרות בשל ר"ח משום דר"ח תדיר, והק"נ חולק עליו משום דאין מעבירין על המצוות עדיף מתדיר ודוחהו, והוכיח כן מתוס' יומא לג, א ד"ה אין מעבירין ג'. וא"כ היאך כתב הכא דאי חל בר"ח צריך להוציא ג' ס"ת והשני ר"ח והשלישי שקלים. הרי לפי מה שכתב בעצמו קודם לכן, ס"ל דאין מעבירין דוחה לתדיר, וא"כ קריאת שקלים שהיא בס"ת שקרו סדר היום, אם יגללוהו הר"ז עובר על המצוה שלפניו, אף שעדיין לא התחילו לקרות בו וצ"ע.

אולם נראה דהק"נ סובר שדוקא בהתחילו לקרוא בשל האיניו תדיר, אמרינן דאין מפסיקין לקרות את התדיר, משום דאין מעבירין על המצוות, אבל אם לא התחילו לקרות, גוללין את הס"ת

וקורין בתדיר, ואח"כ קורין את השאינו תדיר. וכ"מ בט"ז סי' תרפד סק"ד ועי' משנ"ב ובה"ל שם בשם אחרונים. אולם מר"ח רי"ף רמב"ם ורא"ש כאן מוכח דאף אם לא התחילו לקרות, יש עדיפות להא דאין מעבירין על המצוות על התדיר. וכן מבואר בחמד משה סי' תרסט [מובא בבה"ל שם] שבס"ת המונח על הבימה אף קודם שהתחילו לקרות בו אמרינן אין מעבירין על המצוות [ועיין באו"ז ח"ב סי' תשצ"ג]. ולפי"ז ה"ה בנ"ד כשיש ס"ת אחד יקראו תחילה בחנוכה ואח"כ בשל ר"ח משום דאין מעבירין על המצוות עדיף על תדיר.

ובינותי בספרים ומצאתי כן למרן הגרצ"פ פרנק זצ"ל במקראי קדש ח"א בענין ארבע פרשיות סי' ד אות ב וז"ל: דהא דקיימ"ל דצריך להקדים של ראש חדש לפרשת שקלים, הוא מטעם תדיר, דשל ראש חדש תדיר הוא לגבי שקלים, וזה שייך בשלא חל פרשת שקלים בפרשת תצוה, משא"כ כשחל ראש חדש אדר בפרשת תצוה, וכי סליק בפרשת השבוע נמצא עומד בפרשת שקלים, הרי יש כאן הדין דאין מעבירין על המצוות, ואי משום דשל ראש חדש תדיר, הנה המעיין בתוס' יומא (דף לג ע"א בסוף ד"ה אין מעבירין) משמע מדבריהם דהיכא דמזדמן שניהם יחד דפגע בשאינו תדיר ברישא, לא אמרינן תדיר

איכפת לן אם קורא פרשת חנוכה או פרשת ר"ח. לכן הוכיח הק"נ מתוס' יומא דמיירי באותה מצוה של שפיכת שיריים, דאמרינן התם דמעלת אין מעבירין על מצוות עדיפא. ומה התם שידחה התדיר לגמרי ע"י הך דינא דאין מעבירין, כש"כ בקריאת התורה דהוי רק דין קדימה ולא יידחה לגמרי מעלת התדיר.

ג והא דלא הוכיח כן מהא דנפסק בשו"ע או"ח סי' כה סע' א שאף שציצית תדירה מ"מ אם פגע בתפלין ברישא מניח תפילין משום דאין מעבירין על המצוות הרי להדיא דעדיף על תדיר, משום שיש לחלק ולומר דה"ד בב' מצוות שונות, אבל אם עסוק באותה מצוה היה מקום לומר דאין זה מחמיץ את המצוה, דמאי

ורא"ש ותוס') שבכה"ג אין מעבירין על המצוות עדיף על תדיר, יש לקרות תחילה בשל חנוכה ואח"כ בשל ר"ח. ומ"מ העושה כן אין מזחיחין אותו.

אולם לענין הפטרה, י"ל דמעלת פרסומי ניסא עדיפא על מעלת מאי דסליק מיניה, ויפטירו בשל חנוכה. וכ"כ הח"א כלל קנד סע' מא שאם טעו וקרו קודם בשל חנוכה ואח"כ בשל ר"ח דמפטירין בשל חנוכה.

אך בשו"ת נובי"ת או"ח סי' יא פסק בר"ח אדר שחל בשבת וקרו באחרונה בשל ר"ח דמפטירין השמים כסאי דסליק מיניה. וא"כ ה"ה הכא. ושמא יש לחלק דפרסומי ניסא עדיף כפי שכתבו התוס' שבת כג, ב ד"ה הדר וז"ל: ונראה לרשב"א כשחל ר"ח טבת בשבת שיש להפטיר בנרות דזכריה משום פרסומי ניסא ולא בהשמים כסאי שהיא הפטרת ר"ח. ועוד כיון שהמפטיר קורא בשל חנוכה יש לו להפטיר מענין שקרא. וביארו להלן שם דהיכא דלא אפשר למיעבד תרווייהו פרסומי ניסא עדיף. וא"כ בנ"ד דא"א למיעבד תרווייהו י"ל דפרסומי ניסא עדיף, ובנ"ד אף הנוב"י מודה דאין מפטירין במאי דסליק מיניה. [ויעוין בשערי אפרים שער ח' בפת"ש סקכ"ב שהשיג על הנוב"י בנ"ד בפרשת שקלים שחל בשבת ר"ח אדר. ועי' הגהות אור גדול על הנוב"י שם].

שו"מ כן בקונ' עובר אורח להאדר"ת

הק"נ אין מעבירין על המצוות וקורין קודם בפרשת הנשיאים. וצ"ב דמ"ש עמא דבר, בדבר שאינו נוהג בכל שנה, וגם בשנה זו אינו נוהג בכל מקום רק כשיש ס"ת אחד. ועי' גופא אנו דנים. ובפרט שלפי המבואר לעיל מפורש דין זה בגמ' לארבעה ראשונים ר"ח רי"ף רא"ש ורמב"ם.

קודם, דאין מעבירין על המצוות עדיף. [ומכבר תמהתי כן על הק"נ הנ"ל כיון שהביא ראיה נגד הרמ"א מתוס' יומא הנ"ל, הו"ל לחלוק על הרמ"א גם כשלא התחילו לקרות בס"ת של חנוכה] <sup>7</sup>.

זאת ועוד, נלענ"ד שגם הרמ"א מודה בעיקר הדין שאין מעבירין על המצוות עדיף על תדיר, אלא דס"ל כפי שכתב הגר"א שם על מש"כ בשו"ע שם שאם טעה החזן וקרא ד' בשל ר"ח אם לא הוציאו ספר שני אי"צ לקרות יותר. וכתב הגר"א בסק"ו מדאמרינן במגילה שם שאין משגיחין בחנוכה. הרי שכאן יש טעם מיוחד שקריאת חנוכה אינה חובת קריאת היום כלל. א"כ ל"ש כאן אין מעבירין על המצוות. וכ"כ הישועו"י שם סק"ב ד"ה ואמנם דבאמת קריאה של חנוכה אינה חובת היום, דחנוכה לא איקרי מועד, וגם ענין חנוכה המזבח אינו ענין כלל לחנוכה, אלא דמשום פרסומי ניסא קורין בכל יום, אבל אינה קריאה מחויבת, אבל ר"ח איקרי מועד. לפי"ז אין כאן משום אין מעבירין על המצוות. וכ"כ הנוב"י או"ח סי' יא.

וכיון שרבים מן הפוסקים חולקים על הרמ"א, ביניהם גם המג"א לעיל סי' קמ סק"ד בסופו, נמצא דס"ל דקריאה של חנוכה מחויבת רק אינה עיקרית כמו של ר"ח. וא"כ מידי ספיקא לא נפקא. ועפ"י מה שמוכח מהראשונים הנ"ל חמשת עמודי ההוראה (ר"ח רי"ף רמב"ם

ד להלן מובא מש"כ עוד בזה בקובץ תורני תפארת יצחק (נתניה תשס"ב) ח"ב עמ' רד-רח בענין מקום שפרכת שיירי הדם. ויש להוסיף דמה שהעיר החזו"א זכחים סי' טו (ג) על הק"נ שבר"ח טבת שחל בשבת ויש ס"ת אחד, עמא דבר לגלול מפרשת השבוע לפרשת פנחס ואח"כ גוללין לפרשת נשא. ואלו לפי

שהסכימו עם הק"נ שאין מעבירין על המצוות דוחה תדיר. רע"א בגליון המשניות זבחים פ"ה אות לט הביא דברי הק"נ והסכים עמו. השאג"א סי' כח הוכיח מהנמוק"י בהל"ק הל' ציצית שאין מעבירין על המצוות עדיף על תדיר ומסיים וכבר כתבתי כן במקו"א והוכחתי זה בראיות ברורות. וכוונתו לספרו טו"א מגילה ו, ב. וראה שאג"א סוס"י כ ומש"כ שם בהערה ה. ויש שם ט"ס ובמקום רק במצוות שוות צ"ל שונות.

אולם החזו"א זבחים שם תמה על הק"נ ורע"א, משום שמש"כ התוס' שלגבי הפנימיים יסוד דרומי הוא תדיר הוא תמוה, משום דלענין קביעות מקום לקרבן, תלוי כל קרבן כפי המקום שראוי לו, דמצותו המובחרת היא ליתנו במקום שנקבע לו, וזה עדיף על תדיר [ועי' תוס' מנחות סד, ב, שטמ"ק שם אות יא ובשפ"א שם ותוס' מגילה ו, ב]. וע"ש מש"כ בביאור התוס', ולפי ביאורו אין ראיה מתוס' למה שהוציאו מדבריהם הק"נ ורע"א. אולם להנ"ל א"צ לזה, דכדבריהם מוכח מהרי"ף ר"ח רמב"ם ורא"ש וכפי שנתבאר לעיל. וכן נקט לדינא השאג"א.

ונראה דהק"נ ורע"א פירשו התוס' שאם במצוה אחת היינו אומרים אין מעבירין על המצוות, א"כ א"צ לקרא דשפיכת שיריים על יסוד מערבי, דאעפ"י שיסוד דרומי תדיר, מ"מ אין שם מקומו, לפי שמערבי פגע ביה ברישא, ורק משום שבמצוה אחת אין אומרים הך כללא, הו"א שיסוד דרומי הוא מקום שפיכת שיריים מפני שהוא תדיר, להכי אצטרך

(בסו"ס אורחות חיים ספינקא) שכתב שבס"ת אחד קורין קודם של חנוכה ואח"כ בשל ראש חודש והנאני. אך עצם ראייתו שם צ"ב טובא.

אולם בשערי אפרים או"ח בפת"ש שם לסע' סו כתב שבשמחת תורה כשיש ס"ת אחד קורין אחר וזאת הברכה בראשית ולא פרשת פינחס אף שגוללים דרך פרשת פנחס. אולם הביא משלמי חגיגה לא כן ויש לעיין בכל דבריו ולדון בהם ע"ש דף רפג ואילך ודף רצד שבש"ת בס"ת אחד יקראו קודם מפטיר. וכ"כ שם סע' עה בנידון דידן. וסביר להניח שאלו היה לפניו פי' ר"ח למגילה הנ"ל ונוסחתו, מסתמא היה מסכים דיש כאן חשש של אין מעבירין על המצוות. [יצוין שהח"ח בבה"ל כתב כן בכמ"ק אף על הב"י, שאילו היו לפניו פירושי הראשונים שלפנינו, מסתמא היה פוסק כמותם אף לקולא. ויש להאריך בזה במאמר מיוחד ואכ"מ].

ולענ"ד שאני שמחת תורה מר"ח טבת שחל בשבת, כי בשמח"ת יש ב' קריאות ולא שלש, דקריאת וזאת הברכה וחלק מפרשת בראשית הוי חיוב אחד לסיים ולהתחיל את התורה. וכל עוד לא התחיל לקרא בפרשת בראשית לא נגמר חיובו ולא סיים עדיין קריאה זו. ודוק בזה. וכן בשמח"ת יש לעשות כהשערי אפרים, ובר"ח טבת או אדר שחלו בשבת יש לעשות כהאדר"ת וכהגרצ"פ פרנק זצ"ל. ועי' שו"ת פני אהרן [לרבי אהרן אמאריליו, שאלוניקי תקנ"ו], או"ח סי' יג שהאריך טובא בענין אין מעבירין וכו' ותדיר.

יש להוסיף שמצינו לגדולי האחרונים

טעמא אי לאו דגלי קרא. וכ"כ התוס' מנחות (סד, ב) ד"ה איבעית אימא, דבקיעות מקום לא נאמר הך כללא. ושתי מצוות שכתבו ל"ד, שהרי מתן קרנות הוי מצוה אחת, וכן קצירת העומר ממקום הקרוב הוי מצוה אחת, אלא שפעולה של מצוה יש לעשות במה שפגע תחילה, משא"כ שפיכת שיריים דבעינן לידע המקום של הדם הנשפך, ל"מ הך כללא דאין מעבירין על המצוות כדי לקבוע מקומו של הדם הנותר. ובזה מיושבת קושית השטמ"ק מנחות שם אות יא. ע"ש.

ובזה מיושבת גם קושית התוס' במגילה (ו, ב) שדחו החילוק מב' מצוות, משום שלענין קריאת המגילה באדר ראשון נמי אמרינן התם לחד מ"ד דה"ט משום שאין מעבירין על המצוות. אולם להנחבאר עיקר הכונה שלענין קביעת מקום ל"ש לקובעו ע"פ הך כללא. ורק לענין עשיית פעולה בדבר מסויים או בזמן מסויים, שייך הך כללא דאין מעבירין על המצוות. כך נראה לפרש בדעת התוס' שכתבו לחלק בין שאר דברים לשפיכת שיריים.

ובינותי בספרים על יומא ומצאתי בשיח יצחק שם כע"ז. ובשפ"א מגילה ו, ב ביאר באו"א ע"ש. ועי' בשפ"א מנחות (סד, ב) ובמגן גבורים או"ח סי' כ"ה סקי"א ובחזו"א דלהלן אות ד.

וביותר י"ל דמחמת הא דאין מעבירין אינו קביעות מקום אלא דין לכתחילה. ואם שפך במקום אחר קיים המצוה, אלא שעבר על הך דינא דאין מעבירין. וכיון דבעינן קביעות מקום לעכב, לכן לא אתינן בזה מדין אין מעבירין. ואילו

קרא. ורע"א אזיל לשיטתו בגהש"ס יומא שם שציין למג"א סי' קמז סקי"א שפירש כן התוס', וכמבואר במחצה"ש שם. ור' להלן בענין מקום שפיכת שיריים.

אחרי כותבי כל זה הגיעני ספר נדמ"ח בשם "משכנות אפרים" להגרא"נ בורודיאנסקי זצ"ל וראיתי שהאריך בענין זה בסי' ל שם בדרכו המיוחדת לו, אך לא הביא הסוגיא במגילה כט, ב והבחר יבחר.

\* \* \*

בשולי הענין נראה לנכון לצרף מש"כ לדון בזה בענין מקום שפיכת שירי הדם.

א] איתא במשנה רפ"ה דזבחים (מ"ז, ע"א) שירי הדם (של ק"ק) היה שופך על יסוד מערבי של מזבח החיצון. ובגמ' (שם נא, א) יליף לה מקרא דכתיב אל יסוד המזבח העולה אשר פתח אהל מועד (ויקרא ד, ז) ההוא דפגע ברישא. ובפרש"י שם ד"ה מאי טעמא כ' וז"ל: "יסוד שכנגד הפתח וזו היא מערבו של מזבח שהוא כנגד פתח ההיכל".

ובתוס' ד"ה אשר, הביאו פרש"י ובארו שלפירושו אינו גורס בגמ' ההוא דפגע ברישא דה"ט משום דאין מעבירין על המצוות, ולא ילפינן ליה מן הפסוק פתח אהל מועד. והקשו לפי"ז אמאי צריך לקרא, תיפוק ליה משום שאין מעבירין על המצוות, ותירצו דל"ש הך כללא דאין מעבירין אלא כשיש ב' מצוות לפניו, כגון דישון המזבח הפנימי והדלקת המנורה, או כגון מצות קרנות שאינו יודע מהיכן יתחיל, אבל לקבוע מקום שפיכת שיריים, לא קבעינן מהאי

בעומר קיים המצוה אף ממקום רחוק, וכן קריאת המגילה בדרך א'. ועי' טהרת הקדש מנחות שם. [שו"ר שהעירו על כך הגאונים בעלי מפרשי הים בהגהות הלבוש יומא לג, א. ובמג"א סי' קמ"ז סקי"א (ציינו רע"א בגהש"ס שם) כתב על חילוק התוס' ואינו מוכרח].

ב] והנה התוס' יומא (לג, א) בד"ה אין מעבירין, ג"כ כתבו חילוק זה אך שם מצינו תוספת הצריכה ביאור, וז"ל: וי"ל דלא שייכא דריש לקיש (דאין מעבירין על המצוות) אלא היכא דבעינן למיעבד תרומיהו שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא, אבל היכא דלא עבדינן אלא חד, לא גמרינן מיניה, ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר.

וצ"ב דהחילוק היה ברור גם בלא התוספת ונעביד לתדיר וכו', ומאי בעי התוס' בזה.

ג] וצ"ל דרצו לבאר הא דאמרינן טעמא דיסוד מערבי פגע ברישא, והרי יסוד דרומי הוא תדיר (שבו היה שופך כל שיירי דמים החצוניים שהן תדירין). ואם היינו אומרים שגם במצוה אחת קימ"ל הך כללא דאין מעבירין על המצוות, א"כ הו"ל למילף מהכא דמקום השפיכה הוא ביסוד מערבי, אלא כיון דלענין מקום השפיכה ליכא למילף מהא דאין מעבירין על המצוות, לכן סיימו התוס' דאי לאו קרא, היה מקום השפיכה ביסוד הדרומי שהוא תדיר, ולא ביסוד מערבי שאינו תדיר. וא"כ במקום ששייך הך כללא דאין מעבירין על המצוות, הרי הוא דוחה המצוה דתדיר. וכן הבין הק"ג לדינא (והו"ל להביא מסוה"ד שם), והסכים עמו רע"א במשניות זבחים רפ"ה אות ל"ט.

שו"ר שכן מבואר במחצה"ש סי' קמ"ז למג"א סקי"א, דעל מש"כ המג"א שם בקצרה, ועיין בתוס' יומא הנ"ל דהיכא דלא עבדינן אלא חדא מצוה אין מחויב לעשות מה שבאה לידו ראשונה ע"ש ואינו מוכרח כל כך ועי' במנחות דף סד, ב עכ"ל. כתב המחצה"ש אחר שהביא דברי התוס' ביומא וז"ל: "ר"ל, שיסוד דרומי נקרא תדיר שעליה היה שופך כל שיירי דמים החיצוניים שהן תדירים ולכן הוי ס"ד דנשפוך גם דמי הפנימיים על יסוד דרומי, אע"ג דמעבירים על יסוד מערבי, קמ"ל קרא אשר פתח אוהל מועד דבעי לשפוך על יסוד מערבי, ואינו מוכרח כל כך. ר"ל, דתחלה הוי סבירא ליה למג"א [דמה שכתבו התוספות דנעביד לתדיר לחוד, אינו טעם דסלקא דעתא דמהאי טעמא נעבור על המצוה משום שיסוד דרומי תדיר, דלא מסתבר דסברת תדיר תדחה הא דאין מעבירים על המצוות, דאי אמרת דתדיר ידחה אין מעבירים על המצוות לא הוי איצטריכו התוספות לחלק בין שתי מצוות לחדא מצוה, אלא לחלק דסלקא דעתך משום דיסוד דרומי תדיר, אלא ודאי דסברת תדיר לא מהני לדחות הא דאין מעבירים על המצוות, אלא דעיקר דבחדא מצוה לא אמרינן אין מעבירים על המצוות. ומה שכתבו התוספות דנעביד לתדיר, סימנא בעלמא, וקראו ליסוד דרומי תדיר, אבל אין הטעם משום תדיר. ומכל מקום אין זה מוכרח, די"ל דמה שכתבו נעביד לתדיר הוא הטעם דמהאי טעמא סלקא דעתא דמעבירים על המצוות, דהיינו בצירוף שניהם יחד דליכא אלא חד מצוה וגם

הוא תדיר, וחד חניייהו לא מהני, דהיינו חדא מצוה ולית בה משום תדיר אין מעבירים על המצות, וכן אפילו הוא תדיר והן שני מצות ג"כ אין מעבירין, אלא בדאיכא תרתי שהוא תדיר וגם ליכא רק מצוה אחת. עוד י"ל דאינו מוכרח, דניהו דהוי ס"ד דבחד מצוה ליכא למימר אין מעבירים על המצות, לכך איצטריך קרא אפשר פתח אהל מועד, ומיניה ילפינן דגם בחד מצוה איכא משום דאין מעבירין על המצות. [א"ה: וכן פירש התוס', הלח"מ הל' מעה"ק פ"ה סוהי"א וע"ש שכתב כן גם בדעת הרמב"ם שם ור' להלן אות ו]. ועיין במנחות דף ס"ד. דמוכח דגם בחד מצוה אין מעבירין על המצות, דתנן מצות העומר להביא מן הקרוב, ואמרינן מאי טעמא, ומשני לחד תירוץ משום דאין מעבירין על המצות, ושם ליכא רק חד מצוה ועל כרחך צ"ל כנזכר לעיל, עכ"ל.

הרי חזינן מדברי המחצה"ש שבתרי מצוות חד תדיר וחד אין מעבירין, נדחה התדיר.

ד] החזו"א זבחים סי' ט"ו סק"ג תמה על הק"נ והרע"א במשניות רפ"ה זבחים שהביאו ראיה מהתוס' דאין מעבירין עדיף על תדיר, משום שדברי התוס' תמוהים דלענין קביעות מקום שפיכת שיירי הדם ליכא שום מעלה לתדיר, דלענין זה דנין כל קרבן וקרבן היכא המקום הראוי לו, ומעלת תדיר נאמרה לענין קדימה. ואין מעלה למקום התדיר אלא לקרבן התדיר. אבל קרבן שאינו תדיר מנ"ל דמקום התדיר ראוי לו יותר ממקום אחר. ועוד דהא דיסוד

דרומי הוא תדיר ע"כ הוא משום שאין מעבירין שהוא המקום דפוגעים בו בתחילה הקרבנות שבמזבח החיצון, וא"כ מה"ט גופיה בדין הוא שיתן דם הקרבנות הפנימיים ביסוד מערבי.

וע"כ פי' כונתם בזה"ל: "דמקרא ילפינן קביעות מקום כמו שפירשו התוס' בזבחים, אלא הכא הוסיפו אפי' את"ל דמפני שאין מעבירין על המצוות ילפינן נמי קביעות מקום, דמסתבר דהתורה קבעה מקום לשפיכת שיירים, וע"י דין אין מעבירין הגענו לדעת התורה דקביעות מקום הוא ביסוד דרומי, מ"מ לא היינו קובעים מערבי לפנימיים אלא אדרבא הו"א שהתורה קבעה חד מקום לכולהו, וכיון דחצונים תדירים והתורה אמרה לשפוך שיירים הפנימיים למקום שנשפכים החצוניים, דהיינו ליסוד מזבח החיצון, לכולה מילתא איתקש שפיכת שיירי פנימיים לחצוניים דניתנין ליסוד דרומי וכו', והלכך איצטריך קרא לפנימיים דניתנין ליסוד מערבי. ותורע"א פ' איזהו מקומן אות ל"ט כ' בשם הק"נ דאין מעבירין עדיף מתדיר מקושית התוס' וכו' וזה תמוה מאוד וכמש"נ לעיל דזה לא מיקרי תדיר כלל וכו'".

הרי, שהחזו"א פירש התוס' דלא הוי בגדר תדיר שבכל התורה, אלא הוי סימן היכן מקום שפיכת שיירים, ע"ש.

אולם נראה דרע"א במשניות אזיל לשיטתו בגהש"ס יומא שציין למג"א סי' קמ"ז סק"א, והמג"א פירש דברי התוס' כפשוטם דיש כאן מעלת תדיר לענין קדימה ולא הוי רק סימן היכן מקום שפיכת שיירים. וכן פירש התוס' הרד"פ

וצ"ל בספרו מכתם לדוד סי' מ"ו-מ"ז, ובספרו חס"ד לתוספתא זבחים פ"ו ה"ג. ועי' ברכ"י או"ח ריש סי' כ"ה.

[שו"ר באבי עזרי הל' תפילה פ"ג הכ"ד שהעיר על הק"נ ורע"א כהערת החזו"א, וגם הוא לא הביא שרע"א בגהש"ס יומא ל"ג, א ציין למג"א שפירש דברי התוס' תדיר לא הוי סימן, אלא מעלה בפני עצמה לענין קביעות מקום שפיכת שיריים. ועפ"י הסכים עם הק"נ שהוכיח מתוס' שאין מעבירין על המצוות דוחה לתדיר].

ה] ולפי"ז ניתן היה לומר שהרמ"א בסי' תרפ"ד ס"ל בפ"י התוס' כהחזו"א וממילא ליכא ראיה מתוס' דאין מעבירין דוחה לתדיר, אולם כאמור מלבד התוס', ניתן להוכיח כן מדברי הראשונים במגילה (כט, ב) והרמב"ם הנ"ל דס"ל כהק"נ, ואף בלא התחיל לקרוא השאינו תדיר אלא שהיה מונח לפניו השאינו תדיר, אין מעבירין על המצוות וקורא תחילה בשאינו תדיר.

ואכן כן נקיט לדינא השאג"א בסי' כ"ח ובספרו טו"א מגילה ו, ב. ועוד דהרמ"א עצמו ס"ל הכי באו"ח ריש סי' כ"ה, דהמחבר שם פוסק שצריך ליזהר שלא יניח כיס התפלין למעלה כדי שלא יפגע בהם תחלה ויצטרך להניחם קודם הטלית כדי שלא יעבור על המצוות, והרמ"א שם שתיק ליה, ועוד דהב"י שגם הביא דין זה מרבינו יונה, והדרכ"מ ביארו מהערת הב"י עליו, ומשמע להדיא דלית דחולק בדין זה. הרי אף שלא התחיל להניח תפלין רק פגע תחילה בתפלין ס"ל להרמ"א דאין מעבירין על המצוות ודוחה לציצית שהיא תדירה.

ו] כתב הרמב"ם בהל' מעה"ק פ"ה הי"א: שיירי הדם שופך אותם על יסוד מערבי של מזבח החיצון שהוא פוגע בו תחילה כשיצא מן ההיכל, ולכא"ו תקשי עליו קושית התוס' הנ"ל.

וצ"ל דהרמב"ם מפרש כהמחצה"ש בדעת התוס' דקרא גלי שגם במצוה אחת שייך הך כללא דאין מעבירין על המצוות, וכ"כ הלח"מ שם בדעת הרמב"ם. וברמב"ם ליכא למשמע מידי לענין אין מעבירין ותדיר. די"ל דס"ל כהחזו"א תדיר ל"ש בכה"ג לקבוע מקום שפיכת שיריים של הקרבן שאינו תדיר. אלא שיש לדון לפי הרמב"ם אם שפך שיריים במקום אחר, אי קיים המצוה או לא, דבפשטות עבר רק על איסור דאין מעבירין, אבל כל יסודות המזבח ראויים הם לשפיכת שיריים, או דילמא שע"י הך סברא דאין מעבירין גילתה התורה היכן הוא המקום, וממילא אם שפך במקום אחר לא קיים המצוה. ועוד דאי מטעם אין מעבירין כשעבר ושינה במקום אחר, א"צ לחזור למקום הראשון, שהרי אם יעשה כן הוא עובר עתה על אין מעבירין, אבל אי נימא דע"י כלל זה נקבע שמקום שפיכת השיריים הוא במקום מסויים, א"כ ל"ש אין מעבירין, וצריך לחזור מאותו מקום ששפך בתחילה ולשפוך יתר הדם במקום שנקבע. ועי' טו"א בית יצחק ומרומי שדה מגילה ו, ב וקרבן אורה מנחות סד, ב. ועיין פנים מאירות זבחים נב, א תוד"ה אשר פתח אהל מועד, טהרת הקדש שם נא, א סוד"ה תוס'. מנחה טהורה עולת שלמה וטה"ק מנחות סד, ב. [ג' טבת תשס"ג]

## סימן מב

### ברכת הזמן בפורים

פורים] וז"ל: מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו ושעשה נסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה נסים בכל הלילות והדברים נראים עכ"ל הבה"ל. וע"ש בבה"ל מה שהוסיף דברים בזה.

ויש להעיר שדין זה נמצא מפורש במאירי מגילה ד, א וז"ל: יש שמגלגל חיוב זמן ביום [פורים] מצד אחר, והוא מפני יו"ט, שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, משא"כ בשאר ימים טובים שאף אותו של לילה הוא לזכר יו"ט ולא לדבר אחר וכו', וע"ש מש"כ על ליל סוכות. והשיג על כך המאירי בזה"ל: מ"מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן וכו', והרי אין זה דומה אלא לחנוכה שיש זמן על ההדלקה ולא על היום. הרי שאין ברכת הזמן על היום, לא בפורים ולא בחנוכה. ומאי דפשיטא ליה למאירי טפי חנוכה מפורים לענין זה, צ"ל משום דבמגילת אסתר כתוב שימי הפורים הם ימי משתה ושמחה ויום טוב, ואף שאין בהם קדושה, מ"מ כיון שקבעום לימי שמחה ויו"ט, הו"א דשייך בהם ברכת הזמן, קמ"ל המאירי שהם כחנוכה. אבל בחנוכה אין כלל מקום שהסתפק שיהיה בה ברכת הזמן. וטעם הדבר י"ל שלא קבעו זמן מחמת היום, אלא ביום שיש בו קדושה ואיסור מלאכה, משא"כ

בשו"ע הל' מגילה ריש סי' תרצב: הקורא את המגילה מברך לפניו שלשה ברכות, על מקרא מגילה ושעשה נסים ושהחיינו, וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו וכו'. ובמשנ"ב סק"א: וי"א דראוי לברך זמן על היום מפני תקפו של נס שהיה בו, וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא ככל מועדי ה' שמברכין עליהן זמן. ועי' בבה"ל.

אכן אם היה לו מגילה בלילה ובירך אז שהחיינו, לכו"ע א"צ לברך שוב ביום. ובבה"ל שם הוסיף: עי' מ"ב סק"א מה שכתבנו ד"א דראוי לברך וכו' הוא ממור וקציעה שהשיג על המג"א (סק"א) וז"ל: לא ידעתי וכו' והלא בלאו מצות שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן ביום, ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חזוק כשל תורה ויותר ביחוד מפני תקפו של נס שהיה בו, וכיון דמזמן לזמן קא אתי, הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכין עליהם זמן, וזמן לא בעי כוס דהלכתא אומרו אפי' בשוק וכו', הילכך נראה דאדרבא שפיר הוא למסמך זמן אכוס דסעודה למאן דלית ליה מגלה למיפק בה יד"ח עכ"ל היעב"ץ. והוסיף הבה"ל ובאמת לפי סברתו שיברך זמן על עצם היום מפני תקפו של נס שהיה בו, א"כ היה לו לברך גם ברכת שעשה נסים. ובאמת מצאתי במאירי על שבת לענין חנוכה [וה"ה בעינינו לענין



כיון דקיימ"ל דזמן אומרו אפי' בשוק. הרי דס"ל לכאורה שיש בפורים ברכת הזמן על עצם היום כמו בשאר ימים טובים דזמן אומרו אפי' בשוק, דהתם קאי על ברכת הזמן של עצם היום. אלא דעדיין צ"ב דבזה לא הרויח את ברכת הזמן שעל מצות קריאת המגילה שבאה מזמן לזמן. ודוח"ק דס"ל דברכת הזמן בפורים הוא רק על היום ולא על מצות קריאת המגילה.

אך המעיין היטיב בדבריו יראה שהתשב"ץ לא מיירי ממי שלא קרא את המגילה כל עיקר, אלא במי שקרא ולא בירך שהחיינו, דכיון דזמן אומרו אפי' בשוק, וא"צ לאומרו דוקא על הכוס, א"כ אין חובה לברך ברכה זו קודם עשיית המצוה. וא"כ י"ל דהתשב"ץ לא מיירי כלל מברכת הזמן על עצם היום. ועוד דברכת הזמן על קריאת המגילה וברכת הזמן על היום תרי מילין נינהו ואם בירך על הזמן בשוק אחרי קריאת המגילה, יצא יד"ח ברכת הזמן של חובת היום, ולא של קריאת המגילה. וע"כ כונת התשב"ץ להוכיח מזה דזמן אומרו אפי' בשוק, דאף שתקנו לאומרו על הכוס אין זה מעכב, ה"ה ברכת הזמן דקריאת המגילה, דאין הקריאה מעכבת את ברכת הזמן, ואף לאחר שקרא יכול לברך ברכה זו על זמן הקריאה שבא מזמן לזמן<sup>א</sup>. ועוד דהו"ל להתשב"ץ

חנוכה ופורים. וכ"מ בהעמ"ש שאילתא כו אות י. ומה דאיתא בשבת כא, ב קבעום ועשאום ימים טובים בהלל והודאה, היינו רק לענין הלל והודאה דלית בהו משתה ושמחה כמו בפורים. ור' בפנ"י מגילה דלהלן. ועי' מגלת אנטיוכוס בסופה והבן.

אולם נראה דלאו כו"ע ס"ל הכי, הנמוק"י מגילה שם הביא בשם ספר המאורות דמי שאין לו מגילה לקרות, מברך שהחיינו כדמברכין ביום הכפורים. ויתכן שהמאירי במגילה שם הביא לשיטה זו של ספר המאורות ודחאה מכל וכל. וזה מסייע להמג"א. ופלא על המשנ"ב דאשתמיטתיה לפ"ש דבריו המפורשים של המאירי במגילה אף שמזכירו בכמ"ק. ומה שהביא המ"ב ממאירי שבת, כבר כתבתי במקו"א שנפל שם שיבוש ובמקום והדברים נראין צ"ל ואין הדברים נראין. ואח"ז מצאתי שנתכונתי לזה לפה"ד מרן הגר"מ פיינשטיין זצ"ל שהגיה כן המאירי מדנפשיה, אבל גם הוא לא הביא מהמאירי מגילה שכתב להדיא שאין זמן על היום בפורים ובחנוכה. [ר' דליות דוד בסוף חי' הר"י מלוניל שבת ח"ב סי' צ עמ' רלן].

גם בשו"ת תשב"ץ ח"ב סי' רד כתב שאם לא בירך שהחיינו קודם קריאת המגילה, אפשר לברך אחר קריאתה,

שבחיי אדם עצמו הל' מגילה כלל קנה סע' כד כתב כן. וכונתו למש"כ שם בשם הגר"א דאע"ג דעיקר מצות מגילה ביום, מ"מ כיון שבירך בלילה יצא, דלא גרע מבירך אסוכה ולולב בשעת עשיה. הרי דיכול לברך שהחיינו קודם הזמן שמקיים את המצוה העיקרית. ונראה דאינו דומה, דבקריאת מגילה של לילה סו"ס עביד מצוה של קריאת המגילה, לכן כשברך שהחיינו

א כתב החיי אדם כלל קמח סע' ד: וכן אם לאחר שבירך ראה שהערבה פסולה וכו' צריך לחזור ולברך על אותו ענין ולברך שהחיינו. ובשו"ת משנה שכיר או"ח סי' קפא אות ב העיר עליו מדברי התשב"ץ סי' רד הנ"ל דכיון דזמן אומרו אפי' בשוק גם לענין זמן דמצוה, א"כ אי"צ לברך שוב שהחיינו, כיון שברך בתחלה קודם שידע שהערבה היתה פסולה. והוסיף שם

לומר שאם בירך שהחיינו בליל פורים ושכח שהחיינו בשעת הקריאה ביום, שלא יברך שהחיינו. ועוד, דהתשב"ץ מיירי בשהחיינו של נטילת לולב אם יכול לברך אחר הנטילה, והתם ליכא חובת היום שהרי כבר בירך בלילה. [וזה דלא כהיב"ע ח"ו או"ח סי' מה אות ב' ועוד מחברים בזמנינו [בירור הלכה ועוד] שהבינו בתשב"ץ דס"ל דאיכא זמן על עצם היום כפורים]. וכן פשיטא ליה להפר"ח או"ח סי' תרעו כהמאירי דשהחיינו בחנוכה נקבע על מצות ההדלקה, ומאי דאמרינן זמן אומרו אפי' בשוק הוא רק ברגלים. ולפי"ז ה"ה דבפורים ליכא חיוב ברכת הזמן אלא רק על מצות קריאת המגילה ולא על עצם היום, שדין זה נאמר רק ברגלים.

לענין ברכת הזמן על קריאת המגילה, מבואר בתוס' מגילה ד, א ד"ה חייב אדם בשם ר"י, דאע"ג דמברך זמן על קריאת המגילה בלילה, מברך שוב על קריאתה ביום, כיון שעיקר פרסומי ניסא הוא בקריאה דיום. ולכאורה הדבר תמוה דהיכן מצינו על מצוה אחת שצריך לברך ברכת הזמן ב' פעמים. עמד על כך הפנ"י מגילה שם, והוא מבאר שברכת הזמן של לילה אינה על קריאת המגילה אלא על עצם היום, דעיקר חיוב קריאה הוא ביום,

ובלילה אינו חיוב אלא מצוה בעלמא, ואפ"ה תקנו שיברך, כמו בכל מצוה דרבנן שמברכין ברכת המצוות. אבל ברכת הזמן בלילה אינו על קריאת המגילה אלא משום חובת היום כמו בג' רגלים, דעשאוהו חכמים כמו רגל ממש דכתיב משתה ושמחה, ודברי קבלה כדברי תורה, לכן יש לברך בלילה זמן כמו בזמן דרגל, ולמחרת ביום מברך זמן על קריאת המגילה. ע"ש. אולם המאירי הנ"ל הביא שיטה הפוכה, שברכת הזמן של לילה אינה אלא על המגילה, ואלו ברכת הזמן שמחמת היום אינה בלילה אלא ביום משום שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא יד"ח, א"כ היו"ט של פורים הוא ביום ולא בלילה, אלא שהמאירי עצמו ס"ל שאין זמן על היום בפורים. ועי' שו"ת קול גדול סי' מח (ובשו"ת מהר"ם חביב סי' פז) דפשיטא ליה דמי שאין לו מגילה מברך שהחיינו מיד בלילה, ולא נסתפק אלא לענין שעשה נסים. ואולם במג"א סי' תרצב מפורש שמי שאין לו מגילה אינו מברך שהחיינו וכאמור במאירי מגילה מבואר להדיא כדבריו. וכן העלה לדינא הלכה למעשה הגרמ"פ זצ"ל בתשובותיו אג"מ בשלש מקומות ח"א סי' קצ ח"ה או"ח סי' כ וסי' מג יעו"ש ב. [כ"ח כסלו תשס"ג]

ביו"ט ראשון, ואף דיתכן דהוא חול, מ"מ לא גרע מברך בשעת עשייה. ועי' ב"י סי' תרנא בשם רבינו משולם ובמג"א שם סקכ"ה שהביאו, ודבריו הם כהחיי"א הנ"ל.

ב ור' בהערות לתוס' הרא"ש מגילה ד, א הע' 99.

בלילה, תו ל"ש לברך שוב שהחיינו על אותה מצוה. משא"כ בנמצאת הערבה פסולה דלא עבד שום מצוה, י"ל שצריך לברך שהחיינו. אלא שבמג"א סי' תרסב סק"א וט"ז שם סק"א מבואר דביו"ט שני אינו מברך זמן אלוכל כיון שבירך

## סימן מג

### תרגום ברכת כהנים

ומצינו שכך סוברים עוד ראשונים, הרמ"ך בהגהותיו על הרמב"ם הל' תפלה וברכת כהנים פי"ב הי"ב תמה על הרמב"ם שם שברכת כהנים אין מתרגמין אותה, למה הזכיר זאת הא אין תרגום לברכת כהנים כלל<sup>א</sup>. גם הרלב"ג פרשת נשא [דף קפא ע"ב קרוב לסופן] כתב כן וז"ל: והנה זאת [ההערה לא תרגם בה אונקלוס דבר. כה תברכו את בני]. ר"ל בזה הלשון שהוא לשון הקדש והיה זה כן, כי אם יעתיקו זה המאמר ללשון אחר אולי תפסד הכונה ותבלבל. ונראה דכונתו להוסיף טעם לדבר שאונקלוס לא תרגם פסוקי ברכת כהנים. וכע"ז מצינו בלקט יושר או"ח [עמ' 55] בשם רבו התה"ד שאונקלוס לא רצה לפרש אותו כי יש בו סודות. וראה להלן אותו שגם ר"י החסיד כתב שאונקלוס לא תרגם פסוקי ברכת כהנים. [ב] וכבר העיר רע"א בגליון הרי"ף שם [ראה "תורת רע"א" - מדרו"ח שלהי ברכות - עמ' נד על רבינו יונה] דבחומשים שלנו יש תרגום אונקלוס על פסוקים דברכת כהנים (במדבר ו, כד). וכן הקשה היד דוד ברכות שם במהדו"ב, ונדחק בזה, וציין לשו"ת בית יעקב [לר' יעקב אב"ד צוויזמר בזמן הש"ך ואף נו"נ עמו בענין יד סולדת

[א] במשנה מגילה כה, א מני ברכת כהנים בין הנך דברים שנקראין ואינן מתרגמין. ובפשטות הכונה היא שנקרא בבית הכנסת בצבור, אך אין מתרגמין בצבור משום דכתיב ישא ה' פניו אליך כמבואר בגמ' בע"ב וברש"י ד"ה משום ישא. ועי' פי' הר"ן שם.

אולם מצינו בראשונים דס"ל דלברכת כהנים אין תרגום, דהא דאמר רב הונא בר יהודה אמר רבי אמי בברכות ח, ב לעולם ישלים אדם פרשיותיו עם הצבור שנים מקרא ואחד תרגום, ואפילו עטרות ודיבון (במדבר לב, ג). ופרש"י שם: דעטרות ודיבון אין בו תרגום, דחו תלמידי רבינו יונה שם (ד, ב) פי' זה, שהרי מצינו הרבה פסוקים אחרים שאין להם תרגום, כגון פסוקים של ברכת כהנים ואחרים הרבה, ולמה לא הזכירם. ובארו דנקט עטרות ודיבון שאין לו תרגום אונקלוס אלא תרגום ירושלמי שזהו מכללתא ומלבשתא, שצריך לומר אותו התרגום שיש לו, והפסוקים אחרים שאין להם לא תרגום אונקלוס ולא תרגום ירושלמי, אפשר שדי כשיאמר אותם שני פעמים, ואפשר שצריך לומר שלש פעמים, ע"כ. וכ"כ בשיטה להר"א אלשבילי ברכות שם דברכת כהנים אין לה תרגום.

וזו כמובן כונת הרמב"ם. וראה להלן.

א ואין תמיהתו מובנת הרי במשנה מבואר שיש תרגום רק שאין קורין אותו בצבור כמבואר בגמ' שם.

והתה"ד, שכתבו להדיא שאונקלוס לא תרגם ברכת כהנים ואף נתנו טעם לדבר, גם בדוחק לא ניתן ליישב כן.

ד] יתכן וניתן לבאר עפ"י תרגום ירושלמי השלם כת"י רומי (מהדורת צלום ירושלים תשל"א) עמ' 275 שאין בו תרגום לברכת כהנים, והמתרגם העתיק הלשון העברי - הכתוב בתורה. וכונת תר"י לתרגום זה שאין בו תרגום לברכת כהנים. ויש להטעים שבשו"ת מהר"ם מרוטנבורג (מהדורת מוה"ק) ח"א סי' רמט כתב: כי מן הדין היה לנו לחזור תרגום ירושלמי לפי שבטוב יותר מפרש העברי מן התרגום שלנו [קרי תרגום אונקלוס], אך שאינו מצוי בינינו, ואף כי אנו נמשכים אחר מנהג בבליים, ע"כ. [וכ"ה בשמו בתשבץ קטן סי' קפד וכלבו סי' לז]. לפי"ז י"ל שת"י פירשו הסוגיא אעיקר הדין, שצריך לומר תרגום ירושלמי לפי שמפרש יותר מהבבלי, והתם באמת ליכא תרגום לפסוקי ברכת כהנים. ואלו המשנה במגילה סתמא מיירי בתרגום אונקלוס, וכיון שתרגום זה כולל גם ברכת כהנים לכן קאמר דאינו אומר התרגום. אך גם זה דוחק, משום שלא מסתבר שבזמן המשנה כבר נעלם תרגום ירושלמי שמעיקר הדין צריך לאומרו מדין אחד תרגום, וא"כ ע"כ כוונת המשנה לתרגום זה. אך שמא יש לבאר דכיון דנקרא ואינו מתרגם, לכן בתרגום ירושלמי העתיק רק לשון הקדש שכתוב בתורה ולא תרגם. והוא דוחק. ועכ"פ יש מתרגום ירושלמי זה ללמוד שלענין קריאת שמו"ת צ"ל ג' פעמים הלשון העברי, דאי לאה"כ לשם מה העתיק העברי, הו"ל להניח חלק.

והש"ך הודה לו ואכ"מ] סי' קל"ז שהקשה כן, וע"ש שהאריך בזה ומה שכתב ליישב. וקדם להם השל"ה שכבר הקשה כן ומובא להלן.

ג] ואלו בהגהות פעולת שכיר על הרי"ף [ברכות דף ד ע"ב] מבאר דאין כונת תר"י לומר דאין תרגום אונקלוס לברכת כהנים, אלא דברכת כהנים נקרא ואינו מיתרגם כדאיתא במגילה כה, א. וכן תי' האור גדול מגילה פ"ד מ"י קושית רע"א, והביא שכן כתוב בתוספות ר"י החסיד (ואינו לו אלא להר"י שיריליאון) ברכות שם דנפ"מ לענין אחד תרגום, דברכת כהנים א"צ לקרוא אחד תרגום. [וכע"ז כבר מבואר בבית יעקב שם בסוף התשובה], וכתב האו"ג דהוא דבר חדש מאוד משום דפשטות המשנה מיירי בצבור אבל לענין אחד תרגום, ברכת כהנים יש לה תרגום כמו כל התורה, ורק בצבור אין מתרגמין. ואף דהמאירי מגילה שם פליג להדיא על תוס' הנ"ל, וס"ל לחלק בין צבור ליחיד, נראה דתלמידי דר"י ע"כ ס"ל כתוס' ר"י החסיד הנ"ל וזו כוונתם. וראה להלן אות יג.

אך נראה שאין בזה כדי ליישב הערת רע"א, לפי שבתר"י כתוב דברכת כהנים אין לה תרגום כמו בעטרות ודיבון, וברור ששם הכונה שאין תרגום כלל, וה"ה תרגום אונקלוס ליכא לברכת כהנים, ולא שנקרא ואינו מתרגם, לכל חד מהראשונים הנ"ל כדאית ליה, ביחיד או בצבור.

ואף לו יהיבנא להו ליישב כן דברי תר"י, והוא דוחק גדול, הרי ברור שאת דברי הרמ"ך הרלב"ג ר"י החסיד

ה] מאידך א"א לומר שכונת תר"י לתרגום ירושלמי הנ"ל, שהרי לפני תר"י היה בו תרגום לעטרות ודיבון ואלו בתרגום ירושלמי כת"י הנ"ל עמ' 345 ליכא תרגום לעטרות ודיבון שבמדבר לב, ג. וכן ליתא תרגום לדיבון ועטרות שפס' לד. (ועי' הערה בשולי גליון הגמ'). ולפי"ז צריך לבאר דמה שכתבו תר"י שעטרות ודיבון יש לו תרגום ירושלמי מכללתא ומלכשתא, היינו תרגום ירושלמי מכת"י אחר, [כנראה שנתחבר במקום אחר. ומצינו כן בחולין סו, א, "מר כי אתריה ומר כי אתריה", לגבי השמות של החגבים שבתורה, ומוצאים אנו שנויים אלו גם בתרגומים ויקרא יא, כב]. והוא התרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל או תרגום הירושלמי הנדפסים בחומשים.

אלא שמהמשך דברי תר"י נראה ביותר דא"א לומר דכונתם לתרגום ירושלמי, לפי שכתבו דנקט עטרות ודיבון שאין לו תרגום אונקלוס וכו', ופסוקים אחרים שאין להם לא תרגום אונקלוס ולא תרגום ירושלמי וכו'. הרי שמדברים גם מתרגום אונקלוס, ובכל זאת כתבו דפסוקי דברכת כהנים אין להם תרגום. ו] והאמת יורה דרכו עפ"י הנמצא בתרגום אונקלוס מהדורת ברלינר (ברלין תרמ"ד עפ"י חומש דפוס סביוניטה שנה שי"ז), במדבר ו, כד אין שם תרגום אונקלוס לברכת כהנים. וזהו מש"כ תר"י שאין תרגום לברכת כהנים, היינו תרגום אונקלוס. (ומכאן הוכחה נוספת על חשיבותה של מהדורה זו). וכן בתרגום אונקלוס מהדורת שפרבר (עמ' 230) ג"כ אין תרגום לברכת כהנים, וראה בהערה שם.

נמצא לפי"ז שכונת תר"י מתרגום אונקלוס, שבתרגום שלפניהם לא היה בו תרגום לברכת כהנים. ואלו גדולי האחרונים הנ"ל שנתקשו בזה לא היה לפניהם מהדורת תרגום אונקלוס שבחומש דפוס סביוניטה שי"ז, לכן נתקשו בכונת תר"י. וכן מצאתי באוהב גר שגם בחומש כת"י משנת מא"ד לאלף הששי אין תרגום אונקלוס לברכת כהנים. וכן נמצא בשו"ת לר"י החסיד סי' ד [סיני, תשרי-חשוון תשל"ב] שעקילס [= אונקלוס] תרגם החומש חוץ מברכת כהנים. [ואין זה סותר לתוס' ריה"ח הנ"ל. שהרי תוס' אלו יוחסו לו בטעות ואינם לו אלא להר"י שירליאון]. ולפי"ז בהכרח צ"ל דאונקלוס שתרגם על פי ר"א ור"י כדאיתא במגילה ג, א, אינהו פליגי על ת"ק דמתני' דמגילה הנ"ל, וס"ל שאונקלוס כלל לא תרגם ברכת כהנים. וזהו כמובן דבר חדש לעשות פלוגתא דתנאי בתרגום המקובל בסיני שנקרא ע"ש אונקלוס, ושמא משום שנשכח וחרזו ויסדום, איכא פלוגתא היאך יסדום. ועצ"ע. וצריך לי רב בזה. ועי' אגרת בקרת למהרצ"ח [נדפס בראש ח"ב בכל ספרי מהרצ"ח] שהאריך בענין תרגום אונקלוס שלפנינו.

ז] והנה בחומש מקראות גדולות (הוצאת חורב תשי"א) במדבר ו, כד כתובה הערה בשולי הגליון, בזה"ל: הפסוקים האלה אין בהם תרגום, וכן נכון ע"פ ההלכה ברכת כהנים נקרא ולא מתרגם. ע"כ. ויש להעיר על כך, דהמאירי מגילה שם כתב שלא מתרגם בצבור בבית הכנסת אבל ביחיד

בת"י הנ"ל (מהדורת רידר ירושלים תשל"ד) בהערה 13: בשלשת הפסוקים הבאים בכ"י בראש כל פסוק הברכות בעברית ע"כ. ומזה נראה שתרגום זה העתיק תחילה העברי, ואח"כ הוסיף תרגום ארמי. ולפי"ז י"ל דאין זה תוספת מאוחרת.

ט] אלא שלפי"ז צ"ע, דבמשנה מגילה שם איתא נמי דמעשה ראובן נקרא ולא מתרגם, ובתרגום יונתן שם יש תרגום כמו בכל מקום. ומצאתי בנתינה לגר במדבר שם שהקשה כן. וע"כ הפירוש הפשוט של המשנה הוא כפי שנתבאר לעיל, שכוונת המשנה רק לומר שאין אומרים התרגום, ולא שפסוקים אלו לא תורגמו כלל ולכן אין להם תרגום.

י] ונראה דבברכת כהנים דהכהנים מברכים את העם, לא מתרגמים, דהדין הוא לברך בלשון הקדש. ולכן בתרגום המיוחס ליונתן שם שמדבר מהברכה העתיק העברי, לומר כיצד הכהנים מברכים. אבל במעשה ראובן הכונה היא על מה שהיו מתרגמין בצבור בבית הכנסת כשקורין בתורה, נאמרו במשנה דמעשה ראובן אין מתרגמים אותו בצבור כשקורין בבהכ"נ, ואין אומרים כלל תרגום אלא רק העברי. וא"כ אין צורך להעתיק שוב העברי. ומה שתרגם שם פסוק זה, היינו מדין שנים מקרא ואחד תרגום, וכשיטת המאירי הנ"ל דיחיד מתרגם. ועי' אמרי נועם ברכות שם בשם הגר"א.

יא] ויש לסייע לזה מדברי הצפנת פענח הל' תפלה פי"ב הי"ב שהביא מירושלמי (מגילה פ"ד הי"א) דנראה דס"ל דהא דאין מתרגמין ברכת כהנים זה רק

מיתרגם. והערה זו שבחומש הנ"ל יש לה לכאורה מקום רק לפי שיטת הראשונים הנ"ל שאין תרגום לברכת כהנים, אולם כפי המבואר לעיל דלשיטה זו לא מובן מה שאמרו במשנה אינו מתרגם דקאי על הקורא, והיאך יקרא הא ס"ל דאונקלוס לא תרגם כלל ברכת כהנים, ולא מתרגם דמתני' פירושו שאין מתרגמין אף שיש לו תרגום. וראה להלן מספר העתים.

ח] ואלו בתרגום המיוחס ליונתן ב"ע במדבר שם מצינו שני הדברים יחד, בתחלה ברכת כהנים בלשון עברי של החומש בלי תרגום, ואח"כ בתרגום ארמי. וצ"ב פשר דבר זה. ויתכן שיש מכאן סיעתא לשיטת המאירי הנ"ל שבצבור נקרא ולא מתרגם, ואלו ביחיד מתרגם. והדברים מדויקים דבתחלה קאי על ברכת כהנים שבצבור, ומשו"ה העתיק בלא לתרגם, ואח"כ מתרגם בשביל דין היחיד המחויב לומר אחד תרגום. לעומת זאת בתרגום יונתן ב"ע (כת"י לונדון, מהדורת גינזבורגר) במדבר שם (עמ' 237) יש רק תרגום לברכת כהנים בלי העברי. ויש שכתבו שהיה בתחלה בלי תרגום, ובזמן מאוחר הוסיפו התרגום, וכן מסתבר לכאורה עפ"י מש"כ תלמידי ר"י על תרגום אונקלוס שאין בו תרגום לברכת כהנים, ואלו בחומשים שלפנינו נמצא. [ומדבריו שם יוצא שלברכת כהנים אין שום תרגום, ורק לעטרות ודיבון אין ת"א ויש תרגום ירושלמי]. ואולם יש להעיר מכיון שבכת"י זה יש רק התרגום, מזה מוכח להיפך, דבזמן מאוחר הוסיפו העברי, ובתחלה היה רק התרגום. אך

יב] לפי מש"כ תר"י דברכת כהנים אין לה תרגום (והבאנו לעיל דליתא באף תרגום, פרט לתרגום המיוחס ליב"ע דאיכא תרווייהו) יוצא שבדין שנים מקרא ואחד תרגום אין לומר תרגום לברכת כהנים, רק יש לדון אם לומר פעמיים העברי או ג' פעמים, כפי שדנו בזה תר"י. אבל ברור שאין לומר תרגום אונקלוס המודפס בחומשים דידן. וכן מבואר בתוס' המיוחס לר"י החסיד

בשעת הברכה, דאז אין צריך לתרגם משום דאז לא הוי קריאה רק ברכה, אבל בשעה שקורין בתורה צריך לתרגם<sup>ב</sup>. וראה בפ"י ר"ח מגילה כה, ב שהעתיק הירושלמי, וגרס בו לא נקראין אף שהעתיק המשנה שבבבלי כנוסח דידן דנקרא ולא מתרגם. וראה להלן אות טז בירור נוסח המשנה, ולפי' נוסח הר"ח א"א לפרש הירושלמי כהצ"פ. אלא שנוסח זה צ"ב טובא.

תברכו דניתנה לברכה ולא לקריאה, כלומר שיהא דינה כשאר קריאות לתרגם, דלא. והיינו נמי כדילפינן בסוטה (לח, א) כה תברכו בלשון הקדש. מיהו טעם זה לא סגי אלא לדוכן, אבל לא בקריאת התורה דאפשר דמיתרגם. ובאמת לפ"ז מתפרש משנתינו ברכת כהנים היינו בשעת הדוכן, אבל בקריאת התורה מיתרגמין. [א"ה: ר' להלן אות טו ובהע' ג]. ואפשר כן דעת התוספתא ולכך לא תני לה דלא מיתרגם. אבל בגמ' אפשר לומר דלא קאי נמי אלא על הדוכן, אלא דלא משמע להו מכה תברכו אלא שיאמרו בלשון הקדש, ולא למעט שלא יתרגמו, לכך יהבי טעמא משום ישא, דאיכא למיתרגם הכי ואיכא דמיתרגם הכי, ויש לחוש לקצת כהנים שיתרגמו כתרגום יונתן, לכך לא פלוג רבנן שלא לתרגמו. ובשעת דוכן, ודאי כיון דמקצת ברכה לא מיתרגם, אינך נמי לא שייך לתרגם, לכך יברך ויאר נמי לא. ולפ"ז אה"נ דבקריאת התורה רשאי לתרגם, וכהירושלמי והתוספתא. והכי ס"ל לרבינו ירוחם ז"ל, לכך לא הביא כלל ברכת כהנים.

ואפשר לומר נמי דבגמ' דידן ס"ל נמי דרש הירושלמי למעט התרגום בשעת הדוכן, אלא שבאו ליתן טעם לאוסרו אף בשעת הקריאה, ואי משום דלגזור אטו דוכן לחוד לא הוי גזרינן, לכך יהבו טעמא דבקריאה גופה ראוי שלא לתרגם פסוק ישא משום תרגום יונתן, ולכך כיון דבדוכן הכל אסור, לא רצו לחלק בקריאה לתרגם קצת וקצת לא, לכך אסרו בקריאה נמי הכל. וזה דעת הרמב"ם שהביא דין זה דנקרא ולא מיתרגם. אי נמי אפשר דהא דאסרו בגמ' היינו תרגום יונתן, כדמפרש משום ישא, ולזה נמי כיוון הרמב"ם, אבל תרגום אונקלוס דלית ביה קושיא דישא שרי, ולכך לא תנא תנא דתוספתא דאסור, ורבינו ירוחם נמי מהאי טעמא השמיטו. עכ"ל. ויש לדון הרבה בדבריו עפ"י הנכתב לעיל.

ב כל זה נכתב לפני למעלה מג' עשרות שנים ונדפס לאחר מכן בשנת תשמ"ז בסה"ז להרב שמעון בן הרב ראובן כץ. ועתה שבס"ד הגעתי שוב לענין זה, בא לידי ספר תולדות יצחק על תוספתא מגילה לרבי יצחק סג"ל מלעמגא שנתחבר לפני למעלה ממאתיים וחמשים שנה [וי"ל ע"י מכון אופק בשנת תשס"ב] וראיתי בו שכבר עמד על כך והוסיף עוד דברים נכבדים בזה וז"ל: ולולי דמסתפינא היה נלע"ד הקלושה לחלק בזה חילוק חדש, דהרי לכאורה פליגי הירושלמי והבבלי, דלהירושלמי הוי מדאורייתא דלא מיתרגם, דממעט ליה מקרא, ובגמ' דידן אינו אלא טעמא מדרבנן. אך צריך לדקדק בטעם הירושלמי דריש מכה תברכו [לברכה ניתנה ולא לקריאה], דא"כ נצטרך בקריאתם לשון הקדש דוקא ובעמידה וכל הני דרשות דדרשינן מזה. גם לגמ' דידן קשה דמשום פסוק ישא למה לא ניתרגם אינך פסוקי, יברך יאר, הרי כמעשה ראובן שיבחוהו רבנן לר' חנינא ב"ג דתירגם חצי הפסוק, ה"נ ממילא ליעביד הכי וליתרגם אינך פסוקי. [א"ה: עמד על כך הריטב"א מגילה שם ומיישב בשופי עי"ב]. וכשנדקדק יותר לבוא על תכונת התרגום של פסוק ישא מצאנו לו שני פנים. דהנה יונתן בן עוזיאל תירגמו, יסבר ה' לך סבר אפוי בצלותך כו'. ובוה ודאי יש חששא דגמ', דהרי בפ' עקב בפסוק אשר לא ישא פנים מתרגמינן דלא מיסב אפיין. אבל אונקלוס תירגם פסוק ישא ה' פניו, יקבל ה' שכיתיה לוותך וכו', ובוה לא נשאר שום קושיא וטעות בפסוק זה, וא"כ למה לא ניתרגם אותו. אך ניהזי אנן. דיש מקום לומר נמי כשעומדין הכהנים על דוכן לברך העם נמי יתרגמו מה שהן אומרים, דלמה תשתנה קריאה זו מכל קריאות בציבור, ואדרבה טפי מסתבר הכא, כדי שיבינו כלם הברכה. ואי משום ישא מצי לתרגם כתרגום אונקלוס. לכך דריש בירושלמי מכה

תרגום, וכתב מכיון שאפשר שזה התרגום [היינו של ברכת כהנים] אינו מקובל מסיני, ע"כ יקרא המקרא ג"פ בברכת כהנים (ולכן נקראת ברכה משולשת שצריך הקורא לקרות הפסוק ג' פעמים כמו עטרות ודיבון. ועיינתי בשל"ה עמ"ס שבת שהביא כן בשם סדור מהר"ר הירץ ז"ל). וגם אולי התרגום מקובל מסיני על ברכת כהנים ולא היה מגולה בימי תר"י, לכן יקרא גם התרגום של ברכת כהנים. וראה במחצית השקל מש"כ לדעת השל"ה בענין תרגום עטרות ודיבון.

אולם לפי מה שמובא לעיל, נראים הדברים שבתרגום אונקלוס שניתן בסיני, לא היה תרגום לברכת כהנים, ולפי"ז לדעת השל"ה בברכת כהנים צ"ל העברי ג"פ, ועי' ט"ז שם ס"ק ב. ור' אגרת בקרת למהרצ"ח עמ' תקט הגה ו.

טו] ובינותי בספרים ומצאתי בספר מרפא לשון (לר' יחיא קרח מחכמי תימן נדפס בחומש כתר תורה) במדבר שם שמעיד שבכל ספרי תימן הקדמונים לא נמצא תרגום על ג' פסוקי ברכת כהנים, [והביא כן גם מספר מאור האפלה פרשת נשא שברכת כהנים אין לה תרגום]. ומעיר דא"א לומר שאין לברכת כהנים תרגום משום שפסוקי ברכת כהנים נקראים ולא מיתרגמים, דא"כ אמאי מעשה העגל ומעשה ראובן דנקראים ולא מתרגמין יש להם תרגום. ואם מפני שברכת כהנים אינה נאמרת אלא בלשון הקדש, הרי ברכות וקללות ומקרא בכורים נאמרים ג"כ רק בלשון

ברכות שם. וזהו לא כפי שנוהגים כולם שאומרים שמו"ת אונקלוס גם בברכת כהנים כפי שנדפס בטעות בחומשין דידן. ולפי מש"כ תר"י דצ"ל איזה תרגום שיש לו, א"כ צ"ל בברכת כהנים תרגום יונתן שהוא בעצם תרגום ירושלמי, [בטעות נדפס בחומשים תרגום יונתן, שהרי יונתן ב"ע תרגם נביאים ולא תורה כמבואר במגילה ג, א]. כשם שבעטרות ודיבון צ"ל מכללתא ומלבשתא כפי שמבואר בתלמידי דר"י. ובתוס' ר"י החסיד ברכות שם הביא בשם רבו [ר"י הזקן] שבמקצת ספרים יש תרגום אונקלוס בעטרות ודיבון [ועי' מהרצ"ח ברכות שם].

