ספר

מעשה ישראל

חידושים וביאורים בסוגיות הש"ס

חלק רביעי

מאת

ישראל העשיל

בן הרב הגאון הרב החסיד התמים מוהר"ר מאיר ז"ל

גרינבערג

מח"ס "פאר המלך"- רמב"ם הל' תפילין, "בחירת המלך"- רמב"ם הל' בית הבחירה, "נר למשיחי" תירוצים לנ"ר קושיות בחנוכה, "ביכורי ישראל" בעניני ספה"ע, ביכורים ושתי הלחם, "מחשבת ישראל"- סוגיא דמחשבה בתרומה וקדשים, "כי בם חייתני"- הדרן תלמוד בבלי, "נכנס יין-מגילת המלך" - בעניני פורים והערות ברמב"ם הל' מגילה, "מנין מצות המלך"- מנין המצות להרמב"ם (ב"ח), "מעשה ישראל"- סוגית הש"ס (ג"ח), "מעשה ישראל"- רמב"ם ספר מדע, "מעשה ישראל"-מס' ברכות, "מעשה ישראל- רמב"ם ספר אהבה, "מעשה ישראל-מס' סנהדרין (ב"ח)

הי' תהא שנת עת חירותינו – לפ"ג

MA'ASEH YISROEL

Analysis of Talmudic Topics

VOLUME IV

By Rabbi Heschel Greenberg

Published by the

Jewish Discovery Center of Buffalo, N.Y.

Institute of Jewish Studies

* * *

Copyright © 2017

By Rabbi Heschel Greenberg

212 Exeter Road, Williamsville, New York 14221

(716) 632-0467 (716) 245-9520

rabbigreenberg@yahoo.com

תוכן העניינים

הקדמה

הסכמות

סימן א: מצות פו"ר

סימן ב: רצון האשה בקידושין

סימן ג: אין מערבין שמחה בשמחה

סימן ד: איך נשא יעקב ב' אחיות

סימן ה: אמירת קדיש ע"י הבת

סימן ו: גדר של מתנות עניים

סימן ז: בישול עכו"ם

סימן ח: גיור קונסרבטיבי אי חל בדיעבד

סימן ט: איסור גניבת דעת

סימן יו"ד: מאימתי מזכירין גבורות גשמים

סימן י"א: מזכירין יציאת מצרים בלילות (והמשך לסימן הקודם)

סימן י"ב: איסור אין מטפחין בשבת ויו"ט

סימן י"ג: הדרן לירושלמי מס' חלה

סימן י"ד: קיום מתנות לאביונים לעתיד לבוא

סימן ט"ו: גדר תענית אסתר

סימן ט"ז: איבוד זכר עמלק בזה"ז

סימן י"ז: אמירת על הניסים כשנמשכה סעודתו

סימן ח"י: חולה בשתיית ד' כוסות

סימן י''ט: מחלוקת הראשונים במקור לגיל י''ג למצות

סימן כ': בן י''ח בכתיבת תפילין

סימן כ''א: נוסח ''כשם שנכנס וכו'' וחיוב עונשין בבן כ'

סימן כ''ב: הגונב כלי שרת

סימן כ''ג: קריאת מגילת רות בשבועות

סימן כ''ד: טבילת כלים

סימן כ''ה: התורה חסה על ממונן של ישראל

סימן כ''ו: קיפול הטלית בשבת

סימן כ''ז: אבן שלפני המנורה בבית המקדש

סימן כ''ח: הפרוכת בבית המקדש

סימן כ''ט: ברכה רביעית בברכת הזון

סימן ל': קריעת עור וניר בשבת

סימן ל''א: אמירת ''ולא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמו עליו'' בוידוי מעשרות

סימן ל''ב: לא אמר המלך הקדוש בעשי''ת

סימן ל''ג: עשיית סוכה בחולו של מועד

סימן ל''ד: הקרבנות שהקריב אדם, קין, הבל ונח

סימן ל''ה: הבטה בצפרנים בשעת הבדלה

סימן ל''ו: בטעם מנהג נשים שאין מביטים בצפרניהם בשעת הבדלה

סימן ל''ז: הכנסת כלי נשק לבית הכנסת

הקדמה

בשבח והדי' לה', הנני מגיש לפני שוחרי התורה חלק רביעי של הספר "מעשה ישראל" – חידושים וביאורים בסוגיות הש"ס.

ספר זה מכיל סימנים-ענינים, כמה מהם דרשתי ברבים בע"ה ורשמתי עיקרי הדברים לעצמי בזמנו, והנני מדפיס לרגל הגעתי לגיל שבעים בחסדי השם לאויוש"ט.

* * *

היסוד לכתוב חידושי תורה ולהדפיסם, כתבתי באריכות בהקדמה לחלק הראשון, ושם הבאתי אודות מעלת ונחיצת כתיבת והדפסת חידושי תורה, ודלא כמסתייגים בזה, ובפרט בזמננו, שכבר הורה כ"ק אדמו"ר ודרש ותבע ענין כתיבת והדפסת חידושי תורה בכלל להגדיל תורה ולהאדירה, ובפרט כהכנה לזמן של קיום היעוד ד"תורה חדשה מאתי תצא".

* * *

ידוע שיש ענין לרמז שם המחבר בשם הספר, וכבר כתבנו בס' "מעשה ישראל" (ח"א על סוגיות הש"ס) ששם הראשון שלי "ישראל" הוא חלק משם הספר, ושם השני שלי "העשיל" הוא בגימטריא "מעשה".

ובח"א שם כתבנו שיש לבאר שם זה ע"ד הדרוש והרמז, שפירוש בהשם "מעשה ישראל" יתכן לפי דברי הרמב"ם הידועים בהל' גירושין שכל איש ישראל רוצה לקיים רצון ה' אלא שיצרו תקפו, וכשמעשים את האדם לקיים המצוה ואומר "רוצה אני", מתגלה רצונו האמיתי, וזהו הפירוש ב"מעשה" מלשון "מעשין על הצדקה"

ו"גדול המעשה יותר מן העושה", וע"י המעשה והעינוי של הגלות וההסתר (שזהו"ע ה"כתית", שמביא לידי "למאור" להעצם, וכמבואר במאמר הידוע של כ"ק אדמו"ר, ד"ואתה תצוה", שזה המאמר האחרון שנתן לכאו"א לע"ע) מתגלה הפנימיות של כל יהודי שהוא ישראל, וע"י קל וחומר וליבון הילכתא שהוא במקום העינוי ד"חומר ולבנים" שבגלות מצרים כמבואר בזה"ק, מגלים מציאות האמיתית של ישראל.

נמצא שבשם זה המרמז כנ"ל שעכשיו נמצאים בזמן של כתית, מתבטא הכליון שלנו להגאולה האמיתית והשלימה, שאז תתגלה מציאותו האמיתית של ישראל שבא ע"י "מעשינו ועבודתינו כל זמן משך הגלות" כלשון אדה"ז בס' "תניא קדישא" (פ' ל"ז).

* * *

עוד יש לרמז ששם הספר "מעשה ישראל" בגי' הפסוק "וישמע משה וייטב בעיניו", שיש בזה רמז שכל מה שתלמיד ותיק עתיד לחדש ניתנה למשה בסיני כמבואר בירושלמי, ואם לא הוטב בעיני משה נמצא שלא ניתן בסיני ואי"ז חידוש אמיתי,

לכן זאת היא בקשתי שחידושים אלו "יוטב בעיניו", שיהיו מרוצים למשה רבינו, וגם להאתפשטותא דמשה שבדורנו כ"ק אדמו"ר, ש"יוטב בעיניו" הקדושות, שיהיו מרוצים ממנחת עני שלי, וכמו שנאמר על משה רבינו הפסוק ד"טוב עין הוא יבורך" בנדרים (לח, א). ובפרט שהוצאתי לאור חיבור זה לכבוד יום הולדת עי"ן שלי (ביום י"ג שבט), והכניסה שלי לשנת העי"ן אל"ף בע"ה, שתפילתי שאקבל ברכת משה שהוא טוב עין כנ"ל.

* * *

עוד יש רמז בתיבת מעשה, שהוא גם הגימטריא של "משיח נאו", שבתיבות אלו מונח הבקשה שלנו לביאת המשיח ולגאולה האמיתית והשלימה, ושאין בנו כח לסבול הגלות, וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר ענין זה ריבוי פעמים.

ועוד יש לרמז בשם "מעשה ישראל" עפ"י רמז הנ"ל, מה שמבואר בספרי חסידות שאף שעכשיו נפסק דתלמוד גדול שמביא לידי מעשה, אבל לעת"ל תהי' מעשה גדול, וזהו הקשר ל"משיח נאו" שבהתגלות מלכותו של המשיח אז יהא גלוי לעין כל שמעשה גדול, ועוד יש להאריך בזה אבל אכ"מ.

* * *

וחייב אדם לומר בלשון רבו, "ועוד ועיקר", שיה"ר, שע"י הדפסת חידושי תורה—כפי שדרש כ"ק אדמו"ר שזה הכנה לגילוי תורתו של משיח שעליו נאמר "תורה חדשה מאתי תצא" כנ"ל—ובפרט בעניני משיח וגאולה (ראה סי' י"ד גדר מתנות לאביונים לעת"ל) שבזה מבטאים שמצפים לישועה ומחכים בכליון עינים להתגלות מלך המשיח ולהגאולה האמיתית והשלימה בבנין בית המקדש, ועי"ז נזכה תיכף ומי"ד ממ"ש להתגלות מלכנו משיחנו והוא יגאלנו ויוליכנו קוממיות לארצנו, ותורה חדשה מאתי תצא. אכי"ר.

* * *

י"ט כסלו - חג הגאולה של אדמו"ר הזקן נ"ע – **הי' ת**הא **ש**נת **עת ח**ירותינו – לפ"ג

בופולו, נו יארק, יע"א

ישראל העשיל בלאאמו"ר הגאון החסיד התמים מוהר"ר מאיר ז"ל **גרינבערג**

הסכמות

שקבלתי על ספרים הקודמים

הגאון מוהר''ר משה פיינשטיין זצ''ל

הגאון מוהר''ר ישראל יצחק פיאקארסקי זצ''ל

הגאון מוהר''ר ישראל גרוסמאן זצ''ל

הגאון מוהר''ר אהרן ברנשטיין זצ''ל

הגאון מוהר''ר בצלאל שטרן זצ''ל

הגאון מוהר''ר חיים שמואל לאפיאן זצ''ל

ומכתב ברכה מאת אאמו''ר הגה''ח מוהר''ר מאיר זצ''ל גרינבערג ולהבלח''ט

הגאון מוהר''ר זלמן נחמי' גולדברג שליט''א

סימן א

מצות פרי' ורבי'

א

חקירת האחרונים

ידוע חקירת האחרונים במצות פרי' ורבי' אי המצוה היא שיהי' לו בנים, או המצוה היא מעשה הביאה,

אשר מדברי התוס' בכ"מ משמע דמעשה הביאה היא המצוה, וכמ"ש המנ"ח.להוכיח מדברי התוס' ב"ב (יג, א ד"ה כופין, וחגיגה ב, ב ד"ה לישא) שהקשו דליתי עשה דפו"ר לדחות הל"ת דלא יהי' קדש, ותירצו דלא הוי בעידנא, דהל"ת הוי בשעת הראה והעשה היא הגמר ביאה, הרי שכתבו שהעשה היא בגמר ביאה, ואם הי' המצוה מה שיש לו בנים, פשוט שאי"ז בעידנא, ולא הוצרכו התוס' לחלק בין הראה לגמר ביאה. ועוד, אם מעשה הביאה היא רק הכשר כדס"ל להמנ"ח, אז מהי החילוק בי הראה לגמר ביאה, הרי שניהם הוי הכשר, וכמו שהקשה המנ"ח.

אבל המנ"ח נקט כדבר פשוט שקיום המצוה היא אמנם בשעה שיהיו לו בנים, והביאה היא רק הכשר מצוה, והניח דברי התוס' בצ"ע.

והמנ"ח האריך ליישב ביסודו (שעיקר המצוה היא לידת בנים) את קושיית הטורי אבן בסתירת הסוגיות: דבראש השנה (כח, א) מבואר דשוטה שאכל כזית מצה בליל פסח בשעה שהיה שוטה לא יצא ידי חובתו ואם נתפקח מחויב לאכול שוב כזית מצה דהמקיים מצוה בשעת פטור לא יצא ידי חובתו ומאידך גיסא נחלקו ר' יוחנן וריש לקיש ביבמות (סב, א) בהיו לו בנים בגיותו ונתגייר האם קיים מצות פריה ורביה ודעת ר' יוחנן דהלכה כמותו דקיים המצוה וכן פסקו הרמב"ם והשו"ע, הרי קיום המצוה היתה בשעת פטור דכל זמן שלא נתגייר אינו מחוייב בפריה ורביה כמבואר בסנהדרין דבני נח אינם

מצווים בפריה ורביה, ומאי שנא משוטה שאכל מצה בשעת שטותו.[1]

[1] והטורי אבן תי' דלעולם אדם יוצא י"ח בקיום המצוה אף אם קיימה בשעת פטור, וכגון בעבד דחייב במצות כאשה ופטור ממ"ע שהז"ג, ונטל לולב בעודו עבד, דהוי לי' שעת פטור, ובו ביום נשתחרר ומתחיב בכל המצות, דאינו צריך ליטול שוב לולב דכבר יצא י"ח אף דקיימה בשעת פטור, דלא בעינן אלא שיהי' בר דעת בשעת עשיית המצוה והא איכא, ולכך בגר אף דנולדו הבנים בשעת גיותו יצא י"ח במצות פו"ר דהוי בר דעת בשעת קיומה, משא"כ לגבי שוטה שאכל מצה לא יצא י"ח לא משום שאכל בשעת פטור אלא משוםשלא הי' בר דעת בשעת קיום המצוה וכמתעסק בעלמא דמיא דאין מעשה המצוה מתייחס אליו.

וראיתי מקשים עליו (ס' מנחת אשר בראשית) דיסודו שהמקיים מצוה בשעת פטור יצא י"ח נסתרים מדברי הרמב"ם דכתב: "אכל כזית מצה והוא נכפה בעשת שטותו ואח"כ נתרפא חייב לאכול אחר שנתרפא לפי שאותה אכילה היתה בשעה שהי' פטור מכל המצוות", וכ"ה לשון המחבר או"ח סי' תע"ה ושו"ע אדה"ז, והיינו שאי"ז מפני שהוא כמתעסק אלא משום דקיים המצוה בשעת פטור.

ולחומר הקושיא, שלא להשים הגאון השאג"א כטועה, אולי יש לומר שהבין שמה ששוטה פטור מכל המצוות היינו משום שמתעסק הוא.

ולכאורה עוד צ"ע בדבריו איך מדמה עבד לגוי, שלעבד יש מצות קיומית כמו אשה, אבל גוי אין לו שום מצוה, ולהעיר מדברי הרמב"ם בהל' מלכים דנכרי יכול לקיים מצוה לקבל שכר, ויש לעיין אם זה כמו אשה דהוי אינה מצווה ועושה (ועיין ברדב"ז שם שהביא לשון זה) או שהוא בדרגא פחותה יותר.

ועיין בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ב סי' ז') שחלק על הרדב"ז ואומר שאינו מקבל שכר, רק שאין מונעין אותו אם אינו עושה בקביעות.

ואפשר לחלק בין הא דנכרי נחשב כאינו מצווה ועושה למ"ע שהז"ג – דאשה יש לה מצוה קיומית, אבל בנכרי הרי זה שכר עבור כוונתו לטובה, שרוצה לעבוד ה', אבל אי"ז נחשב כקיום מצוה קיומית.

[ולהעיר מהגמ' בב"ק (לח, א) שב"נ עכשיו לאחר שויתר להם אין מקבלין שכר כמצווה ועושה אלא כאינו מצווה ועושה, ומסתבר שיש להם יותר שכר בז"מ שלהם ממצות של בנ"י שיכלין לקיים לשם שכר].

ובזה נסתלק קושית האגרות משה ממה שחשב רב יוסף בתחילה שאינו

ותי' המנ"ח לפי יסודו דעיקר המצוה היא בתוצאה שיהי' לו בנים, נמצא שבזמן שקיים המצוה כשנתגייר, הרי יש לו בנים ומקיים המצוה,

וז"ל שם: "בשלמא מצה ולולב דיצא המצוה כשאכל מצה או נטל לולב, ע"י שפיר אי נטל או אכל בעת שהי' פטור אינו פוטרו לזמן החיוב, אבל הכא דהמצוה היא בכל רגע והמצוה שיהיו לו בנים, א"כ בגירותו בעת שחל עליו החיוב מקיים מצות פו"ר דהרי יש לו בנים, ואין אנו צריכין לבא מחמת קיום המצוה דמתחילה, דאף אם קיים המצוה מתחילה לא מהני בהיו לו בנים ומתו, רק עיקר המצוה שיהיו לו בנים ויתייחסו אחריו, וה"ה מקיימו כעת, ורק ההכשר מצוה נעשה בפטור, דהיינו הבעילה, וזה אינה המצוה העיקרית רק הויות הבנים, וכמו בעשה המצה בעודו גוי וישראל עומד ע"ג דמהני להרבה שיטות, עי' באו"ח ריש סי' ת"ס, אע"פ דבלא העשיי' לא הי' עושה ואוכל המצה, והאכילה באה לו ע"י העשיי' והעשיי' היתה בפטור, מ"מ בודאי יצא, כי המצוה היא בחיוב, וה"נ הבנים דהם עיקר המצוה הם בשעת החיוב, ורק ההכשר מצוה דהיא הבעילה הי' בפטור, אבל עיקר המצוה הי' בזמן החיוב, והראי' דאם מתו לא קיים המצוה דאינו יוצא כעת במה שיצא כבר, ואין שום דמיון כלל לכפאו ואכל מצה".

ב

מחלוקת ר' יוחנן וריש לקיש לפי המנחת חינוך

והנה לדברי המנ"ח, חקירה הנ"ל תלוי' במחלוקת ר' יוחנן ור"ל הנ"ל, כנרמז בדברי המנ"ח שם, דרק לדעת ר' יוחנן המצוה היא בלידת בנים, אבל לדעת ר"ל שאינו מקיים המצוה מוכח דס"ל שעיקר המצוה היא מעשה הביאה, ולכן פשוט שאינו יוצא שעשה מעשה המצוה בשעה שהי' פטור, וכקושיית הטורי אבן.

מצוה ועושה גדולה ממצוה ועושה דלפ"ז נמצא דנכרי המקיים מצוה יש קס"ד שנעלה יותר מישראל, ואיך יתכן זה. אולם לפי מה שחילקנו א"ש, דבאמת אין לו שכר כאינו מצווה ועושה כישראל כנ"ל, ועדיין צ"ע.

כן מבואר לפ"ז מחלוקת ר' יוחנן ור"ל (שם) בהיו לו בנים ומתו, דלר"י לא קיים המצוה ולר"ל קיים, דפליגי בהנ"ל, דר"י לשיטתו דהעיקר הוא שיהי' לו בנים, והרי אין לו עכשיו, ולר"ל העיקר היא מעשה הביאה וזה שפיק קיים. ומדברי המנ"ח משמע דשיטת ר"י במתו בניו הוא לשיטתו בנתגייר.

אכן יש להקשות על זה, דא"כ מדוע נימק ר"ל את דעתו בהיו לו בנים כגיותו, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, דאף אם לא הי' כקטן שנולד דמי, מ"מ לא קיים המצוה בשעת חיוב, ולא עדיף משוטה שכשנתפקח אינו נחשב כקטן שנולד, אלא הפטור היא שלא הי' בר חיובא בשעה שאכל המצה, וה"נ נימא כן מבלי לומר שה"ט שכקטן שנולד דמי דאף אם אינו נחשב כמציאות חדשה מ"מ לא יצא י"ח מכיון שהיו לו בנים בשעת פטור.

ובפשטות הי' יש לבאר דברי ר"ל דאינו חולק על ר"י וגם הוא ס"ל כהגדרת המנ"ח שהעיקר היא שיהיו לו בנים, אבל מ"מ מאחר שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, הרי עכשיו אין לו קשר לבניו. נמצא שלכו"ע העיקר היא הנפעל שיהיו לו בנים.

ובזה הי' מובן מה שר"ל לא חלק על ר"י בהיו לו בנים ומתו, ואם סברת ר"י הי' משום שהעיקר הוא הנפעל, והולך לשיטתו בהיו לו בנים בגיותו, ור"ל דחלק עליו ס"ל דהולכים בתר הפועל, א"כ למה לא חלק ר"ל גם בהיו לו בנים ומתו דקיים המצוה, אלא בע"כ דמודה ר"ל דהעיקר הוא הנפעל, ובהיו לו בנים ומתו מודה לר"י, רק בהיו לו בנים כשהי' נכרי ס"ל דאינו יוצא כיון דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי.

אבל אם ננקוט דר"י ור"ל פליגי בסברת המנ"ח, שפיר יש להקשות למה לא חלק על ר' יוחנן גם בהיו לו בנים ומתו, אלא בע"כ דאינו מחולק עמו בעיקר הגדרתו לפי דרכו של המנ"ח.

אכן כל זה אם נקבל הגדרת המנחת חינוך, אבל לפי מה שהוכיח עצמו מדברי התוס' , הלא מוכח דהעיקר הוא הפועל, א"כ קשה כנ"ל, מהי סברת ר"י, הלא עשה המצוה בזמן הפטור, וגם קשה על ר"ל שהוצרך

לבאר טעמו מצד גר שנתגייר כקטן שנולד, ולא מטעם שעשה בזמן הפטור.

ג

ביאור חדש בפלוגתת ר"י ור"ל לדעת השאלתות

לכן נלענ"ד דיש לבאר פלוגתת ר"י ור"ל באופן אחר דתרווייהו ס"ל דהעיקר היא מעשה הבעילה ולא הנפעל, ועיין בהגהות הר צבי על טור אבן העזר שאכן חלק בזה על המנ"ח וסבר דגדר מצות פריה ורביה אינה בתוצאת המעשה שיהיו לו בנים אלא דמעשה הביאה היא גוף המצוה, ומסתבר לומר כן דלא יתכן לומר דקיום המצוה יהיה תלוי בדבר שאין ביד האדם לעשותו דכי בידו להוליד בן ובת, ועל כרחך דעיקר המצוה היא הביאה, אלא דאינו נפטר מקיום מצוה זו עד שיהיו לו בנים, וכל זמן שלא נולדו מחויב ועומד במצוה זו, ועיי"ש שתי' קושיית המנ"ח ממזר באו"א.

ובס' מנחת אשר הוסיף דדרך זו נראה מדקדוק לשון חז"ל בשבת דבתחילת דינו של אדם שואלין אותו עסקת בפריה ורביה, דאין שואלין אותו אם קיים פו"ר אלא אם עסק בה ודו"ק.

דלפ"ז דורש ביאור איך ס"ל לר"י דמקיים מצות פו"ר וכקושיית הטו"א.

ובהקדם דנחלקו הראשונים אי ב"נ מצווים על פו"ר, דלדעת שאלתות וכמה ראשונים, גם לב"נ יש חיוב של פו"ר (וכמו שיובא להלן בע"ה), דלפי שיטתם יש לבאר שיטת ר' יוחנן בפשטות דאמנם קיים המצוה בזמן חיוב, ושוב אי"צ לקיים אח"כ [וע"ד שאם גזל והשיב קודם שנתגייר דאי"צ שוב להשיב הגזילה].

וכן מובן שיטת ר"ל שהביא הענין דגר שנתגייר וכו', דאם לא הי' מביא זה שגר שנתגייר הוא כקטן שנולד דמי, הי' מקום לומר ששפיר עשה מעשה מצוה כשהי' נכרי, וא"כ אי"צ שוב לקיים המצוה עוה"פ, ולהוציא מסברא זו אומר ר"ל דמה שקיים בגיותו אי"ז שייך לקיום מצוות שיש לו עכשיו דגר שנתגייר וכו'.

אולם כ"ז לא יתכן לדעת התוס' דס"ל דליכא חיוב פו"ר בנכרי כמפורש בדבריהם (יבמות שם), א"כ הדרא קושיא לדוכתא, אם שיטת ר"ל

דהעיקר הוא הפועל ולא הנפעל, הרי שלא קיים המצוה בזמן חיוב, שהרי מעשה המצוה עשה בזמן שהי' פטור. ולמה הוצרך לומר דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, ועד"ז קשה לדעת ר"י, אם ננקוט דהעיקר הוא הפועל, איך יוצא י"ח הלא משעה המצוה עשה בזמן הפטור.

ד

ביאור חדש בפלוגתת ר"י ור"ל לדעת התוס'

לכן נראה לענ"ד לבאר פלוגתתם באופן אחר מהמנ"ח, דתרווייהו ס"ל כנ"ל באות הקודם, דהעיקר הוא מעשה המצוה ולא הנפעל, דלפ"ז הדרא קושיית המנ"ח לדוכתא, וגם שיטת ר"ל צ"ב כנ"ל.

ונראה שאמנם יש לחלק בפשטות בין נידון זה לנידון שוטה שאכל מצוה, דשם הרי החסרון הוא שאין קשר מהמצוה להאדם העושה, דמי שאין לו דעת כתבו אחרונים דאין לו קשר להמצוה, דמשום זה מובן שכשנתפקח אי אפשר לפוטרו מהחיוב לאכול מצה, שבזמן החיוב הרי ליכא מעשה מצוה, ובשעה שהי' מעשה המצוה לא הי' מקושר אליו.

אבל, מי שהי' לו בנים בגיותו, הרי כשנתגייר ועדיין הבנים קיימים שפיר יש קשר בינו ובין המצוה, ואף בשעת מעשה המצוה לא הי' מקושר, אבל עכשיו הוא מקושר לתוצאת המצוה שפיר קיים המצוה.

אבל ריש לקיש חולק ע"ז וס"ל דליכא קשר בינו ובין הבנים, דגר שנתגייר כקטן שנולד דמי, נמצא שבשעה שעשה מעשה המצוה לא הי' שום מעשה מצוה כיון דלא הי' מחוייב, ועכשיו אין לו קשר.

ור' יוחנן דחולק ע"ז ביארו התוס', אף דמודה שגר שנתגייר דמי, אבל מ"מ ס"ל "כיון דבגיותן קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה מפטר נמי כשנתגייר".

ונראה בכוונתם, דזה עצמו שהי' זמן שהיו מקושרים אליו, ועכשיו הם קיימים, זה מספיק לקשר את האב לתוצאת המצוה, דצריך שיהא איזה קשר, לו קלוש בכדי לפטור אותו מלקיים המצוה עוה"פ.

ה

ביאור דברי התוס' לדרכו של כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות

ובני הרה"ג הרה"ח ר' יהושע פאלק שי' העירני לדברי כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חל"ח ע' 12) שחידש "שכל מי שנתחייב בספה"ע באמצע ימי הספירה שספר לפני זמן החיוב, אף שאינה מצוה, ה"ה **מציאות בעולם** (כיון שיש ציווי בתורה ע"ד ספירת הימים), ולכן יכול שפיר לברך ולספור "היום עשרה ימים לעומר", כי **המציאות** דספירת תשעה ימים שלו (אף שאינה ספירה של **מצוה**), מאפשרת קיום המצוה דספה"ע מיום העשירי ואילך".

ובהערה 36 כתב כ"ק אדמו"ר: "וצ"ע בגר שנתגייר וספר בגיותו כו', וי"ל דשאני גר, דכיון ש"כקטן שנולד דמי" (יבמות כב, א. וש"נ) הרי המציאות דספירת הימים שלפנ"ז היא כמו ספירה של **אדם אחר** (אף שהמציאות דספירת הימים עצמה, היתה יכולה להחשב כמציאות דספירה, אף שלא היתה שייכת ל(מציאות ד)מצוה כלל)."

ובשולי הגליון להערה שם, העיר כ"ק אדמו"ר מהסוגיא דילן מדברי התוס' כאן, וזלה"ק:

"וגם להדיעה שאם "היו לו בנים בהיותו עכו"ם ונתגייר . . קיים פרי' ורבי'" (יבמות סב, א) "אע"ג דלענין כמה דברים אמרינן גר שנתגייר כקטן שנולד דמי" – "כיון דבנכריותו קיים דזרעו מיוחס אחריו באותה שעה מיפטר נמי כשנתגייר" (תוד"ה ר"י יבמות שם) – אולי יש לחלק, כי התם איירי בענין שיש לו **מציאות תורנית** (שגם בנכריותו זרעו מיוחס אחריו **מדין תורה**), וזה יכול להצטרף למציאותו החדשה ע"פ תורה ("כקטן שנולד"), אבל מציאות סתם (ספירת הימים שאינה שייכת כלל **למצות** ספה"ע) אינה מצטרפת (ואינה שייכת) למציאותו החדשה לאחרי הגיור. ועצ"ע."

מדברי קדשו משמע שהבין כ"ק אדמו"ר דברי התוס' באופן אחר, דמה שיש מציאות תורנית קודם הגיור יכול להצטרף למציאותו החדשה, רק דבר שאין לו מציאות תורנית כמו ספירת הימים א"א להצטרף.

אבל גם מדברי כ"ק אדמו"ר כפי שביארם כ"ק אדמו"ר מוכח דלא כהמנ"ח, שלדבריהם צריכים לצרף מעשה הגר קודם שנתגייר למה שיש לו בנים אח"כ, ואם ס"ל להתוס' (כפי שביארם כ"ק אדמו"ר) כהגדרת המנ"ח שמצות פו"ר תלוי במה שיש לו בנים בפועל, מאי איכפת לן מה שקרה לפני שנתגייר, ומדוע לא הסתפקו התוס' לבאר שלא בכל דבר אמרינן כקטן שנולד דמי, ומה שהוצרכו התוס' לבאר שזרעו מיוחס אחריו בשעת גיותו, הרי זה מכריח שצריכים לקבוע שמעשה הבעילה שלו חל עליו מציאות תורנית של פו"ר מאחר שזרעו מיוחס אחריו, וזה מצטרף למציאותו עכשיו שנתגייר.

ולדברי כ"ק אדמו"ר לכאורה מיושבת קושיית הטורי אבן ברווחא, ששפיר חלוק הדין דהיו לו בנים בגיותו משוטה שאכל מצה – כי בשוטה ליכא מציאות תורנית באכילתו שהרי הוא פטור מכל המצות כלשון הרמב"ם וכו', ועוד שאין מה לצרף מעשיו מקודם למציאותו אחר כך שכבר נאכל המצה, ועוד שא"א לצרף מציאות שאינה תורנית למצב שלאחר כך שנעשה אדם בריא ולדוגמא אם אכל חצי זית בשטותו וחצי זית לאחר שנתפקח א"א לצרפו, כי מה שאכל מקודם לא הי' עליו גדר של מציאות תורנית, אבל בגוי הרי יש מציאות תורנית שהם הבנים שלו וזה מצטרף למציאותו לאחר שנתגייר.

ו

עוד ישוב לקושיית הטורי אבן

ועוד נראה לענ"ד ליישב קושיית הטו"א באופן אחר, בהקדם מה שהביא הטו"א שעבד שקיים מ"ע שהז"ג ואח"כ נשתחרר דאי"צ לעשות המצוה עוה"פ, שכבר יצא בזה, ונראה מזה שאף שאינו מחוייב בזה אבל מאחר שיש לו איזה זיקה להמצוה לו יהא כאינו מצווה ועושה, אינו נחשב שעשה בזמן הפטור.

וה"נ י"ל כאן שאף שב"נ פטור מפו"ר, מ"מ יש לו חיוב של שבת וחיוב זה נשאר לאחר שנתגייר, נמצא שאינו מופקע לגמרי מהמצוה, והא דאמרינן שמי שקיים מצות בזמן שהי'

פטור מן המצוה היינו שלא הי' לו שום זיקה להמצוה כלל, אבל ב"נ שיש לו חיוב של שבת יצרה, נמצא שעשה המצוה בזמן שהי' לו זיקה לחלק מן המצוה עכ"פ.

אלא שצריכים להוסיף, שלדעת הרמב"ם אם לא נתגיירו הבנים, שאז לא הי' קיום מצות פו"ר המיוחד לישראל, שאי אפשר להגיד שקיים המצוה, אבל מאחר שחלק מן המצוה קיים בשעת גיותו ומטרת המצוה נתקיים לאחרי שנתגיירו שפיר יש לו קיום מצוה. ובמ"א הארכתי בשיטת הרמב"ם ושיטת המהרי"ל החולקת ואכ"מ להאריך יותר.

סימן ב'

רצון האשה בקידושין

א

צ"ע בדברי הרמב"ם בתלוה וקדיש

כתב הרמב"ם (פ"ד מהל' אישות ה"א): "אין האשה מתקדשת אלא לרצונה, והמקדש אשה בעל כרחה אינה מקודשת, אבל האיש שאנסוהו עד שיקדש בעל כרחו הרי זו מקודשת".

והנה משמעות דברי הרמב"ם שהא דתלוה וקדיש אינה מקדושת הוי דאורייתא, וכן דייק החת"ס בחידושין לבבא בתרא (מז, ב ד"ה ולבוא).

וצ"ע שבגמ' בבא בתרא (מח, ב) איתא: "ואומר אמימר תלוה וקדיש קדושיו קדושין, מר בר רב אשי אמר באשה ודאי קדושין לא הוו, הוא עשה שלא כהוגן ואפקינהו רבנן קידושין מיני", ועיי"ש ברשב"ם שמפרש דרבנן הפקיעו.

הרי שהטעם שאינה מקדושת הוא מדרבנן שהפקיעו חכמים קידושין מיני' מפני שעשה שלא כהוגן, ואילו מלשון הרמב"ם משמע דהוא מה"ת.

ועיי"ש שתירץ דקיי"ל כמ"ד דכל מה שאמר רחמנא לא תעביד אי עביד לא מהני, והרי כאן הוא עובר בלא תחמוד, ומה שאמר מר בר רב אשי הוא לחדש שגם למ"ד דמהני, דמ"מ מדרבנן לא מהני דאפקרינהו רחמנא רבנן קידושין מיני'. אבל זה דוחק.

ועוד יש לעיין בהא דאמרו שהוא עשה שלא כהוגן, דרק בנידון זה שתלוה וקדיש וגם ביבמות (קי, א) בחוטף אשה מבעלה הפקיעו חכמים לקידושין, ולמה לא מצינו בכל מקום

שיקדש באיסור כמו בחייבי לאוין דנימא דלא תפסי קידושין שהוא עשה שלא כהוגן.

ב

צ"ע בדברי רש"י ביבמות בטעם דצריך רצון האשה בקידושין

והנראה ליישב בהקדם מה שמצינו סתירה בדברי רש"י בקידושין (מד, א) שהטעם דצריך דעת האשה בקידושין דצריך דעת מקנה, והקשו האחרונים, דסתר את עצמו ביבמות (יט, ב) דהא דקידושין צ"ל מדעתה ילפינן מ"והלכה והיתה לאיש אחר – מדעתה משמע".

ובספרי מחברי זמננו תירצו דיש דין נוסף בקידושין, דחוץ מרצון מצד דעת מקנה, יש עוד דין מיוחד ומסויים בקידושין דבעי רצון.

אבל לפום ריהטא קשה מאד לומר שרש"י יחדש דרשה מעצמו שלא נזכר בש"ס (ועי' מכילתא דרשב"י פ' משפטים (הובא בס' משאת משה קידושין (סי' ד) דיש לימוד מיעוד, אבל רש"י לא הביא דרשה זו).

עוד צ"ע איך יכולין ללמוד מפסוק זה, ובהקדים מה שרש"י בפירושו על התורה (בראשית כד, כז): ד"ה ונשאלה את פי' כתב: "מכאן שאין משיאין את האשה שלא מדעתה", וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (ח"י ע' 65 הערה 2): "מה שכותב רש"י "מכאן שאין משיאין כו'" י"ל שכוונתו להדגיש שהלימוד הוא לא מ"והלכה והיתה גו'" (ראה הערה 48). – וע"פ פש"מ אין ראי' משם – שהרי בא בהמשך ל"ויצאה מביתו", שהוא גם בע"כ ככתוב לפנ"ז ושלחה מביתו".

מבואר בדבריו שרק עפ"י פשוטו של "והלכה והיתה", אבל בדרך ההלכה שפיר יש ללמוד מפסוק זה, ולכאורה קשה טובא, הרי בפסוק זה עצמו כתוב "ויצאה" אף שהיא בע"כ.[2]

[2] ומה שלא הביא רש"י בפירושו לש"ס וכו' מהפסוק ד"ונשאלה את פי'" – עי' בלקו"ש שם (הערה 48) דבפירושו על הש"ס ס"ל כהדעה שהיא היתה קטנה (ועיי"ש שהביא מרש"י על הרי"ף ובשולי הגליון להערה 48, הוסיף דאין למידין מקודם מ"ת, ועיי"ש עוד בשולי הגליון השני, דשם מיירי מן הנישואין ואין מכאן ראי'

ועיין בחי' הרשב"א (קידושין ב, ב) על הא דמתרץ הש"ס למה קתני האשה נקנית ולא האיש קונה, דקמ"ל מדעתה אין בעל כרחה לא, הקשה: "אדרבה נקנית בע"כ משמע, ותנן נמי היבמה נקנית דהיינו בע"כ וכו'", ומתרץ דמשמע בין מדעתה ובין בע"כ, וה"נ הלשון "והיתה" יתכן לפרש שתהי' לו בע"כ, ואף שיש לפרשה באופן אחר, אבל מאחר שבסמיכות לזה כתיב ויצאה דהיינו בע"כ מסתבר דכן הוא הפירוש בויצאה.

ג

ב' גדרים במעשה קידושין

והנראה לומר בישוב קושיות אלו, בדרך המחברים הנ"ל, בהקדם מה שבפעולת וחלק האשה בקידושין שנקנית לבעלה (כלשון המשנה ריש קידושין) י"ל דישנם ב' פרטים (ואין הפירוש שנקנית להיות ממון הבעל, כ"א לעניני אישות, וכמו שכבר האריכו בזה, אבל גם בעניני אישות ישנם ב' פרטים):

(א) מה שהאשה מקנית את עצמה לבעלה, וההקנאה באה ע"י מה שהבעל נותן לה כסף וכו', אולם מה שהיא מקנית את עצמה הוא לא כל עצמה כ"א לעניני אישות לבעלה.

(ב) מה שהיא נותנת כל עצמה לבעלה, וזהו"ע מה שכתב הר"ן בנדרים (ל, א) שהיא מפקרת את עצמה, ובפרט זה אין קניני האישות מועלים דאין היא מקבלת תשלום בעבור הקנאה והפקרה זו, דזהו הפירוש בהפקר, והפקר זה מתבטא במה שהיא מוכנה לא רק להיות אשתו של בעל זה, אלא גם מה שהיא נאסרת על כל העולם כולו.

זאת אומרת, דבפרט הראשון, אין גדר האישות הקנאה לחלוטין גם בעניני אישות, דיתכן בסברא שתהי' מותרת לבעלה וגם מותרת לשאר אנשים, רק בפרט השני נעשית אסור לכל העולם, ואף שבכל קידושין

לקידושין מדעתה), וצ"ע איך ילפינן ממה שאמרו רשעים, ועד"ז בהא דילפינן דאין מערבין שמחה בשמחה מהנהגת לבן הארמי, ואכ"מ.

באים ב' הפרטים ביחד, אבל אין פרט השני באה ממילא מפרט הראשון.[3]

נמצא, דבכל קנין של קידושין נפעלים ב' דברים, בתחילה היא מקנאת עצמה לעניני אישות (ומדרבנן לכל חיובי האשה לבעלה),

ואח"כ היא מפקרת את עצמה לגמרי להיות אסורה על כל העולם.

והאיסור בא ע"י אמירת הבעל הרי את מקודשת לי, וע"י שהיא שותקת הרי זה מורה על התבטלותה, ובזה היא נאסרת.

וכבר האריכו האחרונים אם האיסור נמשך בדרך ממילא מן הקנין כשיטת הפני יהושע, או שהוא בא בנפרד, ולהעיר משו"ת אדמו"ר הצ"צ (יו"ד סי' רע"ז), דאשת איש אי"ז דבר הנדור דאין האיסור בא ע"י אמירה שלו אלא ע"י מה שמיוחדת לו. אבל מה שכתבנו כאן הוא לשיטת האבני מילואים, בתוספות הסברה שבקבלתת האשה ישנם ב' ענינים הרצון להקנות את עצמה והרצון להתבטל אצלו.

ויש לומר שזהו דיוק לשון רש"י בריש קידושין על "האשה נקנית" שהוסיף רש"י "לבעלה", וכבר הקשו הראשונים ואחרונים מה ר"ל בהוספה זו, ואפשר שבא לבאר שאף דקתני "נקנית", דזהו כמו בכל קנין שאין בעלות של התבטלות החפץ לבעליו, אבל בקידושין הקנין היא

---

[3] ועיין במחלוקת הרשב"א והריטב"א בגיטין (פו, ב) במקדש ראובן חוץ משמעון אי מותרת לשמעון, דרש"י וכן הריטב"א כתבו דמותרת, אבל הרשב"א חולק וכתב שאסור מצד גדר של אשת איש דראובן.

ונראה דפליגי בהא דיש איסור, אם זה מצד הקנין אישות והוי דבר דממילא, א"כ אם יש שיור בהקנין ליכא איסור, אבל אם האיסור בא מרצון של התבטלות, א"כ כשקדשה אותה ראובן ברצונה התבטלה לגמרי וזה שולל מישהו אחר, ורק אם ימות ראובן או יגרשנה אז תהי' אסורה מצד קידושי שמעון וכמ"ש הרשב"א שם.

אכן יש מקום לומר להיפך, דאם האיסור מסתעף מהקנין א"כ אין שייך שתהי' מקדושת לראובן ושלא תיאסר לשמעון, אבל אם האיסור בא בפ"ע שהמקדש פועל ב' דברים נפרדים, הרי יתכן שתהי' קנוי' לראובן, אבל יש שיור בהאיסור, שאינה נאסרת על שמעון.

לבעלה, דהיינו שהיא מתבטלת לגמרי לבעלה שאסר לה אכו"ע.[4]

והחילוק בין ב' הפרטים שישנם בכל מקום של קידושין הוא, דמצד פרט הראשון שהוא ככל הקנינים, יש מקום לומר דשפיר חל הקנין אם אין יודעין בודאות שהיא מרוצה, דהעיקר הוא שלא יהי' נגד רצונה לגמרי דהיינו כשאדם מקנה דבר לאחר, ומעשה שלו הוא מעשה הקנאה, רק אי רצון באופן בולט יכול לבטל הקנין.

אבל מצד חלק השני שבקידושין, הרי הרצון היא העיקר, והצורך ברצון הוא ענין חיובי, ולא רק שהעדר הרצון מבטל הקנין, ומה שהיא מקבלת הכסף הוא רק פעולה המורה על רצונה, דאילו לגבי פרט הא' הקבלה היא חלק מהקנין, א"כ אם הקנין הי' כדבעי אין מוכרח שיהי' ביטוי רצונה באופן חזק כ"כ, כיון שהרצון הוא התנאי, משא"כ בפרט השני (שהקבלה כנ"ל הוא רק מעשה המוכיח על רצונה), באם אי"ז בודאות שהיא מרוצה חסר עיקר הקנין, שחסר בהתבטלותה ובהפקירה.

ועי' בשו"ת אדמו"ר הצ"צ (אבהע"ז ח"א סי' צ"ה), שהאריך לבאר שחידוש המשנה דמדעתה אין שלא מדעתה לא לאמימר דס"ל תליוה וקדיש דמהני, וז"ל: "היינו שצריך שיהי' מעשה ממנה שהיא חפיצה בקידושין מדעתה ורצונה או דיבור שאומרת כן בפי', אבל כשאין ממנה דבור, והמעשה מסופק שיש פנים לומר שזה המעשה אינו רצון על קידושין כלל, אף שיש פנים לומר ג"כ שנתרצית על קידושין, כיון שי"ל ג"כ שלא נתרצית כלל, ודבור אין ממנה, אין זה נקרא מדעתה, כי אנו צריכים שתקנה את עצמה מדעתה ורצונה, וכל שיש לומר שלא רצתה להקנות א"ע לא נקנית כלל, דאוקמא אחזקה שהיא שלה, ולא הקנתה את עצמה... וזהו שנשנית האשה נקנית,

[4] **אמנם לפי מה שכתבנו בהערה הקודמת, שלשיאת רש"י בקדשה חות משמעון דמותרת לשמעון, נראה שכוונת רש"י כאן הוא שהקנין הוא לבעלה, שאין הקנין אוסרת לכו"ע כ"א מה שמיוחדת לבעלה, ולכן שפיר יש מקום לומר שכשיש שיור בהקנין לבעלה יש גם שיור בהאיסור.**

מדעתה אין, אבל כשי"ל שהוא בעל כרחה לא".

ועיי"ש שהביא מדקנין חזקה אינו מועיל אא"כ אומר לו לך חזק וקנה, אפי' נתן מעות כמ"ש הרשב"ם במקום דכותבים שטר דצריך שיהי' ברור שרצונו להקנות לו, ומסיק: "וכ"ש בהקנאת גוף האשה לבעלה דצריך קנין טפי", והביא כמה דוגמאות לזה כמו מה שאינה נקנית בחליפין ועוד, עיי"ש.

ואולי נתכוין הצ"צ למה שכתבו כמה ממחברי זמננו דיש דין רצון בקידושין שאין בשאר הקנינים, ולענ"ד יש לבאר החילוק דבקידושין צריכה להתבטל אל הבעל באופן שנאסר אכו"ע דליתא בשאר הקנינים [מיהו הצ"צ לא הביא דברי הר"ן בנדרים – ולכאורה דברי הר"ן מחזקים סברת הצ"צ וצ"ע].

ד

ישוב להקושיות על רש"י

ובזה יש ליישב הסתירה בדברי רש"י, דאמנם ב' הלימודים מקבילים לב' הפרטים שישנם בדעת האשה בקידושין:

דהנה הלימוד ד"ויקח וגו'" שממנו ילפינן הדין של קנין קידושין כמבואר בריש קידושין מ"קיחה קיחה משדה עפרון", נלמוד דהוא קונה אותה, ובדין זה מובן דצריך דעת המקנה, כיון ד"קיחה איקרי קנין", והוי זה כמו כל קנין דעלמא.

אמנם הפסוק ד"והלכה והיתה" המובא ברש"י ביבמות מקביל לפרט השני שבקידושין, מה שהיא לא רק נקנית אליו, כ"א מה שהיא מתבטלת אליו, דבתיבת "והיתה" מונח שהיא נעשית של הבעל, דהיינו מה שהיא מתבטלת לגמרי להבעל, שמפקרת עצמה כדברי הר"ן, ואעפ"כ כתיב "והלכה והיתה" שתלתה התורה בהליכה שלה ובדעתה.

נמצא שרש"י ביבמות לא מצא דרשא זו באיזה מדרש, כ"א שמתפרש בפשטות, שתיבת "והיתה" המורה על התבטלותה צ"ל מדעתה, שבכדי שתהי' מופקרת ומתבטלת לו, שהוא הדין השני שבקידושין, צריך שיהא מדעתה.

ומאחר שכבר ידעינן שעצם הקנין של קידושין צ"ל כמו כל קנין דעלמא, זה שהוסיפה התורה להדגיש שגם

ההתבטלות של האשה אל האיש צ"ל מדעתה, מוכח דיש דין מסויים של לדעתה בקידושין וכמו שנתבאר.

ובזה מיושב מה שהקשינו מדברי כ"ק אדמו"ר שע"ד הפשט אין הוכחה מפסוק זה ד"והלכה והיתה" דצריך דעתה, שהרי כתיב בהמשך ל"ויצאה והיתה" –

דלפי המבואר כאן אתי שפיר, דהראי' אינה רק מלשון "**והלכה** והיתה" דמשמע מדעתה, כ"א בהוספה למה ד"והיתה" משמע שהיא מתבטלת לבעלה, דמובן מעצמו שזה שהאשה תתבטל לחלוטין לבעלה אי אפשר שיהי' בע"כ, בנוסף לזה שכבר ידענו מויקח איש אשה שהוא קנין כמו כל הקנינים שצ"ל מדעתה, הנה בנוסף לזה, חידשה התורה כאן שיש צורך ברצון חזק ביותר מכיון שהיא מתבטלת להבעל.

ואין להוכיח מלשון "ויצאה" שהוא בע"כ, דבשלמא בפירוש "ויצאה" יש מקום בסברא לומר שהיא בעל כרחה, דליכא שום סברא לחדש דא"א לאדם לפטור את עצמו מקנינו, ואילו ב"והיתה" יש גם סברא המנגדת לקידושין בע"כ, דא"א שהיא מתבטלת לבעלה ומפקירה את עצמה בעל כרחה, ושפיר מתפרש ה"והלכה והיתה" כפשוטו, שהיא מדעתה

[אלא שבדרך הפשט אין מקום לחילוק זה, ד"הבן חמש למקרא" אינו יודע שתיבת "והיתה" משמע התבטלות, וגם כי עיקר המושג של התבטלות אי"ז ענין בפשוטו של מקרא, כמובן ופשוט].

ה

ישוב לעוד דיוק ברש"י

אלא דעדיין דורש ביאור להבין למה בקידושין מדייק רש"י לפרש שהוא מצד דעת מקנה וביבמות מדייק לפרש שהוא מצד הפסוק "והלכה והיתה".

ונראה לומר בזה, וכפי שכבר כתבו מחברי זמננו, אבל לענ"ד יש צורך בהסבר יותר, דהנה ביבמות שם איירי מדין מאמר ביבמה שלרבנן היא מדעתה ולא נלמוד מביאה דיבמה שהיא בע"כ, דלפ"ז מובן שלא הי' רש"י יכול לכתוב שהיא מדעתה מצד דצריך דעת מקנה, דביבום הרי לא בעינן דעת מקנה שהרי מן השמים הקנו אותה וגם מהני ביאה בע"כ,

דכל עניניבום הוא לא כמו שאר הקנינים, הרי שאין צורך בדעת מקנה, ולמה יתקנו חכמים לעשות בה מאמר מדעתה, הרי זה בניגוד לכל ענין של יבום.

ועוד, ועיקר, אין שם חלות קנין כלל לענין ליורשה או לגרשה בגט אם יבוא להוציאה וכמבואר בגמ' ופוסקים, א"כ אין מה להיבמה להקנות להיבם, שיצטרך להיות מדעתה, וזה שיכול לבעול אי"ז קנין של אישות שמה"ת יכול לבעול בלי מאמר, אלא שמצד פריצות תיקנו מאמר, נמצא שאין המאמר מקנה לו שום דבר.

אלא דמהני המאמר בכדי לחייבו ליתן גט אם אינו רוצה לכונסה להתירה לאחרים (בנוסף לחליצה להתיר הזיקה), נמצא שמדרבנן שפיר יש ענין השני שבקידושי מאמר, שאסורה לכו"ע מדרבנן כהקדש (בנוסף לאיסור תורה של יבמה לשוק).

ולכן ביאר רש"י שהטעם שצ"ל מדעתה אין לה קשר לקנין אישות, כ"א לזה שנתבטלת ומפקירה את עצמה לו במיוחד ונאסרת על כל העולם, וזה ילפינן מ"והלכה והיתה" כנ"ל.

ו

ביאור לשון "מאמר"

ובזה יש לבאר הא דנקא מאמר, ועיין תוי"ט (פ"ב דיבמות מ"א) דלכן נקרא מאמר "לפי שאין דין קידושין אלא באמירה ולא בשתיקה... אבל יבום אפילו בשוגג, שסבר אשה אחרת היא קנאה",

אבל לפי דברינו יש לבאר באופן אחר, דהנה ידוע מה שכתבו האחרונים דהקנין של קידושין נעשית ע"י נתינת כסף, והאיסור נעשית בעיקר ע"י האמירה. ולכן מה שהיבם מקדש את יבמתו, העיקר הוא המאמר, שאין כאן קנין כ"א לגבי האיסור לאחרים.

ולהעיר ממה שמצינו בבכור שאע"פ שקדש מרחם מ"מ מצוה לקדשו בדיבור, וה"נ ענין הב' שבקידושין הוא מה שנאסרת לכו"ע כמו הקדש, ותיקנו חכמים להקדים ענין הקדושה.

ומה שבקידושין מדייק רש"י לכתוב שצריך דעת מקנה ולא הביא הדרשא דו"והלכה והיתה", מובן בפשטות

דלא הוצרך להביא מענין רצון נוסף שיש בקידושין מכיון שגם מצד גדר הקנין עצמו צ"ל מדעתו.

ועוד, כשאבי' מקבל קידושי' אין שייך לומר התבטלות והפקר, שאינו מבטל ומפקיר את עצמו להבעל, אלא שהוא מקנה את בתו לבעלה, ולכן כותב רש"י שמצד גדר הקנין שבקידושין אין שייך שיהי' בע"כ, דאינו מוכרח להקנות את בתו, כמו בכל הקנינים.

אלא שלפ"ז תצא דבר מוזר, שכשאבי' מקדש אותה, הרי זה רק ענין של קנין, א"כ אינה נאסרת אכו"ע, הלא היא לא הפקירה את עצמה להבעל.

וצ"ל שזוהי חידוש התורה שכשאבי' מקבל קידושי' נעשית מקדושת עם כל הגדרים של קידושין, אלא שכשהיא מתקדשת בעצמה זה נעשית ע"י התבטלותה ורצונה, דאין מקום לחלק הקידושין לב' חלקים, ויתכן שתתקדש בלי איסור דב' התוצאות צמודים יחד, שאין הפירוש שהיא חושבת שנתבטלת את עצמה, אלא שזהו דבר דממילא, דכשהיא נתרצית ברצון גמור, היר היא מתבטלת, ואין צורך שהיא תעשה עוד דבר חוץ מקבלת הקידושין.

ה

ישוב להקשיא על הרמב"ם

וביסוד דברינו יש מקום לחדש עוד ולומר דהא דלא שייך שיהי' קנין אישות בלי התבטלות ומבלי להפקיר את עצמה, זהו רק באופן כזה שכוונתה וכוונת הבעל הוא לענין קידושין כדת משה וישראל, ובאם היא רוצה בקידושין שלא תיאסר על כל העולם, (או לכה"פ שתיאסר אמישהו), אזי הרי לא נחתה לקידושין כמו שהיא לפי התורה – "כדת משה וישראל".

ולמדתי יסוד זה מדברי הרגוצובי שכתב שבנישואי ערכאות יש דין קידושין אבל לא ענין של איסור – דמאחר שלא אמרו כדת משה וישראל ולא כיונו לקידושין שהיא כדת משה וישראל, הרי שאמנם מחולקים ב' הענינים.

ואם כנים הדברים יש ליישב מה שהבאנו בפתיחת דברינו ממה שהקשו על הרמב"ם (וסמ"ג) דס"ל שמה"ת אשה אינה מקדושת אם

אנסוה, והקשו דזה סותר להמבואר בבבא בתרא (מח, ב) שהוא רק מצד שעשה שלא כהוגן ואפקעינהו לרבנן לקידושין מיני', ואיך כתב הרמב"ם שהוא מה"ת.

אכן לפי הנ"ל תצא, דבאמת היינו הך, דכיון שאנסוה, ותלויה וזבין שזביני זבינה, הלא מצד גדרי הקנינים שיש בקידושין הרי היא מתקדשת, למה לא חל הקידושין כלל.

לזה אומר: דכיון שעשה שלא כהוגן – שמה שנעשה שלא כהוגן אי"ז רק האונס לחוד – כ"א שפעל רק חלק א' של הקידושין ולא חלק השני, הרי בזה לא רצו חכמים, שחכמים רצו שיהי' גם איסור, ואפקעינהו לקידושין מכיון שלא הי' כדת משה וישראל.

ו

ישוב להקושיא מה דלא אמרינן אפקעינהו בשאר קידושי איסור

ובזה מיושב מה שלא מצינו שבכל מקום שהמקדש שלא כהוגן שיאמרו אפקינהו רבנן קידושין מיני' (ועי' בשו"ת צ"צ (אבהע"ז ח"א סי' וח"ב סי' בענין זה).

אולם לפי הנ"ל יש לחלק בין סתם עשיית דבר שלא כהוגן, לעשיית דבר המנגד לעיקר גדר של קידושין.

ועד"ז יש לפרש בנידון דמס' יבמות (קי, א) בחטף את אשת קטן, דשם הרי היא התבטלה והפקירה את עצמה לבעל א' ולא אליו, א"כ הרי זה חסרון בעצם ענין הקידושין.[5]

---

[5] ובזה יש לפרש הא דאמרו בקידושין (ב, ב) "לישנא דרבנן דאסר לה אכו"ע כהקדש", דצ"ל מהי הכוונה בזה, עי' בתוס'.

ולהנ"ל יש לומר דאי"ז רק לשון שקבעו חז"ל, כ"א מה שהרכיבו רבנן ענין הקנין עם ענין האיסור שלא יפרדו זמ"ז, ומי שמפרידם הרי לא עשה כדת משה וישראל ובטל הקידושין.

והנה בקידושין (שם) איתא דהא דקתני במשנה האשה נקנית ולא האיש קונה, דאי תנא האיש קונה הוי אמינא בע"כ, לכן קתני האשה נקנית דמדעתה אין בע"כ לא.

וכבר הקשה הרשב"א (ועצמות יוסף וכו' כמובא שם בשו"ת הצ"צ) "דאפי' תניא האיש קונה היכי הוה ס"ד דנקנית בע"כ, דהיכן מצינו מקנה בעל כרחו", ותי' הרשב"א דקמ"ל כרב אשי דתליוה וקדיש אינה מקדושת.

אכן לפי יסוד הנ"ל יש צורך להבין סברת אמימר דתליוה וקדיש מקדושת.

וצ"ל: או שחולק על עיקר הדבר שיש דין רצון מיוחד בקידושין, או שס"ל שמעולם לא הקפידו חכמים שיהא הקנין מקושר עם איסור, אף שבתליוה וקדיש שחסר ברצונה כנ"ל, וזה מבטל גדר האיסור כיסוד הנ"ל, אבל מ"מ אי"ז חסרון, ואולי ס"ל אמימר כהשיטות דשפיר יכול ראובן לקדש חוץ משמעון ושיהא מותרת לשמעון.

והנה הרשב"א בפיסקא הקודמת הקשה דקושיא זו הו"ל לאקדומי כסידרא דמתני'", ועיי"ש מה שתירץ.

אולם לדברינו יש ליישב באופן אחר, דמקודם לזה ביאר הגמ' דהטעם דקתני נקנית ולא מקודשת, דרצה להשמענו כסף שהוא קנין, ואילו בפ"ב דקתני האיש מקדש קמ"ל לישנא דרבנן שאסר לה אכו"ע כהקדש,

מעתה מתעוררת השאלה, דלמה לא קתני האיש קונה, ואף שבהקס"ד ידע הגמ' דאיש קונה משמע בע"כ דהיינו תליוה וקידש, מ"מ הי' קס"ד שמכיון שמשתמשים בלשון קנין שבתורה, יש לחלק בסכינא חריפא ולומר דשפיר מהני תליוה וקדיש מכיון שהוא רק קנין בעלמא.

ולזה מתרץ דאעפ"כ מדעתה אין, דיש ענין של הקדש גם אם משתמשים בלשון של קנין, דאם מדברים כאן רק אודות הענין של קנין ולא של איסור.

סימן ג

אין מערבין שמחה בשמחה

א

מחלוקת בבלי וירושלמי

הנה בדין דאין מערבין שמחה בשמחה נחלקו הבבלי והירושלמי, דבמועד קטן (ח, ב) תנן דאין נושאין נשים במועד, ומבואר שם הטעם דאין מערבין שמחה בשמחה, דילפינן לה שם (ט, א) משלמה מדמיתר קרא, "מכדי כתיב 'ארבע עשר יום', 'שבעת ימים ושבעת ימים, למה לי, ש"מ הני לחוד והני לחוד".

ובירושלמי (מו"ק פ"א – הובא בתוס' כאן ד"ה לפי) דר' יעקב בר אחא שמע לה מן הדא "מלא שבוע זאת".

וכבר נתעורר הרמב"ן (עה"ת שם) שהדרשא בירושלמי הוא סמך בעלמא ממנהגי קדמונים קודם התורה, אבל מדברי התוס' (שם) משמע דס"ל דהוא דרשא גמורה, וכן משמע מדברי הרמב"ם (פ"י מהל' אישות הי"ד). ועי' תוס' כתובות (מז, א) וב"י (סי' תקמ"ו).

והנה הרמב"ם (שם) פסק כדרשת הירושלמי, וכבר תמהו עליו למה שביק להו להבבלי ופסק כהירושלמי. ועוד, שהרי בירושלמי שם הובא גם הלימוד מחנוכת המקדש, ולמרות זה פסק כאידך מ"ד. ובדוחק י"ל שנקט הדרשא הפשוטה כדרכו בכ"מ.

וכבר הקשו ע"ז הלא אין למידין מקודם מ"ת (ירושלמי מו"ק פ"ג ה"ה מובא בתוס' מו"ק כ, א – ד"ה מה חג שבעה), ראה במראה פנים וחידושי חת"ס שם.

ועי' לקוטי שיחות (ח"א פ' ויצא) שהביא מה שמקשים לכאורה הרי זה מנוגד לכלל של אין למדין מקודם מתן תורה, יתר על כן משני לימודים של שבעת ימי המשתה ושאין מערבין שמחה בשמחה, הרי ההלכה של

שבעת ימי המשתה היא רק מדרבנן [לגבי היום הראשון ישנה סברה שהיא מדאורייתא, אבל שאר הימים ודאי שהם מדרבנן], לפי שאין זו דרשה גמורה, ואפשר להסביר את הטעם בכך שאין למדין מקודם מתן תורה, ואם כן – כיצד נלמדת מפסוק זה עצמו ההלכה של אין מערבין שמחה בשמחה שהיא לדעת התוספות דרשה גמורה ומדאורייתא.

וביאר כ"ק אדמו"ר שהכלל שאין למדין מלפני מתן תורה הוא בענייני הלכה בלבד שמכיון "שניתנה תורה ונתחדשה הלכה", שוב אי אפשר ללמוד מההלכה שנהגה לפני מתן תורה, אולם בעניינים שאינם אלא בירור המציאות, כמו גילוי תכונת הנפש ניתן ללמוד גם מלפני מתן תורה, כי בעניינים אלו לא חל שינוי במתן תורה.

ולכן שבעת ימי המשתה הם תקנה הלכתית ולכן אי אפשר ללמדה מלפני מתן תורה, אבל הדין שאין מערבין שמחה בשמחה אינו קביעה הלכתית אלא בירור תכונות נפש האדם התורה מגלה ומלמדת אותנו שכאשר שתי שמחות מעורבות יחד אין האדם יכול לשמוח כראוי באף אחת מהן שכן האחת מערבבת ומבלבלת את חברתה ולכן אין לערב שמחה בשמחה, וכיון שאין כאן קביעת הלכה אלא בירור תכונות הנפש בלבד ניתן ללמוד זאת מלפני מתן תורה. ועיי"ש עוד שהאריך שיתכן סברא הפכיות ששמחה א' מועלת לחברתה, ולזה קמ"ל הלימוד דאינו כן.

והיינו שהילפותא הוא רק גילוי מילתא ששמחה אחת יכול להיות סתירה לשמחה אחרת.

אבל עדיין קשה, למה לי' להביא גילוי מילתא, כאשר יש דרשא מפורשת שהובא בין בבלי ובין בירושלמי כנ"ל.

ב

סתירת הרמב"ם

והנה הרמב"ם (פ"ז מהל' יו"ט הט"ז) כתב שאין נושאין נשים במועד כדי שלא תשתכח שמחת החג בשמחת הנשואין, וכתב המ"מ שזה כשיטת רבה בר רב הונא, ואילו בהל' אישות כתב שהטעם הוא מפני שאין מערבין שמחה בשמחה. וכבר הקשה כן הלח"מ.

והנראה שהרמב"ם הבין שב' הטעמים בבבלי מחולקים הם, וכמ"ש רש"י בפי' על הרי"ף דהמ"ד שס"ל כטעם ושמחת בחגך וכו' היינו רק בשמחת נישואין, ולמ"ד דאין מערבין שמחה בשמחה, טעם זה שייך בשאר שמחות ג"כ, וכן כתבו התוס' (ד"ה מפני) שהלכה כרב אשי דאמר ושמחת בחגך ולא באשתך ואינו אסור לערב שמחה בשמחה, ועי' בקרבן נתנאל על הרא"ש (סי' ט"ו) שכתב: "דקים לי' לרבינו כמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה וכו' ויש נ"מ בין הנך תרי טעמי אי נשואין בלא סעודה אסור למ"ד ולא באשתך אסור, ולמ"ד אין מערבין שמחה בשמחה אינו אלא נשואין בסעודה".

ועיין ברמב"ם בהל' יו"ט שם שכשהביא הדין דאיו נושאין במועד לא הזכיר אודות הסעודה, רק אח"כ הוסיף שלא יעשה סעודה מדין אין מערבין שמחה בשמחה, משמע דס"ל כחילוקו של הק"נ, דהלימוד דושמחת בחגך שולל גם הנשואין עצמן, והטעם דאין מערבין שולל הסעודה, אלא שזה גופא צ"ע, הלא בגמ' נראה דנחלקו בזה, ואיך מזכה שטרא לבי תרי.

ואפשר שרש"י ותוס' והרמב"ם ס"ל דמוכרח לומר שמחולקים, דהנה כשנעיין קצת נווכח שב' הטעמים בבבלי ביסודם טעם א', ששמחת החג דורש שלא יערבו שמחה אחרת, א"כ לאיזה צורך יש ב' לימודים.

ומוכרח לומר שפליגי באיכות השללת שאר שמחות בחג, אם מצד שמחת החג אסור רק שמחת נישואין, ואילו למ"ד דנלמד מחנוכת המקדש בחג זה שולל גם שאר שמחות, (או הנפק"מ של הק"נ אם רק סעודת נשואין או גם עצם הנשואין), נמצא דנחלקו עד היכן מגיע שמחת החג בכחה לשלול שאר שמחות, הנה אי אפשר שהרמב"ם יפסוק כתרווייהו, דודאי פליגי.

אמנם נראה שכל זה הוא לפי טעם הבבלי בהא דאין מערבין שהוא נלמד מחנוכת המקדש שנשלל בחג, אבל טעמו של הירושלמי דילפי ממלא שבע זאת יש לומר שאינו בניגוד לדרשא ושמחת בחגך, דאין להם קשר, הלימוד מושמחת בחגך הוא מהלכות יום טוב, שאין להניח שמחת החג, ואי"ז שייך בשאר שמחות, ואילו הלימוד ממלא שבע זאת הוא

דין כללי בכל השמחות, דטעמו של הירושלמי כפי שביארו כ"ק אדמו"ר שהוא גילוי מילתא נמצא ששייך בכל שמחה גדולה כמו נישואין וכמבואר בגמ' דלא שייך בשבעת ימי המשתה, ואין צורך לומר דפליגי.

ולכן בהלכות יום טוב הביא הרמב"ם הטעם שהוא הלכה ביום טוב דוקא שאסור להניח היום טוב לשמחה אחרת, אבל בהל' אישות דלא מירי ביו"ט, הביא הדין השני השייך בשאר שמחות ג"כ.

ובזה מובן גם מה שהביא דרשת הירושלמי ולא הבבלי כי כנ"ל סברת הבבלי נדחית מדברי רב אשי דדריש ושמחת בחגך ולא באשתך כנ"ל, אבל טעמו של הירושלמי לא נדחית, כי אין לה קשר עם גדר החג ואינה בסתירה לדרשת ושמחת.

והנפקא מינא להלכה בין טעם הבבלי בהא דאין מערבין מחנוכת המקדש לטעמו של הירושלמי ממלא שבוע זאת הוא פשוט לפי מה שנתבאר כאן –

דאם ילפינן לה מחנוכת ביהמ"ק אז אפשר שהוא מוגבל לשמחת יו"ט, (וההוספה להטעם שלא יניח וכו' הוא כמ"ש רש"י כנ"ל להוסיף שמחות חוץ מנישואין), אבל אם ילפינן ממלא שבע זאת אז יש לכלול שאר שמחות חוץ מיו"ט.

ג

קושיא מהא דמותר לעשות שבעת ימי המשתה בחג

והנה יש להעיר, דבמו"ק שם קתני דאין שייך אין מערבין שמחת נישואין בשבעת ימי המשתה, דמותר לישא אשה קודם החג, ואז השבעת ימי המשתה תמשוך בתוך החג, וכ"ה גם בירושלמי שם, ולמה לא נאמר שאין מערבין שמחה בשמחה "כי עיקר שמחה חד יומא", וכתב רש"י ובשאר יומי לא חשיב מערב שמחה בשמחה".

דלפ"ז יש לעיין בזה שיעקב לא הי' רשאי לישא רחל בתוך ז' ימי המשתה של לאה, דלכאורה צ"ל שאי"ז מפני שזה הי' סותר לשמחת הנישואין של רחל, מאחר שאי"ז עיקר שמחה, אלא בע"כ שהטעם שהוצרכו לחכות שבוע הי', שאם הי' נושא את רחל מיד הי'

זה סותר לשמחת שבעת ימי המשתה של לאה.

אבל לפ"ז תקשי לאידך גיסא, למה יהא מותר לישא קודם החג, הלא שמחת החג יסתור לשמחת שבעת ימי המשתה.

ואולי יש לומר, דלא איכפת לן מאחר ששמחת החג היא מה"ת, ולא איכפת לן אם זה יבטל קצת שמחת השבעת ימי המשתה שבלא"ה אינה עיקר השמחה, וכל החשש הוא להיפך ששמחת הנישואין יפגע בשמחת החג.

אבל יש מקום לומר עוד, דבמה דברים אמורים שאין איסור לישא קודם הרגל אף שהשבעת ימי המשתה יחולו באמצע החג, דשמחת החג גדולה כ"כ לעומת שמחת שבעת ימי המשתה שאין בזה קפידא, אבל כשיש סתירה בין שבעת ימי המשתה של א' עם נישואין של הב', דזה שפיר הוי סתירה.

אמנם כבר יישב כ"ק אדמו"ר דמאחר שעיקר השמחה היא יום ראשון נמצא שאי"ז סתירה להחג,

ד

נפקא מינא להלכה: שמחת נישואין בפורים

והנה בשו"ת כתב סופר (או"ח סי' קל"ח) כתב דנפק"מ לדינא בין טעמו של הבבלי מחנוכת המקדש לטעמו של הירושלמי ממלא שבע זאת, אם יש לישא אשה בפורים, דהנה המחבר (סי' תרצ"ו ס"א) פסק ד"מותר לישא אשה בפורים", ומקורו בתושבת הרשב"א הובא בב"י שם, אמנם בעט"ז מביא בהגה"ה "וי"א דאין לישא בפורים לא בי"ד ולא בט"ו כדי שלא לערב שמחתו בשמחת פורים" ומקורו מהגהות מרדכי הובא בד"מ שם.

והנה המג"א (שם ס"ק י"ח) הקשה הלא אין מערבין שמחה בשמחה, ופסק לאיסור, ועד"ז הקשה הפר"ח (סי' תרפ"ח סק"ו).

וכתב הכת"ס דלשיטת הבבלי שהוא רק בשמחה שהיא מה"ת כחנוכת המקדש ויו"ט מותר, ואילו לשיטת הירושלמי דמיירי בדין שבעת ימי

המשתה דהוי רק מדרבנן כמ"ש הרמב"ן שוב גם בפורים יש איסור.[6]

דלפ"ז יוצא שלדעת המחבר שמותר לישא בפורים דס"ל כהלימוד של ושמחת בחגך, אבל לפי מה שהרמב"ם מביא גם דרשת הירושלמי לכאורה תצא שאסור לישא בפורים.

אמנם לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר הרי יש לומר הנפקא מינא בפשטות יותר, דהרי אין הילפותא מדין שבעת ימי המשתה שהיא רק מדרבנן דבלא"ה הילפותא הוא רק ששמחה א' היא בסתירה לשמחה אחרת, א"כ לאחר שיש לנו גילוי מילתא זה שוב אין מקום לחלק בין שמחה דאורייתא או שמחה דרבנן.

ה

צ"ע משמחת תורה

מיהו יש לעיין למה מותר לעשות סיום ביו"ט, כמו שעושין בשמחת תורה שהיא המקור לענין של שמחת סיום, והלא אין מערבין שמחה בשמחה, ואף שסעודת מילה מותר ה"ט מפני שאי"ז נקרא שמחה, וכמ"ש התוס' (מו"ק שם) דלא חשיב שמחה בשמחה כ"א סעודת נישואין לבד, אבל לכאורה כל עיקר השמחה של שמחת תורה היא שנקראת שמחה. וכמו שהקשה בפתחי תשובה (או"ח סי' תרס"ט).

וראיתי בשו"ת משנת שכיר (סי' רי"ב) שרצה ליישב דענין עירוב שמחה בשמחה שייך דוקא בשני מיני שמחות דלא שייכי להדדי כלל וכלל, כמו שמחת נשואין עם שמחת מועד, וכן שמחת ביהמ"ק עם שמחת מועד, משא"כ שמחת תורה עם שמחה של מועד לא הוי שני מיני שמחות, שהתורה היא שרשה של המצות.

---

[6] **ויש להעיר ולעיין אי שמחת נישואין עצמה הוי דרבנן או רק שבעת ימי המשתה. דאם נימא שגם שמחת נישואין הוי דאורייתא, בטל לכאורה הנפקא מינה, שאולי גם להבבלי מה אין לערב שמחת פורים בשמחת נישואין לא מצד שיחסר בשמחה פורים כ"א שיחסר בשמחת הנישואין.**

וכבר נסתפק בזה בשו"ת מהר"ם שי"ק (אבהע"ז סי' פ"ט) אבל החרדים כתב מפורש שהוא מ"ע מדברי קבלה או מדברי סופרים, אבל עי' בראש (כתובות ה, א. סי' ה') שהביא שיטת הרמ"ה דיום ראשון הוי דאורייתא.

אבל לענ"ד תי' זה לכאורה נסתר ממה דהמקור היא מלא שבוע זאת דשניהם הם שמחה אחת.

ולענ"ד נראה לקיים דבריו, דהן אמנם דשם הוי שמחה אחת של נישואין, אבל בזה שאותה השמחה מיועדת לב' נשים, זה הוי ממש כמו ב' שמחות נפרדות, ומוסבר לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר שמחה אחת פוגע בשמחה האחרת, דפשוט דכן הוא כאן, שאם היו משמחים את רחל היו מסיחין דעתן משמחת לאה, והוי זה ממש כמו הסתירה בנשואת אשה במועד, כי שמחת נישואין היא שישמח את אשתו, ואילו היו"ט החיוב הוא לשמוח בה', הרי זה סתירה.

ולענ"ד יש ליישב הקושיא של הפתחי תשובה באופן אחר יותר פשוט, שביו"ט יש דין של לכם ולה', ואיך מקיימים לה' הרי זה ע"י לימוד התורה, וכמבואר בפסחים (סח, ב) חציו לה' "לבית המדרש", א"כ זהו גופא חלק במצות שמחת יו"ט, משא"כ חנוכת המקדש הוי ענין ומצוה אחר משמחת יו"ט.

שוב מצאתי בס' חול המועד כהלכה להגר"י פרקש שי', (פ"א אות כ"ז) שהביא מירושלמי (הובא בהג"מ פ"ו ובמ"מ ריש פ"ז מהל' יו"ט ועוד, וכן בשו"ת צ"צ (יו"ד סי' קצ"ה בסופו שציין אליו שם)), דעיקר ענין המועד נקבע ללימוד התורה, וא' מן האמוראים רצה לבטל איסור מלאכה בחוה"מ מפני שלא למדו תורה, הרי שעיקר ענין היו"ט (כי בפשטות זה שייך גם ביו"ט עצמו) הוא לימוד התורה. ולהלן בס' חוה"מ כהלכה (הערה פ"ט) הביא משו"ת בית מרדכי שעפ"י הירושלמי אין שמחה של גמרה של תורה בסתירה לשמחת המועד אלא ממש מענינה.

ואף שבשמחת תורה אין לומדים בתורה, כי אדרבה התורה סגורה כידוע הביאור בזה, וגם השמחה היא דבר נפרד מן לימוד עצמו, דאי"ז קשיא, דאם כל ענין המועד מיועד ללימוד התורה נמצא שהשמחה הקשורה עם תורה היא היא שמחת יו"ט.

ולפי דברינו אין מקום לאסור לשמוח ביום הבר מצוה בסיום מסכתא, דכל

ענין הבר מצוה קשורה עם לימוד התורה.

ו

הערה בסעודת בר מצוה

ובהאי ענינא ראיתי מביאים מס' עצי ברושים שתמה על החיוב לאב לעשות סעודה לבר מצוה של בנו, דאם הטעם שבזה מסיים חיובו של חינוך נמצא ששמחתו ושמחת בנו הוי ב' ענינים שונים ואין מערבין שמחה בשמחה.

ולענ"ד נראה ליישב, דגם שמחת האב הוא על זה שבנו נעשה עצמאי ויכול לבחור בטוב בכחות עצמו, וזהו גם שמחת הבן, ואין כאן ב' ענינים נפרדים דאותה השמחה להאב הוא בשביל הבחור הבר מצוה, נמצא דשמחת שניהם מיועדת בשביל איש א', ולא כמו רחל ולאה, דאף שהיא אותה השמחה של נישואין, אבל בשביל ב' נשים נפרדות.

סימן ד'

איך נשא יעקב ב' אחיות

א

שיטת הרמ"א דרק אברהם קיים כל התורה

ידוע השאלה בזה שאמחז"ל שאברהם אבינו קיים כל התורה עד שלא ניתנה (יומא כח, ב), א"כ איך נשא יעקב ב' אחיות.

והנה הרמ"א כתב בתשובותיו (סי' י') דרק אברהם אבינו קיים כל התורה, וז"ל: "ואע"ג דדרשינן עקב אשר שמע אברהם בקולי מלמד ששמר אברהם אבינו אפילו עירוב תבישלין ... מ"מ נוכל לומר אם הוא שמר אנשי ביתו לא שמרו רק חוק הנימוסי הנמסר להם, דהיינו ז' מצות ב"נ, דמי גדול מאדוננו יעקב אבינו ע"ה אשר נשא ב' אחיות", הרי ששלל קיום תרי"ג מצות מיעקב.

אבל חז"ל במדרש ורש"י כתבו ברור ששמר יעקב תרי"ג מצות, שהלא יעקב אמר (כלשון רש"י): "עם לבן גרתי **ותרי"ג מצות שמרתי**",

ואולי ס"ל להרמ"א דאין הכוונה כפשוטו שקיים כל התרי"ג מצות, כ"א ששמר כל חיובי שהיו אז, דהיינו שבע מצות ב"נ וגם מצות מילה וכו', דנחשב כמו שעכשיו מקיימים תרי"ג, דלשון תרי"ג מורה על השלימות בקיום המצות, דבלא"ה קשה איך זה ישפיע על עשו שקיים מצות שלא נצטוו עליהם, ומסתבר יותר שרצה להגיד לו שלא עבר על שום מצוה שיש לו, ודוחק..

ב

שיטת הרמב"ן

וידוע מה שכתב הרמב"ן (תולדות כו, ה) חידש דרק בארץ ישראל קיימו

האבות אבל לא בחו"ל, ולכן מתה רחל בכניסתו לארץ.

ויש להבין טעם הדבר, אם הסכימו לקבל על עצמם קיום כל המצות, מהי החילוק בין א"י לחו"ל דבלא"ה אינם מחוייבים גם בא"י, ומאי שנא שקיבלו עליהם רק בא"י.

אמנם הרמב"ן עצמו רמז שם להביאור, שהביא דברי הספרי (עקב מג) ובמה שהאריך בפרשת אחרי (ויקרא יח, כה) ובפ' עקב (יא, יז) דעיקר קיום המצות גם אלו שאינן חובת הארץ הוא בארץ ישראל, דקדושת א"י אינו סובל העדר קיום המצות. אבל מה שמקיימים מצות בחו"ל הוא כמו הכנה והכשר לקיום המצות בא"י, וכמו שהביא שם המשל בספרי לאדון שכעס על אשתו ושלחה לבית אבי', אמרו לה הוי מתקשטת תכשיטים שכשתחזירי לא יהיו עליך חדשים.

דבזה יובן מה שלא הי' מחוייב לקיים המצות בחו"ל, כי גם לאחר מ"ת קיום המצות בחו"ל הוא רק הכשר ודבר טפלי לקיום המצות בשלימות בא"י, א"כ מה שהאבות עשו מדעת עצמם הי' רק הכנה והכשר וטפלה לקיום המצות בשלימות ולא לקיום המצות שהן בעצמן אינן רק טפלות, כי האבות בנו היסוד להמצות ולא יסוד להיסוד, שאין מקום לקיים הכשר להכשר.

אמנם בעיקר שיטת הרמב"ן הרי רש"י בודאי לא הבין כן בפשטות הכתובים, וכמו שכבר העיר בזה בלקוטי שיחות (ח"ה ע' 141 ואילך).

ג

שיטת בעלי תוספות

ובדעת זקנים לבעלי התוס (לז, לה) כתבו: כשרצו היו מקיימין וכשרצו היו מבטלין.

אך בהשקפה הראשונה דבריהם דורשים ביאור, דממנ"פ אם הבינו גודל ענין של קיום המצות למה בחרו שלא לקיים כמה מהן, הנה בעלי התוס' בעצמם נשמרו מזה ובסוף דבריהם הוסיפו לבאר: "לפי שלא הי' רוצה אלא מן הצדקניות ולא מצא בדור צדקניות כמותן, וגם אחת מהן לא הי' יכולה להוליד לבדה כל השנים עשר שבטים".

אבל כמובן שאי"ז שיטת המדרש ורש"י, וקצת פלא שבעלי התוס' לא

הביאו המדרש, וגם עדיין אינו מובן כל צרכו למה בחרו שלא לקיים מצוה חמורה כמו עריות.

ד

שיטת הרשב"א

ואולי זה מוסבר לפי מה שתי' הרשב"א (שו"ת ח"א סי' צד) דכל התורה תלוי' בזמן ומקום וכלים, ועי' ברדב"ז (סי' תרצו) שביאר דבריו, וגם ביאורו דורש ביאור.

ואולי יש לבאר דיש דינים התלויים באיכות האנשים ובכחם להעלות דברים הגשמיים, ויש ב' סוגים של איסורים, וכמו שביאר האבני נזר, יש איסורים שהם מתועבים וצריכים להרחיק מהם כי הם מורידים את האדם, כמו בהמות טמאות, אולם יש סוג ב' כמו איסורי קדשים שהוא מצד גודל קדושת המאכל שנמנע ממנו לאכלו מצד מעלת הקדשים.

והנה בעריות מצינו שקודם מ"ת לא הי' זה ענין מתועב בעצם אלא ענין נשגב, וכמו שרמז הרדב"ז ומבואר בארוכה בספר דרך מצותיך לרבינו הצ"צ (מצות עריות), א"כ מה ששמרו התרי"ג היינו בדרך שלהם, וביעקב אדרבה קיום המצוה הי' ע"י שנשא אותם שעי"ז פעל יחודים עליונים שא"א לנו לפעול ולכן אסור לאחר מ"ת..

עוד יש לבאר דקיימו המצוות ברוחניות כמו מקלות דיעקב הי' במקום תפילין כמבואר בזהר, א"כ יתכן שקיימו מצות איסור לקיחת ב' אחיות ברוחניות הענינים, אבל צ"ע אם נאמר ענין זה שפעלו ברוחניות או בשאר מעשיים למצות שהן בשב ואל תעשה.

[וראה לקו"ש (ח"ה בהוספות משיחת וירא תשכ"ה) שגם מה שעשו ברוחניות כמו תפילין התבטא באיזה פעולה גשמית, דלכאורה מזה מוכח שלא שייך בקיום מצות ל"ת, וצ"ע].

ה

שיטת הרדב"ז והמהר"ל והפרשת דרכים

והנה הרדב"ז (שם) וכן המהר"ל בגור ארי' (ויגש מו, י, אות ה), וכן המל"מ בפרשת דרכים ביארו דגר שנתגייר כקטן שנולד ולא הי' עליהן גדר של אחיות.

וראיתי מקשים (ס' מנחת אשר פ' וישלח) דזה רק למ"ד שדין בנ"י להם, אבל אם היו בני נח לא שייך לומר שנתגיירו שהרי לא נשתנה מציאותם שנשארו בני נח, והרי הרמב"ן כתב (אמור כד, י) דלאבות דין ישראל, שז"ל שם: "כי מעת שבא אברהם בברית היו ישראל ובגוים לא יתחשבו", וכמו שהביא בפרשת דרכים שיטת הרמב"ן שהיו להם דיני ישראל, א"כ למה הוצרך ליישב דרק בא"י קיימו התרי"ג מצות, הי' יכול לתרץ בפשטות דלא הי' להן גדר של אחיות מאחר שנתגיירו .

ונראה דסברת הרמב"ן היא דגם זה שהי' להם דין בני ישראל הי' רק בא"י, וכמו שמבואר בספרי חסידות דזה שאברהם ירד למצרים פעל עליו ירידה, ולכן אמר הנה נא ידעתי כי אשה וגו', שכמו שקודשת הארץ מחייבת קיום המצות וכשאינם מקיימים שם מצות נאמר ותקיא הארץ, עד"ז קדושת הארץ קידשה את האבות, א"כ בחו"ל שנחסר להם קדושת הארץ, שפיר הי' להן דין של ב' אחיות כי הגירות לא הי' בשלימות להכניסם בגדר ישראל, ולכן לא הי' יכול לתרץ שלא הי' איסור ב' אחיות מצד שנצתגיירו ולכן הוכרח לתרץ דלא הי' יעקב מקיים תרי"ג מצות בחו"ל.

ולהעיר ממה שאמרו חז"ל במדרש ורש"י (ריש פ' ויצא) ש"מלאכים שליווהו בארץ אין יוצאין חו"ל ועלו לרקיע, וירדו מלאכי חו"ל ללותו", וכן בסוף פ' ויצא איתא במדרש תנחומא והעתיקו רש"י, שבאו מלאכי חו"ל ללותו כשבא לא"י, ואפשר שלווית המאלכים הי' בהתאם למדרגת קדושה שביעקב שנשתנה מא"י לחו"ל ומחו"ל לא"י.

ואף שקשה לומר שלאחר שכבר חלה עליו קדושת ישראל שזה תתבטל כשירד לחו"ל (למרות שפעל עליו ירידה אבל אי אפשר לומר שיפעול עליו ביטול מציאותו וזהותו כישראל), אבל רחל ולאה שמעולם לא חלה עליהן גדר ישראל, והוצרכו להתגייר, שפיר יכולין לומר שכל זמן שלא נכנסו לארץ לא חלה עליהן גדר של ישראל בשלימות ונשארו אחיות כמקודם.

אלא שעדיין יש להקשות על ביאור זה, דהנה שיטת הרמב"ן היא שמתה רחל כשנכנסה לארץ בכדי שלא יהא

באיסור של נשואין לב' אחיות, והלא כשנכנסו לארץ נתבטל מהן גדר של אחיות, כי לפי דברינו תצא שקדושת הארץ פעלה שלימות בגירות שלהן, ונתבטל מהן גדר של אחיות, א"כ למה מתה רחל.

וצ"ל שהרמב"ן יסבור שאף שהי' להאבות גדר של ישראל, אבל מ"מ לא אמרו שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי עד לאחר מ"ת, כי פשוט שגירות לפני מ"ת אינו דומה לגירות שלאחר מ"ת, ובפרט אם נימא שגם למ"ד שדין ישראל הי' להם דמ"מ לא יצאו מגדר של ב"נ לקולא, כי עדיין נשאר בהם איזה זיקה לגדר של ב"נ, א"כ לא הי' יכול לתרץ דשלא היו אחיות מצד הגירות.

ו

שיטת המהר"ל והפרשת דרכים

הפרשת דרכים (דרך האתרים דרוש ראשון (ד"ה ובזה נבאר) בשם מהר"ש יפה) כתב שהי' עפ"י דיבור בכדי להעמיד י"ב שבטים, ועד"ז כתב המהר"ל בגור ארי (ויגש מו, י אות ה): דזה הי' עפ"י רוח הקודש.

אמנם בלקוטי שיחות (שם) האריך להוכיח שאי"ז מתאים לפי פשוטו של מקרא, שזהו דרכו של רש"י, וכמו שכתב רש"י בעצמו בכ"מ, שאף שעיקר הדבר שעפ"י דיבור מותר לעבור, כן הוא גם לרש"י עפ"י פשוטו של מקרא, שהלא מצינו שכשיש הוראה מאת הדיבור לעבור על איסור מפורש כמו בעקידה שפיר דמי, אבל לא מצינו בפשוטו של מקרא שום רמז שיעקב נצטוה מאת המקום לישא ד' אמהות, ועיי"ש בהערות.

ז

שיטת האור החיים

ובדומה למה שביארו הפר"ד והגו"א כתב באור החיים (מט, ג) דנביא רשאי לעקור דבר מה"ת בהוראת שעה, ולכאורה פירושו שאמנם הי' עפ"י דיבור וכמו שכתבו הפר"ד והמהר"ל כנ"ל באות הקודמת, אבל האוה"ח מוסיף שרק בתורת הוראת שעה.

אבל צ"ע דזה לא הי' לפי שעה, דנשאר נשוי להן. ובפשטות אין כוונתם שאז הי' הוראת שעה כ"א

שע"ד שיש היתר לאיסורים בהוראת שעה, גם אז הי' היתר לישא ב' אחיות, דשם לא נצרך לגדר של הוראת שעה, דלאחר מ"ת אי אפשר לנביא לעקור מה שנאמר ע"י משה רבינו וכמבואר ברמב"ם, שכשעוקר איסור לפי שעה אין זה סתירה לתורת משה, אבל קודם מ"ת גם אם יעקרו איזה מצוה לעולם אי"ז סתירה לנבואת משה.

ויתירה מזו יש מקום לומר שכל הזמן של קודם מ"ת הוא בגדר של הוראת שעה.

ולחידודי י"ל כדרכו של הרמב"ן שלכן מתה רחל בדרך, שאם היתה חי' הי' זה לא לפי שעה, כי ההוראת שעה הי' בכדי שתוליד ב' שבטים, וע"כ כשנולד בנימין שוב לא הי' לו היתר, ולכן מיד אחר לידת בנימין מתה.

