

רב פעלים מקבצאל, שריבה
וקבץ פועלים לתורה (ברכות ח"י)

גליון תורני
פעלים לתורה

יו"ל ע"י
איחוד תלמידי הכוללים בלאנדאן יצ"ו



גליון כ"ה
אדר ב' תשע"ו

יו"ל ע"י:

הוצאת דרך המלך

לפניות למערכת נא להתקשר

בירופ: הרב דובעריש כהן רפאפורט 02036672747

בארה"ב: הרב שרגא פייש הערצאג 8453250854

בארץ ישראל: הרב יעקב עבדלחק 0548526426



כל הזכויות שמורות למערכת

Copyright © 2016



כתובת המערכת:

PEOLIM LATORAH

58 Forburg Rd

LONDON N16 6HT

Email: Peolim@gmail.com



המערכת מתנצלת על חידו"ת שנשלחו ולא נדפסו

מחמת חוסר מקום וכו' ועוד חזון למועד

מועד האחרון להעביר חידושי תורה
לקובץ הבא הוא כ' אדר ב' הבעל"ט

עימוד ע"י:

צורת [4] הדף

845.510.2203

לעילוי נשמת

האשה הצנועה והחסידה

אשה יראת ה' היא תתהלל

מרת בתיה בת מו"ה מרדכי צבי ע"ה

אשת הרה"ח ר' מנשה

מאיר שטערן ע"ה

נפטרה י"א טבת דהאי שתא

משחר נעוריה הלכה בנתיבותיה הישרות

עדינת נפשה וצניעותה היתה למופת

עמדה לימין בעלה במסירות רבה ונפלאה

חינכה צאצאיה באהבת תורה ובתמימות

ביתה פתחה לרווחה להספיק לאחרים כל צרכם

ידיה שלחה לעניים להחזיקם ולהחיותם

טובת עין ושמחה בכל הנהגתה

יושר תליץ בעד צאצאיה וההולכים בדרכיה

ת.נ.צ.ב.ה.

תוכן הענינים

מדור גנזי ישנים

הג"ר יצחק ירוחם דיסקין זצ"ל – ירושלים עיה"ק
בענין כתיבה כדיבור ומצוה הבאה בעבירהז

מדור מועדים וזמנים

הרב דוב לנדא – ראש ישיבת סלאבודקה
בענין התערבות מטבעות של כמה אנשים (ונוגע גם למצות מתנות
לאביונים).....י

הרב יצחק פאללאק – כולל רבי חיים עוזר
חובת ציון קברות חיוב מן התורה או מדרבנןיב

הרב יצחק שלמה אלבוים – כולל תפארת שלום (טשאבא)
מחצית השקלטז

הרב שמואל אהרן ניילינגער – כולל היכל המשפט
בענין נשים וקטנים בקריאת המגילה.....כז

הרב אשר מרדכי ערלאנגער – ביהמ"ד היכל התורה (ראקאוו)
בענין שתוי ושכור בתפלה ובהמ"ז.....לט

מדור לאסוקי שמעתתא

הרב משה דוד שפירא – ראה"כ כולל הוראה דגייטסהעד
בענין גדרי מלבוש ותכשיט לשבתמד

הרב מיכאל שארף – ראש ועד הכשרות שע"י התאחקה"ח
בנידון בישול עכו"ם בתנורים הנקרא בלע"ז Convector Ovenסד

הרב אברהם שמואל בנימין ליעבערמאן – ר"מ בישיבה גדולה תו"י דסאטמאר
בענין כתיבת האותיות בהכנסת ס"תעא

הרב דוד שמעון פינקעלשטיין – כולל דברי שלמה
בדין מפרק בשרביטין שיש בה קטניותעה

מדור הערות והארות

הרב יוסף מנחם מענדל רפופורט

בענין גרם כיבוי ביו"ט.....ט.....עח

מדור חדויות דשמעתתא

הרב נפתלי פלאהר – כולל תורת אמת

גדר ההאזנה בכיוון הלב בשמיעת מגילה ושאר מצות.....עט

מדור מילי דאגדתא

הרב יששכר דוב הערשבערג – ראש חבורה בכולל משכן יעקב

כל הפושט יד נותנין לו כל משאלות לבו.....צט

הרב יעקב קאפל ליפשיץ – כולל משכנות יעקב

רמזים נפלאים בכוס של ברכה.....קו

מדור מכתבים למערכת

בענין הדלקת נר חנוכה בפנים – **הרב אלי' סג"ל** ♦ בדין ויתור על הידור מצוה כדי

שיוכל חבירו לקיים המצוה – **הרב חיים יקותיאל יהודה פריעד** ♦ בגדר קנין כיבוש

מלחמה – **הב' משה אריה לעוו**

מדור גנזי ישנים

הג"ר יצחק ירוחם דיסקין זצ"ל

ירושלים עיה"ק

הג"ר יצחק ירוחם דיסקין זצ"ל, נולד לאביו הגאון הגדול ר' יהושע לייב דיסקין זצ"ל, כ"ב שבט שנת תקצ"ט, בעיר לומזה, בשנת תקט"ו התייתם מאמו. חריפותו ובקיאותו היה לפלא כבר בילדותו. למד תורה אצל אביו הגדול. מעולם לא רצה להשתמש בכתר הרבנות, רק יגע והתמיד בתורה בפרישות והתבודדות. אחר פטירת אביו הגדול בירושלים בשנת תרנ"ח, הריצו אליו בקשה כי יבוא למלא מקום אביו בהנהגת העיר, והוא דחה את ההצעה. בשנת תרס"ח עלה ירושלימה והיה ממנהיגי העיר ומוסדותיה, הרביץ תורה ברבים, באחרית ימיו יסד במסירות נפש את 'העדה החרדית'. נלב"ע כ"ט שבת שנת תרפ"ה, ויה"ר שיהיו שפתותיו דובבות בקבר, וימליץ טוב בעדינו.

הכתב יד הזה נמסר לידינו על ידי הנגיד הנכבד הר"ר אשל זעליג לעוו - ראה"ק דקהל יטב לב דסאטמאר, ונערך על ידי בנו הב' משה אריה ני"ו, תשוח"ח להם.

קטע מתוך מכתבו

בענין כתיבה כדיבור ומצוה הבאה בעבירה

מדי דברי בחקירת האחרונים אי כתיבה כדיבור דמי לענין שבועות ונדרים^א, בל אמנע לכבוד שאר בשרי היקר יחי' הערה חדשה בזה. בתשובת הגאון

א. עי' שו"ת חות יאיר סי' קצ"ד, ובשו"ת שב יעקב סי' מ"ט האריך להוכיח דכתיבה לאו כדיבור דמי ע"ש.

רעק"א סי' למ"ד הביא ראית בעל שב יעקב^ב דכתיבה לאו כדיבור דמי, מסוגיא דמגילה י"ח [ע"ב] דמבואר שם דגבי מגילה בעי קרא, אבל בכתיבה לבד לא יצא^א. ולפענ"ד נראה לדחות בפשטות, עפ"י דברי המאירי שם שהקשה על מתניתין דהיה כותבה, ואע"פ שהכתיבה מלאכה היא ומלאכה בפורים אסורה ד - והיא באמת קו' הירושלמי [שם פ"ב הל"ב], וכבר העיר בזה הברכי יוסף סי' תרצ"ו^ה, ואחר כל התירוצים תירץ דשמא בדיעבד אעפ"י שאינו רשאי. ולפי זה יש לומר דבאמת כתיבה כדיבור דמי, ושפיר יוצאין על ידי כתיבה חובת מצוה של דיבור כמו קריאת שמע ותלמוד תורה, ושאני מגילה - למ"ד דפורים אסור במלאכה, אינו יכול לצאת על ידי כתיבה דהוה מצוה הבאה בעבירה^ו,

ב. שם, וראייה זו הובא ג"כ בשו"ת הרדב"ז ח"ג סי' אלף מ"א, ועי' בשאלת יעב"ץ ח"ב סי' ק"מ.

ג. ראייה זו נדחה ג"כ בתשו' רעק"א הנ"ל שכתב דאף אם נימא דכתיבה כד"ד מ"מ לא עדיפא מקוראה בע"פ שאינו יוצא יד"ח, כיון שבשעה שכותב עדיין אינו כתוב. ועי' בשו"ת חת"ס חיו"ד סי' ר"כ שיצא לחלק בין היכא דבעי אמירה דאז לא סגי במה דמיייתי עלה מדין ככד"ד עפ"י דהתוס' בגיטין דף ע"א. ובמגילה בעינן אמר עם הספר ע"ש, ויעוי' משכ"ב בשו"ת מהרש"ם ח"א סי' ס'.

ד. וד"ל המאירי שם: ואע"פ שהכתיבה מלאכה היא, ומלאכה בפורים אסורה, שמא הואיל ולצורך מצות מגילה הוא כותבה, כגון שרוצה לשלחה לבני עיר אחרת מותר, או שמא לבני כפרים שהקדימה נאמרה [גב. תי' זו הובא ג"כ בחי' הרשב"א ובריטב"א במגילה שם, דכיון דלאו זמנם היא לא קבילו עליהו האיסור, ועי' בירושלמי שהובא להלן ודו"ק], או שמא בדיעבד [ר"ל דהנודן בשמעתין היא בדיעבד אם כתב האם יצא, ובתי' זה דן רבנו להלן] עכ"ל. ויעויין בביאור הגר"א סי' תרצ"ו ד"ה כגון לכתוב, ודו"ק.

ה. ע"ש שנתקשה בדברי המאירי, כיון שלפי מסקנת הירושלמי מבואר דלא פליג אתלמוד דידן, ומודה דליכא איסור מלאכה גמורה בפורים, וע"ש שהקשה דהמאירי סותר עצמו בזה [וגם זה יש ליישב להמתבאר מדברי הגר"א הנ"ל], והביא סעד לדבריו מדברי התניא רבתי סי' מ"א שהעתיק הירושלמי דפורים מותר בעשיית מלאכה, וכ"מ בשבלי הלקט סי' ר"ד ע"ש.

ו. מה דנקט בפשיטות דאיכא מצהב"ע במצוה דרבנן, אשר הוא דלא כדברי התוס' סוכה דף ל' ד"ה מתוך, שכתבו דלכן יוצאין בגזול ביו"ט שני, וכן נפסק בשו"ע סי' תרמ"ט סעי' ה'. מיהו עי' בקבא דקושייתא סי' צ"ו שהקשה דביו"ד סי' ש"מ סעי' כ"ט פסק המחבר דהקורע בחלוק הגזול לא יצא ידי קריעה, אף דקריעה אינה רק מדרבנן, כמבואר שם בבית יוסף. ועל כן יש שחילקו בזה דרך לגבי לולב ביו"ט שני הוא דלא החמירו במהב"ע, משא"כ בשאר דברים. וע"ע בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ג ח"א סי' ק"מ דסבירא ליה דרך במדי

רק במה שקורא מן הכתב יוצא לכולי עלמא, אפילו למ"ד דאסור במלאכה לשיטת הש"ס לכולי עלמא, ואע"ג דבעבירה שהזמן גורם לא חשיב מה"ב [....].....¹] והובא ברא"ש² דשבת דהקורע בשבת יצא ידי חובת קריעה מהאי טעמא, שאני התם דמשכחת לה מצות קריעה בהיתר בחול, ואין העבירה של שבת התלויה בזמן מבטלת מצות קריעה, משא"כ עבירה דכתיבת המגילה בפורים, אעפ"י שהיא תלויה בזמן, מ"מ פוסלת המצוה דמגילה, דהא לא משכחת לה מצות מגילה על ידי כתיבה ביום אחר חוץ מפורים³, וזה פשוט.



דממונא דהפסול הוא משום גזול ואינו לכם, והרי הפקר בי"ד הפקר, הוא דלא חיישינן למהב"ע, משא"כ בשאר איסורים, ע"ש.

ז. הכת"י מטושטש קצת כאן וקשה מאד לפענח תרי מילי ואולי היה כוונתו "כדאיתא בירושלמי" והכוונה לדברי הירושלמי הידועין בשבת פי"ג הל"ג שחילקו בין קורע בחמתו בשבת דיצא ידי חובת קריעה להאוכל מצה גזולה בפסח שאינו יוצא בה יד"ח והוה מצהב"ע ולשון הירושלמי היא "תמן גופה עבירה [במצה גזולה] ברם הכא [קריעה בשבת] הוא עבר עבירה", ע"ש.

ח. והובא בחי' הרשב"א והריטב"א במס' שבת ק"ה ע"ב ע"ש.

ט. דברי רבנו מחודשים, דרוב האחרונים נקטו דהירושלמי מחלק בין איסור גברא לאיסור חפצא או עכ"פ בין איסור תמידי לאיסור התלויה בזמן וכ"מ בפני משה [ועי' באתוו"ד כלל י', ובשו"ת חבצלת השרון או"ח סי' ג', ובשו"ת משנת רבי אהרן ח"א סי' י' ודו"ק]. ולפי"ד רבנו צ"ל דהירושלמי מחלק בין היכא דהמצוה מוכרח לבוא ע"י העבירה דדוקא אז חשיב מצהב"ע וכסברת התוס' בסוכה דף ל', ומצאתי בשו"ת בית יצחק או"ח סי' צ"ט אות ב' שהביא יש מפרשים כן דברי הירושלמי וחולק ע"ז, יעו"ש. ובשר"ח כלל ע"ז אות א' רוצה לדייק כן בדברי מו"ז צוקללה"ה בתשו' חת"ס ח"ו, ולכאורה כן היא הבנת רבנו בדברי הירושלמי, ויל"ע בזה.

מדור מועדים וזמנים

הרב דוב לנדא

ראש ישיבת סלאבודקה

בענין התערבות מטבעות של כמה אנשים (ונוגע גם למצות מתנות לאביונים)

ולפי"ז ב' בנ"א ששלח כל אחד מהם ב' מטבעות לתתם לב' אביונים ע"י שליח אחד, ונתערכו המעות אצל השליח, מתקימת מצות מתנות לאביונים בנתינת ב' מטבעות מהם לכל אחד מב' אביונים בלא הקנאה זל"ז דהו"ל שותפין, ולא איכפת לן דילמא ניתנו כל ב' מעות דחד מינייהו לחד עני, דהא השתא כל מטבע שייכת לתרווייהו וניתנת מכח שניהם ונהיינו בלא איכפת להו לנותנים היאך תקוים המצוה בממונם, אם כפי שנתנו לשליח, אם כפי שנתהוה הבעלות המשותפת ע"י תערובת].

אמנם יל"ע לכאורה, דכל חד מינייהו לגבי השליחות על הבעלות שנתהוה אח"כ להיות שלו בממון דחברו ע"י התערובת, הו"ל בשעת מינוי השליחות כדשלב"ע, דל"מ על זה מינוי שליחות, ע"י נזיר י"ב א' נואף דבעלות מחודשת זו באה מכוח הבעלות

בתה"ד סי' שי"ד כתב דמי שקיבל לשמירה מטבעות ועירבן עם מטבעותיו הדומות להן, ונאכדו מקצת מהן, לא אמרי' כאן דניזיל בתר רובא אי מוחזק, אלא אמרי' דכיון שאין מקפידין הוה שם כולם על כל מטבע ומטבע והפסידו כולם, יעו"ש, וערמ"א חו"מ רצ"ב י'.

והנה א"א לומר דכוונת התה"ד דמקנים זל"ז, דבמה קנה נותן המטבעות קנין במטבעות הנפקד, הא אין מטבע נקנה בחליפין.

ובתשו' הגרע"א סי' כ"ג (ד"ה ובתחילת) מבואר דס"ל דדינא הוא דנעשים כשותפין, וע"ש דכתב שאם אדם מפקיר חלק מחטים שיש לו הו"ל הוא וההפקר שותפין בכל אחת ואחת מהחטים (לפי היחס). ויל"ד בכל זה מדין אין ברירה בשותפין, ועתוס' גטין מ"ז ב'.

על מטבע שלו (ע"י התערבות של המטבעות) לא נימא דיועיל מינוי השליחות על הבעלות המתחדשת בממון דלאו דילי' אף דלכתחילה בשעת המינוי נחת גם לזה]. ויש לדון כמה שנחלקו האחרונים בכוונת רמ"א סי' ר"ט ד' אי אית מ"ד דס"ל דמקנה דשלבל"ע עם בא לעולם מהני. [ואי שייך גם במינוי שליחות]. ועשו"ת רע"א מהד"ת קמ"ח. וי"ל בזה.

ובעיקרא דמילתא דנעשים שותפין ע"י התערבות יל"ע מהא דמחלקינן בין שותפות ישראל וגוי בקמח שיכול להפריש חלה מיני' ובי' לנתערב קמח בקמח דהדין בזה תלי' באשלי רברבי אי מהני והיינו משום דילמא מפריש מן הפטור על החיוב, עי' בהגר"א יו"ד סי' ש"ל סק"ה, ולהאמור כיון דאין כאן קפידא ממילא הו"ל שותפין, ומאי שנא הא מהא.

ועי' ב"מ ע"ד א' אמר רבא הני בי תלתא דיהבי זוזי לחד למזבן להו מידי זבן לחד מינייהו זבן לכולהו, ולא אמרן אלא דלא צר וחתים איניש איניש לחודי' אבל צר וחתים איניש לחודי' למאן דזבן זבן ולמאן דלא זבן לא זבן.

ועמש"כ בזה בחזו"א ב"ק כ"ב י', וז"ל ונראה דמעות שנתערבו ואינן ניכרין הו"ל כנתערב לו קב חטין בחטין של חברו ונעשה שותף עמו וכדאמר ביצה ל"ח ב', והכ"נ אם המעות נתערבו כל מה דזבן זבן לכולהו, ע"כ. ולכ' משמע דאף במקפיד הוו שותפין. [וצ"ע בחזו"א ב"ב ד' י"א].

יל"ע בלשון רמב"ם פ"ו מבכורות ה"י לפיכך השותפין שנשתתפו בבמות והביא זה ק' טלאים וזה ק' טלאים וערכום ונשתתפו בהן וכו'. ולהנ"ל עפי"ד התה"ד לא בעי בזה קנין, דמאליהן הן שותפין. ודו"ק בלי' וערכום דמשמע נמי דאי"צ קנין.

בכ"מ פ"ד ממעילה ה"ג מייתי בשם הר"י קורקוס אהא דכתב שם הרמב"ם הפריש [נזיר] מעות ואמר אלו לעולתי ואלו לחטאתי ואלו לשלמים ונתערבו מועלין בכולן ומועלין במקצתן. וק' דילמא אותן מקצת שמעל הם מדמי שלמים, ותי' הרי"ק בתי' ב' דכיון שנתערבו בכל זוז יש בו חטאת ועולה ושלמים, והוא כעין דינו של התה"ד. אך לכ' ד"ז צ"ע דנימא כן גם בהקדש ואף בקדושת דמים.



הרב יצחק פאללאק

כולל רבי חיים עוזר
ובעמח"ס עין יצחק על ירושלמי

באחד באדר מצינין את הקברות

(שקלים פ"א מ"א)

ובספרו שו"ת בנין ציון (סימן קי"ט וסימן ק"כ) כסברת הסוברים דהוא הלכה למשה מסיני.

אבל לעומת זה דעת התוס' במס' ב"ב (דף קמז. ד"ה מנין) דהוא רק מדרבנן וכמשמעות לשון הגמרא במס' נדה (דף נז.), וכן נקט הריטב"א במס' מו"ק (דף ה.). ומפרש הריטב"א דאע"ג דלשון הגמרא הוא רמז לציון קברות מן התורה מנין, אעפ"כ י"ל דהוא מדרבנן, ומ"מ כיון דזהו ודאי ענין גדול ושמירה רבה אי אפשר שלא יהא לזה רמז בתורה. וכן כתב המאירי (ד"ה ומצינין וד"ה כבר ביארנו במשנה) דהוא מדרבנן. וכן נקט המשנה למלך (הל' יו"ט פ"ז הט"ז ד"ה וראיתי) בפשיטות דהוא רק מדרבנן. ועיין בספר עין זוכר להחיד"א (אות ציון) שהעיר עליו דבאמת דעת התוס' במס' מו"ק דהוא דאורייתא, רק דהמל"מ נקט כדעת התוס' במס' ב"ב דהו דרבנן וכפשטות לשון הגמרא במס' נדה.

חובת ציון קברות חיוב מן התורה או מדרבנן

א. מצינו במשנה (ריש מס' שקלים ובריש מס' מו"ק) ובגמרא (כל סוגית הגמרא במס' מו"ק דף ה. עד דף ו.) דיש חובה לציון קברות. ובגמרא (מו"ק דף ה.) מקשינן רמז לציון קברות מן התורה מנין, והביאו שם הרבה לימודים מנא ילפינן דיש חובה לציון קברות שלא יכשלו בהם. ונחלקו הפוסקים אם החיוב הוי מן התורה או מדרבנן, דעת תוס' כאן (ד"ה הא) דהוא מן התורה הלכה למשה מסיני, וכן הוא לשון רש"י גמירי מסיני, גם הריטב"א הביא כן יש מי שפירש דהוא מה"ת, ועי' בתוס' הרא"ש (דף ו. ד"ה הא, בסו"ד) מכאן לציון מן התורה, משמע דס"ל להרא"ש דהוא מן התורה. והגם דלשון הגמ' הוא רמז לציון וכו', כבר כתב הרמב"ן בספר המצוות שרש שלישי דבהרבה מקומות אומרים רמז בדברים שעיקרם תורה וכן הכריע הערוך לגר במס' נדה (דף נז.).

תרומה, דבזמן הראשונים לא היה אפר פרה, [נצי' ברא"ש במס' חולין (פרק ח' סי' ד') ובהלכות חלה (סימן י"ד) דהאידינא בטלה אפר פרה. ובשו"ת באר מים חיים למהר"ש וויטאל ז"ל (סי' פ"ב) כתב דנפסקה בזמן אביי ורבא, וע"ע בשערי קדושה למהר"ש וויטאל ז"ל (סי' פ"ב) כתב דנפסקה בזמן אביי ורבא, וע"ע בשערי קדושה למהר"ו (חלק ג' שער ו'), ובספר הברית (מאמר י"א פ"א). ובחרדים בהקדמה למצוות התלויות בארץ (פרק ג"ב אות י"ד) כתב דנפסקה לאחר זמן הגמרא, וגם בטור ושו"ע (או"ח סי' תקמ"ד) הביאו דין ציון קברות בחול המועד, ועכ"ח דסברי דעיקר טעם ציון קברות הוא מחמת הכהנים שלא יכשלו באיסור טומאה, וזה נוהג אף בזה"ז ובחו"ל, וכן מצאתי בשו"ת בנין ציון סי' קי"ט דמביא רא"י זו דמדשו"ע והפוסקים הביאו עכ"ח דזה נוהג אף בזה"ז

וכן משמע גם דעת הרמב"ם בפירוש המשניות במס' מעשר שני (פ"ה מ"א) ובמס' שקלים (פ"א מ"א) שפירש דמציינים הקברות משום טומאת כהנים, וכן בספר היד (פ"ז מהלכות יו"ט הי"א) סתם משום שיפרשו מהן כהנים, ולא חילק הרמב"ם דהיינו דוקא משום אוכלי תרומה, משמע מדבריו דעל כל דיני טומאת כהנים קאי, וכן בהל' טומאת מת פ"ח ה"ט כתב דצריך לציין כדי שלא יהיה תקלה לאחרים, ולא פי' מהו התקלה, דהיינו דווקא משום אוכלי

ועיין בקרן אורה (מו"ק דף ה.) שמתמה האריך אפ"ל דהוא מה"ת, והלא קיי"ל דאין מציינים כי אם על הספיקות (עיין להלן אות ג'), והלא הספיקות רק מדרבנן, אבל באמת הרי הקרן אורה בעצמו כתב (דף ה:) דאף בוודאות לפעמים צריך לציין כגון שאינו ניכר עד היכן מגיע וצריך לציין, וא"כ אין די בקושיא זו להכריע דאינו מה"ת.

אם יש חיוב ציון בזמן הזה ובחו"ל

ב. ברש"י במס' מו"ק (דף ה.) ובמאירי שם, וכן ברשב"ם במס' ב"ב (דף נח.) כתבו בטעם ציון קברות שלא יטמאו אוכלי תרומה ונושאי טהרות, וא"כ היה יתכן דעיקר חיוב ציון הוא מחמת אכילת תרומה בטומאת הגוף או אכילת תרומה טמאה, שהוא במיתה ביד"ש, אבל לא מחמת איסור טומאת כהנים למת שהוא בלאו גרידא. ובשו"ת בתי כהונה (ח"א סימן כ"ג ד"ה הא נמי, ולהלן) הביא דברי רש"י רשב"ם הללו דהוא מחמת נושאי טהרות ואוכלי תרומה, ודייק מזה דבאמת מחמת איסור טומאת כהנים לא חששו, וביאר טעם הדבר בכמה אופנים, או דכהנים זריזים הן, או משום דיש להם תקנה בטבילה, או משום דאין איסורין חמור כל כך כמו אכילת טהרות ותרומה, עיין בדבריו.

אכן יש להביא ראיה ממה דהרי"ף והרא"ש ריש מו"ק הביאו דין ציון קברות, והרי בזמנם לא היה נודע עוד דיני טומאה וטהרה לענין אכילת

יוצאין על ציון קברות, ומבואר דהחיוב על הבית דין, ובוודאי גם בזמנינו יש על ב"ד חיוב זה, עיין בשו"ע חו"מ (סי' ב') ואו"ח (סי' תקכ"ט) דחובת ב"ד הוא להעמיד הדת על תלה א.

אבל באמת אין חילוק בין יחיד לבי"ד דזהו חובה על כל יחיד, אלא דנהגו שהבי"ד יוצאין ע"ז וכ"כ הרמב"ם (פ"ח מהל' טו"מ ה"ט) ב. ובגמ' מו"ק איתא (דף ו.) דמציון קברות ילפינן דצורבא מרבנן דאיכא במתא כל מילי דמתא עליה רמיא. וא"כ יוצא לנו מזה הוא דהחיוב הוא על כל יחיד, והצורבא הוא נושא בעול הדבר.

מה צריך לציין

ד. **בגמרא** מס' מו"ק (דף ה:) דאין מציינין אלא על הספיקות, וכן פסק הרמב"ם (פ"ח מה' טומאת מת ה"ט), ומ"מ כתב הקרן אורה (ד"ה גמרא אבל) דבאופן שיש ספק עד היכן מגיע הקבר בכה"ג מציינין אף על הוודאות, והביא ראייה מהא דהיה מצייין על מערת המכפלה במס' ב"ב (דף נח.) ועי' בחזו"א (או"ח סי' קל"ה) דכל טומאה שבדרכים ובשדות שאינו מפורסמת

תרומה, משמע מדבריו דגם מחמת שלא יכשלו הכהנים באיסור טומאה למת יש לציין, וא"כ גם בזה"ז ובחזו"ל יש חיוב ציון קברות. ומה דנקטו רש"י ורשב"ם משום אוכלי תרומה וטהרות, י"ל דנקטו החמורות שהוא אכילת תרומה בטומאת הגוף או אכילת תרומה טמאה דהא רש"י בב"מ פ"ה ע"ב ד"ה משום כתב סתם שלא יכשלו הכהנים לעבור עליהם וכן ביחזקאל ל"ט, ט"ו, פרש"י כדי שיפרשו ממנו הולכי דרכים ועושי טהרות.

ועכ"פ מוכח מכל הנ"ל דפשיטא דחובת ציון קברות הוא כדי שלא יעברו הכהנים על איסור טומאה למת, ולאפוקי מדעת הבתי כהונה, וא"כ יוצא לנו להלכה למעשה דגם בזה"ז ובחזו"ל יש חובה לציין קברות. ועיין במהרש"א במס' שבת (דף קיג:) ד"ה כאילו אוכל, כתב שם דבאוכל עפר בארץ ישראל ליכא חשש משום טומאה דשם היו מציינין, משא"כ בחזו"ל, מ"מ זהו דלא כל הפוסקים הנ"ל.

על מי מוטל החובה לציין

ג. **במשנה** במס' שקלים ובמס' מו"ק מבואר שהבית דין היו

א. ובאותה משנה דתנן דיוצאין לציין הקברות נמי תנן דיוצאין על הכלאים, ועי' בדרך אמונה הל' כלאים (פרק ב' ס"ק ע"א) שמביא מדברי הלכות א"י להטור (הל' כלאים אות ב') דגם בזה"ז יש לבי"ד לעשות כן אם יש כח בידם, ומסתבר דכמו שהדין לגבי כלאים ה"ה לגבי ציון קברות דמאי שנא.

ב. וכן כתבו הפוסקים לגבי כלאים דיש מצוה על כל יחיד לעקרון (עי' בשו"ת שואל ומשיב מהדו"ק ח"א סי' צ"ד, ומהדו"ד ח"ב סי' קמ"ז) וא"כ מסתבר דה"ה לגבי ציון קברות.

שיש בהם חלל טפח שמטמא באוהל אטו המיעוט שאין בהם חלל טפח ובספיקא דרבנן אי"צ לציין מעיקרא דדינא.

ובשו"ת מנחת אלעזר ח"א סי' כ"ד ס"ק ג' מצדד דאין חיוב להפריש חברו מאיסור דרבנן כשאינו יודע שהוא עובר איסור ומסיק בצ"ע להלכה ולמעשה ולכאור' תמוה הוא דהא חזינן דמציינים על הקברות דטומאתן הוא רק מדרבנן דהא רוב ארונות יש להם חלל טפח כהנ"ל, ויש לומר דיש לחלק בין טומאה דרבנן שעיקרה מדאורייתא כגון שידוע שיש שם קברים וחכמים אמרו שיש לחוש שאין בארונות חלל טפח דאז מטמא באהל מדאורייתא אז מודה המנח"א דמפרישין אף כשאינו יודע, משא"כ אם הוא מסופק אם יש שם שם קבר אז אין מציינים כ"א אצל צדיקים משום שהוא ספיקא דתקנתא דרבנן.

בכלל ספיקות הן וצריכין ציון וכו' והן הן עיקר ציון קברות, וכ"כ במאירי (ד"ה טומאה הידוע). ועיין בשו"ת בנין ציון (סימן קי"ט) דה"ה טומאה ידוע אם יש לחוש שבמשך הזמן ישתכח יש חיוב ציון.

וברש"י במס' ב"מ (דף פה:) דר"ל הוי מציינ מערתא דרבנן, פירש"י שלא תאדע תקלה ע"י צדיקים, ומשמע מזה דבקברי אנשים פשוטים אין צריך לציין, ומזה מדייק בדברי יחזקאל להרה"ק משינאווע זלה"ה (סי' ל"ז) דבטומאה שאינה ידוע אין חובה לציין, אבל כבר תמה עליו כיואל משה (מאמר ישוב א"י סי' צ"ח) דאף בקבר שאינו ידוע יש חיוב לציין, ועיין כיואל משה (שם סי' צ"ט) דמפרש עובדא דר"ל דמיירי בספק טומאה דרבנן, דהא רוב הארונות יש להם חלל טפח ואינו מטמא באוהל מדאורייתא ורבנן גזרו על כל הארונות



הרב יצחק שלמה אלבונים

כולל תפארת שלום - טשאבא

ובעמח"ס אבני שי

מחצית השקל

מצאתי". ביאר המג"א (סי' ת"ע סק"ב):
"מיהו אם התענה פעם אחת, הוי כמו
נדר, כדאי' פ"ק דשקלים כל קטן
שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו
פוסק, כ"כ בהגהות סמ"ק סי' קמ"ד"
ע"כ. הרי שנחלקו, האם הטעם משום
'חינוך', או משום 'נדר'.

ובפירוש המשניות להרמב"ם (שקלים
פ"א ה"ג) וז"ל: "ואם אביו
נתן בעבורו והוא קטן, אומרים לו -
מאחר שנתת עליו השנה שעברה
'והעמדת עליו זאת המצוה', תן עליו
תמיד עד שיגדל ולא תפסוק, וזהו ענין
אמרם כל קטן שהתחיל אביו לשקול על
ידו אינו פוסק" עכ"ל. ובנו"א בפירוש
המשנה לרמב"ם (מסכת שקלים פרק א):
"ואם שקל אביו עליו כשהוא קטן,
אומרים לו, כיון ששקלת עליו בשנה
שעברה 'וחייבת אותו במצוה זו', שקול
עליו תמיד עד שיהיה איש ואל תפסיק,
וזהו ענין אמרו כל קטן שהתחיל אביו
לשקול על ידו אינו פוסק". לכאורה
הלשון 'והעמדת עליו זאת המצוה',
'וחייבת אותו במצוה זו', משמע שהוא

**קטן שהתחיל אביו ליתן עליו שוב
אינו פוסק:**

שנינו (שקלים פ"א מ"ג) "כל קטן
שהתחיל אביו לשקול על ידו,
שוב אינו פוסק". כלומר, שלמרות
שהקטן פטור ממצות מחצית השקל,
אולם אם התחיל אביו לתת עבורו
מחצית השקל, שוב אינו פוסק, וצריך
לתת עבורו עד שיגדל הקטן ויתן משלו.
ויל"ע מאי טעמא, מדוע אם התחיל
אביו לשקול עבורו שוב אינו פוסק,
ומאיזה חיוב אתינן עלה. ובדברי
הראשונים מצאנו בזה כמה טעמים.

כתב הרוקח (סי' רלג) וז"ל: "קטן
שהתחיל אביו לשקול על ידו
אינו פוסק, בשביל לחנוכו במצות. הא
לתובעו כשהביא ב' שערות". אולם
מאידך גיסא, במה שכתב רבינו פרץ
(הגהות סמ"ק מצוה קמ"ד אות א):
"המתענה תחת בנו בכור קטן בערב
פסח, אין רשאי לפסוק עד שיגדל
ויתענה בעצמו, דתנן בפ"ק דשקלים כל
כהן קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו
שוב אין פוסקין, מפי מוהר"ר אברהם

הקטן, וכו', ואולי כשירש מאביו קאמר, וס"ל דחובה חל על הנכסים".

לכאורה, דעת הר"ב שמאחר שהטיל אביו עליו מצוה זו, וחינכו במצוה זו, העמידה עליו כחובה, ולכן חובה על היורש לקיים המצוה הזו שהניח עליו אביו. אולם דעת התו"ט שהוא מצד נדר, ולא מצאנו שיתחייב הבן בנדרי אביו, ולכן אין האב יכול להטיל חובה על הקטן א.

מנהג של מצוה דוקא אם היה דעתו לנהוג כן לעולם:

ובספר שקל הקדש (להגר"ח קניבסקי שליט"א. פ"א ה"ז ביה"ל ד"ה קטן): "הנה מבואר (ביו"ד סי' רי"ד), דאם נהג מנהג של מצוה דוקא אם היה דעתו לנהוג כן לעולם, בכה"ג אפי' פעם אחת הוי נדר וצריך התרה, אבל אם לא חשב בהדיא לנהוג כן לעולם, רק אם נהג כן ג' פעמים הוא צריך התרה וחשיב נדר בסתמא, וכמו שאנו אומרים בנוסח התרת נדרים "או שום מנהג של מצוה שנהגתי ג"פ ולא התניתי שיהא בלי נדר", וכ"ה במ"ב (סי' תקצ"ז סק"ו)

מדין חינוך, היינו שהוא נותן את מטבע מחצית השקל לבנו, על מנת שהבן יתן, ומאחר שהוא העמיד 'עליו' - על הבן, זאת המצוה, שוב לא יפסיד לעצמו בקלוקל חינוכו. לכאורה, לשון הרמב"ם משמעו כשיטת הרוקח שהוא מצד חינוך.

ולכאורה יש כמה נפק"מ במחלוקת זו. א. איך חל החיוב קיי"ל

(ביו"ד סי' רי"ד), דאם נהג מנהג טוב, אינו נעשה כנדר, אלא אם כן נהג כן ג' פעמים, או שקיבל על עצמו לעשותה לעולם. לפי"ז, אם חיוב האב לשקול לקטן הוא מצד נדר, לכאורה אינו חייב בה אא"כ קיבלה ע"ע לעולם, או שנהג כן ג' פעמים, אולם אם הוא מדין חינוך, די בפעם אחת בשביל לחייבו במצוה זו.

ב. במת האב בעודו קטן עוד נפק"מ לכאורה יש בזה, שהנה במת האב בעודו קטן, כתב בפירוש רבינו עובדיה מברטנורא, "ואם מת אביו, הוא שוקל על ידי עצמו". ובתוספות יום טוב שם: "ובאמת שלא ידעתי טעם לסברת הר"ב, דהיאך יוכל האב להעמיד חובה על

א. לכאורה יש עוד נפק"מ: א] האם שייך לעשות התרת נדרים בזה. כי אם הוא מצד נדר, שפיר נוכל להתיר הנדר. ב] האם יש חובה גם על האם לקיים המנהג. היינו, כשנסע האב למדינת הים. כי לכאורה אם הוא מצד נדר, ועל הצד שהנדר חל על הנכסים, שפיר צריכה לקיים הענין, אולם באם הוא מדין חינוך, שמא רק אם האב נמצא חייב לשקול, אולם מאחר שדין חינוך אינו מוטל על האמא (כדעת הראשונים), אין חיוב לשקול עבורו. ג] במחצית השקל בזמן הזה. שהוא מנהג זכר למחצית השקל. שאם מצד נדר, יש מקום לומר שיש כאן מנהג של מצוה. אולם אם הוא מצד חינוך, מהיכ"ת שיש 'דין חינוך' גם על מנהג.

הבן. היינו לגבי מי אנו אומרים שיש כאן מצוה וחובה להמשיכה.

והנה בגמ' (כתובות קח.) "המודר הנאה מחבירו שוקל לו את שקלו וכו', בשלמא שוקל את שקלו מצוה קעבדי, דתנן תורמין על האבוד ועל הגבוי ועל העתיד לגבות" וכו'. ובשיטה מקובצת (בשם תלמידי רבינו יונה) פירש "דכיון דבלא"ה בי"ד תורמין עבורו ויש לו חלק בקרבן צבור, מאי אמרת דמהני לי במה שע"י ששוקל חבירו עבורו הרי קיים המצות, זה לא מיתקריא מצוה דמצות לאו ליהנות ניתנו, וכדקי"ל המודר הנאה מחבירו מותר לתקוע לו תקיעה של מצוה". מבואר מדברי הש"מ, שלמרות שלא נתן את מחצית השקל מממונו ממש, מכל מקום נחשבת המצוה של מחצית השקל עבור מי שניתן בעבורו. אלא שאין איסור בדבר, כי מצוות לאו ליהנות ניתנו. נמצא ששכר המצוה עבור המודר הנאה, היינו עבור מי ששקלו בעבורו. [וכן משמע מדברי הרא"ש נדרים לג. ד"ה שוקל].

אולם בעל הנתיבות מובא בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' ל"ב), דייק מרש"י בכתובות (שם ד"ה שוקל) דבשוקל את שקלו שכר מצוה על הנותן, ולא למי ששקל עבורו. שהרי אם יעשה את חברו שליח לתרום ממון לצדקה, ויהיה הצדקה ממון השליח, אין המצוה למשלח, שהרי לא נתן ולא מידי, כך גם במחצית השקל, כשאחר שוקל שקלו

דמנהג של מצוה שנעשה כנדר הוא רק כשהורגל בה דהיינו ג"פ, או אפי' פ"א וחשב בשעת מעשה שינהוג כן לעולם, אבל בלא"ה אין נעשה כנדר ע"י שעשאה פ"א.

וצ"ב דא"כ למה לא הוזכר כאן דדוקא כשחשב לעשות כן 'לעולם', והלשון לא משמע כן. גם יל"ע למה כתבה המשנה דין זה כאן גבי שקלים, ולא בכל מנהג של מצוה שנהג כן שוב אינו פוסק, וגם למה לא תני שעבד ואשה ששקלו פ"א שוב אין פוסקין".

וסוף דבריו, שמאחר שהסיבה שהוא שוקל עבור בנו, הוא משום מצות חינוך, ולא יתקיים מצות חינוך אלא אם כן ישקול עבורו לעולם, כי אם לא ישקול לעולם, הוי כמוסיף על מחצית השקל, והדין הוא שהעשיר לא ירבה, וכל מה שיכול להפריש עבור הקטן, זהו רק אם קיבל עליו לחנך את הבן, שאז שוקל עבור הבן. לכן גם אם נהג כן פעם אחת, חשיב כנדר, ושוב שוקל לעולם. כך שאין מחלוקת בין הראשונים, ואכן שורש הסיבה שהאב שוקל עבור בנו, הוא משום חינוך, אולם המחייב לשקול עבורו לעולם, הוא מצד נדר. [ועיין שם גם בציון הלכה אות צד].

מי מקיים את המצוה:

ויל"ע בכה"ג שהאב שוקל עבור בנו, מי מקיים את המצוה, האב או

אביו, משהתחיל. ואם מת אביו הוא שוקל על ידי עצמו". וכתב על זה הרב בעל תוס' יום טוב ז"ל וז"ל: "שוב אינו פוסק - כתב הרמב"ם שאומדין לו מאחר שנתת עליו השנה שעברה 'והעמדת עליו זאת המצוה' תן עליו תמיד עד שיגיע ולא תפסוק, עד כאן. ולדבריו נראה דאם מת אביו ועדיין הוא קטן דאין חיוב עליו, דלא כהר"ב, וכ"כ בפ"א מהלכות שקלים עד שיגדיל ויתן על עצמו. ובאמת שלא ידעתי טעם לסברת הר"ב, דהיאך יוכל האב להעמיד חובה על הקטן, [דהא דהאיש מדיר את בנו בנזיר, דתנן במשנה ו' פרק ד' דנזיר, הלכה היא בנזיר כדפירש הר"ב שם, ועיין מ"ש שם רפ"ז] [וע' בספ"ג דסוטה מ"ש שם]. ואולי כשירש מאביו קאמר, וס"ל דחובה חל על הנכסים" ע"כ.

ויל"ע בלשון הרמב"ם, האיך שייך לומר בזה 'והעמדת עליו זאת המצוה', והרי קטן אינו מחויב במצוה, וגם אם עשה מצוה לאו שם מצוה עלה, ואי משום דהאב עשה כן אם הוי מצוה של האב ולא של הקטן ומ"ש לומר בזה 'והעמדת עליו זאת המצוה' והרי אינו עליו אלא חיובו של אב.

ועיין בס' דברי ירמיהו (שקלים פ"א) וז"ל: "הנה מטעם חינוך, כמו האב מדיר את בנו בנזיר לא שייך כאן, דהאב העושה המצוה ולא הבן, ונראה דכמ"ש בשם קרית ספר דמשום 'כופר

בעבורו מדין זכיה או שליחות לא מהני לקיים המצוה.

והא דמצינו דכשאחר שוקל שקלו פטור הוא מליתן שקלו, הוא משום שנתנית שקלים הוא כדי שיהא לכל אחד מישראל חלק בקרבנות, וכיון שכבר נתן אחר בעדו וכבר יש לזה חלק בקרבנות, שמעות האחר מועיל לקנות חלק בקרבנות, דבכל דבר קנין מהני מעות אחר מדין עבד כנעני כמו בקידושין, וכיון שכבר יש לו חלק בקרבנות שוב אין צריך ליתן שקלו, אהל המצוה לא קיים ושכר המצוה על הנותן יעו"ש בדבריו.

אמור מעתה, שקטן שאביו שוקל עבורו, לכאורה תליא בנידון זה. שלדברי השימ"ק קיום המצוה הוא על הבן, ושפיר יש כאן מצות חינוך, לחנך את בנו לקיים מצוה. אולם לדברי הנתיבות בשם רש"י שקיום המצוה על האב, ולא קיים הבן כלום. אם כן תמוה מאד, מה ענין ומה התועלת כמה ששוקל אב עבור בנו, ומדוע יצטרך לשקול עליו עוד, ושוב לא יפסוק.