יג] ומצאתי בספר העתים סי' קסט בשם רב האי גאון שברכת כהנים אף שיש לה תרגום, אפי' יחיד אינו מתרגם גזירה היא משום ישא, וכן נהגו רבותינו. (ועי"ש מה שכתב לחלק בין מעשה ראובן לברכת כהנים, אך לא הביא תרגום יונתן). וראה בעתים לבינה שם אות כה. וכ"כ בשבלי הלקט סי' עח בשם הגאונים. ובתשו"ג הרכבי סי' קח בשם רס"ג דמני ברכת כהנים בין כ"א פסוקים שאין מתרגמין אותן. ולפי"ז הדרין למש"כ לעיל שאין לומר תרגום של ברכת כהנים אף ביחיד. אך הרמב"ם הל' תפלה פ"ב הי"ב מפרש המשנה דמגילה הנ"ל בקריאת התורה בצבור, ומשמע מזה דהיחיד אומר אף התרגום. יד] שו"ר בשם השל"ה (מובא במחצית השקל סי' רפה ס"ק ב) שקדם את רע"א בקושיתו על תר"י דבחומשים שלנו יש

צריך להיות תרגום על ברכת כהנים, דהרי התרגום הוא מפרש להמקרא, וא"כ כשאומר בתרגום דכהנים

ג וכ"כ הבית הלוי בגלין הרע"א מובא "בתורת רע"א" ברכות עמ' נד הע' קכו בזה"ל: ובאמת דאין



השל"ה שבת שם. [עי' דברי צבי ותורת אביגדור סי' רפה שנחלקו למעשה בהאי דינא אי קורין ג"פ העברי].

טז] כיון דאתינא לענין זה יש להעמיד הנוסח במשנה מגילה על אמיתתו. במשנה שבמשניות וכן במשנה שבירושלמי הנוסח הוא ברכת כהנים מעשה דוד ואמנון לא נקראין ולא מתרגמין. ואלו במשנה שבבבלי הנוסח הוא ברכת כהנים מעשה דוד ואמנון נקראין ולא מתרגמין. אף בגמ' שבירושלמי מגילה פ"ד הי"א נראה שכך היתה הגי' שהרי כתוב שם בנגוד למשנה שם ברכת כהנים נקראות ולא מתרגמות. [אולם הר"ח מגילה שם העתיק הירושלמי: לא נקראין]. וכבר העיר התוס' יו"ט מגילה פ"ד מ"י דא"א לפרש דברכת כהנים אינה נקראת, דאין סברא לומר שתהא התורה נקראת בצבור שלא בשלמותה. והביא שנוסח הרמב"ם בפהמ"ש והרע"ב ברכת כהנים נקראין וכו'.

ונראה ברור שזהו הנוסח הנכון ובכת"י ובדפו"י נשמט מחמת הדומות אחרי ברכת כהנים התיבות נקראין ואין מתרגמין. וכ"ה הנוסח בחמש משניות קדומות. ועדיף לומר שנשמט מאשר לומר שנתוסף בטעות כידוע. ועי' דק"ס מגילה עמ' 130 הע' פ והע' ג ועמ' 131 הע' י. ודוק. ומה שאמרו בירושלמי שם הטעם דלברכה ניתנה ולא לקריאה פי' בספר האשכול (אויצרבך ח"ב סוסי"ט)

הקדש, ויש להם תרגום. ומבאר דשאני ברכת כהנים דאית בה תרתי, שאינה נאמרת אלא בלשון הקדש, וגם נקראת ולא מיתרגמת. ולזה לא הוצרכה לתרגום לעולם. כמו"כ עמד על כך שבתרגום ירושלמי (כונתו לתרגום שאנו מיחסים ליונתן ב"ע) כתב תחלה המקרא בלשון התורה, ואח"כ חזר לתרגום. והעלה לענין קריאת שמו"ת בג' פסוקי ברכת כהנים, דאינו דומה לעטרות ודיבון, דעטרות ודיבון יש להם תרגום, אלא מפני שכולו שמות עצמיים נזדמן להיות בסגנון אחד עם המקרא, אבל פסוקי ברכת כהנים אין להם תרגום כלל, וכשכופל הפסוק פעם שלישית אינו אלא כופל המקרא, ואין טעם לקרות פסוקים אלו ג' פעמים יותר מכל פסוקי התורה. ולכן יקרא בתחלה ב' פעמים המקרא, ואח"כ יתרגם הפסוקים כפי הנוסח שכתב שם (כי הנוסח שבתרגום שלפנינו יש בו תמיהה ע"ש) ואח"כ יקרא תרגום פרשה זו כמו שהיא בחומשים לצאת מידי ספק שמא הוא התרגום העיקרי.

אולם לפי מה שנתבאר לעיל כיון שבספרים ישנים ומוגהים ליכא תרגום לברכת כהנים וכן מעידים כמה מן הראשונים, עדיף שיאמר גם ג"פ העברי כדי לצאת ידי כל הספיקות, וכפי שכתב השל"ה בשם הר"ר הירץ וכן העלה בשו"ת בית יעקב שם ומחצה"ש הנז' ועוד. ובפרט לדידן שאנו קורין ג"פ השמות ראובן שמעון וגו' כפי שכתב

עכ"ל. אך לא העיר כדלהלן משאר פרשות שבתורה שדינם ליהאמר בלשון הקדש ויש להם תרגום. ועוד דבגמ' אתי עלה מטעם ישא. ור' לעיל הע' ב.

יברכו את ישראל ויאמרו להם כך, צ"ל הלשון שכתוב בקרא דהרי ברכת כהנים אין נאמרין אלא בלשון הקודש וכמבואר בפרק אלו נאמרים, וא"כ [אם] יאמר המתרגם בתרגום אינו אליבא דדינא

שבברייתא, דהכתיב לא נקרא לפי שמשנים את הקריאה לשבח, ומיישב בזה קושית התוס' יו"ט דהכתיב ג"כ לא מתרגם אלא מתרגמין הקריאה. וכיוון לספר האשכול [אלבק] ח"א עמ' 171 שפירש כן לענין תיבות שכתובות לגנאי שאין נקראין אלא מכנין אותו בקריאה אחרת.

דלקריאה כהלכתו עם התרגום לא ניתנה [ולא גריס בירושלמי כר"ח]. ויש לפי"ז לדון אי קאי הירושלמי רק בצבור או גם ביחיד. ומה שהקשה התוס' יו"ט שם על הברייטא דלמאי אצטריך ולא מתרגמין אם לא כקראי [הגר"א מחקה]. וראיתי שהרש"ש בסו"ס נתיבות עולם עמ' 226 ד"ה מגילה שמפרש הנוסח ולא נקראין

## סימן מד

### קריאת התורה בשמיני עצרת ובשמחת תורה

דאין להפטיר דבר שאינו בתלמוד אם לא ע"י ראייה. והנה תוס' דנו רק על ההפטרה. ובעצם יש לשאול על עיקר הקריאה בשמ"ע בא"י. שהרי אנו קורין וזאת הברכה ואלו בגמ' מבואר שקורין פרשה זו ביו"ט שני. ואלו ביו"ט ראשון קורין כל הבכור. וצ"ע איך אנו בא"י לא קורין כלל כל הבכור אלא רק וזאת הברכה. הרי בכך אנו משנים ממה שאמור בתלמוד. ומצאתי שכבר עמד על כך בבאר הגולה ריש סי' תרסח דעל מש"כ בשו"ע שם סע' ב: בשחרית מוציאין ג' ספרים וקורין באחד מוזאת הברכה עד סוף התורה תמה הבאר הגולה: הב"י לא הביא מהיכן יצא לו דין זה ולענ"ד צ"ע מסתמא דתלמודא וברייטא מגילה לא, א. הרש"ש מיישב הערת הבה"ג בזה"ל: רש"י ד"ה ה"ג ת"ר. דיו"ט האחרון של פסח קורין ויהי בשלח ודיו"ט אחרון

במשנה מגילה ל, ב איתא סדר קריאת התורה במועדי השנה פסח עצרת, ר"ה יוהכ"פ, יו"ט ב של חג שר כל ימות החג, חנוכה פורים, ר"ח. ואלו יום טוב אחרון של חג ושל פסח לא נזכר במשנה אלא בברייטא שם לא, א. ולענין שמ"ע ושמח"ת נאמר בגמ' שם כדלהלן: יו"ט אחרון קורין כל הבכור מצות וחוקים ומפטירין ויהיה ככלות שלמה, למחר (דהיינו יו"ט ש של גליות) קורין וזאת הברכה ומפטירין ויעמוד שלמה. ובתוס' שם כתבו בנוגע ליו"ט שני של שמ"ע על אותם מקומות שנהגו להפטיר בויהי אחרי מות משה. דשיבוש הוא, שהרי הש"ס אין אומר כן, וי"א שרבינו האי גאון תקן לומר ויהי אחרי מות משה אבל אינן יודעין הסברא אמאי שינה סדר הש"ס. וכ"ה בתוס' הרא"ש שם אולם שם מסיים: והלכה דאין להפטיר רק ויעמד שלמה

וזאת הברכה אף שאינם מסיימים עדיין קריאת כל פרשיות התורה. והנה הר"ן על אתר מבאר: למחר קורין וזאת הברכה, לפי שהוא סוף כל המועדות, חותמין בברכת משה רבינו שבירך את ישראל. ואלו אבודרהם (עמ' ש) כתב טעם אחר וז"ל: והטעם לפרשה זו ע"ש ששלמה המלך ברך את ישראל בשמיני של חג שנאמר ויברך את כל קהל ישראל וגו' לכן קורין בתשיעי ספק שמיני הברכה שברך משה את ישראל. המכנה המשותף לשני טעמים אלו הוא, שקריאת וזאת הברכה אינה תלויה כלל בסדר סיום מחזור קריאת פרשיות התורה.

אולם נראה ליתן טעם נוסף עפ"י הגמ' הנודעת בסוכה נה, ב: אמר ר' אלעזר הני שבעים פרים כנגד מי כנגד שבעים אומות. פר יחידי למה, כנגד אומה יחידה. משל למלך ב"ו שאמר לעבדיו עשו לי סעודה גדולה, ליום אחרון אמר לאוהבו עשה לי סעודה קטנה כדי שאהנה ממך. ופרש"י אין לי הנייה וקורת רוח בשל אלו אלא בשלך. זאת אומרת דהקב"ה משרה שכינתו רק בעם ישראל. והרי ענין זה נמצא בפרשת וזאת הברכה מיד בתחילת ברכתו של משה רבינו: ויאמר ה' מסיני בא וזרח משעיר למו הופיע מהר פארן ואתא מרבבות קדש מימינו אש דת למו. הרי שפתח הכתוב בשבח עם ישראל ובגנות שאר אומות, שעם ישראל קבלו את התורה ושאר האומות לא רצו לקבלה. וכן להלן שם תורה צוה לנו משה מורשה קהלת יעקב. הרי דמהותו של שמ"ע הוא השראת השכינה בישראל, וזה משום

(של סוכות) [א"ה: נר' דצ"ל של פסח] קורין כל הבכור אף שהמה נהוגים גם בא"י אינם אלא הוספה מבעלי הגמ' (ובזה א"ש מה שפסק בשו"ע סי' תרס"ח דבא"י קורין בשמ"ע בזאת הברכה והבה"ג העלה בצ"ע מהגמ' הלזו, דהגמ' איירי בחו"ל) וראיה מדלא קאמר במקום ולמחר והאינדנא כמו ימים הראשונים ובעצרת ובר"ה. וכ"מ מראשית דברי רש"י עצמו שכתב עד ושאר כל ימות החג. וכן מבואר בתוספתא. עכ"ל. ואין תירוצו מוכן שהרי בפסח ועצרת וסוכות בקריאה ביוט"ר שוה בין בארץ ובין בחו"ל, ומ"ש יו"ט אחרון של חג שאין קריאתן שוה בארץ ובחו"ל.

לבאר ענין זה יש לדון הא דקורין בשמ"ע וזאת הברכה הוא משום שביום זה מסיימין התורה. וכן מבואר בחי' המיוחדים להר"ן מגילה שם משום שאז מסיימין התורה. או שמא אף אם לא היו מסיימין התורה שייך לקרות פרשת וזאת הברכה בשמ"ע. וכפי שיבואר להלן.

והנה מפשטות הגמ' נראה דוקא כהצד השני, שהרי בגמ' מבואר שביו"ט שני של שמ"ע קורין וזאת הברכה. והרי הגמ' איירי קודם שקבעו סיום התורה ושמתה בשמ"ע. דתקנת שמחת תורה לא נזכרה בגמ' והוא מנהג ישראל מתקופת הגאונים. ר' ריצ"ג הל' לולב, אבודרהם סדר תפלת סוכות ועוד. וא"כ צריך להבין מ"ט תקנו לקרות וזאת הברכה ביו"ט שני של שמ"ע. ויש בזה נפ"מ לבני א"י שמסיימים את התורה פעם בג' שנים שגם הם צריכים לקרות

נוסף עליה לשום נביא לא יכול לשנותה, וזה טעם מנהגינו מה שאנו משנים מסדר הש"ס. אולם ברמב"ם הל' תפלה פ"ג הי"ב משמע שגם לדידן (ע"ש הל' א) מפטירין ויעמוד שלמה. ועוד צ"ב דמפרש הסוגיא במגילה אליבא דבני מערבא, ובני מערבא היינו בני"א, ובא"י לא עבד יו"ט שני כלל. ויעוין רש"ש דהגמ' אזלא משו"ה לבני חו"ל. [ודוח"ל דהגמ' מיירי לנוהגים מנהג בני מערבא בחו"ל].

לפי"ז מיושבת קושית הקר"א מו"ק ח, ב היאך קבעו שמחת תורה ושמ"ע הרי אין מערבין שמחה בשמחה. ולהאמור אין זו עירוב דחדא שמחה היא.

ויעוין במג"א סי' תרס"ח סק"ד שהביא מכנה"ג שם שיש מקומות בחו"ל שגם ביו"ט ראשון של שמ"ע קורין וזאת הברכה. ומקורו בשו"ת מבי"ט ח"ב סי' קפט. ועינתי שם שכתב שאין קפידא בזה לפי שהוא מעין המאורע, שהרי גם בא"י קורין כן. והן הן הדברים הנ"ל והבן. וראה להלן משו"ת כנה"ג סי' ו-ז.

\* \* \*

לעיל הובא במשנה מגילה ל, ב איתא דמצוה לקרות בימי המועד מעניני המועדות, שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני", מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו. ומונה שם כל המועדים מלבד יו"ט אחרון של חג (הן בפסח והן בסוכות). ובענין הקריאה בחוה"מ נזכרת הקריאה בסוכות אבל לא בחוה"מ פסח. וע"ז כתב רש"י ובברייתא אמרינן בה ושאר כל ימות הפסח מלקט וקורא מענינו של פסח ומאי דשייר במתני' תנא בברייתא. וכצ"ל לכאורה גם לגבי יו"ט א

שרצו לקבל התורה. א"כ קריאת וזאת הברכה היא מענינו של יום. וכיון שכן לאחר שנוסף עוד טעם לקרות פרשה זו משום סיום התורה, לא מתבטל בזה הענין של קריאה מענינו של יום, שגם ע"י קריאת וזאת הברכה מתקיים ענינו של יום, משו"ה נהגו בא"י לקרות רק פרשת וזאת הברכה שבזה מתקיימים שני הדברים גם ענינו של יום, וגם סיום התורה.

והנה התוס' דחו שיטת רה"ג מהלכה משום שבגמ' מפורש שמפטירין בויכל שלמה, וזה מראה שענינו של יום הוא כטעמו של הר"ן, או כטעמו של האבודרהם. אבל בדעת רה"ג י"ל שהוא גרס כג"י ס"א שבריי"ף שלהי מגילה וז"ל: ס"א [= ספרים אחרים] ויהי אחרי מות משה. וא"כ רה"ג לא שינה מעצמו כנגד הגמ' אלא נקיט לדינא כהך נוסחא. ויתכן משום שבזמנם נהגו כבר לסיים התורה בשמיני עצרת, ולענין סיום התורה שבה מוזכר מות משה רבינו מתאים להפטיר ביהי אחרי מות משה. ולענין ענינו של יום שהוא השראת השכינה מחמת קבלת התורה ע"י עם ישראל, מתאים ג"כ מה שנאמר בהפטרה זו לא ימוש ספר התורה הזה מפ"ך.

והנה כעין זה מבואר במשך חכמה סו"פ וזאת הברכה, אלא שדרכו היא דהגמ' במגילה אזלא לבני מערבא דמסיימו התורה בג' שנים, דרק משום קדושת היום צריך לקרות וזאת הברכה. וביאר באופן הנ"ל. אולם לדידן דמסיימין התורה בכל שנה מפטירין ויהי אחרי מות משה להורות שהתורה לא תהא

של פסח של סוכות. דלא מסתבר שלפי דינא דמתני' קורין בשמ"ע ה' פעמים וביום השמיני וכמו בחוה"מ סוכות. אולם בתוספתא מגילה פ"ג ברייתא ג' מונה שמיני עצרת יחד עם שאר ימי חוה"מ שקורין בשמיני וביום השמיני. ובחס"ד שם העיר: ובשמיני של חג איתא התם דנהגו לקרות כל הבכור ולמחרת וזאת הברכה. יוצא עפ"ז דהא דקורין כל הבכור ולמחרת וזאת הברכה אינו אלא מנהגא מבעלי הגמ'. אבל מדינא דמתני' סגי בקריאת וביום השמיני ה' פעמים. וכן מצאתי בספר שלמי חגיגה [למהרי"י אלגזין] דף רעח ע"א שבזמן התנאים לא היו קורין כלל כל הבכור, אלא רק בפרשת המוספין. ומ"ש בגמ' שם דיו"ט אחרון של חג קורין כל הבכור הוא מדברי הש"ס שכך נהגו בזמנם דלא כמתני' וברייתא, וכמו ששינו המנהג ביו"ט ראשון של פסח. (וכתב שם הטעם משום הרווחת קריאת העולים כיון שיש בה שייכות לשמ"ע. והעלה שם כמה נפ"מ לדינא עפ"י זה עש"ה). ובכנה"ג או"ח סי' תרסח הביא משום מבי"ט ח"ב סי' קכט שבקהלה אחת היו רגילים לקרות גם ביום טוב ראשון של שמ"ע וזאת הברכה. ולא מיחה בידם משום שכך קורין בא"י, ואין קפידא בזה משום שהוא מעין המאורע. וזהו כפי שנתבאר לעיל. ועי' מג"א א"ר שהסכימו עמו. ועי' ברכ"י שם סק"ז ובשירי ברכה שם המובא להלן.

בשו"ת כנה"ג או"ח סי' ו' העיר השואל (רבי שלמה בן עזרא) למה בחו"ל לא עושין כמו בא"י לקרות ביום הראשון וזאת הברכה וביום השני כל הבכור כפי

שקורין כל הבכור ביום השמיני של פסח וביום השני של שבועות. ולפי"ז יוצא ג"כ לענין קריאת התורה בשמ"ע שחל בשבת, דלדידן בני א"י שסיימו התורה בבוקר קורין במנחה בפרשת בראשית, ובני חו"ל קורין בוזאת הברכה שהרי עדיין לא סיימו התורה. וע"ש שביאר זאת עפ"י מש"כ הטור בסי' תצ שראוי לקרות בחוה"מ פסח הפרשות כפי הסדר שהן כתובות בתורה. ולכן מקדימין כל הבכור לזאת הברכה. וא"כ בא"י דעבדינן יו"ט רק יום אחד, י"ל דעדיף לקרות וזאת הברכה מהטעם הנ"ל. וע"ש בכנה"ג סי' ז' שקלסו בטעם זה. אולם החיד"א בברכ"י סי' תרסח בשירי ברכה העיר על הנ"ל כדלהלן: ולי יראה דהאידינא דבקיאינן בקבועה דירחא קורין השירה ביום ז' של פסח דבו ביום בחדא שריי"ן והוא היום בעצמו. וכן ביום א' של עצרת קורין במתן תורה דבו ביום ניתנה תורה בעצם היום הזה ודין גרמא לאחר כל הבכור עד י"ט שני, דפ' שירה ומתן תורה נאמרו לקרות בזמן הראוי להם בו ביום ממש לקושטא דבקיאינן בקבועה דירחא כל קבל דנא. וזאת הברכה לא שייכא לרגל כלל. ותו במערבא מסקי אודיתא לתלת שני ולא קרי וזאת והברכה. ואלו פ' חג הסוכות אשר בכל הבכור שייכא לרגל וכתוב אך שמח לרבות יום אחרון אמטו להכי קרינן לה ביומא דבקיאינן בקבועה דירחא והוא יום שמיני האמיתי. ופ' וזאת הברכה דלא שייכא כלל קורין אותה בספיקא דיומא וזה ברור ודוק עכ"ל. [וראה מש"כ עוד בזה בספרו

לא נחית להך סברא דוזאת הברכה הוי נמי מענינו של יום. [ד' דחוהמ"ס תשס"ג אושפיזא דמשה רבינו]

שיורי ברכה]. אולם החיד"א לא ביאר למה בא"י אין קורין בשמ"ע מענינו של יום אלא וזאת הברכה. עכ"פ החיד"א

## סימן מה

### אחיזת המגילה ביד בשעת קריאה

שמגילת אסתר היא בכלל כתבי הקדש דמתני', הרי היא מטמאה את הידים ונוהג בה דינו של ר' פרנך. ובחי' הר"ן שם (הנדפסים ע"ש הריטב"א) כתב בשם התוס' כדבר ברור שדין זה הוא בכל כתבי הקדש. וכן נראה מפסקי התוס'.

וכן פוסק המג"א (סי' קמ"ז סק"א בסופו): ומיהו במגילה שכתובה כדינא צריך ליזהר מדסתם הרמב"ם שם (הל' אבוה"ט פ"ט) דלא קימ"ל כשמואל (מגילה ז, א ויומא כט, א) דאמר אסתר אינה מטמאה את הידים, ע"כ. וא"כ צריך לישב מנהג העולם שנוגעים במגילת אסתר בשעת קריאה בידים ערומות בלא מטפחת, על מה סומכים, שהרי אין שכר קריאת המגילה בידם. ועי' תוס' שבת שם ד"ה בלא ושו"ת שב יעקב סי' י"א.

ג. וכבר עמדו על כך גדולי האחרונים. בספר בגדי ישע (בראשו הסכמת הנוב"י) או"ח שם, כתב על דברי המג"א הנ"ל בזה"ל: ויש תימה גדולה על העולם שלא נהגו כן ומכניסין עצמן שאין שומעין את המגילה כל ימיהם, כי

א. איתא בשלהי מס' מגילה (לב, א) אמר רבי פרנך אמר רבי יוחנן כל האוחז ספר תורה ערום (בלא מטפחת סביב ספר תורה - רש"י) נקבר ערום, ערום ס"ד, אלא אימא נקבר ערום בלא מצוות, בלא מצוות ס"ד, אלא אמר אב"י נקבר ערום בלא אותה מצוה. ובתוס' ד"ה בלא וכו' פי' ריב"א דהיינו בלא אותה מצוה שעשה באותה שעה, שאם אחז ס"ת ערום וקרא בו אין לו שכר מן הקריאה, וכן אחזו לגוללו או להגיהו, אבל אחזו במטפחת אורך ימים בימינה בשמאלה עושר וכבוד. וכ"ה בתוס' הרא"ש שם.

ב. ובשבת יד, א אמרו דמשום דינא דר' פרנך גזרו טומאה על ידים הנוגעות בס"ת. והיינו טומאת ידים הבאות מחמת ספר. ובתחלה גזרו על הספר שיטמא את התרומה ואח"כ גזרו על ידים הבאות מחמת ספר ולבסוף גזרו על סתם ידים משום שעסקניות הם. ובתוס' שם ד"ה האוחז כתבו דקצת משמע שדינו של ר' פרנך אינו דווקא בס"ת, דהא כל כתבי הקדש תנן במסכת ידים (פ"ג מ"ה) שמטמאים את הידים. וכיון

והיינו אפקירותא כיון דאיכא כמה תנאי דפליגי התם לא הו"ל למיפסק הלכה כנגד רבם רבי יהודה. ולפי דבריו יש מהגמ' הוכחה להיפך שדברי ההולכים בשיטת שמואל לא נתקבלו. וכן נקיט החת"ס בחי' לשבת (יד, א), שמהסוגיא בסנהדרין משמע שבכל הספרים אסור ליגע בידים ערומות. ועי' ראש יוסף שם. וכ"כ בשו"ת לב שלמה (לבעל מרכה"מ על הרמב"ם) סי' ט"ו שמהרמב"ם מוכח דלא קימ"ל כשמואל ולא כר"ה ולוי דמספקא להו וברור לאיסור אף במגילה. ו. ואכן מצינו לכמה אחרונים שהולכים בשיטת המג"א, וס"ל דמגילת אסתר בעי מטפחת, הר"י עמדין במור וקציעה בסוף סי' תרצ"א כותב מגילת אסתר בעיא מטפחת, פשוט בחלק דף ק, א. וכנראה פי' הגמ' כמהרש"א ולא כהפמ"א. ועי' מש"כ עוד בשו"ת שאילת יעבץ ח"ב סי' ק"ג. ובהגהות חת"ס או"ח שם מביא שמורו (הר"נ אדלר זצ"ל) היה נזהר מליגע במגילה רק במטפחת. אולם נראה ברמ"א סי' קמ"ג שבשאר כתבי הקדש לכו"ע מהני נטילת ידים, וכמבואר במקור חיים (להחות יאיר) שם ובביאור הגר"א שם סק"ב. ועי' דמשק אליעזר וערוך השלחן שם. ובשער הציון להמ"ב שם סק"י וצ"ע מכל הנ"ל. ועי' חזו"א ידים סי' ז' סק"י דמצדד לאיסור בכל כתבי הקודש. וכן העיר באשל אברהם (להגרא"י ניימרק זצ"ל) מגילה ז, א מדוע לא זהירי גם המדקדקים מליגע במגלת אסתר, ולא עבדי עצי חיים לדעת המג"א סי' קמז כמו לנביאים. ושורת הדין נוטה דבאמת צריך לדקדק בזה. ועי' שו"ת עמק הלכה או"ח סי' נ.

כל האוחז ס"ת ערום נקבר ערום בלא אותה מצוה. ומאחר שהלכה זו מפורשת שאסתר מטמאה את הידים קשה טובא על כל גדולי ישראל על מה סמכו בזה וכו'. ונשאר בצע"ג. וכן העיר בבתי כנסיות מובא ברוח חיים סי' קמ"ז. ועי' כרם שלמה או"ח שם.

ד. גם בשו"ת פנים מאירות (ח"א סי' ע"ו) הביא דברי המג"א וכתב: והנה העולם אינם נזהרים בזה ונראה לי ללמוד [זכות] דמוכח מש"ס דקי"ל כשמואל דמגילת אסתר אינה מטמאה הידים דאיתא בחלק (סנהדרין ק, א) לוי בר שמואל ור"ה בר חייא הוי קא מתקני מטפחות ספרי דרב יהודה, כי מטי מגילת אסתר אמרי הא מגילת אסתר לא בעי מטפחת א"ל וכו'. ומתוך פרש"י נראה שהודה להם דלא בעי מטפחת וכו'. ש"מ שהדין דין אמת דאינו מטמא הידים ולכן לא בעי מטפחת ועל זה אפשר דסומכים העולם שאין נזהרים מלאחז מגילה ערום כנ"ל.

ה. ודבריו צ"ב, דמהגמ' בסנהדרין מוכח רק דהנך אמוראי סוברים כשמואל, אבל עדיין לא מוכח משם שהלכה כשמואל. והרי המג"א הוכיח מהרמב"ם הל' אבוה"ט פ"ט שאין הלכה כשמואל, וע"כ דלא קימ"ל כשמואל וההולכים בשיטתו. ואף אם היתה הוכחה מגמ' זו שהלכה כשמואל, אין בזה די לישב מנהג העולם, כיון שהרמב"ם אינו פוסק כשמואל ולא מצינו מי שחולק עליו בזה. ועוד דהמהרש"א בחא"ג סנהדרין שם כתב וז"ל: אפשר שסבר כמ"ד בפ"ק דמגילה מגילת אסתר אינה מטמאה את הידים וכו' ולכך לא בעי מטפחת וכו'.

שם), יתכן שמשום כך לא עושים עמודים בולטים מבחוץ, כיון שאין עצה לגעת בהם שהרי מטמאין את הידים. ולענין תיבת הספר שמטמאה את הידים (מג"א סי' קמז בשם הרמב"ם הל' אבוה"ט פ"ט ה"י, ונמצא כן ברמב"ם דפוס קושטא רס"ט) ראה בביאור הגר"א לתוספתא ידים פ"ב שמפרש דהיינו כשהתיבה מחוברת לספר אז מטמאה את הידים, וכמו במשיחות ורצועות שתפרן בספר. אולם כשהספר רק נתון בתיבה ואינו מחובר אליה, כפי שהוא בספרי תורה הספרדיים, נראה דאינו מטמא את הידים. ובחסדי דוד ידים שם (עמ' רל"ו) פשיטא ליה שאעפ"י שיש קדושה בתיבה, אינה מטמאה את הידים אלא שלפניו לא היה ברמב"ם דין תיבה, ומשו"ה מחקה גם מן התוספתא].

ח. אולם בראשונים מבואר כהמג"א, שכל כתבי הקדש מטמאין את הידים מדר' פרנך. בספר האשכול ח"ב הל' ס"ת סימן י"ב כתב וז"ל: גרסינן בשבת ידים הבאות מחמת ספר אותו יום גזרו עליהם טומאה משום דר' פרנך וכו'. וכל כתבי הקדש אפי' תפלין ומזוזות ומגילת אסתר מטמא הידים. ואתשל מרב האי אי נאמר אסתר אינה מטמאה את הידים (כשמואל). והשיב למאי הלכתא איצטריך לכוון, מי אית השתא טומאת ידים בתרומה, אלא בדין הוא דלית הלכתא כשמואל דכחידאי איתוקם והלכה כסתם משנה וכל ישראל חושבין לה בהדי כתבי קודש. ובעל האשכול אף שהעיר על רה"ג (ראה להלן) כתב, דמה שפירש שאין הלכה כשמואל שפיר, אבל

ולכאורה אפשר לבאר מנהג העולם עפ"י מש"כ הנובי"ק או"ח סי' ז' שמדברי הרמב"ם בהל' אבוה"ט פ"ט מוכח דהא דכתבי הקדש מטמאין את הידים אינו משום דינא דר' פרנך אלא כדי להעמיד גוף גזירת הספרים שפוסלים את התרומה. לפי"ז העלה שדינו של ר' פרנך נאמר רק בס"ת, ודוחה ראית המג"א מהא דעמודי ס"ת מטמאין את הידים, שדינו של ר' פרנך נאמר גם בעמודים. וא"כ גם בנידון דידן יש לומר כן, שאף שאסתר מטמאה את הידים, היינו כדי להעמיד גזירת הספרים שפוסלים את התרומה, ושוב אין ראייה מזה שגם במגילת אסתר נאמר דינו של ר' פרנך. עוד כתב שמהרמב"ם מוכח שאחר נטילה ליתא לדרב פרנך, לא כתוס' שבת (יד, ב). וא"כ ע"ז סומכים העולם שנוגעים בעמודי ס"ת. ועי"ש בסי' ח', ובמגן גבורים סי' קמז, ובשפ"א ובאשי ישראל שבת (יד, א). [ומצינו בענין זה הבדל למעשה בין הספרדים לאשכנזים. שבס"ת של האשכנזים נוגעים בעמודים ובס"ת של הספרדים אין העמודים בולטים מבחוץ אלא הס"ת נתון בתוך ארגז. נועי' תוס' מנחות (לג, ב) ד"ה הא ובאה"ג יור"ד סי' רפ"ט סקי"ג]. ואפשר שהבדל זה נובע ממחלוקת בדין. הב"י בסי' קמז כותב שהאשכנזים שאוחזים ס"ת ערום בשעת הגבהה סומכים על המרדכי בשם הראב"ה שאם נטל ידיו ולא הסיח דעתו מהם מותר. וא"כ הספרדים שנוקטים כתוספות שלא מהני נטילה לדינא דר' פרנך (ועי' אגודה שם, שו"ת מהרי"ט ס' קלו, פ"ת או"ח סי' קמז ותורת חיים



קודם לכן. ועיין דרכי משה סימן קמז סק"ב.

י. ונראה לבאר מנהג העולם, ושאף אין צורך במגילת אסתר לנטילת ידים וכדלהלן.

הרמ"א באו"ח סימן תרצא סעי' ב' פוסק שעושין כל פרשיותיה של המגילה שתומות ואם עשאן פתוחות פסולה. ובמג"א שם סק"ה העיר שבתשובת רמ"מ (מהר"ם מינץ) סי' יב דין ה מפקפק על זה ולכן נ"ל דיש לסמוך עליו בשעת הדחק.

והנה המהר"ם מינץ שם מבאר כי לכאורה הדין נותן שפסול, כי דבר זה פוסל בס"ת אם יעשה סתומה פתוחה או איפכא. ומגילה אית לה כל דיני ס"ת, רק בדבר אחד נקראת אגרת שלא צריך לתפור הכל בגידין. אבל מסיק שהטעם שפרשיותיה סתומות הוא ג"כ משום דדמיא לאגרת. וכ"כ בבאור הגר"א שם סקי"ז. וא"כ אפשר שרק לכתחילה בעי סתומות, כי גם בהרבה אגרות יש הפסק הדומה לפתוחה. ובתשובותיו להלן סי' סא מביא המהר"ם מינץ דברי הראב"ה סימן תקמח שמונה במגילת אסתר פרשיות פתוחות וסתומות. אבל בסוף הענין כתב הראב"ה ומסתבר לעשות סתומות כעין תפילין ומזוזות, עי"ש.

והדברים אינם מובנים אם קבלנו במסורת שבמגילת אסתר יש פרשיות פתוחות וסתומות, הרי אם סתם את הפתוחה פסולה, ומה שייך לדמות לתפילין ומזוזות שדינן שהן סתומות. [ואף שהביא ספק זה מחכם אחד, נראה

מה שכתב למאי איצטריך הך הלכה כיון דליכא השתא טומאת ידים, הא נפ"מ בזה"ז לענין הצלה מפני הדליקה בשבת ולענין איסור אחיזתן ביד ערומה. והביא בשם ר' נהוראי גאון [וי"ג: נטרונאי גאון] שכתבי הקדש אסור לאוחזן ערום דמטמאין את הידים. וכן נקיט בתשובותיו (שו"ת הראב"י אב"ד) סי' סו. ומובא כן גם באורחות חיים הל' קריה"ת סי' מה ובשו"ת רדב"ז ח"ב סי' תשעא.

ויש להוסיף דאף אי נימא ברה"ג כהנוב"י בדעת הרמב"ם, אכתי לא מיושבים דבריו דנפ"מ בזה"ז לענין הצלה מפני הדליקה בשבת. ועי' עוד בשו"ת הגאונים (ליק) סי' פ"א ובהל' ס"ת להר"י אלברצלוני כהמג"א. וא"כ הדרא קושיין לדוכתא על מה סמכו העולם ליגע במגילה בלא מטפחת. וכן מבואר בב"י סי' קמז ד"ה וכתב המרדכי מספר האגודה, שס"ת לאו דוקא וה"ה שאר כתבי הקדש.

ט. ואף שגם תפלין מטמאין הידים, ומ"מ נוגע בהם בגופו, שאני תפלין דמצותן בכך וא"א בענין אחר. וכ"כ הפרמ"ג בא"א סי' קמ"ז סק"א ושו"ת רע"א סימן נ"ח. אבל במגילת אסתר אפשר בענין אחר, שיאחזנה במטפחת. והפרמ"ג בספרו ראש יוסף מגילה (לב, א) כתב, שהעולם אין נוזהרים בזה, ועכ"פ יש ליטול ידים תחילה דלא ליהוי סתם ידים, ומיהו כבר נוטלים ידים לתפלה. ולפי"ז מי שקורא המגילה שלא בשעת התפילה, צריך ליזהר ליטול ידיו

כהמג"א אף שהמשנ"ב סי' קמז סק"ד אזיל דלא כהמג"א, יעו"ש באריכות.

א ור' דליות דוד שבת [בסוף ח' הר"י מלוגיל שבת] סי' מג דליכא נפ"מ בין ס"ת לשאר כתה"ק. והעיקר

מסתימת דבריו (שהביא כל דבריו בתורת פסק) שהסכים עמ[ו]ב. ומוכח מדברי הראבי"ה שלענין כתיבת מגילת אסתר לצאת בה ידי חובת קריאת המגילה לא צריך לדקדק בפרשיותיה הפתוחות, וכולן סתומות הן, וטעמא בעי.

יא. והנה בחי' מרן הגרי"ז על הרמב"ם הלכות מגילה פ"ב הביא ככל הנ"ל מהאור"ז ח"ב סימן שעג (שהעתיק מרבו הראבי"ה). וכתב לבאר עפ"י דברי הריטב"א מגילה (ז, א) ויומא (כט, א) דמגילה ניתנה ליכתב אף אליבא דשמואל, שיש ב' כתיבות במגילת אסתר, כתיבה לקרות בה שלא יהא כקורא ע"פ שלא יצא, וכתיבה בתורת כתבי הקדש לענין לטמא את הידים, ושמואל סובר שניתנה ליכתב לקרות ולא יותר. ומבאר שזהו ההבדל בין ותכתב אסתר דהיינו דניתנה ליכתב לקרות. ובין מה שאנשי כנסת הגדולה כתבו אח"כ מגילת אסתר בכתבי הקדש כמבואר בב"ב (טו, א). [ובזה מיושבת כמובן הערת המהרי"ל דסקין בכתבים סי' ד' בענין אי הזכרת שם השם במגילה]. ואף לדידן דאסתר מטמאה את הידים, היינו כשכתבה כדין כתבי הקדש, אבל לענין כתיבתה בתורת מגילה לקרות בה, כתב שם דאין בה קדושה ואינה מטמאה את הידים. ומבאר הגרי"ז דמסורת פתוחות וסתומות נאמרה רק בכתבת כתבי קדש, אבל בכתבת המגילה כדי לצאת בה המצוה דקריאת המגילה, אין צורך לכך שתיכתב כדין

כתבי הקדש. ועי"ש ביאור הראיה מתפילין ומזוזות. ויש להוסיף ביאור בזה עפ"י מש"כ המהרש"ל בתשו' סי' ל"ז בביאור ענין פרשת סתומה דהכל ענין אחד ע"ש. ועצ"ע לענין הצלה בשבת. ועיין תוספות שבת (קטו, ב סוד"ה מגילה) ומגילה (ז, א וח, ב), ובשו"ת אב"נ אור"ח ח"ב סוס"י תקי"ח. יב. ולפי"ז מיושב היטב מנהג העולם, דהמשנה בידים מיירי במגילת אסתר שכתבה כדין כתבי הקדש, שפרשיותיה פתוחות וסתומות, והיא מטמאה את הידים ושייך בה דינא דר' פרנך. אבל מגילת אסתר שנכתבת בפני עצמה כדי לקיים מצוות קריאת המגילה, דאינה נכתבת כדין כתבי הקדש שהרי פרשיותיה סתומות, אינה מטמאה את הידים. ואתי שפיר מנהג העולם ליגע בה בידים ערומות כיון שאינה נכתבת כדין כתבי הקדש, ולית בה דינא דרב פרנך. [ויתכן לפי"ז דדינא דר' פרנך ליתא בתפילין ומזוזות אף שמטמאות את הידים וכהנוב"י הנ"ל משום שאינן בכלל כתבי הקדש וצ"ע בזה]. ועי' בחי' הגרי"ז שם עוד חלוקים בין כתיבת המגילה בתורת ספר ובין כתיבתה בתורת כתבי הקדש. ועוד דכל הלשונות כשרין במגילה למכירין בהן משום פרסומי ניסא, ורק כשכתובה אשורית מטמאה את הידים. הרי שא"צ לדין מקרא מגילה שתהיה כתובה כדין כתבי הקדש.

ונראה דבשערי תשובה סי' תרצא סק"ג הרגיש בזה שהרי כתב על דברי הר"י

הערה"ש שלא מצא דבר מזה בתה"ד (המצויין ברמ"א שם) נמצא כן בחלק הפסקים סי' כג]. ועי' דרכ"מ המובא להלן ובדליות המלך הל' מגילה פ"ב הי"א.

ב וכך הבין בחי' מרן הגרי"ז הלוי הל' מגילה שם וגם הערה"ש אור"ח סי' תרצא סע' ו הבין כן, ועמדו על סתירה זו וכתב הערה"ש שהוא דבר פלא [ומש"כ

עמדן הנ"ל: ואין המנהג כדבריו וכו' והיינו כפשטות דברי הש"ס (מגילה יט, א) דלענין זה אמרינן כיון דנקראת אגרת, בלא מטפחת סגי לה, ואע"ג דנקראת ספר היינו לענין הדברים שהם הכשר הכתיבה כגון שרטוט והיקף גויל, אבל בדברים שאחר הכתיבה כאגרת דמי. ואע"ג שמטמאת הידים נטלת ערומה כמו תפילין וטוב להחמיר ליטול ידים קודם קריאת המגילה, ע"ש. וכבר נתבאר לעיל שאינו דומה לתפילין שא"א בענין אחר. ובעיקר הדבר דמגילת אסתר נקראת ספר ונקראת אגרת, ראה מש"כ בזה הריטב"א מגילה יט, א ד"ה מה"מ. ומדבריו יש להעיר על הרמב"ם שעמד עליו מרן הגרי"ז שם ובד"ה לפי"ז. אולם הרמב"ן שם יז, א כתב בדעת הרמב"ם כדברי מרן הגרי"ז הלוי הנ"ל. ונתבאר לעיל סי' יח.

יג. ועל פי זה יש להביא ראיה לדעת מהר"ם מינץ והמג"א שבדיעבד אם כתבה פתוחה כשרה, דהוי רק לכתחילה לכתוב כל פרשיותיה סתומות, שהרי הדין הוא שאם קראה במגילה שכתובה בין הכתובים, ויש לה היכר כאגרת יצא ידי חובתו (שו"ע שם סעיף ח'). ומגילה זו שכתובה בין שאר כתבי הקדש, ודאי נכתבה כדין כתבי הקדש עם פרשיות פתוחות וסתומות, הרי שפרשיות סתומות בעינן רק לכתחילה, ואינו מעכב בדיעבד. ולכן הוצרכו הראב"ה והאו"ז להביא גם את הפרשיות הפתוחות שבמגילה, לפי שבדיעבד מקיימים גם במגילה זו מצות קריאתה. והכריעו דבעינן סתומות לכתחילה משום דנקראת אגרת. ומבואר שדין כתיבה זו

הוא בסתומות, אך אין זה לעיכובא. ומש"כ הרמ"א שאם עשאן פתוחות פסולה, היינו אותן פרשיות שהן סתומות, או עשה פרשיות פתוחות אחרות, אבל אם עשה פתוחות כפי מסורת של כתבי הקדש, בזה לא עסיק הרמ"א כלל. ועי' דרכ"מ סי' תרצא סק"ד ודוק [ור' ערוה"ש שם סע' ו].

יד. וכן ראיתי בספר בהר ייראה (להרב אלעזר ברגמן זצ"ל) או"ח סימן לב שכותב שזכה לראות בקהיר "ספר ארבעה ועשרים אחד וכו' ומצאנוהו כל הפתוחות והסתומות שבו מכוונות עפ"י דברי הרמב"ם בחבורו פ"ח מהל' ס"ת וכו'. ברם השתוממנו כשעה חדא בראותינו במגילת אסתר כמה וכמה פרשיות פתוחות ולכן העתקנו כל צורות הפרשיות אשר שם במגילה הנזכרת וכו'". יש לציין שיש בה שנויים ממה שהעתיק המהר"ם מינץ בשם הראב"ה. ועיין להלן שם בסוף הסימן. הרי לפנינו עדות שמגילת אסתר שכתובה ביחד עם שאר כתבי הקדש, קימת בה מסורת של פרשיות פתוחות וסתומות כדין כתבי הקדש. ואין להתפלא על כך שהרי מצינו כן בראשונים. אולם מגילת אסתר שנכתבת בפני עצמה למצוות קריאת המגילה, באמת פרשיותיה סתומות, ואם קרא במגילה שפרשיותיה פתוחות ככתבי הקדש בדיעבד כשר דאינו מעכב מה שנכתבה ככתבי הקדש. רק דאין צריך לכותבה כדין כתבי הקדש כדי לצאת ידי חובת קריאת המגילה. אולם מגילה כזו שכתבה כדין כתבי הקדש צריך ליזהר וליגע בה רק במטפחת. ומגילה שכתבה למצות מגילה

וסתומות נאמר רק בכתיבת כתבי הקדש. אלא יתכן שיש בזה אף הפסד, שמפסידין את מצות קריאת המגילה, לפי שנקראת כאגרת שמקפידין לאוחזה ביד בשעת קריאה. וכידוע גדולי ירושלים בזמן הגר"ש סלנט הגיהו כמה ספרים עפ"י הספר הזה, אבל במגילת אסתר לא נגעו.

יח. שוב הראוני מש"כ בזה הגר"ש ווזנר שליט"א אב"ד זכרון מאיר (במכתבו שבצפונות טבת תשנ"ב) דחלילה לנו לשנות מהמקובל מדור דור ... איברא אם כבר נהגו עפ"י תיקון הנ"ל אין בידינו לפסול ומותר לקרות אפי' בברכה ... ולכן יראה דאעפ"י שאין בידינו לגנוז ולפסול מה שנכתב כבר אבל פשיטא דיש בזה משום שינוי מן המנהג וכן לא יעשה ויכתבו כפי המקובל מדור דור עכ"ל.

וכמובן שעפ"י הנ"ל ודאי שהצדק עמו. ועוד שהרי יתכן מאוד שאף הפסידו מצות קריאת המגילה אם יש בה פתוחות וסתומות כדין כתבי הקדש, לפי המנהג שאוחזים בה ביד בשעת קריאה, ויצא שזכו בהפסדו. משא"כ מגילת אסתר דידן שפרשיותיה סתומות, שרי אף ליגע בה ביד וא"צ לנט"י והבן.

[אדר תש"ס]

\* \* \*

בעסקי שוב בענין זה (במאמר "ביאורים והערות ותמיהות בביאור הגר"א" ישורון כרך ה) ראיתי שהדבר מפורש במהרי"ל הל' פורים סי' טז ומובא בב"ח שם, אלא שהב"ח כ' שאינו מתיישב לענ"ד. אולם לענ"ד עפ"י הדברים הנ"ל מתיישב היטב טעמו של מהרי"ל והן הן

ופרשיותיה סתומות ואינה כתובה כדין כתבי הקדש אינה מטמאה את הידים ושרי ליגע בה בידיו וכמנהג העולם. טו. ולפי"ז בשאר מגילות ונביאים שנכתבין כדין כתבי הקדש, צריך לזהר שלא ליגע בהן בידיים ערומות. ובמקומות שמהדרים לקרוא ההפטרה מנביא וכן מגילת רות קהלת שיר השירים ואיכה, ואין נזהרים ליגע בהם בידיים ערומות ואף אין מקפידים לעשות בהם עמודים, וע"י כך נוגעים במגילה עצמה בשעת הקריאה, נמצא דהפסידו המצוה, ובפרט אם הקורא לא נטל ידיו, או שהסיח דעתו.

טז. והנה ספר ארבעה ועשרים הנ"ל (הנקרא "כתר ארם צובה") נכתבו בו כ"ד כתבי הקדש עפ"י בן אשר שעל פיו כתב הרמב"ם בהל' ס"ת פ"ח את הפרשות הפתוחות והסתומות וז"ל: ... וספר שסמכנו עליו בדברים אלו הוא הספר הידוע במצרים שהוא כולל כ"ד ספרים שהיה בירושלים מכמה שנים להגיה ממנו הספרים ועליו היו הכל סומכים לפי שהגיהו בן אשר ודקדק בו שנים הרבה והגיהו פעמים רבות ... ועליו סמכתי בספר תורה שכתבתי כהלכתו עכ"ל. והנה לאחרונה יש שרוצים להדר בזה וכותבין מגילת אסתר עפ"י הספר הזה עם פרשיות פתוחות וסתומות. ואף שאין לשנות מהמקובל, טענתם בפיהם, שאם לא יועיל לא יזיק, ואין בזה שום הפסד.

יז. אולם להאמור לעיל לא רק שאין בזה שום תועלת כדמוכח אליבא דשמואל דמגילת אסתר אינה בכלל כתבי הקדש, ולפי המבואר לעיל דין פרשות פתוחות

במגילת אסתר שיוצאים בה יד"ח קריאת המגילה, י"ל שגם לענין זה נקראת אגרת, ובאגרת אין צורך בעמוד, כשם שאין צורך בפרשיות פתוחות.

ואם ישאל השואל מנא לי הא הרי כל הראשונים לא כתבו כן כפי שהובא לעיל מבאר הגולה שדין זה פשוט בראשונים. תחילה אשיבנו שהרמב"ם בהל' מגילה לא הזכיר דין זה שצריכה עמוד. הרי שמגלת אסתר שיוצאים בה יד"ח קריאת מגילה ס"ל דאינה צריכה עמוד. אולם עיקר הדבר מצאתי מבואר במהרי"ל הל' פורים סי' ט"ז שהוא מקור פסק הרמ"א, אלא שהב"ח שם כתב על כך בזה"ל: ובדרשות מהרי"ל כתב טעם אחר על מנהגינו ולא מתיישב לענ"ד. אולם לענ"ד עפ"י הדברים הנ"ל מתיישב היטב טעמו של המהרי"ל והן הן הדברים.

וז"ל המהרי"ל שם: "יש לישב המנהג שאין נוהגין כן משום דאיתא למ"ד מגילת אסתר לא נתנה לכתוב ע"י הנבואה ולא מיתקרי ספר, וראיה דאין אנו נזהרים מליגע בה ערום כמו בס"ת דכל הנוגע בה ערום נקבר ערום בלא מצוה, י"ל בלא אותה מצוה".

הרי שהדבר מפורש במהרי"ל שלענין זה מגילת אסתר אינה נקאת ספר, ולכן לא צריך עמוד. והוכיח זאת ממה שאין נזהרים ליגע בה ביד. הב"ח לא קיבל זאת משום דלא קימ"ל הכי אלא שאסתר נקראת ספר. ומה שהביא מהרי"ל ראיה דאין נזהרים ליגע בה, לא קיבלה הב"ח, משום דערבך ערבא צריך, דזה ג"כ קשה ואינו מובן לפי ההלכה שאסתר היא מכ"ד ספרים. ולכן גם הגר"א הניח דין זה בצע"ג.

הדברים נועי' מהרי"ל דסקין מגילה יט, א (בספר אהלים) שציין למג"א והניח בצ"ע] וכמבואר להלן.

שו"ע או"ח סי' תרצא סע' ב: וצריכה עמוד בסופה וחלק בראשה כדי להקיפה בו. ובהגהת רמ"א: גם נהגו שלא לעשות לה עמוד כלל בסופה. וכתב הגר"א שם סק"ב: עי' ב"ח וכ"כ ט"ז סק"ב והוא תמיה גדולה וצע"ג.

והנה בבאר הגולה שם אות י מציין על פסק השו"ע שמגלת אסתר צריכה עמוד, דכ"ה בברייתא ב"ב יג, ב וכ"כ בס' התרומה ורא"ש בפ' המשנה פ"ג דמסכת ידים. וכיון שזו גמרא מפורשת ללא חולק שמגילת אסתר צריכה עמוד, לכן הניח הגר"א דברי הרמ"א בצע"ג ושזו תמיהה גדולה ולא קיבל את הסברם של הב"ח והט"ז דכיון שיש מחלוקת בין גדולי הראשונים אם העמוד בסופה או בתחלתה, לכן נהגו שלא לעשות כלל.

אולם עפ"י מה שנתבאר לעיל י"ל שאף דקימ"ל דאסתר היא מכתבי הקדש, מ"מ בשביל לצאת יד"ח קריאת המגילה א"צ שתיכתב כדין כתבי הקדש, דאף אם לא היה למגילת אסתר דין כתבי הקדש, הרי היא כשרה לצאת יד"ח קריאת המגילה. וראיה משמואל דס"ל דאסתר אינה מטמאה את הידים משום דאינה בכלל כתבי הקדש, ומ"מ קימ"ל דקראה ע"פ לא יצא. הרי שגם לשמואל יש מגילה, וא"כ י"ל דהמגילה שלנו היא המגילה של שמואל ולא המגילה של כ"ד ספרים דלענין מצות קריאתה לא נחלקו.

לפי"ז י"ל דהסוגיא בב"ב שם דאיירי בענין כתבי הקדש, לכן צריך לגוללה בעמוד, כדין כתבי הקדש. משא"כ

"מ"מ אף היא אגרת ולא נתברר לאיזה ענין נקראת ספר ולאיזה ענין נקראת אגרת, ומתוך כך אנו צריכין להביאה מצד אחר ולמאי דאיתמר איתמר למאי דלא אתמר לא אתמר, שהרי לענין עבוד לשמה אינה נקראת ספר לדעתנו. וכן לענין שתהא צריכה גידין וכו' וכן שאינה צריכה לכרוך כס"ת אלא שקורא ופושט כאגרת כמנהג הגאונים וכו'".

הרי להדיא שנקראת אגרת גם לענין זה שא"צ כריכה כס"ת, אלא שפושטה כאגרת. וא"כ י"ל דה"ה אינה צריכה עמוד כס"ת משום טעם זה דנקראת אגרת [ועי' מאירי ב"ב יד, א].

וכן נקראת אגרת לענין זה שאם המגילה חסרה באמצע כשרה, כמבואר ברמב"ן ושאר במגילה יח, ב, וכו' הריטב"א שם יט, א לענין שרטוט דלא ילפינן לה מצד דנקראת ספר, משום דנקראת נמי אגרת, לכן בעינן לילפותא אחרת מדכתיב דברי שלום ואמת. [ועי' ח"י מרן הרי"ז הלוי הל' מגילה ולא הזכיר הריטב"א, ועי"ע בשו"ת רשב"א ח"א סי' שע].

לפי"ז אין מקום להערתו של החי"א כלל מ דין כ דהנוגע באמצע הסעודה במגילה צריך ליטול ידיו משום דאסתר מטמאה את הידים, אך כיון שלא נמצא בפוסקים דין זה יטול בלא ברכה. אך להמבואר לעיל במגילת אסתר דידן לא נוהג דין זה דאינה נכתבת כדין כתבי הקדש, ולכן אינה מטמאה את הידים כשאר מגילות. ועי' שו"ת בנין שלמה ח"ב או"ח סי' י ד"ה הן אמת ושו"ת צל"ח [להגרזו"ו לייטער זצ"ל] סי' מח. [מוצש"ק זכור פורים דפרזים תשס"ד]

אולם עפ"י הנ"ל יש לבאר כונת מהרי"ל שכונתו להוכיח מהך מ"ד דלענין קריאת המגילה לא צריך מגילה שנכתבת ונעשית כדין ספרים שהם בכלל כ"ד כתי הקדש, שלענין קריאת המגילה לא נחלקו, וסגי במגילה כזו שכתבה אסתר - לפני שכתבוה לדורות - שאין לה דין כתבי הקדש. וכ"כ מכבר לענין זה שאין נוהרים מליגע ביד במגילה בשעת הקריאה, ושמחתי כי הנחני השם בדרך אמת. וכן מוכח מהא דקראו המגילה עוד קודם שנכנסו לארץ בימי עזרא, שהרי רק אחר שנכנסו לארץ נסדרה מגלת אסתר בין כתבי הקדש, ומהיכי תיתי לומר שבעקבות זה נשתנה דין קריאתה ולא סגי במגלה שקראו קודם לכן קודם כניסתם לא"י. ועי' רש"י ב"ב טו, א ד"ה כתבן יחזקאל ובח"י מרן הגר"ז הלוי שם.

ובאמת דברי הגר"א פלאיים כשם שלענין פרשיותיה סתומות כתב הטעם משום דנקראת אגרת, אמאי לא כתב טעם זה לענין שא"צ עמוד. כנראה שלפני הגר"א לא היתה מסורת של פתוחות וסתומות במגילת אסתר, שדבר זה נזכר באו"ז ובדברי רבו הראב"ה שלא נתגלו בימי הגר"א. והבינו הב"ח ט"ז וגר"א שהמגילה שבכ"ד ספרים, עליה נאמר שנקראת ספר ונקראת אגרת, לכן אמר זאת הגר"א רק לענין פרשות סתומות. אבל לפי מה שנתבאר יוצא שהמגילה של כ"ד ספרים היא ספר כשאר ספרים, ורק לענין המגילה שיוצאים בה יד"ח קריאת המגילה, אמרו שהיא נקראת ספר ונקראת גם אגרת. ונמצא כן במאירי מגילה יח, ב וז"ל:

## סימן מו

### הערות וביאורים בענינים שונים

בבתי כנסיות אלא בשני ובחמישי תקנו להם שיהיו מקדימין וקוראים ביום הכניסה. וזהו מש"כ הרמב"י שמתכנסים בכפרם בב' וה'. ועי' תוס' יבמות יד, א ד"ה כי בשם ה"ר חיים, ובלח"מ על הרמב"ם שם.

ובתוס' הרא"ש מגילה שם הביא הירושלמי ריש מגילה דיום הכניסה היינו משום קריאת ס"ת. והביא שם ב' פרושים אי הוי בכפרים או בעיירות, ותליא בענין של לאו דלא תתגודדו. ויתכן שבזה נחלקו הרמב"ם והרמב"י כנגד הר"ח. ועי' רשב"א יבמות יד, א וריטב"א מגילה ב, א (הריטב"א שם מישב פי' רש"י מקושית תוס' הרא"ש) בשם הר"א אב"ד כהרמב"ם הנ"ל. ובחי' הרמב"ן ומגילה שם בשם הרמב"י. ובתוס' רי"ד מגילה שם מבאר שיטת רש"י.

ועפ"י שיטת הרמב"ם הרמב"י והר"א אב"ד מבואר כיצד נשים היו שומעות המגילה, שהרי היו קורין בכפרים, אבל להנך שיטות דהלכו לעיירות, ודאי שלא היו הולכים כולם. שו"ר בספר המכתם ריש מגילה שכתב בשם רש"י שבני הכפרים היו מביאים מן העיירות אדם עמהם שיקרא המגילה לפנייהם (מה שהזכיר שם טף נראה פשוט שהוא מדין חינוך). ובהערות שם שברש"י שלפנינו ליתא. ובהמשך שם כתב המכתם שלפי'

א. בני הכפרים מקדימין ליום הכניסה מגילה ב, א מתני': כפרים ועיירות גדולות קורין בי"ד אלא שהכפרים מקדימין ליום הכניסה.

רש"י מפרש שהכפרים מתכנסים לעיירות למשפט לפי שבתי דינין יושבין בעיירות בב' וה' כתקנת עזרא, והכפרים אינן בקיאים לקרות וצריכים שיקראנה להם אחד מבני העיר ולא הטריחום חכמים להתאחר ולבא ביום י"ד. ואלו רבינו חננאל מפרש דיום הכניסה היינו שבני הכפרים נכנסים לכרכים בב' וה' כדי שיתפללו בצבור ויקראו בס"ת. בין לרש"י ובין לר"ח בני הכפרים קורין להם בעיירות, אלא שנחלקו בביאור הענין שליום הכניסה לרש"י היינו משום תקנת עזרא, ולר"ח משום קריאת התורה בב' וה'.

ומצינו בזה שיטה שלישית. בשיטת ריב"ב על הרי"ף מגילה שם הביא בתחלה פרש"י, ואח"כ כתב בשם הר"משה ב"ר יוסף (רבו של הרז"ה) שפי' דקדימת הכפרים בכפר עצמו הוה, והביא ראיה לזה מיבמות יד, א עיי"ש. ונראה דהרמב"י פי' יום הכניסה כר"ח, דהיינו ביום ב' וה' שקורין בהן בתורה בצבור, ואנשי הכפרים היו מתכנסים בכפרם באותו יום.

וכן נראה שיטת הרמב"ם הל' מגילה פ"א ה"ו: בני הכפרים שאינם מתקבצים

שנדחית מת"ת, דת"ת הוי חידוש טפי שהרי אחרי עבודה כתב ואפי' ת"ת. ואלו בגמ' מגילה שם ילפינן ת"ת בק"ו מעבודה, אבל עבודה א"א ללמוד מת"ת, ולהטור הוי איפכא.

ויש לפרש עפ"י המבואר לעיל דת"ת הוי ביטול ממש, משא"כ עבודה, דאינה מתבטלת לגמרי מפני קריאת המגילה, אלא שהיא קודמת לעבודה, כדי לקרוא בציבור. ואח"כ תיעשה העבודה. ועל זה אמר הטור ואפי' ת"ת וכו' מבטלין אותה לגמרי כדי לשמוע מקרא מגילה. וכן מבואר בתוס' מגילה שם ד"ה מבטלין ע"ש. אלא שלפי"ז צריך להבין את השו"ט שבגמ' שם.

[פורים דפרזים תשמ"ו].

\* \* \*

### ג. פסוקים וטעמים

א [ויקראו בספר בתורת האלהים מפרש ושום שכל ויבינו במקרא (נחמיה ח, ח). ופרשו בגמ' בכמ"ק (מגילה ג, א נדרים לז, ב) ויקראו בספר וגו' זה מקרא, מפרש זה תרגום, ושום שכל אלו הפסוקין, ויבינו במקרא אלו פיסקי טעמים ואמרי לה אלו המסורות. רש"י (מגילה שם) מפרש היכן נקבעו הפסוקים, והנגינות קרוין טעמים. והר"ן (נדרים שם) הרחיב לבאר וז"ל: נקודות המפסיקים בין פסוק לפסוק וקרי ליה שום שכל שעל ידיהן אדם מבין המקרא. ובמאירי שם דסיומי הפסוקים נותנים ריוח להפסיק בין ענין לענין, וע"י הטעמים אדם מבין אלו מלים צריך לחברן ואלו להפרידן.

וצ"ב דאחד מל"א טעמי המקרא הוא סוף פסוק (סימנו ע"י קו מאונך, או ע"י

הרמב"י אין קושיא וברוך שכונתי. וכ"ה בפ"י הר"י מלוניל ריש מכילתין: והיו מוליכין עמהם אחד מחכמי העיירות וקורא אותה להם בו ביום ... ולא היו צריכים כל בני הכפר לטרוח ולבוא בעיירות ביום הפורים. ועוד שלא היו יכולים לבוא לעיירות הם ונשיהם ובניהם.

ומצינו במדרש תנחומא בראשית פי' ג (ציינו רע"א בגהש"ס) פי' חדש בהאי ענינא דיום הכניסה. ובספר המכתם מביא כן בשם השאילתות, ולפנינו ליתא.

[מוצש"ק ויקהל כ"ו אד"א תשל"ח].

\* \* \*

### ב. מבטלין ת"ת לקריאת מגילה

א [מגילה ג, א: מכאן סמכו של בית רבי שמבטלין ת"ת ובאין לשמוע מקרא מגילה. וצ"ב וכי מקרא מגילה לא הוי תלמוד תורה. וראיתי ברש"ש על אתר שהביא קושיא זו בשם הבית אפרים. וע"ש מה שתירץ בב' אופנים.