אבל לפ"ז תצא שיעקב ידע שכשנשא רחל שלא יהי' המשך לנישואין אלו, דאם גילו לו מן השמים בנבואה שבהוראת שעה היא מותרת לו נמצא שידע שלא תישאר נשואה לו.

ולהעיר מדברי רש"י על הפסוק וישא את קולו ויבך דראה ברוה"ק שלא תיקבר, ואולי בזה נכלל שידע שהטעם בזה שלא תיקבר עמו הוא שהיא תמות בעוד כברת הארץ.

ואולי י"ל לפי מה שביארתי במ"א מה שלהרמב"ם החשמונאים היו מלכים וטעם לשמחת חנוכה היא שחזרה מלכות לישראל כמבואר ברמב"ם ריש הלכות חנוכה, והרי אין להעמיד מלך משבט הכהנים וכמו שהאריך הרמב"ן שנענשו החשמונאים שלא הקימו מלך מבית דוד ועוד שהיו כהנים, וביארנו שם, שזה הי' לפי צורך השעה שהוכרחו להנהיג את בנ"י במצב של גזירות של מלכות יון הרשעה, אבל לאחר שכבר נתמנו הי' עליהם דין מלך, ולא נאסר למלך לפעול כמלך, ומה שנאסר הוא להעמיד מלך כזה, אבל כאן הי' מצב שהותרו להעמיד מלך מחשמונאים.

וביאור החילוק: דהנה מה שאינו יכול לעקור הוא, אם יאמר למשל שאין לשמור השבת, דאז נמצא שמורה שבכל שבת ושבת יש לחללו ח"ו, וכל שבת הוא איסור נפרד, ועל כן כשעוקר השבת הוא עוקר איסור זה

כל שבת לעולם, אבל כאן האיסור הוא להעמיד מלך, ואם יש הוראת שעה כבר נעשה מלך, אין איסור שימלוך מאחר שכבר מלך, דמה שמלך הוי דבר ממילא.

ועד"ז כאן יש איסור של נישואין, שאסור לישא ב' אחיות, אבל אם הי' הוראת שעה שעכשיו, ורק עכשיו מותר לישא אותן, ונעשה כבר נשוי להן, הרי אין בהמשך הנישואין איסור.

ואולי יש להעיר מדברי הרגוצובי הידוע, דנישואין הוי פעולה נמשכת, דלסברא זו שפיר דומה נישואין לשבת.

אבל גם דברי האור החיים הק' לכאורה הם ע"ד הדרוש והלכה, אבל אינם לפי דרך פשוטו של מקרא, שלא מצינו שנישואיו לרחל הי' מצד נבואה.

ועוד שתירוצו אינו מכוון לדברי רש"י שכתב ו"תרי"ג מצות שמרתי".

[מיהו ראה להלן מדברי לקו"ש שיש לתווך תירוצו עם הלשון תרי"ג מצות **שמרתי**, ולא "תרי"ג מצות קיימתי", ראה להלן].

ח

עוד ביאור של המהר"ל

המהר"ל בגור ארי' (בראשית מו, י אות ה) וכ"כ בספרו תפארת ישראל (פרק כ') דיעקב קיים רק המ"ע ולא מל"ת, וביאר שם הטעם על זה וז"ל: "ואפי' אם אתה אומר מאחר שכל המצות הם מצות צדיקים וישרים וטובים למה אינו ראוי ומחוייב שיעשו הכל, שהרי מי שאינו מחוייב בדבר כמו בסומא אליבא דר' יהודה והנשים במצוות שהם פטורות מצוה היא דעבדי ומקבלים שכר, זהו דוקא במצות עשה דיש על זה שכר אבל מצוות לא תעשה שאין קבול שכר על מל"ת, ומאחר שלא נצטוו למה יקיימו", ועיי"ש שכתב שרק אברהם קיים גם ל"ת, ועיי"ש שהביא מספרו תפארת ישראל שביאר הטעם שדוקא אברהם קיים גם ל"ת.

ובהמשך דבריו הסביר בארוכה החילוק בין עשה לל"ת וז"ל: "כי מ"ע הוא קנין מעשה מפני שהיא קנין אע"ג שלא מתחייב בה אם לא יעשה יהי' חסר המצוה שהיא קנין מעשה, אבל מל"ת שאין המצוה קנין מעשה רק שישב ולא יעשה ואינו קונה שום

דבר, ועיקר המצוה שלא יעבור רצון הבורא יתברך שאסר עליו, וכל זמן שלא אסר הקב"ה אינו עובר רצון בוראו יתברך", ועיי"ש שהוכיח יסוד זה.[7]

ט

ביאור שיטת המהר"ל

ויש לבאר דבריו לפי המבואר בס' תניא קדישא (ריש אגה"ת) ובביאור כ"ק אדמו"ר, ליישב הסתירה בין הא דיומא (פו, א) בהברייתא דשלשה חילוקי כפרה דעל מ"ע אינו זז משם עד שמוחלים לו, ואילו ל"ת תשובה תולה ויוהכ"פ מכפר, ומאידך הרי עשה דוחה ל"ת, ומבאר שאכן מ"ע גדולה שממשיך אור, וכשביטל מ"ע האור נעדר וא"א לתקן, לכן תשובה מועלת מיד כי מה שהתשובה מועלת היא רק על מה שמרד, ובזה מספיק תשובה לחוד שלא פגם בהעדר עשי', אבל בל"ת הרי עשה פגם ואינו מספיק תשובה גרידא וצריך ליוהכ"פ לכפר עם התשובה, ומה שעדל"ת היינו משום שאם אומרים שדוחה הל"ת אין כאן עבירה, אבל אם ידחו העשה יהא חסר האור.

ועיין בדברי המהר"ל בנתיב התשובה (פ"ג) שיש להעמיס מה שמבואר באגה"ת כביאור כ"ק אדמו"ר בדבריו.

וזה נראה ביאור דברי המהר"ל כאן, דבהנהגת יעקב לישא ב' אחיות לא הי' שום איסור, אבל בהעדר קיום מ"ע יחסר האור.

ובהערות המהדיר הביא שמכמה ראשונים משמע שיש שכר בקיום ל"ת, אבל חוץ מזה שאפשר שכוונתם רק אם בא איסור לידו ולא עבר שנותנים לו אז שכר, הנה בנוסף לזה, הרי מבואר בלקוטי תורה לאדה"ז (פ' פקודי) שגם בל"ת ממשיכים אור, אלא שהיא למעלה מהעולם ולא נתקבל בפנימיות העולם, א"כ יש לתווך ולומר דהשכר של ל"ת היא למעלה מכלי קיבול של העולם, וע"כ קודם מ"ת שלא הי' אפשר לעלות למעלה מגדרי העולם כמבואר בארוכה בחסידות, לא הי' שייך

---

[7] **אכן בסוף דבריו הביא שקיים כל התרי"ג מצות ומצד זה מסיק דאכן קיים יעקב גם ל"ת אבל מה שנשא ב' אחיות הוא עפ"י רוח הקודש.**

להמשיך אורות נעלים אלו שע"י קיום מל"ת.

אבל בעיקר מה שכתב שיעקב קיים כל התרי"ג ומה שנשא ב' אחיות הי' עפ"י הדיבור, דאיך הביא הגירסא שיעקב קיים תרי"ג, איך זה נקרא שקיים, בשלמא לגירסא שלנו ברש"י שתרי"ג מצות **שמרתי** אי"ז בסתירה למה שנשא ב' אחיות שבאמת שמר את המצוה שלא עבר מאחר שהי' ברוה"ק, אבל לגירסא של קיום קשה.

אולם לפי מה שביארנו למעלה שאדרבה מה שאנו מקיימים בזה שאין נושאין ב' אחיות, יעקב אבינו קיים והמשיך ע"י שנשא אותם כנ"ל שהי' ברוה"ק, וע"ד שהקרבת הקרבנות בשבת היא הגדר של קיום מצות שבת, ולא רק שמירת שבת.

יו"ד

שיטת המהרש"א

כתב המהרש"א בסנהדרין (יט, א) ליישב הקושיא איך נשא ב' אחיות, דכבר נתקדש רחל בעבודת ז' שנים, ולאה קדשה בביאה, ולא הי' מועיל אם יגרש א' מהם דאחות גרושתו נמי אסור, ולגרש שניהם ודאי לא הי' יכול.

[לא ביאר למה לא הי' יכול לגרשם, ואולי משום דזה ברור שידע שמוכרח להקים י"ב שבטים מא' מבנות לבן, ועדיין צ"ע].

והגרי"ע בלקח טוב (כלל יג סק"ו) הק' שיכול לגרש את לאה ורחל היתה מותרת ממנ"פ, דכלפי דיני ישראל לא תפסי קידושי לאה, וכלפי דיני ב"נ אין איסור לישא אחות גרושתו.

ושם ביאר דא"א לומר שס"ל להמהרש"א שיצאו מגדר ב"נ בין להקל ולהחמיר, דאם כן תירוצו לא יועיל, דמצד גדרי בני ישראל הרי לא תפסי קידושי רחל ולמה לא יוכל לגרשה, אלא בע"כ שלהחמיר היו להם דיני ב"נ, ולכן תפסי הקידושין אבל ליכא איסור של אחות אשה, ואילו מדיני בנ"י להחמיר לא יועיל גירושין.

ובבית אוצר (כלל א') הקשה סתירת דברי המהרש"א, דמדברי המהרש"א בסנהדרין הנ"ל מוכח שלא יצאו מכלל ב"נ לקולא, וזה סותר למ"ש

בסנהדרין (נז, ב) שיצאו מכלל ב"נ גם להקל.

מיהו יש לומר דאם יצאו לגמרי מגדר ב"נ, אז לא קשיא הקושיא מעיקרא כנ"ל מדברי הרדב"ז והמהר"ל, שגר שנתגייר כקטן שנולד דמי ולא היו אחיות, ומה שתירץ הקושיא הוא לפי שיטה האחרת שלא נתקדשו בקדושת בנ"י לגמרי, ואין כאן סתירה.

י"א

תירוץ הגרי"ז

ראיתי מביאים מהגרי"ז שתי' דעריות שנתחדשו ע"י קידושין כגון אחות אשתו לא חיילי אלא באישות שנתחדשה אחר מתן תורה ואצל יעקב לא הי' לו גדר אישות זה.

וביאור דבריו לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (ח"ל פ' ויחי) את דברי הרמב"ם שכתב שבמ"ת נתחדש ענין של ליקוחין קודם הנישואין, וזלה"ק: "וי"ל, שזה שלפני מ"ת לא היו קיימים "ליקוחין אלו . . הנקראין קידושין או אירוסין" אינו (רק) מפני שעדיין לא נצטוו ע"ז, אלא משום שלפני הדיבור אין כל ענין "ליקוחין" הללו. שהרי ענין "אשת איש" (בפשטות) אינו שהאשה קנוי' לבעל כחפץ הנקנה לאדם, אלא שהאיש ואשה חיים ביחד, ע"ד לשון הכתוב "ודבק באשתו". ולכן לולא ציווי ותוקף התורה, אין מקום לומר שיש "ליקוחין" שבכחם לפעול קשר שיחול על האשה שם "אשת איש" כאשר עדיין "לא נבעלה ולא נכנסה (אפילו לבית בעלה". ואין זה אלא חידוש התורה, שהאדם קונה "אותה תחלה .. ואחר כך תהי' לו לאשה", היינו שהתורה חידשה לא רק החיוב, שהאדם צריך לקדש את האש תחלה, אל גם עצם האפשריות לקנות אשה (לפני נישואי' בפועל), שרק ציווי התורה הוא הוא המהווה מציאות ("ליקוחין") כזו", עכלה"ק.

וממשיך שם: "וזהו הטעם שלא מצינו שהאבות (והשבטים) קידשו את נשותיהם לפני הנישואין – כי זה שקיימו האבות את כל התורה כולה עד שלא ניתנה, היינו במצות כאלו שגם לפני מ"ת יתכן קיומו באופן ע"ד לאחר מ"ת, אלא שעדיין לא נצטוו על עשייתן, משא"כ מצות שכל גדר קיומן נתהווה רק על ידי הציווי – אין מתאים לומר שקיימו אותן לפני מ"ת, וה"ה בנידון קידושי אשה, מכיון שכל

גדר הקידושין **נתחדש** ע"י ציווי התורה, לא שייך שקיימו זה לפני מ"ת", עכלה"ק, ועיי"ש שהאריך יותר בפנימיות הענינים בגדר שטר אירוסין של יוסף.

מעתה מה שנאסרו הקרובים הוא מצד גדר של אירוסין וקידושין, ומאחר שקודם מ"ת לא הי' שייך כל מושג זה של קידושין, לא הי' שייך שיהי' איסור אחות אשה.

מיהו עיין בלקו"ש (ח"ה פ' ויצא בהערה 21 שהביא מדברי הרמ"ה (סנה' נח, א) שהאיסור דאחות אשתו הוא גם בב"נ למ"ד שעריות בב"נ ילפינן מ"איש איש", דלפי שיטתו הרי אין האיסור קשורה בגדר של קידושין

ובעיקר יסוד של כ"ק אדמו"ר שלא הי' שייך כל הגדר של אירוסין יש להעיר ממה שביאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ה בהוספות משיחת וירא תשכ"ה) זה שילפינן מאברהם אבינו דגדולה הכנסת אורחים יותר מקבלת פני השכינה, והלא היו מלאכים ונמצא שלא קיים המצוה, ותי' דקיום מצות של א"א הי' ברוחניות, אבל מצד מעשה אבות סימן לבנים הוצרך להתבטא בגשמיות באיזשהי אופן אף אם אינו בשלימות, בכדי להיות סימן לבנים, וע"ד הפעולות בנבואה.

אבל אין לזה קשר לענינינו, שמציאות של הכנסת אורחים שפיר הי' אלא שבמקרה של אברהם אבינו לא היו נצרכים לזה כיון שהיו מלאכים כנ"ל, וקיים הענין ברוחניות שהראה חסדו להם, וגם התבטא בפעולה גשמית כנ"ל, אבל קידושין לא נתהווה עדיין כל המושג.

י"ב

ישוב של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש

והנה בלקוטי שיחות (שם הערה 5) כתב ליישב קושיא זו איך נשא יעקב ב' אחיות, וזלה"ק:

"לכאורה הי אפשר לתרץ שד' האמהות היו אחיות רק מן האב ולא מן האם ובמילא לא היו אחיות כלל עפ"י דין כי "אין אבות לב"נ" (רש"י וירא כ, יב), ולכן אי"ז שייך ל"תרי"ג מצות שמרתי", כי מה שקיימו האבות כה"ת עד שלא ניתנה הוא דוקא בנוגע לציוויים (שמציאות כזו שלאחרי מ"ת היתה אסורה, נמנעו מזה האבות אף שלא נצטוו),

משא"כ בנדו"ד, שכל **המציאות** דאחיות מן האב נתחדשה לאחרי מ"ת, ומקודם מ"ת לא היו אחיות כלל (במציאות תורנית), לא הוצרך יעקב להחמיר ע"ע בזה".

אבל דחה תירוץ זה מג' טעמים:

א' שע"ד הפשט טעם האיסור שלא לסתור אהבה הטבעית מסתבר שאיסור זה הוא גם באחיות מן האב.

ב' מפירש"י (תולדות כו, ה) "שניות לעריות" דהוי רובם מצד קורבה דאב, ובהכרח א) שקיימו כל התורה גם כשהמציאות נתחדשה לאחר מ"ת, ב) שאבהות היא מציאות תורנית גם בב"נ בנוגע לדינים אחרים כמו כיבוד או"א וירושה ויחס. ג) שחילוק בין התחדשות ציווי להתחדשות מציאות אינו ע"ד הפשט.

והנה במש"כ כ"ק אדמו"ר שקיימו כל התורה גם כשהמציאות נתחדשה לאחר מ"ת יש להעיר שזה דרך אחר ממה שהבאנו למעלה מדברי כ"ק אדמו"ר דגדר של קידושין נתחדשה לאחר מ"ת, ויש לעיין אם יש לתווך הדברים, או שהם ב' דרכים שונים,

ואפשר לחלק שכל ענין קידושין הוא לא מציאות גשמית אלא מציאות תורנית ולא נתחדשה עד לאחר מ"ת, אבל קורבה ישנו במציאות אלא שהתורה לא חישבה מציאות זו כקורבה לגבי עריות.

י"ג

ישוב שני של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש

והנה בלקו"ש שם (הערה 24) תי' כ"ק אדמו"ר:

"גם יש לומר (וכן מוכרח באם נאמר כנ"ל הערה 21) שמכיון שהטעם דאשה אל אחותה לא תקח הוא "לצרור" – בנדו"ד (גבי לאה ורחל) מכיון שרחל מסרה הסימנים ללאה (רש"י פרשתנו כט, כה) וא"כ הרי בודאי שלא הי' צרה לה שלא הי' שייך בהם האיסור דהוא מטעם לצרור, שנעשו אחיות צרות זה לזה, ורחל הרי לא נתקנאה בלאה שמסרה לה הסימנים".

ועיי"ש בשולי הגליון להערה שכתב שאין סתירה לזה מפרישי"י וישלח (לה, כב) "אחות אמי היתה צרה לאמי", עיי"ש.

ולכאורה יש להקשות הלא כתיב מפורש "ותקנא רחל באחותה", הנה זה הי' לאחר זמן רב ולא בזמן שקדשה, ועוד הלא רש"י כתב מפורש שקנאה במעשי' הטובים.

י"ד

ישוב שלישי של כ"ק אדמו"ר בלקו"ש

עוד תירץ שם בלקו"ש (וכנראה שתפס כ"ק אדמו"ר שזהו התירוץ הכי פשוט): קבלת האבות על עצמם לשמור את כל התורה לפני שניתנה היתה חומרה והוספה, לכן מובן שכאשר קיום מצוה מסויימת שלא נצטוו עליה היווה סתירה למצוה שעליה הם כן נצטוו, הרי אז הם לא קיימו את המצוה שעליה לא נצטוו, כי ברור שחומרא והידור אינם יכולים לדחות ציווי וחובה.

במלים אחרות: במקרה זה מחייב קיום התורה **לא** לפעול לפי ההידור והחומרא כיון שהם סותרים את הציווי שחייבים בו.

והנה בנוסף למצוות שעליהן נצטוו בני נח יש מספר ענינים שכל בני נח קבלו על עצמם, כדברי רש"י שהאומות גדרו עצמן מן העריות על ידי המבול, והכוונה בכך היא שהם סייגו עצמם גם מאיסורי עריות אשר עליהם לא נצטוו.

בכך מובנים בפשטות דברי רש"י במקום אחר "שלא יהא הדבר מפורסם לכל ויאמרו לא קיים אברם את כבוד אביו", למרות שעל כיבוד אב נצטוו לראשונה רק במרה, כי כיבוד אב היתה אחת ההנהגות הטובות שהם קבלו על עצמם.

יותר מכך ענינים אלו אשר עליהם לא נצטוו אלא גדרו עצמן וכדומה קבלו לאחר מכן תוקף על פי דיני בני נח ועל פי התורה והעוברים עליהם נענשו הן בידי שמים והן בידי אדם

מכך מובן בפשטות שאם קיום מצוה מסויימת שהאבות קבלו על עצמם סותר להנהגה טובה שכל בני נח קבלו על עצמם הרי אסור לאבות לקיים את החומרה והקבלה שלהם כי הענינים שכולם קבלו על עצמם הם בעלי תוקף וחומרה יותר ממה שהאבות קבלו על עצמם.

אחת ההנהגות הטובות שקבלו על עצמם האומות היתה להימנע מרמיה

זה את זה כמוכח מטענת יעקב אל לבן ולמה רמיתני עד שאפילו לבן הרמאי היה מוכרח להצטדק בתירוץ שלא יעשה כן במקומינו.

לפי זה מובן מדוע נשא יעקב את רחל למרות האיסור של ואשה אל אחותה לא תקח כי לפני כן הבטיח יעקב לשאת את רחל ואף נתן לה סימנים ואילו לא היה מקיים את הבטחתו היתה זו רמיה ובמיוחד כאשר כתוצאה מכך היה חשש שהיא תיפול בגורלו של עשו דבר שהיה גורם לה לצער עצום

לכן מובן שהחומרה של שמירת הלאו ואשה אל אחותה לא תקח אשר עליו עדיין לא נצטוו אינה יכולה לדחות את איסור הרמיה.

ובהערה שם הוסיף:

ואין להקשות על מ"ש רש"י מתרי"ג מצות שמרתי וכן על מ"ש וישמור משמרתי וגו" שהכוונה הוא לכל המצוות והרי סוכ"ס לא קיים אברהם מצות מילה יעקב מצות איסור אחות אשתו – כי רש"י משנה ומדייק ותרי"ג מצות שמרתי ולא קיימתי כביומא כח ב קיים או עשיתי כבקדושין פב א עשה והיפך השמירה הוא דוקא כשעובר על ל"ת או מבטל מ"ע באיסור ולא כשעובר מצד ציווי התורה ואדרבא זוהי שמירת המצות ובדוגמת עשה דוחה ל"ת, פקו"נ דוחה כו' ועוד שמקיים ציווי התורה ע"י שאינו מקיים המצוה.

ט"ו

הקושיא מפסחים (קיד, ב)

ובזה מיושב קושיית הרדב"ז ועוד מפסחים (קיד, ב) שלעת"ל לא ירצה יעקב לברך מפני שנשא ב' אחיות שעתיד התורה לאסרן, דשפיר הרגיש שיש בו חסרון שאף שלא עבר על המצוה ושמר כולם אבל גם לא הי' לו קיום המצוה.

ובעיקר הקושיא מפסחים י"ל לפי מש"כ הרגוצובי שקדושת ישראל של האבות נעשה בהם למפרע, ונמצא שבשעה שיעקב נשא ב' אחיות לא הי' שום חסרון, אך מכיון שעתיד התורה לאסור ונמצא שלמפרע עשה שלא כהוגן.

סימן ה'

אמירת קדיש על ידי הבת

א

בירור שיטת החות יאיר שגם בת יכולה לומר קדיש מעיקר הדין

בשו"ת חות יאיר (סי' רכ"ב, הובא בבאה"ט ושע"ת סי' קל"ב סק"ה) העלה השאלה בנידון מה שנעשה באמסטרדם במי שלא הניח בן, שצוה לפני מותו "שילמדו עשרה כל יום תוך י"ב חודש בביתו בשכרם, ואחר הלימוד תאמר הבת קדיש, ולא מיחו בידה חכמי הקהילה והפרנסים".

ובתחילה הסכים החו"י לזה מעיקר ההלכה, וז"ל: "ואף כי אין ראי' לסתור הדבר כי גם אשה מצווה על קידוש השם, גם יש מנין זכרים מקרי בני ישראל".

וכתב שם עוד, ד"ואף כי מעשה דר"ע שממנו מקור אמירת יתומים קדיש בבן זכר הי', מ"מ יש סברא דגם בבת יש תועלת ונחת רוח לנפש כי זרעו היא".

הרי שלדבריו מעיקר הדין שפיר יש מקום לבת לומר קדיש. (ולהלן יובא מסקנתו שלא יאמרו קדיש).

ב

אם נשים הן בכלל קידוש השם

והנה במה שכתב שגם נשים בכלל קידוש השם, יש לדון, הלא דבר שבקדושה דבעי עשרה נלמד מעשרה מרגלים דהיו אנשים, ואיך שייך לומר שגם נשים בכלל ונקדשתי.

אכן יש להעיר מלשון הרמב"ם בהל' יסודי התורה (ריש פ"ה) שכתב: "**כל** בית ישראל מצווין על קידוש השם", ובס' אור גדול בתחילתו הביא מס' הקובץ שכתב שכוונת הרמב"ם למעט עכו"ם, וכ"כ הפר"ח בהגהותיו, אבל

בס' אור גדול השיג על ביאור זה, דעדיין אין הלשון מדוקדק דהו"ל למימר "כל ישראל" ולא כל בית ישראל",

ועוד יש להוסיף, שלהלן בהל' מלכים (פ"י ה"ב) כתב הרמב"ם בפירוש שב"נ אינן מצווין על קידוש השם, ולמה לי' לרמזו כאן.

ובעל האור גדול ביאר שכוונת הרמב"ם לפסוק דגם נשים מצוות על קידוש השם, ודקדוק הלשון הוא עפ"י מה דאיתא באבות דר"נ (פי"ב – והובא ברש"י עה"ת), דמש"ה במיתת אהרן כתיב "ויבכו אותו כל בית ישראל" דבכו האנשים ונשים, ובמשה כתיב רק "ויבכו בני ישראל", דלא בכו רק האנשים לבד, אלמא דהלשון "כל בית ישראל" לאתויי נשים.

והביא שם הוכחה לזה מגמ' דסנהדרין (עד, ב) והא אסתר פרהסיא הואי. ועיי"ש שהאריך בזה וקבע מסמרות דגם לדעת הירושלמי (שלכאורה משמע דפליג על הבבלי בזה, עיי"ש) נשים מחוייבות בזה.

אמנם הלבוש (או"ח סי' נ"ה) כתב, דמה שנתמעטו נשים מצירוף למנין הוא מפסוק ונקדשתי בתוך בני ישראל, דזה ממעט בנות ישראל, וכ"כ הגר"א בסי' קצ"ז.

אבל אדה"ז (שם סעיף ב') כתב דהוא מצד שעדה האמור שם היו זכרים, א"כ איה"נ דאינם בכלל ונקדשתי ואין להן לומר דבר שבקדושה.

וראיתי בס' ברכת ראובן שלמה שהוכיח כדברי אדה"ז ממה דבסנהדרין (עד, ב) דרשינן דרשה זו ממש ללמד שבפרהסיא הוא דוקא בפני עשרה, ודוקא כולהו ישראלים משום שכך הי' עדה דמרגלים, וא"כ גם לענין זכרים צריך למילף ממרגלים.

ולכאורה יש סתירה ממה שאשה מצווה על קידוש השם, אבל אין מצטרפין לעשרה דהפסוק ונקדשתי מיירי רק באנשים כנ"ל.

ויש לומר, דבאמת מה דילפינן מעדה הנאמר במרגלים היינו רק לגבי הדין ד"בתוך בני ישראל", דבכדי לומר דבר שבקדושה צריך דוקא עשרה אנשים גדולים בני חורין, אבל לומר

דבר שבקדושה לא הופקעו נשים וגם לא קטנים (אף שאינם יכולים להוציא בר חיובא, אינן מופקעים מאמירת דבר שבקדושה בתנאי שהוא בתוך בני ישראל אנשים וכו').

נמצא דנשים שפיר ישנן במצות ונקדשתי, בין לגבי חיוב דמס"נ ובין לגבי אמירת דבר שבקדושה.

ולפ"ז יוצא לכאורה, דכמו שאמירת דבר שבקדושה צ"ל בפני עשרה אנשים דוקא, ה"נ חיוב קידוש השם בפרהסיא, הנלמד מאותו הפסוק "בתוך בני ישראל" צ"ל דוקא אנשים גדולים.

דלפ"ז תקשי קושיית המנ"ח (מצוה רצ"ו), למה השמיט הרמב"ם דבפרהסיא הוא דוקא אנשים ב"ח.

וראיתי מחלקים בין גדר של ציבור לגדר של פרהסיא, דנשים אינן מצטרפין לגדר של ציבור, אבל שפיר הן בכלל רבים.

אבל קשה לחלק בהכי, אף שסברא נכונה היא, דהא דצריך עשרה וישראלים וגדולים ילפינן להו בגמ' דסנהדרין הנ"ל (שהוא המקור לדברי אדה"ז כנ"ל) מאותו הגז"ש, ואיך יכולין לחלק ביניהם, ובפרט שהדין דצריך לאמר דבר שבקדושה בציבור הוא רק מדרבנן, דכל ענין של אמירת דבר שבקדושה הוא דרבנן, א"כ למה יתקנו שדוקא אנשים, כאשר במקור הדברים לגבי חיוב של קידוש השם מספיק גדר של רבים, ואילו כאן חידוש חכמים דצריך דין ציבור.

אלא פשוט לכאורה דאם מפקיעים אשה מגדר של ציבור באמירת דבר שבקדושה ה"ה במצות קידוש השם דצריך דוקא זכרים. א"כ חזרה קושיית המנ"ח לדוכתא, למה השמיט הרמב"ם דוקא אנשים ב"ח.

ואולי יש לומר, דיש חילוק בין אמירת דבר שבקודשה למצות קידוש השם, דמצות קידוש השם הוא חיוב, ומכיון שגם נשים מחוייבות, וכמ"ש בס' אור גדול מצד הלאו ד"ולא יחללו גו'" דאיתנהו בו, אין סברא לומר שמצד אחד הן שפיר מחוייבות למסור נפשם, אבל אינם בכלל העשרה שתהא נחשב בפרהסיא, ומה דגוים וקטנים אינם בכלל העשרה, היינו משום דמופקעים לגמרי מן החיוב של

קידוש השם, אבל נשים דלא הופקעו שפיר יש להחשיבם לגבי העשרה.[8]

אבל כשתיקנו חכמים לומר דבר שבקדושה, לא מצינו שתיקנו בשביל נשים, א"כ אף שיכולות לומר דבר שבקדושה זה רק בעשרה אנשים גדולים שהם בני חיובא.

ולפי מה שנתבאר מבוארים היטב דברי החות יאיר שכתב: ש"גם אשה מצווה על קידוש השם, גם יש מנין זכרים מקרי בני ישראל", דהכוונה דאשה יש לה קשר לקידוש השם, ולכן גם יש לה קשר לאמירת דבר שבקדושה, אלא שבזה שונה אמירת דבר שבקדושה ממצות קידוש השם, דשם יש חיוב ולכן נשים בכלל העשרה כמו שנתבאר, אבל כאן מאחר דליכא חיוב, נשים אינן בכלל העשרה, אבל מכיון שיש מנין של אנשים שפיר יכולות מעיקר הדין לומר קדיש.

ג

אי מותר לאשה לומר דבר שבקדושה

אמנם לשיטת אדה"ז דאינן בכלל ה"ונקדשתי", יש לעיין אי באמת יש לאשה הרשות לומר דבר שבקדושה, ואף שיש לומר דלא גרע ממצות שהז"ג דיכולות לקיימן ולברך לדעת ר"ת והר"ן, אולי כאן שאני, דהרי אין לומר סתם דבר שבקדושה אם ליכא חיוב, דאומרים רק כחלק מן התפלה או לאחר לימוד משניות וכיו"ב, ומכיון שאינה בכלל ונקדשתי, אולי אסורה לאשה לומר דבר שבקדושה, ולא מצאתי מי שיעיר בזה.

ויש להעיר מהא דקטן אומר קדיש אף שאינו מחוייב בדבר (היינו בקדיש שלאחר התפלה, וכמ"ש בגשר החיים

---

[8] **אף שראיתי בספרים שדנו אי קטן מחוייב בקידוש השם, הנה לפענ"ד לא מסתבר להטיל עליו חיוב זה.**

ומה שהקשו, האיך מצינו בכ"מ שקטנים מסרו נפשם, ולשיטת הרמב"ם אם אמרו יעבור ואל תיהרג אינו רשאי למסור נפשו – דזה לא קשה, דהרמב"ם מיירי בעבירות אלו שאין בהן דין דיהרג ואל יעבור, אבל בעבירות שיש בהם חיוב קידוש השם, אף שקטן אין מחוייב בזה, למה לא יכול למסור נפשו, מכיון שהוא עבירה כזו שיש בה דין של יהרג ואל יעבור בגדולים.

דגם לפי מה שמתירים לקטן אין רשאי לומר קדיש באמצע התפלה), א"כ מאי שנא אשה דאינה יכולה לאמר קדיש אם יש שם עשרה, אלא בפשטות יש לה היתר אם אומרה בעשרה אנשים כנ"ל.

אכן יש לומר שאינו דומה, דראיתי מביאים (שו"ת קרי' חנה סי' ל') דעיקר אמירת קדיש נתקן לקטנים, אבל לא מצינו שתיקנו בשביל נשים, ואדרבה, א"כ אולי אין להן היתר לאמר קדיש.

ולכארה עדיין יש לבעל דין לחלוק ולומר דכמו שפשוט שאין אשה יכולה לומר חזרת הש"ץ שהוא דבר שבקדושה גם אם יש עשרה שמתפללים ביחד, דשאני תפלה בציבור שאין היא חייבת בה, והוי ברכות לבטלה, כי רק בר חיובא יכול להוציא הרבים י"ח, אבל קדיש למה לא יוכל לאומרו בעשרה.

ולענ"ד מצד הסברא אין מקום לחלק בין קטן לאשה, ושפיר היא יכולה לומר קדיש מעיקר הדין אם אומרת בעשרה.

ד

גדר של בת

ובמה שכתב בחות יאיר שגם בת נקרא זרע, ויש לה לעשות נחת רוח, אע"פ שאין ראי' לדבר מ"מ זכר לדבר יש ממה שאם יש לאדם בת אין דין של יבום לאשתי כמבואר ביבמות (כב, א), אע"פ דכתיב בתורה בן, וגם עיקר ענין היבום הוא להקים שם לאחיו המת, הרי שאם יש לו בת שפיר נקרא שיש לו המשך.

ולכן מסתבר שכשתאמר קדיש יהא לאבי' ולאמה זכות.

עוד יש להעיר בחיובי האב על הבת, דיש מחלוקת הראשונים ופוסקים אי יש חיוב חינוך לבת (ראה מג"א סי' שמ"ג סק"א ומחצית השקל שם, ובשו"ע אדה"ז שם פסק שיש חיוב חינוך לבת, וראה אנצקלפדי' תלמודית (חט"ז ע' קסד)), ואם ננקוט ששפיר יש מצות חינוך, נמצא שהאב נענש בשביל הנהגת בתו ג"כ[9] ולכן

[9] ולכן יש סברא שהאב יברך ברוך שפטרני גם לבת, אף שהמנהג אינו כן, ראה פמ"ג סי' רכ"ה א"א סק"ה שכתב

מועיל אמירת הקדיש שלה, אבל אם נימא דאין שום חיוב חינוך, וגם כסברת רוב הפסוקים דאין לומר ברוך שפטרני, שוב אין תועלת מאמירת קדשי שלה.

אבל כל זה אינו מוכרח, דלאחר בר מצוה פשוט שאין חיוב על האב, א"כ איך מועיל הקדיש שלו, אם עונשו של אב לא תלוי במעשים של בנו, ובפרט שיש כמה דעות שאין חיוב חינוך מוטלת על האם כלל, ומ"מ אומרים קדיש בשבילה.

מיהו, לענ"ד יש לקיים דברינו, דאף שאין חיוב חינוך, אבל יש חיוב תוכחה, ויש מקום לומר שחיוב תוכחה של אב ואם על בניהם הגדולים חמור יותר מחיוב תוכחה לשאר אנשים, עי' שבת (נד, ב) "כל מי שיש בידו למחות באנשי ביתו ואינו מוחה נתפס בעון אנשי ביתו", משמע דיש קפידא יותר באנשי ביתו.

ועיין קידושין (ל, א) שכל זמן שידו של האב תקיפה על בנו, יהא זריז ללמדו תוכחות, ואף שאמרו שם רק עד גיל כ"ב או כ"ד, מ"מ מסברא יש יותר השפעה לאב לבנו בדרך כלל כל ימי חייו, ובכן נענש האב ע"י בנו, ומרובה מדה טובה, שע"י שבנו יאמר קדיש יהא זה לזכות אביו ואמו, ובזה אין לחלק בין בן לבת.

ומלבד זה יש לומר, שהרי כתבו כמה מהפוסקים (ראה שו"ת קרית חנה סי' ל"ה), שעיקר תקנת הקדיש היא בשביל קטנים דלאו בני מיעביד מצוה נינהו דע"י שמקדשים השם ברבים ועונין אחריו לזכות יחשב להם, עיי"ש וראה משנה ברורה (סי' קל"ב ס"ק י').

וי"ל שנתפשט אח"כ גם לגדולים, אף שעיקר הטעם שייך דוקא בקטנים, ולכן התירו לומר קדיש בדוקא לבת חמש שש, לא רק מטעם צניעות וקול אשה, אלא דעיקר התקנה הי' רק לקטנים.

שגם למ"ד שיש חיוב חינוך לבת מ"מ ליכא כ"כ מצות שמחוייב לחנכה, וכבר תמהו עליו שהרי יש כו"כ מצות ודינים, ובשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סי' כ"ט אות ג') כתב שיש לברך ברוך שפטרני גם לבתו, וכבר האריכו הרבה בענין זה, ואכמ"ל יותר.

ה

מסקנת החות יאיר

מ"מ לבסוף מסיק החות יאיר דלא יאות עבדי וז"ל: "מ"מ יש לחוש שע"י כך יחלשו כח המנהגים של בנ"י שג"כ תורה הם, ויהי' כל אחר בונה במה לעצמו עפ"י סברתו ומחזי מילי דרבנן כחוכא ואטלולא ויבאו לזלזל בו".

והביא סמוכין לזה מהא דכתבו התוס' בפ' אין עומדין (ברכות לד, א) על הבא לשחות בסוף כל ברכה, שמלמדין אותו שלא ישחה, והקשו התוס' "וישחה ומה בכך", ותירצו "שלא יבא לעקור דברי חכמים, שלא יאמרו כל אחד מחמיר כמו שהוא רוצה ואין כאן תקנת חכמים" (ושוב כתבו עוד תירוץ, ראה הגהות הב"ח: "וחיישינן ליוהרא".

והחות יאיר הוסיף ש"אין לומר שאני שם שהוא תקחז"ל הנזכר בגמ', י"ל דכ"ש זה שלא נזכר בגמ', ומ"מ בא ממדרש ומנהגן של ישראל תורה, וצריך חיזוק כמבואר בגמ' יבמות (לו, ב) ובכמה דוכתי, דע"כ חז"ל עשו חיזוק לדבריהם יותר מכל תורה, ואע"פ שלא נאמר שם רק מלמדין אותו שלא לשחות ולא אמר מוחין, ואפי' זה מגונה כמו בשמע שמע לא אמר, ונ"ל דע"כ לא זכרו הרמב"ם, מ"מ י"ל שאני התם דעביד לגרמי' ולא ילמדו ממנו רק יחשבוהו לגס רוח כמ"ש התוס' באמת לטעם ג"ז"

ולבסוף מסיק: "ולכן בנידון זה שיש אסיפה פירסום יש למחות",

הנה מדבריו משמע דרק בנידון שלו שהי' אסיפה ופירסום יש למחות בדבר, שהרי בנידון שלו הי' נודע שאבי' צוה שתאמר קדיש אחר הלימוד בביתו, אבל אם תאמר קדיש בחשאי שלא יעשו מזה פרסום, דאפשר דמודה שאין קפידא לדעתו, ובפרט שדייק בלשונו: "ולכן בנידון **זה"**, משמע דרק בנידון זה, אבל כשאין פירסום שפיר דמי.

ו

דיון בהוכחתו מתוס' בברכות

מיהו יש מקום לחלק בין נידון התוס' לנדו"ד, ששם רואים שרצו חכמים לחלק בין בן ישראל לכה"ג ולמלך, ואם כל אחר יחמיר תתבטל תקנתם,

אבל בנדו"ד מה שהבת תאמר קדיש לא יחליש שום דבר, אם לא שנאמר שע"י מה שהיא תאמר יש חשש שאחי' יפסיקו כי יחשבו שכבר אין צריך לאמר קדיש כיון שהיא אומרת, ובזה תתבטל התקנה שעל הבן.

וגם יש לחלק עוד, דשם יש לומר, שאם כל אחד שרוצה יחמיר לשחות כל הברכה, והאחרים שוחים רק בתחילה ובסוף, יתכן שיבלבל את ההמון, וכל אחד יחשוב שיכול לשחות באיזה אופן שרוצה, אבל כאן אין מקום לבלבול, אם לא שנאמר שיחשבו שתלוי ברצון הבנים אם הבן יאמר קדיש או הבת.

ז

שיטת הכנסת יחזקאל

אבל עיין בשו"ת כנסת יחזקאל (סוף יו"ד) שהביא מהחו"י יאיר כאן וכתב: "אבל אם יש לו בת אינה אומרת קדיש כמ"ש החות יאיר סי' רכ"ב שאין אומרים קדיש שום נקבה, וכן בן הבת ג"כ אינו אומר קדיש וז"ש הירושלמי בני בנות אין כבנים".

הנה מדבריו משמע דס"ל דכן הוא מעיקר הדין, דהבת אין לה הזכות והחיוב לומר קדיש, אבל צ"ע שמדברי החות יאיר משמע דמעיקר הדין שפיר יש לה לומר קדיש, אלא רק כשהיא אומרת בפירסום אסר משום חיזוק להמנהג שהבן אומר, אבל לא מעיקר הדין, ודברי הכנסת יחזקאל צל"ע.

וכן בשו"ת קרית חנה (סי' ל"ה – הובא בשד"ח מערכת אבילות אות ק"ס) כתב שאין הבת אומרת קדיש על אבי' אף שחייב בכבוד אבי' איננה מזכה אבי' דדי' להפקיע את עצמה ונשי במאי זכיין. הרי, אף שהביא מהחות יאיר, נאיד משיטתו, דהחות יאיר כתב רק משום שהמנהג צריך חיזוק אבל לא מעיקר הדין, והקרת חנה ס"ל דמעיקר הדין אינה יכולה לזכות את אבי'. ודבריו צ"ע.

ועיין בשד"ח (מערכת אבילות אות ק"ס) שהביא מכמה ספרים שהובאו למעלה ועוד, וכתב שיש למחות בבת האומרת קדיש בעשרה, ובתשובה לשואל שם כתב: "שאין רשאים לשנות ולעשות חדשה בארץ, ואף אם

יש מנהג זה בין האשכנזים, הנה בין הספרדים לא נשמע דבר זה בשום מקום והעדר טוב, וזה כלל שב ואל תעשה עדיף, וקבלו תשובתי ותמנע היתה מלומר קדיש על אבי'".

ובס' בית לחם יהודא (יו"ד סי' שע"ו אות ד') שהביא דברי החות יאיר, ואח"כ הביא מס"ח ש"אין לבת בקדיש לא דין ודת ואין זה אלא שטות כי הוא כחוכא ואיטלולא עכ"ל". ולע"ע לא מצאתי זה בספר חסידים, ואולי הוא ר"ת אחר.

ח

קושיית התשובה מאהבה

אמנם בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב או"ח סי' רכ"ט) הביא דברי החו"י (והוסיף שבעל שו"ת כנסת יחזקאל הסכים עמו, וכבר כתבנו למעלה שלכאורה אין דבריהם מתאימים), והקשה על פסקו של החו"י, דהא הקדיש הוא מפאת כיבוד אב, כמ"ש המהר"ם מינץ, וכתיב למען יאריכון ימיך, וכי גברי בעי חיי ונשי לא בעי חיי,

ובמענה לשאלה זו כתב: "יען די להן לקשוט את עצמן דאז"ל הני נשי במאי קזכיין וכו'".

ובהשקפה הראשונה אין דבריו מובנים, דאם הוא ענין נכון למה לא נחייבם לעשות כן מצד כיבוד אב ואם.

מיהו בפשטות כוונתו לומר דמאחר שזה יסתור ויחליש המנהג וכמ"ש החו"י כנ"ל, יסתפקו בהזכות של "הני נשי במאי זכיין", דכמו"כ פוטרין אותן מלימוד התורה, ואין ללמוד תורה גם לבתו שכל המלמדה תורה כאילו מלמדה תפלות, אף שזה זכות גדול, הרי רואין שאם יש חשש תקלה מוותרים על הזכות ומסתפקים בזכות שנטרין לבעליהן וכו'.

אכן יש עדיין מקום לחלק, דבשלמא הא דנשים סומכות על הזכות של נטרי לבעליהן וכו', היינו שמה שגורמים ללימוד התורה של בעליהן וילדיהן, יש להן זכות התורה ולא יחסר להן זכות זה גם כשיש איסור ללמוד עמהן תורה, אבל בנדו"ד איך נסמוך על הזכות של "נשים במאי זכיין וכו'", דאיך זה יסיר החסרון

שאינן יכולות לכבד אביהן, ואפשר שזכות התורה גדולה כ"כ ככיבוד אב.

ואולי יש לומר, דזה גופא מה שהן נמנעות מלומר קדיש בכדי שלא לפגוע במנהג ישראל דתורה היא, הרי זה עצמו גדר של כיבוד אב.

ומצינו כיו"ב מה ביאר כ"ק אדמו"ר שההלכה שאין שומעים לאב שאומר לו לעבור עבירה נקבעה בהל' כיבוד אב ואם, דזה גופא היא הכיבוד שלהם, ולכן יש מקום לומר שאינן צריכות אפי' להזכיות של נשי במאי זכיין וכו', דכאן לא חסר להן זכות זה, אלא היא לרווחא למילתא.

ט

מנהג פראג

ובתשובה מאהבה שם לאחר שהביא מתשובת החו"י שחכמי אמשטרדם לא מיחו לבת לומר קדיש בבית במנין עשרה, רק שהחו"י כתב שהוא דבר זר, אבל התשובה מאהבה הביא מנהג יפה מהקדמונים, ש"בעזרת נשים ישבו זקנים עם זקנות עורים ופסחים בשחרית עד עת צהרים ואומרים בכל יום כל ספר תהלים, ונוהגים מי שלא הניח אחריו בנים כ"א בנות קטנות בת חמש ושש שנים, אומרים שם הקדיש", וכתב שם כנ"ל שהוא מנהג יפה מהקדמונים.

אבל הוסיף: "אבל בבהכ"נ המיוחד לתפלה לא ראיתי כזה מעולם, ואינו נכון שתבא אשה כלל קטנה או גדולה לבית תפלת האנשים וכו'".

מדבריו יוצא שאם לא בביהכ"נ של אנשים מותר לבת לומר קדיש, אבל בדבריו הזכיר רק שהן בנות חמש שש, ואולי לא הי' מסכים עם המנהג בבת גדולה.

יו"ד

שיטת השבות יעקב

והנה השבות יעקב (ח"ב יו"ד סי' צ"ג) התיר לבת בת ארבע לומר קדיש בבית, אבל לא בבית הכנסת, וז"ל השאלה שם: כאן נפטר איש אחד ולא הי' לו כ"א שתי בנות קטנות, והגדולה שבהן היא בת ארבע שנים, ובשעת חליו צוה אלי שאתן לו התרה שבתו הגדולה תאמר קדיש ולא בבהכ"נ כלל", והשאלה היא לגבי אביו של הנפטר אם יוכל לומר

קדיש במקום שיש אבילים על אביו ואמו. ועיי"ש.

והשבות יעקב האריך בהדין אם יכול לומר קדיש על בנו, מצד זה שאין אבא מזכה ברא, ומסיק דשפיר יש לו לומר קדיש על בנו במקום שיש מנהג קבוע בעיר וכמ"ש הרמ"א, ומסיק: "אבל בנידון שלפנינו שכבר הניח בת שאומרת קדיש בבית אצל מנין (כי בבה"כ בודאי אין להניח לה לומר קדיש כלל), א"כ כבר יש לו פיוס דעת בזה.

הרי שדעת השבות יעקב דבת יכולה לומר קדיש בבית, ולא הזכיר אם זה רק מפני שהיא בת ארבע, או גם בגדולה יש לומר כן.

י"א

שיטת המטה אפרים משום פריצותא

וכשיטת החוות יאיר (אבל לא מטעמו) כתב גם בס' אלף למטה מהגרא"ז מרגלית (דיני קדיש יתום שער ד' אות ו') ובמטה אפרים (שם אות ח') דבזה"ז דשכיחא פריצותא אין לעשות כן אפי' במנין בביתו, וכתב דבימינו לא ראינו אמירת קדיש בבנות.

אבל לפי דבריו אם הטעם משום פריצותא, הרי בתינוק בת חמש, או אפי' אשה גדולה בעזרת נשים שאומרת בלחש, אין בזה משום פריצותא, וצ"ע.

י"ב

ראי' מדברי הרמ"א שאין להן לומר קדיש

וראיתי מביאים ראי' מדברי הרמ"א (יו"ד סי' ת"ב ס"ב) שאין להן לומר קדיש, במי שמת לו קרובו ולא נודע לו ד"מוציא דבה הוא כסיל", ומוסיף הרמ"א שבמתו אביהם או אמם מותר לומר להם כדי שיאמרו קדיש, אבל לבנות אין להודיעם.

הרי שאין מקום לבנות לומר קדיש, דאל"כ למה לא יודיעם כשאין בנים.

אבל לענ"ד אין להוכיח מזה שאסור לה לומר קדשי, דהטעם שלא יודיעו להבת הוא מכיון שלא הי' רגיל ברוב המקומות שהבת תאמר קדיש, ולא הוסיף שבמקום שהבת אומרת קדשי

שצריכים להודיעה, מכיון שאי"ז רגיל לא נחית להביא דין זה.

י"ג

סיכום השיטות

היוצא מזה: דיש לכאורה ו' שיטות:

א) מנהג אמשטרדם (שלא מיחו בו חכמי אמשטרדם) התירו לבת לומר קדיש **בבית** במנין עשרה. אבל כמובן שהיתר זה הוא רק בבית.

ב) שיטת השבות יעקב דהתיר לבת לומר קדיש בבית, אבל כנראה רק קטנה (דשם הרי היא רק בת ארבע, ואין ראי' שיתיר גם לגדולה), ורק בבית ולא בבית הכנסת, אבל כנ"ל לא הזכיר תנאי זה במפורש.

ג) המנהג בפראג שבנות חמש שש אומרות קדיש בעזרת נשים, והתשובה מאהבה קילס מנהג זה, הרי לא רק בבית אלא גם בביה"כ בעזרת נשים, אבל אין מבורר אם היתר זה נתן רק לקטנות

ד) שיטת החות יאיר דאין לבת לומר קדיש בשום אופן אם יהא באופן של פירסום.

ה) שיטת הכנסת יחזקאל, שבת אין לומר קדיש בשום אופן. וכן פסק בשו"ת קרית חנה כנ"ל וכן העלה השד"ח.

ו) שיטת המטה אפרים דבזה"ז משום פריצותא אין לבת לומר קדיש גם בבית. הרי לדעתו אף שמעיקר הדין שפיר יש להן לומר, אבל עכשיו משום פריצותא לא התיר בשום אופן.

י"ד

שיטת פוסקי זמננו

והנה **גם** בפוסקי זמננו מצינו בזה חילוקי דיעות:

דהנה בס' גשר החיים (ח"א פ"ל אות ח') פסק דבת גדולה אין לה לומר קדיש כלל, ואם היא קטנה יש מקומות שמרשים לומר קדיש בביהכ"נ, ויש שמרשים רק בביתה.

ויש שמועה בשם הגרי"א הענקין ז"ל (תשובת איברא, ח"ב סי' ד') דאין קפידא לומר קדיש בעזרת נשים.

ועיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סי' י"ב אות ב') שכתב שהי' נהוג שאשה אבלה היתה נכנסת לבית המדרש לומר קדיש, ואולי ביהמ"ד

שאני, וגם נסתפק שם אם צריכין מחיצה לאשה אחת, אבל נראה שאין להסיק מדבריו כלום בנוגע להרשות נשים לומר קדיש בדורות אלו, רק הביא שם לענין הצרכת מחיצה.

וע"ע בשו"ת ציץ אליעזר (חי"ד סי' ז') שנראה שדעתו להחמיר, והביא משו"ת תורה לשמה (סי' כ"א) שפסק כן להחמיר מטעם חדש שמא תבוא לומר גם קדיש של תפלה שהציבור חייבין בה, ובהני לא מהני אשה.

ט"ו

אמירת דבר שבקדושה בעזרת נשים

וראיתי בשו"ת דברי ישראל (וועלץ - ח"ג סי' ל"ג) שהביא מס' אפריון דוד דכתב שאין מצטרפין ואיך יאמרו קדיש בעזרת נשים, הלא אין נשים מצטרפין לעשרה להיות נחשבות כציבור.

מיהו קושיא זו יש ליישב, דאין הכוונה שהן נחשבות כציבור, כ"א שהן מצטרפות לביהכ"נ של האנשים שיש שם מנין.

אבל גם על זה ראיתי מקשים (ס' שארית יוסף (ח"ב)), הלא עזרת נשים רשות בפ"ע כיון שיש מחיצות גמורות ונמצא שהיא אומרת דבר שבקדושה שלא בעשרה.

אמנם ענין זה אי מצטרפין בעזרת נשים נחלקו בזה אחרונים, עי' במשנה ברורה (סי' נ"ה) ששפיר מצטרף אבל בערוך השולחן מפורש (וכמו שהיא בס' שא"י שם), דמכיון שיש מחיצות גמורות דאין מצטרף וגרע מאחורי ביכהכ"נ עיי"ש שחילק בין אחורי ביהכ"נ דעזרת נשים.

ולענ"ד הסברא היא להיפך, שאחורי ביהכ"נ היא רשות אחרת לגמרי, ואילו העזרת נשים נחשבת כחלק מן הבית הכנסת עצמו, ולהעיר ממחלוקת הפוסקים אי עזרת נשים קלישא קדושתה מביהכ"נ של אנשים, אבל גם אם ננקוט כן, מ"מ אחורי ביהכ"נ בודאי שאין לו קדושת בית הכנסת.

הרי שלדעת המשנה ברורה שפיר יש לה לאמר קדיש מפני שנחשבת שנמצאת בעשרה מישראל, ויכולה לומר דברים שבקדושה.

אבל איך שיהי' בנוגע למחלוקת הנ"ל, הרי זה רק לגבי צירוף, אבל אם יש עשרה בתוך הביהכ"נ בודאי שכו"ע מודי, דכשעומדים בעזרת נשים ויש ביניהם חלון דנקרא שהתפלל בציבור, עיי"ש בס' פסקי תשובות על יסוד דברי הרדב"ז, ובס' הנ"ל הוסיף שלגבי דין זה אפשר דאי"צ שיראה עצמו בחלון.

ועוד ראיתי מביאים מהפמ"ג דוילון שאני (דאם אינו מגיע לתקרה כמו שפסק בשו"ת משנה הלכות) שפיר מצטרפים, כיון שאין זה מחיצה קבועה.

דלפי זה יוצא שליכא לכל הטעמים לאסור לבנות לומר קדיש אם אומרים בעזרת נשים במחיצה הנפוץ שהיא כמו וילון ודרך עראי, ואין קולה נשמעת אצל הגברים.

ט"ז

עניית אמן

והנה לפי השיטות שבת מותר לה לומר קדיש בעזרת נשים, מתעורר שאלה בנוגע לעניית אמן, דאם כל ההיתר מבוסס על ההנחה שאין המחיצה נחשבת כרשות אחרת, ושפיר נחשב שאומרת קדיש ב"תוך בני ישראל", דהיינו בעשרה אנשים, א"כ אי לא שמעו האנשים הקדיש, ואינם עונים אמן, מה ירוויחו באמירת קדיש שלה.

ולכאורה ענין זה תלוי בטעם ומעלת אמירת קדיש דהנה בשו"ת חת"ס (או"ח סי' קנ"ט) כתב דכל ענין ותועלת אמירת קדיש הוא מה שהבן מזכה את הציבור בעניית אמנים של הקדיש, ולכן לא יאמרו כל האבלים קדיש ביחד, "כ"א יאמרו הרבה בב"א מ"מ אין הגורם אלא אחד מהם האומר קדיש ואידך נעשה מסייע ואין בו ממש", ולפי סברתו אם אין האנשים שומעים ולא יוכלו לענות אמן לא הרוויחה כלום באמירת קדיש. וכ"כ הבנין ציון (סי' קכ"ב).

אלא שראיתי בשו"ת משנה שכיר (סי' י"א) שהשיג על החת"ס והוכיח שעיקר תועלת הקדיש היא מה שמקדש השם עיי"ש, א"כ גם אשה בכלל, וכתב שם שאין קפידא אפי' אין עניית אמן כלל אלא כולם אומרים קדיש, או שסגי בעניית

הנשים והקטנים, וכתב שם שהקדיש יתום אי"ז כמו תפלה דצריך להוציא י"ח הציבור דשם יש צורך בט' לענות אמן, והביא ראי' מדברי הרמ"א (סי' שע"ו) דהקדיש נתקן לקטנים, וקטנים לאו בני להוציא אחרים הם, ועיי"ש שכתב שלכתחילה ישתדל שיהיו שנים עונים, ולבסוף מסיק דסגי בעניית הקטנים.

ועי' בסידור יעב"ץ (דיני עלינו וק"י, הובא במשנה שכיר שם) שקילס מנהג הספרדים שאומרים כולם ביחד, וכן נתקבל המנהג עכשיו בין האשכנזים.

ועיין בשו"ת רב פעלים (ח"ב סי' י"ד) ששפיר יש מקום שכולם יאמרו קדיש אף שאף אין אחד העונה אמן, ועיין בס' פסקי תשובות (סי' קל"ב אות כ"ב) מה שליקט בזה.

א"כ ה"ה הכא שמספיק מה שהן אומרות קדיש בשעה שהאנשים אומרים, ומספיק מה שהנשים עצמן יענו אמן, שאולי גם החת"ס יודה שלגבי המעלה של עניית אמן שגורמים ע"י אמירת קדיש גם עניית של הנשים מספיק, ועדיין צ"ע.

י"ז

סיכום להלכה ולא למעשה

סיכום: להלכה ולא למעשה, אם יצייתו לנו הבנות, צריכים להסביר להן שיש אופנים אחרים לכבד הוריהם ולקדש שמו ית' לזכותם, כמו זהירות במצות המיוחדות לנשים ובגדרי הצניעות וכו' ולכן בזה הם מכבדים הוריהם יותר מלהיכנס בפירצה דחוקה לומר קדיש.

אבל דא עקא, בזמננו אם לא ירשו להן לומר קדיש יש חשש שזה ירחיק אותן מהביהכ"נ וילכו למקומות אחרים לומר קדיש ויתרחקו ח"ו מיהדות, ובאמת אי"ז רק חששא בעלמא, אלא זה קרה הרבה פעמים כידוע לכל מי שעוסקים בקירוב אחינו ואחיותינו לאביהם שבשמים, ולאחר הרבה השתדלות הן מתרחקים מפני שאין מרשים להן (גם לאחר שמסבירים להן בדרכי נועם), לומר קדיש, הנה אז לכאורה יש מקום להתיר אותן לומר קדיש בעזרת נשים, ושלא יגביהו קולן, בכדי שלא תהי' חשש פריצות, ועכ"פ אם לא שואלים אותנו, אלא אומרים בעצמן

מבלי לשאול, שאין צריכים למחות בהן.

ואין לטעון דמה ירוויחו בזה אם לא ישמעו האנשים, לפי השיטות שהעיקר תלוי בעניית אמן, ואולי צ"ל בעניית אמן של האנשים, דאף אם יהיבנא שלא מרוויחים כלום (אכן, דזה עצמו קשה לומר, שהלא הן מקדישים את השם, ומחזק את אמונתן, וכמו שהאריך במעלת אמירת קדיש גם בלי עניית אמן במשנה שכיר שם), מ"מ ליכא בזה איסור, ואם לא ירשו להן כמעט ברור בהרבה מקריים שירחיקו אותן מתומ"צ.

אבל כאמור, לכאורה עדיף למונעם מלומר קדיש אם יכולים להסבירן שזה נגד המנהג המקובל ויוכלו לעשות דברים אחרים לעילוי נשמת הוריהם, ולא יתרחקו מזה מתומ"צ, ואם אין להן אחים שיאמרו קדיש, אז ישכרו מי שיאמר קדיש בשביל הוריהם, כן נראה לענ"ד להציע לפני רבני אנ"ש.

לאחרי כותבי את זה ראיתי מביאים שכ"ק אדמו"ר הסכים למי שהניח רק בנות שיאמרו קדיש, וצריך בירור אם זה שמועה זו אמת, ובאיזה תנאים.

סימן ו'

גדר של מתנות לאביונים

א

מצוה לחלק

המגן אברהם (סי' תרצ"ה ס"ק י"ב) ביאר החילוק בין מתנות לאביונים למשלוח מנות, דדוקא מתנות לאביונים צריך ליתן לב' עניים ומשלוח מנות מספיק נתינה לאחד, דמתנות לאביונים "מצוה לחלק", וביאר המחצית השקל לפי דברי הב"ח "כי מי שי"ל מאה זהובים ליתן לעניים שגדול שכרו שיחלקם למאה עניים מאשר יתן הכל לעני א' או ב', כי זה שנתן למאה עניים החי' מאה נפשות כו'".

וראיתי בשו"ת מנחת יצחק (ח"ו סי' ק"ב) שהקשה על הב"ח והמג"א שלא הביאו גמ' מפורשת בעירובין (סג, א): "אמר רב כהנא כל הנותן מתנותיו לכהן אחד מביא רעב לעולם וכו'", וכתב ע"ז המרדכי (ב"ב פ"א סי' תק"ב) מכאן שלא יתן אדם כל צדקותיו לקרובו אחד ולהניח שאר קרובים ודלא [גם לא] לאדם אחד ולא לשאר בני אדם, והמחלק צדקה צריך ליזהר שלא ירבה לקרובו יותר משאר בנ"א כההוא (דפרק כל כתבי דף קיח ע"ב) דאמר ר' יוסי יהא חלקי מגבאי צדקה ולא מחלקי צדקה, ופירש"י שהמחלק מרבה לקרובו וגוזל שאר עניים", ונפסק בשו"ע (יו"ד סי' רנ"ז ס"ט) דלא יתן אדם כל צדקותיו לעני אחד בלבד. א"כ תמה למה לא הביאו שכ"ה הלכה מפורשת.

והנה כתב המנחת יצחק דמהגמ' בעירובין יכולין לתרץ, שיש חילוק בין מתנות כהונה לצדקה, דשאני מתנ"כ שאין לבעה"ב בו אלא טובת הנאה, וה"ה כגבאי צדקה, דמבואר ביו"ד (שם סעיף י) שלא ירבה לקרוביו, וכתב הרמ"א שם דכל אחד יכול ליתן צדקה לקרוביו והם קודמין

כמ"ש בסי' רנ"א. אבל מדברי השו"ע שפיר קשה דמפורש שלא יתן צדקותיו לענין א' (ועיי"ש בארוכה).

[ואין להקשות דלכאורה פסק הרמ"א סותר להלכה זו, דאם קרוביו קודמין למה לא יכול לבכר עני א' ולתת דוקא לו, וצ"ל דקרובים שאני דקרובין קודמין דמצד גדרי צדקה עצמו יש להקדים קרוביו, אבל אם אינם קרוביו כל העניים שוים בזה, ואז יש לו לחלק לעניים הרבה מלתת לעני א'].

מעתה קשה כנ"ל, למה לא הביא המג"א והב"ח שמצוה לחלק מהפסק ביו"ד שם.

[מיהו אי"ז קשיא חזקה, שבפשטות זהו מה שמתכוין המג"א בכתבו "מצוה לחלק" דקאי אהלכה ביו"ד שם].

ב

חילוק בין צדקה למתנות לאביונים

ונראה לענ"ד שאין להוכיח ממצות צדקה למתנות לאביונים, דיש לחלק ביניהם, דהנה מצות צדקה אף שאינה חובת הציבור מה"ת (שלא נמנה בסוף ספהמ"צ להרמב"ם כחובת הציבור), אבל מדרבנן עכ"פ שפיר הוי חיוב על הציבור לפזר צדקה לכל עניי העיר, ומטילים מס על בני העיר ויכולין לגבות מבני העיר אפילו בכפי' כמבואר בב"ב (ח, ב), דהיינו שחיוב הציבור הוא להבטיח לכל העניים די מחסורו אשר יחסר להם (עי' כתובות סז, ב) שהמצוה היא לבטל ענין העניות, שהחיוב הוא על כלל ישראל כנ"ל, ולכן אין להגביל הצדקה רק לעני א.

אבל מצות מתנות לאביונים המצוה היא על הגברא, ואי"ז חובה שצריכים להבטיח שכל העניים יקבלו מה שחסר להם, ולכן הוי אמינא דמספיק מה שיתן לעני א', לזה קמ"ל המג"א דאינו כן, דגם מתנות לאביונים יש לו לחלק לעוד אביונים.

ואף שלכאורה למאי נפק"מ, הלא המג"א כתב דבריו כביאור למה מחוייבין ליתן לב' עניים ודלא כמשלוח מנות, אבל כו"ע מודו שיש חיוב ליתן לב' עניים.

אולם יש לומר נפק"מ להלכה, שאם ירצה להוסיף במתנות לאביונים, ויכול להוסיף לאותן האביונים או ליתן לעוד אביונים, דלדברי המג"א

שעדיף לחלק מתנות לעוד אביונים מלהוסיף לאותן האביונים.

אלא שהשתא צ"ל למה באמת צריכים לחלק אם אי"ז חיוב לפרנס כל העניים, ואינו דומה למצות צדקה..

וי"ל דס"ל להמג"א שבאמת למסקנה עיקר מצות מתנת לאביונים הוא מדין צדקה (וכשיטת רב עמרם גאון בסידורו בעניני פורים: "ובפורים אין קצבה כל שמבקש כל אחד מישראל ליתן יתן מסני שהיא צדקה וצדקה כאו"א לפי עין יפה שלו נותן כו' אלא צדקה בעלמא"), אלא שהוא חיוב חדש של צדקה בנוסף למה שנותן בלא"ה ומחוייב לתתו בפורים דוקא לקיים מצות מתנות לאביונים.

ג

אי יש דין כפי' במתנות לאביונים

מיהו יש לעיין לפ"ז, אם הבי"ד יכולין לכוף כמו שיכולין לכוף לנתינת צדקה, ולא אישתמיט בשום מקום לומר שכופין ע"ז. ועי' רש"י כתובות (צא, ב) דאין כופין לקיים מצוה דרבנן, וכ"כ הר"ן ותוס' רי"ד.

אולם התוס' בכתובות (פו, א ד"ה פריעת) וכן הרא"ש והרשב"א בתשובה (רס"ד) והריטב"א (שם מה, ב) ומכות (כב, ב, ונימוק"י שם) חלקו עליו דכופין גם על מצוה מדרבנן, הרי שנחלקו בזה ראשונים, ועי' בשד"ח (ח"ג מערכת הכ"ף כלל ט"ל), א"כ לשיטת התוס' למה לא מצינו שיכופו לקיים מצות מתנות לאביונים.

ואפשר לפי מה שכתבו התוס' בב"ב (שם) דאף שאין ב"ד כופין כשמתן שכרה בצדה ואיך כופין לצדקה דכתיב כי בגלל הדבר הזה, ותי' דבצדקה יש גם לאו.

דלפ"ז י"ל דבמתנות לאביונים אף שהוא כמו צדקה ויש בה שכר, אבל א"א לומר שיהא בה לאו אם לא יתן ביום הפורים, נמצא שא"א לכוף.

עוד יש לעיין אי נימא דהוי גדר של צדקה, אם יש קדימה לקרובים ולעניי עירך. וצל"ע.

ואולי ס"ל דהא דמצוה לחלק בצדקה באמת אי"ז מפני שיש חיוב על הציבור לפרנס כל העניים, כ"א שיתכן שכל העשירים יתנו לעני אחד

וכל שאר העניים לא יקבלו שום פרנסה, וזה שייך גם במתנות לאביונים.

ד

שיטת הרמב"ן והריטב"א דהוא מדין שמחה

אמנם מצינו בזה חילוקי דעות ביסוד מצות מתנות לאביונים, שהריטב"א במגילה (ז, א) כתב שעיקר מצות מתנות לאביונים הוא מדין שמחה שמשמח העניים, וכ"כ הרמב"ן (ב"מ והריטב"א חדשים שם).

וכן משמע מהרמב"ם (פ"ב מהל' מגילה ה") שכתב: "מוטב לאדם להרבות במתנות אביונים מלהרבות בסעודתו ובמשלוח מנות לרעיו שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים שהמשמח לב האומללים האלו דומה לשכינה שנאמרה להחיות רוח שפלים ולהחיות לב נדכאים".

ועיין מה שביאר כ"ק אדמו"ר (לקו"ש חט"ז – שיחת פורים) שדייק מדבריו כאן שאין מתנות לאביונים מדין צדקה, שאם הרמב"ם סובר שמהות מצות מתנות לאביונים בפורים היא הצדקה יוצא שמעלה זו במתנות לאביונים דומה לשכינה קיימת במצות הצדקה של כל ימות השנה, ואם כך הוא היה צריך להזכיר ענין זה בעיקר במקומו בהלכות מתנות עניים ששם מדובר אודות המעלה שבנתינת צדקה בכלל, ומהו הקשר של ענין זה דוקא לפורים ולהלכות מגילה.

וכך גם מצד שני, את המעלות של נתינת צדקה שמציין הרמב"ם בהלכות מתנות עניים אין ישראל נגאלין אלא בצדקה וכדומה אין הוא מזכיר כלל בהלכות מגילה בקשר לפורים.

ומזה הכריח שלדעת הרמב"ם הרי למרות שבמתן מתנות לאביונים בפורים מקיימים גם את מצות הצדקה, בכל זאת מהותה של מצות מתנות לאביונים בפורים איננה ענין הצדקה מילוי די מחסורו של צרכי העני כפשוטם, אלא בעיקר לקיים את ענין השמחה של העני לשמח לב עניים

ועיי"ש שביאר שמסיבה זו מובן מדוע כולל הרמב"ם בשמחה של מתנות לאביונים גם יתומים ואלמנות וגרים,

כי לכאורה אם הם נצרכים הרי הם נכללים בגדר אביונים ועניים, ומדוע הוא מציינם בנפרד, ואם אין הם נצרכים לצדקה מדוע מזכירם הרמב"ם בקשר למצות מתנות לאביונים.

אך לפי האמור לעיל שמהותה של מצות מתנות לאביונים היא בעיקר "לשמח לב...", הרי היא קשורה לכל "האומללים האלו", ובדרך צחות יש לומר שבתחום השמחה, כל אלו הם עניים ונצרכים. ועיי"ש בהערות שציין לדברי הריטב"א שם.

מעתה, יש להסתפק אם יש עדיפות לחלק המתנות לעניים ליתר עניים, או שיכול להוסיף לתתו לאותם האביונים שנתן בתחילה.

דמצד א' הרי אי"ז חיוב צדקה כ"א חיוב שמחה, שצריכים לשמח האומללים הללו, והדין דמחלקים צדקה אולי אין שייך דכבר הבאנו שיש סברא שמה שמחלקים הוא מפני שעיקר מצות צדקה מדרבנן חל על הציבור להבטיח שלא יהא עניים ונצרכים, אבל אי"ז שייך בהמצוה לשמחם.

אבל מאידך י"ל דמאי שנא מדין צדקה, דהטעם שאין לתת לעני א', מפני שיכול לבוא לזה שהרבה עניים לא יקבלו שום צדקה, והרי זה כמו גזל עניים שמצפים לצדקה, ועד"ז אפשר לומר כאן שאם לא יחלקו את המתנות לעוד עניים יתכן שהרבה עניים ישארו אומללים בלי שמחה, וכמפורש הלשון בגמ' שעינים של עניים נשואות.

אבל לשיטת המג"א כפי שנתבאר למעלה פשוט שדומה לגמרי לדין צדקה, ומצוה להוסיף בנתינה לעוד אביונים.

ויש להביא ראי' קצת לזה שהמג"א אכן ס"ל דמתנות לאביונים הוא מדין צדקה מהא דכתב (ר"ס תרצ"ב) שצריכים לכוין בברכת שהחיינו על מצות הסעודה ומשלוח מנות, ולא הביא מתנות לאביונים.

אמנם אי נימא דעיקר יסוד של מתנות לאביונים הוא מדין צדקה, הרי כמו שאין מברכין על מצות צדקה כדברי הרשב"א הידועים שתלוי בקבלת העני, ואם אינו מקבלו ליכא מצוה, ועד"ז בנוגע לברכת שהחיינו, אבל משלוח מנות הרי פסק הפר"ח דגם

אם אינו מקבלו קיים המצוה שהמצוה היא להראות אחדות כדברי המנות הלוי, והדברים עתיקין.

[ובאמת לגבי ברכת שהחיינו הביאור הוא בפשטות יותר שאין מברכין על מצות צדקה מאחר דשייך בכל השנה, או שס"ל כהשיטות דיש לקיים מצות מתנות לאביונים קודם קראית המגילה וכמו שהביא בס' נטעי גבריאל שמשו"ז לא כתב שצריכים לכוין גם אמתנות לאביונים מכיון שכבר קיימו, והארכנו בדברי המג"א במ"א (סוף קונטרס נכנס יין – מגילת המלך), ואכ"מ].

ה

שיטת כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות

אולם כ"ק אדמו"ר ביאר שם באופן אחר את גדר השמחה במצות מתנות לאביונים, שגדר של מתנות לאביונים לפי דברי הרמב"ם הוא לא (רק) שמחת העניים ואומללים, כ"א שזה גם גדר בשמחת הנותן, שבזה שהוא משמחם הרי הוא מראה שמחתו הוא, שעיקר שמחתו הוא לשמח האומללים, נמצא שעיקר המצוה היא מצות שמחה שלו, דז"ל הרמב"ם: "שאין שם שמחה גדולה ומפוארה אלא לשמח לב עניים ויתומים ואלמנות וגרים".

בהשקפה הראשונה יכולין לפרש דברי הרמב"ם שבא רק לבאר מדוע צריכים להרבות יותר במתנות לאביונים מכיון שאין שם שמחה גדולה ומפוארה, אמנם מדברי הלקו"ש נראה שמבאר שדברי הרמב"ם אלו גם מגדירים עיקר מצות מתנות לאביונים.

ועיי"ש בביאור הדברים שגדר של פורים הוא שהם ימי שמחה, וחלוק משאר ימים טובים ושלכן יש הלכה שהסעודה צ"ל בשתיית יין עד דלא ידע דלא כבשאר יו"ט, ושמחה זו מתבטא גם במתנות לאביונים שהשמחה היא אמיתית ושלימה, כאשר מרבים במתנות לאביונים שבא שבזה מראה האדם שלשמח "לב עניים וכו'" גורם אצלו לשמחה גדולה יותר מן הסעודה והשמחה הפרטית שלו ואפילו יותר מן הסעודה עם רעיו (אנשים כערכו).

ומבאר שם עוד שאין הדבר כן לגבי יו"ט, שאף שכותב הרמב"ם שאם נועל דלתות חצירו אי"ז שמחה כ"א

שמחת הכרס, אבל אם אינו נועל אי"ז חסרון אם לא יתן לאביונים, משא"כ בפורים. אלו תוכן דברי כ"ק אדמו"ר ועיי"ש בארוכה.

[ועיין שיחת פורים (תשכ"א) שקבע כ"ק אדמו"ר שבמצות מתנות לאביונים נוגע קבלת העני, ואם אינו מקבל אינו מקיים המצוה, אף שאין מטרת מתנות לאביונים בכדי שהעני יקיים סעודת פורים, ודלא כבמשלוח מנות, אלא ענינה להראות אחדות. ולכאורה זה תרתי דסתרי, שאם העיקר הוא להראות אחדות הלא אין נוגע קבלת המקבל.

ואולי כוונתו הק' כשיטתו בלקו"ש הנ"ל, דבמתנות לאביונים העיקר היא לשמח את האומללים, דבזה מראה שמחתו, ואם העני אינו מקבל ולא שמחו, אף שהראה אחדות, אבל במתנות לאביונים גדר האחדות הוא בסוג אחר של משלוח מנות כדברי כ"ק אדמו"ר בלקו"ש].

ויש להעיר שלפי שיטה זו שעיקר ענינה היא שמחה לקיים את "ימי שמחה", לכאורה יש חיוב לברך שהחיינו ע"ז, ויכוון בברכת שהחיינו על המגילה גם למצוה זו, וכמו שהביא הדרה"ח דצריך לכוין גם אמצות מתנות לאביונים ולא כהמג"א וכו' שהשמיטו זה.

מיהו יש לומר שאין מברכין שהחיינו על מתנות לאביונים גם לביאור זה דהוא מדין שמחת הנותן, מכיון שיש אביון הרי זה ענין של צער, וכמו הטעם שאין מברכין שהחיינו בברית מפני צערא דינוקא, ויש להאריך בכל זה אבל אכ"מ. ועדיין צ"ע

ו

הוכחה ליסוד הלקו"ש

ויש להביא ראי' לדבריו הק' ממה שבמס' סופרים (וכן העתיק הטור והמחבר) כתבו שלא יפחות מב' מתנות.

וצ"ע, איפה מצינו שמה שנותנים לב' אביונים הוא רק שלא יפחות, אבל עיקר המצוה היא ליתן יותר מב' מתנות לב' עניים, והלא במגילה כתוב סתם "מתנות לאביונים".

אולם לפי דברי כ"ק אדמו"ר, הרי זהו עיקר ענין של מתנות לאביונים לצאת מגדריו הוא, ולא סתם לקיים מצות צדקה, ואם יסתפק בב' עניים, אז לא הראה בזה עוצם שמחתו

משמחת האומללים, נמצא דעיקר הגדר של מתנות לאביונים הוא ריבוי המתנות.

ועיין בס' נטעי גבריאל (סי' ס"ד) שהביא דברי הא"ר שמי שהפריש כמסת ידו יכול השאר לתת מכסף מעשר, ומש"כ "כמסת ידו" טעמא בעי, דעיין במג"א שכתב רק "ואם בא להוסיף מוסיף ממעשר", ואילו הא"ר הוסיף "כמסת ידו", משמע דמה שיוסיף על נתינתו לב' עניים אין לתת ממעות מעשר, וצ"ב למה הלא כבר קיים המצוה.

ותי' בנטעי גבריאל שאף שיוצא בב' מתנות, מ"מ יש ליתן יותר מזה כפי יכולתו. אבל גם זה טעמא בעי.

אולם לפי דברי כ"ק אדמו"ר מובן שעיקר הנתינה הוא להראות שמחתו הבלתי מוגבלת, ואם יתן רק הפחות אינו מראה כ"כ השמחה, נמצא שעד שיתן כמסת ידו עדיין הרי זה נכלל במצות מתנות לאביונים, ואיך יתן זה ממעות מעשר שלו, שאז נמצא שלא נתן כלום, ואיך יוכיח מנתינתו עוצם שמחתו במה שמשמח האומללים.

ז

חיוב מתנות לאביונים לעני

ובזה יש ליישב מה שבשו"ע או"ח (סי' תרצ"ד ס"א) נפסק דחייב כל אדם ליתן שתי מתנות לשני עניים, ובט"ז שם (סק"א) כתב בשם הב"ח דאפילו עני המתפרנס מן הצדקה כמו בד' כוסות, משא"כ בשאר צדקה שאינו חייב רק פעם אחד בשנה, וכך פסק הברכי יוסף.

אמנם הפר"ח שם חולק עליו וכתב דאין לזה טעם. ובפשטות השגתו היא שאם אינו מחוייב לתת צדקה מפני עניותו, למה לחייבו לתת מתנות לאביונים.

אבל לפי דברי כ"ק אדמו"ר מיושב, דאין חיוב זה מצד צורך העני כ"א לצורך קיום מצות שמחת פורים, ולכן כמו שעני מחוייב בסעודת פורים כמו"כ הוא מחוייב במתנות לאביונים, וכן משמע מלשון הב"ח.

אבל יומתק ביותר לפי ביאור כ"ק אדמו"ר, שאם ננקוט שהעיקר היא שמחת העני הרי זה עצמו כמו צדקה, אלא שזה צורך גשמי וזה צורך שמחה, אבל לפי יסוד כ"ק אדמו"ר

קיום השמחה היא שמחה של הנותן הבא משמחת המקבל, וחיוב שמחה זה מוטל על כולם.

ובדעת הפר"ח יש לומר שאף שס"ל שהוא דין שמחה אבל לא מדין שמחת הנותן אלא שמחת העני, א"כ ס"ל דדומה לצדקה ואם עני פטור מצדקה ה"ה דפטור מחיוב זה לתת להם מתנות לשמחה.

אבל עדיין צ"ע שהרי הפר"ח בסי' תרצ"ה (סק"ד) פסק דעני שפיר חייב במצות משלוח מנות, וצ"ל למה מחלק בין משלוח מנות למתנות לאביונים.

ובפרט שהחת"ס (או"ח סי' קצ"ו) ביאר פלוגתת הרמ"א והפר"ח אם אינו רוצה לקבל המשלוח מנות אם יוצא, דלהרמ"א יצא, והפר"ח כתב "מנין לו זה", וביאר החת"ס דפליגי בהטעם של משלוח מנות, דלהרמ"א הוא משום שלום ואם מוחל הרי יש כאן שלום מצד זה שחבירו רצה לתת לו, אכן הפר"ח ס"ל דטעמא הוא משום בסעודה, וכ"כ בברכי יוסף בדעת הפר"ח.

מעתה נתחזק הקושיא על הפר"ח, אם העיקר במשלוח מנות היא הקבלה, למה חייב עני, דמאי שנא מצדקה, וכן מתנות לאביונים לדעת הפר"ח דפטור מלתת.

ואולי יש לומר או דס"ל דגם מתנות לאביונים הוי מצות צדקה ולא משום שמחה, ורק במצות צדקה יש לעני פטור ולא בשאר ענינים גם אם יש צורך בקבלת עניים.

והביאור בזה הוא, שצריך לעיין בזה שעני פטור מנתינת צדקה, דאי"ז משום שאנוס הוא, אלא שמלכתחילה החיוב לא רמי' עלי', דאין סברא שהוא בעצמו מקבל צדקה מצד עניותו שהוא יתחייב לתן צדקה, דא"א לו לחייבו לתת חזרה, כי הוי תרתי דסתרי, דאם יצטרך ליתן לצדקה יצטרכו אחרים להוסיף לו, נמצא שבעצם מופקע מנתינת צדקה, ועד"ז ס"ל להפר"ח הוא מצות מתנות לאביונים, דאם נותנים לענין מפני שהוא עני, אין סברא שגם הוא יתחייב ליתן לעניים אחרים. .

אבל חיוב סעודה שפיר יש לו כמו שיש לו שאר מצות גם אם הוא עני, ואם אין לו היכולת לעשות סעודה

הופא פטור מצד אונס ולא משום שבעצם מופקע מסעודה, ולכן מחוייב לתת גם לחבירו שזהו מצות משלוח מנות להפר"ח, שמאחר שיש לו המצוה לסעוד למה לא יתחייב לשלוח לחבירו כדי שיהא לו לסעוד, ודו"ק.

ח

כוונה במתנות לאביונים

ולפי יסוד כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם יש ליישב גם דברי הפמ"ג (סי' תרצ"ה במ"ז סק"א) דבעי כוונה בסעודת פורים משלוח מנות ומתנות לאביונים, ובשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' מ"ח) הביא מס' באר מרדכי שתמה ע"ז איך שייך שיקיים מצות אלו שלא בכוונה, ועיי"ש מה שביאר שיתכן לאכול סעודה ולא ידע שהוא פורים.

אמנם לפי המבואר כאן, הנה, בנוגע למתנות לאביונים עכ"פ, יש לומר בפשטות שאם יתן לעני לקיים מצות צדקה שלא יקיים המצוה מכיון שלפי יסודו של כ"ק אדמו"ר בדברי הרמב"ם אי"ז מצות צדקה כלל.

דהנה גם לשיטת הריטב"א שהוא מדין שמחת העניים שפיר יש להכניסו בכלל צדקה, ולקיים מצות צדקה ידוע שאי"צ כוונה, ועד"ז במתנות לאביונים העיקר הוא לגרום להם שמחה ולא איכפת לן אם כיון לזה או לא, דמ"מ הרי שמחם.

אבל לשיטת כ"ק אדמו"ר ברמב"ם זהו מצוה בפ"ע להראות שמחתו ע"י שמשמח טת האומללים, ואפשר שלזה צריך כוונה לשם מצות שמחה.

ט

השתמשות בכסף מעשר

אמנם יש לעיין בכל הנ"ל, מה שהקשה בכתב סופר על דברי המג"א בשם המהרי"ל שאין להשתמש בכסף מעשר למתנות לאביונים, הלא אי"ז מצות צדקה, והוא חיוב בפ"ע מדין שמחה ומאי איכפת לן אם זה חיוב עליו, אבל מ"מ גרם להם שמחה.

אכן באמת כבר ביארנו שלדברי המג"א שמדמה מתנות לאביונים לצדקה שצריך לחלק, שפיר פסק כהמהרי"ל, דגדר של מתנות לאביונים אכן הוא מדין צדקה.

אולם לפי דברי כ"ק אדמו"ר יש לומר באופן אחר, דהחיוב הוא להראות שמחתו של הנותן, אבל אם

יתן להם מעות של מעשר שמחוייב בלא"ה לתתו אי"ז מראה על שמחתו, ולכן שפיר אין לקיים מצות מתנות לאביונים בזה.

אמנם לשיטת הריטב"א שהוא מדין שמחת העניים, עדיין צ"ע מאי איכפת לן אם הוא ממעות מעשר מכיון שע"י נתינה זו בסורים גורם להם שמחה, וצ"ע.

יו"ד

לשלוח קודם הפורים שיגיע בפורים

ולפ"ז יש להעיר במה שהביא בנטעי גבריאל מהגר"מ פיינשטיין דעדיף לשלוח המתנות קודם פורים שיגיע בפורים מלשלוח בפורים שיגיע אח"כ.

אולם כל זה אם עיקר השמחה היא שמחת העניים, ואם גורם להם שמחה בפורים הרי קיים חובתו, אבל אם עיקר המצוה היא שמחת הנותן שמראה ששמחה של העניים היא חשוב אצלו יותר משמחתו, אז יש סברא לומר להיפך שעיקר הנתינה צ"ל בפורים, או לכה"פ שיחשוב אודות מה שנתן קודם הפורים (וצ"ע אם מחשבה מספיק), או שיקיים שניהם שישלח קודם הפורים וגם ישלח בפורים, ואולי גם זה לא יועיל מאחר שבתרווייהו חסר ענין עיקרי אלא מחוייבים ליתן לעני ביום הפורים עצמו.

י"א

נתינת צ'ק שלא נפדה

ויש עוד השלכה בנידון שנתן טשעק לעני בפורים וקנה מאכלים, אבל בעל החנות אבד את הטשעק ולא נפדה.

וראיתי בס' ב"עלות הלהב", שהג' ר' יצחק זילברשטיין כתב דזה תלוי אם הוי כמו צדקה, א"כ לא נתן כלום, או שהוא מדין שמחה וכבר פעל שמחה אצל העני.

אבל לפי דברי כ"ק אדמו"ר שהשמחה היא (גם) של הנותן, עדיין יש להסתפק ויש לומר שעיקר השמחה נעשה כשנותן בפועל מכספו ולא רק שגרם לשמחה.

י"ב

גדר של כל הפושט יד נותנין לו

ובזה יש להבין מה דמשמע שהדין דכל הפושט יד נותנין לו הוא מדין

מתנות לאביונים, דכן משמע מלשון הרמב"ם (פ"ב הט"ז), וכ"כ הריטב"א הנ"ל, וכן הרמב"ן ב"מ (עח, ב), וכן הריטב"א החדשים שם, שהוא מדין שמחה, והוי כמו משלוח מנות, וכ"כ החת"ס מפורש דמקיים בזה מצות מתנות לאביונים.

ואולי **גם** לפי ביאור כ"ק אדמו"ר שהגדר כאן היא שמחה של הנותן ע"ד עד דלא ידע כנ"ל, דגם זה נכלל בכל הפושט יד דזה מראה איך שאין הנתינה שלו מוגבל.

ויש להעיר במה שמבואר בשו"ע (סי' תרצ"ד ס"ג) ש"אין מדקדקין במעות פורים אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנים לו, ובמקום שנהגו ליתן אף לאינו יהודי נותנים", שכתבו המחבר בנפרד מן המצות דמתנות לאביונים, ואילו הרמב"ם הכניס הדין דאין מדקדין באותו ההלכה, אבל לא הביא שנותנין גם לאינו יהודי.

ובהשקפה הראשונה נראה שלהרמב"ם הדין דאין מדקדקין הוא הלכה במתנות לאביונים, ובפשטות אי אפשר לקיים מצוה זו בנתינה לאינו יהודי, ולהמחבר זה ענין בפ"ע, ואי"ז נוגע לקיום מצות מתנות לאביונים כ"א הוספה.

והרמב"ם הולך בזה לשיטתו שריבוי הצדקה בפורים, ומה שאין מדקדקין הכל הוא מהלכה המיוחדת של מתנות לאביונים שהיא שמחת הנותן ע"י שמחת המקבל כנ"ל דברי הלקו"ש, ובפשטות זה שייך רק ביהודי.

אבל המחבר יש לומר אזיל בשיטת הראשונים שהוא מדין שמחת העניים, ולכן הכניס הענין של אין מדקדקין בהלכה נפרדת, דאי"ז חלק במצות מתנות לאביונים כ"א הוספה.

מיהו זה סתירה למה שביארנו שמש"כ המחבר והטור על יסוד מס' סופרים שלא יפחות, דמשמע שעיקר המצוה היא הריבוי, וזהו משום שגדר המצוה היא שמחת הנותן כנ"ל בשיטת הרמב"ם, ובע"כ שאין לדייק ממה שחילק המחבר לב' הלכות..

י"ג

בגדר של הוספה במתנות לאביונים

ואולי יש לתלות בזה גם הספק שנתעורר בס' נטעי גבריאל אם מה שנפסק שיכול להוסיף ממעות מעשר אם זה באותה נתינה או לעניים

אחרים, ועיי"ש מה שהאריך בזה מטעם שכל הנתינה הוי ענין א' ע"ד בתרומה שאף שחטה א' פוטרת את הכרי, מ"מ כל מה שמפריש נעשית תרומה.

אבל יש לומר מטעם אחר, דהנתינה שלו צ"ל ניכר שהוא נותן לא מה שכבר מחוייב ליתן, דאל"כ אי"ז בגדר שמחת פורים שצ"ל ניכר ששמח האומללים גדולה משמחתו, ואם ההוספה שלו הוא ממעות מעשר, הלא בזה עצמו מראה שאין שמחתו גדולה כ"כ, הנה מה הועיל בהוספתו.

אמנם המג"א הרי לא ס"ל כשיטה זו אלא שמתנות לאביונים הוא גדר צדקה כנ"ל בארוכה בתחילת דברינו, הנה לדבריו שפיר יש לומר שגם כשמוסיף בהנתינה שיכול ליתן מעות מעשר.

י"ד

קיום מצות מתנות לאביונים לעת"ל

והנה בספר השיחות (תש"נ – ח"א ע' 310) העיר מענין קיום מצות מתנות לאביונים לעת"ל: "ויש לעיין כיצד יהי' קיום המצוה ד"מתנות לאביונים" כשיקויים היעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון" (פ' ראה טו, ד)".

