

ראויים לכלבים דהא כלבים מצויים ואף שאינו מצוי לכל אחד מ"מ כיון שמצויין מותר לטלטלם וע"כ דמותר לתתם לכלבים של אחרים דבמוקצה הולכים אחר דעת בע"ה (עי' מחה"ש). והנה שם איתא בהדיא בשו"ע דכל שהוא ראוי למאכל חיה ועוף המצויים מטלטלין אותו אף אם אין לו בעצמו אותן חיה ועוף כיון שהן מצויים. וא"כ לפי ראיית המג"א מוכח דמותר לתת לפני עופות שאינם שלו. אכן יש לומר דלגבי מוקצה אם הם של אחרים אינו מוקצה גם לגבי מי שאין לו חיה ועוף אלו, אך למג"א שהוכיח משם לדין דידן משמע שלא חילק בכך, וכמו שביאר במחה"ש דרק אם הוא עצמו מותר לו לתת להן אוכל זה לא הוי מוקצה בשבילו, וא"כ לפי"ד הרי מוכח שמותר גם לעופות שאינם שלו.

ועי' בנמוקי או"ח שתמה על המג"א מדוע יגרעו העופות והצפורים מהכלבים שמתיר המג"א משום ורחמיו על כל מעשיו והרי לאו דוקא בכלבים כתיב כן וגם בני כרכושתא שלא היה צורך בהם אמרינן בגמ' (ב"מ פ"ה) דרבי אמר עליהם ורחמיו על כל מעשיו כתיב, ופשיטא דשאר עופות יש מצוה לרחם עליהם ומעורר עי"ז רחמי שמים למעלה, וכן לא גרע מנתינת מזון לנכרי דמותר מפני דרכי שלום (ראה מזה להלן), ומסיים דלאסור דבר זה אין שום טעם וסברא דגם נפש היפה יכול לסמוך על הע"ש דמתיר בימות החורף וגם הר"ן ס"ל כן, ובפרט בשבת שירה דמנהגן של ישראל תורה.

עוד כתבו באחרונים היתר למנהג כיון שהוא לשם מצוה וז"ל התוספות שבת: ואפשר דכיון שנהגו כן לשם מצוה דמרגלא בפומייהו שהעופות אמרו שירה בים, לכן אין להקפיד בכך, וכה"ג כתב בא"ר בשם מעדני יו"ט בסוף סי' של"ה דהא דנוהגים בשמחת תורה לפזר פירות, והנערים מלקטים ונותנין לסלים, דאסור לעשות כן משום דהוי עובדא דחול כמבואר שם, היינו

תמיד לאכול כדאמר בגמ' לית עתיר מחזיר אלא שאם היה שלו, היה מ"מ מותר (עי' רמב"ן) לכן כתב דאסור לגדל חזיר. והיינו שצריך שני התנאים, שלא יהא שלו ויהיה לו לאכול ואז אסור למישדי קמיה.

ועוד אפשר לומר דבכלל ארור המגדל חזיר נכלל איסור לפרנסו ג"כ וזה כוונת רש"י דלכן אין מצוה לתת לו לאכול, ומצאתי שכ"כ באור זרוע הל' שבת אות נ"ג דחזיר אין מזונותיו עליך שאסור ליתן מזונות לפני חזיר מפני שנראה כמגדלו והוא בארור.

עוד יש לדקדק בזה דהמקור בגמ' דמיניה ילפינן לחלק בין מזונותיו עליו לאין מזונותיו עליו הוא מהך ברייתא דתניא נותנין מזונות לפני כלב ואין נותנין מזונות לפני חזיר ומה הפרש בין זה לזה זה מזונותיו עליך וזה אין מזונותיו עליך ע"כ, ולגבי כלב כתב המג"א סק"ז דמשמע בגמ' אפי' כלב שאינו שלו מותר דמצוה ליתן לו מזונות ומיקרי מזונותיו עליך, וביאר במחה"ש דהיינו כיון דמזונותיו מועטים מצוה הוא לגמול חסד ולהשביע רעבונו ומיקרי מזונותיו עליך, וכן כתב המאירי בדף י"ט ע"א דאמרי' בגמ' נותנין מזונות לפני הכלב בחצר, דהיינו אף כלב שאינו שלו, הרי שפסק המג"א להלכה דכל שאין לו מזונות בשפע מותר לתת לו לאכול בשבת אעפ"י שאינו שלו ומיקרי מזונותיו עליך, וא"כ ה"ה ביונים דילפינן מהך ברייתא כל שאין להם מזונות בשפע וכמ"ש בע"ש דבימות החורף דאין חיטי ושערי בשדות, וכמו"כ י"ל דבעיר דכל המזון של היונים הוא ממה שהן מחפשות לתור להם אוכל בחצירות ובגגות, וכ"ש בימות החורף (בשבת שירה) דודאי מצוה לתת להם לאכול ומיקרי מזונותיהם עליך כמו בכלב. ועי' בערוה"ש דלאו דווקא כלב אלא כל בע"ח שאין לו מספיק לאכול.

וביותר לפי"מ שמוכיח המג"א דגם בכלב שאינו שלו מותר מהא דאיתא ברמ"א בס"י ש"ח סכ"ט דמותר לטלטל עצמות אם הם

דכיון שעושין כן לשמחה לא הקפידו בכך, א"כ אפשר דה"ה נמי לענין זה. ע"כ.

וכדבריו נקטו, המהרש"ם בדעת תורה, אורחות חיים, ובמנחת שבת, וכף החיים ועוד אחרונים. ובערוך השלחן כתב: יש מתרעמים על מה שהמנהג בשבת שירה לזרוק חטין לפני העופות והרי אין מזונות עליך, אבל נ"ל דמנהג ישראל תורה, שהרי אין אנו טורחין בשבילם אלא בשבילנו דמרגלא בפי ההמון שהעופות אמרו שירה על הים ולכן אנו מחזיקין להם טובה וא"כ הכוונה כדי לזכור שמחת שירת הים ולית לן בה, ויש מי שכתב כיון דכוונתנו לשם מצוה מותר.

והביאור בזה הוא מהא דכתבו התוס' בדף י"ט ע"א והביאוהו כל הפוסקים בריש סי' שכ"ה על הא דאיתא שם בגמ' נותנים מזונות לפני הנכרי בחצר, והקשו בתוס' הא אין מזונותיו עליך, ותירצו דכיון דמפרנסים עניי נכרים עם עניי ישראל¹. משום דרכי שלום חשיב קצת מזונותיו עליך לענין איסור טורח שבות דרבנן. והיינו דכיון דהאיסור לתת מזונות למי שאין מזונותיו עליך הוא משום טורח בחנם, א"כ הוא דוקא כשהוא בחנם אבל כל שעושה כן מסיבה כל שהיא כגון דרכי שלום הוי כמזונותיו עליך ומותר, ולכן גם כאן שהכוונה היא למצוה אין בזה איסור, שהרי אינו טורח בחנם, וכ"כ ב"ישמח ישראל" סוף פר' בשלח ליישב קו' המג"א, דכל שעושין לצורך ענין מסוים אין זה טירחא שלא לצורך ומותר.

ויש גם לציין בזה דברי הגאון שהביא המאירי שם שמותר לתת מזונות לכלבים בשבת כיון שהוא בשכר שלא חרצו לשונם לישראל במצרים, וכמו"כ כאן נותנין להן שכרן על שאכלו את המן שהניחו דתן ואבירם, ועל שאמרו שירה על הים, והוי כמזונותן עלינו לפדוע להן שכרן.

הרי ביררנו כמה וכמה היתרים לתת מזונות לעופות בשבת שירה, מדברי הראשונים שכמה פוסקים נקטו להלכה, וגם מדברי אחרונים דבזה מותר לכו"ע. וכיון שכן שיש לנו פלוגתא בזה, ברור שהמנהג מכריע כמ"ש בב"י יור"ד סי' קע"ב ד"ה ולהראב"ד בשם בעה"ת וז"ל: ויש לנו להניח לצבור לנהוג היתר בהלכה זו שהיא רופפת בידך ואין לה הכרע. וכן נקטו הפוסקים בפשיטות דבמקום פלוגתא המנהג מכריע, עי' במהרי"ק שורש ט' ושורש נ"ד, ובמשא מלך נעילת שערים, ובפרי חדש ריש הל' יו"ט סי' תצ"ו, כולם כתבו בפשיטות דבמקום מחלוקת ודאי שאין לזוז מהמנהג (ועי' במהרי"ק נ"ד דאף במנהג של מקום אחר, ועי' חת"ס עה"ת פר' משפטים עה"פ לא תהיה אחרי רבים לרעות). וע"כ פשוט בניד"ד שהרבה פוסקים להיתר הן מצד שורש ההלכה והן בנידון דשבת שירה, דודאי יש לקיים המנהג שהוקבע עפ"י גדולי ישראל וקדושי עליון בלי שום פקפוק².

וע"ע באשל אברהם סי' שכ"ד דשיריים של מאכלו שממילא יזרקנו לאשפה מותר לכו"ע לזרקו לפני העופות. (וע"ע בסי' קס"ז דבשבת שירה נהג לשלוח ע"י קטן לתת

1 בשער הציון סי' שכ"ה אות ג' כתב ע"ז: ולא דוקא עניים דהוא הדין כל אינו יהודי מפני דרכי שלום [מחזה"ש בשם ש"ך יו"ד סוף סי' קנ"א], ע"כ. וכן הביאו בשונה הלכות. והוא פלא גדול דדבר זה אינו נמצא במחצית השקל ולא בש"ך שם, אלא כתבו דאע"ג דבגמ' איתא מפרנסין עניי עכו"ם עם עניי ישראל דמשמע דוקא ביחד עם עניי ישראל ע"ז כתבו דלאו דוקא אלא אפילו עניי עכו"ם גרידא שלא ביחד עם עניי ישראל מפרנסין אותם מפני דרכי שלום.

2 גם יתכן שיש למנהג זה שורש עפ"י קבלה, ולפי"ז נבין מה שבשו"ע הרב העתיק את דברי המ"א והוא עצמו מסר את המנהג של זקיני המהר"ל (כמ"ש בתחילת המאמר). וזה עפ"י מ"ש בהוספות לשו"ע הרב (חלק א' דף לב [קפד] ע"ב) בשם אדמו"ר הזקן בעל התניא שבשו"ע שלו כתב דברי הפוסקים, ולמעשה יש לנהוג עפ"י ההכרעות של המקובלים, וכ"פ במשנה ברורה סי' כ"ה ס"ק מ"ב דבמקום שיש פלוגתא בין הפוסקים, דברי קבלה יכריע, עיי"ש. וזהו בנוסף למ"ש בפנים דהמנהג מכריע.

שמוצא קן של צפורים ורוצה לפזר להם מזונות, ולא תני סתם שרוצה לפזר כדי שיבואו עופות ויאכלו, ואף שרוצה שיבואו העופות לאכול לית לן בה, ויש לסייע לזה מדברי הראב"ד המובא בר"ן שבת דף י"ט ובב"י ריש סי' שכ"ה שחולק על תוס' וכל הפוסקים ואוסר לתת מזונות לנכרי דמיקרי אין מזונותיו עליך, ומבאר דברי הגמ' שאין הכוונה שנותן לו בידו אלא שמזמינו ומראה לו על המזונות שיקחנו בעצמו. והיינו שזה מותר גם למי שאין מזונותיו עליך, ויש לעיין בזה לגבי שאר שבתות השנה אם מותר לכו"ע או שתלוי בפלוגתא הנ"ל.

לפני העופות). גם נראה בגמ' דכל האיסור הוא למישידי קמיהו וכמו שמנו שם ג' דרכי האכלה שמאכילים לבעלי חיים, הכנסה לבית הבליעה, הכנסה לפה ופיזור לפנייהם. והיינו שהולך לשובך של היונים ומפזר לפנייהם חיטין שיאכלו והוא טורח שהוא מאכיל ליונים וע"ז מדבר המג"א שכתב "לתת חיטין לפני העופות" אבל כשהוא משאיר קערה עם מאכל בחצירו והעופות באים מעצמם לאכול אפשר דמותר גם בשאר שבתות השנה דאין זה בכלל מאכיל, דמה חילוק יש בין מניח קערה באחד מחדרי הבית למניח בחצר, וכ"מ מהתוספתא שהובא בגמ' שמסיים: וצפורין שקננו בטפיח והיינו

סיכום הדברים:

א. נחלקו הראשונים אם מותר לתת מזונות ליוני שובך ויוני עליה בשבת כשאין להן מזונות בשפע בשדות. הר"ן פסק עפ"י הגמ' דמותר ומהרמב"ם והרי"ף שלא חילקו משמע דאסור, הב"י פסק כפשטא דרמב"ם ורי"ף דאסור בכל גווני ועפ"י כתב המ"א דאין לתת לעופות חטין בשבת ¹²³⁴⁵⁶⁷שירה, אולם בע"ש פסק דבימות החורף שאין להן מזונות בשדות מותר וכן נקטו הרבה אחרונים וכ"כ החזו"א דהסומך על דברי הר"ן לא הפסיד.

ב. לפי דברי המג"א וכ"ה במאירי דמותר לתת לפני כלב שאינו שלו כיון דמזונותיו מועטים, א"כ ה"ה בעופות בתוך העיר שאין שם שדות וכרמים ובפרט בימות החורף דעיקר מזונות היונים וצפורים הם ממה שמחפשים בחצרות וגגות הבתים, יש לומר דלא גרע מכלב, וכ"כ בנמוקי או"ח.

ג. הרבה אחרונים כתבו להתיר כיון שעושין כן לשם מצוה וי"ל דלא גרע מנכרי דמותר משום דרכי שלום, וכן י"ל דנותנין להן כדי לפרוע שכרן, וכמ"ש המאירי בשם גאון דמותר לתת לכלבים כיון שהוא בשכר דלא יחרץ.

ד. במידי דפלוגתא פשוט בפוסקים דהמנהג מכריע. וכ"ש מנהג שנהגו עפ"י גדולי ישראל וקדושי עליון. דודאי אין לזוז ממנהג ישראל תורה.

ה. שיריים ממאכלו דממילא יזרקנו לאשפה כתב באשל אברהם דמותר לכו"ע לזרקו לעופות, וכן נראה דכשאנו נותנו לפני העופות אלא מניחו בחצירו ועופות באים מעצמם ממרחק לאכול, לכו"ע ליכא בזה משום מאכיל למי שאין מזונותיו עליך וי"ל דבזה בשאר שבתות אם מותר לכו"ע.

הרב בעריש שמעיה

חיוב הדרשה ביום טוב ובפורים שחל בשבת

אמרינן במסכת מגילה דף ד. ואמר רבי יהושע בן לוי פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, מאי איריא פורים, אפי' יו"ט נמי דתניא משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת והלכות חג בחג, פורים איצטריכא ליה מהו דתימא נגזור משום דרבה [דגזר לקמן בקריאת מגילה בשבת גזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברשוה"ר אף כאן נגזור שלא לדרוש אטו איסור קרייה] קמ"ל עכ"ל הגמרא.

א. ויש לחקור מאי טעמא נקטו האי דינא דשואלין ודורשין, דוקא לגבי פורים שחל להיות בשבת, אם הטעם דדוקא בפורים שחל להיות בשבת איכא האי דינא, דכיון שאין קורין בה מגילה, הטיילו הדין דשואלין ודורשין בהלכות היום כדי לפרסומי ניסא במקום קריאת המגילה, או י"ל דהאי דינא הוי בכל שנה אף כשחל שלא בשבת, וכן משמע מקושיית הגמרא שהקשו מאי שנא פורים אפי' יו"ט נמי וכו' ומשמע דהוי דינא גם בפורים שחל בחול לדרוש בענינו של יום, והא דנקטו האי דינא לגבי פורים שחל להיות בשבת, היינו משום דלמסקנת הסוגיא, הוי חידושא דאף פורים שחל להיות בשבת וקס"ד לגזור בה משום דרבה ולאסור לדרוש קמ"ל דמ"מ צריך לדרוש.

ונחלקו בזה רבוותא, דהנה הלח"מ פ"א מהל' מגילה הלי"ג, קסבר דגם בפורים שחל בחול איכא האי חיובא לדרוש בענינו של יום, ולכן יצא לו מזה תימה על הרמב"ם שכתב שם וז"ל: ושואלין ודורשין בהלכות פורים באותה שבת כדי להזכיר שהוא פורים עכ"ל, דמשמע דעיקר דינא דדרשה הוי דוקא בשבת ומטעמא "כדי להזכיר שהוא פורים" כלומר דכיון דאין קורין את המגילה איכא חיובא להזכיר שהוא פורים, וכן כתב הרמב"ם לפני זה "לפיכך צריך להזכיר שהוא פורים ולכך דורשין בהלכותיו", ובכדי ליישב דברי הרמב"ם כתב הלח"מ דמה שהזכיר הרמב"ם טעמא דבכדי להזכיר שהוא פורים הוא רק להוסיף טעמא דעל אף שדורשים בכל פורים מ"מ בשבת קס"ד דניחוש לדרבה ולאסור. מ"מ כיון שיש לנו עוד טעם לחיובא בשבת והוא בכדי להזכיר שהוא פורים על כן אף בשבת אמרינן דשואלין ודורשין, וכ"ש בשאר פורים עכ"ד.

אכן דעת הגר"א [בשו"ע או"ח סי' תרפ"ח אות י"ד] בביאור דברי הרמב"ם, דדעתו דדינא דשואלין ודורשין בענינו של פורים, היינו דוקא בפורים שחל להיות בשבת, ודלכן כתב הרמב"ם דהטעם כדי להזכיר שהוא פורים, וכדעת התוס' שם ד"ה פורים שכתבו וז"ל: דוקא שבת לפי שאין קורין המגילה משום גזירה דרבה אבל בחול א"צ שהרי קורין המגילה וטפי איכא פירסומי ניסא עכ"ל.

אך כדעת השו"ע מבאר שם הגר"א, דלכן השמיט המחבר האי דינא דפורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו, היינו משום דהמחבר קסבר דהאי דינא הוי בכל שנה, ולא דוקא כשחל בשבת, ולכן לא כתבו השו"ע.

במהות הדרשה בענינו של יום

ולכאורה היה נראה, לתלות בהאי פלוגתא, אי הוי האי דינא דשואלין ודורשין, דוקא בפורים שחל בשבת וכדי לפרסומי ניסא כיון שלא קראו המגילה אי הוי נמי בכל שנה, הא דנחלקו הפוסקים במהות הדרשה.

דהנה רש"י פירש דמעמידין תורגמן לפני החכם לדרוש איגרת הפורים ברכים, ע"כ, מבואר להדיא דהאי דרשא צריך להיות באיגרת הפורים, והוא לספר בענינו של נס ע"י דרש המגילה עצמה, יתר על כן כתב הפני יהושע דבאמת עיקר תקנת אנשי כנה"ג לקרות המגילה אפי' בשבת ורק אח"כ הוא דנתחדש גזירה דרבה ונדחה לער"ש, אשר על כן אמרינן דרק עיקר הקריאה נדחה, דהיינו בדרך סדר קריאה, אבל קריאת המגילה לחכם בדרך דרשה על זה לא נגזרה גזירה דרבה, ויוצא בה יד"ח קריאת המגילה וכדאמרינן היה דורשה, אם נתכוון לבו יצא, ולכן נשאר חיובה לקרותה ביום שבת, יעו"ש, ועיין בהגהות מהרי"ש (נטנוהן) על השו"ע, שהעיר על הפר"ח דאסר לטלטל המגילה בפורים שחל להיות בשבת, מדברי רש"י הללו, וציין לעיין בפנ"י, וכעין זה הבין בספר סדר משנה על הר"מ [י"ל ע"י מכון באו"י], וכן בספר יד דוד הוכיח שהכוונה לקרות מתוך המגילה עצמה, דאי נימא שקורא ע"פ א"כ מאי קס"ד לאסור דרשה אטו קריאה הרי הוי גזירה לגזירה, שהרי קריאה עצמה הוי גזירה, ואין נגזור דרשה אטו קריאה, אלא מוכח דהכוונה לדרוש מתוך המגילה וקס"ד דהוי חד גזירה, יעו"ש. ועי"ש עוד בפני יהושע שביאר דאם כן, דאיכא חיובא לקרות בשבת, מאי מקשי בגמרא מאי איריא פורים אפי' בכל יו"ט נמי, הרי בכל יו"ט דורשין בענינו של נס בעלמא, והכא חייב לקרות את כל המגילה, ומבאר דקושיית הגמרא דמ"מ לא הו"ל לריב"ל לאשמעין דחייבים לקרות ולדרוש המגילה, דכיון דבכל יו"ט חייב לדרוש בענינו של יום, ובפורים שחל להיות בשבת, היה מן הדין לקרות המגילה עצמה, אלא דמשום גזירה דרבה דחאוה א"כ ממילא הוי ידעין דיש עכ"פ חיובא לקרותה ולדורשה, יעו"ש.

וא"כ לדעת רש"י, דהחיוב לדרוש את המגילה במלואה, נראה דהא דאמרו הכא דשואלין ודורשין הוי רק לגבי פורים שחל להיות בשבת, דכיון דאין קורין את המגילה ממש תקנו עכ"פ דין דרשת המגילה, אבל בכל שנה שקורין המגילה כהרגלה, א"כ מה טעם שיתקנו לדרוש.

אולם הר"ן כתב וז"ל: שואלין ודורשין בענינו של יום, כלומר בענינו של נס ודרשה של מגילה דאילו מגילה גופא כבר קראו אותה מער"ש, דבשבת לא קרינן לה משום גזירה דרבה עכ"ל, ומשמע מדבריו דכיון שכבר קראוה בערב שבת, אין מקום אפי' לחזור ולספר ענין המגילה מתוך המגילה אלא צריך להוסיף ולדרוש בסיפור הנס, ובכגון זה יש מקום לומר דגם בכל שנה ישנה תקנה זו שצריך לדרוש ולהוסיף בסיפור ענינו של נס, אע"ג שכבר קראוה בקריאת המגילה, ועיין בראש יוסף שנשאר בדעתו בצ"ע, וביותר מבואר כן אם נאמר דבפורים שו"ד בהלכות [ויובא בהמשך דברינו] בוודאי י"ל דכלול בתקנת משה בכל יו"ט, דרבנן כעין דאורייתא תיקון.

ביסוד תקנת הדרשה בפורים שחל בשבת

ולפום ריהטא היה נראה לתלות בזה מה שיש לחקור, אם הא דאמרו דפורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, הוי תקנה אחרת, מלבד מה שתיקן משה לישראל דשואלין בכל חג בהלכותיו, או דהוא כלול בתקנתו של משה דשואלין בכל חג בהלכותיו, וקמ"ל ריב"ל דאף פורים שחל בשבת דקס"ד דנגזור גזירה דרבה נמי איתא האי תקנה דשואלין ודורשין.

דלדעת רש"י כפי ביאור הפני יהושע והסדר משנה והיד דוד, דדין דרשה בפורים שחל להיות בשבת היינו לקרות מתוך מגילה ממש, א"כ נראה דהוי תקנה חדשה ומיוחדת לפורים שחל להיות בשבת, דכיון דאין קוראים המגילה, א"כ תקנו דעכ"פ יקרא בדרך דרשה.

ברם לדעת הר"ן דדינא דפורים שחל להיות בשבת היינו לדרוש בסיפור ענינו של נס, א"כ אפש"ל דזה כלול בתקנת משה דבכל חג שואלין ודורשין בענינו של יום, ולכאורה כצד זה מבואר להדיא בדברי המג"א בסי' תכ"ט סק"א המבאר דיסוד תקנת משה היא לדרוש בענינו של יום כגון פסח ביציאת מצרים, בעצרת ממתן תורה ובחג בהיקף ענני כבוד, והראה מקום לשמעתין בפ"ק דמגילה, ומבאר המחציה"ש דכוונתו, דבסוגיין מבואר דפורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, ומשמע דהכוונה בסיפור ענינו של יום (ולא בהלכותיו) א. דמרש"י שכתב באיגרת הפורים משמע ניסי הפורים וכ"כ הפמ"ג, (אגב, משמע דלא סברי כביאור האחרונים הנ"ל דמפרשי דכוונת רש"י דהדרשה היא קריאת המגילה ממש ומתוך המגילה) ב. דהא דאמרינן דקס"ד נגזור משום גזירה דרבה פירש"י דאסרינן לקרות המגילה בשבת שמא יעבירנה ד' אמות, ונגזור דרשה אטו קריאה, מזה מוכח כהא דפירש"י דדרשינן באיגרת וניסי פורים דאי נימא דדורשים בדינים והלכות מה שייך שיבוא להעביר המגילה ד"א, משא"כ כשדורשים בסיפור הכתוב במגילה חיישינן שיבוא לקרות בתוכה ג"כ ויעבירנה, וכן לשון שואלין ודורשין בענינו של יום משמע בענינו של נס, יעו"ש, עכ"פ מדהוכיח המג"א לחידושיה דתקנת משה בכל חג לדרוש בענינו של יום, הכוונה באגדה [ולא בהלכותיו] מדמוכח כן בסוגיין לענין פורים שחל להיות בשבת דשואלין ודורשין בענינו של יום דהיינו באגדה, מוכח דעת המג"א דהיינו חד ענינא, ולכן קיליף חד מדחבריה, אבל אי נימא דתקנת פורים שחל להיות בשבת הוי תקנה חדשה שאינה כלולה בתקנת משה, מאי יליף המג"א מהכא לגבי תקנת משה.

והנה באמת בדברי המג"א משמע בגמרא, שהקשו על ריב"ל שאמר דפורים שחל בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, מאי איירא פורים אפי' כל יו"ט נמי דתניא משה תיקן להם לישראל וכו' ומשמע דהוי חדא ענינא, לדרוש בענינו של יום, וא"כ צ"ע לדעת רש"י דמשמע שסובר דדין ריב"ל שונה מתקנת מרע"ה לדרוש בכל שנה.

בדברי המג"א בתקנה דשואלין ודורשין

אך באמת דברי המג"א, [שבאמת כן מבואר בגמרא] שדין הדרשה בפורים שחל בשבת, הוי מהאי ענינא דתקנת מרע"ה לדרוש בכל יו"ט, צ"ע, דמהיכי תיתי דאף בפורים יהא תקנת מרע"ה, דכיון דפורים הוי רק מתקנת חז"ל, דילמא אינו כלול בדין תקנת מרע"ה שנתקנה לגבי כל יו"ט דאורייתא, [וכע"ז הקשו בתוס' הרא"ש ועוד].

ועוד צ"ע דדעת המג"א פשיטא ליה, דהא דאמרו פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום היינו אגדה, ומינה יליף דה"ה דתקנה של מרע"ה לדרוש בכל יו"ט הוי באגדה, אמנם הדבר במחלוקת שנוי, דדעת הריטב"א לדרוש באגדה שהביא ג"כ דברי רש"י ששואלין ודורשין היינו בענינו של נס ודרשה דמגילה, וגם הוכיח כן מגופו של ענין דהיאך שייך לומר בפורים שחל להיות בשבת לדרוש בהלכות ודינים של קריאת המגילה אחרי שכבר קראו המגילה מאתמול, (ברם לספר בענינו של יום וסיפור הנס שייך אף שכבר קראו המגילה מאתמול).

וכן כבר הבאנו לעיל דעת הר"ן לדרוש בפורים בשבת באגדה, וכן הוכיח הפרמ"ג תרפ"ח ס"ו בדעת התוס' דהחיוב דרשה היינו באגדה מדכתבו בד"ה פורים דהא דאמר ריב"ל דפורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום היינו דוקא בפורים שחל להיות בשבת, אבל כשקוראים המגילה אין צריך דטפי איכא פירסומי ניסא, ואי נימא דחיוב דרשה היינו בהלכות, א"כ האי חיובא להיכן אזלא בכל שנה, אדרבה כיון שבכל שנה קוראים המגילה טפי איכא חיובא לדרוש בהלכותיה הנהוגים בה אלא על כרחך החיוב דרשה היינו באגדה כדי לפרסם הנס כיון שאין קוראים המגילה, ומשא"כ בכל שנה דכיון דקוראים המגילה א"צ

לדרשה, כיון דמפרסם ניסא בקריאת המגילה. אלא דקשה לו דא"כ דברי התוס' נסתרים ממה שכתבו בדיבור שאח"כ לבאר קושית הגמרא מאי איריא פורים אפי' בכל יו"ט נמי, דפירשו מאי איריא פורים שאין דורשים בו ל' יום קודם דמשו"ה צריך לדרוש בו ביום, יו"ט נמי, אפי' דדורשים ל' יום קודם החג אפ"ה דרשינן בו ביום נמי כדתניא וכו' עכ"ד. ומזה מוכח לכאורה דס"ל דהא דדורשים בו ביום היינו בהלכות ודינים, דהרי ל' יום קודם, ששואלין ודורשינן פשוט הוא שהכוונה בהלכות ודינים, ומדקס"ד דבכל יו"ט לא נדרוש בו ביום כיון שכבר דרשו ל' יום קודם החג בהלכותיו, א"כ מוכח דאף החיוב דדרשה בו ביום הכוונה בהלכות ודינים, ומתרץ הפרמ"ג דאף דבו ביום שואלין ודורשינן באגדה, מ"מ קס"ד דגמרא לפטור בכל יו"ט לדרוש בו ביום באגדה דכיון דדורשינן ל' יום קודם החג בהלכות מסתמא ידרשו נמי בטעמו של חג ובענינו של יום, ולכן קס"ד לפטור הדרשה דבו ביום באגדה, יעו"ש.

אכן דעת הריטב"א בביאור שיטת התוס' דהא דשואלין ודורשינן בענינו של יום היינו בהלכות ודינים, ולכן הקשה עליהו על ביאורם הנ"ל של התוס' דקס"ד דלא נדרוש בכל חג ביו"ט עצמו כיון שכבר דרשו ל' יום קודם החג, והקשה עליהו דוודאי אינו כן דדרשה דבו ביום בפורים בשבת על כרחך היינו בענינו של נס ודרשה של מגילה [וכשיטתו שהובאה לעיל] ואילו דרשה דל' יום קודם החג היינו בהלכות, יעו"ש"ד, עכ"פ מדבריו מבואר דהבין דעת התוס' דגם הדרשה שבו ביום היינו בהלכות ודינים, ולכן מקשה עליהו.