ונראה דלא קשה מידי, דודאי במקרא מגילה לא הוי ביטול תורה, אלא שמבטלין ת"ת בשביל קריאת מגילה בצבור משום פרסומי ניסא. וכמו שמבואר בגמ' ובאין לשמוע וכו', דהיינו בצבור, שצריכים לילך, ובהליכתן יש משום בטול תורה שצריכים להפסיק מלימודם.

ב [טור או"ח סי' תרפז: אפי' כהנים צריכים לבטל מעבודתן כדי לשמוע מקרא מגילה ואפי' ת"ת ששקולה כנגד כל המצוות מבטלין אותה לשמוע מקרא מגילה. וכבר הקשו נושאי כליו (הב"ח והדרישה) דמשמע שעבודה פשוט יותר



טעמים. ולדעת רב שאוסר ליטול שכר, ודאי שפיסוק הטעמים הוא מן התורה. ואלו לדעת ר' יוחנן שמתיר, מבואר בהגהות מיימוניות הל' ת"ת פ"א אות ה, דהטעמים לא ניתנו למשה מסיני. וכ"כ הראשונים (תוס' רא"ש ר"ן נמוק"י ומאירי) נדרים שם שאינן מן התורה. ולדעה זו צ"ל שעזרא וסיעתו הם שתיקנו הטעמים. וא"כ י"ל דלדעה זו מובן הא דאמרינן כל פסוק דלא פסקו משה, כיון שעדיין לא היו טעמים שמפסיקים. אך מלבד שדוחק לומר שדרשא זו היא רק לדעת ר' יוחנן שלא לדעת רב, א"א לומר כן שהרי בעל המימרא הוא רב. וכיון דס"ל דפסוק טעמים מן התורה, לשם מה הוצרכו עזרא וסיעתו לעשות סימונים לסיומי הפסוקים.

ועוד שאף לדעת ר' יוחנן יש ראשונים שסוברים שסיומי הפסוקים אינם מן התורה. כ"כ המאירי נדרים שם ונקבעו ע"י הזקנים כדי ליתן ריוח ולהפסיק בין ענין וענין. והיינו לשיטתו שלדעת ר' יוחנן פיסוק טעמים אינו מן התורה. ומאי דילפינן מקרא אינו אלא רמז בעלמא, ה"ה ראשי הפסוקים אינם מן התורה. וא"כ ודאי קשה כיון שע"י הטעמים יודעים אנו היכן מסתיים פסוק, לשם מה הוצרכו נמי לעשות סימן מיוחד לראשי הפסוקים. וצ"ע לעיה"פ. [ועי' בתוס' נדרים שם דאף דלר' יוחנן הטעמים אינם מן התורה, מ"מ סיום וראשי הפסוקים מן התורה הם]. וצ"ב. [כ"ב אב תשנ"ו]

\* \* \*

ד. סעודת פורים כשחל ט"ו אדר בשבת בירושלמי מגילה פ"א ה"ג: חל להיות בכרכין בשבת קורין בע"ש. ולהלן שם

שתי נקודות במאונך לאחר המלה), א"כ ע"י פיסוק הטעמים אנו יודעים גם היכן מסתיים פסוק והיכן מתחיל הפסוק שלאחריו. וא"כ לשם מה היינו צריכים לתקן בנקודות את סיומי הפסוקים.

[ב] הרי"ף מגילה פ"ד (הקורא את המגילה) סי' אלף קמ הביא ענין זה לגבי הדין שאין המתרגם רשאי לתרגם עד שיכלה פסוק מפי הקורא. ופירש הרי"ף מלוניל שם דחלוק הפסוקים נעשה ע"י עזרא ואנשי כנסת הגדולה. וצ"ב דבמגילה שם כב, א אמרינן כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה. א"כ חלוקת הפסוקים נמסרה למשה בסיני. וצ"ל דאה"נ ודאי דמשה רבינו נמסר לו יחד עם התורה היכן מסתיים כל פסוק, ועפ"י הוא מסר את התורה ולמדה ליהושע. וכן מבואר בשו"ת הרשב"א (המיוחסות לרמב"ן) סי' רלח, שהפסוקים היו מקובלים ממש בסיני בעל פה, ולא היה כתוב בספר, אבל עזרא וסיעתו הוסיפו ועשו סימנין לכך בכתוב (אבל לא בס"ת עצמו) כשם שעשו טעמים בכתוב ולא בס"ת עצמו. ולפי"ז תגדל התימה הראשונה לשם מה היו צריכים לכך, הרי לשם כך ניתנו הטעמים שמפסיקים בין פסוק לפסוק.

[ג] בפ"י הרי"ף מלוניל שם כתב דאותן פסוקים אין רשאי למעט אותן אפילו לתינוקות של בית רבן. וצ"ע דמצינו גמרא מפורשת בתענית כז, ב דללמד תינוקות התירו לפסוק פסוק באמצע דאמרינן התם "ולא התיר לי לפסוק אלא לתשב"ר הואיל ולהתלמד עשויין".

ד] והנה בנדרים לז, ב נחלקו רב ור' יוחנן אם מותר ליטול שכר על לימוד פסקי

בה"ד: סעודת ראש חדש וסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין. ר' זעירא בעא קומי ר' אבהו, ויעשו אותן בשבת, א"ל לעשות אותם ימי משתה ושמחה כתיב, את ששמחתו תלויה בבי"ד, יצא זה ששמחתו תלויה בידי שמים. ומובא בר"ח ובריי"ף פ"ק דמגילה והא דאין מקדימין אותן משום דאכתי לא מטא זמן חיוביהו. כמבאר בדף ה, א. וביאר הר"ן (שם ד"ה והנך) דקודם זמנן לאו כלום הוא. [אגב, העירני חכ"א, דא"כ אמאי לענין תשעה באב צריכים אנו לטעמא דאקדומי פורענותא לא מקדמין. ויש להשיב עפ"י המנ"ח מצוה שב שמדברי קבלה אין יום קבוע בחודש לצומות, דבקרא דזכריה נמנו החדשים שבהם צמים, נמצא דהחיוב הוא בכל יום מימי החודש. ומיד שנכנס החודש יש חיוב לצום, רק חז"ל קבעוהו ביום מסוים. אבל מפני זה א"א לומר שעדיין לא הגיע זמן החיוב כמו באחרים].

ומה שצריך להבין הוא, דבירושלמי לא נתבאר הטעם שאין עושין סעודת ר"ח בשבת, דלהכי אצטריך לדחותו לאחר השבת. וצ"ל דילפינן מסעודת פורים לסעודת ר"ח שג"כ תלויה בקדוש בי"ד משא"כ שבת דאינו תלוי בקדוש בי"ד, אלא שמקודשת ועומדת מששת ימי בראשית (עי' ס' המכתם מגילה דף ג). וצ"ע מסעודת יו"ט.

ועוד דמסתבר דסעודת ראש חודש אף דא"א לעשותה בשבת (מאיזה טעם שהוא) עשו סעודה זו במוצ"ש, ולא דוקא למחרת ביום. א"כ מנלן דסעודת פורים נדחית ליום ט"ז כפי שאנו נוהגים, דילמא זמנה כליל ט"ז ולא

למחרתו ביום. דבירושלמי נאמר מאחרין. והטעם שסעודת פורים שאכלה כלילה לא יצא שייך רק כליל י"ד וכליל ט"ו שעליהם נאמר ימי משתה ושמחה כתיב ולא כליל טז דהוי תשלומין להם. והנה מצאתי להגרמ"ש זצ"ל בספרו משך חכמה על אסתר (בסו"ס שמות) פ"ט פס' לא שהביא הירושלמי בזה"ל: ולכן אמר בירושלמי דסעודת פורים שחל בשבת מאחרין כליל טז. ושמחתי שכיונתי לדעתו (ולא מטעמו ר' להלן) דכונת הירושלמי לליל טז. ובאמת בירושלמי לא קאמר ט"ז אלא רק מאחרין. והגרמ"ש פירש בו כדברינו דהכונה לליל טז. ואולם לשון השו"ע או"ח סי' תרפח סע' ו: ואין עושין סעודת פורים עד יום אחד בשבת. משמע ביום ולא כלילה שלפניו, דהו"ל למימר עד אחד בשבת.

עוד כתב הגרמ"ש שם בדרך אפשר לבאר הפסוק "לקיים את ימי הפורים בזמניהם" כי אצל העמים מונין לילה אחר היום וא"כ הנס היה ביום י"ד ולילו לפרזים, ויום טו ולילו למוקפים, וגזירת המן היה ביום י"ג ולילו י"ד, רק אצלנו היום הולך אחר הלילה. לכן שלח ספרים לקיים את ימי הפורים בזמנים שלנו שהיום הולך אחר הלילה. ולכן אמרו בירושלמי שפורים שחל בשבת מאחרין כליל טז, שהמנוחה היה בו אז. רק ששלח באגרת הפורים השנית לעשות כפי הזמנים של היהודים שתחילתן מן הלילה.

נמצא לפי"ז דכשחל בשבת דא"א לעשות הסעודה עפ"י זמני ישראל ביום, עושין כליל טז שזה היה הלילה הראשון

אלו השבתות הגר"א מוחק זאת. ואכ"מ. אולם בחלקת יואב בסוה"ס אחר מהדו"ת מבסס ראית מהרלב"ח.

עוד הקשה בס' האשכול שם על הירושלמי, דהא ולא יעבור כתיב. [לדעת המשך חכמה לעיל זהו עיקר הזמן. הרי דבעל האשכול פירש הירושלמי דקאי על טז ביום ולא על ליל טז]. ותירץ בזה"ל: אית לן למימר דאין זה העברה כיון שסועד בט"ו שלו אלא דלא מיחשב לסעודת פורים, וסעודת יום א' הוי תשלומה. וכה"ג מצינו נמי בחגיגה תשלומין, ועוד שבסעודת שבת אמרו על הנסים בתפלה ובברכת המזון וקורין ויבא עמלק ובע"ש כבר קראו מגילה, בעיקר הדבר נתקיים ולא יעבור ע"כ. ועי' נחל אשכול שם.

ויש לבאר דהא דאיתא בספר האשכול דאי הוו תשלומין הר"ז זכירה ועשייה בהדי הדדי, משום דלא בעינן לעשייה בפועל, אלא לזמן של עשייה, וכדאמר שמואל דכיון דלמוקפין הוי עשייה, ה"ה לפרזים כשחל ט"ו בשבת, ואף שלפרזים הוי עשייה קודם זכירה.

ואלו הגר"א (תרפח סקי"ח ד"ה ולי נראה) מבאר דהרי"ף גרס בגמ' מגילה ל, א כג' הספרים הישנים ושמואל אמר בחמיסר קדמה זכירה לעשייה. דבאמת העשייה היא בט"ו וכהירושלמי. ועי' ח' הרד"ל מגילה שם ובעליות אליהו ומש"כ בשם הרש"ש.

ושמא י"ל כלל הלכתי מחודש בפלוגתא דהבבלי והירושלמי. דאף דקימ"ל כהבבלי דהוא בתראה (רי"ף שלהי עירובין), מ"מ היכא דנחלקו בדבר שנוגע לא"י, הלכה כהירושלמי. ועי'

שנחו בו מן המלחמה, דבליל ט"ו עוד נלחמו. ורק ביום טו ולילו שלאחריו לא נלחמו. ודוק.

ואולם לפי הגרמ"ש ע"כ מתבארים דברי רבא במגילה ז, ב דסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא משום דימי משתה ושמחה כתיב, היינו משום דבלילה עוד נלחמו ולא נחו, ולכן עיקר השמחה והמשתה ביום שלאחריו.

בשו"ת מהרלב"ח סי' לב עביד מעשה בירושלים דלא כהירושלמי משום שבבבלי מגילה ל, א מוכח דהסעודה בשבת, דשמואל ס"ל דבחל ט"ו בשבת קורין זכור בט"ו, ואף דזכירה ועשייה בהדי הדדי קאתי, כיון דלפרזים הוי עשייה אחר זכירה. ואי הסעודה למחר, הרי זכירה קדמה לעשייה גם למוקפין. והנה כבר עמד ע"כ בס' האשכול הל' חנוכה ופורים (ח"ב עמ' 29) וכתב: ולא קושיא הוא, כיון דמוקפין עושין סעודה ביום א' לתשלומין של שבת, ובשבת נמי עושין סעודה ומזכירין פורים וקורין בעמלק היינו עשייה. ועוד אף אי לא מקרי עשייה אלא סעודה בחד בשבא, שפיר קאמר בהדדי קאתיין, דעכ"פ לא תקדם עשייה לזכירה כדקאמר רב. ובשו"ת נובי"ק או"ח סי' מב דחה דברי מהרלב"ח באו"א ע"ש. וכיוון להתשב"ץ ח"ג סי' רצח. ועי' שו"ת עולת שמואל סי' קי. ובשו"ת שערי דעה ח"א סי' כה כתב עפ"י התבוס"ש תענית דלדעת הבבלי שבת סב, א דעונג לחוד ושמחה לחוד, ושבת לא מיקרי כלל יום שמחה, וא"כ לית ליה לבבלי הך ילפותא דירושלמי. ומה שהביא שם מספרי פרשת בהעלותך וביום שמחתכם

אשל אברהם (להגרא"י ניימרק זצ"ל) שבת בפירות הנושרין עמ' קעו שכתב כלל כעיי"ז בשם ספר אחד שנשמט מזכרוננו דאם המעשה או בעל המאמר הוא מא"י, ההכרעה היא לצד הירושלמי.

[עש"ק דפורים משולש תשנ"ד]

\* \* \*

ה. פורים בעיירות המסופקות אם מוקפות חומה בימות יהושע בן נון במגילה ה, ב חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא. ולענין משתה ושמחה לא מבואר בגמ' אי עביד כן גם בט"ו. ונחלקו בזה האחרונים. הפר"ח או"ח סי' תרצה כתב דמשתה ושמחה רק ב"ד ולא בט"ו, והפרמ"ג שם סק"ה כתב דגם בט"ו. ובאמת הדברים מפורשים בלקח טוב אסתר ח, טז: ובמקום שאין מכירין אם מוקפות חומה מימות אחשורוש (כריב"ק מגילה ב,; וצ"ב אמאי לא כתב כסתם מתניתין, מימות יהושע בן נון) ואם לאו, נוהגים ב' ימים משתה ושמחה כמוקפים חומה ופרוים. ע"כ. הרי שכתב להדיא כהפרמ"ג ודלא כהפר"ח.

ובדעת הפר"ח נראה לומר דקריאת המגילה היא דברי קבלה כמו שכתבו המאור והר"ן מגילה פ"א, ור' עוד ברא"ש תענית פ"ב סי' כד. וספק דברי קבלה אי אזלינן לחומרא תליא במחלוקת הראשונים אם ד"ק כד"ת או כדברי חכמים. ר' רמב"ם ורמב"ן בספהמ"צ שורש א-ב ורנ"ג עירובין נה, ב. ולפי"ז נראה דקריאת המגילה דהוי ד"ק שהם כדברי תורה, אזלינן לחומרא. אבל

משתה ושמחה ומשלוח מנות דלא הוו מדברי קבלה, אלא שקבלו היהודים כן, ומדכי תקן לעשות כן לכל הדורות, הוי לכאורה מדרבנן וספק דרבנן ולקולא. ור' שאילתות שאילתא לה ורמב"ם הל' נזירות פ"ד הט"ו דספק ד"ק לחומרא ור' טו"א מגילה ה, ב. אך הרשב"א והריטב"א שם ס"ל דהוי לקולא. [ור' להלן בענין הפסק בקריאת המגילה].

במגילת תענית משנה לא: אמר ר' יהושע בן קרחה, מיום שמת משה לא עמד נביא וחידש מצוה לישראל חוץ ממצות פורים, אלא שגאולת מצרים נוהגת שבעת ימים, וגאולת מרדכי ואסתר אינה נוהגת אלא יום אחד. ד"א ומה גאולת מצרים שלא נגזרה גזירה אלא על הזכרים בלבד וכו' גאולת מרדכי ואסתר שנגזרה על הזכרים ועל הנקבות על אכו"כ שאנו חייבין לעשותם אותם ימים טובים בכל שנה ושנה.

ונראה שבזה נחלקו ב' הלשונויות, ללשון הראשון למדים רק קריאת המגילה בק"ו ממצרים, כמו בגמ' שם יד, א, ומשו"ה אזלינן בזה לחומרא. אבל ימי משתה ושמחה הוא מדרבנן וספקו לקולא. אבל ללשון שני הק"ו קאי על כל מצוות פורים, א"כ חייבים מספק במשתה ושמחה אף ביום השני. והבן.

[שושן פורים תשל"ו]

\* \* \*

ו. מגילה בכתב שאינו אשורי

משנה מגילה ח, ב: אין בין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רשב"ג אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית. ובגמ':

ולכאורה דבריהם סותרים למש"כ לעיל ח, ב דמגילה נכתבת לרבנן בכל לשון ומטמאה את הידים רק כשכתובה אשורית. א"כ מגילה אינה דומה לתפלין ומזוזות, שבהם אין אפשרות לכתב בכשרות בלשון אחרת מלבד לשון הקודש, משא"כ מגילה שנכתבת בשאר לשונות למי שאינו מכיר לשון הקדש. ומצאתי שעמד על כך בעל תפארת למשה על יור"ד (בחדושים והגהות שלו בש"ס וילנא דף ז עמ' א) וז"ל: תוס' ד"ה כאן. א"כ הל"ל במתני' מגילה גבי תפלין וכו'. נ"ב לפמ"ש תוס' לעיל ד"ה עד, דמוכח מההיא דגיפטית לגיפטית דכל לשון כשר למכירים אלא שאין מטמא ידים לק"מ וצ"ע. עכ"ל. ובאמת זוהי תימא רבתא היאך יתכן שתוס' יסתרו דברי עצמם מיניה וביה. וכן הקשה הפנ"י.

ובאמת בחי' הריטב"א מגילה שם (ד"ה אלא ל"ק) מפרש כן דהמשנה בידיים אתיא כרבנן דמגילה מטמאה את הידים דוקא בכתב אשורי. אבל בשאר כתבים אף שיוצאים בו יד"ח קריאה המכירין אינה מטמאה את הידים, משא"כ שאר ספרים שנכתבים בכל לשון. ור' בארוכה לעיל סי' יח. [ג' אד"ש תשנ"ה]

\* \* \*

#### ז. מרדכי ואסתר

איתא במגילה טו, א: וכאשר אבדתי אבדתי, כשם שאבדתי מבית אבא כך אובד ממך, ואסורה אני עליך, דאשת ישראל שנאנסה מותרת לבעלה וברצון אסורה לבעלה. ובתוס' הקשו: וא"ת אמאי לא היה מגרשה ותהא מותרת להחזירה (ר' סוטה יח, ב). י"ל לפי שכל

ורמינהו מקרא שכתבו תרגום וכו' אינו מטמא את הידים עד שיכתבנו בכתב אשורית וכו'. הרי מפורש במשנה (ידיים פ"ד מ"ה) שספרים אינן נכתבים בכל לשון אלא בכתב אשורי בלבד. ויש בזה מו"מ בגמ' ליישב סתירה זו שבין המשניות. והנוגע לנו הוא התירוצ' שהמשנה בידיים מיירי במגילה, דיש בה מיעוט ככתבם וכלשונם. מבואר א"כ שבמגילה בעינן כתב אשורי דוקא, ואלו שאר ספרים נכתבים בכל לשון.

התוס' שם (ד"ה עד שיכתוב אשורית) הקשו מהא דאמרין להלן יח, א גיפטית לגיפטית עילמית לעילמים יצא. הרי שמגילה כשרה אף בכתב שאינו אשורי. ותירצו דמגילה שכתובה אשורית ויוצאים בה אף אלה שאינם מבינים לשון זו, וכיון שכולם יוצאים בה, דין הוא שתטמא את הידים. אבל מגילה שכתובה בשאר לשונות ואין יוצאים בה יד"ח אלא רק אלו שמבינים לשונה, דין הוא שלא תטמא את הידים. (לקמן יבואר גדר חילוק זה).

והנה התוס' להלן (ט, א ד"ה כאן במגילה) הקשו דהך ברייתא (היינו המשנה בידיים הנ"ל. וצ"ב אמאי קרי ליה ברייתא. גם רש"י ד"ה כאן בגופן שלנו קרי לה ברייתא. ומצאתי שעמד על כך בחקרי לב או"ח סי' יב דף יג עמ' ב ד"ה והנה אמת) לא מתוקמא לא כרשב"ג ולא כחכמים דמתני' דמגילה. דאי רבנן, הרי מגילה נכתבת אשורית כתפלין ומזוזות, וא"כ הו"ל למתני' במתני' לגבי תפלין ומזוזות שנכתבת בלשון אשורי כמותן. וכרשב"ג ודאי לא אתיא שהוא מתיר ביונית.

מעשה הגט הוא עפ"י עדים והיה ירא בן יתפרסם הדבר למלכות. ובחי' הרשב"א הקשה הרי היה יכול לגרשה בגט שכתוב בכתב ידו שכשר מן התורה (דפסול רק מדרבנן) ולא היתה עוברת על איסור עריות החמור דלא היתה נאסרת למרדכי, אלא שדברי אגדה הן ואין משיבין עליהן.

החיד"א בברכ"י אה"ע סי' י' סק"א הוכיח מדברי הרשב"א שאשה שזנתה לאחר שנתגרשה בגט שפסול מדרבנן, אינה נאסרת לבעלה מדין סוטה אף מדרבנן. ויתכן שהתוס' לא ס"ל הכי, אלא שנאסרת עכ"פ מדרבנן, ולכן לא קשיא להו שהיה יכול לגרש בכתב ידו. וראיתי בשו"ת יד אלעזר סי' קט (ציינו הגרז"ו לייטר וצ"ל בספרו צל"ח סי' קיב) שכתב בדעת התוס' שבאמת מרדכי גרשה בכתב ידו כדי לסלק אסור דאורייתא ומ"מ שפיר קאמרה אסתר כאשר אבדתי משום שגט זה פסול מדרבנן, ואסורה לבעלה מדרבנן כשזינתה. ותלה פלוגתת התוס' והרשב"א בספיקו של המל"מ (הל' תרומות פ"ז ה"א) אם מילתא דאורייתא נמשך אחר הדרבנן דכיון שמדרבנן לא הוי גט, ס"ל לתוס' דהוי בכלל ומעלה בו מעל מדאורייתא, ואלו הרשב"א חולק על כך.

ונראה דהכא לא שייך לדמויי כלל לספיקו של המל"מ דאינו ראוי מדרבנן אי חשיב אינו ראוי מהתורה, דקאמר לה לגבי אסורי אכילה וכדו', דסו"ס אינו נאכל. אבל ענין סוטה לבעלה שחידש המהרי"ק (שורש קסז) שאם מעלה מעל בבעלה אף שבגדרי מעשה האסורים

שבכל התורה, לא הוי מעשה איסור, מ"מ בעניני סוטה אסורה לבעלה, ה"ט משום שזהו מעשה הסותר לאישות שביניהם. וא"כ בגט שכשר מהתורה הרי למעשה אין דיני אישות ביניהם, רק לחומרא צריכה גט נוסף מדרבנן, אף שאסורה מדרבנן לאחר, אין זה מחמת האישות שביניהם, ולכן לא קרינן ביה לכו"ע הכא ומעלה בו מעל. ואולי נחלקו התוס' והרשב"א אם רבנן החמירו כמו בשל תורה, שכל עוד לא נתן לה גט אחר, אם זינתה אסורה לבעלה כאלו שהיה אישות ביניהם. אבל לכו"ע בכה"ג אין מקום לחדושו של המהרי"ק.

כמו"כ יש להעיר שברש"י מגילה שם מבואר להדיא שמרדכי לא גירשה, שהרי מבאר מה שאמרה אסתר כאשר אבדתי משום שאשת ישראל ברצון נאסרת לבעלה, אם גרשה אינה נאסרת. ועי' שו"ת נובי"ת יור"ד סי' קסא ויד אליהו (רגולר) סי' ע. ור' מנחת עני ח"ב ענין א"א שזינתה ושו"ת חמדת אפרים או"ח סי' סה. [י"ב אדר תשמ"ב]

\* \* \*

ח. בן כרך שביום י"ד נעשה פרוז עובדא הוה בבן כרך שידע בליל י"ד בהיותו בירושלים שלמחרתו יעזוב את העיר ויהיה פרוז כיצד יעשה.

לכאורה יש כאן ג' אפשרויות, אם נאמר דבמקום שנמצא בו קובע (וכפשטות הירושלמי מגילה פ"ב ה"ג), א"כ אינו חייב כלל לקרוא המגילה, כיון שב' זמני החיוב י"ד וט"ו נקבעים בעלות השחר, משום שעיקר הקריאה היא ביום, וכיון שבעה"ש של י"ד היה בכרך, ובעה"ש

להיפך: אבל בן כרך גמור שיושב בכרך וחושב לצאת בליל ט"ו, יש לדון דאין בכח מחשבה לעשותו לפרזי בשעה שהוא יושב בכרך. ולפי"ז ה"ה בני"ד כן, דמ"ש אם יוצא מהכרך בליל ט"ו או באור לליל ט"ו אחר עה"ש של י"ד. ולכאורה סתראי ניהו.

ולענ"ד נראה שעיקר קריאתו בני"ד בט"ו ובברכה. וזאת עפי"מ שהביא בשו"ת חת"ס או"ח סי' קצד בשם שליח ציון [רבי חיים ברוך מאיסטרו שליח חברון] קושיא עצומה, דבעיר הנדחת נמי כתיב יושבי העיר, ובסנהדרין (ק"ב, א) אמרו דחשיב מיושבי העיר אם דר בה שלושים יום. ואלו הכא למדים מיושבים בערי הפרזי, שפרזו בן יומו קרוי פרוז. וע"ש במה שהשיבו יפה החת"ס שיש הבדל בין יושב העיר דהיינו שם התואר דנקרא מתושבי העיר, ותואר זו תלוי בישיבה בעיר שלושים יום. אבל לענין מגילה כתוב יושבים בעיר, דהיינו פעולת הישיבה, ולזה סגי ביום אחד. וביאר השליח ציון [שם ד"ה אמנם] טעם הדבר מפני שבאותה שנה של הנס היו מיושבי שושן במקום אחר ונחו מאויביהם בי"ד, וכן באו לשושן ממקום אחר ונחו בט"ו. ולכן אזלינן בתר פעולת הישיבה.

ועפי"ז נראה דכל זה שייך במי שנמצא בזמן המחייב בעיר או בכרך, אבל מי שבזמן החיוב לא נמצא במקום המחייב באותו זמן, אזלינן בתר שם התואר של יושבי העיר. וכיון שכל השנה הוא בן כרך, יש לו דין בן כרך אף בזמן שהוא נמצא בעיר. דאף להשיטות דיום ט"ו קובע לבן כרך היינו לבן עיר שבא

של ט"ו היה פרוז א"כ יש לפוטרו. וכן כתבו עפ"י הירושלמי מגילה מרנן פוסקי הדור הגרצ"פ פרנק זצ"ל והחזו"א זצ"ל עיין בספריהם. [עי' שו"ת שאלו ציון [לרבי דב אליעזרוב] או"ח סי' לז ושערי יצחק על פרזים ומוקפים]. אולם אי נימא דהוי חובת גברא שא"א ליפטר הימנה (וכ"נ ברא"ש מגילה פ"ב סי' ג) יש לדון האם אזלינן בתר מקומו או בתר מחשבתו, כיון שהוא בן כרך ונמצא בכרך ביום י"ד בשעת החיוב, א"כ י"ל בפשטות שדינו כבן כרך, ואף אם אינו נמצא בכרך ביום ט"ו יקרא שם המגילה ביומו.

וראייתי להגרצ"פ פרנק זצ"ל סתירה בזה לכאורה. בחלוקי דינים שבסוף קונטרסו ימי הפורים ונדפס בהר צבי או"ח ח"ב סי' קכא כתב בסע' יא כדלהלן: היוצא מירושלים ביום י"ד בבקר וחוזר לירושלים ביום ט"ו בבקר לדעת כמה מהראשונים חוששין לו לביטול מצות מגילה לגמרי, שמא לא נתחייב לא ביום י"ד ולא ביום ט"ו. וכן להלן סע' יט כתב: בן ירושלים היוצא בי"ד אדר לעיר אחרת, אם הליכתו מירושלים היה מתוך הכרח לצאת ממנה (כעובדא דידן בחולה שעבר ניתוח במקומו בירושלים ונסע לבית הבראה מחוצה לה בהמלצת הרופאים) ביום זה דוקא, ושלא יחזור קודם אור הבוקר ביום ט"ו, קורא את המגילה ביום י"ד אדר בברכותיה וכמו שיתבאר. וא"כ בעובדא דידן חובה עליו לקרוא בירושלים בליל י"ד וביומו. וצ"ל דשאני מסע' יא כיון שדעתו להיות ביום ט"ו פרוז, א"כ גם עכשיו דינו כפרוז. אך להלן שם בסי' קכט סוף אות א כתב

לכרך, אבל בן כרך שהיה ב"ד בכרך ויצא ממנה, ובט"ו נמצא בעיר יש עליו עדיין דין בן כרך. לפי"ז נראה לפרש הירושלמי מגילה הנ"ל באו"א, דלשון הירושלמי הוא בן כרך שעקר דירתו וכו'. וכיון שעקר דירתו שוב אינו מיושבי הכרך. ובזמן החיוב של ט"ו גם לא ישב בכרך אלא בעיר, לכן פטור לגמרי. אבל מי שהוא בן כרך ולא עקר דירתו, אלא שיצא לפ"ש לעיר ודעתו לחזור לכרך אחרי כמה ימים, לא פקע ממנו דין בן כרך וקורא בעיר בט"ו. כל זה נכתב כמובן להלכה ולא למעשה.

[פעי"ה ק ערב פורים דמוקפין תש"ס]

\* \* \*

#### ט. הפסק באמצע קריאת המגילה

עובדא הוה באחד שנאנס והוצרך להפסיק באמצע קריאת המגילה, ושאלני האם צריך לברך שוב כשחוזר לקרוא.

והנה לענין קריאת המגילה הדבר פשוט שאינו ממשיך ממקום שפסק אלא חוזר לראש כיון ששהה כדי לגמור את כולה. ואעפ"י שנחלקו בזה הפוסקים, כתב הרמ"א (בהל' ק"ש סי' סה) שהעיקר כדעת התוס'. וכ"ה דעת השאילתות (סז, יד) ויראים מצוה רסח במגילה דחוזר לראש. ועי' העמ"ש שם.

ולענין הברכות יש לומר שברכת שהחיינו ושעשה נסים א"צ לחזור דברכתן על היום, וקבעום בשעת קריאת המגילה, וכיון שכבר ברכו א"צ לחזור ולברך. אבל ברכת קריאת המגילה נראה לכאורה חוזר ולברך שהרי מחויב לקרוא שוב את המגילה.

אך י"ל שהדבר תלוי אם קריאת המגילה

כמו"כ יש לדון בזה לענין קריאה של יום ושל לילה, שהרי נחלקו הראשונים איזו קריאה עיקר של יום או של לילה. עי' רמ"א סי' תרצב ואורחות חיים שם סי' תרפ"ז בהגהות המהרש"ם.

אך נראה שכל זה מיירי היכן ששהה ולא הסיח דעתו, אבל אם הפסיק והסיח דעתו כפי שהיה שיצא מביתו וחזר לאחר יותר משעה, נראה דחשוב הפסק וצריך לברך שוב על מקרא מגילה.

ולכאורה יש להוכיח כן דיש חילוק בין שהה, להפסק שהסיח דעתו, מלשון הריטב"א בהל' ברכות פ"ב הי"א: אין שוהין בין ברכה למצוה ולא להנאה, אלא כדי שיגמור אותה ברכה. ואם שהה ולא הסיח דעתו לדברים אחרים אינו חוזר ומברך. וא"כ י"ל דה"ה בהנך דשהה כדי לגמור את כולן דנחלקו אם חוזר לראש או לא, היינו שלא הסיח את דעתו. והריטב"א סובר דהלכה כמ"ד דאינו חוזר לראש, ולכן כתב כאן שאינו חוזר ומברך. וחילוק זה מוכרח שהרי בחי' למגילה כא, ב ד"ה ומאי משמע וכו' כתב הריטב"א: ובירושלמי (אינו לפנינו) שאם שהה כדי כל הברכה חוזר



למצוה חוזר ומברך, אבל אם התחיל במצוה ושח, שוב אינו חוזר ומברך. וכ"כ להדיא בהל' ברכות פ"ב ה"י. ולכן בקריאת המגילה שהפליג באמצע לענינים אחרים, לא הוי הפסק ואינו חוזר לראש.

שו"ר שהדבר מפורש להדיא בשו"ת רשב"א ח"א סי' רמד בעובדא ידיה ששמעו קטטה בחוץ באמצע קריאת המגילה, ויצאו ואח"כ חזרו. והשיב דשהו אפי' כדי לגמור את כולה אינו חוזר לראש. וכל העושה דבר שא"צ נקרא הדיוט, וכ"ש אם חזר וברך הוי ברכה לבטלה, דאין שיחה הפסק אלא בששח בין הברכה להתחלת מעשה המצוה. אבל הרשב"א אזיל לשיטתו בחי' למגילה שם. וכ"ה דעת הריטב"א. אבל כאמור מהרא"ש מוכח דפליג עליה. ואף באמצע הוי הפסק וחוזר לראש. וא"כ צריך גם לברך.

ועוד נראה דאף לתשובת הרשב"א הנ"ל י"ל דשאני בנדון ידיה דלא הוכרחו להפסיק. אבל היכא שהוכרחו להפסיק חוזר לראש כמו בקר"ש. וגם זה תלוי אם אונס מחמת אחרים מקרי אונס, או בעינן אונס מחמת הדין שא"י להמשיך לקרוא. ועי' ערוך השלחן סי' תרצ ס"י ושו"ע הרב סי' סה.

ועוד יש לדון דיצא היינו בדיעבד, ומבואר בברכ"י או"ח סי' רעג שהמקדש על יין מגולה אף דיצא בדיעבד, יכול לחזור ולקדש כדי לקיים מצוה מן המוכרח. וא"כ גם בנ"ד אף שא"צ לחזור לראש כיון שיצא בדיעבד, אבל לכתחילה עדיף שלא יפסיק וכפי שכתב הרשב"א שגוערין במי שמפסיק, וא"כ

ומברך לפנייה. ולכאורה הדברים סותרים. אלא צ"ל שבהל' ברכות מיירי ששהה אבל לא הסיח דעתו כפי שכתב רבינו להדיא ולכן אינו חוזר ומברך. ואלו בחי' למגילה צ"ל דסתם שהה היינו שהסיח דעתו לכן חוזר ומברך לפנייה.

אך צ"ע דבחי' למגילה יח, ב (בסופו) כתב הריטב"א וז"ל: והא דקתני [במתני'] דורשה (היה כותבה דורשה ומגיה) פירשה בירושלמי (מגילה פ"ב ה"ב) [ו]הוא [לפנינו בירו' ובלבד] שלא יפליג דעתו לעניינין אחרים" (ע"כ הירושלמי). ולא נצרכה אלא לכתחלה, דלכתחלה שריא כשהוא עסוק בעניינה, ואפי' לר' מונא (שבשהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש) דלא חשיבה שהה, אבל בדיעבד אפי' הפליג לעניינים אחרים והלך ג"כ לשוק לעשות צרכיו יצא, דקיי"ל שאפי' שהה כדי לגמור כולן יצא וכו'. הרי שגם בהסיח דעתו לגמרי הוי בכלל שהה, ותליא במחלוקת אם שהה כדי לגמור את כולה חוזר לראש או לא. ועי' רשב"א שם.

אולם הרא"ש מגילה שם מפרש הירושלמי דיצא כיון שאינו דורש אלא בענינה של מגילה, אין זה חשוב הפסק. ואיהו עצמו כתב להלן שבשהה כדי לגמור את כולה יצא. ואם נאמר ששהייה והפסק בדבר אחר דין אחד להם, אף אם הפסיק בדברים אחרים יצא. ומוכח מהרא"ש ששהייה בשתיקה והפסק בענינים אחרים תרי מילי נינהו, ודלא כדעת הריטב"א.

ובדעת הריטב"א י"ל דאזיל לשיטתו ברה"ל, א שהפסק בין תחילה הברכה

ואף שהדברים נראים כמסתברים נראה שלא צדק בזה. (א) הא דנשים פטורות מהלל מסתבר שזהו רק מהלל של חובת היום, ולא הלל של נס, שכשם שחייבות במגילה משום שהיו באותו הנס, ה"ה בהלל שהוא הלל של נס ולא מצד חובת היום. וראה תוס' סוכה לח, א בד"ה מי שכתבו דנשים פטורות מהלל בסוכות משום דהוי מעשהז"ג, אף דבפסחים קח, א משמע שחייבות בהלל של פסח, היינו משום דהלל של פסח על הנס בא ואף הן היו באותו הנס. וה"ה הלל דמגילה.

(ב) ולעצם הדין מסתבר להיפך שקריאתה זו הלילא שייך אף במגילה שנקראת בלילה. שהרי בגמ' מגילה שם עב"ד ק"ו מהלל דפסח ומה מעבדות לחרות אמרינן שירה ממיתה לחיים לא כל שכן, וה"ה הלל, אלא דר"נ ס"ל דבקריאת המגילה איכא הלל. וכשם שהלל של נס נאמר בלילה כפי שמצינו בפסח ה"ה הלל של פורים, משא"כ הלל של חובת היום דחיובו ביום ולא בלילה. וכן מבואר בטו"א מגילה שם (ד"ה יציאת מצרים) שקושית הגמ' מיציאת מצרים היינו מהלל של ליל פסח שהוא מדין נס ולא מדין חובת היום. ע"ש. (וע' מהר"ם חלאוה פסחים קיח.).

אכן נראה דאף אי הלל של פורים הוא הלל של נס חיובו ביום ולא בלילה. ראה בשו"ת חת"ס או"ח סי' נא דמבאר דאע"ג דאיתא במשנה במגילה כ, ב דהלל ביום ולא בלילה, שאני ליל פסח שהיא שעת הנס ממש, על זה נאמר השיר יהיה לכם כליל התקדש חג. לא כן הלל שקורין בכל יו"ט ויום גאולה

חוזר לראש לא הוי הדיוט דעביד מצוה מן המובחר. ומדברי הרשב"א נראה לכאורה דלא כהברכ"י. ועי' לח"מ הל' עבודת יוהכ"פ פ"ה ה"א ובשיח השדה שער ברכת ה' סי' ה בארוכה.

ובנחלת צבי (תלמיד הב"ח) או"ח סי' סה ס"א הביא ג' שיטות הראשונים בזה, ומסיק דלדינא יש להחמיר, דהיינו גבי ק"ש והלל ומגילה אם שהה מחמת אונס חוזר לראש, וגבי תפלה אפי' בלא אונס אם שהה כדי לגמור את כולו חוזר לראש. והביא שכן פסק המג"א סי' תכב סק"ה. ולהלן בסי' תכב סק"ה מסיק הנח"צ דכיון שהטור משהו בסי' פה דין הלל ומגילה ותפלה לק"ש, א"כ בכולהו צריך לחזור לראש. אלא שלענין הברכה מאחר שכל עיקרו של הלל בר"ח אינו אלא משום מנהג ואיכא פלוגתא לענין ברכה יש להקל. ונראה מדבריו שבשאר דברים כגון הלל ביו"ט ומגילה דחוזר לראש היינו אף לענין ברכה.

[שושן פורים תשמה - הרהורי דברים שנכתבו בק"ר לביורורי בעלמא].

\* \* \*

### י. הלל בפורים

(א) בספר מרחשת ח"א סי' כב אות ט כתב דנשים פטורות מהלל דפורים אף לר' נחמן דאמר במגילה יד, א, קריאתה זו הלילא, ונשים חייבות במגילה. ובזה הסביר דעת בה"ג שנשים אינן חייבות במקרא מגילה רק בשמיעת מגילה, ולכן אינן מוציאות אנשים ומברכות על משמע מגילה. והיינו דהקריאה של אנשים היא גם משום הלל, ולפי"ז מחדש שאף לדעת בה"ג ה"ד ביום, ולא בלילה שאין אומרים הלל בלילה אלא ביום, ע"ש.

שאומרים הלל בפורים. אבל מי שלא קרא את המגילה יתכן וס"ל דא"צ לומר הלל, כיון שלא תיקנו לומר הלל בנפרד, כפי שכתב החת"ס או"ח קצב. ועי' ספר העיטור הל' מגילה דף קיא ובהערות שם. ובסוף מנין המצוות שבראש ספר מדע כתב הרמב"ם שתקנו מצוה מגלה: ... כדי לברכו ולהללו וכו'.

עפ"י זה יש לבאר הפסוק בתחלת המגילה ויהי בימי אחשורוש הוא אחשורוש המולך וגו'. לכאורה המלים הוא אחשורוש נראים כמיותרים ומשום כך מפרש רש"י דקמ"ל דהוא אחשורוש ברשעו מתחילתו ועד סופו. ומקורו במגילה יא, א.

ויש לפרש עוד עפ"י הגמ' מגילה יד, א דחד מ"ד ס"ל דלא אמרינן הלל בפורים משום דאכתי עבדי אחשורוש אנן. ורק נצלו משונאי ישראל ממות לחיים. לפי"ז יש לבאר דאף לאחר הנס נשארנו תחת שלטון אחשורוש מלך פרס, הוא אחשורוש מתחילה ועד סוף נשאר על כנו ומלכותו, ולכן אין אנו יכולים לומר הלל. [שושן פורים תשל"ח]

\* \* \*

יא. תענית אסתר (בטלה מגילת תענית) א[ כתב הטור או"ח ריש הל' מגילה (סי' תרפו): גרסינן במגילת תענית, אל יום י"ד ויום ט"ו באדר ימי פוריא אינון דלא למיספד בהון ודלא למגזר בהון תעניתא. ואע"ג דקי"ל בטלה מגילת תענית, בחנוכה ופורים לא בטלה, וא"כ לפנייהם ולאחרייהם נמי אסור כדאיתא במסכת תענית דבכל מקום שנאמר דלא למספד בהון, לפנייהם ולאחרייהם נמי אסור, אפ"ה נוהגין להתענות ב"ג, דלא

שתיקנו לומר שיגאלו, בזה נאמר ביום ולא בלילה. ולפי"ז בפורים דקורים המגילה לאחר הנס ביום שנחו מאויביהם ולא הוי בשעת הנס, הרי שחיובו ביום ולא בלילה. (וע' חיים שאל ח"ב סי' יא). וכתב דנפ"מ שם לענין עמידה מעומד. וע"ש בסי' קצא. [עי' תורת אהרן (להר"א באקשט) או"ח סי' טז].

שו"ר במאירי מגילה כ, ב שהביא על הא דאיתא התם דהלל ביום, דרבים למדים מכאן דהלל שבלילי פסחים שאינו חובה, ואגב גררא של הגדה הוא נאמר, שאל"כ היה לו לשנותו עם הדברים שמצותן בלילה, אלא אפשר דתנא ושייר כמו שיתבאר ע"ש.

[שושן פורים תשל"ה]

\* \* \*

ב) ובענין הלל בפורים מי שלא קרא המגילה. ראיתי בספר המנהיג הל' מגילה אות כג (דף לד) שהביא בשם רב עמרם (עמ' קד) שאין אומרים הלל בפורים, והעיר דאין נראה כן דהא במגילה שם אמרינן קריאתה זו הלילה, הא לאו הכי הוה אמרינן. משמע לכאורה מדבריו כהמאירי מגילה שם דמי שאין לו מגילה יקרא הלל. אך מדברי המנהיג להלן שם יש להסתפק בדבר, לפי שכתב: וכמו שאנו גומרינן את ההלל הוא שקריאת המגילה והזכרת הנס היא במקום ההלל. מדבריו אלו נראה שלדעת רב עמרם שאין אומרים הלל בפורים, אף בקריאת המגילה אין בה משום אמירת הלל, אלא לדעת המנהיג היא שבקריאת המגילה והזכרת הנס היא במקום ההלל, ולפי"ז יוצא

עדיף לפנייה ולאחריהם דחנוכה ופורים משאר יומי דמגילת תענית, וכיון ששאר הימים בטלו עיקרן ומותר להתענות בהן, אע"ג דחנוכה ופורים לא בטלו עיקרן לפנייהם ולאחריהם מיהא מותר. ועוד יש סמך מיהא דאיתא בגמרא (מגילה ב, א) י"ג זמן קהילה לכל היא, פ"י שהכל מתקבצין לתענית אסתר ובאין בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים לרחמים ואנו עושים כמו שהם היו עושים בימי מרדכי ואסתר עכ"ל.

ומקור הדברים בדברי אביו הרא"ש תענית פ"ב סי' כד ומגילה פ"א סי' א ובב"י העתיק דברי הרא"ש מפ"ק דמגילה ומבאר דמלבד שאין אסור להתענות לפנייהם (בפורים וחנוכה) הוסיף עוד שיש סמך לומר שראוי להתענות בו.

לכאורה אין הדברים מובנים. דענין פורים היה בזמן גלות בבל ואז נקבע להתענות ב"ג באדר. ואלו מגילת תענית שקבעו בה שלא להתענות בימים מסוימים וגם לא לפנייהם ולאחריהם, דבר זה נקבע בזמן בית שני כמבואר בתענית יח. וא"כ ע"כ כשקבעו על הימים שלפניהם שלא להתענות, לא באו לעקור תקנת חכמים להתענות ב"ג אדר, דלא מצינו שבטלו באיזה פעם תענית אסתר. ולולי דמסתפינא מדברי הב"י נראה שלזה כיונו הרא"ש והטור, שיש סמך שתענית אסתר נקבעה בזמן פורים, והיינו קודם למגילת תענית דאף אי נימא שלגבי מה שלא בטלה מגילת תענית, היינו נמי לפנייהם, טענה זו לא

שייכא בפורים, שהתענית נקבעת ב"ג לפני מגילת תענית. והדברים כמעט מפורשים ברא"ש מגילה שם סי' ח: ולמאי דפרישית לעיל זמן קהילה לכל היא הוי תענית אסתר תקנת חכמים אף קודם שבטלה מגילת תענית. והב"י עצמו הביאו שם. והיינו כדאמרן דאף בזמן שנהגה מגילת תענית בימים שלפניהם, על כרחך לא נהגה בתענית אסתר שהיתה תקנת חכמים קבועה מאז סוף ימי גלות בבל. ועי' ב"י שם.

אלא שענין קביעת תענית אסתר לדורות הדברים עדיין צריך ביאור. דלכאורה נראה שתענית אסתר היא תענית מאוחרת ולא נתקנה בזמן שנקבעו ימי הפורים. שהרי במגילת תענית מבואר שבי"ג אדר קבעו יום שמחה דלא להתענות מחמת ניקנור שגברו עליו. וזה היה לאחר נס פורים בזמן בית שני. והיאך קבעו שלא להתענות, ביום שקבעו תענית צבור - תענית אסתר. ודוחק לומר דאה"נ שהיה זמן שבטלה תענית אסתר, ולאחר שבטלה מגילת תענית חזרה שוב תענית אסתר לקדמותה. וכמובן שזה נסתר מדברי הרא"ש הנ"ל, דמלשוננו משמע שבזמן שתקנו מגילת תענית, היתה כבר תענית אסתר קבועה.

וראיתי שכבר עמד על כך הראב"ד מובא בר"ן תענית פ"ב (דף ז ע"א מדפי הרי"ף) וז"ל: וכי תימא א"כ שיי"ג תענית קבוע הוא, היאך מנו יום נקנור בכלל ימים טובים וכו'. ותירץ דאה"נ מנוהו במגילת תענית רק לענין אסור הספד ולא לענין אסור תענית. אולם צ"ע דלשון הברייתא בתענית טז, ב הוא,

אף שלתענית צבור לא בטלה, היינו תענית צבור חדשה, אבל לא תענית צבור שהיתה קבועה קודם שבטלה מגילת תענית. וכ"כ בשפ"א תענית שם בדעת הראב"ד, כי מש"כ הר"ן לחלק בין תענית להספד הוא דוחק.

ונראה עוד לבאר בדעת הטור, דלעיל בסי' תקעג הביא שיטת הראב"ד הנ"ל דדוקא ליחיד בטלה מגילת תענית ויכול להתענות בהן, אבל צבור אסורים לגזור תענית בהן. ואפי' לפנייהם ולאחריהם נמי אסור (דלא כהב"ח בסי' תרפ"ו בדעתו). וא"כ קשיא ליה היאך מתענין השתא ב"ג באדר דהוי לפנייהם תענית צבור, ותירץ שזו היתה תקנה קבועה אף קודם שבטלה מגילת תענית. ולכן אף שלא בטלה לענין צבור, מ"מ שאני תענית אסתר דהוי תקנה קבועה שקדמה לה, ולכן אפשר להתענות ב"ג. וע"ע בשער אפרים סי' מג שכתב כל זה. ועי' שעה"מ ריש הל' מגילה, שו"ת חת"ס או"ח סי' קסג ושו"ת ראשית בכורים ח"א עמ' ק ואילך. נור' מ"ס שהביא הר"ן תענית שם ומובא להלן ובשאר תענית שם ור"ה שם].

נמצא לפי"ז מחלוקת ראשונים בגדר תענית אסתר, דלהראב"ד והרא"ש הוי תקנה קבועה ב"ג באדר. ולהר"ן לא הוי תענית קבועה ביום זה. ועי' באור הגר"א סי' תרפו סק"ג וסי' תקן סק"ז, שביאר דהשו"ע כהראב"ד והרמ"א כהר"ן.

והנה הגר"א בסי' תרפו שם הביא ראייה נפלאה דלא הוי תענית קבועה ב"ג באדר מהסוגיא בר"ה יח, ב וז"ל: ואין לומר דקבלו לצום ומשנבנה בית המקדש בטל כמו שבטלו ד' צומות אז,

דלא להתענא בהון ומקצתהון דלא למספד בהון. ולדעת הראב"ד הו"ל למימר דאיכא נמי למספד בהון ושרי להתענא בהון כיום ניקנור. והר"ן כתב על דברי הראב"ד דאין זה מחוור, דלא משמע די"ג יהא תענית קבוע, והביא ראייה לזה ממסכת סופרים. ולכן כתב ב' טעמים אחרים על מה שנהגו להתענות ב"ג אדר אף שמגילת תענית לא בטלה לענין פורים ע"ש. ועל קושית הראב"ד שמפני יום ניקנור אין לקבוע תענית צבור, הוכיח דלא כותיה מר"ה יח, ב ע"ש.

נמצינו למדים שיש לפנינו מחלוקת ראשונים בענין תענית אסתר, שלדעת הראב"ד התענו אף בבית שני בזמן שלא בטלה מגילת תענית, כיון דהוי תקנה קבועה מלפני בית שני, א"כ לא יכלו לבטלה, ונמנה במגילת תענית רק לענין הספד. ולדעת הר"ן לא הוי תקנה קבועה, אלא נקבעה ליום ניקנור (והתענו בימים אחרים ע"ש). א"כ בזמן בית שני לא התענו תענית אסתר ב"ג באדר. ומדברי הרא"ש במגילה הנ"ל מוכח דהוי תקנה קבועה שהרי כתב שגם קודם שבטלה תקנו חכמים להתענות ב"ג. וזה להדיא דלא כהר"ן. ואלו בתענית פ"ב סי' נד הביא דברי הראב"ד שבטלה רק לענין יחיד ולא לצבור, וכתב הרא"ש טעמים אחרים אמאי מתענין תענית צבור ב"ג (עי' ק"נ שם אות ל). ולא הזכיר כלל דברי הראב"ד שקבעו יום ניקנור רק לענין הספד ולא לענין תענית.

ונראה דס"ל דכשקבעו יום ניקנור בטלו תענית אסתר, ומשבטלה מגילת תענית

ודאי דל"ש למימר שיתבטל מחמת ימי שמחה, שהוא עצמו נקבע לשמחה כדי לזכור הנס.

ונראה עוד ראייה שהיו מתענין תענית אסתר בבית שני. במדרש תנחומא בראשית פי' ג' ובשאלות דראח"ג פרשת ויקהל שאילתא סז מצינו ביאור חדש ליום הכניסה, דאם חל יד בשבת, יום הכניסה דהיינו יום התענית בי"ב (שאין מתענין בע"ש) ואם חל ביום א' יום הכניסה ביום ה' דהיינו בי"א. ולכאורה היאך משכחת לה י"ד בשבת רק בזמן שקדשו החודש עפ"י הראיה, אבל בזמן שמקדשין לפי חשבון, כידוע לא משכחת לה פורים דפרוים בשבת, וע"כ דהתענו בבית שני בזמן שקדשו עפ"י הראיה. ובזה ר"ת לשיטתו אזיל, דאיהו ס"ל דהוי תקנה קבועה, דזהו זמן קהילה לכל, וא"כ התענו בבית שני תענית אסתר. והקשו עליו גדולי הפסוקים (פר"ח א' מובא בק"נ) היאך משכחת לה דכפרים מקדימים ליום הכניסה בב' וה', הרי לעולם יום הכניסה הוא בי"ג. ולהנ"ל א"ש דמשכחת לה לפי פי' התנחומא והשאלות. וכן מצאתי בחשק שלמה ריש מגילה. וכ"כ בתשובותיו בנין שלמה ח"א סי' נו שהיה נוהג בזמן הבית. ור' בהערות שם. נמצא שפי' רש"י ור"ת בענין זמן קהילה לכל תלוי אי תענית אסתר הוי תקנה קבועה או לא, וממילא נחלקו בפי' הא דמקדימין ליום הכניסה. ודוחק לומר דהא דיום הכניסה תקנו לאחר החורבן,

דא"כ למה לי ליום ניקנור, הא בלא"ה הוי לששון ולשמחה כמו הד' צומות, וכמו דפריך בפ"ק דר"ה על ג' בתשרי. עכ"ל. וכיון דלא הוי לששון ולשמחה, מוכח דלא הוי תענית קבועה ע"י מרדכי ואסתר.

ויתכן דיש לחלק בין תענית אסתר לד' צומות. כי ד' צומות שקבעו מחמת החורבן, כיון שנבנה הבית נהפכו לששון ולשמחה, דאין מקום להתאבל על החורבן, אלא אדרבא יש לשמוח על הבנין שנבנה בשנית אחר שנחרב. אבל תענית אסתר נקבעה ליום תפלה וזעקה, כמו שכתוב במגילת אסתר דברי הצומות וזעקתם, שנצלו מידי זרים, וזה שייך גם כשנבנה בית המקדש. וביותר דזיל בתר קרא בזכריה שנזכרו שם רק ד' הצומות שיהפכו לששון ולשמחה, ואלו תענית אסתר לא נזכרת שם, משום שאינה מחמת החורבן. ומיושבים בזה דברי הראב"ד והרא"ש דס"ל דהוי תענית קבועה מימי מרדכי ואסתר. וברמב"ם הל' תענית פ"ה ה"ה: ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בזמן המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם. ובמ"מ שם יש נוסח אחר ברמב"ם, אולם בב"י סי' תרפו כנוסח הנ"ל. וכ"ה באורחות חיים הל' תענית סי' יט כתב: נהגו ישראל להתענות בי"ג באדר זכר לתענית אסתר וכו'. והוסיף: והיא תענית של שמחה ולזכרון הנס קבלוהו בשמחה עליהם ועל זרעם. וא"כ

מזרחי בקובץ בית אהרן וישראל שבט-אדר תשמ"ט עמ' יב].

א [הערת אגב. על דברי הפר"ח שבירושלים אין להתענות תענית אסתר, עי' העמ"ש פרשת ויקהל ושר"ת הר צבי אר"ח ח"ב סי' קכד, ובהגהות הרי"מ

שהרי קדשו עפ"י הראיה עד הלל השני. נמצא דהשאלה אם התענו תענית אסתר בבית שני, תלויה בפ"י תקנת יום הכניסה.

\* \* \*

### תענית אסתר שנדחה

[ב] בענין תענית אסתר שנדחה כתב בהגהות רמ"א או"ח סי' תרפו סע' ב: ואם חל פורים ביום א' שמתענין בו ביום ה' שלפניו וחל בו ברית מילה מותר לאכול על המילה ולמחר ביום ו' יתענו האוכלים (הגהות מנהגים). ובט"ז סק"ב השיג על הרמ"א וכתב שאין לסמוך על זה למעשה דלאו הוראה דסמכא היא. ועיקר השגתו היא שיחיד אינו מתענה בערב שבת רק בזמנו, אבל לא בנדחה. ועוד שאם יתענה בע"ש יצטרך להשלים עד צאת הכוכבים דכך דינו, וא"כ היאך יעלה על הדעת שבזמנו הקבוע לו ע"פ חכמים ליום ה' לא יתענה מפני סעודת המילה, ובערב שבת יתענה עד הלילה וכבר נכנסה שבת.

והנה הט"ז פשיטא ליה שאם יתענה בע"ש צריך להשלים עד צה"כ אף דהוי דחוי. [ועי' שו"ע סי' רמט סע' ד: אם קבל עליו להתענות בע"ש צריך להתענות עד צה"כ]. אך דעת הראב"ד אינו כן, דבחי' הרשב"א לערובין סופ"ג הביא בשם הראב"ד דמשלים פירושו עד שקיעת החמה. אבל משה"ח מתוספת שבת הוא וכבר קדש היום ואם רצה לאכול אוכל. (ומובא ע"כ במ"מ הל' תענית פ"ה ה"ה). ומסיים וכבר נהגו העם בתענית אסתר כשהוא בערב שבת שאוכלין מיד עם יציאתן מבית הכנסת ואע"פ שלא חשכה ע"כ. לפי"ז טענתו

העיקרית של הט"ז שלא יתכן שסעודת מילה תדחה הצום ושבת לא ידחה הצום, אין לה מקום, דאה"נ לא יתענה לשעות, דמותר לאכול אחר שקה"ח. [אגב, מדברי הראב"ד נראה דלא כרמ"א שבנדחה לא צמים בע"ש אלא ביום ה', שהרי לא משכחת לה שיחול י"ד בשבת, וע"כ דהראב"ד ס"ל דנדחה ליום ו' והעיד שכן נהגו. ובאורחות חיים הל' תענית סי' יט הביא מחלוקת ראשונים בזה אם מקדימים ליום ה' או ליום ו'. ובמדרש תנחומא (שבס"י הקודם) מבואר שמקדימין ליום ה'.

[ג] בשאלות שאילתא סז (עט) ובזמן שחל י"ג באדר להיות בע"ש או בשבת מקדימין ומתענין בחמישי בשבת.

ויש לברר דתאריך זה אינו מוזכר כלל במגילה שהוא זמן תענית, אדרבא לפי הכתוב שם (ד, טו-טז) התענו בימים יג-טו ניסן. וביארו בגמ' (מגילה טו). דבאותה שנה העביר מרדכי יום ראשון של פסח. (ועי' רש"ש מגילה שם, וביאור הרד"ל לפרקי דר"א פרק ז).

ושאלו על כך כבר במסכת סופרים פכ"א: ולמה אין מתענין אותן בחדש ניסן, מפני שבאחד בניסן הוקם המשכן וי"ב נשיאים הקריבו קרבנם ליי"ב יום, לפיכך ... אין מתענין עד שיעבור ניסן, אלא הבכורים שמתענין בערב הפסח והתלמידים מתענין בו שני וחמישי. (בטור או"ח סי' תכט נוסף: ושני). ועי' ב"ח שם שהביא דברי המסכת סופרים. [ועי' שו"ת מטה לוי ח"א או"ח סי' מב ויכוחו עם חכ"א אם תענית אסתר היא זכר לתענית ג"י של מרדכי ואסתר וכל היהודים שבשושן. או זכר לתענית

לעשייה דמחייית עמלק. וכיון דנשים אינן במצוה זו דלאו בנות מלחמה הנה, לכן פטורות ממצות זכירה דכל שאינו בעשיה אינו בזכירה.

וכן מוכח מהנך ראשונים (בה"ג ויראים) שלא מנו עשה דזכירה מעשה עמלק במנין המצות וכללוה במצות מחייית עמלק, וה"ט משום שאין מצות הזכירה אלא משום המצוה דמחייית עמלק. וראיתי בפ"י לסהמ"צ לרס"ג עשה נט שהביא מקור לזה מפסיקתא רבתי פ"ג דמשמע התם כן. ועי"ע בהגהות לבה"ג דף ח ע"א שכתב כן. וא"כ נראה פשוט דאפשר לומר כן בדעת החינוך. אלא שנחלקו אי נמנית במנין המצות, אבל כו"ע מודו שהיא משום העשיה. ועי' מרחשת ח"א סי' כב ודג"ר ח"א סי' ו. [יעוין אמרי חיים [להרח"ש מרקוביץ] סי' ה].

אולם כדברי המנ"ח שמצוה זו לא תבטל אף לאחר ביאת המשיח ויימחה עמלק מן העולם, מבואר במלאכת שלמה מגילה פ"ג מ"ד וז"ל: וכתוב בספר חן טוב [לרבי טוביה הלוי מצפת ויניציה שסה] סו"פ בשלח בדף קלד ע"א: ובזה נתרץ למה אנחנו בגלותנו מצווין לקרות פרשת זכור בצבור מן התורה כיון שאין אנו יכולין לעשות עמו רעה אמנם הכונה היא לזכור הגורם שהוא העון ונשוב לה' שהרי גם בבוא משיח צדקנו תשאר מצות זכור קיימת שהיא א' מתרי"ג מצות והרי נמחה עמלק מהעולם א"כ מה לנו לזכרו עוד אלא ודאי הוא כמו שכתבנו לזכור את הגורם ביאת עמלק שזאת היתה לו לעמלק תמיד שלא בא על ישראל אלא ע"י

שהתענו כל היהודים בכל מלכות אחשורוש ביום אשר שברו אויבי היהודים לשלוט בהם].

ובזה מבואר היטיב ההבדל שבין תענית אסתר לשאר תעניות, שבשאר תעניות הוא מפני הדברים שאירעו בהן, אבל י"ג באדר הוא רק זכר לתענית שהתענו בימי המן, ומשו"ה אפשר לשנות זמן התענית מכפי שהיה בימי המן, ור' רמב"ם הל' תענית פ"ה ה"א, וגי' המ"מ שם. ועי' שו"ת משכנ"י או"ח סי' קמט. [י"ב אדר ב' תשמ"ו]

\* \* \*

יב. מצות זכירת מעשה עמלק

א] נשים. החינוך במצוה תרג כתב בזה דבר מחודש דנשים פטורות ממ"ע זו משום שלא בנות מלחמה הן. ותמה המנ"ח מנא ליה הא וז"ל: גם מי עמד בסוד ה' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גזירת הכתוב שנזכור שנאתו מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים. ואפשר אף בביאת משיחנו שיכרת עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם, מ"מ הזכירה יהיה תמיד מצות עשה ולא לשכוח וכו' ע"ש.

ונראה דמקורו של החינוך הוא בספר המצוות להרמב"ם עשה קפט דמדבריו שם (מובא להלן) מוכח דהזכירה היא משום העשייה דמחייית זרע עמלק. וז"ל הרמב"ם שם: הלוא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת (דמחייית זרע עמלק) איך עשה, שהוא זכר תחלה מעשהו הרע, ואח"כ צוה להרגם, והוא אמרו יתברך פקדתי את אשר עשה עמלק לישראל וכו'. הרי להדיא שמצות הזכירה היא כדי להביא



תביעת עון כמו ברפידים ע"י רפיון תורה ומריבה ביניהם גם הן הרשע אמר ישנו עם אחד מפורד ומפורד וכו' אינם באחדות גם בא עליהם בעון הסעודה כמשרז"ל והשתיה כדת אין אונס וכו' שבזה היה לעשות כרצון איש ואיש מרדכי והמן כי מרדכי היהודי חפץ שלא יעבירום על דת להשקותם יין על כרחם והמן ג"כ רצה שיהיו מזידין ולא אנוסים לכך אין אונס הרי גם הוא בא בטענה גם על שהשתחוו לצלם לכן צותה אסתר לעשות זכר לדורות וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם שגם לימות המשיח אינם בטלים יען יזכרו דבר המן ועמלק הבאים על חטא ולא ישובו לכסלה ע"כ.