ובס' "ימות המשיח בהלכה" להגרא"י גרליצקי שי' הביא מעוד ספרים שדנו בזה, והביא מס' מעיל צדקה שס"ל שבאמת תתבטל מצוה זו לעת"ל. ועיי"ש שהאריך אי שייך בגוים או שרק בתקופה הראשונה אבל לא בתקופה הב', עיי"ש בדבריו הנעימים.

ואולי יש לחדש, לפי דברי כ"ק אדמו"ר שאין מצות מתנות לאביונים רק קיום מצות צדקה, אלא שעיקר גדרה היא להראות עד כמה מגיע שמחתו כשמשמח האומללים כנ"ל בארוכה, דהיינו ששמחתו היא בלי גבול, א"כ גם לעת"ל ישאר ענין זה ע"י נתינה רוחניות, שבזה מראה איך ששמחתו היא שמשמח האחרים.

סימן ז'

בישול עכו"ם

א

הדלקת אש ע"י חשמל חגבי בישול עכו"ם

שאלה: אם הדליק את האש ע"י חשמל, אם זה מועיל לגבי דיני בישול עכו"ם, ואם מהני שעון שיודלק באותו זמן בכל יום.

הנה לכאורה מבואר ביו"ד (סי' קי"ב ס"י) דמהני השלכת עץ, ולכאורה גם מה שמדליקין ע"י חשמל נחשב ככחו, וכמו שכתב בשו"ת אחיעזר (ח"ג סי' ס) שנחשב ככחו ממש,

ועוד יש להסתפק להדעות דס"ל דחשמל אי"ז נחשב אלא כגרמא, דאולי לא מהני כאן כלל ההדלקה ע"י חשמל להסיר האיסור דבישול עכו"ם.

ובודאי אם השעון יגרום שיודלק לאחר זמן, לכאורה אין מקום לייחס הדלקה זו למעשה ישראל כי לכו"ע אי"ז מעשיו.

ב

דעת המנחת יצחק

והנה בשו"ת מנחת יצחק (ח"ד סי' כח, אות ד') דן במה שיהודי סובב הכפתור כדי שידליק האש אחר כך, וכתב דכאן אי"צ למעשיו שכל הטעם שצריך לעשות פעולה הוא לשם היכר, דהוי כמו נפח בפה דמהני כמבואר ביו"ד (סי' קי"ב ס"ט) ופר"ח (ס"ק י"ט).

ג

דעת שו"ת אבן ישראל

וכן דן בזה בשו"ת אבן ישראל (ח"ט סי' ע), והביא מהרמב"ם (פי"ז מהל' מאכ"א הט"ז: "ואפי' לא זרק הישראל אלא עץ אחד לתוך התנור

התיר כל הפת שבו, שאין הדבר אלא היכר שפת של עכו"ם אסורה", וכ"כ המחבר (יו"ד שם).

ומכיון שהוא היכר לבעה"ב לידע שפת עכו"ם אסורה מהני גם כשמדליק ע"י שלט.

אבל הרי דעת הרמב"ן (הובא בב"י שם) דבעינן מעשה של קירוב הבישול, ולא מהני זורק עץ א' לתנור דהא בלא עצו נמי בשיל, ואין מעשיו של ישראל ניכרין בפת כלל, אבל הכא הרי הביא כל האש וכל מעשה האפי' נעשה ע"י האש, א"כ גם להרמב"ן מהני.

ועוד הוסיף שם דמהני לכמה ימים לפימ"ש הב"י שם בשם האגור וכן בת"ח כלל ע"ה וד"מ אות י' דאם הכשיר התנור פעם אחת מועיל לכל השבוע, וכהוספת הרמ"א סי' קי"ב ס"י דצריך שידלק כל הזמן בלי הפסקת מעת לעת, ולא אמרינן דצריך הכירא לכל אפי' ובכל יום, ועיי"ש עוד.

ד

דעת הגרי"ש אלישיב

אמנם הגרי"ש אלישיב (הובאו בס' שבות יצחק) שאסר להשתמש בשעון, וחילק בין נידון זה להטלת קיסם להיכר, דהתם ההיתר הוא משום שנעשה מעשה להיכר שישראל משתתף בעסק האפי', אך בהכין שעון שידליק התנור בכל יום מאליו, הואיל ובזמן האפי' ההדלקה נעשית מאלי' לא ניכר יד הישראל בעסק האפי' ולא מהני, וגרע נמי מאם הדליק הגוי מאש של ישראל די"א דמהני, דהתם משתמש באש קיימת של ישראל וי"א דחשיב היכר, משא"כ הכא שפעולת הישראל בשעת שנעשית עדיין לא הדליקה אש, וכשנדלק התנור אח"כ לא ניכרת יד הישראל בעסק זה.

אכן צ"ע שהרי לא גרע ממה פסק הרמ"א כנ"ל שיכול לאפות כל השבוע, אף שאין שם היכר.

אבל לענ"ד נראה שדברי הגרי"ש אלישיב נכונים, דאין לדמות לדברי הרמ"א ששם הרי כל מה שבוער הוא מכחו של ההדלקה הראשונה, ואשו משום חציו, ואילו ע"י שעון נעשה מאלי'. בשלמא מה שדולק מיד, נחשב ככחו או גרמא והוי היכר, אבל מה

שיודלק אח"כ אי"ז מכחו כלל, ואין כאן היכר.

ה

דיון מטעם אחר לפי שיטת הגרש"ז אוירבאך

אלא שיש לדון מטעם אחר, דהנה נחלקו אחרוני זמננו אם גוי הדליק תנור חשמלי, אם זה נחשב כבישול עכ"פ, דהנה ראיתי מביאים מהגרש"ז אוירבאך שרצה להתיר בישול עכו"ם בחשמל, שחילק בין חשמל לאש, שדולקת ונמשכת כל הזמן מאותה הדלקה ראשונה, שבחשמל המעשה הראשון הולך ובכל רגע מגיע כח חשמל חדש, א"כ אי"ז נחשב כמעשיו, ולא נחשב שהוא בישול עכו"ם.

ואם זה נכון הרי גם כשמדליק תנור של גז ע"י חשמל, הרי מה שדולק לאח"כ אי"ז נחשב כמעשיו כלל מכיון שבחשמל כנ"ל בכל רגע מגיע כל חשמל חדש.

אבל לאחרי העיון נראה שאי"ז נכון, שהרי ממנ"פ, אם העמיד הגוי את הקדירה לאחר שהודלק בתנור חשמל הרי הוא עשה פעולת הבישול, ומה הרויחו שאין ההדלקה שלו, אבל כל הבישול נעשה על ידו ולא הי' שום ישראל באמצע וליכא היכר, ובע"כ דמירי שהגוי העמיד הקדירה על מקום החשמל קודם שהודלק, ואח"כ הדליקו, דאז אין כאן בישול עכו"ם כיון שלא עשה כלום כנ"ל,

ועפ"ז בתנור של גז, באותו מציאות שהגוי העמיד על מקום האש קודם שהודלק ע"י ישראל, ואח"כ הדליקו ישראל באמצעות החשמל, דאף שאין מעשיו נמשכים, אבל מ"מ לא נתבשל ע"י הגוי, אלא שאם העמיד הגוי לאחר שהדליקו הישראל פשוט שיהא אסור.

ו

גדר של היכר

אלא שעדיין יש לדון, דמכיון שעיקר ההיתר הוא מחמת היכר, אפשר דלא מהני הדלקת הישראל אם הוא אינו נמצא במקום הבישול, דאין כאן היכר להנמצאים שם שהישראל עשה הפעולה.

וראיתי בשו"ת שלחן הלוי (יו"ד סי' כ"ו) שהוכיח דמהני מיומא (מה, א) "אי מהתם הו"א קאי אארעא ועביד

במפוחא", הרי שהדלקה ממרחק מתייחסת למדליק.

ועוד הי' אפשר להוכיח כן מדעת הרמב"ם דהדלקת המנורה כשרה בזר, דעומד בחוץ ומדליק בפנים, וזה חידוש יותר דהמנורה הי' בהיכל, ואילו הזר עומד בעזרת ישראל, דלא רק שרחוק יותר אלא גם הוא ברשות אחרת לגמרי.

אכן לכאורה יש לשדות בו נרגא דאינו מועיל רק אם הגוי וכל הרואים מכירים שישראל הדליק את האש.

אלא שבשו"ת אבן ישראל שם מבאר שעיקר ההיכר הוא להישראל, שהוא יכיר שאין לו להרשות לנכרי לבשל, כי צריך לעשות איזה פעולה, ולכן לא יבוא לחתנות

ולבסוף הביא שאם רק הישראל יכול להפעיל האש, אין לך היכר גדול מזה.

ז

סניפים להקל

ולכאורה יש כמה סניפים להקל:

ראשית: יש דעות דבבית ישראל אין כאן איסור, ואף דלא קיי"ל כן יש לצרפו כסניף., והב"י הביא שע"ז סמכו להתיר שפחות המבשלות.

שנית: נכרי שהוא מוכרח לעשות כמו שכיר יש דעות שאין בזה בישול עכו"ם.

שלישית: בישול ע"י חשמל, יש פוסקים המקילים כנ"ל. ועי' רמב"ן בחידושיו לע"ז (לח, ב) והר"ן שם, וכן הרשב"א בתורת הבית והרמ"א שאין איסור בישול עכו"ם אלא במבשל באש ולא בכבוש.

ואף שקשה להקל גם בצירוף כל סניפים הנ"ל, אבל כשישראל מדליק לו יהא ע"י חשמל יש להקל.

אבל כל זה בביתו של ישראל או בבתי חרושת של ישראל, אבל בבתי חרושת של נכרים, אזדא לה הסניף הראשון.

וכל זה הוא לפילפולא בעלמא, ולמעשה צריך לשאול אצל פוסקי זמננו

סימן ח'

גיור קונסרבטיבי אי חל בדיעבד

א

אם הם בגדר הדיוטות

ביבמות (מו, ב) איתא: "גר צריך שלשה, מ"ט, משפט כתיב בי'", וכן נפסק ההלכה (יו"ד סי' רס"ח ס"ג), והקשו הראשונים איך מגיירים בזה"ז הלא אין לנו דיינים סמוכין, עי' בתוס' ורמב"ן שם, עיין בס' משנת הגר שקיבץ כל הדיעות בזה, עכ"פ להלכה נקטינן דמועיל גירות בזה"ז אף בהדיוטות דליכא סמוכין.

אמנם בשו"ע נפסק שצ"ל דיינים הכשרים לדון דיני ממונות, והרמ"א כתב (חו"מ סי' ג' ס"א) שצריך שיהי' לכל הפחות אחד מהם שיודע סברות הדינים,

דעפ"ז לכאורה הי' אפשר לפשוט השאלה לפי מה שגיור ע"י הדיוטות כשרה, ואם אחד מהם יודע דיני גירות לכאורה יוכשרו לגייר.

אכן דא עקא, שאינן מאמינים בתורה מסיני, שהיא מעיקרי האמונה, ועוד כופרים בעיקר הי"ב שאינם מאמינים במשיח, אף שאומרים שהם מאמינים בימות המשיח, אבל הרמב"ם כתב מפורש (הל' מלכים פי"א ה"ב) שמי שאינו מאמין בו ה"ה כופר, דקאי אמלך המשיח ולא רק על ימות המשיח וגאולה, וכמו שהארכנו בזה בס' מעשה ישראל (ח"א סי' כ') שא"א לחלק בין האמונה במשיח להאמונה בהגאולה, וכן אינם מאמינים בעיקר הי"ד בתחיית המתים, ובזה הם פסולים להיות דיינים מצד שהם כופרים בעיקרי האמונה.

ועיין באגרות משה (חיו"ד סי' ק"ס) שמסקנתו שאין גירותם כלום. וא'

מהטעמים בזה הוא משום חסרון של קבלת המצות, אך פקפק דאם אמרה שהיא מקבלת המצות דאולי היא גרות בדיעבד מאחר שאמרה לפני הב"ד שמקבלת מצות התורה. ועוד הוסיף דאולי חושב שאין חיוב לשמור מצות, והוכיח משבת (סח, ב) בנתגייר בין הגוים דהוי גר אף שעדיין עובד ע"ז, והטעם משום שקבל עליו להיות ככל היהודים שנחשבה קבלה אף שלא ידע כלום מהמצות.

אבל לבסוף הסיק, שרבנים הללו הם פסולין לב"ד דכופרין בעיקרי הדת ועוברין על כמה לאוין.

ב

דיון במקור הדברים דבעי קבלת המצות

ויש לעיין במקור הדברים דבעי קבלת המצות:

דהנה אמרינן בגמ' בכורות (ל, ב) "גוי שבא לקבל דברי תורה חוץ מדבר אחד, אין מקבלין אותו, ר' יוסי ב"ר יהודה אומר אפי' דקדוק אחד מדברי סופרים".

והרמב"ם לכאורה סותר את עצמו, דבפי"ד מהל' איסורי ביאה (ה"ח) העתיק גמ' זו, ואילו בפי"ג הי"ז פסק דהודעת המצוה אינה מעכב, וכמו שכתב הה"מ שם בפירוש.

והנה הב"ח (יו"ד סי' רס"ח) כתב בדעת הרמב"ם ש"קבלת המצות אי"ז לעיכובא, אלא אע"פ שלא הי' שם קבלת עול מצות כל עיקר וטבל כשר, מיהו התוס' והרא"ש חולקים ע"ז וס"ל דקבלת המצות ודאי מעכבין והכי נקטינן".

וכדברי הב"ח לכאורה מוכח מהריטב"א בשטמ"ק כתובות (יא, א) גבי גר קטן שמטבילין אותו על דעת ב"ד, והק' "הא צריך שיודיעוהו מקצת מצות קלות וחמורות, ותי' דההיא למצוה ואינה מעכב, והכא דלאו בר הודעה הוא אינו מעכב".

הנה בדברי הריטב"א שפיר יכולין לחלק וכמ"ש בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' כ"ט) בין הודעת המצות לקבלת המצות, אבל השטמ"ק שם מביא שיטה ישנה דגם קבלת המצות אינו מעכב.

אמנם בשו"ת חמדת שלמה (יו"ד סי' כט) ביאר דתרי דינים נינהו, קבלת המצות דמעכב והודעת המצות דאינו מעכב.

אכן מדברי הריטב"א משמע דדין אחד להם, דכמו שהקשה שלא הודיעו לו המצות כמו"כ קשה שלא קבל המצות.

מיהו יש לומר, דבשלמא על קבלת המצות שפיר יש לומר זכין לאדם שלא בפניו, שזכין את קבלתו כאילו הוא קבל המצות, וכמו חיובים אחרים אם זה זכות גמור לאדם שפיר יכולין לפעול בעבורו, ה"נ יכולין לפעול הקבלה בשבילו, אבל הודעת המצוה אי"ז דבר שעושין בשבילו כ"א שצריכים להודיעו, שכל ענין הודעה היינו שמגלים לו, וא"א לזכות ידיעה, הנה ע"ז תי' הריטב"א דהודעה אינה מעכב, נמצא דשפיר יכול לחלק כדברי החמדת שלמה שרק הודעה אינה מעכב אבל קבלת המצות שפיר מעכב.

ועד"ז יש לבאר דברי התוס' בסנהדרין (סח, ב) דקטן שאינו חסר אלא קבלת המצות כיון שהגדילו ולא מיחו היינו קבלת מצות, נמצא דקטן הוא נחשב כגר אף שלא קבל המצות, אלא שכשהגדיל יכול למחות ולבטל הקבלה.

ודורש ביאור, הלא לא קבל המצות, ואם זה אינו מעכב למה יכול למחות הלא כבר נעשה ישראל.

אולם לפי דברינו מובן, שגם קבלת המצות זוכין לו, אבל כשמוחה מגלה שלא הי' זה זכות לו לקבל המצות ונתבטל הגירות.

נמצא שבין הריטב"א ובין התוס' ס"ל דקבלת המצות שפיר מעכב.

אבל השיטה ישנה בשטמ"ק שם כתב מפורש דגם קבלת המצות אינו מעכב.

ועיין רש"י שבת (לא, א), שאף שהנכרי שגייר הלל לא האמין בתושבע"פ, היינו שלא האמין שהוא מפי הגבורה, וצ"ע איך זה לא נחשב כאי קבלת המצות, ומש"כ רש"י שהלל הובטח שלאחר שילמדנו יקבל, א"כ למה לא נגיד כן גם בשאר מצות שאם לא יקבל דבר אחד שנקבלו, מכיון דסו"ס יקבלו.

וצ"ל, דאיה"נ דס"ל לרש"י שאין קבלת המצות מעכב בדיעבד אלא שאין **מקבלין** גרים אם אינו מקבל כל

המצות, אבל הלל סבר שבודאי יאמין סוכ"ס, ולכן קיבלו.

ויש לעיין איך יפרשו הראשונים דס"ל דקבלת המצות מעכב את שיטת הלל שגייר להגר שלא האמין בתושבע"פ.

וקשה לחלק בין קבלת המצות לקבלת עיקרי יהדות, דס"ל דאין עיקרים ביהדות, וכמו שחלקו כמה על שיטת הרמב"ם בזה כידוע, ולכן אם לא יקבל לשמור כל המצות אז אי"ז גירות, אבל אם יקיים כל המצות המבוארים בתושבע"פ, אף אם לא יאמין בזה, אינו עוקר את גירותו, מכיון שיקיים הכל.

ולחומר הקושיא צ"ל שיפרשו שהכוונה שגייר את הגר היינו לאחר שהסביר לו ענין של תושבע"פ והאמין בו.

הרי שלדעת רמב"ם לפי הב"ח, וכן לדעת רש"י אין קבלת המצות מעכב, וכ"ה השיטה ישינה בשטמ"ק.

ג

ביאור מחלוקת הראשונים אי קבלת המצות מעכב

אמנם בדעת הרמב"ם כבר ביאר כ"ק אדמו"ר שאדרבה, הוא ס"ל דקבלת המצות הוא עיקר ענין הגירות ולא רק מעשה הגירות.

אבל לפ"ז צ"ל הדעות דס"ל דאין קבלת המצות מעכב.

ונראה ששיטות אלו סוברים דעיקר ענין הגירות היא מה שנכנס לכלל ישראל תחת כנפי השכינה, ומאחר שהוא בכלל ישראל חל עליו קבלת המצות, נמצא שהעיקר הוא שרוצה להיות בכלל ישראל.

ובזה יש לפרש באופן אחר, שהתוס' ס"ל דבאמת אי"צ קבלת המצות לעיכובא, דאין קבלת המצות ענין חיובי, כ"א שאם מוחה ואינו מקבל עליו איזה מצוה ה"ז נוגד לכל ענין הגירות, אבל אי"צ קבלה מפורשת.

ולענ"ד נראה לבאר דברי התוס', שעצם הענין שנחשב לזכות להם להיכנס תחת כנפי השכינה בזה מתגיירים, דעיקר ענין הגירות היא כניסתם לעם ישראל, אלא שאם הם גדולים, ואומרים שאין רוצים לקיים איזה שהיא מצוה, אז זה עוקר רצונם להיכנס לכלל ישראל.

ולכן קטן שאין לו דעת, אומדין שזכות היא לו שיהא בכלל, ונחשב יהודי, אלא שאם מיחה שכהגדיל, אז זה עוקר הכנסתו לעם ישראל.

ביתר ביאור, בכדי להיכנס לכלל ישראל אי"צ קבלת המצות, אבל אם מנגד לאיזה מצוה אז אינו יכול להיכנס לכלל ישראל.

סימן ט'

איסור גניבת דעת

א

מקור האיסור - שיטת הריטב"א

איתא בגמרא (חולין צד, א): "דאמר שמואל אסור לגנוב דעת הבריות ואפילו דעתו של עובדי כוכבים", ושם: "אין מוכרין נבילות וטריפות לעכו"ם ["בסתם אא"כ הודיעו שהיא טריפה דתו ליכא גניבת דעת"— רש"י]... מפני שמתעהו".

וכתב הריטב"א בשם התוס' (וכן הסמ"ג לאוין קנ"ה, ויראים השלם סי' קכ"ד, וקרית ספר הל' מכירה פי"ח כמצויין באינצקלפדי' תלמודית ערך גניבת דעת) שהמקור לאיסור גניבת דעת בתורה הוא הלאו דלא תגנובו דפ' קדושים, וזה כולל גם גניבת דעת של נכרי (מיהו לאו כו"ע ס"ל דהוי מה"ת, ויש דס"ל שהוא רק מדרבנן כמצויין שם באינצ"ת, אבל גם לדעות אלו דהוי רק מדרבנן אסמכוהו אקרא דלא תגנובו).

ויש לעיין מה שנקרא **גניבת** דעת ובכלל הלאו ד"לא תגנובו", ולא בכלל הלאו ד"ולא תשקרו".

והביאור בפשטות הוא משום שבנידון הש"ס שמוכר לנכרי בשר טריפה לא אמר לו שהוא שחוטה, הרי שלא שיקר לו בפירוש, רק העכו"ם חושב שהוא שחוטה, דמ"מ אסור מצד האיסור דגניבה, וכפי שיתבאר במרוצת דברינו הקשר לגניבה.

מיהו עדיין יש להקשות, הלא בגמ' שבועות (לא, א) איתא "ת"ר מנין לתלמיד שאמר לו רבו יודע אתה בי שאם נותנין לי מאה מנה איני מבדה, מנה יש לי אצל פלוני ואין לי עליו אלא עד א', תא אתה וקום התם ולא תימא מידי, דהא לא מפקא מפומך

שיקרא, אפ"ה אסור, ת"ל מדבר שקר תרחק".

הרי שאף שלא יגיד שקר, דמ"מ אסור מדין מדבר שקר תרחק, ולמה הצריכו למידרש הפסוק דלא תגנובו לגניבת דעת, הלא לא עדיף מנידון הנ"ל.

ובאמת גם להדעות (סמ"ק סי' רס"א, ב"ח חו"מ סי' רכ"ה, ואדה"ז הל' אונאה וגניבת דעת סי"ב כמצויין שם באינצ"ת) דס"ל דאיסור גניבת דעת הוי רק מדרבנן צ"ע, למה לא נכלל בהאיסור דמדבר שקר תרחק, שהיא דאורייתא.

אכן מדברי הרמב"ם משמע דאיסור גניבת דעת הוא באמת מהאיסור דשקר, דז"ל הרמב"ם בהל' דעות (פ"ב ה"ו) "אסור לאדם להנהיג עצמו בדברי חלקות ופיתוי, ולא יהי' אחד בפה ואחד בלב, אלא תוכו כברו והענין שבלב הוא הדבר שבפה, ואסור לגנוב דעת הבריות ואפי' דעת הנכרי, כיצד לא ימכור וכו' ואפי' מלה א' של פיתוי ושל גניבת דעת אסור אלא שפת אמת וכו'", וכן מבואר מדברי רבינו יונה בשערי תשובה.

ולשיטתם אין מקום לקושיא הנ"ל, דשפיר נכלל באיסור דלא תשקרו, אבל לשיטת הריטב"א וסיעתו דהוא מדין לא תגנובו תקשי למה איצטריך להכניסו בלא תגנובו כשאר הוא נכלל בלא תשקרו.

ואין לומר, שבנידון דמס' שבועות הוא עושה דבר בכוונה לרמות, ואילו כאן מוכר בשר סתם, דמכל הסוגיא משמע דגם כאן כוונתו לרמות אתו, כמו ש"אל יסרהב אדם לחבירו לסעוד אצלו ויודע בו שאינו סועד וכו'", שזהו כוונתו שע"י שמסרהב בו יחשוב שהוא אוהבו.

ונראה לבאר, שאכתי יש חילוק ביניהם: דבנידון הגמ' בשבועות הנ"ל, הרי כוונת השקר הוא להוציא ממון מהבעל דין, אבל כאן השקר הוא לכבודו, שמסרהב אותו לסעוד אצלו, או שמוכרו בשר טריפה ורוצה שהקונה יחשוב שהוא שחוטה (ומיירי שאינו מוכרו ביוקר מבשר טריפה), ונמצא שהשקר שלו לא הזיק לשום אדם בממונו, ואדרבה יש לו הנאה בחשבו שנתן לו שחוטה, קמ"ל הלאו דלא תגנובו דמ"מ אסור משום גניבת דעת.

ועפ"ז מובן מה שבגמ' מבואר דיש לשנות מפני השלום, ולכאורה איך יכולין להתיר איסור דאורייתא בשביל השלום, וכן מה דמבואר בבא מציעא (כג, ב) דמותר לשנות במסכת ובפוריא וכו', איך נתיר איסור דאורייתא בשביל ענינים אלו.

אולם לפי הנ"ל מובן דאם אינו מזיק את האדם שאליו משקר אי"ז האיסור דשקר.

אלא שעדיין אינו מובן מדוע תולין האיסור לשקר בהפסד, דמסתבר יותר להכניס מה שהאדם עושה לגרום הפסד ממון לחבירו באיסור גניבה, וכאן אומרים להיפך, דכשאין הפסד הרי זה גניבת דעת, ורק כשיש הפסד הרי זה נכנס בגדר של שקר, הלא איפכא מסתברא.

ואולי י"ל, שבנידון דשבועות א"א לקרותו גניבה שהרי באמת הוא חייב ליתן לו, אבל מאחר שיש השלכות ממשיות מהשקר, שמפסידו, ומחייבו לשלם (למרות מה שכלפי שמיא גלוי שחייב לו), זה נקרא איסור שקר.

אבל עכשיו קשה מאידך, למה לא נחשב כגניבת דעת כשמשנה מפני השלום וכיו"ב.

וי"ל דבגניבת דעת הוא מקבל טובה מן האדם שרימה וקבלת טובה זה הי' בחנם, ולכן נחשב כגניבה וכמו שיתבאר להלן בע"ה, אבל כשמשנה מפני השלום הוא לא קבל כלום מזה, אי אפשר לכנותו כגניבה דפירושו שמקבל איזה דבר ממישהו אחר שלא שילם בעבורו.

ב

קושיא על שיטת הרמב"ם

אמנם עדיין צ"ע לפי שיטת הרמב"ם דגניבת דעת הוא מדין שקר, הרי דס"ל דשקר הוא גם כשאינו מזיקו, א"כ למה מותר לשנות מפני השלום או בפוריא וכו'.

ואולי יש לומר בדעת הרמב"ם דגדר של שקר הוא או שמזיקו בשקר שלו או שאם ידע האמת יצטער, כגון אם ידע שבאמת אינו רוצה שיסעוד אצלו, גם שקר כזה אסור, אבל לעשות שלום גם אם ידע האמת שחבירו לא אמר מה שאומרים בשמו, דמ"מ מה שנעשה שלום בודאי הוא

תועלת, ורק כשמזיקו או בדליכא תועלת הנה אם ידע האמת יצטער דזה נכלל בשקר.

אבל לאחר כל זה עדיין צריך ביאור, דבפשטות איסור שקר אינו מוגבל רק כשהדבר גורם צער או הפסד למשיהו אחר, דגם אם יאמר אדם שקר לתועלת עצמו גם אם זה לא יגרום הפסד או צער למישהו אחר, דמ"מ הרי זה מדה מגונה ונכלל באיסור שקר.

והנראה מוכרח מזה לכאורה, דההיתר לשנות למען השלום וכו', הרי זה בדרך דחי', דמעלת השלום וכו' דוחה לאמירת שקר כשאין הפסק למישהו אחר. ועדיין צ"ע.

ג

מחלוקת רבא ורב ספרא

והנה להלן (ע"ב): "היכי מכריזין (בבשר טריפה) נפל בישרא לבני חילא, ולימא נפל טריפתא לבני חילא, לא זבני, והא קמטעי להו, אינהו הוא דקמטעו נפשייהו, כי הא דמר זוטרא ברי' דרב נחמן, הוה קאזיל מסיכרא לבי מחוזא, ורבא ורב ספרא הוו קא אתו לסיכרא, פגעו אהדדי, הוא סבר לאפי' הוא דקאתו, אמר להו למה להו לרבנן דטרוח ואתו כולי האי, א"ל רב ספרא אנן לא הוה ידעינן דקאתי מר, אי הוה ידעינן טפי הוה טרחינן, א"ל רבא מ"ט אמרת לי' הכי, דאחלישתי' לדעתי', א"ל והא קא מטעינן לי', איהו דקא מטעי נפשי'",

הרי שבנידון שמישהו טועה וסובר שחבירו עושה טובה לו לכבודו, אין זה גניבת דעת ואין צריך להודיע לחבירו שטעה, וכך נפסק בשו"ע חו"מ (סי' רכ"ה ס"ו).

ועיין בשו"ע אדה"ז (הל' אונאה וגניבת דעת סי"ג): "בדבר שיש לו להעלות בדעתו שאינו עושה בשבילו ומטעה עצמו וסבור שעושה בשבילו כגון שפגע בחבירו בדרך וסבור זה שיצא לקראתו לכבודו אין צריך להודיעו וכן כל כיוצא בזה".

ויש להבין באיזה סברא פליגי רבא ורב ספרא.

והי' אפשר לפרש סוגיית הגמ' דרבא ורב ספרא פליגי במחלוקת הראשונים ובספק הנ"ל בשרש האיסור דגניבת דעת, שרב ספרא שאמר לו האמת, ס"ל דמוכרח לומר

האמת דבלא"ה הוי אמירת דבר שקר, ואף שעי"ז החליש דעתו של מר זוטרא, סבר רב ספרא שאין זה היתר לומר שקר, והיינו דנקט כשיטת הרמב"ם דיסוד האיסור כאן הוא שקר ולא גניבה.

מיהו יש להקשות על יסוד זה, דעיין סנהדרין (יא, א) ששמואל הקטן אמר "אני הוא שעליתי בלי רשות" כדי לחפות על מי שנכנס בלי הזמנת הנשיא, ובס' חסידים (סי' תרמ"ב) כתב שמותר לשקר כדי להציל את השני מבושה. ולכאורה מזה יש לדייק שעאכו"כ, שאין לומר האמת כשזה יגרום בושה להשני.

ויש לומר שרב ספרא סבר [שגם אם ידע שיגרום חלישת הדעת אצל מר זוטרא דמ"מ] אין לדמות חלישת הדעת לבושה, די"ל דלמנוע בושה (שהוא כמו רציחה כמבואר בסוטה (י, ב) מותר לשקר, אבל למנוע חלישת הדעת סבר דאסור לשקר.

[ולהעיר משינוי לשונות, דבפ' שמיני כתב רש"י שאהרן נתבייש משום השתתפותו בחטא העגל, ואילו בפ' בהעלותך ש"חלשה דעתו" שלא השתתף בחנוכת הנשיאים, שזה הי' לאחר שנודע שחטא העגל לא גרם שלא ירד השכינה (עיין לקוטי שיחות שביאר שרש"י בפשוטו של מקרא מפרש שחלישת הדעת לא הי' מצד חטא העגל ודלא כהתו"כ), ובפשטות הבושה מחמת חטא העגל שלא ירד השכינה חמור יותר ממה שלא השתתף בחנוכת המזבח].

ועוד, שכבר נפסק (שו"ע אדה"ז סי' קנ"ו) שההיתר לשנות מפני דרכי שלום ה"ז רק על מה שאירע בעבר, אבל לא על העתיד, ומקורו בס' חסידים (סי' תכ"ו) שאם אינו מוכן להלוות למי שבקש הלואה לא יאמר אין לי.

ולכן רב ספרא חשב שמוכרח לומר לו האמת דליכא היתר לשנות בכגון דא (ולהסיר החלישת הדעת של מר זוטרא עד כמה שידו מגעת הוסיף שאם הי' יודע שיבוא שהי' עושה יותר לכבודו).

אבל רבא, וכן הוא המסקנא, סובר דעיקר האיסור הוא מגדר של גנבה כשיטת הריטב"א, אבל אם יגיד לו האמת יהי' לו חלישות הדעת, נמצא דע"י ש"מחזיר לו" מה שגנב מאתו, נותן לו חלישות הדעת, ומי יגיד

שלצער אדם קיל יותר מלגנוב מאתו, וגמ' מפורשת להיפך בב"מ (נח, ב) דחמור אונאת דברים מאונאת ממון, דזה לא ניתן להישבון עיי"ש.

נמצא לפ"ז דפליגי במחלוקת הראשונים הנ"ל, אם יסוד האיסור דגניבת דעת הוא מדין שקר או מדין גניבה, והמסקנא כשיטת רש"י שהוא מדין גניבה.

ד

מחלוקת רש"י ותוס' וביאור ס' בנין אב ודחייתו

והנה בענין זה מצינו מחלוקת רש"י ותוס', דרש"י (ד"ה אינהו) מקשה "והאי דקתני לעיל [לא ימכור אדם לחבירו סנדל של מתה בכלל חי' שחוטה] מפני שמטעהו, במוכר לו בחזקת שחוטה, וכן הפותח חביות המכורות לחנוני דאומר לו בשבילך אני פותחם דודאי גונב דעתו".

היינו שדעת רש"י שדוקא היכא שאומר לו בפירוש שהוא עושה זאת לכבודו, אבל אם אינו אומר בפירוש אי"ז גניבת דעת.

אמנם התוס' הקשו על רש"י מכ"מ דמוכח דאף בסתם אסור, וביארו דתלוי אם הי' לא מסיק אדעתי' אז אסור, "אבל הכא איבעי [להו] לאסוקי אדעתייהו דטרפה היא, ומר זוטרא איבעי לי' לאסוקי אדעתי' שלא לקראתו היו באים אלא לצורך עצמם", וכ"כ הרמב"ן ביתר ביאור.

הרי שיש מחלוקת בין רש"י ותוס', דלרש"י עיקר ההיתר הוא שלא עשה שום דבר או אמר שום דבר שיכול להתפרש כהטעי'. ואילו להתוס' אי"ז מהני כיון דבפועל הטעה אותם, לו יהא בלי מעשה, אלא עיקר ההיתר הוא שהם גרמו לעצמם שיטעו.

וצ"ל באיזה סברא פליגי.

ובהשקפה הראשונה הי' נראה דפליגי במחלוקת הראשונים הנ"ל ביסוד האיסור דגניבת דעת, דלצד א' י"ל שהוא כמו אמירת דבר שקר, שחידשה התורה שגם אם לא אמר שקר בפירוש, אלא שחבירו טועה בכוונת דבריו או מעשיו דגם שקר כזה אסרה תורה (או שחכמים אסרו זה על יסוד האיסור לשקר), וכמשמעות לשון הרמב"ם כנ"ל ורבינו יונה כנ"ל.

או י"ל שהאיסור נגדר כגניבה, שגונב ממנו מחשבתו ודעתו, וכדברי הריטב"א וסיעתו דנלמד מלא תגנובו (או שחכמים הסמיכו איסור זה על איסור דגניבה).

ומצאתי בס' בנין אב (ח"ד סי' ע"ז) שרצה לתלות מחלוקת התוס' ורמב"ם (שהלח"מ כתב דס"ל כרש"י) בחקירה הנ"ל, דלהרמב"ם האיסור הוא מצד שקר, א"כ אם אינו אומר בפירוש או עושה מעשה אי"ז אסור, ולהתוס' דהוי מצד גניבה עדיין אסור.

אבל לאחרי העיון נראה דאי"ז נכון, שהרי מדברי רש"י מוכח להיפך שס"ל דהוא ענין של גניבה, דבעמוד הקודם (צד, א ד"ה לא יסרהב) כתב: "לא יפציר בו הואיל ויודע שלא יעשה משום דגונב דעתו להחזיק לו טובה בחנם כסבור שמן הלב מסרהב לו כן", וכן להלן (ד"ה ולא יפתח) כותב: "מפני שגונב לבו להחזיק לו טובה חנם".

הרי שרש"י, למרות מה שסובר שהוא מלתא דגניבה מ"מ ס"ל דאם לא אמר בפירוש שאי"ז גניבת דעת.

מעתה עדיין יש להבין באיזה סברא פליגי רש"י ותוס'.

ה

ביאור מחלוקת רש"י ותוס'

ונראה לבאר מחלקותם באופן הפוך, דלרש"י עיקר הגדר היא מצד לתא דגנבה, אבל מאחר שהוא לא עשה כלום אין כאן מעשה איסור, דבלי מעשה גניבה אין כאן איסור של גניבה, דהלא בגנבת ממון אנו חייב אלא א"כ עשה מעשה (עי' ב"ק סה, א וגיטין עז, א, ומנ"ח מצוה נ"ד ועוד), ה"נ בגניבת דעת המיוסד על איסור גניבה צריך שיבוא על ידי מעשה או דיבור שלו.

ואילו להתוס', דיפרשו יסוד האיסור דגניבת דעת מצד שקר, מאחר שהתורה הרחיקה אותנו משקר, הלא גם כאן יש להרחיק באופן דקום ועשה לומר לו האמת, רק אם הטעה את עצמו, נמצא שהוא לא גרם כלום, שמצדו לא הי' שום ענין של שקר.

ו

ביאור מחלוקת רבא ורב ספרא לדעת רש"י

אבל יש לומר שרש"י יפרש שכולי עלמא ס"ל דאיסור גניבת דעת הוא מדין גניבה ופליגי בגדר של גניבה.

דרב ספרא הי' ס"ל דאיסור גניבה שייך גם אם אינו עושה מאומה לגנוב, דזה עצמו שיש בידו מה שאין שייך לו ולא שילם בעד זה הרי זה גניבה או אבק גניבה, ומה שעושה לטובתו אי"ז היתר, שהרי גנבה גם ע"מ לשלם כפל אסור אף שהיא לתועלת חבירו, ועד"ז כאן שאין יכולין להצדיק גנבה כשזה ימנע ממנו חלישות הדעת.,וגם מה שהטעה את עצמו אי"ז משנה שסוכ"ס מחזיק לו טובה בחנם.

אבל רבא ס"ל דאיסור גניבה אין שייך כאן מכיון שחסר מעשה, שהוא לא עשה שום דבר לשקר שיחזיק לו טובה, ומעשה גניבה הוא ענין יסודי באיסור דגניבה.

ז

ביאור מחלוקת רבא ורב ספרא לשיטת התוס'

אבל התוס' יפרשו את כל השקו"ט להשיטה שאיסור גניבת דעת הוא מצד האיסור לשקר, ורב ספרא הי' סובר כנ"ל, דאי"ז מצדיק האיסור דגניבת דעת מצד גדר של איסור לשקר, דאינו דומה חלישות הדעת לבושה, ואף שאין לגרום חלישות הדעת גם אם יצטרך לשקר כנ"ל מס' חסידים, אבל אי"ז היתר למנוע רק חלישת הדעת.

אבל רבא ס"ל דחלישת הדעת הוי כמו בושה, ואם מותר לשקר למנוע בושה ה"נ חלישת הדעת.

אבל לאחר שטען רב ספרא והא מטעינן לי', ענה רבא דאיהו הוא דקא מטעה נפשו, היינו שאין כאן שום שקר שצריכים לדחותו מפני חלישת הדעת, אלא השקר וההטעי' בא ממר זוטרא עצמו דהו"ל לאסוקי דעתי' שלא בא לכבודו, נמצא שאי"כ איסור של שקר כלל.

אמנם רבא ס"ל דהעיקר הוא מצד לתא דשקר, ולומר האמת על חשבון הצער של אחר (ובפרט שכאן אי"ז הלאו דשקר כ"א לכמה דעות רק מדרבנן) לא הטילו על האדם כשזה יגרום להאדם צער, ואף אם נצדד שאסור לומר שקר למנוע צער, אבל לחייב אדם לומר אמת במקום צער

של חבירו ס"ל לרבא שלא הטילו חכמים.

ח

דחיית ביאור הנ"ל

אמנם בשו"ע אדה"ז נפסק כמו שכתבו התוס', וגם אדה"ז הגדיר גניבת דעת כגניבה כדעת רש"י, ולדברי אדה"ז יוצא שגם התוס' מבארים הגדר של גניבת דעת כרש"י שהוא הסתעפות מאיסור גניבה ולא משום שקר.

נמצא שאין לתלות מחלוקת רש"י ותוס' בחקירה הנ"ל, מעתה יש לעיין בסברת מחלוקת רש"י ותוס' לפי ההגדרה של גניבת דעת שהוא מדין גניבה.

ט

עוד ביאור במחלוקת רש"י ותוס' עפ"י חידוש אדה"ז

ונראה שפליגי בהגדרת ענין גניבה עצמה, דהנה אדה"ז למרות מה שהגדיר האיסור דגניבת דעת כגניבה שמחזיק לו טובה בחנם, מ"מ השתמש בלשון הרמב"ם דז"ל: "ואף לגנוב דעת הבריות בדברים אפי' במלה אחת של שפת חלקות או גניבת דעת או במעשה שמראה שעושה בשבילן ואינו עושה אסור מפני שמחזיקים לו טובה בחנם", הרי שהרכיב ב' השיטות ביחד.

ונראה לענ"ד שאדה"ז ס"ל [ואולי העמיס זה גם בדברי הרמב"ם, ואכן מזה שהרמב"ם הכניס ענין זה בהל' דעות ביחד עם איסור שקר, ולא בהל' גנבה משמע דס"ל דאכן עיקר גדר האיסור הוא מדין שקר] שמה שנחשב כגניבה אף שבפועל לא חיסרו הרי זה מפני שעשה באופן של מרמה, דאם לא עשה באופן של מרמה אף שבפועל גנב את דעתו, אי"ז נקרא גניבת דעת. בשלמא אם הי' דבר של ממש שנגנב לא איכפת לנו אם עשה במרמה דבין כך לקח ממנו דבר והרי זה גניבה, אבל כאן מאחר שאי"ז גניבה בעצם (ולכן פסק שם אדה"ז דהוי רק מדרבנן) צריך שיעשה באופן של מרמה.

ובזה נחלקו רש"י ותוס', דשיטת רש"י הוא שכל זמן שאינו עושה מעשה או אומר באופן המשתמע שמרמה אותו אי"ז נקרא גניבת דעת, והביאור הוא כנ"ל דעיקר החיוב

דגניבה צריך שהגנב יעשה מעשה גניבה, ובטוען טענת גנב שאין כאן מעשה גניבה כיון שהדבר מונח ברשותו צריך שבועה בכדי להתחייב כי השבועה היא במקום מעשה, ה"נ בגניבת דעת צריך שיהא "מעשה" של גניבה, דהיינו שאומר שעושה לכבודו, אבל כשנתקיים הגניבת דעת בלי איזשהי מעשה של מרמה וגניבה ס"ל לרש"י דאי"ז גניבת דעת.

אבל התוס' (ואדה"ז) ס"ל דרק בגניבת ממון שהוא דבר גשמי, צריך מעשה גשמי לקשר הגנב אל החפץ, אבל בגניבת דעת שהוא רגש שבלב, מספיק מה שהנגנב חושב שעשה לכבודו, שלא הי' לו לאסוקי דעתי' שמה שאמר או עשה הוא לא בשבילו, הרי זה נחשב כאילו רימהו, דאי"צ מעשה גמור.

יו"ד

עוד ביאור במחלוקת רש"י ותוס'

ועוד נראה לבאר מחלקותם, דפליגי בפירוש גדר גנבה בגניבת דעת, שהרי רש"י ביאר שמחזיק לו טובה בחנם, נמצא שלוקח ממנו החזקת טובה ולא שילם בשביל זה, הרי זה גנבה.

אמנם יש לבאר גדר של גניבת דעת באופן אחר, דבהשקפה הראשונה קשה מאי חסר להאדם אם יחשוב שמישהו מכר לו בשר שחוטה, הלא ינעם לו, וצריכים לומר, דמאחר אם ידע האמת יצטער, הרי זה כמו גניבה שאף שאינו יודע שנגנב חפצו, אבל אם ידע מזה יצטער, גם עכשיו קודם שיודע הרי זה אסור. ואף שחבירו לא ידע, אי"ז מגרע האיסור, ע"ד בגניבה עצמה שאם האדם לא ידע מעולם שחסר ממנו דבר הנגנב, דמ"מ יש איסור גניבה כנ"ל.

דלפ"ז י"ל שהתוס' ס"ל כביאור זה, ולכן אסור גם אם לא אמר בפירוש שהוא מוכרו בשר שחוטה, דמ"מ אם הי' יודע שכן הוא שרימהו הי' מצטער, לכן עכשיו נמי אסור, אבל אם הי' לו לאסוקי דעתי' שאי"ז בשר שחוטה הרי הצער כשיודע לו שהוא טריפה לא הי' זה כוונת המוכר כלל, כ"א כוונתו הוא הי' בטעות.

אבל רש"י מפרש כנ"ל שלקח ממנו החזקת טובה בחנם, א"כ אף אם

הצער בא מהמוכר, אי"ז אסור מכיון שגניבה בלי מעשה אי"ז נקרא גניבה.

י"א

קושיא מירושלמי

וראיתי מקשים (ספר משפטי תורה ח"ב ע' פ"ב) מירושלמי מכות (פ"ב סוף הלכה ו') שאדם היודע מסכת אחת ומכבדים אותו אנשים משום שסוברים שהוא יודע שתי מסכתות – צריך לספר להם את האמת, אע"פ שהם הטעו את עצמם, והלא זה סותר להמבואר בהבבלי חולין שאם הם טעו אי"צ להודיעם.

ומצאתי שכבר קדמו בקושיא זו בשירי הקרבן שם, ותי' דרק ת"ח צריך להודיע, וזהו כוונת הגמ' בב"מ דת"ח מותר לשנות במסכת. אבל דוחק להעמיד רק בת"ח, דקתני בר נש, ואף דקודם לזה מזכיר ת"ח, מ"מ בשביעיית קתני סתם בר נש.

ונראה שהקושיא היא חזקה יותר, שאם ישנו חילוק בין נידון הבבלי והירושלמי צריך להיות החילוק להיפך, דבנידון הירושלמי כ"ש שלא יצטרך להודיעו שטועה שאינו בקי, דנידון הבבלי גרוע יותר,

דהנה בנידון הבבלי כשחושב שהבשר הוא שחוטה, שאם הי' יודע האמת שבאמת שלא הי' שחוטה הי' מצטער, ועד"ז בסיפור דמר זוטרא שאם הי' יודע האמת שלא הלכו לקבל פניו הי' מצטער או לכה"פ הי' חסר ההרגש שיש לו עכשיו, ולמרות זה אם הוא הטעה את עצמו אין כאן איסור של גניבת דעת, אבל בנידון הירושלמי, אי"ז נוגע להאדם שטעה, שאם הי' יודע האמת שהת"ח לא למד ב' מסכתות, דמ"מ אין זה נוגע אליו, ולכאורה כש"כ שאין שייך האיסור דגניבת דעת.

והקושיא היא לפי ב' הדרכים בגדר של איסור גניבת דעת, דאם ננקוט כצד הראשון שעיקר האיסור הוא כגדר של שקר, אין נפק"מ לכאורה בין נידון הירושלמי לנידון הבבלי, דבשניהם הוא לא הטעה את השני ואין כאן שקר ומרמה, ולמה חייבו הירושלמי להגיד להם באמת אינו בקי בב' מסכתות, הרי הוא לא הטעהו.

ואם ננקוט דהוי גדר של גניבה, כ"ש שאין שייך בנידון הירושלמי שום

איסור, דמה יחסר לו אם ידע האמת שאין הוא בקי בב' מסכתות.

אמנם לשיטת התוס' יש מקום לומר בפשטות דהטעם שליכא איסור ד"מר זוטרא איבעי לי' לאסוקי אדעתי' שלא לקראתו היו באים אלא לצורך עצמם", אבל בנידון הירושלמי יש לומר שכשומעים ת"ח מדבר, רגילות היא לחשוב שיודע לא רק מסכת א'.

אבל כ"ז לשיטת התוס', אבל לשיטת רש"י עדיין קשה, הרי לא עשה שום פעולה ולא שום רמז בדיבורו שהוא בקי בשתי מסכתות ואיז איסור יש כאן שיצטרך להגיד להם האמת.

י"ב

ב' תירוצים ודחייתם

ובס' הנ"ל תירץ, דע"י שמקבל הכבוד מראה להם שאכן הם צודקים במחשבתם שהוא יודע שתי מסכתות, א"כ בלקיחת הכבוד הוא עושה מעשה לגנוב את דעתם ולכן אסור.

ולענ"ד יש להעיר על תירוץ זה, חדא דמאי נפק"מ אם לוקח הכבוד או לוקח החזקת הטובה, דלקיחת כבוד אי"ז מעשה יותר ממה שמקבל החזקת טובה. ועוד שאפילו אם יש בו מעשה (כמו שנותן לו מתנה או נותן לו עלי' חשובה וכיו"ב) במה נגרע גניבת דעת שלא ע"י מעשה, דבודאי ליכא מלקות גם כשעשה מעשה לגנוב דעת הבריות לשיטת החינוך (אם נגיד שס"ל דהוי דאורייתא) דאם עיקר הלאו אי"ז במעשה גם אם עבר במעשה אין לוקין, אלא אפילו לשיטת הרמב"ם (פ"א מהל' חו"מ ה"ג) דבקנה חמץ לוקה על ב"י וב"י אף שעיקר הלאו אין בו מעשה, מ"מ בנוגע להאיסור אין חילוק ולכו"ע תהא אסור לקבל החזקת טובה, (וגם לענין מלקות הלא לא נתכוין, וליכא התראה ועדים, ואם באמת הי' התראה, לא יהי' שם גניבת דעת, כיון שחבירו ידע אז שאינו יודע ב' מסכתות), א"כ ליכא נפק"מ בין נידון הגמ' בחולין לנידון הירושלמי במכות.

ועוד תירץ שם שאין טעם הירושלמי משום גניבת דעת של המכבדים אותו אלא שאסור לאדם לקבל דבר נוסף שלא מגיע לו, כאשר הוא יודע שהנותן נתן לו זאת בטעות. ודימה זה לנידון שע"י זה שחושב שיודע ב' מסכתות יעשה לו הנחה בקניית כלי, דפשוט שהוא צריך לשלם למוכר את

הכסף שהפחית לו, כי הכסף שיידלמוכר ורק בטעות ניתן לו, ה"ה אם קיבל כבוד בטעות צריך להודיעו שהכבוד לא מגיע לו.

וגם חילוק זה איני מבין, דהלא גם באחזוקי טובה בטעות הוא מקבל דבר שאם היו יודעים את האמת לא היו נותנים לו, והגע עצמך דאם משום החזקת טובה הי' מפחית לו בקניית איזה דבר, שהי' צריך לשלם לו, ומאי שנא כבוד, והדרא קושיא לדוכתא.

י"ג

ישוב להסתירה

ונראה ליישב דאמנם יש חילוק בין הבבלי והירושלמי, דשם נאמר לגבי כבוד ולא לגבי לאחזוקי טובה, ובביאור החילוק יש לומר: שאם מחזיק לו טובה בחנם אי"ז חסרון, ואדרבה זה הוספה במצות אהבת ישראל, אלא שאם מטעהו הרי זה אסור מצד גניבת דעת, אבל אם אין כאן חסרון של גניבת דעת אי"ז חסרון, אבל לגבי כבוד שמקבל מתורה שלמד, הרי הוא מקבל דבר שאינו שלו, אלא זה כבוד התורה, ואם הוא ת"ח באמת ה"ה ראוי לכבוד זה שנעשה תורתו כמבואר בקידושין (לב, ב), דלכן ת"ת שמחל על כבודו כבודו מחול, אבל לאחזוקי טובה לא נטל דבר ממישהו אחר.

ומצאתי בס' פתחי חושן (הלכות גניבה ואונאה פט"ו הערה כו) שהביא מס' יפה מראה על הירושלמי בשביעית שתי' דכאן שאני שנהנה בכבוד התורה בחנם, ונראה שהכוונה כמו שביארנו, וברוך שכיוונתי.

דלפ"ז תצא נפק"מ לדינא, שאם בזה שמחזיק טובה לאדם א' בטעות, ועי"ז מונע החזקת טובה למישהו אחר, כגון שחושב שקבל טובה מאדם א', ובאמת בא לו הטובה מאדם שני, דאף שהטעה את עצמו מ"מ מחויב לומר לו.

י"ד

קושיא מיבמות

והנה ראיתי מקשים מיבמות (מה, א) באדם שנולד מבת ישראל ונכרי, והשיב רב יהודה שילך למקום שאין מכירים אותו וישא אשה שם, והלא זה גניבת דעת.

וקשה לחדש דאיסור גניבת דעת שייך רק במקום שאין לו שום הנאה

מדיבורו חוץ ממה שפלוני יחזיק לו טובה, אבל כשיש לו תועלת להתחתן ולא שיהיו מוחזקים לו טובה אז אין כאן איסור, דאיפכא מסתברא, דגנב שגונב דבר שנהנה מהחפץ פשוט שהוא נקרא גנב לא פחות ממי שגנב ולא הי' לו שום תועלת מזה.

ומה שתירץ הקהלת יעקב (יבמות סי' מ"ד) שאף שלכתחילה לא תסכים להינשא לבן נכרי אולם בדיעבד לאחר הנישואין לא תסכים להתגרש מצד חסרון זה שהוא בן נכרי.

ולא אדע איך לפרנס דבריו, דהלא כשמוכר בשר לנכרי וחושב שהוא שחוטה בודאי שאם ידע שאינה שחוטה דמ"מ ירצה לקנותו, ומ"מ יש בזה גניבת דעת, ומאי שנא כאן.

אולם לענ"ד הקושיא מעיקרא אינה קושיא, כי פשוט שלדעת התוס' שכתבו דהו"ל לאסוקי דעתי' שיתכן שהוא טריפה, ובודאי בנישואין יש חיוב לבדוק על יוחסין, ואיהו דקא הטעה את עצמו.

ובמכל שכן לדעת רש"י, שההיתר הוא גם כשלא עשה שום דבר להטעותו, ולא משום דהו"ל לאסוקי דעתי', ה"נ לא עשה שום דבר להטעותו.

מיהו עדיין יש לומר שעצם הדבר שבא ממקום רחוק למקום שאין מכירין אותו הוא מעשה של גניבת דעת, אבל שוברו בצדו, שכשם שזה מורה על הטעי', כמו"כ יש סברא שהם לא בדקו ולא התבוננו בזה שבא ממקום רחוק להתחתן צריך לעורר חשד.

סימן יו"ד

מאימתי מזכירין גבורות גשמים

א

דיוק הלשון "מזכירין": ביאור התוי"ט

תנן בריש תענית: "מאימתי מזכירין גבורות גשמים וכו'", ודייקו המפרשים מה שהתנא משתמש בלשון "מזכירין" (שהוא לשון כבד, ולא "זוכרין" (שהוא לשון קל) או "אומרים".

והנה התוי"ט כתב דהוא להורות הדין המבואר בירושלמי כאן, והובא ברא"ש וטור (סי' קי"ד) שאסור להזכיר עד שיזכיר הש"ץ, "ולהכי תני מזכירין שכל ש"ץ וש"ץ מזכיר ומכריז אל הציבור כדי שיזכירו בתפלתן".

וראיתי בכמה ממחברי זמננו (ספר "אמת ליעקב" ו"ברכת אברהם") שביארו באופן פשוט שכשאין האמירה מעצם הברכה אלא נכלל בברכה אחרת משתמש בלשון "מזכירין", וכאן הלא הברכה היא על תחיית המתים אלא שנכלל בה גם גבורות גשמים, ועד"ז י"ל בזכירת יצי"מ בפ' ציצית שמשתמש התנא בלשון הזכרה, דהיינו שאי"ז מעיקר הפרשה, שעיקר הפרשה היא מצות ציצית, אלא שנכלל בה זכרון יצי"מ.

ובאמת קדמם בתירוץ זה התויו"ט עצמו בברכות, וז"ל שם: "וי"ל כיון שעיקר הפרשה במצות ציצית ועל ידה זוכרין יציאת מצרים, שייך שפיר לישנא דמזכירין שע"י פרשת ציצית מזכירין יציאת מצרים".

וקצת תימה על התויו"ט שלא הזכיר תירוץ זה כאן במס' תענית. ועיין בברכות (פ"ה מ"ב) על התיבות "מזכירין גבורות גשמים" שציין

התוי"ט למה שכתב בתענית, ולא ציין למה שכתב מקודם בפ"ק דברכות.

ואולי יש לומר שבשלמא בפרשת ציצית, אין מקום לקרוא פרשת ציצית בלילה, רק משום שיש בה גם זכרון ליצי"מ לכן אומרים כל הפרשה, ונמצא שע"י אמירת פ' ציצית מזכירין יצי"מ, וזהו חידוש שאומרים דבר שאי"צ בשביל דבר הנכלל בה.

אבל כאן אין לומר שאומרים תחיית המתים רק בשביל הזכרת גשמים, דאדרבה תחיית המתים הוא ענין עיקרי בברכה זו, ואילו הזכרת גשמים הוא ענין נוסף ונכלל כאן משום שהוא דומה לתחיית המתים כמבואר בסוגיין, ולאיזה צורך ישמיענו התנא שמזכירין תחיית המתים בשביל גבורות גשמים, הלא מזכירין תחיית המתים בשביל עצמו, ולמאי נפק"מ לרמז שבא באמצע תחיית המתים, הלא זה מפורש בהלשון של המשנה "מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים", ולכן עדיין קשה שגם אם הי' שונה "**אומרים** גבורות גשמים בתחיית המתים" הי' מובן שנכלל בה, והעיקר הוא ברכת תחיית המתים.

וגם מלשון המשנה כאן משמע דלשון "מזכירין" הוא בניגוד ללשון שאלה, שהרי השיב ר' אליעזר: "אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר", משמע דזכירה היא לשון שמשתמשים בו בניגוד ללשון של שאלה, דהיינו שאי"ז שאלה כ"א רק הזכרה בעלמא, ואין הכרח שכאן הוא משום שנכלל בברכה אחרת.

לכן תי' התוי"ט כאן במשנה דתענית באופן אחר כנ"ל.

ב

השגת הריעב"ץ על התויו"ט וישובו

ובס' לחם שמים להריעב"ץ הקשה על תירוצו של התויו"ט דקאי על הש"ץ שמכריז, דהא בברכות תנן (כמובא כאן בסוגיין) "מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים", והלא אין מכריזין באמצע השמו"ע.

ועוד הקשה למה אומר בלשון רבים אי קאי אהכרזה של הש"ץ הול"ל "מזכיר גבורות גשמים".

ואפשר ליישב דברי התוי"ט, שהכוונה במזכירין אינו רק על הש"צ שמכריז, כ"א דקאי על ההכרזה שמביא לידי זכירת כאו"א, והתוי"ט כתב כן מפורש: "שכל ש"צ וש"צ מזכיר ומכריז אל הציבור כדי **שיזכירו** בתפלתן", די"ל שר"ל שמזכירין קאי בין על המכריז ובין על אלו שיזכירו, וגם מה שתנן מזכירין בתחיית במתים, הכוונה שמכריזין קודם בכדי שיזכירו בתחיית המתים, ולכן הוי לשון רבים.

ועוד נראה לומר בביאור דברי התוי"ט, שכנראה נשמר מקושיא זו של לשון רבים בזה שכפל תיבת ש"צ, שכתב: "שכל ש"צ וש"צ וכו', נמצא שתיבת "מזכירין" (בלשון רבים) קאי על כל הש"צ דעלמא שמכריזין.

ג

תירוץ היעב"ץ והקושי בדבריו

והיעב"ץ עצמו תירץ דענין הזכרון הוא במחשבה בלבד בכל מקום, וקמ"ל כאן בלשון מזכירין שצ"ל בדיבור דוקא. וכ"כ בס' קול הרמ"ז, ועד"ז כתב התפארת ישראל בברכות, ועיין בחידושי אנשי שם שהאריך.

וצ"ע, שהי' יכול להשתמש בלשון "**אומרים** גבורות גשמים", דאמירה בודאי הו"ע של דיבור.

ובס' אהבת איתן הקשה עוד על תי' זה, דאיך ס"ד דסגי במחשבה, הלא הוא חלק בתפלה שמבואר בברכות (לא, א) שצריך להוציא בפה, וקשה לחלק בסכינא חריפא ולומר שקס"ד שאמנם התפלה צ"ל בדיבור, אבל הזכרת גשם יכול להיות גם במחשבה, דאיפה מצינו שחלק מן התפלה נשתנה דינו משאר חלקי התפלה, ודוחק גדול לומר שזה גופא הוא החידוש, שקס"ד שתפלות אלו שאינם מעיקר התפלה אלא שמכניסים אותם באמצע ענין אחר שאי"צ שיהיו בדיבור.

ד

קושיא בגדר הריצוי ו"פרקליטין" שבהזכרת גבורות גשמים

ונראה לענ"ד ליישב הלשון דמזכירין (ולא אומרים או זוכרין) בהקדים מה שהקשה בס' מלאכת שלמה על המשנה שאמר ר"א "אף אני לא

אמרתי לשאול אלא להזכיר", וז"ל: "ק"ק לע"ד דהא ודאי שלא אמר לשאול דהא בהזכרה הוא דפליגי מדקאמר לי' למה הוא מזכיר, וכלישנא דרישא דמתני' דקתני מאימתי מזכירין, ותו דמעיקרא לא שייך שאלה ביו"ט", ועיי"ש מה שתירץ.

והנראה בזה לפי מה שמבואר להלן (ע"ב) דטעמו של ר"א דגמר לה מלולב, וברש"י "שדומה ללולב שא"א לאלו ד' מינין בלא גשמים ובאין לרצות על המים כדאמרינן בסוכה כך אי אפשר לעולם בלי מים".

ומקור דברי רש"י הוא הירושלמי כאן, "טעמי' דר"א ע"י שארבעת מינין הללו גדילים על המים לפיכך הן באין פרקליטין למים". וביאור הדברים בפשטות הוא, שנטילת ד' מינים מרצה על המים, ולכן מזכירין גבורות גשמים לחזק את הריצוי למים.

ועיין בגמ' להלן (ד, ב) "הזכרה נמי ריצוי שאלה היא", וברש"י שם: "שמרצה תחילה לפי שא"א לו לשאול ביו"ט וכיון דאיכא שאלה אבתרי' מזכיר הוא לרצויי בעלמא", ועיין לשון אדה"ז בשלחנו הזהב (סי' קי"ד ס"א): "והזכרה זו הוא היא ריצוי שאלה שטרם שישאלו הגשמים בעונתם כשיגיע זמן השאלה מרצין לפניו בהזכרת גבורותיו שמוריד גשמים".

ויש לעיין בגדר זה של ריצוי שבגמ' ורש"י כאן, ובפרט לשון פרקליטין שבירושלמי, שלפום ריהטא משמע שהוא ענין של בקשה, שזהו תפקידו של פרקליט להשתדל בעבור הנאשם

אמנם זה תמוה שהרי ר"א מודה דאין שואלין מכיון דהוי סימן קללה, והלשון של "לרצות" ברש"י כאן אליבא דר"א, ו"פרקליטין" בירושלמי משמע דאכן מבקשין מים לקיום העולם.

ואף שהלשון ריצוי אי"ז בקשה, אבל גם אי"ז רק דברי שבח בעלמא, ובפרט הלשון פרקליטין, דהיינו שמשתדל בעבור האדם, וכמו באבות (פ"ד מי"א): "העושה מצוה אחת קונה לו פרקליט אחד", ועי' שבת (לב, א) "אם יש לו פרקליטין גדולים ניצול וכו', ותשובה ומע"ט הם פרקליטין", שהם משתדלים לזכות

את האדם ולא רק שבחא בעלמא. ולהעיר גם מס' תניא קדישא (אגה"ת פ"ב): "וכאדם שסרח במלך ופייסו ע"י **פרקליטין** ומחל לו אעפ"כ שולח דורון ומנחה לפניו שיתרצה לו לראות פני המלך", משמע שתפקיד הפרקליט לא רק לשבחו כ"א **לבקש** מחילה בעבור האדם שסרח.

ה

חקירה בגדר ריצוי באמירת "מוריד הגשם"

והיסוד לקושיתינו הוא, דהנה בברכות (לב, א): "דרש ר' שמלאי לעולם יסדר אדם שבחו של הקב"ה ואח"כ ישאל צרכיו וכו'" והעתיקו הרמב"ם בהלכות תפלה (פ"א ה"ב): "אלא חיוב מצוה זו כך הוא, שיהא אדם מתפלל ומתחנן בכל יום ומגיד שבחו של הקב"ה ואח"כ שואל צרכיו שהוא צריך להן בקשה ובתחנה וכו'".

וכן מצינו בנוגע לסמיכת גאולה לתפלה, ראה ברכות (ד, ב) וברש"י מירושלמי, שהוא הקדמה לבקשת צרכיו.

וכן הוא גדר של אמירת פסוקי דזמרה כמבואר בשו"ע אדה"ז (סי' נ"א ס"א) ומקורו בטור בשם ר' נטונאי גאון, כמצויין שם בציונים.

מעתה יש להסתפק אם זה שמזכירין גבורות גשמים הוא דברי שבח שאומרים בברכות ג' ראשונות שבשמו"ע שהם שבחו של הקב"ה הקדום לבקשת צרכיו, שאי אפשר לשאול צרכיו מבלי לשבח את ה' ולהתקרב אליו (ועי' לקו"ש (חל"ה פ' ויצא) שזהו ענין העבודה שבלב שבתפלה שהוא הכנה לעיקר התפלה לדעת הרמב"ם שהוא בקשת צרכיו).

או יש לומר שהוא ענין נוסף על שבח, ואם הוא נוסף על שבח, צריך להבין מהו גדרו, דכנ"ל א"א לומר שהוא בקשה שהרי גם ר"א שלל זאת, ואם אינו לשון שבח צריך להבין מהו.

והנה כשנעיין בענין זה נווכח שהוא ענין נוסף ושונה מסידור שבחיו שבתפלה, דבתפלה הרי השבח אין זה מיוחד להענינים שמבקשים, שבג' ראשונות אין זכר לכל הבקשות, וחוץ מרופא חולים לא הוזכרו שאר הענינים הנצרכים שמבקשים עליהם בברכות אמצעיות, שאין מזכירין מה שהקב"ה חונן הדעת, וסולח לעונות

ומחזיר לתשובה, לגאולה פרטית, ולתקיעת שופר לחירותינו (אף שנכלל אולי בתחיית המתים), ולהשבת שופטינו כבראשונה, ולמלשינים, ושהוא מבטח לצדיקים, והחזרת ירושלים וצמיחת דוד, ומאידך משבחים בנוגע לתחיית המתים וסמיכת נופלים ומתיר אסורים, אף שאין זכר לבקשה זו בברכות האמצעיות.[10]

מעתה יש להבין מה שמוסיפים דוקא הענין של מוריד הגשם בסידור שבחו של מקום, דמזה משמע דאמירת משיב הרוח הוא גדר אחר מסידור שבחו של מקום בתפלת שמו"ע, שבאמירת שבח יכול להתקרב להקב"ה ולשאול, דאם לא יתקרב אי אפשר לשאול, או כהגדרת הגרי"ד סולוביציק שהוא מתיר לו לשאול,

---

[10] ועיין שו"ע אדה"ז (סי' קי"ז ס"ח) שמחלק בין אמירת דברי שבח בשמו"ע שאין להוסיף שבחים להוספת שבחים באמירת תחנונים שאדם אומר בעצמו וז"ל הזהב (שמקורו ממהר"י אבוהב הובא בב"י כמצויין שם עה"ג): "לפי שאלו התוארים צריכים לבקשתו משא"כ בתפלת י"ח שבזאת הברכה הראשונה לא באו בכאן התוארים אלא כדי להזכיר שבחו של מקום בלבד, שהרי עדיין אין אנו שואלין שום צורך מאתו".

מדבריו מוכח שאין קשר בין השבחים למה ששואלים אחר כך. מיהו יש לעיין שדייק לכתוב "ברכה הראשונה", ואולי שאר ברכות הראשונות (כולל ברכת תחיית המתים שמזכיר פעולותיו שאולי ס"ל שיש להם קשר לבקשה, וצ"ע).

ועוד צ"ע שהרי המבי"ט בס' בית אלקים (שער התפלה פ"ב) כתב מפורש "ונראה שאין ראוי להקדים ולסדר שבח למקום אלא השבחים הראויים לאותה השאלה ששואל בתפלתו", משמע שמה שאנו משבחים רופא חולים לדוגמא הרי זה יותר מסתם שבח ויש לו קשר להשאלה, הרי זה סתירה לדברינו.

אבל דברי המבי"ט לא זכיתי להבין, שהרי בשבחים שבשמו"ע אין זכר לכל הדברים שישאל עליהם אח"כ כנ"ל,

ובדוחק יש לומר, שבאמירת "הא-ל הגדול הגבור והנורא וכו' גומל חסדים טובים כולל כל הצרכים שלנו, או שכוונתו שאין להוסיף בשבח על מה שמבקשים (אבל גם זה צ"ע שהלא משבחים בתחיית המתים ואין מבקשים ע"ז, מיהו י"ל שבברכת וכל החיים יודך סלה מרומז ענין תחיית המתים) ועדיין צ"ע בכוונתו.

דמבלי שבח מי התיר לאדם לשאול צרכיו, אבל אמירת משיב הרוח ומוריד הגשם הוא ענין חדש.[11]

ו

ג' אופנים: שאלה, ריצוי ושבח

ונראה לענ"ד לבאר הגדר בזה, שבאמת יש ב' אופני שאילה, יש אופן ששואלין בפה מלא כמו "ותן טל ומטר לברכה", אבל יש אופן ששואלין רק ברמז.

דיש בזה ג' דרגות וגדרים:

א' לשון "שאלה" מורה על זה שמבקש בפה מלא ותובע, כמו שאמריו במדרש לגבי התפלה של בקשה לבנין ביהמ"ק שהוא כמו תביעה, ולכן מתו במגפה בימי דוד שלא **תבעו** בנין בית המקדש, ולכן תיקנו ברכה זו בשמו"ע.

ורואין מזה שגדר שאלה הוא תביעה מפורשת.

---

[11] ואף שבברכה זו אומרים גם "סומך נופלים ורופא חולים ומתיר אסורים", יש לומר שהם פרטים בתחיית המתים, שכולל ענין המיתה בדקות גם בזמן שחיים, דבזהר איתא: "מאן דנפל מדרגי' איקרי מית", וזהו "סומך נופלים", ומי שהוא חולה ה"ז "קטלא פלגא" וכלשון הש"ס "מה לי קטלא כולה מה לי קטלה פלגא", וכן "מתיר אסורים", הן אם הפירוש שהוא במאסר דהוי עינוי יותר מגלות שנמשל למיתה כמ"ש החינוך, הן אם הפירוש במי שאינו יכול לזוז אבריו או שהוא כלוא בביתו וצמוד למיטתו, שנחשב כמת, ולהעיר מרש"י ריש פ' ויצא לגבי יצחק אבינו: "לפי שכהו עיניו וכלוא בבבית והרי הוא כמת וכו'" משמע שמה שחשוב כמת אי"ז רק מפני שכהו עיניו (שהרי רש"י לא כתב הלשון של סומא דחשוב כמת), אלא מפני שכלוא בבית),

אלא מה שמזכירים גשם כאן מוכח דהוא דבר הקשור עם שאלת גשם, (אלא מה שהוכנס כאן דוקא מבואר בגמ' דגשמים דומים לתחה"מ, אבל אינו דומה לרופא חולים ששיך בכל זמן כמו תחה"מ, אבל לכו"ע אין אומרים מוריד הגשם בכל השנה, גם לר"א (ומה שאומרים גם בחג אף שאין זמנו הו מפני הקשר ללולב כמבואר בסוגיין), מוכח דהוא ענין שונה מסתם סידור שבחו של מקום.

ועוד, שכשאומר מכלכל חיים בחסד לכאורה זה כולל הענין של גשמים, דבלי גשמים א"א לחיות, משמע דהזכרת גשמים בפירוש הוא לצורך הבקשה ושאלה אח"כ. וצריך להבין גדר של הזכרה זו.

ב' הלשון "אמירה" משמעותה אמירה בעלמא לשם שבח, שאין בו נדנוד של בקשה ותביעה, וכן הלשון "זוכרין", ע"ד המצוה של "זכור את יום השבת לקדשו", שאין בזה שום רמז של בקשה רק שבחא בעלמא שמחשיב את השבת ומכבדו, ועד"ז י"ל בעוד זכירות (ראה להלן בנוגע לזכירת יציאת מצרים).

ה"נ יש מקום לומר בחיוב לזכור שבחו של הקב"ה בגשמים, שאין בזה שום רמז לבקשה רק דברי שבח, שאין נכון לבקש אח"כ בלי אמירת דברי שבח קודם, אבל אין באמירה זו זכר של שאלה, וגם אין זה הקדמה לשאלה אח"כ, כ"א שבשעה שמשבח בנוגע לתחיית במתים אגב זה זוכר גם גשמים שדומה לתחיית המתים.

[ולפי דרך זה יתכן לקיים כמו שכתבו כמה ממחברי זמננו דלשון "מזכירין" משתמע שהוא נכלל בברכה אחרת, והקשינו על ביאור זה דלאיזה נפק"מ השמיענו זאת – דהשתא מובן מה שהוצרך לזה, דאם הי' ענין בפ"ע לזכור גבורות גשמים, אז היינו אומרים שהוא הקדמה לשאלה, ובכדי לשלול זה מסביר שהוא רק דרך אגב].

ג' לעומת זה יש לשון כבד של "מזכירין" שהוא ממוצע בין הלשון של אמירה וזכירה ללשון שאלה ובקשה, שמזכירין הוא לשון כבד וחזק יותר דמשמעותו שזה יביא סוכ"ס לשאלה, דבאמירת "משיב הרוח ומוריד הגשם", כבר מרמזין מה שאנו רוצים מה', שירד הגשם, והוא הכנה לשואלין, שבההזכרה עצמה ניכר שהמטרה היא לשאול, דבתחילה מבקש בלשון קל, ואח"כ מבקש בפה מלא ובתביעה.

ובביאור הדברים נראה, דהנה מצינו שכל ענין גשמים בא ע"י תפלה וכמ"ש בתורה "ואדם אין וגו'" וכפירש"י שם.

ובזה יומתק מה שבגמ' כאן אמרינן דמנ"ל בתפלה, דרצה להוכיח שגשמים בפרט קשורים בתפלה, ולכן ישנו ענין מיוחד שמזכירים גשמים, לא רק בגדר של שבחא בעלמא כ"א כרמז והכנה לשאלה.

אלא שיש ב' שלבים בהשאלה, יש הזכרה דיש בזה רמז שאנו רוצים גשם, ואח"כ שואלין במפורש.

ויש לומר כנ"ל, שאי"ז דומה לדברי שבח שאומרים בשמו"ע קודם ששואלין, ששם השבח רק מקרב אותנו לה', שיהא לנו היכולת לשאול או שזה מתיר אותנו לשאול כנ"ל, אבל אין הכוונה שרומזים לשאלה, אבל מה שמזכירין גבורות גשמים הרי זה עצמה היא רמז למה שישאלו אח"כ, והוא ממוצע בין שבח לבקשה.

והוכחה לזה יש להביא מסיפור הגמ' להלן (תענית כד, א) דאילפא "אמר משיב הרוח ונשיב זיקא, אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא" וכן בבבא מציעא (פה, ב) דמעשה דר' חייא ובניו ש"אמר משיב הרוח ונשיב זיקא, אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא וכו'", אף שלא שאלו, הרי שברמז יש כבר ענין של שאלה.

מיהו יש לדחות, דעיין להלן (כה, ב): "ולשמואל הקטן שבחו של ציבור היכי דמי, אמר משיב הרוח ונשב זיקא אמר מוריד הגשם ואתא מיטרא", ופירש"י ד"ה שבחו של ציבור הוא: "שעדיין לא קראו ונענו", דמזה משמע דאף שלא שאלו נענו, ואם הפירוש שיש כבר בהזכרה זו רמז לשאלה, איך קורא לזה "עדיין לא קראו".

ו

ישוב לדיוק הלשון ד"מזכירין"

ובזה מיושב מה שנקט התנא לשון "מזכירין" ולא "אומרים", או "זוכרין" כקושיית התוי"ט, ד"מזכירין" הוא לשון כבד, דקמ"ל בזה שאי"ז זכרון לשם זכרון ולשבח כעין זכור את יום השבת, אלא זכרון שהוא כעין בקשה ותביעה, שרוצים שה' יזכור וימלא מה שהעולם נצרך למים, דזה לא הי' משתמע מלשון אמירה או זוכרין שהוא לשון קל, שאין בזה שום שמץ של בקשה ותביעה.

ז

ישוב לקושיית השפת אמת ומהרש"א

ובמה שכתבנו כאן שיש קשר מיוחד מגשמים לענין התפלה, שגם בהזכרה יש ענין של תפלה ובקשה לו ברמז, מיושב קושיית השפת אמת על מה דשאלו כאן בגמ' "ומנ"ל דבתפלה" –

הלא חכמים תיקנו להזכיר גבורות גשמים בכלל שאר גבורות ה' גם אותן שאינן מיוחדות לבוא בזכות התפלה.

אולם לפי הנ"ל יש לומר דשאלת הגמ' היא מנ"ל דיש קשר **מיוחד** מגשמים לתפלה, דגם כשאיננו עוסקין בשאלה מפורשת בברכת השנים, דמ"מ גם בחלק התפלה שהיא סידור שבחו של מקום יש ענין לרמז הצורך בגשמים, ואי"ז רק גדר של סידור שבחו של מקום.

וע"ז מביא מענין התפלה שהיא עבודה שבלב (הקשורה יותר לג' הראשונות שהן סידור שבחו של מקום מברכות אמצעיות שמבקשים צרכי האדם, ועיין בלקו"ש (חל"ה פ' ויצא) דהפסוק כאן ד"ולעבדו בכל לבבכם גו' ונתתי מטר ארצכם גו'" קאי על חלק התפלה של סידור שבחו ולא על שאלת צרכיו (ודלא כמ"ש הרמב"ם שמביא פסוק אחר שבפ' משפטים הקשור לבקשת צרכיו עיי"ש)), והתורה קישרה הענין דעבודה שבלב למטר, רואין מזה שגם גדר העבודה שבתפלה (לא רק גדר הבקשה שבתפלה), קשורה עם גשמים במיוחד.

ובזה מיושב גם קושיית המהרש"א שהי' יכול להביא מהפסוק בשלמה המלך שקישר תפלה למניעת גשמים (ועיי"ש בשפ"א) –

דאין הכוונה כאן להוכיח שיש צורך להתפלל לירידת גשמים (גם כשלא נעצר) דלמה יגרע משאר דברים הנצרכים שמתפללים עליהם, ואי"צ להוכיח שגשמים הוא דבר הכרחי, אלא ההוכחה כאן שיש גדר מיוחד גם להזכרת הגשם שנכלל בדברים שהם שבחו של מקום.

ח

ישוב לקושיית המלאכת שלמה

ובזב מיושב קושיית המלאכת שלמה איך קס"ד של ר' יהושע שר' אליעזר נתכוין לשאלה הלא אומר מפורש "מזכירין"–

דלפי"ד דיוקו של ר' יהושע הוא ממה שהשתמש בלשון של "מזכירין" ולא "אומרים" או "זוכרים", שכוונתו לא רק לשבח את ה' בגבורות גשמים, כ"א שזהו ענין ריצוי וכעין שאלה, שמשמעות דבריו בהזכרה הוא

שרוצה שה' ימלא משאלותיו לירידת גשמים, אלא שקודם שתובע בפה, הוא מרמז שיש צורך בגשמים שהוא כמו תחיית המתים (או יותר מזה כמבואר להלן בסוגיין), א"כ גם זה לשאלה תיחשב לדעת ר"י.

ובכלל ריצוי זה הוא סידור שבחו של מקום, ויותר מזה, והטעם דדוקא בנוגע לירידת גשמים ישנו צורך בשבח כזה שיש בה גדר של ריצוי ושאלה ברמז כנ"ל, הוא מפני שענין הגשמים קשורים בתפלה יותר משאר דברים וכמשנ"ת.

ט

ביאור מחלוקת ר' יהושע ור' אליעזר

ובזה מבואר מחלוקת ר' אליעזר ור' יהושע – דס"ל לר' יהושע שאין מזכירין בחג, דאף שאינו שואל בפה מלא, מ"מ הרי ברמז ישנו ענין של שאלה דשפיר מרמזין בהזכרת גשמים שהעולם צריך לגשמים, בפרט שהוא בזמן שנוטלין ארבע מינים הגדלין על המים, נמצא ששואל ומבקש דבר שהוא סימן קללה בחג.

ועיין ברש"י (ד"ה סימן קללה בחג) שכתב בביאור שיטת ר' יהושע: "ואמאי מתחילין להזכיר גבורות גשמים בחג ונראה שהוא מתפלל שיבא מטר בחג", ונראה שנתכוין כמו שנתבאר, שר' יהושע הבין בדברי ר' אליעזר דס"ל שהזכרה הוא יותר משבחא בעלמא ונראה כמו שמתפלל בהדיא לגשמים.

אמנם ר' אליעזר החולק ס"ל דאף שמדברי שבח של זכירת גשמים יודעים מה שמבקשים, אבל מ"מ מאחר שאין תובעים בפה הרי זה קרוב יותר לאמירה וזכירה בעלמא שאין בזה חסרון של סימן קללה.

וביתר ביאור: בכל ממוצע יש התכונות של ב' הענינים (בנגלה יש הרבה ענינים כמו כוי, אנדרוגינוס, ביהמ"ש, ובקבלה וחסידות מבואר דכתר הוא ממוצע בין המאציל ונאצלים ויש בו ב' דרגות דעתיק ואריך ואכ"מ), ועד"ז כאן, דבלשון מזכירין יש בזה משמעות של אמירת שבח וגם רמז לבקשה, וס"ל לר"א דעיקר משמעותה הוא כמו זכירה בעלמא לשבח את ה', ומשמעות זו קובע את גדרה, ולא גרע מנטילת

לולב עצמו שמרצה על המים, אבל אין בנטילה ענין מפורש שמבקש, וה"נ בזה שמזכירין גבורות גשמים.

ובפרט שכמובן שאין כוונת האדם לבקש גשמים בחג, וכל בקשתו (ברמז) הוא לגשמים בזמן שהוא סימן ברכה, דמכיון שהוא אינו אלא רמז מי יגיד שאי"ז רמז לטוב, שרוצה שירד הגשם בזמן שיהא ברכה, בשלמא אם הי' שואל בפירוש, לגשמים, אז הי' משתמע שרוצה גשמים עכשיו, שאין מחשבתו מוציא מדיבורו, דאז יש לומר דבדיבור זה ישנו סימן קללה, כמו שאמרו חז"ל "אל תפתח פה לשטן" גם אם כוונתו לטוב, אבל מאחר שבגלוי אי"ז אלא שבחו של מקום ליכא למיחש משום סימן קללה. ואולי לזה נתכוונו התוס' (ד"ה אם כן) שכתבו שר"א לא קפיד אסימן קללה.

אבל ר' יהושע ס"ל דבזה שמוסיף בשמו"ע הזכרת הגשם בחג בזמן שנידונין על המים כדברי ר"א, הרי זה מדגיש ומבליט ענין השאלה, ואף שהוא רק ברמז, מ"מ גם רמז רחוק הוא חסרון בדבר שיש בו סימן קללה.

ובביאור דעת ר' יהושע יש לומר עוד, דבר"ה הלא נזהרין בסימנים בעלמא דלא כבשאר ימות השנה, בין באכילת סימנין כמבואר בהוריות (יב, א) ובין במניעת אכילת דברים חמוצים ומניעת אמירת דברים שיכולים להשתמע שהן היפך ענין הברכה, וכמבואר בשו"ע (אדה"ז סי' תקפ"ב ס"ז), א"כ כמו"כ אפשר שס"ל לר' יהושע שגם בחג שהוא המשך לר"ה ויוה"פ כמבואר בכ"מ (לדוגמא שבמדרש איתא דנטילת לולב רמז לנצחון בדין ועוד) שצריכים למנוע אמירת דבר שיש בו סימן קללה.

וראה דברי אדה"ז בס' מאה שערים "להבין ענין אכילת דבש עם המוציא מר"ה עד אחר הושענא רבה", וביאר שזה למיתוק הגבורות, וכן יש שכתבו שנזהרין שלא לאכול דברים חמוצים עד שמע"צ, ואולי יש ללמוד מזה שיש זהירות (כמובן לא כ"כ כבר"ה דמבואר בשו"ע אדה"ז שם שהם ימי דין וימים נוראים) בלשונות שיש בהם רמז לקללה), א"כ אולי ס"ל לר"י שצ"ל זהירות גם מרמז בעלמא שיהא בזה סימן קללה, כאילו מבקש שירד גשם בחג.

והא דנוטלין הד' מינים אף שהם באים לרצות כמו שהביא רש"י מסוכה, מ"מ ס"ל לר' יהושע דאינו דומה להזכרת גשמים, דבלקיחת לולב עצמו אין בו שום ביטוי למים, וגם זה מצוה מה"ת ליטול הלולב ובודאי שלא יצוה ה' אותנו לקיים ענין שהוא סימן קללה וסתירה להחג (ובפרט לפי המנהג של האריז"ל ליטול הלולב בסוכה וכמו שהאריך בה כ"ק אדמו"ר בלקו"ש), אבל אמירת משיב הרוח ומוריד הגשם, הרי זה רמז גלוי לדברי ר"י שכוונתינו לבקש גשם.

ולכן הקשה לו ר' יהושע במשנה למה לא יזכירו בקיץ, דכוותנו: שלדרכו של ר"א, שאף שיש ענין של ריצוי ובקשה ברמז מ"מ עיקר הנוסח הוא שבח, א"כ מהי הקשר לחג דוקא, דברי שבח יכולין לומר בכל ימות השנה, ומה שאומרים זה רק בחג מורה שהוא בדקדוק משום שנידונין על המים וקשור לבקשת מים וכמו שאמרו שלדעת ר"א נלמד או מניסוך המים או מלולב, הרי זה הוכחה שיש בזה ענין של שאלה, לו ברמז.

וע"ז עונה ר"א שצריך לרצות קודם שמבקש, שריצוי צ"ל קודם השאלה, וכנ"ל, ומאחר שבעיקר אי"ז בקשה, והבקשה הוא רק ברמז ובגלוי הוי שבח, אין כאן סימן קללה.

יו"ד

ישוב לקושיית הגבורות ארי

ובזה יש ליישב קושיית הגבורות ארי, דהנה בסוף המשנה תנן: "אין שואלין את הגשמים אלא סמוך לגשמים", ובגמ' להלן (ד, א) איתא: "סברוה שאלה והזכרה חדא מילתא היא, מאן תנא אמר רבא ר' יהושע היא דאמר משעת הנחתו, א"ל אביי אפי' תימא ר"א שאלה לחוד והזכרה לחוד", וסברת הקס"ד הוא שאף שלשון המשנה היא "אין שואלין" הכוונה להזכרה, וזו כדעת ר' יהושע שאין מזכירין קודם שאלה בחג כדעת ר"א.

והקשה בגבורות ארי "קשה לי הא ודאי תרתי נינהו דהא תנן 'אף אני לא אמרתי לשאול אלא להזכיר'", ועיי"ש שתי' דמסיום המשנה מובא ענין של הזכרה וכן בתחילת המשנה, ואם גם כאן מיירי בשאלה הו"ל

להקדים דברי ר' יהודה דמיירי בזכירה. אבל עדיין קשה איך נוציא תיבה ממשמעותה הפשוט, וגם למה לא השתמש המשנה בלשון של מזכירין אם זהו הכוונה.

אולם לפי המבואר יש לבאר שהקס"ד הוא שבעצם גם מה שמזכירין הרי זה ענין של שאילה, דהזכרה הרי זה ענין של ריצוי שהוא כעין שאלה, ולכן ביאר רבא דזה רק לר' יהושע דאמר משעת הנחתו, דהיינו שמזכירין (שהוא כעין שאלה) רק סמוך לגשמים דאילו מקודם הרי זה שאלה של סימן קללה, דאילו לר' אליעזר אין לתאר מה שמזכירין כעין שאלה אלא כעין שבח.

וע"ז אומר אביי דאפילו תימא ר"א והכוונה כאן הוא באמת לשאלה ולא להזכרה, שצ"ל סמוך לגשמים.

י"א

ביאור החילוק בין שיטת ר"י במשנה לשיטתו בברייתא

אלא שצ"ע בהקס"ד מה מוסיף המשנה בזה שאין שואלין (היינו מזכירין) אלא סמוך לגשמים, דהיינו שמזכירין רק לאחר החג, שהוא דברי ר' יהושע כדאמר רבא, הלא זה מפורש בדברי ר' יהושע ברישא.

ונלענ"ד ליישב בהקדם מה שהקשו המפרשים, למה נקט רבא כאן שיטת ר' יהושע דהברייתא דאמר משעת הנחתו ולא שיטתו במשנה דאמר ביו"ט אחרון של חג, (וראה מש"כ רש"י כאן דקאי איום שמיני, וכבר הקשו שזה סותר לדבריו דף ב, ב ואכ"מ).

והנראה בזה לפי מה שיש להבין החילוק בין דעת ר' יהושע דמתניתין ור' יהושע דהברייתא.

ויש לומר הביאור בזה לפי מה שיש להסתפק מהי באמת שיטת ר' יהושע החולק אר' אליעזר: דיש לבאר שיטתו בב' אופנים:

אופן הראשון י"ל, שבעצם מודה הוא לר"א שבהזכרת גשמים בזה ריצוי וכעין בקשה לו ברמז לגשמים, ובעצם מודה הוא ששאלה ובקשה זו מתאים לזמן החג שבו נידונין על המים ובפרט בקשר לנטילת לולב, אבל מאחר שזה הי' משתמע כסימן קללה לכן דוחין זה לאחר החג.

ובאופן ב' י"ל שחולק על עיקר היסוד של ר"א וסבר דהזכרת גשם אינו קשור כלל עם שאלה ובקשה גם ברמז, ומה שמזכירין הוא רק שבחא בעלמא, דקודם שמבקשים צריכים לשבח כמו הג' ראשונות בשמו"ע. ומה שחולק אר"א הוא לדבריו, שלדברי ר"א דס"ל באמת שהוא ריצוי ובקשה דלפ"ז שפיר טוען ר"י דהוי סימן קללה בחג.

אמנם ר"י ס"ל דלא שייך לחג ולנטילת לולב כלל הקשורים למים, וכל הטעם שמזכירין הוא לשבחא בעלמא קודם שמבקש, ואם עיקר הכוונה לשבחא קודם הבקשה הרי אין צריך להקדימו לחג, ושפיר יש לשבחו בגשמים אחר החג קודם שמבקש, נמצא שלדעת ר' יהושע הזכרה לא הוי בו שום רמז לבקשה.