וכן מפורש ברשב"א דהא דאמרינן דפורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשים בענינו של יום היינו בהלכות פורים, וצריך לומר, דאף דמפרש שם הרשב"א דטעם הדרשה דפורים שחל בשבת היינו משום פירסומי ניסא מ"מ אף בדרשה בהלכותיה נמי איכא פירסומי ניסא כיון שמזכיר הלכות יום הפורים ועוסק במצוות היום שהם לזכר הנס וכן מפרש הרא"ש דהכוונה בהלכות יעו"ש.

וכן נראה לפרש גם לשון הרמב"ם שכתב, לדרוש בהלכות פורים כדי להזכיר שהוא פורים, דמשמע מדבריו דהדין הוא לדרוש בהלכות, ומ"מ כתב הטעם "כדי להזכיר שהוא פורים", ונתבאר לעיל מהביאור הגר"א דהכוונה דלדעתו הדין דדרשה הוי רק בפורים שחל להיות בשבת "דמפני שאין קוראין בו המגילה ואין ניכר שהוא פורים לכן תקנו בו לפחות דין דרשה, "כדי להזכיר שהוא פורים" ג"כ כוונת הרמב"ם דבדרשת ההלכות נמי נזכר שהוא פורים ומפרסם ניסא בדרשת ההלכות במקום קריאת המגילה.

[ונראה, דמעתה, אף ראייתו של הפמ"ג בדעת התוס', דצריך לדרוש באגדה, כיון שתוס' כתבו דדין דרשה הוי רק בפורים שחל להיות בשבת, דכיון דאין קוראים בו מגילה, בעי לפרסם ניסא ע"י הדרשה ובכך מוכיח דהדין הוא לדרוש באגדה כדי לפרסומי ניסא, יש לדחות דגם ע"י דרשת הלכות נזכר שהוא פורים, ומפרסם ניסא, וכמו שמבואר ברשב"א וברמב"ם].

א"כ מעתה צ"ע דעתו של המג"א שהוכיח דתקנת משה לדרוש בכל חג היינו באגדה, כמו דמצינו בפורים שחל להיות בשבת, הרי אף בפורים שחל להיות בשבת מצינו לגדולי הפוסקים דדעתם שיש לדרוש בהלכות ולא באגדה, וצ"ע.

אך יתר על כן תמוה, דבריטב"א מבואר, דאף דס"ל דפורים שחל להיות בשבת, שואלין ודורשינן, היינו באגדה מ"מ ס"ל לגבי תקנת משה דדורשינן בכל חג מהלכותיו היינו בהלכות [ודלא כהמג"א] דכתב כאן בתו"ד וז"ל: דאפי' ימים טובים וכו' חייבים לדרוש בהלכותיו עכ"ל עיי"ש.

וכן נראה מוכח מהא דמוקי הריטב"א הא דאמרינן דשואלין ל' יום קודם היינו דוקא לבא לשאול [דלהוי שואל כענין] והא דשואלין ודורשינן בו ביום, הכוונה לחיוב דרשה, וכוונתו

לכאורה לתרץ שלא תיקשי למה לנו ב' דרשות בין קודם חג, ובין בחג עצמו, וע"ז בא לתרץ דדרשה דקודם חג היינו למי שבא לשאול, ודרשה דחג עצמו היינו לחיוב דרשה, ואי נימא דביו"ט עצמו דורשים באגדה אין מקום לקושינו, שהרי ביו"ט עצמו דורשים באגדה ואילו קודם חג דורשים בהלכה, אלא משמע דס"ל דאף בחג עצמו דורשים בהלכות.

וכן הר"ן אף שדעתו דבפורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין באגדה בענינו של נס, (הובא דבריו לעיל) ומ"מ סובר דבכל יו"ט דורשין בחג עצמו בהלכות, וכפי שמוכח שהקשה להדיא הקושיא הנ"ל דמה צריך לב' דרשות, דהיינו ל' יום קודם החג וכן בחג עצמו, ומתרץ דלפני החג היינו למי ששואל בהלכות החג, ובחג עצמו הכוונה שישנו חיוב דרשה. הרי מבואר דעתו דאף בחג עצמו דורשין בהלכות, דאל"כ מאי קושינו, וכמשנת"ב, וכן מפורש בלשונו בשמעתין וז"ל: משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בפסח וכו', כלומר ששואלין ומפרשין הלכותיהן עכ"ל. וכ"כ גם בסו"פ בני העיר.

וכמו כן לכאורה יש להקשות מדברי רש"י גופא שהמחה"ש ופמ"ג העמידו דבריהם עמש"כ רש"י דבפורים בשבת דורשין באגדה באגרת פורים, ומזה הוכיחו דכוותיה גבי כל יו"ט, אבל רש"י עצמו בסוף מגילה גבי משה תיקן להם לישראל שיהיו שו"ד בענינו של יום כתב שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמן להודיע חוקי האלו' ותורותיו ולכאורה מפורש דהלכות דייקא וכן הבין הב"ח ריש סי' תכ"ט שציין דברי רש"י האלו' להוכיח דביו"ט דורשין רק בהלכות, ועיין לקמן בהערה 4 מה שיש עוד לעיין בדברי רש"י אלו'.

וא"כ דברי המגן אברהם תמוה בתרתי, מדברי הרטב"א והר"ן א' שכן מפורש בדבריהם שבכל חג דורשין בהלכות, ולא באגדה, ושלא כדברי המג"א דדורשין באגדה. ב' המג"א למד יסודו, משום דמשווה דין פורים שחל בשבת, לדין דרשת כל חג, ואילו בר"ן ובריטב"א חזינן דמחלקים ביניהם, דאילו בפורים דעתם שדורשין באגדה, ואילו בחג דעתם דדורשים בהלכותיהם.

במעם תקנת הדרשה

והנראה ליישב בזה, בהקדם, דלכאורה דברי הריטב"א והר"ן תמוהים טובא, דהיאך מחלקים בין פורים שחל להיות בשבת, לדין דרשת כל חג, הרי בסוגיין משוינן אותם אהרדי, שהקשו "מאי שנא פורים אפי' יו"ט נמי דתניא משה תיקן להם לישראל וכו'" א"כ הרי חזינן להדיא דדרשותיהם שוות א"כ איך קסברי הריטב"א והר"ן לחלק ביניהם דבפורים דרשין באגדה, ובחג בהלכה.

אלא בהכרח לתרץ, כדברי הפנ"י שהובא לעיל שהקשה ג"כ לשיטתו, דסובר דבפורים שחל להיות בשבת החיוב לקרות המגילה, וכוודאי שבכל חג אין החיוב אלא לדרוש בענינו של יום, א"כ איך משוינן אותם בסוגיין אהרדי, ומתרץ דאע"ג דחלוק דין פורים שחל להיות בשבת, דדינה בקריאת המגילה, מדין כל חג, מ"מ הקשו בגמרא, דמאי קמ"ל ריב"ל דקוראין המגילה, דמכיון דחזינן דתקנו לדרוש בכל חג בענינו של יום, א"כ ממילא נדע דבפורים שחל בשבת, כיון שמעיקר הדין היו צריכים לקרות המגילה, אלא שדחאוה מפני גזירה דרבה, א"כ יובן ממילא דהדרשה בפורים שחל להיות בשבת תהיה בקריאת פסוקי המגילה בדרך דרשה.

ונראה לחדש להוסיף בכוונתו, דתקנת הדרשה בכל חג אינה כדי להודיע ענינו של חג (להמג"א דדורשין באגדה) או להודיע ההלכות, דלא תיקנו תקנה ללמד ההלכות לעם, דזיל קרי בי רב הוא, ולא נצרכה לכך תקנת משה רבינו, אלא יסוד התקנה הוא אחת ממצוות החג, כדי לפרסם היו"ט בפה "מקראי קודש" שעלינו לקרוא במועדו. וכעין מה שתיקנו לקרות ההלל בכל חג וחג, ה"נ תיקנו לדרוש מענינו של יום וכמו שביאר הרמב"ן ויקרא כג, ב, טעם

שנקרא יו"ט מקראי קודש וז"ל: וטעם מקראי קודש שיהיו ביום הזה כולם קרואים ונאספים לקדש אותו כי מצוה היא על ישראל להקבץ בבית אלוקים ביום מועד לקדש היום בפרהסיא בתפילה והלל וכו' עכ"ל ה"ג מהאי ענינא הוי תקנת מרע"ה לדרוש מענין היום.

וכן מבואר יסוד זה בדברי הרשב"א בקושית הגמרא מאי איריא פורים, וז"ל: דקס"ד דהא דריב"ל משום דכיון דאין קורין בו ביום את המגילה וליכא פירסומי ניסא בו ביום משו"ה מצריך לדרוש בו ביום בהלכותיו כדי לפרסם נסו בפה ביומו, ומאי איריא פורים אפי' יו"ט נמי שאנו מתעסקין בו ונוהגין בו קודש אפי' כן שואלין ודורשין בו ביומו עכ"ל, וראה גם בריטב"א דברים אלו באריכות יותר, הרי מבואר דביו"ט ענין הדרשה כדי לפרסם הנס דיו"ט, ולכן קס"ד דביו"ט כיון שאנו מתעסקין בו ונוהגין בו קודש א"כ לא נצטרך עוד לדרשה, וע"ז הביאה הגמרא דבכל זאת דורשים אף ביו"ט באותו יסוד באותו טעם של פורים בשבת הרי מבואר דענין הדרשה ביו"ט כדי לפרסם הנס.

ובזה מבואר שפיר יסוד דברי הפנ"י דקושית הגמרא דכיון דחזינן דדורשין ביו"ט כדי לאפושי פירסומי ניסא, א"כ ממילא (אף בלא דברי ריב"ל) הוי ידעינן דבפורים שחל להיות בשבת קוראין המגילה, דכיון דמחזירים אחר אפושי פירסומי ניסא, ודלכך דורשין בכל חג, א"כ בפורים שחל להיות בשבת, כיון דמעיקר הדין היה לקרות המגילה עצמה כדי לפרסם הנס, אלא שדחאוה משום גזירה דרבה, א"כ לכל הפחות יש לקרות ולדרוש הפסוקים, דבהכי מפרסם ניסא טובא, כעין קריאת המגילה שבכל שנה, [אמנם בפנ"י עצמו, אינו מבואר כן, אלא שהוא מתקנת אנכנה"ג, ולא מתקנת מרע"ה]¹

ביישוב דברי הראשונים והמג"א

ובזה מיושב דברי הריטב"א והר"ן, [דסברי דחלוק פורים שחל להיות בשבת, דדורשין באגדה, מבכל חג דדורשים בהלכה] דקסברי דאף דטעם הדרשה כדי לפרסם הנס, מ"מ בדרשה בהלכות החג נמי מיפרסם ניסא, כיון שמזכירים הלכות היום, ועוסקים במצוותיו המזכירים ניסו ולכן בכל יו"ט דורשין בהלכותיו, אך בפורים שחל בשבת, אי אפשר לדרוש בהלכות המגילה, וכמו שביאר הריטב"א, דכיון שכבר קראו המגילה א"כ אין מקום לדרוש בהלכותיה לכן דורשים באגדה כדי לפרסם הנס, אלא שהגמרא משווה אותם [הדרשה של פורים שחל להיות בשבת עם דרשת כל חג] כיון שמטרת הדרשה וענינה שווה, שהוא כדי לפרסם הנס, א"כ אפשר להעמיס כן גם בכוונת המג"א, דסובר דעיקר הדרשה הוא כדי לאפושי פירסומי ניסא, וענין זה מתקיים בין בדרשת הלכה ובין באגדה וכמשנת"ב, אלא דמעיקר הדין העדיפו בדרשת הלכה, כיון שעיי"כ גם ידעו העם כדת מה לעשות וכ"ה לשון הברייתא שו"ד בענינו של יום הלכות פסח בפסח וכו' [כן הוכיח השו"ע בתקכ"ט בקו"א עיי"ש] אך האידנא, אין ענין לדרוש בהלכה כדי שידעו העם מה לעשות, וכמו שכתב בשו"ע הרב בס' תכ"ט סעיף ד' וז"ל: משה רבינו ע"ה תיקן להם לישראל שיהיה כל חכם העיר דורש לבני עירו בכל רגל בענינו של יום וכו' וג"כ ידרוש לעם בכל רגל הלכות הצריכות לבו ביום שיודיע להם האיסור והמותר בו ביום וכו' ועכשיו אין נוהגין לדרוש בהלכות בחג עצמו לפי

1 יש לדון לפי"ז דעיקר דין דרשה הוא כדי לפרסם הנס, וכדברי הרמב"ן הנ"ל, א"כ צריך להיות הדרשה דוקא ברבים ובאמת ברש"י במגילה דף ד. וכן בר"ה דף ז. כתב שם דהוא ברבים אך בדברי הפוסקים לא נזכר דבעי שיהיה ברבים ואולי משום דפשיטא להו, דזהו לשון שואלין ודורשין ויצויין לשון השו"ע הרב סי' תכ"ט סעיף ד' דמשה תיקן להם לישראל דיהא חכם העיר דורש, דמשמע שהוא דין על חכם העיר לדרוש ברבים, אך אף אם הטעם רק כדי ללמד ההלכות, אפשר נמי שצריך שיהא ברבים דכן היא עיקר התקנה שיהא ברבים וכעין מה שתיקן משה קריאת התורה שהיא ברבים דוקא, ובמשנת יעב"ץ [בהקדמה לאו"ח] הוכיח כן ממה שהביא הרמב"ם תקנה זו בדין קריאת התורה. וכן משמע גם בילקוט ריש פרשת ויקהל, יעו"ש ודו"ק.

שהכל כתוב בספר אלא דורשין באגדה מענינו של יום עכ"ל הרי ביאר דאף דמעיקר הדין היה לדרוש בהלכה אך האידנא אין צורך לכך כיון שכתוב בספר, ונשאר חיוב דרשה משום פירסומי ניסא, דלזה לא סגי במה שכתוב בספר, לכן דורשים באגדה, כיון דבזה מפרסם טפי ניסא. כיון שדורש בגופו של נס, והלכה לא צריכין האידנא, ולכן כתב המג"א שידרוש באגדה דוקא. ולא בהלכה. אף שמעיקר הדין אפשר לקיים מצות דרשה משום פירסומי ניסא אף בהלכה אך באגדה טפי עדיף, וכיון דאין צורך בדרשה בהלכה, נקטינן רק לדרוש באגדה, והיא כעין סברת הריטב"א דבפורים שחל בשבת אין דורשים בהלכה דכיון שכבר קראו המגילה אין צורך לדרוש בהלכותיה, ומשמע דבאגדה דוקא ידרוש [כיון שאין צורך בהלכה] דבזה מפרסם טפי ניסא.

המורם מהאמור: דכל עיקר תקנת מרע"ה לדרוש בכל יו"ט היא כדי לאפושי פירסומי ניסא, ומתקיים בין באגדה ובין בהלכה אלא שהמג"א כתב שידרוש באגדה כיון שהאידנא אין צורך לדרוש בהלכה כיון שכבר כתוב בספר, ומשא"כ בזמן הראשונים שלא היה טעמא דספרים נמצאים, היו דורשים בהלכה, והשתא תקנו לדרוש באגדה.

ובזה יתיישב לכאורה דיוק לשון הברייתא דאמרו משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין מענינו של יום הלכות פסח בפסח וכו' דלכאורה לשון "מענינו של יום" מורה שהוא באגדה, ולשון הלכות מורה שדורש בהלכה, אלא, כאמור יכול לדרוש או בהלכה או באגדה, דעיקר המטרה להתקבץ ולדרוש בפירסום הנס.

ומה שהמג"א הראה מקור ליסודו לדרוש באגדה, לפ"ק דמגילה, [אף דהתם כתבו הראשונים שידרוש בהלכה] כוונתו שחזינן התם דדין הדרשה בפורים שחל להיות בשבת, וכן הדרשה בכל יו"ט (דבגמרא משוינן אותם אהרדי) הוי משום פירסומי ניסא ולכן צריך לדרוש בפורים שחל להיות בשבת במקום קריאת המגילה, א"כ ה"נ בכל יו"ט בעי דרשה לפירסום הנס, אלא דבראשונה העדיפו לדרוש בהלכה למעשה כדי להודיע נמי ההלכות, אך האידנא דכבר כתוב בספר אין צורך לדרוש בהלכה, בעי לידרוש באגדה לפרסם הנס, (דלגבי פירסום הנס לא סגי במה שכתוב בספר, כיון דבעי דרשה לפירסום הנס) ומשא"כ אילו היה הטעם רק משום כדי להודיע ההלכות היה סגי האידנא בלא דרשה כלל כיון שהכל כתוב בספר.

וכן משמע במג"א עצמו סי' תקכ"ט ס"ק א', דמורה דבזמן חז"ל היו דורשים בהלכות, אלא האידנא דורשים באגדה, ודלכן מחדש דהאידנא ידרשו אחר הסעודה משום שמחת יו"ט, משמע דאף הוא מודה דדין אגדה אינו אלא האידנא, אבל לא שהוא מגוף התקנה.

במהות ויסוד תקנת הדרשה בפורים בשבת

וביסוד זה שחידשנו דלדעת המג"א והראשונים ענין תקנת משה לדרוש בכל יו"ט הוא משום פירסומי ניסא, יתיישב מה שהקשינו האיך השוו בגמ' הדין דדרשה בפורים בשבת, לדין תקנת משה לדרוש בכל יו"ט, דאפשר לומר דבוודאי תקנת משה באמת אינה אלא ביו"ט דאורייתא אבל בדרבנן לא עבדו כזה תקנתא כעין דאורייתא ואינה סיבה לחייב דרשה, ברם בפורים שחל בשבת יש לנו סיבה אחרת לחייב דרשה והוא כדי להזכיר ענינו של יום כיון דאין קורין בו המגילה כלל, מ"מ משוינן להו בגמ' ביסוד הדרשה כיון דמצינו תקנת משה בכל יו"ט יש חיוב לפרסמו ע"י דרשה ממילא ידעינן דבפורים בשבת דמהדרינן להזכיר ענין היום ולפרסמו תמורת מקרא מגילה שפיר הו"ל ע"י דרשה בו ביום לדרוש בענינו.

ולפי"ז מבואר שפיר להראשונים דס"ל בפורים בשבת דורשין בהלכה ומ"מ ס"ל דחיובא דוקא בפורים בשבת ולא כשחל בחול ולכאורה אם הוא משום דתקנת משה הוא ע"י הלכות האי חיובא בכל פורים שחל בחול להיכן אזלא אבל לפי"ד א"ש דבוודאי בסתם פורים אין

תקנת משה מחייב לדרוש כלל דלא עבדו בזה רבנן תקנתא כעין דאורייתא ורק בפורים בשבת סיבה אחרת מחייב לדרשה משום דלא קראו המגילה כלל ובעינן להזכיר ענינו של יום אלא דס"ל להני פוסקים דאף בהלכות גרידא ג"כ שפיר מתפרסם הנס ויוצא בזה להזכיר ענינו של יום.

ונמצא דבוודאי האי דינא דריב"ל בפורים בשבת אינו כלול בתקנת משה בכל יו"ט בסיבת החיוב דלא תקנת משה מחייב לדרוש בפורים דרבנן ברם יסוד מהותם השווה חכמים דשניהם ענין פרסום הנס ויו"ט בדרשה, ודו"ק.

מוצרי החכמה

1234567

בביאור דעת הב"י

ונראה דאפשר לומר, דיסוד זה שחידשנו, דטעם תקנת הדרשה בכל חג אינה כדי ללמד העם דיני החג כדת מה לעשות אלא כדי לפרסם הנס תלוי בב' תירוצים בב"י, וכמו שאבאר.

דהנה הב"י ריש סימן תכ"ט הקשה הא דתניא במגילה לב: דמשה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין הלכות פסח בפסח וכו' א"כ מאי האי דתניא בפ"ק דפסחים דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג, ותירץ בתרי אנפי א] דהא דשואלין ודורשין ל' יום קודם החג אינו אלא למי ששואל הלכה מרבו, מהלכות החג דנחשב כשואל לענין, אבל לא שאנו מחוייבין לדרוש בהלכות החג, אבל הא דתיקן משה שיהיו שואלין ודורשין הלכות פסח בפסח, היינו שאנו מחוייבין לדרוש בהלכות החג דוקא, וכן תירצו הראשונים, ר"ן ריטב"א רשב"א, [עיין ביאור הלכה סי' תכ"ט דנוקט דהאי תירוצא היא שיטת יחידאה דלא ככל הראשונים²].

ותירוץ זה יונעם ע"פ דברינו הנ"ל, דל' יום קודם החג, הוי הדין כדי ללמד העם ההלכות כדי לדעת מה לעשות, ולכן אינו חיוב אלא לתלמיד השואל דנחשב שואל כענין, אבל תקנת משה לדרוש בחג הוא כדי לפרסם הנס ולכן אף כשאין אחד שואלו כלל נמי חייב לדרוש מפני פירסום הנס.

עוד תירץ הב"י וז"ל: ועי"ל דדיני פסח עכ"פ צריך להודיעם לעם קודם לפסח ל' יום כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדי להו מקמי הכי וכו' והא דתניא דשואלין הלכות פסח בפסח וכו' היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא, וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר ביו"ט עכ"ל. דמשמע מתירוצ זה דהדין לדרוש ל' יום קודם החג היינו משום שרוב ההלכות צריכין לידע קודם החג א"כ א"א לדורשם ביו"ט, וביו"ט עצמו דורשים האסור ומותר ביו"ט, א"כ משמע דשני התקנות בין הדרשה דל' יום, ובין דחג עצמו נובעות מטעם אחד והוא³ כדי להודיע לעם כדת מה לעשות, ולא משום פירסומי ניסא, והא דכתב

2 גם ברמב"ם הוכיח במשנת יעב"ץ (או"ח בהקדמה) דס"ל כן דתקנה דל' יום הוא רק לבא לשאול, ותקנה דיו"ט עצמו הוא דיהיו דורשין וכוזה מיישב הא דלא הביא הרמב"ם התקנה דל' יום קודם החג שואלין ודורשין, יעוש"ר, וזה תואם דאף הרמב"ם לשיטתו הסוכר דתקנה דדרשה ביו"ט עצמו הוי משום פירסומי ניסא ולא הוי בגדר התקנה דל' יום קודם החג שהוי כדי ללמוד ההלכות.

3 ולפ"ז יש מקום ליישב קצת דברי ביאור הגר"א [שהבאנו בתחילת דברינו] המבאר למה השמיט השו"ע כל האי דינא דריב"ל לדרוש בפורים שחל להיות בשבת, משום דס"ל להשו"ע דאף בפורים שחל בחול צריך לדרוש ולא הוי דינא רק בשבת. אך הדבר תמוה שהרי אף בפורים שחל בחול לא נזכר בשו"ע כלל לדרוש, וביותר תמוה דבכלל לא נזכר בשו"ע תקנת משה לדרוש בכל יו"ט מענינו, ועדיין לא מצאתי מי שנתעורר בזה, אבל אם נאמר דדעת השו"ע למעשה כתירוץ ב' שבב"י [ולא כמו שביארו האחרונים עיין ביאור"ה ריש תכ"ט דהשו"ע ס"ל כתירוץ א' יעוש"ד] וכמו שביארנו, דלתירוץ זה ב' התקנות בין דל' יום קודם החג, ובין דיו"ט עצמו, הוי כדי ללמד ההלכות כדת מה לעשות, אלא דקודם החג דורשין בהלכות הנחוצות קודם החג, ואילו בתוך החג דורש באסור ומותר בו ביום, א"כ י"ל דהשו"ע סמך על מה שכתב דשואלין ל' יום קודם הפסח וא"כ ה"ה בפסח עצמו, כיון דענין אחד הוא, וא"כ ה"ה בכל יו"ט, וגם פורים בכלל.

הב"י דצריך לדרוש ביו"ט גם הטעמים בהם נצטוינו מצוות היום, אולי היינו כדי לזרזם במצוות. (או משום דכיון דדריש כבר בהלכות היום דורש נמי בטעמי המצוות) אך משמע דעיקר הדרשה נועדה כדי להודיע לעם המצוות, כמו התקנה דל' יום קודם החג. דעיקרה משום ללמוד ההלכות. ולא משום פירסומי ניסא.⁴

ברם אף לפי הב"י דעיקר חיוב הדרשה בכל יו"ט הוא כדי ללמד ההלכות כדת מה לעשות, מ"מ תקנת הדרשה בפורים שחל להיות בשבת, הוי גם משום פירסומי ניסא [מלבד הטעם דיש לדרוש כדי ללמד ההלכות], וכדמשמע מלשון הסוגיא שהקשו על ריב"ל שאמר דפורים שחל בשבת דשואלין ודורשין בענינו של יום, ומקשינן מאי איריא פורים אפי' כל יו"ט נמי, דמשמע דאף בקושיית הגמרא שהקשו דלמה נקט ריב"ל דין דרשה בפורים כבר ידעו שיש לדרוש בפורים שחל בשבת גם משום דיש בו עדיפות ומעלה דדין פירסומי ניסא במקום המגילה, דאל"כ הו"ל להקשות מ"ש "בפורים שחל להיות בשבת" דאמאי נקט שחל בשבת אלא מוכח דהגמרא ידעה שיש עדיפות בשבת דבעי לדרוש במקום קריאת המגילה.

אלא שהגמרא הקשה למה בכלל נקט דין דרשה בפורים הרי כבר תניא דמשה תיקן לדרוש בכל יו"ט הרי משמע דבפורים שחל להיות בשבת יש טעם נוסף אף להב"י דדין דרשה גם משום פירסומי ניסא.

ולדעת הב"י אתי שפיר בפשיטות מה דמדמינן בגמרא דין דרשה בפורים שחל בשבת לדין דרשה בכל יו"ט, כיון דלדידיה לעולם דורשים רק בהלכות, ולכן שפיר הקשו למה נקט פורים דאית בה נמי משום פירסומי ניסא תיפול"ל משום תקנת מרע"ה.

והנה לדעת הב"י דעיקר הטעם דתקנת מרע"ה לדרוש בכל יו"ט הוי משום כדי להודיע ההלכות אפשר ליישב מה שנתקשו האחרונים [יעויין ב"ח ח"י ריש סי' תכט שמתרץ שיוצא בקריאת התורה ושעה"צ שם חולק עליו, וכן מבואר מהרש"א וחי' חת"ס סוף מגילה] למה לא נהגו האידנא לדרוש בכל יו"ט, אך לדעת הב"י דעיקר הטעם משום כדי להודיע ההלכות, ולא משום פירסומי ניסא, אפשר ל' דסמכינן דהאידנא כיון דספרים נמצאים והכל כתוב בספר א"צ לדרוש בהלכה כדי להודיע ההלכה, וכמבואר להדיא בשו"ע הרב סי' תכט סעיף ד' שהביא דברי הב"י לדרוש בהלכות ומסיק דהאידנא לא נהגו לדרוש בהלכה כיון דהכל כתוב בספר, ואה"נ דלדעת המג"א דעיקר תקנת הדרשה הוא משום פירסומי ניסא, יש לדרוש גם האידנא משום פירסומי ניסא, אך סמכינן בזה על דעת הב"י שעיקר הטעם כדי ללמד ההלכות

4 וההכרח לזה דאי ס"ל להב"י יסוד דרשה דבו ביום הוא באגדה, היה לו לתרץ בקיצור דלפני החג דורש בהלכה, וביו"ט עצמו דורש באגדה, אע"כ כמו שנתבאר בפנים, ועיין ב"ח שהקשה על הב"י דמרש"י סוף מגילה משמע דדורשים רק בהלכה, אך צ"ע דרש"י מסיים שם וז"ל: וקבלו וקיימו שכר המצוות עליהם ועל בניהם בזה ובבא עכ"ל ויתכן שהב"י הבין דרש"י כיוון בזה דיש לדרוש גם באגדה כדי לזרזם במצוות אך נראה כהב"ח דעיקר דברי רש"י הם שידרוש בהלכה ומה שסיים: וקיימו וקבלו וכו' אולי כדי לסיים המסכתא בדבר טוב, ובלא זה לשון רש"י קשה להולמו, ועיין "ריח דודאים" למהרצ"א מדינוב זיע"א שביאר ע"ז דברים נפלאים, ואחרי הכל לבי מהסס בדעת הב"י ורש"י אם דעתם שנקבע התקנה רק על הלכה. וראה עוד בכל זה בספר "סדר משנה" [יצא לאור ע"י מכון באו"י].

וכאן המקום להעיר, על דברי המהרש"א סוף מגילה שהקשה למה נקטו בברייתא דתקנת משה לדרוש בכל יו"ט רק שלוש רגלים ולא נקטו לדרוש ג"כ ברה"ה ויוהכ"פ, ומתרץ דתקנת מרע"ה לדרוש היה רק לגבי מצוות דאחיין מזמן לזמן [כמו שלוש רגלים] אך ברה"ה ויוהכ"פ דעיקר ענינן הוא "תשובה". והרי זה חיובן בכל השנה לכן לא חייבו לדרוש בהם יעוש"ד, אך דבריו צע"ג דהרי ברה"ה נמי איכא הלכות תקיעת שופר, והלכות חמשת עינויים ביוהכ"פ, אלא על כרחך דדעת המהרש"א דיש לדרוש באגדה, וענין היום, דבר"ה ויוהכ"פ עיקר ענינם הוא "תשובה". אך דבר זה צ"ע דהרי לכל הפוסקים אם דורש בהלכה נמי יוצא יד"ח דרשה א"כ ידרשו בהלכה.

והאידנא ליכא האי טעמא, ונמצא לפ"ז דבפורים שחל להיות בשבת, מחויבים גם האידנא לדרוש כיון דבפורים איכא לכו"ע גם הטעם דפירסומי ניסא, אלא דבפורים שחל בשבת אפשר לדרוש באגדה, אף להב"י, דכיון דחיוב הדרשה משום פירסומי ניסא, א"כ סגי באגדה. (ובכל פורים שחל בחול, פשוט כבר יצא פירסומי ניסא ע"י קריאת המגילה, ומשא"כ כשחל בשבת).