אם מת אביו הוא שוקל על ידי עצמו:

וכבר הובא לעיל, שנחלקו הרע"ב עם התויו"ט, במת האב, האם יש חיוב לשקול עבור הקטן. וזה לשון הרע"ב (פ"א מ"ג): "שוב אינו פוסק

קטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק. הרי דשיך דהוי נדר גם על לאחר מיתה". עפ"י יבואר, שלדעת הרע"ב, הנה מה שהוא מחייב את בנו במצוה ומעמידה עליו, מכל מקום מתורת נדר אתינן עלה, בכדי לחייבו בה בשנה הבאה, וגם אם מת האב, אנו אומדין בדעתו שהיתה כוונתו לכל השנים עד שיגדיל, ונדר האב הוא המחייב זאת.^ב

ההבדל שבין חיוב לקיום:

אולם יש לבאר בזה, עפ"י מש"כ הגר"ח מבריסק, על הרמב"ם (הל' קרבן פסח פ"ה ה"ז): "וכן קטן שהגדיל בין שני פסחים, חייבין לעשות פסח שני, ואם שחטו עליו בראשון פטור" עכ"ל. והקשה הכסף משנה, אטו קטן בר חיובא ופטורא הוא, וכוונתו היא מהא דמבואר בר"ה (כ"ח). דאם אכל מצה כשהוא שוטה ונשתפה לא יצא ידי חובת מצה, כיון דהיה אז בר פטורא בשעת קיום המצוה, והוא הדין בקטן אם אכל מצה דלא יצא ידי חובתו

נפש נשים וקטנים בכלל, אלא שאינם בחובה, וא"כ כשהאב נותן משום 'כופר נפש בשנה אחת', מסתמא דעתו לתת כן בכל שנה עד שיגדיל, דמאי אהני ליה לשנה אחת בלבד, והוי כקיבל עליו ככה עד שיגדיל הבן, ואף באומר שלא היה דעתו אלא לשנה אחת בלבד, י"ל שאינו נאמן, דהעושה כן עושה מסתמא תמיד. ויש להעמיס זה בדברי רבינו בפי' המשנה הנ"ל, וצ"ע דבה"י איתא שאין כופין בכה"ג, ואם כן נפק"מ לתובעין בלבד. ומאי אהני באומר שלא היה דעתו לעולם, וי"ל נפק"מ כמ"ש בתוס' במסכת שבועות כתב דנשאלו ותיירצו בשכח ע"י"ש. ועי' מ"ש לקמן בה"י עיי"ש.

ובשו"ת חכם צבי (ליקוטי תשובות סי' קי"ב): "ואף על גב דפסק רמ"א (ח"מ שם) במי שנדר לתת כך וכך ומת יורשיו פטורין, היינו טעמא משום דאומדן דעתא הוא דלא נשבע ולא נדר אלא כל זמן שיהא בחיים, משא"כ הכא דאמדינן דעתיה דקבליה עליה בחובה משום דקרוביה הוו. וראיה לדבר כל

ב. יש מקום לומר, שבהא גופא נחלקו. שלדעת הר"ב מאחר שהקטן עצמו נותן את השקל, למרות שאת השקל מספק האב, מכל מקום הוא מתחנך במצוה, לכן גם במת האב, ובפרט אם הניח לו נכסים, הנה חלה עליו המצוה להמשיך את החינוך שחינכו אביו, וזה הכונה שהיא מצוה שהאב נתן עליו, היינו שהעמידו וחינכו בזה, וצריך להתמיד בענין. אולם תו"ט סבר שהיא מצוה באב, ולעולם חשיב שהאב נותן את מחצית השקל, והוא נותן בעבורו, לכן אם מת, אין לבן שום חובה לתת, ולבסוף מצדד ששמא מצד הנכסים חל החיוב על האב, ולכן הבן פורע חוב אביו. נמצא שנחלקו מי הנותן, האם האב או הבן, ונפק"מ מי צריך להמשיך את המצוה לאחר מיתת האב.

באכילתה שום חלות דין מלבד קיום המצוה, א"כ בחרש שוטה וקטן דלאו בני מצות ניהו, ממילא לא קיימו שום דבר, וע"כ כל שהגדיל או נתפתח ונשתפה חייב במצות מצה, כיון דאכתי לא קיימו דבר בדין אכילת מצה. ובאמת נראה, דגם בדין קיום המצוה חלוק מצה מפסח, דבפסח עיקר המצוה חלה על החפצא של מעשה המצוה, שהוא הקרבת הקרבן שעולה לו, דבזה שהקרבן עולה לשם בעליו הוי קיום המצוה שבו ממילא, ובכה"ג דקיום המצוה נעשית ממילא, שוב הדר דינא דחייל דין קיום המצוה גם בחרש שוטה וקטן, כיון דמעיקר הדינים לא הופקעו, משא"כ במצות אכילת מצה, דבעצם מעשה המצוה דהוא אכילת המצה ליכא שום חלות דין על החפצא, ורק דחובתו בהמצוה היא דמשויה ליה לקיום מצוה, וע"כ שפיר אמרינן דבחרש שוטה וקטן דלאו בני חיובא ניהו ממילא ליכא בהו גם דין קיום מצוה כלל. ולפי"ז מיושב היטב הא דפסק הרמב"ם דלכשהגדיל פטור מפסח שני כיון דקיים גם מצות פסח, משא"כ במצה דליכא קיום מצוה בחרש שוטה וקטן, ע"כ מתחייבין בה לכשנעשו בני חיובא, וכמו שנתבאר", עכ"ד.

מבואר בדברי הגר"ח"ס, דבעצם גם קטנים שייך עליהם דינים וגם קיומי מצוות על הקטן, אלא שהוא מופקע מחיובים של המצוה, ובאופן דלא בעינן מעשה המצוה, שפיר יש

לכשהגדיל, וא"כ מאי שנא בפסח דפטור לעשות פסח שני לכשהגדיל, ואין מיפטור במה ששחטו עליו בראשון, כיון דהיה אז פטור מפסח, עי"ש.

ואשר יראה לומר בדעת הרמב"ם, דשאני פסח ממצה, דבפסח הא מלבד מצות הפסח שעליו הא יש בזה עוד דין הקרבת קרבן, מה שהוא קרבנו וקרב עבורו ועולה לו, ככל הקרבנות שקרבים ועולים לבעליהן, ובחרש שוטה וקטן הרי לא מצינו רק דאינם בני מצות, ומשום דלאו בני חיובא ואזהרה ניהו, אבל אינם מופקעים מעצם הדינים, ואם הם פטורים ממצות הפסח, אבל מ"מ בני קרבן פסח ניהו, ופסחם קרב עליהן ועולה להם לשם פסח ככל הקרבנות שעולין לבעליהן, וכדתנן יתום ששחטו עליו אפוטורפסין יאכל במקום שהוא רוצה, ומבואר בסוגיא שם דהיינו משום דאיזה פסח שירצה הרי הוא מנוי עליו, הרי להדיא דחייל על הקרבן דין מינוי ובעלים של פסח, וכן תניא התם אדם שוחט את פסחו ע"י בנו ובתו הקטנים, והיינו משום דמדין הקרבת פסח לא הופקעו. ולפי זה הרי שפיר פסק הרמב"ם דקטן שהקריבו עליו בראשון פטור מפסח שני, דאף אם נימא דליכא בפסח שהקריבו עליו דין קיום מצוה כלל, אבל מ"מ מאחר שהקריב מיהא את הפסח וקיים דין הקרבתו, שוב אין עליו עוד חובת פסח, כיון דקיים מיהא דין עשייתו, משא"כ במצה דאין

דהאב העמיד עליו הך מצוה, דהוא נכנס בכלל הקרבה, לכן אינו פוסק כיון דהתחיל בו, וגם שייך לומר שגם כשמת האב חל על הקטן חובה להפריש, כיון דבאמת הוי קיום שלו ונחשב דהוא התחיל בהמצוה והיה לו הקיום בו.^א



וביתר ביאור, דהנה כבר העיר הט"ז (או"ח סי' שצ"ה סעי' א') בהא דנותנין מחצית השקל כדי שיהא לו חלק בקרבנות צבור, והרי אם לא קנו בכל השקלים ונשאר מותר, א"כ מי שלא קנו בשקלו קרבן איך יש לו חלק בקרבנות. וגם בלא"ה קשה דהא כל אחד ואחד קונים בשקלו לכל היותר חלק בקרבן אחד בלבד, ואיך יש לו חלק בכל הקרבנות של כל השנה כולה. וז"ל: "ולא נלע"ד כן, מטעם שכתבתי, שכל אחד שנותן תחלה קמח נותן על מנת כן שיזכה בו כל הקהל אף מי שלא יתן קמח והמותר יחזיק לעצמו, ואם כן השמש שעושה מצה של עירוב עושה בשביל כולם, דהקמח הוא של כולם, והזכוי שעושה הרב אחר כך בשעת הברכה הוא לפרסם הדבר שכל הקהל זוכים בו. ואני מדמה זו לתמידין שהיו

עליו קיומים ודיני מצוה. ולכן שייך עליו הקרבת קרבן וגם קיום מצוה. עפ"ז נוכל לבאר היטב גדר החיוב של האב, בשקל לבנו שלא יפסוק עוד. כי בכך ששקל עליו, הרי הכניסו בכלל קרבנות ציבור, ומעתה שם הקרבה של קרבנות ציבור היא גם עבורו, והרי הוא מקיים מצוה, וכמו שבקרבן פסח הרי הוא מקיים מצוה. כך שלמרות שאינו 'חייב' במצוה, מכל מקום 'קיום' מצוה עליו.

ונראה שזהו המכוון בדברי הרמב"ם בפירוש המשנה (המובאים לעיל) "ואם אביו נתן בעבורו והוא קטן, אומרים לו - מאחר שנתת עליו השנה שעברה והעמדת עליו זאת המצוה", תן עליו תמיד עד שיגדל ולא תפסוק", או כנו"א "אומרים לו, כיון ששקלת עליו בשנה שעברה וחייבת אותו במצוה זו", שקול עליו תמיד עד שיהיה איש ואל תפסיק".

היינו, שבכך שהכניסו לכלל 'קרבנות ציבור', הרי שהעמיד עליו מצוה זו, וחייב אותו במצוה זו. כי הכניסו לכלל קרבנות ציבור. נמצא

ג. לדברי הגר"ח"ס תתכן נפק"מ נוספת. באם הקטן הוא שוטה או חרש. שאם הוא מדין חינוך, הלא כה"ג גם ליכא דין חינוך, שגם אם יזקין לא יוכל לקיים מצוה לעולם. אולם אם הוא פיקח, הרי כשיגדיל לא יסור ממנה. אולם כל זה הוא רק אם שקילת האב לקטן הוא מצד חינוך או נדר לקיים החינוך, אולם אם הוא להכניסו בקרבנות ציבור, יתכן שהאב חייב לשקול עבורו, עכ"פ עד שיגיע לגיל מצוות. ויתכן, שמאחר שלא יגיע לגיל מצוות לעולם, יהיה האב חייב להפריש עבורו לעולם עד יום מותו, ויל"ע.

בא ממונו, אלא כל החינוך הוא, שאביו משתפו דיהא לו חלק בקרבנות הציבור, א"כ ממילא הוי נדר לעולם דהרי משתפו להיות חלק בהציבור וממילא חל עליו משום נדר, דא"א לומר דהוי נדר רק לשנה אחת דאם משתפו להיות מכלל הציבור ממילא הוי השתתפות לעולם, כיון דשיתף אותו חלק מכלל ישראל בקרבנותיהם ממילא נשתתף להיות חלק בהציבור לעולם, לכן הוי ממילא נדר. וכמו שנכתבאר לעיל שהם דברי הרמב"ם שהעמיד עליו מצוה זו. היינו שהעמידו והכניסו בכלל כלל ישראל, וקרבנות הציבור שעליהם.

וכן מוסבר, הא דכתב הר"ב שחייב הבן גם אחר מיתת האב. ותמה התו"ט מאחר שהוא חיוב האב, האיך הוא חל על הבן. אולם לאור הדברים שאכן אין כאן 'חיוב' על הבן, אלא 'קיום' על הבן. שמאחר שהאב הכניסו בכלל כל ישראל הרי הוא בכלל, וצריך להשתתף בקרבנות, אם כן גם במת האב, הוי בכלל נדרו, כי היה הנדר שהבן יהיה בכלל ישראל וקרבנותיהם, ובכל שנה הוא שעת קיום הנדר, והכל בכלל נדרו. [ניתכן שלכך כוונת הדברי ירמיהו המובאים לעיל].

תובעין אבל אין ממשכנין

והנה תנן (שקלים פ"א מ"ג) שאין ממשכנין נשים עבדים וקטנים, ומדייק הירושלמי הא לתבוע תובעין, ומשני "הדא דתימר בשהביא ב' "

קרבין משל צבור, והמותר היה לקיץ המזבח, וא"כ תקשי לך הא ע"כ נשאר שום חלק, ושמא נשאר חלק א' משל א' כולו, וא"כ אין לו חלק ח"ו בתמיד, 'אלא ודאי כיון שנתערב תחלה הכל ביחד, נעשה הכל של כל אחד ואחד, ה"נ בעירוב' כנ"ל נכון" ע"כ.

ואמנם הביאור בזה הוא, דאמרה תורה דעל כל ישראל מוטל החיוב ליתן מחצית השקל לקרבנות, ואמרה תורה שכל קרבנות הצבור שייכים לצבור וקריבים עבור כל הצבור, ומי הוא זה הנקרא צבור ומי הוא בכלל הצבור, זה שנתן מחצית השקל, והוא נהיה חלק מהצבור בזה שנתן מחצית השקל, נמצא דנתינת מחצית השקל הוא אכן חובה על כל יחיד ויחיד אבל כל יחיד שנותן מחצית השקל הוא מכלל הצבור, ואהכי גם אם למעשה לא קנו קרבנות משקלו, הריהו מכלל הצבור וקרב עבורו.

וה"נ בזה שאביו שוקל עבורו מכניסו אביו לתוך כלל הציבור, וממילא הוא בכלל הקרבת הקרבנות, וע"ז אנו אומרים כיון שהכנסת שנה אחת הוי ממילא נדר שכוונתו לעשותו לעולם, ושפיר מחויב גם בשנה הבאה.

והנה לפי"ד יובן היטב, שאכן אין כוונת הרוקח שיש כאן מצות חינוך בלבד. שהרי לא חינוכו לשם 'נתינת מצות מחצית השקל', משום דלגבי זה אין כאן צורת מצוה כיון דאינו

'חייב' במצוה, ואין עליו חוב הממון של המצוה. אולם קטן, אינו בר חיובא כלל, אבל אם נתחייב בדבר, שפיר נחשב בכלל 'קיום' המצוה.

אם ממשכנין את האב:

עוד יש לבאר, שהנה לפי ההבנה בראשית הדברים, שכח החיוב על האב הוא מצד נדר או חינוך, לכאורה אין מקום למשכן את האב עבור הנתינה לבנו, והגם ששוב אינו פוסק, מכל מקום אין ממשכנין אותו, כי הוא כנתינת קטן שאין ממשכנין.

אולם הגאון רבי מנחם זעמבא הי"ד פלפל בזה (שו"ת זרע אברהם סי' ד' אות כג) וכתב: "ואפשר לומר, דהנה בטעם דממשכנים על השקלים ראיתי בקריית ספר, שכתב דילפינן מהדיוט דממשכנין על החוב כל שכן חוב גבוה יעו"ש, ועי' תויו"ט פ"א דשקלים לענין לאו דלא תבא אל ביתו יעו"ש, והנה לפי דבריו יומצא בהא דאמרינן בפ"א דשקלים דקטן שהתחיל אביו לשקול על ידו שוב אינו פוסק יעו"ש, יהי' הדין דממשכנין את אביו על זה, דכמו בחוב הדיוט אם מחייב עצמו במה שאינו חייב משתעבד, כן נעשה מחויב לגבוה עי"ז שהתחיל לשקול, וג"כ הדין דממשכנין. אמנם ראיתי בתוספתא פ"א דשקלים, נתמשכנו ישראל בשקליהן כו' כדי שיתכפרו ע"כ, ומבואר דענין זה דממשכנין אינו מתורת חוב גבוה, רק משום הכפרה, וחלוק מחייבי חטאות

שערוה". ופי' רוב המפרשים, דאיכא ג' דרגות בדבר: קטן פחות מבן י"ג אין נותן כלל, ואם נתן מקבלים מידו. מבן י"ג עד בן כ' והביא ב' שערוה תובעין, אבל אין ממשכנין. ומבן כ' ואילך ממשכנין. והדברים צ"ב, דממ"נ אם מבן י"ג הוא חייב, למה אין ממשכנין, ואמנם בקרא כתיב מבן עשרים שנה, אבל אם אינו בר חיובא למה תובעין אותו.

ולהנ"ל דאיכא ב' דינים גבי שקלים, דמצד חלק המצוה והחיוב לגבוה ליתן מחצית השקל - זה הוי חיוב ממון לגבוה, ועי' ממשכנין, והגם דאתי לכפרה מ"מ כיון שהוא חיוב ממון ממשכנין. אבל כלפי מה דבעינן שיהא לו חלק בקרבן, כלפי זה אינו אלא כמצות בעלמא, וכלפי זה אין ממשכנין, ותורמין את מחצית השקל גם עבורו, כי מסתמא בסוף יביא. וממילא, בקטן פחות מבן י"ג בודאי אינו שייך לא לכפרה ולא לחיוב. ומבן י"ג ואילך, כיון שהוא כבר גדול, ממילא הוא בכלל הכפרה, אבל עדיין אינו מחוייב בהבאה מצד חובת הממון, כ"א כדי שיהיה חלק מהצבור לכפרה, ומבן כ' דהוא חיוב ממון שפיר ממשכנין.

היינו, מאחר שיש חילוק בין 'חוב' לבין 'קיום' מצוה, הנה מבן י"ג ואילך, שיש קיום מצוה, והוא 'גדול', תובעין ממנו לקיים את המצוה. אולם לא שייך למשכנו ולכופו, כי עדיין אינו

תרצ"ד ס"א), באופן ששקל האב עבור בנו קטן, האם הוא חייב לשקול לעולם. או שיש לחלק בין הדברים.

ובמג"א (תרצ"ד סק"ג) השוה בין דיני מחצית השקל לדיני זכר למחצית השקל, וכתב שקטן פטור, אולם אם התחיל אביו לשקול עבורו, שוב אינו פוסק. משמע שהדין שוה. [וכן משמע שם במ"ב סק"ה]. ועיין בשו"ת שבט הקהתי (ח"ו סי' רנ"ה) שהסתפק בדבר, ובפרט באופן שאין האב רוצה לשקול לעולם, אלא רק בשנה זו בלבד. שמחד גיסא מאחר שדומה למחצית השקל, ושם נתבאר שאם שקל פעם אחת אומרים לאב להמשיך ולשקול לעולם, אם כן גם כאן לא יועיל מחשבתו, והמצוה מוטלת עליו לעולם. אולם מאידך גיסא, מאחר שבהל' נדרים, אין חיוב אא"כ נהג כן ג"פ או שקיבלה ע"ע, אבל אם לא רצה לקבל על עצמו חובת הענין, אין כאן נדר, גם כאן אין חיוב לשקול עבורו בשנה אחרת, והניח בצ"ע.

אולם בשקל הקודש (שם) בזה הלשון: "לפי"ז מה שאנו נוהגין לתת מחצית השקל בערב פורים, אין משום לתת תמיד [א"ה]. אין את החיוב של 'שוב אינו פוסק', דכאן ל"ש האיסור 'העשיר לא ירבה', דאינו אלא צדקה ויכול להרבות כרצונו. ומה שהביא זה המג"א (בסי' תרצ"ד), זהו לפי שמנהגנו בערב פורים הוא זכר למחצית השקל

שאר ממשכנין, ובה ממשכנין משום הכפרה. ולפי"ז ודאי שאין ממשכנין לאב שהתחיל לשקול על ידו של קטן, שהרי קטן לאו בר כפרה הוא. וכו'. ואולם מצאתי בס' ריבכ"ן הנדפס בש"ס ד' ווילנא פ"א דשקלים, שכתב בקטן שהתחיל אביו לשקול על ידו דממשכנין, וזה צ"ע כי הביא בעצמו שם טעם דממשכנין משום הכפרה, והרי קטן לאו בר כפרה, וע"כ דגם משום חוב ממשכנין לדידי' ואכ"מ בזה"ו וכו' עכ"ד.

ולפי דברינו יובן היטב. שאכן הקטן ששקלו עבורו, הכפרה היא גם עבורו, וזה גופא הוא המחייב למשכן אותו, כי אחר שכללו בכלל הציבור, שוב צריך כפרה, ומעתה חלה החובה על האב באופן של חיוב גמור, וממשכנין עלה. ובפרט כמו שנתבאר לעיל מדברי הט"ז, שהוא נעשה כחלק מהציבור ממש. עוד למדנו מלשונו, שכמו שיש התחייבות והשתעבדות בחוב ממון, ה"נ יש התחייבות בממון גבוה, גם אם אינו חייב באמת, אלא שהוא המחייב עצמו. מעתה גם האב הנותן עבור בנו קטן, הרי הוא כמחייב ממונו להקדש גם לשנים הבאות, עד שיגדל הבן, כי הוא חייב עצמו שיהיה הבן בכלל הציבור המתכפר בקרבנות ציבור.

בזמן הזה:

ועפי"ז יש לדון בזמן הזה, שנותנים זכר למחצית השקל' (אור"ח

שיגדיל, והוא משום שהכניסו לכלל קרבנות ציבור, ו'כלל ישראל', עדיין יש מקום לדון בדיני זכר למחצית השקל, האם כשהתחיל להפריש עבור בנו קטן, חייב לעולם עד שיגדיל, שהרי אין ה'זכר' משום כפרה ומשום שייכות לקרבנות ישראל.

ונראה שהן אמת, שאם יתנה ויאמר שהוא נותן רק לשנה אחת, וידגיש שעושה כן 'בלא נדר', ששוב אינו חייב לשקול עבורו עד שיגדיל, וכאמור שאי אפשר ללמוד ממחצית השקל ל'זכר' למחצית השקל, שהרי שני טעמים הם. מכל מקום, יש מקום לומר, שמאחר שיסוד המנהג הוא, לקיים את מה שנהג בזמן המקדש, א"כ צורת המצוה הוא שהאב מכניסו לכלל ישראל לכפרה, הוי בזה ממילא נדר לכל השנים, ולהכי נאמרה ההלכה דשוב אינו פוסק גם לגבי הזכר למחצית השקל, כי בסתמא כוונתו לקיים את צורת המנהג דהיה בזמן השקלים, ובסתמא הוי ממילא נדר לכל השנים.

שבביהמ"ק, כמ"ש במס' סופרים פכ"א, ולכן יש לנהוג כמו במחה"ש, אבל שם מהני שיאמר בלי נדר, שא"כ אין זה מחה"ש אלא הוספה על הצדקה, ומותר להוסיף על הצדקה כרצונו". מבואר להדיא, שלמרות שתיקנו 'זכר למחצית השקל', מכל מקום גדרו ככל גדרי צדקה, ומהני שיאמר 'בלי נדר'. כי רק במחצית השקל ממש שאי אפשר לקיים המצוה רק אם יתחייב בה לעולם, שם צריך לקיים הדבר עד שיגדיל, אולם בזכר למחצית השקל, אין חיובו מתמיד והוי כגדרי צדקה בלבד". הרי הוא לשיטתו, כמו שנתבאר לעיל, שמאחר שצורך חינוך של מצוה זו, היא באופן שלא יפסיק, לכן הוי כנדר לשקול עבור בנו עד שיגדיל, אולם 'זכר' למחצית השקל, היא כגדרי צדקה בלבד, ולכן יכול לשקול שנה אחת, ובשניה לא ישקול, ובתנאי שאכן מנע עצמו מנדר, אולם בעשה בסתם מסתבר שהיה הכונה שיפריש וישקול עבורו בכל שנה.

והנה לדידן, וכמו שנתבאר לעיל בגדר חיוב האב לשקול עבור בנו עד



הרב שמואל אהרן ניילינגער

כולל היכל המשפט

בענין נשים וקטנים בקריאת המגילה

לאתווי מאי, ומשני לאתווי נשים, משמע להוציא אפי' אנשים וקשה דהא בתוספתא תני בהדיא דטומטום אינו מוצא לא את מינו, ולא את שאינו מינו, ואנדרוגינוס מוציא את מינו ואינו מוציא את שאינו מינו, ופשיטא דלא עדיפא אשה מאנדרוגיניס [שהוא ספק זכר גם כן] וכן פסקו הה"ג דאשה מוציאה מינה אבל לא אנשים.

וי"ל דסלקא דעתך דלא יועיל קריאתה אפי' להוציא נשים קמ"ל דחייבין דהכל חייבין בשמיעה, נשים ועבדים וקטנים, עכ"ל.

וכן מסקי התוס' בערכין דאשה מוציאה את מינה אבל לא אנשים זכרים, ונמצא דלרש"י יכולה אשה להוציא אפי' את האנשים, מאחר שהם מחוייבים ולתוס' אין האשה מוציאה האנשים רק אשה דכמותה.

מחלוקת רש"י ותוס' הוא לשטתם אם מחויב מדרבנן מקרי "מחויב בדבר".

(ב) **ובאמת** שרש"י ותוס' אזלי לשי', דבברכות דף מ"ח ע"א, בהא דאמר בגמ' ששמעון בן שטח

מחלוקת רש"י ותוס' אם נשים יכולים להוציא אנשים בקריאת המגילה.

(א) **מגילה** דף ד' ע"א ואמר ריב"ל, נשים חייבות בקריאת המגילה, שאף הן היו באותו הנס, ופירש"י שאף על הנשים גזר המן להשמיד ולהרוג ולאבד מנער ועד זקן טף ונשים וגו'.

ובערכין פירש"י על מה דקאמר הגמ' שם, הכל חייבין במקרא מגילה הכל כשרין לקרות את המגילה לאתווי מאי, לאתווי נשים, וכדר' יהושע בן לוי, דא"ר יהושע בן לוי נשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס, ופירש"י וז"ל: לאתווי נשים שחייבות במקרא מגילה, וכשרות לקרותה ולהוציא הזכרים ידי חובתם, עכ"ל רש"י.

ובתוס' כאן במגילה ד"ה נשים, וז"ל: מכאן משמע שהנשים מוציאות את האחרים ידי חובתם מדלא קאמר לשמוע מקרא מגילה, והכי נמי משמע בערכין, דף ב: דקאמר הכל כשרים לקרוא את המגילה ומסיק הכל כשרים

מדרבנן, הא אם אכל אביו כדי שביעה אינו יכול לפוטרו.

ופירש"י דמחוייב מדרבנן מחוייב קרינן ביה, אבל קטן שהגיע לחנוך לא מיקרי מחייב דאביו חייב לחנכו, אבל עליו אין שום חיוב, וקשה לפירושו, מ"מ כיון שאינו מה"ת אינו מוציא אחרים שמחוייבים [מה"ת] ועוד דוחק לומר בקטן שהגיע לחנוך קרי אינו מחוייב מדרבנן, ובה"ג פי' וכו'.

אלא נראה לחלק דקטן שאינו בר חוב כלל דאורייתא אפי' אכל כדי שביעה הלכך אינו מחייב קרינן ביה, ולכך לא מפיק לי' אי אכל שיעורא דאורייתא, אבל גדול שהוא בר חיוב מן התורה אי אכל כדי שביעה מחויב בדבר קרינן ביה, אפי' לא אכל כלל, כדאמרי' בד"ה דף כ"ט ע"א כל הברכות אעפ"י שיצא מוציא.

והיינו טעמא דכל ישראל ערבינן זה בזה, וה"ה בברכהמ"ז אעפ"י שיצא מוציא וכדפירש"ת וכזית דגן דבעי אינו צריך אלא שיוכל לומר שאכלנו משלו עכ"ל וכן פסק הרא"ש.

ד' ונמצא דלש"י רש"י מחוייב מדרבנן יכול להוציא למי שמחייב מה"ת דמחוייב קרינן ביה ולתוס' אין מחוייב מדרבנן יכול להוציא למי שמחוייב מה"ת רק מדין ערבות וזה לא שייך בקטן הלכך אינו יכול להוציא כ"א מי שמחוייב מדרבנן שלא אכל כדי

שהוציא בבה"מ, אעפ"י שלא אכל עמהם אלא ששתה כוס יין. לגרמי' הוא דעביד, [פירש"י אין אדם מודה לו] דהכי אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנן לעולם אין אדם מוציא את הרבים ידי חובתן עד שיאכל כזית כגון ופירש"י עד שיאכל כזית דגן, ומכי אכל כזית דגן מיהא מפיק, אע"ג דכזית דגן שיעורא דרבנן הוא, כדאמר בפרק מי שמת, [לעיל דף כ' ע"ב] מיהו כיון דמחייב מדרבנן, מחוייב בדבר קרינן ביה, ומוציא רבים ידי חובתן, וא"ת בקטן שהגיע לחנוך הא לא אמר הכי [ותי'] ההוא אפי' מדרבנן לא מחייב, דעלי' דאבוה הוא דרמי לחנוכי' ובעל ה"ג פסק דוקא דאכלי אינהו כזית או כביצה דכוותי', אבל אכלו ושבעו לא מפיק, ואי אפשר להעמידה, דהא ינאי וחבריו אכלו ושבעו ואפקינהו שמעון בן שטח, ואע"ג דלגרמי' הוא דעביד, טעמא משום דלא אכל כזית דגן, הא אכל כזית דגן הכי נמי, עכ"ל רש"י.

ג' ועי' תוס' ד"ה עד שיאכל כזית דגן וז"ל משמע שאם אכל כזית דגן שיכול להוציא אף אחרים שאכלו על השובע, ותימה והרי כזית אינו חייב אלא מדרבנן, והיכא אתי דרבנן ופטר מדאורייתא, דהא אמרי' בפרק מי שמתו תבא מאירה למי שאשתו ובניו מברכים לו, ולא מצי לאוקמי הא דשרו לקטן שיכול להוציא אביו, אלא בדאכל אביו כזית דגן, דאתי קטן דרבנן שהגיע לחנוך ופטר אביו שאינו חייב אלא

הקטנים שיבואו לכלל חיוב שפיר יכולים להוציא מחוייב מה"ת.

ו) **והנה** לפי"ז דעת רש"י מובן היטב דהנשים יכולות להוציא הנשים בקריאת המגילה. אף אם נאמר דהזכרים מחוייבים מדברי קבלה שנחשב כדברי תורה, והנשים מחוייבות מדרבנן מ"מ יכולים להוציאם, מחמת שמי שהוא מחוייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ב' ויכול להוציא מי שמחוייב מה"ת, והתוס' לשי' דאין המחוייב מדרבנן נקרא מחייב, ועל כן אין הנשים יכולות להוציא את האנשים.

ז) **אלא** שיש כאן קושיא, עמדו עלי' הטו"א וחק"ל, דאם כן אפי' נאמר שהנשים מחוייבות במקרא מגילה, גם כן אין יכולות להוציא האנשים, ולמ"ל להב"ג ולתוס' לומר שאינו מחוייב כלל, בקריאה ומזה משמע שאם היו מחוייבות במקרא מגילה היו יכולות להוציא.

ובטו"א תי' דתלוי בב' התי' בתוס' ד"ה שאף, דלתי' הראשון, אף הן היו באותו הנס, אינו מועיל שיתחייב רק מדרבנן. אה"נ שלא היו יכולות להוציא האנשים, לא מיבעא אם נאמר דד"ק חשיב כדין תורה ודאי שאין יכולות להוציא האנשים, אלא אפי' נאמר דדברי קבלה הוי כדרבנן אין יכולות להוציא, דהלא הנשים הם תרי דרבנן דהיינו עצם קריאת המגילה מדרבנן, והטעם שאף הן היו באותו הנס, שמטעם זה הם

שביעה שאינו מחוייב מה"ת אבל אכל כדי שביעה שהוא מחוייב מה"ת אין הקטן יכול להוציא.

ה) **ועי'** גליון הש"ס שהקשה על רש"י - דלעיל דף כ' ע"ב, אמרי' דאם הנשים חייבות בבה"מ מה"ת יכולות להוציא הרבים יד"ח, ואם אינם חייבות אין יכולות להוציא הזכרים, וצ"ע.

ועי' ח' רא"מ הורוביץ שע"כ גם שי' רש"י דקטן להוציא הגדול מועיל מדין ערבות, ובה פליגי דדעת התוס' דנשים וקטנים שניהם אינן בכלל ערבות ולכך אם הגדול מחוייב מה"ת שאכל כדי שביעה, והם אינם מחייבות רק מדרבנן אינם יכולים להוציא, וכמ"ש לעיל דף כ' ב', ודעת רש"י דאה"נ דהנשים אינן בכלל ערבות אבל הקטן בכלל ערבות מחמת על כן יכול להוציא.

ומ"מ באמת בפשטות לשון רש"י לא משמע שהוא מטעם ערבות רק מטעם שמי שהוא מחוייב מדרבנן מחוייב בדבר קרינן ב' וכן מסיק בחקרי לב סי' מ"ה (ועוד כמה פוסקים, ולפי"ז הדרא קושיא לדוכתי'). ומבואר שם דעתו דכלא ערבות יכול הקטן שהוא מחוייב מדרבנן להוציא הגדול שהוא מה"ת, והא דאמרי' שאין הנשים יכולות להוציא האנשים, אם הם מחוייבות רק מדרבנן כקו' רעק"א היינו הנשים שלעולם לא יבוא לכלל חיוב, אבל

את האנשים, אם חשבי' לדרבנן מאחר דבגדולים לא חיישי' לתרי דרבנן.

(ט) **והנה** לדעת התוס' בסוכה דף ל"ח ע"א וכן דעת הטור באוה"ח

פי' תרפ"ט בדעת הבה"ג דהנשים חייבות בקריאת המגילה, ואעפ"כ אינה מוציאה את האנשים משום דזילא בהו מילתא, ועי' בחק"ל אר"ח סי' מ"ה, דמשמע דרק את הרבים אינה יכולה להוציא, אבל אחד או שנים, דלא שייך כ"כ זילתא, שפיר יכולה להוציא, ואולם עי' במג"א סי' תרפ"ט סק"ה, משמע דאפי' לאחד אינה מוציאה, משום דלא פליג וא"כ ניחא לשון המחבר וז"ל:

וי"א שהנשים אינם מוצאות את האנשים, ומשמע אפי' א' או ב', ולמג"א ניחא, דאינה מוציאות משום זילותא, ואפי' לא' או שנים משום לא פלוג,

(י) **וע'** לקמן דף י"ט: במשנה הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחשו' ר' יהודה מכשיר בקטן, ע"כ המשנה.

ובתוס' ד"ה ור"י מכשיר בקטן, וז"ל: קשה באיזה קטן מיירי או בקטן שלא הגיע לחנוך מ"ט דר"י דמכשיר, והא אמרי' בסוף פ' בתרא דר"ה דף כ"ט ע"א כל שאינו מחוייב בדבר, אין מוציא אחרים ידי חובתם, ואי הגיע לחנוך מ"ט דרבנן, והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן, וא"כ קשיא אמאי לא אמרי' דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, דה"נ אמרי' בפרק מי

מחוייבות במצה ובחנוכה גם כן נחשב כמו דרבנן, שבמצות הנ"ל הם מחוייבות רק מדרבנן, וידוע שי' התוס' לקמן דף י"ט ד"ה ור"י, שתרי דרבנן א"י להוציא חד דרבנן.

ומה שהוצרכו התוס' והבה"ג לומר שאינם מחוייבות רק בשמיעה היינו לשי' תי' הב' שהסברא שאף הן היו באותו הנס, נחשב כמו דאורייתא ולפי"ז יכולות להוציא, אם היו חייבות אבל עתה שאינם מחוייבות רק בשמיעה א"א להוציאם, שאינה קריאה חיובית כלל.

(ח) **ובחק"ל** האריך בזה ודעתו שמה שכתבו התוס' בדף י"ט:

שתרי דרבנן אינו מוציא חד מדרבנן זה רק בקטן, אבל בגדול אפי' תרי דרבנן מוציא חד מדרבנן וכמו שראינו לקמן במס' דף כ"ד ע"א, סומא שלא ראה מאורות מימיו לא יפרס על שמע, משמע שאם ראה מאורות מימיו יפרס על שמע, ואעפ"י שהוא פטור מה"ת בכל המצוות ואפי' אם הוא חייב מדרבנן, מ"מ הוא תרי דרבנן והאיך יוכל להוציא מי שהוא חד דרבנן, וקושיא זו הוקשה להתוס' לק' דף כ"ד ע"א ד"ה מי, ותי' וז"ל, אפ"ה סומא שיש בו תרי מדרבנן יוציא שפיר האחרים דכיון שהוא גדול ובר דעת עדיף טפי מקטן וממילא הה"נ, ועל כן פי' תוס' שאינו מחוייב בקריאה כלל שאם היו מחוייבות שפיר היו מוציאות

אם חיוב קטנים הוא חיוב "קריאה" או "שמיעה" ואם חיובם הוא שמיעה למה אינם יכולים להוציא לנשים שחיובם ג"כ רק שמיעה.

(יא) **אלא** שצ"ע דלעיל דף ד' ע"א משמע בתוס' שהקטנים אינם חייבים במקרא מגילה רק בשמיעה וכן הבין דדעת הפמ"ג בראש יוסף כאן דף ד', ובפמ"ג בא"א סי' תרפ"ט בדף י"ט ע"ב סק"ג דקטנים חייבים רק בשמיעה, וא"כ קשיא, מה הקשו לשי' רבנן שיוציא את האנשים, ואפי' נאמר שתרי דרבנן, מפיק חד דרבנן מ"מ אין יכול הקטן להוציא הגדול, מאחר שאינו מחוייב בקריאה, והו"ל אינו מחוייב בדבר, וכל שאינו מחוייב בדבר א"י להוציא את הרבים ידי חובתן.

ובחק"ל שם סי' מ"ה עמד על זה ותי' דכאן בדף ד' מיירי בקטן שלא הגיע לחנוך ועליו יש מצוה של שמיעה, ודומה לנשים ועבדים שהם פטורים ממ"ע שהז"ג, ואעפ"כ חייבים לשמוע, עכ"פ, ובדף יט: מיירי בקטן שהגיע לחנוך ע"ש.

ישוב על פי דברי הטו"א

(יב) **ובמ"ש** בטו"א על קו' אחרת שהקשה, מה קשה להם לתוס' הלא האנשים מחוייבים מד"ק שהם כמו ד"ת, והקטן מחוייב מדרבנן וא"כ אין יכול להוציאם, לשי' בברכות דקטן שהוא מחוייב מדרבנן אין יכול להוציא הגדול שהוא מחוייב מה"ת,

שמתי [ברכות דף כ' ע"ב] דבן מברך אעפ"י שהוא קטן ויוציא בברכתו, ומוקי כגון שאכל האב כזית או כביצה דהוי שיעורא דרבנן, ואתי קטן שחיובו דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן כו', וי"ל דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך ואפ"ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפי' בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחוייב אלא מדרבנן אפי' בשאר מצוות. [ור"ל דהוי תרי דרבנן], ובגדול ליכא אלא חד דרבנן ולא אתי תרי דרבנן, ומפיק חד דרבנן, אבל בבהמ"ז מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא מדאורייתא וליכא אלא חד דרבנן, ר"ל שהקטן מחוייב במצוות רק מדרבנן, ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן. וע"ש בהמשך שהקשו מהגדה שהסומא מוציא ומסיק שסומא עדיף שכבר נתחייב במצוות, ולקמן דף כ"ד, מסקי שאפי' סומא שלא נתחייב, כגון שנסתמא לפני שנעשה גדול, שלפמ"ש התוס' כאן אין יכול להוציא אחרים, ולפמ"ש התוס' בדף כ"ד ע"א מחמת שהוא גדול ובר דעת יכול להוציא ואעפ"י שהוא תרי דרבנן.

ומעתה לכאורה לא קשה מה שהקשה בטו"א על שי' שלא את' תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן מכמה מקומות שאנו רואים של חשו חז"ל לזה, כגון בשמן שנטמא פסחים דף י"ד ע"א ע"ש וכדו', דודאי גם לדעת תוס' לא חיישי' לזה כגון בגדול ובר דעת רק בקטן חיישי' לזה, ודו"ק.

ע"ש ברכות דף מ"ז ע"א ותי', דמתני' מיירי מנשים, וכמו שאמרו בערכין הכל כשרים לקרות את המגילה, ואמרו בערכין דף ג' ע"א דאתי לאתויי נשים, ומשמע דלדעת ת"ק אינם כשרים לקרות כלל, אפי' להוציא נשים וזה קשיא להם מאי טעמא לא יוכל להוציא נשים עכ"פ, ותי' דהקטן הוי תרי דרבנן ונשים חד דרבנן.

ולפי"ז נחא דאפי' נאמר דעת תוס' כהפמ"ג דקטנים אפי' אם הגיעו לחנוך אין חייבים רק בשמיעה מ"מ קשה דלמה לא יוציאו את הנשים שהם ג"כ אינם חייבים רק בשמיעה, ואין לומר דהנשים אינם יכולים לצאת מקטן, מאחר שאינה קריאה חיובית, שהקטן לא נתחייב רק בשמיעה, וצריכים לשמוע מקרא מגילה "חיובית", זה אינו שהלא אמרו הכל כשרים לאתויי נשים. ופי' התוס' דר"ל לאתויי נשים שהם יכולות להוציא את הנשים, וא"כ כמו"כ נאמר שיכולים הקטנים להוציא את הנשים, וע"ז תי' דהוי תרי דרבנן ואין תרי דרבנן יכול להוציא חד מדרבנן ומ"מ לפי"ד הטו"א אין התי' נחא כ"כ, דכאן בדף ד' עמד בטו"א אם נאמר דיש חיוב דאף הן היו באותו הנס חוץ מחיוב הפסוק שהוא חיוב ברוה"ק, שאם כן י"ל דהכל כשרים לקרות את המגילה ולהוציא את האנשים יד"ח אם אין מי שבקי שתוציא אותו ידי חובת השמיעה על כל פנים, וע"ש דמסיק דהוי תרי דרבנן, דהנשים

אינם מחוייבים במ"ע שהז"ג, רק משום שאף הן היו באותו הנס וזה נחשב לדרבנן, ואם כן היו לנו לומר שהקטן שהוא תרי דרבנן יכול להוציא נשים שהם תרי דרבנן, וצ"ל שהתי' לפי מה שתי' שצורך ההיקש לחייב את הנשים בקום אכול מצה שהיו ס"ד לפוטרים משום היקש דט"ו מחג הסוכות שהם פטורים, וצ"ע.

ובאמת י"ל, לדעת הטו"א של ב' התי' שלא התוס' ד"ה שאף הן, היו באותו הנס טעם הנ"ל לא מה"ת, אלא שתלוי בפי' אף הן באותו הנס, לפי מה שפי' רש"י שאף ה' בספק דלהשמיד אם כן יש ראי' ממה שאינה חייבת בסוכה, אף שהי' באותו הנס של ענני הכבוד לר"א דס"ל כי בסכות הם ענני הכבוד, ולרשב"ם שפירש שעיקר הנס ע"י אשה, פירשו בסתמא שאין זה סברא מה"ת.

וע' חת"ס חלק או"ח סי' קפ"ה שעמד בזה ותי' לר"ע סוכות ממש ה' זה בשעת מלחמת סיחון ועוג, ונשים אינם בני מלחמה, ולר"א דס"ל ענני כבוד י"ל כהרשב"ם ע"ש, ומ"מ לדעת טו"א דס"ל שאין זה סברא מה"ת, י"ל דלכו"ע ס"ל כן.

ונסכם להלכה למעשה

סיכום השיטות בקצרה

לדעת רש"י נשים יכולות להוציא את האנשים, וכן משמע מל' הרמב"ם והמחבר שהעתיקה רמב"ם

מוציאות לאנשים, עכ"ל, ומשמע דס"ל הטעם משום דזילא בהו מילתא, [וממילא מועיל בדיעבד וכן"ל]

אולם בב"י ובד"מ, העתיקו דברי מרדכי בשם ראבי"ה, ושי' כדעת התוס' דנשים פטורות ממקרא מגילה וחייבים רק בשמיעה.