[ב] עשרה. התרוה"ד סי' קח הוכיח מהרא"ש ברכות פ"ז סי' כ דעשרה בזכור היא מהתורה. ורבים מהאחרונים תמהו עליו, ראה לעיל סי' ה מש"כ בזה. אולם שו"ר בשו"ת מהר"ם שיק או"ח סי' שלו ובספרו על תרי"ג מצוות מצוה תרה שטרח ליישב דברי הרא"ש שזכור בעשרה מהתורה, כיון שהזכירה היא בשביל העשייה (ראה לעיל אות א) ודעת כמה ראשונים שמחיית עמלק היא על הצבור. אולם כאמור הרא"ש לא קאמר לה כלל דבעינן עשרה מה"ת כפי שנתבאר שם עפ"י תוס' הרא"ש ועל פי ב' כת"י מפסקי הרא"ש ותוס' הר"י שירליאון שהוא מקור תוס' ופסקי הרא"ש. ועי' בנין ציון החדשות סי' ח. [ופלא על הגרי"מ טוקצ'ינסקי בלוח אר"י שכתב בפשיטות אחרי דברי המשנ"ב בשעה"צ סי' תרפ"ה סק"ה שחיוב מהתורה לקרוא פרשה זו בעשרה.

ועי' פנ"י מגילה יח, א בנין שלמה ח"א סי' ז וציץ הקדש ח"א סי' נא]. הברכה. נוהגים בכמה בתי כנסיות שמכריזים שהקהל יכולין לצאת בקריאה ובברכות. ולענ"ד אינו מובן כלל, דאף דיש חיוב עכ"פ מדרבנן לקרות בצבור, מ"מ כל יחיד ויחיד מחויב לקרות פרשת זכור מתוך ס"ת, ויוצא בתורת שומע כעונה. אבל הברכות אינן משום קריאת זכור, אלא משום קריאת התורה בצבור. דהרי ליכא ברכה על זכירת מעשה עמלק. ועוד דברכת המצוות היא רק לפנייה ולא לאחריה, וכשם שהברכה שלאחריה היא מחמת קריאת התורה בצבור, ה"ה הברכה שלפניה. ועוד קודם שנהגו שכל אחד מהעולים יברך, הרי רק הראשון היה מברך ואלו העולה לפרשת זכור לא היה מברך כלל לפניו דלא הוי מז' קרואים. אולם בשם החת"ס מובא שהכריז לפני הקריאה שצריכים לכוין לצאת בקריאה וברכות (ראה מועדים וזמנים ח"ב סי' קסו) איני יודע מקורה של שמועה זו ואם היא נכונה. ומש"כ שם לבאר משום דכל יחיד הוא כקורא ממש, הרי הקורא יחיד לא מצינו שמברך, ורק העולה לזכור בצבור מחויב בברכה זו, משום כבוד התורה בצבור. ויעוין בריב"ש סי' שכו דהא דקטן אינו עולה לפרשת שקלים הוא משום דקטן רק מצטרף לשבעה ואינו עולה יחידי לס"ת. ובשו"ת גינת ורדים כלל א סי' לה מבאר דבעינן שתקנתא דרבנן תיעשה בגדולים ולא בקטנים. והו"ל למימר משום הברכה, דאף דהגדול קורא, מ"מ אין קטן מוציא אחרים בברכה. ועי"ע בפרח שושן כלל א סי' ח

(מובא בחי' רע"א השלם או"ח סי' רפב סע' ד).

שוב הראני חכ"א שבמקראי קדש עניני ארבעה פרשיות כתב הטעם משום הברכה, ומשו"ה צריך העולה להוציא לכוין להוציא אחרים בברכה. אולם המעיין בשו"ת ריב"ש הנ"ל גינת ורדים שם ופרח שושן שם יראה דלא הזכירו כלל מענין הברכה. וגם מהט"ז עצמו שהביא שם נראה שיש חילוק בין קטן היודע למי מברכין, ובין קטן שאינו יודע למי מברכין דזה אינו עולה, משא"כ בקטן היודע למי מברכין דעולה, ואם צריך להוציא אחרים בברכה היאך עולה ומברך. וצ"ע בזה. ויתירה מזו משמע בשו"ת מבי"ט דטעם הדבר הוא משום דגנאי הוא לצבור שהקטן יקרא יחידי בס"ת, וכמבואר בפרח שושן שם. אלא שלפ"ז במקום שאין ס"ת שני, וקורין בראשון אין זה גנאי, משום שקראו בו שבעה קרואים גדולים. וצ"ע בזה.

ובינותי בספרים ומצאתי מפורש ענין זה בספר נחלת שמעון סי' ו' [לרבי שמעון זרחי וילנא תרנ"ז] בתשובה לשאלתו של רבי אוריה דוד בעל אפריון דוד. וכיון שאין הספר מצוי נראה שנכון לצטטו כלשונו. וז"ל השאלה: אמרתי להעריך על שולחן מלכים את אשר עלו רעיוני לספק לפי דברי הרשב"א המובא בב"י באו"ח סי' מ"ז שנשאל מדוע אין אנו מברכים ברכה אחרונה בכל יום על לימוד התורה. והשיב הוא ז"ל לפי שאין מברכין על מצות דאורייתא לאחריהן. וראיתו מש"ס נדה נ"א ע"ב ע"ש. ולפ"ז לא ידעתי היאך מצאנו ידינו ורגלינו בבהמ"ד שאנו מברכין על קריאת פ'

זכור לאחריו שהוא דאורייתא לדעת רוב הפוסקים. ואף שהב"י השיג שם על הרשב"א היינו שאין צורך לתירוצו כיון שאין הפסק ללמוד תורה ע"ש. אבל תירוצו הוא אמת עפ"י ש"ס הנ"ל וידעתי שיש לתרץ שחיוב הקריאה הוא לאו דוקא בשבת זו. אולם הוא דוחק מבואר ע"כ אבקש ממעכ"ת נ"י לעיין בזה ולהשיבני ע"י המוכ"ז ממני המצפה לתשובתו. אורי' דוד. תשובה: נדרשתי לבקשת כת"ר אשר הפציר בי להשיבו ע"ד שאלתו שאלת חכם למה מברכין על קריאת פ' זכור לאחר'. אחר דקי"ל ע"פ הסוגיא דפ' בא סימן דמצות טעונות ברכה לפניהן ואין טעונות ברכה לאחריהן. וסוגי' זו הובא בב"י סי' מ"ז בשם הרשב"א לתרץ למה אין מברכין על מצות ת"ת לאחר' ויפה העיר בזה ויש לדקדק בענין זה הרבה. ואולם לנחיצת המוכ"ז העומד עלי למהר תשובתי וגם להפיק רצון כת"ר ולבלתי יחשבני שאיני חושש להשיבו כותב אני כעת את העולה על רוחי כאשר ינוד הקנה. והוא כי בודאי לא מצינו שום מצוה שתהא טעונה ברכה לאחר' וגם הלל ומגילה הברכות שלאחריהם אינם שייכים לענין המצוה והם רק כמו שאר ברכות הודאה ושבח. ואינן כמו ברכות הנהנין שלאחריהם דשייכים על ההנאה שקדמה להם. וגם אינם כמו הברכה שלפני המצוה דשייכים להמצוה והנוסח הוא אשר קדשנו במצותיו וצונו [והרשב"א שהובא בב"י שכ' משום דהוי תקנות לרווחא דמילתא כ"כ]. מעתה גם הברכות שאנו מברכים על קריאת פ' זכור לא מיבעי אותה

שבת רב אמר מקדימין פרשת זכור ושמואל אמר מאחרין. רב אמר מקדימין כי היכי דלא תיקדום עשייה לזכירה ושמואל אמר מאחרין אמר לך כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר עשייה וזכירה בהדי הדדי קא אתיין. ולהלן בגמ': חל להיות בשבת עצמה אמר ר"ה לדברי הכל אין מקדימין ורב נחמן אמר עדיין היא מחלוקת. ומפרש רש"י דר"ה סובר דהשתא לא קדמה עשייה לזכירה. ורב נחמן דסובר עדיין היא מחלוקת ושאף בזו סובר רב דמקדימין כדי שתקדם זכירה לעשייה לבני עיירות.

וצ"ב דעשייה היינו משתה ושמחה בפורים, דקריאת המגילה נמי נקראת זכירה, דקרא והימים האלה נזכרים ונעשים קאי על קריאת המגילה (נזכרים) ומשתה ושמחה ומשלוח מנות וכו' (נעשים). וא"כ אף דבני עיירות מקדימין ליום הכניסה, ה"ד קריאת המגילה, אבל את ימי המשתה ושמחה של פורים עושים בזמנה ב"ד, וא"כ אף לבני עיירות הוי עשייה וזכירה בהדי הדדי ואמאי מקדימין.

וכן מוכח מלעיל דלגבי שמואל אמרינן כיון דאיכא מוקפין דעבדי בחמיסר עשייה וזכירה בהדי הדדי קא אתיין. ואי נימא דעשייה היינו קריאת המגילה, הרי אין קורין בשבת אלא מקדימין ליום ו', ואי קורין זכור בשבת הרי מקדימין עשייה לזכירה. ומוכח דעשייה היינו משתה, ומשתה אף פעם לא קדים לזכירה. [ופלא על הטו"א שמקשה על לשון הגמ' בהדי הדדי הרי מבואר בירושלמי שהסעודה ביום א'. והו"ל להקשות על רש"י מבני עיירות דלא הוי

שלאחרי' אלא גם אותה שלפני' אינה ענין להמצוה כלל. רק ברכת שבח והודאה על אשר בחר בנו כו' ואשר נתן לנו תורה כו' ויש מחליפין נוסחי הברכות ומברכים אשר נתן בתחילה ואשר בחר בסוף. ובזו גם הברכות עצמן הם מן התורה כדילפינן ר"פ מי שמתו מקרא. משא"כ מה שמברכין בכל יום ביחיד אקב"ו לעסוק בדברי תורה הברכה עצמה היא מדרבנן על מצות ת"ת דכל היום וכמו כל הברכות המצות דאורייתא שהברכה היא מדרבנן כמו ברכות הנהנין. וע"ז כתב הרשב"א טעמו שאין מברכים לאחר' מה דלא שייך כלל להברכות שאנו מברכים על קריאת פ' זכור שהברכות בעצמם הם מן התורה. ואפי' להפוסקים שאין שום קריאה מן התורה בס"ת מ"מ ס"ל בשרוצים לקרות בס"ת בצבור צריך לברך [וילפינן לה מבי שם ד' אקרא דמיירי ברבים] אלא דלפ"ז יש לדקדק איפכא ממה שדקדק מעלתו למה מברכים על קריאת פ' זכור לאחר' דלפי מה שכתוב באמת אין מברכים אלא יש לדקדק למה אין מברכים לפני' אקב"ו על זכירת מעשה עמלק ככל המצות. ובוזה ימצא כת"ר תירוצים נכונים דגם בק"ש דאורייתא אין מברכים לפני' אקב"ו לקרות ק"ש עכ"ל. [וועי' כף החיים סי' תרפה סקכ"ט. ובענין גדר ברכת התורה ר' מש"כ בהערות לחי' הרשב"א נדה נא, ב הע' 80].

[מוצש"ק זכור תשמ"ח]

\* \* \*

יג. זכירה ועשייה

מגילה ל, א: איתמר פורים שחל בערב

זכירה קודם עשייה. ובאמת בשו"ת מהרלב"ח סי' לב מובא בשם חכ"א שהוכיח מכאן דהבבלי חולק על הירושלמי וס"ל דאף המשתה והמשלוח מנות הוא בשבת, וכן עשה מהרלב"ח מעשה בירושלים]. ועי' רש"ש ובמכתבו שבראש ס' עלית אליהו דף ו.

[ז' אדר תשנ"ג]

\* \* \*

יד. הבדלה קריאת המגילה ונר חנוכה [א כתב הטור או"ח סי' תרפא: ירושלמי [ליתא לפנינו] במוצ"ש אין מבדילין בנר חנוכה שאין נהנין לאורו ואין מברכין על הנר עד שיאותרו לאורו. ומבאר הב"ח: נראה דדוקא כשבירך תחלה על הדלקת נר חנוכה אין להבדיל עליהן אח"כ, אבל יכול לברך תחלה על הנר להבדלה ולכבותה ולחזור ולהדליקה למצות נר חנוכה ועדיף טפי למיעבד הכי דכיון דעביד בה מצוה חדא ליעביד בה מצוה אחריתא. אלא כיון דקיימ"ל (שבת קיח, ב וטושו"ע לעיל רס"י רצ"ג) דלאחורי יומא עדיף טפי, נוהגים להדליק נר חנוכה תחלה ושוב א"א להבדיל עליו אפי' לאחר שדלק כשיעור כדקבעינו הלכתא לעיל (סי' תרעב, ב) דאסור להשתמש לאורה אף לאחר שדלק כשעור. ובב"י שם הביא כן מתה"ד סי' ס שכתב כטעמו של הב"ח שבבית הכנסת מדליקין נ"ח קודם הבדלה כדי לאחר אפוקי יומא, והביא מאבודרהם (סדר הדלקת נ"ח עמ' רא) שיש מדליקין אחר שמבדילין על הכוס.

ב] נמצא שמקור דין זה להקדים נ"ח הוא בתה"ד. והנה התה"ד שם הביא ראיה לדבריו מפסחים קה, ב, דאיתא התם דמברך תחלה על היין על הבשמים ועל המאור ולבסוף ברכת הבדלה, משום דאפוקי יומא מאחרינן ליה, כי היכי דלא ליהוי עלן כטונא. ה"ה הכא כשיש לפניו מצות הבדלה ומצוה אחרת מאחרינן הבדלה.

ולכאורה נראה דאין זו ראיה, דהתם מיירי בהבדלה שמבדילין על היין ומברכים על הבשמים ועל המאור, ועסקינן בדברים הטעונים ברכה, אמרינן שברכת הבדלה היא לבסוף, אף שכבר הבדיל בתפלה, אך כיון שתקנו הבדלה גם על הכוס מאחרינן ההבדלה משום הך סברא דאפוקי יומא. אולם כשלפנינו יש ב' מצוות הבדלה ומצוה אחרת, בהא לא שמענו שיש לאחר הבדלה. ויש לדון בזה בדיני קדימה שבשתי מצוות. (וראה להלן אות ו) ב. וכיון שהבדלה תדיר מנ"ח יש להקדים הבדלה. וכן העלה לדינא הט"ז שם. [ובזה מיושבת הערת האב"נ או"ח סי' תצט על הט"ז מיקנה"ז והבן]. ועוד דהכא כשמדליק נ"ח עושה מעשה חול. וקדמו בזה במטה משה סי' תקצב וע"ש שהביא כן ממהרי"ל ועוד. וכ"כ החו"י במקו"ח כאן והביא כן גם מזקנו מהר"ל מפראג בנר מצוה והשלט"ג בשם הראב"ד, שקודם מבדיל ואח"כ מדליק נרות חנוכה.

ג] ואולם לכאורה יש להקדים נרות חנוכה לתדיר משום דפרסומי ניסא עדיף

שנתאחרה ההדלקה במוצ"ש כל כך מקדימים אותה כמה שנוכל.

ב ואכן מצינו למאירי שבת כג, א דס"ל דנ"ח קודם להבדלה, אך לא מטעמיה דתה"ד ע"פ הסוגיא בפסחים שם, אלא מפני שסומכים על הבדלה שבתפלה, וכיון

דהמדליקים קודם הבדלה מנהג בטעות הוא והוסיף טעם דאין מעבירין על המצוות, דהמצוה הראשונה שזמנה במוצ"ש היא הבדלה.

ה] האחרונים העירו על הט"ז, שגר חנוכה יש לה זמן עד שתכלה רגל מן השוק, והבדלה זמנה כל הלילה, וא"כ בכה"ג מצוה עוברת עדיפה על תדיר, וכדמצינו לגבי תפלת המוספין בברכות כו, ב למ"ד דזמנה עד שבע שעות דהוי מצוה עוברת מתפלל מוסף ואח"כ מנחה.

ויתכן דהט"ז קאמר לה באתריה, שמדליקין בפנים ואז ליכא פרסומי ניסא רק לבני הבית, וא"כ אין לנ"ח עדיפות של זמן ולא הוי מצוה עוברת. אבל בזמנינו לאלו שמדליקין בחוץ דהוי פרסומי ניסא לבני רה"ר, יש להקדים נר חנוכה להבדלה.

ו] לעיל הובאו דברי הראב"ד דסובר שהמצוה הראשונה שיש לעשות במוצאי שבת היא הבדלה. ומוכח מדבריו דהך סברא דלאפוקי יומא ס"ל שהוא רק במה שנוגע לברכת הבדלה כלפי שאר ברכות הנאמרות בה. ולכן ס"ל שגם לענין מקרא מגילה מקדימין הבדלה. ועיקר הדבר הוא שהראב"ד חולק על התה"ד דס"ל דבשתי מצוות אין ענין של אפוקי יומא עדיף, וכדהוקשה לן לעיל על התה"ד. אבל לדין שמחלקין בין הדלקת נר חנוכה למגילה, י"ל משום דאפוקי ע"י מעשה עדיף לאחר, משא"כ ע"י הבדלה. לכן בנר חנוכה דסותר קדושת שבת, מבדילין תחלה, משא"כ במקרא מגילה דאינו סותר קדושת שבת מאחרין הבדלה. ומצאתי שהראשונים

מתדיר, שהרי מבואר בשבת כג, ב דנר חנוכה עדיף מקדוש היום משום פרסומי ניסא, וא"כ ה"ה הכא מקדים נר חנוכה משום פרסומי ניסא. אך בתוס' שבת שם יוצא שכל זה אמור לענין דחיה, מי נדחה מפני מי, אבל לענין קדימה באפשר לקיים שניהם תדיר קודם. יעו"ש בדבריהם. [ועי' מו"ק סי' תרפא].

ד] ואכתי צ"ב דבסי' תרצג מבואר שלענין קריאת המגילה במוצ"ש כו"ע מודים דקודמת להבדלה, דקורין ואח"כ מבדילין, וא"כ ה"ה בנר חנוכה י"ל כן. ואולם מצאתי בתמים דעים סי' קעד דס"ל דאין להתעסק בשום דבר קודם הבדלה, והיא מצוה ראשונה ואין מעבירין על המצוות. וכן הדין דהבדלה קודמת למקרא מגילה. וכן מבואר בשם ר"ח בספר המאורות מגילה כא, א וז"ל (בעמ' של): כתב רבינו חננאל שמבדיל במוצ"ש קודם קריאת מגילה. וכן ראוי לעשות לברך על הנר משיאותו לאורו. ובעיר נרבונה ראיתי מעשה שמבדילין אחר קריאתה ע"ש. וכיוון לו המהרש"ם בדע"ת סי' תרפא. אולם אין המנהג כן דאף שרוב העולם נוהגין להבדיל במוצ"ש קודם הדלקת נרות חנוכה, מ"מ כולם קורין את המגילה במוצ"ש קודם הבדלה (מלבד ברכת מאורי האש שאין ליהנות מן האור קודם ברכת מאורי האש, כמבואר בב"י סי' תרצג. ועי' שו"ת דב"ש סי' קכח דאינו דומה לת"ב שחל במוצ"ש לענין זה והבן). וצ"ל דהדלקה סותרת קדושת שבת ולכן מבדילין קודם, משא"כ קריאת המגילה. [ועי' אהל מועד הל' חנוכה (מו:)]. וכן פסק בספר האשכול הל' חנוכה

מהדורת מכון "שער המשפט" סי' כב הערה ד. ויש לדון בזה עפ"י מש"כ המקו"ח בהגהות וקצת באורים לט"ז או"ח סי' תרמג.

ט] ויש לדון בשתי מצוות נוספות הקודמות להבדלה, ספירת העומר וקידוש לבנה, אף שהבדלה תדירה מהן. והנה הט"ז עצמו בסי' תפט סק"י כתב לענין ספירת העומר הקודמת במוצאי שבת להבדלה, משום הך סברא דמאחרין אפוקי שבתא. וכ"כ המג"א שם סקט"ו. הרי שגם בב' מצוות שונות ס"ל דאמרינן כן. וא"כ הט"ז סתר עצמו למש"כ גבי נר חנוכה דמבדילין קודם. ואף שפשוט שכ"כ רק בדעת המחבר, ואיהו ס"ל דמה"ט נר חנוכה קודם להבדלה, מ"מ הו"ל לחלוק עליו ולומר דספירה קודמת להבדלה כפי שמשיגו בסי' תרפא. ודוח"ל דאה"נ ואחר שהשיגו בסי' תרפא, ה"ה דחולק עליו גם בסי' תפט. ועי' באור הגר"א סי' תרפא. והו"ל להקשות על הט"ז מדידה אדידה. וע"כ צ"ל דאה"נ דפליג על השו"ע גם לענין ספירה והבדלה. ומוכרחים לומר כן שהרי בסי' תפא כתב הט"ז טעם אחר לענין ספירה משום שהוא סופר את יום המחרת, א"כ הוי אפוקי יומא כמו הבדלה, והבדלה תדיר ואמאי סופרים קודם הבדלה, ע"ז כתב הט"ז דספירה שאני שהיא מתחילת הלילה תיכף דתמימות בעינן, והבדלה מתחלת אחר תוספת שבת, וא"כ ודאי חביבה מצוה בשעתה. וסברא זו י"ל אף לדעת הראב"ד הנ"ל משום דל"ש אין מעבירין על המצוות להקדים הבדלה משום דספירה קודמת בזמן להבדלה. וראה לעיל אות ד.

הביאו דברי הראב"ד לדינא, ר' אורחות חיים וכלבו דיני חנוכה ובשלט"ג שבת דף ט מדפי הרי"ף. וכן נקיט לדינא המלבושי יו"ט סי' תרפא ושכן נקיט רבו מהר"ל מפראג.

ז] השאגת אריה סי' כח הקשה על הט"ז שכתב שאף שתדיר ומקודש הוי בעיא דלא איפשריטא, יש לנו לפסוק דתדר עדיף כיון שהוא כלל בתורה ואין לנו דבר ברור להוציא מכלל זה, דה"ה דכל המקודש מחבירו הוי נמי כלל בתורה וילפינן לה מקראי בהוריות יב, ב. ועוד הרמב"ם בהל' תמו"מ פ"ט ה"ב לא פסק כן אלא שאיזה שירצה יקדים. ואולם יעוין בברכ"י או"ח סי' צ סק"ג אריכות גדולה להוכיח שתדיר ומקודש תדיר קודם ובעיקר מהסוגיא דמנחות מט, א. וכן הוכיח המלבי"ם בארצות החיים סי' כה מירושלמי דתדיר קודם למקודש. וכן י"ל בדעת הט"ז. ועי' פרמ"ג וחי' רע"א או"ח סי' תרפא, מגן גבורים או"ח סי' כ"ה סק"א, שו"ת אמרי אש או"ח סי' נב-נג שמבסס פסקו של הט"ז.

ח] אלא שיש לדון בזה מהסוגיא שלהי סוכה נו, א דחובת היום ותדיר חובת היום עדיפא ולכן מברכין קודם על הסוכה ואח"כ שהחיינו. וא"כ נר חנוכה הוא חובת היום וקודם להבדלה שהוא תדיר. וצ"ל דהבדלה אית בה תרתי דהוי נמי חובת היום. וראה שו"ת אבני נזר או"ח סי' תצט וחדות יעקב או"ח סי' קכט שנחלקו אי הבדלה הוי חובת היום או חובת שבת. ועי' שו"ת בית אפרים או"ח סי' סב ושו"ת מחזה אברהם או"ח סי' קנ מה שהשיג על תשובת האב"נ. וראה מש"כ בזה בהערותי לשאגת אריה

י] וכן יש לדון לענין קידוש לבנה דנהוג לקדשה קודם הבדלה. ובשו"ת משיב דבר ח"א סי' מח כתב דהבדלה קודמת משום דהבדלה אפשר לקיים בבית הכנסת ואין מעבירין על המצות. ואף אי נימא דברכת הלבנה אינה חובה אלא רשות [ר' פי' רבינו מנוח הל' ברכות פ"י הט"ז], הרי העלה הטו"א מגילה ו, ב דחובה קודמת לרשות, וא"כ צ"ב המנהג לברך הלבנה קודם הבדלה. ויתכן משום שכבר הבדילו בתפלה. אך לפי"ז תצא נפ"מ במי ששכח ולא הבדיל בתפלה. ולא שמענו חילוק בזה לדינא. ובאמת מצינו בכמה מקורות קדומים שהמנהג הקדום היה להבדיל קודם, ר' מנהגי ורמיזא אות סג. ויש להאריך בזה ואכ"מ. ושמא לכתחילה עדיף לברך ברכה זו מיד כשהגיע הזמן בחול. [י' אד"א תשס"ג]

טו. מילה בפורים

שו"ע או"ח סי' תרצג סע' ד בהג"ה:

כשיש מילה בפורים מלים התינוק קודם קריאת המגילה. ובמג"א סק"ג: דכתיב וששון זו מילה. ובפר"ח לעיל שם סי' תרפ"ז סע' ב דמגילה קודמת משום פרסומי ניסא. וכן השיג הגר"א כאן סק"י מעבודה דנדחית מפני מגילה. וראה בדמשק אליעזר מש"כ ליישב.

והנה לעיל סי' תקפד סק"ד מבואר דמלין קודם תקיעת שופר. והגר"א שם כתב הטעם משום דמילה הוי תדיר, כמו פסח ומילה בי"ד ניסן, דמילה קודמת כדאיתא בפסחים צא, א. וא"כ אף הכא הו"ל לגר"א לפסוק דמילה קודמת כיון דהוי תדיר לענין מגילה. ובעיקר הדבר צ"ב דלכאורה אישתמיטתיה להפר"ח הא דאיתא בסוכה נו, א תדיר וחובת היום איזה קודמת, וקימ"ל דחובת היום קודמת לתדיר. וא"כ תקיעת שופר ומקרא מגילה שהן חובת היום קודמין למילה.





## יריעות המשכן

שש עשרה אמות, שמונה לצד צפון של המשכן ושמונה לצד דרום, ונשארו שתי אמות מגולות בקרשים מכל צד. לאחר מכן נוטל את רוחב היריעות (40 אמה) ונותן שלושים אמות על גג המשכן, אמה אחת לכסות את עובי העמודים שבפתח המשכן בצד מזרח, ואמה אחת לכסות את עובי הקרשים בצד מערב. נשארו שמונה אמות לכסות את הקרשים במערב ושתי אמות נותרו מגולות.

(ד) ומסיים רש"י זו מצאתי בברייתא (דמסכת) [דמ"ט] מדות, אבל במסכת שבת (פרק הזורק דף צח:) אין היריעות מכסות את עמודי המזרח, ותשע אמות תלויות על אחורי המשכן, והכתוב בפרשה זו מסייענו ונתת את הפרוכת תחת הקרסים, ואם כדברי הברייתא נמצאת הפרוכת משוכה מן הקרסים ולמערב אמה.

ביאור דבריו - שהרי הפרוכת המבדילה בין הקדש לקדש הקדשים היתה נתונה עשרים אמות מפתח המשכן, ואם היריעות היו מתחילות בדיוק מעל הפתח כדברי הגמרא, היתה החוברת הראשונה מסתיימת לאחר עשרים אמה, והקרסים שמחברים אותה לחוברת השניה היו נמצאים בדיוק מעל הפרוכת. אבל אם כדברי הברייתא שהיריעות היו מכסות גם את העמודים שבמזרח, הרי שהחוברת הראשונה היתה מסתיימת לאחר תשע עשרה אמות מפתח המשכן, והפרוכת הנתונה עשרים אמות מהפתח

(א) כתוב בתורה בפרשת תרומה פרק כ"ו פסוקים א' ב' "ואת המשכן תעשה עשר יריעת וכו' אך היריעה האחת שמונה ועשרים באמה ורחב ארבע באמה וכו' (להלן יקראו יריעות המשכן).

ובפסוקים ז' ח' כתוב "ועשית יריעת עזים לאהל על המשכן עשתי עשרה יריעת תעשה אתם, אורך היריעה האחת שלשים באמה ורחב ארבע באמה וכו' (להלן יקראו יריעות עזים).

(ב) היריעות נעשו כדי לכסות את המשכן ולשמש לו כגג והיו נופלות מצידיו ומאחוריו. לשם כך חיברו את יריעות המשכן חמש יריעות אחת אל השניה, וע"י כך נוצרה חוברת שאורכה עשרים ושמונה אמות ורוחבה עשרים אמה. כמו"כ חיברו עוד חמש יריעות לחוברת שניה אורכה עשרים ושמונה אמות ורוחבה עשרים אמה. ולאחר מכן חיברו את שתי החוברות כלולאות וקרסים. ע"י כך נוצרה יריעה ששטחה עשרים ושמונה אמות על ארבעים אמות.

(ג) רש"י בפסוק ה' מאריך להסביר את אופן פריסת היריעות על המשכן וזה תוכן דבריו (הכל לשיטת ר' נחמיה בגמ' שבת דף צח: שעובי קרשי המשכן היה אמה בין למטה בין למעלה). אורך המשכן שלושים אמות ורוחבו עשר אמות, נותן היריעות אורכן (28 אמות) לרחבו של משכן, עשר אמות לרוחב המשכן, ועוד אמה מכאן ואמה מכאן לעובי הקרשים בצפון ובדרום, נותרו

יריעות שאורך כל יריעה שלושים אמות ורוחבה 4 אמות. חיברו חמש יריעות אחת אל השניה, כך שנוצרה חוברת שאורכה שלושים אמות ורוחבה עשרים אמות. חיברו את ששת היריעות הנותרות לחוברת שניה שאורכה שלושים אמות ורוחבה עשרים וארבע אמות וחיברו את שתי החוברות כלולאות וקרסים, כך שנוצרה חוברת ששטחה שלושים על ארבעים וארבע אמות.

(ז) רש"י מסביר את אופן פריסת היריעות ואלו דבריו, נותן אורכן (30 אמות) לרוחב המשכן, עשר אמות לרוחב הגג, ועוד אמה מכאן ואמה מכאן ועובי הקרשים בצפון ובדרום, נשארו שמונה עשרה אמות, תשע לצד צפון ותשע לצד דרום, כך שהקרשים כוסו לגמרי ונשארה מגולה רק האמה של האדנים. נוטל את רוחב היריעות (44 אמות) ונותן לאורכו של המשכן, שתי אמות היו תלויות בפתח המשכן (דומה לכלה צנועה המכוסה בצעיף על פניה) אמה אחת לעובי העמודים במזרח שלושים אמות לאורך הגג, אמה אחת לעובי הקרשים במערב, ועשר אמות היו נופלות מאחורי המשכן לכסות את שתי האמות שנותרו מגולות בקרשים (כשיטת הברייתא דמסכת מדות).

(ח) הגמרא בשבת (דף צח:) מביאה מחלוקת ר' יהודה ור' נחמיה שלדעת ר' יהודה עובי הקרשים היה מלמטה אמה והולך ומתקצר עד עובי אצבע. ולדעת ר' נחמיה כשם שהיה מלמטה אמה כך היה מלמעלה אמה. מוכיחה הגמ' כדעת ר' יהודה כך - השלך רוחבן לאורכו של משכן כמה היה

לא נמצאת תחת הקרסים, אלא משוכה אמה אחת לצד מערב?

ומכח קושייה זו נראה שדעת רש"י נוטה להסכים לדברי הגמ' שיריעות המשכן לא כיסו את העמודים שבפתח המשכן. אולם רש"י בפסוק י"ב ד"ה תסרח על אחורי המשכן מפרש לכסות שתי אמות שהיו מגולות בקרשים. וזה כדברי הברייתא, כי לדברי הגמרא רק אמה אחת נותרה מגולה בקרשים (כי היריעות לא כיסו את עמודי המזרח). וצריך להבין איך מסתדרת הברייתא עם הפסוק ונתת את הפרוכת תחת הקרסים כמו שהקשה רש"י.

(ה) כדי לתרץ קושייה זו נראה לחקור היכן היו ממוקמים העמודים שעליהם תלו את הפרוכת המבדילה בין הקדש לקדש הקדשים. אם נאמר שהיו עומדים על שטח הקדש ולא גרעו משטח קדש הקדשים שהיה עשר על עשר אמות ועוביים היה אמה, הרי שיש אפשרות ליישב את דברי הברייתא עם הפסוק, שלדעת הברייתא הפרוכת היתה תלויה בצד החיצוני של העמודים, וא"כ היתה עומדת תשע עשרה אמות מפתח המשכן תחת הקרסים שהיו ג"כ תשע עשרה אמות מפתח המשכן לדברי הברייתא. ואילו הגמרא סוברת שהפרוכת היתה תלויה בצד הפנימי של העמודים לכיון קדש הקדשים וא"כ היתה עומדת עשרים אמה מפתח המשכן תחת הקרסים, שהיו עשרים אמה מפתח המשכן לדעת הגמרא. (וכן כתבו כמה ממפרשי רש"י).

עתה נדון ביריעות העזים

(ו) יריעות העזים שהיו מכסות את יריעות המשכן היו עשויות מאחת עשרה

עוד כתב בשפתי חכמים שרק אמה אחת נפלה בפתח המשכן והאמה השניה כיסתה את עובי העמודים. וגם זה לא משמע כן מהגמרא שאומרת דל תרתי לכפלא שנאמר "וכפלתה את היריעה השישית אל מול פני האוהל" משמע ששתי אמות היו נופלות על הפתח וכן כתב גם רש"י בד"ה תרתי לכפלא וגם רש"י בחומש על פסוק ט' מפרש חצי רוחבה (2 אמות) היה תלוי וכפול על המסך שבמזרח.

(יא) ולתרץ את הקושיה על הגמרא נראה לומר שהברייתא והגמרא נחלקו היכן הניחו את עמודי המסך שבמזרח, לדעת הברייתא הניחו את העמודים צמוד לפתח המשכן, ולכן גם יריעות המשכן וגם יריעות העיזים כיסו את עובי העמודים, כי הם היו חלק מהמשכן. ואילו לדעת הגמרא הניחו את עמודי המסך במרחק מה הפתח, ולכן אע"פ שיריעות העיזים נפלו על פתח המשכן לא היו צריכות לכסות את עובי העמודים.

(יב) העולה מהדברים, שלדעת הברייתא יריעות העיזים כיסו את עובי העמודים ולא נשארה אמה להגרר על הארץ (וכך פירש רש"י בפסוק י"ב), ולדעת הגמרא יריעות העיזים לא כיסו את עובי העמודים ונשארה אמה נגררת בארץ.

ארבעים וארבע, הורד שלושים לגג נשארו ארבע עשרה, הורד שנים לפתח המשכן נשארו שתיים עשרה. בשלמא לר' יהודה נתנו עשר לאחורי המשכן ועוד שתיים נשארו על הארץ ככתוב חצי היריעה העודפת תסרח על אחורי המשכן, אלא לר' נחמיה (שצריך עוד אמה לכסות את עובי הקרש במערב) מאי תסרח? מתרצת הגמ' תסרח מחברותיה שהיתה מכסה את האמה שנשארה גלויה באדנים, ועוד אמה נגררת בארץ.

(ט) מוכח מדברי הגמרא שגם יריעות העיזים לא היו מכסות את עובי העמודים במזרח, שהרי הגמרא לא חישה את האמה הנצרכת לכיסוי העמודים. וקשה דבשלמא יריעות המשכן לא כיסו את העמודים, כי לא נפלו על פתח המשכן, אבל יריעות העיזים שנפלו שתי אמות על פתח המשכן, איך יתכן שלא כיסו את עובי העמודים?

(י) בשפתי חכמים כתב לתרץ קושיה זו שצריך לומר שאכן היריעות כיסו את עמודי הפתח ולא נשארה אמה להגרר על הארץ במערב. אבל מדברי הגמרא לא משמע כן שהרי הגמרא מביאה מיד אח"כ את תנא דבי ר' ישמעאל למה משכן דומה לאשה שמהלכת בשוק ושיפוליה מהלכין אחריה משמע שהיתה אמה נגררת וגם רש"י בד"ה מחברותיה כתב ואמה נגררת.

\* \* \*

**דברים** אלו נכתבים במלאת שנה לפטירתה של סבתנו מרת חנה ב"ר מרדכי ע"ה. סבתא ז"ל היתה אשה חכמה צנועה ומסתפקת במועט. את כל אשר לה נתנה לאחרים, לבעלה סבא אשר ז"ל, לילדיה נכדיה וניניה. בביקורינו אצלה קיבלה אותנו תמיד בחום בשמחה בהקשבה ובנתינה, ובלי כל העברת ביקורת או הבעת דעות. יהיו הדברים לעילוי נשמתה.

## בענין דבר חריף - מתוק

לפתות אינו ניכר אלא בשיעור גמור, דהיינו שצריך הרבה כנגד הלפת שיהא ניכר טעם השומן. הרי שטעם הלפת חזק ומשו"ה מהני טעם הלפת לבטל את מה שעל הסכין, וגם מה שנפלט מהחריפות מתבטל בלחות הלפת.

ולכאורה יש לדון מה עושה הלפת, האם הלפת מבטלת את טעם הבשר הנמצא בסכין, או שמא מבטלת את טעם הבשר הנפלט מן הסכין.

והנפקא מינה מזה היא אם חתך בסכין של בשר לפת פעם אחת, שאם הלפת מבטלת טעם הבשר שנמצא בסכין, א"כ יוכל לחתוך לאחר מכן כמה פעמים צנון, כי מתבטל טעם הבשר שנמצא בסכין, אבל אם נאמר שמתבטל רק הטעם שנפלט מהסכין, אז נשארו בו עוד פליטות, שיש לחשוש שיפלטו בצנון בפעמים הבאות.

וברמ"א (סי' צו סע' ד) מבואר שאפי' בלפת אין להתיר לחתוך צנון רק פעם אחת, אבל לא הרבה פעמים, אם לא שחתך כל פעם לפת בין חתיכת צנון לצנון. משמע שלא מתבטל טעם הבשר הנמצא, אלא רק הטעם שנפלט מן הסכין. וכן משמע מלשון השו"ע שם שכתב שהלפת מבטל טעם הנפלט מן הסכין.

חולין קיא, ב-קיב, א: אמר חזקיה משום אביי "הלכתא דגים שעלו בקערה מותר לאכלן בכותח, צנון שחתכו בסכין שחתך בה בשר אסור לאוכלו בכותח, והני מילי צנון דאגב חורפיה בלע, אבל קישות גריר לבי פסקיה ואכיל, קילחי דליפתא שרי". רש"י ד"ה ליפתא מבאר דלפת אינו חריף אלא מתוק ואין טעם שומן ניכר בו. ומבואר דאיירי אף שיש שמנונית בעין על הסכין, מ"מ מתיקות הלפת מהניא שאין הטעם ניכר בה [ועי' פרש"י לעיל ד"ה קישות לגבי צנון שמבאר בב' אופנים, אי מיירי דאיכא שמנונית בעין על הסכין או טעם בלחוד]. וצ"ב נהי דלפת לא חריפה כצנון שבולע הרבה, מ"מ השמנונית היא בעין, ואמאי לא תאסור את הלפת.

ובספר יד יהודה סי' צו בפ"י הארוך סקל"ז ביאר, שבמשנה לעיל (צו, ב) קתני גבי גיד הנשה כיצד משערין אותו כבשר בלפת. וכן מבואר בדף צו, ב גבי כל האיסורין משערין כבצל וקפלוט, ובפרש"י ותוס' שם דהיינו מלבד גיד הנשה שמשערין כבשר בלפת. חזינן מכאן שלפת צריך כנגדו שיעור יותר גדול. וגם בדף צט, ב גבי הא דאמרינן כבשר בראשי לפתות, פירש רש"י בראשי

\* \* \*

לע"נ סבתינו היקרה מרת חנה בת ר' מרדכי הלוי ע"ה

חן וחסד היה משוך על פניה

נבונה במעשיה

שם ה' תמיד שגור היה בפיה

## מתנות לאביונים

### "גדול כח מתנת עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים"

לעילוי נשמת סבתי חנה ע"ה בת רבי מרדכי הלוי  
שכל ימיה רק נתנה ונתנה

ובפשטות ביאור הדברים, למה צדקה הופכת מדת הדין לרחמים, מבואר בספרים שהוא מדרך ההנהגה של מדה כנגד מדה, כמו שהוא כבש מדותיו ונהג במדת הרחמים כך הקב"ה כובש כעסו ורוגזו בעת צרה ונוהג עמו במדת הרחמים, וכמו שהוא הציל את העני ממות שעני חשוב כמת כך גם הצדקה מצילתו ממות.

ועוד יש לדקדק בלשון חז"ל שהופכין את הקללה לברכה והרוגז לרחמים, שלא נקטו בלשון שהצדקה מבטלת מדת הדין או הקללה, אלא הקללה עצמה נהפכת לברכה, וכן מדת הדין עצמה נהפכת לרחמים ומדה טובה מרובה, כפולה ומכופלת.

וזה לשון רבינו בחיי בפרשת ראה "והנה אעוררך בעיקר גודל המצוה הזו הנכבדת אשר ירשנוה מאבינו אברהם ולהעמיד אותך על יסודה וסודה. דע כי העני מחלק מדת הדין שהרי מדת הדין מתוחה כנגדו וכו' ולכך בא המאמר לחכמי האמת עני חשוב כמת, והעשיר אשר אתו ברכה, הוא מחלק מדת רחמים, והוא בדמיון השמש המאיר ללבנה והלבנה מקבלת אורה מן השמש, כן הנותן צדקה מאיר עיניו של עני ומקבל ברכתו ממנו, ולכך תזהיר התורה שכל דרכיה דרכי נועם וכל נתיבותיה

במדרש רבה פרשת כי תשא (מא,א) אמר רבי אלכסנדר גידול כחן של מוציאי מעשרות שהן הופכין את הקללה לברכה ובהמשך שם "גדול כחן של מוציאי מעשרות שהם הופכין דבר ארורה לברכה" וכן הוא בירושלמי (מעשר שני פ"א ה"ה) על הכתוב בוידוי מעשר השקיפה ממעון קדשך "בא וראה כמה גדול כחן של עושי מצוה שכל השקפה שבתורה ארורה וזה בלשון ברכה".

ודברי חז"ל הקדושים הללו הם מקור דברי רש"י בפרשת וירא (יח,טז) "שגדול כח מתנת עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים".

ולמעשה נקטו הרבה מן האחרונים שדברים הללו לא נאמרו דווקא במתנות עניים של תרומות ומעשרות אלא בכל מצות צדקה (ראה משכיל לדוד על רש"י שם וכן נקט להלכה החיד"א בברכי יוסף הל' צדקה (רמז,ד) וכן מוכח מהמשנה למלך המובא להלן שכך נקט בפשיטות)

ולכאורה יש לשאול למה בכלל התורה נקטה לשון "השקפה" לגבי מתנות עניים אם אין שם רעה, וצ"ל שזה גופא מה שהתורה בא לחדש כאן שמתנות עניים הופכים לטוב את מה שהיה צריך להיות רע, כי הרי תמיד השקפה היא לרעה (אילת השחר).

התחברות הרוחניות לגשמיות אין הגשמיות יכולין לסבול וגורם להם רעה חוץ מהשקיפה של מתנות עניים כי אני את דכא אשכון ובאמצעות מתנות עניים מתחבר לעני וממילא באמצעות העני יוכל גם הוא לקבל הקדושה יותר ומאחר שהוא כלי שסובל את הרוחני ממילא מביא הרוחני כל מיני טובות שבעולם וזה שמהפך מדת הרוגז לרחמים (שם משמאל בראשית וירא תרע"א וסוכות תרע"ח).

והגאון בעל משנה למלך בספרו פרשת דרכים (דרוש יח) כתב דבר נפלא דהלא ידוע שהקב"ה רצה לברא את העולם במדת הדין וראה שאין העולם יכול להתקיים, שיתף עמה את מדת הרחמים, והוא ביאור כתוב "ישב עולם לפני אלוקים, חסד ואמת מן ינצורוהו" דאלוקים הוא מדת הדין ועל ידי החסד ואמת - ישב עולם לפני אלוקים, דהיינו שע"י הצדקה אפשר לקיים כביכול מה שעלה במחשבתו של הקב"ה יתברך לברא העולם במדת הדין, כי הצדקה הופכת מדת הדין לרחמים.

והחיד"א בביאורו יוסף תהלות לתהלים (מא,ב) הסמיך דרשה זו לדברי הכתוב בתהלים אשרי משכיל אל דל - ביום רעה ימלטהו ה', דמי שהוא משכיל - נותן לדל, וממילא בבא יום רעה תתהפך מדת הדין למדת הרחמים, וזהו ימלטהו ה' דה' מורה על מדת הרחמים.

ומצאנו שצדקה ורחמנות מהפכת מדת הדין ויכולה להציל מהפיכה דבגמ' בסנהדרין (קד,ב) מבואר למה ירושלים לא נהפכה כמו סדום, הרי כתוב ויגדל חטאת עמי מחטאת סדום, ומתרתת

שלום שירגיל האדם עצמו במדת הרחמנות שיתן מברכתו צדקה לעני, ובעשותו זה ישתף מדת רחמים עם מדת הדין, שהשיתוף ההוא, הוא קיום העולם ואי אפשר להתקיים מבלעדי שניהם" עכ"ל.

ובספרים הקדושים האריכו לבאר מה שונה השקפה שבמתנות עניים לשאר השקפות שבתורה וכתב המהר"ם שיק דהשקפה היא הרי מהשמים ובהשקפה כזו משווה הקב"ה מעשי בני האדם עם מעשי המלאכים, אולם צדקה, גמילות חסד ועזרה הדדית לא שייך בין המלאכים, רק בין בני אדם ולכן השקפה כאן היא לטובה.

או בדרך אחרת אמרו (ראה דרשות מהרי"ץ דושינסקי לראש השנה) שבשעה שמשווה הקב"ה מעשי המלאכים עם מעשי בני האדם, ימצא שכל מעשיהם מלאים בפגמים וחסרונות, אין בהם מתום, ואיך יעמדו קרוצי חומר יחדיו עם מלאכי עליון, וכדי בזיון וקצף, אולם בצדקה גם אם היא לא הייתה בשלמות או בכוונה גדולה, המצווה היא חשובה מאוד, אין ערוך אליה, כי סוף כל סוף הוא החיה את נפשו של העני, והעני קיבל מה שצריך.

ובשם משמאל כתב בשם אביו בעל "אבני נזר" כל השקפה שבמקרא לרעה חוץ מהשקיפה של מתנות עניים שהופך מדת הרוגז לרחמים והגיד כ"ק אבי אדמו"ר זצללה"ה כי התחתונים אינם יכולין לסבול רוחניות וכמו שאמרה אשת מנחם (שופטים י"ג כ"ב) מות נמות כי אלקים ראינו וע"כ כל השקפה שהיא

שכר הצדקה הוא גם בעולם הזה ובחננוני נא בזאת, אם לא אפתח לכם ארובות השמים והריקותי לכם ברכה עד בלי די, אם כן הצדקה דומה לזריעה.

עוד גם זאת, כי השפע של מצות צדקה הופכת מדת הדין לרחמים, ותשובה ותפלה וצדקה מעבירין את רוע הגזירה, ולכן אמרה אם מזרע היהודים מרדכי, שהוא מאלה המקיימים - זרעו לכם לצדקה, הרי כוח הצדקה גדולה מאד ולא תוכל לו, כי בכוחה להפוך מדת הדין לרחמים. עד כאן.

למדנו מדבריו הנפלאים שבהצלת עם ישראל בנס פורים היה טמון כוח הצדקה ויתכן שבגלל זה קבעו חכמים ביום זה מתנות לאביונים, להורות נתן בלבנו שהיא שעמדה לאבותינו להפוך את הגזרה רעה למצב של "ונהפוך הוא אשר ישלטו היהודים המה בשונאיהם" והוא על דרך שאמרנו שלא רק שצדקה מבטלת דינים אלא הופכת את הדין לרחמים, וכך גם כאן שלא רק שנתבטל מעליהם גזרת כליה אלא הם שלטו בשונאיהם והרגו מהם.

וצדקה זו, היא היא שתעמוד לנו בגאולה האחרונה ובזכותה יושפע עלינו שפע רחמים ונגאל במהרה בימינו, כמו שכתוב ציון במשפט תפדה ושביה בצדקה.

הגמרא מדה אחרת הייתה בירושלים שלא הייתה בסדום, כי בסדום נאמר "ויד עני ואביון לא החזיקה" אבל בירושלים היו רחמים כמו שנאמר ידי נשים רחמניות, והרחמים האלו הצילו אותם מהפיכה אף שסאת העוונות גדלה מחטאת סדום!!!

ומצאנו בזה דברים נפלאים הקשורים לדברי חז"ל אלו ולימי הפורים, שזורים בביאור הכתובים במגלת אסתר בספר שמן ראש (לרבי אשר אנשיל כ"ץ) וזה תמצית דבריו:

מצינו בזרש שאמרה להמן "אם מזרע היהודים מרדכי אשר החלות לנפול לפניו לא תוכל לו כי נפול תפול לפניו". והוא פלא וכי לא ידעו שמרדכי הוא מזרע היהודים, הלא הכתוב אומר, כי הגיד להם אשר הוא יהודי. ולמה אמרה בלשון ספק, אם מזרע היהודים מרדכי? ונראה, דהנה הכתוב קורא לצדקה בשם זריעה כמו שנאמר "זרעו לכם לצדקה", ולמה נקרא צדקה בשם זריעה, כי הזרע חיטים, לפי שעה נראה שנתחסר לו מהונו על ידי זריעתו, אבל באמת על כל חיטה שזורע ירוויח מאה פעמים יותר, שהרי חיטה אחת מצמיחה הרבה שבלים עם מאות חיטים.

וכמו כן המחסר מעותיו לצדקה, לפי שעה נראה, כאילו נתמעט ממונו, אבל

## שמה יבא לאכלו

לאכלו והטעם כתב דקיי"ל כר"מ בגזרותיו [כוונותו לר"מ דמתני' במנחות סז,ב דלא ברצון חכמים היו עושים דגזרינן דילמא אתי למיכל מיניה].

(ג) והנה איתא ברמ"א בהל' יוהכ"פ (סו"ס תרי"ב) שמותר ליגע ביום כיפור באוכלין ומשקין ליתן לקטנים ולא חיישינן שיאכל או ישתה אם יגע. ולכאורה צריך להבין מאי שנא מחמץ בפסח דחיישינן שמה יבא לאכלו, ובאמת כתב בתרוה"ד (סי' קמ"ז) והוא מקור הרמ"א הנ"ל) דלא דמי, דביוה"כ אסורים בכל מיני מאכל והסיח דעתו מן האוכל לגמרי, לכך לא חיישינן שמה יבא לאכול משא"כ בחמץ בפסח דמותר בשאר אוכלין רק חמץ אסור בזה שייך לגזור דילמא אתי למיכל מיניה וחמץ בפסח דומה לנזיר דאסור ביין ומותר בשאר משקין דאמרינן (פסחים מו,ב ועוד) לך אמרינן לנזירא סחור סחור לכרמא אל תקרב (ועיי"ש בשם תשובת מהר"ח אור זרוע סי' מ"ט ובב"י ריש סי' תרט"ז).

(ד) אולם המהרי"ל בהלכות יום הכיפורים סי' ו' (הובא בדרכי משה סי' תרי"ב אות ב) חולק וסובר דאסור ליגע באוכלין ביוהכ"פ שמה יבא לאכלו כמו שאסור ליגע בחמץ בפסח וגם לתינוק לא יתן אלא יעמיד לפנייהם והם יאכלו מעצמם, ורק באופן שהתינוק לא יכול לקחת מעצמו מותר לתת להם, והביא ראיה מלחם הפנים שהיו מחלקים בכל שבת ואם חל יוה"כ בשבת היו מחלקים

(א) מבואר בסוגיא בפסחים (יא,א) דהא דמותר לבער החמץ בפסח הוא מסברת "הוא עצמו מחזור עליה לשורפו מיכל קאכיל מיניה" (בתמיה), אולם ללא טעם זה אסור לטלטל ולהתעסק בחמץ בפסח גזירה "דילמא אתי למיכל מיניה".

וכך נפסק להלכה בשו"ע (סי' תמ"ו ס"ג) "גגו של גוי שהיה סמוך לגגו של ישראל ונפל חמץ לגג ישראל הרי זה דוחפו בקנה" (ומקור הדין הוא בהגהות מיימוניות הל' חמץ ומצה רפ"ד בשם רבינו שמחה ושו"ת הריב"ש סי' ת"א בשם רי"ץ גיאנות מהירושלמי פסחים פ"ב ה"ד עיין ב"י שם). ומבואר דדוקא בקנה מותר לדוחפו אבל ליגע בו ביד אסור שמה יבא לאכלו (עיי"ש מג"א סק"ה).

והטעם כתוב בתרומת הדשן (סי' קל"ה) דכל מה שהתרנו לבער חמץ בפסח הוא מטעם מחזור עליה לשורפו וכו' וזה רק בחמץ שלו שבא לבערו אבל בחמץ של אחר דליתא טעם זה הדרא לדוכתא גזירת שמה יבא לאכלו.

(ב) וכן מצאנו בדין "חדש" במחלוקת דרבי יהודה ורבנן הובאה בסוגייתינו דאי לאו הטעם דאביי דבדיל מיניה אינשי היה אסור לטלטל ולהתעסק בחדש ובפרט לפי מש"כ בתוס' במסקנת הסוגיא דגם לר"י דגזרינן בחדש דילמא אתי למיכל מיניה ומה דאמר ר"י דברצון חכמים היו עושים הוא משום עולי רגלים, וכן פסק ר"א ממיץ בספר יראים (סי' ע"ח) דאסור לגעת בחדש שמה יבא



יאכל מאי שנא מיום הכיפורים דמקריב אונן דהא ר"י ס"ל דמתקינן לו אשה אחרת שמא תמות אשתו ואיך יעבוד אונן הלא הוא עצמו חייש לשמא יבא לאכלו , ומתרת הגמ' "התם כיון דיום הכפורים הוא דכולי עלמא לא קא אכלי הוא נמי לא אתי למיכל הכא דכולי עלמא אכלי הוא נמי אתי למיכל.

וכן הביא רביא זו הפר"ח לתרוה"ד שהובא לעיל שחילק בין אם אסור כלל באכילה או שזה אסור וזה מותר היינו חמץ ומצה, (ועיין ביד אפרים סי' תרי"ב ובהגהות תלמידו מהרצ"ח ביומא שם שכתבו לדחות רביא זו) וראה להלן אות ט. [ועיין שו"ת שמן ראש או"ח סי' נו]. ח) אולם לכאורה צ"ע למה באמת כתב התה"ד הך חילוקא ולא ניחא ליה חילוק הגמ'. ויותר קשה דלכאורה מגמ' זו רביא להיפך דלמה לא תירצה הגמ' כחילוקו של התה"ד דבמקום שאסור כלל באכילה לא חיישינן לשמא יבא לאכלו והוצרכה לתרץ דכו"ע לא אכלי וכו' וא"כ לטעם הגמ' חמץ בפסח דלכו"ע אסור היה לנו להתיר ליגע בו בפסח שהרי במקום דלכו"ע אסור לא חיישינן לשמא יבא לאכלו והיא לכאורה קושיא עצומה.

ואחר החיפוש מצאתי שהקשה כן בהגהות מצפה איתן ביומא שם אלא שהוא הקשה בעיקר דברי הגמ' דביומא חזינן דהיכא דלכו"ע אסור לא גזר ר"י ובחמץ דגם הוא אסור לכו"ע גזר ר"י, ותירץ דהן אמת דבחמץ בפסח כו"ע לא אכלי אבל יש לחם דחמץ ולחם דמצה, ולחם דמצה הרי אוכלים ולחם בלחם מיחלף וחיישינן שמא יבא לאכלו (כמסקנת הגמ' שם).

לערב דילמא אתי למיכל מיניה. ועיין בתה"ד סי' קמ"ז בשם אחד מן הגדולים וכנראה כוונתו למהרי"ל.

[ובדעת הטור סי' תרט"ז שכתב ומותר להאכיל בידים עיין בשו"ת זכרון יוסף הנזכר להלן סוף אות ט"ז ובשו"ת קול אליהו הנזכר להלן אות ט שחלוקים באיזה קטנים מיירי ונפ"מ אי ס"ל הטור כהתה"ד].

ה) ולכאורה כדעת המהרי"ל כן דעת הר"ן (בפרק כל כתבי דף מב, בדפי הרי"ף) והמגיד משנה (הל' שביית עשור פ"א ה"ג), דבגמ' בשבת (קיד, ב) אמר ר' יוחנן יוה"כ שחל להיות בשבת מותר בקניבת ירק מן המנחה ולמעלה מפני עגמת נפש (ולמסקנא דגמ' אסור כל היום כולו) וכתבו הר"ן והמ"מ דלפני המנחה אסור דחיישינן שמא יבא לאכלו ולאחר המנחה לא גזרינן דכיון שעוד מעט יאכל בהיתר הוי ליה כפת בסלו ולא יאכל ומזה רביא ברורה דס"ל כדעת מהרי"ל דאסור ליגע באוכלין ביוה"כ וכן הוכיח הב"ח בסי' תרי"א ס"ד.

ו) ואין להביא רביא מגמ' יומא (עז, ב) תנא דבי מנשה רשב"ג אומר מדיחה אשה ידה במים ונותנת פת לתינוק ואינה חוששת, הנה חזינן דמותר ליגע באוכלין וליתנם לתינוק, יש לומר דשם איירי בתינוק שאינו יכול לקחת בעצמו ויש בזה משום חיי נפש וכן דחו בתה"ד ובב"ח שם והמג"א (סק"ו) כתב שהוא דוחק להעמיד כן.

ז) ובמג"א שם הביא רביא מגמ' יומא (יד, א) דלא חיישינן ביוה"כ לשמא יבא לאכלו דהקשו שם בגמ' לרבי יהודה דכהן גדול אינו מקריב אונן גזירה שמא

סי' ת"מ ס"ג) דאסור לישראל לאכול עם הגוי הוא חמץ והוא מצה אפי' בהפסק מפה ולפי דברי הר"ן היה צריך להתיר דהא חמץ אסור בפני עצמו ותירץ דחמץ שאני דכיון דחמץ במשהו אסור רחוק הוא שלא יתערב פירור אחד משל עובד כוכבים בשל ישראל (וכמ"ש הרשב"א להדיא בדבריו עי"ש בב"י).

יב) ובמנחת יעקב לבעל שבות יעקב (כלל ע"ז סקכ"א) הקשה על הש"ך וזה לשונו "ובודאי נתעלמה ממנו סוגיא דפסחים דמקשה הש"ס ומיגזר ר"י דלמא אתי למיכל וכו' מוכח דאי אפשר לחלק כמ"ש הש"ך ואדרבא מבואר שם בש"ס דאיסור חמור יותר בדילי מיניה אינשי ע"ש מה שאין כן באיסור חמץ דאינו חמור כ"כ אלא דעיקר כמו שמסיק שם הש"ס דחמץ לא בדילי מיניה כיון שרגילין בהן כל ימות השנה על כן גזרינן דלמא אתי למיכל".

ואני שמעתי ולא אבין, דהא גם הש"ך מודה בזה דהא גם הש"ך מודה בזה, אולם סובר דאף דבדיל מיניה יש חשש שיתערב משהו חמץ בלא כוונה ויאסור את מאכל הישראל ובה לא שייך לחלק בין איסור חמור לאיסור קל דחשש שמא יתערב בהנו עומד וכמבואר שם ברשב"א דאף בהפסק מפה אסור מהטעם הנזכר שמא יתערב משהו חמץ הובא במג"א סי' ת"מ סק"ז וע"ש בפר"ח סק"ג.

יג) אלא דבעל מנחת יעקב עצמו כתב בספרו חק יעקב על הל' פסח (סי' ת"מ סק"ז) בהבנת דברי הרשב"א דכל החשש הוא כיון שמכירין זה את זה קרוב הדבר לידי פשיעה דכיון דהישראל אינו מקפיד על הגוי שלא יאכל משלו קיים חשש

ט) ולכאורה קשה מהגמ' הנ"ל על הר"ן והמ"מ והמהרי"ל דביוהכ"פ דכו"ע אסורים באכילה לא חיישינן, יש לומר דכל זה אמרינן שם כה"ג דכו"ע לא אכלי ואחיו הכהנים עמו ודאי יזכירוהו, אבל על אדם בביתו אינו מועיל מה דכו"ע לא אכלי, וראיה מקריאה לאור הנר בשבת דאסור שמא יטה אע"ג דלכו"ע אסור. (ובשעת מסירת הדברים לדפוס מצאתי שכ"כ הגאון מהר"א ישראל בשו"ת קול אליהו (ליוורנו תקנ"ז) ח"א סי' לז).

ובמג"א (סק"ו) כתב דהר"ן והמ"מ לא מיירי אלא במתעסק באוכלין (כדמיירי התם בקניבת ירק) משא"כ בנגיעה בעלמא לא גזרינן, משא"כ המהרי"ל עצמו אוסר אף נגיעה.

י) ובאמת יש נפקא מינה גדולה בין שני טעמים אלו, באחד שקיבל על עצמו תענית בנדר (שהוא מדאורייתא) דלטעם התה"ד דאסור בכל מיני אוכלים יהיה מותר לו להתעסק באוכלים ולטעם הגמ' ביומא דכל ההיתר הוא דכו"ע לא אכלי זה לא שייך כאן דרך הוא קיבל על עצמו תענית ויהיה אסור לו ליגע באוכלין (עיין פמ"ג במש"ז סי' תמ"ו).

יא) והנה בשו"ע יור"ד (סי' פ"ח ס"א) נפסק דאסור להעלות בשר על שולחן שאוכלים עליו גבינה שלא יבא לאכלם ביחד וכתב הש"ך שם (סק"ב) בשם הר"ן דדוקא בשר וחלב אסור דכל אחד מהם מותר בפני עצמו ולא בדילי מיניה אנשי אבל מותר להעלות בשר נבילה על שולחן שאוכל עליו בשר כשר דאין חשש שיבא לאכול את הנבילה והק' הש"ך מתשובת הרשב"א (הובא להלכה בשו"ע

כאן שרק מצטנן בפירות ואין כאן התעסקות לאכילה אלא להקל על התענית לא חוששים לשמא יבא לאכלו. (ואולי יש לומר דעצם ההתעסקות בפירות להצטנן יזכיר לו דהוא מתענה). (טז) ואם כנים הדברים אפשר לומר דשאני האכלה לתינוקות ביוה"כ דאינו מתעסק לאכילת עצמו ואינו נחשב מתעסק באוכלים בשעת אכילה, אך מ"מ נראה יותר דהוא התעסקות לאכילה וצריכים אנו לחילוקו של התרומת הדשן. (יז) ולמעשה לענין נגיעה באוכלין ביוה"כ עיין במ"א סי' תרי"ב סק"ו בסופו שהביא מהירושלמי דטעמא דלחם הפנים הוא כדברי מהרי"ל דגורין שמא יבא לאכלו ובדגול מרובה כתב דצריכין אנו לקבל באימה דברי הירושלמי (ועיין גם בקול אליהו הנזכר לעיל) וכ"כ במטה אפרים (סעיף י) דיש לזהר בזה ואם אפשר לצוות לנער או נערה שלא הגיעו לכלל חיוב תענית שהם יתנו לקטנים טוב לעשות כן (ובאלף המגן שם סק"ג הביא בשם שו"ת זכרון יצחק סי' ע"ח שבתוספת יוה"כ אין להחמיר בזה), אך בביאור הגר"א דחה הראיה מהירושלמי וכן מסיק המ"ב להתיר בסוס"י תרי"ב עיי"ש סקל"ב ובשעה"צ ס"ק ל"ה, ובכה"ח סקנ"ה הביא מהמאמר מרדכי ובן איש חי להחמיר שלא ליגע באוכלין שלא לצורך.