וכדרך זה משמע ממה שבדף ב, ב "איבעיא להו , ר' אליעזר מהיכא גמר לה וכו'" משמע דרק לר"א ילפינן מלולב או מניסוך המים, אבל לר' יהושע אין קשר ללולב.

(אמנם יש לומר דהטעם דנקט ר' אליעזר הוא רק בהפרט שס"ל שמזכירין מיום ראשון והשאלה היא אי מאורתא או ביום, אבל לדברי ר' יהושע אין נפק"מ כיון דדחינן לה לאחר החג).

והנפק"מ בין ב' דרכים אלו הוא, דאם חולק על ר"א וס"ל דאינו קשור לחג כלל אז מתחילים להזכיר ביום ח', אבל אם נימא דמודה שההזכרה קשורה באמת לחג רק שא"א להזכיר בחג דהוי סימן קללה, אז יש מקום לחייבו להתחיל להזכיר לכה"פ ביום ז' משעת הנחת הלולב, דהיינו שיהא איזה קשר ללולב, אבל בזמן ואופן שלא יהא בו סימן קללה, דזהו ביום שביעי בסוף היום.

דבזה אתי שפיר מה שהקשו למה נקט רבא שיטת ר"י דהברייתא דמשעת הנחתו – דקאי אחלק המשנה ד"אין שואלין אלא סמוך לגשמים" ו"סברוה דשאלה והזכרה חדא היא", ונתבאר שהכוונה שבהזכרה עצמה ישנו רמז לשאלה, ומאן ס"ל כן ר"י דטען לר"א איך מזכיר דהוי סימן קללה מחמת הרמז של שאלה, נמצא דשאלה והזכרה הם שוים.

אבל ביאור זה של ר"י מודגש דוקא בברייתא, דאמר משעת הנחתו, והיינו דמודה שיש ענין של ריצוי ובקשה

בהזכרה, אלא שדוחה אותו לזמן הנחתו ביום ז' קרוב לסיום זמן נטילת לולב,

דאילו לר"י דמשנה אין מוכרח שר' יהושע עצמו ס"ל דהזכרה היא כמו שאלה, דאולי ס"ל דהוי שבחא בעלמא, ואז אי אפשר לומר בשום אופן ששאלה והזכרה חד הוא. (מיהו רש"י שם פירש מזמן הנחתו דקאי איום שמיני וכבר הקשו סתירת דבריו מדבריו לעיל (ב, ב)).

ובזה יש ליישב מה שהקשינו מהי החידוש בדברי ר' יהושע במה דקאמר ש"אין שואלין אלא סמוך לגשמים" אם הפירוש שאין מזכירין בחג, הלא כבר אמר זה ברישא –

דלפי דברינו, דברי המשנה כאן בסיפא קאי אליבא דר' יהושע דברייתא, והפירוש ב"אין שואלין" היינו הזכרה שהוא בגדר ריצוי וכיון שאלה, וקמ"ל דאף שמודה לר' אליעזר שצריכים לקשר הזכרת גשמים לחג, אבל מ"מ אין מזכירין-שואלין אלא סמוך לגשמים, ולא בכל החג, ונמצא שרישא וסיפא הם תרי תנאים אליבא דר' יהושע.

י"ב

ביאור הניקוד דמוריד הגשם בקמץ או בסגול

עוד אפשר לומר נפק"מ לדינא בין ב' דרכים הללו, מה שנסתפקו איך אומרים גשם בקמץ או בסגול, דבס' הררי קדם (ח"ב סי' קס"ו) מבאר הגריד"ס שתלוי אם הוי חלק מן השבחים של ברכת מחי' המתים, א"כ הוי כמו כל השבחים שכולל גם משיב הרוח ומוריד הגשם, ואין כאן שום אתנחתא כלל וצריך לנקד בסגול, אך אי הוי חיוב הזכרה לעצמו א"כ צ"ל שם אתנחתא וניקוד של קמץ, וסיים שם דהוי יותר משבח אלא ריצוי של גשמים.

אלא שלא ביאר שם מהי הכוונה בריצוי ואיך היא יתירה מסידור שבחו שהוא הקדמה לשאלה, ולפי מה שנתבאר הביאור הוא פשוט, שבריצוי כבר רומזים מה שרוצים קודם שמבקשים להדיא.

מיהו יש מקום לבאר גדר הריצוי באופן אחר, דאף שהוא שבחא בעלמא, מ"מ מקפידין לשבח באותו הענין שישאלו עליו אח"כ, דאילו

לגבי שאר הדברים שאומרים בברכות שהן סידור שבחו של מקום, אבל אינם מזכירים בפרטיות מה ששואלין לאח"כ בברכות האמצעיות, רק גשמים צריך שיזכירו ענין הגשמים בפרטיות. אבל גם זה מורה שאין זה רק שבח, אלא שיש בו רמז לשאלה.

ונמצא לפ"ז שאם ר' יהושע מודה לר"א שהוא ריצוי וכמשנ"ת למעלה שהוא רמז לשאלה, אז צ"ל בקמץ, אבל אם הוא בעיקר שבח, צ"ל בסגול.

י"ג

ביאור שיטת אדמו"ר הזקן

אלא דעפ"ז צ"ל דעת אדה"ז, שהרי בסידורו הניקוד היא בסגול, הרי שהוא בכלל שאר השבחים (לביאור הס' הררי קדם הנ"ל), אבל בשולחנו הזהב (סי' קי"ד ס"א) הלא פסק דריצוי הוא, דז"ל: "ומתחילין להזכיר הגשם בברכה שני' בתפלת מוסף של שמ"ע, וכו' והזכרה זו היא ריצוי שאלה שטרם שיאלו הגשמים בעונתם כשיגיע זמן השאלה מרצין לפניו בהזכרת גבורותיו שמוריד הגשמים".

הרי למרות מה שתפס שהוא רצוי (כדברי ש"ס תענית ד, ב) מ"מ נקד תיבת גשם בסגול.

ובעל כרחך צ"ל דלהלכה דקיי"ל כר' יהודה (וכן לדעת ר' יהושע דמתניתין) אין גדר של ריצוי דומה לגדר של ריצוי לדעת ר' אליעזר, אלא כעין סידור שבחו של הקב"ה, וחולק ר"י על ר"א, ומה שטען נגדו הוא לדעתו שאמר מזכירין בלשון כבד כנ"ל שהוא יוצר משבחא בעלמא.

וראי' לזה שלדעת אדה"ז אי"ז כמו שאלה שהרי בסי' קי"ז פסק אדה"ז שאין מחזירין אותו אם אמר מוריד הטל כיון "שהזכרה הוא סידור שבחו של מקום והורדת הטל היא ג"כ שבח לו כמו הורדת הגשם", וכמו שביאר אדה"ז בסי' קי"ד ס"ו כמו שציין אדה"ז עצמו, ובודאי שבאמירת מורד הטל שאינו מרמז לשאלה, שהרי אין שואלין טל בימות החמה רק מזכירין.

ולכן מובן מה שאדה"ז נקד "ומוריד הגשם" בסגול, כיון שהוי בכלל

השבחים, וראי' לזה הוא ממה שפסק שיכול לאומרו כשנזכר בכל מקום בברכה זו.

ובסיכום: להלכה דמזכירין רק ביום שמ"ע הזכרת גשמים הם בכלל השבחים שמסדרים קודם ששואלין ולכן הניקוד הוא בסגול, אלא שאמירת שבח זה במיוחד אי"ז בגד שאלה כ"א שע"י אמירת השבח מרצין את ה' והשאלה שלאח"כ הוא יותר חזק.

וראה בסימן הבא שיתבאר בע"ה הטעם של לשון "מזכירין יציאת מצרים בלילות", שאומרים מזכירין ולא זוכרין או אומרים.

סימן י"א

מזכירין יציאת מצרים בלילות

(והמשך לסימן הקודם)

א

קושיית התוי"ט בלשון "מזכירין" ולא "זוכרין"

בסופ"ק דברכות תנן: "מזכירין יציאת מצרים בלילות", והקשה התוס' יו"ט מה שהתנא משתמש בלשון "מזכירין" ולא "זוכרין" או "אומרים", והביא מקושיא כעין זה שהקשה הר"ן בר"ה בלשון "מתקיעין" ולא תוקעין".

ותירץ וז"ל: וי"ל כיון דעיקר הפרשה במצות ציצית ועל ידה זוכרין יצי"מ שייך שפיר לישנא דמזכירין, שע"י פרשת ציצית מזכירין יצי"מ", והיינו דלשון "מזכירין" קאי אפרשת ציצית שעל ידה זוכרין יצי"מ.[12]

ובביאור דבריו יש לומר, דבעצם אין מקום לאמירת פ' ויאמר בלילה, אלא משום שמזכירין יצי"מ אומרים גם פ' ציצית.

אבל לפ"ז קשה מה שכתב התוי"ט שעל ידי אמירת פ' ציצית זוכרין

[12] ועיין בסי' הקודם שעד"ז הקשה התוי"ט להלן במשנה (ברכות פ"ה מ"ב) "מזכירין גבורות גשמים בתחיית המתים", ועד"ז בריש תענית "מאימתי מזכירין גבורות גשמים", אבל שם תירץ באופן אחר, עיי"ש, ובסי' הקודם הבאנו שאכן כמה ממחברי זמננו תירצו שם כעין מה שתי' התוי"ט כאן (אך לא הביאו דבריו), ושם ביארנו מה שהתוי"ט עצמו לא ניחא לי' ליישב שם כמו שתירץ כאן.

יצי"מ, דאיפכא הו"ל למימר שע"י שמזכירין יצי"מ זוכרין גם פ' ציצית, דבלי זכירת יצי"מ ליכא טעם לקרוא פ' ויאמר.

וצ"ל שכוונתו, שהחידוש הוא שאומרים פ' ציצית בלילה מפני שעי"ז מזכירין יצי"מ, וכאילו הי' אומר "מזכירין [ויאמר כדי לזכור] יצי"מ, בלילות, ודוחק.

ומצאתי בקובץ "הר המור" שבעל חזון נחום (הראשון לציון ורבה של ירושלים) ביאר דבריו בהקדם מה שקשה דלמאי איצטריך לקרוא פ' ויאמר, הלא זוכרין יצי"מ בברכה שלאחרי', וביאר שאומרים פ' ציצית דמיירי בזכרון, ועי"ז מזכירין גם יצי"מ עיי"ש ביסוד דבריו.

איך שיהי' הביאור בדבריו, עדיין קשה מה שבאמצע המשנה אומר ראב"ע "ולא זכיתי **שתאמר** יציאת מצרים בלילות עד שדרשה בן זומא", מדוע שינה ונקט הלשון "שתאמר" ולא שמזכירין וכיו"ב.

ב

תירוץ ה"תוספות אנשי שם"

ועיין בפי' "תוספות אנשי שם", וכן התפא"י, שתירצו דלשון זוכרין הי' משמע דסגי בלב, קמ"ל לשון מזכירין דצ"ל בדיבור, וכלשון התפא"י "אבל מזכירין בהפעיל, היינו שע"י דיבורו מזכיר להשומעים לזכור יצי"מ, ולא אמר "אומרים" דקמ"ל דלא סגי באמירה בלי הזכרה במחשבה, עיי"ש.

אבל עדיין קשה לפי הדיעות דאי"צ דיבור לקיים מצות זכירת יצי"מ, ושזהו א' מהחילוקים בין מצות זכירת יצי"מ כל יום ומצות סיפור יצי"מ בליל פסח (עי' מה שנסמן בהגדת כ"ק אדמו"ר), דלשיטה זו עדיין צ"ב הלשון ד"מזכירין".

ג

רמז לגאולה העתידה

ונראה לענ"ד ליישב דאיה"נ, דכשמזכירין יצי"מ הכוונה לרמז בזה שמבקשין הגאולה העתידה ע"י משיח צדקנו, מהרה יגלה. דמה שמשבחים על העבר הוא לרמז שרוצים שיגאלנו שנית,[13] דלשון זוכרין הי' משמע

[13] **בפנימיות הענינים ודאי שכ"ה, שמש"כ "כימי" לשון רבים, מורה**

דהכוונה רק על יצי"מ, ואילו לשון "מזכירין" הכוונה שיצי"מ מזכיר לנו גאולה אחרת.

ויסוד לזה הוא דברי הסמ"ק הידועים שבאנכי ה"א אשר הוצאתך מארמ"צ יש מצוה לבקש הגאולה העתידה.

וז"ל: ובזה תלוי מה שאמרו חכמים (שבת לא, א) ששואלין לאדם לאחר מיתה בשעת דינו צפית לישועה, והיכן כתיב מצוה זו, אלא ש"מ בזה תלוי, שכשם שיש לנו להאמין שהוציאנו ממצרים דכתיב אנכי ה' אלהיך אשר הוצאתיך וגומר, ועל כרחין מאחר שהוא דיבור (דהיינו שהוא מצוה כמו שאר העשה"ד) הכי קאמר, כשם שאני רוצה שתאמינו בי שאני הוצאתי אתכם, כך אני רוצה שתאמינו בי שאני ה' אלקיכם, ואני עתיד לקבץ אתכם ולהושיעכם, וכן יושיענו ברחמיו שנית כדכתיב (דברים ל) ושב וקבצך מכל העטים וגומר".

הרי שזכירת יצי"מ קשורה עם האמונה וצפי' לגאולה האמיתית והשלימה [וזה מתאים לפירוש הפנימי של "כל ימי חייך להביא לימות המשיח", וכמבואר בס' השיחות תשנ"ב].

ורמז לזה בגמ' ברכות (יב, א) "כל שלא אמר אמת ויציב בבוקר ואמת ואמונה בלילה לא יצא י"ח", וברש"י שם: "וברכת אמת ואמונה מדבר בה גם על העתידות שאני מצפים שיקיים לנו הבטחתו ואמונתו לגאלנו מיד מלכים ומיד עריצים ולשום נפשינו בחיים ולהדריכנו על במות אויבינו, כל אלה הנסים התדירים תמיד".

הרי שבברכה זו מפורש שהזכרת יצי"מ הוא גם על העתיד, ואף שכתב שהם הניסים התדירים תמיד, כוונתו שהאמונה קאי על כל עניני גאולה עד להגאולה העתידה.

ויש לומר שענין זה המפורש בברכת אמת ואמונה נכלל ברמז בזכירת יצי"מ.

ואם כנים הדברים יש ליישב בזה קושיית ה"בני יששכר" בספרו "והי' ברכה", דלמה נכתב "מזכירין יציאת

דהכל עד הגאולה הוא עדיין חלק ביצי"מ – עיין בד"ה "כימי צאתכם מארמ"צ" בספר המאמרים מלוקט, ועוד.

מצרים" ולא "מזכירין יציאה ממצרים".

[כוונת קושיתו מבואר שם דלשון יציאת מצרים משמע שהמצריים עצמם יצאו, אבל גם בלי זה הלא לשון הכתוב הוא "למען תזכור את יום צאתך מארץ מצרים", ולמה שינה התנא לכתוב בלי מ"ם].

אולם לפי המבואר כאן יש לומר, דאם הי' כותב "ממצרים" היינו מפרשים זה בדקדוק דקאי רק על העבר, אבל כשכותב "יציאת מצרים" הכוונה על היציאה מכל המצרים וגליות (כידוע דכל הגליות נקראו ע"ש מצרים, ויקרא רבה י"ג,) עד להגאולה העתידה, ועד בכלל.

מיהו מאחר שאי"ז מפורש בזכירה זו שהוא מבקש (כמו שהוא בשמו"ע) רק רמז, לכן נשנית הלשון של "מזכירין" שהוא לשון כבד, להורות שבזכירה זו יש ענין נוסף על סתם זכירה שקאי רק על העבר, והרי זה יותר מדברי שבח אף שלא בא לידי בקשה גמורה להגאולה העתידה.[14]

ד

ישוב לשינוי הלשון של ראב"ע

ובזה מיושב גם מה שהקשינו למה שינה ראב"ע ואמר ש"לא זכיתי **שתאמר** יצי"מ בלילות", ולא כתב "שמזכירין" –

דלפי הנ"ל י"ל שבא לחדש שגם אמירה ושבח בעלמא על העבר לא הי' לו ראי' נצחת שתאמר בלילות, עד שדרשה בן זומא,

אמנם איהו ס"ל דגם גדר של מזכירין יש במצוה זו אבל על זה לא הי' לו ראי' מוכחת.

ה

ישוב לקושיית הרשב"א

ואם כנים דברינו יש מקום ליישב בזה גם קושיית רשב"א על הע"י, שהקשה על המ"ד דס"ל שלא יזכירו יציאת מצרים לימות המשיח, שלכאורה הרי זה בסתירה להכלל

[14] וזהו ע"ד מה שביארנו בסי' הקודם שהטעם דנשנית "מזכירין גבורות גשמים" להורות שאי"ז רק שבח בעלמא כ"א ריצוי וכעין שאלה ובקשה.

שהמצות לא יהיו בטלים, ותירץ דזמן הגאולה עצמו יזכירנו את היציאה ממצרים.

אבל עדיין קשה, הרי מצות זכירת יצי"מ צ"ל בדיבור לרוב ראשונים ואחרונים, ואיך נקיים מצוה זו רק בזכירה בעלמא ע"י הגאולה השלימה, דעדיין יחסר קיום המצוה בפועל.

אולם לדברינו מיושב בפשטות יותר, דאם כל הטעם שמזכירין יצי"מ הוא להאמין ולתבוע הגאולה ע"י משיח, הנה לאחר שיהי' הגאולה תו אי"צ לבקש עלי'. ולא גרע מה שלעת"ל לא נבקש את בנ בית המקדש ושאר יעודי הגאולה מכיון שכל הנ"ל יתקיים, ואין מקום לבקש דבר שכבר נתקיים.

והמ"ד דס"ל ששפיר יזכירו יצי"מ לעת"ל, יש לומר דס"ל דתרתי איתנהו בי' במצות זכירת יציאת מצרים: א' זכירת יצי"מ לשם שבח על העבר, ב' זכירה לשם גאולה העתידה. ועיין ספר השיחות תשנ"ב ח"ב ע' 247 בהערה.

ו

ישוב שני להלשון "מזכירין"

ואולי יש לומר עוד טעם שלא נקט בלשון קל, "**זוכרין** יצי"מ בלילות" ורק בלשון כבד "**מזכירין** יצי"מ" – דקס"ד דמה שזוכרים בלילה אי"ז חשוב כהזכרה ביום שאז הי' עיקר הזמן דיצי"מ וכמבואר בגמ' דברכות (ה, ב) "דר' יוחנן סבר גאולה מאורתא נמי הוי אלא גאולה מעלייתא לא הויא עד צפרא, וריב"ל סבר כיון דלא הויא אלא מצפרא לא נמי גאולה מעלייתא", ועיין שם (ט, א) "וכי בלילה יצאו לא יצאו אלא מביום אלא מלמד שהתחילה להם גאולה מבערב",

הרי שלכו"ע בערב אי"ז גאולה שלימה רק התחלה, וכמו שכתבו הראשונים שזהו הטעם דחכמים דס"ל דזכירה בלילה לא הוי אלא מדרבנן. ונפק"מ לדינא מזה שאם יש ספק אם אמר דלא יצטרך לחזור, דאולי דרשא זו אינה אלא אסמכתא וחיובו הוא רק מדרבנן,

ולכן קס"ד דאף שזוכרין יצי"מ בלילה, אי"ז עיקר המצוה ואינו דומה להזכרה ביום, דהוי רק טפל להזכרה ביום או שהוא רק מדרבנן,

לזה קמ"ל בלשון "מזכירין", דאין חילוק ביניהם, ואותה המצוה שמקיימים ביום מקיימים גם בלילה, וכמו שנפסק בשו"ע אדה"ז (סי' ס"ז) דאין נפק"מ בין הזכרה דלילה להזכרה ביום לענין ספק, דתרוייהו הם מה"ת.

והשתא מובן המשך המשנה, שאמר ראב"ע שלא זכיתי שתאמר יצי"צ בלילות עד שדרשא בן זומא, שדייק כאן לכתוב "שתאמר" ולא מזכירין" כבתחילת המשנה –

דר"ל דלעולם גם לאחר דרשת בן זומא לא הוכיח להם ש**מזכירין** בלילות, אלא יתירה מזו, שגם זה שלכה"פ יהא חיוב של אמירה גרידא כטפל להזכרה ביום, הנה גם לזה לא זכה עד שדרשא בן זומא והוכיח ענין אמירה זו מלשון "כל" שמורה שאמירה בלילה הו"ע טפלי עכ"פ, אבל ראב"ע עצמו ס"ל דחיוב הזכרה בלילה הוא אותו החיוב שישנו ביום.

ז

ישוב שלישי להלשון "מזכירין"

ועוד הי' נראה ליישב בהקדם מה שהאריכו המפרשים שגם חכמים מודים לראב"ע ובן זומא שצריך לזכור יצי"מ בלילות, והחילוק ביניהם ביאר כ"ק אדמו"ר בהגדה שלו דגם להמפרשים דלא פליגי בנוגע להזכרה בלילה, מ"מ חולקים אם זה מצוה א' או ב', וזלה"ק: "ולכאורה גם לפירוש זה מחולקים הם, דלבן זומא הם **ב'** חיובים: אחד ביום ואחד בלילה, וכמו ק"ש. אבל לחכמים הוא חיוב א' שזמנו ביום ובלילה. ואכ"מ".

דלפ"ז מה שאמר מזכירין שהוא לשון כבד כנ"ל ולא לשון קל כזוכרין וכקושיית התויו"ט – הכוונה בזה היא שחיוב הלילה דומה לחיוב היום דשניהם הם חיוב אחד.

[ואפשר שדברי כ"ק אדמו"ר מיוסדים על מה שביאר בס' בית הלוי עה"ת (פ' בא) שלדברי ראב"ע גם גאולה בלילה הוי גאולה כמבואר בברכות (שם), ואי"צ לריבוי ד"כל", דנכלל ב"ימי", רק לשיטת רע"ק (שם) דגאולה לא הוי מאורתא, צריך לדרשא ד"כל". ולכן מה שדרשה בן זומא מ"כל" הרי זה מוכיח רק שיש מצוה נוספת בלילה שאינו שייך למצות היום וטפל אלי', אבל חכמים

ס"ל דנכלל ב"ימי" שמצות היום והלילה הם הן חיוב א', ואין שום חילוק ביניהם].

סימן י"ב

איסור אין מטפחין בשבת ויו"ט

א

משמעות הגמרא ומחלוקת התוס' והרמב"ם

תנן ביצה (לו, ב): "ואלו הן משום שבות כו' ולא מטפחין ולא מספקין ולא מרקדין"

והטעם ע"ז מפורש בגמ' שם: "גזרה שמא יתקן כלי שיר".

ובגמ' שם (ל, א) פריך רבא בר רב חנין לאביי, תנן אין מטפחין ואין מספקין ואין מרקדין, והאידנא דקא חזינן דעבדין הכי ולא אמרינן להו ולא מידי", ואביי השיב: "ולטעמיך הא דאמר רבא לא ליתיב איניש אפומא דלחייא דלמא מגנדר לי' חפץ ואתי לאתויי והני נשי דשקלן חצבייהו ואזלן ויתבן אפומא דמבואה ולא אמרינן להו ולא מידי, אלא הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין, הכא נמי מוטב שיהיו שוגגין ואל יהיו מזידין".

ושוב ממשיך הגמ': "והני מילי בדרבנן אבל בדאורייתא לא, ולא היא ל"ש דאורייתא ול"ש בדרבנן לא אמרינן להו ולא מידי, דהא תוספות יום הכיפורים דאורייתא היא ואכלי ושתו יד שחשכה ולא אמרינן להו ולא מידי".

הרי מדברי הגמ' כאן מוכח דאין היתר לטפוח ולספוק ולרקוד, רק שלא אמרינן להו ולא מידי משום מוטב שיהיו שוגגין וכו'.

אמנם כתבו התוס' (שם ד"ה תנן): "פרש"י שמא יתקן כלי שיר, ומיהו לדידן שרי דדוקא בימיהן שהיו

בקיאין לעשות כלי שיר שייך למגזר, אבל לדידין אין אנו בקיאין לעשות כלי שיר ולא שייך למגזר".

והנה הרמב"ם (פכ"ג מה' שבת ה"ד) פסק דאין מטפחין וכו', ולא חילק בין זמן המשנה לזמן הזה, וכן בשו"ע (או"ח סי' של"ט סעיף ג') נפסק כפשטות הגמ' דאין מטפחין וכו'.

אמנם הרמ"א הוסיף דמה שהאידנא נהגו לטפוח ולא מוחין משום מוטב שיהי' שוגגין וכו', כסיום הגמ', אבל אח"כ הביא "וי"א דבזה"ז הכל שרי שאין אנו בקיאין בעשיית כלי שיר וליכא למיגזר שמא יתקן כלי שיר, דמלתא דלא שכיח הוא ואפשר שע"ז נהגו להקל בכל", היינו שהביא שיטת התוס' כי"א.

ועיין רמ"א בדרכי משה (שם) שהוכיח דאין חילוק בין זמן המשנה לזמנינו, מהא דכתבו בשם רב האי גאון דבשמח"ת מותר לרקוד משום כבוד התורה, ואי ס"ל דבזמנינו שאני לא איצטריך להו להתיר משום כבוד התורה. ומשמע שחזר בו כאן שלא דחה דעת התוס' כמו בדרכי משה.

ד

שיון בדברי אדה"ז

והנה אדה"ז כתב על שיטה זו: "ויש שלמדו עליהם זכות שעכשיו אין אנו בקיאים בעשיית כלי שיר ולא שייך לגזור שמא יתקן כלי שיר שדבר שאינו מצוי הוא כלל".

והנה בדברי אדה"ז יש דיוק שהוסיף על לשון התוס' והרמ"א, דהנה גם הרמ"א הוסיף דלא שכיח שלא הזכירו התוס' וצ"ב מה מוסיף בזה: ובפשטות מבאר דברי התוס' דמכיון שאין בקיאין הרי החשש רק למיעוט ואין מקום לגזור משום המיעוט.

אבל ביאור זה נסתר לכאורה ממה שגזרו על תק"ש בשבת משום גזירה דרבה, והרי שם החשש הוא רק לקלי הדעת וע"ה ולא לרוב העם, לכן הוסיף אדה"ז תיבת "כלל" להדגיש שזה לא רק מיעוט כ"א לא מצוי **כלל.**

[ואין להקשות ממה שאחז"ל דמילתא דלא שכיחא לא גזרו, כגון בגיטין (ה, א) חרש ונתפקח לא שכיחא, דאין הפירוש שהחשש לא שכיח, כ"א שמציאות כזו של חרש וכו' לא שכיח ולא דאגו חכמים להטיל גזירתם על מקריים אלו, אבל רוב הגזירות הם

על חששות שרובא דרובא דאנשים לא יכשלו בזה, אבל מ"מ דאגו בשביל המיעוט ג"כ].

ואולי בזה שהוסיף אדה"ז תיבת "כלל" רצה ליישב בזה מה שהקשו על התוס', הלא פשוט שעדיין נשאר הגזירה דלא ישיר בכלי זמר שמא יתקן כלי שיר – דאכן שאני ושאני הוא, וכמו שכתבו האחרונים דלתקן כלי שיר שכבר ישנו מצוי הוא, ואילו **לעשות** מחדש כלי שיר, כדיוק לשון התוס', לא שכיח כלל בזמננו, כי תיקון כלי שיר שפיר שכיח הוא למי שמזמרים עם כלי שיר, אבל מי שמטפח אין שכיח כלל שיתקן כלי שיר חדש, וזהו מה שמרמז בהוסיפו את תיבת "כלל".

ואולי נתכוין בזה ליישב גם קושיית הב"י, והא בגזירת חז"ל גם אם בטל הטעם שלא נתבטל הגזירה, ותי' הב"י עפ"י דברי התוס' בע"ז (לה, א) דאין שייך הגזירה דניקור כיון שאין נחשים מצויים, ותמה עליו בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' י"ז אות ו') שאין לדמות לנחשים דאז לא גזרו על גילוי במקום שאין נחשים מצויים, אבל הגזירה דשמא יתקן כלי שיר הי' בכל מקום, ועיי"ש שביאר דברי התוס' באופן אחר לפי דברי הרא"ש דרק אם אין יודעים טעם הגזירה דאז גם כשנתבטל הטעם הגזירה קיימת, עיי"ש.

אמנם לפי דיוק אדה"ז יש ליישב, די"ל שבד"א שנשאר האיסור גם כשבטל הטעם, היינו רק שנשאר מיעוט שלהם שייך הטעם, כמו שיש מיעוט של מזמרים בכלי זמר שיכולים לתקן את הכלי זמר, ולכן נשאר הגזירה אף שרובם של אנשים אינם שייכים לתקן, כי הגזירה לא נתתקן בשביל חשש של כל או רוב העולם, אלא שנתתקן גם בשביל המיעוט ששכיח קצת כמו בגזירה דרבה כנ"ל,

שזה אמנם אמת כאשר יש מיעוט עכ"פ של אנשים שבשבילם ישנו החשש לכן חל הגזירה על כולנו, וראי' מר' ישמעאל שהטה שאף שהגזירה לא שייך אליו, מ"מ מאחר ששייך לכמה אנשים ואף שלא שכיח שמישהו ישכח ויטה, מ"מ יש מיעוט שאכן יש החשש, לכן שייך לכולם, ולכן גם כשבטל הטעם דהיינו

שנתמעט האנשים והיכולת להיכשל נשאר האיסור דאי"ז תלוי בכמות.

אבל כשאינו מצוי כלל נמצא שאין על מי לחול הגזירה כי זה נחשב כאילו אין כאן שום חשש, וכמו שאם הי' מתבטל היכולת לעשות כלי זמר, דאז אין על מה לחול הגזירה ומעולם לא היו גוזרים.

והמורם מזה, שבמה שאדה"ז הוסיף תיבת "כלל".מחזק ההיתר, דאין כאן שום דמיון להגזירה שמא יתקן כלי שיר ואין מקום להגזירה בזה"ז כדברי התוס'.

ה

שיטות האחרונים להקל

וכבר האריכו כמה מהאחרונים להתיר בכמה אנפי, ועיין בערוך השולחן שכתב שעכשיו אין מטפחין לפי סדר השיר, וזה לא נאסר מעולם, וגם הריקוד שלנו אינו כריקוד שלהם, עיי"ש.

אכן למרות מה שאדה"ז ביאר ההיתר באופן חזק ביותר, מ"מ באמת הוא מחמיר יותר מהרמ"א, שהרי הרמ"א בתשובותיו (סי' קכ"ה) לא הוסיף "ואפשר שע"ז נהגו להקל בכל" כמו שכתב בהמפה, אלא כתב בפשטות שיש היתר בלי שום הסתייגות, ואילו אדה"ז כתב מפורש שזה רק לימוד זכות. וגם אדה"ז כתב מפורש דרק לכבוד התורה ולא לנישואין ושאר מצות. וגם שלל ההיתר לצורך מצוה.

[והנה הבאנו מהדרכי משה ששם שלל דעת התוס', ובהמפה כתבו בלשון "אפשר", ובתשובותיו החזיק בהיתר זה].

והנה המנחת אלעזר (ח"א או"ח סי' כ"ט) כתב שלצורך מצוה מותר כמו בנישואין ושמחת תורה, וכן לצורך שמחת שבת ויו"ט.

ובתורת מנחם הסיק כ"ק אדמו"ר כהמנח"א ומשמע מדבריו שהוא משום שמחה של מצוה.

ובשו"ת יביע אומר השיג על המנח"א, דאדה"ז הלא פסק דגם לצורך מצוה אסור. ובשו"ת דבר יהושע הליץ בעד המחנ"א דלא התכוין למצות שמחת יו"ט כ"א לענין עבודת השמחה של יחידי סגולה שהוי כמו שמח"ת.

אמנם לענ"ד אין כאן השגה, שהלא אדה"ז כבר הקדים שלדעת התוס' יש

לימוד זכות גם בלי מצוה, אבל בצירוף עם זה שהוא מצוה יש היתר גמור, ומה שאדה"ז שלל לשם מצוה הולך לפי הדעות דלא מחלקי כהתוס', אבל לשיטת התוס' פשוט שיש היתר זה, ואפי' אם נימא שאדה"ז לא החזיק חילוקו של התוס' רק כלימוד זכות (ראה להלן) הרי ס"ל לבעל מנח"א שבצירוף עם שמצה של מצוה שפיר יש היתר ברור.

וכן ראיתי מביאים משו"ת שערי דעה (יו"ד סי' רפ"ב) דבציבור מדכרי אהדדי ולא שייך למיגזר, וקשה כנ"ל למה סמך על היתרים אלו שאדה"ז שללם.

ו

טעם מנהגנו להקל

אכן עדיין יש להבין בטעם מנהגנו להקל בזה אצל חסידים ואנשי מעשה, ובפרט אצל רבותינו נשיאנו, למרות מה שאדה"ז עצמו לא סמך ע"ז כ"א מצד לימוד זכות, והרי מדת חסידות היא להחמיר, ולמה לא מצינו שיחמירו בזה.

לפענ"ד יש לומר בזה ב' טעמים:

ובהקדם מה שידוע מה שנתבאר הטעם שדוקא בדורות האחרונים, ואכשור דרא בתמי', נתגלו סודות התורה להמון עם שדבר זה הי' נאסר מקודם, ודוקא בדורות אלו הותר הרצועה, וכי אכשר דרא, בתמי'.

והנה יש בזה ב' ביאורים, הראשון הוא דהיא הנותנת, שמצד צוק העיתים וירידת הדורות יש צורך בפנימיות התורה להחיות את בני ישראל, וכידוע המשל מהאבן שבכתר המלך שמוותר עליו המלך בשביל להציל חיי בנו.

ועד"ז יש לומר כאן, דרצו להתיר ריקוד וכו' להרבות בשמחה בכדי שנוכל לסבול עול הגלות ולא נתייאש ונבא לידי עצבות, שחוץ מזה שלא נוכל לעבוד את ה' בשמחה, הנה יתירה מזו, שיפול בעצבות ויכול להביא לכל מכשולים כידוע, "ואם לא ירע לבבו כלל מזה יכול לבוא לידי קלות ח"ו", כלשון אדה"ז בריש ספרו תניא קדישא.

והביאור השני הוא דמה שהותר לגלות זאת החכמה עכשיו מאחר שנמצאים עכשיו בעקבתא דעקבתא דמשיחא שאז יתגלו סתרי תורה,

ועכשיו טועמים מחכמה זו, והותר האיסור, וכידוע שאמר האריז"ל גם על לימוד הקבדה שבזמננו מצות לגלות זאת החכמה.

ועד"ז יש לומר בנדו"ד, דמצד זה שמכינים עצמנו לקראת הגאולה האמיתית והשלימה ש"אז ימלא שחוק פינו", יש ענין למצוא פתח של היתר וזכות להרבות בשמחה.

סימן י"ג

הדרן לירושלמי מס' חלה

א

ב' גירסאות בשאלת הגמ'

בסיום מס' חלה תנן: אריסטון הביא ביכוריו מאפמיא[15] וקיבלו ממנו",

והקשה הירושלמי: "תמן תנינן אין מביאין תרומה מחו"ל לארץ, ויביאו ביכורין, אמר ר' הושיעא ביכורים באחריות הבעלים תרומה אינה באחריות הבעלים, אם אומר את כן אף הן מרדפין לאחרי' לשם".

והנה יש ב' גירסאות כאן, או שהקושיא על משנתינו היא: למה ביכורים שחמירי יותר קבלו מסוריא, שהשאלה היא על משנתינו, ולכן הגירסא היא "ויביאו ביכורים" בלשון בתמי', איך יכולין להביא ביכורים מסוריא דחמירי כאשר תרומה דקילא מיני' אין מביאין (עי' ר"ש סירילאו), או שהשאלה היא כגירסת הירושלמי בשביעית "ויביאו תרומה", (וכגירסת המהר"א פולדא כאן), שהשאלה היא על המשנה דשביעית, למה לא קבלו תרומה מסוריא, ובהשקפה הראשונה

[15] בפירוש המשנה להרמב"ם וכן המאירי פירשו שאפמיא הוא שם מקום בארץ סוריא, אבל הרא"ש פי': "מאספמיא בערוך (ע' אספמיא) וגלות ירושלים דבאספמיא", ובאוצר מפרשי התלמוד הביאו מס' לחם שמים שכתב שטעות נפלה בדברי הרא"ש שנתחלף לו אפמיא באספמיא, ותלמיד טועה כתבו, כי מה ענין ספרד לסוריא.

אמנם נראה שמפרש שאספמיא או אפמיא הוא באמת ספרד שבכתוב, ששם אין הכוונה לספרד שבימינו כ"א לסוריא, וזהו הקשר לירושלים כי אף שהוא בגולה מ"מ הוי כמו פרוורי ירושלים.

ב' הגירסאות היינו הך, אבל לאחרי העיון נראה שיש חילוק יסודי ביניהם, וגם נפק"מ להלכה.

ב

תלוי במחלוקת הראשנים

ולכאורה הי' אפשר לבאר מחלקותם: בהקדם מחלוקת הראשונים אם מה שקבלו מאפמיא הרי זה הוראה שלכתחילה צריכים להביא מסוריא כשיטת הרמב"ם, שאז השאלה היא, על תרומה, שמזה שיש חיוב להביא מסוריא הרי זה הוראה שסוריא נחשבת ממש כא"י, גם למ"ד כיבוש יחיד לא שמי' כיבוש, א"כ קשה על המשנה דתרומות, שאם יש גדר של א"י בשלימות לסוריא למה לא מביאים תרומה.

אבל לשאר הראשונים דמפרשי דרק בדיעבד קיבלו מיני', והיינו דתפסו שאין גדר של א"י בסוריא, א"כ מובן מה שבתרומה אין מביאין מסוריא, א"כ הקושיא היא על ביכורים למה קיבלו.

אמנם לפי ביאור זה יקשה מה ענה הגמ' על שאלה זו, בשלמא לדרך הראשון שבעצם מובן מה שקיבלו הביכורים וגם לכתחילה תיקנו שיביאו ביכורים, מובן מה שתירץ הש"ס דתרומה אין אחריות הבעלים עליו, ולכן אף שבעצם שפיר יש מקום להפריש תרומה שם, מ"מ בתרומה יש חשש **שילכו** הכהנים לשם לקבל את התרומה, ולכן לא תיקנו חכמים הפרשת תרומה בסוריא.

אכן לפי ביאור השני, לפי מה שנתבאר, שבעצם הקושיא היא על ביכורים, אינו מובן מה שתירץ הש"ס דביכורים הוא באחריות הבעלים, דאף שזה נכון אבל מ"מ לא מבואר הטעם שמביאים ביכורים למרות מה שאינו נחשב כא"י, ואמנם הביאור הוא כמו שביארו כמה, שמאחר שיש תקנה בסוריא דהוי כפרוורי ירושלים לכתוב עליו אונו בשבת, ולכן קיבלו, אבל העיקר חסר מן הספר.

ג

ב' גירסאות ב' צדדי חקירה בקשר ביכורים לתרומה

ולכן נראה לענ"ד לבאר ב' הגירסאות באופן אחר, דהנה ידוע שביכורים נקראים תרומה כדאיתא במכות (יז, ב), "ותרומת ידך אלו ביכורים".

ויש לחקור אם הפירוש דהוי ממש תרומה אלא שניתוסף בו גדרים של מקדש, או שנקרא תרומה רק בלשון המושאל שהתורה ריבה דינים בביכורים כמו בתרומה.

והנה התוס' במנחות (טו, א דה"ה לחם) כתבו: "ד"ביכורים איקרי תרומה תרומה לא איקרו ביכורים", והיינו שאין הם אותו הגדר אלא שיש דינים הנלמדים מתרומה לביכורים.

אלא שעדיין יש לומר כמו שביאר הגרי"ז: דביכורים יש לו ב' דינים, א' דין של תרומה, ב' דין של ביכורים שהוא כמו קדשים.

אבל מזה שאין ביכורים טובלין כדתנן ביכורים (פ"ב), לכאורה מוכח מזה שאין תורת תרומה על ביכורים כ"א לגבי כמה דינים ולא שהוא בעצם תרומה.

מיהו יש לדחוק ולומר דטבל לשיטת רש"י ביבמות (פו, א) הידוע היינו תרומה דפתיך בי' ויש צורך בהפרשה להפרידו, אבל ביכורים מופרש ועומד מאחר שהיא ראשית פירותיו.

וכן יש הרבה דינים שאינן בביכורים שישנם בתרומה, דתרומה יש לה שיעור וביכורים אין לו שיעור, וביכורים נקנין במחובר משא"כ תרומה, וכן תרומה אינה ניטלת אלא מן המוקף משא"כ ביכורים.

שמכל זה משמע שאין ביכורים ממש תרומה, כ"א שאיתקיש לגבי כמה דברים.

אבל יש לדחות, וכמו שכתב בס' תורת הארץ (פ"ד אות ט"ו) דשאני הדינים של קדושת תרומה דילפינן לביכורים, אבל דינים שאינם בעיקר קדושת התרומה אלא באופן הפרשתם לא ילפינן ביכורים מתרומה.

ולכאורה יש להביא ראי' לדרך השני ממה שהקשה המנ"ח, דלפי הכס"מ כמו בחלה יש דין דביאת כולכם כמו בתרומה, למה לא נימא כן גם בביכורים ולא היו מחוייבים בבכיכורים בימי בית שני. אבל אם נימא שאין תורת תרומה על ביכורים, כ"א שהתורה ריבתה ביכורים בכמה דינים לתרומה, מיושב.

ובעומק יותר יש לחקור, דזה ברור שקדושת ביכורים הוי יותר מקדושת תרומה, ויש מקום לומר שיש ב' גדרים שונים בביכורים:

א' שיש ב' דינים בביכורים: אחד מדין תרומה ויש דין שני של ביכורים, שהוא גדר של קדשים, וכמו שכתב הגרי"ז.[16]

ב' שגדר התרומה נכלל בקדושתה, ולא שיש ב' דינים נפרדים, כמו בקדושת כהן גדול, שאין לומר שיש בו ב' גדרים, של כהן גדול ושל כהן הדיוט, עי' לקוטי שיחות (ח"ו פ' תצוה), ה"נ בקדושת ביכורים נכלל בה קדושת תרומה.

ג

ביאור בב' הגירסאות

מעתה יש לומר דזהו השינוי בין הגירסאות, דאם השאלה היא מדין תרומה לכאן, היינו מפני שיש כאן גדר של תרומה ג"כ, א"כ אינו מובן מדוע תרומה אין מקבלין מסוריא, וכאן שהוא ג"כ תרומה מקבלין, שזה רק אם נימא שבעצם ביכורים הוי תרומה, ומה שניתוסף בביכורים הוא דין נוסף, או שהוא הלכה בנתינה לכהן.[17]

אבל אם נימא שאין בו ממש גדר של תרומה (או שנכלל בקדושת הביכורים כנ"ל), דביכורים הם גדר אחר לגמרי מתרומה, אז השאלה היא

---

[16] ובזה גופא יש ב' אופנים: או שבהפרשת הביכורים ישנו לתורת תרומה ואח"כ כשבא לירושלים או למקדש ניתוסף בו גדר של ביכורים דהיינו גדר במקדש כמו קרבן, או להיפך דעד שבא למקדש נקרא ביכורים, וכשבא למקדש ניתוסף בו גדר של תרומה.

ונראה שנחלקו בזה האחרונים, שכמה מהאחרונים תפסו שזה שביכורים איקרי תרומה זה רק כשנכנסו לירושלים ולא בשעת ההפרשה, עי' ערוך לנר מכות (שם) וקדמו בקרית ספר ריש פ"ג דהל' ביכורים דחיוב מיתה רק לאחר שנכנס לירושלים, אבל המהר"י קורקוס (פ"ב מהל' ביכורים ה"ז) כתב שהטעם שאין מביאין ביכורים לא מן החדש על הישן וכו' הוא משום שנקראו תרומה, הרי שגם בשעת ההפרשה נקרא תרומה לדידי'. אבל בירושלמי שממנו מקור הרמב"ם לא נאמר טעם זה, הרי שיש בזה מחלוקת.

[17] ובפרט אם נימא כהקרי"ס בקרית ספר (הנ"ל בהערה הקודמת) שכשבא למקדש אז חל עליו גדר של תרומה, א"כ מאחר שתרומה לא מקבלין, מדוע מקבלין הביכורים כשבא למקדש שאז חל עליו קדושת תרומה.

להיפך, אם בביכורים דגדול קדושתה מקבלין כש"כ תרומה.

ועל זה משני, שבתרומה יש ענין צדדי למנוע נתינת תרומה בסוריא שיש חשש שהכהנים ילכו שם לקבל התרומה.

והנה לדרך הראשון שהשאלה היא שבעצם גם ביכורים הוי תרומה, ואם תרומה לא מקבלים בסוריא איך מחלקים בין תרומה לביכורים, ועל זה משני, דאמנם גם בתרומה הי' אפשר להביא מסוריא, אלא שיש חשש שהכהנים ילכו לשם.

ד

ביאור חדש בתירוץ הגמ' עפ"י חקירה בגדר של תרומה בביכורים

אמנם יש לומר ביאור אחר לדרך זה בתירוץ הש"ס, דהנה תנן בביכורים (פ"א מ"ח) דהמפריש ביכוריו ואבדו מפריש אחרים תחתיהן ועל השניים אינו קורא ואינו מחייב עליהן חומש, וצ"ב דכיון דהנך ביכורים מדאורייתא למה חלוק דינן לענין חומש.

ובפרט לפי מה שהובא למעלה מס' תורת הארץ, שרק לגבי קדושת התרומה יש דין תרומה בביכורים ולא באופן ההפרשה, והלא כאן מה שמשלמים חומש לכאורה הרי זה מצד קדושת התרומה שנתחללה.

וביאר בס' תורת זרעים עפ"י דבר הגרי"ז דיש ב' דינים בביכורים: דאין עליהן תורת תרומה מכיון שאינן ראשית, אלא תורת ביכורים.

אמנם לענ"ד יש לומר ביאור אחר דגדר של ביכורים חלוק מתרומה מכיון שבתרומה ליכא דין של אחריות, ואם נאבד אינו צריך להפריש עוד הפעם, אבל בביכורים יש דין של אחריות, נמצא שכאשר נאבד נתבטל דין של תרומה מביכורים,

מעתה מובן דאף שתרומה אין להביא מסוריא, מ"מ ביכורים שאני דלאחר שהפרשה אזדא לה גדר של תרומה, ונתחדש בה גדר אחר של ביכורים.

וזהו ביאור תירוץ הש"ס, דבביכורים יש חיוב של אחריות דליכא בתרומה, א"כ מובן מה שבתרומה אין מקום להביא מסוריא למרות מה שביכורים שפיר ישנו מצוה להביא משם, דביכורים ותרומה הם ב' ענינים

שונים, ואין בביכורים לאחר הפרשה גדר של תרומה.

ואף שהש"ס מתרץ באופן אחר, יש לומר שבאמת זה ביאור חדש, ועי' בפי' הריבמ"ץ שהביא עוד ביאור ומשמע שבגירסתו הי' עוד תי' בירושלמי, ואולי יש לומר שהי' ג' ביאורים.

סימן י"ד

קיום מתנות לאביונים לעת"ל

א

איך נקיים מצות מתנות לאביונים לעת"ל

בספר השיחות תש"נ (ח"א ע' 310), הורה כ"ק אדמו"ר להשתדל לתת צרכי החג להזקוקים לזה, ואמר: "שע"י ההשתדלות בנתינת צרכי החג להזקוקים לזה מוסיף הקב"ה בנתינת ברכותיו לכאו"א מישראל בריבוי מופלג במשך כל השבועיים שלפני הפורים (עד שיצטרכו לחפש אביון כדי לקיים מצות "מתנות לאביונים") שמזה מובן גודל השמחה שנעשית אצל כאו"א מישראל בימי הפורים הבעל"ט".

ובהערה 114 כותב: "ויש לעיין כיצד יהי' קיום המצוה דמתנות לאביונים כשיקויים היעוד "אפס כי לא יהי' בך אביון" (פ' ראה טו, ד).

ומה שהביא כ"ק אדמו"ר לשאלה זו הוא שגם בזה"ז יתכן מציאות שלא יהי' אביון מצוי, ונצטרך לחפש אחריו, אבל בימות המשיח כתוב מפורש שלא יהי' בך אביון.

ב

השאלה היא על תקופה שני'

ובס' "ימות המשיח בהלכה" (ח"ב סי' ע"ב) להגרא"י גרליצקי שיחי' ביאר שהקושיא היא רק על תקופה השני' של ימות המשיח, דאילו בתקופה הראשונה מבואר בגמ' (שבת סג, א) לדעת שמואל ש"אין בין העוה"ז לימות המשיח אלא שעבוד מלכיות בלבד", והראי' לדברי שמואל איתא שם שהוא מהפסוק "כי לא יחדל

אביון מקרב הארץ", והרי הרמב"ם פסק כשמואל (הל' מלכים ריש פי"ב. הל' תשובה פ"ט ה"ב) א"כ מהו כל השקו"ט.

וצ"ל דמיירי בתקופה השני' שלדעת כמה ראשונים עדיין נקיים מצות, ואז הרי לא יהיו אביונים, א"כ חזרה הקושיא לדוכתא איך נקיים מצות מתנות לאביונים.

ג

קיום מצות מתנות לאביונים בנכרים

ובס' הנ"ל מביא מדרשות חת"ס: שהביא מהמחבר (תרצ"ד ס"ג): דגם לאינו יהודי נותנים, ותלה זאת במ"ש וזכרם לא יסוף מזרעם, דתחילה תיקן רק לישראל, אבל כשכתוב וזכרם לא יסוף מזרעם, הי' קשה לו הרי לא יהא אז אביון, לכן תיקן לתת גם לאביוני עכו"ם..

משמע דס"ל דמקיימים מצות מתנות לאביונים גם בנתינה לנכרי.

וכן משמע מס' מקור חיים לבעל חות יאיר שכתב דאף לגוים נותנין, ורק משלוח מנות דכתיב רעהו דוקא ישראל. אמנם בס' ימות המשיח בהלכה שם הקשה שסותר את עצמו שמקודם כתב שהוא רק מדין איבה. וראה מה שיתבאר להלן.

ובס' ימות המשיח בהלכה הוסיף שכן משמע מסתימת לשון הטור, "ואין מדקדקין בהן אלא כל מי שפושט ידו ליטול נותנין לו אפילו עכו"ם". וכ"כ האריז"ל כל הפושט יד נותנים לו אפילו עכו"ם.

אבל איני יודע הראי' משם, דאף שכל הפושט יד נותנין לו, אבל יתכן שמצות מתנות לאביונים מקיימים רק כשנותן לאביוני ישראל, אלא שאין מספיק מה שיתן לב' אביונים, אלא כל מי שפושט יד נותנין, אבל בכללם צ"ל לכה"פ ב' אביונים מבני ישראל.

וביאר שם לפימ"ש הס' חתן סופר להודיע שאי"ז מדין צדקה אלא משום שמחת פורים והרחבת הלב, [וכ"כ בלקו"ש חט"ז דאי"ז מדין צדקה, ועיי"ש בהראיות לזה, וגם ביאר הענין בדרך אחר ובעומק יותר, וראה מה שהארכנו למעלה בזה בסי' ו'], א"כ גם בנתינה לאבינוי הגוים מורה על שמחתו ורחבת לבו.

ד

השגה על תירוץ החת"ס

אמנם אין הסבר זה מספיק שהרי בס' "ימות המשיח בהלכה" עצמו מביא דברי הריטב"א במגילה (ז, א) שכתב כמו החתן סופר שאין נתינה מדין צדקה גרידתא אלא מדין שמחה, ולכן אף לעשירים, ולמרות זה כתב שם מפורש שמה שנותנין לעניי עכו"ם הוא מדין איבה.

הרי שאף אם ננקוט שאי"צ לגדרי צדקה, ויכולין גם ליתן לעשירים, דמ"מ לא נכללו בזה גוים אי לאו משום איבה.

ועוד קשה, שבכל הפושט יד אמרינן דגם לעשירים נותנין, וכי נימא דמקיים בזה מצות מתנות לאביונים, ואם זה נכון מהי השאלה לעת"ל, הלא יכולין לקיים בנתינה למי שרוצה שגם לעשירים מקיימים המצוה.

אלא מוכרח מזה דלעולם אין מקיימים המצוה בעשירים ובמכ"ש שאין מקיימים בגוים, אלא שכשפושט ידו אין מדקדקין בזה אם הוא עשיר או נכרי.

וביאר הדברים: דיש ב' דינים במצות מתנות לאביונים: א' יש גדר של צדקה להבטיח שהאביונים יהי' להם סעודה, ב' שצריך שלא יבחין ויתן גם לעשיר דמורה על השמחה שלו, או גדר של הביטול שלו כמו שביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש הנ"ל.

ויש בזה נפק"מ לדינא, לפי מה שנסתפקו אם האביון לא קיבל, דדין הראשון שהוא כעין צדקה בודאי שלא קיים, אבל שפיר יתכן שמקיים ענין הב'.[18]

אמנם בס' ימות המשיח בהלכה מביא מש"כ הב"י שם בשם הנמוק"י והרמב"ן דהוא משום איבה.

ובשיחת פורים תשל"ב: דמה שאמר האריז"ל שגם לגוים, הוי כמו עד דלא

---

[18] **ויש להעיר לפ"ז דיש ב' דינים, למה אין מברכין על מתנות לאביונים, בשלמא אם הי' רק גדר של צדקה שפיר אין מברכין כמו שאין מברכין בקיום מצות צדקה וכמ"ש הרשב"א בתשובה הידועה דאם העני לא קיבל לא קיים המצוה, וכמ"ש הפמ"ג, אבל כאן ישנו ענין נוסף. ואכ"מ להאריך בפרט זה.**

ידע, אבל מדבריו שם משמע דאף שכל הפושט יד נותנין לו מדרכי שלום, אבל אין מקיימים בזה מצות מתנות לאביונים.

ובהגהות מיימונית מביא מדברי רש"י שאמר שטוב לזרקו לים מלתן לעבדו ושפחתו הגוים, ורק במקום שנהגו משום דרכי שלום אין לבטל הדבר, עיי"ש.

א"כ חזרה הקושיא לדוכתא, איך נקיים מצות מתנות לאביונים לעתיד לבוא.

ה
חילוק בין צדקה למתנות לאביונים

אלא שמקודם יש להבין מה דקשי' לי' לכ"ק אדמו"ר (בספר השיחות שם) רק ממצות מתנות לאביונים ולא קשיא לי' ממצות צדקה, איך נקיים מצוה זו כשלא יהיו עניים, יש לומר בב' אנפי:

א' שיתכן לתת צדקה ברוחניות, לסייע בהבנת דברי תורה, [ואף דכתיב שלא ילמדו איש את אחיו ואת רעהו כי כולם ידעו אותי, כבר נתבאר בב"מ שעדיין יהיו חילוקים, ורק גילוי העצמות יהיו שוים ולא בנוגע לגילויים], או שאר עניני סיוע.

ב' שזה כמו שאר ענינים התלויים במציאות, כמו החיוב שלא לאחר שכר שכיר, שאם אין לו שכירים שהמצוה אין שייך אליו, וה"ה צדקה כשלא יהיו עניים פשוט שלא שייך המצוה, אבל מתנות לאביונים הוא לא משום סיוע להאביון, כ"א ענין חיובי המורה על שמחת הפורים כנ"ל, א"כ אם אינו אביון איז תורם להשמחה, א"כ תתבטל ענין חיובי.[19]

---

[19] ובעיקר הענין שלא יהא עניים, ראה ריטב"א שבת (סג, א) שגם במצב שלא יהי' אביון התאב לכל דבר יהיו עניים.

ועיין הפלאה כתובות (דף ק"י) שכתב להיפך, דלא יהיו עניים מצד הא דפסחים (דף נ') אבל יהיו אביונים, וזה היפך מדברי הריטב"א, וגם אינו מובן בסברא דלכאורה אביון גרוע מעני.

ויש לומר, אביון היינו מי שהי' מקודם עשיר ונעשה עני ולכן תאב לכל דבר, וזה שפיר יש לומר שיהי', שאף שלא יהיו עניים אבל לא יהיו עשירים כמקודם, וזה יגרום שיהיו תאבים לכל דבר שיהא חסר להם, אבל מי שיחסר דברים הנצרכים דזהו פירוש עני שפיר לא יהי'.

ו

תירוץ על יסוד דברי הכלי חמדה

ובס' "ימות המשיח בהלכה" הביא שם ליישב לפי מה שכתב הכלי חמדה (מועדי השנה – פורים – סי' צ"ז) שעיקר התקנה של מתנות לאביונים נתתקן רק על העתיד שיהי' אביון ולא לזמן פורים עצמו, דאז כשהיו ישראל באותו המדרגה ששבו כולם להשי"ת וקיבלו את התורה ברצון, מתקיים בהם "כי לא יהי' בך אביון", ולכן לא קבלו עליהם כ"א משלוח מנות איש לרעהו, אמנם כשכתב מרדכי ואסתר המגילה לדורות כתבו לקבל עליהם גם מתנות לאביונים., ועיי"ש שהביא מדרשות חת"ס כעין זה.

דלפ"ז חידש בס' ימות המשיח בהלכה, דלעת"ל לא נצטרך לקיים מצות מתנות לאביונים, ולא שיתבטל כ"א שמלכתחילה לא נתתקן לזמן פורים וכן לא לעת"ל.

ז

סתירת התירוץ

אבל דברי הכלי חמדה תמוהין לענ"ד, שהרי אמרו בפירוש שבזמן פורים אכתי עבדי דאחשורוש אנן, שהי' זמן גלות, ואיך נימא שישווה לתקופה השני' שבימות המשיח, שאפילו לתקופה הראשונה לא הגיע, כי הי' שם שעבוד מלכיות.

אלא שמדברי החת"ס משמע דמרדכי חשב שיקויים היעוד שלא יהי' בך אביון, ואילו אנשי כנה"ג ידעו שלא יהא מצב כזה ולכן תיקנו מתנות לאביונים.

אבל כל הצריך עיון של כ"ק אדמו"ר הוא לפי מה שמשמע שלא יתבטל שום מצוה גם בתקופה הב'.

ח

תירוץ: קיום המצוה במי שהיו אביונים בעבר

ונלענ"ד ליישב באופן אחר, דאולי יש לומר דלעת"ל נקיים המצוה בנתינה למי שהיו אביונים בזה"ז, וע"ד שנזכיר אז גם יצי"מ כמבואר במשנה דברכות "כל ימי חייך להביא לימות המשיח", אף שהניסים שלעתל יהיו

אבל זהו רק בתקופה הראשונה, אבל בתקופה הב' פשוט שהמעדנים יהיו מצויים כעפר ולא יחסר שום דבר.

נפלאות בערך לניסי מצרים, אבל מאצר שיש מעלה ביצי"מ (וכמבואר בספרי חסידות שהוא מעלת אתכפיא על אתהפכא) לכן מזכירים גם ענין שכבר נתבטל.[20]

וגם כל ענין חג הפורים וקריאת המגילה שיהי' לעת"ל הוא בגדר זה – כי האריך הרמב"ם בסוף פ"ב מהל' מגילה, וז"ל: "כל ספרי הנביאים וכל הכתובים עתידין ליבטל בימות המשיח חוץ ממגילת אסתר הרי היא קיימת כחמשה חומשי תורה וכהלכות של תורשבע"פ שאינן בטילין לעולם,

ואע"פ שכל זכרון הצרות יבטל שנאמר כי נשכחו הצרות הראשונות וכי נסתרו מעיני, ימי הפורים לא יבטלו שנאמר וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם".

ובהשקפה הראשונה אף שישכחו הצרות, מ"מ נזכיר שהי' לנו צרות וכו',

וראה מה שביארנו בזה בס' "מגילת המלך" (על הרמב"ם הל' מגילה בסופו), דצ"ב דאם כל זכרון הצרות יבטל כמו שכתב מיד לפני זה, למה יצטרכו לעת"ל לקרוא המגילה שענינו לפרסם הנס שניצולו מגזירת המן והצרות.

וכתבנו ליישב לפי מה שמבואר בספר השיחות (תש"נ ח"א ע' 345 הערה 51), לאחר שביאר בפנים המעלה בזה בקביעות שנה זו שיש סמיכות בין הזכירה לעשי', שזכירת עמלק הוא באופן כזה: "שגם בעת הזכירה, שמציאותו של המנגד קיימת עדיין, יודעים שתיכף ומיד (ללא הפסק) מתבטלת מציאותו מכל וכל, כך שגם בשעה שמציאותו קיימת נרגש בגלוי שכל מציאותו אינה אלא להדגיש

---

[20] ולהעיר גם ממה שיהיו עוד ג' ערי מקלט אף שלא יהיו רוצחים, אלא שזה בשביל הרוצחים שבעבר, כמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש חכ"ד, אך שאינו דומה דשם הרי לא הי' להם כפרה ולכן מוכרחים לנוס לאחת מן הערים.

אמנם לפי מה שמבואר בפנים יש להוסיף ביאור חדש בהצורך בעוד ג' ערי מקלט, דאף ענינים שכבר נתבטל הצורך בהם, אבל מצד נצחיות התורה יהיו קיימים, ושלכן ישאר הזכרת יצי"מ שהוא עמוד גדול בתורה, וא"א שיתבטל, וה"נ הענין של מתנות לאביונים.

מעלת העבודה דאתכפיא", וע"ז כתב בהערה וזלה"ק:

"וע"ד המבואר בענין מזכירין יצי"מ לימות המשיח – שגם לאחר ש"את רוח הטומאה אעביר מן הארץ" יזכירו **מעלת** העבודה דאתכפיא (ראה סה"מ מלוקט ח"ג ע' קמו. וש"נ). ועפ"ז יש לבאר מ"ש הרמב"ם בסוף הלכות מגילה שבימות המשיח "זכרון הצרות (דפורים) יבטל" – דלכאורה "זכרון הצרות" מפורש במגילת אסתר שאינה בטלה לעולם – כיון שבימות המשיח יורגש רק **המעלה** דאתכפיא, היינו לא "זכרון הצרות", כי אם, שכל ענינם אינו אלא שעי"ז יהי' הנס דפורים".

הרי מבאר כ"ק אדמו"ר שכל ענין של קריאת המגילה שיש בו זכרון הצרות הוא שבימות המשיח יורגש רק **המעלה** דאתכפיא, היינו לא "זכרון הצרות", כי אם, שכל ענינם אינו אלא שעי"ז יהי' הנס דפורים".

וה"נ נימא שבימות המשיח נזכיר הענין של מתנות לאביונים, ע"י שנותנים למי שהיו אביונים בעבר, להזכיר מעלת נתינת לאביונים, ולא החסרון של אביונים שצריכים להשלים.

ט

עוד תירוץ על יסוד גדר של מתנות לאביונים

עוד נראה לבאר, לפי דרכו של כ"ק אדמו"ר (ליקוטי שיחות חט"ז – פורים ב') שעיקר הענין של מתנות לאביונים היא לצאת מהגבלות כמו עד דלא ידע, שמראה שהשמחה של אביון שאינו מרעיו גורם לו שמחה יותר משמחתו הוא (ואולי לזה נתכוין כ"ק אדמו"ר בשיחת דתשל"ב שהובא למעלה).

דעפ"ז יש מקום לומר דכשנותן גם לגוים הרי זה מורה שיצא מהגבלות, אבל יציאה מהגבלות שייך רק כשלא נגרם היזק לישראל וכמ"ש הגהות מיימונית בשם רש"י.

והביאור בזה הוא, דאי אפשר לומר שצריך לקיים לפנים משורת הדין כשזה יגרום לביטול מצוה כמובן, (עיין לקוטי ישחות ח"ה פ' ויצא בנוגע למה שנשא יעקב ב' אחיות למרות מה ששמר כל התורה), אבל כשיש איבה ודרכי שלום, הרי זה

צורך לישראל, ולכן יוצא גם ענין של מתנות לאביונים.[21]

יו"ד

ישוב לסתירה בדברי המקור חיים

ובזה יש ליישב הסתירה בדברי המקור חיים (לבעל "חות יאיר") שהובא למעלה, דאף שכתב שלא כתיב רעהו במתנות לאביונים, ומשמע מדבריו שיש לקיים המצוה דמתנות לאביונים בנתינה לגויים (משא"כ מצות משלוח מנות דכתיב רעהו), אבל לפ"ז מדוע כתב שם שהוא מדין איבה.

אמנם לפי הנ"ל מובן, דבאמת שפיר יש לקיים המצוה בנתינה לגוים רק באם אי"ז מגרע מאביוני ישראל, ולכן כשמסיר האיבה מן הגוים נגד בני ישראל, הרי זה שפיר תועלת לבני ישראל, ושוב יש כאן קיום מצות מתנות לאביונים גם לנכרים.

---

[21] והוא ע"ד מה שביארו הא דנפסק דיש **מצוה** לרופא לרפאות, וקשיא לפי"ז למה הוצרכו לומר בגמ' שרשות ניתנה לרופא לרפאות, הלא מצוה היא, וידוע מה שתירצו, דאם לא הי' לו רשות אז לא הי' מצוה, אבל לאחר שהתורה נתנה רשות לרפאות שוב חל ע"ז המצוה של לא תעמוד והשבותו לו וכו'.

ועד"ז י"ל בנדו"ד, כשליכא איבה ודרכי שלום אין היתר לקיים המצוה בנתינה לגוי כשיגרום היזק לעני ישראל, אבל לאחר שמסירים ההיזק שוב יש קיום מצוה, מפני שגדר של מתנות לאביונים הוא ע"ד עד דלא ידע שאינו מבחין וכנ"ל בפנים..

סימן ט''ו

גדר תענית אסתר

א

דיני תענית אסתר בהל' תענית ולא בהל' מגילה

כתב הרמב"ם (הל' תענית פ"ה ה"ה): "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות בשלשה עשר באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר דברי הצומות וזעקתם, ואם חל שלשה עשר באדר להיות בשבת מקדימין ומתענין בחמישי שהוא אחד עשר, אבל אחד מארבעה ימי הצומות שחל להיות בשבת דוחין אותו לאחר השבת".

והנה יש לעיין במה שהכניס הרמב"ם הלכה זו בהל' תענית ביחד עם שאר התעניות, שלכאורה הי' לו להכניסו בהל' מגילה, שהלא לדעת הרמב"ם נתקן תענית זו על שם "דברי הצומות וזעקתם'' דקאי איום המלחמה ביום י"ג אדר, והטור באמת הכניסו בהל' מגילה. ולכה"פ הי' לו להזכירו עוד הפעם בהל' מגילה, וידוע דגם המקום שהכניס הרמב"ם הלכותיו הוי הלכה.

ובהגהות מיימונית (אות ג') הביא מהשאלתות דיליף לה מגמ' מגילה (ב, א) שיום י"ג הוא יום כניסה לכל היא שבו נקהלו היהודים בעריהם, "מאי קהילה יום תענית שמתכנסין בו ישראל ויושבין בתענית ומבקשין רחמים", ועד"ז הביא במגיד משנה.

נמצא דכל עיקר תענית זו קשורה עם ניסי פורים שמפני זה תיקנו קריאה בכפרים ביום י"ג, א"כ קשה למה לא הכניסו בתוך הלכות מגילה (שהובא שם כל דיני פורים לא רק קריאת המגילה).

ואפילו אם נפרש דאין כוונתו למה שצמו ביום י"ג כ"א מה שצמו במשך אותה השנה של הגזירה, ומדוייק בלשון הרמב"ם שכתב "זכר לתענית שהתענו בימי המן", ולא כתב "ביום המלחמה" וכיו"ב, משמע דקאי על כל הזמן שהי' עליהם גזירת המן, אבל גם לפי זה הרי הצומות קשורים לפורים. [ועיין בתשובות רב נטרונאי גאון שכתב: "תענית פורים", הרי שהיא קשורה לפורים].

עוד יש לדייק מה שכתב הרמב"ם "זכר ל**תענית** שהתענו בימי המן" שהוא לשון יחיד, דבפשטות קאי רק על יום י"ג, ולמרות זה מביא הפסוק "שנאמר דברי **הצומות** וזעקתם" שהוא לשון רבים, דמשמע דקאי אצומות הרבה.

עוד יש לדייק שהרמב"ם לא הזכיר בכלל שהתענית נקרא תענית אסתר, ודלא כהראב"ד הובא ברשב"א וריטב"א, הרא"ש (ריש מגילה), הטור, אבודרהם, אורחות חיים, הכל בו, המאירי, המרדכי ועוד ראשונים, ובתוס' רי"ד מגילה הביא לשון "תענית אסתר" מהשאלתות (אכן בשאלתות שלפנינו לא נזכר לשון זה).

מיהו בפשטות יש לומר, שכל צומות שצמו לא הי' קשורים לאסתר דוקא, רק הג' ימים שאמרה לצום קודם שבאה לאחשורוש, [ועיין להלן מה שיובא דברי כ"ק אדמו"ר בזה].

ב

פירוש "בזמנים אלו"

עוד יש לעיין במה שכתב "בזמנים אלו", דמאי קמ"ל בזה, ואיזה נפק"מ יש אם נהגו לפני זמן רב או בזמנו, הוי לי' לכתוב, "ונהגו כל ישראל וכו'".

והנה המגיד משנה כתב שקאי ע"ז שאמרו דבשעה שיש שלום אין מתענין, אין שלום ואין שמד תלוי ברצון, לזה כתב שעכשיו נהגו להתענות, ונעשה חובה.

אבל צ"ע, דכלל זה שייך גם בשאר תעניות חוץ מתשעה באב, וכמו שכתב המ"מ בעצמו, א"כ למה כתב רק בנוגע לתענית אסתר "בזמנים אלו". ואפשר שבאמת נתכוין לכל התעניות, אבל לא משמע שהביא לשון הרמב"ם שוב ראיתי שיש

גורסין שכבר נהגו קאי אדלעיל, ותיבת "בשלשה עשר" צ"ל ובשלשה עשר, דהיינו שהמנהג עכשיו להתענות כל תעניות אלו.

וגם להגירסא שלפנינו שתיבות "ונהגו כל ישראל להתענות בשלשה עשר" קאי רק על תענית אסתר, נראה לענ"ד לפרש בפשטות, דבא ליישב קושיא שיכול להתעורר, הלא שאר התעניתים מפורשים בכתוב בדברי קבלה, ואילו הצום דתענית אסתר אינו מפורש בכתוב שצריכים להתענות, ומה שכתבו "דברי הצומות" היינו שאז צמו בפועל, אבל אין זה מחייב אותנו כמו שאר התעניות, ולכן דקדק לכתוב דאיה"נ לא נזכר בתור חיוב, אבל בזמנים אלו נהגו להתענות זכר לצומות דאז.

אלא שזה מחזק הקושיא, דלכאורה אין תענית זו דומה לשאר תעניות, דשאני תענית זו משאר תעניתים, דשאר תעניתים באו בגלל מאורעות הקשורים בחורבן בית המקדש, וכן הוא משמעות לשון רמב"ם בתחילת הפרק: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה ויהי' זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהי' כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות", אבל תענית אסתר קשורה עם המלחמה שהביא לידי הישועה דפורים.

ועוד, שבגמ' מבואר וכן פסק הרמב"ם כאן דמקדימין התענית כשחל בשבת בניגוד לשאר תעניתים שמאחרין, הרי שאין הוא קשור עם פרענות, וכ"כ המרדכי (פ"ק דמגילה דאסתר) לאו פרענותא הוא.

וברמ"א (או"ח סי' תרפ"ו ס"ב) שתענית אסתר שונה מיתר התעניות, ד"תענית זו אינו חובה, לכן יש להקל בו לעת הצורך", שמזה רואים שאכן תענית אסתר הוא שונה מכל שאר התעניות, ואף שהרמב"ם לא הביא קולא זו, אי"ז מכריח דלא ס"ל הכי מכיון שאין דרכו של הרמב"ם להביא דינים מחודשים.

ג

ב' ביאורים בשיטת הרמב"ם בגדר של תענית אסתר

וראיתי מבארים שיטת הרמב"ם בב' אופנים: בס' משנת יעב"ץ (או"ח סי'

ע"ו) ביאר שתענית אסתר אינו יום תענית כ"א איסור אכילה ושתי', ונפק"מ שאין איסור לנהוג עידונין בעצמו, ועיי"ש שביאר שתענית אסתר עצמו הוא האופן שזוכרין את הנס, דבפורים זוכרין ע"י קריאת המגילה ובתענית אסתר ע"י התענית.

ובאמת הביא שם שכ"כ הראב"ד (הובא בר"ן וריטב"א ספ"ב דתענית) דזכרון הוא לנס שנעשה בו, והמאירי כתב תענית של שמחה היא וכמו שהביא במשנת יעבץ שם. וכן משמע מהראשונים (הראב"ד הובא בר"ן פ"ב דתענית – ועיין גם בכלבו סי' ס"ב וארחות חיים הל' מגילה ונוכה סכ"ה) שביארו שמותר להתענות ביום י"ג אף שלגבי פורים לא בטלה מגילת תענית, דשאני תענית אסתר שאינו תענית של צער "אלא דזכרון הוא לנס שנעשה בו".

והמקור הראשון לזה הביא שם מלשון השאלתות (ויקהל) שלכן מקדימין דלא כת"ב, וז"ל: "מקימין ומתענין בחמישי בשבת מפני שהוא נס ונס מקדימין ולא מאחרין", הרי דבריו ברור שתענית אסתר חלוק משאר התעניות בעצם הגדרתה.

ועיי"ש שהבין שזה בעצם גם שיטת הרמב"ם, וכדרכו של הס' משנת יעבץ ראיתי גם להגרי"ד סולוביציק בס' הררי קדם (ח"א סי' ס"ט).

ובס' רץ כצבי ראיתי שביאר החילוק בין שאר התעניות לתענית אסתר, דתענית אסתר אי"ז מפני זכירת הצרות כ"א מצד זכר לתעניתים שהתענו אז, וזכר כזה אי"צ שיהא ככל גדרי המאורע, וביאר עפ"י דברי הגרי"ז לחלק בין זכר של מרור לזכר של ספה"ע, דזכר של ספה"ע הוא תקנה חדשה שאי"צ לקיימו בכל הפרטים. ובאמת כן משמע מדברי הכלבו שנזכר לעיל.

הרי שני נביאים מתנבאים בסגנון אחד לבאר דברי הרמב"ם שחלוק תענית אסתר משאר תעניות בעיקר הגדרתה שאי"ז מפני הצרות אלא לזכר הנס או לזכר התעניתים.

ד

הוכחות שתענית אסתר הוא אותו הגדר של שאר תעניות לשיטת הרמב"ם

אבל ממה שהרמב"ם הכניס דיני תענית אסתר בהל' תענית, וכן לא

הזכיר כלל שנקרא תענית אסתר מוכח מזה דשיטת הרמב"ם דתענית אסתר הוא אותו הגדר של שאר התעניות, דמתענין משום צרות של גזירת המן, שבא בגלל מעשיהם הרעים כמבואר בדחז"ל (מגילה יב, א) שנהנו מסעודתו של אותו רשע או שהשתחוו לצלם. ולכן דקדק לכתוב "זכר לתענית שהתענו בימי המן" ולא בימי מרדכי ואסתר, להדגיש שזה הי' גזירה ועונש, ולהסיר הגזירה צריכים לצום.

מעתה מובן מה שכלל תענית אסתר בהל' תענית ולא בהל' מגילה, דלדעת הרמב"ם הרי היא אותו הגדר של כל התעניות שבאים לכפר על העונות שגרמו כל הצרות.

וכן יש להוכיח דכן הוא דעת הרמב"ם מזה שהמגיד משנה לא ביאר הטעם שמקדימין התענית כהמרדכי הוא משום דלאו פרענותא היא אלא מטעם אחר, דמזה רואין דגם הוא מפרש את דעת הרמב"ם שאכן תענית אסתר הוא פרענותא.

וכן מוכח ממה שהמגיד משנה ביאר כנ"ל לשון הרמב"ם "בזמנים אלו" להראות שעכשיו נעשה חובה מאחר שמקודם הי' תלוי ברצון, שבשעה שאין שלום ואין שמד אם רצו מתענין, וקאי על כל התעניות שנהגו ועי"ז נעשה חובה – דלדרך המשנת יעבץ ודעימי', שתענית אסתר אי"ז תענית של צער לדעת הרמב"ם, צ"ע איזה קשר יש בין הדין דרצו מתענין הקשור עם צרות, למה שמתענין בתענית אסתר שהוא גדר של זכרון הנס, דליכא שום סברא לחלק בין זמן של שלום לזמן של שמד וכו',

אלא בע"כ שהמגיד משנה מפרש בדעת הרמב"ם שתענית אסתר הוא אותו הגדר של שאר התעניתים.

והנה בשיחת תענית אסתר תשמ"ז הזכיר כ"ק אדמו"ר כמה פעמים דתענית אסתר הוא כמו שאר תעניות שענינם הוא זמן תשובה כמ"ד קרעו לבבכם ואל בגדיכם וכו' וכן לענין שאר הפרטים, משמע דנקט דאי"ז דין מיוחד של פורים והזכרת הנס, ולכאורה מקור דבריו הוא מהרמב"ם כאן כפי שביארנו אותה. וראה מש"כ הרה"ג רא"י גרליצקי שיחי' בקובץ הערות וביאורים אהלי תורה (שפב), שביאר שיטת הרמב"ם כמו בס'

משנת יעבץ והררי קדם, אבל הנלענ"ד כתבתי.

ה

ביאור שיטת הרמב"ם

אבל עדיין צ"ע, שהרמב"ם כתב "בזמנים אלו", משמע דעד לזמנו של הרמב"ם לא היו מתענין, והלא הגמ' בריש מגילה קשרה זה לימי הכניסה בזמן של אנשי כנסת הגדולה, שגם אז כבר ידעו שהוא יום כניסה, והיו מתענין וכמ"ש השאלתות והרא"ש, א"כ גם בתחילה הי' יום תענית ביום י"ג, ומדוע כותב הרמב"ם "בזמנים אלו".

מיהו לפירוש המגיד משנה דקאי על כל התעניות שנעשו חובה מחמת המנהג שנהגו עכשיו למרות מה שתלוי ברצון, אבל לפי הגירסא האחרת שקאי רק אתענית אסתר צ"ע.

וכן צ"ע, שאמנם מלשון הרמב"ם משמע קצת כדברי המחברים הנ"ל דתענית אסתר לדעת הרמב"ם הוא ענין וגדר אחר, שבנוגע לשאר תעניות כתב שהוא לעורר הלבבות וכו', ואילו כאן כותב שהוא רק זכר להתענית.

הנה לאחרי העיון נלענ"ד שאין מזה סתירה, דכוונת הרמב"ם לבאר מה שבשאר תעניות אירע צרה ביום זה גופא, אבל בפורים הלא ניצלו בסוף, א"כ אי אפשר שבתענית אסתר יהיו מזכירים מאורע שהיא צרה מכיון שלא הי' צרה רק ישועה מצרה.

אלא שלמרות מה שחלוק תענית אסתר משאר תעניתים שלא הי' בי"ג אדר צרה, מ"מ מה שצמו אז הי' מחמת הצרה שלא תבוא עליהם, וגבי תשובה הוא אותו הדבר, שכמו שצריכים לשוב להסיר צרה שכבר בא, כמו"כ יש לעשות תשובה בכדי למנוע צרה שלא תבוא, וכמ"ש אדה"ז באגרת התשובה (פ"א): "וזהו הטעם בכל תעניות שמתענין על כל צרה שלא תבא על הציבור וכמ"ש במגילת אסתר", הרי שדקדק להשוות כל התעניות לתענית אסתר, שכולם באים על הצרות, אלא שד' תעניות באו על צרות שכבר אירעו, ותענית אסתר ושאר תעניתים כעין זה באים על צרה שלא תבוא.

א"כ לדעת הרמב"ם הוא אותו הענין של זכירת הצרות, או הצרות שכבר עברו או הצרות שמבקשים שלא יבואו, והתשובה שלנו להסיר הצרות שבהווה ולמנוע הצרות שבעתיד.

ולפי דברינו אין צורך לדחוק שהרמב"ם חולק על המרדכי בטעם שמקדימין התענית, דשפיר יש לומר שתענית אסתר לא נקרא פרענות, דאף שהוא למנוע פרענות שבעתיד, אבל ענין כזה למנוע פרענות שבעתיד בודאי שמקדימין, ואי"צ לעשות פלוגתא בזה.

ומדוייק מה שהרכיב הרמב"ם ענין זה של הקדמת התענית לביאורו את גדר התענית, דמאחר שבעיקר הוא זכר למה שצמו אז למנוע צרה לכן שפיר יש להקדימו.

ומה שהקשינו הלא בריש מגילה מבואר שהתענו אז, ולמה כותב הרמב"ם "בזמנים אלו", יש לומר שהרמב"ם יפרש זמן קהילה דלא כהשאלתות והרא"ש אלא כרש"י שהי' זמן מלחמה, וכן מוכח מהירושלמי כפירושו, והרמב"ם יש לומר נקט כהירושלמי, דלפ"ז אין מקור לזה שהתענו כבר בימי הבית השני.

הרי זכינו שיש מחלוקת הרמב"ם והראב"ד אם תענית אסתר הוא זכרון הנס או שהוא מדין תשובה ככל התעניתים.

והנפק"מ לדינא אם התענו בזמן בית שני, דלדעת הרמב"ם הרי בזמן שיש שלום אם רצו מתענים ואם לא רצו אין מתענין, אבל לדעת הראב"ד ודעימי' שהוא זכרון הנס פשוט שהתענו.

ו

הנפקא מינא לדינא בבית שני ולעת"ל

וכן נפק"מ לדינא לעתיד לבא שכל הצומות יהפכו לששון ושמחה, דלשיטת הראב"ד ודעימי' תענית אסתר לא תתבטל מאחר שהוא חלק בזכירת הנס, ולא משום צרות, ואילו לשיטת הרמב"ם לכאורה תצא שתתבטל, מכיון שהוא כמו שאר התעניות.

ומצאתי שמשיחה א' משמע דדעת כ"ק אדמו"ר שתענית אסתר לא תתבטל כמו פורים עצמו, ובמ"א

משמע דבריו שאכן יתבטל – דאי"ז סתירה דתלוי בב' הדיעות:

לדעת הרמב"ם, כפי שנתבאר כאן, תענית אסתר הוא אותו הגדר של כל התעניות, ותתבטל, אבל לדעת שאר הראשונים הנ"ל חולקים וס"ל דהוא זכר לנס והוא א' מימי פורים, פשיר תתקיים כמו פורים עצמו.

ז

טעם קריאת השם תענית אסתר

והנה כ"ק אדמו"ר ביאר הטעם שנקרא תענית אסתר, וזלה"ק (במכתב נדפס בלקו"ש ח"ו בהוספות לפורים ע' 371):

"תענית אסתר: צע"ק שנקרא ע"ש אסתר, שהרי אין הוא לזכר "וצומו" שאמרה אסתר שהי' "שלשת ימים לילה ויום" וביד-טז (או יג-טו) ניסן (וכמש"כ באבודרהם סדר תפלות תעניות ופי'. וראה מס' סופרים רפכ"א. ב"י וב"ח לטאו"ח סתרפ"ו. **וש"נ**. ב"ח לטאו"ח סתכ"ט ד"ה ה"ג וה"א. ומש"כ בב"ח שם "וכן תענית" – אולי צ"ל "והן תענית") כ"א לפי שבו נקהלו כו' (וגזרו תענית – תנחומא בראשית ג. שאילתות סז ועוד. ובשאילתות שם (וכ"מ בתנחומא וברא"ש) שהתענו גם בזמן שביהמ"ק הי' קיים, ובאו"ז ח"ב סשס"ז (תלט) (מס' המקצועות): וחייבינהו הקב"ה לישראל לענויי נפשייהו בי"ג דאמר ר' שמואל כו' – ודלא כמש"כ בכ"מ שהוא מדברי הגאונים (שעפ"ז מובן מה שלא נזכר בגמרא – וראה מ"מ להל' תעניות פ"ה ה"ה). וראה אורחות חיים (החדש) סתרפ"ו. וכמה מנ"כ השו"ע שם. **וש"נ.** ובב"י ובלבוש (סתרפ"ו) שכדי לא להכביד על הצבור אין מתענין **ג' דאסתר** (ודברי הצומות גו' – שהובא ברמב"ם ועוד) – ובכ"ז (ובכמה מהנ"ל) בנוגע לי"ג אדר – מפורש שמו "תעניתת אסתר". ואכ"מ). – ובכל אופן אינו דומה לזה דהמגלה נקראת (רק) ע"ש אסתר, כיון שהיא שבקשה כתבוני **לדורות** (מגלה ז, א) וראה ירוש' שם)".

ובהוספה להמכתב הוסיף כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק:

"נתעכב משלוח המכתב והתבוננתי די"ל טעם השם "תענית אסתר" כפשטות: כיון שזהו תענית שבו נקהלו לעמוד על נפשם – הרי כל

שצריכים לעמוד על נפשם (מנער ועד גו' **ונשים) אין רשאין** להתענות (בו ביום) שלא לשבר כחם (תוספתא תענית (פ"ב, יא) שו"ע או"ח סו"ס תקע"א. ולהעיר משמואל א יד, ל) משא"כ אסתר (מג"א ד, יג. ולהעיר מהשינוי בבקשות אסתר (שם ז, ג – ח, ו)). עכלה"ק.

ויש לעיין בדבריו הק', שהרי השאלתות וכן הרא"ש במגילה כתבו בשם ר"ת שיום י"ג נקהלו להתענות, משמע דכולם התענו, והרי כ"ק אדמו"ר הביא שם דברי השאלתות. ואפשר שכ"ק אדמו"ר מפרש שהצומות היו בכל משך השנה, שאז היו מתענים, ואח"כ לזכר צומות הללו נקהלו בשאר השנים להתענות ביום י"ג. אבל אין משמע כן.

אמנם נראה שביאורו של כ"ק אדמו"ר הוא רק לשיטת הרמב"ם שדייק לכתוב "בזמנים אלו" משמע דחולק ע"ז שהתענו אז ביום י"ג, והכוונה בהצומות הוא מה שהתענו במשך כל השנה.

ויש לומר כנ"ל שהרמב"ם הולך בעקבות הירושלמי דמשם משמע דזמן קהילה הוא זמן מלחמה, וכשיטת רש"י ולא כר"ת ושאלתות שהוא הקהלה לתענית, והרמב"ם כנ"ל ס"ל דתענית אסתר הוא אותו הגדר של כל התעניתים, ואינו קשור עם מה שקרה ביום י"ג דוקא שהתענו במשך כל השנה, ורק ביום י"ג לא התענו רק אסתר כנ"ל, ולכן נקרא תענית אסתר.

ובזה מדוייק מה שכתב הרמב"ם "זכר לתענית שהתענו בימי המן" שהוא לשון יחיד, דבפשטות קאי רק על יום י"ג, ולמרות זה מביא הפסוק "שנאמר דברי **הצומות** וזעקתם" שהוא לשון רבים –

אלא הביאור שמה שהתענה אסתר ביום י"ג הי' בהמשך לכל הצומות שבכל השנה שיש להם גדר אחד, אלא שבפועל ביום י"ג התענה רק אסתר. ולכן כותב "שהתענו" דכולם התענו במשך השנה, ורק ביום י"ג שהי' התענית האחרונה, התענה רק אסתר כדברי כ"ק אדמו"ר.

אלא שלפ"ז תתעורר קושיא מאידך גיסא, שהרי הרמב"ם לא קרא להתענית תענית אסתר כפי ביאורו של כ"ק אדמו"ר, היינו טעמא דאין נפק"מ לדינא במה שנקרא ע"ש

אסתר מפני שהיא היתה היחידה שהתענה, דאי"ז מגדיר התענית, שהגדרת התענית היא ענין התשובה, והעיקר נוגע מה שהתענו במשך השנה, ולכן בכוונה השמיט מה שנקרא תענית אסתר בכדי שלא נטעה לומר שיש לתענית זו גדר של פורים עצמו שקשורה באסתר.

ועדיין צל"ע שמדברי כ"ק אדמו"ר משמע דיש ענין מיוחד בזה שאסתר התענה, והרי לדעת השאלתות ודעימי' נראה שכולם התענו למרות דברי התוספתא, ואילו הרמב"ם ס"ל כנ"ל דאי"ז מגדיר התענית מה שהיא התענה, א"כ למה דייקו לכתוב תענית אסתר, איזה נפק"מ יש בדבר שרק היא התענה.

ח

עוד טעם לקריאת תענית אסתר

אבל לשיטת האחרות שתענית אסתר הוא חלק בפורים שהוא זכר הנס, לכאורה הי' אפשר לומר ביאור אחר מה שנקרא תענית אסתר, והוא כהטעם ששלל כ"ק אדמו"ר שהוא כמו מגילת אסתר שנקרא רק ע"ש אסתר, וכ"ק אדמו"ר שלל זה מפני ששם יש טעם שבקשה כתבוני לדורות,

ויש מקום לומר, שדחי' זו הוא רק לשיטת הרמב"ם שמה שמתענים למנוע צרה אין לה קשר מיוחד לפורים דוקא, ולכן אין לדמותו למגילה שנק' ע"ש אסתר, אבל לשיטת האחרות שתענית אסתר הוא כמו פורים שהוא לזכר הנס, הרי עיקר הנס בא ע"י אסתר, ושלכן מחוייבות הנשים בקריאת המגילה שאף הן היו באותו הנס,

דהנה הרשב"ם בפסחים (קח, סע"א ד"ה שאף הן) מפרש מה שאמרו "אף הן היו באותו הנס": "וכן גבי מקרא מגילה אמר הכי, משום דע"י אסתר הוה", וכן הביאו התוס' במגילה (ד, א) שכ"כ הרשב"ם, ודלא כרש"י שם ודלא כמ"ש במגילה שהוא משום שניצולו והשמיט הא דהנס נעשה ע"י אסתר (אך רש"י עצמו בפסחים (שם ע"ב), הביא גם זה שהנס הי' ע"י אסתר כהרשב"ם, ואכ"מ), וכ"כ סמ"ג שהנס בא ע"י אסתר, וראה אגרות קדש חכ"ד ע' שי"ב שהרכיב ב' הענינים של אף הן היו באותו הנס ומה שהמגילה נקראת ע"ש אסתר.

דלפ"ז מובן מה שגם התענית נקראת ע"ש אסתר, דגם התענית הוא לזכר הנס שבא ע"י אסתר, שהתענית וקריאת המגילה הוא ענין אחד.