ונמצא שמה שכתב המחבר בס"ב וז"ל: וי"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים היא לכאורה שי' הטור שהם מחייבות בקריאת המגילה אלא שאינם מוציאות משום דזילא בהו מילתא, וכמ"ש המג"א סק"ה, ומ"מ בדיעבד מועיל. ול' המג"א שנקט פסולה, משמע שפסלוה אפי' בדיעבד, ומ"מ נפק"מ ליחיד, דאפי' אם נאמר שפסלוה אפי' בדיעבד, היינו בציבור, אבל לא' או ב', שהוא משום לא פלוג מועיל עכ"פ בדיעבד, ולדעת חק"ל הנ"ל מותר בכה"ג אפי' לכתחילה.

סיכום הלכה למעשה לענין קטנים

(יד) **ולענין** קטנים, דלא שייך כבוד הציבור וכמו שהביא הר"ן בשם הירושלמי, הנה לעיל סי' תרע"ה, לענין חנוכה הביא המחבר וז"ל: סעיף ג', אבל אם הדליקה חש"ו לא עשה כלום וכו', ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחנוך מותר, והוא שי' בעל העיטור שהביא הב"י שם, וז"ל: מיהו כתב בעל העיטור דאם הגיע לחנוך מותר והכל תלוי במנהג,

בפ"א ושו"ע או"ח סי' תרפ"ט ס"ב. אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם הי' הקורא חרש או קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא, ומלשון זה משמע דהנשים יכולות להוציא את האנשים, ודלא כבה"ג

(יג) **[ועי' בפמ"ג דאפשר מאחר שהביא המחבר דעת הבה"ג אח"כ וי"א שהנשים אינם מוציאות את האנשים, וברישא לא אמר להדיא להיפך, אפשר דדעתו דאין האנשים מוציאות האנשים] ומ"מ לדעת הרמב"ם ודאי דהנשים מוציאות את האנשים,**

ודעת התוס' בשם הבה"ג שאינם מוציאות, לדעת התוס' כאן בדף ד' אינם מוציאות משום שאינם מחייבות רק בשמיעה וכן לדעת הרא"ש.

ולדעת התוס' סוכה דף לח. בסמ"ג ורא"ם, והטעם משום דזילא בהו מילתא. והנ"מ בדיעבד דאם הטעם שאינם מחייבות בקריאה אינו מועיל, אפי' בדיעבד ואם הטעם משום זילותא י"ל רק לכתחילה לא תקרא, אבל בדיעבד אם קראה יצאו השומעים יד"ח.

ועי' בטור סי' תרפ"ט וז"ל: ונשים נמי חייבות בקריאתה ופירש"י שמוציאות לאנשים ידי חובתן ובה"ג כתב, אעפ"י שחייבות בקריאתן אין

והדברים לכאורה נראים שהם סותרים זא"ז דלעיל הביא מדסתם כאן בסי' תרפ"ט משמע דלא ס"ל כדעת בעל העיטור, וכאן הביא דעתו כאן ושם להקל בשעת הדחק ונהיינו כדעת מחה"ש שהעיקר כדיעה א' ודלא כהפמ"ג]

ואפשר כוונתו במ"ש לעיל סי' תרע"ה שלא בשעת הדחק, ומ"מ צ"ע כוונתו במה שכתב מדסתם, וכאן כתב שהם שוים. להקל בשעת הדחק

(טז) **ועי'** מג"א סק"ד, לאחר שהביא הטעם שקטן אינו מוציא משום דלא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן, וצ"ע דהא הרב"י פסק בסי' תרע"ה כדעת ב"ה דמכשיר, והכא סתם ופסק כדעת האוסרים, ודוחק לחלק בין נ"ח למגילה וגם בר"ן משמע דדמי להדדי בזה.

ועי' פמ"ג דר"ל דאפשר לומר דקטנים נתחייבו רק בשמיעה כדעת התוס', ולפי"ז אפי' בשעת הדחק אינו מועיל.

ומ"מ משמע מל' הפמ"ג דאף בהגיע לחנוך אין חייב רק בשמיעה לדעת התוס' וזה דלא כחק"ל, ומהרבה אחרונים משמע דהקטנים שהגיעו לחנוך מחוייבים בקריאה על כל פנים מדרבנן. וכלשון המחבר ומחנכים את הקטנים "לקריאתה" - משמע שיש מצות חינוך עכ"פ לחנוך על קריאה

וכדאמרי' בירו', מכאן שהתקינו שיהיו קטנים קוראים לרבים, עכ"ל ולכאורה לפי דעת בעל העיטור, משמע דלא חיישי' למה שכתבו התוס' דלא אתי' תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן.

אלא דלכאורה משמע דדעת המחבר כדעה הראשונה שהביא בסתמא, דזה הכלל דהמחבר ס"ל כסתמא שהביא בראשונה. וכ"כ במה"ש סי' תרפ"ט סק"ד.

אולם בפמ"ג כאן משמע דמאחר שלא הביא המחבר ברישא דמלתא להיפך דעתו כיש מי שאומר שקטן יכול להוציא הגדול, ונמצא שלדעת המחבר לא חיישי' שיוצא תרי דרבנן חד דרבנן.

הערה בסתירת המשנ"ב בזה.

(טו) **ודעת** המשנ"ב צע"ק דבריש תרע"ה סקי"ג כתב וז"ל: הנה לפי מה שסתם המחבר בסי' תרפ"ט ס"ב משמע דלמעשה אין לסמוך שיהי' הקטן יכול להוציא לגדולים. עכ"ל, ובסי' תרפ"ט סק"ו לאחר שהביא שי' המחבר דאין קטן מוציא הגדול משום דהוי תרי דרבנן וז"ל: והנה לעיל בסי' תרע"ה סעיף ג', הביא המחבר דיש מי שמכשיר בקטן שהגיע לחנוך, שיכול להוציא אחרים בהדלקתו והוא הדין לקריאת המגילה, ועי' בעיקרי דינים שכתב בשם סמא דחיי, דבמקום הדחק כשאין שם אנשים בקיאים במקרא מגילה, יכול להוציאם קטן שהגיע לחנוך, עכ"ל.

הרמב"ם, והרמב"ם בפ"א ה"ב הביא שוטה או קטן, ובפ"ד מהל' חנוכה ה"ט, הביא הדליקה חש"ו, ודו"ק.

סיכום למעשה בקטנים

ונמצא דלהלכה למעשה לכתחילה ודאי אין לסמוך על קטן ואפי' אם הגיע לחנוך ואפשר אפי' להוציא את הנשים, משום דהוא דהי' תרי דרבנן או משום שלא ידקדק בקריאתה וכמ"ש הא"ר, ובשעת הדחק יכול לסמוך על קטן שהגיע לחנוך וכמ"ש המשנ"ב סי' תרפ"ט סק"ו.

דעת הטו"א

ועי' בטו"א שדעתו דתרי דרבנן יכול להוציא חד מדרבנן, וממילא אפשר לסמוך על קטן שהגיע לחנוך, ומ"מ דוקא בקריאת הלילה שהוא מדרבנן, אבל בקריאת היום, י"ל דהגדול מחוייב מה"ת, מאחר דד"ק הם כמו ד"ת על כן, אפי' קטן שהגיע לחנוך אינו מוציא הגדול, דלא ס"ל כרש"י דמי שמחוייב מדרבנן יכול להוציא מי שמחוייב מד"ת.

ביאור הדבר למה חייבו חז"ל לנשים רק בשמיעה ולא בקריאה.

(יח) **ועי'** בחק"ל סי' מ"ה שעמד על ענין זה שחייבו נו"ק רק בשמיעה ולא בקריאה וז"ל על שי' הבה"ג אלא דהוא גופה צריכה רבה, על מה ועל למה עשו חכמים כך, אם באו לחייבם הו"ל לחייבם לגמרי, ואם לאו

ואפשר שיצא לנו עוד חילוק דלדעת הפמ"ג אין שום מצות חינוך אפי' על שמיעה על קטן שלא הגיע לחנוך ולדעת חק"ל וסייעתו כל הקטנים מחוייבים בשמיעה, ובהגיע לחנוך בקריאה גם כן.

ולשון הירושלמי מכניף לנשים וקטנים משמע קצת כל הקטנים ואפי' לא הגיעו לחנוך ועי'

ראי' מל' המחבר לשי' הפוסלים את הקטן

(יז) **ולכאורה** יש להביא ראי' מלשון המחבר דאפי' הגיע לחינוך אין יכול להוציא הגדולים דבסי' תרע"ה הביא הדלוקה חרש שוטה וקטן, לא עשה ולא כלום, וכאן בסי' תרפ"ט, ז"ל: לפיכך אם הי' הקורא חרש או קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא. ומדשינה הלשון ולא הביא כמו בעלמא חש"ו, - משמע דשם ר"ל קטן דומיא דשוטה שאין לו דעת כלל דהיינו שלא הגיע לחנוך, אבל אם הגיע לחנוך מותר כדעת בעה"ע, ובמגילה שנה חרש ואח"כ קטן לומר דאפי' קטן שיש לו דעת קלישתא כמו חרש, דהיינו שהגיע לחנוך, אפי"ה לא יצא, והטעם דמגילה עדיף טפי שאין הקטן שהגיע לחנוך, מוציא את הגדול או משום דאפשר שלא ידקדק בה, כמ"ש בא"ר, או משום דס"ל כמ"ש הפמ"ג, דלא חייבו את הקטנים רק בשמיעה, אולם אח"כ ראיתי שאין ראי' כ"כ שאפשר שהעתיק בשני' לשון

ל"ת וברוב מ"ע, משא"כ הקטנים, וכיון שרצו לחייב את הנשים, לא רצו לחייב את הקטנים גם בקריאה יותר מנשים משום כבוד הנשים. ובה נחא ש"י ר"י רבי יהודה במשנה מגילה דף יט: דהקטנים חייבים בקריאה ות"ק ס"ל דחייבים רק בשמיעה, ומ"מ בנשים מודה ר"י, משום שהם מחייבות בעלמא בשמיעה רק בקטנים אפליגו. ע"ש

ביאור האחרונים דבמגילה ישנו ב' חייבים א' מצוות מחיית עמלק. ב' ומצוות פרסומי ניסא. ונשים חייבות רק בפרסומי ניסא.

(יט) **ובאבנ"ז** סי' תקי"א ובמרחשת סי' כ"ב שניהם כוונו לד"א -

דבמגילה יש ב' מצוות הא' מצוות מחיית עמלק, כמו דאיתא במגילה דף י"ח ע"א קראה על פה לא יצא ומפרש טעמא משום גז"ש - כתוב כאן נזכרים ונעשים, וכתוב התם כתב זאת זכרון בספר, מה להלן בספר אף כאן בספר, ולכאורה צריך טעמא אמאי לא נלך להיפך מקרא דזכור את יום השבת לקדשו דמועיל אפי' בע"פ, אמנם הדבר פשוט דילפי' מדבר הדומה, דקריאת המגילה מלבד פרסום הנס יש בה גם כן זכירת מחיית עמלק, וע"כ הוא לומד מקרא דכתוב זאת זכרון בספר דמיירי במחיית עמלק כו'.

והרי אנו למדין מזה שקריאת המגילה יש בה ב' מצוות א' משום פרסום

יניחו אותם בפיטור לגמרי. אפשר זה לחייב בשמיעה ולפטור מקריאה מה טעם יש בו. כו' ואחר הישוב עלה בידי והי' טעמו דנשים ליתנהו בלימוד התורה כו', ובפ"ק דחגיגה משמע דמ"מ בשמיעה חייבות, דכתיב הקהל את העם ודריש ראב"ע, האנשים באים ללמוד והנשים לשמוע, וכ"נ ממ"ש התוס' בסוטה דף כ"א ד"ה בן עזאי בשם הירושלמי דמצות הנשים לשמוע כדי שידעו מצוות התורה יע"ש.

וא"כ בקריאת המגילה, דאינה כ"א כמו קריאת תנ"ך ליתנהו בחיוב קריאה, ולא חייבו אותם כ"א בשמיעה מה שחייבות בת"ת, ומה דתקון כעין דאורייתא תקון. כו'.

ודעת רש"י והרמב"ם והר"ן בפ"ק, דמגילה והא"ז וכ"נ דעת השו"ע בסי' תרפ"ט דנשים חייבות אף בקריאה דלא דמי לקריאה"ת, שאין קריאה זו משום לימוד תורה כ"א לפרסם הנס דקי"ל שצריך לפשיטה כאגרת, ואף שבכתי' יש לה רוב דיני ס"ת, מ"מ הקריאה אינה אלא לפרסם הנס, וע"כ שפיר שייך לחייב את הנשים. בקריאה כמו בה"מ למ"ד [שחיבות] או בקידוש דחייבות מד"ת לגמרי כאנשים, וקריאת מגילה לברכות ולתפילות דמיא.

ומ"מ קשה מ"ט שלא חייבו הקטנים שמחייבים ללמד תורה וי"ל דנשים אלימי מקטנים שחייבים בכל

בלילה יכולות הנשים להוציא האנשים אף להבה"ג

ולפי"ז י"ל דבלילה שאין זמן מלחמה אז ליכא מצות זכירה רק פרסום הנס וא"כ בלילה חיוב האנשים והנשים שוה ויכולות הנשים להוציא האנשים ובזה י"ל מ"ש התוס' על הבה"ג מערכין דהכל כשרין לאתויי נשים, משמע שמוציאות האנשים י"ל דמשנתנו מיירי בלילה, אבל ביום אין מוציאות. עכ"ר.

ואעפ"י שהמשנה לא מיירי אלא ביום, מ"מ מאחר שלפי ס"ד דריב"ל דסבור מיני' למיקרי בלילה מיירי משנתנו בקריאת הלילה, א"כ יש לדחוק לבה"ג דהריבוי דהכל כשרין להוציא האנשים מיירי בלילה.

וע"ש עוד שהביא טעם לבה"ג שחייבים במגילה מטעם הלל, לדעת ר"נ דף י"ד ע"ג ר"ל דבגמ' הקשו ר"נ קרייתתה זו הלילה ורבא אמר מפני שאין אומרים הלל על נס שבחור"ל, ודעת הרמב"ם בפ"ג מהל' חנוכה כדעת ר"נ, וכן פסק הבה"ג והמאירי וחת"ס או"ח סי' קצ"ב וכת"ס סי' קמ"ו ע"ש. ועי' שע"ת סי' תרצ"ג ס"ג וברכ"י במח"ב סי' תרצ"ג אות ד'. א"כ יש ב' חיובים (א) מצד פרסום הנס (ב) מטעם הלל, והנה נשים פטורות מהלל, וע"כ אין מוציאות האנשים, וכל זה ביום אבל בלילה שאין חיוב הלל בלילה, וא"כ רק מצד פרסום הנס שני' שוים ויכולות להוציא האנשים הלל.

הנס (ב) משום מצוות זכירה, שתקנו אכנה"ג לזכור ביום זה על ידי הקריאה של המגילה, משום מעשה שהי', והוא ביאור דברי הגמ' אטו אנן האחשתרנים וכו' מי ידעי' אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא, הרי שיש במגילה ב' (מצוות א) קריאה (ב) פרסומי ניסא

שי' החינוך דנשים אינם מחוייבים במצות מחיית עמלק

(יח) **והנה** בדין מחיית עמלק כתב החינוך סו"פ תצא, שהנשים לא נצטוו על זה משום שאינן בנות מלחמה, ואינן מצוות על מצוות מחיית עמלק, ע"כ אינם במצוות זכירה ע"ש, א"כ לפמ"ש שקריאת המגילה יש בו ג"כ משום מצוות זכירה א"כ בנשים אף שמחייבות במקרא מגילה, היינו רק משום פרסום הנס, משום שגם הם היו באותו הנס, אבל מצות זכירה אין בהם, א"כ מתבאר היטב דעת הה"ג שאין שום מחוייבות רק בשמיעת המגילה, והיינו כיון דעיקר חייבן הוא משום פרסום הנס, א"כ די להם בשמיעה לבד שזה הוי פרסום, משא"כ האנשים מלבד מצות פרסום הנס, חייבים ג"כ במצות זכירה, וזהו חיוב קריאה, וכמו שאנו לומדים מכתוב זאת זכרון בספר דבעי' זכירה בספר וממילא ניחא מה שאין נשים מוציאים האנשים לפ"ד, כיון דבמצות זכירה ליתנהו, א"כ הווי אינן מחוייבות בדבר, ואין יכולות להוציא אנשים שמחייבין ג"כ במצות זכירה.

וע"ש מה שהביא הגירסא רנב"י, עי' בשו"ת מנ"י ח"ו סי' ס"ז שהג"י בגמ' ר"נ ולפי"ז קי"ל כרבא, וכן דעת הרבה אחרונים אולם בפסיקתא הגי' רנב"י, וכן העתיק החת"ס, וממילא הלכה שהיא הי' בתרא נגד רבא, ופלא שהעתיק רנב"י. אולם בילקוט הובא בהגהות מצפה איתן ערכין דף י' ב'. וע"ש במנ"י שהחת"ס גם כן העתיק רנב"י ריה"ק הופיע בבית מדרשם, שרנב"י הי' בתרא מרבא, ועל כן הלכה כמותו.

ישוב הנ"ל לדעת הרמב"ם

(ט) **ומ"מ** צ"ע שי' הרמב"ם דפסוק בהל' חנוכה פ"ג ה"ו, כר"נ

דקרייתה זהו הלילא, וא"ל ג"כ דנשים פטורות ואעפ"כ פסק דנשים חייבות במקרא מגילה ומוציאות האנשים ג"כ.

ולפמ"ש בטו"א דילפי' מהלל שבליל חג הפסח, שאינו בא מחמת המועד אלא מחמת הנס, ממילא נשים חייבות א"ש דעת הרמב"ם, ואה"נ שעל כן יש בלילה ג"כ ענין של הלל, כמו שעיקר ההלל אומרים בלילה ודו"ק. ולפ"ז דדעת הבה"ג דנלמד מהלל של יו"ט דנשים פטורות וע"כ הם פטורים מקריאה שהוא כמו קריאת הלל וכנ"ל, ורק בשמיעה הם מחוייבות מחמת פרסום הנס ודו"ק.



הרב אשר מרדכי ערלאנגער

(ביהמ"ד היכל התורה (ראקאו)

בענין שתוי ושכור בתפלה וברהמ"ז

(ב' **ועוד** נראה לכאור' מדברי הרמב"ם (פ"ד מתפלה הי"ז) שכ' ז"ל שכור אל יתפלל מפני שאין לו כוונה וכו', והרי עיקר הדין כוונה בתפלה ה"ה דינא מה"ת וכמו שבי' בחי' מרן הגר"ח זצ"ל על הרמב"ם שם, (וכ"ה בקריית ספר שם דילפי' לה מקרא דולעבדו בכל לבבכם עי"ש). וא"כ הרי גם שכור שמתפלל אין תפלתו תפלה מה"ת מאחר שאין לו כוונה, ומה דתלי לה בהא דאינו יכול לדבר לפני המלך, צ"ל דהיינו משום דלענין שאר דברים אמרי' דיש לו כוונה ולכך חייב בכל המצות, וכמו דחשבינן לי' כפיקח לענין קנינים ודכוותי', ורק לענין כוונה בתפלה דבעי' שיראה את עצמו כאילו הוא עומד לפני השכינה כמ"ש הרמב"ם שם, לזה אמרי' דשכור שאינו יכול לדבר לפני המלך אין לו הכוונה הנצרכת לתפלה, וכ"ה בשו"ע הגר"ז (ס"ס קפה) עי"ש.

(**אלא** דצ"ע ל"ל קרא להתיר בברהמ"ז, הרי שם אין בה דין כונה, אמנם יעויין בחי' הרמב"ן ברכות (כב:) שפי' דהוא גופא הטעם מה דאינו אסור אלא בתפלה משום דבעי' כונה יתירה מפני שהוא כמדבר בפני המלך ע"ש).

בעירובין (ס"ד.) אמר רבה בר רב הונא שתוי אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תפלה, שכור אל יתפלל ואם התפלל תפלתו תועבה וכו', ה"ד שתוי וה"ד שיכור, שתוי כל שיכול לדבר לפני המלך שיכור כל שאינו יכול לדבר לפני המלך.

ונברר בס"ד אם הך איסורא דשתוי ושכור בתפלה הוי איסור תורה או מדבריהם, ועוד בירורי דברים ועיונים בהך שמעתא.

(א' **הנה** בתוס' ברכות (ל"א:) ד"ה מכאן וכו' הביאו מירושלמי מס' תרומות ר"ז בעי קמי' דר' אמי שכור מהו שיברך א"ל ואכלת ושבעת וברכת ואפילו מדומדם, פי' ואפי' הוא שתוי ושכור כל כך, שאינו יכול לדבר כראוי דהכי משמע ושבעת וברכת ע"כ, (ועי' לשון תר"י שכ' ואחר שביעה פעמים האדם עומד שכור ואפי"ה חייבה אותו התורה לפיכך מותר).

ובפשוטו נראה מהא דאיצטריך קרא להתיר בברהמ"ז דהוי איסור מה"ת להתפלל בשכרות, וגלי קרא דברהמ"ז מותר.

ג) אולם מאידך גיסא מצינו לכאור' רא"י מפורשת דלא הוי איסור מה"ת, דהנה בברכות (שם) ויחשבה עלי לשכורה מכאן ששכור אסור להתפלל, ויאמר אלי' עלי עד מתי תשתכרין וגו' א"ר אלעזר מכאן לרואה בחבירו דבר שאינו הגון צריך להוכיחו, ובתוס' שם ד"ה דבר וכו' פי' אע"ג דליכא איסורא דאורייתא וכו' עי"ש, ומבואר בדבריהם דאיסורא דתפלה בשכרות אינו אלא מדבריהם, וצ"ע ממה שנתבאר לעיל מדברי התוס' דהוי איסור מה"ת.

ד) ואפשר לומר דדוקא שכור שאינו יכול לדבר בפני המלך אין תפלתו תפלה מה"ת (ובזה איצטריך קרא להתיר בברהמ"ז), אבל הכא בחנה י"ל דלא חשדה אלא דהיא שתוי' ובכה"ג י"ל דאין האיסור אלא מדבריהם שהרי בדיעבד תפלתו תפלה כדאי' בעירובין (שם).

ו) ולכאור' נראה דמוכח כן שלא חשבה לשכורה ממש דאל"כ אמאי המתין לה עד שגמרה תפלתה כמ"ש ועלי שומר וגו', הא כיון דתפלתה אינה תפלה ה"י צריך להפסיקה מיד, אבל אם לא היתה אלא שתוי' י"ל כיון דבדיעבד הוי תפלה א"צ להפסיק בתפלה אם התחיל כבר וכ"כ הא"ר (סי' קכ"ח סל"ח) ע"ש.

אמנם צ"ע ל' הגמ' שם דיליף מקרא דחנה דשכור אסור להתפלל

והל"ל שתוי, וכנראה דלזה התכוין הגרע"א בגהש"ס עירובין שם ע"ש, ועוד יל"ע מה דאמר שם בסמוך דשכור שמתפלל כאילו עובד ע"א ויליף לה מקראי דחנה, והרי ד"ז ליתא אלא בשכור וכמבואר במג"א (סי' צ"ט סק"ה) ע"ש, וצ"ע.

ה) אולם צ"ע למ"ש התוס' בעירובין שם ד"ה שכור וכו' דהיתרא דקרא בברהמ"ז אינו אלא בשתוי ולא בשכור ע"ש, וא"כ מוכח דגם בשתוי הוי איסור מה"ת להתפלל וצ"ע.

ו) וי"ל דלאו דרשא גמורה הוי וצ"ע, ואולי י"ל כד' הט"ז דלא אסרו חכמים היכי דמפורש בקרא להיתרא, והכא דכתיב ושבעת הוי כמפורש דשתוי מותר בברהמ"ז ע"כ לא אסרוהו (חכמים).

ו) ולכאור' יש להוכיח כן מדברי הגר"א (סי' צ"ט) שפי' בהא שכ' הרמ"א שם דדין ק"ש כדין תפלה, דמקורו מהא דירושלמי (ריש תרומות) דמיבעי' לי' בק"ש בשכור מהו שיקרא ק"ש, ולא איפשטא, ולכך נקטי' לחומרא עיי"ש, ולכאור' ה"ט משום דהוי ספקא דאורייתא,

והרי פשטות דברי הרמ"א הוא דכל דינו כתפלה וגם בשתוי לא יקרא ק"ש וכ"ה במ"ב (שם סק"ח) עיי"ש, ולפי"ז מבואר דגם בשתוי מחמירין בספיקא.

ערות דיבור וכמ"ש בשנו"א תרומות (פ"ק מ"ו)
עיי"ש).

אבל למ"ש הגר"א בתחלה דהוא משום
דמחמירין מספק, י"ל דז"א אלא
בשכור ולא בשתוי, (ויעו"ש בבהגר"א
שהסיק להחמיר גם בברהמ"ז ובשאר ברכות
מטעם ערות דיבור עיי"ש, ובמ"ב (סקי"א)
מבואר דלא אמרי' כן אלא בשכור עיי"ש,
ומוכח דס"ל דלא שייך ה"ט אלא בשכור).

(ח') **ובלא"ה** נראה דע"כ צ"ל דמה
דאסרי' בשתוי לקרוא
ק"ש ע"כ לאו מטעם כונה הוא, דהא
שתוי ודאי בדיעבד כונתו כונה ומה"ט
תפלתו תפלה, ומה דאמרי' דשתוי אל
יתפלל היינו משום דאסור להתפלל היכי
דאין לו כונה שלימה וכההוא דאמרי'
בעירובין (ס"ה). בבא מן הדרך, ודין זה
לא מצינו אלא בתפלה, אבל בק"ש כל
היכא שיכול לכוין מיהא הכונה
המעכבת בה יכול לקרוא, וא"כ כיון
דשתוי בדיעבד כונתו כונה היכי אפשר
לומר שלא יקרא ק"ש (גם בזמנו עוברת
כמו בתפלה), וע"כ דה"ט משום דינא
דערות דיבור, וס"ל דשייך ד"ז גם
בשתוי.

(אבל בחי' הרמב"ן (שם) כתב דשכור
קורא ק"ש, אף דבירושלמי
העלוה בספק עיי"ש, (וכן נראה לכאור'
דהוא דעת הרמב"ם שהשמיט הך דינא
דירושלמי, ולא הזכיר דין שכור אלא
בתפלה) ולפי"ז נראה לכאור' דס"ל דהוא
דינא דרבנן ולכך אזלינן לקולא).

(ז') **אמנם** י"ל דס"ל להגר"א דמה
דמספקא לי' בירושלמי
אינו אלא לענין שכור אבל שתוי מותר
בק"ש וכמו שכ"כ להדיא הב"י (שם)
עיי"ש, ולפי"ז שפיר י"ל דרק בשכור
הוא דהוי איסורו מה"ט. א

ומה שכ' המ"ב שם בשם הא"ר
והפמ"ג להחמיר גם בשתוי, י"ל
דס"ל דלאו מספיקא הוא דנקטי' כן,
אלא דס"ל דנפשט האיבעי' שם
בירושלמי לאיסורא וכמו שכ' כן הגר"א
דכ"ה עיקר הגירסא דפשיטי לי'
לאיסורא מקרא דלא יראה בך ערות דבר
דדריש לי' לערות דיבור עיי"ש, ומה"ט
אמרי' דגם בשתוי הוי בכלל ערות דבר
(וצ"ל דגם שתוי אינו יכול לדבר כראוי, עי'
מג"א (סי' קפ"ה) ובט"ז שם, ומה"ט הוי בכלל

א. והנה הח"א (כלל ג') נקט דספיקת התוס' בצואה ושיכור הוא גם בק"ש, ומה"ט הק' מה
דבס' קפ"ה לא הכריע השו"ע בזה אם חוזר ומברך, ואילו לענין ק"ש קי"ל (בס"ס ע"ו)
דצריך לחזור ולקרות עיי"ש, ובביאורו"ל (סי' קפ"ה) ד"ה אם וכו' תמה דהא ראית התוס'
דברהמ"ז קיל מהא דמברך בשכור, וא"כ הלא ק"ש אסור בשכור עיי"ש.

אמנם הלא דעת הב"י הוא דבק"ש אינו אסור אלא בשכור ולא בשתוי, וא"כ הרי דינו
שוה לברהמ"ז וא"ש דברי החיי אדם.

(ט) **אמנם** צ"ע בזה דהנה המרדכי בעירובין שם כ' דאין אנו נזהרים עתה בשתוי משום דבלא"ה אין אנו מכוונים כ"כ בתפלה בזה"ז ע"ש (כ"ה הגירסא בב"י שם) וק' דנהי דאין לנו כונה כ"כ מ"מ אכתי שייך ב"י איסורא משום ערות דיבור, והרי במרדכי שם מבואר דגריס הכי בירושלמי דמסיק בשכור לאסור בק"ש משום ערות דיבור, וא"כ הרי שייך ד"ז נמי לענין תפלה.

ומוכח דס"ל דטעמא דערות דיבור לא שייך אלא לענין שכור בלבד ולא בשתוי וכמ"ש הב"י.

ודברי המ"ב שהעתיק לאסור שתוי בק"ש (בסק"ח), וגם כ' (בסק"ג) דבזה"ז יש להקל צ"ע כמשנ"ת.

והנה במ"ב (שם סק"ז) הביא מא"ר (ס' קפ"ה) דברכות ק"ש דינו כק"ש ע"ש, ובפשוטו תמוה דבשלמא לענין ק"ש י"ל דאסור בשכור משום כונה, אבל בברכות דידהו מי עדיפי משאר ברכות, אולם למשנ"ת י"ל דטעמא דק"ש משום ערות דיבור, אלא דגלי קרא דואכלת וכו' דלענין ברהמ"ז ושאר ברכות מותר, ולכך י"ל דברכת ק"ש נתנו חכמים עליו דינו של ק"ש דאסור משום ערות דיבור.

(י) **והנה** שיטת התוס' בעירובין (ס"ד). דשכור אסור בברהמ"ז ובכל הברכות, ודרשא דואכלת וגו' אפי' מדומדם אינו אלא בשתוי, ולא נסתפקו אלא לענין עיכובא וכמ"ש המג"א (ס' קפ"ה) עי"ש.

וצ"ע מ"ט יהא אסור בברהמ"ז הא ליכא דין כונה, ודין לומר דהוא מטעם מצות צריכות כונה ושיכור אין לו כונה לצאת, דא"כ יהא פטור מכל המצות והרי בעירובין (שם ס"ה). אי' דה"ה כפיקח לכל דבריו.

ולכאור' י"ל דהוא מטעם ערות דיבור, וכמו שהסיק הירושלמי לענין ק"ש (ולפי פ' הגר"א (ס' צ"ט) דפליג חזקי' דבין לקרות בין לברך אסור, מבואר כן להדיא לדידי' דאסור בברכות, ולת"ק אמרי' דשאני ברהמ"ז דגלי' ב' קרא דואכלת וכו' דמותר), ונסתפקו התוס' די"ל כן נמי לעיכובא, ולא גלי קרא להיתירא אלא בשתוי.

(יא) **אבל** י"ל באופן אחר דמה דהוא מעכב הוא משום דכיון שחטא ועבר על הדין לברך בשכרות ע"כ הוי תועבה, וכמו דאשכחן דכוותי' בברכות (כ"ב:) לענין צואה, וכן משמע מדברי הגר"א (ס' צ"ט) ד"ה וצריך וכו' עי"ש. (אבל צ"ע שהתוס' לא הביאו כלל מדברי הירושלמי הזה.)

ב. אף דמצינו קצת דין כוונה בברהמ"ז כדאי' (סי' קפ"ג ס"ט) מ"מ אינו אלא לכתחילה, ובשאר ברכות ודאי ליתא, (אמנם יעיון בשו"ע הגר"ז סי' קפ"ה ס"ב) ועיי'.

ובדמשק אליעזר שם שפי' דלא אמרי תועבה אלא בעבר אדאורייתא ע"ש, ולפ"ז שפיר י"ל כמשנ"ת דטעמא דתועבה בשכור הוא כיון שחטא ועבר אדאורייתא וכדמשמע מדברי הגר"א וא"ש לשיטתו.

ועי' במג"א (סי' קפ"ה) שכ' לענין ברהמ"ז דיש להקל בזה"ז גם בשכור כיון דבלא"ה אין מכוונים כ"כ עיי"ש, ד' וצ"ע הא ע"כ מה דאסרי' בברהמ"ז לאו משום כונה הוא אלא דינא אחריני הוא וכמ"ש, וא"כ מה שיק' להקל בזה בזה"ז וצ"ע"ג.

וצ"ע אמאי לא אמרי כן נמי לענין שתוי בתפלה, ולכאור' י"ל דלא אמרי כן אלא בעבר איסור דאורייתא, ובשתוי י"ל דלא הוי אלא מדרבנן כמ"ש לעיל, אבל במ"ב (ס"ס ע"ו) כ' בשם הפמ"ג דגם בעבר על דרבנן אמרי' הכי עי"ש וצ"ע.

אמנם מדברי הגרע"א (סי' צ"ב) מבואר שנקט דלענין מ"ר דהוא דרבנן גם בעבר במזיד תפלתו תפלה ע"ש, וכבר העיר בזה בביאור"ל (שם) ד"ה אם באמצע וכו' עי"ש"ג.

ושו"מ עוד בבהגר"א (ר"ס צ"א)



ג. ומה שכ' שהביא בזה הרבה דיעות החולקים, לא מצאנו בזה אלא מה שהביא מהפמ"ג וצ"ע, ושו"מ דשיטת הגרע"א בזה מבואר גם בהגהותיו (ס"ס פ"ג) עיי"ש ובביאור"ל (שם) העיר בזה משאר דברי האחרונים ע"ש, וכדברי הגרע"א ז"ל מבואר גם בנשמת אדם (כלל ג' אות ו') ע"ש מ"ש בזה.

ד. ויעו"ש במג"א שהביא די"א דדרשא דואכלת וכו' קאי גם על שכור גמור, ומה"ט הסיק דיברך משום דהוי ספיקא דאורייתא עיי"ש, וצ"ע דהא כמו כן הוי נמי ספק איסור לברך בשכרותו (ועי' שו"ת רע"א סי' כ"ה) וצ"ל דס"ל דלא הוי אלא איסורא דרבנן, ומה"ט אזלי בזה בתר ספיקא דמצוה לחומרא וצ"ע.

ועוד יל"ע במי שבירך בשכרותו ואח"כ פג יינו די"ל דחזור ומברך כיון דהוי ספק מה"ת דשמא לא יצא בשכרותו וכ"כ הפמ"ג, אבל בשעה"צ (סק"ו) תמה עליו עיי"ש, וצ"ב, ועי' שו"ע הגר"ז שם. ונראה לכאור' דס"ל להמ"ב דאם אחר שעשה המצוה מספק אכתי ישאר הספק אם יצא לא אמרי' בזה סד"א לחומרא.

מדור לאסוקי שמעתתא

הרב משה דוד שפירא

ראה"כ כולל הוראה - גייטסהעד

בענין גדרי מלבוש ותכשיט בשבת

- האם "רעפלעקטארס" (Reflectors, סרט מחזיר אור)

וזייגר (שעון) אסורים משום הוצאה*

התוכן: (א) ביסוד האגרות משה דבר הלבוש על גופו ממש מועיל אפי' בתשכיט שאינו משמש את גופו. • (ב) בגדר טפילות של תכשיטים וכיו"ב. • (ג) תכשיט הלבוש תמיד על גופו. • (ד) דבר הענוד תמידי על גופו אבל אין לו שימוש לגוף האדם. • (ה) בענין סרט מחזיר-אור - Reflector שאינו מחובר לבגד ורק נתון עליו האם נחשב כטפל לגופו משום דבעקיפן מגין על גופו. • (ו) מסקנה וסיכום הענינים.

ולפי פירוש זה נדחה הוכחת הבה"ל לאיסורא.

עוד טען בה"ל דבמורה שעות (שעון, זייגע"ר) המטרה העקרית הוא להראות הזמן. והוכיח זה מהא דאם נשבר השעון, אינו לובשו לשם תכשיט לבד, וע"כ משום דהמטרה העקרית אינו תכשיט אלא להראות את הזמן. [ובעניי נראה דכן הוא הנהגת אנשים, אבל

(א)

ביסוד האגרות משה דבר הלבוש על גופו ממש מועיל אפי' בתכשיט שאינו משמש את גופו

1) עי' שו"ע סי' ש"א סעי' י"א.

ועי' בה"ל שדקדק מירושלמי דאם יש לו שתי מטרות, אסור. אולם עי' ב"י דנחלקו הראשונים בפי' הירושלמי וי"מ: דר"ל הן איש הן אשה עש"ה.

* הנני להודות לידידי הרה"ג ר' אליעזר רוזנבוים והרה"ג ר' חיים דוב גרונר ולהרה"ג ר' נפתלי זאק שליט"א ועוד ת"ח בכולל הוראה - שבת, עבור הערותיהם המחכימות. [נחלק אמר בחלקו בש"ק פ' נשא תשע"ד בכולל הוראה וחלק ב' נאמר בש"ק פ' פנחס תשע"ד].

יבא לידי צער, ולבוש ממש על גוף האדם, ואפ"ה אינו מותר אלא משום דמציל את גופו מצער ע"ש היטב.

(5) **והנה** מבואר בגמ' שבת (ס"א ע"א) דאפי' למ"ד שבת לאו זמן תפלין הוא, וז"ל הגמ' (ס"א סע"א): אפי' למ"ד שבת לאו זמן תפלין הוא אינו חייב חטאת. מ"ט דרך מלבוש עבידא. וע"ע עירובין צ"ה ע"ב: לעולם קסבר שבת לאו זמן תפלין הוא וכי שרו רבנן לענין הצלה דרך מלבוש במקום תפלין. ופרש"י וז"ל: דרך מלבוש משום דתכשיט הוא לגביה ולא משאוי. עכ"ל. וחידוש הגרש"ז אויערבאך זצ"ל (הו"ד בששכ"ה פרק י"ח סעי' כ"ז) דה"ה במורה שעות יש לדונו כתכשיט.

אבל יתכן לחלק, דהנה דבתפלין כיון שהתורה רוצה שילבשנו בכל ימות השבוע, שפיר חשיב נוי, דהמצוה עושהו לנוי, משא"כ בנ"ד לא שייך זה.

(ב)

בגדרי תפילות של תכשיטים וכיו"ב

(6) **חקירת** הלבוש והגר"מ אטלס בטעם היתר מלבוש משום דטפל או דלא חשיב משא, ונ"מ בדבר שתמיד ע"ג האדם אבל אינו משמש לו ב

בשעון יפה של נשים יתכן מאוד שאשה לובשת אותו אעפ"י שהוא שבור ואינו מראה את הזמן, כי בעיניה הוא בעיקר תכשיט.]

(2) **ביסוד** האג"מ דכל שלבוש על גוף האדם נחשב תמיד כתכשיט:

אג"מ ח"א סי' קי"א) הביא את הבה"ל וחידוש דמ"מ לא חשיב משוי כי הוא ממש על גוף האדם ולא על בגדיו, וי"ל דבכה"ג נחשב בכל אופן לתכשיט.

(3) **השגת** אחרוני זמנינו על האג"מ:

אבל אחרוני זמנינו הרבו להשיג על חידושו של האג"מ: ע"י שו"ת להורות נתן (ח"ד סי' כ"ו) ושו"ת לב אברהם: מסעיף לגבי טבעת ומדברי הר"ן שם מוכח דלא כאג"מ. וכ"מ מרמב"ם. דהרי כ' שטעם ההיתר משום דבא ליופי ונחשב לכתשיט, ואם באמת אינו יופי כגון טבעת עם חותם לאשה, חשיב משוי, וע"כ דאין כאן סתם היתר משום שמונח ע"ג גוף האדם ממש.

(4) **אולם** ע"י בס' של הגרמ"מ קרפ שהשיג על השגת הלהורות נתן, דנעלם ממנו דברי רב שר שלום.

אכן גם משו"ע סי' ש"א סעיף י"ג מבואר דלא כאגרות משה, דהרי איירי מדבר שמגין על גוף האדם שלא

ב. הנה הבירור דלקמן בענין דברי שעונדים תמיד על הגוף מיוסד על דברי ידידי הרה"ג ר"מ מקסועל שליט"א (ראש חבורה בכולל הרבנים דסונדרלנד בגייטסהעד).

אותו ג"כ נקרא תכשיט, אם הוא תמיד מונח על גוף האדם, דסוף סוף לא מקרי משא.

(8) **הוכחת** הג"ר אלחנן כצד א': אלא דבקובץ שיעורים (שם ביצה ל"ז) פשט הג"ר אלחנן את חקירה הנ"ל כצד א' מכח הגמ' שבת (קמ"ב ע"א) דאי' הוציא אדם וכליו עליו וסנדליו ברגליו וטבעותיו בידיו פטור. ע"כ. ור"ל דהתם הוי מעשה משוי לגבי הבגדים שעל גבי האדם שנשא, דהרי אינו מלובש על האדם ההולך, ואפ"ה פטור וע"כ משום דהבגדים טפלין לאדם.

(9) **דחיית** ההחוכה הנ"ל, ולעולם י"ל כצד ב': אלא דלכאור' יש מקום לחלק בין הנושא אדם עם בגדיו והולך בחוץ כשהוא לבוש, דהנה מבואר בכמה ראשונים [ע"י רמב"ם הל' שבת פרק י"ח הכ"ח] שהענין של טפלות בהוצאה אינו מדין ביטול חשיבות החפץ אלא משום שהמעשה מתיחס לעיקר החפץ שבפעולה, ואם למשל כוונתו להוציא אוכלין בכלי, כיון שעיקר תכליתו הוא הוצאת האוכלין אין הוצאת הכלי חשוב כמעשה משוי. ומעתה י"ל דה"ה המוציא אדם חי עם בגדיו, הרי עיקר פעולה הוא הוצאת האדם, והוצאת הגדים טפלה במעשה ההוצאה. וי"ל דכאשר אדם עצמו הולך בחוץ לא שייך דין טפלות, כיון שאין עיקר מעשה הוצאה על האדם [דמה שהוא הולך אינו פעולת משא כלל] ורק

והנה יש לחקור בטעם היתר תכשיט ומלבוש אי יסוד ההיתר משום דבטל אל האדם ואין לו חשיבות עצמי, או משום דהתורה לא חייבה אלא על משוי, וכל מה שמלביש ומיפה את האדם או מה שנשאר בתדירות על גוף האדם (כמו שיתבאר לקמן) לא נכנס בגדר משוי. והנ"מ בדבר שהוא תמיד על גוף האדם אבל אינו משמשו, דלצד הא' לא בטל לאדם דהרי אינו משמשו, אבל לצד ב' י"ל דסוף סוף כיון דכל הזמן הוא מונח על גוף האדם, לא חשיב משוי.

(7) **והנה** מצאתי שכבר עמד הג"ר מאיר אטלס זצ"ל על החקירה הנ"ל, והביאו חתנו הג"ר אלחנן וואסרמאן זצ"ל בס' קובץ שיעורים (ביצה ל"ז ע"ב), ובאמת קדמה לו הלבוש (סי' ש"א סעיף ו') דנקט כצד ב' וז"ל: וזה אין ספק שלא אסרה תורה להוציא המלבושים שעליו שלא צותה ללכת ערום, גם מה שהוא תכשיט לאדם אע"פ שאינו דרך מלבוש לא אסרה התורה, שלא אסרה התורה אלא מה שהוא דרך משא, וכן כתיב בס' עזרא (נחמיה פרק י"ג פס' י"ט) "לא יבוא משא ביום השבת", משא ולא תכשיט. לפיכך אסור להוציא מן התורה כל מה שהוא דרך משוי, ומה שהוא דרך מלבוש או דרך תכשיט מותר מן התורה. עכ"ל הלבוש. ולפי מה שנתבאר לעיל יש לפרש דמה שהצריך מלבוש או תכשיט הוא לאו דוקא אלא ה"ה דבר שאינו משמש אותו או מיפה

וכבר קדם המהר"ם קסיז (שבת עמ' 125) דס"ל דדבר שהוא רגיל לצאת בו נעשה טפל לו אעפ"י שאינו משרת את האדם. דו"ל: יוצא העבד בחותם שבצואר אע"פ שחותם זה גנאי הוא לו, מ"מ כיון דאורחיה בהכי, לאו משוי הוא. עכ"ל. ומשמע דאינו משמש את האדם כלל אלא אדרבה גנאי הוא לו, אפילו הכי יוצאין בו. והתם לא שייך חילוק הנ"ל שחילקנו בין תפלין לשעון.