(ועיין בשו"ת זכרון יוסף סי' או"ח סי' ז' ובתשובת גיסו רבי ישעיה פיק-ברלין שנדפסה לאחרונה מכת"י בקובץ צהר י"ג שדנו בנתינת מאכל לקטנים ביוה"כ מצד דלא ספינן לקטן ואכמ"ל בזה).

שיתערבו פירורי חמץ בשעה שיקח הגוי ממאכל הישראל ולכך אף בהפסק מפה אסור, אבל בשאין מכירין גם הרשב"א מודה דמותר ולכאורה לזה נתכוון הש"ך. (יד) עוד הקשה הש"ך שם דאי חלת חוץ לארץ דאורייתא אסור לזר לאכול עם הכהן על השלחן כמבואר בחולין (קדב), וקשה להר"ן דכתב דהיכא דהדבר אסור מעצמו מותר ותירץ דלחם שאני דעל הלחם יחיה האדם ולכך צריך הרחקה טפי.

והקשה בפלתי שם סק"א (וכן בספרו מטה יהונתן בגליון השו"ע) דהגמ' בפסחים (שם) מקשה על ר"י ומי גזר דילמא אתי למיכל מיניה והא בשפופרת של ביצה בשבת התיר ר"י ולא גזר, ולכאורה קשה מאי קושיא הא לפי מש"כ הש"ך בלחם חיישינן טפי משום דאתי למיכל מיניה ולכך עבוד רבנן הרחקה יתירה, ותירץ דהחילוק בין לחם לשאר דברים היינו בשעת סעודה, דחיישינן על לחם יותר משאר דברים אבל שלא בשעת סעודה כמו בבדיקה בתוך המועד דגזר ר"י אין חשש יותר על לחם משאר דברים ולכך פריך שפיר משמן אחמץ.

(טו) ולפי דברי הפלתי דבשעת אכילה קיים יותר חשש, יש מקום לישב מה דנתקשתי לדעת הר"ן וה"ה שהובאו לעיל (אות ה) דאסרו קניבת ירק ביוה"כ לפני המנחה שמא יבא לאכלו איך התירו ביומא (עח,א) להצטנן בפירות ביום התענית הרי ע"י העיסוק בפירות יש חשש שמא יבא לאכלו ונראה לתרץ דכשהעסוק בפירות הוא לאכילה אז אנו חוששים לשמא יבא לאכלו מה שאין

## נתנאל מצגר

## תורה מתוך שמחה

דברים שנאמרו בשמחת תורה  
וכעת מוקדשים לעילוי נשמת סבתי היקרה מרת חנה ע"ה  
אשר כל ימיה האירה פנים ושמחה בשמחת הזולת

למעשה בכל דבר שעושים (בעיקר בדברים רוחניים, אבל לא רק) המעלה שבו, טמונה בראשית עשייתו, איך נעשה הדבר בראשית יצירתו והתהוותו כך הוא תופס צורה ומעלה, וכמה שעושים אותו יותר טוב בהתחלה כך גדלה מעלתו, ותוצאותיו וסיכויו לשרוד ולהצמיח פירות גדולים. דבר שלא נעשה טוב מהתחלה, דורש תיקון שיפוץ והחזקה הרבה יותר, והדברים ידועים מכל תחום בחיים.

שלמה המלך החכם מכל אדם גילה לנו רז זה בפסוק קצר "טוב אחרית דבר מראשיתו" ודורשים חז"ל - מתי טוב אחרית דבר, כשהוא מראשיתו טוב, שאם התחלתו טובה, אזי מובטח שגם סופו יהיה טוב.

ונראה שזו הסיבה שמתחילים את התורה מחדש בשמחת תורה כי הלא ידוע שהשמחה היא מעיקרי עבודת ה' כמו שאמר דוד המלך במזמור לתודה עבדו את ה' בשמחה.

וכך כותב הרמב"ם בסוף הלכות סוכה "השמחה שישמח האדם בעשיית המצווה ובאהבת האל שציוה בהן, עבודה גדולה היא וכל המונע עצמו משמחה זו ראוי להיפרע ממנו שנאמר תחת אשר לא עבדת את ה' אלוקיך בשמחה ובטוב לבב ... ואין הגדולה

עם סיום התורה בשמחת תורה נוהגים מיד להתחילה מחדש. הטעם העיקרי לכך מוזכר בספרים והוא שאנו לא מסיימים ונוטשים אלא ממשיכים. עוד אמרו שיש כאן סמל לנצחיות של התורה. ברגע שמסיימים מתחילים שוב והוא כגלגל החזור שאין לו סוף. אך נראה שטמון כאן עוד רעיון עמוק ויסודי.

רש"י בתחלת התורה מביא את דברי המדרש על התיבה "בראשית" - בראשית ברא אלוקים, מה פירוש המילה בראשית? מדוע נזקקה התורה להוסיף ב' בראש התיבה היה אפשר לכתוב ראשית ברא אלוקים - את השמים ואת הארץ.

עונה המדרש שהב' שהיא מאותיות השימוש (בכלמ) משמשת כאן כהוראת בשביל - העולם נברא בשביל התורה שנקראת ראשית (שהרי היא קדמה לעולם) ובשביל ישראל שנקראו ראשית. כלומר שבתוכה הראשונה של התורה, טמונה התשובה לשאלת השאלות, למה נברא העולם? - בשביל ישראל והתורה. וזו מעלת ישראל והתורה שהם ראשית עשייתו של הקב"ה ובהם טמונה היחודיות של ראשונות וכן עשייתם בצורה המושלמת מראשית יצירתם ובריאתם.

מדה גדולה, וכאשר האדם הוא בשמחה הוא בשלימות, ועל ידי זה מקבל את התורה שהוא שלמות האדם".

ואם כן ודאי שראוי להתחיל את התורה מתוך שמחה גדולה אשר תשפיע לקיים את הציווי האלוקי בשמחה כל השנה, וזו הסיבה שמתחילים את התורה ביום שמחת תורה שבעת ההתחלה החדשה נעשה זאת מתוך שמחה.

והכבוד אלא לשמוח לפני ה' שנאמר והמלך דוד מפזז ומכרכר לפני ה'".  
וכך אומרים בשם מייסד תנועת החסידות - הבעל שם טוב: העצבות - נועלת שערים, התפילה - פותחת שערים אולם השמחה בכוחה לשבר חומות. ולגבי שייכות השמחה לתורה מצאנו דברים מפורשים בספר דרך חיים למהר"ל, וז"ל "אין ראוי לקבל מעלת התורה רק על ידי השמחה כי השמחה

## בשול בקדירה שאינה בת יומה

'נותן טעם לפגם לכתחילה' מהא דר' אמי תבר לפינכא, וצ"ע דהתם תברה משום שאסור להשתמש בה מחמת הגזירה דאינו ב"י אטו ב"י, ואין ראייה לאסור בשאר אופני נותן טעם לפגם לכתחילה, וכבר העיר כן בשו"ת מהרלב"ח סי' קכא.

ונראה ברור, דלפני הרשב"א הרמב"ן והר"ן לא היתה הגירסא בגמ' כלפינו, וחסר את הקושיא והתירוצ' "מכאן ואילך לישתרי, גזירה קדירה שאינה בת יומא אטו בת יומא", ולפיכך הוצרכו להוכיח לאסור להשתמש בקדירה שאינה בת יומה משאר הסוגיות. ואכן מצינו להדיא בספר הישר לר"ת חלק החידושים סוף סי' תשצ שכתב דאית דלא גרסי להו, ועיין גם בתורי"ד ע"ז עו. שלא גרס לה, (ותמה מחמת כן על רש"י שכתב דלישתרי לכתחילה), ועיין ביאור הגר"א סי' קכב סק"ד בהערה שהעיר כל זאת, וראה גם שו"ת בית הלוי ח"ג סי' כח.

והנה בספר הישר שם נקט, דהני דלא גרסי בגמ' את הגזירה דאינו ב"י אטו ב"י, שרי להו לבשל לכתחילה בקדירה שאינה ב"י, אמנם כבר הבאנו דהרשב"א הרמב"ן והר"ן הוכיחו לאסור מכמה סוגיות בש"ס.

והשתא יל"ע, להני ראשונים שלא גרסו בגמ' את הגזירה דאינו ב"י אטו ב"י, מ"ט אכן אסור לבשל בקדירה שאינה ב"י, ונראה שנחלקו הראשונים בזה,

א. טעם האיסור לבשל בקדירה שאינה ב"י

גמ' ע"ז עו, א: קדירה שאינה בת יומה שבישל בה, התבשיל מותר, שלא אסרה תורה אלא קדירה בת יומה, מכאן ואילך לישתרי, גזירה קדירה שאינה בת יומה אטו בת יומה, כלומר טעם האיסור לבשל לבשל בקדירה שאינה ב"י, הוא גזירה שמא יבואו לבשל בקדירה בת יומה.

והנה מצינו דבר פלא, שהרשב"א בתוה"ב (ב"ד ש"ד לו.) מאריך להוכיח שאסור לבשל בקדירה שאינה בת יומה, ומוכיח מהמשנה בע"ז עה: "הלוקח כלים מן הנכרי, את שדרכו להגעיל יגעיל וכו', ואם בישל בה מותר", מדשרינן התבשיל בדיעבד אלמא מיירי בקדירה שאינה בת יומה, ואעפ"כ מצרכינן להגעיל וללבוש, אלמא אף בקדירה שאינה ב"י אין להשתמש ללא הכשרת הכלי, וכן הוכיח מפינכא דר' אמי בחולין קיא: שנאסרה מדם, ושברה ר' אמי, ולא המתין עד שלא תהא בת יומה, כמו כן בגמ' פסחים ל. "קדירות בפסח ישברו" ולא שרינן להו כשאין בני יומן, וכן בשו"ת הרשב"א סי' תצח הביא בשם הרמב"ן לאסור לבשל בקדירה שאינה ב"י עפ"י הראיות הללו, וצ"ע שהרי הדבר מבואר להדיא בגמ' דגזרו קדירה שאינה בת יומה אטו בת יומה. וכע"ז צ"ע נמי בר"ן על הרי"ף חולין מ: ד"ה 'אימלח' שמוכיח לאסור

לבטל אלא לבשל, לא חשיב מבטל איסור לכתחילה, וכבר תמה עליו ביד יהודה שם ססקי"ב דאין זה משמעות הרשב"א, והרחבנו בזה במקו"א). ב] הרא"ה בבדה"ב (ב"ד ש"א יט.) נקט שהבלוע בקדירה שאינה ב"י, פגום לגמרי, והוי כעפרא דארעא, ופקע איסורו, ולכן אין בו משום מבטל איסור לכתחילה.

כמו כן יל"ע, מ"ט הוצרכו חז"ל לגזירה דאינה ב"י אטו ב"י, תיפוק ליה דאסור מדין נותן טעם לפגם לכתחילה. ויש ליישב בשני אופנים, א] דנפ"מ לכלי חרס שאין לו תקנה בהגעלה, דלדעת תוס' בפסחים ל. ד"ה 'לישהינו' חשיב לעולם דיעבד, וממילא שרי לבשל בו אף לכתחילה, ואינו בכלל 'נותן טעם לפגם לכתחילה', וי"ל דלכך חידשו רבנן ואסרו כלי שאינו ב"י אטו ב"י, לאסור אף בכלי חרס. עיין הג' אשרי שלהי ע"ז, שביאר כן. ב] איסור נותן טעם לפגם לכתחילה, לא מצאנו לו מקור בגמ', ואפשר דהסוברים שקדירה שאינה ב"י אסורה אטו ב"י, ס"ל דנותן טעם לפגם שרי אף לכתחילה.

ב. מ"ט לא גזרו על תבשיל שנתבשל בקדירה שאינה בת יומה

תבשיל שנתבשל בכלי של גוי שלא הוכשר, מבואר בגמ' ע"ז עה: שהתבשיל מותר, משום דסתם כלים אינם בני יומם, ונותן טעם לפגם מותר. ויל"ע מ"ט לא גזרו חז"ל לאסור תבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י, אטו תבשיל שנתבשל בקדירה בת יומה.

ומצינו בזה כמה ביאורים, א] התוס' ע"ז עו. (ד"ה מכאן) ביארו דדוקא על

הרשב"א בתוה"ב ובמשמה"ב שם נקט מסברא דיליה דהאיסור הוא אטו בן יומו, מאידך בתורי"ד ע"ז עו. נקט שאסור משום דאין מבטלים איסור לכתחילה, ובר"ן על הרי"ף חולין מ: נראה שאסור משום דחשיב נותן טעם לפגם לכתחילה, ועיין גם שו"ת הרשב"א סי' תצח בשם ר' שרירא גאון, דגריס בגמ' בע"ז 'והלכתא נותן טעם לפגם מותר, וה"מ דיעבד אבל לכתחילה אסור'.

להאמור נמצא, שיש שלושה טעמים לאסור להשתמש בקדירה שאינה בת יומה, א. לגירסת הגמ' דילן ולרשב"א, גזירה אטו בת יומה. ב. לדעת התורי"ד, משום מבטל איסור לכתחילה. ג. לדעת הר"ן, נראה דאסור מדין נותן טעם לפגם לכתחילה, [יש לדון, דאיסור נותן טעם לפגם לכתחילה, הוא משום מבטל איסור לכתחילה, ויש בזה אריכות דברים ואכ"מ].

יש לעיין, לגירסא דילן שאין להשתמש בקדירה שאינה ב"י אטו ב"י, מ"ט הוצרכו חז"ל לחדש גזירה אטו ב"י, תיפוק ליה דאסור משום מבטל איסור לכתחילה, ויש ליישב קושיא זו בכמה אנפי, א] דבישול בקדירה לא חשיב מבטל איסור לכתחילה, עכ"פ כשהבלוע בקדירה פגום, כמש"כ הרשב"א במשמה"ב (ב"ד ש"א יט.) דבבישול בקדירה הבלועה מאיסור פגום אין בו משום מבטל איסור לכתחילה, כיון שאין אפשרות לאכול את האיסור בפני עצמו, ולעולם ייאכל האיסור באופן המותר. (עיין פמ"ג סי' צט שפ"ד סק"ז שהבין בדעת הרשב"א, דכל שאינו מתכוין

ג. כלי חרס שבלוע איסור - אם נחשב  
דיעבד

כלי חרס שנבלע בו איסור, אין לו תקנה בהגעלה, ומצינו נידון בפוסקים, אם ניתן להתיר להשתמש בו אחר מעל"ע, דבשו"ת נחלת יעקב (פאדובה שפ"ג) סי' כד-כה הביא תשובות חכמי ויניצא דהאיסור להשתמש בכלי שאינו בן יומו, הוא דוקא בכלי מתכות, שכיון שיש להם תקנה בהגעלה, נחשב השימוש בהם כלכתחילה, ונותן טעם לפגם אסור לכתחילה, משא"כ בכלי חרס שאין לו תקנה, נחשב השימוש בו כדיעבד, לפיכך כלי חרס שנטרף, ישהה את הכלי מעת לעת, ואח"כ מותר להשתמש בו. ועיי"ש בנחלת יעקב סי' מב שהר' שמואל ארקולטי השיג על זה, דא"כ מעולם לא ימצא כלי חרס שנטרף שצריך שבירה, ולא לישתמש בו תנא או אמורא שלא היה מורה היתר זה, ועוד דבתשו' הרשב"א סי' תצח (הובא לעיל) והר"ן חולין קיא: הוכיחו לאסור להשתמש בכלי שאינו ב"י מפינכא דר' אמי שהיה כלי חרס, ומביא הנחלת יעקב בסי' מג תשובת הגאון ר' לייב סרוואל דבהפסד מרובה יש להקל דחשיב דיעבד ושרי להשתמש בו, ובזה מיירי חכמי ויניציה, ואילו פינכא דר' אמי מיירי בהפסד מועט הלכך צריך שבירה, הו"ד במנחת יעקב כלל פה אות סד, והסכים עמו בשו"ת דבר שמואל סי' שיא.

הקדירה גזור, לפי שהיה בה איסור גמור בתחילה, (ורק אחר מעל"ע נפגם הבלוע בדופן), משא"כ התבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י, לא נבלע בו איסור מעולם, כיון שטעם האיסור כבר היה פגום בשעה שנבלע במאכל. (י"ל דגדר הגזירה הוא שדבר שהיה אסור, אין איסורו פוקע ממנו, אך לא חידשו חז"ל איסור בדבר שהיה מותר מעיקרא<sup>א</sup>).

ב] טעם נוסף לכך שלא גזור על התבשיל, אטו תבשיל שנתבשל בקדירה ב"י, כתב הרא"ש בשלהי ע"ז, דהואיל ואסרו לבשל אפילו באינו בן יומו, תו לא שכיח שיבשלו בבן יומו, ואין צריך לגזור. (במנחת יעקב כלל פה ס"ק סה הביא ב' התירוצים הנ"ל, ועיי"ן פמ"ג סי' צג שפ"ד סק"ג).

ג] תירוץ שלישי מצינו באו"ה כלל לג דין ח (וכנ"ד השערי דורא סי' נט), דחז"ל גזור דוקא לאסור לכתחילה, לא כדיעבד, ולפיכך התבשיל מותר, דהוי דייעבד.

ונוטים הדברים, שתוס' והרא"ש גרסו בגמ' את הגזירה דאינה ב"י אטו ב"י, ולפיכך ביארו דעיקר הגזירה היתה על הקדירה ולא על התבשיל, משא"כ האו"ה והשערי דורא לא גרסו בגמ' גזירה זו, ונקטו שהאיסור להשתמש בקדירה שאינה ב"י הוא מדין 'נותן טעם לפגם לכתחילה', ולפיכך ביארו שהתבשיל מותר משום דהוי דייעבד.

וישנם כמה נפקותות התלויות בזה, וכדלהלן.

סי' צג סק"ה דמה"ט קדירה בשרית שאינה ב"י שבישלו בה חלב, שרי מדינא לבשל בה מאכל פרווה. ב' הר' אביגדור צידויאל, והר' שמואל יודא קצנאלנבוגן.

א וכן מבואר בשו"ת הרשב"א סי' רסב דכל שתחילת בליעתו מן הפגם אין חוששין לו, ושמהאי טעמא שרי להגעיל כלי שאינו בן יומו במים שאין בהם ששים, וכ"כ בתוה"ב ב"ד ש"ד לו, ועיי"ן גם ביאור הגר"א



טעם לפגם, התבשיל מותר, כמבואר בשו"ע סי' קג ס"א, אמנם עיי"ש ברמ"א סעיף ב' דאף שהתבשיל מותר מ"מ הקדירה אסורה, והוא מהאו"ה (כלל לב דין יב), וביארו הפמ"ג שם (משב"ז סק"ו) והיד יהודה שם (הארוך סק"ב) דזה דוקא כשנפל איסור מושבח מצד עצמו ורק נותן טעם לפגם בתבשיל, דאז אמרינן שהקדירה קיבלה תחילה טעם מושבח מהאיסור, ואף שנפגם אח"כ, גזרינן ביה דומיא דקדירה שאינה בת יומה, ועוד, שמא יבשל בקדירה זו תבשיל שהאיסור נותן בו טעם לשבח, אבל כאשר נפל איסור פגום לתבשיל, אף הקדירה מותרת.

אמנם המעיין באו"ה יראה, דמיירי אף בקדירה שבלעה איסור פגום, וכן מצינו בתורת חטאת כלל פה דין כג בשם האו"ה דאיסור פגום אוסר הקדירה, ודלא כביאור הפמ"ג והיד יהודה בדברי האו"ה.

ומ"מ לענין הלכה נראה דהדין עם הפמ"ג והיד יהודה ולא מטעמיהו, והוא עפ"י מה שהובא לעיל אות ב בטעמא דלא גזרו על תבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י אטו נתבשל בקדירה ב"י, דמצינו בראשונים ג' ביאורים בזה, והאו"ה ביאר שחז"ל גזרו לאסור קדירה שאינה ב"י דוקא לכתחילה, משא"כ התבשיל שנתבשל בו הוי דיעבד, ובארנו דהאו"ה ס"ל דהאיסור לבשל בקדירה שאינה ב"י הוא מדין נותן טעם לפגם לכתחילה, והשתא אתי שפיר שיטת האו"ה שאסר קדירה שבישלו בה איסור פגום, דהאו"ה אזיל לשיטתו, דנהי דתבשיל שנתערב בו איסור פגום, מותר

והנה לפי גירסא דילן בגמ' דגזרו אינו ב"י אטו בן יומו, הדבר פשוט שאין שום היתר לבשל בקדירה שאינה ב"י אפילו אין לה תקנה, כמבואר בהג' אשרי שלהי ע"ז דהאיסור לבשל בקדירה שאינה ב"י, הוא אפילו היכא דחשיב דיעבד, כיון שטעם האיסור הוא אטו בת יומה, ולא משום נותן טעם לפגם לכתחילה, והראיה, דכלי חרס שנאסר טעון שבירה אף דהוי כדיעבד, וכן עולה מדברי התוס' והרא"ש שלהי ע"ז, שביארו דהא דשרינן תבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י, הוא משום שהאיסור נבלע בה בשעה שכבר היה פגום, ולא התירו משום דהוי דיעבד. ועפ"י פסקו הפמ"ג בשפ"ד סי' קג סק"ז אות א' והפתחי תשובה סי' קכב סק"א דכלי חרס שאינו בן יומו אסור לבשל בו, ואפילו בהפסד מרובה אין להקל.

ונראה ברור דחכמי וונציה לא גרסו בגמ' לגזירה דאינו בן יומו אטו ב"י, ולכך ס"ל דהאיסור לבשל בקדירה שאינה ב"י הוא מדין נותן טעם לפגם לכתחילה, ומש"ה התירו לבשל בקדירה שאין תקנה להכשירה, דחשיב דיעבד. ולפי המבואר לעיל, דאיכא כמה ראשונים שלא גרסו בגמ' הגזירה דאינו ב"י אטו ב"י, אפשר דהני ראשונים נמי ס"ל דהאיסור הוא מדין נותן טעם לפגם לכתחילה, כפי שנראה בדעת הר"ן, וממילא שייך לדון להתיר בכלי חרס שאין לו תקנה דחשיב דיעבד, עכ"פ בהפס"מ, ועיין חכמת אדם כלל נה ס"ז דבמקום שיש עוד צדדים להקל, אפשר שיש לסמוך ע"ז.

ד. קדירה שבלעה איסור פגום  
איסור שנתערב בתבשיל היתר ונתן בו

משום דהוי דיעבד, מ"מ הקדירה עצמה אין לבשל בה, דזה חשיב לכתחילה, ונותן טעם לפגם אסור לכתחילה. וא"כ לשיטת התוס' שביארו דתבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י, לא גזרו עליו, כיון שמעולם לא נבלע בו איסור מושבח, א"כ ה"ה קדירה שבלעה איסור פגום, אין לאסור את הקדירה, כיון שמעולם לא היה בה איסור מושבח. וכבר העיר על כך המנחת יעקב כלל פה אות עג, דהאז"ה אזיל לשיטתו, וכתב דמ"מ משמעות הפוסקים אינה כן, אלא דדבר פגום שנבלע בכלי, אין הכלי נאסר, וכמו שכתב השו"ע סי' צב ס"ד דקערות של בשר שהודחו ביורה חלבית בחמין, והיה שומן דבוק בהם ולא היה במים ששים, שאם נתנו אפר במים קודם שהניחו הקדירות בתוכה, מותר, שע"י האפר הוא נותן טעם לפגם, עיי"ש עוד, ומסיק המנח"י דחז"ל אסרו רק קדירה שאינה ב"י, כיון שבלעה איסור מושבח, וכביאור התוס' והרא"ש, משא"כ קדירה שבלעה איסור פגום, לא נאסרה הקדירה, וכ"כ בפרי תואר סי' קג סק"ז. אמנם נראה, דאף שנקטו להלכה שקדירה שבלעה איסור פגום, מותרת, היינו דוקא כשטעם האיסור יפגום בכל תבשיל, אבל אם יתכן שישביח באיזה תבשיל, לכאורה הקדירה אסורה. דהא באו"ה הנ"ל כתב טעם נוסף לאסור קדירה שהתבשל בה איסור פגום, די ש לחוש שמא יבשל בה דבר שהאיסור יתן בו טעם לשבח, והנה חשש זה אינו תלוי במחלוקת האו"ה ותוס' הנ"ל, ואפשר דכו"ע מודי בזה, (ודלא כחכמת אדם כלל נה ס"ו שתלה זאת במחלוקת או"ה

ותוס'). וכן נפסק לדינא בבאור הגר"א סי' קד סק"ח שיש לחוש שמא יבשל בו דבר שנותן בו טעם לשבח, וכ"כ הפמ"ג במשב"ז סק"ו, (ועיי' חכמת אדם שם שלא הכריע בזה). ומיהו ביד יהודה (סי' קד הארוך סקי"ב ד"ה וגם) נקט, דאף באיסור שיכול להשביח בקצת דברים לא גזרינן, וטענתו עמו, דהא גם קדירה שאינה בת יומה משביח בדברים חריפים ואעפ"כ לא גזרו מחמת כן, וילע"ע בזה. ה. מים שהוחמו בקדירת איסור שאינה בת יומה

ברמ"א סי' קכב ס"ו כתב חידוש דין, שאם חימם מים בכלי של עכו"ם (שאינו ב"י) ללוש בהן פת, אסור ללוש באותן המים, ואף שתבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י מותר, הכא מקרי לכתחילה, הואיל ועדיין לא התחיל הנאתו עכ"ל, ומקורו משערי דורא סי' נט והגהת מהרא"י שם. ולכאורה נדון זה ג"כ תלוי במחלוקת האו"ה ותוס', בטעמא שלא גזרו על תבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י, דהשערי דורא אזיל לשיטתו שם כהאו"ה דתבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י שרי משום דחשיב דיעבד, ולכן אוסר את מי הנחתום דזה חשיב לכתחילה, אבל לתוס' שביארו שגזרו רק על דבר שנכנס בו איסור מושבח, א"כ ודאי שמי הנחתום מותרים, שהרי בלעו טעם פגום בלבד.

עוד כתב הרמ"א בסי' צב ס"ג לגבי קערות של בשר שהודחו ביורה חולבת, ואחד מהם אינו בן יומו, שהכלים מותרים, אבל המים נוהגים בהם איסור לכתחילה, ומקורו באו"ה כלל לד דין יא, ושם מבואר הטעם כיון שמים גרידא

בקדירה שאינה ב"י שרי, משום שמעולם לא היה בו טעם מושבח, א"כ מהיכי תיתי לאסור את המים שחימם הנחתום בקדירה שאינה ב"י, או המים שהודח בהם כלי שאינו ב"י, הרי מעולם לא היה בהם טעם מושבח, ואף המנחת יעקב שם החריש בזה, וצע"ג.

שוב מצאתי בפרי תואר סי' קכב סק"ז שעמד מעט בזה, וכתב דלדינא המים שחימם הנחתום מותרים, כיון שלא היה בהם איסור מושבח, (ומוסיף דאף לטעם של דיעבד, הכא יש להתיר, דמ"מ איכא הוצאה כל דהו להחם מים אחרים, וחשיב דיעבד).

אינם נחשבים 'דיעבד', ודוקא תבשיל מתירים כיון שהוא דבר חשוב, והתורה חסה על ממונם של ישראל. וכן פסקו שם הש"ך סק"ד וט"ז סק"י, וכן נקט הש"ך סי' צט סק"ט.

וצ"ב מ"ט לא העירו הפוסקים בזה, דאיסור זה הוא רק לפי האו"ה והשערי דורא, דס"ל דתבשיל שנתבשל בקדירה שאינה ב"י שרי משום דחשיב דיעבד, ודיעבד לא גזרו, וממילא י"ל דדוקא תבשיל דאיכא הפסד אם ייאסר חשיב דיעבד, משא"כ מים דליכא פסידא לא חשיב דיעבד, אבל לתוס' והרא"ש והגהות אשרי דס"ל דתבשיל שנתבשל

\* \* \*

לע"נ סבתא מרת חנה בת ר' מרדכי ע"ה

שהיתה סמל ומופת לעדינות נפש, אצילות וצניעות,

"כל כבודה בת מלך פנימה", את כל כוחותיה השקיעה בבית פנימה,

וזכתה ל"משבצות זהב לבושה" - לבנים ובני בנים שצועדים בדרכה.

ת. נ. צ. ב. ה.

## בגדר דין ערבות במצוות

לעילוי נשמת סבתא ע"ה שהיותה דוגמא  
לערבות עבור כלל ישראל ולכל אחד ואחד  
מבני המשפחה בפרט. ת. נ. צ. ב. ה.

קמא סי' ז' ובתוס' למשניות מגילה פ"ב  
מ"ד אות י"ט] דתנן במגילה [דף יט:]  
דחרש המדבר ואינו שומע אינו מוציא  
אחרים במגילה, ואמאי נהי דפטור  
ממגילה משום דבעי להשמיע לאזנו,  
מ"מ איש הוא ובכלל ערבות ומחויב  
בדבר הוא ויוציא מדין ערבות אף שאינו  
מחויב במצוה זו.

והכריח מזה דאף שפשט דברי הרא"ש  
כהצל"ח מ"מ צריך לבאר דאין כונת  
הרא"ש לחלק בין איש לאשה, אלא  
דענין הערבות הוא דוקא במצוות  
שמחויב בהם, דמתוך שמחויב בהם  
לעצמו מחויב מדין ערבות שאחרים  
יקיימו. ולכן אנשים שבעצמם חייבים  
בברהמ"ז מוציאים אף אם עכשיו לא  
נתחייבו, משא"כ נשים אם פטורות  
מבהמ"ז מדאוריתא אין להם דין ערבות  
לאנשים כיון שפטורות מהמצוה.

ובהגהות רעק"א לשו"ע [או"ח סי' רס"ז  
במג"א סק"א] הסתפק אם מי שלא קיבל  
שבת יכול להוציא בקידוש למי שקיבל  
שבת, דזה שלא קיבל הרי הוא אינו  
מחויב בדבר וכמש"כ התוס' יבמות [יד.  
ד"ה כי אמרי'] דבן עיר אינו יכול  
להוציא בן כרך במגילה דהוי אינו  
מחויב בדבר, או דהכא עדיף דבידו

ובהגהות הרעק"א על הצל"ח הקשה דזה לא שמענו  
בשום מקום דנשים אינם מוציאות יד"ח במצוות  
שחייבות בהם.

א. מחלוקת הצל"ח ורעק"א בדעת הרא"ש  
הגמ' בברכות [דף כ:] מסתפקת אם נשים  
חייבות בברהמ"ז מדאוריתא או מדרבנן  
ונפק"מ דאי מחויבות רק מדרבנן אינן  
מוציאות את האנשים שחייבים  
מדאוריתא. והקשה הרא"ש [פ"ג סי' י"ג]  
מ"ש מהא דאמרי' לקמן [דף מח.] דמי  
שאכל כזית דגן מוציא אחרים ידי חובתן  
ואף שבכזית חייב בברהמ"ז רק מדרבנן  
אפ"ה מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה  
שחייבים מדאוריתא. ותירץ דלא דמי  
דאיש דין הוא שיפטור אחרים אף שלא  
אכל כלום, דכל ישראל ערבים זה בזה,  
אלא מדרבנן בעינן שיהנה כדי שיוכל  
לברך, ולזה סגי אף בכזית. אבל אשה  
אינה בכלל ערבות, לכך אינה מוציאה  
אלא למי שחויבו מדרבנן כמוה, ומדין  
שומע כעונה.

ומדהוצרך הרא"ש להא דאשה אינה  
בכלל ערבות, ולא חילק שהאוכל כזית  
הוא מחויב בברהמ"ז כשיאכל כביצה  
משא"כ אשה שאינה בת חיובא  
מדאורייתא כלל, מבואר לכאורה דאם  
אשה היתה בכלל ערבות היתה מוציאה  
אחרים אף שאינה בת חיובא במצוה זו.  
וכ"כ הצל"ח ברכות שם בדעת הרא"ש.  
והקשה רעק"א [בהגהות לצל"ח, בשו"ת

א ועוד דייק הצל"ח דכיון דרק מדין שומע כעונה  
יכולה להוציא חברתה א"כ אם כבר יצאה אינה  
יכולה להוציא חברתה דאשה אינה בכלל ערבות.

דהוי כערב סתם ניהא הא שנענש על חטא חבירו דהוי כמשלם חיובו, אבל היאך יכול הוא לומר וציונו על חיוב חבירו. אלא ע"כ דאיהו גופיה מחויב במצות חבירו ומשום הכי יכול לומר וציונו. ומיושב קושית המשנה למלך דנפרעים מן הצדיקים תחילה דבערב קבלן נפרעין מן הערב תחילה.

והשתא זכינו לביאור דעת הצ"ח דס"ל דא"צ להיות מחויב מצד עצמו במצוה שבא להוציא, דגם מדין הערבות הרי הוא מחויב בחיוב חבירו, משום דגדר הערבות הוא כערב קבלן שהוא מחויב בחיוב חבירו ממש.

אבל דעת רעק"א דגדר הערבות במצוות היא כערב סתם שיש לו חיוב לפרוע חוב חבירו. ולכן רק אם מחויב במצוה שייך שיפרע חוב חבירו, אבל כשאינו מחויב אינו יכול לעשות מעשה מצוה עבור חוב חבירו, דאין למעשה שלו שם של מעשה מצוה, ולא מהני מה שחבירו חייב כיון שאין חוב חבירו נחשב חיובו שלו.

ומה שהוכיח הגר"ח מדקאמר וציונו י"ל כיון דעדיין מחויב לפרוע חוב חבירו אף שאינו מתחייב בגוף המצוה מחמת ערבות, מ"מ כיון שהוא פורע החוב של חיוב מצוה יכול לומר וציונו.

ג. עוד נפק"מ מהחקירה הנ"ל ומצינו עוד כמה נפק"מ בנידון זה. יעוין

לקבוע בדעתו שנשאר בעיר או להיפך [להשיטות דתלוי היכן דעתו להיות בעלות השחרן ואפ"ה לא חשיב מחמת זה בר חיובא, דהתם עתה חייב בחיוב אחר ומה שיכול להוסיף עליו חיוב לא משוי ליה לבר חיובא, משא"כ בקידוש שזה אותו חיוב קידוש בכל זמן שמקבל עליו שבת.

להביא עצמו לידי חיוב לקבל עליו שבת. והיינו דאזיל לשיטתו דבעינן מחויב במצוה זו שמוציא בה ולא סגי שמחויב בערבות, ובזה דן אי חשיב מחויב בקידוש כיון שיכול להביא עצמו לידי חיוב.

ועכ"פ מבואר דנחלקו הצ"ח ורעק"א אי כדי להוציא מדין ערבות בעי שיהא מחויב במצוה זו שמוציא, או סגי במה שהוא בכלל הערבות. [נועי' בצל"ח שם שגם הוא מודה בדעת התוס' בדף מח: כהרעק"א].

ב. ביאור מחלוקתם בגדר ערבות ובביאור מחלוקתם נראה, דהגר"ד זצ"ל בדרשה לר"ה [נדפס בספר הזכרון מכתם לדוד ב"ב תשכ"ט ובהקדמה לשיעורי הגר"ד נשים] הביא קושית המל"מ היאך נפרעין מצדיקי ישראל, והא קי"ל דאין נפרעין מן הערב תחילה, ותי' בשם הגר"ח דהנה מצינו ב' מיני ערב, ערב קבלן וערב סתם, וביאר הגר"ח דערב סתם מחויב לפרוע את החיוב תשלומין של הלווה, משא"כ ערב קבלן הוא מחויב לפרוע את עצם ההלוואה וחשיב כאילו איהו גופיה קיבל את ההלוואה.

ומעתה יש לדון בגדר ערבות שישראל ערבים זל"ז האם דין הערבות הוא כמשלם חוב חבירו כערב סתם, או שחיובו הוא על עצם העבירה או המצוה של חבירו כערב קבלן.

והוכיח הגר"ח מהא דמדין ערבות יכול להוציא את חבירו ולומר וציונו דאי נימא

ב ולא דמי למי שלא אכל דחשיב מחויב בדבר כיון שאם יאכל חייב בברהמ"ז אף שעתה לא אכל ולא התחייב בפועל, דהתם במצב זה הוא מחויב לברך בהמ"ז על אכילה, משא"כ בקידוש בעי לחדש עליו קבלת שבת כדי שיחול עליו חובת קידוש. וכן אין להקשות דהא גם בן כרך יכול

מתרמי ליה ציבורא אחרינא הדר מברך להו חשיב בזמנו, והכא נמי אי מתרמי ליה ציבורא אחרינא הדר תקע להו.

והקשה רעק"א [חי' שם] דלא דמי כלל לברכת כהנים, דהתם אי מתרמי ליה ציבורא אחרינא הוא עושה מצוה בעצמו לברך אותם ומשוי"ה מקרי זמנו. אבל בתקיעה הוא עצמו כבר אינו מקיים מצוה שכבר יצא אלא דמוציא אותם והציבור הם שעושים מצוה והוא רק שלוחם להוציא אותם משוי"ה לא מיקרי לגביה עוד משך זמן המצוה.

ובשו"ת חת"ס [או"ח סי' קס"ז] השיב לרעק"א דדעת התוס' דחיוב הערבות הוא שמצווה בחיוב חבירו, וכאילו הוא עדיין לא קיים את מצותו ומשוי"ה חשיב זימניה. אמנם רעק"א אזיל לשיטתו דאינו חייב במצות חבירו, וא"כ כשהוא קיים נפטר מהמצוה לגמרי ורק איכא עליו חיוב לפרוע חוב חבירו ומחמת זה לא מיקרי זמנו.

ד. בישוב קושית רע"א מחרש ובמה שהקשה הרעק"א על הצ"ח מחרש דאינו מוציא אחרים אף שחייב בערבות ורק פטור ממצוה זו, נראה דהנה בעיקר הא דחרש אינו מוציא במגילה הקשו האחרונים מדוע חשיב לאו בר חיובא הא הוא מחוייב במצוה זו אלא שהוא אנוס בקיום המצוה<sup>7</sup>.

ובאבנ"ז או"ח [ח"ב סי' תל"ט] כ' דיחש לחקור בהא דבעינן להשמיע לאזנו אי הדיבור הוא דיבור מעליא רק יש תנאי שישמע באזנו או דילמא השמיעה היא

במשנ"ב [סי' תרנ"ה סק"ג] שהביא בשם המג"א והח"א דמי שהיה יכול לקנות לולב קודם החג ופשע ולא קנה, אסור לחבירו ללכת חוץ לתחום עבורו אף שהוא עצמו מותר ללכת חוץ לתחום, דכיון שפשע לא אמרינן חטא כדי שיזכה חבירו. ובשעה"צ [סק"ה] השיג ע"ז דאין שייך בזה כלל חטא כדי שיזכה חבירו דמטעם ערבות אנו מחוייבים לדאוג שהשני יקיים מצוות התורה, ואם חסר לו הרי הוא כאילו חסר לנו, ומטעם זה אנו מוציאים בקידוש וכדו', וא"כ כיון שהוא עצמו אף שפשע מחוייב עתה לשלוח חוץ לתחום להשיגו, כך אנו מחוייבים להמציא לו, ונשאר בצ"ע.

אמנם לפי האמור לעיל י"ל דהמג"א והח"א סוברים דחיוב ערבות הוי כערב סתם ולא כערב קבלן, וא"כ אין הוא עצמו חייב במצות לולב עבור חבירו, אלא הוא מחוייב לדאוג שחבירו יצא ידי חובה, ולכן אסור לו לחטוא בשביל מצות חבירו כיון שאין הוא מחוייב בחיוב חבירו. אבל השעה"צ ס"ל דחייב ממש בחיוב חבירו כאילו הוי מצותו שלו, וא"כ כמו שלחבירו מותר לילך חוץ לתחום ה"נ לו מותר.

ועוד נפק"מ בזה, דהנה הקשו התוס' [ר"ה דף טז: ד"ה ותוקעין] היאך תוקעין שוב בעמידה הא קעבר משום בל תוסיף, וכ"ת כיון שיצא כבר הו"ל כמו שלא בזמנו דלא עבר, הא אמרינן גבי ברכת כהנים דאין מוסיף ברכה אחת משלו משום דלא עבר עליה זמניה הואיל ואי

[ח"ב סי' ל"א] כ' להוכיח דאנוס לא הוי פטור אלא דלענין להוציא חבירו בעי שיהא מחוייב בפועל.

ג ויסוד הדברים שמעתי מאמור"ר שליט"א. ד ועי' בקהלות יעקב ב"ב [סי' י'] דהוכיח מזה דאנוס חשוב פטור מהמצוה, ובקובץ שעורים

ואינו מדבר דהוי כשוטה אבל מדבר ואינו שומע מוציא אחרים בתקיעת שופר. ולדברי רע"א דחרש במגילה חשיב לאו בר חיובא כיון שאינו שומע א"כ כ"ש בשופר שעיקר המצווה היא השמיעה ודאי דל"ה בר חיובא ולא יוציא.

וגם עיקר דברי הר"י מלוניל צ"ב דבמגילה דקתני דחרש אינו מוציא, ע"כ איירי במדבר ואינו שומע [כמש"כ התוס' מגילה שם ד"ה חוץ], והיאך גרע מגילה שעיקרה בדיבור משופר.

אבל להנ"ל יש לבאר דבאמת לא בעי להיות מחויב במצוה זו וסגי שחייב בערבות כהצל"ח, אלא דבמגילה אינו מוציא אף שמדבר משום דצריך דיבור ובדיבור יש חסרון שכשאינו שומע לא הוי דיבור, אבל בשופר שפיר הוי תקיעה שלימה גם כשהוא אינו שומע דאין זה חסרון בגוף התקיעה ומשו"ה מוציא.

ועי' במאירי [שם] שהביא שיטה הפוכה דבשופר מדבר ואינו שומע אינו מוציא דעיקר המצוה בשמיעה, ובמגילה מוציא שעיקרה בדיבור. ושיטה זו מתבארת לפי דרכו של הרעק"א דבשופר מיקרי לאו בר חיובא משום שאינו בשמיעה, אבל במגילה שישנו בדיבור הוי בר חיובא ומוציא אף שאינו שומע דהוי כאנוס שלא שמע ולא מיקרי משו"ה לאו בר חיובא.

והיה אפשר לומר דרעק"א שהוכיח מחרש דחשיב לאו בר חיובא אזיל לשיטתו דדינא שישמיע לאזנו אין זה תנאי בדיבור אלא הוא תנאי בקיום המצוה שישמע באזנו, דעי' בשו"ת רעק"א [סי' ל'] שכ' דאף אי כתיבה כדיבור והוי דיבור מעליא מ"מ הוי

חלק מהדיבור ולא רק תנאי נוסף דדיבור גמור הוא רק דיבור הנשמע לו אבל כשאינו יכול לשמוע הוי דיבור חסר, [ובפשוטו היינו רק במי שאינו יכול לשמוע, אבל האבנ"ז נקט דגם במי שאטם אזניו חשיב חסרון בדיבור].

וכ' שם דאי נימא דדיבור שלא משמיע לאזנו הוי דיבור חסר, א"כ ניחא הא דחרש אינו מוציא דלא הוי רק אנוס בקיום המצוה אלא הדיבור שלו לא הוי דיבור של מצוה וחסר בעצם המעשה מצוה.

ולפי"ז א"ש דמה"ט אף להצל"ח אינו מוציא דאף שחשיב בר חיובא מחמת הערבות למצות חבירו, מ"מ אינו יכול להוציא דאין לו הדיבור שהוא מעשה המצוה.

וראיה לדברי האבנ"ז דבגמ' [מגילה שם] מבואר דר' יהודה פליג את"ק וס"ל שחרש מוציא אחרים ומ"מ לכתחילה לא יוציא משום דלכתחילה בעי להשמיע לאוזניו. ולפי הרעק"א דהא דחרש אינו מוציא לת"ק הוא משום דחשיב לאו בר חיובא אינו מוכן דלר' יהודה ממ"נ אי משום שיוצא בדיעבד חשיב בר חיובא יוציא אף לכתחילה, ואי לא חשיב בר חיובא א"כ לא יוציא אף בדיעבד. אבל אם נימא דהוא מטעם שהדיבור חסר ניחא, דר' יהודה ס"ל שיוצא בדיבור כזה רק בדיעבד וה"נ השומע ממנו יוצא בדיעבד דשמע דיבור שאינו לכתחילה.

ובזה יש לבאר שיטת הר"י מלוניל שכ' בפ"י לר"ה [פ"ג מ"ט, הובא במאירי שם כט.] דמה דקתני שם שחרש אינו מוציא אחרים בשופר היינו חרש שאינו שומע

גם לשיטת הצ"ח דקידוש בימות החול לא הוי מעשה מצוה כלל או דילמא כיון שיכול לקבל עליו שבת ואז הוי מעשה מצוה מהני, ויותר נראה דדוקא אם חסר בחיוב מהני מה שיכול להתחייב אבל אי החסרון במעשה לא מהני הך סברא דמ"מ עתה עביד קידוש בימות החול.

ובכפרים המקדימים ליום הכניסה כתבו התוס' יבמות [נד. ד"ה כי אמרי'] דאחד מבני הכפר קורא להם דבן עיר אינו יכול להוציאם וכמבואר בירושלמי שאינו מוציא בן כרך, אמנם ברש"י ריש מגילה כתב דבן עיר קורא להם והקשה הרעק"א מהירושלמי הנ"ל.

וי"ל בדעת רש"י כיון דבני הכפרים הוי תקנה מחודשת היא חלה על כולם בשוה גם על בן עיר דלא הוי כ"ד וט"ו שתלוי בגבירא אלא דבכפר קורין ב"ג ומש"ה כולם חשיבי מחויבים בכפר לקרוא ב"ג.

ועוד י"ל כיון דיוצא לדרך ואין לו מגילה יכול לקרוא מתחילת החודש ה"ג בני כפרים שאנוסים מלקרוא בזמנה דינם כיוצא לדרך אלא שלהם תיקנו בברכה כיון שלעולם זמנם הוא כך, וכלפי זמן זה כולם שוים בחיובם דהוי זמן קריאה בשעת הדחק לכל, [ולפיז"ג דיוצא לדרך יכול לצאת ממי שאינו אנוס כיון שהם שוים בזמן זה, ועי' פמ"ג סי' תרפ"ח א"א סק"א שדן לומר דבן עיר או כרך אינו מוציא ליוצא לדרך].

והנה בכך אי מוציא בן עיר נסתפק הירושלמי כיון דבן כרך שקרא בדיעבד יצא, ועי' פמ"ג [סי' תרפ"ח משב"ז סק"ד] שכ' דלב' הצדדים בירושלמי בן כרך שקרא ב"ד לא יצא אלא בדיעבד

כמוציא בשפתיו ולא השמיע לאזנו, ואי נימא דההשמעה לאזנו הוי דין בדיבור דדיבור גמור הוא רק כששומע א"כ זה לא שייך בכתיבה ששם אין חסרון במה שאינו שומע, ומבואר מהרעק"א שלמד דצריך שבפועל גם ישמע באזנו את הדיבור ואם כן בחרש איכא דיבור מעליא וע"כ דהא דאינו מוציא הוא משום דמיקרי לאו בר חיובא כיון שאינו מחויב במצוה זו.

אמנם זה אינו דהרעק"א הקשה גם משופר אמאי חרש אינו מוציא והתם ודאי השמיעה היא גוף המצוה ואפ"ה הבין הרעק"א דחשיב בר חיובא לפי הצ"ח אף שחסר לו עיקר החפצא דהמצוה ולא רק תנאי בקיומה.

ה. בדין אם מי שאינו חייב באותו היום מוציא במגילה למי שחיובו היום.

והנה עוד קשה על הצ"ח דבירושלמי [פ"ב דמגילה ה"ג] איתא דבן עיר אינו מוציא בן כרך במגילה משום דכל שאינו מחויב בדבר אינו מוציא יד"ח, ומה לי שאינו מחויב בעצמו באותו יום מ"מ כיון שחבירו מחויב והוא ערב בשבילו יוציאנו מדין ערכות.

וי"ל דקריאה שלא בזמנה לא הוי קריאה של מצוה לדידיה כלל וכקורא בשאר ימות השנה דמי, וחיוב הערכות מהני רק אם הוא שייך במצוה אלא שפטור ממנה דהערכות משוי ליה בר חיובא, אבל לא מהני לאשוויי מעשה מצוה לדידיה דאין לו מעשה מצוה של קריאה שהאחר יצא ממנו, דקודם צריך שיהא למעשה מצוה ידידיה שם של מעשה מצוה ואז מוציא לחבירו מתורת ערכות. ולפיז"ז ספיקא דרעק"א לגבי מי שלא קיבל עליו שבת אי מוציא בקידוש יתכן



והספק הוא אם מי שיוצא בדיעבד חשיב  
בר חיובא כלפי המחויב לכתחילה.  
וזה מתאים רק לדרך הרעק"א דבעי בר  
חיובא במצוה זו אבל לדרך הצל"ח  
פשיטא כיון שויצא בדיעבד דחשיב  
מעשה מצוה גמור להוציא אחרים ואף  
לכתחילה דלא דמי לחרש אליבא דר'

יהודה דהדיבור בעצמותו הוא של  
דיעבד, אבל הכא הוי מעשה מצוה גמור  
אלא דהקורא יוצא רק בדיעבד אבל  
השומע ממנו יוצא לכתחילה.  
ולדעת הצל"ח צ"ל דהא גופא מספקא  
להירושלמי אי בן כרך יוצא בי"ד והוי  
מעשה קריאה של מצוה או אינו יוצא.



ספר

# דליות המלך

מקורות והערות פשטים ובאורים  
לספר משנה תורה להרמב"ם ז"ל ונו"כ  
שדליתי כמר מים חבורי  
הגאונים הראשונים וגדולי האחרונים

## הלכות מגילה

בעזר החונן לאדם  
חכמה ובינה השכל ודעת

דוד בהרה"ח יהושע מנחם ז"ל מצגר

מהדורה מצומצמת

שנת דרש טוב לעמו ודבר שלום לכל זרעו לפ"ק

ירושלם תובכ"א



## הרמב"ם ונושאי כליו

**אבל לפסוק הלכות בכל התלמוד  
ובכל דיני תורה לא קדמני אדם אחר  
רבינו הקדוש וסיעתו הקדושה.**

[איגרת הרמב"ם לרבי פינחס הדיין]

**אין** לך חיבור שנוצרה סביבו ספרות תורנית גדולה ועניפה בהקיפה כמו ספר משנה תורה להרמב"ם. מעת הופעתו<sup>1</sup> ועד היום, לא פסקה היצירה התורנית סביב חיבור זה. זהו הספר היחידי שזכה לא רק לפירושים אלא אף לפירושי פירושים ואף למהדורות רבות ומגוונות זכה<sup>2</sup>. זוהי יצירת מופת ללא תקדים, ודומה שאין לך ספר שיש לו עד היום השפעה מכרעת בכל תחומי לימוד תורה שבעל פה, הן לענין התפשטות לימוד התלמוד, והן לענין קביעת ההלכה, כמו חיבור זה. עדות לכך מוצאים אנו כבר אצל חכמי דורו.

**רבינו** יהונתן הכהן מלוניל באיגרתו הנודעת<sup>3</sup>, בה שלח להרמב"ם כ"ד שאלות על ספרו משנה תורה, פונה אליו בדברי פתיחה ארוכים. נביא כאן חלק מהם בלשונו:

**"בדבש תורה שבכתב** ימתיק חכו, ובצד תורה שבעל פה יכין סוכו. הוא מרנא ורבנא מאור הגולה רבינו משה, אשר יוצק על ראשו שמן משחת קודש לדורותיו, ומצא חן ושכל טוב בעיני אלהים ואדם וכו', אוזן שמעה ותאשרהו, ועין ראתה תעיד ישרהו, ועל מי לא יקום אורהו וכו' לפני רעיוניו עדים, ובסוד התלמוד ה' נתן לו לשון למודים. במבחר התבונה גבר, לענות את יעף דבר. מגדלות התורה עד דוד הגדיל, בין קודש לחול ובין טמא לטהור הודיע והבדיל.

---

1 הרמב"ם סיים חיבורו זה בשנת ד' אלפים תתקלז, ועמל בו עשר שנים כפי שכתב באגרתו לרבינו יהונתן הכהן מלוניל (איגרות הרמב"ם (י"ם תשמ"ח) כרך ב איגרת לד): וכמה טרחתי יומם ולילה כמו עשר שנים רצופות בקבוץ חיבור זה.

2 רשימת ההוצאות השלמות של ספר משנה תורה להרמב"ם שנדפסו בארצות שונות מראשית ימי מלאכת הדפוס בישראל, נמצאת באחרית דבר שברמב"ם מהדורת שולזינגר (ניו יורק תש"ז) פרק ג. וכמובן שמאז ועד היום נוספו עוד מהדורות מחיבור זה. יצוין במיוחד רמב"ם מהדורת הרב שבתאי פרנקל זצ"ל, שנוספו בה שני מדורים חשובים, ילקוט ש"נ וספר המפתח. ור' מש"כ על מדור ילקוט ש"נ, בביאורים שבסו"ס תוס' הרא"ש חגיגה (מוה"ק) עמ' ד הע' א.

3 שו"ת הרמב"ם פאר הדור סי' יז. ור' במהדורת מק"נ במבוא.

מעייין ונחל בתורת ה' קבע, ומעשה האמונה בתורה שקע, זרע הקדושה זרע, וממלכות הטומאה מעל עמו קרע. לקנאות לצורו כתשבי נכסוף נכסף, וזרע תפארתו חשף, לתת חורף בסף. במעונות המטים עקלקלותם, וצור חרבו שלף בחטאים ההם בנפשותם. ביאור ספר משנה תורה מחשכי תבל האיר, וגדולות ונצורות באר, וברית טומאה נאר, ומקום הקדושה פאר". ועוד כהנה וכהנה יעו"ש.

**רבינו** משה מקוצי (מבעלי התוספות) בראש חיבורו ספר המצוות (גדול) בו הוא סוקר את היצירה התורנית מאז שניתנה למשה בסיני ועד ימיו, מיקר בדברי שבח חיבור משנה תורה, וכה דבריו:

"**והנה** אחרי כן (אחר תקופת הגאונים והרי"ף) גם דבריהם היו סתומים, מפני שנתמעטו הלבבות, ועמד האיש הגדול רבינו משה בן מיימון ... ועשה חיבור מכל התורה, חיבור נאה ומשובח, והאיר עיני ישראל. ובכל החכמות היה רב מופלא, לא נשמע בדורות האחרונים כמוהו, ורבים נתאמצו בתורה על ידי ספריו, שפשטו בארץ אדום ובארץ ישמעאל".

**וכך** כותב עליו גם המאירי בסדר הקבלה שלו:

"... **ואז** שממו הישיבות מספרד מרוב המלחמות והגזרות וגלו הנה והנה. וגם הרב הנזכר ע"ה [= הרמב"ם] יצא מארצו וממולדתו ומבית אביו לארץ נוף [= מצרים], ותהלת ספריו וחיבוריו מלאה הארץ".

**הרי** שספר "**משנה תורה**" להרמב"ם מהוה עמוד התוך של הספרות התורנית בכלל, ושל ספרות הפוסקים בפרט. היקפו סמכותו וסגנונו הפכוהו לקנין נצחי על כל שכבות העם, השפעתו לא נסתיימה והיא תמשיך לכל הדורות.

**יתכן** ועובדה זו יש לה שורש ואחיזה בדברי הרמב"ם עצמו באגרתו לרבי פינחס הדיין, שביצירת חיבור זה לא קדמו אדם מעולם אחר רבינו הקדוש בחיבור המשנה<sup>4</sup>. משום כך גם עשירה ומגוונת היא הספרות התורנית שנתחברה על ספר "היד החזקה"<sup>5</sup> של הרמב"ם. השגות פירוט ותמיהות מחד גיסא,

4 יש בנו"ט להוסיף מהקדמתו לספר המצוות: יכלול כל דיני התורה ומשפטיה עד שלא יהיה דבר חסר ממנו ... ושיהיה החיבור כולל כל דיני תורת משה, מה שצריך בזמן הגלות ומה שאיננו צריך. וע"ש שהאריך עוד בזה.

5 הרמב"ם חילק את ספרו משנה תורה ל"ד ספרים, וע"כ זכה לכנוי היד החזקה. דומני שכנוי זה מופיע לראשונה בשער הספר שבדפוס קושטא רס"ט: ולכל היד החזקה ולכל המורא הגדול אשר עשה משה לעיני כל ישראל. וראה בהקדמת הכסף משנה שמרן הב"י השתמש כבר בכינוי מעין זה: וחיבר חיבור הי"ד הגדולה.

וישובים, בירורים וציוני מקורות מאידך גיסא. ויתירה מזו רישומו של הספר ניכר בכל הספרות התורנית שלאחריו, אף בחיבורים שלא נוסדו על ספר זה. גדולי התורה שבכל הדורות מצאו להם מקום בחיבור זה לתלות בו את חידושיהם ובירוריהם ההלכתיים.

\* \* \*

### ועתה מספר מלים על נושאי כליו של הרמב"ם.

**א] השגות הראב"ד:** הראב"ד שהיה בן דורו של הרמב"ם<sup>6</sup>, ואף קשיש ממנו<sup>7</sup>, ביקר בחריפות את ספר משנה תורה<sup>8</sup>, וכתב השגות לכל הספר מריש ועד כלה. מההקדמה ועד ה' מלכים. נראה שחששו של הראב"ד היה שהבאים אחרי הרמב"ם יסמכו על פסקיו מבלי עיון במקורות בסוגיות התלמוד ובמפרשים הגאונים שקדמו לו להרמב"ם<sup>9</sup>. ואולם בהתבוננות לאחר נראה שלא היה מקום לחששו זה של הראב"ד, ואדרבא מה שקרה הוא להיפך מזה, וניתן לקבוע כי הודות לספר משנה תורה, נתרבו הלומדים בתורה שבעל פה. כדי למצוא את מקורותיו של הרמב"ם, היה עליהם להרחיב את אופק לימודם ולהעמיק חקר בהבנת סוגיות התלמוד. ויתירה מזו, נתברר כי ספר משנה תורה הביא לריבוי הבקאות והעמקת העיון גם יחד בשני התלמודים בתוספתא ובמדרשי ההלכה. עדות לכך מהוים מאות החיבורים שנתחברו על הרמב"ם<sup>10</sup>. אגב, שורש ועיקר מחלוקתם נובע במקומות רבים בפירושי התלמוד שהיה לפניהם, הרמב"ם הולך

6 מכונה ע"י המאירי, גדולי המפרשים. והר"י מלוניל מכנהו: רבינו המובהק.  
7 בשו"ת תשב"ץ ח"א סי' עב כתב בשם הראב"ד שאמר על הרמב"ם: הוא נער ואנחנו ישישים.

8 על אף שהעריך מאוד את מפעלו של הרמב"ם ביצירה זו כפי שהוא כותב בעצמו תוך כדי השגתו עליו בהל' כלאים פ"ו ה"ב: מלאכה גדולה עשה באסיפתו דברי הגמרא והירושלמי והתוספתא. וראה שו"ת הרמ"ע מפאנו סי' קח.

9 בדרך זו הלך לאחר מיכן הרא"ש בתשובותיו כלל לא סי' ט וז"ל: וכן טועים כל המורים הוראות מתוך דברי הרמב"ם ז"ל, ואינן בקיאים בגמ' לידע מהיכן הוציא דבריו וכו'. ע"ש שהראה כיצד ע"י חשיפת מקור דברי הרמב"ם מתפרשים דבריו באופן שונה ממה שניתן להבינם מבלי עיון במקור ההלכה בתלמוד. והסכים עמו הריב"ש סי' מד: וגם אותם המורים הוראות עפ"י ספרי הרמב"ם ז"ל ולא קדמה להם ידיעה בתלמוד, הרי הם בכלל והגם לבו בהוראה, לפי שלא יבין עיקרי הדברים אל אמתתם כיון שלא ידע מהיכן הוציא הרמב"ם ז"ל הדין ההוא.

10 וראה גם שו"ת הרמב"ם לפסיא סי' קמו.

בעקבות ר"ח והגאונים שקדמו לו, ואלו הראב"ד הולך בעקבות רש"י, ר' רא"ש עירובין פ"ח סוס"י ז'<sup>11</sup>.

**ב] הגהות הרמ"ך:** רבי משה הכהן מלונל, בן דורו של הרמב"ם, כתב הגהות על משנה תורה, והיו בידי מרן הר"י קארו שמרבה להביא ממנו בספרו כסף משנה. חיבור זה קנה לאחרונה את מקומו הראוי לו בגליון הרמב"ם שיצא לאור במהדורת הרב שבתאי פרנקל ז"ל<sup>12</sup>.

**ג] מגדול עוז:** לרבי שם טוב אבן גאון תלמיד הרשב"א, הרבה לציין מקורותיו של הרמב"ם בתלמוד ובשאר ספרי חז"ל, אך מגמתו העיקרית היא ליישב פסקי הרמב"ם מהשגותיו של הראב"ד<sup>13</sup>.

**ד] מגיד משנה:** לרבי וידאל די טולושא. כבר שם הספר מעיד על מטרתו לבאר ולפרש את הספר משנה תורה. ואכן מרבה הוא לציין מקור ההלכות, ליתן טעם להכרעותיו של הרמב"ם, במקום שהדין שנוי במחלוקת, ולהצילו מן המשיגים עליו. אף אין הוא נמנע מלהביא שיטות ראשונים החלוקות על הרמב"ם ולהכריע כמותם ולא כהרמב"ם<sup>14</sup>. ובזה הוא נבדל מהמגדול עוז.

**בביאורו** את דברי הרמב"ם, מסתייע המ"מ אף בשאר חיבוריו ההלכתיים של הרמב"ם, פירוש המשנה, ספר המצוות ותשובותיו של הרמב"ם. יצוין שחיבור זה הוא עמוד התווך של מפרשי הרמב"ם, והבאים אחריו מסתמכים עליו ומרבים להביאו ולדון בו<sup>15</sup>.

11 ור' מש"כ במבוא לפי' ר"ח יומא אות ה.

12 חיבור חשוב אחר שמגמתו היא ביאור פסקי הרמב"ם, וממילא מתישבים דבריו, הוא פירושו של רבינו מנוח, שנדפס אף הוא לאחרונה בגליון הרמב"ם מהדורת הרב ש. פרנקל ז"ל.

13 במקומות רבים הוא מישב את השגות הראב"ד, משום שהיה לפניו ספר משובש.

14 מן הראוי לציין כאן כלל הלכתי במ"מ שאינו ידוע לרבים. בשו"ת ריב"ש סי' קסח מבאר שהיכן שהמ"מ מזכיר את הרמב"ם בלשון "רבינו", הסכים עמו. והיכן שלא מזכירו בלשון זו אלא מכנהו המחבר, הרי זה מראה שאינו מסכים בזה עם הרמב"ם. דברי הריב"ש נעלמו לפ"ש מעיני החיד"א בשה"ג בערך רבינו וידאל די טולושא. ועי' שדי חמד כללי הפוסקים סי' ז אות א.