נמצא לפ"ז, דישינו ב' שיטות, לדעת המג"א עיקר חיוב הדרשה בכל יו"ט הוי משום פירסומי ניסא, ואף האידנא חייב לדרוש, ואילו לדעת הב"י חיוב הדרשה הוי כדי ללמד ההלכות והאידנא אפשר דנהגו להקל משום דספרים נמצאים, אך לפלא בעיני דבשו"ע הרב תכ"ט, ד, הביא וצירף ב' השיטות בין חיוב הדרשה באגדה, ומציין מקורו דהוא ממג"א, ואח"כ הוסיף עוד חיוב הדרשה בהלכה ומציין מקורו מהב"י, ומשמע שחושש להחמיר לב' השיטות, אך לפלא שלא ציין שהם ב' שיטות נפרדות. וראה גם משנ"ב ריש סי' תכ"ט מה שכתב בפשיטות לדרוש בכל יו"ט בהלכותיו.

וטרם אכלה דבריי עלי להביא דברי אדמוה"ז בסה"ק בית אהרן על פורים (ד"ה פורים שנת תרכ"א) והנה שמעתי מא"א אדמו"ר זצלה"ה נאוו לחייך בתורים נאים הם החיות שלך, לחייך לשון חיות, כשהם בתורים שני תורות תושב"כ ותושבע"פ ועוד תורים לשון זמן היינו שנאה החיות שלך ע"י התורה בכל זמן וזמן, פשוט הוא כפי דאיתא דורשין הלכות חג בחג וכו' אמנם העיקר הוא שישם ושיג בכל דבר חיות הבוב"ה בכל זמן וזמן לפי הזמן שלו והיחודים הנעשים אז עכ"ל הק' ומבואר מד"ק שנוסף על החיוב מחיוב יו"ט לדרוש ולפרסמו הרי הוא ענין מצד לימוד התורה, ללמוד בכל זמן וזמן התורה שנועדה לזמן ההוא.

בדין דרשה ביו"ט ובפורים להלכה למעשה

הנה כפי מה שהעלינו בדין דרשה בכל חג הדבר במחלוקת שנוי, דלדעת המג"א הוי באגדה, והטעם משום פירסומי ניסא, א"כ אף האידנא יש לדרוש בכל יו"ט בענינו של יו"ט, לקיים התקנה שהתקין מרע"ה שיהיו דורשין בכל יו"ט מענינו של יום, ואך לדעת הב"י שטעם התקנה הוי משום ללמד העם הלכה כדת מה לעשות א"כ לדידיה אפשר להקל האידנא, וכפי שביאר השו"ע הרב סי' תכ"ט סעיף ד' דהאידנא כיון דספרים נמצאים והכל כתוב בספר, א"כ לדידיה אפשר להקל האידנא בדרשה בכל יו"ט, ואף שהשו"ע הרב בעצמו מסיק שם דצריך לדרוש באגדה, היינו משום שחושש לדעת המג"א שהטעם משום פירסומי ניסא, אכן לדעת הב"י אפשר להקל האידנא, והר"ז ישוב על מנהג העולם שמקילין שלא לדרוש ביו"ט בענינו.

ובפורים שחל בחול, לדעת המג"א שהטעם משום פירסומי ניסא כבר יצאו יד"ח הדרשה בקריאת המגילה, דבזה מפרסם ניסא כמו בדרשה, וכמו שכתבו תוס' [וכן דעת הרמב"ם להגר"א] אך דעת הלח"מ וכן דעת הגר"א בדעת השו"ע דאף בכל פורים צריך לדרוש, אף שכבר קראו המגילה, ובפשוט צריך לומר דחיוב הדרשה לדידהו, אינה מטעם פרסומי ניסא שכבר יצאו בקריאת המגילה, אלא הטעם משום כדי ללמד הלכות, [וקסברי דתקנת מרע"ה הוי בכל יו"ט לדרוש בהלכות כדי ללמד ההלכות וכן תקנו גם בפורים] א"כ אף לדידהו אפשר להקל האידנא, וכמשנת"ב דהשתא כיון דאיכא ספרים, א"צ לדרוש עוד בהלכה, אך אפשר דחיוב דרשה לדידהו, הוי משום פירסומי ניסא, [וכטעמו של המג"א בכל יו"ט] ומצרכי לדרוש משום פירסומי ניסא, דכך נתקנה התקנה שיש לדרוש בכל יו"ט משום פירסומי ניסא, ולא סגי בקריאת המגילה, שהיא נקראת רק משום מצוות היום, אבל אכתי אין יוצא בה עדיין דין תקנת מרע"ה שנתקן בכל יו"ט לדרוש משום פירסומי ניסא, ולכן קסברי

דמלבד קריאת המגילה יש להוסיף בדרוש משום פירסומי ניסא, וכן מבואר בראש יוסף לדעת הר"ן אפשר שצריך לדרוש בכל שנה באגדה אף שכבר קראו המגילה. וכן הוא המנהג. אך בפורים שחל להיות בשבת, צריך לדרוש לכו"ע מדינא דגמרא, דאמרינן בהדיא פורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בענינו של יום, והטעם מבואר בתוס' כיון שאין קוראין את המגילה, תקנו לפחות שידרוש מענינו של יום, ובזה נראה דאף לדעת הב"י דהטעם דבכל יו"ט דורשים היינו כדי ללמד ההלכות, ומשום כ מקילים בזה האידנא. אך בפורים שחל להיות בשבת, שהטעם משום פירסומי ניסא, וכמו שכתב הרמב"ם שהוסיף טעם הדרשה בפורים שחל להיות בשבת שהוא "כדי להזכיר שהוא פורים" שמלבד החיוב לדרוש בכל יו"ט נוסף כאן עוד טעם שהוא כדי להזכיר שהוא פורים.

והנה המג"א כתב בכל יו"ט שידרוש באגדה, וכן דעת הרבה ראשונים, דבזה מפרסם ניסא, ונראה דאף שאר ראשונים שכתבו שידרוש בהלכה הכוונה שאף בהלכה יוצא יד"ח דרשה דאף בזה מפרסם ניסא כיון שעוסק במצוות היום המזכירים הנס אלא שהעדיפו ההלכה שבזה ידעו ההלכה כדת מה לעשות [אף שכשדורש באגדה וודאי טפי עדיף כיון שמפרסם הנס טובא] ולכן האידנא דהספרים נמצאים, נראה דלכו"ע דורש באגדה, ויתר על כן נראה דאף הב"י הסובר דבכל יו"ט צריך לדרוש בהלכה, היינו משום דהתם טעם התקנה כדי ללמד הלכות לעם, אבל בפורים שחל להיות בשבת הטעם משום פירסומי ניסא ולהזכיר שהוא פורים, א"כ נראה דענין זה יוצא אף להב"י באגדה, ולכן כהיום דהספרים נמצאים אף לדידיה יש לדרוש בפורים שחל בשבת רק באגדה.⁵

דורש טוב לעמו ודובר שלום ואמת,

כל דברי האגרת, פורים בפרפרת,

ותהי למשמרת, לו ולכל זרעו.

5 כן יש לציין דעת הפנ"י במגילה דף ד. הסובר דבפורים שחל להיות בשבת, יש לקרות המגילה-מתוך המגילה ממש, במלואה, אלא שיפסיק וידרוש באמצע דרך דרשה, דיוצא בכך יד"ח וכדאמרינן בהיה דורשה אם כוון לבו, יצא. וכן כתב הגאון רבי עקיבא יוסף שלזינגר זצ"ל, שהיה נוהג כן להלכה למעשה בפורים שחל להיות בשבת לקרות המגילה ולהפסיק באמצע בדרשה, אלא שמסיים שאף שעשה כן אין להורות כן, משום זילותא בגזירה דרבה, [דבריו הובאו בספר הזיכרון "מנחת ירושלים" ע"ש ר"ע בלוי ז"ל]. כן יש להביא הפולמוס שהיה בירושלים בפורים שחל להיות בשבת, וקטן שהגדיל בשבת, דדעת מרן מהרי"ל דיסקין היה שהקטן לא יצא עדיין יד"ח הקריאה ביום י"ד אדר, כיון שהיה עדיין קטן, לכן צריך הקטן לקרות בשבת, ולא גזרינן בו גזירה דרבה, כיון דהוי מילתא דלא שכיחא, וכן משום דכיון דכל הציבור כבר יצאו יד"ח ביום י"ד תו לא חיישינן שמא יעבירו, דאמרינן שהרבים יזכירוהו, וכן הורה מהרי"ל דיסקין להלכה למעשה, שיקרא הקטן המגילה לפני הציבור בלא ברכה. אך הגרע"י שלזינגר [שם] מביא דבריו וחולק על כך, כן מובא דבר זה בשו"ת ציץ הקודש (להגאון הצדיק רבי הרש מיכל שפירא זצ"ל) ח"א סי' נ"ה, בשם הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד זצ"ל, והוא חולק עליו.

מתתיהו שווארץ

בענין איסור תפירה לנשים בראש חודש

לענין תפירה וז"ל (בעמ' 68): ואסור לנשים לתפור בר"ח אפילו לצורך חתונה וכן מצאתי בא"ח סי' (תכ"ז) [תי"ז] עכ"ל, הרי שיצא להדגיש ולאסור תפירה אף לצורך חתונה, וכן מפורש הדבר לאיסור בב"י כאן בד"ה וכתב רי"ו וכו' וז"ל ואני ראיתי נשים נוהגות וכו' אלא תופרות בגדי כלי הבית, ונראה שגם זה אין לעשות וכו' עכ"ל, הרי מפורש יוצא מפי מרן הב"י לאסור אף התפירה, ויש להעיר על השערי תשובה ועוד אחרונים שהעתיקו דברי התשב"ץ בסתמא, שלא כדברי הב"י המפורשים הללו.

וז"ל ספר יוסף אומץ (לר' יוסף האן מפ"פ בשנות הש') אות תרפ"ב: מנהג הנשים שלא לעשות מלאכה בראש חודש רק מלאכת הבית בישול ואפיה וכיוצא, ומנהג זה יש לו עיקר גדול ממדרש ופוסקים וכו' ולכן הנשים שעושים מלאכת הכביסה והנלוה בראש חודש איסורא עבדי, וכן מה שמקילין הבתולות המשרתות לעשות מלאכת התפירה לעצמן ונשתרבו להן מנהג זה ממנהגן שאחר ראש חודש אב, גם הנה איסורא עבדי וכו', ע"כ.

וכבר כתבו המהרש"ם בדעת תורה וליקוטי מהרי"ח דבמדינותינו נהגו איסור בתפירה, [ומן הענין להדגיש שאף השערי תשובה שהעתיק בפשיטות דברי התשב"ץ מסיק דהכל כפי המנהג].

ב. עוד מצאנו דבר מחודש בספר ערוך השולחן כאן הל' י' וז"ל: והנה אצלינו נשי בעלי בתים אין עושות מלאכה ונשים העוסקות באומנות עושות מלאכה וז"ל דלא קבלו עליהו להפסיד פרנסתן ע"כ.

אולם דברי הערוה"ש תמוהין שכן שם בב"י מפורש להדיא להיפך דכשעוסקות באומנות בשכר ודאי אסור ואעתיק לשונו: ואני ראיתי נשים נוהגות שלא לעשות מלאכה להשתכר אלא תופרות בגדי כלי הבית, ונראה

א. הנה גדר המלאכות שקבלו הנשים על עצמן שלא לעשותן בראש חודש אינו מוגדר, והדבר תלוי במנהג מקומות, וכמו שהאריך להוכיח הביאור הלכה ריש סי' תיז, דהנה מהרבה פוסקים משמע שאין כל אשה חייבת לקבל עליה מנהג זה, ומאידך מבואר במג"א סק"ג דכל אשה חייבת במנהג זה, ומבאר הביה"ל דוודאי כולן קבלו המנהג שלא לעשותו כיום חול ממש לעסוק בכל המלאכות דלענין זה מצוות ועומדות מימות הקדמונים, אבל שלא תעסוק בשום מלאכה תוי הדבר במנהג, ומ"מ חייבת כל אחת לקבל על עצמה למנוע מלהתעסק במקצת מלאכות כדי שיהא הברל בין ראש חודש ליום חול, בכך לפי יסוד זה שהכל תלוי במנהג, אין מלאכות מוגדרות מה קבלו לאיסור ומה לא.

ברם לענין טויה ותפירה הדברים מבוארים במשנתם של רבותינו, דבשערי תשובה הביא דברי התשב"ץ ח"ג סי' רמ"ד וז"ל ונ"ל כי מה שנהגו הנשים איסור לטוות ונהגו היתר בשאר מלאכות בתפירה וכיוצא בה הוא לפי מה שבמלאכת המשכון שגזדרו יותר מן האנשים שנאמר ויבאו האנשים על הנשים כתיב וכל אשה חכמת לב בידיה טוו ויבאו מטוה וכתיב טוו את העזים שהיתה חכמה יתירה ולפי שהאנשים נזדרזו במעשה העגל יותר מן הנשים כי אהרן אמר פרקו נזמי הזהב אשר באזני נשיכם והם לא רצו לתת נזמיהם וכתיב ויתפרקו כל העם את נזמי הזהב אשר באזניהם ולא כתיב אשר באזני נשיהם, לפי"ז ניטל מן האנשים איסור מלאכה מפני זריזותם בעגל ועצלותם במלאכת המשכון, ונראה ששני הימים הם שווים וזו תורתם של נשים היא שנשאל מהם מהו מנהגם ואין לו אלא מה שנהגו, עכ"ל.

אך לענין תפירה נחלק עליו הלקט יושר (תלמיד תה"ד, מפי רבו) שמחמיר מאוד

שגם זה אין לעשות שמאחר שנהגו שלא לעשות מלאכה צריכות ליזהר שלא לעשות בו כלל, ואפשר דמעיקרא הכי קבילו עלייהו לשנותו מחול ממש ולא לאסור במלאכות שאין עושות להשתכר. עכ"ל. הרי דאיפכא מסתברא דבשכר פשיטא דאסור אלא דבאנו לדון אם אפשר להתיר שלא בשכר.

וכמנהג הני נשי שהביא הב"י שנהגו להקל שלא בשכר והחמירו בשכר, כתב להלכה למעשה הרב הלבוש וז"ל וגם הנשים לא נהגו איסור אלא במלאכות שעושות להשתכר אבל מלאכות שאין עושות להשתכר כגון לתפור ולתקן כלי הבית אין נוהגות בן איסור דמעיקרא לא קבילו עלייהו אלא כן ולשנותו מחול ממש, אבל לא לאסור בכל המלאכות שאינן עושות להשתכר כמו ביו"ט דזה לא קבילו עלייהו, עכ"ל.

והן דהפוסקים חלקו על הלבוש ולא ס"ל לחלק בכך ולהתיר שלא ע"י שכר, וכפי שמבאר בדרכי משה הארוך במקור חיים להחוי"י, וכגדי ישע והאליהו רבה וכן באל"י זוטא והעולת שבת, שכולם הביאו בפשיטות דברי הב"י לאסור אף שלא להשתכר, ובמקו"ח ואל"י זוטא חלקו להביא על הלבוש, מ"מ חזינן מדבריהם דכ"ש דלהשתכר אסור דגרע משלא להשתכר.

וכן גוף סברת הערוה"ש המיקל יותר כשעושות להשתכר, לכאורה תמוה, דכיון דעיקר יסוד המנהג שלא לעשות מלאכה בר"ח, נוסד בעיקר כדי לשנות ר"ח מיום חול, הרי מסתבר דכשעושות מלאכתן להשתכר, הרי הוא יותר בדרך קביעות ובדרך אומנות, א"כ נראה יותר כיום חול, ומשא"כ כשעושות

שלא להשתכר אלא לתפור ולתקן כלי הבית, (כלשון הב"י) שאינו אלא דרך ארעי בעלמא עדיין מינכר שהוא ר"ח ושהן נמנעות ממלאכה, ופוק חזי דכל המלאכות שנהגו הנשים לאסור על עצמן בר"ח הוו דווקא מלאכות המוגדרות כמלאכת אומנות ולא במלאכת הבית, ודלכן לא קבלו עלייהו לאסור בישול ואפיה (אף כשהן שלא לצורך), משום שאינו דרך אומנות, א"כ נראה מזה דכל שלא להשתכר אלא בדרך עבודת הבית הי' נראה יותר להתיר מלומר דכל שהוא להשתכר מותר יותר, בכן נראה דדברי הערוך השולחן הם כנגד דברי כל הפוסקים הנ"ל וגם תמוהים מצד הסברא, וכן שאלתי פי כמה גדולי ההוראה פציה"ק ירושלים ת"ו וענו ואמרו דלא נהיגין כוותיה*.

ולכן לפלא בעיני על הספרים "הליכות בת ישראל" הלכות ראש חודש פט"ז הל' ד' ובהערה שם, וכן בספר, "הליכות ביתה" פט"ז הערה י' שהביאו בפשיטות דברי הערוך השולחן בלא שום חולק.

המורם מהאמור: דאין להתיר תפירה לנשים בר"ח, כיון שכבר כתבו בדעת תורה ובליקוטי מהרי"ח שכן המנהג, וכן מפורש בדברי הב"י ולקט יושר ושאר פוסקים.

וכן אין להתיר עבודה בשכר, וכדברי הב"י והלבוש ועוד, ושלא כדברי הערוך השולחן, וכן פסקו כמה מגדולי ההוראה פציה"ק ת"ו, אך בשעת הדחק יש לעשות שאלת חכם.

ולענין כשר"ח ב' ימים אי מותר לעשות מלאכה בא' דר"ח עיין במ"ב ס"ק ד, ולענין מלאכה בליל ר"ח עיין ביה"ל ד"ה מנהג טוב מש"כ בזה.

* אך נראה דאולי אפשר ליישב דברי הערוך השולחן ולהעמיס בכוונתו, דהא דכתב דהעוסקות באומנות מותרות משום דלא קבלו עליהן להפסיד פרנסתן, כונתו בכהאי גוונא שעוסקות אצל אחרים ובאם לא יעבדו בר"ח עלולות להפסיד "כל פרנסתן" שיתכן שיפטרם מעבודתם דבכה"ג לא קבלו עליהן להפסיד כל פרנסתן, אבל לעולם אה"נ דלהשתכר אסור וכדברי הב"י, ברם נראה שדוחק גדול הוא בדבריו, מדסתם ולא פירש משמע דלעולם מותר דאלת"ה הו"ל לפרש בהדיא דהיינו דווקא כשתפסיד כל פרנסתן, וכן האי דינא דבכה"ג דתפסיד כל פרנסתן מותרות לעסוק פשיטא כביעתא בכוחתא ולא הוה צריך לאשמועינן כלל, דהרי אף בחוה"מ מותרות להתעסק בכה"ג (וכ"ש בר"ח דלא הוה אלא מנהגא) ולא צריכינן בכה"ג כלל להטעם דלא "קבלו עליהו" להפסיד פרנסתן.

הערות וביאורים בשו"ע

כולל ללימוד יו"ד קארלין ספאלין ירושת"ו

הערות וביאורים בשולחן ערוך יורה דעה

הלכות רבית סימן קס"ט

לא קנה המשכון שיהיה שלו ורק עכשיו בשעה שגובה ממנו הוי גביית רבית ועכשיו הוי באונס לכן עדיף שיעבור הלוח בשוא"ת ולא בקום ועשה ע"ש.

ונראה ברור דאף הש"ד לא אוסר לפדות המשכון אלא כאן שהמלוה מאמין שהוא של גוי, אבל במקום שהמלוה יודע שהוא רבית, והלוח מוחה בו שאסור ליקח רבית, ומעכשיו אינו רבית אלא כגזל בעלמא, וכמבואר בסי' קסא ס"ד שאם המלוה מוציא הרבית בע"כ של הלוח הוי גזילה, לכן אין נפק"מ אי לוקח משכונו או שנותן לו מעות אחרים בכדי לפדות המשכון כיון שאינו רבית רק גזילה, (אכן אם משלם מרצונו בלי ערכאות ובלי שיש למלוה משכון בכה"ג פשיטא שא"א להחשיבו כגזילה כיון שנותנו מרצונו והוי רבית גמור). ואין להקשות דגם כאן אין הלוח פורע מרצונו וא"כ לכאורה היה מקום לומר דהוי כגזילה וא"כ ק' על הש"ד דס"ל דאסור לפרוע רבית לפדות המשכון, די"ל דדוקא כשהמלוה יודע דהוי רבית יכול למחות בו שלא ליקח רבית ואז נהפך לגזילה אבל כשהמלוה לא מאמינו שהוא רבית ומותר לו ליקח הרבית לא שייך מחאה וכמש"כ בטעם ריבית סי' קסא ס"ק נז (ד"ה אבל) בשם מו"ח הגאון רבי משה שטרנבוך שליט"א ומצאתי שכ"כ גם

בשולחן ערוך סעיף יג איתא בישראל שלוח מעות מישראל חבירו ברבית על משכון ואמר שלוח בשליחות הגוי ועבור הגוי, ושוב אח"כ בשעת פדיית המשכון אמר השליח לא אמרתי לך אמת תחילה אלא שלי הוא (המשכון) ולויתי לעצמי, יאמר המלוה איני מאמיןך אלא לדברך הראשונים אני מאמין אבל חושש אני לדברך ואיני רוצה לקבל ממך המעות ובט"ז (ס"ק יח) ביאר בשם הרש"ל שחושש אני לדברך ואיני רוצה לקבל ממך המעות שלא תוציא עלי שם רע לומר שנטלתי ממך רבית וכו' ומשמע דמעיקר הדין אין שום נפק"מ אם גובה מן המשכון או שנוטל מעות מן הלוח בכדי לפדות המשכון, דבין כך וכין כך בא הרבית מן הלוח (לפי דבריו שלוח לצורך עצמו) וכל הנפק"מ רק משום שם רע, [וכתב עוד נפק"מ כשהמשכון שוה יותר שהמלוה אומר שמאמינו שעכשיו לא תובע העכו"ם לפדות משכוננו].

אבל הב"ח ושער דיעה חולקים על המהרש"ל וט"ז וכתבו דאיסור גמור ליקח הרבית מן הלוח, דנמצא מכשילו באיסור לא תשיך ועובר בלפני עור, דלפי דברי הלוח פורע עכשיו רבית, ובש"ד פירש טעם הדבר דמתחילה כשנתן המשכון בשעת ההלואה לא הוי כנותן הרבית דכיון דאסור לתת רבית

יחזור ויקח הרבית מן הלוח וע' מש"כ בט"ד קו"א סי' לח].

סעיף יז בש"ך וברעק"א ובפ"ת בשם החת"ס (סי' קלה) מביאים מש"כ הראנ"ח (סי' נת) במנהיגי הקהל שלוח מעות ברבית בכדי לבנות בתים לצורך הקהל להשכירם ולהרויח בהם, ופסק דהקהל צריכים להחזיר להממונים הרבית דלא דמי ללוח מעכו"ם וחוזר ומלווה לישראל דאסור ליקח הרבית דהכא שאני דכיון שהוציאוהו לבנין והבתים בנויים לפנייהם ונוסף על ההוצאות הרבית שמשלמים להנושים, הו"ל לנושא ונותן באמונה שמעלה על הפירות שכר חמרים וכתפים ע"ש.

ולכאורה הדבר תמוה מאוד איך מדמה לשכר כתפים, שהרי הממונים שילמו עבור הקהילה רק הקרן בלבד, ומה לנו איך השיגו הממונים את הכסף ואם הם משלמים השותפות, משא"כ הכא מוציאים עבור הקהילה רק הקרן, ומה שהם עצמם מתחייבים לשלם רבית להגוי (בכדי להשיג המעות בהלוואה) אינו אלא כמו כל ערב שלוף דוץ וכמו בכל סימן קסת, דמפורש שאם דורש שישלמו לו דהוי רבית גמור, וראיתי שהמהרש"ג (סי' עו) כבר תמה עליו.

ועיינתי בשו"ת הראנ"ח בפנים וראיתי שהזכיר טעם ההיתר משום דכיצד אפשר שיהיה ירויח על ידי מעותיו של הממונים, ומשמע דס"ל שהבנין שייך קצת להממונים דכיון שהם השקיעו בו מעותיהם לכן הו"ז שייך להם לענין רווחים, ונמצא שלא נוטלים רבית אלא שכר מהבתים שלהם, או שכירות על הבנין שבנו, ומש"כ דהוי כשכר חמרים וכתפים נ"ל שכונתו שבאמת צריכים לדון ב' דברים, א' איפה יש ריצוי ורצון המשלח שילוח ברבית עבורם, ב' אפילו אם יש רשות מ"מ אם לא נעשה באופן המותר הוי רבית, והראנ"ח דן שם רק על פרט הראשון איפה יש רשות וע"ז כתב דהוי כמו שכר חמרים וכתפים, ומ"מ כשתקשה למה אין איסור רבית צ"ל כמש"כ להלן שיש להם זכות בהבנין. (אבל מ"מ צריכים לדון לגבי האחריות הבנין

במהרי"ט (יו"ד ח"ב סי' מב) אמנם לפי דרך הש"ך שכתבתי שם (ד"ה ונראה) דאפילו אם המלוה חושב שמותר ג"כ יכול למחות והוי כגזילה ודוקא כשהלוה נותן מרצונו מותר לפ"ז גם כאן יכול למחות, ולכאורה צ"ל שהב"ח וש"ד ס"ל כהמהרי"ט הנ"ל.

ומ"מ כשמאחר פרעון חוב חשמל טלפון וכו' ונתחייב ברבית אסור לפרוע החוב, ואע"פ דכשלא משלם ינתקו לו החשמל וטלפון, והלוה לא פורע מרצונו בכדי לקיים הבטחתו אלא בכדי שלא להפסיד חשמל וטלפון, מ"מ לא מיקרי פרעון בעל כורחו, וגזילה מצד החברה, שהרי יש רשות להחברה להתנות שמי שלא ישלם החוב בזמנו יפסיד הטלפון וחשמל ואין בו שום חשש גזל, ומה שאומרים שמי שישלם רבית זכאי לקבל טלפון וחשמל אינו מתיר לשלם רבית קצוצה (ועמש"כ בגליון ב שנת תשנ"ג כסלו טבת).

ואין לומר דהתשלום אינו משום רבית אלא בכדי להשיג טלפון וחשמל בזול, דא"כ גם בכל רבית קצוצה נימא שהלוה לא משלם מרצונו אלא בכדי שלפעם הבא ילווה שנית וגם שאנשים אחרים ירצו להלוות לו, וזה מפורש ברא"ש פרק איז"נ (סי' ב) דפשיטא דאסור דמ"מ עכשיו פורע הרבית מרצונו ולא בעל כרחו והוי רבית ולא גזילה, ולא מיבעיא דלדעת השער דעה וב"ח הנ"ל דאסור דאפילו אם המשכון שוה הרבה אסור לשלם רבית בקום ועשה בכדי לפדות המשכון, אלא אפילו להט"ז ומהרש"ל שמתירין לפדות המשכון ה"ל משום שגם גביית המשכון הוא בעל כרחו וגזילה תחת יד המלוה [אלא דכיון שלא יודע שהישראל לוח לצורך עצמו א"צ לחשוש שהוא גזל ומותר לו ליקח ממנו], וכל הפרעון הוא בעל כרחו ואין נפק"מ בין פרעון מהמשכון או פרעון כסף מזומנים, משא"כ הכא כשמנתקים הטלפון וחשמל אין כאן שום גביית רבית לכן אסור לשלם הרבית, אבל כשיש היתר עיסקא להחברה אפשר לסמוך עליו, [ואפילו כשאין הית"ע, יש עצה, שאחר יפרע הרבית להחברה עבורו, ולעולם לא

הראנ"ח שגם לאחר שנגמרה עבודת הבנין נשארו הפקידים המתעסקים בהשכרת הבנין ולתת ריוח להקהל, ונמצא שהקהל נתנו זכותם בהבנין להפקידים שיהיה שלהם לגבות הרבית מתוך הרווחים.

ולענ"ד נראה דדברי החת"ס א"ש בפשוטו, דבאמת אין שום נפק"מ אם הממונה נשאר אפוטרופוס על ניהול הבנין או לא, אלא כל זמן שלא זקף את החוב על כל בני הקהל שאם יהיו חייבים לו, נשאר השעבוד פרעון החוב על הבנין ונשאר לו בו קנין לדרוש ממנו שכירות כנגד הרבית שפורע לגוי ושפיר כתב החת"ס שיכול לדרוש שכירות על חומת בית הקברות ומקום הלנת אורחים.

ודע דקבלן שבונה בנין עבור בעל הבית ולוה ברבית מבנק לצורך הבנייה, אם הבעה"ב מקבל אחריות החובות בודאי אסור לדרוש רבית, ורק אם נשאר האחריות רק על רכוש הבנין בלבד מותר לדרוש הרבית מן השבח וכמש"כ לעיל בביאור דברי הראנ"ח וחת"ס, וכן מוכח בט"ז סימן קע ס"ק ג ובדברי חיים בשותף שלוה מגוי ברבית עבור השותפות.

ויל"ע מה הדין בקבלן שנוטל הלואה ברבית עבור הבנין בלי להודיע להבעלים אם הבעה"ב מתחייב לשלם או לא, ואם אין בו מנהג קבוע דינו לכאורה כמו שותף שלוה עבור שותפו השני בלי ידיעתו שלא מתחייב לשלם לו אלא מתוך השבח שהשביח (ע"ע בראנ"ח וגם בחו"ד לקמן סי' קע על הט"ז סק"ג), אבל כשמוסר חשבונות להבעה"ב אפשר דנחשב כזקפן במלוה ושהבעה"ב מתחייב לשלם לו מכיסו, ומאז נהפך להלואה רגילה, ולפ"ז מהשעה שמוסר חשבונות לבעה"ב אסור לשלם לו הרבית בכל אופן וצ"ב, וכ"כ בברי"י שם אלא שכתב מטעם אחר ואכמ"ל, אבל כשזוקף במלוה להדיא, פשיטא דנהפך מאז להלואה רגילה ואסור ליתן לו רבית עבור הרבית שפורע לגוי מזמן ההוא ואילך.

על מי מוטל אם ח"ו ימוט ויפול, אי נימא שהוא באחריות הקהילה א"כ לא נחשב כשל הממונים, ועכצ"ל דהוי באחריות הממונים).