ועל דרך זה ביאר המהר"ם קזיז גם במקום אחר. דעי' פירושו במס' שבת נ"ב ע"ב (עמ' 119-120 ד"ה הזכרים יוצאים לבובים): שכל שדרך הבהמה לצאת בו תדיר ויש צורך בדבר, אעפ"י שאינו לצורך הבהמה אלא לצורך האדם יוצא בו בשבת. כו' וע"ש בשם הר"ן שסו' לגבי חלב דצורך הבעלים לא מהני והביא שכן יוצא מדברי הרי"ז המובא בש"ג. ונחשב משאוי ולפיכך פי' "מפני שהחלב מכחישן". כו' והזכרים יוצאים בלבכים ורחלות שחוזות כבולות יש לך פרש כולן לצורך הבהמה שהתשמיש קשה להן או שהן צריכות לו. עכ"ל. וכפי הנראה פירושו בלבובים ושחוזות הוא כדי ליישב את שי' הר"ן, אבל לפי מש"כ בתחילה דסגי באחריה בצירוף איזה צורך, א"צ לפרש כך בלבובים שהם לצורך הבהמות, דיכול לפרש שהוא אורחיה ובצירוף שהוא לתועלת הבעלים. [אולם עי' שו"ת מחזה אליהו ח"ב שביאר את טעם ההיתר באופן אחר, ודלא כמהר"ם קזיז, דהרי

כשהוא נושא שני דברים שייך לדון על חד בגדר עיקר ועל השני בגדר טפל. ולפי זה נדחה הוכחת הקובץ שיעורים, ושפיר י"ל דאדם ההולך מותר לו לילך עם בגדיו ותכשיטים משום דלא חשיבי משוי ולא משום דטפלים לאדם.

(ג)

תכשיט הלבוש תמיד על גופו

(10) **הוכחה** א' מחותם עבד דכל שהוא קבוע על גוף האדם אעפ"י שאינו משמש לו, לא שייך בו איסור הוצאה: דהנה אי' בשבת (נ"ח ע"א): "אמר שמואל: יוצא העבד בחותם שבצואר, ופרש"י ובשל טיט דלא קפיד עליה לאתויי. ע"כ. ושל טיט ודאי אינו נוי לעבד וכמו שכ' רש"י להלן. ונפסק להלכה ברמ"א סי' ש"א סעי' כ"ג שהתיר עגולים ירוקים שגזר המלכות ללבוש. והתיר זה בשם או"ז והמ"ב הביא את טעם ההיתר משום דרגיל ללבוש אותו בכל ימות השבוע, וכמו כן י"ל בנ"ד דרגיל ללבוש את השעון בכל ימות השבוע. ומקור האו"ז להתיר זה הוא מכח הגמ' שבת ס"ה ע"א שהתירו חותם של עבד הדבוק לגופו ע"י טיט ע"ש. ומכח דין הנ"ל חידשו אחרוני זמנינו לימוד זכות אחר על שעון. דעי' שו"ת חלקת יעקב (ח"א סוף סי' ס"ז וסי' פ"ט) [בתשובה בעניין כלי זיין לשומרי שבת המשרתים בצבא השוויצרי] וכע"ז בדברי הגרש"ז אויערבך זצ"ל (הור"ד בששכ"ה מהד' תיניא פ"ח הע' קי"א).

ומבואר שם דלכו"ע הוי משוי אלא דפליגי אם אומן דרך אומנתו הוי אורחיה או נחשב כשינוי ואינו אסור אלא מדרבנן, אבל אינו קרוי משמש הגוף אעפ"י שבא להראות מהות אומנתו. [נודחק לחלק דשאני חותם העבד שמציין את מהות העבד ומעמדו ממחט שמציין את אומנות האדם ולא את כל מעמדו]. אע"כ דליתיה לסברא הנ"ל וחזרה ההוכחה מחותם של עבד למקומה, דכל שאדם לובש כל הזמן, הרי זה טפל לאדם אעפ"י שאינו משמש את האדם כלל וכלל. ושמעתי דאולי יש לחלק דחייט קאינו לובשו תמיד אלא רק כשיוצא וגם בשבת אינו אומן.

(13) **ועד"ז** כ' האור זורע (הל' שבת סי' פ"ד אות ג') דהואיל ועבד יוצא בו כל השבוע הו"ל כמלבוש ולא מתסר עליה משום משוי. מיהו הואיל ולגנאי שלו הוא, אינו לא תכשיט ולא כלי גמור לקבל טומאה. עכ"ד.

(14) **הוכחה** ב' מכח מחט שנושאת תמיד והיה מותר אם היה מותר לה לחלק את שערה: ויש להביא עוד רא"י לזה מדברי המהר"ח אור זרוע (סי' קצ"ח) מכח הסוגיא לפרש"י דהנה מבואר בשבת (דף ס' ע"א): מחט שאינה נקובה למאי חזי. תרגמה רב אדא נרשאה קמיה דרב יוסף: הואיל ואשה חולקת בה שערה. והדר פריך: בשבת למאי חזי (פרש"י

למהר"ם קיזי מהלך א' הוא מטעם אורחיה בצירוף איזה צורך, ומהלך השני הוא לצורך הבהמה ממש].

(11) **דחיית הרא"י** דסו"ס החותם מציין את מהות העבד: אכן אפשר לחלק קצת באופן אחר, והוא דהחותם של עבד וכן העגולים ירוקים משמשים את האדם. הן אמת דבודאי העבד והיהודי היה מעדיף בלי החותם ובלי העגולים, ואינו מרוויח כלום משישמו זה, אבל עכ"פ החותם מציין טבעו של האדם הנשואו, דהיינו שמתאר שהוא עבד, וגם זה נחשב כעין "משמש" במה שמציין את מהותו של האדם הלוכשו. משא"כ שעון אינו מציין ומסמן כלל את מהות האדם שלובשו, אלא רק נותן אינפורמציה שלא שייך כלל לגוף האדם הלוכשו, וכמדומני ששמעתי חילוק זה מבעל מחזה אליהו שליט"א וכן הסכים הרה"ג ר' דוב שטרנבוך שליט"א.

(12) **דחיית הדחיה** מכח הא דמחט של חייט חשיב משוי אעפ"י שמציין את אומנתו: אבל ידידי הרה"ג ר' משה מקסוועל שליט"א הק' על סברא הנ"ל (דכל שמציין את מהותו של האדם הלוכשו, הרי זה טפל להאדם) דהרי מבואר בגמ' שבת (י"א ע"ב) שלא יצא החייט במחטו התחובה לו בבגדו, ולא נגר בקוסם שבאזנו. וכ' רש"י שכולן בני האומנות נותנין עליהם כדי שיכירו מאיזו אומנות הוא וישכרוהו למלאכה,

16) **הוכחה** ד' ממדרכי ויישוב לק' השעה"צ איך הוכיח משלשלת המונעת נשירת בתוליה לענין שלשלת סביב רגלי השבויים: ועפ"י זה אפשר לתרץ את קושית המ"ב, דהנה הק' השער הציון (סי' ש"א אות ע"ה) על המדרכי שלמד היתר דכבליים מגמ' שבת (ס"ג ע"ב) דאי' התם: "ועשו להן כבליים והטילו שלשלת ביניהן" ומבואר שם דאינו אסור אלא מדרבנן משום חשש דילמא שלפא ומחויא ואתי' לאתויי ד"א ברה"ר, והכא לא שייך חשש זה, ומבואר דלא חשיב משוי, והק' השעה"צ דהתם השלשלת תשמיש אדם הוא שלא יהיו בתוליה נושרות כדפרש"י שם, משא"כ בשלשלאות ברגלי אדם דאין לאדם שום צורך בהן ע"ש.

ומעתה י"ל לפי עפ"י מה שנתבאר דסו' הר"י שיסוד ההיתר של משמשי הגוף אינו משום דהן משמשים לגוף אלא כיון שדרכן להיות מונחים עליו אין על ההוצאה שם מעשה משוי וכנ"ל. וע"ש היטב בתי' השעה"צ.

17) **הוכחה** ה' מכח יישוב השגת תוס' על רש"י - עפ"י הנ"ל אפשר לתרץ ק' התוס' על רש"י ד"ל דס"ל דמוך נדות שכיח משא"כ מוך זיבות: ואפשר י"ל עפ"י זה את ק' תוס' על רש"י. דהנה פרש"י בשבת (ס"ד ע"ב) יסוד היתר של מוך שהתקינה לנדותה משם שלא יטנף את בגדיה. והק' תוס':

והלא אסור לחלק לה שערה בשבת) עכת"ד הסוגיא. ומשמע שאם היה מותר לחלק שערה בשבת היה מותר לצאת בה אע"ג שאינה צריכה לה כל שעה. והמהר"ח אור"ז הוכיח כן מהא דהתיר בס' המצוות לצאת בלולאות של משי הקבועות באבנט שראויות לקשור בו ראשי המכנסיים אפי' אם אינו קושר אותם, כיון שראויות לכך, ודוקא כשמוליכו כדרך להוליכו הוי תכשיט ע"ש. והנה אין כוונתו לתכשיט כפשוטו שמיפה אותו, וכן אין כוונתו למלבוש דאי מותר משום דחשיב מלבוש אין להביא רא' מזה למחט נקובה דבדואי אינה מלבוש. ובסוף התשובה פ' בגמ' שבת (ס"ה ע"א) דהא דהתיר רבי יוחנן לצאת במוך שבאונם היינו אפי' בדלא מיהדק אם קשור באזנו, בכל אופן שרי ואפי' אם נפל מאזנו ותלוי באויר מותר להלוך כך ואינו משוי. וצ"ב טעם ההיתר. ולכאור' י"ל משום דדרכן להיות מונחין על הגוף ואעפ"י שאין משמשיין את הגוף כל שעה, וכפי הנראה טעם ההיתר דכל כה"ג לא חשיב משוי.

15) **הוכחה** ג' מהיתרא דכבליים: ולכאור' יש להוכיח כן משו"ע (אור"ח סי' ש"א סעי' י"ט) במי שהוא אסור וכבליים (פי' כעין טבעות גדולים שסוגרים בהם הרגלים) ברגליו, מותר לצאת בהם. וק' דבדואי אינו משמש את האדם. וע"כ דאפי' בדבר שאינו לא מלבוש ולא תכשיט, כל שהוא דרכו להיות על הגוף לא חשיב משוי.

עכ"ל. ומבואר מדבריו דבאמת אינם משוי ולא נאסרו אלא מדרבנן משום דילמא חייס עליהו אחר שנפלו מעל גבי התרנגול. וצ"ב למה באמת אינו משוי, והא אינו נוי ואינו מלביש את התרנגול.

ואשר נראה מזה דכיון דנמצא תמיד על גוף הבהמה כל זמן שהיא יוצאת, נחשב טפל לבהמה. וכן העיר המגילת ספר (סי' מ"א אות ג' ד"ה והנה).

אולם ראיתי גאון אחד דתפס מסברא דנפשי' דעשה הנחה דאין כאן אלא יחידים שמשתמשים בחוטים לתרנגולים. וכ': משא"כ חוטין שברגלי התרנגולים כו' פשוט שיש שעושים כן ויש שאין עושים כן, ובפרט כאשר אין תרנגולים אחרים בהסביבה ואין חשש דאיחלופי ואפי' יש משק קרוב, אבל התרנגולים מהמשק ההוא יוצאים מצד אחר כו' אין סיבה לשים חוט ברגליה. וכן אם אין כלי חרס בסביבה שהתרנגול יכולה לשבור אותם ודאי דלא תצא עם רצועה שברגליה. ונמצא שזה רק מעשה של היחיד שבוחר לעצמו לעשות כן. וכל כזה אינו בכלל היתירא דכבלים שהתיר המרדכי. ע"כ. ואני בער ולא אבין דמנ"ל דזה מעשה של יחיד, והא בודאי יש אלפי תרנגולים שיש בהם חשש חילוף ומן הסתם יש מיעוט חשוב.

(19) **בדעת** הרמב"ם שסו' דהוא משוי: וע"ש בקול התורה דאעפ"י

הא לגבי כיס של זב משוי הוא שאינו אלא משום אצולי טינוף, וה"נ נימא לגבי מוך שהתקינו לנדותה? ואפשר י"ל דשאני מוך לנדותה שאשה רגילה בכך ודרכה להיות מונח על גופה, בזה לא חשיב משוי וכנ"ל אעפ"י שהמוך לא חשיב כמשמש את גופה, דהרי רק מציל את בגדיה ואל את גופה. מה שאין כן המוך של זב, הרי זיבות אינן שכיחות ולכן י"ל דאין דרכו של איש להיותור עליו כיס תמיד. [ולפי"ז צ"ל דהא דחייט אסור לצאת במחט התחובה לו בבגדו כו' וחשבי מושי, צ"ל שאין דרכו לצאת כן בקביעות אלא רק בזמן שרוצה להכריז שהוא אומן כמו שמשמע מרש"י דף י"א ע"ב ד"ה במידי דלאו היינו אורחיה]. וכן עי' ס' מגילת ספר.

(18) **הוכחה** ו' מדינא דחוטי בהמה - שיטת רש"י:

איתא במשנה (שבת נ"ד ע"ב): אין התרנגולים יוצאים בחוטין ולא ברצועות שברגליהם. ונפסק להלכה בשו"ע סי' ש"ה סעי' י"ז וז"ל ואין התרנגולים יוצאים בחוטים שקושרים ברגליהם לסימן, ולא ברצועה שקושרים ברגליהם כדי שלא ישברו הכלים. עכ"ל השו"ע. ומפרש הגמ' בהא דחוטין דעבדי לה סימנא כי היכי דלא ליחלפו. ופרש"י (ד"ה אע"פ) וז"ל: וכל הנך דמתניתין מפרש בגמ', וכולהו משום דחייס עליהו, ואי נפלי אתי לאתויי.

יגרע מאכלם וכו', ואשר דוקא זה הוא טעם ההיתר. גם אחרי ביאור הנ"ל עדיין אנו נבוכים קצת בטעם ההיתר של רצועות, וכי משום שרוצה למנוע היזק שלא ישברו הכלים נעשה טפל, ואפשר דחושש שעי"ז ינזק הבהמה ונמצא דעושה כן לצורך הבהמה, ועדיין יל"א.

21) הגרשז"א נקט דסימן ע"ג בעל חי
דהוא שייך לבעלים

פלוני חשיב משוי: שו"ר דהגרש"ז
אויערבך הו"ד בששכ"ה (פכ"ז הע' ל"ד)
נקט דכל כה"ג חשיב משא כל' דבר ששמים על בעל חי בכדי לציין שהוא שייך לבעלים פלוני. וז"ל: עי' ערוה"ש (ס' י' ש"ה סוף ס"ה) דאפי' תולים לכלב סימן היכר בצווארו כדי לדעת שיש לו בעלים ולא יהרגוהו, אסור להניח לו לצאת לר"ה. אולם מהגרשז"א שמעתי, דמכיון שהציאה לר"ה הוא לטובת הכלב, ממילא חשיב גם הסימן כנייחא ידידיה כדי שלא יהרגוהו, ואף שהשמירה היא רק מחמת הסכנת בני אדם ולא שמירה טבעית, מ"מ בבהמה שפיר קרינן ביה "למען ימוח". עכ"ל.
ועי' תוס' (שבת קכ"ב ע"א ד"ה מעמיד) ושו"ע דכל שהוא לטובת אכילתו של הבעל חי אינו בכלל האיסור הנלמד משביתת בהמתו. ומבואר דנקט הגרשז"א שהוא נחשב כמשוי. [וע"ש בקול התורה (אות ג' ד"ה ושוב, עמ' רע"ד) דלמד מזה "שלדעתו כמו כן יש להקל במחזיר-אור, באשר האדם נושאן כסימן להצלת גופו, וכל כזה בכלל תכשיט הוא

שהרמב"ם חולק על רש"י ומפרש דאסור משום משוי, אין הכרח שהרמב"ם חולק על רש"י בנקודה זו (דמה שנושאים באופן שעי"ז מרוויח הבהמה בעקיפין) על רש"י, די"ל דטעם הרמב"ם משום דלא ס"ל כרש"י לפי מה שביאר המחזה אלי' דטעמו של רש"י למנוע הפסד מאכלו של הבהמה ע"י שבא לרשות בעל אחר, דלרמב"ם הוא רק לטובת הבעלים שלא יאבד מהם התרנגול. ע"ש - נ.ב.: אכן אין הכרח גמור לזה דיתכן גם דחולק בנקודה זו, כל' אפי' אי נימא דסברת רש"י משום מניעת קילקול מאכל הבהמה כנ"ל, אפשר דהרמב"ם סו' דכיון דתועלת זו לטובת הבהמה היא רק בעקיפין ולא באופן ישיר, לא מהני לדון את החוטין כטפל לבהמה. וע"ש בשעה"צ סק"נ בשם אור זרוע, וכ"מ מערוך בשם גאון דהוא נידון של משא ע"ש.

20) מו"מ בדיחוי הוכחה לחומרא מש'
הרמב"ם: אולם בקול

התורה (חובת ע"ז עמ' רע"ג) ביאר באופן אחר, והוא דאם יוחלפו ויבואו התרנגולים תחת בעלים אחרים הוא לרעתם, דמי שאינו בעל התרנגולות אינו יודע זמני אכילה שלהם ואיזה מזון היו אוכלים וכודמה. ומבואר דמה שנושאים לסימן לטובתם לא חשיב משוי, דהרי הבעלים מוזהרים על שביתת בהמתם, וע"כ דמהני זה שלא יחשב כמשוי. עכ"ד. אבל בעניי חיפשתי בראשונים ולא מצאתי לעת עתה טעם הנ"ל שעי"ז

ומותר עכ"ד, ואני בער ולא אדע דלכאור' הוא רא"י (לסתור).

בס"ד נתבאר מכל הנ"ל דכל דבר שאורחיה בהכי בטל הוא לגוף ואינו משוי.

(ד)

דבר הענוד תמידי על גופו אבל אין לו שימוש לגוף האדם

(22) **חילוק** לבין היתרים הנ"ל לבין שעון היד :

שוב ראיתי בחוברת קול התורה (חוברת ע"ז, תשרי תשע"ד, עמ' רע"ו, וכעת נדפס בשו"ת מחזה אליהו ח"ב סי' י' בענין "ציאה בשבת בסרט מחזיר-אור על זרועו") שדחה דאין מכל הנ"ל רא"י להתיר שעון. וז"ל (אות ד' ד"ה ונהגה תמיד) דבהנך שלושה [הלכות] יש רצון שזה שמחובר להגוף יהא בדוקא על הגוף להשתייך אליו. רק יש חילוק - כאשר השייכות היא לטובת הגוף הרי הוא בטל להגוף אם אין לובשים אותו כל פעם שיוצאים, אבל כאשר הוא לצמצם הגוף ולשלוט על הגוף אז הוא בטל להגוף רק אם לובשים אותו כל פעם שיוצאים, וכך היא דרך יציאת הגוף שתמיד כשהוא מצוי ברה"ר הוא מצומצם ע"י מה שמחובר עליו. כן הוא בכבלים של עבד, וכן הוא בעגולים הירוקים, וכן הוא בחותם של עבד. משא"כ שעון-יד אין השעון משפיע שום השפעה על הגוף לא לטובה ולא לרעה כו' לא

מצאנו שהיא היתר לצאת בו לרה"ר. [נב. צ"ב דבשלמא בכבלים של עבד, יש כאן צמצום של גוף העבד, - וכן יל"ע עוד דמצמצם את העבד שא"י לילך לכל מקום שרוצה - אבל באיזה אופן גופני מצמצמים העגולים את הגוף, וכמדומני שכוונתו שמציין את מהות הגוף שהוא עבד ונמצא תחת שלטון האדון, אכן גדר זה קצת יותר מחודש משייכות גופני, ועדיין צ"ב]

(23) **והוכיח** כן בקול התורה מכח דינא דשו"ע סי' ש"א סעי' י"ב,

ומקורו משבת דף י"א ע"א בדינא דאין החייט יוצא עם המחט התחובה לו בבגדו ולא הנגר בקיסם שעל אזנו, ולא נזכר שאם החייט יוצא תמיד אז מותר. וצ"ב למה איסור לפי מה שנתבאר דכל דבר הענוד להגוף בתמידות בטל להגוף, אלא ע"כ הטבע משום שאין שום קשר בין המחט או הקיסף וגוף האדם. וציין לחידושי בתרא סי' ש"ד סעי' א' ולששכ"ה פ"ח הע' קי"ד בשם הגרשז"א. עכ"ד

אך כמדומני שאין הכרח גמור מסתימת השו"ע, דאסור אפי' אם לובשו בכל עת, דמהיכ"ת ילבש חייט לשם פירסומת בכל עת ובכל משך היום.

(24) **סתירות** ליסוד הנ"ל ומחל' רש"י וריטב"א: יש להעיר על

יסוד הנ"ל של "אורחיה בכך" מריש פרק במה בהמה, דמותר לה לצאת באפסר וכו', ומבואר שם דמותר מפני

עליה חותם הואיל ואינו תכשיט לנשים.
וק' הרי הטבעת עם החותם לבוש עליה
כל הזמן. ע"ש עוד.

26 יישוב עפ"י חילוק דלא מהני
עינוד תמידי אלא כאשר

מצמצם את הגוף וכדו': והנה יש מקום
ליישוב ק' הנ"ל עפ"י מה שנתבאר לעיל
בשם בעל מחזה אליהו שליט"א דלא
מהני היתר זה להיות ענוד לגוף
בתמידות אלא כאשר יש קשר בין הדבר
הלבוש לבין גוף האדם, וכגון שמצמצם
את גופו ולא מצינו היתר זה אלא
באופנים כאלו וכגון בכבלים של עבד
ועגולים היורים וחותם של עבד. דרש"י
בא להדגיש דלא מותר באפסר אלא
משום שגם מינטרי ביה. וגם אתי שפיר
ק' המגילת ספר מדינא דגזברית, דהרי
אין לטבעת שום קשר עם גופה.

בענין סרט מחזיר-אור Reflector-
שאינו מחובר לבגד ורק נתון עליו
האם נחשב כטפל לגופו משום
דבעקיפן מגין על גופו:

27 רא"י להתיר סרט מחזיר-אור
מחוטי תרנגולים והערה:
איתא במשנה (שבת נ"ד ע"ב): אין
התרנגולים יוצאים בחוטיין ולא ברצועות
שברגליהם. ונפסק להלכה בשו"ע סי'
ש"ה סעי' י"ז וז"ל ואין התרנגולים
יוצאים בחוטים שקושרים ברגליהם
לסימן, ולא ברצועה שקושרים ברגליהם
כדי שלא ישברו הכלים. עכ"ל השו"ע.
ומפרש הגמ' בהא דחוטיין דעבדי לה

שהוא צורך ושמירה לבהמה. וז"ל רש"י
(נ"א ע"ב): ומידי דמינטרי ביה בהמה
הוה תכשיט ואורחיה. ולא הוה משוי.
עכ"ל. וצ"ע דהוה ליה להתיר מטעם
הנ"ל דלבוש בו כל הזמן. ובדוחק צ"ל
בביאור כוונת רש"י דכיון שהאדון רוצה
שאפסר "משמש" לבהמה, כלו' עוזר
לשעבד את הבהמה לצרכי האדון,
חשיב כצורך הבהמה, ולפיכך הוא טפל
לבהמה. ואיך שיהיה ביאור ההיתר של
רש"י ד"מינטרי" עכ"פ לא אתי עלה
מצד מה שהבמה לבושה כל זמן
באפסר. וע"כ דלא מהני מה שלבוש כל
זמן אלא אם כן גם "משמש" לבהמה
או לאדם הלבושו. ושוב הראני ידידי
הרה"ג ר' חיים דוב גרונר שליט"א
שעמד על זה בס' מילי דתכשיט (סי' י"ט)
על מס' שבת. וע"ע ס' מגילת ספר (סי'
מ"א אות ג' ד"ה והנה) והנלענ"ד כתבתי.

וז"ל הריטב"א (נ"א ע"ב ד"ה נקה): הא
אילו מינטרא ביה או דאורחיה
בהכי, הכי נמי לא הוה משוי. עכ"ל.
ומשמע דהאופן של מינטרי מהני להיכא
דלאו אורחיה, אבל אורחיה מתיר מצד
עצמו. אולם דחוק להעמיס זה בכוונת
רש"י שכ' שני הדברים בבת אחת,
מינטרי וגם אורחיה. לכאור' יוצא דיש
כאן מחל' רש"י וריטב"א ביסוד הנ"ל.

25 ועוד הק' בס' מגילת ספר (סי' מ"א
אות ג') על הסברה הנ"ל [דכל
שעמו כל זמן, לא חשיב משוין מכח
גזברית שחייבת על הוצאת טבעת שיש

אפי' רק בעיקיפין הרי זה טפל להגוף, ולכן לא חשיב משוי אעפ"י שאינו מחובר לבגד ואינו משמש באופן ישיר את הגוף. ומטרת המחזיר אור הוא לציין בחושך לנהגי קאר"ס (מכוניות) שכאן נמצא אדם ועל הנהג ליזהר מאוד שלא לפגוע באדם. וכל זה עפ"י ההנחה דמניעת חילופין של העופות הוא לתועלת מאכלם, דהבעלים החדשים אינם יודעים כל כך להאכילם כפי מה שהורגלו וכו'. "הרי לך דמה שמלובש על הגוף לשמירתו מלבוש הוא, אעפ"י שאינו פועל ישירות על הגוף כמו רטיה, והשמירה נפעלת רק ע"י שהבעלים או אחרים רואים אותו. וא"כ כמו כן הריפלעקטורס מלבוש הוא".

29 בענין הוכחה מעיגולים ירוקים דשמירה בעקיפין לא מהני לדנו כטפל: והנה ראיתי להרה"ג מאיר גריננוואלד שליט"א (מחברי כולל ישיבת משנססתר) שיצא להוכיח נגד הנחה היתר הנ"ל מכח דינא דעגולים ירוקים הנפסק להיתרא ברמ"א. דהנה כ' האור זרוע לגבי היתר דעגולים ירוקים וז"ל: וכשהייתי אני המחבר בצרפת היינו מוליכים אופנים (פי' עיגלים) על הבגדים כי כן גזרו על כל היהודים בעת ההיא וכו' והיינו יוצאים בהם לרה"ר כו' דשרי הואיל ויוצא בו כל ימות השבוע. עכ"ל. וקשיא דטפי הול"ל דשרי משום דשומר אותו מטענות המלכות ומצילתו מעונש וקנס. דהנה עכ"פ בעקיפין היה מגיע לו קנס אם אינו מניח את העיגולים ירוקים,

סימנא כי היכי דלא ליחלפו. ופרש"י (ד"ה אע"פ) וז"ל: וכל הנך דמתניתין מפרש בגמ', וכולהו משום דחייס עליהו, ואי נפלי אתי לאתויי. עכ"ל. ומבואר מדבריו דבאמת אינם משוי ולא נאסרו אלא מדרבנן משום דילמא חייס עליהו אחר שנפלו מעל גבי התרנגול. וצ"ב למה באמת אינו משוי, והא אינו נוי ואינו מלביש את התרנגול.

28 וראיתי בקול התורה (חוברת ע"ז עמ' רע"ג) שתי' דאם יוחלפו ויבואו התרנגולים תחת בעלים אחרים הוא לרעתם, דמי שאינו בעל התרנגולת אינו יודע זמני אכילה שלהם ואיזה מזון היו אוכלים וכדומה. ומבואר דדבר שנושאים לסימן אשר בעקיפין הוא לטובתו לא חשיב משוי, דהרי הבעלים מוזהרים על שביתת בהמתם, וע"כ דמהני זה שלא יחשב כמשוי. וע"ש בקול התורה דאין הכרח שהרמב"ם חולק על רש"י בנקודה זו.

ובעיקר ביאור הנ"ל העירו כמה ת"ח דצ"ב מנ"ל כל זה, והא בפשוטו בעלי בהמה נותנים אותם מאכלים לתגרנגולים בכל מקום שהם, ואין משמנים מתרנגו לתרנגולן, ומהיכ"ת שמפסידים התרנגולים ע"י העברה מרשות לרשות, ולא מצינו ראי' להנחה זו בראשונים ופוסקים.

והנה מכח ביאור הנ"ל יצא שם בקול התורה להתיר את המחזיר-אור, דהרי חזינן שכל דבר המגין על הגוף

סומך בזה על בעליו. אלא ע"כ דסגי לדונו כטפל לבעל חי מכח מה דמהני שהבל חי נשאר ברשות בעליו.

(31) **שו"ר** דהגרש"ז אויערבך (הר"ד בששכ"ה פכ"ז הע' ל"ד) נקט דכל כה"ג חשיב משא כלו' דבר ששמים על בעל חי בכדי לציין שהוא שייך לבעלים פלוני. וז"ל: עי' ערוה"ש (סי' ש"ה סוף ס"ה) דאפי' תולים לכלב סימן היכר בצווארו כדי לדעת שיש לו בעלים ולא יהרגוהו, אסור להניח לו לצאת לר"ה. אולם מהגרש"ז שמעתי, דמכיון שהציאה לר"ה הוא לטובת הכלב, ממילא חשיב גם הסימן כניחא ידיה כדי שלא יהרגוהו, ואף שהשמירה היא רק מחמת הסכנת בני אדם ולא שמירה טבעית, מ"מ בבהמה שפיר קרינן ביה "למען ינוח". עכ"ל. ועי' תוס' (שבת קכ"ב ע"א ד"ה מעמיד) ושו"ע דכל שהוא לטובת אכילתו של הבעל חי אינו בכלל האיסור הנלמד משביתת בהמתו. ומבואר דנקט הגרש"ז שהוא נחשב כמשוי. ורק בדינא דלמען ינוח מצינו היתר דכל שהוא לטובת הבעל חי כגון שלא יבואו להרגו חשיב אמנם הוצאה מעליא אבל אין בזה משום למען ינוח. ועי' בשו"ת מחזה אליהו (ח"ב סי' י"סק"ד).

(32) **לכא'ו** מחוטי תרנגולים יש עוד ראוי דכל שענוד תמיד לא חשיב משוי: ולכן יתכן לפרש דאין תועלת מניעת החילוף משום קילקול

וע"י לבישת העיגולים הוא מציל א"ע מזה. אבל האור זרוע מייסד את ההיתר אך ורק על מה ש"יוצא בו כל ימות השבוע".

אבל לנכון העיר ידידי הרה"ג ר' משה בונם קרויס שליט"א (ראש כולל דכולל זכרון שאול, גייטסהעד) דאין הכרח משם לענין נ"ד, דהרי התם לגבי עיגולים החסרון עיגולים גורם למשטרה של המלכות לכעוס על יהודי משום שעבר על חק המלכות שחייב אותו ללבוש עיגולים ירוקים, וכתוצאה מכך יתכן שיטיל קנס או שאר עונש על הישראל, ומובן היטב דס"ל לאור זרוע דהשמירה הזאת מקנס הוא מאוד בעקיפין. משא"כ בנ"ד מציאות הסרט בעצמו מודיע את מציאת האדם שם, וממילא הנהגה של מכונית הרואה את האדם נוזהר מלהזיקו. נמצא דאין ראוי נגד סברא הנ"ל אבל סו"ס גם אין הוכחה בעד סברא הנ"ל.

(30) **נחזור** לענינינו לדון האם תועלת בעקיפין משווי את הדבר לטפל לגוף הבעל חי. והנה העירוני מדברי הגמ' שבת (נ"א ע"ב): "אין היה יוצא בסוגר, חנניה אומר בסוגר. במאי עסיקנן אילימה בחיה גדולה, מי סגי לה בסוגר". ופרש"י (ד"ה בחיה גדולה) וז"ל: כגון דוב. עכ"ל. ומשמע דאי היה סגי לה, לא היה משוי לפי חנניה. וק' דהא לא איירינן בבעל חי שמרוויח במאכלו, דהרי דוב צד את מאכלו בעצמו ואינו

ישיר לטובתו: והנה בקול התורה המשיך עפ"י דרכו ללמוד מענין חוטי תרנגולת הנ"ל גם היתר של השאלה של "סרט מחזיר-אור" [Reflector] אלא דשוב דחה עפ"י חילוק הנ"ל בין דבר שענוד תמיד על הגוף וגם יש לו קשר להגוף לבין שאר דבר שענוד על הגוף כגון שעון. וז"ל: אולם אחרי הדברים הנ"ל יש לדחות, דאולי מה שענוד רק לסימן אסור לצאת בו, והא דמותר חוטים שברגלי התרנגולים הוא מחמת שהם תמיד יוצאים עם חוטים אלו והוייתם שם הוא לטובת גוף התרנגולים, וא"כ יתכן שההיתר הוא מחמת הלכתא דכבלים דהיינו דגם אם אינו תכשיט ממש מ"מ מאחר שיש ודאי קשר בין החוטים והתרנגול הרי הוא מותר, דפשוט דאם כשהוא לרעת האדם או הבהמה יש היתר ק"ו כשהוא לטובת הגוף. ולפי זה שוב אין ראייה להיתר שאילתא בנוגע למחזיר-אור. עכ"ל.

וכפי הנראה הכוונה בזה במש"כ "לטובת הגוף התרנגולים" הוא דמציין למי שייכים הני תרנגולים, משא"כ בסרט מחזיר-אור אינם מציינים למי שייך הגוף ור"ל דיסוד היתר של חוטי תרנגולים אינו משום דהם מרוויחים עי"ז בעקיפן שלא יבואו לבעלים חדשים ויפסידו באיכות מאכלים, אלא משום דמציין את התרנגולת. והנה זה לא מהני בסרט מחזיר-אור דאינו מצייין.

אוכל של תרנגולים, דלא זכינו למצא מקור לחידוש זה ברבותינו הראשונים, אלא הדברי כפשוטם דהבעל חי נושא זה רק לתועלת הבעלים, שלא יאבד מהם התרנגולים, וקצת דומה לחותם של עבדים. ומצד תועלת הבעלים אין סברא שיהא טפל לבעל חי. אלא ע"כ הוא אשר דברנו דכל שענוד תמיד, הרי זה בטל להגוף. ולשמחתי מצאתי במהדורא תנינא של תשובת מו"ר הג' בעל מחזה אליהו שליט"א דנחית לזה, וז"ל: "וכן יתכן שהוא לטובת הבעלים שלא יאבד לו תרנגולים חשובים אלו ע"י שאחרים יחשבו שהם שלהם" [וכנראה טובת הבעלים ג"כ נכלל בהיתר שמירה, וכדמוכח לכאורה מהא דלקשור דדיהן לשמור החלב מלזוב החוצה דאסור רק משום דילמא אתי לאתויי עי' שו"ע סי' ש"ה סוף סעי' ו']. והביא דכך נקט גם הגרשז"א (בששכ"ה פכ"ז הע' כ"ה) דכל התועלת הוא לטובת הבעלים ולא לטובת הבעל חי וכנ"ל.

אלא דלפי זה אזל לה כל ההוכחה להיתר. ואני בער ולא אדע, הרי לפי מהדורה תנינא דתשובה הנ"ל אזל לה כל הראי' לזה.

(33) **עוד** בענין הראי' מחוטי תרנגול להיתר את הסרט, דהחוטים הם תמיד מונחים על גוף התרנגול, והם גם לטובת גופו, משא"כ הסרט לא ענוד על גופו אלא בשעות לילה וגם אינו

(ה)

בהוכחה מקשירת עור של זכרים למנוע שבאים את הנקיבות

34) **בהוכחה** מקשירת עור על הזכרים למנוע שיבעלו את הנקבות: עוד הוכיח שם בקול התורה וז"ל: ועוד אביא ראיה שניה שהוא לענ"ד ראיה גדולה דמותר לצאת עם דבר שנושאים אותו לסימן, והשמירה היא תולדה מהדיעה שעובר להרואה ועי"ז נושא הסימן ניצל מנזק. והנה באו"ח סי' ש"ה סע' ו' איתא "אילים יוצאים לבובים" והוא שקושרים עור על זכרותם כדי שלא יעלו על הנקבות ועי"ז יחלש גופן של הזכרים. דכדי להבטיח שהזכר לא יבעול ולא יחלש לא די לכסות ערות הנקבות דודאי הזכרים יכולו למצא איזה נקבות שאינן מכוסות, ולכן הדרך הוא דוקא לכסות ערות הזכרים וזה מבטיח שלא יבעול ולא יחלש."

"והרחלות יוצאות שחוזות" והוא שקושרין אליית הנקבות

כלפי מעלה כדי שיעלו עליהם הזכרים בזמן שהבעלים בדווקא רוצים שיתעברו מהאילים. ומקור דינים אלו במשנה שבת (נ"ב ע"ב) ע"כ.

35) **וצ"ב** למה טפל לבעל חי, והרי הלבובים אינו משמש אותו אלא רק בא למנוע שלא יעלו הזכרים על הרחלות בשעה שאינן ראויות כ"כ להתעבר. ותי' בקול התורה (אות ז' ד"ה

וצ"ל): וצ"ל דכך קיבלו חז"ל דגם זה דרך לבישה הוא, שבעל חי אחד לבוש בדבר שהוא נצרך לחיותו של החי שני. ע"ש. ובעניי לא ירדתי לסוף דעתו להבין את הסברא של היתר זה. ויותר נראה לפרש דכיון שהוא תמיד לבוש בו חשיב טפל לבהמה.

36) **דחית** הראי' מכח הפיה"מ: שו"ר בפיה"מ (פ"ה מ"א) אשר לפי דבריו נסתרה כל הראי' להיתר. דהנה דהנה ז"ל: ולבובין - כדי שלא יבעלו ויוכשו. [כן הוא בתרגום הרב קפאך, אבל בתרגום שלפנינו כ' "כדי שלא יעלו על הנקבות ולא יתעברו" ולפי זה אין ראי' לענייננו, אבל כ' הרב קפאך בהגהותיו ש"שיבוש הוא"]. עכ"ל. והנה מבואר מזה דעיקר ההיתר משום דמשמש אותם למנוע מהם חולשה. דמעולם לא באו הלבובין כ"דבר שאינו מגין כלל על גופו, וכל פעולתו הוא להגן על הכבשים שלא נזקו ממנו" (כמ"ש בקול התורה) אלא הם לבושים על הזכר כדי להגן על הזכר גופא.

וע"ע ר"ה ח' ע"א בהא דאי' "מעברות באדר ויולדות כו' מתעברות בניסן ויולדות באלול" ובשאר הזמן אינן מתעברות.

בהוכחה מקשירת האליה של הנקיבות

37) **בענין** הראי' מקשירת האליה של נקיבה: הנה עוד הוכיח שם בקול התורה מהמשך המשנה דמותר

לטובת אכילתו של הבעל חי אינו בכלל האיסור הנלמד משביתת בהמתו. ומבואר דנקט הגרשז"א שהוא נחשב כמשוי. [נוע"ש בקול התורה (אות ג' ד"ה ושוב, עמ' רע"ד) דלמד מזה "שלדעתו כמו כן יש להקל במחזיר-אור, באשר האדם נושאן כסימן להצלת גופו, וכל כזה בכלל תכשיט הוא ומותר עכ"ד, ואני בער ולא אדע דלכאור' הוא ראי' לסתור.

(39) **אכן** שוב קבלתי מהד' תנינא של המאמר המקיף שנדפס בקול התורה ושם ביאר הגאון בעל המאמר יותר למה לא נקט כפירוש הנ"ל בכוונת הגרשז"א. וז"ל ואין להביא כאן דינא ד"למען ינוח" וכאילו מחמת זה התירוהו הגרשז"א וצ"ל, דשם ההיתר הוא משום דכך הוא דרך חיובתו, ולמונעו מהנהגה זו הוי צער בכל שבת ושבת, אבל מה שבמקרה צריכים לעשות להצלת חייו אינו בכל האי דינא, וכמבואר גם מערוך השולחן (סי' ש"ה סעיף ה').

(40) **ואני** בער ולא אדע איך יפרנס את לשון "כנייחא ידיה", ודברי הערוך השולחן אינם סתירה לפירושינו בכוונת הגרשז"א, ואדרבה, הרי בא הגרשז"א לחלוק מפורש על הערוה"ש, ומשום טעם זה דכל כה"ג לא חשיב טפל לבהמה.

(41) **להתיר** את הסרט לענ"ד מטעם אחר דע"י דמיון בין

לקשור את העליה של הנקיבה למעלה בכדי למשוך את הזכרים שיבעלו אותה.

אולם שמעתי ביאור אחר בהאי היתרא. די"ל דקשירת האליה הוה בגדר נוי דכך נאה הנקיבה בעיני הזכרים. [ואפי' לדעת התוס' דאין נוי לבהמה, מ"מ הרי הוכיח באור שמח (הל' שבת פ"כ הי"ב) מדברי הרמב"ם גבי מטלניות מרוגמות דהיכא שהנוי אינו כלפי בני אדם אלא כלפי בהמות אחרות שפיר יש נוי לבהמה.] ולפי זה לא שייך לנידון דידן.

(38) **הגרשז"א** נקט דסימן ע"ג בעל חי דהוא שייך לבעלים פלוני חשיב משוי, וע"כ דס"ל דתועלת בעקיפין לא מהני שיחשב טפל לו: שו"ר דהגרשז"א אויערבך הו"ד בששכ"ה (פכ"ז הע' ל"ד) נקט דכל כה"ג חשיב משא כל' דבר ששמים על בעל חי בכדי לציין שהוא שייך לבעלים פלוני. וז"ל: עי' ערוה"ש (ס"י ש"ה סוף ס"ה) דאפי' תולים לכלב סימן היכר בצווארו כדי לדעת שיש לו בעלים ולא יהרגוהו, אסור להניח ללו לצאת לר"ה. אולם מהגרשז"א שמעתי, דמכיון שהיציאה לר"ה הוא לטובת הכלב, ממילא חשיב גם הסימן כנייחא ידיה כדי שלא יהרגוהו, ואף שהשמירה היא רק מחמת הסכנת בני אדם ולא שמירה טבעית, מ"מ בבהמה שפיר קרינן ביה "למען ימוח". עכ"ל. ועי' תוס' (שבת קכ"ב ע"אד"ה מעמיד) ושו"ע דכל שהוא

עצמה כאשר עת נידותה הגיע ובמשך השעתיים שתהא מחוץ לביתה יתחיל הוסת, אבל היא יודעת שבדאי לא יתחיל בתוך רבע שעה זו, כאשר יש להם בטבעה וסת הגוף שמצער אותה כרבע שעה טרם התחלת זיבת הדם. ומסתימת דבריהם בזה מבואר דכל שבמשך יציאה זו צריכה שמירה הדבר בטל להגוף ולא דייננן על כל רגע ורגע.

43) והנה מצב כזה שהיא בטוחה שלא תראה אעפ"י שאינה בימי החזקת טהרה, הוא מצב דלא שכיח. ולכאור' יש לדון באופן הנ"ל בודאי מותר דהרי מפתחת מן הסתם שמא יבא הוסת, ונמצא דהוה צורך גופה, ובדרך כלל א"א לדעת שברבע שעה הבאה בודאי לא תראה, ואיה"נ אם היא באמת בטוחה למשך רבע שעה, וכגון מש"כ שיש לה וסת הגוף, י"ל דאסור. וא"כ קצת מחודש לדקדק דין הנ"ל מכח סתימת הפוסקים. דיתכן שאסור אך לא נחתו לזה. ובוזה נדחית הראי' מס' ש"א סעי' י"ג וי"ד. וז"ל המגיני שלמה (שבת ס"ד) שכ': "דמוך מיירי שלא ראתה עדיין אלא שהיא מתירא שמא תראה וכו' דעדיין אין צריך לו לא הוה דרך הוצאה בכך. עכ"ל. וחזינן דאם באמת אין צריך לו, חשיב משוי אלא דרק אסור מדרבנן ע"ש עוד.