[אכן נראה שכ"ק אדמו"ר שלל גם ביאור זה בהדגשו את מלת "לדורות", בבקשת אסתר "כתבוני לדורות", דבהדגשו את תיבת "לדורות" אולי נתכוין לומר שלא מספיק מה שבא הנס על ידי אסתר, שהרי גם מרדכי פעל הנס, אבל מה שמיוחד לאסתר דודאי הוא זה שבקשה גם לדורות. וצ"ע].

וגם אין הכרח שהרמב"ם יחלוק על הרמ"א שיש להקל בתענית זו, דאף שהוא אותו הגדר של שאר התעניות מ"מ מאחר שנעשה חובה רק בזמנים אלו, יש מקום להקל, ואי"צ לעשות מחלוקת בענין זה.

סימן ט''ז

איבוד זכר עמלק בזה''ז

א

סתירת דברי הרמב''ם

כתב הרמב"ם בהל' מלכים (פ"ה ה"ד): "מ"ע להחרים ז' עממין שנאמר החרם תחרימם, וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו הרי זה עובר בלא תעשה שנאמר לא תחי' כל נשמה", אבל מסיים שם: "וכבר אבדו ואבד זכרם".

והנה הרדב"ז (שם) ביאר הכוונה ב"אבדו ואבד זכרם": "לפי שבא סנחריב ובלבל את העולם", והוא מהמשנה בידים (פ"ד מ"ד), ולכן עכשיו אין כל חיוב להרוג מז' עממין.

והנה בס' "הררי קדם", הקשה הגרי"ד סולוביציק סתירת דברי הרמב"ם בהלכה זו למה שכתב מיד אחר זה בהלכה ה': "וכן מ"ע לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, ומ"ע לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו, שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בסה לא תשכח בלב שאסור לשכוח איבתו ושנאתו", שכאן לא סיים "וכבר אבדו ואבד זכרם".

ולכאורה הרי כשסנחריב בלבל את כל האומות, גם עמלק בכללם, וא"כ אין כל חיוב איבוד עמלק בזה"ז, ומדוע השמיט הרמב"ם ענין זה, ודוחק גדול לומר שסמך על מה שכתב בהלכה הקודמת.

והגרי"ד אמנם מוכיח מזה דעמלק עדיין קיים בעולם, ועוד הוכיח זה ממה שכתוב בתורה "מלחמה לה' בעמלק מדור דור", והוסיף שאי אפשר לעמלק להימחות מן העולם עד ביאת המשיח, וכמו שאמרו חז"ל אין

הכסא שלם ואין השם שלם עד שיצחה זרעו של עמלק.

אבל עדיין קשה, איך שייך מצוה זו כאשר בא סנחירב ובלבל את העולם דבזה נכלל גם עמלק.

ב

תירץ הגר"מ לחלק בין חיוב היחיד לחיוב הציבור

והביא שם מאביו הגר"מ שתירץ שיש ב' דינים במצות מחיית עמלק, יש חיוב על כל יחיד למחות כל אחד מזרעו של עמלק והיא המצוה שבפרשת כי תצא "מחה תמחה את זכר עמלק", והב' הוא המצוה שבפ' בשלח "מלחמה לה' בעמלק מדור דור", דהיינו שכל הציבור מחוייבים להלחם בעם העמלקי, ומצוה זו אינה רק בזרע עמלק, אלא בכל אומה שעומדת עלינו לכלותינו, אנו מצווים להלחם בה, משא"כ המצוה שבפ' תצא שעל כל יחיד הוא רק בזרע עמלק בלבד.

ג

השגות על תירוצו של הגר"מ

אבל לענ"ד קשה לחלק בכך, שאם זה אמת שהחיוב שעל כל יחיד נתבטל למה לא כתב בנוגע לחיוב זה שכבר אבדו ואבד זכרונם, וכבר נשמר הגרי"ד שם מקושיא זו וכתב: "ואף שדברי הרמב"ם מוסבים גם על דין מחיית עמלק שבכל יחיד ויחיד שהוא רק בזרע עמלק, מ"מ כיון שחובת מלחמה בעמלק שייכא גם באומה אחרת לא כתב הרמב"ם להא מילתא דאבד זכרם".

ולענ"ד איני מבין תירוצו, שהלא זה נוגע להלכה שלא יחשוב אדם שיכול להרוג מישהו בחשבו שהוא מעמלק, מכיון שכבר אבד זכרם, ולמה לא הביא הרמב"ם ענין זה, והרי כשסנחריב בלבל את כל האומות, גם עמלק בכללם, וא"כ אין כל חיוב איבוד עמלק בזה"ז, ומדוע השמיט הרמב"ם ענין זה.

וגם על עיקר החידוש של הגר"מ צ"ע, שהעיקר חסר מן הספר, שהרמב"ם לא כתב שום חילוק בין ב' החיובים, ולא אישטמיט בשום מקום לומר שיש חיוב של מחיית עמלק בנוגע לשאר עמים.

ועוד, שבס' המצות (סוף מ"ע) כתב הרמב"ם שמצוה זו של הכרתת זרע עמלק הוא חובת הציבור ולא חיוב כל יחיד ויחיד, וזה סותר למש"כ הגר"מ שהכרתת זרע עמלק הוא על כל יחיד להרוג כל יחיד וזה אכן נתבטל, אבל הרמב"ם מפרש שהוא חובת הציבור.

וכן מזה שלא מנה הרמב"ם מצוה זו כב' מצוות, דלחידושו של הגר"מ הרי הם ב' חיובים נפרדים, המצוה שעל היחיד קאי רק אזרעו של עמלק, ואילו המצוה שעל הציבור, שייך גם אשאר אומות המתנהגים כעמלק.

ד

תירץ ס' רץ כצבי

וראיתי בס' "רץ כצבי" ח"ב שתירץ הסתירה במה שחידש שיש הבדל בין חיוב איבוד זכרם של ז' עממים – שהחיוב הוא איבוד "עם", דהיינו חיוב איבוד על כלל האומה, לעומת חיוב איבוד זכר עמלק, שהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד מעמלק, ולא חיוב כללי על איבוד ה"אומה" של עמלק.

דלפ"ז מובן, דלגבי ז' יממים כשאבד זכרם אין כאן אומה אין חיוב לאבדם, משא"כ חיוב איבוד עמלק שהוא על כל יחיד ויחיד מעמלק, ולכן גם כאשר אין עם יש חיוב לאבד כל עמלק באשר הוא, אם ידוע עליו שהוא מזרע עמלק. אלו תו"ד בקצרה.

ה

מיושב מה שהביא הרמב"ם דבר שאינו להלכה

ולפי דבריו יומתק מה שהביא הרמב"ם בכלל הלכה זו של הריגת ז' עממין, דלכאורה אי"ז נוגע להלכה מכיון שבזה"ז כבר אבד זכרם. אכן לפי ביאורו של ס' הנ"ל, בזה רצה להשמיענו דגם אם יבוא אליהו ויעיד שמישהו הוא מז' עממין דאין חיוב להורגו, מכיון דליכא חיוב להרוג איש פרטי שהוא מזרע של ז' עממין, כיון שהחיוב הוא רק על העם, משא"כ בעמלק שאם יתודע שמישהו הוא מזרע עמלק, אף שנתבטל העם, מ"מ יש חיוב להרוג גם איש פרטי מעמלק, וכדברי הס' הנ"ל.

ו

מקור ליסוד הנ"ל

ולענ"ד נראה להביא סמוכין ומקור והבהרה לביאור הנ"ל ממכילתא סוף פרשת בשלח וז"ל: "ר' אליעזר

המודעי אומר נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניח נין ונכד של עמלק תחת כל השמים שלא יאמרו גמל זה של עמלק וכו'", שלכאורה אינו מובן מה שאומר "נין ונכד" של עמלק, אם הוא נין ונכד הרי הוא עמלק עצמו, וגם מהי השייכות ל"שלא יאמרו גמל זה של עמלק".

אולם לפירוש ס' הנ"ל אתי שפיר, דמיירי בזה"ז שכבר אבד זכרם בתור אומה, ואין כאן עם שנקרא עמלק, אבל מ"מ יש חיוב לאבד ה"נין ונכד" מדין אחר, שהרי גם גמל של עמלק צריכים לאבד, דהיינו מלבד החיוב לאבד עמלק יש חיוב למחות **זכר** עמלק, ואם ישאר גמל שלו יהא נשאר זכרו, ולכן גם כאשר נתבטל העם של עמלק, אכתי יש חיוב לאבד כל "נין ונכד", כיון דלא עדיף מגמל של עמלק שמחוייבים לאבדו שלא ישאר זכר לעמלק,

אבל בז' אומות כמובן אין שום ציווי לאבד זכרם, אלא לאבד האומה שלהם בפועל, וכיון שכבר אבד זכרם שוב אין חיוב לאבד ה"נין ונכד" שלהם.

ז

השגה על תירוץ הנ"ל

אבל גם על תירוץ זה יש להשיג עליו, שהרי חילק כנ"ל שהחיוב למחות זרעו של עמלק הוא על האומה לכאורה אין שייך לחייב יחיד, דזה רק חיוב על הציבור ללחום נגד האומה של עמלק, ולפי חילוק ס' הנ"ל יוצא שהחיוב להרוג הז' עממין שהוא על האומה הוא חיוב הציבור, ואילו החיוב להרוג כל מי שהוא מזרע עמלק הוא חיוב על היחיד, והרי הרמב"ם ס"ל להיפך, וכמו שכתב סוף מ"ע בספהמ"צ שמחיית זרע עמלק הוא מצוה שעל הציבור, אבל המצוה להרוג ז' יממין הוא על היחיד, וכמו שמשמע גם מדברין כאן בהל' מלכים, וראה בהערת הרב קאפח לספהמ"צ שם.

וגם מה שכתב בס' הנ"ל דלו יצוייר שנדע שא' הוא מז' עממין שאין חיוב להרגם מכיון שכבר אבד האומות, דגם זה אינו, שהרי הרמב"ם כתב מפורש (מצוה קפ"ח) שהמצוה נוהג לדורות, אף שבמציאות לא שייך, ומשמע מדברין שאם נמצא א' מז' אומות שנהי' מחוייבים להורגו.

וקישר מצוה זו עם המצוה להכרית זרע עמלק.

ח

ביאור חדש

ולענ"ד אפשר ליישב בהקדם עוד דיוק, שכתב הרמב"ם "אבדו ואבד זכרם" דמהי הכפל לשון, אם הי' כותב רק "אבדו" או "ואבד זכרם" הי' מספיק.

ולכן נראה שבאמת, החיוב למחות זרעו של עמלק שייך גם כשעמלק כבר אינו בעולם, והוא עפ"י שיש מצוה גם לזכור עמלק, וכמו שהדגיש הרמב"ם בהלכה זו עצמה, ד"מ"ע לזכרו תמיד מעשיו הרעים וכו'", ומכיון שזכרו של עמלק לא אבד, אף שהם אבדו, מ"מ זכרם לא אבד, נמצא שאף שאבדו, כשבלבל סנחריב את העולם, אבל לא אבד זכרם, אדרבה זכרם קיים בשלימות.

ויש לומר דזה גופא מה שצריכים לזכור את עמלק הוא בכדי לקיים תמחה את זכר עמלק, דאי אפשר למחוק את זכרם, אם לא נשארו בעולם. וכבר האריך כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חכ"א ע' 191) שהתכלית של זכירת עמלק היא מחיית עמלק, והסתייע מלשון הרמב"ם. וראה מה שהאריך בזה בס' ימות המשיח בהלכה (ח"ב סי' י"ב)].

ואף שבפועל אינם נמצאים בעולם לאבדם, מ"מ יש לבאר שמקיימים ה"תמחה את זכר עמלק" גם עתה בב' אופנים:

הא' שבמחשבתו הוא מוכן למחות את זכרם, מחמת שזכר את אשר עשה לנו, וזה מעורר השנאה להם, ואף שא"א לקיים בפועל את מחיית עמלק, מ"מ מקיימים במחשבה עכ"פ שמכוונים לזה.

וב', והוא העיקר לפענ"ד, שבזה מכינים עצמנו לקיים את המחה תמחה בימות המשיח כהכנה לבנין המקדש שבא לאחרי שמשיח ילחום מלחמת ה', דזה כולל מלחמת עמלק וכמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקוטי שיחות (חט"ז ע' 304 הערה 49). ומאחר שצריכים לחכות למשיח בכל יום שיבוא, הרי שצריכים גם להיות מוכן לקיים מצות תמחה את זכר עמלק.

נמצא, שהמצוה שפיר מתקיים גם עכשיו, ודלא כהריגת ז' עממים,

שכבר נתבטל המצוה לגמרי, ושוב לא תתעורר, שאין מצוה לזכור את הז' אומות.

וזהו הדיוק במה שכתב בהלכה ד' שזא אומות "אבדו ואבד זכרם", שבזה ר"ל שכבר אין לנו שום צורך וחיוב בנוגע לז' אומות מכיון שאבדו, ואין זכר להם, הכוונה שאין אנו מחוייבים להעלות זכרונם בכדי למחותם, כי חיוב זה כבר נתבטל.

אבל בניגוד לזה הוא עמלק, שאף שאבדו מ"מ לא אבדה זכרם, ולכן שייך שנמשיך להכין עצמנו לזמן של מחיית עמלק.

ובמה שכתבנו יש להעיר משיטת הסמ"ג (חלק ל"ת מצוה רכ"ו – הובא ברדב"ז שם) שמצוה זו אינה נוהגת אלא לימות המשיח לאחר כיבוש הארץ", ואף שהרדב"ז השיג עליו ודחה דבריו מפרשת שמואל ושאול, מ"מ יש לומר דכוונתו שאין אנו יכולים לקיים המצוה בשלימותה אלא לימות המשיח.

ואיך שנפרש דברי הסמ"ג, זה ברור שהרמב"ם ס"ל דיש מצוה גם בזה"ז כמבואר בדבריו בספהמ"צ שיש חיוב בכל דור ודור.

אבל מ"מ יש מקום לומר שמה שמקיים עכשיו הוא הזכירה בכדי שנקיים המצוה בשלימות בימות המשיח, שמחכים לביאתו בכל יום.

ובעיקר שיטת הסמ"ג והרמב"ם בענין זה ראה מה שהאריך בזה הגרא"י גרליציקי שיחי' בספרו "ימות המשיח בהלכה" (ח"ב סי' י"א).

ובעיקר הדבר שכתבנו שקודם בנין בית המקדש תתקיים מצות מחיית עמלק, צ"ע איך נדע מיהו עמלק, ובפרט לשיטת הרמב"ם שמשיח אי"צ לעשות אותות ומופתים, ורק לאחר קיבוץ גליות כשתתיישב מלכותו משיח מייחס את בנ"י ע"י רוח הקודש, כמבואר ברמב"ם להלן בהל' מלכים (פי"ב ה"ג): "בימי המלך המשיח כשתתיישב מלכותו ויתקבצו אליו כל ישראל יתייחסו כולם על פיו ברוח הקודש שתנוח עליו וכו'", אבל קודם בנין המקדש אי"צ שתנוח עליו רוח הקודש, ואיך ידע מיהו עמלק, ואם הכוונה ב"ילחום מלחמת ה'" קאי גם על מלחמת עמלק, הרי זה מתקיים קודם התקופה של משיח ודאי, ולדעת

הרמב"ם אין הכרח שישרה עליו רוח הקודש, והרי הרמב"ם השמיט הענין של מורח ודאין.

ויש לומר בהקדם מה שיש לקיים חידוש של הגר"מ הנ"ל שמצות מחית עמלק הוא על האומות שמתכוונים להשמיד את היהודים אף שאנם מזרע עמלק, אבל לא מטעמי', שאין זה חיוב חדש, כ"א שבזה שהם רוצים לאבד את כל ישראל, בזה הם מראים שהם באמת מזרע עמלק.

אמנם אם ננקוט כן, פשוט שבזה"ז יכולין לקיים מצות מחית עמלק מכיון שאכן יש לנו הבחינה לידע מיהו עמלק, אלא ששלימות המצוה תתקיים כשיוגמר ע"י מלך המשיח שילחום מלחמת ה' נגדם וינצח, ובזה נגיע לבנין בית המקדש במקומו.

סימן י"ז

אמירת על הניסים כשנמשכה סעודתו

א

סתירת דברי המחבר והרמ"א

בהל' מגילה (סי' תרצ"ה סעיף ג') פסק המחבר שאם התחיל סעודתו ביום ונמשכה עד הלילה אומר על הניסים, דבתר התחלת הסעודה אזלינן. והמחבר הוסיף: "ויש מי שאומר שאין לאומרו".

והרמ"א כתב: "ונוהגין כסברא הראשונה".

[ואין להקשות ממה שבאותו סימן (סעיף ב') כתב הרמ"א דצריך שיהא רוב הסעודה ביום, הנה בפשטות נראה שאין כאן סתירה, שיש חילוק בין לכתחילה לבדיעבד, ובדיעבד אי"צ שיהא רוב הסעודה ביום, אלא אפילו התחיל הסעודה ביום יכול לומר על הניסים, אף שיש לומר שזה רק אם אכל כזית, ועדיין צל"ע].

אמנם יש להקשות סתירת דברי המחבר והרמ"א ממקום אחר, שכאן בהל' מגילה הביא הי"א שאין לאומרו, ואילו בהל' ברכת המזון (סי' קפ"ח סעיף י') פוסק: "הי' אוכל ויצא שבת, מזכיר של שבת בברכת המזון, דאזלינן בתר התחלת הסעודה, וה"ה בר"ח ופורים וחנוכה".

וראיתי מקשים (ס' רץ כצבי ח"א סי' ד') ממה שהמחבר לא הביא הי"א בהל' ברהמ"ז שהביאו בהל' מגילה. וגם הרמ"א לא הביא שם שנוהגין כסברא הראשונה.

אמנם אדה"ז נשמר מזה ובהל' בהמ"ז (שם סעיף י"ז) שפיר הביא הי"א שבר"ח חנוכה ופורים הואיל ואין בהם תוספות מחול על הקודש אינו מזכיר מעין המאורע אחר שיצא היום, וסיים שאין נוהגין כן כהרמ"א

בהל' מגילה, והוא מהשל"ה הובא במג"א כמצויין שם.

הרי שבשבת אין מקום להיש אומרים מכיון שבשבת יש דין של תוספות שבת, אבל במגילה שפיר יש מקום לחלוק ולומר שאין לומר ועל הניסים מכיון שאין בו תוספות יו"ט.

ב

חילוק בין על הניסים לרצה

ונלענ"ד ליישב בדרך אחר, בהקדם מה שיש לחקור, מהי יסוד החיוב של על הניסים שאומרים בתפלה בהודאה ובברכת המזון, אם זה חיוב מצד הסעודה ותפלה, שסעודת ותפלת היום מחייב להודות לה' על נס הפורים, או שזה חיוב מצד קדושת היום, שהיום דפורים מחייב שנודה לה' על הניסים, אלא שתיקנו לאומרה בשעת שמו"ע ובהמ"ז, וכבר הביאו בשם הגר"ח מבריסק כצד הב', שהא שאין אומרים על הניסים בברכה מעין ג' הוא משום שאין אמירת על הניסים חלק בבהמ"ז כיעלה ויבוא.

ועכשיו מובן סברת הי"א שס"ל כאופן השני, ובכן אין לאומרו אם עכשיו אי"ז פורים, כיון שעיקר התקנה לומר על הניסים אינו משום סעודת פורים, כ"א משום שהיום פורים, וכיון שעבר היום מתבטל חיוב על הניסים.

אכן הדיעה הראשונה חולקת ע"ז וס"ל דיסוד חיוב על הניסים הוא מדין סעודה שצריך להזכיר בה מאורעות היום, וכיון שהי' ההתחלה בפורים יכולין לאומרו גם אם נמשכה ונגמרה הסעודה בלילה.

מעתה י"ל, שבהל' ברכת הנהנין, שמדבר בנוגע לגדר של חיובי ברכות מצד חיובי הסעודה, אין מקום להביא דעת הי"א, שהרי מצד גדרי הלכות ברכות שיש באמירת על הניסים מספיק רק ההתחלה, שמאחר שהתחיל הסעודה בשבת ויו"ט וכו' הרי זה מחייב לברך ולהזכיר מעין המאורע גם אם נגמר הסעודה לאחרי השבת וכו'.

אמנם בהל' מגילה שמדבר בנוגע לחיוב יום הפורים, מתאים להביא הדיעה הסוברת שחיוב הזכרת מעין המאורע בבהמ"ז מצד חיוב היום, לכן שפיר יש להביא סברת הי"א שאין כאן חיוב להודות כשמברך בהמ"ז לאחר פורים.

בסגנון אחר: סברת הי"א הוא דין בהל' פורים ולא בהל' ברכות, ולכן המקום המתאים להביאו הוא רק בהל' פורים.

וגיסי הרה"ג הרה"ח ר' מנחם מענדל לאבקאווסקי שליט"א (ז"ל) העירני, שעפ"ז מובן מה שאומרים על הניסים גם בליל פורים אף שאין מקיימים אז סעודת פורים. ומוכח שחיוב אמירת על הניסים נובע (גם) מחיוב היום.

אכן סברת הי"א הוא דיש רק דין א', שאמירת על הניסים הוא אך ורק מדין חיוב היום, אלא שנתקנה בשעת אמירת בהמ"ז, וכשאזל היום אזל גם החיוב.

וסברת הדיעה הראשונה י"ל בב' אנפי: או דס"ל שבאמת יש ב' דינים בעל הניסים, מדין סעודה ומצד חובת היום, או שחולק על עיקר הסברא שהוא מצד חובת היום, וס"ל דהוא דרק מחיובי סעודה.

ומה שאומרים על הניסים גם בליל פורים לפי אופן זה, י"ל דאף שאין יוצאין בלילה ידי חובת סעודת פורים, אבל מ"מ יש בזה קיום מצוה. וצ"ע.

ג

חילוק בין התחלת התפלה להתחלת הסעודה

והנה בירושלמי (תענית פ"ד ה"א – הובא ברא"ש יומא פ"ח סי' כ' – צויין כאן בביאור הגר"א) מבואר שתפילת נעילה שצ"ל ביום, העיקר הוא שמתחיל מבעוד יום.

מדברי הירושלמי משמע שהעיקר הוא ההתחלה, שמזה לכאורה סתירה לדעת הי"א שאין אומרים על הניסים כשנמשכה סעודתו בלילה.

והנה בס' רץ כצבי הנ"ל עמד בזה, וחילק בין התחלה בתפלה לסעודה.

ונראה לבאר החילוק בין תפלה לסעודה, שבעצם, מה"ת תפלה שייך בכל זמן, רק שחכמים קבעו זמנים מיוחדים לתפלה, ושפיר י"ל שהתפלה היא כשורה אם התחיל בזמנה, שעכ"פ אין שייך לומר שכבר נמצא אחר זמן התפלה, דמה"ת אין זמנים בזה, אבל סעודת פורים אינו שייך לאחר פורים. בסגנין אחר, ה"חפצא" דתפלה הוא גם לאחר זמנו,

אבל החפצא ד"סעודת פורים" אינו שייך לאחר פורים.[22]

ועפ"ז יש לדון במש"כ שם בס' הנ"ל שכיון שכל הדין של סעודת פורים הוא נפק"מ לענין אמירת ועל הניסים, וזו הרי תפלה, שפיר אפשר לדמות זאת לדברי התוס' לענין תפלה –

דלענ"ד ממנ"פ, אי אמירת על הניסים הוא חיוב היום אלא שהכניסו זה בבהמ"ז, אין שייך לומר זה לאחר שפנה יום שכבר אי"ז היום דפורים, ואם זה חיוב הנובע מהסעודה, שוב אי"ז כמו תפלה, כיון שהסעודה נתקיים שלא בזמנו ולא דמי לתפלה כנ"ל.

ואין לומר דמ"מ הרי זו תפלה, דז"א שהרי זה חלק בחיובי הסעודה ולא דמי לתפלה. ודו"ק.

ועפ"ז מוכרח שמה שהולכין אחר התחלת הסעודה אין לזה קשר לעניני תפלה, ודברי הגר"א שמדמה לתפילת נעילה צ"ע.

ה

צ"ע על הגר"א

ובאמת נראה שעיקר דברי הגר"א שמדמה הדין של אמירת יעלה ויבוא ועל הניסים להירושלמי בנוגע לתפלת נעילה איני מבין – כי לכאורה הם ב' ענינים נפרדים: בתפלה יש דין שאם מתחילים בזמן יש לגרור כל מה שעושה אח"כ כחלק ממנה, ואילו באמירת על הניסים, הוא ענין אחר לגמרי, דמאחר שכבר חל עליו חיוב של על הניסים שוב לא פקע ממנו חיוב זה גם כשכבר אי"ז פורים, כי החיוב לא פקע.

ויש בזה גם נפק"מ לדינא, אם נבאר כדרך הגר"א שקשור עם הירושלמי, וזמן שלאחר פורים נחשב כהמשך זמן של פורים, אז אין נפק"מ כמות מה שאכל בפורים, אבל אם נימא כמו

[22] **ועוד יש לבאר החילוק לפי פנימיות הענינים, שבתפלה מה שצ"ל בזמנה, הוא משום שאפשר שלא יקבלו אותו אם יתפלל לאחר הזמן, (ומפורסם הסיפור עם הרה"ק רלו"י מברדיטשוב נ"ע ואדה"ז בחתונת זלאבין הידועה), אכן מה"ט גופא י"ל שאם התחיל בזמנו וכבר הניחו אותו ליכנס שוב לא יוציאו אותו, אבל בסעודה דלא שייך כ"ז, אפשר שצ"ל הכל ביום.**

שכתבנו שהחיוב לא פקע, בד"א כשהי' חיוב שאכל כזית, ויש חיוב בהמ"ז, אז אפשר לומר שלא פקע החיוב למרות מה שכבר אינו היום של פורים, אבל אם לא אכל כזית בפורים לא חלה עליו חיוב של בהמ"ז ואמירת על הניסים.

וכן מה שחקר בס' הנ"ל אי מותר בחתונה בתזמורת בליל ל"ד בעומר, ומסקנתו שמותר להמשיך בליל ל"ד מצד הדמיון לאמירת יעלה ויבוא – לענ"ד איני מבין הדמיון, שהרי ביעו"י כבר נתחייב להגיד בקדושת היום תו לא פקע החיוב גם לאחר השבת ויו"ט, אבל איזה היתר יש לשמוח בזמן שצ"ל באבילות וצ"ע.

ד

אם הולכים אחר הגמר או אחר ההתחלה

וראה בס' הנ"ל שהקשה בסתירת הדברים – דלכמה ענינים הולכין בתר ההתחלה כמו אמירת רצה כנ"ל, אמירת נעילה בלילה, תפלה שהתחיל קודם חצות, ובכמה דברים אחר הסיום שאין המצוה נקראת אלא ע"ש גומרה – ומחלק בין אם המצוה היא הפעולה או הנפעל. דאם המצוה היא על הנפעל בודאי שאין המצוה נחשבת כמצוה עד שיושלם, אבל בנוגע לתפלה וכיו"ב העיקר היא מעשה התפלה שפיר יש לומר שכשהתחיל קודם זמנו נחשב הכל כהמשך להתחלה.

ולענ"ד יש להוסיף שכל החקירה בזה שייך כשא' התחיל והשני גמר דפשוט שאין המצוה נקראת אלא על שם גומרה, אבל כשמישהו התחיל וגם גמר המצוה, יש לחדש שנחשב שכבר הי' קיום המצוה בשעת ההתחלה, דהיינו שהמצוה שפיר מתייחסת אליו.

דלפ"ז, הנה מי שמתפלל נעילה והתחיל ביום, דהטעם שלהירושלמי יכולין לגמור בלילה, היינו טעמא שמי שהתחיל הרי הוא גם הגומר, ועל כן נחשב שכבר גמר הכל ביום. ומה שאמרו שאין המצוה נקראת אלא ע"ש גומרה מיירי שהמתחיל לא גמר, א"כ אי אפשר לייחס הגמר אליו, ופשוט.

ו

ביאור ב' תירוצי הגמרא במס' עבודה זרה

ובעיקר החילוק בין מצוה שהיא הנפעל למצוה שהיא הפעולה, יש להעיר מהגמ' בעבודה זרה (כז, א) דפריך "ומי אכא למ"ד אשה לא, והכתיב צפורה צר, ומתרץ "דאמרה לאיניש אחרינא ועבד", ומוסיף: "ואיב"א, אתיא איהי ואתחלה ואתא משה ואגמרה".

ומשמע דהתירוץ הראשון חולק על זה שכשרה המילה גם כשהיא אתחלה, דמה שהתירוץ הא' לא מספיק, והוצרך הגמ' להביא האב"א, מכיון שבפסוק ליכא רמז שהי' ע"י שליח, ולא מצינו שהי' שם מישהו אחר, אבל למה לא נחית הגמ' בתחילה לתירוץ השני, שהתחילה לכרות ונגמר ע"י משה.

ויש לבאר פלוגתתם, דהנה ידוע מה שחילק הרגוצובי בצ"פ שבמילה יש ג' ענינים: א' שלא יהא ערל, ב' שיהא נימול, ג' מעשה המילה.

ובכן לגבי מעשה המילה יש לפסול אשה גם אם גמר איש ונתקיים הנפעל על ידו מכיון שמעשה המילה צ"ל בשלימות ע"י המחוייב בדבר.

ובזה מובן מה שלא רצה הש"ס לתרץ שהתחילה צפורה מכיון שמעשה המצוה לא תכשר בהכי, אבל התירוץ השני ס"ל דהעיקר הוא הנפעל, ומעשה המילה אי"ז אלא הכשר מצוה, ולכן שפיר כשרה המילה כשנגמר ע"י משה, אף שצפורה התחילה.

ז

ביאור דברי התוס' בקידושין

ולפי מה שכתבנו יש להעיר בדברי התוס' קידושין (כט, א. ד"ה אותו) שהקשו למה איצטריך פסוק למעט נשים הלא מ"ע שהז"ג הוא, ותירצו שמיום השמיני והלאה שפיר יש חיוב,

אמנם כ"ק אדמו"ר הביא תירוץ אחר (לקו"ש ח"ג פ" לך) שכשדנין אודות הנפעל שפיר מקיימים מצות מילה בכל הזמנים.

דלפ"ז צ"ב מה שהתוס' מיאנו בתירוץ זה.

ויש לומר שתירוץ הנ"ל תלוי בחקירתינו מהי העיקר במצות מילה מעשה המילה או הנפעל, דרק אם נימא שהעיקר הוא הנפעל שפיר יש

לומר שנקרא מ"ע שאין הזמן גרמא, אבל אם נימא כהצד שעיקר המצוה היא מעשה המצוה (או שהיא חלק חשוב בהמצוה ולא רק הכשר), א"כ שפיר הוי זמן גרמא.

ומאחר שחקירה זו היא מחלוקת ב' התירוצים במס' ע"ז, לכן לא רצה התוס' להכניס עצמם במחלוקת, ותירצו גם לפי הסברא דהעיקר היא מעשה המצוה, דמ"מ לא הוי זמן גרמא.[23]

מיהו יתכן לומר שגם מצד מעשה המצוה שפיר כשר כשאשה התחילה, דמאחר שגמר האיש לא גרע מהטפת דם ברית שבזה יש גם מעשה מצות מילה, דבמילה ישנו דין מיוחד שמקיימים המצוה גם כשההתחלה נעשית ע"י אשה הפטורה. ועדיין צ"ע.

ח

חילוק בין תפלה לאמירת על הניסים

אמנם לאחרי העיון נראה שאין צריך לחילוקו של ספר הנ"ל בין פועל לנפעל, כי מלכתחילה נראה שיש כאן עירבוב ב' ענינים נפרדים, וכמו

---

[23] ובעיקר דברי כ"ק אדמו"ר יש לדון לפי מה שיש לחקור בהפטור דמ"ע שהז"ג, אי מה שהוא ז"ג הוי פטור, או מה שהמצוה יא לא ז"ג היא המחייב.

והנפק"מ מזה הוא במציאות כזו שיש חלק בהמצוה שהיא ז"ג, וחלק שאין הז"ג, וכמו בנידו"ד, דיש במילה חלק הנפעל שאין ז"ג, וחלק הפעולה שהוא ז"ג –

הנה לאופן הראשון בחקירתינו שהפטור היא מה שהוא ז"ג, שפיר היא פטורה, ואי"צ להפסוק, ומוכרחים לתרץ כמ"ש התוס', ואילו למ"ד האחר שמה שאין המצוה ז"ג היא המחייב, נמצא דאשה בלי הפסוק דאותו, היתה מחוייבת למול את בנה, במכש"כ וק"ו ממ"ע שהז"ג כמו קידוש ואכילת מצה דקשורים להלאו, וכאן הרי בהמצוה עצמה ישנו חלק מהמצוה שאין הז"ג המחייב את האשה. וזה מכוון לתירוצו של כ"ק אדמו"ר.

וכן יש להעיר לפי"ד במצות בנין המקדש דנשים חייבות למרות מה שיש חלקים במעשה המצוה ששייך רק ביום והי ז"ג, אלא בע"כ שחלק האין ז"ג הוא המחייב, אמנם בצ"פ חילק בסכינא חריפא, דנשים מחוייבות רק בחלק שאין הז"ג. ויש לפלפל בכל זה, והארכתי במ"א בענין זה.

שכתבנו למעלה בההערה על דמיון הגר"א להירושלמי.

דמה שאמרינן בירושלמי וכן התוס' בברכות שהולכים בתר ההתחלה, אי"ז אומר שכבר קיים המצוה, אלא שכשיש חיוב להתפלל באיזה זמן, והתחיל בזמן זה הרי מה שנעשה אח"כ נחשב כהמשך למה שהתחיל מקודם שנגרר אחריו.

ומה דאמרינן בכ"מ שהעיקר הוא הגמר, פשוט שהכוונה היא שהמצוה לא נשלמה עד הגמר, כי חלק מן המצוה אי"ז נחשבת כמצוה, אבל בנידון הירושלמי אין דנין אם תפלת הנעילה שביום היא בשלימות כ"א אם זמן ההמשך נחשב כאילו הי' ביום עצמו, וזה ענין אחר לגמרי.

סימן ח''י

חולה בשתיית ד' כוסות

א

חילוק בין מצטער בשתיית ד' כוסות למצטער שפטור מן הסוכה

בנדרים (מט, ב) איתא שר' יהודה בר אילעי שתה יין לד' כוסות וסבל מכאב ראש עד העצרת, וכ"ה בירושלמי על ר' יונה (פסחים פ''י ה"א), שלכאורה מוכח מכאן דגם כשמצטער כששותה הד' כוסות מ"מ מחויב לשתות, ואינו נפטר דמצטער ואנוס הוא.

ואף שלכאורה אין הוכחה משם שזהו הלכה וחיוב, כי יתכן שר' יהודה בר אליעאי ור' יונה עשו כן ממדת חסידות ולפנים משורת הדין.

ולהעיר מב"ק (קג, ב) שבכל מקום שנאמר "מעשה בחסיד אחד", הכוונה או לר' יהודה בן בבא או לר' יהודה בר אלעי, וכן מצינו שר' יונה הי' נחשב כאיש מופת, ראה ירושלמי (נדרים פ"ד ה"ט), וכן עיין בבבלי (תענית כג, ב), ומשמע שם דהי' נחשב כחסיד יותר מחסידי בבל שלא פירסם שבא המטר בשבילו, ולכן נקרא "תקיפי דארעא דישראל".

אמנם להלכה נקטינן שאי"ז רק מדת חסידות כ"א חיוב, וכן נפסק בשו"ע (סי' תע"ב ס"י ובשו"ע אדה"ז סכ"א) שאף מי שיין מזיקו או שהוא שונא את שתיית יין צריך לדחוק עצמו לקיים מצוה זו, ומקור הוא תשובת הרשב"א הובא בב"י, כמצויין שם.

וז"ל הרשב"א (ח"א סי' רל"ה): "מי שאינו שותה יין כל השנה מפני שמזיקו או שנאו מהו שיעשה כל הסדר על הפת כמי שאין לו יין

שעושה הסדר על הפת כמו שכתב הרב בהלכות, מסתברא שכל שיש לו יין צריך לדחוק את עצמו ולשתות וכדעבד רבי יהודה בר אלעאי דלא הוה שתי חמרא ושתי ארבע כסי ואמר חורגני צידעאי מפסחא ועד עצרתא, וכר' יונה דגרסינן בירושלמי ר' יונה שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד עצרתא, רבי יודה בר אלעאי שתי ארבעה כסי דלילי פסחא וחזיק רישיה עד חגא, והא דרבי יהודה בר אלעאי אית נמי בנדרים, ואף על פי שמי שאין לו יין עושה סדרו על הפת אין דנין אפשר משאי אפשר, ועוד הא אפשר לו בקונדיטון ויין מבושל כדאיתא בירושלמי פרק ערבי פסחים".[24]

ולכאורה זה בסתירה להדין בסוכה (כה, ב) שהמצטער פטור מן הסוכה.

אמנם אי"ז קשיא, וכמו שביארו כמה, דבסוכה אין הפטור מצד אונס, כ"א שיש דין מיוחד בסוכה ד"תשבו כעין תדורו", וכן ראיתי בס' מקראי קודש (ח"ב סי' ל"ב) וכן בשו"ת מנחת אשר (ח"ג סי' מב) שמחלקין כן, ופשוט.[25]

ב

שיטת "הבשמים ראש"

אמנם בשו"ת בשמים ראש (סי' צ"ד) הוכיח מזה שבמשנה דסוכה קתני

[24] ויש לעיין במה שהוסיף הרשב"א בהשאלה "שאינו שותה כל השנה", והמחבר השמיטו, אך אדה"ז העתיק לשון זה, ומשמע דיש דיוק בדבר.

ואולי כוונתם שהשאלה היא במי שאינו שותה כלום, אבל אם הי' שותה לקידוש ולהבדלה, לא הי' מסתפק דבודאי שצריך לדחוק עצמו לקיים מצוה זו, ואין כאן חידוש, והחידוש היא כאן דגם מי שבכל השנה גם לקידוש ולהבדלה אינו שותה דמ"מ צריך לדחוק לשתות הד' כוסות.

[25] מיהו עיי"ש שהביא משו"ת הרדב"ז (ח"ג סי' תכ"ה) לפטור מקריאת שמו"ת מי שמצטער ק"ו מסוכה. ובח"ב סי' תרפ"ז הקיל להסתפר בר"ח אייר אף שבימי ספירה היא, ק"ו ממצטער בסוכה, והביא גם מהראש יוסף שהקשה על הדין דצריכים לדחוק לשתות הד' כוסות ממצטער דפטור מן הסוכה, וכבר תמה עליו הברכ"י דמה ענין זה אצל זה, הלא מצטער פטור רק מן הסוכה.

ואולי כוונת הרדב"ז, דזה גופא שהתורה נתנה לנו מצוה כזו והגדירה באופן כזה שיכולין לפטור ממנה במצטער, כש"כ מצות אחרות שאינן מה"ת, ועדיין צ"ע.

"חולין", אף דכולל מצטער, ולא קתני חידוש גדול שגם מצטער "למילף מיני' לעלמא דהתורה לחיים ניתנה ואי"ז דרכי נועם, ועוד כתב שם דיש מצוה גדולה להברות גופו מכל חולי, ועוסק במצוה פטור מן המצוה, וגם הוסיף שיש איסור לחבול בעצמו.

אבל שוב הקשה ע"ז מהמסופר שר' יוחנן (לפנינו הגירסא היא ר' יונה) בירושלמי "דהוי חזיק רישא מדבחא ועד עצרתא", דמזה משמע שצריך לדחוק את עצמו, ומחלק שם בב' אופנים: א' ד' כוסות שאני דמצוה דחביבא להו, ב' דמדת חסידות הוא דעביד.

אמנם לא ביאר איך הותר לו לעבור על איסור של חובל בעצמו וכו', איך יכולין לעבור על איסור לקיים מצוה החביבא להו, או לעבור באיסור לקיים מדת חסידות.

ג

ההיתר לחבול בעצמו בקיום מצוה

ונראה ליישב לפי המבואר בבבא מציעא (קיב, א) עה"פ "ואליו הוא נושא את נפשו" ד"מפני מה עלה זה בכבש ונתלה באילן ומסר את עצמו למיתה לא על שכרו", וכתב רש"י: "כל עצמו הוא מוסר נפשו עליו לעלות בכבש גבוה, וסיכן בעצמו ליפול ולתלות באילן וכו' ומסר את נפשו עליו למיתה שמא יפול מן הכבש או מן האילן", משמע דלצורך פרנסה יכול לעבוד במקום שיש גם סכנה משום שזה דרכו של עולם,

ועיין בשו"ת נוב"י (מהד"ת יו"ד סי' י') שאסור לצוד חיות דסכנה היא, אלא אם כן הוא עני וצריך למחייתו דאז מותר. ובשו"ת צ"צ (קרוכמל) הבין כן. ועיין בשו"ת אגרות משה (חו"מ סי' ק"ד) שלצורך פרנסה מותר ליכנס לסכנה רחוקה, ולמה יגרע קיום מצוה.

אלא שאין לחייב אדם ע"ז, אבל בודאי שאין איסור כך, וראה להלן.[26]

[26] **מיהו יש מקום לחלק, דלצורך פרנסתו אין לו ברירה אחרת ואנוס הוא להכניס עצמו לסכנה, אבל בקיום מצוה אפשר שבמקום של צער לא חייבו התורה, ועאכו"כ מצוה מדרבנן י"ל שלא תיקנו במקום של חשש סכנה, או חולי, ואיך מותר להצטער ולעבור על ונשמרתם לנפשותיכם, במקום דליכא מצוה. ויש להעיר**

ועיין קו"א לשו"ע אדה"ז (הל' נזקי גוף ונפש) שהשיג על הישי"ש דס"ל שאסור לחבול ולבייש בעצמו כו'

מהירושלמי (פאה פ"א ה"א) דאם אין לו לקנות לולב או תפילין שפטור ממצות אלו ואין צריך לחזור על הפתחים, הרי שיש כאן פטור אם יהא קיום המצוה כרוך בטירחא ובזיון של חזרה על הפתחים אף שאין שם סכנה, א"כ איך יכול להכניס עצמו לסכנה אם הוא פטור.

אכן לאידך י"ל, דבמקום שאדם רוצה להצטער לקיים מצוה, כי יהי' לו צער גדול אם לא יקיים המצוה, שפיר תיקנו חיוב, כי חכמים הניחו ענין זה לרצון האדם, ופשוט שאם ירצה להתבייש לחזור על הפתחים דמותר אף שאין לאדם לבייש את עצמו.

ובעיקר ענין זה יש להעיר מנזיר דנק' חוטא שציער עצמו מן היין (ב"ק צא, ב), ועיי"ש בתוס' שכתבו שנזיר טהור הוי "מצוה וגם קצת עבירה" אלא שהמצוה גדולה מן העבירה.

והעירני בני הרה"ג הרה"ח ר' יהושע פאלק שיחי' גם מכתובות (פו, ב) שמי שאינו רוצה לעשות סוכה וכו' שמכין אותו עד שתצא נפשו. וצ"ע.

ולהעיר גם מגיטין (לח, א) שר"א שיחרר עבדו לקיים מצוה רבה. ויש להאריך בכל זה לברר הגדרים, ואכ"מ.

אפי' לצורך מגמ' הנ"ל, הרי שלדברי אדה"ז גם לחבול בעצמו לצורך מותר, ובודאי שיהא מותר להצטער בשביל קיום מצוה חביבא.

ועיין באגרות קודש (ח"ד ע' ק"פ) שהביא כ"ק אדמו"ר מש"כ השואל להוכיח מהפסוק "זעת אפך תאכל לחם" ו"אדם לעמל יולד" דלכו"ע מותר לחבול בעצמו לצורך פרנסה, וכתב ע"ז כ"ק אדמו"ר ש"פשוט שתלוי בזה אם כן הוא מנהגו של עולם, שאז הרי נתן הקב"ה רשות להשתמש בקנינו באופן כזה, כיון שאמר ששת ימים תעשה מלאכה, אבל אם מוסיף על הנ"ל – ה"ז חובל בקנינו של הקב"ה בלי רשותו – ומזה גופא שהתפאר יעקב אכלני חורב וקרח וגו' ושהוצרך רב להזהיר פשוט נבלה כו' מוכח שאינו נהוג ורגיל כלל", דמזה רצה כ"ק אדמו"ר להוכיח דגם אם אינו רגיל דמותר לצורך פרנסתו, ושזהו השגת אדה"ז על הישי"ש דלא התיר כן.

דלפ"ז מובן מה שגם מותר להצטער לקיום מצוה, שכמו שכשיש אדם כאב ראש ולא נפל למשכב הרי דרך העולם שהולכים לעבודה אף

שמצטער וכו', א"כ למה יגרע קיום מצוה, ואפשר שגם הישי"ש יודה בזה משום שזה דבר רגיל.

אמנם יש לעיין בחולה שנפל למשכב אם זה נכלל בהחיוב לדחוק עצמו, דהנה בשאלתו בבשמים ראש מירי בחולה, והקשה ממה שר' יוחנן דחק עצמו, משמע דס"ל דשוים הם צער וכאב לחולה שאיב"ס, רק חילק בין ד' כוסות דחביבא להו לשאר מצות, משמע דס"ל דשוים הם רק שחלוקים דשתיית יין הוא מצוה דחביבא לי', אבל ממה שכתב בסוף החילוק: "ואף גם צערא בעלמא", משמע דאכן מוסיף חילוק בין הסיפור דר' יוחנן לשאר מצות, דכאן הי' רק צערא בעלמא, אבל לא חולה.

הנה מדברי כ"ק אדמו"ר באג"ק שם דגם דבר שאינו רגיל ונוהג כלל דמותר להצטער לצורך פרנסתו –

די"ל דה"ה לקיום מצוה, ולכאורה ה"ה במי שיפול למשכב שמ"מ אם ירויח הרבה או אם יפסיד הרבה אם לא יעבוד, דמותר, לדעת אדה"ז בניגוד לדעת הישי"ש, ומסתבר דה"ה לקיום מצוה.

ד

צ"ע איך מחייבים לשתות כשמצטער

אבל עדיין צ"ע, שגם לפמ"ש שלדעת אדה"ז כהבנת כ"ק אדמו"ר באג"ק, דמותר להצטער לקיום מצוה גם כשיפול למשכב, מ"מ ליכא לחייבו.

דבזה מובן מה שהבשמים ראש כותב בתירוצו השני דהם עשו לפנים משורת הדין, דמדינא אף שיש היתר להצטער לקיום מצוה זו, אבל אין מחוייב לדחוק עצמו.

אבל לפ"ז לדידן דפסקינן דמחוייב לדחוק עצמו לשתות ד' כוסות, צ"ע הרי בפרנסה אין חיוב רק שיש היתר, וגם מה שבעל הבשמים ראש תירץ בתירוצו הראשון דמצוה חביבא היא, צ"ב דאיפה מצינו שמצוה שחביבא שמחוייב להכניס עצמו למצב של צער.

ה

דיוקים בהגדת כ"ק אדמו"ר

ויש לומר, בהקדם מה שבהגדת כ"ק אדמו"ר (בפסקא דקדש), מבאר החידוש בכוס של קידוש בליל פסח

שהוא א' מן הד' כוסות, ומביא שם ד' דברים שישנם רק בכוס של קידוש של הסדר, וא' מהם הוא: "דוחק עצמו לשתות ד' כוסות אף שמזיקו או שצריך למכור כסותו (נדרים מט, ב. פסחים צט, ב)".

הרי שהרכיב הדין של דוחק עצמו להדין של מוכר כסותו, דמזה שאינו מחלקם לב' חידושים נפרדים, משמע דהטעם בשניהם שוה, ויש לעיין בגדר של מוכר כסותו שמזה נבין גם הגדר של דוחק עצמו.

עוד יש להעיר על דברי כ"ק אדמו"ר שהביא רק "אף שמזיקו" והשמיט "או ששונאו".

עוד יש לדייק מה שהביא המקור מש"ס, ולא משו"ע אדה"ז שהביא מיד לפני זה כי הדין שצריכים לדחוק היא בהלכה הקודמת, וכן הדין שצריך ללות או למכור כסותו הוא להלן בהלכה ל.

עוד ראיתי מדייקים מה שלכאורה החילוק השני שכתב שם: "אין אחר מוציא אותו ידי חובתו (שו"ע רבינו סתע"ב סכ"ב)", והחילוק השלישי שצריכים לדחוק לשתות הוא אותו החילוק, שהרי אדה"ז לאחר שהביא (בסעיף כ"א) הדין דצריך לדחוק עצמו לשתות הד' כוסות, הוסיף בסעיף הבא: "אבל קידוש של שאר ימים טובים ושבתות אי"צ לדחוק את עצמו לשתות הכוס אלא יכול לשמוע הקידוש מאחר כו' משא"כ בד' כוסות של פסח שאף בני הבית שהן שומעין הקידוש וההגדה מבעל הבית, אעפ"כ חייב כל אחד ואחד לשתות ד' כוסות דרך חירות",

הרי שאדה"ז מבאר החילוק בין ליל פסח לשאר שבתות ויו"ט, דכאן צריך לשתות בעצמו, שזה לכאורה ההסבר מה שצריך לדחוק עצמו. ומדוע חילק כ"ק אדמו"ר לב' חילוקים, הלא זהו לכאורה אותו החילוק.

וגם צ"ב מה שאדה"ז חילק הענין לב' הלכות, שלכאורה סכ"ב הוא ביאור והמשך לסעיף כ"א.

ו

ביאור הגדר של מצוה חביבא

והנראה לענ"ד בביאור דבריו הק', דהנה פסק הרמב"ם בהל' חנוכה (פ"ד הי"ב): "מצות נר חנוכה מצוה חביבא היא עד מאד וצריך אדם להזהר בה

כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל והודי' לו על הניסים שעשה לנו אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק".

והנה המגיד משנה ביאר שהמקור לפסק הרמב"ם הוא מזה שאפילו עני שבישראל לא יפחות מד' כוסות, והטעם משום פרסומי ניסא (ראה פסחים קיב, א), וכ"ש בנ"ח דעדיף מקדוש היום כמו שיתבאר בסמוך".

הרי מבואר בדבריו שהטעם שצריך למכור כסותו הוא משום דהוי מצוה חביבא משום פירסומי ניסא.

מעתה מובן מה שמצוה חביבא זו מחייב לדחוק את עצמו כמו שמחוייב למכור כסותו, שהוא גדר אחד, מטעם פירסומי ניסא. וראה להלן שיובא ראי' ליסוד זה דשאני מצות שתיית ד' כוסות משום פירסומי ניסא.

ובזה מובן דיוק כ"ק אדמו"ר במה שהרכיב ב' הדברים ביחד להדגיש שזהו דין מיוחד של פירסומי ניסא, דמצד פירסומי ניסא מסתעף ב' דינים: שצריך לדחוק עצמו לשתות גם כשמזיקו, ועוד שמחוייב למכור כסותו – דליתא בקידוש דשאר ימות השנה.[27]

ז

ביאור השמטת "שונאו" ושינוי הסדר בשו"ע אדה"ז

ובזה רואין גם דיוק הגדול בדבריו הק', שהשמיט "או ששונאו" וכמו שדייקנו למעלה –

די"ל שמה שצריכים לדחוק לשתות הד' כוסות כששונאו אי"ז מצד שמצוה חביבא היא בדומה לזה שצריך למכור כסותו, אלא משום שאין מקום לפטור אדם משום מצוה מחמת ששונאו (חוץ ממצוה כזו שענינה היא עונג ושמחה), ואינו דומה למה שמזיקו.

ומכיון שכוונת כ"ק אדמו"ר להדגיש מה שמיחד מצות שתיית ד' כוסות

---

[27] **ודברינו שב' הענינים דמוכר כסותו והחיוב לדחוק לשתות קשורים בהדדי על יסוד דיוק בדברי כ"ק אדמו"ר – מצאתי שהעיר בזה בס' "מקראי קודש" (שם בהערות "הררי קודש") שד' כוסות שאני משאר מצות דבד' כוסות יש בו הדין דמוכר כסותו. אמנם עיקר החידוש כבר נרמז בדברי כ"ק אדמו"ר.**

מפני הגדר של פירסומי ניסא השמיט "שונאו", דמה שמחיוב לדחוק את עצמו אף ששונאו אי"ז דין מיוחד בד' כוסות, ואין לו קשר לפירסומי ניסא דוקא, כי כן הוא גם בשאר מצות.

דבזה מיושב גם מה שאדה"ז שינה את הסדר, וכתב "ששונאו" קודם "שמזיקו", היפך סדר המחבר והרשב"א, כי אדה"ז דייק לכתוב בדרך לא זו אף זו, דלא רק ששונאו שפשוט שצריך לדחוק דלא מצינו פטור כזה במצוה אחרת, אלא גם במזיקו שאכן הוא פטור בשאר מצות, מ"מ מצוה זו שאני דחביבא היא מצד פירסומי ניסא. [וראה להלן מה שיתבאר עוד בע"ה בסדר הרשב"א והמחבר ואדה"ז].

ח

ב' דינים בשתיית ד' כוסות

ולפי מה שביארנו מיושב גם מה שחילק כ"ק אדמו"ר דין קידוש ליל פסח על הקידוש שבכל שבתות ויו"ט בב' אופנים שנראים כחילוק א' – ובהקדם מה שהוסיף אדה"ז שצריכים לשתות דרך חירות, דמה רצה לחדש בזה.

ונראה לענ"ד שאדה"ז משמיענו שיש ב' דינים במצות שתיית ד' כוסות, וכפי שיתבאר להלן בע"ה, ששיטת אדה"ז שאי"צ דרך חירות לעיכובא רק למצוה מן המובחר. ועיין בס' "הלכות ליל פסח" להרה"ג הרב אשכנזי שיחי', שכתב כדברינו שדעת אדה"ז דאף שיש ענין שיהי' בדרך חירות למצוה מן המובחר, מ"מ מחוייב גם אם אי"ז דרך חירות, דדרך חירות הוא ענין נוסף, או שהוא מצוה מן המובחר, וכפי שיתבאר בסמוך (להלן אות ט"ז), וגם אם אינו דרך חירות מחוייב הוא לשתות ד' כוסות.

ולכן בסעיף כ"א משמיענו שצריכים לדחוק ולשתות גם כששונאו וכו' אף שלא יהי' דרך חירות, כי מובן שאם שונא את היין אין שתי' כזו דרך חירות ולא עדיף ממרור, ולמרות זה שאינו דרך חירות מחוייב הוא לשתות, והטעם משום מעלת פירסומי ניסא כנ"ל שמשום האי טעמא צריך גם למכור כסותו.

אכן בסעיף כ"ב משמיענו אדה"ז דין נוסף, ש(למצוה מן המובחר) צריכים גם לשתות דרך חירות. ומפאת זה

אינו יכול להוציא אחר ידי חובתו, ולכן כותב כ"ק אדמו"ר תחילה שבכל השבתות ליכא דין של דרך חירות, ולכן יכול לצאת י"ח מאחר.

ולכן הביא כ"ק אדמו"ר ב' חידושים נפרדים בהוספת קידוש של ליל פסח על קידוש דכל השנה, ראשית יש דין מיוחד בליל פסח (עכ"פ למצוה מן המובחר) שישתה דרך חירות, ולכן אינו יכול לצאת ע"י אחר, שא"א להוציא אחר ב"דרך חירות".

ועוד יש דין מיוחד דשייך רק בליל הסדר, שגם בליכא דרך חירות וגם יגרום חולי שצריך לדחוק לשתות מצד לתא דפירסומי ניסא, דגם אם אי"ז דרך חירות, אבל מ"מ צריך להראות לאחרים ע"י שתייתו ולפרסם עי"ז הנס.

ובזה מדויק מה שלא הביא חילוק זה משו"ע אדה"ז, כמו שהביא לפני זה (בהדין שאינו יכול להוציא אחר יד"ח) – כי רצה להשמיענו שחילוק השני שצריכים לדחוק גם כשאינו דרך חירות, מיוסד על דברי הש"ס לכו"ע, שצריך לשתות לפרסומי ניסא, ואילו הדין הראשון שאינו יכול לצאת ע"י אחר שצ"ל דרך חירות בהוספה לחיוב פירסומי ניסא זה חידושו של אדה"ז, כי מבלי חידושו הוי אמינא שמה שאינו יכול לצאת ע"י אחר הוא מפני החיוב של פירסומי ניסא, קמ"ל דגם בדליכא פירסומי ניסא יש חיוב לשתות בעצמו מפני החיוב של דרך חירות.

וי"ל דב' החיובים נובעים מב' הענינים שבליל הסדר שצריכים **לראות** את עצמו כאילו הוא יצא ממצרים, וגם צריכים **להראות** כלשון הרמב"ם ואדה"ז, וכמו שהאריך בזה כ"ק אדמו"ר (נדפס בחידושים וביאורים בש"ס ח"א סי' י"ב, וכן נעתק בהגדת כ"ק אדמו"ר), דמצד החיוב להראות שהוא חיוב כללי של כל הלילה כמ"ש כ"ק אדמו"ר שם צריך לפרסם הנס גם אם אינו דרך חירות, מכיון שפעל שראו אחרים, ואילו הדין שצ"ל דרך חירות הוא מיוסד על החיוב "לראות את עצמו".

ועוד יש לחדש, דמצד פירסומי ניסא שפיר יכול להוציא אחרים י"ח, כמו בחנוכה שמעיקר הדין יכול להוציא אחרים, וגם בפורים מה ששומעים המגילה יש קיום פירסומי ניסא כמ"ש במגילה (יח, א), א"כ מה

שאינו יכול להוציא אחרים י"ח בליל הסדר הוא משום שיש גם חיוב של דרך חירות.

ואולי תצא מזה נפק"מ לדינא, דאם אינו יכול לקיים ה"דרך חירות" כגון ששונא את היין, דמ"מ צריך לשתות לפרסם הנס כנ"ל, דאז הרי אפשר להוציא אחרים י"ח. וצ"ע.

ט

ישוב לסתירה בדברי אדה"ז

וביסוד דברינו מיושב מה שלכאורה יש להקשות סתירת דברי אדה"ז, שהרי פסק בסי' תע"ג (סל"א) במי שהוא חולה ילעוס קצת שירגיש קצת טעם המרירות, הרי שחולה פטור. ובד' כוסות יש טעם לפטור חולה יותר ממרור, דבד' כוסות כתב המשנה ברורה (בשער הציון – יובא ויתבאר להלן בע"ה) דאם יחלה אי"ז דרך חירות, פשוט לכאורה שלדעת אדה"ז חולה צ"ל פטור מד' כוסות במכש"כ ממרור.

מעתה צ"ב מהי החילוק בין מרור לד' כוסות, דמדברי אדה"ז משמע דחולה פטור מאכילת מרור, ואילו בד' כוסות ביארנו דס"ל דחייב, ואף שיש לחלק בפשטות בין חולה למצטער מחמת כאב ראש, דכאן מירי שיביא לידי מיחוש וכאב ראש, ואילו במרור מירי בחולה שנפל למשכב, הנה לפי מה שביארנו חילוק זה לאו דוקא לשיטת אדה"ז, א"כ יש להקשות מהי הנפק"מ בין מרור לד' כוסות.

אולם, לפי מה שנתבאר על יסוד דברי כ"ק אדמו"ר שהרכיב הדין דדוחק לשתות עם זה שמוכר כסותו כנ"ל, דיש דין מיוחד בד' כוסות מצד פירסומי ניסא, לכן מובן החילוק בין מרור לד' כוסות, דבמרור אין פירסומי ניסא, ולכן אינו מחוייב לדחוק עצמו במקום חולי.

דלפ"ז מובן שהדין שדוחק עצמו הוא דין מיוחד בד' כוסות מצד חיוב של פירסומי ניסא, משא"כ במרור.

יו"ד

סיכום

והיוצא מדברינו עד כאן, דלפי דעת אדה"ז (בקו"א להל' שגו"נ שם) שפיר יש היתר גם לדחוק עצמו לשתיית יין גם אם זה יזיק שיחלה, וכן משמע מהבשמים ראש, דיכולין להחמיר ממדת חסידות וכמשנ"ת.

ובמקום צער גרידא יש חיוב לדחוק את עצמו לקיום מצות שתיית ד' כוסות, אבל לא שאר מצות דשתיית ד' כוסות שאני דמצוה חביבא היא דיש להם גדר של פירסומי ניסא.

מעתה יש לעיין אם יש לחייב אדם לקיים מצוה חביבא זו גם כשיחלה, שמכל מה שנתבאר עד אין הוכחה לצד זה או לצד אחר, דהמשמעות הלשון "מזיקו" הוא גם כשיחלה, אבל מהמקור בנדרים בר' יהודה בר' אילעי משמע דהי' לו כאב ראש אבל לא נפל למשכב.

אמנם לפי מה שביארנו דברי אדה"ז שמצד פירסומי ניסא יש חיוב גם למכרן כסותו ולדחוק את עצמו אפשר שסברא זו מחייבו גם לסבול חולי. וצ"ע.

י"א

שיטת המשנה ברורה ושאר אחרונים

והנה המשנה ברורה שם כתב דרק בכאב ראש אבל בחולי אינו מחוייב, ובשער הציון שם כתב שהטעם הוא דאי"ז דרך חירות. וכ"כ בערוך השולחן.

לכאורה משמע מדבריו דבשאר מצות שפיר יתחייב גם חולה לקיימם מכיון שאין שם חיוב של דרך חירות.

וצ"ע על איזה יסוד חייבו חכמים לקיים מצות גם כשיחלה.

אמנם לפי מה שנתבאר לעיל יש לומר שאין כוונתו לחייבו בשאר מצות, כ"א שבא לחדש שאף שמצות ד' כוסות הוא מצוה חביבא מצד פירסומי ניסא, דמצד זה מחייבין לדחוק עצמו גם שיצטער, דמ"מ אם יחלה ליכא חיוב זה, אבל פשיטא שבשאר מצות דליכא בהו הענין של פירסומי ניסא דאינו מחוייב לקיימם כשיחלה.

אמנם האבנ"ז (יו"ד ח"ב סי' שכ"א), פסק בנוגע למצות מילה, שמניעת הצער דוחה מצות מילה בזמנה. וע"ע שו"ת בנין שלמה (סי' מ"ז). וחילא דידהו היא מתורת ק"ו מהדין שאי"צ לבזבז הון רב על קיום המצות (כמבואר בא"ח סי' תרנ"ו ס"א ברמ"א). ודצער הגוף וחולי עדיפי לאינשי מממונא, הוכיחו מב"ק (צג, א) דאם אמר שבור את כדי ע"מ לפטור פטור, ואילו בצער הגוף תנן

דאם אמר כהני ופצעני אפי' באמר ע"מ לפטור חייב.

וכן משמע מע"ז (יב, א) דצער דגופא עדיפא מממונא (וכבר רמז לגמ' זו בהגהות כסא דהרסנא לבשמים ראש שם), וכן משמע מב"מ (נח, ב) דאונאת דברים חמיר מאונאת ממון "דזה בבממונו וזה בגופו".

מיהו באמת נחלקו בזה האחרונים, וראיתי מביאים משו"ת המהר"ם שי"ק (או"ח סי' ר"ס) שכתב דאין האדם פטור מן המצות אלא במקום סכנה בלבד, וראיתו מהדין כאן דצריך לדחוק את עצמו, וכן מביאים משו"ת דברי מלכיאל (ח"ג סי' ל"ב).

אלא שהמשנה ברורה חידש שחולי שאני משום שאי"ז דרך חירות.

אמנם לפי מה שנתבאר בדעת אדה"ז אין דרך חירות מעכב, א"כ עדיין יש מקום לומר שצריך לדחוק גם בחולה.

וראה להלן מה שיתבאר עוד בדברי המשנה ברורה.

י"ב

הדמיון לבזבוז ממון לקיום מצוה

ויש לדון בהראי' של הפוטרים חולה מלשתות מהמבזבז שאינו מחוייב לבזבז ממונו – דה"ט משום שאינו מחוייב להכניס את עצמו בחיוב המצוה כשאין לו לולב לדוגמא, וכשיצטרך לבזבז ממונו הרי זה כאילו הוא אנוס לקיים המצוה, ואילו בשתיית ד' כוסות שיגרום שיחלה לאחר כך, הרי הוא מחוייב ועומד כי עכשיו הוא בריא, ושפיר יש מקום לחייבו גם אם אח"כ ישתלשל שיבוא לידי חולי, דעכשיו אין לו סיבה לפוטרו.[28]

וחילוק כעין זה מצאתי בס' מקראי קודש להגרצ"פ פראנק (שם) שמחלק בין חולה כבר וחושש שיכבד עליו חליו אם יאכל מצה, לבין שהוא עכשיו בריא ויש חשש שע"י שישתה ד' כוסות יבוא לידי חולי, דבזה יש

[28] **מיהו בני הרה"ג הרה"ח יהושע פאלק שיחי' העירני שגם כשיצטרך לבזבז ממונו בשביל קיום מצוה הרי החסרון יהי' אצלו אח"כ שיחסר אצלו ממון לצרכי גופו, והרי עכשיו אין לו החסרון, אמנם יש לומר גם להיפך דמיד שיחסר אצלו ממונו מרגיש צער, ויש צדדין לכאן ולכאן.**

סברא להחמיר יותר שיצטרך לשתות הד' כוסות גם שיבוא עי"ז לידי חולי. [ומחלק שם בין חולה שאיב"ס לחולה שיש בו סכנה שאין מחלקין בכך].

וה"נ נימא דמה שאין צריך לבזבז ממונו בשביל קיום מ"ע, היינו משום שעכשיו סובל צער, משא"כ שתיית ד' כוסות שיבוא לאחר זמן לידי חולי, ורק במציאות שהוא עכשיו חולה שפיר יש לפוטרו.

י"ג

דיוק בסדר הענינים בלשון המחבר ושו"ע אדה"ז

ובמה שחילקנו בין מבזבז ממונו בשביל קיום מצוה שאינו מחוייב להחמיר לחולי שיבוא אח"כ שיש להחמיר, יש לבאר דיוק לשון המחבר שכתב קודם "מזיקו" ואח"כ "שונאו", וכ"ה במקור הדברים בתשובת הרשב"א שהבאנו למעלה בתחילת דברינו, והקשינו למעלה שלכאורה סדר הדברים צ"ל כמו שכתוב בשו"ע אדה"ז: "מי שאינו שותה יין כל השנה מפני ששונאו או שמזיקו אעפ"כ חייב לדחוק את עצמו", דכבר ביארנו למעלה שאדה"ז כותב בדרך לא זו אף זו, דלא רק במי ששונאו (שזה תלוי קצת ברצון האדם ויש קצת יכולת בידו לשנות הרגשותיו, וגם לא מצינו שמי ששונא את המצוה שיפטור מלקיימו חוץ ממצוה כזו שהוא מטעם עונג ושמחה, אם לא שנאמר שהיינו שתי' גסה דאינו נחשב לשתי', אבל כבר כתבו דבע"כ מיירי כאן שיש לו קצת הנאה וצ"ע) שצריך לדחוק את עצמו לשתות הד' כוסות, אלא גם כשמזיקו (שזה אין בידו לשנות, וגם מצינו במקומות אחרים שיש קולות במי שהוא חולה שנחשב כאונס).

דלפ"ז יקשה סדר השו"ע, וכן הוא בתשובת הרשב"א (שהוא מקור ההלכה) שהקדימו "מזיקו" ל"שונאו", ולכאורה אם מזיקו צריך לדחוק עצמו כש"כ שונאו.

אמנם לפי מה שביארנו יבואר, דבפשטות מי שמזיקו גורם שיחלה אח"כ (וכ"ה במקור הדברים בר' יהודה בן אילעי שנחלה לאח"כ), נמצא דבמצב העכשוי אין לו שום סיבה לפוטרו, אבל כשיש צער עכשיו מחמת ששונא את היין, כבר יש טעם לפטור, ודומה לבזבוז ממונו לקיים

מצוה, דקס"ד שאי"צ לדחוק את עצמו, קמ"ל דמ"מ חייב.

והטעם שחייב הוא כנ"ל שיש ענין מיוחד בד' כוסות שהוא פירסומי ניסא שמצד זה מחוייב למכור כסותו ושאני משאר מצות.

י"ד

דרך חירות

עוד יש לומר בביאור סדר המחבר (שמקורו הוא תשובת הרשב"א כנ"ל), דיש חידוש בשונאו בהקדם מה שהבאנו למעלה שהמשנה ברורה בשער הציון כתב שחולה אי"צ לדחוק דאי"ז דרך חירות.

אבל צ"ע, מהי החילוק בין חולה למי ששונאו, מדוע כששונא את היין שנקרא דרך חירות, דמאי נפק"מ, ואדרבה, חירות הוא הרגש של האדם, ואילו כששונא את היין הרי זה היפך הרגש החירות.

בשלמא לשיטת אדה"ז כפי שביארנו, הרי באמת מי ששונא את היין אי"ז דרך חירות, שאינו לעיכובא כנ"ל באריכות, אבל לשיטת המשנ"ב שחולה פטור שאינו דרך חירות הלא שונא את היין אין לך העדר הרגש חירות כזה.

וגם עדיין צ"ע הסברא לחלק בין חולה לכאב ראש, במה נשתנה צער וכאב שצריך לדחוק, דלכאורה גם זה אינו נקרא דרך חירות.

ואולי כוונתו, דכששוכב במיטה הרי לא שהשתי' אינה דרך חירות, אלא שהגברא הוא במצב הסותר לחירות, ולכו"ע נראה שאינו מרגיש כבן חורין, ואילו בכאב ראש או כששונא את היין אינו ניכר שהוא במצב של העדר החירות.

ולהעיר מלשון הרמב"ם (הל' חמץ ומצה פ"ז ה"ו) שהבאנו למעלה ש"בכל דור ודור חייב אדם **להראות** את עצמו כאילו הוא בעצמו יצא עתה ממצרים", ולא רק לראות, וכן אדה"ז (סי' תע"ב ס"ז), וכמו שהאריך כ"ק אדמו"ר הבאנו למעלה ("חידושים וביאורים בש"ס" סי' י"ב - הובא למעלה) שזהו חיוב של כל עניני הלילה הזה להראות לאחרים, ואם הוא חולה חסר ביכולתו להראות לאחרים ענין החירות.

אבל גם ביאור זה צ"ע, דאם מה ששוכב במטה מהווה מצב של העדר החירות והוי סתירה לשתיית יין, א"כ תצא מזה חידוש גדול לדינא, שמי שהוא בבית האסורים אין לו חיוב לשתות ד' כוסות מכיון שבודאי אין הוא במצב של חירות ובמכש"כ מחולה, דפשוט שאם הוא שותה יין המשמח וניכר עליו שהוא שמח כאילו הוא יצא עכשיו ממצרים, גם במאסר יכולין לקיים מצות שתיית ד' כוסות.

הרי שדרך חירות קשורה לא במצבו (במאסר או חולה), ומה שכתב המשנ"ב שחולה אי"ז דרך חירות היינו שאם הוא חולה השתי' עצמה אי"ז דרך חירות שקשה לו להיות בשמחה בשעה שמטצער בחוליו, א"כ הדרא קושיתינו לדוכתא, במה נשתנה כאב ראש ושונא את היין מחולה.

ועוד, דלפי דברי המשנה ברורה תצא שאם יחלה אח"כ דשפיר הוי דרך חירות מאחר שעכשיו הוא במצב של בריאות.

ונראה פשוט, לפי המבואר במשנה (ב"ק פג, ב) בנוגע לתשלומי צער, ש"אומדין כמה אדם כיוצא בזה רוצה ליטול להיות מצטער כך", הרי שיש חילוקים בדבר, ועיי"ש בגמ' (שם פה, א) "אומדין כמה אדם רוצה ליתן לקטוע לו יד המוכתב למלכות בין סייף לסם", הרי שיש שיווי לצער שבשביל ממון מוותר על הצער, וה"נ לקיים מצוה חשובה יש צער כזה שמוותר עליו בשביך קיום מצוה.

ובזה מבואר החילוק בין חולה גמור לצער בעלמא, דצער בעלמא שפיר כל אדם ירצה לוותר לקיים מצות שתיית יין, א"כ עדיין הוי זה דרך חירות, אבל כשיחלה אז לא ירצה הצער, וכן בשונא את היין, מ"מ הרצון לקיים מצוה חביבא כזו גובר על האי נעימות בשתיית היין.

ובזה יש לבאר סדר הדברים ששנה "מזיקו" קודם ל"שונאו" –

דהחידוש בשונאו על מזיקו הוא, דבשונאו יש סברא חזקה לפוטרו דאם הוא שונא את היין הוי אמינא שאי"ז דרך חירות, דאף שיכוף את עצמו לשתות, אפשר שאי"ז נקרא דרך חירות, דדרך חירות מותנה ברצון האדם, קמ"ל דגם בזה צריך לדחוק וכמשנ"ת.

ט"ו

שיטת אדמו"ר הזקן

אבל מזה שאדה"ז היפך את הסדר כנ"ל, שהזכיר מי ששונא שתיית יין קודם למזיקו, צ"ל דחולק על ב' החידושים שהבאנו: ראשית, החידוש דגם אם הצער הוא מיד, ושנית, מה שהוא בניגוד לדרך חירות.

ונראה שאדה"ז משמיענו כאן ב' חידושים ולא זו אף זו כנ"ל: א' בשונא את היין אף שאי"ז דרך חירות, מ"מ חייב שאי"ז מעכב, ודלא כמ"ש המשנה ברורה. וכמו שהבאנו למעלה, דגם אם אינו דרך חירות מחוייב הוא לשתות ד' כוסות.

ואין כאן חידוש מיוחד לד' כוסות, דבשום מצוה אחרת אין פוטרין את האדם מפני ששונא את מעשה המצוה, וכמו שביאנו למעלה.

ועוד חידוש יש כאן, שגם אם מזיקו, ואולי הכוונה בזה שגורם לו גם חולי, דמ"מ מחוייב, דאי"ז דומה לדין שאי"צ לבזבז ממונו בשביל קיום מ"ע, דכאן שאני יש כאן ענין מיוחד של שתיית ד' כוסות, וכפי שנתבאר ששתיית ד' כוסות צריכים למכור כסותו.

וחידוש זה הוא חידוש מיוחד במצות של שתיית ד' כוסות, דבשאר מצות ליכא סברת פירסומי ניסא, וליכא חיוב למכור כסותו, ולמרות מה שבשאר מצות אין כאן חיוב לדחוק את עצמו במקום שמזיקו, הכא בד' כוסות יש חיוב מיוחד גם במזיקו.

ולפי דברינו שאדה"ז חולק על המשנה ברורה שאי"צ להיות דרך חירות להתחייב בד' כוסות, תצא שבד' כוסות גם בחולה צריך לדחוק, כי לא מצינו סברא אחרת לפוטרו.

ט"ז

גדר של דרך חירות

דהנה בעיקר דין דצריך שיהא דרך חירות לעכב, לכאורה פליגי בזה הט"ז והמהר"ש הלוי הובא בפר"ח, שהט"ז (סי' תע"ב ס"ק י') כתב דאפשר לצאת ידי שתית ד' כוסות ביין צימוקים, ובפר"ח (סי' תפ"ג ד"ה ומ"ש) הביא מתשובת מהר"ש הלוי דלא יצא שחכמים תיקנו ד' כוסות לשמחה וזה אינו משמח, והפר"ח השיג עליו דשתאן חי דיצא ואמרינן

שם בגמ' דידי חירות לא יצא, וכתב הרשב"ם שאין המצוה בשלימות, ובשו"ע אדה"ז שאינו מקיים מצוה מן המובחר.

[ובדעת המהר"ש הלוי י"ל ששונה יין צימוקים שמלכתחילה לא תיקנו חכמים יין כזו מכיון שאינו משמח, אבל שתאן חי דהוי יין ע"ז תיקנו ד' כוסות, אלא שמצוה מן המובחר ליקח ממין זה מה שמשמח שיהי' דרך חירות].

אמנם, החק יעקב הביא שגם המהר"ש הלוי סיים שישתמש ביין לכתחילה דהוי מצוה מן המובחר, וכו"ע ס"ל דיכול שתות יין צימוקים.

ולכאורה גמ' זו הוי סתירה לדברי המשנה ברורה, דגם חולה אף אם לא ישתה דרך חירות, אבל מ"מ למה לא ישתה לקיים עיקר המצוה.

א"כ קשה מאד על המשנה ברורה שפטר חולה משום שאינו דרך חירות, הלא לכו"ע אי"צ שיהא דרך חירות.

ואולי מחלק בין דרך חירות שבחפצא ודרך חירות בהגברא, דשפיר יוצאין י"ח עיקר המצוה בשתה יין חי, דמכיון שהוא סוג של יין, ויין בדרך כלל משמח, יצא י"ח, אבל אם אינו במצב של שמחה מחמת חליו הרי לא שתה דרך חירות, ואם הגברא אינו מראה שמחתו אינו מחוייב כלל.

ואין להקשות ממי שהוא בבית האסורים שאינו שותב בדרך חירות – דשם אין החסרון בשתי', דשפיר יכול לשתות במאסר, אבל בחולה הרי יש קושי לו לשתות מחמת חליו.

ואולי יש לחדש עוד, דהדין שצריך למכור כסותו הוא מדין פירסומי ניסא, כמו שהבאנו למעלה מהמגיד משנה (הל' חנוכה פ"ד הי"ד) על יסוד הגמ' דפסחים (קיב, א) דהוא משום פירסומי ניסא,

ויש לחדש שאם אינו שותה דרך חירות הרי זה חסרון גם בפירסומי ניסא, א"כ אם כל הטעם שמחוייב לדחוק הוא מצד הדמיון למה שצריך למכור כסותו, הרי כשאינו יכול לשתות דרך חירות אין כאן פירסומי ניסא, ושוב נשאר רק עיקר החיוב לשתות ד' כוסות גם אם אינו דרך חירות, אבל חיוב זה בחולה שאין קשור לפירסומי ניסא לא עדיף משאר מצות, ואז אין חיוב למכור כסותו

בשביל שתיית ד' כוסות, וה"ה שליכא חיוב לשתות.

אבל לפ"ז דברי אדה"ז לפי מה שביארנו דורשים ביאור, איך פסק שאי"צ להיות דרך חירות, ומ"מ צריך לדחוק לשתות,

וצ"ל דלדברי אדה"ז אין הפירסום נצמח ממצב האדם כ"א בהשתי' עצמה, וכמו שביארנו למעלה שהדרך חירות הוא דין בההחיוב "לראות עצמו יצא ממצרים", ואילו החיוב דפירסומי ניסא הוא הלכה בהחיוב "להראות".

ומשום זה גם בחולה נשאר הענין דפירסומי ניסא ולכן שפיר יתכן לחייבו לדחוק את עצמו ולשתות הד' כוסות.

י"ז

ישוב לקושיית הלחם משנה על המגיד משנה

וביסוד הנ"ל לדעת המשנ"ב שהפירסומי ניסא שבשתיית ד' כוסות הוא רק אם שותהו בדרך חירות – יש ליישב בזה קושיית הלחם משנה שם על דברי המגיד משנה, דמהי כוונתו במה שכתב שבמכש"כ נ"ח, הלא שניהם שוים, דבד' כוסות ונ"ח ישנו הענין של פירסומי ניסא, ומהי הק"ו.

והקושיא מתחזקת לפי מה שחידש כ"ק אדמו"ר (לקו"ש ח"ג) שמצות נ"ח הוא מצות הדלקה ויוצא גם אינו מפרסם הנס רק שצ"ל ראוי לפירסום, דראוי לבילה בעינן, ולכן למעלה מכ' אינו יוצא (והארכתי בזה קצת במ"א שדברי כ"ק אדמו"ר הם רק לשיטה אחת, וכ"ק אדמו"ר במקומות אחרים מבאר באו"א דקאי לשיטות אחרות, ואכ"מ),

אבל פירסומי ניסא דליל פסח הוא עיקר המצוה שאם אינו מפרסם לא קיים שום מצוה, לכן אדרבה מכש"כ שחייב למכור כסותו לקיום מצות ד' כוסות. ואיך עושה המ"מ ק"ו שכש"כ בנ"ח.

אמנם לפי דברינו יש מקום ליישב, שהרי שתיית ד' כוסות באופן שמוכרח למכור כסותו, נמצא ששתייתו אי"ז דרך חירות כ"כ, דדרך חירות כאן תלוי בהרגש האדם, ואעפ"כ אמרינן מוכר כסותו בשביל פירסום מועט כזה, עאכו"כ נר חנוכה

שהנס מתפרסם בלי הרגש המדליק, דמכש"כ שצריך למכור כסותו.

ח"י

חילוק בין ד' כוסות למרור לשיטת המשנ"ב

ובעיקר שיטת המשנה ברורה שחולה פטור משתיית ד' כוסות מטעם שאי"ז דרך חירות, צ"ע למה הקילו במרור שטעם זה אינו שייך כמובן (אף ששייך במצה),

הנה למעלה יישבנו את הקושיא דרק בד' כוסות שיש דין של פירסומי ניסא מחוייב לדחוק, הרי שמלכתחילה לא קשיא, דבמרור אין יסוד לחייבו.

והנה בהערות הררי קודש לס' ס' מקראי קודש תירץ באופן אחר לפי מה שהביא שיטת התה"ד (פסקים סי' רמ"ה) בדעת הרא"ש (פסחים פ"י סי' כ"ה) שמעיקר הדין מרור אי"צ כזית, דהטעם דצריך כזית אינו אלא משום הברכה על אכילת מרור, ואכילה היא בכזית.

והיינו שהתקנה לכזית אי"ז מעיקר המצוה כ"א תקנה נוספת בכדי לברך, וי"ל דלדבריו יש ב' דינים במרור, א' מעיקר הדין אי"צ כזית, ב' תקנה נוספת.

מעתה אין לדמותו לד' כוסות, דבמרור מספיק גם לעיסה בעלמא לכה"פ בשביל חולה לקיים עיקר המצוה, ולכן אין לחייבו לאכול כזית בשביל הברכה, כי הברכה יכול לצאת ע"י אחר.

אך קשה ליישב דברי המשנה ברורה בזה, דלשאר הדעות (היראים סי' צד) וכן בהגהות מיימוניות (הל' חמת ומצה פ"ח ה"ב) צריך כזית מעיקר הדין.

ואולי יש לומר לקיים דבריו דבזה"ז כו"ע יודו שאי"צ כזית מעיקר הדין שהרי עיקר חיוב מרור בזה"ז הוא מדין זכר למקדש (ראה שו"ע אדה"ז סי' תע"ה), וא"כ גם באכילה מועטת אף שאין כאן קיום המצוה בשלימות שפיר יש קיום חלקי, שהרי עיקרו הוא זכר, וכמו דמבואר במנחות (סו, א) דאמימר מני יומי ולא מני שבועי מנהג הוא בידינו, דהרי רק זכר למקדש איצ שיהא כל הדינים שהם מדאורייתא, ועד"ז מצות לולב כל שבעה הוי רק מצד זכר למקדש

והפסולים שביום ראשון אינם נפסלים בשאר ימים מכיון שאינו אלא זכר למקדש.

ולכן גם בפחות משיעור יתכן שיוצא יד"ח, ומה שצריכים כזית הוא רק משום נוסח הברכה (ואולי גם זה כוונת הרא"ש דמיירי רק בזה"ז).[29]

אבל בד' כוסות יש מקום לומר שאם אין כאן דרך חירות שאין כאן קיום מצוה כלל.

י"ט

ישוב לסתירה בדברי ר' יהודה אם יש צורך בדרך חירות

והנה בס' "הלכות ליל הסדר" על שו"ע אדה"ז שם הקשה סתירת ר' יהודה דבדף קח, ב: "אמר ר' יהודה מה תועלת לתינוקות ביין", והר"ן ביאר דלא שייך לחנכם במצות "דכיון שאינן נהנין ושמחין בו אין להם דרך חירות", והרי ר' יהודה בר' אילעי ס"ל לפי מה שנתבאר בדעת אדה"ז דאי"צ דרך חירות לעיכובא.

ונראה ליישב, שדעת ר' יהודה שעכ"פ ראוי לבילה בעינן, ומכיון שבקטן אין שייך דרך חירות אצלו בשתיית יין אין לחייבם, וה"ז כמ"ש כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ג) בנוגע לפירסומי ניסא דחנוכה דצריך שיהא

---

[29] ומה שתיקנו ברכה כזו (וכמו שהקשה השאג"א על הרא"ש) הוא מכיון שאין שייך נוסח אחר שיורה על פחות מכזית. ומה שהקשו הלא מוציא שקר מפיו שאכילה משמע כזית, ואינו נצטוה על כזית –

י"ל שכשאוכל יותר מחיובו גם זה נכלל בהמצוה, ויש לו קיום מצוה, וכמו באכילת מצה שכתב המהר"ל שקיים המצוה גם מה שיאכל יותר מכזית, ולא גרע מנשים דאומרים וצונו על מ"ע שהז"ג דפטורות וכמ"ש הר"ן (פ"ד דר"ה, עיין שו"ת הצ"צ או"ח סי' ג' אות א') "דכיון שהאנשים נצטוו ואף הן מקבלות שכר שפיר יאמרו וצונו", ואין כאן ברכה שאי"צ כמו שכ' הר"ן שם דאיסור ברכה שאי"צ הוא מדרבנן ובכה"ג לא אמרו, ומבאר הצ"צ שם (אות ב') והיינו שהזכרת השם בברכה אע"פ שא"צ כלל לא מתסר אלא מדרבנן, ודוקא בברכה שא"צ כלל, אבל בברכת המצות למי שהוא פטור מהן לא".

וה"נ מאחר שיש כאן קיום מצוה באכילת כזית ועל פחות מכזית נצטוינו, שפיר יכולין לברך על אכיל מרור ואין כאן ברכה שא"צ.

ראוי לפירסומי ניסא ולכן למעלה מכ' אינו יוצא.

ובאמת הביא כ"ק אדמו"ר (נדפס בביאוריו להגש"פ) לשון הר"ן "דעיקר תקנתא משום חירות", ולכן אף שיצא י"ח מ"מ חסר בשלימות המצוה, ומכיון שעיקר התקנתא הוא לשם חירות, מסתבר שחכמים שתיקנו תקנה זו של חירות לא תיקנו אותה לקטנים שאינם שייכים לחירות.

עוד יש לומר, דמאחר שא"א לחנכו לקיים המצוה בשלימות, לא הטילו עליו קיום מצוה זו כלל, וכשיטת הריטב"א ועוד, שקטן צריכים לחנכו בכל פרטי המצוה כבגדול. ובפרט לפי מה שביאר כ"ק אדמו"ר (שם בהגש"פ) בביאור דעת אדה"ז שאין זה שיש ב' דינים: עצם השתי' ודרך חירות, דהלא כל עיקר התקנה הוא לשם חירות כמ"ש הר"ן, אלא שגם אם אי"ז דרך חירות שחסר בשלימות המצוה דמ"מ יוצא המצוה. א"כ ס"ל לר' יודה דאם חסר בשלימות המצוה אין שייך לחנך קטן בזה.

כ

סיכום

הרי זכינו שלדעת אדה"ז יתכן שגם חולה צריך לדחוק לשתות ד' כוסות דלא כבמרור, שזה דין מיוחד בשתיית ד' כוסות מצד גודל הענין של פירסומי ניסא גם אם יחסר בדרך חירות.

ואילו לדעת המשנה ברורה אי"צ, אבל ביארנו ששיטת המשנה ברורה צ"ע, דלכאורה זה היפך כל הפוסקים דאי"צ לדרך חירות לעיכובא.

כ"א

קושיא מתפילין

ובס' מנחת אשר שם הקשה מהירושלמי (ברכות פ"ב ה"ג) ממה דר' יוחנן לא הניח תש"ר בימי הסתיו משום כאב ראש, דלכאורה זה סותר למה שצריכים לדחוק לקיים מצות שתיית ד' כוסות, ועוד שמצות תפילין היא מה"ת ולהירושלמי היא גדול המצות, ואיך ביטל מ"ע דתפילין, ובפרט בימים ההם שהניחו תפילין כל היום, ועיי"ש מה שתירץ.

אמנם מלבד שיש לומר דבתפילין צריך שלא יסיח דעתו, וחשש שכאב הראש יביא לידי היסח הדעת[30] -

הנה מלבד זה, הרי לפי מה שנתבאר שזה דין מיוחד בד' כוסות מפני ענין של פירסומי ניסא המחייב לדחוק את עצמו וגם למכור כסותו, אין חיוב זה שייך במקום אחר.

[30] ואף לפי מה שכתבו כמה שלא יהא איסור כ"א שלא יקיים מצות תפילין, מ"מ עכשיו לכה"פ יוכל להניח תש"י, אבל אם ירגיש כאב ויסיח דעתו לא קיים שום מצות תפילין, לכן עדיף שלא להניח תש"ר ולמנוע הכאב, ולכה"פ יקיים המצוה של תש"י.

סימן י''ט

מחלוקת הראשונים במקור לגיל י''ג למצות

א

המקור לגיל י''ג למצות

תנן (אבות פ"ה) "בן שלש עשרה למצות".

וידוע השקו"ט בהמקור לי"ג שנה לבר מצוה אם הוא מפסוק דאיש או מהלמ"מ, וזלה"ק של כ"ק אדמו"ר (אגרות קודש ח"ה ע' ע"ו):

"ידוע דיש שתי דיעות במקור הדין דבן שלש עשרה למצות, א) דעת רש"י (נזיר כט, ב) ד"ה ור' יוסי דבן י"ג מצינו שקראו הכתוב איש, כדכתיב ויקחו שני בני יעקב שמעון ולוי איש חרבו, וכן הוא במחזור ויטרי לאבות ספ"ה – והכוונה בזה, דשם איש מורה על גדלות, וכמש"נ מי שמך לאיש (עיי"ש בפרש"י וברבינו בחיי, והוא דלא כמ"ש בשמו"ר שם) וחזקת והיית לאיש, ועוד. ב) דעת הרא"ש (בשו"ת ריש כלל טז) שזהו בכלל שיעורין הלכה למשה מסיני.[31]

וי"ל הנפק"מ בין שתי הדיעטצ לענין דין בן נח, דלדיעה הראשונה גם בב"נ בן י"ג למצות דילי', משא"כ לדיעה השני', וכמובן (ויעויין רמב"ם הל' מלכים פ"ט יו"ד, פ"י ב', שו"ת חת"ס חיו"ד סשי"ז).

היינו דלדיעה השני' זהו דין תורה, אבל לדיעה הראשונה, כן הוא בטבע – עפ"י הרוב – דבן י"ג נעשה גדול

[31] וז"ל הרא"ש: "וששאלת מאין לנו דבן י"ג שנה ויום א' הוא בר עונשין אבל פחות מכן לא, דע דהלכה למשה מסיני הוא והוא בכלל אמרם ז"ל שיעורין חציצין הלכה למשה מסיני".