15 חיבורו של המ"מ אינו מקיף את כל הי"ד החזקה, והוא כולל רק ששת ספרים, זמנים, נשים, קדושה, נזיקין, קנין ומשפטים. יצוין שמלבד ספר משפטים, פירושו לשאר הספרים אינו כולל את כל ההלכות והפרקים שישנן באותן סדרים. ר' הל' גירושין ברמב"ם מהדורה הנ"ל. אגב, מטרתו של מהר"י בי רב בחיבורו בית יעקב על הרמב"ם הוא לפרש את אותן



**ה] כסף משנה:** למרן רבי יוסף קארו. חיבור זה מקיף את כל ספר משנה תורה מן ההקדמה (ישוב השגות הראב"ד) ועד הלכות מלכים. וכך כותב מרן בהקדמתו אחר שמתאר את היקף חיבורו של הרמב"ם שאינו כולל כאמור את כל ספר משנה תורה: והסכמתי לכתוב על שאר ספרי הרמב"ם מוצא כל דין ודין ולבאר דבריו ולהשיב להשגות הראב"ד ולהגהות הרמב"ם וכו'. וגם בספרים אשר כתב בהם הרב המגיד נשארו מקומות שצריך לדקדק בהם ואשיב ידי עליהם. ואם נמצא לדברי המפרשים הגמרא, או להרב יצחק אלפס, או בתשובותיהם שדיברו בהם בהבנת דברי רבינו משה בן מיימון, אכתוב דבריהם וכו'. ובמקומות שלא אמצאם בדברי המפרשים הנזכרים, אכתוב הנראה לי לעני"ד וכו', ע"ש.

**ו] לחם משנה:** לרבי אברהם די בוטון (תלמיד מהרשד"ם). גם הוא כקודמיו מציין למקורותיו של הרמב"ם. ובעיקרו הוא מיישב את הסתירות לפסקי הרמב"ם מן התלמוד<sup>16</sup>. היטיב להגדיר חיבור זה בעל מרכה"ם בהקדמתו, שמה שעשה המהרש"א בגפ"ת עשה הלח"מ ברמב"ם.

**ז] משנה למלך:** לרבי יהודה רוזאניס. חיבור זה שונה במהותו מהחיבורים שקדמו לו. אם נושאי כלי הרמב"ם שקדמו לו ניתן לסווגם כפירושים, הרי שהמשנה למלך הוא מסוג החידושים. חידושי סובבים על ספר משנה תורה להרמב"ם, אך הוא לא נתחבר עליו. ספר זה נדפס בתחילה<sup>17</sup> כספר נפרד, ורק שמונה שנים לאחר מיכן נדפס יחד עם הרמב"ם. עורכו רבי יעקב כולי (תלמידו של המשנה למלך) כותב בהקדמתו (ד"ה מלך מנחם) שחיבור זה דן בנושאים תורניים רבים, והוא ראה לנכון לסדרו על סדר הלכות הרמב"ם ז"ל אבי

---

הלכות פרקים וספרים, שלא פירשם בעל מ"מ. וכן נהג גם הרדב"ז בחיבורו יקר תפארת על הרמב"ם. ספרו של המבי"ט קרית ספר אינו על הרמב"ם אלא נתחבר לפי סדר הלכות הרמב"ם כמבואר בהקדמת מחברו. דבר זה נעלם ממחברים רבים ואכ"מ.

16 בהל' תפלה פ"א ה"טו הוא נזקק לראשונה לחיבורו של מרן בעל כסף משנה, וז"ל: היום ה' לאדר שנת השל"ה הגיע לידי פירוש הרב הגדול מוהרי"ק ז"ל על רבינו ז"ל, וראיתי שיש בו הרבה דברים עשר עיינתי והקשיתי בהלכות שכתבתי עד עתה, ומכאן ואילך לא אכתוב אלא הדבר המחודש אשר לי. יצוין עוד שבתחילה נדפס כספר בפני עצמו בויניציה שס"ט. וצורף אל הרמב"ם רק קרוב למאה שנה לאחר מיכן ברמב"ם דפוס אמשטרדם תס"ב. המרכבת המשנה בהקדמתו משבת חיבור זה ומשוה אותו למהרש"א, דמה שעשה המהרש"א לתוספות עשה לח"מ לרמב"ם.

17 קושטא תצ"א, ארבע שנים אחרי פטירת מחברו, פסח תפ"ז, ראה שה"ג בערכו.

התעודה, וכשמו כן הוא משנה למלך, כי הדברים טובים על ספר משנה תורה להרמב"ם ז"ל, או על אחד מילידי ביתו מגיד משנה וכסף משנה ולחם משנה<sup>18</sup>. **אלו** הם נושאי כלי הרמב"ם המפרשים את שיטתו, חושפים את מקורותיו בכל הספרות התלמודית, ומיישבים את השגותיהם ותמיהותיהם של המשיגים עליו. פרט למשנה למלך שהרמב"ם משמש לו כנקודת מוצא וכבסיס איתן לדיוניו ההלכתיים, ולכן נקבע מקומו בין נושאי כליו של הרמב"ם.

**לפי** הרשימה שברמב"ם מהדורת שולזינגר הני"ל<sup>19</sup> ניתן לשער שעד היום נתחברו למעלה מארבע מאות ספרים על הרמב"ם. זוהי תופעה שאין לה אח וריע בספרות התורנית (פרט אולי לשו"ע). אך אין החיבורים עשויים מעור אחד. באופן כללי ניתן להבחין ולהבדיל בין שני סוגי יצירות שונות. מחד גיסא ישנם פירושים וביאורים שמטרתם ציון המקורות והערות קצרות גרידא. ומאידך גיסא ישנם חיבורים ארוכים הכוללים ביאורים רחבים עמוקים ונשגבים על משנה תורה להרמב"ם<sup>20</sup>. וישנו סוג שלישי, חיבורים שלא נתחברו דוקא על הרמב"ם, אלא שהרמב"ם משמש להם כנקודת מוצא לביאור סוגיות תלמודיות. אין הרמב"ם עומד במרכזן, אלא ביאור הסוגיא ושיטות הראשונים, כאשר הרמב"ם הוא אחד מהם.

\* \* \*

**ואכן** מאז ועד היום נתפתחה במסילות שונות ומגוונות היצירה התורנית מסביב לספר משנה תורה של הרמב"ם, וגונוי-גוונים לה. פרשנים-פשטנים, מרחיבים-מעמיקים. מפלפלים-מסלסלים. כאמור ראשוני מפרשיו, בעלי ה"משנה", עסקו לרוב ובעיקר בגילוי מקורותיו של הרמב"ם, ובביאור הפשוט של כוונתו, מבלי להיכנס בסבך של פלפולים יתירים, ולו גם הגיוניים ומסתברים. ה"מלכונים" מידה אחרת להם, הרחבת הביאור, באמצעות משא ומתן של הלכה בסוגיות התלמוד, משא ומתן המתפשט מעבר לגבול עצם דברי הרמב"ם הנידונים. ואולם בזמן האחרון רגילים לנתח את סברותיו של הרמב"ם ליסודותיהן ההגיוניים ולבחון את קויהם המאחדים והמפרידים.

18 ראה בהקדמת המרכבה"מ מש"כ על אופיו של חיבור זה. ונראה שלא עמד על כך שחיבור זה לא נכתב על הרמב"ם

19 בהערה 2. כוללת קרוב לשלש מאות וחמשים ספרים שנתחברו על הרמב"ם.

20 ראה לדוגמא ספר שער המלך שהוא מסודר על לשון הרמב"ם, ויד המלך על הרמב"ם לנכדו של הנוב"י, ראה בשער הספר. ועוד רבים.

**מפרשי** הרמב"ם לדורותיהם יש מהם שעומדים לפרקים על דיוקי לשונותיו ומפענחים אותם, לאחר שכבר בררו את גוף ההלכה מצד עצמה, ויש מהם שמבררים את סגנונו ולשונו של הרמב"ם, ועל פיהם יורדים לסוף דעתו, בין בנוגע לעצם הענין ובין בנוגע לגילויי מקורותיו<sup>21</sup>.

\* \* \*

**קונטרס** קטן זה על הלי' מגילה הולך בעקבותיהם של מכלול החיבורים שנתייסדו על הרמב"ם. והלומד בו ימצא מקורות וביאורים עפ"י הגאונים והראשונים שקדמו לרמב"ם, או שבאו אחריו, ושמפירושיהם יש לעמוד גם על כונת הרמב"ם. וכן ימצא בו גם בירור דבריהם של נו"כ של הרמב"ם ה"משנים", ו"המלוכנים" כאחד. ופעמים שהדברים הועמדו רק על ההלכה שברמב"ם<sup>22</sup>.

עש"ק לסדר ונצבו איש **פתח** אהלו והביטו אחרי **משה עד** באו האהלה

**ד.מ.**

---

21 עפ"י דברי הפתיחה של מרן הגרש"י זיין זצ"ל לספר ללשונות הרמב"ם [להר"א הילביץ, י"ם תש"י].

22 יצוין שהדברים נכתבו בדרך כלל בקולמוס ראשון, אגב בירור מקחם של הראשונים למסכת מגילה.



## דליות המלך

### הלכות מגילה וחנוכה

נקראים חנוכה על שם חנוכת המזבח. לכן כתב הרמב"ם בדיוקא הל' מגילה וחנוכה. כנלענ"ד.

ונראה דמקורו דדברי חז"ל דעניני פורים מסודרים צמסכת מגילה, ואלו שמונת הימים שמכ"ה כסליו ואילך נמצא בגמ' בסוגיא ד"מאי חנוכה". דפרש"י על איזה נס קצעה. וכוונתו להודות ולהלל על הנצחון. ועוד, גם חוצת הדלקת הנרות נקצעה לא רק מחמת נס פך השמן, אלא משום הודאה והלל על הנצחון כמצואר ברמב"ם להלן פ"ד הי"צא. אמנם העור והשו"ע שדרכם לפרט יותר מהרמב"ם קצעו הל' פורים. אצל הרמב"ם שדרכו לקצר נקט את עיקר החוצה צפורים שהוא פרסומי ניסא ע"י קריאת המגילה.

שאלני לורז אחד אמאי לא כתב הרמב"ם הל' פורים וחנוכה או הלכות מגילה והדלקת נרות.

וי"ל צפשוט לפי שצפורים עיקר פרסומי ניסא הוא צקריאת המגילה [להלן פ"ב הי"ג: להראות הנס. אולם ר' צש"נ שם]. ואלו צחנוכה כתב הרמב"ם להלן פ"ג ה"ג ומפני זה התקינו חכמים שצאותו הדור שיביו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל כ"ה צכסלו ימי שמחה והלל ומדליקין צהן הנרות וכו' וימים אלו הן הנקראין חנוכה. הרי שהרמב"ם הזכיר תחילה הודאה דהיינו ימי שמחה והלל. לפי שהעיקר צחנוכה הוא לא הדלקת הנרות, משום דעיקר התקנה שקצעו חכמים לעשות שמונה ימים ימי שמחה והלל על הנצחון והימים האלו

בביאוריו לסמ"ג אמאי הזכירו בברייתא רק הלל והודאה ולא הדלקת נר חנוכה שהוא בעצם העיקר. די"ל דהלל והודאה כולל גם נר חנוכה שמדליקים אותו כדי להלל ולהודות על כל הנסים. [ובחי' הר"י מלוניל בסוגיא דחנוכה מבואר דקבעו שמונה ימים להודות ולהלל על הנצחון עוד קודם שנעשה להם הנס בפך השמן. ובמקא"ה בזה טובא]. ודלא כפי שכתב אחד מחכמי הזמן בספרו דבר תמוה מאוד, שבזמן הבית שהיו מדליקין המנורה בבית המקדש, לא חייבו חכמים להדליק נר חנוכה, משום דהוי רק זכר להדלקה שבמקדש, ולכן לא הזכירו נר חנוכה אלא רק להודות ולהלל. [מלבד מה שאינו מיישב הגמ' כלל, דקאי נמי אחר שנחרב הבית].

א וז"ל שם: מצות נר חנוכה וכו' וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודאה על הנסים שעשה לנו. הרי שיש בהדלקת הנרות הודאה על כל הנסים ולא רק על נס פך השמן. וכן נראה מנוסח תפלת על הנסים דמיירי מהודאה על הנצחון על היונים, ובסיום הודאה זו קבעו לומר והדליקו נרות בחצרות קדשן להודות ולהלל לשמך גדול. וא"כ י"ל דגם אנו עושים כן ומדליקין הנרות להודות ולהלל על כל הנסים. וגם בהודאה שאחר הדלקה "הנרות הללו" ממסכת סופרים משמע כן: הנרות הללו אנו מדליקין על הנסים וכו'. ור' פסקי ריא"ז הל' חנוכה אות ח. ובזה מיושבת קושית המהר"ל מפראג המפורסמת בנר מצוה ואכ"מ. לפי"ז יש ליישב קושית הרא"ם

רואה שאחד ידמה זה או שיעלהו  
צמחשצתוב.

בידוע כונת הרמז"ס להשיג על זה"ג  
שמה מלוות שחיוצן דרצקן [ר'] צחלוקת  
המלוות שלו אות קלט שמה מלוות נר  
חוכה ועוד]. ואלו הרמז"ן צהשגותיו על  
הרמז"ס השיצ על כך שזה"ג גורס  
צמימרא דר' שמלחי תרי"ג מלוות נלעוו  
ישראל. והלשון הזה יכלול כל מה שנלעוו  
אפי' מדרצקן וכו'. ור' כס"מ להלן פ"ג  
ה"ו. וצמגלת אסתר כתב שאף לפי נוסחא  
זו אין למנות צמנין תרי"ג המלוות שכן  
מדרצקן. והרש"ץ צוהר הרקיע הרצה  
להליץ על הרמז"ס ולצארו ואכ"מ [ועי'  
דברי אמת קו' ח].

ומהו דאורייתא ומהו דרצקן לענין מנין  
המלוות, כתב הרמז"ס צשורש השני וז"ל:  
... הנה לא כל מה שנמלא לחכמים שהוליו  
צהיקש צי"ג מדות נאמר שהוא נאמר למשה  
צסיני, ולא ג"כ נאמר בכל מה שנמלא  
צתלמוד שיסמכוהו על אחת מי"ג מדות  
שהוא דרצקן. כי פעמים יהיה פירוש  
מקובל. לפיכך הראוי צזה שכל מה שלא  
תמלאהו כתוב צתורה ותמלא צתלמוד  
שלמדוהו צאחת מי"ג מדות אס צארו הס  
צעלמס שאמרו שזה גוף תורה או שזה  
דאורייתא הנה ראוי למנותו אחר  
שהמקצלים אמרו שהוא דאורייתא. ואס לא  
יצארו זה ולא דצרו צו, הנה הוא דרצקן  
שאין שם כתוב יורה עליו.

ויש להעיר על הכלל הראשון מהא דמנינו  
צאיסור יחוד עריות שאמרו (סנהדרין כא,  
צ וע"ז ל, צ) דאורייתא הוא, ואינו נמנה

ומה שהרמז"ס מונה אח"כ יש בכללן שתי  
מלוות מדצרי סופרים, כונתו כמוצן למלות  
קריאת המגילה ולמלות הדלקת הנרות.  
וע"כ העעס הוא משום שהדלקת נרות היא  
המלוה המיוחדת שנקצעה לימי החנוכה,  
נוסף על הלל והודאה שנוהגות בכל הלילה  
מארה שעס ישראל נושע ממנה. אך כיון  
שמלוה מיוחדת זו של הדלקת הנרות היא  
מכלל ההודאה, לכן כללה הרמז"ס צימי  
שמחה והלל של חנוכה, ולא כתבה כמלוה  
צפני עלמה. [פורים דפרזיס תשס"ד]

\* \* \*

**יש בכללן שתי מצות עשה מדברי  
סופרים ואינן מן המנין**

וב"כ רצינו צראש ספר זמנים ולהלן ה"א:  
קריאת המגילה צומנה עשה מדצרי  
סופרים. וב"כ להלן פ"ג ה"ג לענין חנוכה:  
והדלקת הנרות צכן מלוה מדצרי סופרים  
כקריאת המגילה. ומפורסמים צזה דצרי  
הרמז"ס צספהמ"ל צתחלת השורש הראשון  
וז"ל: השרש הראשון שאין ראוי למנות בכלל  
הזה המלוות שכן מדרצקן. דע כי זה הענין  
לא היה ראוי לעורר עליו לצארו וכו'. אצל  
העירוגו עליו מפני שטעו צו רצים ומנו נר  
חנוכה ומקרא מגלה בכלל מלוות עשה וכו'.  
והשתכל ממי שישמע לשונס נאמרו לו  
למשה צסיני וימנה קריאת הכלל שצצח צו  
דוד ע"ה האל יתעלה שזכ צה משה.  
וימנה נר חנוכה שקצעוהו חכמים צצית  
שני וכן מקרא מגלה. אמנס היות משה  
נאמר לו צסיני שיאנו כי כשיהיה צאחרית  
ממלכתו ויקרה לנו עם היונים כך וכך,  
יתחייצ לנו שדליק נר חנוכה, הנה איני

שם ציין להשגות הרמב"ן לספהמ"צ שורש א  
ולמגלת אסתר שם. ודוק.

ב יצוין שהמבי"ט הל' מגילה הביא מירושלמי מגילה  
(פ"א ה"ה) שמגילה זו נאמרה למשה מסיני אלא  
שאין מוקדם ומאוחר בתורה. ובגהש"ס לירושלמי

הקדמת מגיד משנה להלכות מגילה  
וחנוכה

וסבת זה הסדר מבוארת שיש להקדים  
מגילה לחנוכה, לפי שקדמה בזמן,  
ולפי שהיא בכתבי הקדש.

והיינו דגם פורים היה בגלות צבל, וגם  
חנוכה היה לאחר מכן בזמן בית שני. ועוד  
דהגם שנעשה ע"י מרדכי ואסתר הוא סוף  
כל הנסים שניתנו ליכתב צכתצי הקדש  
כדאיתא ציומא כע, א. ואלו גם חנוכה היה  
הרצה שנים [למעלה ממאה וחמשים] לאחר  
שפסקה הגזוואה, ולא ניתן ליכתב צכתצי  
הקדש.

אולם העור שקצץ ההלכות כפי שכן  
נוהגים למעשה צמעגל השנה, הקדים ה'ל'  
חנוכה להלכות פורים ופשוט.

פ"א: ה"א: קריאת המגילה בזמנה  
מ"ע מדברי סופרים והדברים ידועים  
שהיא תקנת נביאים. והיינו דמרדכי היה  
נציא כמצואר צצרייתא דסד"ע הציאה  
רש"י מגילה יד, א סוד"ה נצואה שהולכרה  
לדורות. וצמגלה עו, א: צרוך צן נריה וכו'  
ומרדכי צלשן וכו' כולם נתנצאו צשנת שמים  
לדריוש. ולעיל שם יד, א: מ"ח נציאים וכו'  
חון ממקרא מגילה מאי דרוש וכו'. ועי'  
שצעות לע, א.

וב"ב הרמז"ס צסוף מנין המלוות שקודם  
ספר המדע וז"ל: ... אלא כך אנו אומרים,  
שהנביאים עם ב"ד תקנו וצו לקרות  
המגילה בעונתה, כדי להזכיר שצחיו של  
הקצ"ה ותשועות שעשה לנו, והיה קרוב  
לשועינו כדי לצרכו ולהללו. וכדי להודיע  
לדורות הצאים שאמת מה שהצעיחנו  
צתורה (דצרים ד, ז): כי מי גוי גדול אשר  
לו אלקים קרובים אליו כה' אלקינו צכל  
קראינו אליו. ועל דרך זו היא כל מלוא

צמנין המלוות [וצקדושין פ, צ רמז ליחוד  
מה"ת]. וצתוס' הרא"ש קדושין פא, צ  
מצואר שהוא איסור תורה ממש. ור' מש"כ  
צה"ע 576 שם.

עמד על כך המאירי קדושין פ, צ, והוא  
מצאר שאף שיחוד קרוי איסור תורה, מ"מ  
אינו נמנה צמנין המלוות, אלא דאיכו מסיק  
משום כן שאינו איסור תורה ממש, אלא  
איסור תורה מדרך רמז ואסמכתא, משום  
דכונחו להוליא משיעת הרמז"ס. ואליין  
לפ"ש למאירי כתובות קג, א שהעיר כן  
צמפורש על הרמז"ס מכצוד אשת אצ,  
שאעפ"י שצגמ' נאמר על כך "דאורייתא  
היא" אינה אלא מדברי סופרים. ור' עוד  
צמאירי כתובות שם. וצמקא"ה צזה. ור'  
לפ"ש צהערות לחי' הר"י מלוניל קדושין פ"ד  
הע' 105. ועי' צמצואו של הגר"י פ פרלא  
לפירושו לספהמ"ל לרס"ג דף ע ואילך.

\* \* \*

ויש להוסיף דאף דמלוות אלו הן מדרצקן,  
מ"מ יש צהם קיום של מלוא דאורייתא,  
עפ"י מש"כ החת"ס צכמ"ק, דעיקר פורים  
וחנוכה דאורייתא דילפיין לה צמגילה יד, א  
צק"ו מילואת מלרים, אלא דסגי צשום זכר  
לגם, ואנשי כנסת הגדולה תקנו לקרות  
מגלה ושמחה ומשתה, וכן צחנוכה תקנו  
חשמונאים הדלקת נרות. וכל זה דצרי קצלה  
ודרצקן, אצל מה"ת יש חיוצ לעשות זכר  
לגם. וסגי צמה שאסרו להספיד ולהתענות  
צהם. ר' הגהות וח' חת"ס למגילה ו, צ  
דכתב כן עפ"י דצרי הרמז"ן צהשגותיו  
לספהמ"ל להרמז"ס שורש צ, שו"ת חת"ס  
או"ח סי' רח אות י. וראה צארוכה צהע'  
עו שם. ועי' שו"ת קול מצצר ח"א סי' כא.  
ונמלא שע"י זכירת הגם צאופן שחייבו  
חכמים מקיים עשה דאורייתא.

זזה צספר המאור פ"א דמגילה [ד, א  
מדפי הרי"ף] דהא דשרי להסתעות צי"ג  
אדר שהוא יום שלפני פורים, לפי שפורים  
מד"ק הוא, ודברי קבלה א"ל חזוק לאסור  
התענית יום שלפניו. ועי' רמז"ס הל'  
תענית פ"ה ה"ח שהציא תענית זו צי"ג  
באדר כמנהג שנהגו כל ישראל. ול"ע.

עוד מלינו בארחות חיים הל' מגילה אות  
לע שאון מותר בצער ויין צפורים, דאיכא  
ציה מ"ע מד"ק לשמוח צפורים, וכיון  
שדברי קבלה כדברי תורה הם, לכן אין  
אצלות של יחיד דוחה עשה של רבים. וכידוע  
יש צזה סתירה בדברי הר"ן סופ"צ דתענית  
שהציא לצעה"מ וחלק עליו, לר"ן סופ"ק  
דר"ה דהסכים עמו, דפורים הוא ד"ק  
שאינם לריכים חזוק. ועי' ראצ"ה מגילה  
סי' תקנ ושצ"ה ל סי' רא. וצשו"ת ראצ"ה  
או"ח ח"צ סי' תקטז אות כא ואילך כתב  
כן בדעת הרמז"ס והוצא להלן. ובעל  
הדבר אם קריאת המגילה צפורים הוא  
כד"ת או אינה אלא מנהג דרבנן, האריך  
צזה הרבה צשו"ת צנין שלמה ח"א סי' נח  
וע"ש צד"ה והקשו התוס', ומש"כ צהע' ג  
וצהע' ז שס. אולם כל דבריו שס דהוי  
מה"ת הם רק לדעת צה"ג והרמז"ן שהלל  
על נס הוא מה"ת, וילפינן ק"ו מגילה  
מינא"מ. וכ"כ גם צח"צ או"ח סי' סו  
יעו"ש. ולענין ספק אי אזלינן לחומרא כד"ת  
או לקולא כד"ס, ר' עו"א מגילה ה, צ ויעו,  
צ ושו"ת תשובה מאהבה סי' רי דאזלינן  
לחומרא צד"ק. ועי' שו"ת חו"י סי' ט,  
שו"ת חת"ס או"ח סי' קלא שנחלקו צזה.  
והפרמ"ג נקיט צכמ"ק דהוי ד"ק, ר' סי'

ומאור שהיא מדברי סופרים צין עשה צין  
לא תעשה עכ"ל. הרי שתקנות הנציאים הם  
צכלל דברי סופרים. וצחי' מהרי"ק על  
הרמז"ס (מכת"י י"ס תשלח) הל' מגילה:  
לפי שאם לא היתה תקנת נציאים לא היתה  
נכתבת צכלל חמש מגילות. ול"צ דשמואל  
צמגילה ז, א סובר דאסתר אינה מכלל  
כתבי הקדש, אף דליכא מאן דפליג דלריך  
לקרות המגילה מתוך ספר, דקראה ע"פ לא  
ינא. ואף שהיא תקנת נציאים, דצתקנת  
קריאתה לא נחלק שמואל.

א"ב יש לידע לשם מה הוסיף הרמז"ס  
שהוא תקנת נציאים. וצ"פ כתב דנפ"מ  
לענין ספק דאזלינן לחומרא. אך א"כ לא  
הו"ל להרמז"ס לומר שקריאת המגילה  
מדברי סופרים, אלא רק תקנת נציאים.

ויש לצאר דצספה"מ צ צשורש הראשון  
מצואר שמקרא מגילה אף שהוא תיקון  
נציאים, הוא מדרבנן. ונראה דזה גופא רנא  
הרמז"ס לומר גם כאן, דאף שקריאת  
המגילה היא תקנת נציאים כמצואר  
צמקורות הנ"ל, מ"מ הוי כדברי סופרים  
[אח"י מנאחי כן צסדר משנה כאן לצן  
המחה"ש, י"ס תשמ"ע]. ומלינו כן  
צרמז"ס ריש הל' תרומות: ונציאים התקינו  
שיהיו נוהגות אף צארץ שנער וכו'. וצורר  
שתרו"מ שס אינם מה"ת אלא מדרבנן.  
ולכן שס ה"ו: מדברי סופרים ונציאים.  
ור' להלן ד"ה ואפי' כהנים צשס האצ"ה.

והנה אחד החילוקים צין דברי תורה לדברי  
סופרים הוא, שדברי תורה א"ל חזוק וד"ס  
לריכים חזוק. ויש לדון היאך הדין של  
פורים לענין זה, כד"ת או כד"ס. ומלינו

תקנה גדולה במדרגה יותר משאר תקנות שתקנו אנשי  
כנה"ג ולכן הוצרכו לנביאים, יעו"ש שהארץ בזה  
טובא.

ג בידי אליהו [לרבי אליהו גליפפה, קושטא תפח]  
הל' תרומות שם מבאר בארוכה אמאי כתב הרמב"ם  
נביאים ולא כתב אנשי כנה"ג, משום שתקנה כזו היא



האנשים. ולא כפי שפסק צסע' א כלשון הרמז"ס: הכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים וכו'. והרמז"ס כאן נייד מפ' ר"ח מגילה ד, א שכתב צוה"ל: ואמר ר' יהושע נשים חייבות לשמוע מקרא מגילה וכו'. ועי' ראש יוסף וראשון לזיון מגילה ד, א ובסדר משנה כאן עמ' קמד. ור' להלן ה"ב צמ"מ.

**שם: גרים ועבדים משוחררים.**

**וצ"ב** דעצדים משוחררים בכלל גרים הם. והנה בתוספתא מגילה פ"ב צרייתא ד איתא: הכל חייבין בקריאת מגילה כהנים לויים וישראלים ועצדים משוחררין וכו'. [אולם לא קתני שם גרים, והיינו משום דעצד משוחרר הר"ז גר. אך צכת"י של התוספתא איתא גרים. וכ"ה בראשונים שמציאים התוספתא]. וצלח"מ מצאח שבכונה כתב הרמז"ס משוחררים לאפוקי עצד שאינו משוחרר, שאף שבכל המלוות דינו כאשה, הכא פטור, שרק אשה חייבת משום שהיתה צאותה הגם משא"כ עצד. והציא שכ"כ צ"י אור"ח סי' תרפט דעצד שאינו משוחרר אינו חייב בקריאת המגילה. ואכן מהתוספתא הנ"ל יש לדייק שעצדים שאינם משוחררים פטורים מקריאת המגילה. ור' להלן. אולם צשו"ת רש"ש סי' תנז-תנג [מוצא צצרכ"י סי' תרפט] שהגירסא צרמז"ס היא עצדים, לפי"ז

פסק כסוגיין שאף מוציאות אנשים. ועי' מעשה רוקח. ו הב"י מסתפק בזה ותלי לה בב' הפירושים של "היו באותו הנס" דאם הפירוש שהיו בסכנה, גם עבדים היו בסכנה כיון שנימולו. ואם הפירוש שעל ידם נעשה הנס, אפשר דאין ללמוד מנשים, וכיון דהוי מ"ע שהז"ג עבדים פטורים. אולם הכרתי יור"ד סי' א סק"ג כתב שהמן לא גזר רק על בני ברית. וצ"ע דעבדים נימולים והם בכלל בני ברית. וצ"ע דלא הביא דברי הב"י הנ"ל. ור' ברכ"י יור"ד סי' א אות ג ד"ה והרב מגן אברהם שכמדומה רמז להע' זו על הפלת.

תרל צה"א סק"י ועוד. ועי' תורת רעק"א מגילה יע, צ ובהע' לט שם. [ר' כס"מ פ"ג ה"ו]. [י"ג עזת ע"ד]

**שם: והכל חייבים בקריאתה אנשים ונשים.**

**משמע** דחיוצן שוה, ונשים חייבות בקריאת המגילה כאנשים. אולם בתוספתא מגילה פ"ב ה"ד איתא דנשים עצדים וקטנים פטורים ואין מויליאים את הרצים יד"ח. וציחר מרא דתוספתא החס"ד שם דנשים ועצדים פטורים מקריאת המגילה, אצל הם חייבים לשמוע מקרא מגילה. וגם עצדים חייבים כנשים לפי שגם הם היו צסכנה ונללו. אך לא פירש אמאי נשים פטורים מלקרות. ונפ"מ שאינם יכולות להוליא אחרים רק מיין. אולם הרמז"ס פסק כריצ"ל צמגילה ד, א שאמר דנשים חייבות במקרא מגילה. ולא כתוס' שם דמסיקים מחמת התוספתא לגבי עומעום ואנדרוגינוס [ולא הציאו הא דנשים ועצדים פטורים] שנשים צקריאתן מויליאות רק נשים ולא אנשים. ועי' גר"א אור"ח סי' תרפז סק"ה דהרמז"ס ס"ל דלית הלכתא כתוספתא, ולכן השמיט הנאמר בתוספתא לגבי אנדרוגינוס. וכיוון למאירי מגילה שס"ה. ולפי"ז השו"ע שם שהציא דין אנדרוגינוס היינו רק לדעת ה"א שהציא שם צסע' צ שהנשים אינן מויליאות את

ד ר' תוס' הרא"ש מגילה ד, א ובהע' 89 ו 92. ועצ"ב. ה וז"ל: ועיקר הדברים שלא לדחות תלמוד ערוך שבידינו מברייאת, או מדברי תלמוד המערב (ר' ירושלמי מגלה פ"ב ה"ו וי"ל). וכ"ש מסברא וכו' ע"ש. ומש"כ המאירי שם שהנוסח בתוספתא פטורין הוא שבוש וצ"ל חייבין, כתב כן רק בדעת בה"ג דנשים חייבות ואינן מוציאות אנשים יד"ח. ואלו בתולדות יצחק לתוספתא שם עמ' קמג [נתחבר לפני קרוב לג' מאות שנים] ר"ל כן אף בדעת הרמב"ם דגרס בתוספתא חייבין. ולענ"ד העיקר דהרמב"ם

א"ל להזכיר שח"ע וחצ"ח חייב, שהרי עצד גמור חייב, כ"ש חליו עצד. והגר"א לשיטתו דעת הרמב"ם שעצדים פטורים, הקשה כן. ועי' שאג"א סי' ו, שו"ת רדב"ז ח"ג סי' תתח, ולשונו הרמב"ם ח"ה סי' מד, צ"י צ"ח ופר"ח סי' תרפט סק"ג. ולענין אם ח"ע וחצ"ח מוליא את עלמו, ר' שו"ת חסל"א מהדו"ק או"ח סי' ה שמוליא את עלמו, אף שצ"י או"ח סי' תקפט לא כתב כן יעו"ש].

**שם:** וכן מחנכין את הקטנים לקרותה. מצינו צרמז"ס ככמ"ק (ר' להלן) שמדין חינוך הטילו חכמים חיוז על הקטן, ר' רמב"ם הל' זילית פ"ג ה"ע: ומדברי חכמים שכל קטן שידע להתעטף חייב זילית כדי לחנכו צמלוות. וכ"כ בהל' סוכה רפ"ו: קטן שאינו לריך לאמו וכו' חייב בסוכה מדברי סופרים וכו'. ולהלן שם פ"ז ה"ע לענין לולב: קטן היודע לנענע חייב בלולב מדברי סופרים כדי לחנכו צמלוות<sup>1</sup>.

**ונראה** דמדין חינוך סגי להו צשמיעה גרידא, דישמעו הגם [וא"ל לדין שומע כעונה כמו בגדולים]. וכונת הרמב"ם שחייבים לשמוע קריאתה. וכן מצאנו ביירושלמי מגילה פ"ג ה"ב (מוצא צהגהות מיימוניות אות א) שלריך לקרותה צפני הקטנים, כיון שאף הם היו צאותו הגם של הללה. וכ"ה צתום' ערכין ג, א ד"ה לחתויי צשם צה"ג עפ"י תוספתא מגילה פ"ג דקטנים אינם חייבים בקריאה אלא צשמיעה. וזהם גם הרמב"ם מסכים

ברכות פ"ה ה"ז דקטנים אינם חייבים בשום מצוה אלא על אביהן מוטל לחנכן. ור' רמב"ם להלן שם הט"ו. ועי' פ"י תפלה של ראש עמ"ס תפילין שיש מקומות ברמב"ם שהקטן חייב ויש מקומות שאביו חייב ואכ"מ.

עצדים חייבים במקרא מגילה כנשים. ועי' מאירי מגילה יט, צ שלפוס גמ' דין נשים חייבות, ודאי ה"ה עצדים שאינם משוחררים. וכן מצאנו הרשב"ש שם שלדעת התוספתא שפוערת נשים פוערת נמי עצדים. אצל לדין דפסקין כגמריין דנשים חייבות ה"ה עצדים חייבים. וע"ש מש"כ לדעת התוס' שמפרשים התוספתא לענין קריאה, וכיון שגם חייבות צשמיעה ה"ה עצדים חייבים צשמיעה.

וזה מסייע למג"א סי' תרפט סק"צ שעצדים חייבים ושכן משמע צצ"י. אצל הערת זקנים וגר"א שם סק"צ ס"ל עפ"י הרמב"ם דעצד שאינו משוחרר פטור, אך הם לא ראו דברי המאירי והרשב"ש. ור' לעיל מהתוספתא דעצדים שלא נשתחררו חייבים רק לשמוע, ואלו משוחררים י"ל דחייבים לקרוא המגילה. ור' סדר משנה כאן. [ועי' שו"ת ישועות מלכו או"ח סי' נ דכיון דילפיין בגו"ש קריאת מגילה צספר ממחית עמלק, ועצדים צני מלחמה הן, א"כ מהך גו"ש ילפיין נמי לחייב עצדים. ויש לדון בזה].

**בתוספתא שם:** מי שחליו עצד וחליו צן חורין אין מוליא לה את מינו ולא את שאינו מינו. והרמב"ם לא הביא דין זה שחליו עצד וחליו צן חורין חייב צמגילה. וצשו"ע סי' תרפט ס"ג הביאו. וצבני צנימין [צספר הלקועים] כתב שהגר"א צסי' תרפו צצר העיר כן, אך לא מלאחיו שם. ונמלא צמקומו צסי' תרפט סקי"א. אולם אי נימא כהרשב"ש דעת הרמב"ם שעצדים חייבים,

ז אולם הכס"מ הל' חו"מ פ"ו ה"י הביא גם מדברי הרמב"ם כאן דס"ל דהחיוב הוא על האב. והביא שנחלקו בזה הרמב"ן והר"ן מגילה יט, ב. אך לא הביא דברי הרמב"ם בהל' ציצית ושאר מקומות דמשמע דהחיוב על הקטן עצמו. ועי' כס"מ הל'

תיצטל ויוכלו אחר המגילה לחזור לעבודה.  
וכ"כ הריעצ"א מגילה ג, א ד"ה מדסצרי  
צשס י"מ, שמקרא מגילה דוחה עבודה הגם  
שתצטל לגמרי. אולם הריעצ"א עלמו ד"ה  
והשתא סובר שצכה"ג אין מצטלין עבודה,  
אלא לא יקראו המגילה. ועל ה"מ כתב  
דאינו מחוויר. אולם הע"ז סי' תרפז סק"צ  
העלה לדינא כהי"מ שיקראו המגילה. ור'  
צית מאיר וישוע"י שס. [ועי' מרומי שדה  
מגילה ג, א והעמ"ש שא"י לד (ה)].

[י"ג עזת ע"ד]

**שם: ואפי' כהנים בעבודתן מבטלין**  
**וכו' וכן מבטלין ת"ת וכו'.**  
**צ"ב** מה ראה הרמז"ס להסמיך הלכה זו  
להלכה שהכל חייבין בקריאתה, דלכאורה  
הן ב' הלכות שונות. ועוד דאם ר"ל דכהנים  
חייבים, הו"ל להציא רישא דתוספתא  
מגילה שס: הכל חייבין בקריאת מגילה  
כהנים לויים וכו'. ואיתא נמי בגמרין ערכין  
ד, א. ומוצא בהגהות מיימוניות אות א.  
ושמא י"ל עפ"י המצואר לעיל שאין זה  
מדיני קדימה צמאות, אלא יתירה מזו,  
שמעלת פרסומי ניסא יש צרכה לדחות  
לגמרי מלוא דאורייתא, א"כ הוי מישר שייך  
לחוצת הקריאה דמעלתה כה גדולה  
דמצטלת לגמרי שאר מצוות. ויש לעיין בזה.  
**שם: ואפי' כהנים.**

**נ.ב.** צמגילה ג, א מזכרו יחד עם כהנים גם  
לויים צדוקים וישראל צמעמדם. ועי'  
העמ"ש שאלתא לד (ה).

**שם: וכן מבטלין תלמוד תורה לשמוע**  
**מקרא מגילה ק"ו לשאר מצוות של**  
**תורה שכולן נדחין מפני מקרא**  
**מגילה.**

להרמב"ם שקריאת המגילה הוי לגמרי מצוה של  
תורה.

לצה"ג. ועי' ביאור הגר"א או"ח ריש סי'  
תרפע. והנה להלן ה"צ כתב הרמז"ס שאם  
היה הקורא קטן, השומע ממנו לא ילא  
משום שאינו חייב בקריאתה. ויש לפרש  
דאינו חייב כמו גדול, או שאין החיוב עליו  
כלל אלא על חציו. ועי' תוס' מגילה יט, ב  
ד"ה ור"י וצחי' הרשצ"א שס.

**שם: ואפילו כהנים בעבודתם מבטלין**  
**עבודה ובאין לשמוע מקרא מגילה**  
**וכו' שכולן נדחין מפני מקרא מגילה.**  
**יש לדון צמש"כ הרמז"ס "שנדחין" האם**  
**הכונה אף שנדחה לגמרי ויצטל, או רק**  
**ש"נדחה" לפי שעה, אלא שמלות קריאת**  
**המגילה קודמת לו. צחצ"נ שם הציא לשון**  
**זה של הרמז"ס וכתב דמשמע אפי' לא יוכל**  
**אחר קריאת המגילה לעשות המלוא של**  
**תורה, ושכן דייק הע"ז סי' תרפז סק"צ**  
**מלשון הרמז"ס. וה"ע דס"ל להרמז"ס**  
**דקריאת המגילה עשאוה כשל תורה ממש,**  
**והציא ראייה לזה מירושלמי מגילה פ"א**  
**ה"ה. ומוצא דאף שהרמז"ס כתב שהיא**  
**תקנת נביאים, מ"מ תקנוס להיות שוב לשל**  
**תורה". ול"ע מדצרי הרמז"ס צשורש**  
**הראשון המוצא לעיל. ור' לעיל צשס הצנין**  
**שלמה והצן.**

**ולעצם הדבר נראה כן מפ' ר"ח מגילה**  
**ג, א שפירש כהנים צעבודתן, כהנים**  
**המתעסקין צעבודתם וכו'. היינו אף כשהם**  
**צשעת עבודה והגיע זמן מקרא מגילה**  
**מפסיקין העבודה צאמלע. ואי הוי רק דין**  
**קדימה, אחרי שהתחילו צעבודה ל"ש דין**  
**קדימה, וע"כ דהוי יתירה מזו דין דחיה,**  
**ולכן מפסיקין צאמלע העבודה. [ודוח"ל**  
**דמפסיקין צאמלע העבודה רק אם לא**

ח וע"ש שאף שמדברי הר"ן ריש מגילה מבואר  
לא כן, אילו ראה הר"ן הירושלמי היה מסכים

ניסא. ולפי"ז י"ל דאף שמגלה נקראת ביחוד, וכשעוסק צמ"ח אחרת ור"ח לקרותה לעצמו, י"ל דפטור, עפ"י הכלל שכל מצוות התורה דעוסק צמ"ח פטור מן המצוה. מ"מ לענין לילך לשמוע קריאתה צ"כ, אין הדין כן, אם צ"ח שגדול מכל המצוות מצטלן אף ת"ח דצ"כ, כדי לשמוע מקרא מגילה ולפרסם הנס, ק"ו לשאר מצוות שמצטלן כדי לשמוע קריאת המגילה צ"כ. וזה מצוה נמי אמאי הראצ"ד לא השיג על הרמב"ם. [ועי' צ"י וצ"ח סי' תר"ו ומג"א שם סק"ב].

שם: ואין לך דבר שנדחה מקרא מגילה מפניו חוץ ממת מצוה שאין לו קוברין שהפוגע בו קוברו תחילה ואח"כ קורא.

בשו"ת תרו"ד סי' רסו הוכיח מסו"ד הרמב"ם בהלכה זו דמשמע זהדיא שדוקא קצורת מת מצוה קודמת לקריאת המגילה, אבל בשאר כל המצוות קורא תחילה ואח"כ עושה את המצוה. ולכן י"א לחלוק על מהרי"ל (דיני פורים) שכתב שמילה בפורים קודמת למגילה, אלא אדרבא מגילה ואח"כ מילה. וע"ש מה שנו"נ צוה ולצסוף מסיק: והראיה מדברי הרמב"ם דלעיל עיקר הוא. וזהו כהמח"ש נוישטעט צסי' תנד שנחלק צוה על מהרי"ל.

והנה הרמ"א צסוס"י תר"ג פסק שמילה קודמת למגילה וז"ל: כשיש מילה בפורים מלין התינוק קודם קריאת המגילה. ומהרי"ל שם (מוצא צמג"א שם סק"ג) כתב הטעם משום דכתיב וששון זו מילה. ומהרי"ל שם נוסף דכתיב ליהודים היתה אורה וכו', דע"י המילה נעשה יהודי (שאינו ערל) ולכן מלין שיהיה התינוק צכלל היהודים [וע"ש צמח"ש הנפ"מ צין הכן

בהל' ת"ת פ"ג ה"ד נקיט הרמב"ם שצטודו עוסק צתורה וצ"ח לפניו מצוה שהוא חייב לעשות [דא"ח יכולה להעשות ע"י אחרים] עושה המצוה ופוסק מתלמודו. וא"כ ליכא ק"ו לשאר מצוות ששם קימ"ל דעוסק צמ"ח פטור מן המצוה.

והנה הכס"מ זיין מקור הלכה זו צירושלמי פסחים (פ"ג ה"ז) וחגיגה (פ"א ה"ז). אולם נמצא כן צצצלי מו"ק ט, צ: כאן צמ"ח שח"א לעשות ע"י אחרים.

ונראה דמשם אין ראיה, שהרי הריעצ"א שם מפרש שמוחר להניח תורתו ולהתעסק צמ"ח כיוון לזה הגר"א צשנ"א פ"א מ"א: כשח"א לקיים ע"י אחר רשאי לצטל. ואלו הרמב"ם פסק דיעשה המצוה. ולכן זיין הכס"מ לירושלמי שצו מצוה להדיא שמעשה המצוה קודם ודחה מצוה ת"ת. ואף שניתן לפרש כך הגמ' צמו"ק כן, אך כיון שניתן לפרש כהריעצ"א, לכן לא זיין הכס"מ למו"ק ט, צ. ועי' על חיים [לרצי חיים משה ריינהלד, תרכ"ז] מו"ק שם שפי' צאו"א.

המאירי מו"ק שם הצי"א צשם הראצ"ד [מכונה גדולי המפרשים] צצמ"ח ת"ת לא נאמר שעוסק צמ"ח פטור מן המצוה, הואיל ועיקרה לידיעת קיום שאר מצוות. וא"כ הו"ל להראצ"ד להשיג על הרמב"ם כאן שמגילה אף שדחה מצוה ת"ת, מ"מ אינה דוחה שאר מצוות דעוסק צמ"ח פטור מן המצוה, ומ"ש מקרא מגילה. ועוד דאין זה ק"ו כלל.

ונראה לצ"ח הלכה זו שצרמב"ם עפ"י הריעצ"א מגילה ג, א ד"ה מדסמכו, שפירש הגמ' שם דמצטלן ת"ת לקריאת המגילה, היינו לקרותה צצצור. ויש לצ"ח משום שעיקר הקריאה היא משום פרסומי

ז' טעמים]. ויעוין דזרכ"מ שהרמ"א ראה שהתה"ד חולק על מהרי"ל ובכ"ז כתב דלא כתרוה"ד, ולא נתבאר טעמו שהרי קיימ"ל צכה"ג הלכה כצתראי.

ועי' ז"י יור"ד סוס"י רסז צדק הצית שהציא להלכה דצרי התרוה"ד. ול"ע על המשנ"ז (סוס"י תרג) שלא הציאו. וכן העיר השו"מ מהדו"ד ח"צ סי' סא על הרמ"א מהתרוה"ד, אך לא הציא שהרמ"א דזרכ"מ הכריע דלא כהתרוה"ד.

גם הפר"ח סי' תרפז סק"צ חולק על הרמ"א וסובר דמקרא מגילה קודם למילה משום פרסומי ניסא. ואלו הגר"א סוס"י תרג חולק על הרמ"א מטעם אחר, דמבואר בגמ' שמקרא מגילה דוחה עצודה דרבים שזמנה צצוקר, כ"ש שדוחה מילה שאינה אלא משום זריזין מקדימין. ולמעשה מלינו זזה חלופי מנהגים. בהגהות מהרי"ל כתב שצפרנקפורט נהגו למו"ל אחר מקרא מגילה. ובחיי אדם כתב שהמנהג כהרמ"א למו"ל אחר קריאת התורה קודם קריאת המגילה. ויתכן שלכן כתב הרמ"א דלא כתרוה"ד מחמת שצמקומו לא נהגו כמותו אלא כמהרי"ל. ואלו צמקומו של הרדב"ז נהגו למו"ל אחר קריאת המגילה, ר' שו"ת רדב"ז ח"א סי' רנא ומוצא להלן.

ולדידי קשיא לי עובא, שנידון זה הוא לכאורה גמרא מפורשת צסוכה נו, א דמצרכין קודם לישי צסוכה אף דשהחיינו הוא תדיר, משום דסוכה הוי חוצת היום, וחוצת היום קודם לתדיר. וכן נפסק להלכה צשו"ע או"ח סי' תרפז. וא"כ ה"ה דמגילה קודמת למילה משום דהוי חוצת היום. ואף דמילה קודמת לשופר דהוי חוצת היום, ראה צמהרי"ל הל' ר"ה שאין העם משום דמילה תדיר (כפי שכתב הגר"א צאו"ח סי'

תקפצ) אלא משום דכתיב צרית אצרהם לפני עקידת יצחק. ולכאורה אמאי ל"ק דמילה תדיר. וע"כ משום ששופר דהוי חוצת היום קודם למילה דהוי תדיר, ולכן הולך המהרי"ל לטעם אחר. אבל הכא אין שום רמז צפסוק ליחודים היתה אורה ושמחה וששון ויקר, דמילה קודם למגילה, והוי רק צגדר אסמכתא אס צאמת הדין כן. אבל מאחר שעפ"י הכלל דחוצת היום קודם לתדיר י"ל דמילה קודמת, א"כ א"א לדחות כלל זה צגלל הך אסמכתא. ועי' תשובת רגמ"ה צענין מילה צר"ה (צס) אגודה אחר הל' שמחות) וטעמו שייך אף צפורים, אס לא דינמא דפרסומי ניסא עדיף עפי. וכ"כ הצרכ"י יור"ד סי' רסז אות ג.

גם הרדב"ז מקק לשאלה זו, מקרא מגילה וצרית מילה איזה קודם משום דמילה תדיר. והשיב אדרבא מקרא מגילה תדיר עפי אע"פ דמשנה לשנה הו קציעא ליה זימנא והוי תדיר עפי מצרית מילה, דאפשר שלא יתחייב צה לעולם. ול"צ דאע"פ צדידה תליא מילתא, צמא"ה עמא תליא מילתא והיא תדירה. וכן פשיטא ליה להגר"א הכ"ל גצי שופר ומילה שכ' דהמילה הוי תדיר. ועי' תרוה"ד שס שדצר שקצוע לו זמן נמי חשוב תדיר, אבל לא כתב דחשוב עפי תדיר ממילה. וצעיקר שצצחים לא, א מבואר להדיא דמילה חשיב תדיר לענין פסח. וראה מש"כ לצאר זאת השו"מ כרך ד ח"צ סי' סא דלענין מלוי, מילה מלוי כל השנה וצזה איירי הגמ' צצחים, אבל לענין מילה שיחיה צפורים אין הדצר תדיר כמו המגילה שהיא קצועה תמיד ציום זה צכל שנה. ועוד כתב התה"ד דמגילה הוי פרסומי ניסא, והוי מלוא דרבים משא"כ מילה דהוי מלוא דיחיד. וכן עיניהם של

המגילה, עפ"י ה"ל ליכא ראיא, דהכא מפסיד מלות עצודה של אותו יום לגמרי, משא"כ מילה שיקיים אותה מלוא למחרת. עוד יש לדון בזה עפ"י מ שהוכיח האצ"נ או"ח ח"צ סי' תקנז אות כא מירושלמי מגילה, שקריאת המגילה הרי זו כמלוא מן התורה, ח"כ ח"א לומר כעטמו של הרד"ז שמלות מגילה דרצנן נדחית מפני מלות מילה שמה"ת היכא שא"א לקיים שניהם. ולפי"ז יתכן שמפני שיש פרסומי ניסא במגילה י"ל שדוחה עצודה לגמרי. שו"מ כע"ז צשו"ת חות יאיר סי' ח שר"ל כן לדינא דמצטלין לגמרי ולא רק דוחין אותה מהצוקר עד לאחר הקריאה.

[י' אדר תשנ"ע]

**פ"א ה"ב:** אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו והוא שישמע ממני שהוא חייב בקריאתה לפיכך אם היה הקורא קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא.

יש לדון האם השומע סגי לו בשמיעה גרידא, אלא שצריך קריאה של צר חיובא, דקריאה זו יש עליה שם של מלות קריאה, משא"כ קריאת קטן ושועה אף שהשומע שומע את המגילה, מ"מ ח"י דקריאה שאינה של מלוא. או שגם השומע מחויב לקרות המגילה, אלא ששמיעתו הרי היא כקריאה מדין שומע כעונה. ונפ"מ אם הקורא צריך לבוין להוציא את השומעים דקריאתו, שאם המלוא בשמיעה כמו דקריאה, ח"כ גם אם הקורא קרא לעצמו יצא השומע. אצל אם יש על כל אחד ואחד חובה לקרות המגילה, ח"כ בשמיעה גרידא צלי כוונת הקורא המשמיע להוציאו לא יצא יד"ח.

קודמת למילה בזמנה.

עניים נשואות למקרא מגילה, לכן ראוי להקדימה כדי שיזכו העניים. ודייק זאת ג"כ מהרמז"ס שלפנינו שרק מת מלוא קוצרו ואח"כ קורא את המגילה. ע"כ הנוהג להקדים מגילה למילה יש לו על מי לסמוך, [ועי' שו"ת ויקרא אברהם או"ח סי' כו שהציא לדינא מכמה פוסקים כהתה"ד].

עוד יש לדון במקום שא"א לקיים שניהם כגון מילה ומגילה או מגילה ומת מלוא מי מתצטל מפני מי. ויש לדייק מלשון הרמז"ס "ואח"כ קורא", משמע שאם אין שהות לקרוא אחר הקצורה, הדין הוא שקורא ואח"כ קוצרו. וכן מסתבר שהרי מפסיד לגמרי את מלות קריאת המגילה, משא"כ קצורת המת יכול לקיים מלוא זו בכל שעה. ולענין מילה נראה שהדבר תלוי דאי הוי מילה צומנה שאם יקדים מגילה, יפסיד מילה צומנה, י"ל דמילה דהוי דאורייתא עדיפא על מגילה דהוי מדברי קבלה. אצל מילה שלא צומנה הוי כמו קצורה שיכול לקיימה אח"כ ואלו כאן יפסיד קריאת המגילה לגמרי. ויתכן שאף מילה צומנה נדחית מפני מגילה, משום שלא יפסיד כלל מלות מילה, דמילה צתשיעי כמילה צשמיני, רק צשמיני דהוי תחילת זמנה דוחה שצת, אצל מלות מילה לא הפסיד. אולם צשו"ת רד"ז שם פשיטא ליה להיפך שאם יקרא את המגילה לא יהיה לו שהות למול ציוס, מילה קודמת שזו מלוא דאורייתא ציוס השמיני וזו מלוא דרצנן (משמע שצמילה שלא צומנה אין הדין כן). ומה שהציא ראיא ממצטלין העצודה למקרא מגילה, שאין מצטלין לגמרי אלא רק דוחין לאחר

ט ויש לדון בזה עפ"י הדב"א שמילה שלא בזמנה

לכאורה יש להוכיח מנוסח הצרכה מקרא מגילה דהחוצה היא לקרוא, שאם החוצה היא רק לשמוע היה לר"ך לזכר כמו בשופר לשמוע מקרא מגילה. וכן מצואר דדברי הרמב"ם לעיל ה"א: והכל חייבין בקריאתה, דהמלוה היא קריאה', ולפי"ז השומע יולא מדין שומע כעונה. אולם דעת הרמב"ן פסחים ו, א דהמלוה היא לשמוע קריאת המגילה [וע"ש צמה שציאר אמאי מצרכין על הקריאה] והארכתי צה לעיל בדליות דוד סי' ד, ושם הוצא דברי רצו של הרמב"ן הר"י בר יקר שכתב להדיא שאע"פ שיוצאין בשמיטה, מ"מ מצרכין על הקריאה, יעו"ש. ור' להלן צמ"מ.

[אדר תשנ"ח]

\* \* \*

**שם במ"מ: אבל אשה נראה מדברי רבינו שהיא מוציאה את האחרים וכן עיקר.**

היינו מדלל הזכיר רצינו שיש חילוק בין איש לאשה צענין זה, וכתב רק ששועה וקטן שאינם מחויבים אינם מווציאים אחרים. וזהו דלא כצ"ג שאשה אינה מווציאה איש, משום שאינה חייבת בקריאה כאיש אלא רק בשמיטה. ויש לדון צדעת המ"מ האם מודה לצ"ג צה דאשה חייבת בשמיטה, אך פליג עליה וס"ל כהרמב"ן הכ"ל שגם איש חייב בשמיטה. או דילמא מודי ליה דאיש חייב בקריאה ופליג עליה וס"ל שגם אשה חייבת בקריאה. ומדקצט לומר דבר זה כאן ולא לעיל צה"א ששם הזכיר הרמב"ם נשים נראה כה"ד הראשון שיוצאים כלם בשמיטה, דזהו עיקר הפרסומי ניסא, וכפי שכתב כאן הרמב"ם ואחד השומע. אלא שיש חוצה לקרוא כדי שיוכלו לשמוע המגילה. ומוכה י וכ"ה בסוף מנין המצוות להרמב"ם שבראש ספר

כן מדלל הזכיר הרמב"ם כאן דצענין כונת שומע ומשמיע, כפי שכתב צהל' שופר פ"צ ה"ד. [וצקרי"ם להמצי"ט שם מצואר דכונת משמיע אינה אלא מדרצקן. שתקנו כן רק בשופר, שהרי עיקר המלוה היא השמיטה, ולא צענין לדין שומע כעונה. שרק זה מצויק כונת משמיע. ור' אכן האזל שם שג"כ נקיע שזכי הלכה מיוחדת בשופר].

אולם העור אר"ה סי' תרל (יד) כתב דצענין צמגילה כונת משמיע, משמע דהשומעים יוצאים מדין שומע כעונה. ועי' רח"ש צרכות פ"ז סי' ו שצמגילה אף שאינו מצין יולא, ואילו לענין שומע כעונה ס"ל התם דצענין שיצין מה ששומע. הרי שגם הרח"ש ס"ל דצמגילה לא לר"ך לדין שומע כעונה דיוצאים בשמיטה לחוד. [אולם הרח"ש פסחים ז, צ כתב: ולקרוא את ההלל אעפ"י דשומע כעונה כמו גצי מקרא מגילה. ול"ע]. וכן נראה מדברי הרמב"ם להלן פ"צ ה"ג דלעזו יולא כששמע המגילה צלשון הקדש אע"פ שאינו מצין ויודע מה שהם אומרים. ועי' רש"י מגילה יח, א ד"ה ופרסומי ניסא.

**שם בכס"מ: ... ולפיכך יש לתמוה על רבינו שפסק שאם היה הקורא חרש השומע ממנו לא יצא. ולכך צ"ל שאין בנוסחת ספרי רבינו אלא שוטה וקטן וכו'.**

ג.ב. וכ"ה צנמוק"י מגילה יט, צ: ולא כתב הרמב"ם חרש צספרו, וצירושלמי (מגילה פ"צ ה"ד) לית כאן [חרש] אשגרת לישנא הוא. ועמא ... אצל חרש המדבר ואינו שומע אמרו חז"ל שהוא כפקח לכל דבריו ... וצר דעת הוא, אלא דדעתיה קלישא וכו'. וע"ש מש"כ צדעת הרמב"ם. וכ"נ מדע: וצוו לקרות המגילה בעונתה וכו', ר' לעיל ה"א.

דקמ"ל דצרכות אין מעכבות. ול"ז מדוע השמיטנו התנא דצר זה דוקא צמלות קריאת המגילה"א.

ועלה דדעתי ליישב קצת עפ"י דברי תוס' הרא"ש בצרכות טו, א, שאם צרכת המלוות היתה דאורייתא היתה הצרכה מעכבת את המלוה, והא דצרכה אינה מעכבת המלוה משום דאינה חלה מדרבנן.

א"כ י"ל דכל זה שייך דוקא צמלות עשה דאורייתא, דאף שחז"ל קצטו לצרך על מ"ע, מ"מ מהתורה מלוה אינה עוונה צרכה, ולכן אין הצרכה שקצטו חכמים מעכבת המלוה. אבל צמלות עשה דרבנן שחכמים תקנו לקרוא המגילה, היה מקום לומר שחכמים תיקנו מלוה זו עם צרכה והוי תקנה אחת, והצרכה היא חלק ממצות קריאת המגילה, והוי דצר אחד. וא"כ אם לא צריך יש סברא לומר שלא ילא, קמ"ל דינא"ב. חולס זה מיישב רק צרכה ראשונה אבל לא צרכה אחרונה"ג. ועוד דאינה חלה מנהג.

שם: וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו. המאירי מגילה ד, א הביא דברי רבינו דרכו צ"ש גדולי המחזרים וכתב ואין הדברים נראין. חולס הנמוק"י שם הביא דברי הרמב"ם והוסיף לו ראייה כמו צנר חנוכה אע"ג דצכל לילה הוא חוצה אין מצרכין שהחיינו חלה צלילה הראשון אף שכל לילה הוא מלוה צפני עצמה. עוד כתב שהכריעו כדבריו (ולא כיש מן המפרשים

מהרמב"ם להלן פ"ג ה"ד. ור' לעיל בדליות דוד סי' כ. נולפי מה שנתבאר לעיל שם סי' מ מובן אמאי הרמב"ם לא הביא הירושלמי מגילה פ"ג ה"ג לענין בן עיר וכן כרך אם מולאים אחד את השני ציומם. וי"ל].

אולם הרד"ז (צתשובותיו ח"ח סי' עט) מציא הלכה זו צרמב"ם צ"ח"ל: וכך הם דברי הרמב"ם ז"ל, לפיכך אם היה הקורא חרש שוטה וקטן השומע ממנו לא ילא. וגבי ק"ש כתב (פ"ג ה"ח) ולריך להשמיע לאחריו כשהוא קורא ואם לא השמיע לאחריו ילא. יעו"ש מש"כ לבאר הנך תרי פסקי דהרמב"ם. חולס אליבא דאמת הרמב"ם פוסק כר' יהודה ולא כר' יוסי ואין השמיטה מעכבת המלוה. ועי' צ"ח או"ח סי' תרפ"ט סק"ה, ע"ז ופרמ"ג שם וישועו"י שם סק"ד, וצסדר משנה בארוכה. פ"א ה"ג: ומברך קודם קריאתה בלילה שלש ברכות וכו' ומקום שנהגו לברך אחריה מברך.

ומקורו צמגילה כא, צ כמו שהביא המ"מ. בתוספתא מגילה פ"ג ה"ג: צין שצריך לפניו וצין שצריך לאחריו, לאחריו ולא צריך לפניו, לא צריך לא לפניו ולא לאחריו ילא. והוצאה הלכה זו צטור ושו"ע או"ח סי' תרנ"ז סע' א. ואלו הרמב"ם השמיטה ולא הביא הלכה זו. וצאמת לריך להצין התוספתא מהיכי תיתי שהצרכה תעכב את המלוה וצפרט הצרכה שלאחריו, ועוד דאינה חלה מנהג. וצחס"ד פירש

יב שו"ר להגר"ע בספרו לקח טוב כלל יא שרק במצוה דאורייתא אין הברכה מעכבת, אבל במצוה דרבנן מעכבת. וסברתו היא כנ"ל דבמצוה דרבנן הוי הברכה והמצוה חיוב אחד, והברכה הוא חלק מהמצוה. ויש לדון בכל דבריו שם ואכ"מ. יג העירני בני הרב יהונתן שיחי', שמא היה הו"א שיעכב כיון שגם בברכה יש משום פרסומי ניסא.

יא אגב הרמב"ם הביא דין זה בספירת העומר בהל' תמור"מ פ"ז הל' כה: וצריך לברך בכל לילה וכו' מנה ולא בריך יצא ואינו חוזר ומברך. ובכס"מ: פשוט הוא דברכות אינן מעכבות. וצ"ב דהו"ל להרמב"ם לקבוע הלכה זו בהלכות ברכות, ומה ראה לקבוע הלכה זו במצות ספירת העומר.



שהציה שם שמזרכין שהחיינו גם על הקריאה ציוס) וראיתם מקדוש שהוא חוצה ציוס וצלילה ואפ"ה לא מזרכין שהחיינו אלא צלילה. ע"ש. ור' להלן מהגהות מיימוניות.

ראיה זו אינה מוצגת כלל, שהרי אין מזרכין שהחיינו על הקדוש, רק קצטו לומר שהחיינו על הו"ט צשעה שמקדש על היין, דהו"ט גורס לקדשו ולצרך עליו שהחיינו. ועוד דצקדוש היום אין צרכת קדוש כמו צלילה, אלא רק צרכת הנהנין.