44) ראיה מסתימת הפו' דדבר הבא להציל מצער הגוף מותר

הסימן שע"י חוטי תרנגול שהוא שייך לבעלים פלוני לבין הסרט מחזיר-אור המכריז שהוא נמצא כאן: אולם נ' בעניי דאפשר להצדיק את ההיתר וללמוד אותו מתרנגול באופן אחר, והוא משום דהסרט מכריז כביכול: "אני נמצא כאן". והרי זה דומה לחוטי התרנגול שמכריזים כביכול: "אני שייך לבעל פלוני בן פלוני". אבל לאחר ההתבוננות נראה דיש מקום לחלק, דאולי הסרט מחזיר-אור בכלל לא בא לציין את האדם, אלא רק לציין ולהכריז כביכול שהסרט נמצא כאן, ועי"ז ממילא יבינו שאצל סרט זה נמצא בן אדם. וא"כ לא דמי לחוטי תרנגול. ועדיין יש להתיישב בחילוק זה וצ"ע.

(ו)

בענין הליכה עם סרט מחזיר-אור שלא לתועלת כגון דעדיין זורח אור היום או ע"ג מדריכה (Pavement)

42) בענין הליכה במקום שאין בו שום סכנה ממכונית כגון על המדרכה עם סרט מחזיר-חום על מנת לנצל את הסרט כאשר הוא עובר על הרחוב - כ' בקול התורה שם אות י"ד: בשעה שעדיין הוא יום קצת או שהאדם הולך המדרכה ואז אין לו צורך בהם" מ"מ מותר. וראיתו משו"ע סי' ש"א סעיף י"ג דהתירו לאשה לצאת עם מוך לנדייתה כדי למנוע צער הגוף, וכ' בקול התורה ש"אין שום הוה אמינה בפוסקים לאסור אשה לצאת עם מוך להגן על

גופו אסור. סמ"ק הרא"ש וכ"כ המ"מ דדוקא כשא"א לו לילך כלל בלא מקל מותר. עכ"ל המ"א.

אבל הט"ז (ס"ק י"ב) כ': נ"ל דאם הולך במקום שיש חשש שיפול, כגון מחמת שירדו גשמים והמקום משופע, וכיו"ב שהולך בחורף על מים הנגלדים שקורין איי"ז, מותר לצאת במקל, דבעית לילך שם, וכדאי לענין לכתף דאמרי' בפרק אין צדין (ביצה כ"ה ע"ב) שאני ילחא דבעיתא. ולא אסרו בסומא אלא כיון שיכול לילך בלא מקל, ואינו עוזה אלא לתקן פסיעותיו, כמו שכ' הרא"ש דאסור משום זילותא דיום טוב.

והנה עי' גר"ז סי' ש"א קו"א סק"ה שכ': גבי מקל של זקנים שמשם הביאו הפו' לענין שבת וא"כ ה"ה במנעל של עץ שמהלך בו שכל גופו נסמך עליו בהליכתו דשרי, אף שאפשר זולתו כמשמעות לשון הרא"ש שלא כ' כרגלים דמו להו אלא כמנעלים דמו. וכ"מ בשו"ע (סי' ש"א סעי' ט"ו) שכ' "ואין עושה זה להלך בו" משמע דאם היה מהלך בו [נ.ב. ר"ל אפי' אפשר לו בלעדו], הוה שרי. עכ"ל הגר"ז הנגוע לענינינו. ע"ש עוד ואכמ"ל. והנה לפי מה שיוצא מדברי הגר"ז יש ג' מדריגות:

(א) מי שא"י לילך בלי מקל, דבזה בודאי מותר דדינו כנעל או כרגל. (שו"ע)

אפי' אם לעת עתה אין חשש זה קיים: בקול התורה שם (עמ' רע"ט ד"ה וכן) כ' דכן יש להוכיח דמותר לילך עם מחזיר-אור אפי' בשעה ובמקום שאינו צורך לו, דכן יש ללמוד מדבר שאינו בצורת מלבוש דמותר להתכסות בו אם הוא לאצולי מצערא דגופה וכמבואר בסי' ש"א סעי' י"ג וי"ד. וכי יהא אסור להתכסות במטפחת אם רואה שגשמים ממשמים ובאים אבל כעת ברגע שיוצא מן הבית עדיין לא באו. ומסתימת דבריהם מבואר דגם זה מותר.

בדברי הט"ז בענין הליכה על איי"ז

(45) בהוכחה מדברי הט"ז שהתיר הליכה במקל בדרך של איי"ז וי"ל דהתיר גם בחלק הדרך שאין בהם איי"ז: והנה לדעת המתירים את הרעפלקטארס יל"ע האם גם מותר בשעה ובמקום שאין צריכים לו, כגון שאור היום עדיין שולט או כשהולך על המדרכה העשויה להליכה. והנה פשט שם (עמ' רע"ט אות ט"ו) את ספק הנ"ל מכח דברי הט"ז סי' ש"א ס"ק י"ב ע"ש. והנה בהיותנו בזה יש לדון בדברי רבינו הט"ז כמו שיתבאר בע"ה.

(46) בדברי הט"ז שהתיר במפחד לילך ע"ג האיי"ז: כ' מ"א (ס"ק כ"ז): "אבל אם אפשר לו לילך זולתו כו'. כ' מ"א: כגון זקן ההולך בביתו בלא מקל וכשיוצא לחוץ נשען על מקלו מחמת תשות כח, אסור, אע"פ שמנענע

וראיתי להרה"ג ר' מאיר גרינוואלד שליט"א ממנשסתר שהעיר מלשון הנוב"י כאילו הבין בדעת הט"ז דאינו מותר אלא כאשר כל הדרך נמצא מדרון או נמצא אי"ז, ואם כי הערה מחוכמת היא נ' אחרי דקדוק בדברי רבינו הנוב"י דלא בא לאפוקי מצב אשר מקצת הדרך אין בו אי"ז או מדרון, אלא בא לאפוקי מצב של השואל ע"ש היטב. וכן ראיתי למור"ר בעל מחזה אליהו שליט"א בתשובתו (מהד' תנינא אות כ"ג) וז"ל: ואין בתשו' הנו"ב (תנינא אור"ח סי' כ"ו) שום משמעות להיפך מדברינו, שכ' שם דקרח על הרחוב לבד לא מקשה ההליכה ברחוב כ"כ, ולא התיר הט"ז באופן כזה, רק בנהר שנגלד או בקרח שעל שיפופע ומדרון דהמקום מסוכן ביותר שיפול עליו אדם העובר, אבל שחייב שהיא מצב מסוכן זה בכל משך הליכתו מחוץ לביתו אין שום רמז דבריו. עכ"ל.

(49) **התורת שבת חו' דרק מותר אם כל הדרך מלא אי"ז:** והנה הא"ר כ' על הט"ז: "אינו מוכח." והוסיף בזה התורת שבת (לנכד הקרבן נתנאל) ס"ק י"ח וז"ל: שהרי לא לכל פסיעה ופסיעה צריך מקל כחיגר, וא"צ למקל רק במקום משופע וגליד ולמה נתיר ללכת במקל במקום השווה ואין שם גליד מפני שאח"כ יבא למקום שצריך הוא למקל. עכ"ל. והנה בעל הר צבי אתי עלה מצד דאינו תומך את כובד האדם כלל, ורק מסלק את הפחד, ולא

(ב) מי שיכול לילך בלי מקל אבל סומך את כבדות גופו על המקל, דבזה חידש הגר"ז שג"כ מותר.

(ג) מי שאינו סומך את כבדות גופו על המקל, אבל המקל מונע אותו מליפול כגון שמטה גופו לצד אחד וכיו"ב. דבזה גם הגר"ז מודה דאסור.

(47) **בדעת הט"ז אי מתיר כאשר רק בחלק של הדרך נמצא אי"ז:** והנה לפי זה צ"ב למה התיר הט"ז, והלא נ' דהט"ז איירי באופן שלישי. דהרי כ' הט"ז ד"בעית לילך שם" במקום שיש אי"ז, וידוע דאם שני רגליו יכולים לתמוך את גופו, א"כ גם במקום אי"ז יכולים לתמוך את גופו, וכל החשש הוא רק שיחליק, והמקל מועיל למנוע אותו מלהחליק, והרי זהו אופן השלישי דבזה אין מקום להתיר. ובאמת מפורש במ"א בביאור דברי הרא"ש ד"אע"פ שמנענע גופו" מ"מ אסור לזקן לילך עם המקל כיון שיכול לילך בלעדו, ולשונו מורה שהמקל מונע אותו מליפול.

(48) **אין לפשוט ספק זה מכח דברי הנוב"י:** ועי' נוב"י שכ' לשואל אשר קרא זקן א' שיצא עם מקל בהולך על אי"ז "מחלל שבת" והוכיח אותו הנוב"י דאינו נכון לקרוא אותו כך. והביא הנוב"י את מחל' ט"ז וא"ר ומסיק דעכ"פ אין ראוי לקרותו מחלל שבת. נמצא דהנוב"י לא דחה את דברי הט"ז מהלכה.

חשיב מעשה נעל, אבל התורת שבת אתי עלה דרך מותר אם משתמש בו בכל ד' אמות.

והמ"ב הוסיף ד"גם בעוד אחרונים" חו' על הט"ז. ובשעה"צ ציין לתשובת גור אריה ח"א סי' ס' והפמ"ג הק' על ראית הט"ז, וגם הגאון בעל שו"א ומשיב לא התיר אלא במקום שיש ערוב, ונדחק למוקים דברי הט"ז במקום שיש ערוב.

(50) **יישוב** להשגת האחרונים על הט"ז דלא נתכיון להתיר אלא בא"י לילך מחמת פחד: ואפשר י"ל דט"ז איירי שמפחד כ"כ שממש א"י לצאת. אבל עדיין ק' וכי משום זה נעשה המקל כעין נעלים או רגל, אשר טבע הרגל לסבול את כובד האדם, ואילו כאן המקל רק נותן לו בטחון עצמי שלא יפול.

(51) **בחידוש** האג"מ דביכול לילך מרחק קטן ולא גדול

מקרי אינו יכול לילך: הנה נקט בתשו' אגרות משה (או"ח ח"ד סי' צ' ד"ה אבל, אמ' קע"ב סוף טור א') להיתר וז"ל: וגם לדרך רחוקה קצת שאינו יכול לילך, מסתבר שאף מי שיכול לילך מעט בעצמו שנמי יהיה מותר בכסא זה שעם אופנים, דמה שאוסרי הוא משום שגם במקל לא ילך יותת רמכפי שהולך בעצמו. עכ"ל.

וקרוב לזה חקר הגרשז"א [הו"ד בס' ששכ"ה] ביוצא למקום שאין בו אי"ז ויודע שאח"כ יהיה אי"ז.

ובעניי לא זכיתי לירד לסוף דעת הגאון, דהא בכל משך המרחק הקצר שא"צ את המקל לא נחשב המקל כנעל ורגל שלו, ועובר על הוצאה, ומאי מהני שאח"כ במשך המרחק הגדול יהיה נחשב כנעל שלו. ובפשוטו צריך לדון על כל ד' אמות ברה"ר, דהרי כל ד' אמות הם איסור הוצאה בפ"ע. וכ"מ מתורת שבת הנ"ל דאסור. וכך יוצא מדברי התורת שבת הנ"ל דאסור.

(52) מסקנה: זאת תורת העולה:

(א) דנתבאר (להלכה ולא למעשה) לימוד זכות על אלו שרגילים ללבוש שעון בכל עת ע"ג זרועם, דאין בזה משום הוצאה, אעפ"י שהשעון אינו נחשב כמשמש את האדם.

(ב) ויסוד ההיתר משום דכל שעונד אותו בכל עת, ולכן נעשה טפל לגוף. ולמעשה עי' ס' שמירת שבת כהלכתה שכ' לגבי שעון ע"ג היד דלכתח' ראוי להחמיר, אבל מי שמקיל אין למחות בו.

(ג) וגם נתבאר שאין לנו הוכחה מספקת בעניינינו להתיר סרט מחזור- אור שאינו מחובר לבגד דהמציאות הוא שאינו לובשו כל הזמן, וגם אינו משמש את

גוף האדם באופן ישיר, ובכל כה"ג יש חשש משוי. ואדרבה מוכח מדברי הגרש"ז אויערבאך זצ"ל שנשיאת סימן חשיב משוי (אלא שבבעל חי מותר משום דכך ניחא ליה ולכן אין עוברים על למען ינוח).

(ד) נחלקו הפוסקים בנוגע למקל הנצרך לו רק להליכה ע"ג איזו (קרח) האם מותר לילך עם המקל גם ברה"ר וכרמלית במקומות שאין בהם איזו. דעת הא"ר ופמ"ג ותורת שבת ושואל ומשיב דאסור, ודעת הט"ז ואגרות משה דמותר.

(ה) חמירא סכנתא מאיסורא, ומובן מעצמו שבלי סרט כזה יש חשש גדול של פקוח נפש, והכל לפי הענין. וחוב גדול על כל אדם להזהר מאוד מסכנת מכונית (קא"ר), ובפרט בנוגע לילדים אשר קשה מאוד להדריכם להזהר, והנכון לתפור סרט כזה לבגד, ומרוויחים כזה מלבד חשש הוצאה גם שאין חשש שהילד ישכח ללבושו. ואם שכח לתפור על ההורים לשאול שאלת חכם אי מוכרחין הם ללוות תמיד את ילדיהם בדרך בשעת החושך בשעה שצריכים לעבור על הכביש, כדי לשמור ילדיהם אפי' מחשש סכנה רחוקה (ועי' שו"ת רע"א סי' ס' ואכמ"ל) וכמובן הכל לפי הענין.



הרב מיכאל שארף

ראש ועד הכשרות שע"י התאחקה"ח

בנידון בישול עכו"ם בתנורים הנקרא בלע"ז Convector Oven

שאלה:

תיאור התנור: בענין התנורים החדשים מלעקטער, [המצויים בעיקר במקומות ציבוריים], (הנקרא בלע"ז Convector Oven), הנעשים לצורך בישול ואפי'. ותיאר מציאות התנור כך הוא; דע"י פתיחת דלתות התנור נכבים כל המערכת הלעקטער, וכשהזרים וסוגרים הדלת שוב נדלקת גוף חימום התנור. והנה בשעת פתיחת הדלת, כמעט שכל חום התנור יוצא החוצה, וחום התנור יורד לדרגת נמוכה מאד, שמגיע רק לערך 50 מעלות סלסיוס שא"א לאפות או לבשל בחום כזה.

והשאלה היא עכשיו אם באמצע הבישול כשעדיין לא נתבשל המאכל כמאב"ד, והגוי העובד פתח דלת התנור, הרי כעת נפסקה לגמרי מעשה הישראל, וכשהגוי חוזר וסוגר את התנור הרי שוב נדלקת התנור אך ורק ע"י מעשיו של הגוי, שהרי עם סגירתו חוזר הגוי ומדליק כל המערכת האש החימום ולא הישראל הראשון, וכנ"ל, וממילא הו"ל כאילו הדליק הגוי האש ולא הישראל הראשון ואסר משום בישולי עכו"ם. או דילמא נימא דיש להקל בזה דלא חשיב כבישול עכו"ם מכיון שגם אחרי פתיחת התנור עדיין נשאר בהתנור אויר חם קצת, יש לסמוך בזה על דברי הרמ"א בסיומן קי"ב ס"י שכיון שנשתייר חום בתנור מהני.

תשובה: הנלע"ד דלא שפיר עביד בס"ד שיש חילוק בין אפיה לבישול, ואף אם ננקוט כפשטא שמעשה דידן דומה לפסק דהרמ"א, היינו דוקא באפיה ופת עכו"ם, ולא בבישול או אפילו באפית עכו"ם בבית ישראל דדינו

מכמה טעמים.

לפום ריהטא נראה ששאלתינו זה לא דומה להאי דינא כלל: ואבאר

הגוי מעשה של ישראל ג"כ, ולא נפסד מעשה ישראל לגמרי, ומש"ה התירו המרדכי.

והנה הרמ"א בהג"ה כתב על דברי המחבר הנ"ל, וז"ל: וי"א דאם הכשיר התנור פעם א' ולא עמד התנור 'מעת לעת' בלא היסק אפילו אפאו בו כך כמה ימים, הכל מותר מכח הכשר הראשון (דהיינו שהדליק הישראל) ויש לסמוך ע"ז. עכ"ל.

מקור דבריו הוא מהאיסור והיתר הביאו בדרכי משה אות י' והוא באו"ה כלל מ"ד סעיף י' וז"ל: הורה מהר"ר יוחנן ז"ל מפרי"ש שהפת מותר כי סומכין בדיעבד על הכשרת האש שעשה הישראל קודם לכן אע"פ שעמד כל הלילות שבנתיים בלי חימום, דחום הראשון מועיל גם עתה למהר בישול הפת דדבר הנראה לעיניים הוא שהתנור נוח להתחמם כשהוחם ג"כ מאתמול, מכשעומד יום שלם בלתי חימום עכ"ל.

בפשטא דמילתא הי' נראה שנחלקו המחבר והרמ"א כאן בהגדרת דין המשך מעשיו של ישראל הראשון, דלהמחבר כדי שיהא עדיין נשאר כוחו של ישראל הראשון, צריך שישאר בהתנור דוקא גחלים בוערות או עוממות, ורק בכה"ג לא נקרא ביטלו מעשיו הראשון. וז"ל דהגם כי לכתחילה צריך שיהיה בכל אפיה מעשה ישראל, מ"מ כל זמן שנשארו עדיין גחלים מישראל הראשון, הוי כמעשה

ג"כ כבישול עכו"ם ולא כפת עכו"ם, כמבואר בסעיף י"א ובט"ז וטור שם, ובפרט שגם דברי הרמ"א אפשר לבארם באופן אחר כמו שיתבאר לקמן, א"כ גם באפיה לא מהני.

כתב המחבר בסימן קי"ב סעיף י' וז"ל: אם אפו בתנור ע"י עכו"ם ג' פעמים ביום א' והכשירו התנור ע"י קיסם ב' הפעמים ובפעם השלישית לא הכשירו מותר. ע"כ.

מקור דין המחבר הוא מהמרדכי (במס' ע"ז פ"ב סוף סימן תת"ל), הביאו בב"י, וז"ל ומעשה בא לידי על תנור שאפו בו ישראל ב"פ ביום והכשירו התנור ע"י זריקת קיסם וכו' והוריתי דאפילו הכי פת שנאפה באחרונה מותרת כיון שהכשירו אותו בשאר הסיקות ע"י קיסם וגם באפייה האחרונה נשאר קצת בעין מן הגחלים בוערות וכו'. הוא הדין נמי בהאי עובדא כיון דאיכא קצת גחלים מן שאר היסקות שהכשיר בו התנור, מותרות, וגם לא רציתי לעשות מעשה להתירה. ע"כ.

מבואר יוצא מדברי המרדכי דכל ההיתר היא אך ורק מכיון שסוף סוף נשאר קצת גחלים בוערות בהתנור שהכשירו ע"י קיסם, אע"פ שנתן הגוי אח"כ גחלים הרבה, מותר, והטעם בזה משום שאנו חושבים שמעשה הגוי הוא כהמשך ארוך ממעשה ישראל, וכאילו שהכשיר הישראל גם תנור זה, ויש באפי' זה של

שישאר לכה"פ גחלת, וא"כ בנידון דידן לא מהני, אמנם לפי שיטת הרמ"א מותר מכיון דלא בעי אש וכנ"ל.

אמנם לאחר העיון נראה דדבר זה לא מילתא פשיטא היא כלל, מכמה טעמים, ואבאר בס"ד:

[א] ראשית דבר, דאפילו אי נימא דיש לדמות נידו"ד לנידון הרמ"א, הרי הרמ"א מתיר זה רק בדיעבד ולא לכתחילה, וכמש"כ בזה בערוך השולחן סעיף כ"ז דרק בדיעבד אפשר לסמוך על קולא זה דהרמ"א. ובאמת שכבר מפורש הוא לשון הר"ר יונתן המובא באו"ה מובא לעיל דרק בדיעבד מותר וז"ל כי סומכין בדיעבד על הכשרת האש שעשה הישראל קודם לכן אש. וזה כוונת הרמ"א שכתב ויש "לסמוך" ע"ז, דהיינו אם כבר עשה מעשה יש להתיר מכיון שבכה"ג לדעת המחבר והמרדכי ה"ז פת עכו"ם. (ויותר מזה הביא בכף החיים ס"ק נ"ד מהבית דוד עיי"ש).

[ב] אף את"ל דזהו היתר מרווח, עדיין יש לדון בזה הרבה, דהרי בגוף דברי הרמ"א יש לי בהא מקום עיון טובא האם באמת כוונתו הוא כמש"כ לעיל, דאף אם אין בכלל שום כח אש וכל הגחלים כבר מכובות ואפילו בנפיחה לא יעלה בהם אש, או דלמא כוונתו שסוף סוף אפילו עבר מעל"ע יש עוד קצת כח אש. ומה שחולק הרמ"א על דברי המחבר הוא דלדעת המחבר צריך שיהא עוד נשאר בהתנור גחלים

אחד וכאילו ישנו "מעשה ישראל" גם בהיסק הזה הנעשה ע"י גוי, ומותר.

אמנם מהרמ"א והאיסור והיתר מבואר דיש להקל עוד יותר, וכלשון הדרכי משה וז"ל ובאו"ה "הוסיף להתיר", דהיינו קולא יותר דאף באופן שאפילו אין עוד שום אש או גחלים מהיסק הראשון, ואין כאן רק חס התנור כל המעל"ע, גם בכה"ג אמרינן שנשאר כאן מעשיו של ישראל הראשון, כיון שחום הראשון מסייע שיהא נוח להתחמם אח"כ, וע"י חום כזו נחשב כהמשך אחד עם האש הראשון שהיה בישראל, ודי בזה שיקרא פת ישראל. ובפשטות נראה שאפילו לא נשאר עוד שום אש או גוף בגחלים בהתנור, מ"מ חום שבא מהאש שפיר מהני, וכלשון הדרכי משה מהאו"ה וז"ל דחום הראשון מועיל גם עתה למהר בישראל הפת ע"כ.

א"כ איפה לכאורה תצא דגם בנידון דידן, דהגם דבפתיחת הדלת נכבה כל המערכת החימום, מ"מ כל זמן שנשאר עוד חום בתנור, [כ50 מעלות], אפילו דבאמת חום זו אין לו שייכות אל האש הנדלקת אח"כ ע"י סגירת דלת התנור ע"י הגוי, שלא נדלק התנור ע"י חום זה, מ"מ מהני לשיטת הרמ"א להיקרא מעשה ישראל, מכוח חום מעשה ישראל הראשון. וא"כ לכאורה יוצא לפ"ז, ששאלה דידן יהא תלוי במחלוקת המחבר והרמ"א דלדעת המחבר צריך

מבלי גחלים כלל, וכמו דבאמת מוכח "מפשטות" לשון הדרכי משה קי"ב סק"י שהביא לשון האו"ה וז"ל שתנור נוח להתחמם וכו' עיי"ש, משמע בהדיא דגם בחום כל דהו סגי, ודלא כלשון המרדכי דבעינן בתוכו גחלים בוערות דוקא וכמש"כ בתחלת דברינו. אבל עכ"ז עדיין אין בזה היתר לנידוד, שהרי בנידוד נוגע בעיקר כלפי דיני בישול עכו"ם, וההיתר של הרמ"א לא נאמר רק בפת עכו"ם, שדינו שונה לגמרי, וכמו שאבאר:

שהרי בפת עכו"ם מצינו כמה קולות יותר מבישול עכו"ם, והטעם שבפת מקילין יותר מבואר ברמב"ם הביאו הב"י, דגבי פת בעי רק היכר וזהו כל עיקר היסוד שמתיר הרמ"א הלכה זו, משא"כ בבישול עכו"ם דלא די בהיכר בלחוד, אלא דבעינן מעשה ישראל ממש, בזה לכו"ע מודים שצריך מעשה ישראל באש עצמו, ולא סגי אם נשאר בהתנור רק חום כל דהו מכח מעשיו של ישראל, רק צריך שישאר אש עצמו שם, דרק אז יש לראות כאן המשך ממעשה הישראל הראשון באש, שעיי"ז יהא נקרא עליו שם של בישול ישראל ע"י מעשה ישראל, ובדין זהו שונה פת עכו"ם מדין בישול עכו"ם. ונבאר דעת הרמ"א בזה:

דהנה כתב המחבר בסימן קי"ג ס"ז אין שגירת התנור מועלת אלא בפת וכו' ובהג"ה ויש חולקין וס"ל דהדלקת

בוערות ממש, וכמבואר בדברי המרדכי מובא לעיל, אבל דעת הרמ"א להקל בזה וס"ל דסגי במה שנשארו בהתנור - ואפילו אחר מעל"ע - משהו מהגחלים. והגם כי מפשטות לשון האו"ה מבואר שלא מצריך גחלים כלל אלא די במה שרק נשאר חום בתנור ונייח לי' לחממו אח"כ, מ"מ אפשר דגם כונת האו"ה הוא רק באופן שנשתיירו משהו מגוף הגחלים, ומכוח גחלים אלו נובע חמימות התנור, וס"ל דעדיין ישנו שם כח אש הראשון, וממילא כשמוסיף עליהם הגוי אש הוי רק הוספת אש גרידא, ולא אש חדש.

ואולי יש להעמיס זאת בדברי הגר"א בס"ק כ"א שכ' וז"ל וי"א וכו' ג"כ כנ"ל דחום הראשון מועיל להסקות האחרות בכה"ג עכ"ל. ולכאורה אינו מובן מאי שייכי דברי הרמ"א והמחבר הרי בפשטות דברי הרמ"א אמורים אפילו באופן שאין בהם אש כלל ולמד כן בדברי המחבר, ולכן באמת נראה שזהו כוונת הגר"א בדברי הרמ"א שגם בדברי הרמ"א ס"ל דבעינן עוד כח אש ואולם משהו גחלים ג"כ מהני אבל כח אש בעינן. וממילא בתנורי דידן, שאין בהתנור דידן אפילו משהו מהאש, שהרי בפתיחת הדלת הלעקטריק נפסק לגמרי ונשאר שם רק חום של יס"ב, הרי מיגרע גרע טובא מניהון הרמ"א.

[ג] ואף את"ל שיש לדחות הנ"ל, ונאמר להקל גם בחום אש כל דהו

ובאמת אין זה מן התימה לומר שמחולקים ביניהם בין אפיה לבישול, כי באמת גם בפת גזור אלא מכיון שאין רוב הצבור יכול לעמוד בו ומטעם שעל הלחם יחי' האדם, הקילו חז"ל וכמבואר ברמב"ם שלכך בעינן רק היכר, משא"כ בבישול איתא להאי דינא. ולכן אפילו במיני תרגימא כגון בלילתן רכה או בתערובות ביצים וכדומה [שאפילו קבע סעודות עליהם אין מברכים המוציא וברכהמ"ז] יש לזה דין בישול ולא הותר רק בקיסוס כמבואר בסימן קי"ב ובאחרונים עיין בפר"ח ובברכ"י, ורק אצל פת הקילו בדרגא פחות מבישול. וראי' לזה שהרי אף לדעת המחבר ששגירת התנור אינו מועלת בבישול, אעפ"כ מועיל שגירת התנור בפת, הרי באפי' הקילו בדרגה אחד יותר מבישול, ועכ"ז באפי' הוצריך המחבר לכל הפחות שיהא נשאר "אש" ממש כנ"ל. ולדעת הרמ"א דמיקל בבישול דדי בשגירת התנור, נחתין חד דרגא, ומקיל בפת עכו"ם דסגי לי' בחום התנור גרידא, משום דס"ל דגם בזה גופא הוי היכרא.

ויש שרצו לסתור יסוד זה שכתבתי שאפילו להרמ"א מחולקים דיני פת ואפי' מבישול, והביאו ראי' לדבריהם מהמבואר ברמ"א בסימן קי"ג ס"ז דכתב וז"ל ויש חולקין וסבירא להו דהדלקת אש או חיתוי בגחלים מהני לענין בישול כמו לענין

האש או חיתוי בגחלים מהני לענין בישול כמו גבי פת וכן נוהגין ואפילו חיתוי בלא כוונה מהני ומועיל. וי"א דאפילו לא חיתה ישראל ולא השליך שם קיסם רק שהעכו"ם הדליק האש מאש של ישראל שרי ע"כ.

והנה אי איתא דהך קולא דחום התנור האמור אצל פת עכו"ם מהני גם בבישול עכו"ם, א"כ למה לא הביאו הרמ"א כאן בסימן קי"ג גם קולא זו, ובזה היה הרמ"א משמיענו חידוש יותר גדול מדין של אש מאש של ישראל, משום דסוף סוף כיון שהדליק הגוי מאש של ישראל מקורו של האש הוא אש של ישראל ויש באש הזה ממעשיו של ישראל וזהו כל סברת האו"ה עיי"ש, ולכן מהני זה גם בבישול, דס"ל להרמ"א דאף שיש רק קצת מעשיו של הישראל, נקרא ג"כ בישול ישראל, אבל הך קולא דחום התנור כל דהו, אפילו אי נימא שהחום נולד מתחילה ממעשה של ישראל, מ"מ הרי עכשיו ע"י החום הזה, לא נתהווה האש של הגוי ולא עזר כלל להדליק האש של הגוי, א"כ אין מהאש הקדום המשך לבישול הגוי שנתהוה עתה וא"א ליקרא עליו כולו על שם מעשה ישראל, כיון שהוא מעשה נפרדת של הגוי דאם הגוי משליך אש בנפרד לא יוכל החום הזה לסייע עמו כלל, וזה הוא חידוש יתר גדול, ומדהשמיט הרמ"א זאת על כרחך מוכח דס"ל להרמ"א דקולא זו לא מהני לענין בישול עכו"ם.

המובא לעיל, ולמה לא הביא רק דיני אש מאש. אלא ודאי כנ"ל דמעולם לא הקיל הרמ"א בקולא זו לענין בישול עכו"ם.

וממילא דבנידו"ד שאנו דנין שהוא נוגע לדיני בישול עכו"ם או אפלו אפיית עכו"ם בבית ישראל שדינו שוה לבישול ממש, א"א להקל מחמת דברי הרמ"א אלו, וכאמור בריש דברינו.

[ד] ועוד אף לו היבנא להו דגם אצל בישול אמרינן קולא זו, דמתוך דברי הגר"א סק"כ יש לדייק דדין זה עדיפא עוד מהשלכת קיסוס, שכתב דדין היסוק הראשונות מועילות להיסק האחרון יותר מקיסוס, וממילא דיש ללמוד הך דהכא, מכ"ש מדין השלכת קיסוס דמהני גם בבישול עכו"ם, וא"כ אולי היה אפשר לצדד ולהקל ונימא דעפי"ד הגר"א שפיר יש להקל בניהון"דא.

עכ"ז י"ל דעדיין לא עלתה ארוכה להקל בתנורי דידן, דבהו לא שייך בהו כלל התירו של האו"ה, שהרי כל טעמו של האו"ה הוא משום שעדיין מועיל היסק הראשון להסיקו של הגוי עכשיו, כיון שהוא נוח להתחמם התנור יותר מתנור שלא הוסק מאתמול, ומש"ה מהני השלכת הקיסוס

פת וכן נוהגין עיי"ש. ולמדו בדבריו דהיינו שכל דיני אפיה ובישול הם שווים לגמרי. ולענ"ד טעות הוא בהבנת הרמ"א וכל כוונת הרמ"א בזה הוא רק לאפוקי מדברי המחבר דס"ל דהגם דבדין פת עכו"ם סגי בשגירת אש, עכ"ז בבישול אין שגירת התנור מועלת כדבריו בס"ז, ולכן כתב הרמ"א דשגירת אש מהני אף בבישול כמו אצל פת.

אבל לומר שבכל דיני שגירת אש בבישול עכו"ם דינן שוה ממש כמו דיני פת עכו"ם שהקילו בזה חז"ל, זה א"א לומר, אלא דהמחבר ס"ל דכל מה שהקילו חז"ל באפי' הוא מטעמים המבוארים לעיל דבעינן היכרא ולכן מהני בזה שגירת האש ע"י ישראל, משא"כ בבישול. ואע"פ שס"ל להרמ"א דגם בבישול סגי לי' בהדלקת אש או חיתוי באש ולא בעינן ממש הנחת התבשיל ע"ג האש. אבל מעולם לא הי' הו"א לומר שדומין לכל דיניהן. היעלה על הדעת לומר שיש כל דיני פלטר בבילילה רכה, כמו בעבה, אלא וודאי כדברינו.

והראי' הכי גדולה היא דא"כ הו"ל להרמ"א להביא קולא זאת של מעל"ע בדין בישול כמו לענין אפיה

א. הגם כי לשיטת הגר"א גופא א"א להקל בניהון"ד, כיון שאין כאן גוף האש כמוכין, עכ"ז נצדד ונאמר דיש להקל כקולתו בכאן, ולא כשיטתי' בעצם, כידוע בכללי הפוסקים בזה, ואכמ"ל.

בשעה שהתבשיל מתבשל, וכדביאר הר"ן והטור"ז סק"ז, וממילא בנידינו כל שכבה האש לגמרי, י"ל דלא מועיל כלום לענין בישול. נויש לדחות דהרי בשיטת הרמ"א דשיגרת התנור מהני הרי לא קיי"ל בזה כסברת הר"ן, ודוק.^ב

וכדי להינצל מחשש בישולי עכו"ם, אפשר באחד משני דרכים:

א. **שהגוי** מעולם לא יסגור דלתות התנור, רק ע"י ישראל שומר תומ"צ.

ב. **אפשר** להוסיף בתוך התנור, 'עלעמענט' מיוחד, המגיע לחום של 90 מעלות, [שהחוש מעיד שבחום זה אפשר לצלות בו ביצה חי' וכדומה], וגם לעשות לזה כפתור מיוחד מבחוץ התנור שנדלקת אך ורק ע"י ישראל. וכמובן שהלעקטער של ה'עלעמענט' אינו תלוי כלל בסגירת או בפתיחת הדלת, רק נשאר דלוק כל הזמן בלי הפסק.

ובזה יצאנו מידי חשש איסור של בישולי עכו"ם.^ג

שבהסיקות הראשונות, גם להיסק זה, כיון שחום התנור מסייע לזה, ממילא נמצא שחשיב כאילו עדיין ישנו כאן השלכת קיסם של הישראל.

אבל בנידו"ד מובן לכל בר דעת שלא שייך כלל לומר כן, שחימום התנור שנשאר מההיסק הראשון יסייע בסייעו כל דהו להדלקת האש החדש, שהרי זה בא אך ורק מכוח הלעקטריק הנדלק עם סגירת הדלת, וחום הנשאר לא מעלה ולא מוריד לסייע להדלקת הלעקטריק, ולא עלתה זאת על דעת אדם מעולם לחשוב כן. וגם לא מיסתבר כלל לומר שעכ"ז יש להקל מחמת שעכ"פ החום מסייע שעיי"ז יתבשל התבשיל במהירות יותר, מבלעדי זאת החום, שמה יוסיף תת כוח בבישול מאכל חי עם חום מועט כזה של רק 50 מעלות.

[ה] ועוד יש לשדות בו נרגא דהיתרו של האו"ה ל"ש רק אצל פת מפני שדרך אפיית פת שהפת נאפית מחום התנור לאחר חימום בתנור, ולא מגוף האש הבורר, משא"כ בבישול מסיק האור

ב. אבל לקושטא דמילתא שיטת הרמ"א שהשמיט קולא זו, צריך תבלין, דאם מהני השלכת קיסם גם בבישול, ומבואר מדברי האו"ה שהיא מטעם היכר וכנ"ל בהערה, א"כ ל"מ לדברי הגר"א דחום התנור עדיף מהשלכת קיסם, אלא אפילו אם ננקוט שלא כדברי הגר"א, עדיין אינו מובן במה יגרע היכר זה של חום התנור, מהשלכת קיסם, ואם זה הוי היכר לבישול עכו"ם, למה ל"מ חום התנור ג"כ ליתן היכר עכ"פ. וצ"ע בזה טובא.

ג. והצעתי הדברים האלו בשעתו להגאון הגדול ר' יעקב בלוי זצ"ל בעמח"ס פתחי חושן וחבר ביד"צ עדה החרדית, והסכים עמי.

הרב אברהם שמואל בנימין ליבערמאן

ר"מ בישיבה גדולה תו"י דסאטמאר

בענין כתיבת האותיות בהכנסת ס"ת

אחר הסופר, אלא השלמה בעלמא ולא כתיבה, או דילמא דאות שחסר מילואו פסול, וע"כ המשלימו נחשב ככותב האות ממש.

והנה כ' השו"ע סי' ל"ב סעי' י"ג, יהי' הקלף שלם שלא יהא בו נקבים שאין הדיו עובר עליו דהיינו שלא תהא האות נראית חלוקה לשתיים ע"כ, וכ' הט"ז שם סק"ז, דמה שיש קפידא שלא יהא נקב גדול, זה דוקא בשעת כתיבה, אבל אם נעשה נקב אח"כ בתוך האות כשר, כמש"כ הטושו"ע לקמן גבי ניקב בתוכו של אות, עכ"ד. והנה הנידון של ניקב הקלף והדיו באמצע העובי של האות, יש לדון דפסול משני פנים, האחד, שנחשוב הנקב כהפסק באמצע האות, ומבטל החיבור, וכאילו נחלק לשתיים, וגם יש עוד פסול דחסר במקף גויל, כמפורש במנחות כ"ט. ובשו"ע ל"ב ס"ד, דבעינן שיהי' קלף סביב האות, וע"י שיש נקב, נחסר הקלף של האות גופי'.

והנה אם באנו לדון מצד החיסרון של הפסק באות שמתבטל החיבור ע"י הנקב, וכ"מ בלשון הט"ז שכתב

הנה נהוג עלמא בעת הכנסת ספר תורה, שבאין רבים לסיים הכתיבה של הס"ת, והאופן הנהוג בזמנינו הוא, שהסופר משאיר כמה שורות שאינו כותב האותיות במילואם, אלא הסופר כותב רק השרטוט החיצוני, ומשאיר האמצע חלק, והבאים ממלאים אותם, ויש לעיין אם יש בזה משום כתיבת האות, ואם יש בזה מצוה בכלל.

ויש להעיר כי מנהג זה הוא מנהג חדש, כי לפני כמה עשרות שנים, עוד הי' המנהג שהכותבים הבאים לסיים היו כותבים כל האות, ולא הי' הסופר כותב להם שום שרטוט, כמו ששמעתי מאחד מרבני עירנו שכך הי' המנהג בצעירותו, וכעת לא נודע לי מתי נשתנה המנהג בזה, ומי הי' המשנה, ומסתברא כי ראו הסופרים דאין האנשים בקיאים בכלל בכתיבת האות, והיו מקלקלים מאוד, וע"כ החליטו מחמת ההכרח לעשות סיוע הנ"ל.

ויסוד הנידון בזה הוא, אם אחרי שעשה הסופר את השרטוט הנהוג, אם יש בזה הכשר אות, והס"ת כבר כשר ע"ז, ונמצא דאין הכותב הבא

לעיל מיני' וזה לשונו, דאף שהדיו מקיפו מכל מקום מקרי חלוק לשתיים כו', יעו"ש, משמע דנקב באות יש בו משום חילוק לשתיים, ולפי"ז קשה טובא ע"ד הט"ז, דמאי מהני מה שנכתב בהכשר וניקב אח"כ, סוף סוף ניקב האות ונחלק וזה פסול, כמש"כ הט"ז גופי' לקמן בסק"י דאם נפסק האות אחר כתיבתו, אף דתינוק יכול לקרותו פסול, וכה"ק ברעק"א ע"ד הט"ז.

אמנם יש מקום לפרש דברי הט"ז דמה שניקב האות באמצעו פוסל, אינו מחמת הפסק, אלא מצד טעם השני שכתבנו לעיל, והוא משום חסרון מוקף גויל, דאין קלף לאות זה באמצעיתו, ובוזה יתיישבו דברי הט"ז על נכון, דהרי מבואר בב"י סי' ל"ב ובשו"ע סעי' ט"ו וט"ז, דהא דחסרון מוקף גויל פוסל בצד האות, זה דוקא בשעת כתיבה, אבל נכתב בהכשר ואח"כ ניקב בצידו כשר, וא"כ א"ש שיטת הט"ז שהכשיר נקב באמצעו של אות אחר הכתיבה, דכל החיסרון משום היקף גויל, וזה אינו פוסל אם הי' לאחר שנכתב בהכשר, וזה מה שהתיר הט"ז וכ"מ בשו"ע הרב סי' ל"ב סקט"ז - י"ח, וע"ע בביאור הלכה ל"ב סעי' י"ג ד"ה האות, שג"כ צידד להתיר כנ"ל מכח דברי הט"ז, אבל הביא דמבואר מרעק"א דלא סבר כן ע"ש, וסיים ע"ז לכן דין זה צ"ע, עכ"ד.

ולכא'ו בנידון אות הריקן דלעיל שפתחנו בו, תליא בפלוגתת

השו"ע הרב והמשנ"ב, דלכא'ו אות שנכתב עם השרטוט גרידא, יש בו שיעור אות, דאף שנכתב דק לכא'ו כשר, ונכמש"כ בשו"ע הרב סעי' י"ח דאין שיעור לעובי האותיות] דתינוק יכול לקרותו, ואע"פ שנעשה כך מתחילת הכתיבה, ובכה"ג מפורש בט"ז דפסול, מ"מ אינו דומה כלל, דהט"ז אייר בשניקב דיש חיסרון היקף גויל, אבל בנידו"ד הרי הגויל נמצא במקומו, וליכא שום חסרון מוקף גויל, ומשום חילוק האות לשתיים אין חיסרון בחסר באמצע האות לפי"ד השו"ע הרב, וא"כ אפי' שלא מילאו אותו הריקן שבאמצע אפשר דכשר.

והנה לפי האמור, לא טוב עשו ששינו המנהג שהסופר ישרטט האות לפני הכותבים, כדי שידעו איך לכתוב, דנמצא דאין להם שייכות לכתובת הס"ת, וכמעט שבזה ביטלו את כל המנהג של סיום הס"ת ע"י המשתתפים, כיון דאינם עושים כלום בעצם הכתיבה.

אמנם אולי יש ליישב, דבאמת כל עיקר המנהג שנהגו הציבור לסיים הכתיבה, לא הי' לקיים המצוה של כתיבת הס"ת, שהרי עיקר מצות כתיבת ס"ת הוא, בזה שיש לו ס"ת שהוא קנוי לו ויכול לקרות בו, והקונה ס"ת מן השוק קיים גוף המצוה, אלא שהוא דרך חטיפה [ע"י מנחות ל. ורש"י שם ד"ה כחוטף, וכדבריו הכריע בביאור"ג יו"ד סי' ע"ר, וגם הט"ז הביא דברי רש"י,

ישראל, מ"מ משום חיבוב המצוה השתדל שיהי' לו חלק בזה [מכות י ע"א] וה"ה בנידוד.

ולפי"ז יש להעיר עוד על המתנדבים בעם, בשעה שכותבים ס"ת לציבור ומבקשים שיתרמו מכספם לזכות באיזה פרשה, שיש מהדרים לקנות פרשה מסוימת, ושמעתי מי שדקדק לקנות פרשת האזינו משום שהוא עיקר המצוה לדעת הרמב"ם רפ"ז מהל' ס"ת שנא' ועתה כתבו לכם את השירה הזאת והוא פרשת האזינו, ושאר הפרשיות הוא רק משום דאסור לכתוב ס"ת חסירה, ונמצא דעיקר קיום המצוה הוא בפרשת האזינו, ושמעתי בשם גאון אחד שליט"א שנתבקש לתרום פרשה בס"ת שכבר הי' באמצע כתיבתו, שהשתדל לקנות הפרשה שעדיין לא נכתבה כדי שיהי' הסופר שלוחו ויקיים המצוה של כתיבה, ולהנ"ל אין מעלה בזה, דאין כאן שום מצוה של כתיבת ס"ת אלא באופן שיהי' קנוי לו לגמרי [או בשותפות, עי' פתחי תשובה ע"ר סק"א ובבית הלוי ח"א סוס"י ו'], אבל עצם הכתיבה אין בה מצוה אלא מסייע ידי מקיימי מצוה, והוא דבר גדול שהרי ק"ו הוא מה מסייע עוברי עבירה נענש עאכ"כ מסייע ידי עושי מצוה יקבל שכרו משולם דמדה טובה מרובה [מכות ה' ע"ב], וא"כ כיון דבלא"ה אין כאן מצות כתיבה, אלא מסייע א"כ שפיר נהגו לשרטט, אע"פ דלפי האמור אין בזה

וכ"כ הרמב"ם בסה"מ מצו' י"ח, אבל ברמ"א כתב דאינו יוצא בקונה מן השוק, ועי' בית הלוי ח"א סי' ו', דגם להרמ"א המצוה שיהי' לו ס"ת שכתב בעצמו, וכן במנחת חינוך מצוה תרי"ג סק"ב שתמך מאוד בשיטה זו דעיקר המצוה הוא הכתיבה, כתב בסק"ה דגם לשיטה זו בעינן כתיבה באופן שיהי' לו ס"ת, ואם נאבד או נפסל צריך לכתוב אחרת, הרי דמצות כתיבה הוא לכתוב לעצמו ולא סתם כתיבה בעלמא [הרי דעצם המצוה הוא הבעלות על הס"ת, דקיום המצוה הוא בעצם זה שיש לו, ורק דיש דין צורת המצוה [להרמ"א] או הידור [לדעת רש"י] לכותבה בעצמו או ע"י שלוחו, אבל הכותב ואין לו בזה שום בעלות ממונית שראוי להוציא בדיינים, אין לו שום קיום במצות כתיבת ס"ת, וכן מוכח לכאן משיטת הרא"ש [הובא בשו"ע יו"ד סי' ע"ר] דיש קיום מצוה בקניית ספרים אחרים, הרי דעיקר המצוה הוא מה שיש לו ספר ללמוד בו, אע"פ שאין בו קיום דין מצד עצם הכתיבה.