בשכל ודיעה" – עד כאן לשון כ"ק אדמו"ר.

וכדעת הרא"ש מצינו גם בשו"ת המהרי"ל (סי' נ"א) די"ג שנים הוא מהלכה למשה מסיני, ודחה הלימוד מאיש הנאמר בלוי עיי"ש.

ב

קשר לחקירה בגדר סימנים

ואפשר לומר שמחלוקת זו קשורה בהחקירה הידועה בסימנים הנצרכים לבר מצוה, דהיינו שתי שערות ושנים, אם זה הגורם לגדלות או שזה רק סימן, כהחקירה בענין סימני כשרות ושאר עניני סימנים.

דהנה המהרי"ט (שו"ת ח"א סי' נ"א) כתב שאין השנים וסימנים בעצם גורמים הגדלות שבתורה לא שנים ולא סימנים כתוב אלא גדול וקטן, אלא הם ראיות והוכחות להבחין על ידם את הגדלות, ועיי"ש שהאריך בזה.

אך הרגוצובי (צפע"נ אישות פ"ב ה"ט) חקר בזה אם השנים וסימנים הם עצם הגדלות או רק ראי' על הגדלות.

ותלה ספק זה במחלוקת בבלי וירושלמי, אם עד אחד אומר שראה הסימנים במקום אחד ועד א' אומר שראה הסימנים במקום אחר שלדברי הבבלי (סנהדרין ל, ב) מצטרפין, ואילו לדברי הירושלמי בכתובות אין מצטרפין.

הנה אם הסימנים מהווים הגדלות הרי שניהם העידו על אותו הענין, אבל אם נימא שזה רק סימן והוכחה הרי כל אחד מעיד על הוכחה אחרת ואין מצטרפות. ועי"ש עוד נפק"מ להלכה.

ולכאורה הי' אפשר לומר, דב' צדדי החקירה הנ"ל קשורים במחלוקת הראשונים הנ"ל:

אם ננקוט שהוא הלמ"מ, אז אין שום סיבה לתלות שי"ג הוא הוכחה שיש בו דעת, שהלא בב"נ אינו כן, אלא שהתורה אמרה שסימן זה מגלה שדעתו של י"ג מספיק לחייבו במצות, ולא שדעת מחייבו, כ"א הסימנים, אלא אם אם אין לו דעת משום שהוא חרש או שוטה, זה מפקיע אותו, נמצא שדעת אינו הקובע כ"א העדר הדעת מפקיע.

אבל כל זה בישראל שיש להם הלמ"מ, אבל ב"נ נעשה גדול לפי

ערך הדיעה שלו הפרטי, כי אין לו הלכה למשה מסיני לקבוע גדלות בשנת הי"ג שלו.

אבל אם נימא שנלמד מפסוק איש, שמורה על גדלות השכל, נמצא שהתורה גילתה שגיל י"ג הוא בטבע זמן הגדלת הדעת, ולכן אין סברא לחלק בזה בין ישראל לב"נ [ולהעיר ממחז"ל (מדרש איכה רבה פרשה ב, יג) "יש חכמה בגוים תאמין"].

אמנם מצאתי שכן ביאר כ"ק אדמו"ר, וזלה"ק בהערה ללקו"ש (חט"ו ע' 291 הערה 19) לאחר שהביא בפנים הדיעה שהיא הלמ"מ כתב:

"ואולי יש להסביר טעם שיטה זו, כי ס"ל דסימנים (ושנים) "עושים" גדלות (ולא דהוי רק ראי' על גדלות) – עיין צפע"נ לרמב"ם הל' אישות פ"ב ה"ט".

הרי שדעתו הק' שלמ"ד שהוא הל"מ מסיני הנה הסימנים עושים הגדלות, אבל להשיטה שנלמד מ"איש", הרי בגיל י"ג מהווה סימן והוכחה שיש לו כבר דעת של איש, ונמצא שהוא רק הוכחה וראי' על הדעת, אבל לא שהוא עצמו מהווה הגדלות.[32]

ג

ישוב לקושיית זכרון יוסף

ובדברי כ"ק אדמו"ר יש ליישב מה שבשו"ת זכרון יוסף (או"ח סי' ו' – הובא בהגהות רעק"א באבות)) הקשה על הרא"ש והמהרי"ל, "וכי נעלם מהם ש"ס מפורש במס' חגיגה (ב, ב) דחשו"ק לאו בני דיעה נינהו,

---

[32] ומה שהקשה המהרי"ל (שם) על השיטה שנלמד מאיש דמצינו שבדורות הראשונים הי' גדלות אף קודם י"ג שנה, שמצינו שבצלאל ובת שבע ילדו בגיל שמנה. וכוונת קושייתו שבודאי אם ילדו שהם גדולים שהרי בנים הרי הם כסימנים, הרי שגדלות ודעת אינו תלוי בשנים, בשלמא אי הוי הלמ"מ הרי זה כמו גזיה"כ שגדר של גדלות הוא לא רק דעת אלא י"ג שנה וב' שערות, ואם שילדו בגיל שמנה ובודאי שהי' להם ב' שערות אי"ז מספיק.

הנה יש לומר בפשטות שבודאי מה שילדו בגיל שמנה הי' יוצא מן הכלל והתורה על הרוב תדבר, ובפרט שלהוליד בגיל שמנה הרי זה מיעוטא דמיעוטא.

פי' ומשו"ה פטורים, וכן פירש"י בהדיא במתני' ד"ה חוץ מחשו"ק דלאו בני דיעה נינהו ופטורין ממצות וע"ש, וכ"כ התויו"ט שם בסוף ד"ה נשים ועבדים וכו' דאין לנו שום קרא למיפטר קטן ממצות, אלא מטעם שוטה דפטור מכל המצות כו' ע"ש, וכן דעת הרמב"ם ז"ל סוף הל' מאכ"א הכ"ו שכתב: "קטן שאכל כו' אין ב"ד מצווין להפרישו לפי שאינו בן דעת", ועיי"ש שהביא עוד מקורות לזה.

ותירץ דזה גופא ידעינן מהלמ"מ דלא הוי בן דעת עד בן י"ג ויום א'.

אכן צ"ע, דבנוסף לזה שהלכה למשה מסיני הוא בדרך כלל כמו גזירת הכתוב, חוץ מזה אם ההלמ"מ גילתה דבגיל י"ג הוא בן דעת, למה מחלקין בין ישראל לב"נ, ולכאורה חילוק זה הוא ההוכחה למ"ש כ"ק אדמו"ר שהסימנים עושים את הגדלות, אבל זה רק לבני"י, אבל לא לב"נ שגדר הגדלות שלהם תלוי בדעתם.

עוד ראיתי מקשים בס' "באגרות מלך" דאיך כותב כ"ק אדמו"ר שלהשיטות שלמדו מאיש אין הכרח שהוא גזיה"כ בלי טעם, הלא בחגיגה מפורש הטעם שלאו בני דעה נינהו, ומה כוונתו הק' באמרו רק ש"אין הכרח".

הנה יש לומר בישוב קושיית הזכרון יוסף, בב' אנפי: חדא, הן אמת דקטן פטור מכל המצות מפני שאין לו דעת, אבל עדיין אין הכרח שבן י"ג יתחייב במצות כי יתכן שגם בן י"ג אין לו דעת מספיק, והראי' דלמכור בנכסי אביו אינו יכול עד בן כ', וגם אין מענישין ביד"ש עד בן כ', ולכן בא ההלמ"מ ומגלה לנו שמספיק דרגת הדעת של בן י"ג,

ומכיון שלא ניתן ההלכה לב"נ שוב אצלם תלוי בדעתם, ויכול להיות בגיל צעיר מי"ג וגם יכול להיות בגיל מאוחר כמו בן כ'.

ומה שקטן שאין לו דעת פטור, הרי זה פטור והפקעה, אבל עדיין צריך הלמ"מ לחדש שאין הפקעה זו שייך כשהוא בגיל י"ג, רק אם הוא לגמרי חסר דיעה כמו חרש ושוטה דאז פטור גם לאחרי י"ג וכמשנ"ת שלשיטה זו, דעת אינו המחייב, כ"א שחסרון בדעת הוא המפקיע והפטור.

ועד"ז למ"ד שילפינן מאיש, שיתכן לומר שהוא גזיה"כ, שאף שאין לו

דעת מספיק, דמ"מ חייב במצות, ולכן כותב כ"ק אדמו"ר ומדייק שאף שאין הכרח ללמוד שאיש מגלה לנו שחייב מפני שבן דעת הוא, אלא גם אין הכרח לומר שהוא גזיה"כ, ולכן מסתבר לומר שגיל י"ג הוא הגיל של דעת.

אבל בנוסף לזה נראה ליישב קושיית הזכרון יוסף בעוד אופן לפי ביאור כ"ק אדמו"ר שלמ"ד שהוא הלמ"מ הרי הסימנין וי"ג שנה עושין המציאות של גדלות –

דלפי זה נמצא דלכל הטעמים בן י"ג מחוייב במצות מפני שהוא בן דעת, אלא שאם הוא מן הכתוב איש, הרי זה רק הוכחה שהוא איש ויש לו דעת, אבל אם הוא הלמ"מ אז זה עושה המציאות שהוא גדול ושהוא בן דעת, וזה רק לישראל אבל לא לב"נ.

ד

ישוב לקושיית השד"ח על שיטת הרא"ש

והנה השדי חמד (פאת השדה מערכת ג' סי' ו אות י"ד) הקשה על שיטת הרא"ש מנזיר (סב, א) דפריך איש כי יפליא נדר בערכך בערכין למה לי מכדי איתקש ערכין לנדרים דאמר קרא איש כי יפליא נדר בערכך, ותניא גבי נדרים איש איש לרבות הכותים שנודרים נדרים ונדבות כישראל, אלא מיבעי לי' לאתויי מופלא הסמוך לאיש, ולמ"ד מופלא הסמוך לאיש דרבנן איש כי יפליא למה לי לאתויי מופלא הסמוך לאיש דכותי.

א"כ מזה רואין דגם בגוים יש שיעור של גדלות, ולכן שייך לומר מופלא סמוך לאיש, ואם שיעור י"ג שייך רק בישראל כדברי הרא"ש איך שייך זמן של מופלא.

ודוחק לומר שזמן מופלא הוא בכל גוי לפי דרגת שכלו, דאיך יודעין מתי יתגדל שכלו בכדי להקדים זמן של סמוך לאיש אם אין זה זמן מסויים.

[מיהו אכתי יש לדחוק ולומר דאצל ב"נ השאר הגיל של כ' שנה, ומופלא הוא שנת י"ט, אבל לא אישטמיט בשום מקום לומר כן, ואדרבה החת"ס שהוא המחדש שבב"נ אין זמן גדלות קשור בי"ג שנה, כותב שאצל ב"נ יתכן גם קודם י"ג].

ונראה ליישב שאמנם ב"נ נענש גם קודם שנת י"ג לפי דרגת שכלו, אבל

הדין של מופלא סמוך לאיש שפיר קשור עם זמן של י"ג, שלאחר שיש הלמ"מ מבואר שכשהתורה כותב "איש" הכוונה לשנת י"ג, דאז נעשה גדול, ובנוגע לנדרים יש דין מיוחד שגם ב"נ נדרן נדרים במופלא סמוך ל**איש**, דהיינו איש בגדרי ישראל. שהרי כל הפרשה נאמר בישראל, רק שב"נ נכללו בפרשה זו.

והא שנתבאר שבב"נ אין שיעור לגדלות אלא כל אחד לפי שכלו, היינו רק בדיני שבעה מצות ב"נ, שזה חיוב שהתחיל קודם מ"ת שלא הי' אז ההלמ"מ דבן י"ג, לכן גם לאחר מ"ת נשאר גיל החיוב שלהם כל אחד לפי שכלו.

[ואף שב"נ צריך לקבל שבע מצות מצד שניתנו בסיני כמ"ש הרמב"ם (הל' מלכים), אבל מסתבר שניתנו לפי גדרי ב"נ שהי' קודם מ"ת. ולהעיר מהסברא שגם קטן מחוייב במצות שנצטוו ב"נ, הרי שגם אצל בני ישראל נשאר ז' מצות ב"נ בגדרי ב"נ שקודם מ"ת (מיהו יש להעיר טובא בסברא זו), ועאכו"כ ב"נ עצמם שאצלם צ"ל בגדרי ב"נ שקודם מ"ת, שאינו תלוי בגיל י"ג].

אבל החיוב של נדרים שנכללו בהם ב"נ זה התחיל לאחר מ"ת שניתן לבני ישראל, אלא שחידשה התורה שגם ב"נ נכללו בפרשת נדרים השייך לישראל, לכן מסתבר שתלוי בזמן גדלות לבנ"י שבוא י"ג.

ה

ישוב לקושיית החלקת יואב

ואולי תתיישב בזה גם קושיית החלקת יואב (או"ח סי' א') על החת"ס שחידש דבב"נ אין שיעור של י"ג שנה מהא דכתובות (יא, א) דגר קטן מטבילין אותו על דעת ב"ד, והגדילו יכולין למחות, ולמה צריכין לחכות עד שיגדילו בשערות הלא ב"נ קטן אם יש לו דעת יכול למחות.

דלפי מה שביארנו יש לומר דכל גדר של גירות נתחדש במ"ת, ומובן שצ"ל בגדרי ישראל, כמו שדין מופלא נכלל בהדין של נדרים ונדבות, רק לעניני שבע מצות ב"נ חלוקים הם בגדר של גדלות וקטנות, ה"נ מה שיכול למחות תלוי בגדר של איש לישראל. והגע עצמך הרי חציצין הוא גם הלמ"מ, וכי נימא שכשטובל יכול לטבול גם בחציצה

שהרי כשטובל אינו ישראל עדיין, אלא פשוט שצ"ל הכל בגדרי ישראל.

[מיהו יש מקום לחלק בין חציצה וטבילה להדין שיכול למחות – שהלא לאחר הטבילה ישתנה דינו וייעשה ישראל, לכן מסתבר שהטבילה צ"ל בגדרי ישראל, אבל לאחר שימחה ישאר נכרי כמו שהי' מקודם, ואולי אין צורך שהמחאה תתקיים בגדרי ישראל, מ"מ גם אין מופרך הסברא גם בגיל שיכול למחות שמאחר שקשור לענין גירות להכלל בתורת ישראל, שוב כל דיני גירות צ"ל בגדרי ישראל, ויש לפלפל בזה].

ו

סתירה לחידושנו

ובעיקר החידוש כאן שדיני ב"נ הקשורים לדיני ישראל הולכים בתר הגדרים של בנ"י והחיוב מתחיל בי"ג שנה, יש להעיר מהכו"פ (סכ"ז סק"ב) שכתב בשיטת הרמב"ם דמה דילפינן בסנהדרין (נו, ב) איסור אבר מן החי לב"נ מפסוק מ"כל עץ הגן אכל תאכל" ולא אבמה"ח, אין הפירוש שיש שם אזהרת אבמה"ח, אלא שם יש רק רמז דב"נ נצטוו באותה אזהרה שנאמרה לשישראל בפ' ראה "לא תאכל הנפש עם הבשר" (ועיין בס' חמדת ישראל שחולק עליו).

אשר לפי מה שחידשנו כאן תצא לכאורה שלדעת הכו"פ איסור אבמה"ח מתחיל בגיל י"ג גם לב"נ, ולא אישטמיט בשום מקום לחלק בהכי. ולכאורה מכאן סתירה לדברינו.

אכן לאחרי העיון נראה דלק"מ, שהרי קדמו הרשב"א בחולין (קכט, ב) לחידוש הכו"פ, עיין בשו"ת אדמו"ר הצ"צ (יו"ד סי' ס"ג סק"ו) דאיסור אבמה"ח לב"נ נלמד מפסוק "לא תאכל הנפש עם הבשר", מיהו הפסוק משתמע באופן אחר לישראל מב"נ, שרמב"ם (הל' מאכ"א פ"ה ה"ו) פסק "הוציא עובר את ידו ומתה הבהמה וחתכו אח"כ הי' לוקה משום אבמה"ח", אבל לב"נ אין איסור זה. הרי שאבמה"ח של ב"נ הוא גדר אחר מאבמה"ח של ישראל,

אבל כל ענין הגירות הוא להנתק מגדרי ב"נ, ולכן מסתבר שכל דיני גירות צ"ל בגדרי ישראל דהיינו משנת י"ג, ועד"ז הדין של מופלא שבפרשת נדרים שנתחדש לאחר מ"ת

ולא הי' בכלל ז' מצות ב"נ שנאמרו קודם מ"ת, דמכיון שהוא בכלל חיובי ישראל צ"ל לפי גדריהם וכמשנ"ת. .

ולהעיר גם משיטת הרמ"א הידועה בשו"ת שלו (סי' י') שב"נ מחוייבים לדון באותם דינים כמו בישראל, ולדרכנו צ"ל שגם דנים להם רק מגיל י"ג שנה, א"כ אזדא הנפק"מ בין השיטות אם הוא מאיש או מהלמ"מ, דגם אם הוא מהלמ"מ צ"ל בגיל י"ח.

אמנם כבר השיגו עליו האחרונים, ועיין מה שהאריך ידידי הרה"ג הרה"ח ר' אליהו מטוסוב שיחי' בספרו "עין תחת עין" ע' 12 ואילך, והוכיח שלא הי' כוונת הרמ"א שדייני ב"נ צריכים לדון בדיני ישראל בכל דיניהם,קסקאקר

כ"א שהרמ"א קאי בדייני ישראל, עיי"ש, ואכ"מ.

ז

דיון בהחקירה

ובעיקר החקירה אם הסימנים ושנים אם זה סיבה או רק סימן לגדלות, ושהנפק"מ הוא לגבי ב"נ – הנה יש להעיר מהמבואר בשו"ע אדה"ז (מהדו"ב סי' ד' סוף ס"ב, והמקור הוא מסדר היום כמצויין שם) "גמר ועיקר כניסת נפש הקדושה באדם הוא בי"ג שנים ויום א' לזכר וי"ב לנקבה שלכן נתחייבו אז במצות מן התורה ונעשו בני עונשים", הרי שעצם הגיל של י"ג לזכר וי"ב לנקבה יש שינוי בתכונות הנפש של הבן או הבת, וזה אין תלוי בדעת של כאו"א כי אם בכניסת הנפש ששוה בכולם.

דלפי דברי אדה"ז גם לפי הדיעה שתלוי בדעת והגיל הוא רק הוכחה שיש לו דעת, שפיר יש לחלק בין ישראל לב"נ, שאינו נעשה בר מצוה בגיל י"ג, כי אצלו ליכא נפש דקדושה, ותלוי רק בדעת של נפש השכלית או נפש הבהמית שלו.

ח

הערה ממחלוקת רבי ורשב"א

עוד יש להעיר בחקירה הנ"ל מהא דפליגי רבי ור"ש בן אלעזר בנדה (מה, ב), שלרבי נעשה בן גדול בגיל י"ג ובת בגיל י"ב, כי בינה יתירה ניתנה באשה, ואילו לר"ש בן אלעזר הוא להיפך דזכר נעשה גדול בגיל י"ב ונקבה בגיל י"ג –

ראשית יש להעיר לפי מה שיסד הרמב"ם בהקדמה לפיה"מ שלו דליכא מחלוקת בהלמ"מ, ואיך פליגי בזה תנאים.

עוד יש להעיר בסברת רבי דבינה יתירה, דמתאים יותר לפי הלימוד מאיש הנאמר בשמעון ולוי דגיל י"ג הוא גיל בהתפתחות השכל, והוי סימן שגדול הוא, ולכן מתאים לומר שבינה יתירה באשה מקדים הזמן לשנה, אבל אם המקור הוא הלמ"מ ושאין תלוי בדעת, איך מחלקין בין איש לאשה, ממנ"פ אם ההלמ"מ הי' גם לאשה שמתחיל חיובה בי"ב שנה למה הוצרך להביא סברא, ואם ההלמ"מ נתקבל רק לגבי זכר, א"כ מאין לנו לחדש י"ב שנה לאשה מסברא, ולכאורה הי' מתאים לחייב אשה כמו ב"נ כשיהי' לה דעת, וכל אחת לפי מצבה בדעה.

אבל לר"ש בן אלעזר, דזכר נעשה בשנת הי"ב כי בן נכנס בו ערמומית קודם לבת מפני שמצוי בבית רבו עיי"ש בגמ', הלא אי אפשר שלמד מאיש הנאמר בשמעון ולוי, אלא בע"כ שס"ל דהוי הלמ"מ.

אבל לפ"ז קשה איך שייך להקדים זכר מסברא דמצוי בבית רבו אם הלמ"מ מסיני הי' לגיל י"ג, ואם נימא שס"ל שההלמ"מ הי' לגיל י"ב, א"כ למה הוצרך להביא סברא להקדים.

וצ"ל שההלמ"מ היתה רק שיש ב' גילים שנת י"ב ושנת י"ג, ולא נתפרש למי, ולזה נחלקו רבי ורשב"א למי נשנית גיל י"ב ולמי גיל י"ג. ודוחק, וצל"ע.

ט

חילוק בין סימנים לשנים

אולי הי' מקום לומר ולצדד שגם אם נחליט שהסימן של ב' שערות הוא עצם הגדלות או הוכחה, הנה עדיין יש מקום להסתפק בהסימן של י"ג שנה, אם מהווה הגדלות או רק הוכחה ע"ז, וכן לאידך, אם נחליט שהגיל של י"ג שנה היא עצם הגדלות שאולי הב' שערות הוא רק הוכחה.

וביאור הדברים: מצד אחד יש לומר, שאם נימא ששנים הוי עצם הגדלות, הטעם שנצרך גם לב' שערות למרות שכבר נעשה גדול ע"י השנים, אי"ז משום הוכחה כיון שכבר נעשה גדול, אלא בע"כ שאינו נעשה גדול עד

שיהא בו ב' הענינים, דב' הסימנים צריכים להוות מצב של גדלות [ואלא שכשיש לו תכונת הגדלות בשנים מוחזק שגם יש לו הסימנים כחזקה דרבא בנדה (מו, א)].

ועין בכתבי הגרי"ז (זמורה ב, א) שהביא מהגר"ח לבאר ביסוד זה שיטת הרמב"ם (פ"ב מהל' אישות ה"ט) שכתב: "הבת שילדה אחר י"ב שנה אע"פ שלא הביאה סימן וכו' הרי זה גדולה בנים הרי הם כסימנים", ומבואר שהרמב"ם ס"ל דוקא אחר לאחר י"ב שנה מועיל הסימן של בנים ולא קודם לכן, וחולק על התוס' ביבמות (יב, א ד"ה הרי) שכתבו דסימן של בנין מועיל אף לקטנה שילדה מקודם לגיל י:ב דנחשבת גדולה.

והגר"ח ביאר שיטת הרמב"ם דהגדלות נעשית ע"י ב' הדברים, השנים וסימנים, לכך אף בסימן של בנים אינו מועיל קודם י"ב שנה מאחר שחסר לה עדיין תנאי של גדלות.

אשר לפי מה שביארנו מוכרח גם בסברא, הרי שאם י"ג שנה מהווה עצם הגדלות אי אפשר לומר שהב' שערות הוא רק סימן, דלאיזה צורך צריך לסימן הרי הוא י"ג שנה וכבר נעשה גדול, ודוחק גדול לומר דיצטרך לב' שערות במקום שאין יודעין גילו כמו שתוקי ואסופי.

אבל מאידך, אם נימא שגיל י"ג אינו אלא הוכחה ולא סיבה, שפיר יש מקום לחלק בסכינא חריפא ולומר שאמנם הסימנים של ב' שערות הם עצם הגדלות, רק שמכיון שיתכן שאי"ז שערות כ"א שומא, לכן מועיל הגיל של י"ג לגלות שהשערות הן אמנם שערות ולא שומא.

ובגר"ח שם ביאר כן שיטת התוס' ביבמות דגם קודם י"ב שנה בנים הרי הם כסימנים, דס"ל שגדלות תלוי רק בשערות והטעם של י"ב שנה בבת הוא להוכיח שאי"ז שומא.

אמנם שיטת הרמב"ם יתכן לבאר גם באופן אחר, דב' הסימנים, ב' שערות וי"ג שנה, הם רק סימנים והוכחות, ולא מהווים עצם הגדלות, וכמו שיש צורך בב' עדים ה"נ צריך ב' הוכחות.

אשר משום זה ס"ל להרמב"ם שאף שבנים הרי הם כסימנים, זה רק במקום סימן הב' שערות, אבל עדיין חסר סימן האחר, א"כ אין הכרח

לפרש שיטת הרמב"ם דהסימנים הם עצם הגדלות.[33]

ובשיטת התוס' לפי דרך זה שצריך ב' ראיות, אפשר לומר שס"ל שבנים עדיפי מסימנים, דההוכחה היא כ"כ גדולה שהיא במקום ב' הסימנים,

[33] אלא שהגרי"ז הביא שיטת הרמב"ם בדין מופלא סמוך לאיש דס"ל (פי"א מהל' נדרים ה"ד) דמספיק שנה אחת קודם י"ג שנה אף שלא הביא ב' שערות, וחולק אשיטת התוס' בנדה (מה, ב. ד"ה אילימא. מו, ב. ד"ה רבי) דס"ל דצ"ל שנה קודם שהביא ב' שערות. וביאר הגרי"ז דהולכים לשיטתייהו שהרמב"ם ס"ל דגם י"ג שנה מהווה גדלות, ולכן מופלא סמוך לאיש היינו שנה קודם י"ג.

ואם נימא כמו שצדדנו שהרמב"ם יכול לסבור ששניהם הם רק הוכחות על הגדלות, אבל אם חסר א' מהם ליכא הוכחה, א"כ למה מספיק שנה אחת קודם י"ג שנה, הלא זמן זה אינו מהווה כלום.

מיהו יש לקיים דברינו ולומר שכמו ע"א אף שאינו יכול להוציא ממון מ"מ מחייב שבועה ונאמן באיסורין וכו', הרי שיש לו חצי הוכחה, עד"ז גם י"ג שנה הוי קצת הוכחה לענין מופלא סמוך לאיש, ועדיין צ"ע.

ומדוייק לפ"ז הלשון: "בנים הרי הם כסימנים", ולא רק שהם כ"ב' שערות".

יו"ד

חיוב קטן במצות כשיש לו רק סימן א'

אבל לדרך זה שצריך ב' ראיות והוכחות לגדלות, ובאם לאו אינו מחוייב מה"ת במצות כ"א מדרבנן משום חינוך, יש לעיין אם יהי' לו רק הוכחה א', אם יצטרך להחמיר בחיובי דאורייתא מה"ת ולא רק משום חינוך.

בשלמא אם הסימן היחידי הוא ב' שערות, הלא יתכן שאי"ז ב' שערות כ"א שומא בעלמא, א"כ ליכא אפילו סימן א', כי כשיש ספק בהסימן אי"ז הוכחה.

אבל אם יש לו רק סימן יחידי שהגיע לגיל י"ג שנה (כי ידעינן בודאות שלא הביא ב' שערות) מדוע לא יתחייב מדאורייתא, הלא ספיקא דאורייתא לחומרא, ולשיטת המהרי"ט אלגאזי (בכורות פ"ד) שבספק מ"ע לכו"ע ספיקא לחומרא בדאורייתא, וכ"כ בס' מוצל מאש (סי

מ"א), ועיין חוו"ד (סי' ק"י דיני ס"ס אות כ') והפמ"ג (פתיחה כוללת ח"א סי' ג').

[מיהו הפמ"ג בספרו תיבת גומא פ' וירא אות ג' נקט איפכא דלכו"ע לקולא, עיין שו"ת רעק"א סי' כ"ז, והשאג"א (סי' ל"א) השוה עשה לל"ת שלהרמב"ם לקולא ולאידך שיטות לחומרא, אבל רוב האחרונים ס"ל דלכו"ע במ"ע ספיקא לחומרא].

והתירוץ פשוט דאמנם מחוייב מה"ת בגיל י"ג גם בלי ב' שערות, אלא שאינו יכול להוציא אחר ידי חובתו, מכיון שיתכן שאין הוא בר חיובא, והאחר שפיר הוי בר חיובא.

דלפ"ז יוצא נפק"מ לדינא, שבי"ג שנה שיש חזקה דרבא שכבר הביא ב' שערות, נמצא שיש לו ב' הוכחות, א' י"ג שנה, ב' יש לו חזקה שכבר הביא ב' שערות, ולכן יכול להוציא גם מי שבודאי גדול הוא, אף שיש לו חזקת חיוב, אבל כאן הרי זה כב' עדים ומוציא מחזקת חיוב.

אבל אי נימא שהסימן של ב' שערות הוא עצם הגדלות, וי"ג שנה הוא רק ראי' שאי"ז שומא, א"כ כשידעינן בודאי שאין לו ב' שערות אין הראי' כלום ואינו מחוייב מה"ת, ועאכו"כ אם נימא שב' השימנים נצרכים להוות מצב של גדלות ולא רק ראי' דאם חסר סימן אחד דאין הוא גדול כלל ואינו מחוייב מדאורייתא.

וגם כשאין ידוע לנו וסמכינן אחזקה דרבא, מ"מ אי אפשר להוציא מישהו אחר ידי חובתו, מכיון שיש חזקה נגדה, וסמוך מיעוטא לחזקה וכמו שהאריכו האחרונים, ראה בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' א') ובמה שיתבאר בסימן הבא בע"ה.

י"א

תלוי במחלוקת אי קטן בכלל מצות

עוד יש להעיר דאולי ב' צדדי חקירה קשורים בחקירה אחרת אם קטן בעצם שייך למצות אלא שהוא כמו אונס מפני שאינו בן דעת, או שהוא מופקע ממצות לגמרי, ונפק"מ אם צריך לעשות תשובה על העבירות שעשה קודם בר מצוה, וכבר האריכו בזה הרבה, עיין לקו"ש וחלקת יואב (או"ח סי' א') ועוד, וכן יש לתלות בזה מחלוקת הראשונים אי חיוב חינוך מוטל על האב או על הבן בעצמו.

דאם נימא שזה הוי הוכחה דהוי בן דעת נמצא דתלוי במצב דעתו קודם שהגיע לי"ג שנה, שאף שי"ג שנה הוא זמן של דעת, אבל זה רק לרוב בנ"א, אבל שפיר יש תלמיד ממולח, אלא שהתורה על הרוב תדבר, ונגרר אחר הרוב, אבל מ"מ אי אפשר לומר שאי"ז עבירה.

אבל אם מצד הלמ"מ נמצא שכל חיוב נתהווה ממצב הגדלות שלו שנתהווה בי"ג שנה, ומסתבר שמקודם לא חל עליו החיוב בכלל, אף שהוא בר דעת, שאי"ז תלוי בדעת.

אבל יש מקום גם לומר להיפך, דאם זה תלוי בדעתו, הלא גילתה התורה דקודם י"ג אי"ז נקרא דעת ופטור בעצם, אבל אם זה מהלמ"מ הרי שאין לחייבו אף שיש לו דעת קודם י"ג שנה, כי זה כמו גזיה"כ, אבל מ"מ בודאי שאם יודע מה שעשה הוא דבר איסור ששפיר יש בזה מעשה עבירה וצריך לעשות תשובה. ונמצא שאי אפשר להכריח שחקירה זו קשורה באידך חקירה ומחלוקת הראשונים. ולא באתי בזה אלא להעיר.

סימן כ'

בן י''ח בכתיבת תפילין

א

שיטת המג''א

המג"א בסי' ל"ט (ס"ק א') כתב על מה שפסק המחבר דתפילין שכתבו קטן דפסול, דבספיקא אם הביא ב' שערות ד"פסול לכתוב עד שיהא בן י"ח שנה כמ"ש בא"ע סי' קמ"ח ובח"מ סי' ל"ה לענין עדות".

והאחרונים תמהו עליו, עיין באליהו רבה, דגול מרבבה, נוב"י (מהד"ת או"ח סי' א') ומחצית השקל ועוד, דבגמ' מצינו ג' מדות, אם הביא ב' שערות אחר י"ג שנה ה"ה גדול, ואם הגיע לכ' שנה ולא הביא ב' שערות ונולדו לו סימני סריס ה"ה גדול ואם עבר עליו עשרים שנה ולא הביא ב/ שערות גם אין בו סימני סריס ה"ה קטן עד שיעברו עליו ל"ו שנה, אבל שיעור ח"י שנה לא שמענו, רק לדיעה א' בגמ' ולא קיי"ל הכי. והמחצית השקל ועוד רצו להגי' כ' שנה תחת י"ח. ועיין ביאור הלכה שפסק כמותם לכתחילה, רק בדיעבד סמך על דעת המג"א.

אבל אדה"ז בשלחנו הזהב העתיק לשון המג"א וכתב י"ח, הרי שס"ל דגיל י"ח הוא בדיוק (ופלא על המשנה ברורה שהביא בכ"מ דעת אדה"ז ולא הזכיר כאן שכן פסק כהמג"א).

והנה הפמ"ג כאן כתב ליישב לפמ"ש המג"א דנתמלא זקנו הוי סימן דמסתמא הביא ב' שערות, ובסי' נ"ג ס"ח בהג"ה משמע דנתמלא זקנו הוי מבן י"ח שנה.

אכן צ"ע, וכמו שהקשה עליו בביאור הלכה שם, דשם מיירי לענין כבוד הציבור, ולכן כשיש לו קצת זקן והוא בן י"ח שפיר הוי כבוד הציבור, אבל כאן מיירי לענין גדלות לגבי קיום

מצוה מה"ת, ואיפה מצינו שיעור של י"ח שנה.

גם צ"ב מה שהוסיף אדה"ז על לשון המג"א: "ועדיין אינו בן י"ח שנה שנוכל לומר מן הסתם הביא כבר ב' שערות", מה כוונתו ב"מן הסתם", הרי גם מבן י"ג שנה יש חזקה דרבא כמבואר בנדה (מו, א) ומה ניתוסף בי"ח שנה.

ב

מקור לשיטת המג"א ואדה"ז

ונראה לענ"ד לפי מה דתנן באבות "בן י"ח לחופה" אף שכבר נעשה גדול בבן י"ג, א"כ תמוה למה צריכין לחכות עד בן י"ח הלא בבן י"ג כבר נתחייב במצות, ומאי שנא מצות פו"ר.

ורש"י פירש מפני שי"ח פעמים כתוב אדם בבראשית מויאמר אלקים עד ויבן את הצלע, והרשב"ץ (בס' מגן אבות) הביא רמז בפסוק והוא בבתולי' יקח, ש"והוא" בגי' י"ח. אבל כמובן שזה רק רמז, ואיך יכולין להפקיע אדם מקיום מצוה כשכבר נעשה בר חיובא בגיל י"ג.

והב"ש וחלקת מחוקק (אה"ע סי' א' סק"ג) ביארו שהוא משום שצריך ללמוד גמרא שזמנה מגיל ט"ו ואילך לכן יעסוק בתורה ג' שנים ואח"כ ישא אשה, וכדחז"ל בחולין (כד, ב) שתלמיד שלא ראה סימן יפה במשנתו שיעורו ג' שנים.

ועיין שו"ע אדה"ז (הל' תלמוד תורה רפ"ג) שמצות ת"ת דוחה את מצות פו"ר, וז"ל: "ולכן בימיהם שהיו לומדים עם הנערים מבן עשר שנים ואילך חמש שנים משנה וחמש שנים תלמוד שהם הטעמים בדרך קצרה אם לא הי' נושא כשעברו עליו עשרים שנה הי' עובר על מצות עשה של תורה פרו ורבו ותחלת זמנה הוא מבן שמנה עשרה כי גם אחר הנישואין יכול ללמוד ב' או ג' שנים בלי טרדה גדולה כל כך בטרם יוליד בנים הרבה".

אבל הא גופא שתיקנו ללמוד חמש שנים תלמוד לאחר שנעשה בן ט"ו שנה ולא קודם לזה בכדי להקדים ענין הנישואין מוכח שיש ענין בגיל י"ח השייך לנישואין ולא רק משום מצות ת"ת.

וראה מה שהוכיח כן הגר"מ אשכנזי ז"ל בביאורו לשו"ע אדה"ז שם מלשון הרמב"ם והטושו"ע דמשמע שהמצוה מתחלת בגיל י"ח. והביא מלשון החינוך: "וחייב להשתדל בה משהוא ראוי והוא הזמן שנתנו חכמים לישא אשה", משמע שלא תלה בת"ת, ועיי"ש בארוכה.

מיהו נראה שגם לדעת אדה"ז שהוא משום מצות ת"ת שדוחה מצות פו"ר, אם לא הי' ענין חיובי בגיל י"ח הקשור לנישואין לא היו מתקנים ללמוד תלמוד ה' שנים החל מבן ט"ו.

וצ"ל שיש צורך בגיל מאוחר יותר לגבי נישואין, וכמו שאין לקטן למכור בנכסי אביו עד עשרים, ועשרים לרדוף, ה"נ לענין קידושין ונישואין יש דרגא של בגרות בגיל י"ח, דעד י"ח שנה אין לו הדעת הנצרך לנהוג חיי נישואין ולגדל בנים, וכשיגיע לגיל עשרים ניתוסף בו דעת לענין מסחר וכיו"ב. וראה להלן סימן ג'.

ועיין מש"כ הב"ח בחו"מ (סי' ז) שזה הזמן שהגיע לרביע שנותיו ושכלו שלם, ושזהו גם הטעם שלדון צ"ל בן י"ח.

ועיין מהרש"א בח"א (סנהדרין קה, א) שעמד ע"ז שבני עלי מתו כבן שמנה עשרה שנה, וכתב דה"ט: "משום דכתיב ימותו אנשים ובן י"ח לחופה, א"כ מאז איקרי איש, אבל עד הזמן ההיא הם ימי השחרות והילדות", ובערוך לנר הקשה עליו דהא בן י"ג למצות ילפינן מאיש או אשה כי יעשו מכל חטאת הרי שבן י"ג אקרי איש וכמ"ש הברטנורא (אבות פ"ה מכ"א).

אכן נראה שהמהרש"א בודאי ידע מזה, אלא שר"ל שיש כמה גדרים באיש, ובנוגע לנישואין צריך דרגא גבוה יותר שהוא בשנת י"ח.

ג

ישוב להקושיא על המג"א

אלא שיש להבין איך לתווך זה עם מה דקיי"ל כב"ה דעד כ' שנה לא הוי סריס אם לא הביא ב' שערות וחולק על דעת ב"ש שהוא בי"ח שנה.

ונראה לחלק שאף דקיי"ל דלא נעשה סריס עד בן כ' כב"ה ולא כב"ש שאמר עד י"ח, היינו רק אם אין בו ב' שערות, דמזה מוכח שאינו כרוב בני אדם שיש להם ב' שערות בגיל י"ג

כחזקה דרבא, אבל אם נחזיק שיש בו כבר ב' שערות מצד החזקה דרבא, שפיר מחזקינן לי' גם בדאורייתא כשיגיע לשנת הי"ח.

ואולי הביאור בזה לפי המבואר בשו"ת תורת חסד (או"ח סי' א') דחזקה דרבא הרי הוא מטעם רוב (ועיי"ש שהשיג על הנוב"י דס"ל דעדיף מרוב גם להוציא ממון), כמו שכתבו התוס' בנדה (מו, ב ד"ה ר"י ור"ל) במופלא הסמוך לאיש שהקדיש ואכלו אחרים דלוקין לר"י ור"ל ולא חשיב התראת ספק שמא לא יביא שערות בזמנו ונמצא שעכשיו אינו מופלא סמוך לאיש משום דאזינן בתר רובא, ורוב מביאין שערות בזימנייהו, ועיי"ש שהביא מעוד ראשונים דכן ס"ל, אלא דלכתחילה צריך לברורי.

אך הקשה ע"ז מהא דלא סמכינן על הרוב לענין חליצה כמבואר בנדה (שם), אף שבחולין (ג, ב וש"נ) סמכינן על הרוב מצויין אצל שחיטה מומחין הם ומותר לאכול משחיטתו אף אם אינו קמן.

ותירץ דזה תלוי בסמוך מיעוטא לחזקה שהתוס' בבכורות (כ, ב) הביאו שיטת ר"ת דס"ל דקיי"ל לדינא דחיישינן למיעוטא היכא דאיכא חזקה בהדי' להחמיר, וכ"כ הרא"ש, דלפ"ז מובן בהא דלא סמכינן אחזקה דרבא לענין חליצה היינו משום דאף שרוב ב"א מביאין שערות בזמנן, מ"מ סמוך מיעוטא לחזקת איסור יבמה לשוק, דכאן יש מיעוט גמור שאין מביאין שערות בזמנן וסמכינן לי' לחזקה, משא"כ לענין רוב מצויין אצל שחיטה מומלין הם, דהוי מיעוטא דלא שכיחא לא סמכינן לי לחזקה כמו שכתבו התוס' בבכורות שם.

דלפי חידושו של התורת חסד יש לומר כשמגיע לגיל י"ח שאז יש הגדלה מסויימת כנ"ל ונעשה מוכשר לנישואין שנוגע להתפתחות הגוף וכוחו להוליד ולגדל בנים וכו' ככל הביאורים שי"ל בזה, נמצא שהמיעוט נתמעט יותר והוי כמו מיעוט דלא שכיחא, וכמ"ש בתורת חסד שם לגבי המיעוט דרוב המצויין אצל שחיטה מומחין הן, דסמכינן ע"ז אף שיש מיעוט דאינם מומחין, דאי"ז מיעוט המצוי, ולכן לכו"ע יש להכשיר התפילין גם לכתחילה בי"ח שנים

(והרי הנו"ב הכשיר גם בגיל י"ג כנ"ל דס"ל דעדיף מרוב, ואכ"מ).

וזה יש לומר הוא כוונת אדה"ז בכתבו בלשונו הזהב: "ועדיין אינו בן י"ח שנה שנוכל לומר **מן הסתם הביא כבר ב' שערות**", והקשינו שגם מצד חזקה דרבא יש רוב שמביאים ב' שערות, ומה ניתוסף כאן, בכתבו "ומן הסתם" –

אולם לפי דברינו עכשיו מבואר ומדוייק, שבגיל י"ח שנה נעשה מיעוט שאינו מצוי ודעדיף מחזקה דרבא שאינו אלא רוב לעומת מיעוט המצוי, ולכן כאן דיש רק מיעוטא דמיעוטא לא סמכינן לחזקה, וגם בדאורייתא יש להשתמש בחזקה דרבא וגם בדאיכא חזקה נגדית שיש חזקת חיוב דתפילין (וכמ"ש הגרעק"א הובא בתורת חסד שם), כי נידון זה די"ח שנה עדיף מחזקה דרבא הבנוי על רוב, כי כאן יש רובא דרובא.

סימן כ"א

נוסח "כשם שנכנס וכו'" וחיוב עונשין בבן כ'

א

ביאור האבודרהם את הנוסח: "כשם שנכנס לברית וכו'"

יש לבאר מה שאומרים בבברית מילה (שו"ע יו"ד סי' רס"ה ס"א) "כשם שנכנס לברית כן יכנס לתורה ולחופה ולמע"ט", והקשו מה שמקדימין חופה למע"ט, ותי' האבודרהם (הובא בב"י שם, וכ"כ הט"ז שם ס"ק ג') דבבי"ד שלמעלה אין מענישים עד בן כ'.

וצ"ב, הלא חיוב המצוה היא בי"ג שנה, ומדוע מדגישים העונש ביד"ש, ולמה לא מזכירים הענין של י"ג למצות.

ועוד שעיקר הדבר שאין מענישין עד בן כ' אינו ברור כ"כ, שהחכם צבי (סי' מ"ט) כתב שהוא דברי אגדה, והנו"ב והחת"ס האריכו להגביל את הדבר.

ב

דיוק לשון "שנכנס"

ונראה ליישב, בהקדם שאומרים "כשם **שנכנס** לברית כן **יכנס** וכו'", דיש להבין מהו הדיוק בלשון של כניסה, ולמה לא אמרו "כשם שמלו אותו כן ילמוד תורה וינשא ויעשה מעשים טובים", או "כשם שקיימו בו מצות מילה וכו'", או לשון כיו"ב.

אשר מזה מוכח דמדגישים הענין של כניסה בכוונה, שהברית מלבד שהיא מצוה עצמית, אבל היא גם כניסה לקיום המצות של כל ימי חייו, וכידוע דהכניסה לברית הוא הזמן של תחילת **הכנסת** נפש דקדושה כמו שכתב אדה"ז (הובא למעלה בסי' א'), ולכן מדגישים "כשם שנכנס" דקאי על זמן **ההכנסה**, שבתוכו כלול כל המצות שיעשה כל ימי חייו, ולכן אין מזכירין

י"ג שנה שהיא גמר ההכנסה שכבר נכלל בההכנסה.

ומה שמדגישים הכניסה בברית הוא להדגיש שכל ימיו יקיים מצות המיוסד על בריתו של אברהם אבינו, דהיינו ענין של ברית למעלה משכל כמבואר בחסידות.

ועוד, שכמבואר בנדרים (לב, א) אם לא בריתי חוקות שמים וארץ לא שמתי, נמצא שהברית מקיים את העולם, וכן רוצים שכל המצות שעושים יקיים העולם.

ג

הכניסה לתורה

ואח"כ מזכירין "כן **יכנס** לתורה", שהרי אף שנכנס כבר למצות מילה שהיא ההכנסה לכל קיומי המצות של האדם במשך ימי חייו, יש גם הכנסה מיוחדת ללימוד התורה, וכלשון "הכנסה לחדר", עי' בבא בתרא (כא, א): "**ומכניסין** אותן כבן שש וכבן שבע", וכן בשו"ע יו"ד (סי' רמ"ה ס"ח): "**מכניסין** התינוקות וכו'", ועיי"ש בש"ך בשם הרוקח.

ובכניסה יש ענין מיוחד, שכידוע המנהג הוא שהילד מתעטף בטלית שלא יראה דבר טמא כמבואר ברוקח ועוד, וכפי המדרש לומדים עמו ויקרא שהו"ע הטהרה, ועי"ז משפיעים בו שילמוד תורה בטהרה, כי עי"ז יש קיום לעולם, כמבואר בשבת (קיט, א) שעל הבל של תשב"ר מתתקיים העולם מפני שהוא הבל שאין בו חטא.

ד

הכניסה לחופה

ועד"ז יש לומר בחופה שזה זמן של הכנסה לחיים חדשים של חיי אישות, שאינו עוד פלג גופא כמקודם, והוחזר לו אבדתו (קידושין ב, ב), ו"כל אדם שאין לו אשה אינו אדם" (יבמות סג, א), ומוחלין לו על כל עונותיו (יבמות שם ע"ב, וראה ירושלמי ביכורים פ"ג ה"ג), הרי שנכנס לתקופה חדשה, שנעשה איש במובן נעלה יותר, שמטרתו להוליד דור ישרים ולהנציח חייו בבנים שהוא יסוד העולם, ולכן מוכרין ס"ת לישא אשה, וכמ"ש החינוך (מצוה א'), אבל החופה היא רק הכניסה למצב זה.

וגם בזה יש ענין של קיום העולם כמו בתורה בטהרה וברית מילה.

ומה שמדגישים חופה ולא קידושין, כי רק בנישואין יש לו היכולת לקיים מצות פו"ר, וכן רק **הנושא** את האש מוחלין אותו, ובפרט שלפי המדרש תלפיות (ערך חתן וכלה) זהו מפני שמביא הגאולה כי אין משיח בא עד שיכלה נשמות מן הגוף, וזה יגרום כפרה, לכן מכפרין אותו.

ה

הכניסה למעשים טובים

ועד"ז ב"יכנס ל**מעשים טובים**", שאין הפירוש מצות, כי ההתחלה והכניסה למצות כבר הי' בזמן הברית כנ"ל, אלא הכוונה למעשים טובים של גמילות חסדים שעושים לאחר שיש רחיים על צוארו ועוסק בעניני העולם במשא ומתן, דבן כ' לרדוף, דמקודם עיקר עסקו הוא בהשלמות עצמו ובפרט בת"ת, ובגיל כ' הוא יוצא לעולם לפעול עליו ועוסק במשא ומתן באמונה, ועוסק בצרכי ציבור ומביא אור לעולם, שזהו פירוש "טובים", דהיינו "מאירים" כמבואר בסוטה (יב, א) לענין מה שנאמר בלידת משרע"ה "ותרא אותו כי טוב" ש"נתמלא הבית כולה אורה", וכמו שפירש אדה"ז בלקו"ת שזהו הפירוש במעשים **טובים** דהיינו ממעשים טובים ומאירים.

וזהו גם הדיוק בלשון חז"ל "תשובה ומע"ט", דלאחר שעשה תשובה עדיין חסר לו בגמ"ח שעושה להזולת, כי אף שיש לו שלימות עצמו, עדיין צריך לפעול על הזולת, "כי האומר אין לי אלא תורה, אפילו תורה אין לו" (יבמות קט, ב), אלא צ"ל תורה וגמ"ח כידוע. ואף שכבר נמחל לו עונותיו בזה שנכנס לחופה, אבל מ"מ עדיין יש לו לעשות מע"ט.

נמצא שבגיל כ' יש כניסה חדשה, שזה הכנסה לפעול על העולם ע"י עסקו בצרכי ציבור.

והמורם מזה דיש ג' זמני כניסה ביהודי: א' כניסה למצות (שהתחלה שלו בברית ונגמר הכניסה בגיל י"ג כשנעשה בר מצוה), ב' כניסה לחיי משפחתי שהוא שלימות האדם, ג' כניסה לפעול על העולם.

ו

חידוש בענין עונש מבן כ'

אבל עדיין יש לעיין איך לתווך מה שכתבנו עם המבואר באבודרהם שבן כ' נענש ביד"ש, די"ל בדוחק שזהו

משום שבבן כ' נעשה שלימות בשכלו, ונכנס לתקופה חדשה בחייו שיש לו אחריות כלפי הציבור, אבל לכאורה דוחק להעמיס כוונה זו בדבריו.

ואולי אפשר לבאר בהקדם ליישב מה שהקשו על זה שאין עונשין ביד"ש עד גיל כ', שהרמב"ם בפיה"מ שלו כתב מפורש שהוא לענין כרת.

ונראה לענ"ד לחדש, דודאי שעונשין על כל העבירות שלא עשו תשובה ולא קיבלו שום עונש בב"ד, אלא שבכל עבירה ישנם ב' פרטים, וגם יש ב' סוגי עבירות:

א' מה שעובר על רצון ה' וגורם רעה לעצמו שפוגם בנפשו וכו'.

ב' מה שמזיק לאחרים, דהיינו הרעה הנגרם להציבור ע"י מעשיו הרעים.

והנה יש עבירות שעיקר החסרון בהם והקשר להאדם הוא העדר האחריות שלו כלפי הציבור, דהיינו החסרון במעשים טובים, ואין העבירה מבטא כל כך העבירה עצמה ביחס למה שגרם רעה לעצמו וחלישות הקשר שלו עם ה', דמה שמענישים את האדם בגיל י"ג היינו כלפי מה שעבר על רצון ה', אבל מגיל כ' נענש (גם) בזה שהזיק להציבור בעונותיו.

דהנה בחיוב כרת ומיתה ביד"ש לוקין ואם לא לקה ימות בכרת, ואולי יש לומר שבכל עבירה יש ב' חלקים מה שפוגם בעצמו בנפשו, ומה שמזיק את הציבור, כי כל ישראל ערבין זה בזה, ולדעת ר' יהודה בסנהדרין (מג, ב) נאמר אף על הנסתרות, ועל חלק העבירה עצמה לוקה ועל חלק המזיק להציבור נענש בכרת, שנכרת מהציבור.

והנה מקור הדבר דעד כ' לא מענישים ביד"ש הוא הגמ' דשבת (פט, ב) ורש"י שם דנלמד מדור המדבר שהגזירה היתה רק על למעלה מכ', ושם הרי הי' עון הציבור, ולא עון של יחיד.

וביאור הדברים דעד כ' אין להענישו על מה שהזיק את הציבור כי עדיין אין לו הדעת והאחריות של גדול כלפי הציבור.

ז

ישוב להקושיא מחיוב חטאת

ובזה מיושב מה שהקשו דאם אינו חייב כרת עד כ' איך מביא חטאת

וכמו שהקשה הנוב"י (מהד"ת או"ח סי' ח' יו"ד סי' קס"ד חת"ס יו"ד קנ"ה, וגם החיד"א בס' פתח עינים בשם המהר"ל) –

אולם דלפי הנ"ל מבואר שמה שמענישים אותו בידי אדם כמו מלקות וחטאת בשוגג הוא להסיר ולתקן את הפגם שעשה העבירה לעצמו, אבל הכרת שנכרת מעמיו משום היזק הציבור זה מתחיל רק בגיל כ'.

דלפ"ז ודאי שנענש על עבירות שקודם כ', אלא שזה רק על עצם האיסור, אבל על מה שהזיק לציבור, ע"ז אין מענישין עד שיהא בן כ', ואם עיקר העבירה היא נגד הציבור נמצא דעיקר העונש אינו מקבל קודם לגיל כ'.

ועוד יש להוסיף שקרבן חטאת בא על השוגג, ועיקר הענין של כפרה בשוגג הוא על מעשה העבירה ולא על הכוונה, ובכן מעשה העבירה היא דבר הנוגע לעצמו שפוגם בעצמו, אבל אי"ז גורם היזק להציבור כמו מי שעבר במזיד, ובפרט לפי המבואר בלקו"ש ששוגג גרוע במזיד מצד שמראה איך שהרע שבו מושרש בנשמתו עד שאינו צריך לחשוב ועושה העבירה בדרך ממילא, נמצא שעיקר הרע בשוגג הוא השחתת האדם בעצמו, שוב שייך לתקן את זה מגיל י"ג, אבל הכרת הוא בעיקר על חומר העבירה בזה שפוגע בציבור.

ח

הערה ממיתת סוטה

ובזה יש להעיר במה שכתב הרגצובי בשו"ת שלו (סי' ריי"ב) שבסוטה הבועל אינו מקבל עונשו עד כ', ונסתפק אם האשה עצמה משקין אותה קודם כ' כיון דמיתתה הוא ביד"ש, או דילמא כיון דהמיתה נגרם ע"י השקת הכהן מקרי מיתה בידי אדם, והניח בצ"ע. וכן האריך בזה בשו"ת מהר"ש ענגל (ח"ה סי' ס"ו)..

אולם לפי מה שחידשנו כאן אפי' אם נגיד שנקרא בידי שמים, אבל מ"מ עיקר החטא היא נגד הבעל, שאי"ז קשור עם האחריות שלה כנגד הציבור, ושוב שייך שתענש קודם כ'.

סימן כ"ב

הגונב כלי שרת

א

שיטת רש"י והמאירי דרק בשעת מעשה

תנן בסנהדרין (פא, ב) הגונב כלי שרת קנאין פוגעין בו, ונלמד מהכתוב "ולא יביאו כבלע את הקודש", דלשון בליעה הוא מלשון גניבה כמבואר ברש"י כאן, וכן ברמב"ן ספהמ"צ שרש ג'. אכן רש"י כתב דהוא רק רמז בעלמא ועיקר ההלכה הוא מהלכה למשה מסיני (ועיין במנ"ח ריש במדבר שלהרמב"ם אינה נמנה במנין התרי"ג דזה הוי הלמ"מ).

והנה כתב רש"י במשנה שרק בשעת מעשה קנאין פוגעין בו, ומדלא חילק בין בועל ארמית לגונב את הקסוה משמע דס"ל דגם שם קנאין פוגעין רק בשעת מעשה.

וכן כתב המאירי בפירוש: וז"ל: "יראה שאף גונב את הקסוה ומקלל בקסמו אין קנאין פוגעין בהם **אלא בשעת חמום**, וכן יראה שאין מורין בהם אם באו הקנאים לישאל אבל פרהסיא נראה שאינה צריכה בהם ובלבד שהיו שם עדים, וכן יראה שאם נהפך זה והרג את הקנאי נהרג, ואין הדבר ברור בידי". הרי שדימה גונב את הקסוה לבעול ארמית, שכשפירש אין קנאי רשאי לפגוע בו כמבואר בסנהדרין (פב, א). וזהו מה שכתב בשעת חמום, שהכוונה בפשטות הוא בשעת מעשה.

ב

קושיית הערוך לנר

אולם הערל"נ הביא מש"כ רש"י (ד"ה קנאין פוגעין בו), דזה רק בשעה שרואין את המעשה, וכתב ע"ז, דמזה נראה דדעת רש"י דבכולהו בעינן בשעת מעשה דוקא דמימריה דר"ח דהבא לימלך אין

מורין לו דלקמן אכולהו קאי, וכתב הערל"נ שדעת הרמב"ם ושאר הפוסקים אינו כן, אלא דוקא בבועל ארמית בעינן כן.

[וראיתו לכאורה הוא מזה שרק בבועל ארמית הזכיר הרמב"ם תנאי זה ולא באידך דברים, אבל אין זה ראי' מכיון שבגמ' מפורש רק בבועל ארמית ואין דרך הרמב"ם להביא חידושי דינים].

והקשה, איך שייך באחרינא בשעת מעשה, שהרי קודם שהגביה את הקסוה אשר ע"י זה נעשית שלו וקנאה בהגבהה עדיין לא גנב ולאחר שהגביה כבר הוא לאחר מעשה, וכן במקלל בקוסם דאי אפשר לכוון אותו רגע דוקא שעובר, ומסיים הערל"נ: "ולכן דעת רש"י ק"ל".

ג

תירוצו של הרדב"ז

והנה הרדב"ז (ח"ב סי' תרלא) ביאר דהיינו כל עוד שהגניבה היא תחת ידו, "דאכתי באיסורי' קאי עד שיחזור את הגנבה ולפיכך קנאין פוגעין בו כל עוד שלא החזיר, ועיי"ש שהאריך בקוסם וטמא ששימש אף שכבר עבר האיסור, ותי' דכך נאמר ההלכה למשה מסיני.

ויש להעיר שלכאורה יש לחלק בין כהן ששמש בטומאה שנשנית במשנה בנפרד מגונב את הקסוה וקוסם, דנשנו ביחד עם הבועל ארמית, ומשמע מרש"י דעל כולם נאמר שצ"ל בשעת מעשה. ומוכרח שכהן ששמש בטומאה הוא גדר אחר.

ד

אם גניבה הוי פעולה נמשכת

אמנם ראיתי מקשים על תירוצו של הרדב"ז, דהתינח לדעת התומים (סי' ל"ד) דכל שעה שהגניבה תחת ידו הרי הוא רשע דחמס, אולם דעת הנתיבות (שם סק"ה) דאינו רשע כל שעה (אא"כ שינה החפץ וקנאו בשינוי), א"כ הדרא קושיית הערל"נ לדוכתא.

אמנם הרגוצובי מבאר שגניבה וגזילה הוי פעולה נמשכת, ואינו לאו הניתן לעשה אלא לאו הניתן לתשלומין כמ"ש הרמב"ם בהל' סנהדרין. וזהו כמו שכתב הנתיבות, א"כ לדעתו קשה עדיין קושיית הערוך לנר שהלא

לאחר שהכל"ש בידו כבר אינו עסוק במעשה גניבה.

מיהו הנתיבות מיירי בחולק עם הגנב, ששם אין כאן איסור גניבה בכלל, וכמו שהאריך שם וחילק בין זה לכופר בפקדון ששפיר הוי גנב אף שלא עשה מעשה.

אמנם מצאתי שהגרי"ל שפירא שי' רצה לתלות חקירה זו אם גניבה הוי פעולה נמשכת במחלוקת הבעה"מ והרמב"ן אי הגזלן רוצה להחזיר החפץ לבעלים אי הבעלים יכולין להקדישו, וכתב שזה תלוי בחקירה הנ"ל, דהבעה"מ ס"ל דהוא פעולה נמשכת ומכיון שהגנב רוצה להחזירו ה"ה אז מפסיק את פעולת הגניבה מלהימשך וה"ז כמו פקדון, מש"כ הרמב"ן ס"ל שאי"ז פעולה נשמכת, ולכן כשהגזלה נשארת עכשיו ברשות הגנב, הרי לא נשתנה שום דבר, ומכיון שקודם לא הי' יכול להקדישו הרי גם עכשיו.

ואם נקבל חידושו נמצא שהרמב"ן ס"ל דאי"ז פעולה נמשכת, א"כ חזרה הקושיא למקומה איך יכול קנאי להורגו שמיד אחר הגבהה אי"ז עסוק במעשה הגניבה.

ועוד יש להבין במה נחלקו רש"י והרמב"ם (לפי הבנת הערל"נ) דלרש"י רק בשעת מעשה אמרינן דפוגעין בו, ולהרמב"ם רק בבועל ארמית נאמר תנאי זה.

ה

תחילת המעשה לגבי מעשה האיסור

ולכאורה הי' אפשר לומר דשפיר יש זמן להורגו, דאם הקנאי יראה שעומד להגבי' ואומר שכ"ה כוונתו לגנוב, הנה מיד שמגבי' אף שעדיין לא הגביהו ג"ט ולא קנה עדיין, מ"מ נקרא שכבר הוא עסוק במעשה גניבה, אף שלא חל חיוב הגניבה עליו עד שיגבהינו ג"ט.

מיהו יש לדחות מדברי התוס' ביבמות (צ, ב) שהקשו היכי הוי סדין בציצית שב ואל תעשה, דכי מכסי בטלית דבת חיובא היא ואין בו ציצית הרי עובר בידים, ותירצו: "דבשעת עיטוף אכתי לא מיחייב עד אחר שנתעטף דכסותך משמע שאתה מכוסה בה כבר ולאחר שהתעטף דמתחייב שב ואל תעשה הוא", ועיי"ש שחילקו בין טלית לאיסור כלאים שהאיסור הוא על עצם הלבישה.

הרי שמה שעסוק בגניבה לחוד לא תספיק משום שאינו חייב בגניבה על לאחר שהגביהו ג"ט, ואינו נקרא שעשה העבירה במעשה הגבהה עצמה, ואפשר לחלק. ועיין שאגת ארי' (סי' ל"ב) ושו"ת צ"צ (אבהע"ז ח"א סי' צ"ג) ועוד, ואכ"מ.

ו

מחלוקת הראשונים אם חייבים מיתה

ונראה לענ"ד ליישב בהקדם מה שנחלקו הראשונים בדין הבועל ארמית אם הוא מחויב מיתה (רק שמיתתו ע"י קנאים) או שאינו מחויב מיתה (רק שהלמ"מ שקנאים פוגעין בו).

והנה הר"ן בסנהדרין (פב, א) וכן המאירי כתבו מפורש שאינו בן מיתה מאחר שאין מורין כן, ועיין שירי הקרבן ירושלמי ס"פ הנשרפין.

אבל הרמב"ן בספהמ"צ (שרש ג') כתב שחייב מיתה, והוכיח כן מדברי הגמ' שם ע"ב: "מי איכא מידי דרחמנא פטרי' ואנן קטלינן לי'", ואף שסיימו בגמ' שאקרוי' לרב כהנא בחלמי' שהוא חייב בידי שמים, הרי עכ"פ בידי שמים יש חיוב על הבועל.

וכ"ק אדמו"ר הוכיח (לקו"ש ח"ח ע' 152) שכן הוא דעת רש"י בפי' עה"ת עיי"ש.

וכן תלה בזה מחלוקת הרמב"ם וראב"ד, שהרמב"ם לא כתב שצריכים להתרות הבועל, והראב"ד השיג עליו: "א"א בד"א שהתרו בו ולא פירש".

שמחלקותם תלוי בזה, שהרמב"ם ס"ל שאינו חייב מיתה, אבל הראב"ד ס"ל דאכן חייב מיתה ולכן צריך התראה.

וידידי הגה"ח רשד"ב שיחי' ולפא בספרו ידבר שלום (ח"א) ביאר בזה דברי רש"י התמוהין בסנהדרין שם, שכתב "אבל לאחר מיכן אין מיתתו מסורה לבי"ד והלמ"מ הוא".

והקשו האחרונים איך כ' שלאחר מיכן אין מיתתו מסורה לבי"ד כאילו בשעת מעשה כן מסורה לב"ד והרי הבא לימלך אין מורין לו, א"כ גם בשעת מיתתו מיתתו לא מסור לבי"ד, והרי"פ פערלא בפי' לספהמ"צ לרס"ג

(ח"ג בפתיחה לע"א עונשין סי"ח) הקשה כן.

וביאר שם שרש"י לשיטתו דאמנם כשהקנאי פוגע בו בשעת מעשה הרי זה בשליחות בי"ד ועיי"ש שהאריך.

ז

תלוי במחלוקת רב ושמואל

ועיי"ש שתלה מחלוקת הנ"ל בדעת רב ושמואל, דרב (שם פב, א) ס"ל דראה מעשה ונזכר הלכה הבועל את הכותית קנאין פוגעין בו, ושמואל אמר ראה שאין חכמה ואין תבונה נגד ה', כ"מ שיש חילול השם אין חולקין כבוד לרב.

דרב ס"ל שיש חיוב מיתה אלא שנמסר לקנאין, ואילו שמואל ס"ל דהוא מצד חילול ה'.

ח

גדר של קנאין פוגעין בו: חילול ה'

מעתה לדעת הרמב"ם, שביאר כ"ק אדמו"ר שאינו חייב מיתה רק שהוא חילול ה', עד"ז מסתבר לומר בגונב את הקסוה דהוא חילול ה', א"כ גם כשנגמר מעשה הגניבה (אם נגיד שאין איסור גניבה פעולה נמשכת), מ"מ כל זמן שהוא בידו ולא החזירו עדיין יש כאן חילול ה'. ובמכש"כ שהורגין את הארמית אף שהיא אינה מוזהרת וכמו שביאר הרמב"ם.

ואולי לזה נתכוין המאירי באמרו "שעת חמום" ולא "שעת מעשה", דר"ל דגם כשנגמר מעשה הגניבה דמ"מ יש כאן חמום העבירה.

ואפשר שהרמב"ם ס"ל שגם כשמצאו הכלי שרת והוחזר למקדש דמ"מ יכולין להורגו מכיון מצד החילול השם, וע"ד בכהן ששמש בטומאה. מיהו יש לחלק דשם הרי גם לאחר ששמש הרי הוא טמא, אבל כשהוחזר הכלי שרת וכ"ש אם החזירו בעצמו דאין לקנאי רשות להורגו גם אם נימא דהוא משום חילול השם.

ט

הקושיא לדעת רש"י

אבל לדעת רש"י שהוא חיוב מיתה אלא שנמסר לקנאין, עדיין יש להקשות איך שייך בשעת מעשה, הרי קודם שגנב אי"כ גניבה, ולאחר שהגבי' כבר נגמר העבירה.

ובפרט לשיטת הרמב"ן כפי שהבאנו שס"ל דאינה פעולה נמשכת, א"כ

ליכא לתרץ כהרדב"ז, וגם אין לומר דהוא חילול השם, מכיון שהרמב"ן ס"ל דשפיר יש חיוב מיתה כשיטת רש"י.

ואין לומר דס"ל לרש"י כמו הבה"ג דהוא לימוד גמור מהכתוב ולא יראה כבלע גו', שרש"י שלל זאת וכ' שהוא רק רמז.

וצ"ל כמו שכתב הרדב"ז שהובא למעלה שרש"י ס"ל שהלמ"מ נאמר גם באופן זה שאינו עובר באיסור גניבה, אבל מ"מ הוא עסוק במעשה גניבה שלא קיים והחזיר את הגניבה.

יו"ד

הערה מהריגת הנכרי דאכל קרבן פסח

והנה במ"א הבאנו מה שהקשו המפרשים על הא דפסחים (ג, ב) שהרגו הנכרי שאכל מקרבן פסח, ונתלבטו המפרשים להבין על איזה יסוד הרגו אותו, וכתבנו שם לחדש דאולי זה הי' מדין הגונב את הקסוה, ושוב מצאתי ביאור זה בס' ענפי ארז.

אבל צ"ע אם יכולין להרחיב החטא והדין דקנאין פוקעין בו חות מגניבת כלי שרת, אבל אם נימא דהוא מדין חילול ה', הרי מה שאכל להראות שיכול להטעותם ולחלל את קדושת הקרבן שנאמר בו כל ערל לא יאכל בו, אין לך חילול ה' גדול מזה, רק שפשוט שגם לדעת הרמב"ם אין אומרים קנאין פוגעין בו בשאר חילול ה', אבל אם החילול נוגע לקדושת המקדש שפיר יש לומר שקנאין פוגעין בו.

סימן כ"ג

קריאת מגילת רות בשבועות

א

מקורות ומנהגים שונים

המקור הראשון למנהג קריאת רות בחג השבועות הוא בזהר חדש: "והכי אמר בוצינא קדישא רבי שמעון, מגלה רזין דתורה שבכתב ותורה שבע"פ ולעלמא דאתי... ובגין כך תקינו רבנן למגילה זו בשבועות בזמן מתן תורה".

וגם בילקוט שמעוני (רות רמז תקצו): "ומה ענין רות אצל עצרת שנקראת בעצרת, בזמן מ"ת ללמדך שלא ניתנה תורה אלא ע"י יסורין ועוני"

שוב נזכר במס' סופרים (פי"ד ה"א והי"ח), אבל שם איתא: "רות במוצאי יו"ט ראשון של עצרת עד חציו, ומשלים במוצאי יו"ט האחרון, וי"א בכולן מתחילין במוצאי שבת שלפניהם, ונהגו העם כך שאין הלכה נקבעת עד שיהא מנהג".

והנה הרמב"ם והמחבר (וכן רוב הראשונים) לא הביאו מנהג זה ומשמע דלא נתפשט המנהג בכל מקום.

אבל המרדכי (מגילה פ"א), אבודרהם, המהרי"ל והגהות מיימוניות (הלכות תשעה באב) ועוד אכן הביאו המנהג.

אבל הרמ"א (סי' ת"צ ס"ק ט') כתב: "נוהגין לומר שיר השירים בשבת של חוה"מ, ואם חל שבת ביו"ט האחרון, אומרים אותו באותו שבת, וכן הדין בסוכות עם קהלת, ונוהגין לומר רות בשבועות (אבודרהם), והעם נהגו שלא לברך עליהם על מקרא מגילה ולא על מקרא כתובים"

הלבוש חולק על הרמ"א וכותב שיש לברך, וכ"כ המג"א חוץ מקהלת,

והביא מש"כ הרמ"א בתשובה סי' ל"ה שכשקורין בציבור אכן מברכין, ולכן דקדק הרמ"א לכתוב "והעם נהוג" ולא "וכן נוהגין", וכתב בסוף: "אבל הלבוש וב"ח ומנהגים ומטה משה כתבו לברך על כולם חוץ מקהלת, וכן עיקר כמנהג קדמוננו".

אבל הט"ז פסק שהיא ברכה לבטלה. וכ"פ אדה"ז בשלחנו (סי' ת"צ ותצ"ד) שאין לברך כי אין לברך על מנהג.

הגר"א הרחיק לכת דאפי' קהלת קורין בברכה, ואפילו כשאינם כתובים על קלף (ועיין בצפע"נ (דוינסק ח"ב סוס"י ח' שהשיג עליו בלי הזכרת שמו).

ובס' "מועדים בהלכה" סיכם את כל המנהגים בנוגע לקריאת רות, וכתב שיש ד' מנהגים:

א' עדות המזרח, חב"ד, גור, ועוד אין קורין כלל בבית הכנסת בשעת התפלה.

ב' חסידי וואהלין וגלצי' כו' נוהגים שקורא כל אחד ביחידות ביום שני בחו"ל ומתוך חומש.

ג' אשכנזים (פרושים) קורין בציבור, מקלף, ומי שאין לו קורא מחומש, אבל אין מברכין.

ד' הפרושים בא"י קורין על קלף ומברכים על מקרא מגילה וגם שהחיינו.

ב

לפי מס' סופרים המנהג לקרות רות הוא בלילה

והנה המנהג לקרות המגילות קודם קריאת התורה ביו"ט צ"ע, הלא המקור היחיד שבו הובא זמני הקריאה הוא מס' סופרים (דמה שאמרו בזו"ח ובילקוט, "בזמן מ"ת", אין הכרח דקאי אקריאת התורה שהוא במקום מ"ת, אלא קאי על היום שהוא זמן מ"ת), וגם הוא המקור ההלכתית היחידה למנהג זה, והלא שם מובא המנהג לקרות המגילות בלילה ולחלק לשתים, דלפ"ז יש לעיין ולברר:

חדא: מה שהמנהג שבמס' סופרים הי' בלילה, הלא עיקר קיום מצות קריאת המגילה בפורים הוא ביום כמו שהאריכו המפרשים, ולמה כאן דקדקו לקרותו בלילה.

[ודוחק לומר שזה גופא רצו ללמדנו, שאין לדמות קריאת מגילות אלו לקריאת המגילה בפורים, כי הקריאה בפורים הוא מדברי קבלה ואילו מגילות אלו הוא רק מנהגא בעלמא, ולכן שינו זמן הקריאה ללילה, וגם חילקו אותו לשתים בכדי להפרידו גם מקריאת מגילת אסתר בלילה – דאם ה' זה הכוונה למה תיקנו ברכה, הלא אם לא היו קורין בברכה ממילא הי' משתמע שאי"ז חיוב כמו בפורים].

שנית: צ"ב אם המקור הוא ממס' סופרים (ובפרט להמנהג לברך שהמקור היחיד הוא מס' סופרים כנ"ל), ושם נקבע המנהג בלילה, מדוע נשתנה המנהג לקרותו ביום.

שלישית: למה לא נתפשט המנהג בכמה קהילות כנ"ל, שאין קורין אותו בציבור כלל לא ביום ולא בלילה (רק אלו שאומרים תיקון ליל שבועות כוללים מגילת רות בתוך פסוקי תנ"ך). ויש לעיין בזה שבכמה מקומות לא נתקבל המנהג, ועיקר הצ"ע היא על קהילות אשכנזיות כמו חב"ד, ובפרט שהמנהג הובא גם בזוהר חדש.[34]

ב

חידוש הגרי"ד משום ביטול ביהמ"ד

ונראה לענ"ד לפי מה שראיתי בס' "הררי קדם" – מועדים ח"ב - סי' קט"ז) בשם הגרי"ד סולוביציק

[34] וראיתי מי שמבאר המנהג לקרוא מגילת רות קודם קריה"ת, שהיא להוציא מלבם של צדוקים שכפרו בתושבע"פ, שמתוך מגילה זו יש לנו ראי' ניצחת על אמיתת תושבע"פ, אחרי שבועז נשא את רות המואבי', וזה מבוסס על הדרשא שנמסרה בע"פ "מואבי ולא מואבית", ומן הנשואין אלו יצא דוד מלכא משיחא. (ועד"ז מבאר הטעם שתיקנו התרת נדרים קודם ר"ה, להוציא מלבן של צדוקין, וכמדומה שגם הגאון הרגוצובי מבאר כן, ואכ"מ).

אבל לענ"ד הלא מס' סופרים שהיא המקור הראשון בהלכה נתחבר בתקופת הגאונים בזמן הקראים, ודוקא במס' סופרים קראו המגילה בלילה ולא קודם קריה"ת, ובלילה אין הפירסום גדול, ועניינים שעושים להוציא מלבן של צדוקים דקדקו לעשותם בפירסום הכי גדול.

שהקשה למה נהגו לקרות מגילות אלו קודם קריה"ת, והרי בפורים קורין התורה קודם קריאת המגילה משום דתדיר ושאינו תדיר קודם.

[ויש להוסיף שגם יש כאן לא רק תדיר אלא גם מקודש יותר, שהרי התורה מקודש יותר מכתובים].[35]

וביאר לפי מה שאמרו בשבת (קטו, א) ד"כל כתבי הקודש אין קורין בהן מפני ביטול ביהמ"ד" ושם בגמ' (קטז, ב): "אמר רב לא שנו אלא בזמן ביהמ"ד, אבל שלא בזמן ביהמ"ד קורין בהם".

וחידש הגרי"ד דזמן בית המדרש מתחיל לאחר קריה"ת, דמשעת קריה"ת שקראו תושב"כ הגיע הזמן לעסוק בתורה ולדרוש בבית המדרש, נמצא דמשעת קריה"ת בשבת חל האיסור לקרות בכתבי הקודש.

ובזה יישב מה שקורין בכתובים בשבתות במועדים קודם קריה"ת כדי שלא יעבור על האיסור של קריאת כתובים בשבת, משא"כ קריאת המגילה בפורים שאינו שבת שפיר קורא את המגילה לאחר קריה"ת שהרי אין בפורים את האיסור של קריאה בכתובים.

ג

ראי' מירושלמי שאין לקרוא ביום

אבל שוב הקשה ע"ז מירושלמי מגילה (פ"ג ה"ד) דמבואר טעם אחר מדוע אין קריאת המגילה בשבת משום דאין קורין בכתבי הקודש בשבת שאין קורין בכתבי קודש אלא מן המנחה ולמעלה. והקשה ע"ז הגרי"ד, הלא היו יכולים לקרות המגילה גם בשחרית קודם קריאת התורה כמו שקורין בכל המועדים. ועיי"ש מה שתירץ.

אמנם לענ"ד נראה שמזה יש להוכיח שדעת הירושלמי שאין לקרוא קודם קריאת התורה או משום דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ובפרט שקריה"ת גם מקודש יותר, או שגם קודם התפלה יש ענין של ביטול

[35] **מיהו יש שתירצו לפי השאג"א שכלל זה נאמר רק כשב' המצות שוים ששתיהם דאורייתא, אבל כשא' הוא רק מדרבנן וכ"ש מנהגא בעלמא אין אומרים הכלל דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם, ויש לעיין אם זה נאמר גם בהכלל דכל המקודש יותר, ואכ"מ].**

ביהמ"ד, ולאחר קריאת התורה בודאי אינו יכול מפני ביטול בית המדרש.

מעתה, לפי הירושלמי אין מקום לקרוא שיר השירים וקהלת בשבת חוה"מ, מאחר שזה גורם לביטול בית המדרש.

מיהו לפי תלמוד בבלי שלא נחתו לסברא זו לבטל קריאת המגילה בשבת משום אין קורין בכתובים (אלא משום גזירה דרבה), יתכן שס"ל דמנהג קריאת המגילה שפיר יש בידו לדחות האיסור דאין קורין, אלא דעדיין יש מקום לומר דמ"מ אין לקרוא בשבת משום גזירה דרבה, אך ראיתי מבארים בשם הגר"א דלא שייך הגזירה מאחר שהיא חובת הציבור ולא כך יחיד ויחיד.

מזה שמעינן דיש מחלקות בבלי וירושלמי אם יכולין לקרוא ד' המגילות בשבת, וגם אם נימא שבשבת כו"ע מודי דאסור משום גזירה דרבה, מ"מ תהא נפק"מ בין הבבלי וירושלמי בנוגע ליו"ט.

ד

ספק אם יש הדין דאין קורין בכתובים ביו"ט

דהנה יש להסתפק מהי הדין ביו"ט, אם גם ביו"ט אמרינן שאין קורין בכתובים, הנה אף בגמ' וכן הרמב"ם (הל' שבת פכ"ג הי"ט) לא הזכירו יו"ט רק שבת, אבל הלא בהל' יו"ט (פ"ו הי"ט) כתב: "כך היא הדת, בבקר משכימין כל העם לבתי כנסיות ולבתי מדרשות ומתפללין וקורין בתורה בענין היום וחוזרין לבתיהם ואוכלין והולכין לבתי מדרשות קורין ושונין עד חצי היום וכו'" הרי שגם ביו"ט יש חיוב ביהמ"ד, ולכאורה אסור אז לקרות בכתובים.

וכ"ה בירושלמי (שבת פט"ו ה"ג): "לא ניתנו שבתות ויו"ט אלא לעסוק בהם בדברי תורה", וכ"פ אדה"ז בשולחנו הזהב (סי' ר"צ).

ומסתבר שגם ביו"ט נאמר ההלכה דאין קורין בכתובים מאחר שגם אז יש ביטול בית המדרש.

וכן יש להוכיח כן מדברי הצפנת פענח (שו"ת (ח"ב - וכן ראיתי מביאים משו"ת לב שלמה סי' כ"ג ועוד ספרים) שביאר הטעם שבשבת ויו"ט אומרים מגדול ולא מגדיל, מפני שמגדיל הוא בכתובים ואין קורין בכתובים בשבת, נמצא דמזה

שאומרים מגדול ביו"ט מוכח דגם ביו"ט ישנו הדין דאין קורין בכתובים. (ובשו"ת לב שלמה שם כ' דמירושלמי מוכח דגם בר"ח יש דין דביטול ביהמ"ד).[36]

ועיין ביצה (כט, א) ואף במועד עושין כן מפני ביטול ביהמ"ד, ועיין ברש"י שם: "ובמועד רבים עוסקים בתורה שאין טרודין המלאכה וכו'".

ועיין מגילה (לב, א): "משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענינו של יום הלכות פסח בסח הלכות עצרת בעצרת וכו'".

עוד יש להעיר מילקוט (פ' ויקהל רמז תח) שצריכים להקהיל קהילות בשבת, ואח"כ מביא "מכאן אמרו משה תקן להם לישראל שיהיו דורשין הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג", משמע דהשוו יו"ט לשבת בענין זה שצריכים לדרוש בענינו של יום כמו בשבת.

ה

ישוב להמנהג המבואר במס' סופרים

אשר לפ"ז אין מקום לקרות ביו"ט כלל, דדינו הא כמו בשבת, רק בלילה מותר.

אכן זה רק לשיטת הירושלמי דהביא הטעם שאין קורין את המגילה בשבת משום ביטול ביהמ"ד, וזה שייך גם ביו"ט, אבל להבבלי דהוא משום גזירה דרבה דשייך רק בשבת אבל ביו"ט שפיר יש לקרוא.

דלפ"ז מובן מה שהמנהג במס' סופרים הי' לקרותו בלילה זה, כי מס' סופרים יש לו קשר לתלמוד ירושלמי כידוע, (עי' רמב"ן למגילה (כא, א) שכתב שהיא גמרא ירושלמית, והרד"ל בביאורו לפרדר"א (מבוא אות ב') כתב דנכתבו על פי הירושלמי), ולירושלמי מוכח דאין לקרות כתובים גם קודם התפלה, וכמו שאין קורין מגילת אסתר בפורים שחל להיות בשבת, ה"נ אין קורין המגילות האחרות ביו"ט ביום.

---

[36] **מיהו יש להעיר מהמבואר במדרש שדוד בקש שפסוקי תהילים יחשבו כנגעים ואהלות, נמצא שפסוקי תהילים שאני משאר הכתובים ושפיר נכללים בלימוד התורה ואין בהם ביטול בית המדרש, ועוד ראיתי מקשים הלא בזמן אכילה וברהמ"ז אי"ז זמן של בית המדרש.**

אכן מנהג זה כנראה שנתבטל, ויש לשער שהי' סכנה לבוא לביהכ"נ בלילה (ויתכן שזהו הטעם שחלקו הקריאה לב' בכדי שלא להאריך בלילה משום סכנה), וכמו שתיקנו הברכות מעין ז' בליל שבת והברכה דברוך ה' לעולם אמן ואמן.

ולכן יש לשער שבבכ"מ נתבטל המנהג מכל וכל, דלאחר שנמנע מהם לקרות בלילה שוב לא היו יכולין לשנות ליום, דקודם קריה"ת אין לקרוא משום משום דתדיר ומקודש יותר כנ"ל, או משום שזה נכלל בביטול בית המדרש כמו שהוא בפורים לדעת הירושלמי, ובודאי שלאחר קריה"ת אי אפשר דלכו"ע יש כאן ביטול בימה"ד לכן נתבטל המנהג בכ"מ, רק קורין ביחיד בלילה בתוך אמירת תיקון.

אמנם בארצות של אשכנז לא רצו להפסיד קריאת המגילות שהי' חביב עליהם, ולכן שינו זמן הקריאה ליום לקיים את המנהג, ומאחר שאין ההלכה כשיטת הירושלמי אלא להבבלי, הנה אין בעי' לקרות ביום דראינן מהבבלי שלא חשו לביטול בית המדרש במקום קריאת המגילה, והיוצא מזה דחילוקי המנהגים בזה תלויין במחלוקת הבבלי והירושלמי.

ו

ביטול ביהמ"ד וברוב עם הדרת מלך

אלא שמה שביארנו את השיטות דקורא קודם קריה"ת, דלאחר קריה"ת אין לקרות בכתובים, לכאורה זה נסתר ממה דנחלקו ב"ש וב"ה בברכות (נג, א): "היו יושבין בביהמ"ד והביאו אור לפניהם בש"א כל אחד ואחד מברך לעצמו, ובה"א אחד מברך לכולן משום שנאמר ברוב עם הדרת מלך כו' אלא ב"ש מ"ט, קסברי מפני ביטול ביהמ"ד", ופירש"י "מפני ביטול ביהמ"ד, שבזמן שאחד מברך לכולם הם צריכים לשתוק מגרסתם כדי שיתכונו כולם וישמעו אליו ויענו אמן", הרי שבית הלל חולק ע"ז וס"ל דברוב עם דוחה ביטול ביהמ"ד.

מעתה עדיין יש לעיין בהמנהג שנמנעו לקרותו גם לאחר קריה"ת משום ביטול ביהמ"ד, הלא קיי"ל דברוב עם דוחה את הענין של ביטול ביהמ"ד.

אמנם נראה דאין מזה השגה, שכבר כתב המג"א (סי' צ ס"ק ל"ב) שזה רק בביטול ביהמ"ד לשעה קלה, לענות אמן בהבדלה, אבל כאן הרי קורין כל המגילה, הרי שגם ב"ה יודו שביטול ביהמ"ד דוחה את ה"ברוב עם".

ז

חקירה בפירוש "ביטול ביהמ"ד"

ובעיקר חילוקים המנהגים אם לקרוא מגילת רות ביו"ט אפשר דנחלקו בהגדר של ביטול ביהמ"ד, דהנה הבית אפרים (או"ח סי' ס"ח) כתב שזה מחמת ביטול תורה, וכמו שמצינו בדוד שביקש שעסק התהילים יהי' בכלל נגעים ואהלות, משמע שהעוסק בנ"ך דרגתו פחותה מהעוסק בתורה, והביא ראי' ממה שאמרינן במגילה שמבטלין ת"ת לקריאת המגילה, והיינו משום דבלא"ה הוי ביטול תורה.

דלפ"ז יש לומר דכמו שמבטלין ת"ת למקרא מגילה, ה"נ מבטלין לקריאת שאר המגילות, דכמו בקריאת המגילה דחו הענין של ת"ת דרבים מפני הענין של פירסומי ניסא, ה"ה מגילת רות שיש בו ענין של חסד וכו' ויסורין ועוני ככל הטעמים שנאמרו.

אבל יש לבאר הגדר של ביטול ביהמ"ד שאי"ז מפני ביטול תורה כ"א מפני המעלה של הלימוד בביהמ"ד שמיועד לקהל שהוא תורה דרבים, ועיין במגיד משנה (הל' שבת פכ"ג הי"ט): "לפי שהקבוץ ההוא ברוב עם הי' חוזק הדת ושמירת גדריו".

דלפ"ז מובן דאף דקריאת המגילה דוחה ת"ת, ואפי' ת"ת דרבים כמבואר במגילה (שם), היינו שדוחה את מצות ת"ת, מ"מ אי אפשר לדחות מעלת דרשת שבת (ואולי גם יו"ט כנ"ל) דזה חיזוק היהדות ולא רק ביטול ת"ת, ולכן לפי הירושלמי א"א לקרות המגילה בשבת.

ח

מענת כ"ק אדמו"ר

שוב מצאתי בתשורה לחתונה שנדפס מענת כ"ק אדמו"ר בטעם שאין מנהגנו לקרות מגילת רות בחה"ש וזלה"ק:

"הרי גם המחבר לא הביאו. ואילו שהביאו רובם ס"ל שאינה אלא מנהג בעלמא [עיין משנה וש"ס רפט"ז

דשבת דאין לקרות בכתובים בשבת. ובירושלמי מגילה (פ"ג ה"ד) דלכן אין קורין מג"א **בשבת** אף **שמחוייבין** בקריאתה. ועאו"כ שמובן מה שלא **הנהיגו לכתחילה** קריאת כתובים בש"ק]"

הרי שמפורש כתב שהטעם שלא רצו קבוע הוא משום ביטול ביהמ"ד, אף שזה נאמר רק בשבת, אלא בע"כ דס"ל לכ"ק אדמו"ר דה"ה ליו"ט.

ט

עוד ישוב להמנהג לקריאת רות ביום

ועוד יש לומר בישוב המנהג לקרוא מגילת רות אף שאין קורין בכתובים מפני ביטול בית המדרש, דהנה בשבת (קכו, ב) איתא "מפנין אפי' ארבע וחמש קופות (ולא חיישינן לטרחא דשבת – רש"י) מפני האורחים ומפני ביטול בית המדרש".

ובגמ' שם איתא: "א"ר יוחנן גדולה הכנסת אורחים כמו השכמת ביהמ"ד דקתני מפני האורחים ומפני ביטול ביהמ"ד, ורב דימי מנהרדעא אמר "יותר מהשכמת בית המדרש" דקתני מפני האורחים והדר מפני ביטול ביהמ"ד.

והנה המהר"ל בחידושי לשבת (וכן בנתיבות עולם פ"ד) ביאר ש"הכנסת אורחים הוא לכבוד האדם שנברא בצלם אלקים, דזה גדול מכבוד התורה דכאן הוא כבוד אלקים עצמו".

מעתה נראה דכשעושה חסד עם אחר ומאכילו וכו' הרי זה גדולה מהשכמת ביהמ"ד.

[מיהו יש מקום לחלק בין הכנסת אורחים לשאר עניני גמילות חסדים, לפי מה שביאר אבי מורי ז"ל לפי מה שאמרו חז"ל שמי שאין לו בית אינו אדם, נמצא שע"י הכנסת אורחים בורא את האדם ונעשה שותף במע"ב שהכנסת אורחים גדולה מהקבלת פני השכינה דכאן נעשה שותף ולא רק מקבל מן השכינה. ויש להאריך בזה אבל אכ"מ].

והרי א' מהטעמים של קריאת רות הוא שהתורה כולו חסד וכן מגילת רות היא חסד, נמצא שע"י קריאתה לומדים לכבד את הצלם אלקים, וזה דוחה הענין של ביטול בית המדרש.

מיהו זה מיישב הענין במגילת רות שכולו חסד, אבל עדיין צריכים ליישב בחגה"פ או בחג הסוכות, דלמה יהא מותר לדחות הענין של אין קורין בכתובים.