ובאמת שמצינו כעין זה בשותף אחד שלוה כסף מגוי ברבית על שמו עבור השותפות, דמבואר בט"ז סי' קע סק"ג שמותר ליקח הרבית מן הרווחים, וה"נ הממונה של הקהל ג"כ עושה ברכוש הקהילה כמו שותף, וע' בשו"ת דברי חיים שביאר הטעם שמותר משום שאין האחריות על השותף השני לפרוע מכיסו ורק מכיס השותפות לכן מותר ליקח מן הריח ע"ש, וא"כ י"ל דה"נ בממונים שמלוים לקהילה לצורך בנין הנ"ל י"ל שאין אחריות על הקהילה רק על רכוש הבנין, וזהו טעם ההיתר.

עוד נלענ"ד דיתכן לומר דגבי קהילה מותר להתנות שאם יפול הבנין ויפסיד שאז יחזור ויגבו מן הקהל ואפ"ה מותר ונחשב שהבנין הוא שלהם, וה"ט משום דבשעה שהלוו להקהל לא נתחייבו הקהילה בשום אחריות כלל, והכל היה רק על הבנין שבנו. ומה שגובים אח"כ מן הקהל (אם נפל הבית) הוא רק תקנת חז"ל של הקהילות והפקר ב"ד הפקר, וכמש"כ כן בחו"ד ס"ק לג דכשלוים עבור קהילה לא נתחייבו לפרוע עכשיו, רק יש דין וכח ב"ד שמותר לגבות בכדי לפרוע החובות, ונהי שלא מתירין להלוות ברבית ע"פ סברא הנ"ל, וכמבואר כאן ברמ"א, מ"מ זהו דוקא בהלואה רגילה שתחילת סמיכת דעתו של המלוה הוא על זה שיגבו לבסוף לכן הוי כעין הלואה, משא"כ בנד"ד שעיקר השעבוד הוא על הרכוש והבנין ורק אם יהיה הפסד יגבו לבסוף י"ל דעדיף טפי, וצ"ב, דאפש"ל שאין היתר אא"כ נשאר אחריות המעות על ממוני הקהל שמלוים הכסף ואם יפסידו כל הבנין שאז לא יקבלו בחזרה וצ"ב.

ועיין בברית יהודה (פ"ו הערה נח) שתמה על החת"ס שהתיר גם כשהראש הקהל לווה מעות לצורך בנין חומת בית הקברות ומקום הלנת אורחים, שהרי כיון דהבנין הוא של הקהל, הרי זה כמסר להם המעות שהרי הקהל זכו באבנים וקורות, ושאני נדון

בית אולפנא דרבינו יוחנן ירושת"ו

הערות וביאורים בשלחן ערוך חושן משפט

שכן הבא להתקין סורגים באויר שמעל סוכת חבריו

דכיון דסו"ס הבהמה אסורה אין לך מום גדול מזה והוי מקח טעות בודאי.

וע"ע כע"ז בשו"ע אה"ע (סי' קכ"ב ס"א) לענין בעל שאמר כתבו ותנו גט לאשתי וכתבו גט פסול דאמרי' דלא עשו שליחותן ויכולין לכתוב גט אחר כשר, ובתו"ג (הו"ד בפ"ת סק"ה) הביא מהש"ך (חו"מ סי' מ"ט סק"ו) שכתב דאם הגט פסול רק מספק א"י לכתוב אחר, שמא הגט הראשון כשר וכבר עשו שליחותן, ובקצוה"ח שם תמה עליו דלא גרע מכתבו גט הפסול רק מדרכנן דאמרי' שלא עשו שליחותן כיון דסו"ס א"א לגרש בגט זה, וה"ה גט הפסול מספק, וכתב התו"ג ליישב דברי הש"ך דודאי בספק גמור שנסתפקו בש"ס או בפוסקים והוא ספק לכל הדור ודאי לא חשיב שעשו שליחותן, והש"ך איירי כשהחכם שבעיר מסתפק בכשרות הגט, דבזה הוי חסרון ידיעה, דאפשר דלחכם אחר הגדול ממנו לא יהיה ספק וכבר עשו שליחותן, ע"ש.

ולכאור' ה"ה לענין מקח טעות ולענינינו, דכל שיש ספק בפוסקים וממילא צריך לחוש מן הדין לחומרא הוי מום במקח, וכן אמרי' דנשתעבד האויר לכך, משא"כ כשאין הספק מבואר בפוסקים, אלא שנתעורר איזה ספק לחכם שנשאל על דבר זה, בזה יכול האחר לומר שמא הדין הוא שהוא כשר ולא נשתעבדתי לכך, כיון דלא הוכרע עדיין להחמיר.

אמנם אם נסתפקו כל גדולי הדור אף שהוא ספק שלא נזכר בקדמונים משמע בתו"ג דחשיב ספק גמור, ומשמע דה"ה אם נחלקו גדולי הדור בדבר שנתחדש ולא נזכר בפוסקים חשיב ספק גמור, וא"כ הוי ביטול מקח וכן לנידונינו יכול לעכב עליו. וצ"ע.

שאלה: שכן שיש לו מקום המיועד לעשות סוכת מצוה שלו, ויש לו זכות באויר שלמעלה שיהיה פנוי לצורך הכשר סוכתו, וכגון שכן בבנין בית משותף שהקבלן הקצה לו מרפסת מיוחדת לסוכה וכפי הרגיל, או שיש לשכן זה חזקה [ע"פ הלכות חזקה תשמישין] לעשיית סוכה במקום זה, ונשתעבד לו האויר שלמעלה, ובא השכן למעלה להוציא סורגים וכדומה באויר שלמעלה באופן שפוסל הסוכה מספק או מחומרא, האם השכן שלמטה יכול לעכב עליו או לא.

תשובה: מי שיש לו זכות ושעבוד על אויר שלמעלה מסוכתו שיהיה פנוי לצורך הכשר הסוכה, יכול לעכב על בעל האויר מלהוציא מרפסת או זיזין וכדומה הפוסלין סוכת מצוה שלו, שהרי האויר משועבד לו לכך.

ואף אם עשה שם דבר הפוסל הסוכה רק מספק, [וכגון שהוציא שני זיזין שכל א' רחב ב' טפחים ואין ביניהם אויר ג"ט, שנסתפק הרא"ש אם פוסל הסוכה ונקטינן להחמיר מספק, ע' שו"ע או"ח סי' תרל"ב ס"ד], מ"מ מעכב עליו, ואין בעל האויר יכול לומר קים לי דהסוכה כשירה, ומשום דכיון דלמעשה מבואר בפוסקים דהסוכה פסולה מספק, ע"כ נשתעבד האויר גם לזה, שהרי האויר נשתעבד לצורך סוכה שיוכל לישב בה ולקיים מצות סוכה, והיינו שתהיה הסוכה כשירה בודאי, וא"כ יש לו זכות לעכב אף לפסלו מספק.

וכעין זה מבואר בשו"ע (חו"מ סי' רל"ב סי"ב) לענין ביטול מקח, בקונה בהמה ונמצאת טריפה, דאף אם הוא באופן שאנו אוסרין רק מספק, מ"מ המקח בטל, וביארו הפוסקים (ע' ש"ך סי' ש"ו סק"ט ובנתי"מ רל"ב סק"ג וביהגר"א סקכ"א) הטעם משום

זה, דאין עשיית סוכה מעשה שימוש וחזקה באויר רק לענין לשעבדו לצורך סוכה כשירה ותו לא, וכן צריך לקנין ומשום דעצם עשיית הסוכה אינה מעשה קנין לשעבד על יותר מכדי הצורך לסוכה כשירה].

העולה מכל זה, דאם בעל האויר בא לעשות שם דבר הפוסל סוכתו בין בענין שפסול בודאי, בין בענין שפסלוהו הפוסקים מספק, או אף אם פסלוהו מחומרא ואמרו דלכתחילה יש להחמיר ולא לישב בסוכה כזו, בעל הסוכה מעכב עליו שלא לעשותו, אך אם אין פסול הסוכה מבואר בפוסקים, אלא שהחכם שנשאל ע"ז מסתפק בהכשירו או כשבעל הסוכה רוצה להחמיר כדיעה הפוסלת שנדחית מהלכה ולא כתבו הפוסקים להחמיר בזה, א"י לעכב על בעל האויר, אא"כ יביא ראיה [או שיודה לו בעל האויר] שקנה ממנו זכות ושעבוד גם לחומרא זו ונטל קנין על כך.

וכל זה כשהאויר שייך לחבירו, אבל אם האויר שייך לבעל הסוכה וחבירו בא להוציא שם זיז וכדומה, בכל גווני מעכב עליו, דאף שהוא רק מכח חומרא בעלמא מ"מ יכול לעכב על חבירו מלהשתמש בשלו, דלאו מדת סדום הוא. [ואם האויר משותף לשניהם והעליון בא לעשות דבר שרגילין לעשות באויר משותף, כגון סורגים וכדו', דינו כעושה בתוך שלו, ופרטי דיניו כנ"ל].

וע"ע בסמ"ע (תו"מ סי' רל"ב סקכ"ח) שהביא דבראשונים מפורש דאף במקום שהבהמה אסורה רק מחמת חומרת הגאונים חשיב מום, ועיין משפט שלום (שם) שהביא מכמה אחרונים דכל היכי דאיכא פלוגתא דרבוותא אף דלהלכה הדבר מותר מ"מ היכי דקיי"ל להחמיר לכתחילה חשיב מום במקח לבטל המקח, ואמנם היכי דלא כתבו הפוסקים להחמיר, אין הלוקח יכול לומר שחושש להחמיר, כיון שמצד הדין קיי"ל להקל, וכמבואר בפמ"ג (או"ח סי' תס"ז א"א סקכ"ד), וע"ע דעת תורה (יו"ד סי' ט"ו סקל"ח).

ועפ"ז יש לדון גם בנידונינו, דבמקום שכתבו הפוסקים להחמיר שלא לישב בסוכה כזו יכול לעכב עליו, דודאי החזיק לשעבד האויר לצורך סוכה שיוכל לישב בה לכתחילה, והיינו שלא יעשה באויר שום דבר שמן הדין יפסול את הסוכה עכ"פ לכתחילה, [וע' שו"ע אה"ע שם לענין גט, וי"ל דהתם מהכ"ת נימא דציוה לעשות גט עם כל החומרות, משא"כ הכא כיון דיצטרך להחמיר ולא לישב בסוכה, ודאי שיעבד האויר גם לזה, וע"ע פ"ת שם סי' קל"ג סק"ג], אך אם מצד הדין א"צ להחמיר, ורק משום מדת חסידות רוצה להחמיר על עצמו מ"מ א"י לעכב על בעל האויר, דודאי לא נשתעבד לזה, [ואף אם יטעון שבפירוש נשתעבד לו גם לכך, צריך להביא ראיה על כך ושנטל בקנין, רחוקתו אינה ראיה על דבר

לשון חכמים

הרב דויד יצחקי

לעלוי נשמת מו"ח הגה"צ רבי חיים יצחק חייקין זצ"ל
גלב"ע כ"ד בניסן תשנ"ג תנצב"ה.

מדידת מצה - שיעורי כזית וכביצה

אין כוונתנו במאמר הזה להביע שום דעה או הכרעה להלכה בענייני שיעורים, וכל דעה או שיטה או דרך מדידה נקטנו רק לעזור כדי להמחיש משמעות תוצאות המדידות שלנו ולהקל על הרוצה להסיק מסקנות למעשה. כמו כן שיעור 50 צמ"ק נקטנו לדוגמא, הואיל שהוא מספר עגול, ושגור בפי רבים כשיעור הכזית או הכביצה, וממנו נקל לחשב לשיעורים אחרים.

א. הנה שיעורי כזית, כביצה, רביעית וכו' כולם הם מדות נפח, ומשקלם משתנה לפי החומר, ואעפ"כ חכמי הדורות לפעמים נתנו שיעורים אלו במדת המשקל לפי מקומם ושעתם וטיב החומרים המצויים אצלם, כדי להקל על הצבור לעמוד על השיעור נ"ע פ"י המשנה להרמב"ם עדות פ"א מ"ב, אחרונים או"ח סי' תפ"י, חזון איש קונטרס השיעורים (או"ח סי' לט סק"ח).

ב. ואחרי שפת ומצה משתערים כמות שהם עם החורים הטבעיים שלהם, ואחרי שנתגנו לעשות רקיקי מצות דקים מאד, קשה מאד לעמוד על מדת הנפח של המצות מכיון שמשנתה העובי ממקום למקום על כל פני שטח המצות, ושינוי קטן בעובי דק על פני כל המצה עושה שינוי גדול בנפח המצה. לכן מחמת הקושי הזה קבעו מדת הכזית ע"פ מדידת קמח מצה או מצה טחונה. אך דא עקא, כי אין קמח מצה "מצה כמות שהיא", שאפשר לקבוע בודאות שיעור כזית מצה על פיו. ועוד מדת הנפח של קמח מצה עצמה איננה קבועה, ומשתנה הרבה מאד לפי גסות הטחינה והדחיסה כידוע לכל המתנסה בה - וערבך ערבא בעי; אלא דההכרח לא יגונה, ואין לו לדין אלא מה שענינו רואות, ונקטו דרך זו לחומרא, משום דודאי המשקל היוצא ממדידה זו אינו פחות ממשקל מצה כמות שהיא [נ"ע חזון איש שם סק"ז].

ג. אך דרך אחת קשה וארוכה יש לפנינו לעמוד על נפח המצה כמות שהיא; והיינו למדוד עובי המצה במקומות רבים על פני שטח המצה ע"י כלי למדידת דברים דקים הנקרא "מיקרומטר", ומדידת השטח עצמו; וכאשר נכפיל השטח ע"י העובי הממוצע נקבל הנפח האמיתי של המצה בקירוב. גם נוכל לחשוות נפח המצה למשקלו, ולקבל מזה שיעורי המצה במשקל בקירוב. ובזה נוכל לעמוד על שיעורי הכזית למצות מצה וברכת המזון וקידוש במקום סעודה, ושיעורי הביצה לנטילת ידים לסעודה בברכה, ולעירובין ועירוב תבשילין.

ד. אופן מדידת מלח יד: לשקול חמיכת המלח, ולציר לזרם החמיכה על נייר מילימטרי. ולחלוק את הזורה לריבועים ושטחים קטנים הרבה, ולרשום שטח כל החלקים ולסכמם. אך מלבד הקושי והטירחא בחישוב השטח בדרך זו, עוד יש אי דיוק במדידת העובי הממוצע. שהרי עובי השטח המקיף את המלח ע"פ המדידה שלנו יאל כ-25% יותר מהעובי הממוצע שנאמנע המלח. ודרך המומלצת היא לחתוך חמיכת מלח כמלבן בסכין חיתוך חד ולמדוד הצלעות. במדת האורך ורוחב של

חתיכות מלמ יד דקדקנו למדוד העליות וירידות, היום שדרך כלל אין שטחן ישר - וקיבלנו מוספת שטח עד 3.5%. אח"כ יש למדוד עובי המלה סביב במקומות רבים ולחשב העובי הממוצע. המלות שמדדנו נאפו כחדש לפני כן, ולא נארוז באריזה הרמטית.

ה. אופן מדידת מלמ מכונית: המשקל והשטח פשוטים נאך לא תמיד האורך והרוחב משני הצדדים שווים - וגם מני שדות המלה מחקרתם בקלות המלה, יש למדוד האורך והרוחב מאמצעה]. אף מפני ה"הרים ובקעות" הרבים חתכו המלה באלכסון וסימנו נקודות קרוב לשפת החסך במקביל לחסך, במרחקים שווים של 1" או חצי 1" נאך העניין הראה שדי לקבל מולאה מאחנה, לא די רק כל 1" מ, ושם מדדנו - כדי שלא תהייה המדידות מושפעות ממקום מסוים או מכונית מסוימת של המלה. "צלי מיעון חללים" נוהרנו שלא לשבור הכועות, או לשער גובה הכועה במקום שכבר נשבר. "עם מיעון חללים גדולים", סגרנו ההכרה של המיקרומטר בקלות עד שנעלר בלי לתק הרבה. "צין הערוגות" מדדנו מקום הנמוך שצין ערוגה לערוגה במקום הגבוה שצין חור וחור. לפי סוגי המלה ניכנו עד 2% מהנפח מחמת מקום חורי ה"רעלערים" של המכונית.

ו. דיוק המדידות: בשנת חשנ"ב המאזנים שבידנו היו רק פשוטים, ויחן אי דיוק של עד 0.5 גרם מעלה מטה. כמו כן מדידת העובי חלוייה על לתק ההכרה ועלולה לסטיות קטנות. בשנת חשנ"ג שקלנו במאזנים עם דיוק ל 0.1 גרם הקרוב עד 10 גרם, ומ 10 גרם עד 0.2 גרם הקרוב. בדרך כלל בלענו כל סוג מדידה על כל חתיכות מלה פעמיים [מון ממלות "מהדרין" חבורה 2], ועשינו ממוצע מהתולאות. במלות מכונית הקפדנו למדוד כל חצי 1" מ. סה"כ בלענו בשנת חשנ"ג לכד, יומר מ 1000 מדידות עובי במלות מכונית וומר מ 700 מדידות במלות יד סטיות במדת העובי הממוצע צין מדידה למדידה במלמ מכונית הגיעו עד 3%; ובמלמ יד במקרה אחד לכד עד 12%, ובשנים 6% והשאר 3% או פחות. גם במדידת השטח יתכנו טעויות עד 2% בחתיכות גדולות ועד 5% בחתיכות קטנות. אף למרות האז דיוקים האפשריים הג"ל, נראה ע"י השוואת תולאות החתיכות להדדי, שחולאות כמעט כל החתיכות בפני ענמן הן מדוייקות עד 2% - 3% מעלה מטה.

ז. מסקנות לחומרא: לפי היוצא מהמדידות שלנו יש בכ 25 גרם מצת יד [אך אם חמצה לבנה בשתי הצדדים צריך עד 28 גרם (ואולי כן גם במצות עבות אף שאינן לבנות כ"כ), וכן אם חמצות נאפות בערב פסח צריך להוסיף עוד קצת] ובכ 30 - 33 גרם מצת מכונית בזית של 50 צמ"ק אם נצריך מיעוד החללים הגדולים. [עצם מצת מכונית יותר דחוסה ממצת יד, אלא דמחמת הכועות הגדולות מלאות אור נראית יותר "קלה" ממצת יד. וכששוכרים הכועות חוזרת חמצה להיות יותר "כבדה" ממצת יד.] כמו כן בשני סוגי מצות יד שמדדנו יש במצה שלימה כ 2 - 3 כזיתים - בדרך כלל מצה דקה של אותה מאפיה יותר גדולה בשטח, ולכן מספר הכזיתים במצה משתווים בערך. במצות כהן-הלפרין של 39 גרם שמדדנו שיעור כזית הוא לערך 75%, ובמצות "מהדרין" - יד בנימין משנת תשנ"ב כ 80% - 85%. ובמצות "מהדרין" חבורה 2 הקלות משנת תשנ"ג עד כ 106% ממצה! אך יש ליזהר מנתנת שיעורים כאחוז ממצה - כי גם במצות מכונית מאותה מאפיה ובאותה אריזה יש הרבה פעמים הבדלים גדולים בשטח ובמשקל המצות אע"פ שנראות כמצות רגילים לעין הבלתי בוחנת. הנה באותה אריזה של מצות "מהדרין" משנת תשנ"ב שמדדנו מצאנו מצה 18 צ"מ מרובע, ומצה 17 צ"מ על 16 צ"מ הבדל של קרוב ל 20% בשטח! וזה בלי לקחת בחשבון המצות הנראות ננסים ובעלות מום לעינים. כמו כן מצאנו מצות במשקל 33 - 36 גרם. ובשנת תשנ"ג מצאנו מצות "מהדרין" חבורה 1 בגודל 16X16 צ"מ עד כ 16.25X18.25 צ"מ ובמשקל מכ 37 גרם עד כ 47 גרם, ומחבורה 2 מכ 29 גרם עד כ 35 גרם - הבדל במשקל מצה מ 29 גרם עד 47 גרם באותה שנה ומאותה בית חרושת - ושתייהן נראות מצות רגילות לעין הבלתי בוחנת!

ח. ואם באנו לקבוע שיעור הכזית במצות מכונית בלי מיעוד החללים, ייצא השיעור קרוב ל 25 גרם. ומ"מ מחמת שתמיד יש כמה בועות שבורות שאינן מצטרפות לגמרי, וגם לפני האכילה רגילים לשבור המצה לפני שמכניסים אותה לפה - ממילא נצטרך להוסיף קצת על השיעור הנ"ל.

ט. ממדידות החתיכה החומה והשחורה של תשנ"ב למדנו שמה שמצה היא שרופה יותר בדרך כלל הוא מפני שהיא דקה יותר [אך לפעמים הוא מפני שהייה בתנור], ומצה שרופה משקלה הסגולי הוא פחות ממצה לא שרופה. וכן נראה ממדידת תשנ"ג: משקל הסגולי של חתיכות הלבנות היא גדולה, וככל שנעשה חום פוחת והולך. וכמו כן מצה טריה

מהתנור יש בה עדיין לחות, ובמשך הזמן מתייבש ונעשה יותר קל ויורד המשקל הסגולי - אלא שעדיין אין לנו נתונים על זה.

י. והעירוני שנספר "מדות ושיעורי חורה" מהרב חיים בניה פרק יז עמ' רעז כבר עמד על קביעות שיעור מנה ע"י מדידת העובי - ובמלות מכונה מדד העובי של החלק שבין הערוגות, ולשם השוואה מדדנו גם אלו בין הערוגות, [אע"פ שלדעתנו להלכה אין מקום למדידה זו, ובמקומה מדדנו העובי עם מיעוט המללים הגדולים]. בהערה 13 כתב שמדד מנה 18.9 [כנראה ש"ל 16.9] על 16.7 על עובי 0.22 ז"מ ומשקלו היה 32.2 גרם. נמצא נפח 62 זמ"ק ומשקל סגולי 0.52, וסיים שרוב המדידות הראו על משקל סגולי 0.55 ע"כ. ובפנים כתב 0.55 - 0.50. ואילו במלות "מהדרין" תשנ"ג יצא לו 0.60 וכן במלות כהן-הלפרין מתשנ"ב, אע"פ שלא מדדנו בשיטתו, מ"מ לפי המדידות שלנו ברור ג"כ שבין הערוגות היה צריך לנחש משקל סגולי של קרוב ל-0.60. עוד כתב שם שמדד מנה יד 15 על 13.5 בעובי 0.19 ז"מ במשקל 19.3 גרם יוצא משקל סגולי ג"כ 0.50. ואילו אצלנו חק מהמחמיות הלבנות שמשקלן הסגולי 0.55, שאר המחמיות חק מאחת הן בערך 0.45. גם במדת העובי רשם עובי "סטנדרדי" של מנה מכונה 0.22 ז"מ, ואילו אצלנו מנה 0.19 עד 0.26 ז"מ. ובמלת יד אצלנו 0.21 - 0.18, ואילו אצלנו מנה 0.14 עד 0.23. והנה גם בלי השוואה במדת העובי, ברור שאין טיב המלות שנדקנו שווים - שהרי גם אין יחס השטח למשקל, שזה - וכנראה ששינוי החומר הוא עיקר סיבת שינוי החולות.

יא. והנה חוץ מהניסויים הנ"ל שמענו על מצות מכונה במשקל 30 גרם וגם על 50 גרם. ומהאמור נלמד שאי אפשר למסור השיעורים כאחוז מסויים של מצה בלי למסור על פרטי המצה המדוברת [ועל גודל הכזית המדוברת ושיטת קביעת מדה], וכמו כן אי אפשר למסור השיעור כשטח מסויים של מצה בלי למסור פרטי המצה - והמכשלה בזה רבה.

יב. מהאמור נלמוד שמה שקבעו בעלי המדות שיעור כזית של החזון איש [של 50 זמ"ק] 15 גרם ושל הגרי"י קנייבסקי 20 גרם על סמך "שיעורין של תורה" ב"שיעורי מצות" אות כז שמדדו חצי מצה [מדידת החזון איש בערך בשנת תש"ד] ושני שלישי מצה [מדידת הגרי"י אחר פטירתו] כשיעור כזית, בהנחה שסתם מצה משקלה 30 גרם - אינו אלא דברי נביאות. ולפי המדידות שלנו ושל אחרים לא ייתכן במציאות, ובהכרח שמדדו במצה יותר גדולה. וכיון שאין אנו יודעים איזוהי, לדידן נפל שיעורם בבירא, ובהכרח נסמוך על מה שעניינו רואות.

יג. עוד מוסרים בשם הגרי"י קנייבסקי זצוק"ל, ששיעור כזית למצה הוא כמלא כף היד של מצת יד. והעיד לי הגאון רבי חיים קנייבסקי שליט"א, שהגרי"י אביו היה מחלק לאחרים כשיעור כף היד עם האצבעות דבזה יש שיעור כשליש ביצה של זמנינו [כדעתו בקהלות יעקב פסחים סי' לח ובשיעורין של תורה סי' יא שכן עיקר ההלכה] - אך לעצמו אכל כשני כפי יד כשיעור שני שלישי ביצה. והנה מדדנו והערכנו שיעורי שטח כף יד איש, ובאיש מבוגר הוא נע בין 1200 עד 2000 צ"מ מרובע. ולפי המבואר לעיל במידת עובי מצת יד, נמצא שאפילו במלא כף קטן של איש של מצה דקה, יש שיעור שלישי ביצה [16.7 זמ"ק] - אם לא בכף יד קטן במיוחד [ככף אשה או צעיר] ובמצות דקות במיוחד. וע"פ המבואר למעלה יש ב-10 גרם מצת יד שיעור כזית של שלישי ביצה בריוח.

יד. שוב ראיתי במאמר הרב חיים בניה "בית אהרן וישראל" גליון י' עמ' קיד משמו של החזון איש לשער כזית מנה כגודל כף יד גדולה בלי האצבעות, ולדעת בעל המאמר היינו 17-18 זמ"ק - כשליש ביצה של זמנינו, וכפ גרם. ולפי מה שמדדנו שטח כף היד בלי האצבעות הוא כחצי השטח עם האצבעות, וא"כ שטח כף גדול הוא בערך 90 ז"מ מרובע [וזה חואס דברי הרב בניה לפי מדידותיו כאן ולעיל סק"י]. ולפי המדידות שלנו הוא הנפח של 90 ז"מ מרובע 13-21 זמ"ק והמשקל 5.5-12 גרם כשניקה בחשבון כל האפשרויות. עוד כתב שם שהחזון"א עלמו נהג לקחת כרבע מנה יד, ואם מנחמו היו דומות לאלו שנדקנו היינו 15-20 גרם.

טו. למותר לציין לאור האמור למעלה שאי אפשר לסמוך בצמצום על המדידות והקביעות שלנו, ולא באנו לקבוע שיעורים הלכה למעשה אלא להעיר אודן; ונשמח לשמוע תוצאות של מודדים אחרים ולהשוות מסקנותיהם, וכן לשמוע בירורים והערות נוספים בנושא. הערה: למדידת שיעורי המצה קיימים מאזנים פשוטים וזולים לדברי דואר, עם שנתות כל שני גרם.