ולפי"ז כל מה שנהגו לסיים הכתיבה ע"י אחרים שיזכו במצוה, אינו מצות כתיבת ס"ת, אלא מצוה בעלמא שיהי' להם חלק בקריאה של הס"ת או בקיום מצוה של הבעלים, וזה דומה למשה רבינו ע"ה שרצה להפריש שלשת ערי המקלט בעבר הירדן, אע"פ שלא הי' בזה קיום המצוה, דלא היו קולטות עד שהפרישו אלה שבארץ

מצות כתיבה, אבל מ"מ ממעשה סיוע השלם בצירוף של מעשיו, מקרי שפיר
מיהא לא נפקא, כיון דצריך למלאותו מסייע שיש בו ממש, ויש בזה משום
לשלימות התורה, ובסוף נעשה האות דבר טוב.



הרב דוד שמעון פינקלשטיין

כולל דברי שלמה

בדין מפרק בשרביטין שיש בה קטניות

שיטת המגן אברהם:

המג"א בס"ק ח' מדבר בדין שרביטין הללו, וכתב דאף על פי שכתב הרמ"א יש מחמירין, ולכאורה איך נוהגין העולם היתר באכילתן? אפ"ל דמאחר שהשרביטין עודן לחין וראוין לאכילה לא הוי מפרק אלא כמפריד אוכל מאוכל ומותר.

וגם בשו"ע הרב נפסק כן להלכה וכתב: דבשרביטין אפילו שאין להם קליפה ירוקה, מכל מקום בהנחתן שמנתקן מהשרביט יש איסור מפרק, אבל אם השרביט ראוי לאכילה לא הוי מפרק רק הפרדה בעלמא ומותר ע"כ.

ומזה אנו רואים דשני נביאים מתנבאים בסגנון אחד, ובאופן דהשרביטון ראוין לאכילה מותר לפתחן ולנתקן בשבת בלי שום חשש.

שיטת הטו"ז:

הטו"ז כאן בס"ק ד' מחדש דמלבד איסור פירוק יש איסור ברירה, דהיינו אפילו כבר נתק הקטניות מערב שבת, במה שמוציאן מתוך כיסן הוי ליה ברירה ואסור לעשותו בשבת.

בשו"ע סימן שי"ט פסק המחבר דאסור למלול מלילות בשבת, דהיינו לפרק הדגן מתוך הקליפה שלהן, אלא מעט ובראשי אצבעותיו.

ומוסיף הרמ"א: דאפילו שמפרק הואיל ואינו רק לאכול לאלתר ובשינוי מותר, אבל יש מחמירין "ולכן אסור לפרק אגוזים וכדו' מתוך קליפתו הירוקה מאחר דיכול לאכלן כך בלא פירוק" עכ"ל הרמ"א.

והנה באגוזים יש ב' קליפות, אחת היא העליונה והוא הירוקה ותחתיו יש עוד קליפה, ומדייק המחצית השקל מדברי הרמ"א (וכן הוא נפסק בשו"ע הרב להלכה) דאיסור מפרק הוא רק בקליפה העליונה הירוקה, אבל אם כבר הוסר העליונה אזי מותר לשבר הקליפה שתחתיו ולית ביה משום מפרק.

והנה נידון זה שייך גם במאכל הנקרא בינינו Peas in the pod והם שרביטים ובתוך כיסן יש קניות שמחוברין להשרביטין וצריך נותין לאכלם.

שייך רק בדבר הטמון, אבל כאן דאינו טמון ורק מנתקן לא הוי מפרק.

שיטת האגלי טל:

האגלי טל במלאכת דש סעיף ב' ס"ק ד' וה' דחה דברי הפמ"ג, וכתב דודאי יש איסור מפרק במה שמנתק האוכל מחיבורו, ואפילו בכבר נתגלה האוכל (שיטת המג"א ושולחן ערוך הרב שכתבתי לעיל), והביא ראיה לשיטתו מדברי הגמרא "א"ר פפא האי מאן דשדא פיסא לדיקלא ואתי תמרו חייב שתים, אחת משום תולש ואחת משום מפרק" ע"כ דברי הגמ'.
ומסביר האגלי טל דמעשה זה דחייב שתים שייך רק בתמרים או ענבים דהם גדילין באילן על אשכולת ועל ידי זריקת הפיסא נעשו ב' מלאכות (א) תלישת האשכול מהאילן, (ב) תלישת התמרים מהאשכול, ומשום הכי חייב שתים.

וזה ראייתו נגד הפמ"ג דודאי יש איסור מפרק בדבר שכבר נתגלה והמפרק הוא הניתוק, ומדחה ג"כ ראיית הפמ"ג מסימן של"ו, ואין להביא ראיה משום דאין איסור מפרק בדבר גלוי, דשם מיירי בפירות כמו תפוחים וכדומה להם, דאין צריך לעשות ב' מלאכות אלא מלאכה אחת לאכילתו והוא תלישת הפרי מהאילן ואין הדרך לתלוש הענף בפני עצמו ואח"כ הפרי אלא רק תלישת הפרי לחוד, ומשום הכי אינו חייב כלום

[ואפ"ל] שיטת הטו"ז דיש מחלוקת הטו"ז והמחבר בסעיף א' אם שייך ברירה במין אחד, המחבר ס"ל דאינו שייך ברירה במין אחד אלא בשני מינים דאחד הוא האוכל והשני הוא הפסולת, אבל במין אחד דהכל הוא מין אחד אינו שייך ברירה, אבל הטו"ז בס"ק ז' חולק והוא סובר דגם במין אחד שייך ברירה, דמה שאינו רוצה לאכול הוה פסולת לגבי החלק שרוצה לאכול, וצ"ל דכאן אזיל לשיטתו דשם, דאפילו השרביטין ראויין לאכילה והוה לי אוכל מכל מקום משום דאינו רוצה לאכלם ולוקח הקטניות מתוכן הוה ליה בורר ואסור (ודלא כהמג"א וש"ע הרב דמתירין באופן זה).

שיטת הפמ"ג:

הפמ"ג כאן בס"ק ד' חולק על המג"א ושלחן ערוך הרב דסוברין דיש איסור מפרק במה שמנתק הקטניות מחיבורן, ואין עצה לאכילתו אלא אם השרביט ג"כ ראוי לאכילה, אבל בלאו הכי אסור, אלא הוא סובר דאיסור מפרק הוא גילוי אוכל, דהיינו שמגלה האוכל מתוך כיסו ורק זה הוה מפרק, אבל אם כבר נתגלה האוכל אין שום איסור במה שמנתק האוכל מחיבורו, ומביא ראיה לשיטתו מסימן של"ו דשם פסק הרמ"א "דיחור של אילן שנפל על הארץ מותר לתלוש ממנו הפירות", והפמ"ג שם וכאן דג"כ מסביר דאין שום איסור במה שתולש הפירות מהיחור, דמפרק אינו

(א) מפרק והוא פתיחת השרביט ונתוק השרביטין, (ב) מושם בורר.

משום מפרק:

לשיטת הפרמ"ג דאיסור מפרק הוא גילוי אוכל ולא הניתוק, לכאורה אין עצה לאכילתו אלא אם פותח את השרביט קודם שבת, ובשבת עצמו מותר לנתקן ואינו חושש, אבל לשיטת המגן אברהם ושלחן ערוך הרב והאגלי טל דהם חולקין דודאי יש איסור מפרק בהניתוק עצמו, צריכין לומר דמשום דהשרביטין של הני Peas in the pad בהם לחלוחית ואפשר למצוץ הלחלוחית ממנם הוי השרביטין כאוכל, ולא הוי ליה מפרק אלא הפרדת אוכל מאוכל, כמו שכתב המגן אברהם בס"ק ח' והשלחן ערוך הרב ומותר לנתקם בשבת.

משום בורר:

והחשש השני שכתבתי דיש לחוש משום בורר, והוא שיטת הטו"ז בס"ק ד' שכתבתי לעיל, אפשר לומר דמשום דהוי ליה שיטה יחידאה נגד המחבר אם יש ברירה במין אחד ולא פסקינן כוותיהו, ג"כ משום בורר אין לחוש.

אינו חייב משום מפרק ומשום תולש ג"כ אינו חייב דכבר נתלש א.

והנראה מדברי קדשו דהוא סובר דבמאכל שצריך תיקון לאכילה אחר תלישתו מהאילן כגון התמרים מהאשכול בזה שייך מפרק, אבל בתפוחים וכדו' דאינו צריך רק תלישה לחוד ותו לא לא הוי מפרק, דאינו שייך שם מפרק אלא שם תלישה (ומשום הכי לא הוי מפרק), וההסבר דבענבים האשכול והענב הם דבר אחד שהדרך לקצור מהאילן ענב יחד עם האשכול, לכן שייך מלאכת מפרק, אחר שקצרו מהאילן שניהם יחדיו אסור לפרוק הענבים מאשכול שלו, משא"כ בתפוח (כהא דסי' של"ו) דהדרך לתלשו מהאילן בלי שום יחור או אשכול, א"כ אף אם תמצא לפעם שנשאר תלוי על יחור שלו אחר שקצרו מהאילן אין שם מלאכת מפרק, משום דאין דישה אלא בגידולי קרקע, ופירושו דבעודו מחובר בעודו גידולי קרקע צריך להיות הדרך לקצור האשכול ואח"כ הפרי משא"כ בתפוח, והבן.

ומה שנוגע להלכה מידי שבת בשבתו הוא באכילת הני Peas in the pad שכתבתי לעיל דיש לדון בב' שאלות:

א. וכדאי לציין דכל חידוש זה דהיינו החילוק בדין מפרק מביא האגלי טל מדברי הר"ן שם בגמ' והוא חולק על זה, דאי לא תימא הכי, תקשה דהוא מתיר בהדיא לגרר ענבים וכדומה סמוך לאכילה, אלא הוא סובר דאם הדרך לפרקן זמן רב קודם האכילה כגון אגוזים וכדומה הוה ליה מפרק ואסור, אבל ענבים וכדומה הדרך לפרקן סמוך לאכילה ממש לא הוי מפרק. והכי נמי הוה שיטתו לגבי השרביטין דהדרך הוא לפותחן ולנתקן סמוך לאכילה ממש אין בהם שום חשש, ומותר לאכלם כן בשבת.

מדור הערות והארות

הרב יוסף מנחם מענדל רפופורט

מאנטשעסטער

בענין גרם כבוי ביו"ט

גרם כבוי דהא לא שרי אלא למנוע שלא ישרף יותר אבל לגרום לכבות הדלוק כבר אסור כמ"ש ס"ב וע' סוף סי' רס"ה עכ"ל. ובשה"צ אות ל"א כתב וז"ל ומה שהק' מג"א ע"ז מסע' ב' כונתו במש"כ שם בסק"ה דלא שרי גרם כבוי אלא במקום פסידא כמ"ש סי' של"ד סכ"ב בהגה, באמת אותה הגה אין לה מקור וכמש"כ הט"ז בסס"ק ו' בס"י זה דלא מצאנו חבר לשיטת זו וגם המג"א בעצמו סק"ז כתב דהרא"ש לא ס"ל שיטה זו עכ"ל.

וקשה מאד דהא דברי המג"א כאן בסס"ק י' ברור מללו שהאיסור הוא משום דגרם כבוי הגורם לכבות מה שדלק כבר אסור נוגם ציין לס"ס רס"ה ושם מבואר במג"א ס"ק י' לאסור ליתן מים לתוך הקנה שעומד בו נר שעוה כדי שיכבה כשיבא עד המים דהא מתכין לכבוי, והרי בבה"ל הנ"ל בריש דברינו אוסר לתחוב נר לתוך מים והוא מהאי טעמא וכנ"ל, ואיך כאן דחה לדברי המג"א וצע"ג.

בבה"ל סי' תקי"ד ס"ג ד"ה דבר המונע מלישרף, הביא מהט"ז דבמקום צורך קצת מותר לתחוב נר תוך מים שכשיגיע לשם יכבנו המים, והבה"ל הביא מכמה אחרונים (חמד משה ח"א הגר"ז) להחמיר.

וטעם הט"ז שמקיל הוא כמו שכ' דר' יואל שאוסר גרם כבוי שלא במקום פסידא [מובא ברמ"א סי' של"ד סכ"ב] הוא שיטת יחידאה ולכן אפשר להקל בצורך קצת. והטעם להחמיר הוא כדיבאר בש"ע הגר"ז בסי' רס"ה בקו"א סק"ג (שצינו בבה"ל) שלא התירו אפי' גרם כבוי אלא למנוע שלא ישרף יותר, אבל לא גרם כבוי שמכבה האש, וזהו ג"כ מה שהביא הבה"ל מהחמד משה. (וע"ש בקו"א דזה תולה על שני התירוצים בתו' שבת מ"ז ע"ב ד"ה מפני).

והנה ברמ"א כתב דמותר להעמיד הנר במקום שהרוח שולט כדי שיכבה, ובמג"א ס"ק י' הק' ע"ז וכ' בסוף דבריו וז"ל וליכא למשרי משום

מדור חדוותא דשמעתתא לשמוע מקרא מגילה

הרב נפתלי פלאהר

כולל תורת אמת

גדר ההאזנה בכיוון הלב, וקליטת הדברים, הנצרכים בשמיעת מגילה ושאר מצוות

א) או"ח סי' תרץ סי"ב קראה מתנמנם הואיל ולא נרדם בשינה יצא אבל אם שמעה מתנמנם לא יצא. מבואר בכמה דוכתי דלאו דוקא מתנמנם אלא כל שלבו בל עמו כי פנה אל אשר שמה הרוח ללכת ושם אבדו עשתונותיו כמתנמנם הוא, והיסוד לזה בתשובת הרא"ש שהעתיק בטור או"ח סימן נט ז"ל ברכת יוצר וערבית אני אומר עם ש"צ בנחת כי אין אדם יכול לכון תדיר עם ש"צ בשתיקה וגם אם היה מכון לדברי ש"צ בשתיקה ובאמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים הרי הפסיד הכוונה כי הפסיק באמצעיתה אבל כשאדם קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא. גם בסי' תקצא לענין תפלת ר"ה שש"צ מוציא אף את הבקי כתב הטור ז"ל מ"מ מוטב שיתפללו יחידים כי מי שירצה לצאת בתפלת ש"צ צריך שיכון לכל מה שאומר ואם חסר אפילו מלה אחת שלא כיון לה לא יצא ואין כל אדם יכול לעמוד בזה, ע"כ. וז"ל הב"י בסי' קפג כתב בשבלי הלקט בשם ה"ר אביגדור כל א' מהמסובים חייב לומר בלחש עם המברך כל ברכה וברכה ואפילו החתימות וכן יש ללמוד ממה שכתב הרא"ש בתשובה והביאו רבינו בסי' נט כו' וז"ל ארחות חיים כתב הר"פ (וכ"כ הכלבו משמו) שיש לכל א' לברך ברכת המזון אף כשיזמנו לפי שאין יכול לכון כל תיבה ותיבה מפי המברך כו' ולענין הלכה נראה לנהוג כדברי הר"פ ושבלי הלקט, עכ"ל ב"י. וכן הוא להלכה בש"ע ופוסקים שאחריו בסימנים הנ"ל, וכ"כ הטור והמחבר בר"ס קצג לענין השומע בהמ"ז מפי חבריו לצאת בה שצריך לכוון מלה במלה לכל מה שיאמר, א' ובסי' קכד סי' שכתב המחבר מי ששכח

א. דבפשוטו כוונתם לזה שיכוון לבו אל כל המלים היוצאים מפי חבריו וכן מוכח בביאור

ולא אמר יעו"י בר"ח או בחש"מ או בכל דבר שצריך לחזור בשבילו יכין דעתו וישמע מש"צ כל י"ח ברכות מראש ועד סוף כו' כתב ע"ז מ"א ואין אדם יכול לכוין לכן יחזור ויתפלל, ב"ח רש"ל עי' ס"ס קפג, עכ"ל. ובר"ס קצג כתב עוד המ"א לענין נשים בקידוש וברכות דטוב שיאמרו מלה במלה עם המקדש והמברך דאי אפשר לכוין ולשמוע כמ"ש סי' קפג ס"ז. וגם כאן לענין מגילה כתב המ"א בס"ק ט"ו שאם השומע לא שמע תיבה אחת לא יצא וכ"כ הטור סי' נט, ומדמדה מגילה להא דסי' נט נראה דגם במגילה צריך שמיעה כזו דמבואר שם דהיינו בכוון הלב. והגר"א בסי' קפג ובר"ס קצג ציין לדין שומע מתנמנם דהכא משמע להדיא שדינם שוה. וכן נקט הגאון מקאזיגלוב בשו"ת ארץ צבי סי' מה (ד"ה ובהאי ענינא) דגם במגלה דינא הכי.

ומש"כ הרשב"א בתשובה (ח"א סי' תסז, ותשכז) שאין צריך השומע לכוון בכל תיבה ותיבה הביאוהו במגן אברהם סקט"ו ושאר אחרונים (וכבר הקשה עליו מהנ"ל מהרש"ם בדעת תורה), כבר באר בלבושי שרד בזה"ל כיון שמטה אזנו להקורא ואינו חושב מחשבות אחרות מסתמא שמע הכל ואין צריך לכוון בכל תיבה בבידור, ונראה שכוונתו דודאי צריך לכוון אל הקריאה כל זמן הקריאה אלא שאין צריך לכוון ולדעת את התיבות^ב (ולענין שאר מצוות עי' להלן סעיף ד). ובעניי ממקומו הוא מוכרע כי

הגר"א וביאור הלכה שם, וצ"ע בבאר הגולה שציין למרדכי דמייירי מענין דעת שומע ומשמיע הביאו בב"י שם, וכן מבואר מפרישה שם, ובפשוטו מקור המחבר מלשון הטור, ועי' מה שיתבאר בעה"י להלן סעיף ב וד בדעת הלבוש בזה דגם זה מדין דעת שומע ומשמיע.

ב. בנמוקי אורח חיים להגה"ק בעל מנחת אלעזר ז"ל התקשה היכא שמיד בתחילת הקריאה היה משוטט במחשבתו שאין כאן כוונה לצאת יד"ח כלל ואין יצא, ופי' דגם בלבו"ש בא לומר שלא לפרש דברי הרשב"א בכה"ג דבענין זה באמת לא יצא, ועי"ש עוד. ולכאורה אי משום האי כוונה דבעי בתחלת המצווה יש לסמוך על דברי הח"א כלל סח סעיף ט הביאו במשנה ברורה סי' ס סק"י דבעושה מצותו על סדרו ומקומו לפי סדר היום והמעשה הנהוג בישראל לקיים המצווה הא גופא חשיבא כוונה שהרי משום זה עושה כדי לקיים מצוותו (וכדבריו נראה מכל הדומים שבתלמוד לדין מצוות צריכות כוונה דמייירי בהיה קורא בתורה או בהיה כותב דורשה ומגיהה ובעובר אחורי בית הכנסת או כפאוהו ואכל וכדומה, ומ"מ אין זה מוכרע דאפשר שסתמא לב האדם אל מעשיו, והעושים דרך הרגלם היו אצלם בגדר שופטני דלא עסקין בהו, ועי' כעין זה בטו"א ר"ה כח: שבאר דאין לפרש המשנה דהיה קורא בתורה וכו' אם כוון לבו יצא דהיינו אם כוון לבו למשמעות הדברים דאטו בשופטני עסקין שקורא בתורה בלא כוונת הלב), ועי' במשנה ברורה שם דהוכיח שדברי הח"א הן בדיעבד, ועכ"פ לענין דיעבד אין לעורר אלא מטעם כוון הלב הנצרכת בשומע כמבואר בפוסקים, וזה בעי בכל עת הקריאה.

והנה בפמ"ג כתב על דברי המ"א ז"ל אבל מ"ש אם לא כוון בשמיעתו בכל תיבה יצא י"ל למה וגם הבנת תשובת הרשב"א לא הבינותי שכתב שחכם א' תפס מגילה בידו (שמא לא יכין יפה בכל תיבה) ומה ראי' מלועזות וע"ה אטו כוונת הפירוש בעינן אלא כוונה לצאת יד"ח וא"כ

הרשב"א כתב שם בהמשך הדברים ז"ל עוד אני אומר כי כל חכם שתופס מגלה אחת בידו שאינה כשרה לקרות בה גרעא טובא משנים שקראו אותה מפני שנותן דעתו בקריאתו באותה מגלה, והיינו דינא דסי' תרצ סעיף ד', ובמשנה ברורה שם ס"ק י"ג באר כוונתו שנותן דעתו בקריאתו ואינו משגיח למה שאומר הש"צ כיון שהוא עסוק בקריאתה, ופירושו מוכרח דודאי מיירי בידוע שהמגלה שבידו פסולה ומכוון לצאת מש"צ (אך בפמ"ג נדחק לפרש שמכוון לצאת בקריאתו ועי' להלן סוף סעיף ב'), הרי מבואר גם מתשובת הרשב"א דהיכא שאין דעתו לקריאתה לא יצא. והוא מבואר עוד מדברי הב"י סי' תרצב ז"ל מיהו היינו בקורא עצמו אבל השומע מטעם אחר אין לו להפסיק דבעודו מפסיק לא ישמע מה שהקורא קורא ונמצא שלא שמעה כולה ולא יצא, הביאו המ"א כאן להוכיח שצריך לשמוע כולה וכדלהלן, ומבואר מינה נמי דהעסוק בדבר אחר אינו שומע ולא יצא.

ובעיקר דברי הרשב"א, הנה בב"ח ססי' תרצא הביא דבריו כך, כתב הרשב"א בתשובה ודאי הקורא את המגילה להוציא הציבור אפילו לא השמיט בה אלא תיבה אחת חוזר כו' אבל בשומעין אין צריך לכוין בכל תיבה ותיבה והביא ראיות לדבר, ע"כ, וכן כתב הט"ז שם. ובמ"א סי' תרץ סקט"ו אחר שהביא לשון הרשב"א סיים ז"ל מבואר דה"ה אם השומע לא שמע תיבה א' לא יצא דאטו מי יפה כח השומע מכח הקורא וכ"כ הטור סי' נט וב"י סי' תרצב אלא אם שמע ולא כוון בכל תיבה יצא הארכתיו בזה לפי שבב"ח סי' תרצא לא משמע כן. ולכאורה יש לבאר בדעת הב"ח דס"ל דכיון דבלא כוונה לא חשיב שמיעה (כדלהלן בביאור האי דבעי כוונה) מוכח מזה דגם שמיעה לא צריך, והיינו דקאמר ליה איהו נמי בהאי לישנא דאין צריך לכוון בכל תיבה ור"ל לכוון האי כוונה שבלעדה אינו שומע. והעיקר בזה כהמ"א שהרי בב"ח וט"ז לא מבואר להדיא שחולקים על זה, גם כי לפי מה שפי' בלבו"ש לדברי הרשב"א ומ"א דאין צריך השומע להבחין כראוי במלים, לא רחוק לפרש דהיינו מאי דמחלק הב"ח בין הקורא להשומע דהקורא צריך להוציא בשפתיו כל מלה והשומע אין צריך להבחין בשמיעת כל מלה, וכלשונו שאין צריך לכוון בכל תיבה ותיבה. וכבר כתב להדיא כדברי המגן אברהם בספר אהל מועד לתלמיד הרשב"א ז"ל סוף נתיב ה השומע אין צריך לכוין בכל תיבה

אין ראיה מלועזות וצר"ע, והנה ממה שהקשה די"ל למה יצא ודאי מבואר דפי' דברי הרשב"א דמיירי מכיוון הלב אל השמיעה דהא לצאת יד"ח די בכוונה בתחילה כדכתב הוא ז"ל בסי' סג, ומש"כ אח"כ דמיירי מכוונה לצאת היינו לפי מה שפי' הוא ז"ל האי דינא דכיוון הלב לשמוע דהוא מדין כוונה לצאת כמבואר להלן סעיף ב, ונמצא שכבר הקשה הוא ז"ל על דברי הרשב"א למה י"ח בזה שפונה לבו מהאי דינא, ואין לנו אלא ביאורו של הלבנו"ש דלא מיירי בפונה לבו אלא שאינו עומד על הדברים, וע"ע להלן הערה יב.

וראיה דיוצאות באשורית (ר"ל לועזות וכן נשים ועמי הארץ, וכדברי הרשב"א) ומ"מ צריך שיהא שומע כל התיבות.

ב) ובטעמא דמילתא שלא יצא בלא כיוון הלב משמע מלשון המ"א בסי' קצג (ומדבריו שבכאן סקט"ו) דבפונה לבו אינו שומע או שיש לחשוש שלא שמע, וכ"ה בלשון רש"ל שהביא הב"ח סי' קכד עיי"ש, וכן הוא להדיא בשו"ע רבינו סי' נט ז"ל שמא יפנה לבבו באמצע הברכה לדברים אחרים ולא ישמע מהש"צ, ובסי' קכד ושמא לבבו יפנה ולא ישמע מש"צ איזה דבר המעכב בתפלה, ועוד בסי' קפג ואם באמצע יפנה לבבו ולא ישמע איזו תיבה המעכבת לא יצא יד"ח, וכן בסי' תקצא ס"ד העתיק לשון הטור אלא שבמקום שכתב הטור ואם חיסר מילה אחת **שלא כיון לה לא יצא** כתב רבינו ואם חיסר מילה אחת **שלא שמע אותה לא יצא**, וכ"ה במשנ"ב כאן ס"ק מ"א לענין מתנמנם ז"ל דבקריאה כיון שקורא כראוי הרי מוכח שרמי אנפשיה לומר שפיר משא"כ בשמיעה בודאי חסר לו כמה תיבות, (ועפ"ז כתב בביאור הלכה ר"ס קצג שאם יודע ששמע עכ"פ עקרי הברכות ופתיחתן וחתיתמן יצא בדיעבד). ויסוד לזה דבמה שהקול מכה באזניו לבד לא חשיב שמיעה כל שאינו קולט את הדברים, מצאנו בהא דתרי קלי לא משתמע, דבב"ח ריש הסימן הוכיח מהא דבמגילה אידי דחביבא יהבי דעתייהו ושמעי דע"כ אפשר הוא להישמע בכל מקום אלא שאין השומעין מכוונין לקול למשמע וכן רמז לזה בט"ז. וסבירא להו להנהו פוסקים דכמו כן היכא שאין לבו אל הקריאה אין זו שמיעה גם בלא הבלבול דתרי קלי.^ג

ובלבוש סימן נט באר בענין אחר ז"ל ברכת יוצר אור וכו' יהא אדם רגיל לומר אותה עם הש"ץ בנחת שכיון שהם ברכות ארוכות אין אדם יכול לכוין תדיר עם ש"צ בשתיקה ועוד אם היה מכוין לדברי ש"צ בשתיקה ובאמצע הברכה היה פונה לבו לדברים אחרים הפסיד הכוונה שהפסיק באמצעיתה שכל שהוא סומך על הש"צ צריך לכוין לכל מה שהוא אומר ולא יפנה לבו לדברים אחרים כלל שאל"כ לא יצא אבל כשהוא קורא בפיו אף אם קורא מקצתה בלא כוונה יצא דעקימת שפתיו שאני דכיון שהוא עצמו קורא אפילו אם יקרה שיפנה לבו לדברים אחרים אע"ג דלא שפיר קעביד מ"מ יש לו כוונה קצת בקריאתו ויוצא, עכ"ל. מבואר דשפיר חשיב שמיעה אלא דצריך כוונה ובקורא בפיו ע"כ נלווה לקריאתו כוונה קצת דלא יתכן שיעשה שום מעשה ודיבור בלא כוונה קצת, ולכאורה פירוש דבריו דמדן דעת שומע ומשמיע (מדן מצוות צריכות כוונה, ומדן מתעסק, ויבואר יותר להלן בסעיף ה) אתנין עלה, ואף

^ג. יש לבאר זאת בשני ענינים אם חוש השמיעה כישן ואינו שומע כלל, או דלא סגי בחוש השמיעה אלא שצריך גם שירגיש השומע בשמיעתו, וכבר צדד בזה בארץ צבי שם, ולכאורה בהן דתרי קלי מבואר להדיא דלא סגי בחוש השמע וצריך להרגיש בשמיעתו.

דבעושה בעצמו די במחשבה בתחילת המעשה דעל דעת ראשונה הוא עושה התם שעושה מעשה מכיוון אמרינן שכיוונו אל המעשה נמשך מדעתו הראשונה שהוא מכיוון לעשותו לקיים מצותו, משא"כ בשמיעה שהקול מגיע אליו מבלי מעשיו ואין כאן עשייה מכוונת שנאמר עליה שנעשית על דעת ראשונה (וע"ע להלן בביאור דבריו רס"קצג). ועי' בשו"ת ארץ צבי רס"י מה שהוכיח דע"כ אין הטעם משום חסרון כוונה דא"כ בקריאה בפיו אמאי יצא, ועל זה הרי כתב דהתם ע"כ איכא קצת כוונה.¹ ולא סבירא ליה להלבוש מה שחדשו שאר הפוסקים דנקטינן דמסתמא אינו שומע הכל, ולא דמי להא דתרי קלי דהתם מחמת הבלבול ודאי אינו שומע הכל מבלי שישם לבו אליו.

ונלענ"ד לדקדק מדברי הרא"ש כפירוש זה, דבברכות מג. בהא דשאלו את בן זומא מפני מה אמרו בא להם יין בתוך המזון כאו"א מברך לעצמו כו' אמר להם הואיל ואין בית הבליעה פנוי פרש"י ואין לבם אל המברך אלא לבלוע, ומפשטות לשונו נראה שכוונתו שאין שמים לבם אל הדברים ולא שאין מכוונים לצאת יד"ח, והרא"ש (ואחריו הטור בס' קעד) כשהביא לשונו הוסיף בה דברים, ובעי דעת שומע ומשמיע, נראה מזה דכל דין הכוונה בשמיעה הוא מהאי דינא ולא דבלא"ה אין כאן שמיעה כלל.² ובזה מבואר היטב לשון הרא"ש בתשובה הנ"ל שהזכיר חששא דהפסק

ד. גם לא קשה מה שהקשה באר"צ מהירוש' דמחזיקנא טיבותא לרישי דכרע במודים הרי דגם בלא כוונה לעיקר המעשה יצא, דהתם נמי כוונה מבוארת הוא דליכא אבל ודאי אית ביה כוונה נסתרת קצת לעיקר המעשה (וכמו שכתב שם גם הוא לבאר לפי דרכו ההבדל בין שמיעה לדיבור ומעשה ומה זה ועל מה זה דרך בשמיעה אמרינן הכי דבלא כוונה לא חשיבא שמיעה), ואף דודאי אין זה חשיב כוונה עכ"פ הויה עשייה מכוונת מצד האדם שנעשית על דעת כוונתו הראשונה (ועל דעת עיקר עמידתו להתפלל גם בלא שום כוונה מפורשת, דחשיבא כוונה כנ"ל בהערה ב).

ה. למש"כ להלן בסעיף ה לדעת הסמ"ג לחלק בין שופר למגילה דכשמתחיל לשמוע מתעורר לזה אלא דבדבר שנמשך זמן רב חיישינן דמשהתרגל לשמיעה זו פנה לבו לגמרי, היה אפשר לומר כן גם כאן דכיון דברכה קצרה היא לא חיישינן לפניית הלב ואינו אלא מטעם דעת שומע ומשמיע. מיהו מלשון הטור בס' תקצא שכתב ואם חיסר אפילו מלה אחת שלא כיון לה לא יצא, מבואר דמיד שלא כוון לא יצא אף שלא פנה לבו כל כך שלא ישמע וזה שייך גם בברכות קצרות. אלא דאי טעמא משום כוונה אפשר לפרש גם בלשונו שם דהיינו בענין שלא כוון כלל אל המלה משום שפנה לבו לגמרי (ולזה אחר שנסיים דטעמיה משום כוונה שפיר נוכל לחלק בין ברכה קצרה לארוכה).

ועוד דנראה דהויה מהניא האי התעוררות שמיעה גם מטעם כוונת המצוות, דאי היו מתקנים סדר הסעודה שביין שבתוך הסעודה א' מוציא את הרבים היתה ישיבתן לסעודה אדעתא דהכי שבאמצע י"ח ברכת היין מפי המברך ושפיר היו י"ח עפ"ד הח"א שהבאתי בהערה ב, בצירוף האי התעוררות דאית ליה בשעה ששומע הברכה דחשיב כקצת כוונה,

וכבר התקשה בכך בביאור הלכה סי' נט ע"ש, ועוד דבטור העתיק לשונו הרי הפסיד הכוונה כי הפסיק באמצעיתה ובפשוטו לא מובן כלל, ובטור שנדמ"ח הביאו מדפוסים ישנים וכ"י שהגירסא הוי הפסק הכוונה וזה יותר קשה. אולם לדרך זה כולו לישני א"ש וכוונתו דכיון שהפסיק לגמרי מלכוון נפסדה הכוונה שכוון בתחילת השמיעה והדר ליכא למימר ביה על דעת ראשונה הוא עושה.

וכבר דקדק בפמ"ג כפירוש זה מלשון הירושלמי הכא גבי מתנמנמ במש"ז סק"ח ז"ל מ"ש בש"ע שמעה מתנמנמ לא יצא הוא ירושלמי וכמ"ש באר הגולה והטעם דבקורא בפיו שפיר דמי משא"כ שומע י"ל דלא שמע יפה בתיר ולא תיר ונים כו' אמנם בב"י הביא ירושלמי מנשה הוה יתיב קומי ר' זירא ומתנמנמ א"ל חזור כך דלא כוונת והיינו דהיה שומע א"כ משמע הטעם דמצוות צריכות כוונה ואע"פ ששומע לא מכיון יפה משא"כ קורא בפיו, וקצת צר"ע דנים ולא ידע לאהדורי סברא ופירש"י ז"ל מבינת הלב ואיך יכול לכין כראוי ועי' סי' סג במצוות צריכות כוונה יש ב' כוונות א"ש. עכ"ל. והנה מש"כ דבקורא בפיו ומתנמנמ צ"ל שיכול לכין לצאת כתב עוד בא"א סק"ד והביאו במשנה ברורה סקל"ט, אך בשער הציון כתב עליו ז"ל ולענ"ד זהו דוחק דרש"י פירש ולא ידע לאהדורי סברא משום דהוא בא מבינת הלב וא"כ איך נימא דאז יכין במחשבתו לצאת ואפשר לומר בפשיטות דכיון לצאת א"צ בכל תיבה אלא בתחלת הקריאה יכין בדרך כלל לצאת בקריאה זו וזה פשוט דנמנמ אינו מצוי קודם שהתחיל לקרות אלא בתר שהתחיל וא"כ אתי שפיר, עכ"ל. אמנם הן הראנו שקושיתו כבר הקשה בפמ"ג עצמו במש"ז, והקשה זאת אחר שדקדק מהירושלמי דשומע לא יצא מטעם חסרון כוונה הרי דלא סגי בכוונה בתחילה.¹ אלא שצריך לבאר תירוץ,² דודאי כוונתו לומר דאף דכוונת הפירוש ודאי צריך בינת הלב אבל כוונה לצאת אין צריך בינת הלב, מיהו צר"ע דמי סליק אדעתיה דמיירי הכא מכוונת הפירוש (ובא"א סקט"ו הקשה כך על הרשב"א שהביא המ"א אטו כוונת הפירוש בעינן, עי' בזה להלן סעיף ד). והנראה דכוונתו לומר שאין צריך ממש לכוון כל שעת הקריאה שקורא לצאת יד"ח, אלא סגי בקצת כוונה דודאי איכא בקורא בעצמו כדכתב הלבוש, והאי כוונה נסמכת על כוונתו הראשונה שכוון בתחילה לצאת כדכתב הפמ"ג בסי'

וכמבאר בעצמו בלא כוונה מפורשת כלל. (ובר"ה דמבואר דלמ"ד מצוות צריכות כוונה לא יצא גם בתקיעה קצרה מיירי בהיה עובר אחורי בית הכנסת דאין בו עיקר כוונה לצאת). וא"כ נראה מדברי הרא"ש והטור דלא מפלגין בין ברכה קצרה לארוכה.

1. וכמו שהוכיח מחמת קושיא זו בארץ צבי בהיפוך דלאו מטעם חסרון כוונה הוא.

2. ולא נראה כלל מתוך דבריו שכוונתו לציין לסי' סג למה שכתב שם בא"א סק"ז דכוונה לצאת די בתחילה וכתירוץו של השעה"צ, גם אם כן הדרא קושיא לדוכתה מאי שנא שומע.

סג דכוונה לצאת די בתחילה, ועיקר טעמו אחר שהוכיח מהירושלמי דבשומע לא יצא מטעם דלא כוון, והיינו כדפי' הלבוש שאינו מכוון כלל גם לעיקר המעשה לשנוכל לומר דכיוון עשייה זה על דעת ראשונה הוא עושה אותה. (ויש להתעורר בזה עוד מהא דסי' לב סי' ט בהגה כשבא לנמנם לא יכתוב דאינו כותב אז בכוונה, ע"כ. ומבואר דלא מהני בזה מה שכוון בתחלת הכתיבה והא גם שם לא יתכן שינמנם בתחלת הכתיבה והוא נמי פעולה מכוונת דע"כ נלוה לה קצת כוונה, ויש לדחות דמשום קדושת השם הוא שצריך לכוון לזה כל פעם שמגיע לשם, וא"כ יהיה רשאי לכתוב מגלת אסתר שאין בה שמות. מיהו אפשר דהתם צריך כוונה ממש ולא סגי בעושה לצורך שם זה של תפלין, וכדהצריכו התם לומר בפיו מטעם זה).

אך מדברי הרשב"א הנ"ל דהקורא עם ש"צ מתוך מגלה פסולה לא יצא מפני שנותן לבו לקריאתו, לא נראה כן, דאיך נאמר שאינו מכוון לצאת מתוך שלבו לקריאתו, אלא כדפי' במשנ"ב שאינו משגיח למה שאומר ש"צ, והיינו דלכך לא שמע הכל כראוי. ובפמ"ג בס"ד ששם הביא המחבר דינו של הרשב"א מבואר שפי' דבריו שמכוון לצאת בקריאתו מתוך החומש עי"ש (ומי שיודע שאינו יוצא כגון במסייע בע"פ באמת לא אכפת לן אלא מפני השומעים כמש"כ שם, וכל זה לפי דרכו ששומע גם כאשר עסוק בדבר אחר), והדוחק מבואר. ולעיל בהערה ב הבאתי עוד מה שכתב הפמ"ג בזה לפי דרכו.

ג) כתב בבית יוסף סי' נט וכבר היה אפשר לו (להרא"ש) לעשות בדרך אחרת שיאמר עם החזן תיבה בתיבה עד שיגיע לחתימה ואז ישתוק ויענה אחר חתימת החזן אמון וכמו שכתבו תלמידי ה"ר יונה (פרק שלשה שאכלו, לה). שכן נוהג רבו בר"ה וי"כ¹ אלא דאיכא למימר שאע"פ שהוא אומר כל הברכות כל שאינו חותם בפיו אם באמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים הוי הפסק וה"ר יונה שאני דרב גובריה ולא היה חושש שיפנה לבו לדברים אחרים ועי"ל דברכות ר"ה ויה"כ שאני שש"צ מוציא את הרבים יד"ח הילכך ס"ל לה"ר יונה שאע"פ שבאמצע הברכה פנה לבו לדברים אחרים ש"צ מוציא אבל בשאר ברכות לא, עכ"ל הב"י. והנה במש"כ שהיה אפשר לו לומר מלה במלה אין לפרש שיצא יד"ח מקצת בשמיעה ומקצת באמירה (ל"מ לדעת החז"א סי' כט וסי' ל דאי אפשר אלא אפילו להסוברים שאפשר לצאת כך) דאיך יאמר בזה דהוי הפסק במה שפנה לבו בשעה שאמר בפיו ויוצא באמירתו, וכן מוכח עוד מדצדד הב"י אחרי זה בטעמא דמילתא שהיה הרא"ש יוצא בשמיעה מהש"צ לולא

ח. ומש"כ שם שהיה אומר עם הש"צ גם לשון החתימה אחר השם הוא מטעם שהחתימה ארוכה עי"ש, ולא שייך כאן.

הך חששא דפניית הלב שזה משום דברי הרוקח דברכת אהבה רבה דאית בה רחמי תורה מצוה לשמוע, והיינו עיקר טופס הברכה ולא החתימה לבד (אך אפשר בדברי הרוקח כוונתו ליישב גם הערה זו למה לא עשה הרא"ש כרבינו יונה), וא"כ ע"כ כוונתו דודאי היה יוצא כל הברכה בשמיעה אלא דמה שחשש שמא יפנה לבו היה אפשר לתקן על ידי שיאמר בפיו עם הש"ץ ובזה יהיה דעתו עליו, ואהכי כתב שהיה אפשר לו שיאמר עם החזן **תיבה בתיבה** דוקא, וכעין מה שכתב המטה משה סי' תתרא לענין מגילה ז"ל ומה שאנו קוראי' בחומשים בעת קריאת החזן על קריאת הש"ץ אנו סומכין וקורין בחומשים משום דאז טפי יכול לשמוע מלה במלה כמו שכתב הרא"ש בתשובה הביאו הטור סימן נט, ווע"ז כתב ב"י דמ"מ אם אירע שפנה לבו לא יצא. ומבואר מזה דאף שעוקב אחר החזן ואומר עמו מלה במלה לא מהני למחשביה כקצת כוונה (לדעת הלבוש) ולומר דבענין זה ודאי שמע (לדעת שאר פוסקים).

ויש מקום לדקדק כך עוד מדברי רבינו בשו"ע שלו בסי' נט ז"ל הואיל וברכות קר"ש הן ארוכות אין לסמוך על שמיעתן מהש"ץ אפילו בציבור כי שמא יפנה לבבו באמצע הברכה לדברים אחרים ולא ישמע מהש"ץ לכן יש לומר כל הברכה בנחת עם הש"ץ ואז אע"פ שיפנה לבבו (ויקרא מקצתה בלא כוונה) יצא (שהכוונה אינה מעכבת בדיעבד אלא בפסוק ראשון של קריאת שמע ובברכה ראשונה של תפלת י"ח) עכ"ל, משמע קצת דגם בקורא בפיו יתכן שיפנה לבבו ותבטל כוונתו באופן שהשומע בכה"ג לא יצא אלא שאין זה מעכב רק בשמיעה דבלא"ה לא ישמע (דמצד הכוונה למצוה סגי בכוונה תחילה כנ"ל), וא"כ בשומע לא מהני מה שעוקב אחר הקורא בהבטה בכתב וכדומה דהא בקורא בפיו ודאי לא אפשר שלא תהא לו כוונה קצת כזה.