ובפסקי הרא"ש הציה ג' ראיות שמזרך שהחיינו גם ציוס, ור' צחי' רצינו מאיר שמחה ח"א מגילה ד, א שיישצ כל ראיותיו אף לדעת הרמב"ם. ור' דליות דוד סי' ה. ובאו"ז הל' מגילה ריש פ"צ סי' שסט הציה ראה מירושלמי מגילה פ"צ ה"ג: רצ נחמן צר יעקצ צעי מעתה גר שמל לאחר שהאיר המזרח בצר נפטר. וכתצ האו"ז: מדקתני אחר שהאיר המזרח שהוא פעור לפי שכצר ילא עליו מחויצ לפעור, ואם לא היה [עיקר] מקרא מגילה אלא צלילה, הול"ל גר שמל קודם הנן החמה בצר נפטר מקריאת המגילה של לילה. אלא ש"מ אע"פ שכצר נפטר מקריאת מגילה [צלילה] לא נפטר ציוס, שקריאת מגילה ציוס הוא עיקר עכ"ל. ואינו מוצן שהרי מעולם לא נחלק אדם שיש צ' חויצים ציוס וצלילה, אלא המחלוקת היא אם חויצן שיה, או שיעקר החויצ מד"ק הוא ציוס, ואלו החויצ צלילה אינו מד"ק אלא מדרצן [עי' עו"א]. וא"כ לכו"ע אם נחגייר קודם הנן החמה, חייב צקריאה ציוס. ומוכח שהאו"ז הצין צדעת הראשונים החולקים על ר"ת דהוי מלוא אחת, וכיון שצלילה היה פעור שצ א"א לחייצו ציוס. ול"ע.

המ"מ מסייע לרמב"ם מסוכה שכיון שצירך זמן צלילה אינו מצרך ציוס. ולכאורה אין דצריו מוצנים, משום דצסוכה ליכא חוצה לאכול צסוכה ציוס, דקימ"ל אי צעי אכיל אי צעי לא אכיל, משא"כ צמגילה דילפיין מקרא דאיכא חוצת קריאה גם ציוס. וע"כ ל"ל דהמ"מ ס"ל דאיכא חוצה לומר שהחיינו צפורים על היום כמו צסוכה דמזרכים שהחיינו על הו"ט ועל המלוא, וכיון שקצטו על הו"ט לומר שהחיינו צלילה, וזה קאי גם על המלוא, ה"ה צפורים כן. וא"כ לא איכפת לן מה שיש חוצה לקרות המגילה ציוס, דסו"ס הוי מלוא אחת. אולם מקורו של המ"מ צסוכה מו, א: וכיון שצירך יוס ראשון שצ אינו מצרך. אך התם קאי אומן דיו"ט. וכן ל"ע על הצ"י סי' תרל"צ שכתצ טעמו של המ"מ. [וראה דליות דוד מגילה סי' מצ דליכא "זמן" צפורים על ע"ס היום].

והנה שיעת הר"ן סוכה שם שמי שלא אכל צלילה הראשונה צסוכה, אע"פ שצירך זמן צציתו, כשאוכל צסוכה ציוס לריך לצרך שהחיינו. ועי' תוס' שם ד"ה נכנס דמשמע דלא כהר"ן. והרמ"א סי' תרמא נקיט לדינא כהר"ן. וצערך לחם (למהריק"ש) שם פליג עליה וכתצ שצריך לצרך רק על הסוכה ולא צרכת הזמן. וכן נקיט צשו"ת הצ"ח סי' קלצ. וראה מה שהאריכו צזה אצ וצנו צשו"ת משאת משה או"ח סי' ה וקול אליהו או"ח סי' מא. וע"ש שהוכיח מדצרי הרמב"ם כאן דלא ס"ל כהר"ן. אולם לפי האמור לעיל אף מי שסוצר כתוס' צסוכה, יכול לסצור כר"ת צמגילה, דכיון דאיכא חוצה לקרוא ציוס מצרך שהחיינו, משא"כ צסוכה. יעו"ש.

\* \* \*

בזה"ל: למה קצעו בצרכה זו חמשה לשונות הללו.

ומצאתי בספר המכתם אחד מרבותא קמאי דדור הרשב"א (לבוז תרס"ד) ר"פ הקורא את המגילה שגם עמד על כך והוא מצאיר בזה"ל: דכל הנך לשונות איתקון כנגד הנקמות שעשה לנו השם יתצרך צעמלק. הרב את ריצנו ע"י יהושע, והדן את דינו ע"י גדעון, והנוקם את נקמתנו ע"י שאל, והנפרע לנו מלרנו ע"י דוד בדברי הימים. והמשלם גמול לכל אויבי נפשו, בימי מרדכי ואסתר עכ"ל. הב"י שם מצאיר הדבר באו"א ונשמע בכמה דפוסים מחמת הכלמור.

אולם מלינו גם לאהוד בן גרא השופע שנלחם צעמלק, כשנלחם צמואצ עמלק השתתף לצד מואצ צמלחמה, ואהוד בן גרא הושיע את עם ישראל ונלחו את מואצ ועמלק.

ויעוין באבודרהם שעמד על כך, ולכן כתב שתקנו בצרכה זו שש לשונות, והוא מצאיר דחתימת הצרכה הנפרע לעמו ישראל מכל לריבם הוא כנגד הנס של מרדכי מאסתר. והוסיף דהאל המושיע היינו לימות המשיח. וצחי' ופירושי מהרי"ק [מכת"י י"ס תשל"א] ה"ל מגילה כאן מצאיר כע"ז: ה' לשונות של גאולה כנגד הפורעניות שהקצ"ה נפרע מזרע עמלק, ה' בימי משה. ד' בימי שאל. ג' בימי דוד. ד' בימי אחשורוש. ה' יהיה לעתיד לצוא ע"י מלך המשיח. וזהו שאמר באחרונה המשלם גמול לכל אויבי נפשו שהיא הגדולה מכולן.

\* \* \*

בנוסח הצרכה אף דאומר אלהינו חוזר ואומר האל. וכ"ה צפי' רבינו חננאל מגילה כא, ב. אולם העור או"ח סי' תרנ"ב מצאיר

ויש לדון האם הרמב"ם חולק על ר"ת [ר' תוס' מגילה שם והגהות מיימוניות כאן] מן הקל"ה אל הקל"ה, וס"ל דעיקר הקריאה צלילה, או דמודה לר"ת דעיקר הקריאה ציוס, ואעפ"כ אין לצרך שוב שהיינו ציוס, דהצרכה של הלילה מהני גם ליום, וסגי בצרכה אחת. עמד על כך הר"א מזרחי צביאור לסמ"ג הל' מגילה וז"ל: אי צעית אימא משום דלית ליה דעיקר הקריאה ציוס, ואי צעית אימא משום דס"ל דאע"ג דעיקר קריאתה ציוס, אין זה כשתי מלוות, ולא דמי ליו"ע שני דהתם חד דרצון וחד דאורייתא, אבל הכא תרוייכו דרצון. עכ"ל. אולם צעל כנה"ג צספרו דינא דחיי על הסמ"ג פליג עליה והוכיח שעיקר קריאתה ציוס, ואעפ"כ מצרך רק צפעס הראשונה שהיינו וסגי ליה, דהוי כזמן דסוכה [ומסיים: וצגלילותינו פשע המנהג כהרמב"ם]. וכ"כ הגר"א סי' תרנ"ב סק"ב. ור' מש"כ צזה להלן צסמוך.

\* \* \*

בהגהות מיימוניות אות ו הביא שר"ת ס"ל שחוזר ומצרך צרכת הזמן ציוס, כיון שעיקר המלוה ציוס דכתיב והימים האלה (מגילה כ, א). וכן הוכיח שעיקר מלוה פורים היא ציוס מסעודת פורים שאכלה צלילה לא ילא יד"ח, ולריך לקצוע סעודה ציוס [וכ"ה צתוס' מגילה ד, א ד"ה חייב צשס ר"י (רבינו יעקב)]. ומסיים שהמנהג הוא כהרמב"ם, והר"מ מרונצורג חש לדעתו של ר"ת והיה מצרך זמן גם ציוס צלחש צזמן שהצבור ענו אמן [יעוין שו"ע ורמ"א ומג"א צשס של"ה ריש סי' תרנ"ב].

שם. ומקום שנהגו לברך אחריה מברך בא"י אמ"ה האל הרב את ריבנו וכו'. הב"י סי' תרנ"ה ד"ה ויש לדקדק מעיר

דצרי המנהגים והמנהגים"ל שצברוך שאמר  
לומרים האל וצברכה שאלה המנהגה אין  
לומר האל. והמנהג לומרין צין צברוך  
שאמר צין צברכה המנהגה.

שם: ברוך אתה ה' הנפרע לישראל  
וכו'.

במעשה רוקח מציא נוסח אחר מכת"י  
שבו כתוב: האל הנפרע וכו', ושכן גרים  
הסמ"ג. וכ"ה צר"י בן יקר המוצא בדבור  
הקודם. ולפי"ז לנו מזכירים ג"פ "האל"  
צברכה זו. והציא טעם הדבר משיירי  
כנה"ג סי' תרנ"ז, דהוי רמז לג' פעמים  
שנפל עמלק ציד ישראל, ציד יהושע וציד  
שאלו וציד מרדכי. ע"ש. והו"ל להציא  
מדצרי האצודרהס הנ"ל.

פ"א ה"ד: איזה הוא זמן קריאתה,  
זמנים הרבה תקנו לה חכמים שנאמר  
בזמניהם. ואלו הן זמני קריאתה כל  
מדינה שהיתה מוקפת חומה מימות  
יהושע בן נון בין בארץ בין בחוצה  
לארץ אע"פ שאין לה עכשיו חומה  
קורין בחמשה עשר באדר. ומדינה זו  
היא הנקראת כרך.

מדברי רבינו משמע שכל מדינה שהיתה  
מוקפת חומה מימות יהושע בן נון אף  
שישבה ולצסוף הוקפה קורין זה המגילה  
צט"ו. חולם הרי"ף מגילה ג, צ הציא דין  
זה, לחלק צין הוקפה ולצסוף ישבה לישבה  
ולצסוף הוקפה. וצחי' הרי"ו מלוניל מגילה  
שם תמה עליו דמלות צחי ערי חומה אינה  
נוהגת צזה"ו. ומיישב דהרי"ף הציא דין זה  
כדי ללמוד ממנו לענין קריאת המגילה.  
ולפי"ז י"ל דהרמז"ס פליג עליה וס"ל שדין  
זה נאמר רק לענין דין צחי ערי חומה [ר'  
הל' שמו"י פי"ב ה"ע] ולא לענין קריאת  
המגילה. ור' צה"ט 95 לר"י מלוניל שם.

מסדור רצ עמרם גאון [פורים, ל"ז]  
שאומרים הרצ ולא האל שהרי אמרינן  
אלהינו. חולם רבינו אביל כדרכו בשיעת  
ר"ה, ואיכו גרס האל צגמ'. וכ"ה גם  
צסדור רס"ג עמ' רנו. [ואכן צשמונה מתוך  
תשעה כת"י של הגמ' מגילה ודפו"י הנוסח  
האל. ורק צכת"י אחד לא נמצא האל].

וכן הוא הנוסח שאנו אומרים צברכה  
המזון צברכה רביעית צא"י אמ"ה האל  
אצינו וכו'. הרי מזכירים שוב "האל" אף  
שאמר צסמוך "אלקינו". וכ"ה צנוסח  
צרכת המזון של הרמז"ס צסוף סדר  
התפלות. נמצא דהרמז"ס אביל לשיעתו.  
ועי' צ"י אר"ה סי' קפט צשס רע"ג וע"ז  
שם סק"צ. וכ"ה צפירוש התפלות והצרכות  
לר"י יהודה צר יקר עמ' ע: וצברכה צסוף  
הקריאה כך הוא: צא"י אמ"ה האל הרצ  
את ריבנו וכו' ואמר האל על שם כי אל  
הוא לשון חזק לענין נקמה כדכתיב אל  
נקמות ה'. וע"ש שמצאנו גם הא דצברכה  
זו מזכירים "אל" ג' פעמים [ר' צדבור  
הצא]. ואף שטעם זה אינו שייך צברכה  
רביעית של צברכה"ז, מ"מ כ"ה הנוסח גם  
צברכה המזון לעיל שם עמ' לא.  
וצאצודרהס צברכה העוז והמטיב [עמ'  
שכה]: וגם אין לומר האל דהא אמרינן  
אלהינו. וכ"כ רצ עמרם צברכה שלאחר  
המגילה.

בדרכ"מ אר"ה ריש סי' נא הציא מסדור  
התפלות של הרמז"ס שצברכה צרוך שאמר  
הנוסח הוא האל אצ הרחמן אף שאמר  
קודם לכן א-להינו מלך העולם, נמצא  
דהרמז"ס אביל לשיעתו צסדר התפלה.  
וכתב הדרכ"מ שם שהמנהג לאומרו כדצרי  
הרמז"ס והעור ולא כאצודרהס שאין לומר  
צברוך שאמר האל. וע"ש מה שהניח צל"ע

הכונה היא למע חלקו בין מוקפין שציונות יחשע לשאין מוקפין, וע"ז שייך הטעם כדי שיכיר זכרון צנס זה לצני ישראל, ע"י שקצטו צמוקפין חומה מימות יחשע צן נון לקרוא צט"ו.

וצ"ב אי לאו דצשושן נחו צט"ו, מסיכי תיתי לקצוט פורים צט"ו צעיירות המוקפות חומה. ומש"כ הצ"י דמשוס שרלו לעשות זכר לא"י צנס זה, לכן קצטו יוס מיוחד למוקפין, אף חס צשושן לא היו קורין צט"ו אלא צי"ד, וכו דצר מחודש מאוד.

ועוד ל"צ, חס עיקר תקנת ע"ו כדי ליתן כבוד לא"י, הו"ל לחז"ל לקצוט שצא"י כולה קורין צט"ו אף הפרוזים, וצחו"ל גרידא יכיר חילוק צין שושן לשאר מקומות, שחרי קרא דכתיב היחודים הפרזים היושבים צערי הפרזות צחו"ל מיירי, דעדיין לא שצו לא"י.

ועוד ל"צ כיון שהרמז"ס פוסק דה"ה צחו"ל קורין צמוקפין צט"ו, ח"כ כי"ד יכיר זכרון לארץ ישראל, וברי גס צחו"ל הדין הוא שקורין צט"ו צעיירות מוקפות חומה מימות יחשע צן נון, אעפ"י שעתה צעלה חומתן. ועי' פר"ח חו"ח סי' תרפח. ור' שו"ת תשצ"ן ח"ג סי' רלו שהאריך צציאור דצרי הרמז"ס והרמז"ן היאך קצטו למוקפין צט"ו, אי תליא צשושן או דלא תליא כלל צשושן. ור' רש"י מגילה צ, צ ד"ה ומשני כשושן.

ויש להוכיח מקראי דמגלה"ד פ"ט שכלצד שושן, יש עוד מקומות שפורים הוא צט"ו ולא צי"ד. צמגלה פ"ט פסוקים עו-כצ כתוצ כלהלן: ויקהלו היחודים אשר צשושן

פ"א ה"ד-ה: איזה הוא זמן קריאתה זמנים הרבה תקנו לה חכמים שנאמר בזמניהם ואלו הן זמני קריאתה כל מדינה שהיתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון בין בארץ בין בחוצה לארץ אע"פ שאין לה עכשיו חומה, קורין בחמשה עשר באדר. ומדינה זו היא הנקראת כרך. וכל מדינה שלא היתה מוקפת חומה בימות יהושע ואע"פ שהיא מוקפת עתה קוראין בארבעה עשר. ומדינה זו היא הנקראת עיר. שושן הבירה אע"פ שלא היתה מוקפת חומה בימי יהושע בן נון קוראין בחמשה עשר שבה היה הנס שנאמר ונוח בחמשה עשר בו. ולמה תלו הדבר בימי יהושע כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותו הזמן כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה אף על פי שהן עתה חרבין הואיל והיו מוקפין בימי יהושע ויהיה זכרון לארץ ישראל בנס זה.

הב"י חו"ח סי' תרפח עומד על סדר הדברים צרמז"ס צצ' הלכות אלו. שצתחלה כתצ צרמז"ס דין המוקפין ורק לאחר מכן כתצ דין שושן הצירה. ומדייק דמזה משמע דטעמא דמוקפין לא תליא צשושן. ומש"כ כדי שיכיו קוראין כצני שושן, אין כונתו לומר שדין מוקפין תלוי צדין שושן, אלא רק לומר האמת שהיו קורין צט"ו. ומ"ש למע תלו דצצר צימי יחשע, אין הכונה למע תלו דצצר צימות יחשע ולא צימות אחשורוש, דא"כ מאי ויכיר זכרון לא"י צנס זה, אלא

רות קהלת איכה. ויש בזה נפ"מ לנוסח הברכה על קריאתן, ר' רש"ש ב"ב יד, ב. ועי' אהל משה ב"ב שם ובאנצ"ת ערך כתובים.

יד הערת אגב: הרמב"ם הלי' ס"ת פ"ז הט"ו קורא לספר זה מגלה סתמא ולא מזכיר אסתר. ואלו לשאר הספרים אינו קורא כלל מגלה, אלא שיר השירים

אצל הא דזשושן קצטו צט"ו א"ל להזכיר דפשוט הוא דזיוס זה נסתיימה המלחמה. ויתכן דמשו"ה הקדים הרמז"ס דין המוקפין לדין הפרזים, אף שדין הפרזים מפורש במגלה, משום שדין הפרזים הוא חידוש, דמסביר היו לריכים לקצוע יום אחד בכל המקומות צט"ו לפי שצ"ד עדיין נלחמו היהודים אשר צושן.

[מולש"ק תרומה (ל' שצט) תש"ע]

פ"א ה"ה: שושן הבירה אע"פ שלא היתה מוקפת חומה בימי יב"נ קוראין בט"ו שבה היה הנס שנאמר ונוח בחמשה עשר בו.

ובפהמ"ש ריש מגילה כתוב כדלהלן: ואנשי שושן קורין אותה זיוס ע"ו אע"פ שהיא חדשה [בתרגום אחר: מחדשת] כיון שעיקר הנס היה [צת"א: נעשה] זה ומפורש במגלה ונח צמשה עשר בו.

בפהמ"ש הוסיף הרמז"ס שזה היה עיקר הנס, ולא הזכיר זאת בהלכותיו. ועוד שצפהמ"ש כתוב ומפורש במגלה וכו', דהיינו לא רק שהיה זה עיקר הנס, גם תאריך זה מפורש במגילה שנחו בו, כפי שנחו צפרזים צ"ד. אולם לפי מש"כ לפנינו שזה היה הנס שנאמר וכו' היינו שמציא ראה שזה היה הנס צט"ו.

ויש צזה נפ"מ צפירוש הנס לאחזה נס נתכוין הרמז"ס. אם הפסוק שהציא הוא לראיה שהנס צושן היה צט"ו, הרי שפירש הגמ' מגילה 3, 3: הואיל ונס נעשה זה כפרש"י שם, שניתן להם גם צ"ד להרוג צשונאיהם שני ימים, ולכן נחו צט"ו. היינו נס הנלחון צמלחמה, וצושן כיון שהיתה המלחמה צ' ימים, נחו צט"ו. ולכן קצטו צט"ו. וכ"ה צחי' מהרי"ק הל' מגילה ח"ל: שושן הצירה קורין צט"ו, לפי שגם צ"ד

גם זיוס ארבעה עשר לחדש אדר ויהרגו צושן שלש מאות איש וצצזה לא שלחו את ידם. ושאר היהודים אשר צמדינות המלך נקהלו ועמד על נפשם ונוח מאיציהם והרוג צשנאיהם חמשה וצצעים אלק וצצזה לא שלחו את ידם. זיוס שלושה עשר לחדש אדר ונוח צארבעה עשר בו ועשה עתו יום משתה ושמחה. והיהודים אשר צושן נקהלו צשלושה עשר בו וצארבעה עשר בו ונוח צחמשה עשר בו ועשה אתו יום משתה ושמחה. על כן היהודים הפרזים הישצים צערי הפרזות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר שמחה ומשתה ויום עוז ומשלח מנות איש לרעהו. ויכתב מרדכי את הדצרים האלה וישלח ספרים אל כל היהודים אשר בכל מדינות המלך אחשורוש הקרוצים והרחוקים. לקים עליהם להיות עשים את יום ארבעה עשר לחדש אדר ואת יום חמשה עשר בו בכל שנה ושנה. ע"כ. לכאורה כשם שצפס' יע כתוב על כל היהודים הפרזים וכו', כמו"כ היה לריך להיות כתוב כך על היהודים אשר צושן, עושין צ"ו את יום חמשה עשר וכו'. ומזה שלא כתוב כך, דייקו חז"ל שמלצד שושן יש עוד מקומות שקורין צט"ו. ועוד דמרדכי צאותה העת היה צושן, ומשם שלח ספרים לכל מדינות המלך אחשורוש להיות עושים את יום י"ד ויום ע"ו בכל שנה ושנה.

אולם מאידך י"ל דאמנם צשנה של הנס בכל מקום עשו יום משתה ושמחה זיוס שנחו מאויציהם, אולם לדורות היה לריך לקצוע יום אחד בכל המקומות. והיינו זיוס סיוס המלחמה לגמרי. וכיון שהמלחמה נסתיימה צט"ו, היה ראוי לקצוע לדורות יום זה בכל המקומות, ולכן היה לריך להזכיר רק שצפרזים פורים צ"ד ולא צט"ו,

להבנת ענין זה נראה להציג תחלה מש"כ הפוסקים צענין קציעת ימי פורים חלוקים לפרזים ולמוקפין. הצ"י או"ח סי' תרפח הציג דברי הר"ן שהציג הירושלמי צ"ל: ופירוש הענין שכיון שהוצרכו לחלוק בין מוקפין לשאין מוקפין, כשם שנחלקה שושן משאר עיירות, חילו תלו הדבר מימות אחשורוש, היתה ארץ ישראל שהיתה חרצה באותם הימים נדונה כפרזים<sup>טז</sup> והיה גנאי בדבר, ולפיכך תלו הדבר צימות יהושע בן נון כדי שתהא נדונה ככרכים, שאף על פי שעכשיו אין להם חומה כיון שהיתה מוקפת מימות יהושע בן נון הרי דינה כאילו יש בה חומה כדאמרין בגמרא עכ"ל.

והקשה הצ"י על דבריו מדאמרין בגמרא (ב:) ותנא דידן יליף פרי פרי, כתיב הכא על כן היהודים הפרזים (אסתר ט, יט) וכתיב התם לצד מערי הפרזי הרצה מאד (דברים ג, ה), מה להלן מימות יהושע בן נון אף כאן מימות יהושע בן נון. ופריך אלא שושן דעצדה כמאן, ופירש רש"י (ד"ה הכי קאמר) אי ילפינן הך גזירה שוב היאך עשו אותם ששששן צע"ו, הא פריז הוא, ולא ידעינן זה שהוקפה מימות יהושע. אמר רבא שאני שושן הואיל ונעשה זה נס. ופירש רש"י הואיל ונעשה זה נס שניתן להם גם מחר לעשות כדת היום להרוג [צשונאיהם] שני ימים, על כרחן לא נחו עד ע"ו וכן קציעה לדורות. ואם כדברי הר"ן מאי פריך אלא שושן דעצדה כמאן, הא כן עיקרן של מוקפין לא עצדי צע"ו אלא להדמות לשושן.

הירושלמי. וכ"ה בתוס' הרא"ש, ור' בהע' שם. טז בבית פרץ (לרבי יששכר בער, ברלין תפ"ו) מגילה סי' א אות ג הקשה כיון שהיתה להם חומה קודם לכן נדון כמוקף חומה מימות אחשורוש כדדרשין אשר לו חומה. ועי' גנזי המלך [למהר"ט וייל בן הק"נ] הל' מגילה כאן.

הוא וכו' ולא עשו שמחה ומשתה עד ע"ו<sup>טז</sup>.

אולם לפי מש"כ לפנינו צפהמ"ש ששששן היה עיקר הנס, נ"פ דאין הכונה לנס הנלחן והריגת שונאיהם, שזה היה גם צשאר מקומות, ואף ששששן נוסף עוד יום לזה, אין זה הופכו לעיקר הנס, אלא יש לפרש עיקר הנס כפירושו של הר"י מלוניל ריש מגלה: ומתוך הואיל ונעשה זה הנס, כלומר שטיקרה הנס היה ע"י אסתר צששן, ושם נכתבו האגרות ונחתמו שם. וזהו מש"כ הרמז"ס צפהמ"ש והסוף שיום זה מזכר צמגלה. ועי' עו"א מגלה צ, צ שכיוון לפי הר"י מלוניל [והו"ל לסייע לו מדברי הרמז"ס צפהמ"ש] ושכן מוכח מלשון הגמ', והעיר על פרש"י שאין משמעות הגמ' כפירושו. [י"ט שצט ע"א]

שם: ולמה תלו הדבר בימי יהושע כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותו הזמן כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה אעפ"י שהן עתה חרבין הואיל והיו מוקפין בימי יהושע [קורין בט"ו] ויהיה זכרון לא"י בנס זה.

מקורו של הרמז"ס צירושלמי ריש מגילה: ר' סימון צשם ריב"ל חלקו כבוד לא"י שהיתה חריצה באותן הימים ותלו אותה [את הקריאה] מימות יהושע בן נון.

וצ"ב מה ראו לעשות כן דוקא לענין מלות קריאת המגילה דבר שלא מלאנוהו צשום מלות אחרת.

טז וכן פרש"י ב, א הא די"ג זמן קהלה לכל, שנקלה להנמם מאויביהם בין בשושן בין בשאר מקומות כמו שכתוב בספר, הלכך לא צריך קרא לרבווי שיהא ראוי לקרייה דעיקר הנס בו היה. היינו שביום זה נתבטלה הגזירה של להשמיד להרוג ולאבד את כל היהודים. ועי' רא"ש סי' א שפירש זמן קהלה לכל באו"א עפ"י

זנס זה ע"כ. ומאחר שכתב דין המוקפין קודם שכתב דין שושן הצירה, משמע דטעמא דמוקפין צט"ו לא תלו בשושן. ומה שכתב כדי שיהיו קורין כצני שושן, לאו למימרא דמוקפין תלו בצני שושן, אלא הוי כאומר שיהיו קורין צט"ו. ומה שכתב ולמה תלו הדבר צימי יהושע הכי פירוש, למה חלקו מוקפות מימות יהושע משאינן מוקפות, והיינו דמסיים זה כדי שיהיה זכרון לארץ ישראל זנס זה. ואם איתא שסיבת חילוק מוקפין משאינן מוקפין הוא מטעם אחר, וטעם כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל אינו אלא לומר למה תלו צימות יהושע ולא צימות אחשורוש, מאי ויהיה זכרון לארץ ישראל זנס זה דקאמר.

והעיר הצ"ח: ותימא דלפי זה הדרא קושיא לדוכתה למה חילקו מלוא ז' לימים חלוקים מה שאין כן בשאר מלות, דכדי לעשות זכר לארץ ישראל זנס אינו מספיק שיעשו צימים חלוקים, שהרי בשאר מלות לא חשו לזה כלל.

לבך ודאי העיקר בדכתב הר"ן שמפני שההנחה מאויציהם היו צימים חלוקים והולרכו לחלק בין פרוס שאינן מוקפים ובין כרכים המוקפין, צהרו יותר לתלות הדבר צימות יהושע כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל, וסמכום על היקש דפרזי פרזי. והמקשה שהקשה ואמר אלא שושן דעצדה כמאן עצדה, הכי קאמר, דמאחר דשושן דעצדה צט"ו, ליכא למימר דמכא הך גזירה שוב איתא לה, אם כן הוא הדין שאר המוקפין ליכא למילף מהך גזירה שוב כיון דעיקרן דשאר מוקפין צט"ו אינן אלא כדי לדמותן לשושן. ומשני רבא שאני שושן וכו' כלומר לעולם הך גזירה שוב ילפותא גמורה הוי לשאר מוקפין, ואף על פי דלא שייכא הך

ורבא אמאי קאמר שאני שושן הואיל ונעשה זה נס, דמשמע דאי לאו הוי טעמא, היו צני שושן קורין צי"ד ומוקפין כדקיימי קיימי צט"ו. ואלו לדברי הר"ן אם לא היו צני שושן קורין צט"ו, גם המוקפין לא היו קורין צט"ו, שהרי לא קצצו צט"ו למוקפין אלא כדי לדמותן לשושן.

לפיכך נראה לי דגוי דטעמא דרבי יהושע בן קרחה הוי בדכתב הר"ן שקצצו ע"ו למוקפין כדי לדמותן לשושן, וכדאיתא בהדיא בגמרא מאי טעמא דרבי יהושע בן קרחה כי שושן, מה שושן מוקפת מימות אחשורוש וכו'. לתנא דידן לא הוי טעמא משום הכי, אלא היינו טעמא כיון דמלוא ז' הוקצעה צומן חורבנה של ארץ ישראל, ראו חכמים שצלותו הדור לעשות זכר לארץ ישראל זנס זה, וכדאמרינן צפרק צתרא דראש השנה (ל). דאית לן למיעבד זכר למקדש. ולפיכך תיקנו שמוקפין חומה מימות יהושע יקראו צט"ו ושאר העיירות יקראו צי"ד, ואילו לא היו מחלקין ציניהם לא היה לארץ ישראל זכר זנס זה.

ויש קצת סעוד לזה בדברי הרמב"ם (כאן) שכתב כל מדינה שהיתה מוקפת חומה מימי יהושע [בן נון] קורין צט"ו וכל מדינה שלא היתה מוקפת חומה מימי יהושע קורין צי"ד, שושן הצירה אף על פי שלא היתה מוקפת חומה מימות יהושע קורין צט"ו, שזה היה הנס שנאמר (אסתר ע, יח) ונח צחמשה עשר צו. למה תלו הדבר צימי יהושע כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה [צלותו הזמן] כדי שיהיו קורין כצני שושן ויחשבו כאילו כן כרכין המוקפים חומה אף על פי שהן עתה חרבים הואיל והיו מוקפין חומה צימי יהושע קורין צט"ו ויהיה זכרון לארץ ישראל

המלוות ואת הצרית, הארץ תקיא אותם ויגלו ממנה. ז"א שרק ע"י קבלת הצרית ושמירת התורה והמלוות, יש לעם ישראל את הזכות לישב בא"י. ולפיכך אם אינם שומרים תו"מ הארץ ח"ו מקיאה את צניה, דאין ארץ זו סובלת חוטאים כמצואר צח"ל וצראשונים.

לכן עתה שע"י הנס שנעשה להם בגולה וקבלו עליהם שוב את התורה לקיימה, חזרה להם הזכות לשב בא"י ולחדש ימיהם כקדם. משום כן ראו חז"ל שזכרו עתה בגולה את א"י צניינה כיון שחזרה להם הזכות לשב אליה. ומהו הדבר המסמל את צניינה של א"י, כמוזן הוא מה שהיו זה ערים מוקפות חומה ערס שנחרבה. לכן קצעו חז"ל צאותן ערים שנזנו או שנכששו ע"י יהושע בן נון והיו אז מוקפת חומה שיקראו בהן צע"ו. ודוק כי נכון הוא [ועי' ח' הרשב"א בהכותב צע"י שבת שם וצשו"ת תשצ"ן ח"ג סי' רנז].

[פורים דפרים תשס"ד]

**פ"א ה"ו: בני הכפרים שאינם מתקבצים בבתי כנסיות אלא בשני ובחמישי תקנו להם שיהיו מקדימין וקורין ביום הכניסה כיצד וכו'.**

בתוס' הרא"ש ריש מגילה וצפי' ר"ח להלן ד, צ הביאו מקור לפירושם שצ' וה' נקצעו ליום הכניסה, מפני שהוא זמן קריאת התורה, מירושלמי מגילה פ"א סוה"ד: ולא עזרא תיקן שיהו קורין בשני וחמישי וכו', ומרדכי ואסתר מתקנים על מה שעזרא עתיד להתקין, ח"ל וכו' ע"ש. הרי להדיא שיום הכניסה נקצע מפני קריה"ת שבו. ור' צהע' לתוס' הרא"ש שם.

מדלא הזכיר הרמב"ם עיר, משמע שהיו מתכנסים בכפרים שלהם ביום צ' וה'. וכן

גזירה שוב לגבי שושן לית לן זה, דכיון דצשושן על כרחך צע"ו הוא כיון שנעשה זה הנס הוב ליה עדיף עפי מגזירה שוב. ושפיר נוכל ללמוד שאר מוקפין בהך גזירה שוב אף על גב דלא שייכא צשושן גופיה כנ"ל. עכ"ל.

**נמצא** לפנינו מחלוקת יסודית לגבי מה נאמר בירושלמי שנתנו כבוד לא"י. לדעת הר"ן מייירי לענין מה שקצעו גדר מוקפת חומה דלא תליא בזמן הנס אלא בזמן כבוש א"י ע"י יהושע בן נון. ואלו לדעת הצ"י דבר זה נאמר לענין עלם קביעת הזמן של מוקפין צע"ו, דכיון שמלכה זו הוקצעה בזמן חורבנה של א"י, ראו חכמים שצאותו הדור לעשות זכר לא"י בנס זה, ואם לא היו מחלקין הימים לא היה זכר לא"י בנס זה. [בירושלמי שם פריך דא"כ משום כבוד א"י יקראו בכל א"י צע"ו גם המוקפין מימות אחשורוש צע"ו. וע"ש בכל הסוגיא ול"ע לעה"פ].

**אלא** שהצ"ח הקשה על זה, דכדי לעשות זכר לא"י אינו מספיק שיעשה צימים חלוקים שהרי צשאר מלוות לא חשו לזה כלל. ונראה לצאר שיש צמורה קריאת המגילה צפורים ענין מיוחד לא"י. שהרי צמסכת שבת פה, א איתא שצזמן מתן תורה כפה עליהם הר כגיגית ואמר להם אם אתם מקבלים את התורה מוטב ואם לאו שם תהא קצורתכם, אמר רב אחא צר יעקב מכאן מודעא רבא לאוריינתא [צחי' הרשב"א שמוצאים ע"י הכותב צע"י ליתא למילה זו. ואכ"מ]. אמר רבא אעפ"כ הדור קבלה צימי אחשורוש דכתיב קימו וקבלו היהודים, קימו מה שקבלו כבר.

**עפי"ז** י"ל כדלהלן, פסוקים רבים בתורה מורים על כך, שאם לא ישמרו ישראל את



צזמנה ואין קורין צהס פחות מעשרה. ולפ"ז נראה כשחל פורים בשבת דמקדימין וקורין צי"ד חשיב צזמנה, די"ד וע"ו הם הזמנים שקצטו חז"ל לקריאת המגילה. וכן נראה מסתמיות ההלכה ולשון רבינו, שדוקא אלו שמקדימין וקורין קודם י"ד חשבו שלא צזמנה. וכן ראיתי צאו"ש שדקדק כן מלשון הרמז"ס. וכן מוכח ברמז"ס להלן הי"ג דסתם ולא כתב דצטין עשרה בפורים שחל בשבת.

אולם המשנ"צ סי' תרל סקס"א כתב דמוקפין שקורין צי"ד כשחל ע"ו בשבת, חשבו שלא צזמנה ואין לצרך צרכות המגילה אלא צעשרה. ומקורו צצ"י שם שהציא כן צסס הר"ן מגילה ה, א דשלא צזמנה היינו כשחל י"ד או ע"ו להיות בשבת, שמקדימין וקורין צערצ שבת. וכן פירש הרשצ"א מגילה שם. וכ"כ רבינו אפרים על הר"ן צ שם [מוצא צס' המאור וצס' האשכול ח"צ סי' ז] אך צספר ההשלמה שם הציא צסמו שצזמנינו ליכא שלא צזמנה אלא צמפרש צים ויואל צשיירא. ול"ע. שו"ר שגס צס' המאורות הציא צסס רבינו אפרים דמשכחת לה קריאה שלא צזמנה רק צמפרש צים ויואל צשיירא. ודוח"ל דמש"כ צס' האשכול צסס ר"א אין זה מדצרי ר"א אלא הגהה מצחון שהרי גס הרצ"ה הציא כן. ועי' ס' המכתם שצזה"ז לא משכחת לה שלא צזמנה אלא צמפרש לים ויואל צשיירא, דכיון שאין קורין אותה צעיקר זמן המלוה, לריך פירסומי ניסא. וכ"ה צמאירי וצפי' רבינו אצרהס מן ההר.

וכן ר"ת ורש"י פירשו דשלא צזמנה היינו צני הכפרים שמקדימין ליום הכניסה. הרי שרק יחידים שקורין ומקדימין קריאתן חשבו שלא צזמנה. אבל כשכל הצבור מקדים הר"ז

מצואר להדיא להלן ה"ח: כפר שאין נכנסין צו צשני וחמישי וכו'. וכ"ה הנוסח ברמז"ס צמ"מ. וכן דקדק הלח"מ ג"כ לפי הנוסח שהיה לפניו: כפר שמקדימין וקורין ציום הכניסה. הרי דמיירי שקורין צכפר עלמו, דלא הזכיר צני הכפרים, כי אס הכפר עלמו. ע"ש. ור' ספר ההשלמה ריש מגילה צסס הרמז"ס, וצשיעת ריב"צ על הר"ן צ כאן וצחי' הרמז"ן יצמות יד, א צסס הר"א חצ"ד.

ונראה דמקורו צירושלמי מגילה פ"א ה"ז דכפר שאין צו עשרה תקנתו קלקלתו ונעשה כעיר. הרי להדיא ציום הכניסה הוא צכפר ולא צעיר. וצדליכא עשרה צכפר נעשה כעיר לקרות יחידים צי"ד. ועי' גליון הש"ס לירושלמי שם סוה"ג.

ובכ"ב הר"י מלוגיל ריש מגילה דצני הכפרים היו קורין צכפרים. וצהע' שם מעוד ראשונים שכתבו כן.

ונראה מדצרי הרמז"ס דדין יום הכניסה דכפר נאמר רק על קריאה של יום כמו קריאת התורה צשני וצחמישו, ולא על קריאת הלילה, דצני הכפרים לא היו קורין צלילה. ור' לעיל צדליות דוד סי' א אות ד. מלשון הרמז"ס וקורין משמע שאחד מצני הכפר היה קורא. וכן מלאתי צספר המכתם ריש מגילה צסס הרמז"ס שצני הכפרים היו צקיאין. ור' צהע' 54 לחי' הר"י מלוגיל שם.

פ"א ה"ז: וכל אלו שמקדימין וקורין קודם י"ד אין קורין אותה בפחות מעשרה.

מש"כ וכל אלו, היינו צני הכפרים שמקדימין ליום הכניסה שהזכירם רצנו צתחלת ההלכה. ומצואר דמגילה צזמנה היינו צי"ד וע"ו, וימי הכניסה הם שלא

דין זה נמצא כמעט מפורש בחי' הר"י מלוניל מגילה שם: מלכין ליה לחזור אחר עשרה משום פרסומי ניסא דהא אס לא יקרא ציוס הזה, יכול לקרותה למחר בזמנה. משמע מדבריו דשלא בזמנה הוי עשרה לעכוזא דאין להקל עליו משום שמא יפסיד המלוה, שהרי יכול לקרוא למחרת ביחיד. וזהו' 126 שם מצוהר שנחלקו בזה הראשונים. ועי' פר"ח סי' תרל"ט ע"י.

[פורים דפרים ע"א]  
שם ה"ח: כפר שאין נכנסין בו בשני וחמישי וכו'.

בפהמ"ש להרמז"ס מגילה פ"א מ"ג: ור' יהודה ציאר דברי חכמים שנזכרו לעיל. היינו שהכפרים מקדימין ליום הכניסה.

שם: ועיר שאין בה עשרה בטלגין קבועין וכו'.

ר' צתשבות הרמז"ס פה"ד סי' י' מש"כ צביאור עשרה בטלגין [וכ"ה צמה' פריימן סי' יג וצלאו סי' קכג].

שם ה"ט: אבל בזמן הזה אין קוראין אותה אלא בזמנה.

בפהמ"ש להרמז"ס ריש מגילה: אצל צו"ז, כלומר מזמן חבור התלמוד. וכבר העיר צמעשה רוקה מדברי הרמז"ס כאן שיום הכניסה תלוי בזמן שיש להם לישראל מלכות. ועי' צ"י חו"ח סי' תרפח. וראה לעיל בדליות דוד סי' א' אות 3.

פ"א ה"י: בן עיר שהלך לכרך ובן כרך שהלך לעיר אם היתה דעתו לחזור למקומו בזמן קריאה ונתעכב ולא חזר קורא כמצותו, ואם לא היה בדעתו לחזור אלא אחר זמן קריאה קורא עם אנשי המקום שהוא שם.

נר"ב הראו מקורו צסוגיא הגמ' מגילה יט, א. וצחי' הר"ד עראמה שם כתב: ואם הלך

זמנה ואיכא פרסומי ניסא אלל רצים, ולכן היחיד לא צעי עשרה. וכן כתבו הרא"ש והריעצ"א בדעת רש"י ממה שהקשו דצימי רצ ליכא שלא בזמנה שהרי ציעלו דין צמי כפרים, ולא תיראו דמשכחת לה כשחל פורים בשבת.

וכן נראה מדברי המג"א שצסי' תרפח סע' ז לגבי מפרש צים שקורא צי"ג הוסיף המג"א דצעינן עשרה. ואלו קודם לכן צהך הלכתא כשחל ע"ו בשבת, לא כתב דצעינן עשרה. ואכן פוסקי דורינו העלו לדינא דלא כהמ"ז, ר' פורים המשולש להגרי"ח זונפלד, חזו"א חו"ח קנד, צ והגרשז"א זל"ל כפי שנתפרסם בשמו.

והסברא מצוהרת צס' המכתם, דבזמנה נקראת ביחיד, כיון דהוי זמנה איפרסומא מילתא ולא לריכי תו לפרסומי ניסא. אצל שלא בזמנה נריך פרסום, ולפיכך אין קורין אותה אלל בעשרה. ולהלן שם הביא סצרא זו גם מהרצ"ד. ולפי"ז מוקפין שקורין צי"ד כיון דאיכא פרסומי ניסא ח"ל עשרה, והוי לענין זה כבזמנה. [א' אדר ס"א]

\* \* \*

עוד יש לדון היאך הדין אם קראו את המגילה שלא בזמנה בצחות מעשרה, אם ילאו יד"ח דדיעצד. או דצעינן עשרה לעכוזא ולא ילאו יד"ח ולריכים לקרותה שוב בעשרה. הרז"ה צספר המאור דייק מלשון הגמ' קורין אותה בעשרה, ולא קאמר דאין קורין אותה אלל בעשרה, שרק לכתחלה קורין אותה בעשרה. אולם לשון ר"ח מגילה ה, א: אין קורין אותה אלל בעשרה וכן הוא צפרש"י שם, משמע עשרה לעכוזא. וכן נראה לדייק גם מלשון הרמז"ס אין קורין אותה בצחות מעשרה היינו שאין קורין כלל אי ליכא עשרה.

לעיר ולא היה דעתו לחזור יקרא צי"ד, וחזר למקומו קורא עם אנשי מקומו בחמשה עשר גס כן. וגדולה מזו אמרו צירושלמי בן עיר שעקר דירתו ליל ע"ו והלך לכרך קורא עם בני הכרך גס צט"ו. נמלא לפי"ז שיש חיוצ לקרות את המגילה צצ' ימים גס בפרזים וגס צמוקפין. אולם הרמב"ם עלמו לא הביא ירושלמי זה וכן ליתא צשו"ע. וכן לא הביא דין בן כפר שהלך לעיר צמגילה יט, א. ועי' מרכה"מ ופתח הדציר ע"ס העיטור מגילה אות עו.

ויש לדון בשנה זו (תשס"ח) שפורים דמוקפין חל בשבת, וגס המוקפין קורין צי"ד כיון שאין קורין בשבת, אס מי שנעשה מוקף בן יומו צט"ו, חייב צשאר דיני הפורים.

ונראה לומר מסבבא שטיקר מלות פורים היא קריאת המגילה, ודין מוקף ופרח נאמר לענין קריאת המגילה בלצד, ושאר דיני פורים נגזרים ממילא אחר זמן קריאת המגילה. וכיון שגס מוקפין קורין צי"ד, א"כ דין מוקף בן יומו ופרח בן יומו תלוי בשנה זו רק צי"ד ולא צט"ו.

ובפרט לשיטת המאירי מגילה יט, א (ר') לעיל בדליות דוד מגילה סי' צ) שכן עיר שקרא כדינו צי"ד אינו יכול להתחייב שוב

צקריאת המגילה כשנעשה צט"ו מוקף בן יומו. רק בן כרך ובן כפר שקראו שלא כתקונם, כשחוזרים למקום הקצוע בכרך או לעיר לריכים לקרוא שוב כעיקר דינס. וע"ש שכ"כ צספר בית פרץ מגילה פ"צ סי' ד בדעת הצצלי. וכיון שכן, בן עיר שקרא צי"ד שחל צערצ שבת, וצשצת היה מוקף אינו נעשה מוקף ואינו חייב צשאר מלות פורים. ולהיפך מוקף שקרא המגילה צי"ד צירושלים נתחייב צכל הדינים של מוקף, ואף צשצצת נעשה פרוח יש לו דין מוקף לענין שאר תקנות פורים. ושמעתי שכן ילאה הכוראה צשנים עצרו מהגרשו"א זל"ל והשנה מהגרש"א (שליט"א) [זל"ל].

ואף להשיטות שכן עיר שקרא צעירו ונעשה מוקף צט"ו דקורא שוב צט"ו, מצבאר צריצ"א מגילה שס צשס הירושלמי דה"ד צעקר דירתו שצעיר וקצוע דירתו צמוקף. אצל צג"ד שלא עקר דירתו שצעיר אין עליו חיוצ לקרוא שוב. [אולם ראיתי צקונטרסים שיש מורי הוראה שהורו שגס צכה"ג לריך לנהוג דיני מוקף צשצת וציוס א'. ואין נראה כן].

לפי"ז נראה דבן כרך שנעשה פרזי אין עליו השתא דין פרזי בן יומו, כיון שקריאת המגילה לפרח ולמוקף זמנס שוב, הרי"ז

בשבת זו בירושלים. ונראה קצת סיוע לזה שדין ולא יעבור נאמר רק לענין קריאת המגילה ולא לענין משתה ושמחה, שהרי משתה ושמחה עושין בט"ז כשחל ט"ו בשבת. אולם יש לדון היאך אנו מסתכלים על פורים דמוקפין שחל בי"ד, האם עיקר החיוב נשאר בט"ו וי"ד הוא תשלומין לט"ו, או שבכה"ג עקרו חכמים את ט"ו. ונפ"מ במי שנאנס ולא קרא בי"ד וקרא בשבת אם יצא יד"ח המגילה כמו בתקיעת שופר בשבת לדעת רע"א במערכה לר"ה. שאם עקרו חז"ל את ט"ו, שוב ל"מ מה שקרא בו. וכן נפ"מ בקטן שהגדיל בט"ו אם יכול לקרוא בט"ו (דליחיד לא גזרו רבנן כמו במילה כמבואר בראשונים).

וי מוקף בן יומו בפורים משולש: שאלני אדם אחד שגר בפרזים ובשבת יהיה בירושלים האם עליו לנהוג כדין מוקף בן יומו כמו בכל שנה. והשבתיו שעפ"י סברא דין מוקף בן יומו תלוי ביום שקוראים בו המגילה. וכיון שבשנה זו קורין בי"ד אף במוקפין, הרי שדין מוקף בן יומו נקבע ביום י"ד. ואם היה פרוז בי"ד שוב אינו נעשה מוקף בן יומו אף שבט"ו היה בירושלים וכשהיה בי"ד בירושלים הרי הוא מוקף בן יומו ונוהג בו דין פורים משולש, ולא חשוב היכן נמצא בט"ו במוקף או בפרוז. ולפי"ז יוצא שמי שהיה השנה מוקף בן יומו ונעשה בשבת פרוז, הרי הפסיד קריאת התורה של פורים "ויבא עמלק". ועדיף כמובן שישאר

פ"א הי"א: עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מוקפת חומה וכו' קוראין בשני הימים וכו' ומברכין על קריאתה בארבעה עשר בלבד הואיל והוא זמן קריאה לרוב העולם.

ויש לבאר כיון שהחיוצ של קריאת המגילה הוא ודאי, רק הזמן הוא ספק, לכן לענין צרכה אזלינן צתר רוב העולם שאין מוקפין. ובש"ת זרע אמת או"ח סי' לא מצא דאעפ"כ קורין גם צ"ו. ועי' שו"ת תורת חסד סי' לח (ה) ושו"ת הר לבי או"ח ח"צ סי' קכו.

לבאורה משמע מדצרי רבינו שאם העולם היה מחלה מוקפין ומחלה פרוס וליכא רוב פרוס, לא היה מצרך מספק.

והנה צירושלמי מגילה פ"ג ה"ג מצא שו"ד זמן קריאה לכל, וגם מוקף שהקדים וקרא צ"ד ילא יד"ח, וא"כ פשע שצספק מצרכין צ"ד. וכ"כ טעם זה הגר"א או"ח סי' תרפח סק"י עפ"י הירושלמי. [ועי' שו"ת מים עמוקים בתשובות הרא"ה סי' עט].

שו"ר שכ"כ הרמז"ס צעלמו טעם זה בתשובה"י צנוגע לעיר נור, כל מקום אשר יסתפק לנו אם הוא מוקף חומה מימות יהושע בן נון או לא, נקרא צ"ד, די"ד זמן קריאה לכל הוא. ולא הזכיר העטם שכתב כאן שהוא זמן קריאה לרוב העולם"ט. ויתכן דרוב הכא פירושו כלל, כמו שאנו אומרים בתפלת נשמת צצצת המהולל צרוב התשצחות, דהיינו כל התשצחות. וכן פירוש הפסוק ורלוי לרוב אחיו כפשוטו, היינו לכל אחיו (ומדרשו רוב אחיו ולא כולם).

המוקף קרא המגילה בזמנה שלא במקומו, אלא שקראה מדין מוקף ולא מדין פרוס. וכיון שיסדנו שהכל הולך אחר קריאת המגילה, א"כ אינו חייב צשאר מלוות פורים אלא כצן כרך ולא כפרוז. ולכן צן כרך שנסע לשצת לפרזים, חוצה עליו לנהוג סעודת פורים ומשלוח מנות ציום א', ואין זה משנה אם חזר למוקף או נשאר צפרוז. [מו"ש"ק זכור תשס"א]

ונראה להציה רחיה למה שנתצאר לעיל שצשנה זו שחל פורים דמוקפין צצצת, ליתא לדין דמוקף ופרוז צן יומו, עפ"י שמצואר טעם הדצר שחז"ל קצצו כן, שצן יומו חצוצ צצן אותו המקום אף שמקום דירתו הקצוצ במקום אחר, ולכח"פ צעינן ל' יום שייחשצ מיושצי המקום. צשו"ת חת"ס או"ח סי' קלד כתצ צשם חכ"א שליה ציון וז"ל: אמנם צודאי עעמא צעי מה ראו חכמים אכנה"ג לשנות הכא מצכל התורה ולתלות צפרוז צצמוקף צן יומו, ולא תלו צישצה שלשים יום. לזה ראוי לשמוע דצרי הרצ המקשה שליה ציון נ"י, ההוא אמר דהכי הוה מעשה צשעת הנס, דהרי צני שושן שהיו אז צמקומות אחרים, נחו עמחם מאויציהם צי"ד, וממקומות אחרים שהיו אז צשושן, לא נחו אז עד ע"ו צו, ועשו אותו משתה ושמחה וקצצו כן לדורות ודפח"ח. לפי"ז נראה לומר שאין לנו צו אלא חדוש, היינו צשאר שנים שחלוקים מוקפים מפרזים צזמן קריאת המגילה כמו שהיה צזמנו צשעת הנס. אצל כשכולם שוים צקריאת המגילה וקורין ציום אחד, י"ל שכל אחד עציד כמקומו הקצוצ וליתא לדין דצן יומו. [ג' ניסן תשס"א]

כ ויתכן שלזה נתכוין הגר"א הנ"ל, ולא ליתן טעם אחר עפ"י הירושלמי.

יח פה"ד סי' קה, פריימן סי' פז ובלאו סי' קכד. יט ועי' פרו"ח סי' תרפח ופרמ"ג במשב"ז שם שדנו אם הבבלי ס"ל בזה כהירושלמי או דפליג עליה.

ועפ"י אין מקום להוכחת האחרונים מדברי הרמז"ס כאן, שלענין זרכות הולכין צתר הרוז. אלא שצלה"כ אין מכאן ראייה, משום שהחיוצ לקרוא הוא ודאי וכמבואר בר"ן. ועי' שו"ת בית שלמה או"ח סי' קצ ושו"ת תשורת שי מהדו"ת סי' פה, שדנו אם ניתן להוכיח מדברי הרמז"ס כאן שמזרכין על הרוז ואין חוששין למיעוט.

אולם הר"ן מגילה ה, ז (מוצא צמל"מ) כתב צשם הוראת הגאונים שהולכין צתר רוז העיירות, והוסיף עוד דאפי' צספק שקול, א"א לילך צידון זה לקולה, דא"כ אתה פוערו צשניהם וזה אי אפשר, לכן קורין ומזרכין צראשון וצשני פטור. ועי' צ"י סי' תרפח צשם מהר"י אצובצ צאחה ספק מיירי הרמז"ס, ור' מה שכתב עליו צמעשה רוקח כאן.

עוד ציאר הרמז"ס צתשובתו שם: אמנם זאת נעשה להסתלק מן הספק ונקרא גם צע"ו, אצל צלא צרכה, לא לפניה ולא לאחריה, מפני שהיא צרכה שא"ל ואיסורא דאורייתא הוא שנישא שם שמים לצעלה, ואין ראוי לעשות כן מפני הספק. ור' עוד צתשובת הרמז"ס לחכמי לוגיל צכס"מ להלן צהל' חנוכה פ"ג ה"ו. ועי' ציאור הגר"א שם סק"ע וצלח"מ להלן הל' חנוכה.

\* \* \*

המל"מ הביא מהר"ן צשם הגאונים שקורין צראשון, וצשני אין קורין צין אס רוז העולם פרוס וצין אס היו מחלה ומחלה, כיון שספק דרצנן להקלכא. ומתשובת הרמז"ס הני"ל נראה שלהסתלק מן הספק קורין גם צע"ו. ומקורו צמגילה ה, ז דחזקיה קרי צעצריא צארציסר וצחמיסר

מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יצ"נ. וצ"צ הוראת הגאונים צצשני פטור. וכתב הרמז"ן שמה שאמרו צגמ' שקורין גם צע"ו היינו ממדת חסידות. ויתכן אולי דזהו גם מש"כ הרמז"ס להסתלק מן הספק. אולם מלשוננו כאן לא משמע כן, אלא שצריך מעיקר הדין לקרוא צצ' הימים. וצ"צ דקימ"ל דספק דרצנן לקולה. ואי נימא שמגילה שהיא מד"ק דינה כספק של תורה ולחומרא, נלערך לפרש מש"כ הרמז"ס צתשובה להסתלק מן הספק משום דהדין הוא דאזלינן לחומרא. ועי' עו"א מגילה ה, ז ושו"ת חת"ס או"ח סי' קסא ויור"ד סי' רנ וצבע' י\* שם. וצשו"ת תשובה מאהצבה סי' רי כתב ג' טעמים צזה. האחד כדאמרינן דצספק ד"ק אזלינן לחומרא. ואידך משום דהוי כאיקצע איסורא וגם דדרצנן אזלינן לחומרא. ועוד דהו"ל קצוע. יעו"ש. ועי' שו"ת תורת חסד או"ח סי' לח (ט) מה שדן צענין קצוע. [וצמקא"ה דצספק מלוה גם להרמז"ס אזלינן לחומרא והכא הוי ספק מלוה ואכ"מ].

\* \* \*

המל"מ מקשה סתירה בר"ן, דסותר למש"כ צפרק ע"פ לענין הסצה צארצע כוסות דהי מינייהו מפקת ומיסצ צכל הכוסות, אף שעיקר החיוצ הוא רק צשתים, א"כ יסצ צצ' הכוסות הראשונות, ויפער מצ' אחרונות. ור' מש"כ לייצצ צשו"ת חת"ס או"ח סי' קסא וצשו"ת רצי איסר יהודה [מאלין] או"ח סי' כא, וצשו"ת תורת חסד או"ח סי' לח (צ).

\* \* \*

מל"מ שם: אך מה שיש לדקדק

בעירות המסופקות משום שספק דרבנן להקל. ור' להלן בדעת הרמב"ם.

כא במנ"ח מצוה שא כתב עפ"י שבחנוכה בחו"ל אין מדליקין בתשיעי עפ"י הר"ן שאין קורין בט"ו

בדברי הר"ן וכו'. נ.צ. עי' צש"ת  
רעק"א שצסו"ס דרו"ח ח"א צכתצ"ס דף  
פח ע"צ מש"כ דצצרי הר"ן ומה שהציא צן  
המחצר מספר הכללים של רעק"א. ועי'  
שו"ת רעק"א החדש ח"ד יור"ד סי' סח  
וצהע' ה שס צסס האחרונים ליישצ דצרי  
הר"ן שאין צהס סתירה.

\* \* \*

הפרמ"ג צספרו ראש יוסף מגילה ה, צ  
מעיר על הרמז"ס למה השמיט דין עצריה  
דימה חומתה, אי דינה כמוקפת, ומספק  
לריכים לקרוא צה צצ' הימים י"ד וע"ו.  
וצפרט שצספיקא דדינא דעצריה, י"ל  
דמצרכין צשני הימים מאחר דל"ש רוב, או  
אפשר דאין מצרכין כלל צעצריה דספק  
דצריהס לא צעי צרכה. ואף דעצריה ודאי  
מחויצת, מ"מ ח"א לצרך דשמא לא קיים  
המלוה כשקרא צי"ד וכן צע"ו [ולכאורה  
יצרך ציום הראשון ויכוין גס על הקריאה  
של היום השני]. ועי' פרמ"ג סי' תרפח  
צח"א סק"ד וסק"ו.

שם הי"ב: קראו את המגילה באדר  
ראשון ואח"כ עיברו בי"ד את השנה  
חוזרים וקורין אותה באדר השני  
בזמנה.

ובמ"מ: משנה קרוב ללשון רצינו.  
עי' ר"ן צסס הירושלמי שר"ל צתחלה  
דצכה"ג שנתעצרה אחרי קריאת המגילה  
אין קורין צשני, ורק כשנתעצרה קודם  
הקריאה קורין צשני. ומסיק דאף צנתעצרה  
לאחר שקראו צאדר ראשון קורין צשני.  
וצראש יוסף מגילה מצאדר דמש"כ הרמז"ס  
ואח"כ עיברו הוא עפ"י הירושלמי. וצזה  
מצואר אמאי הרמז"ס לא כתצ צלשון  
המשנה כפי שהיא לפנינו.

שם הי"ג: לפיכך אם חל זמן קריאתה

בשבת מקדימין וקוראין אותה קודם  
השבת ושואלין ודורשין בהל' פורים  
באותה שבת להזכיר שהוא פורים.

וב"ה צעור אר"ח סי' תרפח: וכדי שזכרו  
מענין היום דורשין צענינו. אולם השו"ע  
שס סע' ו השמיט דין זה ולא הזכירו.  
וציאר הגר"א שס סקי"ד שדין זה אינו רק  
צשצת חלא גס צחול, ולצותא נקטיה שאף  
צשצת נוהג דין זה. אולם הרמז"ן והעור  
ס"ל כתוס' שדין זה שייך רק צשצת. ועי'  
לח"מ. וצפרשת המלך תמה דלא הזכיר כלל  
התוס'. ועי' ראש יוסף מגילה ד, ח ד"ה  
ואמר ריב"ל וכתר המלך כאן. ור' מש"כ  
צציאור ענין זה דליות דוד מגילה סי' ז.

שם הי"ד: חל יום חמשה עשר להיות  
בשבת בני כרכים מקדימין וקוראין  
בע"ש שהוא יום י"ד ובני עיירות  
קוראין בו ביום שהוא זמנם ונמצאו  
הכל קוראין בארבעה עשר.

והשיג הראצ"ד: כל זה הפסקא צשצו  
וכו'. ר' ציאור השגתו צמרכה"מ וצצנין  
שלמה [למחר"ש קלוגר] צספר הלכות.  
ועי' פהמ"ש להרמז"ס ריש מגילה וכאן  
חזר צו רצינו מפירושו ע"ש.

\* \* \*

לענין הסעודה לא הזכיר הרמז"ס זמנה,  
ומסתמיות הדצרים נראה דס"ל דהסעודה  
צשצת צזמנה. דאי ס"ל דאין הסעודה  
צשצת הו"ל לכתוצ זמנה. ול"צ דצירושלמי  
מגילה פ"א ה"ד איתא שהסעודה אין  
לעשותה צשצת חלא מאחרין ליום ח' ח"ל  
הירושלמי: ויעשו אותה צשצת אמר ליה  
לעשות אותם ימי משתה ושמחה כתוצ את  
ששמחתו תלויה צצי"ד, ילא זה ששמחתו  
צידי שמים, דשמחת שצת אינה מתקנת  
מרדכי חלא צידי שמים היא עכ"ל. וכנראה

להפסיק צאמנע ולא עלה זידו להשלים קריאתו עד סמוך לשקיעה ילא יד"ח, כיון שקראח על הסדרכב. ור' זכאבות מיימוניות הל' ק"ש פ"ג ה"ז אות ס זשס ראזי"ה (סי' מז) דאין לחלק בין הפסק בשתיקה להפסק צדיצור.

ולענין תפלה פסק הרמז"ס זהל' תפלה פ"ד ה"ג דשהה וכו' חוזר לראש. ור' זכאבות מיימוניות שס זשס ר"ח זכאבות מיימוניות הל' שופר פ"ג ה"ה אות ג זשס ר"ת ודוק. ועי' ראשון לציון מגילה יח, ז ד"ה אמר רז יוסף.

שם ה"ג: הלועז ששמע את המגילה הכתובה בלשון הקודש יצא ובכתב הקדש אע"פ שאינו יודע מה הן אומרין יצא יד"ח. וכן אם היתה כתובה יונית ושמע יצא אע"פ שאינו מכיר ואפי' היה השומע עברי.

מבואר דכתב יוני דינו ככתב אשורי שאף היודע ומצין לשון הקדש יולא צמגילה הכתובה צלשון יונית אף שאינו מצין יונית. וצמ"מ מצואר דכן ס"ל לרז ושמואל מגילה יח, א דלעז יוני כשר לכל. ומסיים שכן פסקו הרבה מן הפוסקים.

אולם הלח"מ הביא דברי הרא"ש צפסקוי רפ"ז דמגילה שכתב דעת הר"י שאף שלא הביא הך מימרא דרז ושמואל דלעז יוני כשר לכל, משום דאינהו קאמרי לה אליצא דרש"ג מגילה ח, ז שאף צספרים לא התירו אלא צלשון יונית ולית הלכתא כרש"ג. והקשה הלח"מ דהא רז אצבו צמגילה ט, ז אמר שהלכה כרש"ג וליכא מאן דפליג עליה והניח צל"ע. [וכן תמה הגרי"פ צכאבותיו לרא"ש והביא הלח"מ

לחי' הר"י מלוניל יז, א הע' 25.

זכו גם מקורו של הר"י מגילה ה, א שפסק שסעודת פורים מאחרין ולא מקדימין. וכ"ה צפי' ר"ח מגילה, ה, א. ועי' גמזי המלך. ור' גדליות דוד מגילה סי' ז.