טבלת המדידות תשנ"ב

מצות יד

ירושלים				מאפית בורר בני ברק			
רגיל	רגיל	חום	רגיל ^א	רגיל ^א	שחור ^א	רגיל	צבע המצה
24.5	24.0	19.5	1.5	2.5	0.8	--	משקל החתיכה שנמדדה - בגרם
214.9	240.5	238.9	22.5	32.9	32.9	--	שטח החתיכה בצממ"ר
0.23	0.21	0.18	0.17	0.17	0.11	0.15	עובי ממוצע של החתיכה בצ"מ
48.4	51.6	43.0	3.8	5.7	10.1	--	נפח החתיכה בצממ"ק
0.51	0.47	0.45	0.39	0.44	0.49	--	משקל סגולי של המצה
25.3	23.3	22.7	19.7	21.8	24.6	--	משקל של 50 צממ"ק מצה ¹
14.9	15.3	16.7	17.2	16.9	21.1	18.5	אורך רבוע של 50 צממ"ק מצה ¹
14.8	15.5	18.5	19.7	19.1	29.8	22.8	אורך 50 צממ"ק על רוחב 15 צ"מ
43%	40%	39%	--	--	--	--	אחוז של מצה שלימה
25.6	27.2	30.0	--	--	--	--	קוטר של מצה שלימה

מצות מכונה

כהן -- הלפרן | "מהדרין" תשנ"ב

עם מיעוד חללים גדולים^ה

בלי מיעוד^ה

אופן המדידה

משקל מצה שלימה בגרם	39.0	39.0	39.0	39.0	39.0	39.0	34.0
שטח המצה בצממ"ר	334.9	336.6	338.5	334.9	336.6	288.8	287.2
עובי ממוצע של המצה בצ"מ	0.27	0.27	0.25	0.20	0.18	0.22	0.22
נפח המצה בצממ"ק ²	89.5	90.2	84.2	66.4	59.1	61.2	62.8
משקל סגולי של המצה	0.44	0.43	0.46	0.59	0.66	0.57	0.54
משקל של 50 צממ"ק של המצה	21.8	21.6	23.2	29.4	33.0	28.6	27.1
אורך רבוע של 50 צממ"ק מצה	13.7	13.7	14.2	15.9	16.9	15.4	15.1
אורך 50 צממ"ק על רוחב 15 צ"מ	12.5	12.4	13.4	16.8	19.0	15.7	15.2
אחוז של מצה שלימה	56%	55%	59%	75%	85%	82%	80%

טבלת המדידות תשנ"ג

מצות יד - מאפית בורר בני-ברק

חתיכה 8	חתיכה 6	חתיכה 3	חתיכה 2	חתיכה 1	חתיכה 4	חתיכה 5	חתיכה 7
מראה [מסודר לפי עומק הצבע]	לבנה	לבנה	רגיל	רגיל יבש	נוטה לחום	חום עמוק	חום שרף
משקל החתיכה שנמדדה - בגרם	2.300	19.600	13.800	17.200	14.000	12.000	2.650
עובי ממוצע של החתיכה בצ"מ	0.148	0.150	0.171	0.166	0.187	0.158	0.119
אורך החתיכה	5.450	16.300	13.450	15.350	13.350	13.200	6.500
רוחב החתיכה	5.100	14.600	13.150	15.100	13.100	13.200	6.300
נפח החתיכה בצממ"ק	4.116	35.659	30.245	38.558	32.631	27.554	6.150
משקל סגולי של המצה	0.559	0.550	0.456	0.446	0.429	0.436	0.460
משקל של 50 צממ"ק מצה	27.941	27.483	22.814	22.304	21.452	21.776	23.007
אורך ריבוע של 50 צממ"ק	18.375	18.267	17.099	17.337	16.370	17.782	20.511
אורך 50 צממ"ק ברוחב 15 צ"מ	22.511	22.246	19.493	20.038	17.865	21.079	28.046
משקל מצה שלימה	-----	78.000	47.800	58.000	68.000	66.500	-----
אחוז של מצה שלימה לפי משקל	-----	35.234	47.728	38.455	31.547	32.745	-----
קוטר ממוצע של מצה שלימה	-----	32.500	26.750	30.000	31.000	32.000	-----

מצות מכונה "מהדרין" - יד בנימין - חבורה 1

מצה #1 מצה #2 מצה #3 מצה #4 מצה #5 מצה #6 מצה #7

אופן המדידה							מיעוץ חללים גדולים	בלי מיעוץ חללים
משקל מצה שלימה - בגרם	45.400	39.000	40.600	45.600	45.700	38.700	38.400	
עובי ממוצע של המצה בצ"מ	0.244	0.236	0.240	0.246	0.321	0.321	0.323	
אורך החתיכה	18.250	16.550	16.400	18.300	18.200	16.500	16.200	
רוחב החתיכה	16.250	16.000	16.100	16.350	16.200	16.300	16.000	
נפח החתיכה בצמ"ק ^מ	70.816	61.346	62.185	72.082	92.767	84.646	81.951	
משקל סגולי של המצה	0.641	0.636	0.653	0.633	0.493	0.457	0.469	
משקל של 50 צמ"ק מצה	32.055	31.787	32.645	31.631	24.632	22.860	23.429	
אורך ריבוע של 50 צמ"ק	14.470	14.691	14.571	14.406	12.606	12.604	12.575	
אורך 50 צמ"ק ברוחב 15 צ"מ	13.959	14.388	14.154	13.836	10.594	10.591	10.543	
אחוז של מצה שלימה	70.606	81.506	80.406	69.366	53.898	59.069	61.012	

מצות מכונה "מהדרין" - יד בנימין - חבורה 1

מצה #2 מצה #3 מצה #4 מצה #5 מצה #6 מצה #7

עובי בין הערוגות

אופן המדידה

משקל מצה שלימה - בגרם	39.000	40.600	45.600	45.700	38.700	38.400	
עובי ממוצע של המצה בצ"מ	0.249	0.252	0.255	0.266	0.261	0.242	
אורך המצה	16.550	16.400	18.300	18.200	16.500	16.200	
רוחב המצה	16.000	16.100	16.350	16.200	16.300	16.000	
נפח המצה בצמ"ק ^מ	64.613	65.112	74.629	76.873	68.704	61.355	
משקל סגולי של המצה	0.604	0.624	0.611	0.594	0.563	0.626	
משקל של 50 צמ"ק מצה	30.180	31.177	30.551	29.724	28.164	31.294	
אורך ריבוע של 50 צמ"ק	14.315	14.239	14.158	13.848	13.990	14.534	
אורך 50 צמ"ק ברוחב 15 צ"מ	13.661	13.517	13.364	12.785	13.049	14.082	
אחוז של מצה שלימה	77.384	76.791	66.998	65.042	72.776	81.494	

מצות מכונה "מהדרין" - יד בנימין - חבורה 2

מצה #1 מצה #2 מצה #3 מצה #1 מצה #2 מצה #3

מיעוץ חללים גדולים עובי בין הערוגות בלי מיעוץ חללים

אופן המדידה

משקל מצה שלימה - בגרם	29.000	31.600	33.700	29.000	31.600	33.700	29.000	31.600	33.700
עובי ממוצע של המצה בצ"מ	0.186	0.186	0.205	0.191	0.207	0.220	0.259	0.258	0.262
אורך המצה	16.300	16.600	16.700	16.300	16.600	16.700	16.300	16.600	16.700
רוחב המצה	15.800	16.050	16.000	15.800	16.050	16.000	15.800	16.050	16.000
נפח המצה בצמ"ק ^י	47.286	48.797	53.950	48.370	54.366	57.925	65.723	67.794	69.075
משקל סגולי של המצה	0.613	0.648	0.625	0.600	0.581	0.582	0.441	0.466	0.488
משקל של 50 צמ"ק מצה	30.665	32.379	31.232	29.977	29.063	29.089	22.062	23.306	24.394
אורך ריבוע של 50 צמ"ק	16.502	16.523	15.736	16.316	15.654	15.187	13.997	14.018	13.907
אורך 50 צמ"ק ברוחב 15 צ"מ	18.155	18.200	16.509	17.748	16.336	15.376	13.062	13.001	12.894
אחוז של מצה שלימה	105.741	102.466	92.678	103.371	91.970	86.318	76.077	73.752	72.385

ההערות לטבלאות

א. כאן נמדדו רק חתיכות קטנות של מצה, ובכך מדידות השטח והמשקל הם פחות מדוייקים באופן משמעותי מדיוק מדידת המצות האחרות, לכן אין לקבוע מסמרים בתוצאות האלו - שכן אילו נוסיף משקל 0.2 גרם על החתיכות האלו יהיו המשקלים הסגוליים: 0.45, 0.47, 0.51, 0.27; ואילו נפחית 0.2 גרם יהיו: 0.34, 0.40, 0.47, 0.16. אך מסתבר שאין הבדל גדול בין המשקל הסגולי של המצות האלו, למצות יד האחרות.

ב. והרי כאן רשימת מדידות העובי לדוגמא:

0.23	0.20	0.31	0.21	0.24	0.19	0.18	0.14	0.17	0.17
0.14	0.16	0.17	0.22	0.13	0.16	0.16	0.24	0.30	0.20
0.19	0.24	0.26	0.29	0.26	0.34	0.26	0.26	0.24	0.25
0.25	0.26	0.26	0.28	0.23	0.27	0.29	0.25	0.29	0.31
0.29	0.22	0.25	0.21	0.25	0.24	0.19	0.19	0.18	0.21
0.16	0.17	0.16							

ג. המשקל הסגולי הוא יחס משקל החומר למשקל המים המתקבל מחשבון חילוק המשקל ע"י הנפח - ואם המשקל הסגולי של המצח היא 0.50 אזי משקל 100 צמ"ק (צ"מ "קוב" או מעוקבים) מצח הוא 50 גרם - שחרי משקל צמ"ק 1 מים הוא 1 גרם.

ד. נקטנו שיעור זה כי הוא שיעור עגול ומקובל, וממנו אפשר לשער כל השיעורים האחרים בנקל. והוא גם כזית לפי שיטת המשניים סי' תפו שכזית הוא חצי ביצה עם קליפתה, ע"פ שיעור החזו"א שכביצה עם קליפתה היא שיעור 100 צמ"ק. וכמה כתבו ששיעור ביצה בינונית חמצויה אצלנו היא כ-50 צמ"ק.

ה. ע"י משניים סי' רי סק"א וסי' תפו סק"ג ובשונה הלכות שם ובבירור הלכה (להרח"ג רב יחיאל זילבר שליט"א) סי' תע"ח. והנה במצת מכוונה שבמתכונתה הטבעית יש הרבה חללים גדולים ע"פ כל השטח, יש לדון אם החללים הגדולים האלה מצטרפים. ושמענו מת"ח מצדדים שצריך למעך, ומצדדים שאין צריך. אך בועה שבורה פשיטא שחלקה הגדול אינו מצטרף. ואין רצוננו כאן לדון על זה למעשה, רק ציינו שתי הדרכים, ובסיכום ציינו לחומרא עם מיעוד שכן בודאי יש בזה שיעור כזית - אך בכלל לא נתכוונו בזה להכריע שלחלכה למעשה צריך להחמיר בזה.

ו. והרי כאן רשימת מדידות העובי לדוגמא:

0.38	0.18	0.17	0.30	0.21	0.25	0.24	0.37	0.19	0.51
0.23	0.21	0.40	0.18	0.18	0.43	0.39	0.20	0.22	0.34
0.18	0.31	0.37	0.19	0.45	0.18	0.20	0.23	0.37	0.26
0.17	0.26	0.41	0.16	0.18	0.39	0.28	0.20	0.35	0.41
0.15	0.20	0.44	0.21	0.23	0.35	0.41	0.17	0.19	0.32
0.28	0.14	0.18	0.24	0.22					

ז. המדידות הללו נעשו באותה חתיכה ובאותן מקומות שכבר נמדדו בלי מיעוד, וע"י שנשברה המצה קצת מהמדידה הראשונה, מדת העובי שנתקבלה היא פחותה קצת מהעובי האמיתי, ולפי הנראה צ"ל ג"כ קרוב ל-0.20 צ"מ.

ח. והרי כאן רשימת מדידות העובי לדוגמא:

0.27	0.21	0.20	0.20	0.21	0.33	0.21	0.34	0.21	0.19
0.20	0.16	0.11	0.13	0.23	0.20	0.13	0.20	0.20	0.29
0.20	0.31	0.27	0.20	0.21	0.19	0.22	0.19	0.17	0.19
0.16	0.16	0.19	0.19						

ט. ליתר דיוק העובי היא 0.2152 צ"מ, ועל בסיס העובי המדויק נעשו כל חישובי הטבלא, וזו הסיבה העיקרית לשינוי המשקל הסגולי של שתי המצות "חשוות" בעובין - 0.22 צ"מ.

י. ליתר דיוק העובי הוא 0.2221 צ"מ, וע"י הערה ט.

כ. ע"פ הערכה גסה למצות כחן-הלפרין הפחתנו 0.5% מהנפח לניכוי נפח חורי ה"רעדעלרים", ולמצות "מהדרין" הפחתנו 1.5%.

ל. לסיבת אי וודאות המדידות יתכן שהמשקל הסגולי היה צ"ל כ-0.01 פחות או עד כ-0.02 יותר מהרשום כאן. וחדעת נוטה שהמשקלים הסגוליים של שני סוגי המצות יהיו קרובים אחדדי.

מ. בניכוי כ-2% לניכוי החורים כנ"ל.

נ. בניכוי כ-1.5% לניכוי החורים כנ"ל.

הרב יצחק ש. הכהן שברדון

על דעת המהרש"ם מברעזאן בענין מצות מכונה*

רבים וכן שלמים דשו בשאלת כשרותם של מצות מכונה, שאלה שנתעוררה בתקופתו של הגאון רבי שלמה קלוגער שעמד בראש האוסרים ואתו עמו גדולי הפוסקים הרבנים והאדמו"רים שעמדו בראש דרך חסידות הבעש"ט זי"ע, מהם שפרסמו דעתם ה"ה הרה"ק מרוזין הרה"ק מצאנז החידושי הרי"ם האבני נזר מסוכטשוב ועוד, לבין הגאון רבי יוסף שאול, ה"שואל ומשיב", שעמד בראש המתירים ואתו עמו גדולי פוסקים בדורו. במלחמה של תורה זו עמדו גם בדור שלאחריהם גדולי תורה ויראה, שמאריות גברו, זה בכה וזה בכה, דור דור ואוסריו, דור דור ומתיריו.

בכוונתנו במאמר זה לשרש ולתקן דבר מוטעה שנשתרש בקרב חכמי התורה, כי המהרש"ם מברעזאן זצ"ל, שהיה ידוע כאחד מפוסקי הדור בתקופתם עמוד ההוראה שעליו נשען בית ישראל, והוא הרי היה מבין אלה הנוהגים אחרי האדמו"רים תלמידי הבעש"ט ויושב ראשונה במלכות הרה"ק רבי שלום מבלז ואחריו הרה"ק רבי אברהם מסטרעטין הרה"ק מזידיטשוב והרה"ק מטשורטקוב, שכאילו הוא היה בין המתירים, בעוד שהגאון המהרש"ם עצמו בערוב ימיו כתב דברים מפורשים: **כי שקר ענו בי, מעולם לא התרתי, ומצוה לפרסם הדבר.**

הפרסום המוטעה הזה, על דעתו המתרת כביכול של אא"ז הגאון המהרש"ם, הכה גלים בעולם התורני בכלל ובעולם החסידות בפרט, עד שהביא להתייחסות תקיפה של הגאון בעל ה"אבני נזר" מסוכטשוב זצ"ל, שכתב תשובה חריפה ונדפסה בשו"ת "אבני נזר" חלק או"ח סימן תקל"ז וז"ל:

שנת תרס"ח להרה"צ מוה"ר יחזקאל הכהן מראדאמסק.

שמעתי ותרגזו בסני כי נתעורר מחדש לעשות מצות של מאשין וכו' וחסידים הלכו אל הרב דקהלתכם ואמר שאינו רוצה להתערב לא לאיסור ולא להיתר, אך הראה להם מכתב מהרב המתיר הוא הרב מבערזאן שהתיר גם מצות אלו, אך מה יועיל זה בהיתרו, הכי גדול הוא מהרב מלעמברג רבי יוסף שאול שהתירם...

ובהמשך כתב ה"אבני נזר" דברים כדרכונות על המהרש"ם - בעוד שבדברים אחרים מתייחס ה"אבני - נזר" לדעתו של המהרש"ם ביחס אוהד מלא הערכה וכבוד. (ראה תשובת "אבני - נזר" באותו חלק סימן תקמ"ג).

כשהובאה תשובה זו של ה"אבני נזר" להגאון המהרש"ם בערוב ימיו, כשנה לפני פטירתו (שנת תר"ע), כתב המהרש"ם תשובה - שלאחרונה זכינו לאורו בין צרור תשובות שהובאו באחרונה לדפוס בחלק נוסף של שו"ת המהרש"ם (חלק ט') - ובגלל תוכנו המענין ראוי ורצוי להביאו כלשונו:

ב"ה ועש"ק קדושים ב' תר"ע ברעזאן

כב' הרב החרף מו"ה אליעזר צבי זיגעלמאן נ"י.

... אגב הנני מן המודיעים היות כי קודם הפסח הגיעני עלה נדפסת בשם הג"ק

* מאמר זה מבוסס על צרור תשובות מהרש"ם בנדון זה, שנקבצו יחד והובאו לדפוס ע"י נכדי הגהמ"ח ה"ה הגרש"מ הכהן שברדון שליט"א ובנו הרב יצחק הכהן שליט"א, בחלק ט' מתשובות מהרש"ם, לצורך העמדת דברים על דיוקם בדעתו של המהרש"ם, במאמרינו זה הרחבנו והבהרנו את השתלשלות הענינים על סמך מכתבי תשובות אלו.

מסאכיטשוב זצ"ל לאסור אפיית מצות על מאשינען ושם כתב שכתבו לו מירושלים בשמי כי אני התרתי לשם המאשינען וחיפה דברים לנגדי, ורב אחד כתב לי כי דבר זה עשה בנו הרב ר"ש וכו', והכותב מירושלים שקר ענה בי כי אדרבא אני השבתי לשם מאז לאסור ויען שכתבו לי שעשו שינויים וגסתלקן החששות ע"ז השבתי כי אחרי שלא ראיתי לא אוכל להשיב אבל מעולם לא התרתי ומה להם כי יועקו אחרי, ומצוה לפרסם הדבר במדינתכם.

ידידו הק' שלו' מרדכי הכחן אבד"ק הנ"ל

(בעהמ"ח משפט שלום, דעת תורה,

גילוי דעת, ושו"ת מהרש"ם)

ובכן מה ומי גרם לאותה דיעה מוטעת בדעת המהרש"ם שלדברי המהרש"ם נבע הדבר מעדות שקר וסילוף עובדות, כשיש גם לקחת בחשבון שמלבד זאת שהגאון המהרש"ם היה מקושר בקשר אמיץ לגדולי האדמו"רים והם העריכוהו וכבדוהו עד מאוד, הרי גם היה תלמיד מובהק של הגאון רבי שלמה קלוגר והגאון רש"ק הוא אשר נתן לו הורמנא ורשות להורות ולדון וכך כתב בכתב ידו:

אף שאין אני גותן הורמנא לשום אדם בעולם מחמת טעם הכמוס עמדי, אך ר"מ אינו צריך להורמנא שלי ויורה יורה כדת של תורה כאחד מגדולי ישראל המפורסמים ויוכלו לסמוך עליו בכל מקום שיד המלך מלכי המלכים הקב"ה מגיע כי קולע אל השערה שערי דעת תורה...

ואיך אם כן יצא המהרש"ם כנגד רבו המובהק ויתיר במקום שרבו אסר ולחם בשצף קצף נגד המתירים (ראה "האלף לך שלמה" להגאון רש"ק בסופו).

הנה לאחר עיון מעמיק בצרור כתבי היד של המהרש"ם זצ"ל ושל בנו הגאון רבי יצחק הכהן שוואדראן אבד"ק חאצעמער שגר בערוב ימיו בירושלים (מחבר ספר "מנחת יצחק" על התוספתא) הגענו לתמונה מדויקת למקור הטעות ולמהותו. כדלהלן:

באחד הימים פנה הגאון רבי זכריה יוסף ראזנפלד ז"ל רב לאגודת הקהלות בסאנט לואיס שבאמריקה, בשאלה להגאון המהרש"ם אם יוכל להתיר בקהילתו להשתמש בפסח במצות מכונה ?

בדברי תשובתו מאריך הגאון המהרש"ם על עצם השאלה של מעשה המאשין ומביא את המחלוקת שהיה בימי הגאון מוהרי"ש אבד"ק לבוב שיצאו כנגדו הגאון רבי שלמה קלוגר ועמו כמה גדולים לאסור המצות הללו...

ולאחר שהוסיף בדברי התשובה את הקטע הבא:

הנה לפי מה שכתב ר"מ דגם רובם מחללי ש"ק בפרהסיא, והפרצה רבה, וגם יש לחוש אם יצאו ידי חובתם במצה הגילוושה ע"י אנשים כאלה, ונודע דכל שעת הדחק כדיעבד דמי...

במקרה זה מציע הגאון המהרש"ם להתיר להם את המכונה ואך ורק בתנאים מיוחדים שהציב להם:

שיהיה ברור שלא נדבק בצק בשיני הגלגלים ושלא יתחממו, וגם שתחילת הסידור הוא ע"י אדם, כלומר שאדם יתחיל לסובב בידו את הגלגלים דגם מתירי המצות מכונה לא התירו רק באופן זה ולא כשהיא מופעלת ע"י לחיצת כפתור כמ"ש.

ובתשובה אחרת הוסיף להדגיש דגם אם יסודר שלא יהיה שום חשש חימוץ, אסור מטעם דחסרון לשמה גם בשאר ימי הפסח דא"צ לשמה, כיון שיש לגזור שיבואו להשתמש בהם גם

בלילי הסדר ומסיים דגבי דבר הנמסר לרבים יש לגזור ביותר... (תשובה זו נדפסה במהרש"ם חלק ד' סימן קכ"ט יעו"ש).

מתירי מצות המכונה "קפצו" על תשובה זו שעוררה הד רב בעולם כאילו המהרש"ם הוא בין המתירים, והפיצו קול כי המהרש"ם שהוא מפוסקי הדור ומה גם שהוא מעדת החסידים הוא מהמתירים מצות מכונה בשופי...

אלא שבזה לא נסתיים הדבר, כי כל הרואה תשובה זו לא יוכל לטעון כי המהרש"ם הוא מהמתירים.

אולם בשנת תרס"ט נתפרסם בעיה"ק ירושלים ת"ו מודעה גדולה שמטרתה לאסור את "מצות המכונה" לאחר שהבעיה נתעוררה אז גם בירושלים ת"ו, במודעה זו הובאו כמה מכתבים מגדולי ישראל וביניהם גם מכתב מהגאון מהרש"ם המופנה לתושבי ירושלים ת"ו וזה תוכנו:

כי קמו איזה אנשים להביא שמה מכונה לעריכת המצות אשר זה כמה שנים רעשה הארץ במדינותינו, ורבים מהגאונים הצדיקים אסרו אותן כאשר נדפס סעמם וגימוקם באורך, ולעומתם החזיקו כמה גדולים בכוחא דהתירא, ועד היום פורשים כל היראים וחרדים מלאכול המצות הנערכים במכונות הללו... אבל זאת אני כי מאז כאשר ירדתי לעומק העיון בנידון המכונה לעריכת המצות היה לבי נוטה כדעת האוסרים.. ולגבי איסור בפסח שהחמירו בו אפי' בס"ס מפני שנוגע לאיסור כרת מי הוא אשר יערב בלבו לנהוג היתר בזה, וגם יפה כתב הגה"צ מסאכטשוב מד' הירושלמי בתוס' פסחים י"ד דיש להחמיר יותר בירושלים, סוף דבר הכל נשמע כי חלילה לפרוץ גדר התורה להתיר אפיית מצות בירושלים במכונות, ובמקום הצדק יהיה ח"ו שם הרשע... ולעיקרא דדינא כבר מילתי אמורה כי בכל אופן אין לשנות מגדר שגדרו ז"ל.

מיד לאחר מכן נתפרסם מכתב נגדי שכביכול נכתב ע"י הגאון המהרש"ם ובו הוא מכחיש את תוכן מכתבו במודעה הנ"ל ומחרף בדברים קשים וחריפים את כותבי המודעה האוסרת את המצות בשעה שהוא מתיר בשופי מצות אלו.

מכתבו השני הזה שנתברר שהוא מזויף (ראה להלן) הועבר ע"י אחד מבני ירושלים להגאון מסוכטשוב בעל "אבני נזר" וזה שגרם לתשובתו התקיפה והחריפה דלעיל. והגאון מהרש"ם זצ"ל שבאמת לא כתב את המכתב הנ"ל לא הבין כלל על מה יצא הקצף, כמ"ש במכתבו שהבאנו בתחילת המאמר.

הרב מקלויזנבורג שגם אליו הגיע העתק ממכתב מזויף זה העבירו ישירות להגאון המהרש"ם וזה היה ממש באחרית ימיו של המהרש"ם, ובהיות והיה כבר חלוש ולא היה בכחו להטפל בבעיה כאובה זו העביר המהרש"ם את תוכן המכתב לבנו אא"ז הגאון רבי יצחק הכהן זצוק"ל שהיה בירושלים, ונמנה בין הרבנים החסידים, במטרה שהוא ישיב להם על כך. הגאון רבי יצחק פרסם על כך מכתב גלוי בקובץ "אסיפת חכמים" (שנה ב' חודש תמוז אות קל"ח) ובו יצא להזים את המכתב הנ"ל שהופץ בירושלים שכביכול מכחיש את האיסור והוא בין המתירים, וכך הוא כותב בין השאר:

... שאני הייתי בעת בא השאלה מסנט לואיס ואנכי סדרתי התשובה הנדפסת במהרש"ם ח"ב סי' ט"ז אשר לא התיר רק עפ"י המבואר שם דרובם מחללי ש"ק בפרהסיא וגם יש לחוש אם יצאו י"ח במצה הגלושה ע"י אנשים כאלה, והותנה שם כמה תנאים המבוארים שם, ואז יוכל השואל להתיר ע"ש, ואודות ההיתר ע"י

מאשיען לירושלים, אני מעיד שבשנה העברה הגיעני מכתב מאמו"ר ז"ל הכ"מ, לאשר הוציאו קול ברוסיה שהתיר ללוש מצות ע"י מאשיען בירושלים והוא יודע להיפוך שאסר... ואיך יחרף ויגדף בלשון את המדפיסים העלה כפי שהביא הרב מקלויזינבערג... ובפרט מי שמכיר לשון אמו"ר ז"ל הכ"מ שדיבר תמיד בלשון רכות ולא היה דרכו לכתוב בלשונות כאלו, יכיר שלשון זה שהביא הרב הנ"ל אינו לשון של אמו"ר ז"ל הכ"מ לא מהם ולא מהמהם, וידעתי שדעתו היה כדעת המחמירים בזה... ורק במקום שהיה חשש שלא יהיה חומרא דאתי לידי קולא הקיל בשעת הדחק...

לאור האמור ברור הדבר ללא כל פקפוק כי דעת הגאון המהרש"ם היתה לאיסור, כפי שהוא עצמו כותב, ודעתו כדעת רבו הגאון רבי שלמה קלוגר וכדעת הרבנים והאדמו"רים שהיה קשור אתם בקשרי אהבה וידידות, וסרה על כן דבריו התקיפים של ה"אבני נזר" עליו ותמיהתם של גדולי האדמו"רים בדור שלפנינו, והכל על מקומו יבוא בשלום.

בענין בדיקת פירורי חמץ ובדיקת כיסים וספרים

ראיתי "קובץ בית אהרן וישראל" גליון ג (מה) שבט - אדר תשנ"ג ובו מאמר מאת הרב שלמה זלמן שמעיה שליט"א בענין בדיקה וביטול, והנה שמתי עיני על דבריו, והאמת אגיד שנהניתי הרבה מתוכנו העשיר כמעט שלא העלים עין מכל האמור בענינים אלו, אבל כמובן יש לפלפל בדבריו במה שנוגע למעשה, והנני להשיב על הערותיו בהנידון שעלי דנתי בספרי שו"ת "מאזני צדק" ח"ב חאו"ח סי' כ"ח (כ"ט) האם צריכים בדיקה במקום שאין חשש שהכניסו שם יותר מן פירורי חמץ, או שבודאי לא נמצא שם עכשיו רק פירורין, ובניתי יסוד על דברי הש"ג ועלי העיר הכותב, גם העיר במ"ש בדברי המג"א והח"י (סוף סי' תל"ג), ואשיב בקצרה, ובמיוחד כיון שעיינתי עתה עוד הפעם בדברי הריא"ז אפרש דבריו כיד ה' הטובה עלי.

(א) ז"ל הש"ג (דף י"ד ע"א מדפי הרי"ף), ומז"ה אומר שאף בבית א"צ לבער אלא פירורין של עיסה אבל פירורין של פת אין נחשבין לכלום, ואני אומר שאף פירורין של פת מבערין אותו כתחלה כשהן נראין לעין כדרך שאמרו בפירורין של עיסה כמבואר בקונטרס הראיות, עכ"ל. וכתבתי דמוכח מדבריו דרק כשהחמץ נראה לעין צריך לבערו, אבל כשעדיין אינו נראה לעין רק שיש חשש שיש פירורי חמץ בשום מקום א"צ לבדוק כדי לבערו.

ומדברי הפר"ח (סי' תמ"ד סק"ד) שהבאתי משמע שהבין כן בדברי הר"ן והריא"ז, וז"ל: פירורין פחות מכזית א"צ לבערן כדאמרינן בפ"ק פירורים הא לא חשיב, כלומר וממילא בטלי ואפילו רואה אותם א"צ לבערם, דלא כדמשמע מר"ן, ולאפוקי מסברת ריא"ז (פ' אלו עוברין) דלכתחלה צריך לבערן וליתא, וכ"כ בפו"כ (תה"ד סי' קס"ד) הביאו הב"י (סי' תס"ז), עכ"ל. הרי שכתב לרבותא דאפילו רואה אותם א"צ לבערם, וע"ז כתב לאפוקי ממה שמשמע בר"ן, ומסברת הריא"ז דלכתחלה צריך לבערן, ור"ל דמדבריהם אין ראי' להחמיר רק כשרואה אותם, והוא חולק וסובר דאף כשרואה אותם א"צ לבער, [וכן משמע מלשונו (בסי' תס"ו סק"א וסי' תס"ז בתשובה) אלא שהלשון מגומגם קצת דאם רואה אותם קאי על דברי הר"ן וריא"ז, עיי"ש].

(ב) והרב שמעיה כתב דאפשר שאין זה כוונת הריא"ז, שהרי לא מצינו לחלק בין ביעור לבדיקה, והבדיקה הוא תחילת הביעור, ואם הי' כוונת הריא"ז לכך הי' כותב להדיא דפירורין מבערין אותם אבל א"צ לבדוק אחריהם, אלא כוונתו דמצינו בראשונים דאף בבדיקה לא סגי דאיכא פירורי חמץ שאינם נראין לעין ע"י בדיקה, כמ"ש המרדכי (סי' תקל"ו) דלא מבדק שפיר בלא כיבוד, ויתר על כן מבואר בריטב"א (ז' ע"א) שכתב, ויש מגדולי הדור מחמירין בעצמן וחוששין ביום י"ד לקרקע הבית שנופלין שם פירורין ולא אפשר למבדק שפיר ומכבדין אותו, וחוששין דלא אמרינן חזקתו בדוק ומביאין שם תרנגולים לאכול פירורין וכו', וע"ז כתב הריא"ז דאף פירורין מבערין אותם בתחילה כשהם נראין לעין, וכוונתו לומר דא"צ לחוש לאותם פירורים קטנים שאינם נראין לעין ע"י בדיקה, אלא סגי לבער הפירורים הנראין לעין, עכתו"ד. הנה מ"ש דלא מצינו לחלק בין ביעור לבדיקה, זה נכון כמו שכתבתי בספרי ח"א חאו"ח (סי' ל"ו וסי' ל"ז), אבל לענין פירורין נראה מדברי הראשונים דאף אם נחמיר דצריך לבערם, מ"מ לא חייבו חכמים לבדוק אחר פירורים.

ומ"ש דהריא"ז ר"ל דצריך בדיקה אף בשביל פירורין, רק דפירורין שאינם נראים לעין כשהוא בודק, אינם צריכים ביעור ע"י כיבוד או תרגולים, ל"נ, דהריא"ז קאי על מ"ש מקודם, מז"ה אומר דפירורין של פת אין נחשבין לכלום, ואם חולק בזה וס"ל דהם חשובים לענין שצריכים ביעור, ורק פירורים שאינם נראים לא חשיבי, הי"ל לומר ואני אומר דאף פירורין של פת חשיבי כשהם נראים לעין, אלא נראה מדבריו שמסכים למז"ה שאין הפירורים חשובים, ומיירי מפירורים גדולים שמהם מיירי מז"ה, ואעפ"כ אינם חשובים, ומ"מ ס"ל דצריכים ביעור כשהם נראים לעין וכמו שיבאר.

(ג) אמנם כוונת הריא"ז הוא, שהביא דעת מז"ה דפירורי פת לא חשיבי, ומקור דבריו הוא מדברי הגמ' (ו' ע"ב) א"ר יהודה א"ר הבודק צריך שיבטל, מ"ט אילמא משום פירורין הא לא חשיבי, ומסיק אמר רבא גזירה שמא ימצא גלוסקא יפה ודעת' עילוי, ומדלא אמר גזירה שמא ימצא חמץ ודעת' עילוי, מוכח דאם ימצא פירורין אף שדעת' עילוי עובר עלי' אם אינו מבערו, וזהו דעת הפר"ח וראיתו כנ"ל.