יו"ד

ביאור שיטת הפסוקים דמברכין על קריאת המגילות

מעתה יש לעיין איך שייך לברך על המנהג, הרי אפילו מנהג נביאים של ערבה שהיא מנהג קדום ונתקבל בכל תפוצות ישראל, ומ"מ אין מברכין עליו, ועאכו"כ מנהג מאוחר, שלא ע"י נביאים ולא נתקבל בהרבה קהילות, ומ"מ בכמה מקומות מברכין עליו כנ"ל.

ולכאורה הי' אפשר לומר, דקריאת מגילות אלו מגלים מה שאירע בימים אלו, שלפי הטעמים שניתנו הרי מגילות אלו מפרסמין הנס של יו"ט אלו, דשיר השירים מפרסם הנס דיצי"מ , וקהלת מפרסם הנס דסוכות לפי הרמז שיש בקוהלת, וכן איכה מפרסם החורבן שע"י ידיעה זו הוא גורם לביטול הגלות ולבנין בית שלישי, ועד"ז בקריאת מגילת רות יודעין מהי ענין של קבלת התורה שהו"ע גירות, דנמצא שקריאות אלו הם בגדר של פירסומי ניסא והלל, ומאחר שיש ברכה במצות אלו, נמצא שמנהג זה היא הסתעפות ממנהג של הלל וקריאת מגילת אסתר ושאר מצות שיש בהם פירסומי ניסא.

וכבר כתבו הראשונים דהטעם דמברכין על הלל גם בר"ח שהוא רק מנהג בעלמא, מאחר שעיקר ענין של הלל הוא מצוה אי"ז ענין חדש.

ובזה מובן קצת מה ששינו הזמן לקרות המגילות לאחר קריאת הלל וקודם קריאת התורה, שבכולם ישנו להענין של פירסומי ניסא והילול להקב"ה, כל אחד לפי ענינו. ההלל הוא שבח להקב"ה על כללות הנס, קריאת התורה מגלה לנו פרטי הנס, וקריאת המגילות מגלים לנו פנימיות הנס, דשיר הישירים המורה על האהבה, ורות על הגירות וכו'.

י"א

עוד ביאור השיטות דמברכין

ונראה עוד באופן מרווח יותר, לפי מה שכתב ר"ת בתוס' בסוכה (מד, ב) שדחה הדמיון של התוס' מערבה להלל: "דאין ראי' מערבה להלל,

דערבה אינה אלא טלטול ועיון דלא תקנתא היא אלא מנהגא לא חשיבא למיקבע לה ברכה, אבל קריאת הלל לא גרע מקורא בתורה ודכוותה אשכחן דמברכין אשני ימים טובים של גליות ואינו אלא מנהגא בעלמא".

וביאור דבריו, דאין מצוה של טלטול בעלמא, ובכן אין קשר למנהג זה לשון מצוה אחרת, רק אם הי' בזה תקנתא אז שייך לברך על מצות שציונו חז"ל, אבל הלל הרי זה אותו הגדר של קריאת התורה דהוי מצוה (חוץ מברכת התורה על עצם ענין התורה כדברי הגר"ח המפורסמים, וידוע גם מה שחידש כ"ק אדמו"ר כעין זה, אבל כבר האריך בזה הגרח"י אייזנבך שיחי' בספרו מחנה יוסף שדברי כ"ק אדמו"ר שונים מדברי הגר"ח, וא' מהחילוקים הוא: שלדברי כ"ק אדמו"ר שפיר מברכין ברכת המצות על תורה חוץ מהברכה על עצם ענין התורה).

ועפ"ז י"ל שזהו סברת הראשונים דס"ל דמברכין גם על קריאת הד' מגילות, דמאחר שהם תורה כמו הלל, שוב שייך לברך עליהן אף שהוא רק מנהגא בעלמא שהנהיגו.

י"ב

טעם חדש לקריאת רות ולאכילת מאכלי חלב

בשולי הדברים, אולי יש להוסיף טעם חדש לקריאת רות וגם אכילת מאכלי חלב, בהקדם המבואר בירושלמי (רפ"ק דמגילה) ונפסק ברמב"ם (הל' מגילה פ"א ה"ה): "ולמה תלו הדבר בימי יהושע כדי לחלוק כבוד לארץ ישראל שהיתה חרבה באותו הזמן, כדי שיהיו קוראין כבני שושן ויחשבו כאילו הן כרכין המוקפין חומה אע"פ שהן עתה חרבין הואיל והיו מוקפין בימי יהושע ויהי' זכרון לא"י בנס זה".

ועד"ז י"ל כאן, מ"ת הי' במדבר וכידוע כמה מהטעמים ע"ז שנאמרי במדרש, והי' סברא שאין קשר לארץ ישראל, לכן תיקנו לקרוא מגילת רות, המבאר גודל העונש בעזיבת הארץ, וגם מצות התלויות בארץ, להדגיש ששלימות התורה מתקיים רק בא"י ובזמן שיש ביהמ"ק שיבנה במהרה בימינו.

וזהו גם הקשר לאכילת מאכלי חלב, כי א"י נק' ארץ זבת **חלב** ודבש.

אלא שלפ"ז גם חג הפסח וחג הסוכות אירעו במדבר ולא בא"י, ולמה לא תיקנו זכר לא"י גם ביו"ט אלו כמו בפורים.[37]

הנה התירוץ הפשוט דלכן אומרים בתחילת ההגדה "לשנה הבאה בארעא דישראל", להורות שאין אנו בני חורין עד שנהי' בארעא דישראל, וגם עושים זכר לפסח בקערה ומתפללים לבנין עירך ולהגאולה העתידה, ואוכלין כורך זכר למקדש וכו', וכן מסיימים ההגדה באמירת "לשנה הבאה בירושלים". דלפ"ז הרי אדרבה כל ענין הפסח קשור עם הגאולה העתידה.

ועד"ז חג הסוכות יש זכר למקדש בנטילת לולב כל שבעה, חוץ מהקרבנות שבסוכות משתנים הם בכל יום ולכן אומרים הלל שלם בכל יום כמבואר בגמ' ערכין (י, ב), וגם אומרים בברכת המזון: "הרחמן הוא יקים לנו סוכת דוד הנופלת", דקאי על גילוי המשיח והגאולה ובנין בית המקדש.

ובר"ה הנה מפורש בתורה הקשר בפסוק "עיני ה' אלקיך בא מראשית השנה וגו'", ויוהכ"פ הוא זמן חירות ביובל השייך רק כשרוב יושבי עלי', וגם ישנו כל באריכות של העבודה והתשוקה להחזרת העבודה.

---

[37] מיהו בפשטות יש מקום לחלק בין פורים לשאר יו"ט שלא נתקיימו בא"י, דכולם אירעו קודם שבאו לארץ, וע"ד שאמרו (מגילה יד, א) בנוגע להטעם שאין אומרים הלל בפורים דהוא נס שבחו"ל, והקשו "יצ"מ דנס שבחו"ל היכי אמרינן שירה, ותירצו: "עד שלא נכנסו לארץ הוכשרו כל ארצות לומר שירה", ולא הי' בזה חסרון אם לא הדגישו הקשר לא"י.

ועוד העירוני, שחגים אלו אירעו על הדרך ממצרים לא"י והיציאה ממצרים הי' שלב הראשון בדרך לא"י, ומ"ת הי' שלב השני, וכן לאחר הד' לשונות של גאולה בפ' וארא נאמר "והבאתי", וגם הי' להם השראת השכינה במשכן, אבל הנס דפורים הי' במצב של חורבן, וגם לאחר הנס אמרינן בגמ' (מגילה שם) "אכתי עבדי דאחשורוש אנן", ולא הרשה אחשורוש לבנות המקדש, דאז שפיר הי' ניכר החסרון בחשיבות של א"י והקשר שלהם לא"י, לכן מתאים שיתקנו תקנה שיתן חשיבות לא"י.

סימן כ"ד

טבילת כלים

א

מחלוקת הרמב"ם והסמ"ק

נחלקו הראשונים אם טבילת כלים הוי מדאורייתא או רק מדרבנן.

הנה רש"י בע"ז (עה, ב ד"ה זוזא) כתב דטבילה זו גזיה"כ היא, וכ"כ התוס' שם (ד"ה מים). ובס' "טבילת כלים" הביא כל דעות הראשונים ואחרונים שנקטו כן, וכן ריבוי פוסקים שס"ל דהוי רק מדרבנן. אמנם אדה"ז בשולחנו הזהב הכריע שהעיקר שהוא מה"ת (סי' שכ"ג).

ובדעת הרמב"ם (הל' מאכלות אסורות פי"ז ה"ה) עצמו נחלקו, והרשב"א בתשובותיו (הובא בכסף משנה שם) הבין בדעת הרמב"ם שהוא מדאורייתא (וכבר כתבו שסותר מה שכתב במקומות אחרים ואכ"מ).

אך הרמב"ם וכן הרמב"ן לא מנו טבילת כלים במנין התרי"ג מצות. ואילו הסמ"ק (מצוה קצ"ט) מנאה בכלל תרי"ג מצות (ומצוה קצ"ח מנה גם הגעלת כלים).

וראיתי בס' שו"ת מנחת אשר (ח"ג סי' נ"ה) שרצה לתלות מחלוקת זו אם נמנה במנין תרי"ג בחקירתו אם טבילת כלים הוי מצוה או מתיר, שלדעת הרמב"ם שאי"ז מצוה ס"ל דהוא מתיר, ואילו הסמ"ק ס"ל שהוא מצוה.

[והנפק"מ לדינא כתב שם אם צריכים לטבול מיד, דאם הוא מתיר אי"צ, כי אין צריכין לטבול אלא אם כן רוצה להשתמש בהכלי, אבל אם הוא מצוה הרי אפשר שצריך לטבול מיד, אבל צדד שם דגם לדרך זה אין המצוה אלא בשעה שרוצה להשתמש

עוד נפק"מ כתב שאם בא למלון שלא הטבלו את כליהם, דאם הוא מתיר אסור לאכול מכלים אלו, אבל אם הוא מצוה הרי עכשיו הוא אונס ודומה לבגד שאין בו ציצית בשבת, וראה להלן].

ב

קושיא משחיטה

אמנם עיי"ש שהקשה ע"ז למה לא מנה הרמב"ם טבילה כמצוה הלא מנה גם שחיטה וכן בדיקת הסימנים אף שאינם אלא מתירים [עי' בהשגות הראב"ד במנין המצות ובכס"מ], ועד"ז קשה למה לא מנה הגעלת כלים דהוי מתיר, ומאי שנא משחיטה ובדיקת סימנין.

ואפשר ליישב בפשטות בנוגע להגעלה, שהכשר כלים מוציאים את האיסור הבלוע, א"כ אי"ז אלא הסתעפות של איסור אכילת מאכלות אסורות שהם בל"ת, וההכשר היא רק הדרך היאות למנוע אכילת מאכלות אסורות, ואין בהגעלת כלים שום ענין חדש, ולו יצוייר שיתכן להסיר האיסור באופן אחר, כמו בשם, או באזהשהי אופן אחר, הי' ניתר הבשר, נמצא שהגעלה או הליבון הוא רק ההיכי תמצא למנוע העברה על הלאו של אכילת נבילה ואבמה"ח.

אבל שחיטה, אף שענינה להתיר איסור אבמה"ח ואיסור נבילה, הרי זה ענין תורני, שחידשה התורה דבזה נתחדש מצב אחר, אבל הכשר כלים אי"ז מחדש מאומה.

וגם אי"ז דומה לבדיקת סימנים שסימנים אלו הוא ענין תורני, שחידשה התורה שע"י בדיקת סימנים יש הכשר להבשר וכו', ואולי ס"ל להרמב"ם שאם יבוא אליהו ויאמר שהבשר כשר, אבל אינו מעיד על הסימנין דלא יהא היתר לאכול הבשר, משא"כ הגעלה הוא ענין טכני, איך להסיר הדבר הנאסר.

ועיין לשון הרמב"ם (ריש הל' מאכלות אסורות): "מ"ע לידע הסימנים", ועיי"ש במ"מ שדימה למצות תשביתו (מיהו ראה להלן מה שיתבאר בנוגע לתשבתו), ועיין צפע"נ.

ועיין בחינוך (מצוה קנ"ג) דאם אכל בהמה ועוף ולא בדק אם יש להם סימני טהרה הרי ביטל מ"ע זו אף אם נודע לו לבסוף שהי' לו

סימני טהרה. ועי' במנ"ח ובפרי תואר (יו"ד סי' ע"ט סק"א) ושו"ת הרדב"ז (ח"ח סי' א').

הרי שלדעת הרמב"ם המצוה היא לידע, ולדעת החינוך לבדוק, אבל לשניהם הוי יותר מסתם מניעת אכילת דברים טמאים.

מיהו עדיין יש להקשות מדין תשביתו שנמנה במנין המצות אף שלכאורה כל ענינו הוא להרחיק אותנו מן דבר האיסור.

הנה לענ"ד יש לחלק, דלא מיבעיא לדעת ר' יהודה דאין ביעור חמץ אלא שריפה הרי יש כאן חידוש מיוחד, אבל גם לדעת חכמים דהשבתתו בכל דבר, הרי לא מיבעיא לדעת רש"י והרמב"ם דתשביתו כולל ביטול שהוא ענין מיוחד, וגם מה שמשביתו בידים הרי זה נכלל בגדר של ביטול, והוי זה ענין נוסף על הזהירות שלא יעבור בב"י וב"י, הנה גם לדעת התוס' דתשביתו אי"ז ביטול וביטול הוא הפקר, הנה בכדי שלא יעבור בב"י וב"י יכול להפקירו ואי"צ להשבתה, לכן מה שיש מצוה לבערו הוא ענין נוסף על מניעת הלאו.

ועיין באיסור והיתר הארוך (שער נ"ח סי' ק"ד – הובא במנחת אשר שם): "ומה שמברכין על הטבילה ולא על הגעלה היינו משום שהטבילה היא מ"ע והגעלה מצות ל"ת שלא לאכול נבילות והוי כניקור גיד וחלב שאין מברכין עליו".

ולכאורה הביאור בדבריו כמו שכתבנו, דכמו ניקור אי"ז אלא האופן שמסירים הגיד והחלב, נמצא שאי"ז מצוה כ"א הדרך שבו מסירים האיסור, ואילו טבילת כלים הוא ענין חיובי.

ג

ביאור ברמב"ם לפי חידוש כ"ק אדמו"ר

אבל לפ"ז צ"ע למה לא מנה הרמב"ם מצוה טבילת כלים, שאי"ז כמו הכשרת כלים שהוא דבר מציאותי כ"א ענין תורני שמתיר את השתמשות הכלי. [כמובן שקושיא זו היא רק להדעות שהרמב"ם ס"ל דטבילת כלים דאורייתא].

ונראה ליישב בהקדם מה שביאר וחידש כ"ק אדמו"ר והעמיסו

ברש"י [ואולי גם ברמב"ם], שיסוד מצות טבילת כלים שהוא גם בכלים חדשים היינו משום שכשהכלי ברשות גוי יש בו האפשרות ועלולית להיאסר לכן צריכים להטבילם.

דהנה רש"י בפירושו על התורה (עה"פ אך במי נדה יתחטא) כתב: "ורבותינו דרשו מכאן שאף להכשירו מן האיסור הטעין טבילה כו'".

והקשה ע"ז, הלא גם כלים חדשים צריכין טבילה אע"פ שאין בהם בליעת איסור כדאי' בגמ' (עבודה זרה עה, ב), א"כ איך שייך לומר שצריכין טבילה "להכשירן מן האיסור".

וביאר הלשון "להכשירן מן האיסור" בניגוד ללשון "לטהרן מן האיסור", דטהרה שייך רק בדבר שיש בו טומאה או איסור, אבל "להכשירן" הוא מלשון הכנה, הכלי נעשה מוכן ומוכשר להשתמש בו, כלומר פעולת הטבילה אינה להוציא את מציאת האיסור מן הכלי אלא לעשות הכלי מוכשר להשתמשות (של היהודי) שמושללת מאיסור, היינו שאין בו האפשרות והעלוליות לאיסור, כשהכלי הוא ברשות נכרי, הרי אפילו כשלפועל לא השתמש בו באיסור, מ"מ ישנה האפשרות שיעשה כן, ולכן כשבא הכלי לרשותו של יהודי להשתמשות שבה אין אפילו ה"אפשרות" להשתמש באיסור, צריך הכלי טבילה "**להכשירן** מן האיסור".

ועיי"ש בהערות שהביא מהריטב"א לע"ז שם: "כלי סעודה כו' פי' ומשום דסופן להשתמש באיסור ויצאו לקדושה הצריכה הכתוב אף בחדשים, והיינו כנ"ל שהטבילה היא להכשיר ממה שראוי לבליעת איסור וכביאור כ"ק אדמו"ר, ועיי"ש שהביא גם מהמאירי שכן משמע. ועיי"ש שביסוד הנ"ל תירץ כמה קושיות, וכבר האריכו הרבה להתאים שיטת כ"ק אדמו"ר עם כמה דינים, ואכמ"ל.

דלפי זה יש לומר שטבילת כלים נכלל במצות הגעלה והסתעפות ממנה, וכמו שאין שייך למנות הגעלה כמצוה ה"ה הטבילה שנכללת בה, דבשניהם המטרה היא לסלק ענין של איסור, אלא שהגעלה היא להסיר מאיסור

בפועל, וטבילה להוציא מאפשרות האיסור.

ד

שיטת הרמב"ם דאין מברכין אטבילת כלים

ובזה מובן מה שכתב הריטב"א (שם) שהרמב"ם השמיט הברכה בטבילת כלים, ודייק מדבריו שלא מברכים ושכך נוהגין.

והביאור הוא כנ"ל, דמאחר שהוא נכלל במצות הגעלה, וכמו שלא תיקנו על העיקר ה"ה שלא תיקנו על הטפל.

ועיין מה שכתבתי בס' מעשה ישראל (ח"ג) שהטעם שלא תיקנו ברכה בתקיעת שופר שבאלול, ה"ט משום שהוא משום תשובה, ואם על תשובה עצמו אין מברכין אין מקום לתקן ברכה על ההכשר לתשובה, ה"נ יש לומר שאם אין מברכין על עיקר ההכשר של הכלי שהוא ע"י הגעלה ה"ה שאין מקום לתקן ברכה על ההסתעפות מזה שהוא טבילת כלים.

אכן צ"ל למה נקטינן דמברכין אטבילת כלים.

הנה י"ל דאף לחידוש כ"ק אדמו"ר מ"מ שפיר יש לחלק ולומר דאף שאכילה היא המשך של הגעלה, אבל מ"מ מאחר שהוא גדר אחר שהוא גזיה"כ שצריך להכשיר שלא יהא גם האפשרות לאיסור ולא רק הפרדת האיסור, שפיר תיקנו ברכה.

ה

דיחוי ההיתר בשבת ובמלון

והנה לפי דרכו של כ"ק אדמו"ר תצא שהאיסור לאכול בכלים קודם טבילה הוא לא מצד מצות טבילה אלא משום שיש עדיין איזה גדר של איסור, אז נסתלק סברת האבני נזר (או"ח סי' תי"ח אות י"א) להתיר אכילה בלי טבילה דמדמה לציצית בשבת, דהוי אונס על קיום מצות טבילה, אמנם לפי דברי כ"ק אדמו"ר הלא החיוב לטבול הוא להוציא מאיסור, אך לא מאיסור בפועל אלא ממצב של אפשרות האיסור.

וכן הגרשז"א בס' הליכות שלמה (ח"ב סי' ס"ו אות י"ד) התיר לאכול במלון מסברא הנ"ל דכאשר אנוס הוא ואין בידו להטביל מותר לו להשתמש בלי טבילה – אכן

לשיטת כ"ק אדמו"ר אין היתר זה מתאים.

והנה כ"ק אדמו"ר שם ביאר שיטת אדה"ז במכירת חמץ לנכרי שיכולין למכור גם הכלים ואי"צ טבילה אח"כ משום דלא שכיח שהנכרי ישתמש בכלים אלו שבבית ישראל.

ו

ישוב קושיות על יסוד כ"ק אדמו"ר

וראיתי מקשים הלא כשהגוי מוכר כלים חייבים בטבילה והלא לא שכיח שהמוכר ישתמש בהכלי.

ולענ"ד לא הבינו חידוש של כ"ק אדמו"ר, דודאי אם הכלי נמצא ברשות הגוי הרי זה במציאות אצלו, ואין דבר חזק יותר ממציאות ויש לו אפשרות, ולא איכפת לן אם זה שכיח או לא.

אבל כשהכלי נמצא בבית ישראל, אף שהגוי הוא הבעלים, אבל זה הוא ענין הלכתי, אבל במציאות אין הכלים אצלו, אלא שאם הי' שכיח שיהא גוי ישתדל להשתמש בכלים אז הי' חיוב להטביל אותם, אבל מאחר שבפועל אי"ז שכיח, פשוט הדבר שאין זה נחשה כאפשרות שישתמש בו איסור.

עוד ראיתי מקשים מהדין שיהודי שמכר כלי לגוי וחזר וקנאו היהודי ואפי' לא הגיע להגוי מעולם צריך הכלי טבילה בברכה (תוס' ע"ז עה, ב ד"ה אי), דלפי חידושו של כ"ק אדמו"ר הלא לא הגיע להנכרי כלל, ופשיטא שלא הי' יכול להשתמש בו.

אמנם לפענ"ד ליישב בב' אופנים:

ראשית דברי כ"ק אדמו"ר נאמרין רק לשיטת רש"י והריטב"א ויתכן ששאר ראשונים פליגי ע"ז, ועוד שיטה הנ"ל שאפי' לא הגיע ליד הנכרי דצריך טבילה הוא מדברי התוס' והרא"ש, והרי הרא"ש חולק על הרשב"ם וס"ל דמועיל טבילה גם קודם הגעלה, ולפי המבואר בלקו"ש שם, זהו בניגוד ליסודו של רש"י והריטב"א.

וחוץ מזה יש חילוק בולט בין נידון זה לחמץ של נכרי בבית ישראל, שחוץ מזה שאינו **במציאות** ברשותו ואינו יכול בקל להשתמש בהם, הרי זה לא שכיח לגמרי שיבוא לקחת את החמץ כמו שביאר כ"ק אדמו"ר, דהיינו שהמכירה (אף

אם אי"ז הערמה), הוא באופן כזה שנראה כהערמה, שהנכרי יודע שלא ישתמש בהחמץ, ופשוט שלא יבוא הגוי לקחת את כלי חמץ ולהשתמש בו.

נמצא שבשעת המכירה לא הי' עלולית שישתמש בהכלים, והמכירה היתה על סמך זה, משא"כ כשקנה את הכלים, אף אם לא הגיעו לידו, מ"מ כל זמן שלא חזר בהו הרי הי' אפשר לו וגם מסתבר שיגיע ולהשתמש בכלים, הנה חוץ מזה שבשעת הקנין הי' עתיד ועלול להשתמש בהם, הנה כל זמן שלא חזר בו מהקנין הי' קיים מצב זה.

סימן כ''ה

התורה חסה על ממונן של ישראל

א

ביאור המקור בש''ס שהתורה חסה על ממונן של ישראל

במנחות (עו, ב) איתא: ''ת''ר סולת ואפית אותה מלמד שנקחית סולת, ומנין שאפילו חיטיו, ת''ל ולקחת מ''מ, יכול אפי' בשאר מנחות כן, ת''ל אותה מפני החיסכון, מאי מפני החיסכון, אמר ר' אלעזר התורה חסה על ממונן של ישראל, היכא רמיזא דכתיב, 'והשקית את העדה ואת בעירם'', ועיי''ש ברש''י וברש''י כת''י שהי' חשבון גדול בכל שבת לקנות סלת מן התגר.

ולימוד זה הובא גם להלכה, דהנה הרשב''ץ בזהר הרקיע (שורש א) כתב דמפסוק זה ילפינן הכלל בתלמוד שהקילו בכמה ענינים בהפסד מרובה.

ובעיקר הלימוד מ''ואת בעירם'' ביארו המפרשים שילפינן ממה שהקב''ה עשה נס והשקה גם את בעירם. והנו''ב (מהד''ת יו''ד סי' ק''ס) כתב דמים שיצא מן הסלע הי' יוצא מן הטבע ולמעט בניסא עדיף, ודי שעשה נס שיצאו מים לצורך העדה שלא ימותו במצא, והקב''ה הרבה לעשות עוד נס לצורך בעירם, דמה חזינן שהתורה חסה על ממונם של ישראל.

אבל לענ''ד קשה לבאר ככה, שלמה לא הביאו ראי' מה שבכל הארבעים שנה היו שותים מבארה של מרים באופן ניסי, והי' נס זה גם בשביל בעירם, א''כ הו''ל להביא שה' הוציאם ממצרים עם כל רכושם, ועוד, דאפשר שאי''ז מצד שהתורה חסה על ממונם, כ''א שחסה על צער בעלי חיים, ורחמיו על מעשיו כתיב, וכן בנינוה כתיב שחס על הבהמות שלהם, ומהי הראי' שזה בשביל ממונם של ישראל.

[ואפשר שלכן אמרו בגמ' "היכא **רמיזא"** דאי"ז אלא רמז בעלמא].[38]

לכן נראה לענ"ד לבאר שעיקר הדיוק הוא זה שהתורה הדגישה ש"והשקית את העדה ואת בעירם", דמובן מעצמו שכמו שמקודם הי' להם מים מבארה של מרים גם בשביל בעירם, ואין סברא שישתנה המצב, א"כ מיותר הדבר מה שנאמר "ואת בעירם" דמובן מעצמו, אלא שזה בא להדגיש שכשיש הפסד גדול לכלל ישראל התורה החשיבה להפסד זה ורוצה למנעו.

ובס' דברי דוד להט"ז וכן בשפתי חכמים עה"פ הקשו על רש"י שהביא מחז"ל זה, דמנ"ל שהוא משום שהתורה חסה דילמא הוא משום שהם בקשו מים בשביל בעירם.

הנה לענ"ד, אדרבה, מזה ראי' לזה שהתורה חסה, דזה גופא שהדגיש ה' שיתן בשביל בעירם, מפני שזהו מה שביקשו, ה"ז ראי' שהקב"ה החשיבה את בקשתם.

ב

מקורות בש"ס לכלל זה

והנה מצינו כלל זה דהתורה חסה על ממונן של ישראל בכמה מקומות בש"ס:

במס' ראש השנה (כז, א) איתא בהטעם שחצוצרות עשו מכסף ולא מזהב כבמקדש שהתורה חסה על ממונן של ישראל.

---

[38] ומצאתי אח"כ בס' משכיל לדוד שהקשה כנ"ל, דאולי זהו משום צעב"ח דהוי דאורייתא, ותי' דהוי סגי במ"ש אח"כ ותשת העדה ובעירם דמזה גופא יש לנו ללמוד דהתורה כתבה שהשקה את בעירם מצד צער בעלי חיים, א"כ קרא זה מיותר, ללמדנו שחס הקב"ה על ממומם של ישראל.

והט"ז בס' דברי דוד הקשה ג"כ דאולי זה משום צעב"ח, ותי' דלמה כתיב בעירם במ"ם, דאם משום צעב"ח אין נוגע שזה בהמות של ישראל דגם בהמה של נכרי יש דין של צעב"ח,

ובאמת בס' יום תרועה כתב שדרשא זו "ואת בעירם" תלוי במחלוקת אם צעב"ח דאורייתא, דאי הוי דאוריתא ה"ט דציותה תורה להשקות הבהמות, אבל אי ס"ל דהוי רק מדרבנן ע"כ שהטעם שהתורה חסה על ממונם של ישראל.

ויש להעיר על דבריו, שגם אי ס"ל דצעב"ח הוי רק דרבנן יתכן שה' חמל על הבהמות, ואי"ז ראי' שיש ציווי למנוע צעב"ח מה"ת.

וברש"י שם ילפינן מהפסוק (ויקרא יד) "וצוה הכהן ופנו את הבית שלא יטמאו כלי חרס שבתוכו שאין להם טהרה במקוה", הרי שהתורה חסה גם על כלי חרס שהוא דבר מועט.

וכן ביומא (לט, א) מבואר שהטעם שהקלפי של הגורלות ביוהכ"פ הי' עשוי מעץ מפני ש"התורה חסה על ממונן של ישראל".

וכן ביומא (מד, ב) שבכל יום הי' חותה בכסף ולא מזהב, מפני שהתורה חסה על ממונן של ישראל.

ועד"ז במנחות (פו, ב) לגבי מנחות דאי"צ כתית כמו במנורה דצריך שיהא כתית, שהתורה חסה על ממונן של ישראל.

וכן חולין (מט, ב) לגבי נקב שסתמו בחלב (חית סגולה) שרצו להקל ולהכשיר מטעם התורה חסה על ממונן של ישראל, אלא שהשיגו ע"ז בסוגיא שם, דהוי איסור דאורייתא ואין מקילין משום שהתורה חסה על ממונן של ישראל, אבל מזה מובן שבאיסורי רבנן שפיר מקילין משום כלל זה.

וכן בחולין (עז, א) לגבי גידין אי נחשבו לבשר, רצו להקל מטעם זה, אי לאו דהוי דאורייתא, אבל באיסורי דרבנן שפיר אמרינן כלל זה כנ"ל.

אמנם במנחות (פט, א) נחלקו אי שיערו חצי לוג מלמעלה למטה או מלמטה למעלה, וקאמר דנחלקו אי אמרינן התורה חסה על ממונן של ישראל או אין עניות במקום עשירות.

ג

קושיית המפרשים על מקורו של רש"י

והנה הקשו המפרשים (הנו"ב, וטורי אבן ועוד) מה שבכל המקומות חוץ ממנחות (עו, ב) הביא רש"י הדרשא של ופינו את הבית ולא הביא הדרשא של הגמ' במנחות שם מ"ואת בעירם".

ואדרבה, וכפי שכתב הנו"ב (שם) דראי' זו דדריש מדכתיב וצוה הכהן ופינו וגו' אין זה חידוש דין, דלמה לא יחוס, ומה הפסד יש בזה, אבל במים שיצא מן הסלע הי' דבר יוצא מן הטבע ולמעט בניסא עדיף, ודי שעשה נס שיצאו מים לצורך העדה שלא ימותו במצא, והקב"ה הרבה לעשות עוד נס לצורך בעירם, דמהא

חזינן שהתורה חסה על ממונן של ישראל. שעפ"ז הקושיא מתחזקת למה בכ"מ הביא רש"י הדרשא דופסנו את הבית ולא דרשה חזקה יותר.

והנו"ב שם תירץ הקושיא דהדרש ד"ואת בעירם", דמיירי בממונן של כלל ישראל, אין ראי' דהקב"ה חס גם על ממונם של יחיד ולכן בחולין ובר"ה הביא הראי' מ"ופינו את הבית" דגם על ממונם של יחיד חס התורה.

ואיני מבין, שהרי ברוב המקומות שהביא רש"י הדרשא ד"ופינו את הבית" מיירי בעניני ציבור, חתיית הגחלים, דין כתית דמנחות ושיעור של שמן ומאי שנא מחיטין למנחות שנוגע לעבודת המקדש שהוא ענין ציבורי ושם הובא הרמז מ"ואת בעירם".

ד

ישוב לקושיית המפרשים

ונראה לענ"ד שמ"ואת בעירם" לא ידעינן שיש לחסות ממון גם כשיהי' חסרון בהידור המצוה, דשם הרי רצה הקב"ה שבנ"י לא יפסידו את בעירם, ואי לא הי' מציל את בעירם לא הי' שום הוספה בקיום התומ"צ,[39] נמצא שמה שחס על בעירם לא פגע בשום קיום מצוה, אדרבה, היו יכולין להקריב קרבנות עם בעירם.

ולכן זה הוא מקור נכון להדין שלחה"פ לוקחין מחיטין שלא לשלם יותר בשבל סלת דאי הוי מצרכי לקנות סולת אז הי' צורך להוסיף ממון בכל שבוע ויהי' הפסד גדול, ומאידך לא הי' שום תועלת בזה, הנה בזה פשוט שאמרינן הכלל ד"חס וכו'".

והא דבשאר מנחות יש חיוב לקנות סלת, והיינו כפירש"י (כת"י) דאינן בקיאין בעשיית סלת, אבל במקדש אין נפק"מ ששם שפיר ידעו לנפות כהוגן, א"כ אותו ההידור שיש בסלת

[39] מיהו הטו"א כתב שיש איסור ליהנות ממעשה ניסים, וכבר הקשו איך הותר להם ליהנות ממעשה ניסים, ויש לומר דבדור המדבר הי' כל חיותם בנס החל מעשר מכות וקי"ס, נמצא שהנס נעשה הטבע שלהם, וכמו שמצינו בר' חנינא בן דוסא ועוד שהיו מלומדים בניסים, שאצלם לא הי' בעי' של אין סומכין על הנס, ועד"ז י"ל שאין בעי' בהנאה מניסים אלו. ואכמ"ל.

יש בחיטין אלא שבחיטין חוסכים ממון.

ולכן בנידון זה של חיטין ללחה"פ לא הי' צורך להביא ראי' מהצלת כלי חרס, דשפיר יש להביא ממה שהתורה חסה על בעירם [וכפי שנתבאר למעלה שהדיוק הוא ממה שהתורה הדגישה הצלת בעירם].

אבל בכלי חרס אי לא היו מחכים והכלי חסר היו נטמאים, אז הי' מקיים המצוה בזריזות יותר,[40] שיש מצוה להיות בית מנוגע מטמא, נמצא דע"י שאמרה תורה לפנות את הבית למרות מה שזה ידחה קביעת טומאת הבית, הרי זה מוכיח דהכלל דהתורה חסה על ממונם של ישראל אמרינן גם כשיחסר קצת בהידור.

וכן בחצוצרות אי היו משתמשים בזהב הי' זה תועלת והידור מצד זה א-לי ואנוהו, ומ"מ אין משתמשים בכסף מפני התורה חסה, וזה נלמד מ"ופינו את הבית דוקא" דגם כשיהי' חסרון, מ"מ חס התורה על ממונם של ישראל.

וכן מה שהקלפי הי' של עץ משום שלא הי' בזה צורך עצמי כי היו יכולין לקחת את הגורלות בלי קלפי, מ"מ הי' בזה קצת תועלת והידור דגם הקלפי הי' הכשר למצוה שזה מונע שיכוין וישקול כמבואר ביומא שם, אבל מצד הכלל שהתורה חסה על ממונם של ישראל עושין של עץ ומוותרים על התועלת מפני החסרון.

ועד"ז שהיו חותים בשל כסף ולא בזהב, וכן מה שאי"צ כתית במנחות, דמוותרים על המעלות של זהב וכתית בשביל הפסד מועט.

וכן מובן מה שבמקומות אלו במס' חולין שרצו להקל משום סברת התורה חסה, הי' חסרון בהידור שלא יעשו כפי דעת המחמיר, קמ"ל הלימוד מופינו את הבית, דגם כשיש חסרון בהידור אמרינן התורה חסה.

---

[40] ולכאורה הי' אפשר להוסיף שיש קיום מצוה בשבירת כלי חרס שנטמא, אכן זה אינו, שרש"י בפי' עה"ת (שמיני יא, לה) ומקורו בתו"כ, כתב מפורש שלא צוה ה' לנותצם, אבל השפתי חכמים כתב שלרש"י צריך לשוברם משום תקלה. אבל גם זה אינו וכמו שהשיג עליו המשנה אחרונה (נגעים פי"ב מ"ח) וכתב דודאי אי"צ שבירה אם רוצה לקיימו.

והנה המהרש"א (שבת קיא, א על התוס' ד"ה לא) כתב שגם על טבילת כלים נאמר טבילה בזמנה מצוה, אך הפנ"י השיג עליו מתו"כ הנ"ל

ה

למה יש מחלוקת במה ששיערו שמן למנורה

אבל עכשיו יש להבין למה כששיערו השמן למנורה יש דעה בגמ' שם ששיערו מלמעלה למטה למרות החסרון מצד הסברא הנגדית של אין עניות במקום עשירות.

ואולי יש לומר דכאן אם ישער מלמטה למעלה יהא חסרון בקיום מצות הדלקת המנורה שיצטרך להוסיף, ומ"ד זה ס"ל דחסרון זה הוי חסרון בעצם קיום המצוה, ואילו הסברא החולקת ואמר שגם כאן אמרינן התורה חסה על ממונם של ישראל, ס"ל שיש כאן רק חסרון בהידור אבל לא בקיום המצוה.

ועוד נראה לומר בהסברת דעה דלא שייך כאן התורה חס, שזה רק כשיש לנו יכולת לעשות הקלפי מעץ או מכסף, דהסברא נוטה שיהא של עץ, אי"ז שיש לנו ב' אופנים לקיים המצוה, כ"א שיש שיעור א', ואין מסתבר שיבחרו אופן שנראה שהם עניים.

ו

סתירה מהכלל דאין עניות במקום עשירות

ומה שהקשו מהכלל של אין עניות במקום עשירות בכ"מ, נראה ליישב בפשטות, דכלל זה נאמר רק במקום שנראה שבכוונה מחפשים עצות איך לחסות ממון כמו עניים, אבל בכל מקום שאמרו התורה חסה על ממונן של ישראל אין ניכר שיש כאן מעשה עני, דלקנות חיטין תחת סולת או להשתמש בקלפי של עץ או חתי' במחתה של כסף, אי"ז הוראה על עניות.

אלא שעדיין קשה מתמיד (כט, א) שהשקו את התמיד בכוס של זהב משום שאין עניות במקום עשירות, וכבר הקשה כן בשו"ת תשובה מאהבה (ח"ב סי' רצ"ג), ומאי שנא מקלפי שהי' של עץ, דשניהם אינם כלי שרת.

ואולי יש לחלק, דאין צורך בקלפי בשביל הגורלות, והטעם שהשתמשו בקלפי מבואר ביומא שם "כי היכי דלא ניכוין ולשקול", אבל הי' צורך להשקות הבהמה שיהא ההפשט קל, ובעבור דהקלפי הי' למנוע עשיית דבר שלא כהוגן, ליכא גדר של

עניות במקום עשירות, אבל להשקות את התמיד שהוא דבר הכרחי, אילו היו שונה משאר כלי שרת הי' ניכר ענין העניות.

ועוד יש להוסיף שכל הטעם שצריך לקלפי מבואר בגמ' כנ"ל שלא יכוין, דהיינו למנוע ממנו דברי בלתי רצוי ביום הכיפורים, הנה מצב כזה הוא עצמו שלא לפי רוח המקדש, והוי מצב של עניות בדעת הכהן גדול, ולכן לא עשו הקלפי אפילו משל כסף, אפילו לא כהחצוצרות.

ז

דין של הפסד מרובה

וראיתי במי שכתב שמהדרשא דואת בעירם ידעינן רק הפסד מרובה, ורק בהפסד מרובה ניתן להקל באיסורים,

אבל זה נסתר ממה שרש"י בחולין שביאר שרצו להקל מצד סברא זו, הביא הדרש דופינו את הבית ולא הדרשא של ואת בעירם, הרי שיסוד הדבר שמקילים הוא גם בהפסד מועט.

דלפ"ז יש להקשות למה לא אמרינן דבכל הפסד יש להקל כיחיד במקום רבים באיסור דרבנן לא רק בהפסד מרובה, מכיון שיסוד הדין דהתורה חסה נלמד מהפסד מועט.

אמנם אם הי' הדין כן הי' מתבטל הכלל דיחיד ורבים הלכה כרבים באיסורי דרבנן, דבכל איסור יש הפסד. ואימתי אמרינן הכלל שהתורה חס גם כשמחסיר בקיום מצוה, זהו רק כשיהא חסרון בהידור, אבל כשיחסר שלרוב דעות הוא איסור, ע"ז לא אמרינן הכלל.

סימן כ"ו

קיפול הטלית בשבת

א

מקור האיסור

משנה שבת (קיג, א): "מקפלין את הכלים אפי' ארבע וחמש פעמים". ופירש"י "בגדים כשפושטים מקפלין אותם מפני שמתרככין מכיבוסם ומתקמטים כשאינם מקופלים", ובד"ה "אפי' ד' וה' פעמים" כתב: "כדי לחזור וללובשן בו ביום".

ובגמ' (שם): אמרי דבי ר' ינאי: "לא שנו אלא באדם אחד, אבל בשני בנ"א לא [כשמקפלין אותן מפשטין קטמיהן ונראין כמתקנין – רש"י], ובאדם אחד נמי לא אמרן אלא בחדשים אבל בישנים לא [קיפולן מתקנן יותר מן החדשים שהחדשים קשין מאליהן ואין ממהרין לקמוט" – רש"י], וחדשים נמי לא אמרן אלא בלבנים אבל בצבועים לא, ולא אמרן אלא אלא שאין לו להחליף אבל יש לו להחליף לא". [התפא"י נתן סימן "אח לאה"].

ומדברי רש"י מוכח דרק אם צריך לבו ביום. וכ"כ המאירי ועוד שאז הוי כמכין משבת לחול.

ובתוס' שם כתבו: "מכאן למדנו דאסור לקפל טליתות של ביהכנ"ס לפי שהם צורך מחר".

אמנם שיטת התוס' צ"ב, שהרי רוכם ככולם של הטליתות הם ישנים ובלא"ה אין לקפל אותם גם אם יהי' לצורך שבת עצמו.

וצ"ל שהתוס' מפרשים שכל האיסור הוא רק מטעם הכנה, וכמ"ש הערוך השולחן, והא דרק ישנים אסור היינו משום שבהם יש תיקון, ותיקון כזה אף שאין בזה האיסור של מתקן מנא גם לא מדרבנן אבל מ"מ נחשב כתיקון לגבי הדין שאין מכינים תיקון כזה לצורך

יום חול, אבל בחדשים אי"ז מספיק ציקון שיבור משון הכנה משבת לחול.

ב

שיטת המרדכי

וכתב הראבי"ה (סי' רמ"ה) ש"טליתות שלנו שהם לבנים ואין צורך להחליפם בו ביום אחרי צאתו מבית הכנסת, אפילו חדשים אסור לקפלם", וסיים "בד"א כשמקפל כסדר קיפולם הראשון, אבל שלא כסדר קיפולו הראשון נראה שמותר ואפילו בשני בני אדם", וכ"כ המרדכי (שבת פט"ו סי' שפ"ח) בשם ראבי"ה, וכ"כ באגודה (שם סי' קל"א).

ולכאורה טעם הדבר לחלק בין כסדר קיפולו הראשון, דאם אינו כסדר קיפולו הראשון לא מהני להפשיט קטמיהן, אלא מראה שמקפיד רק שלא יתוסף בו קמטין, או שיהא נראה יפה לכבוד שבת.

אמנם אדה"ז בשלחנו הזהב (סי' ש"ב ס"ט) ביאר הטעם "לפי שאין לקיפול זה שום קיום ואין כאן שום תיקון כלי כלל", והוא מהלבוש שסיים רק: "ואין כאן מתקן כלום".

ונראה שהוספת אדה"ז הוא להסיר קושיא, הלא מתקן הוא שהטלית נראה יותר מסודר והרי הוא מתקן, לכן כותב אדה"ז שאף שיש בזה תיקון אבל אי"ז בגדר של תיקון כלי.

ג

היתר האורחות חיים וכלבו

והנה האורחות חיים (הל' שבת סי' שצ"ח) כתב "ועכשיו שנהגו לקפל כל הכלים בשבת אפשר שהוא משום שהקיפול שלנו אינו דומה לקיפול שלהם שהיו מקפידים מאד לפשט קמטי הבגד ולהניחו תחת המכבש ולא כן אנחנו עושים", וכ"כ הכלבו (הל' שבת סי' ל"א) הובא בקצרה בב"י (סי' ש"ב).

מיהו הב"י לא הביא דברי הכל בו להלכה בשולחן עורך, ובשו"ת יחוה דעת (ח"ב סי' מ') כתב שמזה יש להוכיח שאין דעתו כהכל בו. וכן הביא (בהערה) מהבן איש חי, ששלל היתר זה של הכלבו מטעם הנ"ל שהשמיטו הב"י בשו"ע.

אמנם יתכן שס"ל להב"י שאי אפשר לקבוע מסמרות בהלכה כיון שזה תלוי במצב העולם, ואינו דומה המצב של ימי

חז"ל לימי הכלבו, ואפשר שבזמן זה ישתנה לימי קדם ושפיר מקפידין, לכן השמיטו.

ד

היתרים בס' יפה ללב

ובהערה הנ"ל הביא מהס' יפה ללב (ח"ב סי' ש"ב סק"א) שהביא מח"א שדימה זה לקשר שאינו של קיימא ומעשה הדיוט, והכוונה דמאחר שאין אנו מיישרים הקמטים נמצא שמה שמיישרים אינו נשאר.

עוד כתב להתיר בטלית של מצוה מצד זה א-לי ואנוהו, ויש סמך ממה שהתירו מדידה של מצוה.

עוד כתב היתר מצד שזה בשביל שבת הבאה.

אכן בס' תהלה לדוד דחה היתר זה כיון שאפשר לקפלו בחול, ועיי"ש הוכיח מהסוגיא בשבת שם (קיג, א).

עכ"פ מדבריו משמע שאפשר להקל בזה"ז שאין מקפידין כ"כ על הסרת הקמטים, ועיין בערוך בשולחן שכן פסק.

ה

אם פסקינן כהמרדכי

והנה המחבר פסק כדעת המרדכי דאם קפלה שלא כסדר הראשון מותר, ומדכתב "מותר בכל ענין", משמע גם בלצורך מחר, וסיים "ונראין דבריו", וכ"כ האלי' רבה (ס"ק ט').

אמנם אדה"ז הוסיף בסוגריים (אף לצורך מחר), ומשמע שמספקא לי' בהא.

וצ"ל מהי הספק, הרי המחבר כתב "מותר בכל ענין", דמשמע גם בלצורך מחר. ולהעיר שהחי אדם החמיר בזה, והמשנה ברורה בשער ציון ביאר שאולי מחמיר כסברא הראשונה, ותמוה, שאין זכר בדיעה הראשונה שיש איסור.

ויש להעיר שבהל' ציצית כתב אדה"ז, והוא מהמג"א, שאם שאל טלית בשבת שלא יקפל כלל, ואמאי אי"צ לקפל לכה"פ שלא כסדר קיפולו הראשון, ומשמע דההתיר אין ברור עם עושה בשביל מחר.

והמחצית השקל עמד בזה וכתב דמכיון שיש דיעה החולקת לכן אי"צ לקפל.

וזהו שמסתפק אדה"ז אם פוסקים כדיעה הראשונה דפליג אמרדכי.

ו

הערה מסי' ש'

עוד יש להעיר שבסוף סי' ש' כתבו המג"א ואדה"ז שהמדקדקים הי' להם טלית של מצוה מיוחדת לשבת, ובכל מוצאי שבת הי' קופלה כדי להתעסק במצוה מיד.

וראיתי מי שדייק מזה שהמדקדקים לא קיפלו את הטלית בשבת אפי' שלא כסדר קיפולו.

אמנם אי"ז ראי', שהרי יובא להלן מהמהרש"ם שהיתר שלא כדרך קיפולו הוא רק אם מקפלו כסדר קיפולו לאחר שבת, ולכן יתכן שכבר קיפלו שלא כסדר בשבת, ובמוצ"ש מקפלו כסדר, אמנם ראה להלן מה שש להעיר בדבריו.

ולכאורה הי' אפשר לומר שזהו הביאור בזה שנקרא מצוה, דאיזה המצוה יש בקיפול הטלית, אולם לפי מש"כ י"ל דבזה מכשיר את הקיפול של לא כסדר קיפולו דמותר בשבת רק אם יחזוק ויקפלו כסדר הראשון לאחר שבת.

אמנם מלבד הדוחק בזה שזה נקרא לצורך מצוה, אי"ז נכון, שהרי אדה"ז תלה זה רק בטלית של שבת, ואם כדברינו הלא גם בטלית של חול אם לבשו שבת צריך לקופלו במוצ"ש כסדר קיפולו בכדי להתיר קיפולו בשבת למפרע.

אכן האמת תורה דרכה שהביאור בקיפול במוצ"ש הוא כמו שמבואר בקובץ הערות וביאורים (נסמן בשו"ע אדה"ז שם) שזהו משום שמתחיל במצות הכנה לשבת, מכיון שזה טלית של שבת כמ"ש אדה"ז.

ז

המסקנא להלכה

המורם מזה דלדעת המג"א (כפירוש המחצית השקל) ואדה"ז (במה שהסגיר היתר זה בסוגריים) יש מקום להחמיר שלא יקפל גם שלא כסדר קיפולו.

והגרא"ה נאה בבדי השולחן כתב שמנהגנו שלא מקפלים אפי' שלא כסדר קיפול הראשון, וכתב ב' טעמים א' כמ"ש למעלה וב' שחששו מפני ע"ה שיראה ולא ידע שמקפלים שלא כסדר הראשון שמדינט מותר.

אמנם לענ"ד נראה דטעם החומרא היא כאעם הראשון וכמו שנתבאר.

וגם למי שנוהגים היתר שלא כסדר קיפולו יש בזה הגבלה, שהמהרש"ם בדעת תורה (סי' ש"ב ב"ג) כתב שההיתר בשלא כסדר קיפולו הראשון, זהו כשחוזר למחר ומקפלו כסדרו, אבל טלית המיוחד לשבת וחוזר בכל שבת ומקפלו, הרי זה סדר קיפולו כפי שמקפלו בכל שבת ואסור אא"כ חוזר ומקפלו לאחר שבת כסדר הראשון, ומיהו אפשר שאם מקפלו בענין אחר מותר. וכ"כ בנימוקי או"ח (סי' ש"ב) וחולק עליו על סיום דבריו במקום שהתיר.

ואיני מבין, שהאיסור אינו על הקיפול לעצמו שזה כעין מלאכה, כ"א שבזה מתפשטים הקמטים, אבל שלא כסדר קיפולו אינו מועיל.

ז

דעת פוסקי הספרדים

אמנם רוב חכמי הספרדים הקילו על יסוד דברי הכלבו, ובפרט דס"ל דזה הידור מצוה, ועיין שו"ת שמש ומגן להרב משאש שכתב שעצת המרדכי הוא קולא, רק הבן איש חי החמיר וכן הגרי"ע בספרו יחוה דעת (ח"ב סי' מ').

סימן כ"ז

אבן שלפני המנורה בבית המקדש

א

ספק אי מעכב בדיעבד

במשנה סופ"ג דתמיד (ט, א) תנן: "ואבן היתה לפני המנורה ובה שלש מעלות שעלי' הכהן עומד ומטיב את הנרות".

ויש להסתפק אם זה מעכב בדיעבד, דנימא שאם לא עמד על האבן להדליק המנורה דלא הוכשר העבודה, או דזה רק דין דלכתחילה.

והנה הרמב"ם בפיה"מ ביאר הטעם: "וכבר ביארנו בשלישי דמנחות שגובה המנורה י"ח טפח, נמצא שהוא כגובה האדם בשוה, ולפיכך צריך להתרומם מעל הארץ ואח"כ יוכל להתקין את הנרות ולהדליקן כמו שהזכיר". ועד"ז כתבו המאירי והרע"ב בפירושם למשנה זו.

הרי שביאר הצורך באבן עם מעלות עפ"י סברא, דמזה משמע שאינו לעיכובא כ"א להקל על הכהן לעשות ההטבה.

ב

דיוק מלשון המשנה "ומטיב"

ונראה להוכיח דאין האבן מעכב בהקדם מה שיש לדקדק בלשון המשנה "שעלי' הכהן עומד **ומטיב** את הנרות", דלמה כותב רק מטיב ולא מדליק.

וראה בס' פנים יפות "ר"פ בהעלותך" שדייק כן, ומחזק הקושיא לפי המקור בספרי (שיובא להלן) מהלשון בהעלותך דצריך מעלות, דמיירי בנוגע להדלקה, ואילו המשנה השמיט הדלקה וכתב רק הטבה,

ועיי"ש מה שתירץ דאהרן לא הי' יכול להגביו' ידיו למעלה מציץ, ולכן אהרן

הוצרך למעלות גם בשביל הדלקה, אבל שאר כהנים יכולין להדליק בלי מעלות, רק לצורך הטבה, ודפח"ח וש"י.

[מיהו בפיהמ"ש הוסיף הרמב"ם "ולהדליקן", אך בס' הי"ד (פ"ג מהל' בית הבחירה הי"א) העתיק לשון המשנה וכתב רק "כהן עומד ומטיב את הנרות"].

ואפשר הי' להוכיח מזה דאינו מעכב, שהרי הטעם שלא נזכר הדלקה י"ל דהלא הדלקה פשוט שאי"צ לאבן ויכול להדליקו בקינסא ולא יצטרך לעמוד על האבן, אבל ההטבה א"א לעשות בלי אבן, שמזה יכולין לדייק שאי"ז מעכב דאם הי' מעכב למה רק ההטבה.

מיהו הרמב"ם (הל' תמידין ומוספין (פ"ג הי"ג-י"ד) ס"ל דאין מדליקין בקינסא אלא מדליקין נר מחבירו. אבל עדיין אי"ז מכריח שיעמוד על אבן דיכול בקל להלדיק נר מחבירו דלא כהטבה שצריך עיון לראות אם ההטבה נעשית כדבעי.[41]

אבל לכאורה פשוט שאם יכול לעשות ההטבה כדבעי שאינו מחוייב לעמוד על האבן, כי אי"ז מעכב.[42]

---

[41] ועיין בשיחת כ"ק אדמו"ר (ש"פ דברים ה'תשמ"ב סל"ב) שהקשה הלא קומתו של אדם הוא י"ח טפחים עד כתפיו, ולשם מה הי' זקוק הכהן לעמוד על גבי אבן כדי להדליק את המנורה, ובסעיף מ"ח תי' היות שהדלקת המנורה היא לאחרי הקדמת הטבת המנורה ולתקן את הפתילות מובן שהכהן המיטיב את המנורה הי' צריך לעמוד במקום גבוה כזה שמשם יוכל להתכופף ולהביט לתוך הבזיכין, כי רק אז יוכל לנקות את הבזיכין כדבעי". ולכאורה זהו ביאור הט"ז בדברי דוד הפנים יפות ועוד.

אבל כ"ק אדמו"ר הוסיף: "ומה"ט לא נתפרש גובהה של אבן זו כי הדבר תלוי בגבהו של כהן הזקוק לאבן כדי שיוכל להטיב את המנורה", והיינו שמחדש שאפשר שהי' כמה אבנים ולא הי' קבוע שם, ויש להעיר דבזה יסתור התי' של חציצה מצד שנקבע שם.

[42] וראיתי בס' א' שכתב שהטעם ששבחו את אהרן שלא שינה הוא, שאף שהי' גבוה (עי' שבת צב, א ומושב זקנים (שמות כו, א) ולא הי' צריך לעמוד על האבן לעשות הטבה מ"מ לא שינה, ומשמע מזה דזה שבחו אבל אי"ז מעכב דאם הי' מעכב לא הי' בזה שום שבח.

אמנם יש לדחות, דהטעם שלא נזכר הדלקה הוא, דרק הדלקה שלאו עבודה היא, לא איכפת לן אם עומד על האבן העיקר הוא שיודלק ע"י מישהו, רק ההטבה שהיא עבודה צ"ל באופן שיהי' קל לעשותו, דבלי זה אי"ז נקרא הטבה, נמצא דמוכרח לקיים מצות הטבה, ואולי מעכב בדיעבד.

אבל מסתבר שאינו מעכב שהרי הרמב"ם ביסס חיוב זה על סברא, ולא הביא שום מקור או דרשא לזה, ומשמע דזה רק עצה טובה להבטיח שההטבה תיעשה בקל ובאופן נכון.

ג

דרשת הספרי

אמנם ישנו עוד טעם ומקור להחיוב של אבן לפני המנורה, והא בספרי, וכמו שהביא הראב"ד בפירושו למס' תמיד, דכתיב בהעלותך,[43] ועיי"ש שכתב

[43] **וכ"ה בפירש"י עה"ת, אלא שכתב "מעלה היתה לפני המנורה שעלי' הכהן עומד, והק' בס' משכיל לדוד דזה נגד המשנה דקתנו ג' מעלות, והרבה תי' נאמרו בזה,**

אבל לענ"ד רש"י בפירושו עה"ת מפרש פשוטו של מקרא, ובפשוטו של מקרא נתקשה רש"י בהלשון בהעלותך, וזה מכריח שצריך לעלות, ואין הכרח מפשוטו של מקרא שיש ג' מעלות.

שאינו יודע המקור לג' מעלות, וברע"ב כתב שמיוסד על ג"פ שנאמר הלשון דהעלאה וכ"כ בס' באר שבע.

[אמנם הקשה בס' חזון נחום דכתיב לשון העלאה ה' פעמים, ועי' בעמק הנצי"ב, ולהלן יתבאר בע"ה טעם לג' מעלות].

והנה אם ננקוט כדרשת הספרי יש מקום לומר לכאורה שתעכב מכיון דנלמד מדרשת חז"ל, וקצת פלא שלא הביא הרמב"ם דרשא זו של הספרי כדרכו.

ד

ראיות שאינו לעיכובא

ואולי הרמב"ם רצה לחדש שהא דהי' אבן לפני המנורה אי"ז בתורת חיוב, ודייק כן מלשון המשנה עצמה "ואבן היתה לפני המנורה וכו'", ולא שצריך להשים אבן לפני המנורה, אלא שזה סיפור דברים, והטעם שיהא נוח להכהן להטיב את הנרות.

ולהעיר מהלשון ודיוק כעין זה בפ"א מהל' בית הבחירה (הלכה ה'-ו) לגבי

האולם שכתב: "ויהי' לפני הקדש מקום אחד והוא הנקרא אולם", ששינה מהלשון בתחילת ההלכה, "עושין בו קדש וקדש קדשים", וכן אחר שהזכיר האולם חזר להסגנון של חיוב "ועושין מחיצה אחרת סביב להיכל וכו'" "ועושין במקדש שבעה כלים וכו'", הרי ששינה להדגיש שגדר האולם אי"ז כמו שאר חלקי המקדש, דשר חלקי המקדש הם "עיקר בבנין הבית" שהם החלקים שנעשו במשכן, ומה שצריכים אולם הוא גדר אחר, והארכנו בביאור הדברים, ועיין לקו"ש שביאר כן.

ועד"ז כאן י"ל בהסגנון כאן "ואבן **היתה** לפני המנורה" שהוא סיפור דברים.

וראה למעלה ה"ב "ושלש רגלים היו לה" ולהלן הט"ז עד"ז: "ושתי שולחנות היו באולם", דגם כאן אפשר לומר שנתכוין לומר שאי"ז עיקר ואינו מעכב.

מיהו נראה שאין להביא ראי' כ"כ מהסגנון כאן, משום שהתחיל הפרק "המנורה מפורשת צורתה בתורה" ואח"כ מספר מה הי', ולכן מתאים סגנון זה לספר מה הי', וכמו"כ יש לומר כאן,

אבל לענ"ד יש להוכיח כדברינו מהסגנון בהמשנה דתמיד שהבליע הענין של ג' מעלות בתוך הדיון אודות הטבת הנרות להורות איפה הניחו את הכוז, משמע כנ"ל שאי"ז לעיכובא,

ועוד יש להוכיח כדברינו ממה שבכבש המזבח הזכיר הרמב"ם מיד בפ"א ה"ו: "ועושין במקדש שבעה כלים, מזבח לעולה ולשאר הקרבנות וכבש שעולים בו למזבח", אבל כשהזכיר המנורה שם כתב רק "ומנורה" וכן בהלכה ז' הוסיף פרטים בנוגע למקום המנורה, אבל לא הזכיר שהי' שם אבן, דלכאורה מדוע הזכיר הכבש ולא הזכיר האבן.

והביאור הפשוט הוא (חוץ מזה שעל ידי דהכבש עולים למזבח, ובאם לא ה' כבש לא הי' יכול לקפוץ עליו, חוץ מזה) הכבש עצמו יש לו גדר של כלי המקדש ומעכב.

אבל האבן שהי' לפני המנורה אי"ז אלא מכשיר להכהן שיהא נוח לו להטיב את הנרות, וגם הי' מקום להניח עליו כלי שמנה ומלקחי' ומחתותי' בשעת הטבה, כמ"ש הרמב"ם שם, וכן

הי' המקום שהניח עליו הכוז כמבואר במשנה.

[וראה להלן שתתיישב הקושיא מהאיסור לעלות במעלות לפי זה].

ועוד יש להוכיח דאינו מעכב, שהרי בדינים שמעכבים כתב מפורש שמעכב כמו בהלכה ג' בנוגע לגביעים כפתורים ופרחים שכולם מעכבין זא"ז, ובהלכה ז' כתב ששבעה קני המנורה מעכבין זא"ז ושבע נרותי', אבל כאן שכתב רק שאבן היתה לפני המנורה משמע דאי"ז לעיכובא.

ועיין בפ"ב מהל' בית הבחירה הי"ז שהכבש הוא א' מן הדברים שמעכב המזבח, אבל כאן לא הזכיר שמעכב, אף שהרמב"ם לא הביא דינים שאינם מפורשים בגמ', מ"מ מזה שהביא ההלכה בסגנון המשנה, ומזה שהשמיט הלימוד של הספרי, משמע דס"ל שאי"ז לעיכובא.

ה

דרשת הספרי לדעת הרמב"ם

והא דדרשו בספרי מבהעלותך שצריך יהי' מעלות, והרמב"ם לא הביאו, אפשר לומר שהרמב"ם יפרש שדברי הספרי אינן להלכה, שלא נתכוין הספרי לומר שיש חיוב לעלות במעלות למנורה, ואי"ז שיש חיוב לעשות האבן, כ"א שיש **היתר** לשים שם את האבן, דאם לא הי' היתר מה"ת איך הכניסו כלי להיכל, שהכל בכתב מיד ה' עלי השכיל,

אלא שיש להסתפק אם כלל זה נאמר גם בנוגע לכלים ואם נאמר דוקא בהיכל, לדוגמא באולם היו שתי שולחנות וכו', עיין בכורות (יז, ב) ובפי' רגמ"ה דאמרו הכל בכתב בנוגע למדת המזבח, ובאמת מהכתוב המקורי בדברי הימים (א, כח) מבואר דקאי גם אכלים, ואדרבה רוב הענינים שם הם כלים, ומפורש כתב רש"י בערכין (י, ב ד"ה אל יתהלל חכם), שכלי מקדש ראשון עפ"י הגבורה נעשו דכתיב הכל בכתב וגו', ושם מיירי בכלים קטנים.

נמצא דאי לאו שיש דרשת הספרי שלא יהא שום היתר לשים שם אבן עם מעלות

[אכן היראים (שע"ו) כתב שהכל בכתב אינו נוהג אלא במחובר ולא בדבר תלוש, דלפי דבריו אין צורך להכל בכתב להיות אבן לפני המנורה, וכן בשו"ת חכם צבי (סי' ס') כתב דלא נאמר הכל בכתב אכלים].

ועוד יש לומר טעם מה שיש צורך בדרשא להתיר אבן עם מעלות, גם אם ננקוט שלא הוצרכו להיתר להכניס האבן מצד הכל בכתב, שהרי התורה אסרה כבש של מעלות במזבח, ואילו כאן השתמשו במעלות, לכן הוצרכו למצוא דרשא בתורה להתיר מעלות למרות מה שנאסרה במזבח.

אמנם אי"ז מוכרח לכאורה, שהלא היו הרבה מעלות בבית המקדש, שמזה נראה שרק במזבח הקפידה התורה.

שוב מצאתי בס' פני דוד להחיד"א שהביא מהמל"מ שהקשה קושיא זו הלא בתורה כתיב לא תעלה במעלות, ותי' עפ"י המכילתא דאמרינן התם אשר לא תגלה ערותך עליו, אי אתה פוסע פסיעה גסה, אבל אתה פוסע בהיכל ובקה"ק, ולכן לא קשיא ממנורה דהי' בהיכל.

אבל ראיתי מביאין מס' ולבש הכהן שהקשה שדברי המכילתא הוא רק ברצפה שהולכים ישר היו יכולים ללכת בלי גילוי ערוה, אבל מאן נימא דגם במעלות.

אמנם איני מבין למה לא הביא שבמקדש עצמו היו מעלות, ובע"כ שאי"ז חסרון בכל המקדש חוץ ממזבח, ואפשר לומר כנ"ל שזה מיוסד על הדרשא של הספרי. וראה להלן שית' עוד בזה.

ועוד י"ל אופן שלישי בהטעם שצריכים להדרשא בספרי, לפי מה שהקשה בס' מקדש דוד (קדשים סי' כ"א אות ד' ד"ה אמרינן) הלא העובד על אבן עבודתה פסולה, וכתב שלדרשת הספרי ניחא, שהתורה התיר להטיב בעמידה על האבן, אך הקשה להרמב"ם שתלה בסברא איך מותר לעמוד על האבן דהוי חציצה.

מיהו לענ"ד נראה דגם הרמב"ם ידע מהדרשא אלא ס"ל דבא רק להתיר עשיית האבן להוציא מהפסול של חציצה.

נמצא שגם הרמב"ם ידע מדרשת הספרי אלא דס"ל שאינו לחיובא כ"א הטעם הוא להקל על הכהן.[44]

[44] וראיתי בס' אור הישר (תמיד שם) מהגמ' במנחות (כט, א) דפריך אמאן דס"ל שהמנורה ה' גבוה ט' טפחים, ממשנתינו דהי' אבן תחת הכהן, ופירש"י: "אם אינה גדולה אלא ט' טפחים למ"ל אבן תחת הכהן", והקשה שם הלא יש דרשא בספרי א"כ האבן מוכרחת מגיזה"כ.

[ובעיקר קושית המקדש דוד ראיתי בקובץ המתיבתא שהביאו מהגר"א סולוביציק ז"ל שהסכים לתי' דהמעלות היו שם באופן קבוע והי' עליהן דין רצפה, והביא ראי' לזה ממה שהרמב"ם מביא דין זה דאבן בהל' בית הבחירה ולא בהל' תמידין ומוספין הרי זה הוכחה שהוא דין במעשה המנורה והי' צ"ל שם כל הזמן והי' עלי' דין רצפה.

ותמיהני, חוץ מזה שהלא הרמב"ם אכן כתבה בהל' תמידין ומוספין פי"ג הי"ז, ובודאי שלא העתיקו דבריו בדיוק, ונראה כוונתו דמזה שהזכירו בהל' בית הבחירה מוכח שהוא דין (גם) במעשה המנורה.

אשר מזה הוכחה כדברינו שאין חיוב האבן מיוסד על הספרי, הספרי רק מתיר האבן,

אבל עדיין קשה על רש"י למה הצריכו להתיר אבן, מי יעלה על הדעת להשים אבן אם המנורה היא רק ט' טפחים חצי מגובה הכהן.

אבל מ"מ עדיין צל"ע, הא גופא, אם נימא שלא סמך הרמב"ם כלל על הדרשא בספרי, אלא מסברא להקל על הכהן להיטיב את הנרות, מנ"ל לחדש שהוא כעין רצפה, ומנ"ל שהי' שם באופן קבוע, אלא בע"כ שיש לימוד או מדרשא או בע"פ מהנביא, ומכיון שכן אין צורך לחדש שהי' על המעלות דין רצפה].

ו

הצורך בג' מעלות

והא דהוצרכו לג' מעלות, שהראב"ד כתב שאינו יודע הטעם, ומה שכתבו כנ"ל שמיוסד על ג"פ שנאמר לשון של העאלה, הרי הראב"ד לא ניחא לי' בהא, שאף שהביא דרשת הספרי לא נחית למה שנזכר ענין של עלי' בג' מקומות משום שהספרי עצמו לא הזכיר ענין זה.

וגם צ"ב למה באמת הוצרכו למעלות בכלל, למה לא עשו כבש גם למנורה.

והנראה לענ"ד (וקצת נרמז בתפא"י) שבאמת מעלה א' הי' מספיק בכדי להדליק ולהטיב את המנורה, אלא שהצריכו מקום להשים הכלי שמנה ומלקחי' ומחתותי' בשעת הטבה, שלא

הי' דרך כבוד להשימו על הרצפה, לכן הוצרכו למעלה השלישי להשים הכלים שהוצרכו להטבה, ונשאר ריק המעלה הב' להשים שם את הכוז. ומסתבר שהכלים שהצרכו להשתמש בהם במנורה יניחם על מעלה הג' הכי קרוב למנורה, והכוז שיוציאנו מן ההיכל יניחו קרוב ליציאה, והכהן עצמו יעמוד על המעלה הא' שלא הוצרך לעמוד למעלה מזה, וכל מה שקרוב לרצפה עדיף למעט החציצה בינו ובין הרצפה.

[אלא שצריך בירור עם המרחק שלו מן המנורה יפריע אותו מלהיטיב ולהדליק את המנורה, ואפשר שלכן כתב הראב"ד שהכהן עומד מעל לג' מדרגות].

מעתה מיושב מה שלא עשו כבש, דאז לא הי' מקום לכלי המנורה דאי"ז דרך כבוד להשימו על מקום שדורך בכבש, לכן הוצרכו למעלות, וגם במקום משופע לא ישאר במקומו, והא דהיו מניחים הקרבנות על הכבש היינו משום שהכבש עצמו הי' חלק מן המזבח ולא רק הכשר להקרבה, אבל המעלות במנורה לא היו חלק מן המנורה, אכן כלי המנורה הם קדושים ולא הי' נכון להשימם על הכבש שבו עולה ברגליו, ולכן העדיפו לעשות מדרגות.

מיהו עדיין יש להקשות, הלא התורה אמרה ולא תעלו שלא תגלה ערותך עליו, א"כ איך התירו לעלות במעלות של המנורה.

ובפשטות יש לומר דלא הוצרכו למעלות גבוהות שמאחר שכל הטעם דהוצרכו לזה שהכהן יהא נוח לו להטיב את הנרות, אבל גובה המנורה היא רק י"ח טפחים, וזהו גובה האדם, נמצא שגם עמידה במעלה הא' מספיק שיהיו ידים שלו למעלה מן המנורה, א"כ אין כאן משום ולא תגלה ערותך, אבל הכבש שבו עולים למזבח של עשר אמות, שייך שיפסיע פסיעות גדולות שיצטרכו לעשות מעלות גבוהות.

ואח"כ מצאתי שהמהר"י קורקס בהל' תמודין ומוספין (פ") כתב שהכהן הי' עומד על מעלה הג' וכל שאר הדברים במעלה הב' שלא רצו שהבכהן יצטרך לכפות את עצמו. אבל הנלענ"ד כתבתי.

ז

חילוק בין אבן של המנורה לכבש

עוד נראה לחלק בין האבן של המנורה לכבש המזבח, דהאיסור הוא שלא לפסוע על המזבח, והכבש הלא הוא חלק מן המזבח, א"כ אם היו עושין מדרגות הי' זה הכבש והיו עולין על הכבש שיש בו קדושת מזבח, אבל האבן של המנורה לא הי' עליו חלות שם מנורה כנ"ל, א"כ אין כאו איסור, דקפידת התורה היתה רק על המזבח וכמ"ש אשר לא תגלה עורתך **עליו**, דהיינו על המזבח.

שהרי הלימוד שהכבש מעכב בגמ' זבחים (סב, א) דבכבש כתיב פני המזבח, וכשם שאבן שנפגמה ונגיעת ברזל פוסל את המזבח, כתב הרמב"ם (פ"א מהל' ביהב"ח הט"ז) ה"נ פוסל את הכבש, ועיין במל"מ בהלכה י"ג, שמסתבר שהדין שלא יבנהו ע"ג כיפין נאמר גם בכבש. ויש הרבה דינים שהושוו הכבש למזבח.

אבל צ"ע מה שהרמב"ם כתב "שהעולה במעלות על המזבח לוקה", דלפי דברינו קשה, הלא כשעשה מעלות במקום כבש, או כמו שפירשו כמה שמעמיד סולם בצד אחר ועולה בו, הלא אי"ז כבש, ואי"ז מזבח ומדוע לוקה הרי לא עלה במעלות על המזבח.

ואולי יש לומר בהקדם דיוק בדברי הרמב"ם שהתחיל ההלכה בכתבו "אין עושין מדרגות למזבח שנ' ולא תעלה במעלות על מזבחי, ואח"כ כתב והעולה במעלות על המזבח לוקה", פתח במדרגות וסיים במעלות (אף שי"ל שנקט לישנא דקרא).

ועוד קשה שבספהמ"צ (הובא במשנה למלך כאן) השמיט הדין שיש לאו בעולה במעלות, ותחת זה הביא לשון המכילתא "מה ת"ל אשר לא תגלה ערותך עליו, שכשעולה למזבח לא יהא פוסע פסיעה גסה אלא הלך עקב בצד גודל".

ואולי יש לומר דבאמת אי בנה מעלות במקום כבש, לא יהא בזה שום איסור כ"א ביטול מ"ע דבנין המקדש (הכולל עשיית כלים כמבואר בדברי הרמב"ם פ"א), שאי"ז כבש ונפסל המזבח וכו', אבל אם הולך במעלות על הכבש, דהיינו שהולך באופן כזה כמו אם הי' שם מדרגות אז עובר מכיון שעושה כן על המזבח.

ועכשיו מדויק מה ששינה לשונו, דבתחילה כותב הדין של עשיית הכבש

שאין עושין מדרגות שאז יצטרך לעלות במעלות, אבל עכשיו שנבנה הכבש, האיסור הוא לעלות במעלות (לא מדרגות) כנ"ל.

מעתה אין מקום להקושיא למה במנורה מותר לעלות במדרגות, דאין שום איסור לעלות במדרגות במקדש, רק על המזבח יש דין מיוחד.

ואין להקשות לדעת ר' יהודה דהרצפה הי' לה קדושת המזבח ויכולין להקטיר בכל מקום, איך הלכו במעלות האולם הלא בזה עברו על האיסור לפסוע במעלות על מזבחי, דפשוט שהכל הי' ע"י נביא, ועוד שאמרינן בזבחים (ס, א) שמודה ר"י בדמים שאף שמקטירין ברצפה אבל לא זורקין אלא במזבח, הרי שגם לדידי' יש מעלה מיוחדת במזבח דליכא ברצפה.

ח

ביאור בדרך דרוש

ובדרך דרוש הארכנו במ"א, שיש חילוק עקרי בין מזבח למנורה, דעיקר ענין המזבח הוא לכפרה, וכשמביאים כפרה לחוטא והוא שבור ורצוץ לא רצתה התורה שהכהן שעולה למזבח לעבוד עבודה בשביל כפרת היהודי שירגיש שהוא במעלה גדולה מן החוטא, שכשנכנס בו הרגש של גיאות והתנשאות הרי הוא מגלה ערותו, כי גאוה הוא כמו גילוי עריות כמו שאמרו בסוטה (ד, ב): "אמר ר' חייא בר אבא א"ר יוחנו כל אדם שיש בו גסות הרוח לבסוף נכשל באשת איש, וכן ר' חמא בר חנינא אמר כאילו בא על כל העריות וכו'", אלא הכהן צריך להתכופף אליו ולקרבו, ושידע שיותר מה שבעה"ב עושה עם העני העני עושה עם הבעה"ב.

אבל מטרת המנורה היא "בהעלותך", להדליק את נשמת כל יהודו ולהעלותו, שע"י הדלקת המנורה נתעלים לדרגא גבוהה, לכן אדרבה צריכים להדגיש שעולים למעלה, שהכהן עולה במעשה ההדלקה שלו ובזה מעלה גם כל נשמות ישראל עמו, ולכן להדליק המנורה טוב שיהי' מעלות ומדרגות.

סימן כ''ח

הפרוכת בבית המקדש

א

כוונת הרמב''ם ב''מקדש ראשון''

כתב הרמב"ם (הלכות בית הבחירה פ"ד ה"ב):

"בבית ראשון הי' כותל מבדיל בין הקדש ובין קדש הקדשים עביו אמה, וכיון שבנו בית שני נסתפק להם אם עובי הכותל הי' ממדת הקדש או ממדת קדש הקדשים, לפיכך עשו קדש הקדשים עשרים אמה תמימות ועשו הקדש ארבעים אמה תמימות, והניחו אמה יתירה בין הקדש ובין קדש הקדשים ולא בנו כותל בבית שני אלא עשו שתי פרוכות אחד מצד קדש הקדשים ואחד מצד הקדש וביניהן אמה כנגד עובי הכותל שהי' בראשון"

ואח"כ מוסיף לכאורה ענין חדש:

"אבל במקדש ראשון לא היתה שם אלא פרוכת אחת בלבד שנ' והבדילה הפרוכת לכם וגו'".

וצ"ל הכוונה ב"מקדש ראשון" ולאיזה פרוכת נתכוין.

וכתב הכס"מ: "נראה דלמשכן קרי מקדש ראשון, דאילו בבית ראשון לא הי' פרוכת אלא כותל". והסמ"ג כתב מפורש שבמשכן הי' רק פרוכת אחת.

אלא דלפ"ז אינו מובן מה שהוצרך להביא כאן אודות המשכן, בשלמא מה שהביא מבית ראשון מובן בכדי לבאר מה שבבית שני שינו מבית ראשון, אבל למה הביא גם מהמשכן.

עוד יש לדייק בלשון הרמב"ם שקראו "מקדש הראשון" שנותן מקום לטעות שהכוונה למקדש שעשה שלמה ולא למשכן, למה לא כתב מפורש "משכן" או לכה"פ "מקדש המדבר" כבפ"א הי"ב.

והנה בס' חק נתן (מנחות צח, א ד"ה רש"י בפרוכת) הביא מס' ברכת הזבח דפי' דקאי אמקדש ראשון שמבואר בגמ' (יומא נד, א) שהי' שם פרוכת לצניעות וכך פירש דברי הרמב"ם, וכן פירש היעב"ץ וכן בס' הר המורי' ועוד מנו"כ הרמב"ם.

אמנם הקשה עליו החק נתן, דלמה קרא לו מקדש ולא "בית ראשון" כבתחילת ההלכה,

ועוד הקשה שהפסוק מיירי בפרוכת של מחיצה ולא בפרוכת של צניעות, ועוד הביא מהסמ"ג שכתב מפורש המשכן.

אלא שלפ"ז תתחזק קושיתינו למה כותב הרמב"ם "**מקדש** הראשון" ולא משכן כהסמ"ג.

ובעיקר פירוש הברכת הזבח ועוד דקאי אבית המקדש הראשון כפשוטו, אינו מובן כלל, למה הוסיף זה כאן.

ב

ב' דינים בבנין בית המקדש

ונראה לפי מה שיסדנו בס' בחירת המלך (ח"א) על יסוד שיחות כ"ק אדמו"ר שיש ב' דינים בבית המקדש, א' שהוא מקדש, ב' שהוא בית, דלגבי החיוב דועשו לי מקדש, נתקיים גם בעשיית המשכן וכמפורש ברמב"ם ריש הל' בית הבחירה, דמשכן איקרי מקדש כעירובין (ב, א). ונפק"מ להלכה ביאר כ"ק אדמו"ר ב"חידושים וביאורים בהל' בית הבחירה (סי' ג') לגבי האיסור דלא תעשון אתי, דשייך גם על מי שיבנה דוגמת המשכן, עיי"ש ובהערות.

אכן יש עוד הלכה של "בית" שנתחדש לאחר שנתבטל המשכן, דנתחדש שעכשיו צריכים לבנות מקום קבוע, דיש ב' חלקים בבנין בית המקדש, יש חלקים שכתב הרמב"ם שהם עיקר (דהיינו מצד גדרי מקדש) ויש דברים שניתוספו מצד גדר של "בית". ולדוגמא שבבית המקדש נתחדש וניתוסף בנין האולם, אף שלא הי' במשכן, אי"ז שנשתנה גדרי המקדש, כ"א שניתוסף דין של בית כנ"ל, שהאולם הוא דין בבית ולא במקדש, והארכנו בזה שם.

והנה מה שהי' פרוכת במשכן מובן שהוא חלק בעשיית המקדש ובגדרי המקדש, דכל דיני וגדרי מקדש חלו על המשכן, ועל כל חלקי המשכן,

ואם הי' במשכן דאיקרי מקדש נמצא שאי"ז סתירה לגדר של מקדש.

אבל לאחר שבאו לירושלים נתחדש שהמקדש צ"ל גם בית כנ"ל, וא' מן הדברים שנתשנו מצד גדר בית הוא הכותל בין קדש לקדש הקדשים, אבל כותל זה אי"ז דין במקדש כ"א דין בבית, שהכותל הוא דבר קבוע.

מעתה יש להבין מה ר"ל הרמב"ם כשכותב ש"במקדש ראשון הי' פרוכת אחת", שי"ל שכוונתו למשכן וכמ"ש הכס"מ, ורוצה לחדש דהצורך בפרוכת הוא גדר בדין **מקדש** ולא בדין בית, דלקיים בית צ"ל אמה טרקסין, או ב' פרוכת, אבל פרוכת אחת שהי' במשכן הוא דבר עראי כמו המשכן עצמו.

אבל בבית ראשון שהי' שם כותל, הרי זה חלק בבנין וגדר ה"בית", שניתוסף בקביעות הבנין, אבל בבית שני לא היו יכולים לעשות כן מצד הספק וכמ"ש הרמב"ם כאן, הצריכו להשתמש בגדר של פרוכת שבמשכן, שהוא גם מקדש, דאם לא הי' במשכן נמצא שאי"ז קשר לגדר של מקדש ואין היתר לשנות, ורק מה שניתוסף בגדר של בית דהיינו קביעות הי' נכון, אבל לא דברים שאינם מוסיפים לגדר של מקדש ולא לגדר של בית.

נמצא שמצד א' בבית שני ניתוסף בקביעות, דהיינו בגדר בית, ולכן נאמר גדול יהי' הבית האחרון, דבבנין ובשנים כמבואר בבבא בתרא (ג, א), ולכן מצד גובה הבית הי' יותר קביעות, אבל תחת זה הצריכו להסתפק בב' פרוכות,

אלא שעכשיו מתעוררת שאלה, איך שינו שינוי עיקרי כזה שחסר בבנין **הבית**, דבהשקפה הראשונה אם ניתוספו ונתחדשו תנאים בבנין המקדש, איך יכולין לחזור לפרוכת שהי' במשכן, שהרי כשנבנה הבית נשתנו דיני המקדש –

דע"ז עונה הרמב"ם שאי"ז גרעון וכשר הדבר מאחר שאי"ז חסרון בגדר של עשיית מקדש, דהיינו שבמשכן דהוא **מקדש ראשון** הי' מחיצה כזו, ואי"ז סתירה לגדר המקדש, ואם שהוי חסרון וירידה קצת בגדר של בית, אבל לא הי' להם ברירה אחרת מחמת הספק, אבל אם הי' זה חסרון במקדש אלא הי' בזה קיום של מצוה של ועשו לי מקדש, אבל עכשיו שחידש שהי' פרוכת אחת

במקדש ראשון שוב הי' מתקיים הגדר של מקדש גם בבית שני למרות שלא הי' שם כותל.

ובזה אפשר ליישב מה שהקשו איך שינו הלא הכל בכתב.

ובפשטות הרי היו נביאים שהורו להם דיני המקדש, אבל אם להם הי' ספק, לא הי' להם ברירה אחרת.

אבל אי"ז נכון, דמצד הספק אי אפשר לבנות מקדש שלא יהא חל עליו דין מקדש. ואף שלכאורה אין נפק"מ מכיון שקדושה ראשונה קדשה לשעתה ולעת"ל ומקריבין אע"פ שאין בית, אבל מוזר מאד לומר שבית שני לא הי' עליו דין מקדש.

אכן לדברינו מיושב – דנראה שבד"א דלא יהא עליו חלות שם מקדש אם שינו מדבר שלא הי' במשכן ומקדש הראשון, דאז אי"ז המקדש שציותה התורה, אבל בדבר שהי' **במקדש** ראשון דהיינו המשכן אין זה גרעון, כי בזה מתקיים המצוה של ועשו לי מקדש בשלימות, אף שיחסר בדין הב' של בית.

וכיו"ב מצינו שבתחילת בית שני בנו המקדש בעניות והי' בזה ירידה מכמו שהיתה בימי שלמה, אלא כשהעשירו הוסיפו בהידור הבית בזהב וכו' –

עד"ז י"ל כאן שאמנם הי' ירידה בכמה ענינים כמו הה' דברים שחסרו, וה"נ הי' חסר בגדר של קביעות במה שלא ה' כותל, אבל פשוט שלא הי' פסול בקיום מצות ועשו לי מקדש.

וזה מה שמתבאר מתוך הסוגיא בבבא בתרא (ג, ב) דפריך "ולעביד מה דאפשר בבנין וליעביד אידך פרוכת, אמר אביי גמירי אי כולהו בבנין או כולהו בפרוכת, אי כולהו בבנין ממקדש, אי כולהו בפרוכת ממשכן".

ומזה רואין דכשעושין פרוכת הרי זה מצד גדרי המשכן שהוא מקדש, רק בית המקדש הראשון קיימו גם ענין הב' של קביעות בית בבנין כותל, אלא שגמירי שאין לצרף ב' ענינים.

ג

חקירה בגדר של קדש הקדשים

ובדרך אחר יש לבאר דברי הרמב"ם לפי פירוש הכס"מ ש"מקדש ראשון" כאן קאי אמשכן,

דהנה הקשו התוס' למה לא עשו פרוכת אחת עובי' אמה.

ונראה ליישב דהנה מה שחלוק הקדש הקדשים מן הקדש, יש להסתפק אם זה נקרא ב' מקומות שונים או שזה מקום א' המתחלק לב', והארכנו בזה בס' בחירת המלך.

דיש לומר דשניהם אמת, שיש בזה ב' גדרים, מצד גדר המקדש יש רק מקום א' אלא שצריכים לעשות היכר בשביל קדש הקדשים, ולזה מספיק מחיצה. וזה מה שהי' במשכן, שהי' אהל א שנתחלק לב',

אבל בבית המקדש נתחדש שצריך להיות ב' בנינים מיוחדים, שאין מספיק רק מחיצה ביניהם כ"א שצ"ל חלוקים בעצם בנינם, וזהו מה שנתחדש בבית ראשון שבנו כותל ולא רק מחיצה.

אבל בבית שני לא היו יכולין לבנות הכותל מחמת הספק, ולעשות פרוכת א' לא הי' מועיל דבבית המקדש אין מספיק מחיצה כ"א בנין שיהיו ב' מקומות נפרדים, ולזה הוצרכו לעשות ב' פרוכות בכדי שיהא ניכר שאי"ז רק הבדלה כ"א שהם ב' בנינים נפרדים. ובמקום כותל הוצרכו ב' פרוכות להראות שאכן זה מקום נפרד לגמרי.

ולכן הוסיף הרמב"ם שבמקדש ראשון דהיינו המשכן עשו רק פרוכת א' בכדי להדגיש שאמנם במקדש הראשון למרות מה שחל על המקום גדר של מקדש מ"מ מספיק רק מחיצה, והוא משום שהמשכן כנ"ל (בדרך הראשון) לא הי' בית, אבל בבית מקדש שנתחדש גדר של בית כנ"ל צריך הבדלה גמורה.

ד

נפק"מ לדינא

ונראה שנפק"מ לדינא בהא, דאם הפרוכת יש לה גדר של בנין אז אסור לעשות תבנית הפרוכת, אבל אם הפרוכת אינה אלא מחיצה אז אפשר שאי"ז בכלל האיסור דאי"ז בנין.

אמנם עדיין יש להעיר שיהא אסור לעשות כתבניתו מפני שהוא נחשב ככלי שרת, עי' ס' מקדש דוד (סי' ב' אות ג') שנסתפק אי הפרוכת נחשב ככ"ש, עיי"ש מצד שמזין עליו את הדם ביוהכ"פ. וההמנ"ח כתב דאיסור זה הוא גם בשאר כלים חוץ מאותם המנויין בגמ'.

אבל אם ננקוט כהצד שאינה נחשב ככלי שרת וגם לא בנין, אז יש נפק"מ

אם זה נחשב כחלק מן הבנין או שהוא רק מחיצה.

ובאמת אפשר גם לומר להיפך, שבזה שכתב הרמב"ם שבמקדש הראשון דהיינו המשכן כפי' הכס"מ, הי' פרוכת אחת, ר"ל שיש גם לפרוכת אחת גדר של חלק במשכן ואסור לעשות כתבניתו.

עוד יש להסתפק, אם נימא דהפרוכת הוא כלי מצד שהיו מזין עליו, אם יש איסור דלא תעשון אתי רק כשעשה דוגמת ב' הפרוכות, דהוא במקום הכותל שבבית ראשון, או מספיק לעבור אם רק עשה פרוכת אחת, שהלא היו מזין רק על פרוכת אחת.

סימן כ''ט

ברכה רביעית בברכת המזון

א

צ''ע בטעם תקנת ברכת הטוב והמטיב

איתא בגמ' ברכות (מח, ב): "הטוב והמטיב ביבנה תיקנוה כנגד הרוגי ביתר דאמר רב מתנא אותו היום שניתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ביבנה הטוב והמטיב, הטוב שלא הסריחו והמטיב שניתנו לקבורה".

וצריך להבין איך יכולין לברך ברכת הטוב והמטיב עם ענין הקשור לחורבן, ונהרגו כל כך כתיאור הגמ', והבזיון שנעשה כשלא הרשה להם לקבור מתי ביתר לזמן ארוך, ואיך יכולין לדמות הודאה לענין זה עם ההודאה על המקדש וירושלים ועל הארץ ועל המן.

וגם מה שאמרו בסיום דמס' תענית (לא, א) שלא היו ימים טובים לישראל כט''ו באב וכו', וא' מן הטעמים הוא זה שהרשו אז לקבור מתי ביתר, וכי זה ענין של שמחה כ''כ שיו''ט זה יגדל מכל שאר היו''ט.

מיהו על הגמ' בתענית יש לומר שטעם זה הוא בצירוף עוד חמשה טעמים, דכפילות ענין של נס ביום אחד מגדיל את איכות הנס והשמחה, כמו שה' דברים שאירעו בת''ב מגדיל הצער, עד''ז במדה טובה.

עוד יש לומר שכשירדו לדרגא הכי שפל לאחר החורבן הנורא של בית המקדש ואח''כ חורבן ביתר ונתבטל התקוה שבר כוכבא יהי' מלך המשיח כמו שאמר עליו רע''ק ושאר גדולי ישראל, הנה ירדו לדיוטא התחתונה והי' יכול להביא לידי יאוש, הנה מזה שלאח הירידה לבירא עמיקתא נעשה קצת הרווחה, הנה בהרגש האדם זה שמחה גדולה שנעשה שינוי לטובה לאחר ירידה גדולה כזו.