פ"ב ה"א : הקורא את המגילה למפרע לא יצא.

בפהמ"ש מגילה פ"ז מ"א מצאח רצינו צזה"ל: נאמר צמגלה מזכרים ונעשים, כשם שא"א לאדם צעסק המלאכה לעשות עתה למפרע, כך צקריאה לא יקרא מאחר מה שראוי לקרותו קודם. כך פירש הרמז"ס את הגמ' מגילה יח, א: מה עשייה למפרע לא. ועי' פרש"י ומאירי שס. אולם הר"י מלוניל שס פירש צא"א וז"ל: מה עשייה למפרע לא, כלומר שאס אכל סעודת יוס י"ד או שלח מתנות לאציונים ציוס י"ג לא ילא יד"ח כך זכירה וכו'. וכע"ז פי' העו"א ודחה פי' הרמז"ס דאין דנין אפשר משאי אפשר. ועי' צפי' ר"ח מגילה שס דמשמע כפהמ"ש להרמז"ס ובהע' 6 לר"י מלוניל שס.

שם: וחזר וקרא פסוק ששכח וכו'.

גב. ר' פי' ר"ח מגילה יח, ז ד"ה סירוסין, ומקורו צירושלמי מגילה פ"ז ה"א.

שם ה"ב: קרא ושהה מעט וכו' אעפ"י ששהה כדי לגמור את כולה הואיל וקרא על הסדר יצא.

גב. מש"כ מעט ז"צ דשהה כדי לגמור את כולה חין זה מועט.

בהגהות מיימוניות אות ד הביא המו"מ צסוגיא יח, ז ומסיים: וכן פסק רצינו שמחה משס ר"ח וז"ג. ור' פי' ר"ח שס ד"ה וקיימא לן. לפי"ז יולא לכאורה שאס אדם קרא את המגילה צצוקר והולך

כב אולם לדינא נחלקו בזה הפוסקים וי"ס שחזר לראש. ור' לעיל בדליות דוד סי' מח אות ט ובהע'

ומסיים: וצחידושי כתצתי ישוב נכון למאוד. צספריו קשות מיושב וחי' הש"ס ליתא]. ועי' צע"מ שאכן דחה פסקו של הרי"ף שהציא רק הצרייתא שהלועז יולא צלועזת שהוא מצין, דקימ"ל כרש"ג. הרמב"ן צמלחמת ה' מיישב שיטת הרי"ף צשופי דלענין מגילה קימ"ל כר"נ וכ"ה לעיל ט, א דפליג ארצ ושמאל. וכ"כ צעל ההשלמה פ"ק דמגילה דמה שאמר ר' אצבו הלכה כרש"ג היינו רק לענין שאר ספרים אצל לא לענין מגילה דאינה נכתבת אלא אשורית משום דכתיב ככתבם וכלשונם ואע"ג דאמרי רב ושמאל צאיך פירקא לעז יוני כשר לכל ולמגלה, לית הלכתא כותייכו דחזין לרב נחמן ולרב פפא (ט, א) דצתראי ניגבו דצצירא לכו הכי דהא מוקמי להא מתני' [דידים פ"ד מ"ה מוצא מגילה ה, צ וית, א] דקתני אין נכתבין אלא אשורית צמגלה וכו', אלמא ס"ל דמגלה אינה נכתבת אלא אשורית. עכ"ל. וכן יש לצאר דעת הרא"ש דליכא הלכתא כרש"ג צמגילה, ולא כפי דס"ל לרב ושמאל דעתו. וע"כ מוכרחים לפרש כן שאם הכונה דלית הלכתא כרש"ג אלא כרצקן, הרי לרצקן הספרים נכתבים צכל לשון ולא רק ציונית. ומוכה דלענין מגילה גרידא איירי, וצזה לית הלכתא כרש"ג, דצמגלה אינה נכתבת אף לרצקן אלא אשורית משום דכתיב ציה ככתבם וכלשונם.

ובדעת הרמב"ם י"ל דהך דרשא ככתבה וכלשונם תליא צפלוגתא דרש"ג וחכמים, דלחכמים שהספרים נכתבים צכל לשון, י"ל דאתי למטע מגילה דמהני רק למכירין אותה הלשון. אצל לרש"ג שכתבים רק צאשורית ויונית, י"ל דדרשין להיפך דאתי לרצות שאר לשונות שמגילה נכתבת צהם, ואשורית ויונית כדקאי קאי אף לשאינן מכירין, וכצצרת חוס' הרא"ש דכיון דמצינן מקרא יפת אלהים ליפת לשון יוני, סצרה הוא שדינו כאשורית. ועי' ר"ן דמשו"ה דחה הסצרו של הרמב"ן צרי"ף וכתב טעם אחר להשמעת הרי"ף כיון שכיום אין הכל צקיאין צלשון יוני הקדום. [ח' אדר ס"ו]

שם: וכן אם היתה כתובה יונית. בלח"מ: וכבר כתב רבינו ז"ל בהל' תפילין פ"א (הי"ט) דכבר נשתקע יונית מן העולם. ג.ב. עי' מרכה"מ דהתם מייירי צכתב יוני ואילו הכא מייירי מלשון יוני. וגסתייע מהכס"מ כאן. ועי' צמרכה"מ הל' שצת פכ"ג הכ"ו.

פ"ב ה"ד: היתה כתובה תרגום או בלשון אחרת מלשונות הגוים לא יצא ידי חובתו בקריאתה אלא המכיר אותה לשון בלבד.

ובמ"מ שם: צמשנה (ז, א) וכו' אצל קורין אותה ללועזות צלעז. ופרש"יכג לועזות ולפנינו ליתא וכן ליתא בחמשה כתבי-יד מפרש"י למס' מגילה.

ובאמת גדולי האחרונים כיוונו לזה, הק"נ צהערותיו על הרא"ש והגר"א צציאורו לשו"ע או"ח סי' תרל סקי"ז. הק"נ אות ו כתב דכונת הרא"ש דצמגלה לית הלכתא כרש"ג, דסתם מתני' דידיס דצעיין

כג במאירי מגילה עמ' מח: ואף בקצת פירושים לגדולי הרבנים נמצא לעוזות שיודע אף בלשון אחר.



ומקורו במגילה ה, ז ופסק כרש"ג דף  
צספרים לא התירו אלא יונית. וכתוס' יו"ט  
מגילה רפ"ז דמגילה מודה רש"ג  
דנכתנת צשאר לשונות. ומצאר עפ"י הר"ן  
צמשה שם דעיקר מגילה משום פרסומי  
ניסא. ועיקר פרסום הכס תלוי צידיעה.  
ועי' דליות דוד סי' יח.

**שם:** אבל אם היתה כתובה בכתב  
עברי [= אשורי] וקראה ארמית  
לארמי לא יצא שנמצא זה קורא על  
פה.

**ג.ב.** עי' שו"ת ריב"ש סי' של. והיא תשובת  
הר"ן לתלמידו הריב"ש. ומצואר שם עפ"י  
הירושלמי מגילה רפ"ז דמגילה הכתובה  
כהלכתה אם קראה ללועז ילא, דכה"ג לאו  
על פה הוא, כיון שכונת המלות שהוא  
מוציא מפיו כתובה לפניו צמלות אחרות,  
ומתני' דתקן צכל לשון לא ילא, לאו משום  
פסול על פה הוא, אלא הכי קתני צכל לשון  
פסול למי שאינו מכיר צו חוץ מלשון הקדש  
או לשון יוני. ומצואר שם דף הצצלי ס"ל  
כן למאי דמסקינן צכל הלשונות כשרין  
למכיר צכן, דאלמא כל שמצין הענין יולא,  
דכיון שלועז מתוך הספר, קריאה צספר  
מקרי ואינו ע"פ. ואלו הרמז"ס ס"ל  
דהירושלמי פליג אגמרא דילן, דאמרינן היכי  
דמי אילימא דכתובה אשורית וקרי ליה  
יונית על פה הוא. וע"ש מש"כ עוד צציאור  
הירושלמי וצדעת הרמז"ס. וכתוס' מגילה  
ה, ז ד"ה עד מצואר כהרמז"ס. ור'  
צדליות דוד מגילה סי' יח.

**מ"מ שם:** ונראה מדבריו [רש"י  
שהזכירו קודם לכן] שאע"פ שיודע  
אשורית ויודע לעז אילו רצה לקרותה  
בלעז יוצא בה יד"ח. וזה נראה כדעת  
רבינו ואינו נראה כן מהירושלמי וכו'.

שיודעים לשון אחר שאינו לשון הקדש,  
ונראה מדבריו שאע"פ שיודע אשורית ויודע  
לעז, אילו רצה לקרות בלעז יוצא בה יד"ח.  
וזה נראה צדעת רבינו. ואין נראה כן מן  
הירושלמי [מגילה פ"ז ה"א] שאמרו יודע  
לעז ויודע אשורית מכו שיוציא אחרים בלעז  
ייצא כהדא כל שאינו מחוייב צדצר אינו  
מוציא את הרצים יד"ח, אלמא פשיטא להו  
שמי שיודע אשורית ולעז הוא עלמנו א"י  
בלעז. ע"כ צחי' הרש"א ז"ל וכ"כ הרמז"ן  
ז"ל. עכ"ל המ"מ.

**ובכס"מ:** ריב"ש ז"ל צתשובותיו [סי' ש"ל]  
הציא תשובת הר"ן שכתב לפרש הירושלמי  
לדעת מי שסובר דיודע לעז ויודע אשורית  
אלו רצה לקרות בלעז יוצא ידי חובתו.

ועי' מאירי שכתב על פרש"י והרמז"ס  
שהצדדים זרים שא"כ כולחו לעשות, והציא  
גם מהירושלמי רפ"ז דסופה דהיה יודע  
אשורית ולעז א"י יד"ח קריאת המגילה אלא  
צאשורית ולא בלעז. אולם צשו"ת רדב"ז  
ח"ה [לשונות הרמז"ס] סי' קכו מיישב  
דהצצלי להבין יח, א פליג אירושלמי יעו"ש.  
ומש"כ הרמז"ס "אותה לשון צלצד" היינו  
לאפוקי מלה"ק שכולס יוצאים צה אף מי  
שאנו צקי צה, ואלו צשאר לשונות אין  
יוציאים אלא רק מי שמכיר צה צלצד ולא  
מי שאינו מכיר, ואף שהמכיר זה יודע גם  
לה"ק. וכ"ה צתשובת הרמז"ס (צלחו)  
סוס"י רנד: צמה שאמר ילא, הרי הוא מי  
שמצין אשורית וגפעית, והיותר ראוי שיקרא  
אשורית ואס שמע גפעית והוא מצין ילא.  
[כ"ו אד"א ע"א]

\* \* \*

**רמב"ם ה' תפלין שם:** אין כותצין תפילים  
ומחזות אלא צכתב אשורי והתירו צספרים  
לכתצן אף ציוני צלצד.

נ.ב. עי' שו"ת הרי"ז"ש שם ולהלן סי' שלא, חס"ד מגילה פ"ג ה"ג ושו"ת חק"ל או"ח סי' יז.

שם ה"ה: הקורא את המגלה בלא כונה לא יצא.

נ.ב. עי' זרכת אברהם סי' לד.

הר"א זן הרמז"ס שם מצא שיעת אציו צענין מלוות לריכות כונה וז"ל: ואי קשיא לך מאי שנא שופר ומגילה משאר מלוות, זו ודאי קושיא עמוקה היא, והיא על הגמרא לא על אצא מארי זכרו לחיי העולם הבא. וכמה זמן נתקשית לי קושיא זו אחר פעירת אצא מארי ז"ל, עד דאשכחתי זה טעמא והוא, שהמלוות דאמרין דכו מלוות אינן לריכות כוונה [הן] מלוות שקיומן צעשיית מעשה, שגוף אותה העשייה היא המלוה, כגון אכילה ועצילה וקריאה וכיוצא בזה, אבל שופר הואיל וגוף המלוה שמיעת קול צעלמא היא, כי לא מיכוין מאי קא עביד מן המלוה [ד]אינו כאוכל מלה ועוצל, דאע"פ שלא כיון לצו צעת העשיה, כבר קיים המלוה צעת העשיה, שגוף המלוה הוא שיאכל או יעצול. וכן נמי שומע מגילה כשומע שופר. תדע דלא הארכנו קורא מגלה לכיון לצו ללכת, אלא שומע קריאת מגלה בלצד הוא שהארכנו אותו כוונה. אבל הקורא עצמו אין דינו חמור מדין קורא קריאת שמע, דאם כיון לצו לקרות אע"פ שלא כיון ללכת יצא, ואע"פ שלא נתפרש הכי בגמרא, מהקושיא גמריין ליה. ועוד, שלא ראינו אותם הארכי כוונה ללכת אלא כשומע בלצד. וכמה טעם צרור הוא זה ודקדוק יפה למצינו, וכבר גלינו אותו לכל התלמידים בצית המדרש מכמה שנים. עכ"ל. ועה"ג שם ליינתי מכבר לדברי הרמז"ס כאן שכתב להדיא שהקורא את

המגלה בלא כונה לא יצא כיצד וכו' ונע"ג. אולם מהמשנה היה כותבה וכו', לא קשה, שהרי ע"כ לריכות לפרש המשנה גם למ"ד מלוות אל"כ. ור' מה שפירש צחי' הר"י מלוגיל מגילה שם ובהע' 29 שם ולרף לכאן. אולם רצינו כתב מפורשות אס כיוון ללכת. וזהו רק למ"ד מל"כ, דלמ"ד אל"כ אי"ל כונה ללכת. ועי' שו"ת רדב"ז לשונות הרמז"ס סי' קכה.

\* \* \*

במ"מ שם: צמשה [זו, ח] היה כותבה וכו' אס כיון לצו יצא. ופי' רצינו אס כיון לצו ללכת כפי דבריו שפסק צהל' שופר (פ"ג ה"ד) דצענין כוונה ללכת. ואולי שהכל מודים צמלה.

נ.ב. וכ"כ הנמוק"י מגילה שם וז"ל: ולמ"ד מלוות אין לריכות כוונה אפשר דמודה דצמלה צעי כונה. ועי' לח"מ שכתב הטעם משום דצמלה דלא עביד מעשה כלל צעי כוונה למ"ע. ול"צ כדלעיל דזה שייך רק בשומע ולא בקורא דעביד מעשה. וצשו"ת רדב"ז ח"ה סי' קכה כתב דהכא לכו"ע מל"כ, משום פרסומי ניסא. וכ"כ הפר"ח או"ח סי' תרץ סע' יג. ועי' ראשון לציון מגילה יח, א.

\* \* \*

לח"מ שם: כתב ה"ה ז"ל ואולי וכו'. וקשה דהא בר"ה (כח:) הקשו לרבא וכו' וא"כ משמע דבמגלה נמי למ"ד מצוות אצ"כ לא בעי כוונה לצאת.

נ.ב. עי' שו"ת צר ליואי [לצו תרכ"א, לרצי משום יששכר הורוויץ נכד מהר"י המבורגר ז"ל] סי' לה (דף לד) ישוב לקושיא הלח"מ.

שם: קרא והוא מתנמנם הואיל ולא נרדם בשינה יצא.

ינא כשחסר עד רוצה ולא רוצה בכלל. ועי' ק"נ שם וגמי המלך כאן.

שם ה"ז: הקורא את המגלה וטעה בקריאתה וקרא קריאה משובשת יצא. ובמ"מ: צירושלמי (פ"ג ה"ג) תניא אין מדקדקין צטעויותיה וכו'. וכתוב צחי' הרש"א (יח, ג) דדוקא צטעויות שהלשון והענין אחד כגון יהודים ויהודיים [כ"ה צירושלמי שם] אצל טעות אחר לא, שא"כ לא קראה כולה עכ"ל. חולס לעיל הוכח דהרמב"ם לא ס"ל כהרש"א וס"ל דלא צעין לקרות כולה חלל לכתחלה אצל דיעצד ינא. ונראה דס"ל להמ"מ דקריאה צטעות גריעת ממה שלא קרא כלל, דחסרון אינו טעות, וזה מודה הרמב"ם לרש"א. ועלם הסבירא מצוורת צתום' מגילה ט, א ד"ה צשלמא, תום' הרא"ש שם ד"ה כגון ומאירי שם יח, ג ד"ה תרגום.

שם: אבל לא יקרא יושב בצבור לכתחלה.

ג.ב. עי' רמב"ם הל' צרכות פ"י ה"ה, כס"מ שם וש"ת חת"ס אור"ח סי' נא דמשו"ה צרכת הגומל צעמידה כיון דצעין לאומרה צפני צבור. [ועי' ראשון לזינו מגילה כא, א].

שם: קראוה שנים אפי' עשרה כאחד יצאו הקוראין והשומעין מן הקוראין. ויש לדון צמש"כ הרמב"ם ינא הקוראין, האם זה מאותו העם של השומעין משום דהכא תרי קלא משתמעין, או שלגבי הקוראין ח"ל לעם זה, שינאו צקריאה אעפ"י שלא שמעו. ולכאורה ממה שהרמב"ם לעיל ה"ג לא הזכיר דין חרש המדבר ואינו שומע, משמע דס"ל שאם לא השמיע לאזניו ינא. וסגי צקריאה לחוד. אלא דל"צ אמאי הולרך הרמב"ם להזכיר

במשנה רפ"ג דמגילה הסדר הוא מתנמנם ואח"כ היה כותבה וכו'. והרמב"ם שינה הסדר, הלוא דבר הוא. ויתכן שכונת הרמב"ם לומר שהאיל ולא נרדם ממילה יכול עדיין לכון לבו ולכן ינא.

פ"ב ה"ו: בד"א שהמכוין לבו בכתיבה יצא וכו' אבל אם לא נתכוין לצאת בקריאה זו שכתב לא יצא.

ג.ב. צכנה"ג אור"ח סי' תר"ל צהג"י: מגיה את הנוסח שלפנינו ומוחק את המלה לא, וז"ל אם נתכוון [וכ"ה צש"ג צרמב"ם החדש שם]. אלא שאעפ"י כ תמה על הרמב"ם דהו"ל לצאר שאם משלים ספר שחסר צו מיעוט המגילה וצטעה שכותב להשלים החסר קורא צו ינא יד"ח. והשיצ על כך צזה"ל: ויש לידחק ולומר שלא הולרך לצאר זה שכבר כתב זה הדין לפנינו [להלן ה"י] ולא כתב כאן שולרך שתהיה כתובה כולה אלא לפסול הקריאה שקורא מפסוק שקורא מחודש ועדיין אינו (מפסיק) [מספיק].

ונראה פשוט דמש"כ הרמב"ם כולה משום דנקיע לשון הגמ' מגילה יח, ג: הא צכולה הא צמקתה. וכונתו צכולה הכא היינו רוצה ולא מקתה. וכמו שכתב להלן ה"י ולק"מ. שו"מ כן [אך מטעם אחר] צמרכה"מ [להר"א אלפנדרי] להלן ה"י: רז"ל דמפרש הא צכולה היינו רוצה שלם אז כשרה. חולס צפהמ"ש פ"ג מ"ג: שא"י יד"ח עד שיקרא צמגלה שלמה. ועי' גמי המלך.

והנה צכנה"ג שם כתב שדעת הרמב"ם כדעת הרש"א מגילה יח, ג שאף דיעצד לא ינא כשאינו כתובה כולה. חולס עפ"י הנ"ל י"ל דדעתו כהרא"ש שרק לכתחלה צעין שתהיה כתובה כולה, אצל דיעצד

עיבוד לשמה. היתה כתובה על הנייר או על עור שאינו מעובד, או שכתבה גוי או מין פסולה.

ובמ"מ: במשנה (יז, א) היתה כתובה בסם בסקרא בקומוס וכו' לא יצא עד שתהיה כתובה אשורית על הספר ובדיו וכו'. ואין העור שלה וכו', זה פשוט שלא נזכר בה עיבוד, ואינה כס"ת אלא לדברים שהשוה לו.

אולם זה גופא ז"צ דכיון שהמגילה השוותה לס"ת לענין דיו והעור, וכן לענין שרעוט, מנלן לומר שא"ל עיבוד לשמה. וז"ל דמגילת אסתר נקראת ספר ונקראת אגרת, וא"כ י"ל דמה שנוגע לעלם גופה של המגילה דינה להעשות כס"ת, ולכן המגילה לריכב עור ודיו ושרעוט, דלענין זה דינה כס"ת. אבל מה שאינו מגוף המגילה אלא דינים שמחולק לה, כגון מחשבה לשמה, שצריך לכיון צרכיבה לשם מגילת אסתר, דזה אינו נעשה מגוף המגילה, לענין זה נקראת אגרת, ואגרת לא צעי כונה לשמה. די"ל דלזה נתייבן המ"מ צמ"כ ואינה כס"ת אלא לדברים שהשוה לו. ולכן ח"ס עבוד הקלף לשם מגילה.

\* \* \*

בהגהות מיימוניות אות ל: וכ"כ צעל ספר המלוות (עשין מדברי סופרים עשה ד) וז"ל: ונראה לי ראייתו מדקרינן צמגילה הכתובה בין הכתובים ביחוד. מצוה דהבין צמ"מ דכונה לשמה היינו לשם כונה מגילה שיוצאים זה יד"ח קריאה. וז"צ סו"ס איכא כונה לשם כתובים שהרי כתבה צחוק כ"ד ספרי הקדש, א"כ כתבה לשם מגילה של כתבי הקדש. וע"כ מוכח מכאן דאיכא מגילה של קריאה, ואיכא מגילה של כתבי הקדש, והו"א דאינו יולא צמגילה שכתבה

זאת כאן. אך ז"פ דאין לפרש דילאו רק משום דתרי קלי משתמעו כמו השומעין, שהרי ס"ל דחרש שאינו ראוי לשמוע כלל נמי יולא ואף מוליא אחרים. ועי' שעה"ל סי' תרן סק"ד מה שדן צלשון הרמז"ס יולאו הקוראין וכו' דמשמע דיעבד, וקדמו האו"ח צראשון לציון מגילה כא, א. [הערת אגב: יש שהוכיחו מלשון הגמ' מגילה יח, א: מלות קריאה ופרסומי ניסא, דצקריאה המגילה הית צב' מלוות, מלוות קריאה ומלוות פרסומי ניסא. אולם ר' דק"ס מגילה שם אות מ שצכת"י אוקספורד הגי' היא: לפרסומי ניסא. וכ"כ צכמה ראשונים. וכן מסתבר. ועי' מרחשת ח"א סי' כצ].

שם ה"ח: אין קורין בצבור במגלה הכתובה בין הכתובים ואם קרא לא יצא.

בפי' ר"ח מגילה יט, א: והיו רוחצ היריעות כולו מלד אחת פסולה. וז"צ כיון דביחיד יולא אחאי צצבור הוי מגילה פסולה ולא יולא. ובאמת הר"ן שם מפרש הגמ' צאו"א וז"ל: שאין לך לומר שלא יולא שלא אמרו אלא צצבור אבל ביחיד אפי' לכתחלה, הילכך אפי' צצבור דיעבד מיהא יולא. וכ"כ צשיטת ריב"צ צשם דודו הרז"ה. וצטו"א מגילה שם מחדש משום ההערה הנ"ל, דצצבור היינו כשהדין הוא שנקראת רק צצבור, דהיינו שלא צמנה. אולם הרמז"ס לא פירש כן. ור' הע' 117 לחי' הר"י מלוניל מגילה שם.

פ"ב ה"טפ"ב ה"ט: אין כותבין את המגילה אלא בדיו על הגויל או על הקלף כס"ת, ואם כתבה במי עפצה וקנקנתום כשרה וכו'. וצריכה שרטוט כתורה עצמה. ואין העור שלה צריך

הרי שיש כתיבה לשם מלות קריאת המגילה. ומהיכי תיתי לומר שאחרי שהכניסוהו לכתבי הקדש בעלה כתיבה זו, ומעתה לריכים מגילה שנכתבה כדון כתיבי הקדש. ור' בארובה בחי' מרן הגר"ז הלוי על הרמז"ס כאן.

איתא במשנה מגילה ה, ב: אין צין ספרים לתפלין ומזוזות אלא שהספרים נכתבין בכל לשון ותפלין ומזוזות אינן נכתבות אלא אשורית. רש"י"ג אומר אף בספרים לא התירו שיכתבו אלא יוונית. ובגמ' פריך: ורמינהו מקרא שכתבו תרגום ותרגום שכתבו מקרא וכתב עברי אינו מטמא את הידים עד שיכתבו אשורית על הספר וצדיו. ושק"ע בגמ' ומסיק: אלא ל"ק כאן במגילה כאן בספרים, מגילה מ"ט דכתיב זה ככתבם וכלשונם. היינו שמגילה אינה נכתבת בכל לשון אלא דוקא בלשון הקדש וילפינן לה מדכתיב ככתבם. ולכאורה ל"צ דלפום מאי דאסבין לעיל דאיכא דין כתיבה מיוחד במגילה לענין קריאתה שלא בתורת כתיבי הקדש, א"כ י"ל דלענין זה נאמר ככתבם דכתיבין אשורית דוקא, אצל לענין כתיבי הקדש י"ל שדין מגילה כדון שאר ספרים ומהיכי תיתי לחלק (כך שאלני חכ"א). אולם פשוט דא"א לפרש כן, שהרי להלן יח, א מצואר שלענין קריאת המגילה, כשרה בכל לשון שנכתבה למי שצקי צאותה לשון. וא"כ ע"כ דמאי דאמרינן הכא דכתיבין אשורית דוקא לענין מגילה, ה"ד לענין כתיבה כדון כתיבי הקדש. ועי' תוס' ה, ב וריעצ"א מגילה ז, א והבין.

והנה מש"ג לעיל שרק לגבי גוף המגילה נקראת ספר ומה שאינו מגוף המגילה נקראת אגרת ופ"מ לענין עיצוד לשמה דאינו מגוף הספר. ראיתי שאין הדבר כן,

או נעצדה לשם כתיבי הקדש, שהרי חסר בעצוד העור כונה לשם מגילה שקוראים זה, קמ"ל שא"ל עיצוד לשם מלות קריאת המגילה, וסגי בעצוד דלשם כתיבי הקדש. הר"א מזרחי צביאורו לסמ"ג שם מצא ראת הסמ"ג, משום דכתובים לא צעו עיצוד לשמן, וא"כ מגילה נמי דכתיבה צהדייהו לא היתה מעוצדת לשמה. והקשה על הסמ"ג דכתובים לא צעו שרעוט ולא תפירה בגידין ולא דיו, והיכי כשרה מגילה הכתובה צין הכתובים ציחוד. אלא ע"כ לומר צדאיכא שרעוט וגידין ודיו, הכי נמי דאיכא עיצוד לשמה. והנה צ"ע.

אולם להמצואר לעיל צכוונת הסמ"ג לק"מ, דאח"כ דאיכא נמי עיצוד לשמה, היינו לשם כתובים, אולם הסמ"ג והרמז"ס לא איירו מזה, אלא מעצוד לשם מלות קריאת המגילה, שזהו דין כתיבה צפני עלמו שהרי המגילה צעי נמי דיו ושרעוט דאינו נוהג צשאר כתובים, ה"ה דהו"א דצעי עצוד העור לשם מגילה שיואלים זה יד"ה קריאה, קמ"ל הרמז"ס דא"ל, ושפיר הציא הסמ"ג ראה ממגילת אסתר הכתובה צין הכתובים. [ועי' מועדי ה' (להר"י נג'אר) על הסמ"ג שם, שו"ת חכ"ל סי' לז ושו"ת אמרי נועם ח"א סי' מ].

ויש לצאר דהנך צ' כתיבות של מגילת אסתר שרשן צצ' כתיבות של המגילה. דצתחילה נכתבה המגילה ע"י אסתר צמקום המאורע, כפי שכתוב צמגילה ותכתב אסתר. ולאחר מכן כתובה אנשי כנה"ג צא"י כמצואר צסוגיא דכתיבי הקדש צצ"צ יד, צ-עו, א וצפרש"י שם. וזה היה לאחר כמה שנים שעלו עם עזרא לא"י. והרי קודם שנכתבה ע"י אנשי כנה"ג ככתיבי הקדש קראו צמגילה שכתבה אסתר.

שכתב הרמב"ן מגילה יז, א דעתו ח"ל: שמא הוא סבור לומר דלשמה כיון דאינו דבר הניכר זה כלל, אינו כדברים שמגופה וכו' ודינה כדן אגרת. וזהו כמין הגרי"ז ז"ל דעת הרמב"ם. ועי' סמ"ק מ"א קמח. [י"ע אד"כ תשס"ג]

פ"ב ה"י: השמיט בה הסופר אותיות או פסוקים וקראן הקורא על פה יצא. קודם לכן כתב ברמב"ם דזהו זה אותיות ממושעות או מקורעות תליא צרוב ומיעוט. מדהצ"ח הרמב"ם אלו צ' הלכות בחדא מחתא, מצוחר שגם הלכה זו דהשמיט הסופר תליא צרוב ומקלף, שרק במקלף כשרה, דצעינן שרוב המגילה תהיה כתובה [ומשמע דחליה פסולה]. וילפינן מינה צ' הלכות, האחת שהמגילה ע"מיה הוי ספר אף שחסרה ולכן כשרה לקרות זה. והשני ש"ל לקרוא החסר זה ממגילה אחרת כשרה [ול"ד שלמה] אלא יכול לקרוא החסר בעל פה.

והנה לפי הרמב"ם לא משכחת לה מיעוט מסוים שפוסל את המגילה, שהרי כתב דכשרותה של המגילה החסרה תלויה בצרובה. לפי"ז ז"צ היאך יפרש הרמב"ם את הגמ' יע, א, דקימ"ל כר"מ דלריך לקרוא המגילה כולה מתוכה כשהיא שלמה, ואפי' למ"ד שקורין מאיש יהודי, מ"מ צעינן שתהיה כתובה כולה. וכן פסק הרמב"ם לעיל פ"א ה"ג: מ"א לקרות את המגילה כולה, ולא רק מאיש יהודי. ובפ"צ ה"ג כתב: הקורא את המגילה על פה לא יא' יד"ח, ולא חילק בין רוצה למקלף, שרק בצרובה צ"פ לא יא', ובמיעוט צ"פ יא'. ול"ל דסמך שם על מש"כ להלן בה"י, אף שתירוצו הגמ' הא בכולה הא במקלף, קאי גם על המשנה דקראה ע"פ לא יא', כמצוחר צפי' ר"ח שם.

דהריעב"א מגילה יט, א ד"ה מה"מ אחי' כתיבה כתיבה כתב ח"ל: ולא מייתי לה מדנקראת ספר דהא נקראת אגרת ג"כ, ולקמן גבי תפירה מספקא לן וכו', ואומר מורי ר' נר"ו [הרא"ה] דצדכרים שצגופה כגון שרעט ודיו עשאוה כספר, ומינה שריכיה כתיבה ועיבוד לשמה שהם דברים שצגופה, וצלאה"כ לא חשיב ספר כלל וכו'. הרי דס"ל להריעב"א שריך עיבוד לשמה משום דעיבוד הוי מדברים שצגופה. אולם צרור דהרמב"ם לא ס"ל כן. ויעוין צחי' הרי"ז הלוי שכתב דעת הרמב"ם שעיבוד לשמה הוא מהדינים התלויים בקדושת ס"ת, ובמגילה של קריאה ח"ל דיני קדושה, לכן ח"ל עיבוד לשמה. אולם מהריעב"א מצוחר שאף דחיהו ס"ל שיש דין כתיבה מיוחד שצביל לקרות ואין זה קדושה לעמא את הידים, ואעפ"כ ס"ל דצעינן עיבוד לשמה. הרי שהעיבוד לשמה הוא מדין ספר שיש למגילה אף שנכתב רק לקרות, ואינו מדיני הקדושה. וה"ט משום דס"ל דכתיבה ועבוד הוא צגוף הספר, לכן ח"ל לחלק ולומר דעיבוד לא צעינן לשמה.

[ושמא י"ל דמש"כ הריעב"א לשמה היינו לשם ספר גרידא, וא"ל שיכין לשם ספר שיו"א' צו יד"ח קריאת המגילה. שהרי מגילה הכתובה צין הכתובים כשירה לקריאת המגילה. וכן מדויק מלשון הריעב"א: וצלאו הכי לא חשיב ספר כלל. ואלו הרמב"ם מיירי מדין לשמה של קריאת המגילה, אצל לשם ספר גם הרמב"ם צעי, דאחרת אין לה דין מגילה כלל דהא איקרי ספר. ונמצא דליכא פלוגתא בזה צין הרמב"ם והריעב"א, דמר אמר חדא ומר אמר חדא ולא פליגי].

אולם לקושטא דמילתא אין לנו אלא מה

לפניו מגילה שלמה וקרא מקלטה על פה ילא. ואמאי אשמעין דין זה במגילה החסרה מקלטה, באופנים שהיא כשרה שאם קרא אותה מקלטה על פה ילא.

ומשמע מזה שדין קראה ע"פ מיתלח תלי בדין מגילה החסרה, שרק אחרי שלמדנו שמגלה החסרה מקלטה כשרה, מונה שמעין נמי כך דינא דקראה מקלטה על פה ילא, אבל אם מגילה החסרה מקלטה פסולה, ה"ה קרא ע"פ במקלטה לא ילא יד"ח.

ויש למאור קלף סמוכין לזה צהניא רבתי סי' מ שכתב צו"ל: קראה ע"פ לא ילא. ומסתברא דוקא כולה או רובה, אבל מקלטה ילא, שהרי כשיש במגילה אותיות מקורעות או מעושטשות אמרנו במקלטה שאפי' אין רישומן ניכר ילא. אלא ש"ל דילפינן לה מהך דינא דחסרה מקלטה כשרה, ממילא שמעין דקראה ע"פ ילא. אבל יתכן דס"ל שהדין כן בקראה ע"פ אף אם היה הדין שהחסרה מקלטה פסולה. דמסתברא שאין דין הקריאה תלוי בדין כשרות הספר, וצ' ענינים חלוקים הם.

אולם הנל"צ במרומי שדה יח, צ מצאנו ה"ה דקתני דקראן הקורא כמתורגמן המתרגם, ולא קתני בקלטה וקראן על פה, משום שהמתרגם אינו קורא ענין צפני"ע אלא מוסיף בו דברים, ולכן דוקא צכה"ג דלא קרא ענין שלם ילא, אבל אם קרא ענין שלם צע"פ צפני עלמו לא ילא, כמו שכתב הרשב"א מוצא ברמ"א.

והנה הרשב"א כתב כן לגבי הכשר ופסול הספר, דאם הסופר השמיט ענין שלם, או השמיט צתחלה או צסוף, דלא הוי צכה"ג ספר, ולא ילא יד"ח. ומה ענין זה לענין מגילה שלמה וקרא מקלטה צתחלת הספר

מצינו צר"ש מגילה סי' ד דקשיא ליה מהא דלריכה שתהא כתובה כולה מוכח דבעל פה אף במקלטה לא ילא. ותיירץ דה"ד לכתחלה צעין שתהא כתובה כולה, אבל צדיעצד אם השמיט זה הסופר פסוקים עד רובה ולא רובה צכלל וקראן צע"פ ילא. ולכאורה כל"ל גם צדעת הרמצ"ס דהך הלכה שלפנינו היינו צדיעצד, אף שהרמצ"ס סתם הדברים ולא פירש, כשרה צדיעצד, וכן ילא צדיעצד, דמשמע דאף לכתחילה כן, ויתכן משום דס"ל שאם יש לאדם מגילה כזו, לכתחילה יכול לקרוא זה, וא"צ לערוך עירחה מיוחדת כדי לקרוא במגילה שלמה.

אולם יש ראשונים דס"ל מחמת קושיא זו - משום דס"ל כנראה דמעבז אף צדיעצד - דמשכחת לה מיעוט החסר שפוסל את המגלה. הרשב"א יח, צ מצאנו שאם השמיטה מראשה או מסופה של המגלה, אף דהוי מיעוט, המגילה פסולה, לפי שאינה נראית כספר. ורק אם השמיט עד פלגא צאמלעיתא כשרה. לפי שהמגלה נקראת ספר ונקראת אגרת, נקראת אגרת להכשירה כשהיא חסרה, ונקראת ספר לפוסלה היכן שאינה נראית כספר. ומקורו צחי' הרמצ"ן לעיל יח, א ד"ה ומסתברא, דהקלו צמגלה מצס"ת, שהסרון צמקלטה אינו פוסלה מלד שנקראת אגרת. ואלו צאורחות חיים ה"ל מגילה סע' יד כתב צשם הרא"ה דהא דחסרה מקלטה כשרה, הני מילי צאמלעיתא, והוא שלא תהא חסרה ענין, וא"כ משכחת לה מיעוט החסר שפוסלה.

ויש לדון דלכאורה הו"ל לגמ' לקבוע דין זה שאם קרא ע"פ מקלטה ילא יד"ח, על המשנה דקראה על פה לא ילא, דאף שיש

צ"פ, או ענין שלם צ"פ, סו"ס קרא צו רק מקלטה. חזין מדברי הנ"ל שיהיה פשוט לו כיון שהצריחה השמיעה דין קראה ע"פ צמקל, יחד עם השמיעה הסופר צמקל, הרי שאל היה חסרון מקלטה פוסל את הספר, ה"ה שקריאה ע"פ צמקל מספר שלם, לא קיים המלוא. וצ"ל ס' תרל ס' ג ד"ה דוקא הציא בזה מחלוקת אחרונים, דצגדי ישע או"ח שם סק"ח [צראשו הסכמת הנו"י] ר"ל דהנך צ' הלכות תליין צדדי, והמשנ"צ תמה עליו וכתב דהוי חומרא דלא נהירא, שאין סתימת הפוסקים כן ומלא כדבריו צמעה יהודה. אולם מדברי הנ"ל ה"ל נראה להדיא כהצגדי ישע. ועכ"פ יש בזה מן הסברה דענין שלם צעין לקרוא מתוך הספר ולא צל פה. וצ"ח מוזן מה שהרמז"ס הזכיר דין זה רק כאן צה"י דמיירי צדיני כתיבת המגילה, ולא צתחלת הפרק דמיירי מדיו קריאת המגילה, משום שדין זה תלוי צדיני כתיבתה, ואינו דין בקריאה מחמת עצמו. ועל"צ צכל זה.

עוד יש לדון עפ"י דלכו"ע צעין לכותבה כולה, ונחלקו רק מהיכן לריכים לקרותה, כולה או מאיש יהודי, או מאחר הדברים האלה או מצלילה ההוא. והנה ז"פ לענין רוצה כתיבה, דצעין שתהיה רוצה של כל המגילה כחובה, ורק חסרון עד פלגא כשרה. ולענין קראה ע"פ יש לדון האם אזלין צתר הרוב שרין לקרוא, או צתר הרוב של המגילה כולה. וראיתי צטו"א צדף י, א ד"ה אצל דפשיעה ליה דלענין קראה ע"פ אזלין צתר רוב הקריאה, שהוא קען מרוב המגילה כולה. ונראה דה"ה לדעת הנ"ל צ והצגדי ישע הנ"ל שאל קרא צ"פ ענין שלם אף שהוא מיעוט לא ילא, כיון

שמיעוט זה פוסל כתיבה, מ"מ לענין קראה ע"פ אזלין צתר רוב המחויב בקריאה, ולא צתר רוב המגילה. ולפי"ז משכחת לה רוב הפוסל בקריאה אף שאינו פוסל כתיבה. דרך מה שפוסל כתיבה אף דהוי מיעוט, י"ל מסברה דפוסל גם בקריאה ע"פ. ועי' טו"א יח, צ ונפש חיה [לכרי' לנדא נכד יד המלך] יח, א ד"ה קראה ע"פ.

פ"ב הי"א : המגילה צריכה תפירה עד שיהיו כל עורותיה מגילה אחת ואינה נתפרת אלא בגידין כספר תורה. ואם תפרה שלא בגידין פסולה. ואינו צריך לתפור כל היריעה בגידין כס"ת, אלא אפילו תפר בגידין שלש תפירות בקצה היריעה ושלש בקצה השני כשרה מפני שנקראת אגרת.

בהגהות מיימוניות שם אות נ: תשובה ממכר"ס ז"ל (ד"פ ס' שנא) צקולר אשיצך כי ר"ת כתב שמגילה יש לה כל דין ס"ת חוץ מדבר אחד שנקראת אגרת שאל העיל צה ג' חוטי גידין כשירה, אצל לכל שאר דברים יש לה דין ס"ת וכו' וכל פרשיותיה סתומות ומניח צסופה כדי לגול עמוד וצראה חלק כדי לגול את כל המגילה וכו'.

והנה דין זה שרין להניח צסופה כדי לגול עמוד נזכר להדיא צצ"צ יג, צ וז"ע על הרמז"ס שהשמיעו ולא הציאו.

ונראה דהרמז"ס חולק על ר"ת צמש"כ שרק לענין תפירה צגידין נקראת אגרת, אלא שיש עוד דברים שאינה כס"ת משום שנקראת אגרת. וראה צצאור הגר"א או"ח ס' תרל"א סק"א שכל פרשיותיה סתומות מפני שנקראת אגרת (אגב, צאמת ז"צ מש"כ ר"ת שכל פרשיותיה סתומות צהדי



הל' פורים סי' עז. ור' לעיל ד"ה ונראה. שם הי"ב: וצריך הקורא לקרות עשרת בני המן ועשרת בנשימה אחת כדי להודיע לכל העם שכולם נתלו ונהרגו כאחד.

בספר המאורות מגילה עז, 3: [ול"ע] לשון הר"מ שכתב כדי להודיע וכו', דהא נהרגו ביום י"ג ולא נתלו עד יום י"ד כפי שמצואר בגמ' דנשמתייהו כי הדדי נפק. אס הכשלמה של המהדיר נכונה, ר"ל דכונת הרמז"ס שנהרגו כאחד וכן נתלו כאחד, ותו לא. ואין כונתו שהריגתם ותלייתם היתה בצת אחת.

שם הי"ג: שני הימים האלו שהן ארבעה עשר וחמשה עשר אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום וכו'.

וב"כ רצינו להלן פ"ג ה"ג לגבי ימי חנוכה שכן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים. משמע מד"ר דלפניהם ולאחריהם מותרין מאחר שבעלה מגלת תענית במקל' לענין לפנייהם ולאחריהם, אבל לענין פורים וחנוכה עלמה לא בעלה. וכן מצואר בעור או"ח סי' תרפו דלא עדיף לפנייהם ולאחריהם דחנוכה ופורים משאר יומי דמגילת תענית ולכן שרי להתענות ב"ג באדר ב"ד. וב"כ המ"מ להלן פ"ג ה"א צדעת הרמז"ס. ולא ידעתי אמאי לא כתב דבר זה קודם לכן בהלכה זו. וב"כ הרמז"ס בעלמו דהל' אבל פי"א ה"ג: מותר לספוד לפני חנוכה ופורים ולאחריהם. והרי הספד חמור מתענית ושרי, כ"ש תענית דשרי.

הנך דברים שיש לה דין ס"ת). וא"כ י"ל שהרמז"ס סובר שגם לענין זה נקראת אגרת ולכן לא לריך בה עמוד. ומה שאמרו צ"צ שלריכה עמוד, היינו במגילה שנכתבת ביחד עם כל הכ"ד ספרים כדי כתיב הקדש, וזה יש גם מסורת של פרשיות פתוחות וסתומות כמצואר באו"ז סי' שעג צ"ס ראצ"ה. אבל במגילה שיואלים זה יד"ה קריאת המגילה בפורים, א"ל עמוד לפי שאינה מכתבי הקדש. וזה דלא כהגהות מיימוניות. ועי' מאירי מגילה יח, 3. והארכתי בזה בדליות דוד עמ"ס מגילה (צסוף רצ אלפס מגילה) סי' ה ובמאמר על הגר"א בישורין ד אות ה, קחנו משם. [ור' עתה בדליות דוד מגילה סי' מה].

[ז' אדר תשנ"ח]

\* \* \*

הגהות מיימוניות אות נ: וכל פרשיותיה סתומות.

הרמ"א דרכ"מ או"ח סי' תרל"א סק"ד הביאו והוסיף: אמנם באו"ז כתב דמקל' פרשיותיה ראיות להיות פתוחות והאריך שם איזו פרשה תהיה פתוחה ואיזו תהיה סתומה. אמנם נהגו כדברי הגהות מיימוניות לכן לא כתבתי דברי או"ז. ונראה לפי מה שנתצאר בדליות דוד סי' מה דאין ההגהות מיימוניות חולק על האו"ז דהא מילתא שצמגלת אסתר קיימת מסורת של פתוחות וסתומות, אלא דס"ל שלענין קריאת המגילה, כל פרשיותיה סתומות. ורק לענין כתיבה בתורת כתיב הקדש צענין נמי פתוחות. וכן מוכח מדברי המהרי"ל

באדר. ועי' הגהות מיימוניות הל' תענית פ"א אות ב' לחלק בין תענית חובה לתענית רשות. ומובא בב"י או"ח סי' תרפו. ועי' טור שם וב"י שם בשם הרא"ש והר"ן טעם אחר.

כד אולם בפ"י תענית המיוחס לרש"י יח, א ד"ה כר' יוסי משמע שלגבי פורים וחנוכה לא בטלה כלל ואסורים בהספד ותענית לפנייהם ולאחריהם. ועי' חשק שלמה שם. וצ"ב דא"כ היאך אנו מתענים ב"ג

קריאת המגילה (לעיל פ"א הי"ג), מוכח שדעתו צודאי שאין לאחר הסעודה ליום א' כפי שנמלא צירושלמי.

ג.ב. הוכחה זו אינה מוכרחת, שאם הרמז"ס סובר שהסעודה וכן המשלוח מנות בשבת, א"כ אין צורך לדרוש בלילה שבת צעניני פורים כדי שיזכור שהיום פורים, כפי שכתב הרמז"ס לעיל פ"א הי"ג. שהרי מרצה בסעודה וצמלוח יותר ממה שרגיל בכל שבת. ואכן המג"א סי' תרפח סק"י כתב שאין ראיותיו מוכרחות. ור' גדליות דוד לעיל סי' ז.

\* \* \*

להלן הע"ו כתב הרמז"ס כיצד היא מלאת משלוח מנות. ובהל' עז כתב כיצד מלאת מתנות לאציונים. משמע דהוי צ' מלואות נפרדות. דמשלוח מנות הוא חלק ממלואות סעודת פורים, ומתנות לאציונים אינו קשור לסעודה דוקא, ולכן אפשר ליתן מתנות לאציונים קודם פורים ר' להלן. ויתכן עוד שאם נתן מתנה לאציונים כליל פורים ילא יד"ח. [ר' בהל' סי' תרצב ד"ה לשני]. ולשון הרמ"א צסי' תרצה ויש לשלוח מנות ציום ולא כלילה. וכל דין משלוח מנות נכתב בשו"ע סי' תרצה שכותרתו היא דין סעודת פורים. אולם יש ראשונים שנראה מדצריהם שמתנות לאציונים הוי ג"כ מדין הסעודה כמו משלוח מנות, וז"ל הר"י מלוניל ז, א: שתי מנות לאדם אחד, למי שהוא עשיר, ולאציונים שאינן רגילין כל כך לאכול צריות די להם צמתנה אחת והיא נחשבת צענייהם כדבר גדול. ור' מש"כ בהע' שם.

שם: ואעפ"כ אין ראוי לעשות בו מלאכה.

משמע בכל מקום אף במקום שנהגו לעשות. וכ"כ בדעתו הרא"ס צציאורו

וכ"כ הרמז"ס צפהמ"ש תענית פ"צ סוף מ"ח. אולם הכא ולהלן בהל' חנוכה לא הזכיר זאת, ור' אריכות בזה בשו"ת אור גדול סי' נז.

יש להציא כאן מש"כ החשק שלמה תענית יח, א' לצאת מה שהרמז"ס לא הציא צחיצורו בשום מקום הימים עוצים המזכרים צמגלת תענית וז"ל: דגם שיצנה בית המקדש צ"צ לא יחזרו ימי מג"ת למקומם וכמו שמשמע להדיא צרמז"ס סוף הלכות מגילה. וכונתו למש"כ הרמז"ס שם: שכל זכרון הלכות יצעלו. ור' להלן הי"ח.

שם: ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר ראשון ובאדר שני.

היינו בכל שנה מעוברת. אולם הרא"ש פ"ק דמגילה סי' ג סייג הלכה זו וסובר שאם נתעצרה השנה לפני י"ד צאדר ולא קראו המגילה צי"ד, י"ד וע"ו מותרין צהספד ותענית. ורק אם קראו המגילה צי"ד וצו ציום נתעצרה השנה אסורים י"ד וע"ו צהספד ותענית, ועי' גמזי המלך כאן. כמו"כ מוכח מדצרי הרמז"ס דאף לאחר שצטלה מגלת תענית, י"ד וע"ו של אדר ראשון אסורים צהספד ותענית. ועי' ז"פ. פ"ב הי"ד: מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים להיות יום שמחה ומשתה ומשלוח מנות לריעים ומתנות לאביונים.

בשו"ת מהרלצ"ח סי' לצ ד"ה צדין הסעודה, פסק הלכה למעשה עפ"י הרמז"ס שלפנינו לענין זמן הסעודה צפורים דמוקפין שחל בשבת, שגם הסעודה זמנה בשבת. כיון שהרמז"ס לא כתב שינוי כלל צענין זמן הסעודה כשחל ע"ו בשבת לא להקדים ולא לאחר כמו שכתב צענין

וצראשון לליון ד, ז מצאח דהרמז"ס פירש הצרייתא ומחלקין צו ציוס וכו' דרשאין לחלק צו ציוס כיון שעניניהם של עניינס נשואות למקרא מגילה.

שם: אבל המשתה והשמחה וכו' אלא ביום ארבעה עשר.

יש לדון אמאי לא כתב הרמז"ס וחמשה עשר. ויתכן לדייק מזה, דלמסקפין לא תקנו יום הכניסה. ור' חי' הר"י מלוגיל ג, ז וצבע' 100 שם שנחלקו הראשונים צזה. ועי' מ"מ לעיל פ"א ה"ח. אולם ממש"כ הרמז"ס לעיל פ"א ה"ע: אצל צזה"ז אין קורין אותה אלא צזמנה שהוא יום י"ד וע"ו, משמע דס"ל שגם למסקפין היה יום הכניסה, ועי' ראש יוסף מגילה ג, ז.

שם: וסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו.

בתשובות הגאונים [שהו"ל מוהר"י מוסאפיה ז"ל, ליק תרכד] סי' לה: ושאלתם מי שנשבע להתענות ציוס פורים מהו. כך אנו רואים שאין צמשתה פורים לדחות שם שמים לצטלה ולעשותה כמאור שהוא מושבע עליה מהר סיני. ואפשר שיעשה סעודה צלילה ויואל צה יד"ח. ומוצא צצ"י או"ח סי' תלצ ולא העיר מהסוגיא ז, ז שהציה הוא עלמו קודם לכן דלא ילא יד"ח.

אולם מולאים אנו לשון זה שאין הכונה שלא ילא כלל, אלא שלא ילא יד"ח מלוא מן המוצח, ר' ר"ן פסחים קטז, ז לענין הא דאמר ר"ג כל שלא אמר ג' דברים צפסח לא ילא יד"ח, דאנו לעיכוצא, יעו"ש צר"ן. שם הט"ו: כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו ושותה יין וכו'.

וכן מלינו ציו"ע חוצה לאכול צשר ולשתות

לסמ"ג והמג"א סי' תרלו סק"צ. אצל צצ"י שם משמע דדוקא צמקוס שנהגו שלא לעשות.

שם: אמרו חכמים כל העושה מלאכה ביום פורים אינו רואה סימן ברכה לעולם.

ממה שכתב הרמז"ס ציוס פורים ולא כתב צפורים, יש לדייק קצת דאנו רואה סימן ברכה הוא רק ציוס ולא צליל פורים. והחלוק הוא משום שעיקר השמחה של פורים ציוס כפי שכתב הרמז"ס צתחלת ההלכה, מלות יום ארבעה עשר וכו', וכפי שכתב להלן וסעודת פורים שעשאה צלילה לא ילא יד"ח. וכיון שכן מסתבר שענין מלאכה צפורים אנו נוגע צלילה כלל אלא רק ליום. ועי' משך חכמה אסתר ע, יע שכתב כן והנאני. ועי' עו"א מגילה ז, ז ושו"ת חת"ס [מכון המאו"ר] או"ח סי' קלה ומש"כ צהע' ע-י שם.

לפי"ז כשהל פורים דמוקפין צשצת וקורין את המגילה צי"ד שרי לצני הכרכים לעשות מלאכה צי"ד, דלהם אנו יום של שמחה. ולדידן דעושין הסעודה ומשלוח מנות צע"ז, צצו עיקר שמחת פורים, א"כ מן הראוי שלא לעשות צו מלאכה. ולשיטת מהרל"ח הידועה - הוצא לעיל צריש ההלכה - שרי כמוצן לעשות מלאכה צע"ז דאנו יום שמחה. ועי' פרמ"ג סי' תרלו צא"א סק"צ. שם: בני כפרים שקדמו וקראו בשני או בחמישי אם חלקו מעות לאביונים ביום קריאתן יצאו.

ובמ"מ: ורצינו כתב אס חלקו ולא כתב מחלקין, מפני לשון המשנה (ה, א) שאמרו מותרין משמע אצל לא חייצין אלא רשאין וכו'. וכ"כ הרמז"ס צפירושו למשנה מ"ג: נתכוין שאס נתן צאותן הימים ילא יד"ח.

זרמז"ס ליתא. ור' רמז"ס הל' דעות פ"ה ה"ג. ועי' צעה"מ מגילה ז, צ צשס רבינו אפרים.

שם: וכן חייב אדם לשלוח שני מנות של בשר או שני מיני תבשיל או שני מיני אוכלין לחבירו.

עי' ראש יוסף מגילה ז, א דאין ראי' מלשון הרמז"ס שאם שלח צ' פירות ממין אחד דלא ילא. וצלקט יושר אר"ה עיני פורים הביא צשס רצו התה"ד שאם שלח תאנה אחת ותמרה אחת סגי אף שאין צהס שו"פ. הרי דבעין צ' מינים.

שם: ואם אין לו מחליף עם חבירו שה שולח לזה סעודתו וכו' כדי לקיים ומשלוח מנות איש לרעהו.

במ"מ שם מביא הגמ' מגילה ז, צ דאזיי ורצ חגיגה הוו מחלפי סעודתיכו להדדי. וכ"ה צהגהות מיימוניות אות ג.

אולם רש"י מגילה שם פירש צאו"ה: זה אוכל עם זה צפורים של שנה זו וצשניה סועד חזירו עמו. הרי שלא פירש לענין משלוח מנות כהרמז"ס, אלא לענין סעודת פורים. וכ"ה צפרש"י אסתר ט, כה. ועי' מג"א סי' תרלה סקי"צ. ויש לדון צדצריי עפ"י פרש"י הג"ל. ועי' מעשה רוקח כאן וראש יוסף ומהרי"ל דיסקין מגילה שם.

שם הט"ז: וחייב לחלק לעניים ביום הפורים.

בהל' חנוכה פ"ד ה"י צ כתב הרמז"ס: אפי' אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שאל או מוכר כסותו ולוקח שמן וגרות ומדליק. ומצואר צמ"מ העטס משום פרסומי ניסא. ולפי"ז יש לדון אם מנאות אלו צפורים יש צהס חיוצ מעטס פרסומי ניסא.

שם: ואין מדקדקין במעות פורים.

ר' להלן ה"ז.

יין כמצואר צהל' יו"ט פ"ו ה"ה: והאנשים אוכלין צשר ושותין יין שאין שמחה אלא צצשר ואין שמחה אלא ציין.

אולם נראה צציו"ט העיקר השמחה הוא צצשר להציא שלמי שמחה ולאכלן. ואלו צפורים העיקר הוא היין, דחייצ איניש לצשומי צפוריא.

ויתכן משום שגם פורים היה אחר שחרצ הצית הראשון ולא יכלו להקריצ קרצנות. וא"כ כשאין קרצנות אין שמחה אלא ציין כמצואר צפסחים קיט, א. לכן נקצט כך לדורות שעיקר השמחה צפורים הוא ציין כמו שהיה צומן הנס. ועי' דרשות אצן שועיז פרשת תלזה מש"כ צדעת הרמז"ס. [ו' אד"צ תש"ס]

\* \* \*

צ"ב מהיכן ילפין חיוצ סעודה צפורים, הרי צגמ' ה, צ למדו מימי משתה ושמחה לאסור צהספד ותענית ותו לא. ולפי"ז יש לפרש הגמ' פסחים סח, צ דהיינו איסור תענית אצל לא חיוצ סעודה. ועי' ר"ן מגילה שם ושו"ת צנין שלמה ח"א סוף סי' נח ד"ה ואכן צדעת הרמז"ס ולעיל שם ד"ה וקלת י"ל.

\* \* \*

שם: עד שישתכר וירדם בשכרות. בהגהות מיימוניות אות צ הביא הגמ' עד דלא ידע וכו' וכתב הראצ"ה דאינו מעכצ. אך הרמז"ס לא הביא דצר זה. אולם צנמוק"י מגילה ז, צ הביא צשס הרמז"ס כדלהלן: ולא הזכיר הא דמיחייצ איניש לצשומי וכו' אלא שכתב לא שישחקט צשכרותו וימשך אחר שחוק וקלות ראש ונצל פה, שזה לא יקרא שמחה אלא הוללות וסכלות, ולא תיקנו צציאים הראשונים אלא יוס משתה ושמחה. ולפינו

שאיין ספר שאין צו לימוד, אזל כך אמרו  
אפי' יצטלו שאר ספרים מלקרות צם,  
מגילה לא תיצטל מלקרות אותה צלצור.

מקורו של הרמז"ס הוא צירושלמי מגלה  
פ"א ה"ה. ונחלק עליו הראצ"ד צפירוש.  
וצמאירי שלהי מכות כתב כהראצ"ד. ועי'  
מ"מ ומרה"פ לירושלמי שם וצמנות הלוי  
[להר"ש חלקצן] אסתר עה"פ והימים  
האלה, וצתורת משה להחלשיך שם מוצא  
צמרה"פ.

ושמא ניתן לצאר עומק כונת הרמז"ס  
כדלהלן. בצרייתא צצ"צ יד, צ נמנו כל כתבי  
הקדש וציניסם מגלת אסתר, ורק מגלה זו  
נקראת מגלה, ואלו שאר הספרים שאנו  
רגילים לכללן תחת השם חמש מגילות, לא  
זכר צגמ' שם מגלה עליהם, אלא: רות  
קהלת שיר השירים וקניות. וא"כ הלא דצר  
הוא למח דוקא מגלת אסתר נקראת מגילה.  
ותורה מזו מלינו צרמז"ס הל' ס"ת פ"ז  
הע"ו צמנותו את כל כ"ד כתה"ק הוא  
כותב "מגלה" סתם ולא מגלת אסתר  
כצצרייתא צצגמ'. הלא גם זה דצר הוא.  
ללמדך ששם של הספר של גם הוללת עם  
ישראל מגזירת המן ע"י מרדכי ואסתר,  
נקרא מגלה ותו לא, צלי שום שם לואי.  
[ואדרבא אם יש להוסיף לספר זה שם לואי,  
אמאי לא קראו לה מגלת מרדכי או מגלת  
מרדכי ואסתר כפי שקצטו חז"ל צתפלת על  
הנסים. ושמא משום שאסתר שלחה לחכמים  
כתצוני לדורות].

ונראה לומר עפ"י זה שנקראת "מגלה" על  
שם גלוי [כך מפורסם צשם האר"י] כי  
נתגלה צאותו זמן שכל ספור ההללה שנעשה  
בהסתר וצדרך העצב לא היה מיקרי אלא  
נעשה ע"י הקצ"ה. ונתגלה שדרך העצב  
הוא ג"כ נס. וזהו מה שאמרו חז"ל גדולה

שם: ואין משנין מעות פורים לצדקה  
אחרת.

בשו"ע סי' תרלד סע' צ נוסף דהעני  
עלמנו יכול לעשות צו מה שיראה. וצפרשת  
המלך כתב שדאי גם דעת הרמז"ס כן,  
דאין משנין וכו' קאי רק על הגצאים.  
והרי"ף והרא"ש צ"מ עה, צ פסקו כרש"י  
שם דמיקל. ותמה על הגהות מיימוניות אות  
ד דהלכה כר"ע מחצירו ולא כרש"ג, דר"ע  
לא זכר צסוגיא כלל. וכן לא זכר צרי"ף.  
פ"ב הי"ז: מוטב לאדם להרבות  
במתנות לאביונים ... שאין שם שמחה  
גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים  
ויתומים ואלמנות וגרים וכו'.

מבואר מדברי הרמז"ס שמאות מתנות  
לאציונים צפורים הוא כדי להרבות שמחה  
צלצ הנדכאים. ומטעם זה כתב הריטב"א  
צ"מ עה, א דאין מדקדקין צמעות פורים  
משום שצבלי' נדקה יש הלכות כמה ולמי  
ליתן, אזל צפורים אינו רק מדין נדקה אלא  
מדין שמחה. היינו להרבות צשמחה.

ונראה שאם יש לו צצביל אחת מהני, יעדיף  
מתנות לאציונים על משלח מנות.

שם הי"ח: כל ספרי הנביאים וכל  
הכתובים עתידין ליבטל לימות  
המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא  
קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות  
של תורה שבעל פה שאינן בטלין  
לעולם. ואע"פ שכל זכרון הצרות  
יבטל שנאמר (ישעיהו סה, טז) כי  
נשכחו הצרות הראשונות וכי נסגרו  
מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר  
(אסתר ט, כח) וימי הפורים האלה לא  
יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף  
מזרעם.

והשיג הראצ"ד: כי לא יצטל מכל הספרים

הסרת עצמת יותר ממ"ח נציאים וכו', שהשם העצמי צנס הללה לדורות, מחמת שגם העצמי הוא נס. ודרך זו של השגחת ה' על עמו צימי גלותו לא תחצטל לעולם כה. [וצסדר משנה האריך צדצרי הרמז"ס והראצ"ד כאן. ודן צזה ג"כ עפ"י הגמ' צנדריס כצ, צ אלמלא לא חטאו ישראל לא ניתן להם וכו']. [פוריס דמוקפס ע"צ]

ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל. ר' לעיל הי"ג צסס החשק שלמה. ועפ"י צצריו ניתן לצאר שרק הימים עוציס המצרים צמג"ת יצעלו, אצל לא שאר המועדים שצתורה. וצזה מיושצ מה שתמה הרדצ"ז ח"צ צו' תרסו. ועי' חו' חת"ס השלם מגילה ז, א מדרשותיו.

\* \* \*

של הקב"ה תהיה מוסתרת בדרך הטבע. ומצינו כן בחולין קלט, ב: אסתר מן התורה מנין שנאמר ואנכי הסתר אסתיר (דברים לא, יח). ואעפ"כ מצינו במגילה כט, א בכל מקום שגלו ישראל שכינה עמהם. והיינו גם במצב של "הסתר אסתיר" השכינה תהיה בעם ישראל, אבל הקב"ה יסתיר פניו מלהצילם [עפ"י הספורנו דברים שם].

כה ושמא עפ"ז יבואר מה שמצינו ביומא כט, א שאסתר סוף כל הנסים שניתנו ליכתב. משא"כ נס חנוכה שהיה בזמן בית שני לא ניתן ליכתב בכתבי הקדש. והיינו משום שנס חנוכה היה בתקופה שכבר פסקה הנבואה. ויתכן שהנס האחרון שניתן ליכתב נעשה בהסתר ובדרך הטבע, כיון שמכאן ואילך לא תהיה נבואה שיש בה גילוי הנהגת הקב"ה, וההנהגה