אבל הר"ן שם כתב דמה ששואל בגמ' מ"ט, הוא משום דכיון שבדק אפילו אם נשאר חמץ בביתו אינו עובר עליו, ואמרינן בגמ' אילמא משום פירורין כלומר שמא נשארו פירורין בביתו הא לא חשיבי, ואפילו ימצאם לאחר מכן אינו עובר עליהם, ומהדרין שמא ימצא גלוסקא יפיה' ודעת' עילוי, כלומר שאינה בטלה ממילא כפירורים, ע"כ. וכתב בתשו' הרדב"ז ח"א (סי' קל"ה) ובפר"ח (שם ובסי' תס"ו ובסי' תס"ז) דדעת הר"ן הוא דאה"נ דאם ימצא פירורין לא יעבור עליו כיון דלא חשיבי, ומשו"ה לא אמר בגמ' שמא ימצא פירורים, דכיון דאינו עובר עליהם מה"ת לא חייבו ביטול בשבילם, אבל עכ"פ צריך לבערם מדרבנן, ועיין במ"ש בספרי (סי' כ"ח אות ד' וסי' כ"ט אות ג') על מ"ש בשו"ע הרב בקו"א (סי' תמ"ב סק"ח וסי' תמ"ו סק"א) בשיטת הר"ן.

אולם בדברי הר"ן לא נתבאר הטעם שצריך ביעור כשימצא החמץ, אם הוא משום שרואה את הפירורים בעינו חייבוהו חכמים לבערו, או אף כשאינו רואה הפירורים חייבו חכמים לבערם, דאף שאינם חשובים ואחר הבדיקה אין שום איסור בשהייתם מ"מ כשימצאם צריך לבערם, וה"ה דאם יש מקום שעדיין יש פירורים בביתו, שצריך לבדוק בשביל הפירורים, אבל זה פשוט דאם עדיין לא בדק את ביתו שצריך לבדוק משום גלוסקא של חמץ, אם ימצא פירורים בבדיקתו צריך לבערם כיון שרואה אותם, אבל אם יודע שבמקום זה לא ימצא רק פירורים י"ל דאינו צריך לבדוק בשבילם, ואין הכרע בדברי הר"ן לכאן או לכאן.

(ד) ושיטת הריא"ז הוא כהר"ן וכצד הא' שכתבתי, שחולק על מה שהביא ממז"ה, דא"צ לבער פירורין של פת דפירורין לא חשיבי, וכתב ואני אומר שאף פירורין של פת מבערין אותו בתחלה כשהם נראים לעין, ר"ל דאף שאין פירורי פת חשובים וכשלא מצאם בבדיקתו אינו צריך לבטלם, מ"מ מבערין אותו לכתחלה כשהם נראים לעין, הוסיף המלות "כשהם נראים לעין" לומר שזהו הסיבה שמבערין אותן לכתחלה, ואה"נ שצדקו דברי הכותב שלא בא הריא"ז לאפוקי שאין צריך לבדוק בשבילם, דלא נחית לכך, אבל בא לומר דאף שאינו חשוב מ"מ צריך לבערו, וכתב כשנראה לעין שזהו הנתינת טעם למה צריך לבערם, ומדבריו אנו למדים שא"צ בדיקה בשביל פירורים.

(ה) וראיתי בדברי הכותב שהביא מ"ש השפת אמת פסחים (ו' ע"ב), וכתב שהוא מסופק בדבר אם פירורין חייבים בביעור ובדיקה, ומצטט לשונו וביאר את דבריו, ולדעתו אין ביאוריו נכונים, אבל דברי השפת אמת הם ממש כדברינו שדעתו דעכ"פ בדיקה א"צ בשביל פירורים, וז"ל אי משום פירורין כו', נ"ל דאף בפירורין כזית קאמר דאל"כ א"צ לבער כדאיתא לקמן פ"ג (מ"ה:), בשני חצאי זיתים לדעת הרא"ש שם דאפילו אינם דבוקים בקרקע אם אין ביניהם חוט המצרפן א"צ לבער, וע"ש בק"נ, ומ"מ א"צ לבדוק אחריהם כיון דהוי טירחא יתירא לא חייבוהו חכמים, וגם אפשר דלא שייך בהו כ"כ לחוש דלמא אתי למיכל ולכך א"צ בדיקה, או דעכ"פ מצוי בהם שישארו שלא ימצא אותם בבדיקתו, עכ"ל. ור"ל דפירורין פחות מכזית הלא אין צריך לבערן אפילו אם רואה אותם, ולמה יצטרך לבטלם כשאינו רואה אותם, אע"כ דהגמ' מיירי גם מפירורין שיש בהם כזית, ואעפ"כ אינם צריכים ביטול משום דלא חשיבי ובטלים ממילא, ואה"נ אם הי' רואה את הפירורים של כזית הי' צריך לבערם.

אח"כ כתב (השפת אמת) דמ"מ א"צ לבדוק אחריהם, ר"ל דאף שצריך לבערם כשרואה אותם, מ"מ א"צ לבדוק אחריהם, ונראה שדקדק כן מהגמ' דכיון דמיירי מפירוורים שיש בהם כזית, שבודאי נראים לעין, למה לא אמרו שצריך לבדוק אחריהם, ודעתו דאף שבודק ביתו כתקנת חכמים אינו משים עין רק על דברים גדולים, אבל אינו מעיין שיראה אם נשארו פירוורין, ומשו"ה נשארו הפירוורים, ולמה לא חייבוהו חכמים כשבודק שיחפש גם עבור פירוורים. וכתב ג' טעמים למה לא הצריכוהו חכמים לבדוק אחר הפירוורים, או משום דהוי טרחא, או משום דאין לחוש בהו כ"כ לדילמא אתי למיכל, או משום דמצוי שישארו [כשבודק ביתו בכל מקום אף שיחפש אחר פירוורים], ולא ימצא אותם בבדיקתו.

אמנם מדברי כל הראשונים משמע דבאמת בשעת בדיקתו בודק ורואה כל חמץ, ומבער כל הפירוורים שרואה, וע"כ מה שאמרו הבודק צריך שיבטל הוא משום מה שלא ראה בהבדיקה, וע"ז מקשה אילימא משום פירוורין דמצוי שישארו אחר הבדיקה, כמ"ש הר"ן, והרא"ש כתב דקים לן שלא מצא פירוורין בשעת בדיקתו ונשארו, וכ"כ שאר הראשונים, ול"ק שיאמרו חכמים שיבודק גם בשביל הפירוורים. עכ"פ דעתו מבוארת דא"צ בדיקה בשביל פירוורים, אף שמ"ש דהגמ' מיירי מפירוורין שיש בהם כזית אינו דבר מוסכם ככל הראשונים והפוסקים, מ"מ יהי' איך שיהי' מהו הפירוורין שהגמ' מיירי מהם, לדעת השפת אמת אין צריך לבדוק אחריהם. וכ"נ לדינא, עכ"פ כשאנו בודק כל הבית.

(ו) ועל מ"ש בפלוגתת המג"א וח"י (סוף סי' תל"ג) לענין בדיקת כיסים של הבגדים, כתב הרב שמעיה דאין כאן מחלוקת דהמג"א מיירי מבגד שאין דרך להכניס בו חמץ, והח"י מיירי מבגד שמכניסים בו חמץ, וכותב דמדפסקו המקור"ח וחיי"א ומ"ב כהח"י ולא כתבו שלא כהמג"א וד"מ והא"ר, וכן הח"י לא הזכיר שחולק על המג"א, ובכלל תמוה שהאחרונים פסקו כהח"י דלא כהד"מ ומג"א וא"ר, אע"כ משמע דס"ל דלא פליגי, וראיתי שכבר התווכח בזה בהקובץ בית אהרן וישראל (מחודש ניסן אייר) עם הרב יצחק שפיצר שליט"א.

ולענ"ד שדברי הכותב אינם צודקים בזה, דהרמ"א (סי' תל"ג סי"א) כתב והכיסים או בתי ידים של הבגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ צריכים בדיקה, וכתב המג"א (סקכ"ב) ומי שאין דרכו בכך א"צ בדיקה, ד"מ. משמע דמיירי מבגדים שנותנים בהם לפעמים חמץ ומ"מ מי שאין דרכו בכך א"צ בדיקה דהדבר תלוי בו, אם דרך בעל הבגד שלא להניח חמץ בבגד זה א"צ בדיקה. אולם הח"י (סקכ"ו) כתב אפילו אומר ברי לי שלא נתתי בהם חמץ אפשר דאפ"ה צריך בדיקה, כיון שדרך לתת בו חמץ ומילתא דלא רמיא עלי' דאינש לאו אדעת', ועוד דלפעמים דבוק פירור בידים ונותן לתוך כיסו ובתי יד שלו בלא ידיעתו כי ידים עסקניות הם, ע"כ. משמע דאף שאומר שמעולם לא הניח בהם חמץ חייב בבדיקה משום דהוי מילתא דלא רמיא עלי', דדעתו דכיון שהסדר להניח חמץ בבגד כזה, אף אם אין דרך אותו האיש לעשות כן בבגדו, ואומר בברי שלא הניח שם חמץ צריך לבדוק.

(ז) ונראה שכן הבינו כל הפוסקים הנ"ל אף שלא כתבו זה בלשון פלוגתא, דאל"כ למה לא העתיקו המקור"ח וחיי"א ומ"ב כלל דברי הד"מ ומג"א דמי שאין דרכו בכך א"צ בדיקה, ובשו"ע הרב ס"ל כהמג"א, דמי שאין דרכו ליתן חמץ בכיסים ובתי ידים אין צריך בדיקה, אלא שהוסיף תיבת לעולם, שכתב אבל מי שלעולם אין דרכו בכך א"צ בדיקה כלל, ומדלא הביא דברי הח"י כלל נראה דס"ל דאין ההלכה כדעתו, אמנם סיים ומ"מ המחמיר תבא עליו ברכה, ונראה משום דלחומרא עכ"פ חשש לשיטת הח"י, ומ"ש הרב שמעיה שהמחה"ש הוא יחידאה במה שכתב שהח"י חולק על המג"א אינו נכון, שכן כתב גם הבאה"ט שם.

(ח) ויש ללמוד מהנ"ל נפק"מ גדולה לדינא, בחדר שדרך בני אדם להכניס חמץ בחדר כזה, אלא שבעה"ב אומר שיודע בעצמו שלא הכניס שם חמץ אי חייב בבדיקה, דלהמג"א אין צריך בדיקה, דזה הוי כמקום שאין מכניסין בו חמץ, דתלוי בבעל הבית אי הוי מקום שמכניסין בו חמץ, ואילו להח"י מקום שמכניסין בו חמץ תלוי בחדר, אם בחדר כזה דרך בני"א להכניס בו חמץ נקרא אותו חדר מקום שמכניסין בו חמץ, ואפילו אומר שלא הכניס בו חמץ לא מהימן דהוי מילתא דלא רמיא עלי' דאינשי ולא אדעת', ולכאורה קצת ראי' לדבריו מדקבע בגמ' וכן הפוסקים שחייב לבדוק בכל חדרי הבית והעליות, ולא הוציאו מהכלל רק אוצר יין ומתבן, משמע קצת דהדבר תלוי בהמקומות, דאם באותן מקומות דרך בני אדם להביא חמץ לתוכם צריכים בדיקה.

ט) והנה הח"י כתב טעם שני להחמיר להצריך לבדוק הכיסים ובתי ידיים, משום דלפעמים דבוק פירור בידים ונותן לתוך כיסו ובתי יד שלו בלא ידיעתו, ור"ל דאף אי נימא דמשום דלאו אדעת' לא נעשה מקום שמכניסין בו חמץ, מ"מ הכיסים נחשבים למקום שמכניסין בו חמץ, שבוודאי הכניס פירור לשם בידו, וכתבתי בספרי (סי' כ"ח אות י"א וסי' כ"ט אות ו') דאף המקו"ח וחיי"א ומ"ב שהעתיקו דברי הח"י לא העתיקו טעם השני של הח"י, מב' טעמים או משום דבשביל פירור דק שיכול להיות דבוק ביד א"צ לבדוק, או משום שאין לחוש כ"כ לומר דמשום שהפירורין הנדבקים בידו יהי' המקום כמקום שמכניסין בו חמץ, דחכמים לא חייבו בבדיקה רק מקום שמכניסין בו חמץ ביודעים, וחשש זה אינו מחשיב המקום כמקום שמכניסין בו חמץ. וע"כ במקום שאין מכניסין בו חמץ כמו בספרים, נלע"ד דאין צריך להחמיר ולבדוק משום שבאו לשם פירורין מידו וכיו"ב, וכמ"ש בספרי.

י) ובעיקר הדין של הכיסים כיון שהעולם אין דרכם לתת בהם אוכלים כעת, נראה דאין לחוש לבדוקם לטעם הא' של הח"י, ומצד טעם הב' של הח"י כבר כתבתי דהאחרונים לא העתיקו דבריו מטעמים הנזכרים, ע"כ נראה דהסומך שלא לבדוקם יש לו על מה לסמוך, וכן נהגו העולם שלא לבדוק כדיני הבדיקה, רק בדרך חומרא כמ"ש בשו"ע הרב דהמחמיר תבא עליו ברכה. הנלע"ד כתבתי בעזרתו ית"ש, ותן לחכם ויחכם עוד.

והגני חותם בכל חותמי ברכה

מנחם זכרי' וילבקר

ראב"ד בבד"צ דהתאחדות הרבנים, נ"י.

מח"ס שו"ת מאזני צדק.

הערות בעניני קדשים

בענין עבודת יוה"כ בכה"ג

הבעל המאור בריש מסכת יומא אומר שכל עבודת יוה"כ מתרומת הדשן היה אך ורק בכה"ג ומקשה עליו הרמב"ן כמה קושיות ואנו נתעכב רק על שניים מהם:

א) לפי שיטת בעל המאור צריך הכה"ג לעשות גם דישון מזבח הפנימי וא"כ אומר הרמב"ן יצטרך בגדים אחרים מהטעם שבגדים שבשל בהן קדירה לרבו אל ימזוג כוס לרבו ע"ז יש לעיין דלא מצאתי בגמ' שום רמז לזה.

ב) ישנו מחלוקת בין הרמב"ם ורש"י, שיטת הרמב"ם שגם בהרמת הדשן צריכים בגדים אחרים ושיטת רש"י שבגדים אחרים צריכים אך ורק בהוצאת הדשן כמו שכתוב ופשט את בגדיו וכו' והוציא את הדשן, וכן אומר הרמב"ן בחומש שהבגדים שיעשה בהם הקרבנות וגם הרמת הדשן יהיו בגדים נקיים ולא ישמש באותן ששימש בעת הוצאת הדשן.

ולכאורה סתירה מיניה וביה יש כאן דבהרמת הדשן סובר הרמב"ן שלא צריכים בגדים פחותים ולדישון המזבח הפנימי ולדישון המנורה אומר הרמב"ן שכן צריכים בגדים פחותים, ולכאורה זה תמיהא עצומה, אבל כשמעיינים אפשר לתרץ באופן פשוט, לפי דברי רש"י יומא י"ב ע"ב וז"ל: ואין נראה בעיני דבשלמא גבי הוצאת הדשן אמרינן לקמן הכי מפני שהבגדים מתבזים ומתלכלכין בהן אבל תרומת הדשן שאינו אלא מלא מחתה ליום כדאמרינן במסכתא תמיד ואין שם לכלוך בגדים אז לא צריכים בגדים אחרים, ובדישון מזבח הפנימי עיין ברמב"ם פ"ג מהל' תומ"ס הל"ד נכנס בכלי קודש וכו' וחופן בידיו האפר והפחם שבתוך המזבח [לכאורה יש לגרוס מעל המזבח במקום בתוך המזבח].

בכל אופן הדישון עושה בידיו וממילא יתכן מאוד שהבגדים יתלכלכו, ולכן צריך ללבוש בגדים פחותים, ואפשר אולי לומר שאע"פ שיכול להזהר שלא יתלכלך מ"מ אין כבוד ללבוש בגדים חשובים בעבודה שאפשר להתלכלך בה משום דאין כבוד למזוג כוס לרבו וכו' וכן סובר הרמב"ן גם לדישון המנורה.

ועל השאלה של הרמב"ן על הבעל המאור אם אחרי שחיתת התמיד [כפי הסדר של כל יום] יצטרך לדישון המזבח הפנימי הלוא צריך מי שהוא לנדנד הדם שלא יקרש וזה מוזכר רק אחרי שחיתת הפר ולא אחרי שחיתת התמיד, עיין מה שכתבנו קודם שלא על כל זמן הפסקה ישנו חשש שיקרוש הדם, ויתכן אולי שבעל המאור סובר שעל זמן קצר כזה אין חשש שהדם יקרש, ויש גם להוסיף דהרי הוא מוכרח לתת את הדם למישהו שיחזיקו בעת שנכנס לדשן וממילא הוא כבר מנדנד את הדם כמו אחרי שחיתת הפר.

בענין אם עלו לא ירדו גבי דם

זבחים פ"ג במתני' המזבח מקדש את הראוי לו וכו' רש"י אפילו דבר פסול וכו' להלן לר' שמעון והנסכים ירדו ואמר רש"י שאין מזבח מקדש פסולים וכו' מפשטות המשנה והגמ' משמע דהמחלוקת הוא רק אם עלו דבר פסול על המזבח, אבל אם עלה דם ונסכים כשרים כולם סוברים שלא ירדו וזה מפשטות הפסוק כל הנוגע במזבח יקדש, ולפי"ז נראה מה שהיו צריכים לעשות כבש קטן ליסוד וכפי שבארנו (בקובץ מ"ח) שהוא כדי שלא יורידו את הדם מהמזבח, כי טעם השיטה שלא יקרש הדם תמוה מאוד כפי שביארנו שם.

ויש עוד להוסיף את דברי רש"י (ס"ב ע"ב) ד"ה שני כבשים קטנים וכו' והפונה ליסוד וכו' ומתחיל לצאת בשיפולו של כבש רחוק מן המזבח כדי שיהא נוח לשפע ולירד ליסוד, עכ"ל. זאת אומרת שקיצור הדרך ע"י הכבש הקטן הוא בדבר מועט בלבד, ונשאלת השאלה לפי השיטה שדם ונסכים אפילו אם עלו ירדו הלוא אפשר להביא את הדם ליסוד דרך הרצפה ולמה בכלל עשו כבש קטן ומזה גם ראה שעל דם כשר כולם סוברים שאם עלו לא ירדו וע"ז עשו את הכבש הקטן שלא יצטרך לרדת עם הדם לרצפה.

וזה ברור דאם צריכים להוריד את הדם לזריקה כגון אם עולה ששחטה בראש המזבח הוא צריך להוריד את הדם לריצפה כי הזריקה צריך להיות רואה פני הקרקע (כמו שמוריד הקרבים ומדיחן במים וחוזר ומעלה אותן), זה נלע"ד בירור הסוגיא.

הואיל ואתינא להכי כדאי להגיד פלפולא דאורייתא בנידון זה.

ברמב"ם (עבודת יוה"כ פ"ד) אחרי שהכ"ג שוחט את הפר נותן את הדם למישהו והוא מנדנדו שלא יקרש, ואח"כ כשגומר את הקטרת הקטורת נוטל דם הפר ממנו, ואחרי שמוזה בין הבדים ויוצא מניח את הדם בהיכל על כן הזהב, ואח"כ יוצא הכ"ג מההיכל לעזרה ושוחט שם את השעיר ונכנס לק"ק והיזה ויצא והניח את דם השעיר על הקן השני, כלומר: שדם הפר היה על הקן בלי נדנדו ולא חששו לקרישת הדם, והנה אה"ג שהזמן שהיה מונח על הקן היה פחות מהזמן שהיה קודם, אבל בכל אופן היה הרבה זמן, וא"כ יש לשאול למה לא חיישינן הכי לקרישת הדם.

ואפשר לומר פשוט שעל דם הפר אחרי שיצא מקה"ק אין כמעט שום עצה, שמשוהו ינדנד אותו דהא בהיכל אי אפשר משום האיסור של "וכל אדם לא יהיה באוהל מועד" [ויתכן גם שאלה של ביאה ריקנית] ולהוציא את הדם לחוץ לפי שיטת הרמב"ם יפסל הדם ביוצא ואפילו לשיטה זו שאיה נפסלת ביוצא הרי יש בה טרחא גדולה לכה"ג להכניסו אח"כ דא"א להכניס דם הפר והשעיר יחד משום שיפסלו מדין עבודה בשמאל וא"כ יצטרך כה"ג ללכת פעמיים, ובין הולכה להולכה שוב יצטרך להניח את הדם על הקן, ולכן אם היה באמת חשש לקרישת הדם ממש לא היו מתחשבים - מחוסר ברירה - על הטרחא הזאת, והיה אפשר למצוא איזו עצה טכנית להכשירו אפילו להרמב"ם, אבל כנראה זה אינו חשש גדול, ודו"ק.

בענין עבודת יוה"כ

רמב"ם (פ"ב מהלכות עבודת יוה"כ) ושוחט את התמיד וכו' ומקטיר איברי התמיד עם החביתין והנסכים ומקריב הפר ושבעה כבשים של מוסף היום.

והנה נשאלתי ע"י חכם אחד לפי פשטות לשון הרמב"ם שהכ"ג גם העלה את האיברים למזבח ביום הכיפורים.

עיינ בכסף משנה (פ"א מהלכות עבויה"כ הל"ב) בשם הריטב"א שחושב את הפיסות גם ביוה"כ ואינו חושב בזה גם העלאת האיברים למזבח, ולפי פשטות נראה לכאורה שהכה"ג בעצמו העלה את הכל לבדו. ונשאלת השאלה למה לא חששו לחולשה דכה"ג כי שלש עשרה קרבנות היו וכן האימורים של הפר ושעיר הנשרפים ושעיר החטאת הנאכלת.

ולענ"ד הוספתי לתמיהא זו דהלוא המשנה אומרת שכבש קרב בשמונה כהנים חמשה לנתחים ואחד אחד לקרביים, לסולת ונסכים ואם הכ"ג יצטרך להקטיר כדרך כל השנה יצטרך לעלות הרבה פעמים [שבעה כבשים של מוסף היום ושני תמידים ושני אילים ופר העולה והאימורין של פר ושעיר הנשרפים והחטאת החיצונית הנאכלת והקטורת של כל יום שלוקח מראשו של מזבח].

(ב) גם את האיל ואת הפר נתחו לחמשה נתחים, כדכתיב (ויקרא א') ונתח אותה לנתחיה דורשת הגמרא (חולין י"א ע"א) אותה לנתחיה ולא נתחיה לנתחיה ועיינ רמב"ם (מצה"ק פ"ו הל' י"ט) אבל את האיל הוליכו י"א כהנים ואת הפר עשרים וארבע, אצל הפר את הגרה בשלש ואת הרגל בשנים שנים נשאת השאלה האם יתכן שאת הגרה למשל או את הסולת והנסכים של הפר שכרגיל העלו אותם כל יום שלשה כהנים וביום הכיפורים העלה אותם הכה"ג לבדו.

ובכדי להקל לכה"פ על חומרת הקושיא נ"ל לומר לפענ"ד:

(א) התוספתא אומרת בפירוש שלהקטרת הקטורת של כל יום היה כהן אחר מכניס את המחתה והפירוש הוא שכל עבודה דיוה"כ הוא ע"י הכ"ג אבל עבודה כזאת שכל השנה נעשה ע"י שני כהנים עובד הכה"ג ביוה"כ בשיתוף כהן נוסף וזה נ"ל לפי פשטות של התוספתא.

(ב) אפילו לשיטת בעל המאור שכל עבודת יוה"כ - אפילו תרומה"ד - הוא ע"י הכה"ג נראה לומר שהוא יודה ששני גזרי צצים לתמיד של בין הערבים שלומדים מפסוק "וערכו" שדוקא שני כהנים צריכים להביא את הגזירים למזבח ממילא גם ביוה"כ יביא הכה"ג בשיתוף עם עוד כהן את שני הגזירים, וזה פשוט.

(ג) גם נראה לי פשוט שהגרה של הפר שכרגיל מוליכים אותו שלשה כהנים לוקח הכה"ג ביוה"כ עוד שני כהנים (כיון דהכה"ג לא צריך לעשות ביוה"כ עבודה שבדרך כלל עושים אותו כמה כהנים) וכן הדבר לענין הקרבים והפסולת וכו'.

והשתא דאתינא להכי אפשר גם לומר שהכבש שנעשה בכל השנה ע"י שמונה כהנים יעשה הכה"ג ביום הכיפורים עם עוד שבעה כהנים כמו שמשמע בגמ' (יומא כ"ז ע"א) דילפינן מהכתוב וערכו שנים בני אהרן שנים הכהנים שנים למדנו לטלה שטעון ששה [ואחד לסולת ואחד לנסכים] וכן האיל הנעשה ב"א יעשה הכה"ג עם עוד עשרה ואת הפר הכ"ג עם עוד כ"ג כהנים כדרך שעושים בחול.

ויתכן שהכה"ג יכול לקחת חלק קטן (מכמה קרבנות ביחד - ובלבד שלא יערבם -) שלא יצטרך לעלות הרבה פעמים למזבח כדי שלא יוסיף על חולשתו.

והנה הרמב"ן במלחמות הנ"ל בהשגותיו על בעל המאור אומר בפירוש שהעלאת איברים לכבש היתה ע"י הכה"ג ועל הארבע פייסות שהיה ביום הכיפורים חושב הרמב"ן: (א) תרומת הדשן מפני שזוהי עבודת לילה, והוא מסדר את המערכה וסידור שני גזרי צצים. (ב) דישון מזבח הפנימי דגם הוא עבודת לילה וגם אין לו עיקר מן התורה. (ג) המחתה עם הגחלים לקטורת של כל יום כשר בכהן הדיוט משום שהוא מכשירי מצוה. (ד) העלאת איברים מן הכבש למזבח, דהיינו האיברים שנותרו משבת ליוה"כ דאין לו שייכות ליוה"כ. עיי"ש באריכות.

[והנה על דברי הרמב"ן שכותב בזה"ל: ואפילו למ"ד של חול אין קריבין ביום הכיפורים משכחת לה בשל אחר השבת, דחלבי שבת קרבים ביוה"כ. וזה כשלעצמו תמוה מאוד עיינ שבת פ' ט"ו משנה ג' מחלוקת ר' ישמעאל ורבי עקיבא, רבי עקיבא סובר לא של שבת קריבין ביוה"כ וכו'. וכן פוסק הרמב"ם פ"א מהל' תומ"ס ה"ח והכ"מ אומר "וידוע דהלכה כר"ע".

ואולי צריך להגיה במלחמות שאיירי באיברים שמשלה בהם האור דאז צריך להחזירם ואכמ"ל] ויש לשאול לפי דברינו הנ"ל למה צריך הרמב"ן לדחוק ולומר שהיה פייסות על עבודה ששייך לערב יוה"כ הא אפשר היה לעשות פיס על הכהנים שעזרו לכהן הגדול כדלעיל.

ואפשר לפענ"ד לומר דא"נ דוקא עבודות לילה ועוד, כנ"ל. הם צריכים פיס אבל עבודות של יוה"כ שייכות לכה"ג ורק משום שאינו יכול או משום טרחא יתירה עוזרים לו כהנים אחרים לעלות האיברים למזבח, או כדי לקיים את הפסוק וערכו שנים שהובא לעיל, ולזה ל"צ פיס כיון דהכה"ג יכול לבחור איזה כהן שירצה כי עבודת הכה"ג הוא.

ולדוגמא אפשר להביא את דברי הריטב"א המובא בכ"מ תומ"ס פ"ד הל"ח) וז"ל: תמיד של בין הערבים אין מוסיפים לו פיס אחר (לשון הרמב"ם) וכו' (כותב הכ"מ) ואע"ג דשני גזרים של שחר היו בכהן אחד ושל בין הערבים היו בשני כהנים כבר כתב הריטב"א שמי שזכה בהם בבוקר אומר בערב לחבירו זכה עמי בעץ שני. ומזה אנו רואים שכיון ששני הגזרים שייכים למי שזכה בהם אלא משום גזה"כ צריך שני כהנים להעלותם יכול הכהן שזכה בו לבחור כהן כרצונו. עכ"ל

ולסיכום של דברים: לא מסתבר לומר שהרמב"ן סובר שהכה"ג העלה לבד את כל האיברים כנ"ל אלא צ"ל דלא מנה פיס גבי הכהנים העוזרים לכה"ג משום שהכה"ג בוחר בכהן כרצונו. ודו"ק.

הרב שמואל הכהן רוזובסקי

ראש ישיבת הכהנים ללימוד קדשים

ירושלים העתיקה

על ביאור המאמר כרצונו וכרצון יראיו

למערכת החשובה "קובץ בית אהרן וישראל".

בקובץ האחרון (גליון נ') כ' הרה"ג ר' אלי' כ"ץ שליט"א הרה"ר דבאר שבע בעמוד קכ"ג ד"ה ושם, העיר הכותב ע"ש שנתקשו בקטע כרצונו וכרצון יראיו וכו' דבהוצאת ס"ת דזה קאי על עוה"ז ועוה"ב, והרי ג"ע קדם לעולם (פסחים נ"ד א').

אבל ברור לי שכיון שאומר המדרש נפשותם של צדיקים קדמו לעולם ונמלך כביכול עם נפשות הצדיקים (והביאו בעצמם זה), א"כ ברור שנמלך על חלקם של הצדיקים בג"ע כמו שנמלך עליהם על ענינם בעוה"ז, וזהו ביאור הגמ' (ר"ה י"א א') "לצביונם נבראו", אחר שאמר "לדעתם נבראו", שפרש"י אם רוצים להבראות, וכרש"י איזה דפוס ותמונה יהא להם, ולענ"ד יש להוסיף איזה דמות וחלק ישיגו בעוה"ב אחר עבודתם בעוה"ז, ודו"ק. ואפשר שנכלל גם זה בפירש"י בדמות הרוחנית, עכ"פ שפיר מתפרש "כרצון יראיו" גם על גן עדן, ופשוט.

הרב יהודה פגל

בענין ניגוב לפני נטילה

לכבוד מערכת באו"י

ראיתי בקובץ תשרי חשון תשנ"ד מדור הערות מביא לתמוה על מה שנוהגין לנגב הידים מכל מים לפני שנוטלים ידים לסעודה ומהו המקור.