ט. אלא שלמעשה פסק המחבר סעיף ד דמי שאין בידו מגילה כשרה לא יקרא עם ש"צ, ובא"ר אחר שהביא דברי המטה משה כתב ולענ"ד להחמיר במגילה שישמע מתוך חומש ולא יקרא כו'. ועי' משנ"ב שם שנחלקו האחרונים אי חיישי' להקורא עצמו שלא יוכל לכוון ויבואר עוד להלן, וצ"ל דכל זה בקורא המגילה מתוך הספר שיותר הוא עסוק להסתכל בספר ולקרא מתוכו כראוי משא"כ המבדך בע"פ שאינו אומר אלא מה שרגיל בה מצי לכווני לשמוע לכך כתב ב"י שהיה אפשר לו להרא"ש לעשות כך, וכמו שכבר חילק שם בא"ר בין דין הרשב"א לדין הא"ח שכתב שלא יסייע שום אדם בע"פ מפני השומעים ולא חש למסייע עצמו (הנה דברי הא"ר סובלים גם פירוש הפמ"ג שם דהמסייע ע"פ יודע שאינו יכול לצאת יד"ח במה שאומר עמו בע"פ, ומ"מ מדהשיג על המ"א שדקדק מן האר"ח דהוא עצמו יכול לכוון לשמוע, משמע דפי' דלהרשב"א אינו יכול לכוון לשמוע, ולא שאינו מכוון לצאת אלא בקריאתו עצמו, ומדברי המ"א נמי נראה דפי' כך דברי הרשב"א ובא להעיר שנראה מן הא"ח דפליג עליה. וכל זה תלוי בהנני תרי טעמי אי אין זו שמיעה או דחסרא כוונה, והמ"א והפמ"ג לפי דרכם שם, וכנ"ל סוף סעיף ב דלכך הוצרך הפמ"ג לפרש בדברי הרשב"א דמיירי במכוון לצאת בקריאתו), וע"ע בפמ"ג ולטעמו אין צריך לכל זה דהא לא שייך למיחש כלל שמא יכוון לצאת בברכתו דשפיר מצי למיפק בה.

וזה דלא כמש"כ בשו"ת ארץ צבי סימן מה ז"ל ובהאי ענינא נלע"ד עוד דהמביט במגלה בשעה שקורין המגלה או בשמו"ע בתוך הסיידור בשעה שהש"צ מתפלל ובכל עת שנזכר הוא מוצא את עצמו שמסתכל במקום קריאת הש"צ אפי' שט במחשבתו בעיניו אחרים כל שמביט כסדר מלה במלה בהדברים שהש"צ אומר חשיב שומע דאל"כ איך אפשר במקרה שהוא מביט באותו מקום ובאותו מלה שהש"צ קורא עתה וע"כ דחוש הראיה שלו נגרר אחר חוש השמע וא"כ בהכרח צ"ל ששומע וז"ב בסברא. וסמך לזה מרשב"א ס' תסז הובא במג"א (ס' תרץ סקט"ו) דחכם א' היה תופס בידו מגלה בשעת הקריאה כדי שלא יחסר משמוע תיבה א', משמע דהא אם מסתכל במגלה אין חשש, עכ"ל. ודבריו נפלאים דהרי הרשב"א ביטל דעת אותו חכם וס"ל דלא תועיל לו תפיסת המגילה (אלא לכוון בכל מילה ממש וע"ז כתב שאין צריך לזה), ואדרבה שפיל לסיפה דתשובת הרשב"א ומשם ראה שהרי אף הוא אמר לו אם כן היה נוהג חכם פלוני לא קיים מצות מגלה מימיו באמרו עוד אני אומר כי כל חכם שתופס מגלה אחת בידו שאינה כשרה לקרות בה גרעא טובא משנים שקראו אותה מפני שנותן דעתו בקריאתו באותה מגלה, וכדאסבר לה במשנ"ב שאינו משגיח למה שאומר הש"צ, ומבואר להדיא דבמחשב בדברים אחרים לא יצא אף שעוקב אחריו בדיבור, ואינו מן הנמנע שיעקוב אחריו מבלי שישמע הכל כראוי. אף דאי משום דברי הרשב"א לחוד היה מקום לומר דשאני ושאני דודאי המתעמק בענין אחר עד שאינו שומע לא יתכן שיעקוב אחריו, ושאני הכא שהתעסקותו היא בקריאה צמודה להקורא ובכך כל שעה מפסיק מלהיות עסוק לגמרי בקריאתו כדי שלא ינועו אמות סעפיו מקול הקורא ולכך מוצא עצמו כל שעה עמו במחיצתו, אך מדברי הב"י הנ"ל (דחשש שיפנה לבו לדברים אחרים) נראה דלא כדבריו.¹

י. ועוד דבאר"צ עיקר דבריו נסובים על חקירה אשר חקר שם בקורא בפיו אלא שאין לבו עליו אם יחשב קרא ולא השמיע לאזניו, ונראה מדבריו דלפי מה שמבאר דבעוקב אחריו בהבטה במגילה אמרין דודאי שמע ממילא אין מקום לזה דבקורא בפיו עכ"פ איכא קצת כוונה ומחשבה לקריאתו ושמיעתו עמה, וכפי שהסביר שם מאי דלא חשיב שמיעה שהוא מפני שאינו קולט את המלים כראוי, וכמו לועז הוא שכששומע בלשון שאינו מבין אינו יודע ההברות הנכונות היוצאות מפי המדבר, ועי"ש בהערה מכ"י בדפוסים החדשים שכתב דגם לפי טעם זה מספיק מה שעוקב מתוך הכתב דעכ"פ כיון שרואה המלים ועובר עליהם עם קריאת הקורא חשיב הכרה במלים הנכונים כדינם, וא"כ פשוט דנימא כמו"כ בקורא בפיו עם הקורא דמיירי ביה הרשב"א, ובזה אין לחלק במה שכתבתי כיון שנקט דבאמת שומע אלא שאינו מבחין במה ששומע וזה לא שייך כלל בקורא עמו.

אלא שבאמת עיקר טעם זה לא יתכן במגילה דהא הלועז י"ח באשורית ומזה הוכיח הרשב"א דבמגלה לא צריך לכוון בכל תיבה ותיבה, והיינו שאין צריך לעמוד על המלים ממש

אכן במ"א (סק"ו) דקדק מדברי הא"ח שהביא ב"י בטעם שלא יקרא עם ש"צ מתוך מגילה שאינה כשרה שכתב דגוערין בו מפני השומעים, משמע שהוא עצמו יכול לשמוע להש"צ אע"פ שקורא, (וגם בט"ז כתב טעמא מפני השומעים). מיהו בא"ר כתב עליו דהאי דינא דהרשב"א הוא, וטעמיה משום דהוא עצמו נותן דעתו בקריאתו, ורק במסייע ע"פ הביא ב"י דברי האר"ח (והנראה בביאור הדבר כמש"כ למעלה בהערה ט דהקורא כל המגילה מתוך הכתב צריך שימת לב לקריאתו ואין יכול להשגיח כל הזמן במה שאומר ש"צ משא"כ במסייע לו בע"פ כמה מלים השגורים בפיו שאין צריך לזה שימת לב כלל). וע"ע בפמ"ג מש"כ ליישב דאר"ח לא פליג על הרשב"א, ובמשנ"ב סק"ג הביא ב' דעות. ומ"מ גם במ"א לא כתב רק שהוא עצמו יכול לשמוע לש"צ, ולא דבזה שקורא עמו כבר מוכח ששומע, ולא מצינו בזה חולק על הרשב"א.

כפי שבאר בלבושי שרד, וכדיבאר עוד להלן סעיף ד, ושמא לדבריו הא דהלועז ששמע אשורית יצא היינו בקורא באופן מבורר מאד עד שכל הגה נשמע כראוי, ולא הוכיח הרשב"א מזה אלא שאין צריך להכיר במלים אבל עכ"פ באינו מכיר המלים צריך לשמעם כראוי הדק היטב היטב הדק, מיהו מדסתם תנא והלועז ששמע אשורית יצא וכן כל הפוסקים סתמו להאי דינא ע"כ מ"ירי בשקרא הקורא בדרך קריאה רגילה לפי דרכם, ואם קריאה רגילה כך היא (וודאי דהכי הוא שהרי לכתחילה ודאי צריך לקרא כך. אלא שאפשר שכוונתו לומר שגם בקורא כראוי יתכן שאין השומעים מבחינים בכל קול שיוצא מפיו אם כוונתו לאות או שהיא געיה בעלמא, מיהו חידוש גדול הוא לומר דינו אי חשיבא שמיעה כלל ולא מסתבר דחיישין לזה במגילה שאין צריך להכיר במלים) א"כ ממילא גם מה שהחמירו בשומע שפנה לבו היינו נמי גם בקורא שקרא בדרך מבורר כי הא. ומ"מ לעצם הדין יתכן שמה שכתבו הפוסקים ונתבאר אצלי במק"א באורך שאין מחזירין את הקורא בטעויות שהצבור רגילים בה דהא מובן שהכוונה לתיבה זו הכתובה בתורה כך, בזה אפשר דהיינו רק במי שמכיר תיבה זו הכתובה בתורה כך הא בנשים ועמי הארץ דזמנם (או ששומע המגילה בע"פ ואינו קולט כל תיבה כראוי) צריך לשמוע דוקא מקורא שנשמע ממנו כל הגה כראוי.

ולעיקר חקירתו בדיון הקורא בפיו שלבו בל עמו אי חשיב קרא ולא השמיע לאזניו, בחז"א או"ח סי' יד ריש סעיף ב באמת נקט דגם קורא בפיו שהתעשת לא חשיב משמיע לאזניו עי"ש, אמנם לפי קוצר דעתי יש להביא הוכחה מכרעת דבקורא בפיו ודאי לא חשיב לא השמיע, ממשנה שלימה וכל הפוסקים דקראא מתנמנם יצא, ובגמ' מוקמי' למשנה דס"פ דחרש אינו מוציא כר' יוסי דבעי השמעה לאזניו, ואי נימא דכל מתעשת ומתנמנם חשיב לא השמיע לאזניו, תקשי רישא (דקראא מתנמנם יצא) רבנן וסיפא (דחרש אינו מוציא) ר' יוסי, ועוד שהרבה פוסקים מחמירים לפסוק במגלה כר' יוסי ואעפ"כ הסכימו ופסקו כל הפוסקים למתני' דקראא מתנמנם יצא. ומחמת הכוונה דבעינן בעלמא גם לעמוד על המלים (כדלהלן סעיף ד) ודאי אין לומר דבעינן גם השמעה לאזניו גם במוציא בשפתיו, דבמוציא בשפתיו ודאי עומד על המלים, וכמו שכבר כתב האר"ץ בהערה הגליונית לפי מה שבאר הוא עיקר דין ההאזנה מהאי טעמא וכנ"ל. ועי' עוד בהסכמת הגאון בעל שואל ומשיב להדפסת ספר הק' עטרת צבי דהוכיח משמעתא דלועזות דבמגילה אין צריך הרגשת החושים ושאינן לפרש כן האי דינא דהשמעה לאזניו.

וגם לטעם הלבוש יל"ע אי יועיל מה שנמשך אחר הקורא בהבטה בכתב וכדומה, כי יתכן שאין זה גורם לו לשום לבו אל הקריאה ואין לבו אלא למעשיו שגורר עיניו אחר שמיעתו ששומע גם בלא הבטה בכתב (לדעת הלבוש דלעולם שומע אלא שפסק מלכוון, כי גם באר"צ לא כתב רק דמוכח ששמע מדנמשך אחריו ולא דחשיב גם כוונה לשמיעה מדשם לבו לכוון עיניו לפי שמיעתו), ולמה הדבר דומה למתנועע כל זמן הקריאה עד שהוטבע בנפשו להתנועע עם הקריאה בענין שכאשר ישתוק הקורא גם הוא יעמוד על עמדו מעצמו בלא שום כוונה, כי הך דמחזיקנא טיבותא לרישי דכרע במודים, דודאי לאו מילתא דפסיקא היא לומר דחשיב כקצת כוונה לשמוע בזה ששמיעתו קובעת בנפשו מתי ינוע מתי ינוח. ועוד דקדקתי על דבריו בהערה יד.

ד) אכן מדברי הארחות חיים משם רבינו פרץ שהביא ב"י סי' קפג שכ' לפי שאין יכול לכוין כל תיבה ותיבה מפי המברך, נראה שצריך להכיר המלים ולכוון למלים עצמן, ולא סגי שמכוון לשמיעת הברכה משמתחיל המברך לברך עד שגומר, ולשונו בזה כלשון הרשב"א שכתב לענין מגילה בהיפוך שאין צריך לכוון בכל תיבה ותיבה, והדרא קושיא לדוכתה דהתם קי"ל כהר"פ וגבי מגילה הביא המ"א לדברי הרשב"א שאין צריך לכוון בכל תיבה. אמנם כבר כתבו התוס' ר"פ שלשה שאכלו לחלק בדין כוונת השומע בין מגילה לשאר מצוות ז"ל (מה: ד"ה שאני התם) ונשים צריך עיון אם יוצאות בברכת הזימון של אנשים מאחר שאין במינוח כו' והא דאמרין במגילה לועז ששמע אשורית יצא (דרש"י הוכיח מזה דיוצאות בזימון של אנשים כמו שהביא הרא"ש) פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרין התם האחשתרנים בני הרמכים מי ידעין מאי ניהו, וכן פסק המחבר רס"י קצג כדעת התוס' והרא"ש דצריך השומע להבין הלשון, ומבואר שם בלבוש ובפמ"ג דזה מפני שהשומע צריך כוונה עי"ש. הרי דבשאר דוכתי אכן צריך לכוון לכל תיבה ותיבה להרבה פוסקים.

והנה רגילים לפרש האי דינא דרס"י קצג כפשוטו שצריך השומע להבין פירוש המלים ומשמעות הדברים, וכן הוא ודאי לפירוש רבינו הזקן בשו"ע שלו רס"י קפ"ה שכתב להדיא שצריך גם לכוון, עי"ש דלדעתו ה"ה במוציא בפיו. י"א אך בעניי אין לפרש כך בדעת שאר הפוסקים כי מלשון המחבר והלבוש נראה שהצריכו לכוון אל המלים ולא למשמעותן שכתבו וצריך לכוון מלה במלה לכל מה שיאמר, וכך נראה מביאור הגר"א שהביא לשם דינא דמתנמנמ, וממילא דגם ההבנה הנצרכת אינה

יא. בעניי קשה לי בדבריו שמקורו מלשון הרא"ש כמש"כ שם במ"מ אות ב, והרי הרא"ש בתשובה הנ"ל שהביאו בטור וב"י סי' נט כתב להדיא דהמוציא בשפתיו יוצא גם בברכות קר"ש אף שאינו מכוון כלל עי"ש, ורבינו כתב שם בסוף קטע המוסגר דה"ה בברכות קר"ש הכוונה מעכבת לדעה זו. וע"ע שער הציון ר"ס קצג.

לפירוש ומשמעות המלים אלא לגוף המלים. והוא מוכח להדיא מדברי הפמ"ג סי' תרץ, על דברי המג"א הנ"ל שהביא תשובת הרשב"א דבמגלה לא צריך לכוון כל תיבה ותיבה והוכיח כן מהלועזות, דהקשה על זה דמה מוכיח הרשב"א מהלועזות אטו כוונה לפירוש המלים בעינן, ואי נימא דבעלמא צריך השומע לכוון פירוש המלים, שפיר הוכיח מכאן דהכא לא בעי, וכמו שהוכיח רש"י מזה גם לדעלמא והתוס' דחו דשאני הכא דאיכא פרסומי ניסא. ולכך צרל"פ בדעה זו דבעלמא צריך לכוון אל המלים להבחין ולהכיר בהם ולעמוד עליהם, והן הן ממש דברי ר"פ הנ"ל שצריך לכוון כל תיבה ותיבה מפי המברך. ובהכי א"ש מה שכתבו הרא"ש ותר"י ר"פ שלשה שאכלו שצריכות הנשים שיברכו בלשון שמבינות, שרבינו הוכיח מזה במקורות לשו"ע רס"י קפה שגם המברך בעצמו צריך לברך בלשון שמבין וכן דקדק בא"א רס"י קצג, ולהנ"ל א"ש דמייירי שאינן מכירות ומבחינות גם במלים שבלה"ק ואי אפשר להן לברך בלה"ק. וכן נראה מדברי הלבוש רס"י קצג שכתב דבמברך בעצמו יוצא מפני שטופס ברכה כך היא, והיינו שיש לו קצת כוונה לברך וגם לטופס הברכה ומלותיה, ולא כן בשומע שאינו מכוון או אינו מבין בלשון שאינו מכיר טופס הברכה ומלותיה כלל ואינו עומד עליהן (ואפשר דהלבוש כתב זאת לשיטתו דמדן כוונה הוא, וגם בפמ"ג כתב שם כדבריו דבשמיעה שצריך לכוון בעינן (גם) בלה"ק מבין דוקא, ולהחולקים גם דין זה הוא מטעם דס"ל דלא חשיב שמיעה כה"ג, ורק במגילה הקלו). ונמצא דבעלמא פליגי רבותינו אי צריך גם להכיר את המלים דלדעת רש"י שהנשים יוצאות בלה"ק אין צריך ולדעת התוס' הרא"ש ורבינו יונה צריך להכירן ולעמוד עליהן ובמגילה ודאי אין צריך (ואף דמביאור הגר"א שהביא בהאי כוונה דין מתנמנם דמגילה נראה דעתו שלא הצריך כאן המחבר כוונה יתרה מהנצרכת במגילה, נראה שרצה לפרש דברי המחבר לענין כוונה לכו"ע, ואיכות כוונה זו מבואר בהמשך דברי המחבר בדין מי שאינו מבין, ומ"מ לא נראה דשני ענינים נפרדים הם ולומר שהבנה זו היינו הבנת הפירוש וכוונת המשמעות דהא המחבר עריב להו בהדידי לדין ההבנה ולדין הכוונה לכל מה שיאמר שכתב מברך היודע ויוצא השני אם מבין לשון הקדש אלא שאינו יודע לברך וצריך לכוון מלה במלה לכל מה שיאמר אבל אם אינו מבין אינו יוצא בשמיעה). וביאור זה ארווח להו לנשי דידן שיי"ח בשמיעת קידוש וכו' כיון שידועות לקרא בכתב הקדש ומכירים במלים של לה"ק ובהא חשיבא שמיעה מעלייתא לכל הדעות אף באינן מבינות פירוש המלים, (אלא שכל שומע צריך לזהר שיהא לבו אל המברך וכבר כתב במ"א דעכ"פ מטעם זה נכון שיאמרו עם המקדש).^{יב}

יב. גם לפי ביאור זה יש לעיין למה התקשה בפמ"ג סי' תרץ בדברי הרשב"א, ולא פירש דבריו כמו שפירשנוהו דדן אי צריך לכוון אל המלים, וכדנקטו הרבה פוסקים דבעלמא צריך לכוון אל המלים, וגם רש"י דהקיל בכך מכאן הוא דלמד זה. ומ"מ אי אפשר לומר דבסי' קצג אצרכו כוונת הפירוש שעל זה כתב בפמ"ג להדיא אטו כוונת הפירוש בעינן. והנראה

מיהו קשיא לפירוש זה שהרי התוס' הביאו שם מהא דאמרין אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן מאי ניהו, הרי דאף שמכירים במלים בעינן לטעמא דפרסומי ניסא שאני. ושמעתא דלועזות דאמר אטו אנן כו' דמדמי ליה ללועזות נמי קשה על דברינו.

אלא דבלא"ה יש לדקדק בדבריהם כמה דקדוקים, דמדלא הביאו להוכיח כדבריהם משמעתא דהתם ולא הביאוה אלא לדחויי הוכחת רש"י משמע דלא מפורש התם טעמא משום פרסומי ניסא, וצריך לעיין מה ראו שם מילתא דמהניא לדחויי ולא לסיועי. ועוד דמדכתבו פרסומי ניסא בעלמא שאני כדאמרין נמי התם אטו אנן האחשתרנים כו' משמע דלא אמר' התם טעמא דפרסומי ניסא אלועזות אלא אהא דאטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן (ואפשר דמשום הכי לא ראו שם אלא דחייא לדברי רש"י ולא הוכחה כדבריהם), והא מסיים שם אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא, ועוד דמה ראו בהאי שמעתא כלל דהכי איתא התם במגילה דף יח. והלועז ששמע אשורית יצא והא לא ידע מאי קאמרי מידי דהוה אנשים ועמי הארץ מתקיף לה רבינא אטו אנן האחשתרנים בני הרמכים מי ידעינן אלא מצות קריאה ופרסומי ניסא הכא נמי מצות קריאה ופרסומי ניסא, הרי מבואר דמשני דאיכא מצות קריאה וגם פרסומי ניסא, והיינו דכל מאי דבעינן מתקיים, ומנ"ל דבדברים אחרים שאני. ובאמת רבינו ז"ל כתב בסי' קפה לפי פירושו בדבריהם דבמצות קריאה אין צריך כוונה והבנה (ולאו מטעם פרסומי ניסא מקילין בה כלל, אלא שהוצרך לומר דהכל מתקיים כאן מצות קריאה ופרסומי ניסא) ובברכות הוא דבעינן להו, ולא משמע כן מדברי הפוסקים וגם התוס' לא הזכירו ענין זה דמצות קריאה כלל, ופשט דבריהם לפי פשוטו הוא דכיון דגם בקריאה כי האי יוצא מזה פרסומי ניסא סגי בהא ואמר' דיש בזה מצות קריאה ופרסומי ניסא אבל היכא שאין התכלית פרסומי ניסא לא חשבינן קריאה וברכה כזו, והדוחק מבואר.

אמנם גם בשמועה זו עמעמו בה הרבה, הרש"ש הקשה מאי משני מידי דהוה אנשים וע"ה הא הן הן לועזות דפריך עלייהו והא לא ידע מאי קאמר. גם עיקר אלתקפתיה דרבינא תימה ועי' בראש יוסף דצ"ל דאמקשה מתקיף, ואין זה מדרך הגמרא. והנה בשו"ת הריב"ש סי' שפח אחר שבאר כמה טעמים למנוע מעיקר הדין מלקרא המגלה בלעז לנשים כתב ז"ל ועוד למה אתם מכניסין עצמכם בספק ולא תעשו כמנהג חכמינו ז"ל שהיו קוראים לנשים בלה"ק כמו שנראה ממה שאמרו מידי

בזה דלשון הרשב"א לא הוה משמע ליה דמיירי מענין ההכרה במלים, והבדל יש בין מה שדן הרשב"א אם צריך לכוון בכל תיבה למה שכתב בארחות חיים שצריך לכוון כל תיבה, דהרשב"א דן אי צריך לכוון בכל תיבה לצאת (בקצת כוונה שישנה ממילא כל שלבו לשמיעתו).

דהוה אנשים ועמי הארץ עכ"ל, ובסי' שצא באר מה שהקילו ללועזות לקרא להן בלעז משום דפרסומי ניסא בידיעה עדיף וכתב דמש"ה אמר' קורין אותה ללועזות בלעז בלשון לכתחלה והלועז ששמע אשורית יצא בלשון דיעבד דלכתחלה יש לקרא להם בלשון שמבינים, מבואר דלמעשה יש הבדל בין נשים וע"ה ללועזות דבנשים צריך לקרא לכתחילה בלה"ק גם כשנחשבות לועזות ויכולות לצאת בלעז ובלועזות ממש יש לקרא לכתחילה בלעז כדי שיבינו (והיינו בזמנם כי כבר כתב הריב"ש טעמים נוספים להצריך לקרא בזמנינו בלה"ק דוקא), ומ"ש הני מהני (ועי' בראש יוסף שהוכיח דקורין ללועזות בלה"ק גם לכתחילה מנשים וע"ה). וודאי דאית לן למיזל בתר טעמא שכתב דפרסומי ניסא בידיעה עדיף, וצר"ל דבנשים איכא פרסומי ניסא בידיעה ומוכח שמבינות עיקר תקפו של נס וגלגולי הדברים אלא שאין מבינות כל תיבה, משא"כ בלועזות, וא"ש נמי אמאי פשיטא ליה דנשים יי"ח שכן היו נוהגין ומשום דאית בהו פרסומי ניסא, ומ"מ מדמי להו המתרגם ללועזות דעכ"פ מוכח מזה שאין צריך להבין כדי שיחשב שומע דאי לא הוה חשיב שומע גם נשים לא הוה יי"ח במלים שאינן מבינות, דלאו מטעם חסרון פרסומי ניסא הוא דפריך אלא דהמקשה חשב דהיכא שאינו מבין אין זו שמיעה ושפיר מוכיח ליה מנשים דע"כ חשיבא שמיעה.

ולהמבואר למעלה יש להוסיף בזה דהנה הרמב"ן בחידושו מבאר טעם נוסף במה שהקילו ללועזות לקרא בלעז, לבד הטעם הנ"ל דפרסומי ניסא בידיעה עדיף, והוא כדי שיוכלו הלועזות לקרא בעצמן ולא יצטרכו לאחרים שיקראו בפניהם, ומבואר מזה דהלועזות גם לקרא באשורית אינם יודעים, וע"ע בראש יוסף דלהכי אמרו והלועז ששמע אשורית דמיירי במי שאינו יודע לקרא בעצמו, וא"כ ממילא אין יכולים לעמוד על המלים כיון שאין מכירים הלשון כלל אף בכדי להבין עיקרי הדברים וכנ"ל דלכך הקילו להם לכתחלה ולא לנשים, וגם בהבטה בכתב לא יעמדו על המלים כיון שאין יכולים לקרא את הכתב. וא"כ י"ל דזה היה סברת המקשה שצריך עכ"פ לעמוד על המלים. אלא דלמה שבארנו סברת התוס' דבעלמא באמת בעינן שיעמוד על המלים צר"ע מאי משני ליה מנשים וע"ה, ומהאחשתרנים בני הרמכים דלא דמי כלל דהתם עכ"פ מכירים במלים הנאמרים אלא שאין מבינים פירושן, ובעלמא באמת חלוקים הן, וכדהקשיתי למעלה.

והנראה מכל זה דהתוס' פירשו אתקפתיה דרבינא אתרצן, והיינו אתקפתיה שאין לדמות נשים ועמי הארץ ללועזות דבנשים ועמי הארץ איכא מצות קריאה ופרסומי ניסא והן דומין להא דגם אנן לא ידעינן פירוש האחשתרנים בני הרמכים משא"כ בלועזות שאין כאן מצות קריאה ופרסומי ניסא שאינן עומדים על המלים ואין מבינים גלגולי הדברים כלל, ואף דמ"מ קי"ל כמתנ"י דהלועז ששמע אשורית יצא אפשר דהקילו במידי דחיוביה מחמת פרסומי ניסא דכחזינן שהגמרא מזכיר כאן ענין זה

דפרסומי ניסא ואין ללמוד מזה לדעלמא, כיון שלבסוף נשארה הקושיא והא לא ידע קאמרי. ורש"י פירש דאיכא פרסומי ניסא גם בלועזות מכלל שפירש דשפיר משנינן גם אלועזות דאיכא בהו מצות קריאה ופרסומי ניסא, ולהכי הוכיח מכאן דגם בעלמא בברכות אין צריך השומע להבין גם את עיקרי המלים. ואמנם גם בפירוש זה הדוחק עומד לפנינו ואין צורך להאריך בזה, ועדיין האי שמעתא בעיא צילותא, וה' יאיר עינינו.

וצריך לומר לפי פירוש זה שהנשים שבזמן הגמרא היו מבינות קצת המגלה והיו עומדות על המלים, ולא כן הנשים שבזמן הראשונים ולכך כתבו הראשונים שאין הנשים יוצאות בברכת המזון בשמיעה (והנשים שבמקום הריב"ש היו מבינות קצת ולכך לא דן אותם כלועזות ממש), וסמך קלוש לזה מתשובת הרשב"א הנ"ל דהשואל רצה ללמוד שאין צריך לכוון בכל תיבה ותיבה במגלה מהא דנשים וע"ה והרשב"א תיקן אותו שיש ראייה משם מהלועזות וע"ה, כי השואל הבין שנשים אינן יכולות לכוון כל תיבה שאינן מבינות כלל ואין מכירות במלים, והבין כן מדחזי הכי בזמנו, וע"ז תיקן הרשב"א דנשי דידהו היו מבינות ולכך לא הקשה המקשה רק מלועזות ועל זה דימה לו המתרגם נשים דמודה בהו ואין הראיה אלא מלועזות.

ה) בר"ה כח: בסוגיא דמצוות צריכות כוונה ת"ש היה עובר אחורי בית הכנסת או שהיה ביתו סמוך לבית הכנסת ושמע קול שופר או קול מגילה אם כוון לבו יצא ואם לאו לא יצא מאי לאו אם כוון לבו לצאת לא לשמוע לשמוע והא שמע סבור חמור בעלמא הוא. והקשו האחרונים תינח גבי שופר במגילה מאי איכא למימר, ובפר"ח סי' תרץ סי"ג הוכיח מזה דבמגילה כו"ע מודו דבעינן כוונה משום פרסומי ניסא י"ג דכתב לצדד כך הרה"מ בפ"ב ממגילה ה"ה, ובשפ"א מגילה יז: כתב לבאר

יג. בפשוטו כוונתו דבלא כוונה למצוה אין בזה פרסומי ניסא, ולענ"ד יל"פ בע"א דעיקר המצוה בקריאה דפרסומי ניסא ואף אי נימא דאיכא בקריאתו פרסומי ניסא גם בלא כוונה חשיב מיהא מתעסק דלא כוון כלל לעיקר שם המצוה. (ויש להוסיף בזה עוד דהא ק"ל דהוי בה אותיות מטושטשות שאין רישומן ניכר עד חציה כשרה וקורא אותן התיבות בע"פ ומבואר מזה דקריאת המגילה שם אחד של קריאת כולה היא דשייך בה דין רוב ומיעוט, ושמה היינו מהאי טעמא דהכל מעשה אחד של פרסומי ניסא, ועל כל אופן מבואר דקיום מצות מגלה הוא בהצטרפות כל קריאתו לשם אחד ומעשה אחד, א"כ אפשר דכל שלא כוון למצוה הוי כמתעסק לענין שם מעשה המצוה היוצאת ומצטרפת מכל קריאתו דהא איהו לא עסיק אלא במעשה קריאה בעלמא. ועפ"י שמעתי בשם ש"ב הרב אלטר יעקב שלעזינגער שליט"א דבר נחמד לבאר דעת הסוברים (בהגה סי' תרפט ס"ג) דמי שחציו עבד וחציו ב"ח אף את עצמו אינו מוציא, דהרבה נתקשו בה האחרונים, ולהנ"ל דיוצא במעשה קריאה המצטרפת מכל קריאתו ניהא דהא במעשה מצורף ומאוחד זה פתיך ביה קריאת עבד דאין צד הבן חורין יכול לצאת בה, (מיהו אי נימא הכי מבואר מזה מדנפיק בשמיעה שצירוף הקריאה אצל הקורא דוקא הוא

בענין אחר דבמגילה כיון שצריך לדייק לשמוע כל הספר ודאי יש לפרש כוון לבו לשמוע שלא להשמיט איזו תיבה וצריך לזה כוונה גדולה ורק בקול שופר דממילא נשמע הקשו והא שמע. ולכאורה להמבואר דבמגילה אין צריך לכוון ולעמוד על המלים אין לפרש כך. אך אפשר דבכה"ג שעובר אחורי בית הכנסת או ששומע בביתו הסמוך לבית הכנסת חיישין טפי שלא שמע הכל כראוי, מיהו הרשב"א בתשובה הנזכרת הוכיח עוד שאין צריך לעמוד על המלים מהירושלמי אהך מתני' דהיה עובר אחורי בית הכנסת לא שנו אלא עובר הא עמד חזקה כוון, מבואר דגם אחורי בית הכנסת כל דנקטין שכון לבו אל הקריאה יצא אף שלא כוון בענין שידע אם שמע הכל, שהרי נקט הרשב"א דבהאי עמידה מסתמא לא כוון לכל מלה (וטעמו דא"כ היתה כוונתו ברורה והיה יודע אם כוון). ומ"מ באמת פשוט שהכל לפי הענין והיכא שאפשר שלא ישמע ודאי צריך לכוון לבו לזה לדעת ששמע, וא"כ כבר אפשר לפרש ולומר דמש"ה לא חש ליישב מגילה מטעם דאפשר לומר כך דמיירי בענין שאין חזקה ששומע כראוי, והירושלמי דאמר בעמד חזקה כוון היינו בתר דמשני בשופר דסבר חמור בעלמא הוא דשוב ל"ק גם ממגילה דאפשר דסבר קטן הוא (ובערוך לנר שם יישוב עיקר הקושיא דלא הוצרך ליישב ממגילה מטעם זה), או דאזיל למ"ד מצוות צריכות כוונה ומפרש למתני' כפשטה שצריך לכוון לצאת יד"ח (אח"ז ראיתי להרא"ש בר"ה דמביא דהירושלמי באמת מוכיח מהאי משנה דמצוות צריכות כוונה), וכיון דלאו מהאי כוונה לדעת ששמע מיירי בפשטיה מיירי בענין ששומע הכל כראוי ובוה קאמר דאם עמד חזקה כוון ויצא. ונראה דהטעם שלא פירשו שאר המפרשים כדבריו הוא משום דבפשוטו ודאי מיירי בידוע ששמע ולא בעינן למימריה, וגם לדבריו לאו בכוונה תליא מילתא אלא בידיעה ששומע (ומנ"ל לאוקומה במקום מצומצם דבלא כוונה איכא למיחש דלא שמע).

מכל מקום יש לפרש בכעין זה דהא השומע צריך לכוון לבו לשמוע כדהסכימו הפוסקים דבפנה לבו לא יצא, וכן נראה שפי' הסמ"ג שכתב במצות עשה כז הביאו בב"ר רס"י קצג ז"ל סופר מברך ובור יוצא פירוש והוא שיהא שם דעת שומע ומשמיע כדתניא בפרק שלישי דר"ה ואפילו למ"ד מצות אין צריכות כוונה לצאת לשמוע צריכות כוונה (וזה לפי משמעות דבריו וכדמוכח בפרישה רס"י קצג שפירשו כפשוטו, אבל בביאור מהר"א שטיין הוציא דבריו מפשטן עי"ש). ובפשוטו נראה מזה דהאי כוונה לשמוע הוא כי היכי דלא ליחשב מתעסק, ומ"מ אפשר לפרשו מטעם דבלא"ה לא שמע,

ולא אצל השומע, וא"כ אי מטעם זה יספיק שהשומע יודע שהקורא קורא למצוה ויש לפרש דהיינו כוון לבו דמגילה). עוד יש לבאר בזה מה שכתבו כמה פוסקים שנשים יברכו לשמוע **מקרא** מגילה ולא סגי להו בשיאמרו לשמוע מגילה).

וכדהבאנו למעלה שתי הדעות בזה. אלא שצריך ביאור מאי בין שופר למגילה דאשופר איבעי ליה לשנויי סבור חמור בעלמא הוא משמע שאין צריך לשום לבו לשמיעת קול שופר. ונראה דמדפריך לשמוע והא שמע ודאי מוכח דבשמיעתו לבד מתעורר קצת להרגיש בשמיעה וסגי בכך דלא ליהוי כמתעסק, והא דקי"ל בפנה לבו דלא יצא הוא משום דמשהתרגל לשמיעתו אינו מרגיש בה עוד, אהכי בשופר שאינו אלא קול קצר שפיר פריך והא שמע, אבל במגילה שקריאתה נמשכת זמן רב מתרגל לשמוע עד שאינו מרגיש בה בלא כוונה לשמוע וחשיב מתעסק או שלא שמע כלל (כדהבאתי למעלה פירושי הפוסקים בהאי דינא) וליכא לאקשוויי גבה כלל לשמוע והא שמע. ואולי יש לומר דהיינו כוונת תר"י בפרק שלשה שאכלו גבי ולא יזרוק ברכה מפיו דהביאו מרבן הרב נר"ו דבר"ה ויה"כ שש"צ מוציא את הרבים יד"ח שותק כשמגיע ש"צ לומר אמת וקיים לעד (ר"ל לשמוע החתימה) עד שיאמר ברוך אתה ה' ושוב אומר עמו מלך על כל הארץ ועונה אמן דכיון שלא אמר ברוך אתה ה' לא הוי עונה אמן אחר ברכותיו ויותר טוב הוא שיאמר סוף החתימה כיון שהוא לשון ארוך יותר משיפסוק כל כך בין ברכה לברכה, דלכאורה תימה גדול וכי איזה הפסק הוא ששומע ויוצא בשמעו מש"צ, ואפשר שהכוונה דבמטבע ארוך כבר חשש שמא יפנה לבו אם לא יאמר עמו, ולא משמע כן בלשונם ועדיין דבריהם צריכים תלמוד.

ואפשר עוד דיש לחלק בין מגילה דבעיא קריאה ויוצא השומע מדין שומע כעונה לבין שופר שעיקר מצותו בשמיעה כדכתב הטור רס"י תקפה דלהכי מברכין לשמוע קול שופר (וע"ע בב"י שם וברס"י תקפט), כי בלקט ישר עמוד 551 ד"ה נשים כתב בשומע מנמנם לא יצא [אפשר בנשים אין קפידא] ועו"ש בעמוד 651 ד"ה בזמנה ז"ל צריך לשמוע חתוך האותיות מן הקריאה האנשים אבל הנשים שאין יכולות לשמוע חתוך האותיות בבהכ"נ שלהן מ"מ יוצאות כיון שאינן בקריאה רק בשמיעה. י"ד (ואולי יש לדמות לזה עוד דברי הב"י ס' נט שהבאתי למעלה שכתב לבאר דאולי ס"ל לרבינו

יד. במה שהסתפק אי בנשים איכא קפידא בשומעת מתנמנמת הנה אי טעמא דמתנמנם משום דלא שמע הכל אפשר לצדד בזה דהא כתב דנשים אין צריכות לשמוע חתוך האותיות, אבל אי טעמא משום דבעי כוונה הא ודאי בעינן גם בנשים, ומ"מ גם אי טעמא משום דלא שמע אפשר דהמתעשת עד שאינו שומע אינו שומע כלום וזוהי ודאי איכא קפידא גם בנשים, ומוכח מתוך ספיקו דאיכא למיחש גם שמא לא שמע חתוך האותיות כדן אף ששמע עיקר הקריאה כמו שנשמעת בבית הכנסת של נשים, ויש לעורר מזה עוד על דברי הארץ צבי דלזה לא יועיל מאי דנגררו עיניו אחר אזניו בהבטה במגילה במקום שהקורא עומד, דמסתמא זה יתכן גם בשמיעה קלישא דאיכא בבית הכנסת של נשים, ואין לומר דמ"מ כל שהיבט במגילה הרי ראה לפניו האותיות בשלמותן ועמד עליהם דלאו בקליטת הדברים תליא דלא בעינן ליה

יונה דברכת ר"ה שש"צ מוציא אף את הבקי יוצא גם אם באמצע פנה לבו לדברים אחרים ואפשר שגם זה מהאי טעמא, דכיון שש"צ מוציא אף את הבקי אמרי' דעיקר חיובא בשמיעה).

ולכאורה תמיהה היא על האחרונים שהקשו גם במגילה לשמוע הא שמע, דהא הסכימו הפוסקים דהשומע צריך לכוון לבו לשמוע, ואי לא סבירא להו לחלק בין שופר למגילה גם קושית הגמרא אשופר צריכה ביאור. ולהמפרשים טעמא דכוון הלב לשמוע משום כוונה י"ל בפשיטות דתליא בכוונת המצוות דבעינן למ"ד מצוות צריכות כוונה ולא דבלא"ה הו"ל כמתעסק ממש, ושפיר פריך אמאן דאמר מצוות אין צריכות כוונה, אך להאומרים טעמא משום דבלא"ה לא שמע צ"ל דתנא נמי לא קרי ליה שמיעה בלא כוון הלב אל הדברים, והיינו דפריך לשמוע והא שמע כלומר ובלא כוונה לא שמע (ולא מחלקינן בין שופר למגילה כלל).

ויינח לן בזה פרש"י בברכות ר"פ היה קורא דפי' קורא להגיה דאינו מתכוון לקריאה כלל והוה ליה כמתעסק וכן פי' רבינו האי גאון כמו שהביא הרשב"א שם, והתו' הקשו על זה הא קא קרי, ולכאורה מוכחא כדבריהם מדפריך הכי בר"ה גבי שופר לשמוע והא שמע, דהא ליכא למימר דהאי כוונה מועטת הנלוית לקריאתו כשקורא בלא כוונה דרך התעסקותו בהגהה גרעא משמיעה דממילא (וממעט ההתעוררות דאית בה), ולפירוש זה ניחא דלא פריך הכא דהאי התעוררות מועטת דאיכא בשמיעתו סגיא לאפוקיה מכלל מתעסק אלא אדרבא דעל כרחין בכוון הלב לשמוע מיירי דאל"כ לא הוה שמע, ובאמת צריך כוונת מעשה מבוארת למיפק מכלל מתעסק. (ויש לבאר דבריו בע"א דס"ל דבלא כוונת קריאה לא חשיב כוונה אל פרשה זו שבתורה ואהכי חשבינן ליה מתעסק, וזה שייך גם בשומע מגילה אף דמתעורר קצת בשמיעתו, אבל בשופר ליכא למימר הכי עד דמתרץ סבור חמור בעלמא הוא, וא"ש דלא פריך ממגילה).

(ו) ואחר כל זה עוד צריך לבאר לפי מה שכתבו הפוסקים שאין בכחנו לכוון לבנו לשמוע כל הזמן עד שהרא"ש חשש לעצמו ואף רבינו יונה שכתב ב"י דרב גובריה ולא היה חושש שיפנה לבו באמרו עם ש"צ מלה במלה הצריך עצמו עכ"פ לומר עמו ולא לצאת בשמיעה לבד, א"כ אנן יתמי דיתמי בדור שרבה פיזור הנפש כמו שלא היה מעולם איך אנו יוצאים ידי חובה בשמיעת מגילה. והנראה דצריך לומר בזה דפעם אחת בשנה במילתא דחביבא שפיר מצינן למיהב דעתין למשמע. ומ"מ למעשה חזינן בהרבה אנשים שמתקשים בכך, וכבר צדד בזה בנמוקי אורח חיים

במגילה, וכדנתבאר בהערה י (אלא שחוש השמיעה כישן ולא חש בחתוך האותיות כראוי או שהאדם אינו מרגיש בשמיעת חתוך האותיות מתוך נמנומו ולא חשיב שמיעה, וכנ"ל בהערה ג).

להגה"ק בעל מנחת אלעזר ע"ש.^{טו} וודאי ראוי להתעורר ולהתכונן לכוון הלב לשמוע היטב, ומ"מ למי שלמעשה חושש שלא יוכל לעמוד בכך כבר כתב החסיד בעל יסוד ושרש העבודה בשער המפקד פרק ד ז"ל והנה בענין שומע כעונה כי לא תדע איזה מהן יכשר אם השתיקה יפה לשמוע מתוך המגילה מפי הקורא או כי יקרא אחריו מלה במלה בלחש מתוך המגילה כשרה שלפניו תדע נאמנה כי הוא דבר שאינו שוה בכל כי אם נכון לבו בטוח בעצמו שכל יפנה מחשבתו לבטלה באם הוא שומע ושותק אזי יותר טוב לאדם השתיקה ולשמוע מפי הקורא כי השמיעה והכוונה הם באים כאחד ובעת שמעו יוכל גם כן לכוון בשמחה עצומה כוונות פשטיות אשר יבואו לפניו בעזרת ה' בפרק שאחר זה אבל הקריאה והכוונה אינם באים כאחד ובעוד שיכוון במחשבתו איזה כוונה בשמחה עצומה יקרא הקורא כמה תיבות להלן אבל אם אינו בטוח בעצמו מבלי פנות מחשבתו לבטלה באם שומע ושותק אזי יותר טוב לאדם שיקרא בלחש עם השליח צבור מלה במלה מתוך המגילה ועם כל זה יזהר מאד לכוון הכוונות בכל היותר אפשרי כי עיקר קריאתו זו הילולו בלבו ומחשבתו כנזכר לעיל. עכ"ל.