הנה בסידור הגרש"ז (ס' ו') וכן בכתר ראש הנהגות הגר"ח מוולאזין (ס' פו) מובא דין זה שצריך לנגב הידים שלא ישאר שום לחלוחית בעת שנוטל הידים וכן דעת החזון איש ס' כד אות כ (ושורש הדבר הוא מדברי הר"ש ורא"ש פ"א ידים מ"א בפירוש הראשון).

אבל מאידך בשלחן ערוך הגרש"ז ס' קס"ב סעיף י מפורש שא"צ לנגב ידיו לפני שנוטלים וסותר למש"כ בסידורו וכבר העיר בסתירה זו בתהלה לדוד, גם בביאור הלכה ס' קסב סעיף ב' ד"ה הנוטל מפורש שא"צ לנגב לפני שנוטלים ידים.

וטעם הדבר שצריך לנגב היינו משום שהמים שעל ידיו מקבלים טומאה מן הידים דסתם ידים שניות הם, ואע"פ שנוטל עליו רביעית מים, מ"מ מפורש בש"ע שאם נגעו ידיו במי נטילה של יד אחר שנטל ללא רביעית לא מהני אפילו אם יטול עליו כמה רביעיות, וה"ט משום דמים שניים מטהרים רק

המים הראשונים של אותו יד ולא מים טמאים ממקור אחר, ומאחר דהמים היו על ידו מתחילה שלא בדרך נטילה ואין עליהם שם מים ראשונים לכן אין השניים מטהרים אותו אפילו אם נוטל ברכיעית ע"ש בחזו"א וזהו גם שיטת הגרש"ז בסידור והגר"ח מוואלזין.

אבל הגרש"ז בש"ע ס"ל דכמו שהמים שניים מטהרים הראשונים ה"נ מטהרים המים שיש על אותו יד ללא נטילה, ודוקא מים טמאים הבאים ממקום אחר בזה אמרינן שהשניים לא מטהרים, ודעת המשנה ברורה בביה"ל ג"כ להקל אבל מטעם אחר משום דס"ל דמים הבאים על ידו שלא בדרך נטילה לא נטמאו, ודינו ככל מים רגילים שלנו שיש עליו דין טומאת מת ואפ"ה אמרינן שכשרים לנטילת ידים ולא נחשבים כמים טמאים לענין נט"י.

עוד יש שיטה שלישית להקל ע"פ מש"כ המהרש"ל ביש"ש דדוקא אם הגיעו מים טמאים ממקום אחר על ידיו שעדיין לא נטלו ברכיעית שאז יש על המים שני טומאות א' ממקום אחר ב' מאותו היד גופא, אז נאמר הדין שמים שניים לא מטהרים אבל כשיש רק טומאה אחת כגון שנטל ידיו ברכיעית ונגע במים טמאים הבאים ממקום אחר מהני מים שניים לטהרו, ולפ"ז ה"נ במים שנטמאו מאותו יד גרידא שהשניים מטהרו, וא"צ לנגב לפני הנטילה, (אמנם ע"ע בשער הציון (ס"ק לו) שפירש דברי המהרש"ל באופן אחר ולדבריו אין מקור להקל, אבל בש"ע הרב ובמחצית השקל ובעה"ש פירשו דברי המהרש"ל כמש"כ, וכדבריהם משמע בלשון היש"ש).

ובדרך זה נ"ל לתרץ סתירת הגרש"ז דבש"ע שלו הקיל כדעת המהרש"ל ועל זה הוסיף הרב בסוגריים דה"נ א"צ לנגב הידים מהמים שעליו לפני הנטילה, אבל בסידור שלו כתב שיש להחמיר כהחולקים על המהרש"ל ע"ש, ולכן גם הצריך לנגב את המים שנמצאים על ידו לפני הנטילה, וכנראה דבסידור כתב איך ליטול ידיו לכתחילה ובהידור.

ומש"כ שם במדור הערות להוכיח שא"צ ניגוב מדברי המחבר ס' קס"ב סעיף ב, שכתב שאם יש לכלוך על ידיו שופך קצת מרכיעית על ידיו כדי להסיר הלכלוך וכו' ואח"כ שופך עליו רביעית וכו', הוא ראייה יפה, אבל החזו"א פירש דהשפיכה הראשונה הוא גם נטילה ומשו"ה המים השניים מטהרו, אבל הבה"ל שם מוכיח שא"צ לנגב המים שבאו על ידיו שלא בדרך נטילתו וכדברי הכותב.

סוף דבר יש מקור גדול בדברי האחרונים להצריך לנגב ידים לפני הנטילה, אבל מאידך גם מי שאינו מנגב ידיו לפני הנטילה יש אחרונים שסוברים כן, ויש ג' סברות שונות להקל.

ביקרא דאורייתא

יששכר דוב שרייבער

בחקירת הקובץ שיעורים על צאת הכוכבים

לכבוד המערכת של הירחון קובץ בית אהרן וישראל נ"י, אחר ד"ש הטוב.

אתכבד אם אתם מוצאים תועלת בהערה הבאה.

בקובץ שיעורים פסחים ס"ק א' ריש פסחים וז"ל עד צה"כ יממא ויש לחקור בהא דמצאת הכוכבים הוי לילה אם הכוכבים עצמן הן הלילה או שאין הכוכבים אלא סימן וראי' שהוא לילה, ע"כ, ע"ש עוד.

ויש לעיין היטב בפרקי דרבי אליעזר פרק נ"ב בא"ד וז"ל וערב שבת היתה וראה יהושע בצרתן של ישראל שלא יחללו את השבת וכו' מה עשה יהושע פשט ידו לאור השמש ולאור הירח ולאור הכוכבים והזכיר עליהם את השם ועמדו כל אחד ואחד ששה ושלשים שעות עד מוצאי שבת שנא' וידום השמש וירח עמד עד יקום גוי אויבי' וכו' ובחי' רד"ל שם י"ל שהעמדת השמש הי' משום חילול שבת שהעיקר תלוי בזה בשמש בזריחתו ושקיעתו. וראין מזה דהכל תלוי בהמאורות. ויש לצרף לזה שזה גופא מחלוקת רבי אליעזר ורבי יהושע במדרש רבה בראשית פרשה כ"ה ס"י ב' בזמן המבול וז"ל שם ר' אליעזר אמר לא ישבותו מכאן שלא שבתו ורבי יהושע אומר לא ישבותו מכאן ששבתו ובפ"י מהרו"ז שם וז"ל דעת ר"א שהרי מפורש ויהי הגשם ארבעים יום וארבעים לילה ויגברו המים על הארץ חמשים ומאת יום שפי' עם הלילות ויחסרו המים מקצה חמשים ומאת יום עם הלילות הרי שלא

שבתו אך קיץ וחורף וזרע וקציר קור וחום שבתו ועתה מבטיח עוד כל ימי הארץ זרע וקציר וכו' יהיו כמו יום ולילה שלא שבתו וכו' ומ"ש יום לילה החשיך פי' שהי' יום אלא שהי' בא חושך מחמת רוב עננים ועכ"ז הי' ניכר שהוא יום ור' יהושע סובר כפשוטו לא ישבתו אבל במבול שבתו כמ"ש יום לילה החשיך ממש ומ"ש ארבעים יום וכו' פי' שהש"י יודע מדת הזמן ולא הי' נרגש עכ"ל מהרז"ו.

הרי שרבי אליעזר סובר לפי פירושו שלא יתכן יום ולילה בלי מזלות הרי הוא לשיטתו בפרקי דרבי אליעזר שמשום הכי הצילם יהושע מחילול שבת על ידי העמדת השמש אבל לפי מה שפירש ברבי יהושע שהשם חושב הזמן על פי החשבון ואפילו אם המאורות עומדים מ"מ הזמן לא תלוי בהם כמו בזמן המבול יהי' חולק על הפרקי דרבי אליעזר הנ"ל בטעם יהושע ויהי' סובר שהעמיד השמש שם בטעם השני בפרקי דרבי אליעזר משום כישוף אבל לא הועיל כלום לענין חילול שבת. א"כ חולקים ר"א ור"י בשאלת ר' אלחנן לפי הנ"ל - עוד כתב הקוב"ש שם ויש להביא רא"י ממצעה בראשית דהכוכבים נבראו ביום רביעי וכתוב ויהי ערב ויהי בוקר יום אחד אלמא אפשר להיות לילה בלא כוכבים כלל ועכ"ל.

ועל זה יש לדון דאחר שנבראו המאורות נעשו הם "הבעלים" על היום והלילה כלשון הגמ' פסחים דף ב. קריי' רחמנא לנהורא ופקדי' אמצותא דיממא וקריי' רחמנא לחשוכא ופקדי' אמצותא דלילה א"כ נשנתנה עכשיו המציאות של יום ולילה ותלויים בהמאורות ולא עוד לפי החשבון. כמו שהיתה קודם שנבראו המאורות, וכן משמע מרש"י בראשית א' פסוק יד מתחלה נצטוו המאורות שישמשו למצות של כלל ישראל וביותר מבואר בתרגום יונתן ויהוה לסימנין ולזמני מועדין ולמימני בהון חושבן יומין ולמקדשא רישי ירחין ורישי שנין עבורי ירחין ועיבורי שנין ותקופת שמשא ומולד סיהרא ומחזירין ע"כ הרי שעיקר תפקידם הראשון הוא המצות שתלויין בזמן ואח"כ נצטוו למאורות להאיר על הארץ. ואחתותם בברכה תחזקנה ידיכם בעבודתכם הפוריה בהוצאת הירחון המפואר להרחיב תורה ומדע וידיעות נחוצות.

שמעון הירש

נין להרב ר' שמשון רפא' הירש
ר"מ בישיבת אור ישראל - מונסי

בענין פיוטי הסליחות

כבוד הרבנים הגדולים עורכי קובץ "בית אהרן וישראל" שליט"א.

בגליון מ"ח עמוד ק"ח המשיך הרב דוד יצחקי בליקוטי הערות בנוסחאות הסליחות. ברצוני להציג הערה אודות הענין. כנראה משבשים בכלל באמירת הסליחות. והאשם בזה הרי הוא "הבחור הזעזער" שראה עצמו שהוא "הבעל תפילה" האמיתי, הוא עשה כמו בתוך שלו. הדפיס תפילות ופיוטים כחפץ לבו. קצתם באותיות גדולות וקצתם בקטנות. והצבור נוטה אחריו באמונה שלמה שאותן שהרחיב והגדיל ודאי הן החשובות. ולכן בקצת מקומות מדלגים לפעמים על פיוטים שעלה בגורלם להופיע באותיות קטנות. ובאמירת סליחות גם מסלפים את הסדר הנכון משום אופי הדפוס.

אמירת השלש עשרה מידות היא העצם של הסליחות, הפיוטים והפזמונים הם המסגרת המעטירה, ולכן העיקר, השלש עשרה מדות, צריך להיות החתימה של כל סליחה, וכל פיוט כמעט מיוסד על אדני פסוקים, וברוב ספרי הסליחות פסוקים אלו כתובים באותיות קטנות. ולכן הרבה ממלמלים או מדלגים אותם.

למשל - סליחות של יום ראשון (נוסח ליטא רייסין וזאמוט). מתחילים באשרי וח"ק. כמו שמבאר הלבוש. שלש עשרה מדות נאמרות בצבור - כמו שמונה עשרה עם ש"ץ. אז אומרים לך ה' הצדקה - זה כמו ברכות השבח בשמ"ע. ואז יש פתיחה. וחותמים בשלש עשרה מדות. והסליחה מתחילה לא באו"א אין מי יקרא - אלא מן הפסוקים אבד חסיד וגו'. והסליחה מבוססת על אלה פסוקים. וגם כרחם אב על בנים וגו' עד כי שמך נקרא על עירך ועל עמך איננו גמר אלא התחלה והקדמה לכל סליחה. למרות מה שמדומה לפי הנגזר שהמלים כי שמך נקרא וכו' הם סוף של הסליחה.

כמו כן סליחות של יום שני. הפסוקים אם עונינו בנו וגו' מתאימים עם הסליחה או"א אם עונינו רבו להגדיל. וכן הפסוקים אף אורח משפטיך ה' קוינו לשמך ולזכרך תאות נפש וכו' מתאימים עם הסליחה או"א אויתך קויתך מארץ מרחקים. ומסיימים ב"ג מדות. ואז בא פזמון. ואין לפזמון הקדמה של פסוקים.

1234567 ח"ח

בברכה ובהוקרה

פנחס צבי זינגער

רב דקהל בני אייזיק פלעטבוש נ.י.

ביאורים בשמות המלאכים הנזכרים בתקיעת שופר

הקדמה קטנה

לפני שאני מבאר בשמות המלאכים הכתובים שם באתי להקדים הקדמה קטנה, והוא דכל המלאכים המוזכרים שם כולם הם בחינת מט"ט, עיין ביהמ"ד ח"ב עמ' קט"ז: צ"ב שמות יש לו למט"ט, ועיין בתי מדרשות (ורט') עמ' שנ"ג-שנ"ד: ע' שמות של מט"ט ופירוט השמות שם עיי"ש, ועיין ספר החשק על שמות מט"ט ונפרטו שם ע"ו שמות עם רמזיהם, (וראה שם בהסכמת הגרי"ש נתנזון שם).

ובכן: מט"ט אע"ג דאנת עבד למארך מלכי אנת על כל ממנין דשאר עמין מלכא על כל מלאכין וכו' (לשון זוה"ק תצא רפ"ב סע"ב), ועיין הפרדס שער אבי"ע פ"א: אחר הכסא הזאת יצר עשר כתות מלאכים והם מתייחסים בשם מט"ט מלאך שר הפנים ממונה עליהם לתת לאיש לחם חקר ושפעו וחיותו וכולם שואבים ממנו והוא על המלאכים כדמות הלב בגוף שהוא משכן החיות ומשם שואבים חיותם כל האברים לכן נייחס כל המלאכים בשם מט"ט עכ"ל שם, הרי דבחינות מט"ט רבות הנה, ולקמיה נאריך בזה.

ובכן נבא לבאר בשמות המלאכים הכתובים שם:

א. המלאך הגדול פצפצי"ה הוא בחינת מט"ט, עיין במ"ד שם דזה שם ל"ב למט"ט, ועיין ס' החשק שם שזה שם כ' למט"ט: ובג"י הקר"ן לפי שכשישראל תוקעין בקרן בשופר מיד הוא מוציא זכיותיהן של אברהם ויצחק עכ"ל שם.

ב. המלאך הגדול תשב"ש הוא ג"כ בחינת מט"ט, עיין במ"ד שם דזה שם מ"א למט"ט, ועיין ס' החשק שם שזה שם ט"ו למט"ט: ובג"י בתשר"ק לפי שכשתוקעין ברה"ו מיד שר הפנים משמיע בקול גדול זכיותיהן של ישראל עכ"ל שם.

ג. המלאך הגדול הדרניאל הוא ג"כ בחינת מט"ט, עיין ס' החשק שם שזה שם כ"ח למט"ט: ובג"י היריעה לשונו שם, ועיין בספר כתבים חדשים לרבינו ר' חיים ויטאל זצ"ל בפירושו של רבינו האר"י הק' לספר ברית מנוחה עמ' מ"ד בענין כ"ו מלאכים המכניסים את התפלה דהמלאך הששי הוא הדרניאל מן האש השורף עיי"ש (ועיין שם עמ' מ"ב במשמרות שער המזרח דמלאך הרביעי הוא הדרניאל עיי"ש).

(ועיין בספר קהלת יעקב לרבינו ר' יעקב צבי מיאליש בעמ"ח מלא הרועים מה שהאריך בערך הדרניאל א' וב' עיי"ש).

ד. ובענין מט"ט וסנדל' עיין מס' אצילות אוצהמ"ד ע' ס"ח, ועיין בקהלת יעקב מה שכתב בערך סנדלפון עיי"ש.

ה. המלאך הגדול שמשאי"ל הוא ג"כ בחינת מט"ט והוא המלאך הכ' במשמרות שער המזרח שהם בחינות מט"ט: מט"ט הדרניאל יופיא"ל שמשאי"ל וכו', עיין כתבים חדשים שם עמ' מ"ב שם, (ועיין זוה"ק ויקהל ר"ב ע"א ובסדור שער השמים לרבינו השל"ה בתפלת אלקי נצור, ובספר מלאכי עליון ערך שמשאי"ל עיי"ש).

ו. הממונה שרשי"ה הוא ג"כ בחינת מט"ט, ועיין בס' החשק שזה שם ע"ה למט"ט ובג"י שר ישרה, ועיין במ"ד שם דשם פ"ז למט"ט הוא שר שרי"ה עיי"ש.

ז. הממונה טריא"ל (טטריא"ל) הוא ג"כ בחינת מט"ט, עיין במ"ד שם דהשם טטריא"ל הוא שם ט' למט"ט, ועיין בס' החשק דהשם טטריא"ל הוא שם כ"ט למט"ט עיי"ש.

ח. היריע"ה הוא ג"כ בחינת מט"ט כי היריע"ה בג' הדרניא"ל והוא שם כ"ח למט"ט עיין בס' החשק שם, ועיין לעיל בענין הדרניא"ל.

ט. אליה"ו ז"ל הוא יהוא"ל, וזה לשונו בפירוש האר"י לספר ברית מנוחה עמ' ל"ט: ונודע כי בהיכל השביעי שם מטטרו"ן עומד, והנה יהוא"ל הוא אליה"ו כי הוא בסוד הפסוק קנא קנאתי וכו' והוא בגי' שברים שר יהוא"ל עכ"ל האר"י שם, ועיין במ"ד דהשם הראשון של מט"ט הוא יהוא"ל עיי"ש, ועיין בס' החשק שהשם נ"ט למט"ט הוא יקוק וקיק בגי' אליה"ו ובג"י יהוא"ל עיי"ש (ועיין כתבים חדשים בפירוש האר"י שם עמ' מ"ד: דיש כ"ו מלאכים המכניסים את התפלה והמלאך השני הוא יהוא"ל עיי"ש).

י. ישוע' (יהושעא"ל) הוא ג"כ בחינת מט"ט הוא מהכ"ו מלאכים המכניסים את התפלה שהם בחינות מט"ט: מט"ט יהוא"ל הדרניא"ל אוריא"ל יופיא"ל נוריא"ל מיכאל גבריא"ל רפא"ל יהושעא"ל וכו', ועיין בפירושו של האר"י עמ' מ"ד שם דהמלאך הכ' הוא יהושעא"ל עיי"ש (נ"ב עיין שם דהמלאך הי"ז הוא יישוא"ל עיי"ש) ועיין שם עמ' ל"ו בענין השם קקק וד' מלאכים שהם אשריא"ל צפדיא"ל מלכיא"ל יהושעא"ל עיי"ש, ועיין עמ' מ"ח במשמרות דרום דהמלאך השביעי הוא יהושעא"ל עיי"ש, (ועיין בקהלת יעקב ערך יהושע בן נון: כי יהושע בן נון הוא בחינת מט"ט עיי"ש ועיין שם בערך עזרא: דעזרא הוא בחינת סנדל' ויהושע בן נון הוא בחינת מט"ט עיי"ש ועיין מג"ע אופן כ"ז בענין מט"ט וסנדל' יב"ן ועזרא עיי"ש).

ובענין שר הפנים עיין רש"י ברכות נ"א בד"ה סוריא"ל שר הפנים: מלאך חשוב לבא לפני הקב"ה עיי"ש, (ועיין תקו"ז ת"ע קכ"ז רע"ב, ועיין זוה"ק פקודי ר"ס ע"א ובז"ח יתרו ל"ח ד' עיי"ש).

יא. ושר מט"ט הכוונה למט"ט המלאך הראשון שבכ"ו מלאכים המכניסים את התפלה למט"ט הגדול הנקרא שד"י, עיין בפירושו של האר"י עמ' מ"ד מ"ה ועמ' נ' עיי"ש, ועיין זוה"ק שמות רע"ז א' ובתקו"ז תכ"א מ"ד א' בענין מיט"ט מט"ט, ועיין למודי אצילות לרבינו ר' חיים ויטאל כ"ח ד': דיש ג' מט"ט וכו' עיי"ש, ועיין בסדור שער השמים לרבינו השל"ה על הפסוק בחורים וגם בתולות וגו' מה שכתב בענין מט"ט עיי"ש, ועיין בס' של"ה פרשת חיי שרה בענין שר העולם מט"ט חנוך עיי"ש.

יה"ר דאלו המלאכים החפצים לזכות את עמך ישראל ומשמיעים זכיותיהן של ישראל ימליצו טוב בעדנו ותשמע קול תרועת עמך ישראל ברחמים.

אלי' ברוך קעפעטש

על שתיית מעד בערב שב"ק

של' וכט"ס.

לרגל יומא דהלולא של זקה"ק רבי צבי זי"ע בנו של קודש הקדשים הבעש"ט זי"ע בז' טבת הבעל"ט - מצאתי לנכון להבהיר נקודה אחת על מה שצינתי, והובא ב"קובץ בית אהרן וישראל" תשרי-חשוון תשנ"ד עמ' קנ"ג הערה 5.

והוא, כי על המסופר שם שהיה מתכבד בערב שבת קודש אחר המרחץ במשקה מעד, עיי"ש. צוין על ידי כי על ענין שתיית המעד אחר המרחץ הובא בספה"ק אמרי פנחס. והוא, בספה"ק "אמרי פנחס השלם" עמ' ק"א אות קע"ט, בזה הלשון: "שהיה נזהר מאד שלא לשתות משקה מעד אחר המרחץ, והיה נזהר בזה מנעוריו. ואחר כך שמע בשם המגיד דזה מועיל להנצל משריפה רח"ל. ואמר, שזה הועילה בשעת השריפות דק"ק בערשיד", ע"כ.

[ומלשון המובא בזה לא ברור די אם גם ה"מגיד" זי"ע שלל נוהג זה, או להיפך, כי צידד בזה, ואף טען כי זה מועיל להנצל משריפה, ואשר לכך - כאילו - חזר בו אף הוא (הרה"ק מקורין או הרה"ק מבערשיד זי"ע), ואמר, שזה הועיל בשעת השריפות בבערשיד].

וכדי שלא נשאיר הדבר בגדר דבר המוטל בספק אם לחיוב או לשלילה, ויהיה צד כלשהוא לפקפק חלילה באמיתת צדקת דרכי הרבנים הקדושים הנ"ל שנהגו כך - ראוי להביא בזה דברי הספה"ק "ליקוטים יקרים" מהרה"ק המגיד ממעזריטש זי"ע (מהדורת ירושלים תשל"ד) אות דנ"ה, וזה לשון קדשו: יש שני כתות בני אדם, יש אדם שיש לו יראה ואהבה מצד עצמו, ויש אדם שאין מתעורר מצד עצמו לאהבה או ליראה, והתקנה שלו שיבוא למדת האהבה - שיעשה דבר שיש לו אהבה גדולה לזה, למשל, יאכל וישתה דבר חשוב, ויחשוב, כי מה שיש לו אהבה לדבר המאכל ההוא, הוא מחמת התענוג המלוכש באותו מאכל, והתענוג הוא אלהות, ומחמת זה נתוסף לו אהבה בעבודתו ית'...

כי ידוע שרוב המון עם מנהגם לשתות דבש [-מצד] בערב שבת קודש אחר המרחץ. והטעם הוא, כדי שיבוא להם אהבה יתירה בתפלת המנחה ובערבית, כי תפלת ערב שבת קודש צריך התלהבות יתירה וכוונה גדולה יותר מכל תפלות החול, כידוע, ע"כ בנוגע לעניינינו.

וידועה היא ענוותנותו הרבה של הרה"ק רבי צבי זי"ע. ואפשר, כי לכך סבר שאין לו אהבה מצד עצמו, וכי הוא נזקק לשתיית מצד.

ומה שהלך לשתותו אצל הרה"ק רבי אהרן הגדול מקארלין זי"ע - הרי זה לפי המובא שם (עמ' קנ"ד), על מה שאמר רבי צבי זי"ע בקדשו לאחר ששאלוהו כי יורה לו דרך החסידות: "אני איני יודע, כי אני ירשתי מאבי הבעש"ט, אך לך אצל רבי אהרן מקארלין, שבעצמו עמל ויגע עד שהגיע למדרגתו". משום כך, יודע הוא הק' להשקות כשהוראה בצידה - לחשוב, "כי מה שיש לו אהבה לדבר המאכל ההוא, הוא מחמת התענוג המלוכש באותו מאכל, והתענוג הוא אלהות, ומחמת זה נתוסף לו אהבה בעבודתו ית'".

ואשר לכן אפשר, ואף הוא הק' היה שיינקער [-מוזג יין]. וכפי שצינתי שם (הערה 11) על הרה"ק מזיטומיר זי"ע: "שהיה מבקש מהשי"ת אז איך האב רחמנות על הנשמה, איך שיינק איר, שיינק דוא איר אויך, ומזה היה פרנסתו". כי היה זה אמצעי בידו להשקות "ביין מסכתי".

אולם כבר ציינתי מהספה"ק "בית אהרן", כי "הגם מי שמקום חוצבו ממקום קדוש וגבוה, עכ"ז צריך יגיעה ולעמול בעבודה, ואם לאו אינו כלום וכו'", וכי כך הראה הבעש"ט הק' לבנו הק' דרך הקודש, עיי"ש. כך גם הרה"ק מקארלין זי"ע יסודו בהררי קודש, כידוע. ובוודאי היתה אהבתם מצד עצמם וגדלות נשמתם ועבודתם הקדושה. ולא באתי אלא להעיר.

בברכה

יוסף ירוחם פישל הגר

ירושלים ת"ו

על רבי אהרן בן הרה"ק רבי מנלי מקארלין וצוק"ל

בקובץ "בית אהרן וישראל" גליון מ"ט עמ' קנז במאמרו של הרב אברהם אביש שור הי"ו, מצטט ממפקד משלמי מס גולגולת מהעיר קארלין שנתגלה לאחרונה, ובו מופיעים שמותיהם של הרה"ק ר' מנלי מקארלין דודו של מרן הרה"ק הר"א הגדול מקארלין זי"ע, ומשפחתו. ובהערה 20 הוא כותב: השמות המופיעים בבית-אב זה מתאימים לידוע לנו מכבר, שם אשתו שרה, בנם רבי יעקב ואשתו שיינה [רחל]. מה שלא ידוע לנו הוא השם אהרן, אך בהחלט סביר להניח כי נולד לו עוד בן וקרא עליו את שמו של מרן רבי אהרן הגדול מקארלין זי"ע.

ברצוני לציין כי אכן מאז ומקדם היתה מסורת אצל זקני החסידים כי רבי אהרן המכונה רבי אהרצ"ק שהיה מקורב אצל מרן הרה"ק הרא"ש מסטאלין זי"ע והיה מבדחו תמיד, ולבסוף רצה לעלות לארה"ק ונטבע עם ספינתו בים והרה"ק מסטאלין התאבל עליו מאד, היה בנו של הרה"ק ר' מנלי מקארלין וצוק"ל, ואכן בספר "ברכת אהרן" עמ' ס"ב אצל תלמידי הרא"ש מסטאלין בערכו של

רבי אהרצ'יק זה, הוספתי (ר' מגלי'ס ?) בסוגריים ובסימן שאלה, כי בהיות ולא היה נודע על בן בשם אהרן שהיה לר' מגלי' ע"כ השארתי מסורת זו בספק. אך כיום, אחר שנתגלה מפקד זה שבו מופיע השם אהרן בין בניו, הרי שנתאשרה המסורת ההיא שאכן רבי אהרצ'יק זה היה בנו של הרה"ק ר' מגלי מקארלין, זכותם יגן עלינו אמן.

אהרן חיים הויזמן
עיה"ק ירושלים תובב"א.

הערת הכותב: שוב מצאתי בכתביו של הרה"ח ר"י פראגר שו"ב ז"ל (שלא נדפסו) שכתב על ר' אהרצ'יק זה שכמדומה לו היה בנו של רבי מגלי מקארלין זצ"ל.

אברהם אביש שור

על משא ומתן בין הנוב"י והגר"א וולרשטיין זצ"ל

נהניתי מגליון "בית אהרן וישראל" האחרון (גליון נ'), ובפרט מהאוצר הבלום של תשובות הנודע ביהודה והגר"א אשר וולרשטיין זצ"ל, באתי רק להעיר שקטע אחד של השואל והמשיב השייך לשבת קל"ב (והוא בקובץ בעמ' כ"ז ועמ' ל"א) נדפס אות באות בספר הצל"ח לשבת שם, כשבכותרת כתוב: "מצאתי בכ"י הרב הגאון מו"ה אשר בן הגאון בעל שאגת ארי' מה ששאל את רבינו המחבר זצ"ל, וזו אחת מהן". ובכותרת על התשובה: "וז"ל תשובת בן רבינו המחבר ז"ל מוהר"ש מה שהשיב בשם אביו". ודבר זה מאשר שהכת"י הנוכחי היה תח"י וממנו הוציאו קטע זה.

יצחק ישעי' ווייס

הערות שונות

למערכת הקובץ הנכבד והנעלה מוסיף ועולה אור מלא "בית אהרן וישראל"

א. ראיתי בקובץ האחרון כסלו-טבת. בעמ' ש"ח במכתבו של הרה"ג ר"ד יצחקי שליט"א מש"כ במענה למכתבי ואכן הדרנא בי ומודה אני במקצת שאכן אין ראיה ברורה מכל המ"מ שצינתי.

וכעת מצאתי גם בשו"ת יפה נוף או"ח סי' ק"ד שנשאל בקהל שגמרו סליחות בער"ה הרבה לאחר עה"ש קרוב להנץ החמה, והעלה שיפלו על פניהם ע"ש ומשמע קצת דלאחר הנה"ח באמת לא יפלו. אך מ"מ למעשה צ"ע עדיין (ומש"כ הרה"ג מוהר"א נבנצל בגליון מ"ט לחלק בין ער"ה לעריוכ"פ - מצאתי און לו בשו"ת בעי חיי [לבעל כנה"ג] או"ח ח"ב סי' מ"ה שכתב בטעם שבעריוכ"פ אין נופלים על פניהם אף שרגילות לסיימו קודם עה"ש וזל"ק, וי"ל שער"ה מה שאין נופלין על פניהם ביוצר, לא מפני עיצומו של יום הוא, אלא מפני יום שלמחרתו דינו שלא ניפול על פנינו ביום ולא כלילה קודם עה"ש כיון דעדיין אינו יום אבל בערב יוהכ"פ שמה שאין נופלין על פניהם הוא משום עיצומו של יום דהוי כמו יו"ט וכו' ע"ש היטב בד"ק. ויש להתלמד גם מד"ק לשאילתא דידן בהמשיכו הסליחות לאחר הנץ החמה ויש להוכיח מדבריו לכאן או לכאן ודו"ק).