ואמנם הנך רואה שדקדק בדבריו שגם מי שצריך לכך יקרא מתוך מגלה כשרה דוקא, והוא מטעם דברי הפוסקים שכבר הבאתי למעלה דמי שאין לו מגילה כשרה לא יקרא עם ש"צ או מטעם דחיישינן שאחד מן השומעים יתן לבו לקריאתו או משום דבעצמו לא יוכל לכוון לשמוע מן הש"צ. וצריך להזכיר ולעורר עוד שהבא לקרא עם ש"צ מלה במלה או מי שבאמצע המגילה חושש שלא שמע כראוי איזו תיבה או תיבות ובא לקרותן לעצמו מתוך המגילה אף כי ודאי צריך לקרא בלחש שלא לבטל האנשים שסביביו בעי מיהא שישמיע לאזניו, וי"א דבמגילה הוא לעיכובא דבעינן פרסומי ניסא עי' משנ"ב בסי' תרפט סק"ה. ועוד הביא בשער הציון סק"א מהגהות הגר"פ שגם הקורא עם ש"צ במגילה כשרה צריך ליזהר לקרוא בלחש ולא לסייע לחזן אם לא כשמכוון להוציא לכל מי שיתן לב לקריאתו (ולענ"ד ראוי שאף מי שאינו מסייע לש"צ אבל קורא בקול נמוך שנשמעת לאזניו היטב יחוש להבני אדם אשר סביביו שמא יתנו לבם לקריאתו ויכוון להוציא כל השם לבן לקריאתו, דלפעמים גם קול נמוך מבטל הכוונה, וכן משמע קצת בט"ז ומ"א שהביאו טעמא דשמא יתן השומע לבו לקריאתו על מה שכתב המחבר שלא יקרא עמו מתוך מגלה שאינה כשרה ולא הזכיר המחבר בהאי דינא שמסייע לחזן בקול).

וצריך להתעורר בזה עוד שכל מי שמביט במגילה כשרה, אם לשייכל לומר עם ש"צ מלה במלה אם לשייכל להשלים תיבה באם יחסר לו, צריך להכין עצמו מקודם

טו. אלא שהוא ז"ל התקשה בזה מטעם כוונה לצאת כפשטה, ועי' לעיל הערה ב.

להיות בטוח שיודע לקרא את כל המגילה בנקודותיה כראוי, דאל"כ מצוי מאוד שיטעה, וכבר שמעתי מבני אדם שטעו בקראם עם ש"צ ולא הועיל להם להכיר בטעותם מה שהש"צ קרא כראוי, וכדכתב הרשב"א שהקורא עמו אינו שם לבו אל הש"צ כראוי, והכי חזינן לפעמים בקריאת התורה שהעולה מסתפק איך לקרא איזו מלה אף שקורא עם ש"צ. (ובעניי אין שום מקום למי שלא מכיר היטב כל המגילה בנקודותיה שייבט במגילה כשרה, אם לא שמדמה בנפשו שעל ידי זה יתעורר יותר לשמוע לבל יפנה לבו, ומ"מ אין לו לומר עם ש"צ ולא להשלים שום תיבה מתוך המגילה כל שאינו בטוח בניקוד כל אות).

ומדי הזכירי ענין זה שהעם מביטים במגילות רואה אני חובה וצורך לעורר על ענין נוסף, והוא כי ידענו מכמה וכמה עובדות שטעו קוראים שקראו בציבור בטעויות חמורות גסות אשר יש מקום לדון בהם הרבה, ואף בבתי כנסיות גדולות שיש בהם ריבוי עם, ולא עוררו אותם בעת הקריאה והוצרכו אחר כך לדון אם השינויים הם לעיכובא, ודבר זה לא נראה ולא נשמע בקריאת התורה מדי שבוע בשבוע שכל הציבור מסתכלים בחומשים מנוקדים וכל שטועה הקורא מרגישים בו כמה אנשים ומחזירים אותו מיד, אלא מכיון שאכשר דרא ומהדרים להביט במגלה כשרה דין גרמא שרוב הצבור אין מרגישים בשגיאותיו ואין מחזירים אותו (וזה לעדות שאין רוב האנשים מכירים היטב ניקוד כל המגילה וצריכים להכין עצמן כמש"ל), ולזאת ראוי מאד לכל קורא שיעמיד אצלו איש אחד בר סמכא שלא יפנה לבו שייבט בספר מנוקד דוקא להחזירו באם יארע שיטעה, וכבר נוהגים כך כמה קוראים שעוררתים על זה (והם קוראים ותיקים אשר החשש שיטעו רחוק למאד, ובכל זאת עושים גם השתדלות זו להיות בטוחים שקוראים כראוי כמה שאפשר, ומהם ילמדו וכן יעשו).

וכן הקוראים לנשים צריכים להזהירן שאם רואות בספרים המנוקדים שלפניהן מנוקד דלא כקריאתו לא תבושנה מלהעיר לו (וכמובן הוא עצמו יכין עצמו מקודם שלא יבא לידי כך, גם מפני הצניעות ומפני הכבוד, ודומה קצת למה שאמרו (סוכה לח.) תבא מארה למי שאשנו ובניו מברכין לו, שלא למד כדפירש"י). ובענין זה המכשול מצוי שהרי הרבה מן הקוראים לנשים אינם רגילים כל כך בקריאה, ובשנים האחרונות כל שנה שמענו עובדות אחרות שאירעו בעירנו אצל קוראים לנשים בענין שהיה חשש גם לעיכובא, וכמה פעמים כאשר עמדו על טעותם כבר לא ידעו מי ומי היו שם והוא מעוות לא יוכל לתקן.



מדור מילי דאגדתא*

הרב יששכר דוב הערשבארג

ראש חבורה בכולל משכן יעקב

כל הפושט יד נותנין לו כל משאלות לבו

ימי הפורים האלו נזכרים ונעשים בכל דור ודור, וגדול יום הפורים כי רב הוא, אשר בו שערי השמים נפתחים, וכל הפושט יד נותנים לו כל משאלות לבו לטובה, משפחה ומשפחה, ובכן אבוא לחפש במטמונים, להבין סוד גודל היום שבו ניתן להוושע בתשועות עולמים

ויאיר עלינו אור חדש להבין כוחו של המן הרשע, נצר זדון מזרע עמלק, אשר בא עלינו בכוח קליפת עמלק, ולמה היו בניו במספר עשרה, הלא דבר הוא.

וכמו כן חל עלינו חובת ביאור, במה גדלה כוחו של מרדכי היהודי לבטל קליפת המן, בבחינת זה לעומת זה.

שורש קליפת עמלק והמן

זוהי החלי בעזר צורי וקוני. מראשית כזאת ידענו, אשר המן הרשע מזרע עמלק היה, והמשיך ללחום במלחמת עמלק זקינו עם כלל ישראל, אשר מלחמה לה' בעמלק מדור דור. וכאשר נחפשה ונחקורה איך ובמה לחם עמלק עם בני ישראל, נמצא התשובה בתורתנו הקדושה, 'אשר קרך בדרך', להביא רפיון

א. שמחים אנו להודיע על פתיחת המדור החדש שבקובצינו הנכבד, אשר בשמו יקרא 'מילי דאגדתא', בו יתפרסמו מאמרים יקרים ועמוקים בדרך דרוש ואגדה, ובקשתינו שטוחה מול הני תלמידי חכמים אשר חלק ה' לבם לחדש ולסלסל בדברי תורה ולעשות ציצים ופרחים לכבוד תורתנו הקדושה, לבל ימנעו הטוב מעמנו, ויפרסמו את דבריהם עלי גליונינו, להגדיל תורה ולהאדירה.

וקרירות בעבודתו יתברך, היפוך ממה שנצטוינו על ידו יתברך 'וחי בהם', שנקיים את כל מצות ה' בחיות ובזריזות, כמפורש יוצא בדרשות מהר"י מיניץ (דרוש ח'). ואכן אמרו ז"ל (סנהדרין ק"ו) שמהאי טעמא מצא עמלק מקום לבוא וללחום עם ישראל, לפי שרפו ידיהם מן התורה, ובזה נמשכו בני ישראל במקצת אחר קליפתו, ויצא מה שיצא.

והדבר הזה חזרה ונשנית בימי המן, כמו שדרשו ז"ל (מגילה י"א). עה"פ (קהלת י יח) בעצלתיים ימך המקרה ובשפלות הבית ידלוף הבית, בשביל עצלות שהיה לישראל, שלא עסקו בתורה, נעשה שונאו של ישראל מך, ע"ש. ובכך מצא אותו רשע מקום לקטרג על בני ישראל.

והנה עיקר כוחו של עמלק - להיות עושין את מצות השם בעצלות, הוא על ידי שמקרר את האדם שיעשה את המצות כמצות אנשים מלומדה, ובלי כוונה, רק כמעשה קוף בעלמא, ובזה נשתרש מדת העצלות בהאדם, אשר זה הוא כוחו של המן בשורש קליפת עמלק.

והדברים מפורשים בתורת משה - מרן החת"ס זי"ע בדרשותיו (דף קצ"ח), בבארו מלשינותו של המן על בני ישראל (מגילה י"ג), דמפקן ליה **לשתא בשה"י ופה"י**, ופירש רש"י - שבת היום, פסח היום, וצריך עיון, הא לכל אומה ואומה יש לה חגים ומועדים אשר בדו מלבם, ומאי שנא ישראל משארי עמים. וכתב החת"ס, שלולא דבריו ז"ל הייתי אומר כך, דודאי יש ויש בכל עם ועם ובכל דור ודור שאינם חוששים לדתי המלך - כשהיא מיושנת קצת, ומכל שכן כשהמלך מצוה מה שהוא נגד חוק האמונה ההיא ותורת אלהיהם, אף על פי שבתחילה היא מקבלת עליה מצות המלך כשהיא חדשה, מכל מקום כשנתיישנה קצת אינם סופנה, והתקנה לזה שהמלך חוזר לצוות מחדש, ועושה אותם דיוטגמא חדשה שכל עולם סופנה וכו'. לכן אמר המן, באומה ישראל אינו מועיל כלום, כי בכל יום הוא בעיניהם כאלו היום יצאו ממצרים, וכאלו היום עמדו על הר סיני, ומצוות הבורא הוא בעיניהם כחדשה, ומוסרים נפשם עליהן באהבה עזה, על דרך עזין שבאומות ישראל, וזה 'שה"י', שבועות היום, שהוא יום מתן תורה, פה"י, פסח היום, יום יציאת מצרים, כאלו היום שבועות ופסח, עכדה"ק. הרי לנו מכל זה כי עיקר קנאת המן בבני ישראל, היה במדת הזריזות שהיה בהם.

ודין רמזא משה ליהושע באמרו אליו **צא הלחם בעמלק מחר**, שעיקר קליפת עמלק הוא נגד מדת ההתחדשות - להיות נחשב המצוות בעיני ישראל כאילו קיבלוהו היום, רק שאף ביום שקיבלו את המצוות יחשבו שכבר הוא מלמחרת, ויתיישן בעיניהם. והוא רצה לעקר ולשרש כל המושג הזה. וכמו כן אותו רשע נצר עמלק, הלך בעקבות זקנו, והיה לו שנאה עמוקה נגד מדה טובה ההוא, ולא היה יכול לסבול שום התחדשות, רק קרירות ועצלות.

סוד הצלת בני ישראל על ידי אסתר המלכה - מזרע שאול המלך דייקא

אור חדש ראיתי בספר תפארת צבי, להרה"ק מספינקא זצ"ל, בביאור מאמר מרדכי לאסתר - אל תדמי בנפשך וגו', כי אם החרש תחרישי בעת הזאת רוח והצלה יעמוד ליהודים ממקום אחר ואת ובית אביך תאבדו. כי מרדכי הצדיק ידע שסוף סוף יושעו בני ישראל מגזירתו של המן, אלא שחשש שאם תתעצל אסתר במצוה הלזו, ותניח את המצוה להיעשות ביד אחרים, דבר זה ממדת העצלות הוא, ע"ש מה שביאר דברי הפסוק עפ"י דרכו. ועכ"פ למדנו מתורתו, שאחד מענפי העצלות הוא, מה שאינו משתדל לעשות את המצוה בעצמו, רק סומך שתיעשה על ידי אחרים.

ולפי אמרינו הנזכרים למעלה, יובן היטב למה סיבב הקב"ה שיבוא ישועתן של ישראל באופן כזה, שיהיה תלוי הדבר במדת הזריזות, מאחר שהיה צורך בכאן לבטל קליפת עמלק, אשר שורשו במדת העצלות, ובכן היה צורך שיבוא הישועה על ידי התגברות נגד מדת העצלות, ומזה צמחה ישועתן של ישראל.

והענין הנכבד הלזה יש להעמיס בלשון הפייט הן הדסה עמדה לעורר ישנים, כי אכן זה היתה כוחה של אסתר המלכה באותה שעה, שהתאמצה והתגברה כל כך במדת הזריזות, ומדת הזריזות מעורר ישנים ומקיץ נרדמים, היפוך מדת העצלות.

ואחר כל זה יפתחו לנו שערי אורה להבין ולהשכיל דברי הקדמונים, שלכן אמר מרדכי לאסתר **ואת ובית אביך תאבדו**, לפי שהיא היתה מזרע שאול המלך אשר נכשל במצוותו אשר נצטווה מפי עליון, לעקר ולהחרים את כל זרע עמלק, ולכן הודיע מרדכי לאסתר, שעכשיו נזדמן לידה חטא וביתה, ואם

תאבד את ההזדמנות הלזה, הרי זה מעוות שלא יוכל להתקן. ובפשטות אינו מובן איך מיתלי תליא הני תרתי אהדדי.

אמנם הסכת ושמע מה שכתב החת"ס (תורת משה פ' זכור) כי דעת שאול במה שלא הרג את אגג, היינו משום שרצה לכבד את שמואל הנביא במצוה רבה הלזו, להרוג את מלך עמלק - ראש הקליפה, ע"ש. והנה כי כן לפי המבואר למעלה, הרי מדה זו להשהות את המצוה ולהניחה שתיעשה על ידי אחר - אף שלטובה היתה כוונתו, כמו שביאר החת"ס, מ"מ היה בו פגם ממדת העצלות, ובכך גרם החטא שהתגבר אז קליפת עמלק ונולד המן, וכמאמר הפייטן כי בחמלתו על אגג נולד אויב.

ועל כן כדי לתקן החטא הזה, היה צורך שיחיה התיקון בענין זה דייקא, ועל כן באה ישועתן של ישראל על ידי אסתר המלכה בענין הזה, שלא שהתה כלל ולא סמכה שתבוא ישועתן של ישראל על ידי אחר, ובכך זכתה לתקן חטא בית אביה, וממילא נצמח מזה מפלת המן, שהלא כל ביאתו לעולם היה בחטא שאול, ובכך כשכשל עוזר נפל עוזר, כשנסתלק סיבת ביאת קליפתו להאי עלמא, נעקר מן שורש חיותו, ונאבד מן העולם, והדברים מאירים.

ובלכתנו בדרך הזה יתבאר לנו מאמר מרדכי ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות, רמוז רמז לה בזה, כי הגעתה למלכות היתה - לתקן חטא בית אביה, ושתקיים את המצות אשר הזמין לה הקב"ה לעת כזאת דייקא ולא תדחה אותם ליום המחרת, כקליפת עמלק.

כוחו של מרדכי נגד המן הרשע ועשרת בניו

ואחר כל זה בוא נבאר ברנה לבאר כוחו של מרדכי בשורש הקדושה זה לעומת זה, להכניע קליפת אותו רשע. ויובן עפ"י תורתו של מרן החידושי הרי"מ, במה שאמרו ז"ל שלפי שנתעצלו הנשיאים בדבר, נחסרו אות אחת משמם, וכתוב 'נשיאים' חסר יו"ד. ויש להבין למה נחסר דייקא אות יו"ד. ואלו דבריו ז"ל: **מכאן** משמע שעיקר יהדות של ישראל תלוי בזריות והתלהבות לעבודתו יתברך שמו, אם עושה דבר בזריות ולא בעצלות, ומי שהוא עושה דבר בעצלות לא בזריות, זה נקרא 'חסר יו"ד', עיקר יו"ד הזריות, על כן עצל חסר יו"ד, עכדה"ק.

ואשר על כן - תיאר הפסוק את מרדכי בשם **מרדכי היהודי**, להורות בזה שלא היה חסר יו"ד, ואדרבא כל מציאותו ועסקו במצוות השי"ת היה בבחינת יהודי, אשר עיקר היהדות תלוי בזריזות והתלהבות, ועל כן בדין הוא שיבוא מפלת המן על ידו, כי הוא היה הלוחם נגד קליפת המן, שהוא מדת העצלות, והוא השכיל להבין אשר ישועתם של ישראל יבוא רק על ידי מדת הזריזות, והיא על ידי שאסתר תזדרז בדבר, ולא תניח את המצוה הגדולה הלזו שתיעשה על ידי אחרים.

ובכן לך תעלה ביאור נכון למה היו בני המן במספר עשרה דייקא, היפוך מדת הזריזות שכוחו בעשרה, ובגודל רשעתו רצה לעקור את עיקר היהדות התלוי ביו"ד מבני ישראל, ולקח את בניו עשרה שיהיו לו לסעד ולעזר לעקור את מדת הזריזות מבני ישראל. ועל כן כשזכו בני ישראל, ונהפך להם הצרה לרוחה, על ידי שהכניעו את קליפת עמלק בכח מדת הזריזות של מרדכי ואסתר, תלו בראשונה את עשרת הבנים האלו על העץ.

בנין בית המקדש בימי אחשורוש

ואחרי הודיע אלקים אותנו את כל זאת, אוסיף בזה נוסף, כי במה שהתעצלו הנשיאים בנדבת המשכן, יש מקום לומר דכיון שדבר זה יש לו איזה נגיעה לקליפת עמלק, אשר בסיבתו אין שמו שלם ואין כסאו שלם, בכך על ידי שהיה חסר קורטב של זריזות בנדבת המשכן, נגרם בזה סילוק שכינה מבני ישראל, ואף שהשרה הקב"ה שכינתו יתברך על המשכן, היה בזה איזה פגם וחסרון.

אבל עכשיו כשנתקן חטאו של שאול על ידי אסתר המלכה ומרדכי 'היהודי', תיקנו בזה מה שפגמו הנשיאים, וחזר היו"ד למקומו.

והנה איתא בזוה"ק (ח"ג רע"ו) דאסתר הכניסה שידה תחתיה, ולא נבעלה מעולם לאחשורוש. אמנם מילתא חדתא גילה לן מרנא הרה"ק מהר"ש מבעלזא זי"ע, שבפעם הזאת ציוה עליה מרדכי שלא תשלח שידה במקומה, רק תלך בעצמה לאחשורוש, כי א"א שתבוא הנס על ידי הסטרא אחרא, ע"ש בדבה"ק. ומעתה בין והתבונן בפלאות התורה, כי על ידי שהלכה בעצמה נולד מזה כורש אשר בנה את בית מקדשינו. והיינו מאחר שנקטה במדת הזריזות, היפוך מדת העצלות של הנשיאים, גרמה בזה שיחזור הקב"ה וישרה את שכינתו

בתוכינו, וע"כ דייקא מחמת כניסתה לאחשורוש בזריזות, נולד מזה כורש אשר חזר ובנה את בית מקדשינו ותפארתינו.

שורש מרדכי בתוה"ק בסממני הקטורת

איתא במס' חולין (קל"ט:) **מרדכי** מן התורה מנין, שנאמר **מר דרור**, ומתרגמינן **מירא דביא**. מבואר מזה ששורש קדושת מרדכי היה במצות הקטורת, ובכוח הלזה זכה לעמוד בפרץ נגד קליפת המן, ויש להבין איך יש בסגולת הקטורת לבטל קליפתו של אותו רשע.

ויתבאר עפ"י תורתו של החתם סופר (פ' תרומה עה"פ כמשפטו) במה שאמרו ז"ל קרש שזכה בצפון לעולם בצפון. אמנם בבני אדם ההיפך, היו מפייסים כדי שלא יזכה לעולם במצוה יחידים. ונראה הטעם, כי אדם שהורגל בדבר אחד, עושה כמצות אנשים מלומדה ואינו מתפעל. מה שאין כן כשזוכה בו לפרקים, או מכל שכן חדשים, הוא מתפעל, ולבו שמח בעבודתו. ובזה יש להבין דברי חז"ל (יומא כ"ו) חדשים לקטורת בואו והפיסו מפני שמעשרת, דכתיב ישימו קטורה באפך וכליל על מזבחך ברך ה' חילו. ומקשה אם כן עולה נמי, דכתיב וכליל, ומשני עולה שכיחא. פירוש כנ"ל, דודאי כליל וקטורה שניהם מעשרים העושה בכוונת הלב, אך העושה מצות אנשים, אינה מעשרת. על כן הפיסו לקטורת שיתפעל המקטיר ויתעשר, אך עולה דשכיח טובא אפילו אי היו רוצים לפייס חדשים, מכל מקום היה מגיע כמה עולות על כל אחד, ולא היה מתפעל טפי, עכת"ד הנפלאים.

ומעתה שושנת יעקב צהלה ושמחה, בראותם יחד שורשו של מרדכי במצות הקטורת דייקא, שסגולת הקטורת להעשיר, מחמת שהיו עושין מצוה זו בהתחדשות, היפוך מצות אנשים מלומדה, וזאת היתה כוחו של מרדכי היהודי, שקיים את כל מצות ה' כדרך שקיימו הכהנים מצות הקטורת, והוא אשר שם הקטורת באף המן לנפץ את כוחו מכל וכל, על ידי שהתחזק במדת הזריזות וההתחדשות.

ומה נפלא בזה מה שמצינו כתוב אצל תחלת הישועה, **מהר קח את הלבוש ואת הסוס**, וכן הוא להלן וסריסי המלך הגיעו ויבהילו להביא את המן, כל הישועה הלך בזריזות, מאחר שכל מה שזכו לישועה היה מכח מדת הזריזות,

על כן התנוצץ הישועה במהירות ובזריזות, וראו כל בני ישראל בעליל באיזה כח זכו להוושע מצפרני אותו רשע.

ועל פי כל דברי האגרת הזאת נבין כוחו של ימי הפורים, אשר בו אנו רואים כל בני ישראל מקיימין את מצות היום בשמחה רבה, היפוך מצות אנשים מלומדה, רק בהתחדשות ובזריזות גדולה, כולם ששים ושמחים לעשות רצון קונם כדת של תורה, ובוזה אנו מקיימין מצות מחיית עמלק.

ובכן נבין ונשכיל סגולת היום הקדוש הזה, להיות ממלאין כל משאלות לבינו לטובה, וכל הפושט יד נותנים לו, לפי שגדול כוחו של מרדכי ביום ההוא בבית המלך, אשר שורשו ממצות הקטורת, אשר סגולתה היתה להעשיר כל מי שעשה אותה בהתחדשות ובהתפעלות, ובכן תשועתם היית לנצח, ונזכה כבימי מור וחדס לנצח קליפת עמלק, ונזכה לבנות בית המקדש, שיהא שמו שלם וכסאו שלם עד עולם.



הרב יעקב קאפל ליפשיץ

כולל משכן יעקב

רמזים נפלאים בכוס של ברכה

לכבוד חודש אדר וימי הפורים הבעל"ט, שמצותו במשתה היין אמרתי ארשום מה שחנני ד' בדרך רמז בהאי ענינא וזה החלי בעזהשי"ת.

בזמירות לליל שב"ק בפיוט צור משלו אכלנו וכו' **יבנה המקדש עיר ציון תמלא** ושם נשיר שיר חדש וברננה נעלה הרחמן הנקדש יתברך ויתעלה על כוס יין מלא כברכת ד'.

הנה הר"ת היוצא מהרחמן הנקדש יתברך ויתעלה הוא הצירוף של שם הוי' השולט בחודש אדר ודבר בעתו מה טוב שיתברך ויתעלה שמו של הקב"ה ע"י הכו"ס י"ן מל"א ונזכה בו לברכת ד' וגם יוצא הצירוף מהפסוק (בראשית מ"ט י"א) אסרי לגפן עירה ולשרקה בני אתונו (כמובא בבני יששכר מאמר א' אות א' בשם ס' משנת חסידים) וכפירש"י על פסוק זה שהוא כולו נבואה על מה שיתברכו ארץ יהודה ברבוי יין.

והנה יש לרמז בזה דידוע מספה"ק (עי' בשל"ה בהקדמת הסידור כ"ד ע"ב ובבני"ש מאמרי השבתות מאמר ט' אות י"ב) שיש לשם הוי"ה ד' מילואין, ע"ב, ס"ג, מ"ה, ב"ן, שם ע"ב יו"ד ה"י וי"ו ה"י, שם ס"ג יו"ד ה"י וא"ו ה"י, שם מ"ה יו"ד ה"א וא"ו ה"א, שם ב"ן יו"ד ה"ה וי"ו ה"ה, ואלו המילואין עולים ביחד רל"ב ורמזים בתיבת יה"י או"ר גימטריא רל"ב וסימן של אלו המילואין הוא יה"א שמה רבא כי ה' מן השם לפעמים מתמלא בי' כזה ה"י, ופעמים בא' כזה ה"א, ופעמים בה' כזה ה"ה, ואות ו' לפעמים מתמלא בי' כזה וי"ו, ולפעמים בא' כזה וא"ו, ולפעמים כך וי"ו עכ"ל ועיי"ש דהגם שיש עוד כמה מילואין אבל מילואין הנ"ל הם העיקריים והשרשיים כנזכר בזוהר ובתקונים ע"ש.

(א) **והנה** כשנקה כוס יין ונמלאהו, כלומר כוס יין במלואו הוא כ"ף וי"ו סמ"ך, יו"ד יו"ד נו"ן, אם נחשוב רק המילוי של התיבות הוא בגי' רל"ב היינו

כמספר כל הד' מלויים של שם הוי' ב"ה, וזה יש לפרש על כוס יין מלא היינו המילוי של כוס יין הוא כברכת ד' השם הוי"ה בכל ד' מילוי שנקרא ברכה על מה שנתרבה השם.

(ב) **ובאופן** שני יש לרמז דכו"ס במלואו היינו כ"ף ו"ו סמ"ך ג"כ בגי' רל"ב והיינו על כוס יין מלא כשהכוס הוא במלואו הוא כברכת ד'.

(ג) **ועוד** בו שלשיה שכלוקחין כוס הוא מספר פ"ו וממלאין אותו ביין מלא היינו ביין במלואו שהוא בגי' קמ"ו וביחד הוא ג"כ בגי' רל"ב ונמצא שהכוס נתמלא ביין מלא הוא כברכת ד' היינו השם הוי' בד' מלואיו.

(ד) **ותן** לחכימא ויוסף עוד ברמיזא דכו"ס יי"ן מל"א בגי' ברכ"ה והוא הכוס של ברכה שדינו להיות מלא ובזה נעשה ראוי לברכה והיינו כברכת ד'.

ברכת היין ע"י העין טובה שבו

ויש לומר כי הברכה הנמצא בהיין בא מהעין טובה שנמשך מהיין המתוקן וכדכתיב (שם י"ב) חכלילי עינים מיין שע"י היין שיש בהקדושה זוכים לבחי' עין טובה ולכן יין במלואו עה"כ בגי' טו"ב עי"ן, ומזה נמשך הברכה כי טוב עין הוא יבורך (משלי כ"ב ט'), ולכן המקדש וכן המברך בהמ"ז יתן עיניו בכוס (ש"ע או"ח סי' קפ"ג סי"ד וסי' רע"א ס"י) כי כששתמשים עם היין לצורך מצוה ומקדשים אותו זוכין ע"י לעין טובה ועי"ז זוכים שימשך ממנו הברכה של הכוס יין.

מזלו של חודש אדר בטוב עין

ומזל אדם דגים דכתיב ביה ברכה בבריאתו (בראשית א' כ"ב) ולכן פרה ורבה הרבה והוא המזל היחידי שהוא בל' רבים ויעקב בירך ליוסף וידגו לרוב בקרב הארץ, והטעם ג"כ משום דאינם נראים ולא שלטא בו עינא בישא וכמשאחז"ל (ב"מ מ"ב.) אין הברכה מצוי' אלא בדבר הסמוי מן העין, וכן הדג עצמו אין לו עפעפים והוא מרמז לעינא פקחא ואי' בספרים שהוא רמז שהקב"ה עינו אל יראיו להשגיח עליהם ברחמים גדולים.

וגם כו"ס יי"ן בגי' יוס"ף דלא שלטא בו ובזרעו עינא בישא וכמו שדרשו חז"ל (ברכות כ"ו) מהפסוק (בראשית שם כ"ב) בן פורת יוסף בן פורת עלי עין בנות צעדה עלי שור וע"ש בכלי יקר שמפרש שכל מי שנושא חן בעיני כל רואיו אין עין הרע שולט בו וכן היה ביוסף, וכן גם באסתר דכתיב בה ותהי אסתר נשאת חן בעיני כל רואיה היינו שלא שלט בה עין הרע ע"ש. היוצא מזה דמזלו של אדר הוא בעין טובה וכן היתה ענינה של אסתר המלכה וי"ל דלכן נקרא מגילת אסתר שמגילין ההסתר כיון שאין לפחד מהגילוי דליכא שליטא מעינא בישא.

בפורים זוכים ליין המתוקן מעינא בישא

והיין שצריך תמיד שמירה מראיית עכו"ם כדי שלא ישלוט בו מעינא בישא אז כשבא חודש אדר וימי הפורים דמתגלה העין טובה זוכים לריבוי יין שבא בלי שליטת העין הרע, ובספר מחשבות חרוץ (קמ"ד) כ' הר' צדוק הכהן זי"ע דסעודת פורים הוא מעין דלעתיד ויש בה טעם קדושה מלכות ושור הבר ויין המשומר שהוא גמר התיקון של אכילת עץ הדעת וסחיתת ענבים דאדה"ר עיי"ש.

והביאור בזה עפ"י הנ"ל דבחטא אדה"ר למ"ד גפן היה היינו שהיה אחיזה ושליטה להעינא בישא על היין ועל כן כתיב ותפקחנה עיני שניהם, ולעת"ל כשיתוקן החטא ותבטל שליטתם על היין ונזכה ליין המשומר יהיה היין מתוקן וראוי להביא ברכת ד', ובסעודת פורים הוא מעין סעודה דלעתיד.

ולכן אי' בגמ' (פסחים קיט:) שבסעודה דלעתיד יברך דוד המלך ובגמ' יומא (ע"ו.) אמר אביי ש"מ כסא דדוד לעלמא דאתי רכ"א לוגא מחזיק שנאמר כוסי רויא, רויא בגימ' הכי הוי ע"כ, ויש לרמז דרוי"ה עה"כ בגי' בר"ך וכן הוא גם הגימ' של המילוי של כוס יין (כשנחשוב מילוי ו"ו בלי הי') כי על הכוס יין מלא נזכה אז לברכת ד' כי לו נאה לברך בב"א.



מדור מכתבים למערכת

בענין הדלקת נר חנוכה בפנים

לכבוד מערכת פעלים לתורה חילכם לאורייתא באתי בהערה קצרה במש"כ הר"ר ישראל פאללאק שליט"א בגליון כ"ד אות כ"ד, עפ"י דברי הבעל העיטור דכ' ואחר שנהגו על הסכנה נהגו, אין בזה שום סייעתא להתיר ההדלקה בפנים, שהרי האי לישראל לא משמע אלא שלא מהדרינן ליה, כמבואר במס' תענית כ"ו ע"ב, ועי' תוס' כתובות ג' ע"ב ד"ה ותו.

אלי' סג"ל
בני ברק



בדין ויתור על הידור מצוה כדי שיוכל חבירו לקיים המצוה

אל מעלת כבוד עורכי הקובץ הנכבד אשר בשמו יכונה 'פעלים לתורה' העי' הנני בזה במה שהעיר הרב אביגדור יונגער הי"ו וטרח להבין לידון בטוטו"ד מש"כ המג"א בהל' חנוכה (סי' תרע"א סק"א) לענין מי שיש לו שני נרות ולחבירו אין לו כלל שיעדיף ליתן לחבירו לקיים מקרי המצוה מאשר הוא קיים דין ההידור. לכאורה ה"ה סוגיא ערוכה, עי' בגמ' שבת ג. אם אומרים לאדם חטא בשביל שיזכה חבירו, וע"ש בתוס' מה שהוכיחו מהדין דכופין את רבו של עבד חצי עבד וחצי ב"ח לשחררו אף שעובר על עשה דלעולם בהם תעבודו, דמשום מצוה רבה של פרי' ורבי' שיזכה חבירו העבד אומרים לו לאדונו חטא באיסורא זוטא. וע"ש עוד מה שחילקו בדינים אלו והובאו בב"י ומג"א או"ח סי' ש"ו לדינא ע"ש.

ועפ"ז שפיר מובנים דברי המג"א דס"ל לפשטות דכדי שיזכה חבירו בעיקר המצוה אומרים לו לאדם שלא יקיים דין ההידור.

ויש להדגיש דוודאי אין הנידון של המג"א לחייב להוציא ממון בשביל מצות חבירו, אלא כנ"ל.

חיים יקותיאל יהודה פריעד

כולל דברי שיר (ראבינאו)



בגדר קנין כיבוש מלחמה

שלומים מרובים כטל וכרביבים יחולו על ראש העוסקים לעשות קיבוץ וריבוץ ופעלים לתורה הע"י

באתי להעיר בזה במש"כ הרה"ג מהו' שלמה פרישוואסער שליט"א בענין קדושת בית המקדש אחר כיבוש יונים ונדפס בקובץ כ"ד, בנדון פלוגת הרמב"ן והרז"ה במס' ע"ז דף נ"ב בענין באו פריצים וחללוה דהרז"ה כתב דאבני המזבח יצאו לחולין ע"י פריצי ישראל דייקא שהם בני מעילה, והרמב"ן במלחמות ה' השיג ע"ז דהרי הם היו מזידין וליכא מעילה בהו, ועוד שהרי משמעות הקרא באו בה פריצים קאי אבית המקדש גופיה, וגם דלפ"ד הרז"ה למה צריך קרא, וע"כ כ' הרמב"ן דנתחדש בגזיה"כ דעצם קדושת הבית נפקע כיון שבאו בה עכו"ם, ע"ש.

והרב הנ"ל הביא קו' האחרונים ז"ל [ע"י שו"ת בית יצחק ח"א סי' כ"ז] דלכאורה לפי"ד הרמב"ן היו צריכין לחנך מקום המקדש מחדש בשיר ושתי תודות כמ"ש הרמב"ם בהל' בית הבחירה [וע"י שבועות ט"ז], ובתח"ד כתב לתרץ דאולי להרמב"ן לא נפקע קדושת הבית רק קדושת החומות והכלים, ולענ"ד דבר זה אי אפשר לומר, דהמעין בדברי הרמב"ן בפנים יראה שכתב להדיא דהבית עצמה וקרקעיתה יצאו מקדושתם, וז"ב.

[ברם שמעתי מהגאון מוהר"ר אליעזר שלעזינגער שליט"א דיש לחלק דאיכא ב' דיני קדושות, קדושת הבית וקדושת המקום, ואף שקדושת הבית נפקע מ"מ קדושת המקום במקומה עומדת, ולכן אי"צ חינוך של שיר וב' תודות, ודו"ק].

והנה במש"כ הרב הנ"ל דאפשר דגם להרמב"ן לא הוה "באו פריצים וחללוה" סתם גזיה"כ בלי הגדרה, אלא שחידש לן קראי דקנין כיבוש מלחמה כמו שמהני

להפקיע קנינו של הדיוט כן יכולה ג"כ להפקיע קדושת גבוה ולא אמרינן בזה לה' הארץ ומלואה כקו' הרז"ה, ע"ש. כדאי לציין דבזה כבר קדמו בשו"ת בית יצחק ח"א סי' י' אות ד' ע"ש.

ואבוא העיר"ה במה שרצה לתרץ בזה קו' האחרונים למה לא חינו את המקדש בשיר ותודות כשחזרו החשמונאים וכבשו המקדש בחזרה, וכתב לתרץ עפיש"כ בשו"ת דבר אברהם ח"א סי' י"א אות ח' דקנין כיבוש מלחמה הוה רק קנין לזמן שאינו קנוי לו אלא כל זמן שהוא כבוש תח"י, וכשנפסק הכיבוש נפקע זכותו של הכובש ממילא ואי"צ קנין, ולפי"ז כתב דנראה שאם יהיה לאחד דבר הקנוי לו לזמן יכול לאסרו בתוך הזמן אבל כשיעבור הזמן יופקע מאיליו דעל הזמן שאינו בעלים יהיה הדין של אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, וע"כ הגם שבשעת שהיוונים היו בבית המקדש היה תחת שלטונם היה להם לבית ע"ז אבל כששוב נצחו החשמונאים נפקע דין בית ע"ז, דכל זכותם של היונים לקבוע שיהיה להם לבית ע"ז היה על הזמן שהיא שלהם וכיון שקנין כיבוש הוה קנין לזמן, למה שנוגע לאחר שייגמר קנינם אין להם שום זכות, ועל הזמן דלאחר הכיבוש איכא דינא דאין אדם אוסר דבר שאינו שלו, עכ"ל. ולפי"ז הולך ומתרץ דמשום הכי לא הוצרכו לחנך הבית, אחר שהפקעת הקדושה משום כיבוש מלחמה הוה, והוה רק קנין לזמן.

ובמחכ"ת דבר זה שעל קנין לזמן יכול לחול איסור שיופקע מאיליה כשיכלה זמן הקנין, הוא דבר מחודש מאד שלכאורה כפי היוצא מדברי רבותנו גדולי האחרונים ז"ל אין מקום לזה, דהנה אף אם נימא כדברי הקצוה"ח בס"י רמ"א סק"ג [וכ"כ באבנ"מ סי' כ"ח סקנ"ג] דבקנין לזמן איכא קנין הגוף מ"מ על כהאי גוונא כתב הקצוה"ח בס"י קי"ז סק"א דכיון דחייל שעה אחת תו לא פקע, וכ"כ בס"י קע"א סק"א. ובאמר"מ סי' י"ג יצא לחלוק עליו דכיון דלית ליה בה אלא קנין לזמן ע"כ אינו יכול שיחול עליו איסור לעולם וע"כ אינו חל מעיקרא [וכע"ז כתב בקה"י ערכין סי' ו']. ע"ש. ועכ"פ נמצאנו למדים דלא עלה על דעת אחד מרבותנו שיחול האיסור ויופקע לאחר זמן, ודו"ק.

[ובדרך אגב - מה שכתב הרב הנ"ל שנפקע לאחר זמן משום אין אדם אוסר דבר שאינו שלו, יש להבהיר דבכיבוש יונים לאו משום לתא ד'אוסר' קאתינן עלה והוה רק הפקעת הקדושה בעלמא רק מ"מ הסברא נותנת דגם בזה צריך שיהיה שלו, רק אם נימא דשוויהו בית ע"ז ממש אז יש לדון משום אוסר, וצ"ע בזה].

ונראה להצדיק הדברים מעיקר"א, בשנקדים לבאר גדרה של קנין כיבוש מלחמה הנלמדת מקרא דוישב ממנו שבי בגיטין דף ל"ז ע"ב, דהנה בחי' הרשב"א שם למד דעבד נקנה ע"י קנין כיבוש מלחמה לחוד [ואיכא בזה פלוגתא רבוותא ואכ"מ], וכתב שם דכשברח העבד מאדונו יוצא לחירות בלי שום מעשה קנין, וז"ל הרשב"א שם בסוה"ד "אלא ודאי כדאמרן דכל שלקחו בחזקת מלחמה בין בגופו בין בממונו קנאו שהתורה זכתה לו, ואם ברח העבד ממנו גם הוא קנה עצמו בן חורין ממנו", עכ"ל, ובדברי הרשב"א האלו שמעתי ממור"ר מרן הגר"א גורביץ שליט"א דיש לבארו בתרי אנפין: א' קנין כיבוש הוא קנין לזמן שהוא כבוש תח"י וע"כ כשבורח נפקע הכיבוש. ב' בריחת העבד הוא המשך מקנין כיבוש והוא קנה עצמו ג"כ ע"י קנין כיבוש [נב]. וכן יש לדייק מלשון הרשב"א "גם הוא קנה עצמו" משמע באותו קנין, ודו"ק].

והנה בשו"ת דבר אברהם הנ"ל תפס לשון ראשון בביאו"ד הרשב"א דמשום קנין לזמן קאתינן עלה, ויצא להוכיח מזה דקנין לזמן הוה קנין הגוף [וכמו שהאר"י הקצוה"ח בסי' רמ"א הנ"ל], דבחי' הרשב"א במס' יבמות דף מ"ו מבואר דקנין כיבוש הוה קנין הגוף, עכתו"ד. ונראה דאי משום הא ליכא ראיה, דהנה כד נדקדק בדברי הרשב"א נחזי שכתב בגדר הקנין "שהתורה זכתה לו", ועל זה ממשיך "ואם ברח ממנו גם הוא קנה עצמו ב"ח", ומבואר מדבריו דקנין כיבוש לא הוה מעשה קנין יבשה אלא היא גזירת הכתוב דדבר הכבוש תח"י הרי הוא שלו, ובמצב של כיבוש הרי הוא שלו לגמרי בקנין שלימה ועולמית כי התורה זכתה לו. ולפי"ז א"ש ודברי הרשב"א ביבמות עולין בקנה אחד עם דבריו כאן בפ' השולח דמבואר דקנין כיבוש הוה קנין הגוף גמור שהתורה זכתה לו. ולפי"ז מיושב שי' הרמב"ן דכיון שהפקעת הקדושה היתה רק במצא שהיתה כבושה תח"י ע"כ כשנפקעה הכיבוש חזרה הקדושה מאיליה ולא הוצרכו לחנכה מחדש, וא"ש. [וכשדיברתי בזה עם הגר"מ דזשימוטראווסקי שליט"א אמר שדברנו הנ"ל נכונים לאמיתה של תורה].

וכששאלתי את מור"ר מרן הגר"א גורביץ שליט"א בבאי"ד הרשב"א "שהתורה זכתה לו" אמר שר"ל דחלוק קנין כיבוש מלחמה משאר הקנינים, בהא דלית בהו דעת מקנה וע"ז כתב הרשב"א שהתורה היא הדעת מקנה, עכ"ד. ולפי"ז י"ל דנתייבש קו' הרז"ה על הרמב"ן דעל הקדש אמרינן לה' הארץ ומלואה וא"א לזכות בה ע"י קנין כיבוש, אבל אם נימא שהתורה היא הדעת מקנה א"ש, ויל"ע בזה.

והנה יל"ע לפי המהלך השני בשי" הרשב"א דהעבד קנה עצמו ב"ח ע"י קנין כיבוש אם נוכל לומר כן בכיבוש החשמונאים שהפקיע כיבוש היונים, וצ"ע. [ועי' בענפי ארז עבדים פ"א סעיף א' סוסק"ד, ודו"ק].

ובמש"כ הרב הנ"ל דבלא מצות המלך לית בהו משום כיבוש מלחמה, ודייק כן מדברי השמ"ק ב"מ דף כ"ד, יעויי' בענפי ארז שם בהערה ח' מש"כ בשם הנצי"ב, ודו"ק.

הכו"ח להגדיל תורה ולהאדירה,

הב' משה אריה לעוו

ישיבת בית יוסף גייטסהעד יע"א



יזכר לטובה ולברכה

הרבני החסיד

רבי אברהם יהושע

יחזקאל לעוו שליט"א

אשר נדב סכום הגון להוצאת הקובץ
לרגל הכנס בנו לעול התורה והמצוות



ישא ברכה מאת ה'

ויתברך ממעון הברכות בכל מילי דמיטב

לתשומת לב הקוראים!

- בני התורה מתבקשים להעביר למערכת את חידו"ת בכתב ברור. כמו"כ נא להשאיר פרטים כגון מספר הטעלעפון וכתובות, בכדי שהמערכת תוכל לעמוד בקשר אם יהי צורך בכך.
- הכותבים מתבקשים להשתדל לכתוב חידו"ת באופן קצר המתאים לגליון.
- המערכת שומרת לעצמה הזכות לתקן ולשפר הלשון לפי הצורך.
- חידושי תורה בני בלי שם או שהשם נכתב בראשי תיבות, לא ייכנס בהקובץ.