ב. אודות בירורו המקיף של הרי"י רבינוביץ שליט"א, אשר כמעט ולא הניח פינה וזווית שלא נתחבט בה, אך ראוי מאוד להעיר אודות מש"כ בפ"ז (קובץ בית אהרן וישראל, מ"ט, עמ' פ"ד ואילך) בחילוק שיעורי עיכול בין סוגי המאכלים - דיעויין בהגהות הגרצ"פ פראנק זצ"ל לחולין דף ע"ב א' שכתב דאולי יש לחלק בין שיעור עיכול של לחם לבשר וע"ש ואינו תח"י כעת.

הכ"ד הכו"ח ביקרא דאורייתא, וברוב עוז ושלוש

יחיאל בויס

קרית צאנז - נתניה

בענין הנוסח הנאמר "בברוך שמה" לא על בר אלהין

למערכת שלום וברכה מאת ה'.

גבי הקושיא שהובא בקובץ א' (מט) מהרה"ג הרב פרידמאן זצ"ל האיך הנוסח בברוך שמה דאמרינן קודם קה"ת.. לא על בר אלהין סמיכנא, הא מבואר בירושלמי שבת ו' ט' דהמלאך סטר לנבוכדנצר על שקרא ומלאך גבריאל בלש' זה (דכי בר אית ליה). והנראה דאותו רשע נתכוין לגישום ר"ל או עכ"פ הל' הורה ע"כ וכפי שיתבאר טפי לק' (דדמי לבר אלוהים), ומשא"כ אן באמרנו לא על בר אלהין סמיכנא דכוונתנו למלאך, וכדמצי' דמלאך איקרי בל' הזה, בבראשית ו', ב', ד' ובאיוב ב', א', וכמתבאר ברמב"ם כדלקמן.

והנה ברמב"ם הל' יסודי התורה ב', ז, כת' שינוי שמות המלאכים על שם מעלתם הוא ולפיכך נקראים חיות הקודש וכו' ואלהים ובני אלהים וכו', ובפי' כסף משנה, אלהים לפי שהם מושלים ושליטים בעולם והוא שם משותף לא-ל ית' ולמלאכים ולנביאים ולדיינים, בני אלהים, לפי שמעלתם פחותה ממעלת מה שלמעלה מהם כמו שהבן פחות מן האב מצד שהוא עלול לאב (מל' עולל ויונק) והעילה גדולה מן העלול, ונמצא בכ' בני אלהים (איוב ב' א') ויבואו בני האלהים להתייצב על ה', ופלאי מה שלא הזכיר הא דבראשית שם, ואפ"ל דמאיוב איכא ראייה דמלאכים אלו ממונים על הצדקת מעשי בני"א "סנגורין" וכמת' שם במצודת דוד, ויהי היום, היום המוכן שבו ילמדו הזכות והחובה, וכמתבאר במקראות שם דהם עמדו בדין כנגד השטן המקטרג, וא"כ מצינו ענינם שהם ממונים על המעשים, וזה ענין אלהים אצל דיינים ונביאים ואצל הני מלאכים והממונים עליהם ועל עצמותו ית' וכנתבאר, ושפיר הביא הא דאיוב דלבאר ג"כ ענין זה שהם ממונים.

אכן גבי נבוכדנצר טענה ותרעומת היתה כלפי לשון זה דבר אלהים דמהיכי ידע ענין זה של ממונים והעלול להם שיקרא מלאך גבריאל בל' זה וע"כ שפיר מבואר בלשונו ענין הכפירה רח"ל, ולפי דברינו שפיר הובא בתפילת בריך שמה (שמקורו בווהר) דוקא בר אלהין ולא חיות הקודש דמעלתם גדולה מכל כלל המלאכים כמבואר ברמב"ם שם דהואיל ובר אלהים הינם הממונים על הסנגוריה לכאו' א"כ שפיר מדגישים אנו כי אין אנו סומכין על שום סנגוריה של מלאך כ"ש וח"ו נתפלל אליו, אלא באלוקא דשמיא סמיכנא בלחוד, ויתכן לפ"ז דהא דבראשית שם נענשו דוקא המלאכים ההם הואיל ולא סנגרו אלא קטרגו על מעשי בני"א, כראוי להם, א"כ הוכיחו להם ע"י שהם עצמם נכשלו מחמת היצר כי היצר גדול ויש בזה מקום לסנגר על בני"א שע"כ נכשלו, ויל"ע.

בתפילה מנסתרות נקני

הרב יוחנן ריינר

הערות שונות

א. "היד השלוחה" או "היד שנשתלחה"

במאמר "ליקוטי הערות בנוסחאות וריני חדשי הרחמים והסליחות" שהופיע בבית אהרן וישראל גליון מ"ח (עמוד ק"ח) כותב הרה"ג ר' דויד יצחקי שליט"א באות מ"ה שהנוסח האמיתי במוסף לג' רגלים הוא "מפני היד שנשתלחה במקדשך", ואילו הנוסח המצוי כיום בהרבה סידורים "מפני היד השלוחה" הוא שיבושו של יצחק סטנוב.

בגליון מ"ט (עמוד ק"ל) מעיר הרה"ח רח"נ ליכטנשטיין על דבריו, שבספר "בית אברהם" להגה"ק מסלונים מביא את שתי הנוסחאות ומתייחס לשתייהן בשווה. רוצה לומר, שנוסחאות נוסחאות יש, וגם הנוסח "היד השלוחה" ממקור קדוש יהלך.

הנה ודאי אחרי שהגה"ק מסלונים מתייחס לנוסח "היד השלוחה" הרי שבלי ספק ישנן שתי בחינות, האחת: "היד שנשתלחה" והשניה: "היד השלוחה". גם בסליחות לשבעה עשר בתמוז ישנו פיוט המתחיל: "אמר בבכי מפני יד שלוחה בעי".

- ישנן אמנם שתי בחינות, אבל נוסח ישנו אחד בלבד והוא: "היד שנשתלחה", כך תקנו אנשי כנסת הגדולה, וכך מופיע בכל הסידורים והמחזורים שבכל המנהגים כולם עד שבא איצק סטנוב ושיבש. נכאמור, אין זו סתירה לדבריו של הגה"ק מסלונים, דודאי דבריו נכונים ואמיתיים שישנה בחינה כזאת, אבל בתפלה עלינו לומר "מפני היד שנשתלחה", וכפי שכתב בצדק הרב יצחקי שליט"א.

ב. "שהם משתחווים להבל ולריק"

במאמרו הנ"ל באות מ"ו מביא הרב יצחקי שליט"א את מה שכתב הגר"י מלצאן בסדורו "אשי ישראל" בשם הגאון מוהרי"ל דיסקין, שהמדלג ואינו אומר "שהם משתחווים להבל וריק" וכו' הוא "משנה ממטבע שטבעו חכמים".

וראוי להבהיר מעט את לשון הזהב של מהרי"ל דיסקין ממנו משתמע ששורה זו היא עיקרה ויסודה של תפלת "עלינו לשבח".

בספר "ערוגת הבושם" לרבנו אברהם ב"ר עזריאל תלמיד הרוקח (חלק ג', עמודים 469-470) כותב וזה לשונו: "עלינו לשבח... יהושע משרת האלהים יסדו. כשנכנס לארץ הקדושה וראה כי חקת הגוים הבל הוא, ואיליליהם תהו בלא יוכלו להציל עובדיהם, התחיל לפרוש כפיו השמימה וכרע על ברכיו באימה, ואמר בקול רם, בניגון המשמח הלב לכוין: עלינו לשבח".

הנה מפורש בדבריו, שמה שעורר את יהושע לומר "עלינו" הוא משום שראה שגויי הארצות "משתחווים להבל ולריק ומתפללים אל אל לא יושע", ולכן, אם מוציאים פסקא זו הרי העיקר חסר מן הספר, וזהו שאמר מהרי"ל דיסקין שהמדלג פיסקא זו "משנה ממטבע שטבעו חכמים", שהרי, כאמור, דברים אלו הם עיקר ויסוד תפלת "עלינו לשבח".

ג. "על כן נקוה לך" - מי חיבר

וכיון דאתינן להכי ראוי להעיר שנחלקו רבותינו מי חיבר את החלק השני של "עלינו" - "על כן נקוה לך". בספר "סדר היום" כתב שעכן חברו כשהצדיק עליו את הדין, ורמו שמו בתחילת התיבות "על כן נקוה". וכן כתב בספר "כונת שלמה" לרבי שלמה רוקח (ויניציאה ת"ל, דף קכא ע"א) בשם בעל "מגלה עמוקות".

ואכן ברוב מחזורי וסידורי ספרד אין את "על כן נקוה". כן הוא במחזור שנדפס בנאפולי ר"ן, במחזור מנהג רומאניאה קושטא ר"ע, במחזור מנהג ארם צובה ויניציאה רפ"ז, במחזור כמנהג ספרדים ויניציאה שצ"ח, בסדור מנהג ספרדים אמסטרדם תפ"ח, במחזור מנהג ספרדים פירנצה תצ"ה, בסדור "סדר תפלה" ליוורנו תקפ"ה ועוד הרבה סידורים.

ומה שאנו כן מוצאים את "על כן נקוה לך" בכמה מסידורי ומחזורי ספרד, הוא משום שנהגו על פי האריז"ל. שכן ב"שלחן ערוך האריז"ל" בסוף כונת נפילת אפים כתב: "טוב ומועיל לומר אחר 'עלינו לשבח' 'על כן נקוה לך' ופסוק 'והיה ה' למלך על כל הארץ'". וכפי הנראה לא התקבלה הוראתו זו בכל מנהגי ספרד.

ולפי זה גם יובן מדוע בתשובה המיוחסת לרב האי גאון שנדפסה בתחלת ספר "מאור ושמשי" לרבנו יהודה בן קוריאט (ליוורנו תקצ"ט) לא נתפרש אלא החלק הראשון מ"עלינו", אבל "על כן נקוה" לא נתבאר.

ברם בספר "ערוגת הבושם" הנ"ל כותב בהדיא שיהושע בן נון הוא זה שחבר את "על כן נקוה" (מלבד "ונאמר והיה ה' למלך" שהיא הוספת האריז"ל). ובספר "מקור חיים" על שו"ע או"ח סימן קלב ס"ב לבעל "חוות יאיר" כותב: "מצאתי בספר ש'על כן נקוה' עכן יסדו. ולענ"ד נראה שזה וכל כיוצא בזה דברים בדוים הם, כי איך יהיה תחינה מתחלת 'על כן' - דאחיכא קאי. ולדחוק שהיה אומר כך אחר תפלת יהושע 'עלינו לשבח' ועליה קאי - לא שמיע לן ולא סבירא לן", עכ"ל.

ד. שעירי יום הכפורים ושעיר של ראש חדש

במאמרו הנ"ל אות ו' ביחס לסליחה "משאת כפי" הנאמרת ב"סדר יום כפור קטן" כותב הרב יצחקי, שמה שכתוב שם "היו מכפרים עלינו בשעירים העולים לגורלו" קאי על שעירי יום הכפורים שהגדילו עליהם, וכיון שלכאורה אינו שייך ליוכ"ק, יצא להציע לשון אחר שכן מתאים ליום כפור קטן.

נראה שאין צורך לתקן ואף שהפיוט אכן נתיסד לכתחילה לאמרו במנחה של יום כפור, מכל מקום לא יצאה שגגה מתחת ידי מסדרי "סדר יום כפור קטן" כשקבעו לומר פיוט זה, ולא שבאו רק לעורר את הלבבות דוגמת יום כפור, אלא שהדברים שייכים בהחלט גם ליום כפור קטן, וכדלהלן: בזוהר בראשית (דף ס"ה ע"א) איתא: "בכל רישי ירחי וירחא כד סיהרא מתחדשא יהבין ליה להאי קץ-כל-בשר חולקא חדא יתיר על קרבנין לאתעסקא ביה וישתמש בחולקיה, ויהא סטרא דישראל בלחודייהו בגין דיתאחדון במלכיהון, ודא איהו שעיר, בגין דאיהו בחולקא דעשו דכתיב ביה שעיר 'הן עשו אחי איש שעיר', ועל דא איהו אשתמש בחולקיה". ובזוהר תולדות (דף קלח ע"ב) איתא: "ובגין כך, בכל ירחא וירחא חד שעיר בגין לאמשכא ליה לאתריה ויתפרש מן סיהרא, וכן ביומא דכפורי לאקרבא ההוא שעיר". וע"ע בזוהר שמות דף רע"א ע"ב מדוע שעיר של ראש חדש איקרי כפרה.

ונתבאר, ששעיר של ראש חדש ושעיר המשתלח ענינם הוא לפייס את המקטרג שלא יטין. גדולה מזו, בזוהר תולדות הנ"ל מפורש שהשעיר המשתלח הוא דוגמת שעיר של ראש חדש. והנה, ההנחה הפשוטה היא שבמלים "בשעירים העולים לגורלו" כיון הפייטן לגורלות שהיה הכה"ג מטיל על שני השעירים; אך המלה "לגורלו" יכול להתפרש גם במובן "לחלקו". וכך היא כונת הפייטן: בהיות המקדש על מכוננו היה עם ישראל מתכפר בראשי חדשים "בשעירים העולים לגורלו", פירוש: לחלקו של המקטרג, וכדברי הזוהר הנ"ל, ואתי שפיר.

ה. "ולא על בר אלהין סמיכנא"

ב"בית אהרן וישראל" מ"ט, עמוד קכ"ו הובאה הערתו של הגרנ"צ פרידמן זצ"ל על הלשון "ולא על בר אלהין סמיכנא" שבתפילת "ברוך שמיה". וכבר קדמהו הגאון בעל "חוות יאיר" בספרו "מקור חיים" על שו"ע או"ח בסימן קל"ה סעיף א'.

ואלולא שהקשה כן בעל "חוות יאיר" היה נראה לומר דקושיא מעיקרא ליתא, לפי שהלשון "בן אלהים" כנינוי למלאכים אנו מוצאים בכמה מקומות:

א. בגמרא חולין (דף צא ע"ב) איתא: "אין מלאכי השרת אומרים שירה למעלה עד שיאמרו ישראל שירה למטה, שנאמר: 'ברן יחד כוכבי בקר' והדר 'ויריעו כל בני אלהים' (איוב לח ז)".

ב. בזוהר בא (דף לב ע"ב) איתא: "רבי אלעזר פתח: 'ויהי היום ויבאו בני האלהים להתיצב על ה' " (איוב א ז). 'ויהי היום' - דא ראש השנה וכו'. 'ויבאו בני האלהים' - אלין דברבין ממנן שליחא בעלמא", ע"כ.

ג. גם בתרגום איוב מפרש את הפסוק "ויבאו בני האלהים": "ואתו כתי מלאכיא".

הנה הבבלי, הזוהר והתרגום מפרשים את הכתוב "בני אלהים" כנינוי למלאכים ולא סבירא להו שהוא בבחינת לשון שאינו מתוקן. ואם כן צריך לומר, שמה שהמלאך אמר לו לנבוכדנצר "תקין מילך" הוא משום שרשע זה אכן נתכוין להגשים, ואשר על כן סטרו על פניו. אבל הלשון בעצמו אין בו חסרון וכמבואר בבבלי, זוהר ותרגום, וצ"ע.

ו. ותקוה טובה לדורשיך

בגליון מ"ח עמוד קל"א כתבנו שהנוסח "ותקוה טובה לדורשיך" שבתפלת ר"ה ויו"כ נמצא גם במחזור מנהג אראגון.

דברים אלו כתבנו על פי "מחזור לראש השנה כמנהג ק"ק אראגון" שנרפס בשאלוניקי תרע"ז. ברם אחר כך בא לפנינו דפוס ראשון של מחזור זה שנרפס בשאלוניקי רפ"ט ושם כתוב: "ותקוה לדורשיך" ומלת "טובה" ליתא.

מסתבר שמה שכתוב בדפוס ראשון הוא הנכון, אלא שבמשך הדורות נתמעטו המתפללים במנהג זה, והנותרים השוו נוסחאותיהם לנוסח שהתקבל אצל כל קהלות הספרדים לומר "ותקוה טובה", וכפי האריז"ל.

ז. אמירת "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו" אחר י"ג מדות

בספר "המנהיג" הלכות תענית סימן י' כתב וז"ל: "ולפי שאינן חוזרות ריקם, היה מנהג לרבינו יעקב מ"כ ז"ל, שתיכף שהיה משלימם היה אומר "ונקה וסלחת לעוננו" וגו' בלי הפסק, שלא להמתין לחזון. להודיע, כי הברית כרותה להם, ואנו מבקשים ממנו מה שהתנה לנו והבטיחנו. אב"ן, עכ"ל. ואכן, בכל פעם שאנו אומרים י"ג מדות אנו משלימים באמירת "וסלחת לעוננו" וגו' וכמנהג רבינו יעקב.

מה שראוי לתמוה: מדוע בימים נוראים ושלשה רגלים בשעת הוצאת ס"ת קודם אמירת "ברוך שמי" נהגים לומר ג' פעמים י"ג מדות, וישנם הנוהגים כך גם בעשי"ת כשקוראים בתורה, ואין משלימים באמירת "וסלחת לעוננו ולחטאתנו ונחלתנו" כנהוג. שמא יודע מישהו טעם לדבר, נא יודיע.

וביחס לאמירת ג' פעמים י"ג מדות בכלל, הנה, התפילות שנוהגים לומר בימים נוראים ושלשה רגלים קודם הוצאת ספרי תורה, נדפסו, כמדומה, לראשונה בספר "שערי ציון" להקדוש רבי נתן נטע הנובר, והן בדפוס אמסטרדם תל"א (שהוא הדפוס הראשון המצוי) בדף ל ע"ב - לא ע"א, ושם אכן כתוב שיש לומר שלש פעמים י"ג מדות לפני תפילה זו.

התפילה לימים נוראים לא ידוע לנו מי חיברה, אך התפילה שאומרים בג' רגלים הנה העד העיד לנו החיד"א ז"ל בספרו "מורה באצבע" (סימן ז' אות רי"ד) שמחברה הוא האריז"ל וזה לשונו שם: "בהוצאת ספר תורה יאמר התפילה הנדפסת ב"תפילת ישרים" (כפי הנראה כונתו לסדור "תפילת ישרים" שנרפס על ידי רבי דוד מילדולה באמסטרדם ת"ק): "רבש"ע, מלא משאלות לבנו", שהיא מתוקנת מרבנו האר"י זצ"ל, שמצאה מורנו הרב חיים ויטל כתובה בסדרו מטהרת ידו יד-הקדש", עכ"ל. ולא הזכיר החיד"א מאומה מענין אמירת י"ג מדות, וצ"ע.

החיד"א ז"ל גם העתיק תפילה זו בספרו "כף אחת" (סימן כ"ג), והיא שם עם שינויים רבים מהנדפס אצלנו, ועל כל פנים גם פה לא הזכיר מאומה מענין אמירת י"ג מדות, וצ"ע.

ח. הזכרת יציאת מצרים בברכת המזון

הב"ח בשו"ע או"ח סוף סימן קצ"ב מביא נוסח ברכת המזון קצר המצוי ב"כל בו" ומקשה עליו כמה קושיות עיי"ש. וזה לשון הב"ח בקושיתו השניה: "ועוד, דבלשון ברכה שניה משנה מעיקר המטבע שלא אמר בה 'ארץ חמדה, טובה ורחבה', ולא הזכיר בה יציאת מצרים, ולא יצא ידי חובתו" עכ"ל.

וראוי לעיין מעט בלשון הב"ח, הנה תלונתו על ה"כל בו" היא בשתיים: חדא, שלא הזכיר "ארץ חמדה טובה ורחבה" ודבר זה אכן מוזכר בגמרא ברכות (דף מ"ח ע"ב): "תניא, רבי אליעזר אומר: כל שלא אמר 'ארץ חמדה, טובה ורחבה' בברכת הארץ - לא יצא ידי חובתו". ועוד, שלא הזכיר ה"כל בו" ענין יציאת מצרים. הנה פשיטא ליה לב"ח שהזכרת יציאת מצרים הוא מיסוד חיוב ברכת המזון, וכמדומה שדבר זה ליתא בגמרא, ואם כן ראוי לדעת מהו מקורו של הב"ח בזה.

עוד יש להעיר, בתחלת דבריו הוא כותב "שהוא משנה מעיקר המטבע", וצריך עיון אם דברים אלו מוסבים רק על תלונתו הראשונה שלא אמר "ארץ חמדה טובה ורחבה" - דבר המוזכר בגמרא, או דקאי גם על תלונתו השניה "שלא הזכיר בה יציאת מצרים". וצ"ע.

ונראה לבאר הדברים כדלהלן:

על הפסוק "ואכלת ושבעת וברכת את ה' אלהיך" (דברים ח' י') - הפסוק ממנו אנו למדים חיוב ברכת המזון - כותב הרמב"ן בפירושו וז"ל: "כי תזכור עבודת מצרים ועינוי המדבר, וכאשר תאכל ותשבע בארץ הטובה תברך עליה את השם. ורבותינו קבלו שזה מצות עשה" וכו', עכ"ל.

ובפרשת קריאת ביכורים על הפסוק "ארמי אבד אבי" (שם כו ה) כתב רבנו בחיי וז"ל: "כאשר היה אבי בארם - אובר היה וכו' וירד מצרימה - כלומר, אובר היה כשירד למצרים וכו'. וכן היו הבנים כלל ישראל, אתה ה' הוצאתנו מעבדות קשה וגאלתנו באותות ומופתים ונתת לנו ארץ זבת חלב ודבש. והכונה במליצת הפרשה הזאת: שיתחייב האדם לתת אל לבו בזמן מעלתו ושלותו - זמן הירידה והשפלות שהיה לו. וכן אמר קהלת: "ביום טובה היה בטוב וביום רעה ראה" (קהלת ז' יד), באורו: ביום טובה ראה ביום רעה, וזה כדי שיתבונן ביתרון שיש לו ואז יודה על זה לשם יתעלה הטוב והמטיב לו", עכ"ל.

ונמצינו למדים מדברי הרמב"ן ורבנו בחיי, שחלק ממטבע ההודיה הוא: הזכרת הרעה שקדמה לאותה טובה, ובלא כן, מעשה ההודיה לוקה בחסר, לפי שלא יודעו הדברים אלא בהפכם, ולולא הרעה לא יודע יתרון הטובה. ואשר על כן, הן בברכת המזון הן במקרא בכורים שיסוד חיובם הוא הודאה, נתחייבנו להזכיר תחילה את הרעה שקדמה לטובה אשר אנו מודים עליה.

ולפי כל הנ"ל יבואר לן היטב מנין היה פשיטא ליה לב"ח שיש חיוב להזכיר ענין יציאת מצרים ב"ברכת הארץ" אף שאין שום רמז לכך בסוגיית הגמרא; דהן אמנם הזכרת יציאת מצרים אינו דין פרטי בברכת המזון, אבל מכיון שיהושע בן נון תיקן שההודאה על המזון תכלול גם הודאה על הארץ הטובה אשר נתן לנו ה', ארץ אשר לא במסכנות נאכל בה לחם, הרי שמהדין הכללי של הודאה נתחייבנו להזכיר את עבודתנו במצרים, שהרי היא היא הרעה שקדמה לטובה - מתנת הארץ - שאנו מודים עליה בברכה זו.

ולפי כל הנ"ל אפשר לומר שהדברים שכתב הב"ח "שהוא משנה מעיקר המטבע" אכן מוסבים גם על אי הזכרת יציאת מצרים; שהרי בלא הזכרת הרעה שקדמה לטובה חסר בשלמות ההודיה, שכן אמירת "ארץ חמדה טובה ורחבה" מחד, והזכרת יציאת מצרים מאידך הם שני הצדדים של מטבע ההודיה, וכפש"כ.

אליעזר ויספיש

ירושלם תובכ"א

בענין מזמור שיר חנוכה

לכבוד הרבנים הגאונים, עורכי הקובץ הי"ו.

עם הערכה מלאה על הקובץ החשוב המצטיין ברמתו המיוחדת (ובפרט מדור גנוזות בו אתם מזכים את הרבים מדברי רבותינו הקדמונים).

הנני בזה להעיר ע"ד הרב אליעזר ויספיש שליט"א (בגליון אב-אלול נ"ג שנתעוררתי בשעתו ע"ז, ואחר עד עתה) אודות אמירת מזמור שיר חנוכה הבית. ואשר כ' למסקנה שאמירת מזמור זה הוא נטיעה חרשה מאד. אחר בקשת הסליחה, אישתמיטתיה דברי רבותינו המקובלים בזה ובראשם דברי שעה"כ.

דזה לשון שער הכונות: דרוש תפלת השחר פסוק העלית מן שאול נפשי הוא סוד העלאת מ"ן מבחינת הנפשות שבעשיה. הרי שלא רק שהוזכר אלא גם מבואר שיש צורך באמירתו.

וכן בקיצור הכונות למהר"י צמח, גם בסידור הרש"ש מוזכר ומבאר שם ענינו. וביותר מבוארים הדברים בסידור ר' אשר זיע"א (המיוסד כולו עפ"י משנת חסידים) וכותב שם, סוד המזמור, שיש בו ט"ו פסוקים כנגד אותיות י-ה שבשם וכן מנין התיבות שבו, צ"א כמנין הוי"ה אדני, ושם מובא המזמור במלואו כולל הפסוק הראשון. (מ"ש חנוכה הבית) אלא שמנין הפסוקים אינו ט"ו כפי שכותב אלא י"ג וכן מנין התיבות אינו צ"א, אלא יותר, צ"ו ומצוה ליישב.

ובסידור הרש"ש אין הפסוק הראשון אלא מתחיל מארוממך. ולא כתוב הטעם להשמטת הפסוק הראשון ומה שונה מזמור זה משאר המזמורים וגם אין מדובר שם ממנין הפסוקים או התיבות. ועתה אחר העיון מצאתי פתרון הדבר, דאמת נכון הדבר שמנין התיבות הם צ"א אך כ"ז בלא פסוק ראשון וזה כפי הנראה הטעם של המשמיטים פסוק ראשון, שהוא כדי שמנין התיבות יהיה בדקדוק צ"א כמנין הוי"ה אדנ"י.

ואפשר דטעם האומרים פסוק ראשון הוא עפ"י מה שהביא הרמ"א סימן רס"ג ס"א בשם הרא"ש ומרדכי, שיכולין להוסיף על דבר, המכוון נגד דבר אחר, ובלבד שלא יפחות. ואלה המשמיטים, טעמם, משום דיש חולקים ע"ז. וס"ל דכל המוסיף גורע. והרמ"א עצמו בדרכי משה שם (סי' רס"ג) הביא משם מהרי"ל דאין להוסיף ר"ל ב' נרות בשבת. דכל המוסיף גורע ומפסיד הכונה של זכור ושמור, וכ' שם הדרכי משה דנראה דסמכו אדברי מרדכי ואשר"י וכו' יעו"ש, גם בדעת תורה למהרש"ם הביא מחת"ס סי' עה שהקשה ע"ז מסדר הברלות [פסחים קד] שלא יפחות מג' ולא יוסיף על ז', ובתוס' שם כתבו משום דכל שנתקן כנגד דבר מה אין מוסיפין ואין פוחתין וכו'. וכן הביא מב"י סוס"י נ"א שכ' בשם ארחות חיים דכל המוסיף גורע.

ויוצא איפוא דודאי עדיף לכ"ע שיהיה מכוון לא פחות ולא יותר אלא שלהיות שהפסוק הוא מגוף המזמור לא רצו להשמיטו והתחילו המנין במחשבה מארוממך שהוא תחילת ענין הרוממות והשבח להשי"ת.

זה הנלע"ד.

גב. ועכ"פ מנין הפסוקים (שהם ט"ו) עדיין אינו מיושב, ואין עמי ספר פרי עץ חיים לעיין במקור הדברים.

ואחתום ברוב ברכה

ציון בוארון ב"ב

הערות שונות

לכבוד מערכת קובץ "בית אהרן וישראל", ה' עליהם יחיו!

א. עוד אודות המשביל נ"ה ויזל

(א) במכתבו של יוסף ליב זאסניץ שבמחלקת כתיב"י בבית-הספרים בירושלים (מיום יט אלול תרס"ג) כותב: אבי ז"ל [ה"ה הרה"ח ר' יחיאל מיכל ב"ר יהושע, שו"ב דבירז. שכנראה הכיר עוד את אדמו"ר הזקן בעל ה'תניא'] סיפר לי, אשר שמע מאת הרב החסיד מ' דוב בער נ"ע [אדמו"ר האמצעי] מליובאוויטש, שאמר בשיחתו על אודות שלושת אדירי ההשכלה, אשר חיו במאה הנ"ו למנינינו, לאמר: הדעסואי (רמבמ"ן) הוא הרע שבנוגה, הירץ וויזל - טוב שבנוגה, סטנאב הוא כתר דקליפה". עכ"ל.

הרי שכולם אחוזים במדריגות הקליפות, סטנאב הוא הגרוע שבהם, תחתיו רמ"ד מנדלסון, ואחריו ויזל.

(ב) בגל' מז (עמ' קמו) מביא את דברי הגרי"ז שטערן בשבח ספריו של רנ"ה ויזל, והכותב מתפלא על כך, ומחמת דוחקו נאלץ לומר שאותו גאון שכל רז לא אנס ליה, נתעלמו ממנו עובדות הידועות לכל בר בי רב.

אולם האמת היא שרק החסידים הקפידו לבדוק בכשרותם של מחברי הספרים, וכמ"ש ב'לקוטי אמרים' מרבינו המגיד הגדול ממזריטש (אות נב): אל ילמד אדם בספר אדם רשע, אפילו יש בו דברי-תורה כראוי, לפי שנתרבק בנשמת אדם שעשה זה הספר. עכלה"ק. ועד"ז בעוד ספרים מצדיקי הדורות, ואכמ"ל.