אבל עדיין קשה מה שתיקנו ברכה רביעית בברכת המזון בשביל נס קטן כזה, וחייבין להזכירו בכל סעודה.

ב

חקירה בתקנת ברכה זו

ולבאר הדברים יש להקדים מה שיש להסתפק בגדר של ברכת הטוב והמטיב למ"ד שהוא מדרבנן (וכמו שנפסק בהלכה ברמב"ם פ"א מהל' ברכות ובטור ושו"ע סי' קפ"ט), דמצד אחד יש לומר שנתתקן כחלק מן ברכת המזון, וכמו שמצינו במצות ק"ש שהוא דאורייתא, אבל רק פרשה ראשונה לכמה דעות, ומ"מ מה שהוסיפו לקרוא גם פרשת ויאמר כתב הקרית ספר שהוא בכלל קריאת שמע ומקיים בה מצות ק"ש דאורייתא, דהיינו שנתתקן כחלק מן מצות ק"ש, והקדימו הרשב"א בתשובותיו (ח"א סי' ד"ך) (והארכתי בזה בס' חידושים וביאורים למס' ברכות סי' א').

ועד"ז הי' אפשר לומר שכשחז"ל תיקנו ברכת הטוב והמטיב תיקנוה כחלק וכחטיבה א' עם ברכת המזון, ולחידוש הקרית ספר בק"ש אולי נאמר שגם כאן מקיימים גם מצות "ואכלת ושבעת וברכת גו'" כשאומר ברכת הטוב והמטיב. [וצ"ע אם יש לחלק בין מה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה לחכמי יבנה].

אבל מאידך יש לומר שהתקנה בעצם היא לברך ברכה זו ואין לה שום קשר לברכת המזון, אלא שצירפו אותו לברכת המזון, ולא כחלק ממנו, אלא מפני שהוצרכו לקבוע באיזה מקום, ומצאו איזה קשר בין ברכת הטוב והמטיב לברכת המזון, וכפי שיתבאר.

ג

הוכחה מרש"י ותוס' שאינה נכללת בברכת המזון

הנה עיין רש"י (ברכות מו, ב ד"ה הטוב והמטיב וכו') שכתב: דלאו סמוכה לחברתה היא ש**אינה מברכת המזון** אלא על קבורת הרוגי ביתר תקנוה", משמע דאי הוי מדרבנן אי"ז חלק בברכת המזון כ"א שצירפו אותו לברכת המזון.

וכן משמע מהתוס' (שם ד"ה והטוב) שהקשו "אמאי פותחת בברוך והלא סמוכה לחברתה היא", וכוונתם דגם אם הוי מדרבנן, אבל גם בדרבנן צ"ל

ברכה סמוכה לחברתה, ותירצו: "וי"ל דנתקנה בפני עצמה בשביל הרוגי ביתר", וביאר המהרש"א שכוונתם שאין לה קשר לברכת המזון.

כן יש להביא ראי' לצד זה מהא דפסק אדה"ז (סי' קפ"ח ס"ז) שאם שכח לומר רצה אם כבר התחיל תיבת ברוך חוזר לראש, וחולק בזה על החיי אדם ועוד עיין במשנה ברורה, אשר מזה יש להוכיח דס"ל דברכת הטוב והמטיב לא נתקן כחלק מן ברכת המזון.

מיהו אי"ז ראי' מוכחת דגם בברכות שמו"ע שבודאי הם קשורים בהדדי ס"ל לאדה"ז שאם כבר התחיל בברוך שחוזר לראש.

ד

מחלוקת הראשונים חולקים בשאלתינו

אמנם יש לתלות בחקירתנו מחלוקת הראשונים, שבגמ' (מט, א) איתא בטעה ולא הזכיר של שבת אם נזכר אחר שהתחיל ברכה רביעית חוזר לראש, ורש"י ורמב"ם והרא"ש פסקו דחוזר לראש ברכת המזון, אבל הראב"ד השיג דחוזר לתחילת ברכת בונה ירושלים, וכ"כ בתר"י, ודימה זה לאמירת תחנונים לאחר התפלה שאם טעה ולא אמר ר"ח בעבודה דחוזר לעבודה, ה"נ כל שלא סיים לומר הטוב והמטיב דהוי כמו תחנונים אי"צ לחזור לברכת הזן אלא לתחילת ברכת בונה ירושלים.

ונראה דפליגי בחקירתינו, דהרמב"ם וכן נספק בשו"ע (סי' קפ"ח) ס"ל דברכת הטוב והמטיב אי"ז חלק בברכת המזון, ולכן כשהתחיל לומר ברכה זו כבר גמר ברכת המזון, ואילו הראב"ד ודעימי' ס"ל דנעשה כחלק מן ברכת המזון, ולכן אי"צ לחזור לראש.

וכן יש להביא ראי' מדברי הריטב"א בבא בתרא (קכא, ב) שלאחר תיאור הנס דחמשה עשר באב הוסיף: "והי' זה הנס חשוב להם מאד, קבעוה עמהם לברך עליו בנפש שבעה ובלב שמח", והיינו שצירפו אותו לברהמ"ז לא מפני שהוא המשך לברהמ"ז אלא שרצו חז"ל שהודאה זו על נס זה יאמרו בנפש שבעה ובלב שמח, נמצא שלהריטב"א אין ברכת הטוב בא לצורך ברכת המזון, אלא להיפך

ברכת המזון היא לצורך ברכת הטוב והמטיב, וזה חידוש גדול.

ה

ראי' משו"ע אדה"ז

והנה מה שכתבנו להביא ראי' מדברי אדה"ז, אי"צ לראי' כי הדבר מפורש בדבריו, דז"ל אדמו"ר הזקן בשולחנו הזהב (סי' קפ"ט ס"א): "ברכה רביעית פותחת בברוך שאינה כסמוכה לחברתה **שאינה בכלל ברכת המזון** לפי אלא אח"כ ניתוספה כשנתנו הרוגי ביתר לקבורה תקנו ברכת הטוב והמטיב וכו'".

ובפשטות המוקר לזה הוא דברי רש"י הנ"ל, אלא שרש"י לא כתב תיבת "בכלל ברהמ"ז", אלא "**שאינה מברכת המזון"** ויכולין לדחוק בדבריו ולפרש שהכוונה שאינה כמו שאר ברכות המזון שהוא מדאורייתא אלא נתקן בזמן אחר והוי רק מדרבנן, אבל לשון אדה"ז לא משתמע לתרי אפי, שאי"ז בכלל ברכת המזון, ובכל הפוסקים שהם מקור ההלכה כאן, ברמב"ם ובשו"ע המחבר וכן בלבוש נראה שאדמו"ר הזקן הוסיף הגדרה זו מדעתו הרחבה, הרי דבריו ברורים שאין ברכת הטוב ומטיב בכלל ברכת המזון.

וביסוד זה יש לפרש ולבאר המשך דבריו, דלאחר שנקבע שאין ברכה זו בכלל ברהמ"ז צריכים להבין איך מצרפים תרי ענינים שונים לגמרי, כי הברכות של בהמ"ז הם הודאה על ענינים הקשורים לואכלת ושבעת וברכת, ואילו ברכת הטוב והמטיב קשורה להרוגי ביתר.

וקושיא זו מתעוררת דוקא לפי מה שהקדים אדה"ז שבעצם אין ברכה זו קשורה לברכת המזון, אלא שהיא ברכת הודאה, דלפ"ז יוצא שבעצם היו יכולין לברכו כל היום בלי שיצרפו לברכת המזון, לכן מוכרחין להבין איך שייך להכניסו בברכת המזון.

לזה הביא אדה"ז מה שכתב הרא"ש מפני "שכולה הודאה" [והיינו שברכת המזון היא כולה הודאה, וכמו שפירש כן הדברי חמודות על הרא"ש], דזה מסלק הקושיא איך שייך לצרפו לברכת המזון, דב' סוגי ברכות דברהמ"ז ודברכת הטוב והמטיב, שניהם הם הודאה.

אבל זה לא מספיק, בשלמא אם הי' זה הודאה על אותו הענין או קרוב לאותו הענין מובן מה שצירפם, אבל אין קשר פרטי ביניהם למה בחרו לקבוע ברכה זו דוקא כאן ולא בשאר תפילות של הודאה.

[מיהו י"ל דלכן כתב דכולו הודאה דלא כבשמו"ע שיש חלק של בקשה ושל שבח, וצע"ק מה שלא הכניסו בברכות השחר שלכאורה כולה הודאה, מיהו יש לומר שהעדיפו לצרפו לברכות שהם מדאורייתא, וכן צע"ק שהלא יש נוסח של תפלה בברכת רחם ולא רק הודאה].

וולכן מוסיף אדה"ז להוסיף ביאור (אשר מקורו הוא הירושלמי שהובא ברא"ש שם): "וסמכוה אצל בונה ירושלים לפי כשנחרבה ביתר נגדעה קרן ישראל ואין עתידה לחזור עד שיבא בן דוד".

והביאור, דברכת בונה ירושלים מדבר בנוגע למלכות בית דוד, וברכת הטוב והמטיב מדבר בביטול מלכות בית דוד ("נגדעה קרן ישראל ואין עתידה לחזור עד שיבא בן דוד").

אשר כל זה מורה לכאורה דבעצם אין ברכת הטוב והמטיב חלק מן ברכת המזון. והטעם הפשוט דאי"ז שבח והודאה למה שאכל, ואי"ז קשר להסעודה. ואינו דומה לפ' ויאמר שיש בו זכירת המצות וכמו שביאר הקרי"ס. ולכן טרח אדה"ז (והראשונים שהביא) למצוא קשר לברכת המזון מכיון שבעצם אינה בכלל ברכת המזון.[45]

---

[45] **אמנם צ"ע, שהרי מיד אחר זה (בסעיף ב') הביא אדה"ז מדברי הגמ' שצ"ל ג' מלכיות בברכת הטוב והמטיב, אחת שלה ושתים בשביל ברכת הארץ ובונה ירושלים שלא הזכיר בהן מלכות וכו' שלא רצו להזכיר מלכות שמים אצל מלכות בית דוד לכך תקנו להזכיר כנגדה מלכות בהטוב והמטיב, ואגב שתיקנו מלכות כנגד בונה ירושלים תיקנו ג"כ כנגד ברכת הארץ וכו'"**

ואם נימא שהוא ברכה נפרדת אלא שהעמידו אותה בברכת המזון קשה לומר שתיקנו מלכות בשביל שחסר בברכת בונה ירושלים וברכת הארץ,

ואולי יש לומר, דלמה שנתבאר בפנים שהקשר לברכת בונה ירושלים הוא ענין המלכות, לכן מתאים להכניס מלכות שהי' חסר בברכת המזון, כי גם כאן הנקדה של הודאה להרוגי ביתר הוא שעדיין יש לנו מלכות בית דוד בהעלם שבזה מתגלה מלכות ה', וזה

ו

הקשר לברכת בונה ירושלים: ענין המלכות

נמציני למדין מזה, דברכת הטוב והמטיב אינה קשורה לברכת המזון, שהרי אינה הודאה על דבר הקשור למזון, אבל אכן היא קשורה לבונה ירושלים, והיינו דברכת בונה ירושלים מבטא ההודאה למלכות בית דוד, וברכת הטוב והמטיב מבטא ההודאה שחסר מלכות בית דוד והמקדש ונגדעה קרן ישראל.

אלא שעכשיו קשה לאידך גיסא, שלכאורה לפי ביאור זה אין ברכה זו הודאה כ"א קינה על מה שעכשיו נגדעה קרן ישראל, ואיך אומר הטוב והמטיב, ומה שאמרו בבבלי שהא משום נסים של הרוגי ביתר, אין מזה שום קשר לכאורה לבמלכות בית דוד.

ז

ב' אופני מלכות בית דוד

גרם שמלכות רומי יחזרו מרשעתם, ועדיין צ"ע.

ונראה לבאר, דהברכה הטוב והמטיב הוא ככהודאה על מלכות בית דוד, דההודאה על מלכות בית דוד מתחלק לב', ההודאה על מלכות בית דוד בשעה שהי' בתוקפה, וההודאה על מלכות בית דוד בזמן שהיא נעלמת, אבל לא נתבטל כחה ומעלתה, ודבר זה התבטא בהניסים שהיו בהרוגי ביתר.

דהנה עיין בס' יחי המלך להגרשד"ב וולפא שי' שהאריך מאד לקבוע, על יסוד דברי הרמב"ם בהל' מלכים (פ"א ה"ז): "כיון שנמשח דוד זכה בכתר מלכות, והרי המלכות לו ולבניו הזכרים עד עולם שנאמר כסאך יהי' נכון עד עולם וכו'", שאף שאין מלכות בית דוד בגלוי עכשיו מ"מ אומרים דוד מלך ישראל חי וקיים וכו', וכמו שאומרים בברכת ההפטרה: "נשבעת לו שלא יכבה נרו לעולם ועד", דהיינו שמלכותו קיים לעולמי עד, אלא שהוא בהעלם.

ואולי זהו דיוק הלשון של הירושלמי: "כשנחרבה ביתר **נגדעה קרן** ישראל ואין עתידה לחזור עד שיבא בן דוד", שענינו של קרן מורה על מלכות בית דוד שנמשחה בקרן שהיא לעולמי

עולמים כמבואר בהוריות (יב, א) אלא שנגדעה, שלכאורה הרי זה סתירה מיני' ובי' כי קרן מורה על מלכות נצחי, ונגדעה קרן מורה שאינו נצחי,

אכן לפי הנ"ל מדוייק, שפירושו שלא נתבטלה הקרן כי זה אי אפשר, כ"א שנגדעה ונכרתה ממקורה שאינה עוד בגלוי, שאין רואין אותו במקומו, כי הוא בהעלם.

מעתה ברכת הטוב והמטיב היא ההודאה של זה שיש ניסים גם בזמן שהקרן נגדעה, המורה שעדיין עכשיו יש לנו בהעלם קרן ישראל, ותתגלה בקרוב כשיבא בן דוד, בביאת משיח צדקנו, יה"ר שיגלה מיד, אכי"ר.

ח

טעם לשמחת חמשה עשר באב

מעתה יש להבין הטעם של השמחה של חמשה עשר באב, כי לאחר שנחרבה ביתר ונהרג בר כוכבא שר' עקיבא אמר עליו שהוא משיח, וכשזה נתבטל, היינו יכולים לחשוב כי אבדה תקותם ח"ו, לזה הי' חמשה עשר באב סימן שלא נתבטל התקוה למשיח להחזרת מלכות בית דוד ליושנה, וכבר אז ראו איך שמלכות שמים פעל ניסים אלו בתוך הגלות.

וטעם זה מקביל להטעם המבואר בספרי קבלה, כי בט"ו הוא מילוי הלבנה, המורה על דוד מלך ישראל חי וקיים ככמו שאומרים בקידוש לבנה והוא מר"ה (כה, ב), דמורה על מלכות בית דוד שיוחזר למקומה בשלימות.

ט

חידוש שבברכת הטוב ומטיב יש קיום דאורייתא לכו"ע

ואלי יש לחדש דמה שנחלקו בגמ' אי ברכת הטוב ומטיב הוא מדאורייתא או מדרבנן, כו"ע סברי דחיוב ברכה זו נתתקן בהרוגי ביתר, אלא דנחלקו אם יש בברכה זו קיום דאורייתא, וכמו שביאר הקרי"ס כנ"ל לגבי ק"ש, ה"נ הי' מקום לומר דהוי מדאורייתא מכיון שנתתקן כצירוף לברהמ"ז, אבל המ"ד דס"ל דהוי מדרבנן ס"ל דאי"ז קיום של מצות ברהמ"ז כלל. ואף, שבדף מח, ב מפורש בברייתא "אשר נתן לך" – "זו הטוב והמטיב", יש לומר שזה רק אסמכתא בעלמא כי איך יחלקו על המציאות שתיקנוה ביבנה, ואפשר

שבפסוק נרמז שיש מקום להוסיף על בהמ"ז כשחז"ל ימצאו סיבה לזה, ולכן ביבנה תיקנוה על יסוד פסוק זה, והוי **ע"ד** חוה"מ שניתן לחכמים לברר מה אסור ומה מותר.

ואם כנים דברינו יש ליישב בזה קושיית התוס' על רש"י, דהנה בברכות (מח, א) איתא דמאן דאמר דצריכה מלכות קסבר דרבנן, ומ"ד אינה צריכה מלכות ס"ל דאורייתא, וע"ז הקשה רש"י אמאי פותחת בברוך הא סמוכה היא, ותי' דקצרה היא, וע"ז הקשו התוס' אמאי שינו אותה יותר משאר ברכת הסמוכות שחותמות ולא פותחות הואיל ומדאורייתא היא.

אולם לפי מה שנתבאר יש לומר דגם למ"ד דהו דאורייתא היינו רק שיש קיום מדאורייתא אבל בעצם היא תקנת חכמים שנתחבר לבהמ"ז, ועל כן שינו ונתנו לברכה זו ברכה בהתחלה לומר שלמרות מה שנתחבר לבהמ"ז אינה כמו בהמ"ז.

שוב מצאתי בס' גן שושנים שהביא מהגרי"ד סולוביציק שכ"כ, דלמ"ד דהוי מדאורייתא ס"ל דאף שנתתקנה מדרבנן מ"מ נעשה חלק מן בהמ"ז שהוא מדאורייתא, דהוי בכלל ברכת המזון.

יו"ד

ישוב לקושיית רעק"א

והנה בענין זה הקשה הגרעק"א על התוס' (טז, א ד"ה וחותם) דזה שפועלים מברכים ברכה ב' וג' ביחד הוא מזה שיש כח לחכמים לעקור דבר מה"ת בשוא"ת, ואילו בגמ' רב יוסף הוכיח דהטוב ומטיב לא הויא דאורייתא מזה שפועלים עוקרים אותו, ואיך מוכח דלא הוי דאורייתא מזה שעקרוה לפועלים, הלא יש להם לחכמים הכח.

ונראה לפי מה שפסק המג"א שכל הברכות מעבבות זא"ז, א"כ איך יכולין להשמיט ברכה א', ואין לומר שהחכמים יכולים לעקור, כי אין יכולין לשנות אופי המצוה, שחכמים אינם יכולים להוסיף עוד בית בתפילין, אף שיכולים לבטל מצות תפילין בשוא"ת.

ומוכרחין לומר, שאף אם לא יגידו נוסח הברכה בא"י, אבל יגידו הענינים שבתוך הברכות שפיר נתקיים ברכת המזון, אלא שעקרו

החיוב לברך ביחד עם טופס הברכה, וזה יכולים לעקור כי נשאר הקשר בין הענינים, ושפיר יש לצרף אותם מאחר שגם כשהן נפרדים בברכה בפ"ע הם קשורים בהדדי,

אבל כאן בברכת הטוב והמטיב אם עוקרים אותו, והוי דאורייתא נמצא שחסרו כל עיקר ברכת המזון, אלא מוכרח לומר דהוא רק מדרבנן ולא חסר בקיום מצות ברכת המזון דאורייתא.

סימן ל'

קריעת עור ונייר בשבת

א

שיטת אדמוה"ז

איתא בשו"ע (סי' ש"מ סי"ג): "אין שוברים החרס ואין קורעין הנייר מפני שהוא כמתקן כלי".

ומקור הדבר במשנה דביצה (לב, ב), וברמב"ם (פכ"ג מהל' שבת הי"ז), והרמב"ם הכניס הלכה זו בתוך דיני תיקון כלי.

ובסעיף י"ד: "המדבק ניירות או עורות של סופרים וכיוצא בו ה"ז תולדות תופר וחייב, וכן המפרק ניירות דבוקם או עורות דבוקים ולא נתכוין לקלקל בלבד ה"ז תולדות קורע וחייב".

והנה הקשו האחרונים (עי' פמ"ג משבצות (סוס"י ש"מ)), מדוע באין קורעין את הנייר אינו אסור אלא מפני שהוא כמתקן את כלי שהוא רק מדרבנן, ואמאי אינו חייב משום קורע.

והנה אדה"ז בשלחנו הזהב (שם סי"ז) כנראה נתכוין ליישב קושיא זו, וז"ל: "אף על פי שחתיכת תלוש מותרת לכתחלה כשאינו מקפיד לחתכו במדה כמ"ש בסי' שי"ד, מכל מקום אם על ידי זה מתקנו להשתמש בו איזה תשמיש חייב משום תיקון כלי אם מחתכו בסכין כמ"ש בסי' שכ"ב גבי קטימת קיסם ושלא בסכין פטור אבל אסור, לפיכך אין שוברין את החרם ואין קורעין את הנייר המותרים בטלטול כדי להשתמש בהם איזה תשמיש מפני שהוא כמתקן כלי, עיין סי' תק"ח".

ושוב כתב וחידש בסוגריים:

"(אבל משום קורע אין איסור אלא כשקורע ומפריד גופים רבים שנתחברו כגון קורע בגד הארוג

מחוטים הרבה, אבל הנייר שהוא גוף אחד אין בפסיקתו וחיתוכו משום קורע, ומטעם זה מותר לקרוע עור שעל פי חבית של יין כמ"ש בסי' שי"ד מפני שהעור הוא גוף אחד ולא שייך בו איסור קריעה אלא איסור החיתוך אם מקפיד לחתכו במדה כמ"ש שם)".

והנה מש"כ אדה"ז בסוגריים שאין איסור קורע כשקורע נייר ועור, לכאורה היא חידושו של אדה"ז, ומיוסד על דברי התוספתא (שבת פי"ז ה"ט. ביצה פ"ג ה"ט) שהוא המקור למה שנפסק בסי' שי"ד.

ב

ביאור שיטתו

והנה האחרונים (עיין שו"ת חלקת יעקב או"ח סי' קס"ד) הסבירו דברי אדה"ז שבמשכן מלאכת קורע הי' ביריעה שנפל בה דרנא שקורעין ותופרין אותו כמבואר בגמ' שבת (עה, א), ויריעה אינו גוף אחד, נמצא דמלאכת קורע הוא דוקא בדבר שתפור מכמה חוטין.

ויש להוסיף לענ"ד, שמלאכת קורע בה בהמשך למלאכת תופר ואורג, שכל מעשהו הוא חיבור הרבה גופין ביחד, ולאח"כ תופרין ומחברין עוד חלק מן הבגד למה שנארג, מעתה מלאכת קורע שבא אחרי מלאכות אורג ותופר מיירי שקורע מה שכבר ונארג ונתפר לצורך תיקונו, וכמו בסידורא דפת שכל מלאכה מוסיפה בתיקון המאכל ומוסיפה על המלאכות שלפני', ה"נ כל מלאכה מיועדת לתקן את חיבור חלקי הבגד שנעשה ע"י אריגה ותפירה.

ג

קושיית הביאור הלכה

אבל המשנה ברורה בביאור הלכה (שם ד"ה אין שוברין) הביא דברי אדה"ז והקשה עליו מירושלמי שבת (פ"ז ה"ב) דלחד לשון קריעה בעור.

והנה מלבד מה שכתבו כמה שיש ב' לשונות בירושלמי, ואדה"ז פסק כלישנא קמא דקורע בבגדים וחיתוך בעורות, דמזה מוכח להדיא דאין דין של קורע בעור, הנה גם ללישנא בתרא בירושלמי דקורע בעור היינו רק לשון קורע שייך בעור אבל פשוט שהכוונה למלאכת מחתך ולא למאלכת קורע –

דאם לא תפרש כן תמוה איך מחלפין לישנא דמתניתין דהמלאכה בבגדים נקרא קורע ואילו המלאכה בעור נקרא מחתך, אלא פשיטא כמו שביארו המפרשים דלפעמים יכולין להשתמש בלשון קריעה גם בעור אבל ודאי שיש נפק"מ ביניהם.

אכן פירוש זה דחוק דלמאי נפק"מ לומר שיכולין להשתמש בלשון קורע לעור אם אי"ז נוגע להלכה.

ואפשר שללישנא בתרא באמת שייך קורע בעור רכיכא, אבל איסור קורע שייך רק בליבדייא ופשוט שזה לא כשיטת הבבלי, דלא מצינו בשום מקום בבבלי ובפוסקים שאיסור קורע הוא רק בעור רך ואיסור מחתך רק בבגד קשה.

ובפשטות הפירוש בלישנא בתרא היא דבא לחדש, דמה דתנן במתניתין דקורע שייך בבגדים ומחתך שייך בעור אין זה בדיוק, דליכא חילוק בין קורע למחתך שזה בבגד וזה בעור, כ"א שהחילוק הוא באופן הקריעה, דבדרך כלל קורע שייך בבגדים שהם רכיכים ואי"צ לכלי ואילו עורות הם קשים וצריך לכלי, לכן משמיענו דמלאכת קורע שייך בכל דבר בין עורות ובין בגדים כשהעורות הם רכיכים, ופעמים שגם בגד צריכים להשתמש בכלי ואז עוברים על מלאכת מחתך ולא קורע מכיון דצריך להשתמש בכלי.

אשר לפ"ז נכון הדבר שקורע שייך גם בעורות, דלפי לשון זה נתבטל כל החילוק בין בגד לעור, אבל פשוט דלא קיי"ל כן אלא שלהבבלי בודאי יש חילוק אחר בין קורע למחתך, שבדף עד, ב מבאר רב אשי שהמחתך היינו דקפיד אמשחא, ומובן מזה דזהו החילוק שהחילוק בין קורע למחתך, וכן פסק הרמב"ם (פי"א מהל' שבת ה"ז).

ד

עוד ביאור בלשינא בתרא דירושלמי

ובאופן אחר יש לבאר לישנא בתרא דירושלמי, דהנה עיין מנ"ח (מוסך השבת אות ל"ג) שכתב שהרמב"ם לא חילק במחתך בין יד לכלי דנראה דבכל ענין חייב. ובהערות להוצאה חדשה הביאו מס' מגן אבות (שבת עד, ב ד"ה ואי קפיד אמשחתא) וערוך לנר (סוכה לג, ב ד"ה והא קא מתקן) שכתבו שדוקא בכלי.

ולכאורה יכולין להעמיס חיוב זה בלישנא בתרא דירושלמי, דמחתך היינו בגד קשה דצריך כלי, ואולי אין מזה ראי' לדין קורע אם שייך בעור, שכל השאלה היא אם צריך כלי דודא, והירושלמי מבאר דאם זה בגד רך אז גם ביד הוי מחתך (חוץ ממלאכת קורע) ואם הוא קשה כעור, צריך דוקא כלי, וכהכרעת הביאור הלכה בסי' שכ"ב, עיי"ש.

שוב ראיתי בבדי השולחן שהביא ב' לשונות בירושלמי, וביאר דתרווייהו מדברים במלאכת מחתך ולא בקורע כלל. ופי' ב' לשונות ע"ד הנ"ל אי צריך דוקא כלי, דלל"ק אם קורעין באמצע אז הדרך לקרוע ביד, ואם קורעין מן הצד קורעין דוקא בכלי, וללל"ב, תלוי כנ"ל אם זה בגד רך או בגד קשה.

אבל הבבלי לא חילק בהכי, ולכן לדעת הבבלי י"ל דחייב גם בלי כלי.

ובאמת הבבלי חולק על ב' הלשונות, דהחילוק בין מצד הצד לאמצע אין מבואר בבבלי, והלשון דתלוי אם הוא רכיך או לבידייא אין כשיטה זו בבבלי.

ה

ראי' לחילוק בין קורע למחתך בבבלי

ובאמת חוץ מזה שמן הבבלי מבואר שיש חילוק בין קורע למחתך דמחתך היינו דוקא בקפיד אמישחא, אבל חוץ מזה יש לומר דלהבבלי עיקר החילוק דזה רק בבגד וזה גם בעור שזה מורה שיש גדרים שונים להם –

דהנה יש לדייק מה דבבבלי (עג, ב) פריך הגמ': "היינו זורה היינו בורר היינו מרקד, וע"ז השיבו אביי ורבא "כל מילתא דהויא במשכן אע"ג דאיכא דמיא לה חשיב לה", ואילו בנוגע לקורע ומחתך לא שאלו דמחתך היינו קורע, וכמו ששאלו בירושלמי, והיו יכולין להשיב זה כשאין מקפיד אמשחא וזה כשמקפיד אמשחא, ולא שאלו.

ועל כן נראה דהגמ' ידע שיש חילוק עיקרי ביניהם, דקורע הוא בבגדים שמפריד בין החוטין, ומחתך הוא בעור שהוא דבר א'.

ולכאורה היינו יכולים לתרץ שהגמ' סמך על מה שכבר תירצו דכל מילתא

דהואי במשכן אע"ג דאיכא דמיא לה חשיבא.

אבל אי אפשר לומר כן, דעיין בתוס' (עד, א. ד"ה אע"ג), דהקשו למה לא מנה המשנה מנפץ פשתן (דשונה מן ניפוץ של צמר), ותירצו דהיינו דש אלא שזה בתבואה וזה בפשתן, אבל זורה ובורר ומרקד הם שלשה דברים.

והטעם דנחשב כשלשה דברים כתבו המפרשים, דזורה מפריד ע"י הרוח, ובורר מפריד בידו ומרקד ע"י נפה.

נמצא שכשמלאכה אחת מתקיים בדברים שונים אי"ז מצדיק למנותן בנפרד, א"כ למה לא שאלו היינו קורע היינו מחתך, ואי אפשר לומר דזה בבגד וזה בעור, אלא בע"כ דשונים בעיקר מטרתם, דקורע היינו להפריד בין החוטין של הבגד, וכיו"ב, ומחתך הוא לחתוך גם עור א'. ובנוסף לזה יש תנאי שצריך להקפיד אמשחא, דבלא"ה ליכא תיקון.

ונראה דכ"כ הי' פשוט להגמ' דשונים קורע ומחתך, דקורע הוא בבגדים שמפריד מה שהי' דבוק, ומחתך הוא (גם בעור) שהוא גדר אחר לגמרי,

ועוד יש לומר שלאחר שאמר רב אשי דצריך שיתכוין למישחא זה עצמו מגלה שיש גדר אחר, דהנה המנ"ח (מוסך השבת אות ל"ג) כתב שמלשון הרמב"ם משמע דמלאכת מחתך אינה מלאכה רק במתכוין למדה, ובלא כוונה לא שייך מלאכה כלל, ול"ש פסי"ר כי המלאכה אינה מלאכה רק במתכוין.

דלפ"ז שפיר מובן החילוק בין קורע למחתך, דקורע הוא הפרדה, ואילו מחתך הוא לעשות עור, והוא כמו תיקון כלי, אלא שאי"ז עדיין כלי ולכן אין בו משום מכה בפטיש, אבל הגדרתו הוא כמו תיקון כלי.

סימן ל''א

אמירת ''ולא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמו עליו'' בוידוי מעשרות

א

פירוש הר''ש והתויו''ט

תנן במס' מעשר שני (פ''ה מי''א): ''ולא שכחתי: לא שכחתי מלברכך ומלהזכיר שמו עליו'', ופי' הברטנורא: ''לפי שמברכים להפריש תרומה, וכן על מעשר ראשון ושני ומעשר עני ולפדיון מעשר שני ולחלה על כולן מברכים'', וכך פירש הר''ש כאן, וכ''ה בפי' המהר''י בן מלכי צדק.

הנה דברי הר''ש והריבמ''צ והרע''ב דקאי אברכות המצות, כך כתב רש''י בברכות (מ, ב): ''ומלברכך, ברוך אשר קדשנו במצותיו וצונו להפריש תרומה ומעשר''.

והתוס' יו''ט שם הביא מה שכתב רש''י בפירושו עה''ת ''ולא שכחתי מלברכך על הפרשת מעשרות'', והמזרחי והגור ארי' פירשו שר''ל שבח והודאה, דאילו נוסח ברכה אנשי כנסת הגדולה תקנוה, ומדרבנן היא.

והתוי''ט תמה עליהם שהרי בגמ' מייתי למשנה זו אפלוגתא דרב ור' יוחנן בכל ברכה שאין בה שם ומלכות, והביא שכ''כ רש''י מפורש בפי' על הגמ' כנ''ל.

ומסיק: ''אלא הנכון דרש''י נוסח הברכה קאמר, ואע''ג דמדרבנן היא אסמכוה אקרא, דמי גריעא ברכה לאסמכוה אקרא משאר דברים דמדרבנן שהסמיכום על המקראות''. וכ''כ המהרש''א בברכות (שם) דהוי אסמכתא.

ב

השגת הצל"ח על התויו"ט

אבל תירוץ זה צ"ע, דמאי ניתוסף בזה שידעינן שזה אסמכתא, הלא מה"ת אינו מחוייב מלברך ולמה הוצרך להכניס ענין זה בוידוי, דבודאי אם זה רק אסמכתא אינו מעכב. ואם נימא שקודם שתיקנו אניש כנסת הגדולה לא כיונו על ברכה באמירת תיבות אלו "לא שכחתי", נמצא דתיבות אלו הם מיותרות.

וכבר תמה עליו הצל"ח בברכות (שם) וכתב שהדין הוא עם המזרחי והמהר"ל: "שהרי במשנה שם דריש כל הך קרא כסדר ככל מצותך, הא אם הקדים מע"ש לראשון וכו' ולא עברתי ממצותיך, לא הפרשתי ממין על שאינו מינו וכו' וכל הני דרשות גמורות הם ודינים הם, ומסיים ולא שכחתי מלברך ומלהזכיר שמך עליו, ומעתה איך נפרש זה לאסמכתא על מצות הרכות שתקנו אנשי כנה"ג, הרי מסתנא הוא בדוגמת הבבות הקודמות שם באותה משנה שכולם דיני תורה הם ודרשות ממש לא אסמכתא בעלמא.

ועיי"ש שכתה שכל זה הוא בהמשנה, אבל בהברייתא שעליו פירש רש"י דקאי על ברכת הפרשת תרומות ומעשרות, שפיר מסתמך על האסמכתא, עיי"ש.

אבל מה נעשה, שכדברי רש"י כתבו שאר הראשונים הנ"ל, אף דפירשו המשנה ביחד עם כל הדרשות הגמורות, והשגת הצל"ח חזרה למקומה.

ג

ישוב לקושית הצל"ח וגדר של אסמכתא

ונראה לבאר דבריו, שבפשטות התוי"ט הולך בעקבות הריטב"א הידוע (ראש השנה טז, א) שהתורה נתכוונה בעצם לאותה דרשה בתורת הערה שראוי לעשות כך, אלא שלא קבעתו חובה ומסרה הדבר לחכמים שאם ירצו יקבעוהו חובה "ולא כדברי המפרשים האסמכתות שהוא בדרך סימן שנתנו חכמים ולא שכונת התורה לכך ח"ו ישתקע הדבר ולא יאמר, שזו מינות הוא". ועי' ריטב"א מכות (יג, א. ד"ה גרושה וחלוצה).

וכעין זה כתב המהר"ל (רבו של התוי"ט) בספרו באר הגולה (באר א') עיי"ש.

דלפ"ז אסמכתא הוי כעין דאורייתא, ובנידון זה אף שלא חייבו התורה לברך אבל התורה רמזה באסמכתא שהוא ענין טוב ורצוי, ובאו חכמים וקבעו חובה.

דלפ"ז הכוונה בדברי התוי"ט היא: דמה שאומר בהוידוי שלא שכח מלברך, הכוונה אמנם להברכה שהיו מברכים מצד האסמכתא שהיא כעין דאורייתא.

ואף שלא הי' אז חיוב לברך מכיון שלא קבעה התורה חובה, אבל מ"מ הברכה הי' מעולם ענין חשוב, ובאם לא הי' מברך הי' חסר בוידוי שלו.

וגדולה מזו מצינו בדברי הרמב"ן בפי' עה"ת (פ' משפטים) והריטב"א (קידושין כב, א) דאף שחיוב הבעל לזון את אשתו הוא מדרבנן מ"מ חיוב הרב לזון את אשת העבד הוא מה"ת, ועיין במה ששקו"ט בזה כ"ק אדמו"ר (נעתק ב"חידושים וביאורים בש"ס" ח"א סי' י"ח).

ועד"ז (ויתירה מזו) הי' אפשר לומר שמאחר שרצון התורה שנברך, אף שלא הי' אז חיוב, מצדיק מה שאומר בנוסח הודיוי שלא שכח מלברך, דזה מעכב בהוידוי, אף שלא מעכב בהפרשת תרומות ומעשרות עצמן, דהתרומה חל בלי ברכה, אבל אי"ז הפרשה מעליא גם קודם שתיקנו אנשי כנה"ג.

ד

ישוב לשיטת רש"י בברכות

ולענ"ד נראה ליישב שיטת רש"י באופן אחר וכדרכו של המזרחי והמהר"ל והצל"ח דאף דחובת הברכה הוא מדרבנן, מ"מ חייב לשבח ולהודות לבוראו שזיכהו לקיים מצות הללו גם קודם שתיקנו ברכות המצות, וכ"כ המנ"ח (מצוה ת"ל אות ו') על יסוד דברי הירושלמי דנלמד ברכת המצות מברכת התורה. אמנם נראה לבאר חיוב זה באופן אחר.

דהנה בברכות (לה, א) איתא דהנהנה מעוה"ז בלא ברכה הוא גוזל ומועל, אף שברכות הנהנין נתתקנו ע"י אנשי כנסת הגדולה, ואיך הותר להם לאכול קודם שתיקנו ברכות הנהנין, אלא מוכרח מזה שלעולם היו מברכין

ברכות הנהנין, רק שאנשי כנסת הגדולה תיקנו וקבעו הנוסח.

ועד"ז יש לומר בברכות המצות, שביאר הגרי"ע בס' לקח טוב (כלל י"א, וכן כתב הלבוש או"ח סי' מ"ז בנוגע למצות ת"ת, וכעין זה בשו"ע אדה"ז שם, אבל ראה לקו"ש חי"ד ע' 144 ואילך) דהוי כמו ברכות הנהנין שמוכרחין להודות לה' להתיר קיום המצוה.

ועיי"ש שהגרי"ע העמיס זה בלשון התוספתא הידועה "הנהנה מעוה"ז כלום בלא ברכה מעל עד שיתירו לו כל המצות", דהכוונה שהברכה מתרת קיום כל המצות כמו ברכות הנהנין (וכבר קדמו בחסדי דוד לתוספתא ריש פ"ד דברכות בפירוש זה).

וכדבריו משמע מלשון הרמב"ם (הל' ברכות (פ"א ה"ב-ג') שלאחר שהביא הדין דכל הנהנה בלא ברכה מעל כותב: "וכשם שמברכים על ההניי' כך מברכין על כל מצוה ומצוה ואח"כ יעשה אותה".

וראיתי בס' רשימות שיעורים (להגריד"ס – מס' סוכה ע' קצ"ג) שדייק כן מלשון הרמב"ם, ותלה סברא זו במחלוקת ר' יוחנן ורב הונא (בירושלמי – הובא בתוס' סוכה לט, א ד"ה עובר לעשייתן) דלר' יוחנן מברכין על המצוות עובר לעשייתן ולרב הונא בשעת עשייתן. ותלה זה בסברא הנ"ל, דלר' יוחנן הברכה היא המתירת את קיום המצוה ולכן צ"ל עובר לעשייתן, וזהו מה שדייק הרמב"ם "ואח"כ יעשה אותו", דבזה הוא קובע שברכת המצות דומה לברכת הנהנין בעיקר הגדרתה.

שעפ"ז, שקיום המצוה בלי ברכה הוי כעין מעילה וגזילה, היו מוכרחין לברך גם קודם שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, אלא שהנוסח לא נקבע עד שבאו אנשי כנסת הגדולה, אבל מסברא ידעו שצריכים להודות, וזה הוי דאורייתא.

ה

ישוב לקושיית הגרעק"א

והנה הגרעק"א (ברכות טו, א) הקשה על הצל"ח, דמהסוגיא שם מבואר דברכת המצוות אינה מעכבת בחלות התרומה לפי שברכת המצות הוי רק מדרבנן, אבל אילו הי' דין ברכת המצות מה"ת משמע הי' מעכב בקיום המצוה, ואין הפרשתו מועיל לחלות שם תרומה, אבל לפי דברי הצל"ח

שיש חיוב מה"ת לברך ולהודות על המצוה למה אינה מעכבת בחלות התרומה, ועיי"ש בתירוצו.

ונלענ"ד ליישב קושיתו, דנראה לחדש שבברכת המצות שתיקנו אנשי כנה"ג ישנם ב' דינים: א' שהיא מתיר להגברא לקיים המצוה, וכנ"ל מדברי הגרי"ע דהוי כמו ברכת הנהנין, ב' בכדי שיחול על המצוה חלות שם מצוה צריכים לברך.

והנה אם הי' חיוב ברכת המצות מה"ת, היינו שגם חלק השני שיחול על המצוה שם מצוה היא מדאורייתא, א"כ אם אינו מברך הלא מה"ת לא הי' חל על פעולתו שם מצוה ולא הי' חלות הפרשת תרומה, אבל לקושטא ברכת המצות הוי רק מדרבנן, ומה שהי' חיוב מה"ת לשבח ולהודות כדברי הצל"ח הנ"ל, הוא רק מדין מתיר אבל לא מדין חלות שם מצוה.

אבל כשתיקנו חכמים ברכת המצות, בנוסף למה שתיקנו וקבעו נוסח הברכה, גם הוסיפו גדר שני, שהברכה עושה חלות מצוה. ואף שמה"ת ליכא חיוב זה, ושפיר חלה עליו שם מצוה מה"ת, אבל חכמים הוסיפו שלשלימות קיום המצוה צריך לברך, ואף שלמ"ד מצות צריכות כוונה, אי"צ לבטא בדיבור, ועאכו"כ למ"ד שמצות אין צריכות כונה שהוא עושה המצוה לשם קיום מצות ה', אבל חז"ל רצו שיבטא הכוונה בדיבור, ובאם לאו חסר בשלימות המצוה.[46]

ולכן קודם שתיקנו אנשי כנסת הגדולה ברכות המצות, הי' חיוב שבח והודאה קודם קיום מצוה, אבל זה הי' רק להתיר קיום המצוה, אבל ענין הב' שהברכה עושה חלות שם מצוה, זה לא הי'.

וראיתי מביאים מהגרי"ז שכתב שהטעם שבוידוי מעשר אומר שלא שכח מלברך דאם הי' שוכח הוי חסרון בהפרשת המעשרות.

אבל לענ"ד, למה שנתבאר, הנה בנוגע לחיוב התורה לברך קודם שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, אין הברכה מעכב חלות ההפרשה, דחיוב

[46] **ובכ"מ בתורת כ"ק אדמו"ר נזכר שבכל מצוה צריך שיהא בה השתתפות של מחשבה דיבור ומעשה, וחלק הדיבור הוא הברכה.**

הברכה אז הי' רק בגדר מתיר, ואין זה פוגע בקום המצוה.

אמנם הראי' שהביא שם מהא דתנן בתרומות (פ"א מ"ז) שאלם לא יפריש, והטעם מבואר בתוספתא וירושלמי (שם) משום שאינו יכול לברך ברכת המצות, אף שאנוס הוא, ראי' נכונה היא גם למה שנתבאר, שהלא עכשיו שהוסיפו חכמים גדר שני בברכת המצות שבלי זה חסר בקיום המצוה עצמה, א"כ אין ראוי שאלם יפריש ויהי' חסרון בההפרשה מדרבנן.

ו

הערות אי ברכות המצות הוא מתיר

ובעיקר ענין זה אי ברכות המצות הן מתירות כברכות הנהנין יש להעיר, דמצינו מחלוקת האחרונים אי הדין דספק ברכות להקל נאמר בברכות הנהנין, שהמהרש"א (פסחים קא, א) וס' אבן העוזר (הובא בגליון הש"ס ברכות יב, א) כתבו דברכות הנהנין שאני דאסור ליהנות מעוה"ז בלא ברכה לא נאמר ספק ברכות להקל, אבל להלכה לא קיי"ל כן.

הנה מסברת המהרש"א מוכח דברכת המצות אינן מתירות, דאם הם מתירות אז מאי נפק"מ, בין בזה ובין בזה יש איסור של גזילה.

וכן מדברי האו"ז (הובא בש"ך יו"ד סי' י"ט ס"א) דברכת המצות אפשר לברך אפי' לאחר עשייתן, אלא תיקנו חז"ל לברך קודם עשייתן, משמע דחולק על היסוד שברכת המצות הן ברכת הנהנין, דאיזה סברא יהי' לחלק ביניהם, דאם ברכת הנהנין מוכרח להיות קודם שנהנה מצד שהוא מתיר האכילה, ה"נ בברכת המצות.

כן יש להעיר מהחילוק בין ברכות הנהנין לברכות המצוה אם צריך עמידה בשעת הברכה, דברכת הנהנין אי"צ וברכת המצות צריך – דלכאורה ברכת הנהנין הוא מתיר ולכן אי"צ עמידה, אבל ברכת המצות אינו מתיר אלא שבח והודאה ולכן צריך עמידה.

אבל גם לפי מה שביארנו, לאחר שתיקנו חכמים ברכת המצות ניתוסף גדר שני שהברכה משלים המצוה שיהא חלות המצוה בשלימות, ולכן שפיר יש לחייב עמידה, ואין צריך

לומר שברכת המצות אינן מתירות, כי יש בהן ב' גדרים וכמו שנתבאר.

ומה שבכמה מצות אין חיוב עמידה כמו בשחיטה וחלה, והמג"א ואדה"ז (סי' ח') ביארו שאין המצוה מצוה כ"כ, י"ל היינו שבמצות אלו אין הברכה מוכרח לקיום המצוה אלא בגדר מתיר, וכמו מצות אלו עצמן הן מתירות, נמצא שאין הגדר של קיום המצוה חזק כ"כ, ומה שבולט הוא גדר המתיר, ולכן אי"צ עמידה, ועדיין צ"ע.

ז

פירוש הר"ש סיריליאו והשטמ"ק

ובעיקר הדבר שתיבות "לא שכתחי" הכוונה לברכה, מצינו פירוש אחר בשטה מקובצת בברכות (מ, ב) שכתב על ברכה זו שאומר בוידוי שלא שכחתי מלברך וז"ל: "פירוש ומברכה אחרונה קאמר דהיא דאורייתא".

והנה בס' מנחת קנאות (סוטה מז, ב) הקשה, דרש"י קאמר דקאי אברכת הפרשת תרומות ומעשרות, והלא ליכא ברכה אחרונה בברכת המצות, ופי' דלהשטמ"ק קאי אברכת המזון, וסובר כמ"ד שכל המצות מעכבות, אך הקשה ע"ז למה נקיט דוקא מצוה זו ולא נקיט שאר מצות התורה.

ובדוחק י"ל דהוא מצוה הקשורה עם אכילה במיוחד, והוי דומה למצות אכילת תרומות ומעשרות.

אמנם מה שפירש דברי השטמ"ק מפורש הוא בפי' הר"ש סיריליאו בירושלמי שם: "ונראה לפרש דאמעשר שני תוך למחיצתו קאי, ובברכה אחרונה מוקמינן לה, ובברכת המינין דברכה אחרונה שלהן דאורייתא", והיינו דקאי על אכילת מעשר שני ע"י ישראל באלו המינים שמברכין עליהם בהמ"ז דאורייתא.

ועיין בס' בית אהרן להגרד"ב צוקרמן ז"ל למס' הוריות (ע' צב) שסלל דרך חדש וכתב דקאי אש"ס תענית (ח, ב) בהתחיל למוד שמברך ברוך השולח ברכה במעשה ידינו, וכתב הכ"מ דמברך בשם ומלכות, ולדברי הרמב"ן רק בתרומות ומעשרות שבהם נאמר והריקותי לכם ברכה עד בלי די, ומבריכן להדגיש שנתקיים הברכה, ועיי"ש בס' בית אהרן שכתב דהוא מדאורייתא, ושמברכין בסוף, וזהו כוונת השטמ"ק.

ומלבד שלענ"ד צ"ע לומר שברכה זו הוי דאורייתא, דמהי המקור לזה, אבל חוץ מזה דברי הר"ש סירליאו ברורים דקאי אברכה אחרונה על ז' מינין דהוי מדאורייתא, ובפשטות זהו גם כוונת השטמ"ק.

סימן ל"ב

לא אמר המלך הקדוש בעשי"ת

א

הטעם דמשנים להמלך הקדוש דורש ביאור

איתא בברכות (יב, ב): "ואמר רבה בר חיננא סבא משמי' דרב דבכל השנה כולה מתפלל אדם הא-ל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט, חוץ מעשרת ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים שאומר המלך הקדוש והמלך המשפט", ור' אלעזר אמר אפי' אמר הא-ל הקדוש יצא שנאמר 'ויגבה ה' צבאות במשפט והא-ל הקדוש נקדש בצדקה', אימתי ויגבה ה' צבאות במשפט, אלו עשרה ימים שמר"ה ועד יוהכ"פ, וקאמר הא-ל הקדוש. מאי הוה עלה, אמר רב יוסף הא-ל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט, רבה אמר המלך הקדוש המלך המשפט, והלכתא כרבה".

והטעם לשינוי זה כתב רש"י (ד"ה המלך הקדוש): "לפי שבימים הללו הוא מראה מלכותו לשפוט את העולם".

והנה נחלקו הראשונים אם גם בדיעבד לא יצא, שהתוס' כאן כתב דאם לא אמר מחזירין אותו, וכן פסק הרי"ף והרא"ש כאן, וכן פסק הרמב"ם (פ"י מהל' תפילה הי"ג) וכן נפסק בשו"ע (סי' תקפ"ב סעיף א'), וכן פסק אדה"ז (שם), אבל שאר הראשונים חולקים וס"ל דיצא בדיעבד, ראה בעל המאור, וראבי' (ברכות סי' מ') וכ"כ תר"י בשם רבני צרפת וכ"כ בתוס' ר"י החסיד כאן.

והטעם דמחזירין אותו כתבו התוס' "דכל המשנה ממטבע שטבעו חכמים אינו יוצא ידי חובתו".

מעתה צ"ל סברת החולקים דלכו"ע יצא ואין צריך לחזור, ובפרט דמלשון

הגמ' משמע שלדעת רבה לא יצא וחוזר אם לא אמר המלך הקדוש.

ומאידך צ"ל סברת הסוברים דלא יצא וכמו שנפסק להלכה, דאיך זה משנה המציאות שהרי אמר הא-ל הקדוש שהוא הנוסח בשמו"ע שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, ולמה לא יצא אם לא אמר המלך הקדוש, בשלמא אם לא אמר הא-ל אלא נוסח אחר כמו אלקים או איזה שם אחר, כי אז הי' משנה מנוסח שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, אבל גם בעשי"ת נקרא הא-ל הקודש, וכמו שהביא הגמ' את הפסוק דויגבה ה' שאומרים "הא-ל הקדוש", ובפשטות זהו טעמם של הראשונים דס"ל דלכו"ע יצא י"ח, אבל למה דקיי"ל כאידך ראשונים דורש ביאור למה לא יצא י"ח.

ובעיקר התקנה לומר המלך הקדוש יש לעיין ולבאר איך תיקנו אנשי כנסת הגדולה, אם תיקנו לומר הא-ל הקדוש, איך שינו האמוראים את הנוסח מסברא בעלמא, ולכאורה זהו סברת ר' אלעזר ורב יוסף, דאיך יכולין לשנות מנוסח של אנשי כנה"ג. ואם תיקנו לומר המלך הקדוש, איך יכולין לומר הא-ל הקדוש. ובדוחק יש לומר שנשכח הנוסח הקדום, ולכן נחלקו איך צריכים לומר.

עוד יש לדייק מה דבדברי רבה בר חיננא סבא אומר "עשרה ימים **שבין** ר"ה ליוהכ"פ, ואילו בדברי ר' אלעזר נכתב "אלו עשרה ימים שמר"ה **ועד** יוהכ"פ".

עוד ראיתי מקשים (ראה ס' מילי דברכות) למה הקדים הגמ' "דבכל השנה כולה מתפלל אדם הא-ל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט", מאי נפק"מ מה שאומרים בכל השנה, הענין המדובר כאן הוא מה שאומרים המלך הקדוש בעשי"ת.

ותירץ לב' השיטות, דאם נימא דפלוגתתן הוא רק לכתחלה אבל בדיעבד לכו"ע יצא, י"ל דה"ק: דבכל השנה אדם מתפלל לכתחילה הא-ל הקדוש, כו' ובעשי"ת אדם מתפלל לכתחילה המלך הקדוש, ואשמיענן תרתי דבכל השנה אם טעה ואמר המלך הקדוש יצא וכן בעשי"ת דלכתחילה צ"ל המלך הקדוש, אבל בדיעבד אם אמר הא-ל הקדוש אי"צ לחזור,

ולהפוסקים דס"ל דגם בדיעבד פליגי וס"ל לרב דאם לא אמר המלך

הקדוש חוזר י"ל דה"ק כשם שבכל השנה כולה מתפלל אדם הא-ל הקדוש ואם שינה ואמר המלך הקדוש צריך לחזור דהא שינה ממטבע שטבע חכמים בברכות, ה"נ בעשי"ת צ"ל המלך הקדוש דוקא ואם שינה יחזור.

אמנם אם זהו כוונת הש"ס הרי העיקר חסר מן הספר דליכא רמז שבכל השנה יוצאין או לא יוצאין אם שינה, וערבך ערבא צריך, דמנין להגמ' שבכל השנה שיוצא אם שינה או אינו יוצא.

ב

ב' ביאורים בתקנת אמירת המלך הקדוש

ואולי יש לבאר הענין שיש לפרש תקנת אמירת המלך הקדוש בב' אופנים:

אופן א' יש לומר: שרבה בר חיננא ורבה ס"ל דאנשי כנסת הגדולה אכן תיקנו ב' נוסחאות לעשרת ימי תשובה הא-ל הקדוש והמלך הקדוש, דס"ל דב' הנוסאות נתתקנו ע"י אנשי כנסת הגדולה, וזהו הנוסח ומטבע שטבעו חכמים, ושלכן אין לשנות, ואם שינה לא יצא וכשיטת רוב הראשונים.

ויש לומר בדרך השערה בעלמא, שקודם שאמר רב שצ"ל המלך הקדוש, הי' נפוץ ב' מנהגים, כי הרבה אמרו המלך הקדוש וגם היו מי שאמרו הא-ל הקדוש (והעירני ח"א שלנוסח הרמב"ם היו אומרים כל האריכות בעשי"ת מה שאומרים בר"ה, שבברכת אתה קדוש אמרו הפסוק דויגבה ה' גו', שזוכרים גם את הא-ל הקדוש, ולכן סיימו בהא-ל הקדוש), ולכן נחלקו בזה אמוראים מה הי' עיקר התקנה.

ורבה בר חיננא סבא בשם רב אמר דבזמן הבית כשתיקנו אנשי כנסת הגדולה את נוסח התפילה התקנה הי' באמת לומר הא-ל הקדוש כמו שהוא בפסוק הנ"ל, אבל גם תיקנו לומר המלך הקדוש בעתיד, כי בזמן שתיקנו אנשי כנסת הגדולה התנהג ה' עמהם במדת החסד, ששבו מהגולה ובנו את בית המקדש, אבל לזמן הגלות שמלכותו של הקב"ה ששופט את העולם הוא בגלוי תיקנו נוסח של המלך הקדוש, אבל מאחר שכבר היו רגילים לומר הא-ל הקדוש, נשאר

מנהג זה גם לאחר החורבן, ובא רב לקבוע המנהג הנכון. כן יש לומר בדרך השערה.

אבל איך שיהי', רב סובר שנוסח המלך הקדוש הוא הנוסח שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, וכן פסק רבה ומסקנת הש"ס, וכן קיי"ל להלכה.

ובזה מיושב קושיית הס' מילי דברכות הנ"ל, למה הקדים הגמ' "דבכל השנה כולה מתפלל אדם הא-ל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט", דהכוונה בזה בפשטות לומר דכשם שנוסח הא-ל הקדוש הוא הנוסח שתיקנו אנשי כנסת הגדולה ושאין לשנות מטבע זו, ה"נ הנוסח בעשרת ימי תשובה נקבע כנוסח ומטבע התפלה בעשי"ת.

אמנם ר' אלעזר ורב יוסף חולקים על עיקר היסוד שתיקנו לומר המלך הקדוש, ואף שמודים דיש ענין להזכיר מלכות, אבל אין הכרח שיש מטבע מיוחד לזה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה, אלא אדרבה מזה שהי' נפוץ ב' מנהגים, או הא-ל הקדוש או המלך הקדוש, הרי זה הוכחה דב' הנוסחאות טובים, דגם נוסח הא-ל הקדוש כלל בתוכו ענין המלכות.

אמנם באופן שני יש לומר, דלכו"ע באמת נוסח המלך הקדוש אי"ז הנוסח המקורי שאין לשנות ממנה, כ"א כמו שתיקנו לומר מעין המאורע בכל יו"ט, ס"ל לרבה בר חיננא ורבה דזהו האופן שמקיימים זה בעשי"ת באמירת המלך הקדוש, דזהו מעין המאורע שהם ימי הדין ומשפט, ואף שתיקנו כן אנשי כנסת הגדולה, אבל אי"ז חלק מהנוסח שקבעו, אלא זה הוספה להזכיר מעין המאורע ולכתחילה נכון להזכיר שהוא המלך הקדוש.

ודעת ר' אלעזר ורב יוסף לפי סברא זו הוא שיש ב' אופנים, ושניהם הם טובים, שאפשר לומר לכתחילה הא-ל הקדוש או המלך הקדוש.

והסיכום ממה שנתבאר שיש ב' ביאורים לבאר דעת רב ורבה שצ"ל המלך הקדוש:

א' שהוא חלק בתפלה שקבעו אנשי כנה"ג לימי עשרת ימי תשובה.

ב' שהוא מעין המאורע.

והנפק"מ כמו שביארנו הוא אם מעכב בדיעבד, שאם הוא מנוסח התפלה שתיקנו אנשי כנסת הגדולה אז בודאי

שמעכב, אבל אם הוא מעין המאורע הרי במס' שבת (כד, א) מבואר דימים שאין בהם מוסף אין מחזירין אותו כשלא הזכיר מעין המאורע, ולכן בעשי"ת אין מחזירין מכיון שאין אלו ימים שיש בהם קרבן מוסף (ומה שבר"ה ויוהכ"פ יש מוסף יתבאר בע"ה בסמוך).

וזהו טעם של ב' השיטות, דהשיטה דס"ל דחוזר ס"ל דכן הוא נוסח התפלה, ולשון הגמ' בהקדמת "דבכל השנה כולה מתפלל אדם הא-ל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט", משמע דגם המלך הקדוש הוא מעיקר תקנת אנשי כנסת הגדולה את נוסח התפלה ולא הוספה מעין המאורע.

והשיטה דס"ל דזה רק לכתחילה ס"ל דאמירת המלך הקדוש הוא רק הזכרה מעין המאורע ובדיעבד שאמר הא-ל הקדוש יצא.

ובטעם הקדמת הש"ס "דבכל השנה כולה מתפלל אדם הא-ל הקדוש ומלך אוהב צדקה ומשפט" לדעת זו, יש לומר דס"ל דאדרבה יכולין לדייק להיפך, כי המשך לשון הגמ' הוא: "חוץ מעשרת ימים שבין ראש השנה ויום הכיפורים שאומר המלך הקדוש והמלך המשפט", דהלשון "חוץ" משתמע שהוא גדר אחר מכמו שהוא בכל השנה כולה, דאילו בכל השנה כולה זהו עיקר נוסח שתיקנו אנשי כנה"ג, אבל בעשי"ת יש שינוי, שהוא הזכרת מעין המאורע, שתיקנו לומר נוסח כזה שיזכיר זמן של עשי"ת.

ג

ב' גדרים בראש השנה

מיהו העומד לנגדנו לכארה, כאשר רמזנו למעלה, לשיטה דאי"צ לחזור כי הוא מעין המאורע וכשליכא קרבן מוסף אי"צ לחזור – למה לא מחזירין בר"ה ויוהכ"פ, הלא יש בהם קרבן מוסף.

דיש לומר שאין להזכרת המלך הקדוש קשר לר"ה ויוהכ"פ אלא הוא ענין נפרד.

דהנה בלקוטי שיחות (ח"ד) דייק כ"ק אדמו"ר בלשון הגמ' כאן "עשרת ימים **שבין** ר"ה ליוהכ"פ", דלכאורה איך אומר שיש עשרה ימים בין ר"ה ליוהכ"פ, הלא יש רק ז' ימים.

וביאר דבר"ה ויוהכ"פ יש ב' ענינים, דעיקר ענין ר"ה הוא זמן הכתרת המלך, ויוהכ"פ יש עיצומו של יום

שמכפר, ויש עוד ענין שני בר"ה ויוהכ"פ שהם מעשרת ימי תשובה, והיינו שבין הענין העיקרי שבר"ה יש עשרה ימי תשובה.

נמצא שמה שאומרים המלך הקדוש אי"ז מדין ר"ה אלא מצד הדין השני שבו שהוא א' מעשרת ימי תשובה, ולכן אין מחזירין אותו דזהו הוספה מעין המאורע ביום שאין מביאים מוסף, דהדין של אמירת המלך הקדוש אין לזה שום קשר למוסף. וזהו דעת הראשונים דס"ל דאין מחזירין אותו.

ובזה מיושב הדיוק שעמדנו עליו למעלה, למה בדברי רבה בר חיננא סבא בשם רב קתני "ימים **שבין** ר"ה ליוהכ"פ" ואילו בדברי ר' אלעזר אומר "עשרה ימים מר"ה **עד** יוהכ"פ", להורות שאין לזה קשר לר"ה ויוהכ"פ מצד עצמם אלא מצד שהם עשרת ימי תשובה. וזהו הטעם שאינו מעכב, כי זה הזכרה מעין המאורע וכשאין מוסף אי"צ לחזור להזכיר מעין האורע.

אבל בדברי ר' אלעזר דס"ל דאי"צ לומר המלך הקדוש גם לכתחילה (לדעה זו בראשונים) דגם הא-ל הקדוש הוא נכון, אי"צ להדגיש החילוק בין ר"ה ויוהכ"פ מעשרת ימי תשובה ולכן אומר הנוסח הסתמי "עשרת ימים מר"ה עד יוהכ"פ", שאינו מבליט החילוק בין ר"ה לעשרת ימי תשובה.

ד

הערה בפסק של ר' אבלי פאסוועליר

אמנם גם שיטת רוב הראשונים וכן נפסק להלכה, שהמלך הקדוש הוא חלק בנוסח התפילה, וכל המשנה מנוסח שטבעו חכמים אינו יוצא, אבל מודים הם שנוסח זה הוא הנוסח של עשי"ת ואינו מקושר לר"ה ויוהכ"פ, אלא שר"ה ויוהכ"פ הם ב' ימים מעשרת ימי תשובה בנוסף לענין העיקרי בהם וכדברי כ"ק אדמו"ר הלקו"ש הנ"ל.

ובדברינו יש להעיר במה שהביא בס' חיי אדם מר' אבלי פאסוועליר שאם טעה בליל ר"ה ולא אמר המלך הקדוש א"צ לחזור מחמת שאין מקדשין את החודש בלילה, א"כ גם בליל ר"ה הדין כן שאי"צ לחזור.

אמנם לפי מה שביארנו אין שום קשר בין אמירת המלך הקדוש לזה שהוא ר"ה, ולכן בודאי שצריך לחזור לדעות אלו, כי זהו הנוסח שתיקנו אנשי כנה"ג, ואין לזה קשר לקביעות של ר"ה, כי מה שאומרים המלך הקדוש בר"ה אי"ז מדין ר"ה כ"א מדין עשי"ת וכנ"ל, ולהדעות שהוא כמו מעין המאורע הרי אי"צ לחזור גם ביום ר"ה כנ"ל.

סימן ל"ג

עשיית סוכה בחולו של מועד

א

ביאור מחלוקת ר"א וחכמים

תניא בסוכה (כז, א) :"ר"א אומר אין יוצאין מסוכה לסוכה ואין עושין סוכה בחולו של מועד, וחכ"א יוצאין מסוכה לסוכה ועושין סוכה בחולו של מועד, ושוין שאם נפלה שחוזר ובונה בחולו של מועד. מ"ט דר"א אמר קרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, עשה סוכה הראוי' לשבעה, ורבנן הכי קאמר רחמנא עשה סוכה בחג וכו'".

ובפירוש דעת רבנן עיין ב"י (ריש סי' תרל"ז) שמבאר: "פירוש דקרא דקאמר חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, הכי קאמר סוכה תעשה לך באיזה יום משבעת הימים שתרצה, ואפילו ביום אחרון, אם לא עשית קודם לכך", ובשו"ע אדה"ז (סי' תרל"ז ס"א) כתב: "ואע"פ שנאמר חג הסכות תעשה לך שבעת ימים, אין כוונת הכתוב לעשות סוכה הראוי' לשבעה ימים פרט לחולו של מועד שאינה ראוי' לשבעה ימים, אלא כוונת הכתוב כל שבעת הימים תעשה סוכה אם לא עשית ביום ראשון תעשה ביום שני ואפילו בסוף יום השביעי".

והיינו שר"א ורבנן פליגי באותו הפסוק ד"חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים" שר"א מפרש שצ"ל סוכה הראוי' לשבעה, ורבנן מפרשים שיכולים לעשות סוכה כל שבעה.

והקשה השפ"א דלכאורה פליגי בסברות הפוכות, דלר"א בלי הקרא הי' מותר לבנות בחוה"מ, ולחכמים הי' אסור.

ועוד יש לעיין איך פליגי באותו הפסוק, שר"א מפרשו באופן אחד שצ"ל ראוי' לשבעה, ורבנן מפרשים להיפך, ומוכח מזה דנחלקו בסברא, מצד הסברא מפרשים הפסוק כל אחד לפי טעמו ושיטתו.

ב

פליגי אי סוכות הוי נקודה או צירוף

ונראה דפליגי בגדר של מצות ישיבת סוכה אם היא חיוב א' הנמשך ז' ימים, או שיש חיוב מיוחד לכל יום ויום, ולהעיר מדברי הצ"פ (הובא בס' מפענח צפונות ע' צ"ז).

דהנה מצינו בזה ב' מקומות בחג הסוכות שהגדרתן הוא מקצה אל הקצה, שהפמ"ג (סי' תרל"ז משב"ז ס"ק א') עמד ע"ז שלמעלה (כג, א) שנינו דצ"ל סוכה שיהא ראוי לשבעה בין לר"מ ובין לר"י, וכאן רק ר"א ס"ל הכי, דשם קאי על החפצא דסוכה, שחפצא של סוכה צ"ל ראוי לשבעה, וכאן מיירי בנוגע לחיוב הגברא לישב בסוכה, שלדברי ר"א יש חיוב אחת לז' ימים, ולדברי חכמים יש חיוב חדש בכל יום.

הרי שלגבי החפצא דסוכה צ"ל סוכה הראוי לישיבה בה כל הז' ימים, דמצות סוכה היא נקודה אחת המתפשט על ז' ימים.

ומאידך יש להעיר הלא אמרו בערכין (י, ב) דלכן גומרים ההלל בכל יום לפי שקרבנות חלוקים בכל יום, דהיינו שכל יום הוא חג ומועד חדש, ראה רש"י תענית (כח, ב ד"ה יחיד), ותוס' (שם ד"ה ויום טוב), ובטור ולבוש ושו"ע אדה"ז (סימן ת"צ ס"ו וסט"ז, ובסי' תרמ"ד).

הרי שמצד גדר היו"ט של סוכות כל יום הוא יו"ט ומועד חדש, ומצד החפצא דסוכה נחשב הכל כהמשך אחד.

מעתה יש להבין מה דפליגי ר"א וחכמים, לגבי החיוב שעל הגברא לישב בסוכה כל ז' ימים, אי יש לדמותו לחיוב שעל החפצא של הסוכה, או לחיוב היו"ט:

דר"א סבר דמאחר שחיוב הגברא הוא לישב בסוכה ולגבי החפצא דסוכה צ"ל לשבעת ימים ה"ה לגבי מצות ישיבה סוכה שצ"ל באותה סוכה.

אבל חכמים ס"ל דעיקר החיוב של ישיבת סוכה הוא דין ביו"ט של סוכות שבכל יום הוא מועד חדש, ולכן כל חיוב הקשור עם יו"ט סוכות הוא חיוב חדש.

ויש לחדש עוד, דהנה כ"ק אדמו"ר האריך (ראה חידושים וביאורים בש"ס ח"ב סי' ט') שגדר של חג הסוכת שונה מחג המצות, דחיובי מצה מסתעף ממה שיש יו"ט הקשורה לזמן יצי"מ בט"ו בניסן, משא"כ חג הסוכות שהיו"ט נקבע משום שיש חיוב לישב בסוכה ז' ימים, שזה הגורם להיו"ט.

מעתה אם נימא שיש מועד חדש בכל יום מצד חילוק קרבנות, בע"כ שזה הסתעפות ממצות ישיבת סוכה, ובע"כ שגם מצות ישיבת סוכה מתחדש בכל יום.

ור"א ס"ל דלמרות מה שיסוד החג קשור במצות סוכה שיש חיוב שצ"ל סוכה הראוי' לשבעה, מ"מ הקרבנות שאני דמשתנים בכל יום.

ובזה מיושב קשיית השפ"א דלכאורה פליגי בספרות הפוכות, דלר"א בלי הקרא הי' מותר לבנות בחוה"מ, ולחכמים הי' אסור.

אכן לפי"ד ניחא, דהכתוב מגלה אם חג הסוכות הוא נקודה או צירוף, ומבלי הפסוק לא היינו יודעין גדר חג הסוכות שהרי לגבי היו"ט עצמו הוא צירוף כנ"ל, ולגבי חפצא דסוכה הוי נקודה אחת, ולכן פליגי איך הדין לגבי ישיבת סוכה, אם לדמותו לגדר של יו"ט סוכות דכל יום הוא מועד חדש, או לדמותו לעצם החפצא דסוכה דצ"ל ראוי לשבעה כנ"ל.

ועיין במאירי שכתב: "ומאחר שעושין סוכה בחולו של מועד, אין צריך לומר שהגר שנתגייר בתוך החג או הקטן שהושלם במועד זמנו, שהביא שתי שערות בתוך החג, חייבין בסוכה משם ואילך אעפ"י שלא נתחייבו בה בימים שעברו מן החג".

ומבואר בדבריו שמחלוקת ר"א וחכמים אם חג הסוכות הוא נקודה אחת או שהוא מצטרף, דלר"א הוא נקודה אחת, ואם אין הסוכה לכל ז' ימי החג אי"ז סוכה, ולדברי חכמים כל יום הוא ענין בפ"ע.

מיהו צ"ע מהסוגיא דלהלן (מה, ב, מו, א) ששקו"ט אמוראים אם מספיק ברכה א' בסוכה שכל ימי הסוכות הם

כמו יום אחד אריכתא כמ"ש רש"י שם, ולמה לא הביאו שבזה נחלקו ר"א ורבנן כאן.

ויש לומר דשם מה דקתני שמספיק ברכה אחת מיירי לענין ברכה מכיון שליכא הפסק בחיוב ישיבת סוכה, אבל כו"ע מודי שם דלענין מצות ישיבת סוכה הרי בכל יום יכול לבנות סוכה. וצ"ע בדברי הצ"פ שכנראה קישר ב' הסוגיות.

ג

אם מותר לבנות בנין גמור בחוה"מ

והנה לדעת חכמים דיש לבנות סוכה גם בחוה"מ וכן נפסק להלכה, הנה נחלקו הפוסקים בהיתר לבנות סוכה בחוה"מ:

דזה לשון המאירי כאן: "וכן אם לא עשה סוכה מערב יום טוב יכול לעשותה בחולו של מועד, אעפ"י שאינה לשבעה, כל שלא כיון לכך, שאם כיון לכך אסור מצד מלאכת המועד, ואין צריך לומר אם נפלה שחוזר ובונה אותה, שהרי אין כאן כיוון מלאכה, וכל שאין בו כיוון מלאכה במועד והוא צורך המועד, אעפ"י שאינו צורך אכילה ושאינה אבד במלאכת הדיוט מותר, וכן אתה רשאי לפרשה בשאין שם אריגה ובנין גמור אלא הנחת מחיצות שאין בהם איסור במועד.

הרי שלדברי יש איסור לבנות סוכה אם כיון מלאכתו, או בנין גמור.

אבל מלשון הרמב"ם והטושו"ע דכתב גם מזיד משמע דאין לזה קשר לחוה"מ ומותר גם כשיש מלאכה גמורה וגם כשכיון מלאכתו לחוה"מ.

ועיין בביאור הלכה (שם) שהביא מהס' מאמר מרדכי שכתב שאסור לבנות בין גמור בחוה"מ, ולא ראה שכבר קדמו המאירי, אך הביאור הלכה שלל את דעתו ופסק כסתימת המחבר דאין שום איסור לבנותו בחוה"מ.

אמנם שיטת הרמב"ם צ"ע, שהלא למה ידחה בנין הסוכה את איסור מלאכה בחוה"מ, שאפילו אם הוא צורך המועד, מ"מ אם מכוין מלאכתו למועד אסור, ואם שיש היתר לבנות סוכה בשביל קיום מצות ישיבת סוכה, אבל מי יאמר שההיתר הוא בסתירה לדיני חוה"מ, ההיתר רק שולל דעת ר"א שאי"צ שיהא סוכה לכל שבעה.

ומלשון הב"י שהבאנו שדקדק לכתוב "דקרא חג הסוכות תעשה לך שבעת ימים, הכי קאמר סוכות תעשה לך באיזה יום משבעת הימים **שתרצה**, ואפילו ביום אחרון אם לא עשית קודם לכן", דמדבריו משמע דזה רשות אם תרצה שאז מותר לבנותו, והלבוש הדגיש יותר: "**יכול** לעשות בתוך החג".

מעתה צ"ע איזה היתר יש לעשות סוכה באופן האסור לבנות בחוה"מ, בשלמא להשיטות דס"ל דאיסור חוה"מ הוא רק מדרבנן אבל לשאר השיטות דהוי דאורייתא קשה.

אכן עי' בשו"ע אדה"ז ששינה מדברי הב"י והלבוש וכתב: "כל שבעת הימים תעשה סוכה אם לא עשית ביום הראשון תעשה ביום שני כו'" ומשמיט מדברי הב"י והלבוש התיבות "באיזה יום שתרצה".

וראיתי בקובץ פרדס חב"ד (נסמן בשו"ע אדה"ז הוצאה חדשה) שהטעם לשינוי זה בדברי אדה"ז הוא משום דס"ל שעשיית סוכה בחול המועד אינה רק רשות כדמשמע מלשון הב"י ובלשון הלבוש "יכול לעשות בתוך החג", אלא זוהי מצוה וחובה לעשות סוכה בחול המועד אם לא עשה קודם לכן, ולכן השמיט התיבות באיזה יום שתרצה כי אין זה תלוי ברצונו אלא זהו חובה לעשות סוכה בחול המועד.

ושוב הביא שם שכן מפורש ברבנו מנוח על הרמב"ם שם: "כלומר כל שבעת הימים תוכל לעשות הסוכה וחייב אתה לעשותה".

ובזה מיושב מה שמותר לבנותו באיזה אופן שירצה בחוה"מ גם אם כיוון מלאכתו, שאי"ז ענין של רשות אלא הוא ענין של חובה, שהתורה חייבו לבנות סוכה אם יצטרך לה בחוה"מ.

ובפשטות הטעם דמחוייב הוא כדי לקיים מצות ישיבת סוכה, שאם אין לו סוכה אם ירצה לאכול סעודת קבע ולישן וכו' הרי אין לו ברירה אחרת.

ומה שכתב בקובץ הנ"ל שיש חיוב גם אם לא ירצה לאכול סעודת קבע משום שאדה"ז ס"ל דיש מצוה חיובית לישב בסוכה, הנה ממנ"פ אם יכול לאכול וכו' בסוכה של חבירו איפה המקור שמחוייב לבנות סוכה שלו, ולא יכול לסמוך על סוכת חבירו, שאף שיש מצוה לעשות סוכה אבל אין בזה חיוב, החיוב הוא שיהי'

לו סוכה לישב בה ואם אין לו שום סוכה אחרת, פשוט שלכו"ע מחוייב לבנות הסוכה לדעת חכמים שהסוכה כשרה.

ונראה שזה שאדה"ז השמיט תיבת אם ירצה, דאי"ז תלוי ברצונו, אלא במצבו אם יש לו סוכה אחרת או לא.

אכן נראה שאף שיש לו לישב בסוכה של חבירו, מ"מ הלא יש מצוה בישיבת סוכה הקשור לעשיית סוכה, וזה תלוי במחלוקת האחרונים אי יש מצוה לישב בסוכה או שיש איסור לאכול חוץ לסוכה, והדברים עתיקין, הנה אם נימא שיש מצוה חיובית לאכול בסוכה, אין נוגע אם יש לאדם אחר סוכה, זה המצוה שלו, ולכן מותר לבנותו בחוה"מ.

אמנם מה שהוסף אדה"ז "ויושב בה", נראה שנשמר ממה שהמאירי כותב דאם כיוון מלאכתו אסור לבנות בחוה"מ, דאיה"נ אם לא ישב בה ויקיים מצות ישיבת סוכה אלא ירצה רק לעשות סוכה לשום מצות עשיית סוכה שאסור, אבל מאחר שעושה הסוכה ויושב בה ועי"ז יקיים מצות ישיבת סוכה פשוט דיש לו חיוב לבנות הסוכה.

מיהו יש להסתפק אם יש לו סוכה אם מותר לו לבנות עוד סוכה לישב בה. וצל"ע.

סימן ל"ד

הקרבנות שהקריב אדם, קין הבל ונח

א

אם קרבנות נח הי' מדין במה

איתא בזבחים (קטז, א): "טהורין אבל לא טמאין, ומי הוו טמאין וטהורין בההיא שעתא, א"ר שמואל בר נחמני א"ר יונתן מאותן שלא נעבדה בהן עבירה, מנא הוו ידעי כדרב חסדא דאמר רב חסדא העבירן לפני התיבה כל שהתיבה קולטתן בידוע שהוא טהור וכו'"

אשר מזה מבואר דנח הקריב אף בהמות טמאות (ומה שנאמר בתורה "טהורות" היינו שלא נעשה בהם עבירה כנ"ל).

מיהו המהרש"א בחדא"ג שלל גירסא זו ובמקומו הביא הגירסא "מאותן שעתידין ליטהר", וכן גירסת הרא"ם והגור ארי'.

אבל לפי הגירסא שלנו אכן הקריב נח גם בהמות טמאות.

אבל לכל הגירסאות מבואר שם הרי הקריב זכרים ונקבות תמימים ובעלי מומים, הרי שהקרבת הקרבנות שלו הי' מדין במה, ובבמה כשרים כל קרבנות אלו.

אמנם ראיתי במי שרצה לומר שעל המזבח של נח הי' דין של מקדש, והביא מהב"ר: (פל"ד פ"ט) שלאחר שהביאו שנח הבין ממה שצוה הקב"ה להביא ז' מן הטהרים, מוסיף המדרש: "רבי אליעזר בן יעקב אומר: 'על מזבח הגדול שבירושלים ששם הקריב אדם הראשון'".

שלכאורה כוונת המדרש לחדש שהקרבת הקרבנות של נח הי' להם גדר אחר שהי' לזה דין של הקרבה במקדש.

אבל דבריו צ"ע שלאיזה דין הי' על מזבחו של נח גדר של ביהמ"ק.

אכן הביא שם מהפרד"א (פכ"ג) שהביאו רק מן המינין שכשרים במזבח דהיינו כבש ושור וכו', דהיינו רק המינים הכשרים לקרבנות ישראל, שלכאורה פליג על הש"ס שלנו. ופליגי בזה, דלהפרד"א מה שהקריב על המזבח של מקום המקדש הטיל על המקום גדרי קרבנות ישראל, וכאשר מפורש בפרד"א שם ולהלן (פל"א) וכן איתא בהמדרש הנ"ל, שהי' זה המזבח של מקום המקדש וכ"פ הרמב"ם (הל' בית הבחירה פ"ב ה"ב).

אבל לפ"ז צ"ל דהש"ס פליג על זה, וס"ל דהמזבח לא הי' במקום המקדש ולכן הי' עליו כל דיני במת יחיד, ומעתה צ"ע מה שהרמב"ם דחק עצמו להביא מדרש החולק על סתימת הש"ס.

ב

ביאור מחלקותם על יסוד כ"ק אדמו"ר בדעת הרמב"ם

אמנם יש לבאר מחלוקת הש"ס והדרש והפרד"א באופן אחר, בהקדם מה שכ"ק אדמו"ר האריך בביאור דברי הרמב"ם (בס' "חידושים וביאורים בהל' בית הבחירה" סי' ו') והביא שמפרשי הרמב"ם ביארו שהרמב"ם והחינוך נחלקו במקום המזבח, שלהחינוך "אין המקום סגוליי להשראת השכינה", (מעלת המקום אינה אלא מפני שהקב"ה בחר בו), משא"כ להרמב"ם מה שבחר הקב"ה במקום זה מפני שהוא מקום סגוליי מקודם.

וע"ז הקשה כ"ק אדמו"ר כמה קושיות והוכיח ממה שלשון הכתוב בכ"מ הוא "אשר יבחר", "ובחירה אמיתית אינה אלא כששני הדברים (הנבחר והשאר) יש בהם כל התנאים (מעלות) הנדרשים".

ועוד, מפורש בחז"ל שלפני בחירת הקב"ה "כל א"י כשרה למזבחות".

ועוד הוכיח מדברי הרמב"ם גופא דס"ל (במו"נ ח"א פכ"ה, כפי שביארם הצ"צ באוה"ת) השראת השכינה שבמקדש היא בדוגמת דבר שכל שנכתב ע"י אצבעות היד שהשכל אינו מאיר ושורה ביד כי יד אין לה שום שייכות לשכל אבל אעפ"כ אפשר לכתוב דבר שכל ע"י אצבעות היד, ולא ע"י אצבעות הרגל, וכמו"כ השראת השכינה היא דוקא

במקום המקדש אע"פ שהמקום אינו שייך להשראת השכינה.

וחולק בזה על הרמב"ן שהשראת השכינה בהמקום היא בדוגמת התלבשות השכל במוח שאע"פ שגם המוח הוא גשמי יש לו שייכות עם שכל והשכל מלובש במוח בדרך התלבשות והשראה ממש.

ומבאר כ"ק אדמו"ר ש"לכאורה שתי הפלוגתות הנ"ל תלויות זו בזו, להשיטה שמקום המקדש (ומזבח) הוא מקום סגוליי (מצד עצמו) – השראת השכינה בו היא בדוגמת "התלבשות השכל במוח", ולהשיטה ש(אינו מקום סגוליי ו)הוא רק המקום אשר **יבחר** ה'" (רק – שבו בחירת הקב"ה) – השראת השכינה במקום היא בדוגמת השכל הנמסר ע"י אצבעות היד.

עפי"ז צריך להבין איך תתאים שיטת הרמב"ם בהל' בית הבחירה עם שיטתו במורה נבוכים.

ומסיק שם: "זה שאדה"ר וכו' הביאו קרבנות במקום זה דוקא, בחרו במקום זה, הוא מפני שידעו בנבואה שזהו המקום אשר יבחר ה" (**בעתיד**). בסגנון אחר: לא שבחירת הקב"ה במקום זה היא מסובב מזה שכבר הקריבו שם קרבנות קודם לזה (ועשו את המקום למקום סגוליי), אלא **להיפך:** זה שהקריבו קרבנות במקום זה דוקא, הוא מסובב מזה (שהם ידעו בנבואה) שהקב"ה יבחר במקום זה".

ועיי"ש להלן שמבאר מה שהוצרך הרמב"ם להוסיף ענין זה, דאם רק מצד בחירה יתכן שיבחר עוד מקום, לכן הדגיש שמזה שהם הקריבו דוקא במקום זה הרי זה הוכחה שהבחירה שולל כל מקום אחר.

דלפ"ז יש לומר דאדרבה לפי ביאור המדרש והפרד"א שהוא המקור לדברי הרמב"ם מה שהקריבו במקום המקדש אי"ז מפני שכבר הי' איזה גדר של קדושת הקדש על המקום, ולכן פשוט שכל דיני במה קטנה חל על קרבנות של נח.

אבל מה שהפדר"א חולק על הש"ס שלנו וס"ל דאכן הקריבו רק קרבנות אלו שכשרים במזבח, היינו מפני שמצד שידעו העתיד שיהא מקומו של מזבח המקדש רצו שיתאים לגדרי המקדש, אבל לא משום שהי' עליו קדושת המזבח בשום אופן.

ועפ"ז מיושב מה שהקשו איך הקריב נח קרבנות הלא אי"ז ממשקה ישראל, שלא הותר לו עדיין לאכול בשר, כי מה שהקריבו בגדר של ישראל היינו רק עיקרי הדברים שהוא מיני הבהמות, אבל פסול הקשור לדיני ישראל שאין להם שייכות לקרבנות לא, בשלמא אם ה' קדושת מזבח של מקדש על מזבח זה יש מקום להקושיא, כי מזבח זה אינו סובל דבר שאינו ממשקה ישראל, אבל באמת לא הי' שום קדושה שזה יסתור אלי'.

סימן ל"ה

הבטה בצפרנים בשעת הבדלה

א

מחלוקת האמוראים בפירוש "עד שיאותו לאורו" והסמקנא להלכה

תנן (ברכות נא, ב): "אין מברכין על האור עד שיאותו לאורו [שיהו נהנים ממנו – רש"י]".

ובגמ' שם (נג, ב) נחלקו בפירוש "יאותו לאורו": "אמר רב יהודה אמר רב, לא יאותו יאותו ממש אלא כל שאילו עומד בקרוב ומשתמש לאורה, ואפילו ברחוק מקום, וכן אמר רב אשי אפילו ברחוק מקום שנינו".

ופירש"י (ד"ה לא יאותו ממש): "שאפילו לא נהנה ממנו מברכין עליו, ומאי עד שיאותו עד שיהא אורו ראוי להינות ממנו לעומדים סמוך לו, ואז מברכין עליו אפילו הרחוקם ממנו ובלבד שיראוהו".

ולהלן שם: "ורבא אמר יאותו ממש [עומד בסמוך – רש"י], וכמה [יהא צריך להיות בסמוך – רש"י], אמר עולא כדי שיכיר בין איסר לפונדיון, חזקי' אמר כדי שיכיר בין מלוגזמא של טברי' למלוזמא של ציפרי".

והרמב"ם (פכ"ט מהל' שבת הכ"ה) פסק כרבא: "עד שיאותו לאורו כדי שיכיר בין מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת", וכן פסקו רוב הראשונים כרבא.

וכן פסק המחבר (סי' רח"צ ס"ד): "אין מברכין על הנר עד שיאותו לאורו, דהייני שיהי' סמוך לו בכדי שיוכל להכיר ביו מטבע מדינה זו למטבע מדינה אחרת".

ב

מחלוקת הראשונים בדעת רבא

אבל נחלקו הראשונים אם הקפדת רבא שיהנה ממש, ולכן מחוייב להביט בצפרניו (שהוא במקום הבטה במטבעות שונות), או שהוא רק שצריך להיות במקום קרוב שיוכל ליהנות, אבל גם אם לא יביט ויהנה.

דהנה הבעה"מ כתב שצריך שישתמש לאורו ואח"כ יברך, והראב"ד השיג עליו: "ולא כמו שזה סובר שישתמש לאורו ואח"כ יברך, אלא דבעינן שיכול להשתמש... לא בעינן נשתמש אלא ראוי להשתמש".

והאו"ז כתב כבעה"מ, וכ"כ עוד ראשונים, אבל מלשון רש"י כאן שכתב "עומד בסמוך" משמע כהראב"ד, וכן דעת רוב הראשונים דאי"צ שיהנה בפועל, ומה שמביטים על הצפרנים זוהי רק להראות שעומדים בקרוב שיכולין ליהנות.

ג

דחיית הביאור במחלקותם דתלוי' אי הוי ברכת הנהנין או ברכת השבח

וראיתי לח"א (קובץ עיונים – תפארת שמשון (ב)) שכתב שלכאורה מחלוקת זו אם צריך ליהנות בפועל גם לדעת רבא, תלוי' אם ברכת בורא מאורי האש היא ברכת הנהנין או ברכת השבח, דאם היא ברכת הנהנין שפיר צריך ליהנות, ומאן דס"ל דאי"צ ס"ל דהוי ברכת השבח .

אבל אין זה נכון לכאורה, דהרי הבאנו שהבעה"מ כתב שצריך שישתמש לאורו ואח"כ יברך, ואם ס"ל שהטעם שצריך להשתמשם הוא מפני שהיא ברכת הנהנין, איך ישתמש קודם שיברך.

ועוד יש לדחות, שהרי מיד אחר זה "אמר רב יהודה אמר רב שאין מחזירין על האור כדרך שמחזירין על המצות", והביאור כמו שכתב הריטב"א ועוד ראשונים שברכה זו היא ברכת השבח, ולכן אין בו חיוב כמו שאין חיוב למצוא הרים גבוהים לברך עליהם, וכן נקטו הרבה מהראשונים שאינו ברכת הנהנין כ"א ברכת השבח, ולא מצינו מי שחולק על דברי רב יהודה שאין מחזירין, ואיך יסברו שהוא ברכת הנהנין.

מיהו יש לדחוק ולומר שאי"ז כדי דחי', דלו יהא שהוא ברכת הנהנין וצריך שיהנה בפועל, אבל מאן נימא שיש חיוב ליהנות בכדי לברך, רק

שיש תקנה לברך באופן שנהנה, אבל אין מחוייב ליהנות בכדי לברך אם אין לו נר.

ויש מקום לומר שאדרבה החידוש שאין מחזרין הוא למ"ד שהוא ברכת השבח, והוי אמינא שיש חיוב לשבח על מציאת האש במוצ"ש, קמ"ל שאין חיוב.

אבל מ"מ לא מצינו להראשונים שיבארו הטעם דאין מחזירין כי אם מטעם שהוא ברכת השבח, ומדוע הראשונים דס"ל לפי ביאור הנ"ל דהוא ברכת הנהנין למה לא הביאו ביאור אחר למה אין חיוב ליהנות.

אבל לאחרי העיון ראיתי מביאים מכמה ראשונים כמו המכתם שס"ל דהוי ברכת הנהנין, ובע"כ דס"ל שיש חיוב לברך קודם שנהנה מן האש, והזמן שקבעו שיהנה הוא במוצ"ש, והא דאין מחזירין לדידהו, דמאן נימא לן שהזמן ליהנות מוכרח להיות עכשיו במוצ"ש מכיון שהנאת האש ישנו כל השבוע [מיהו יקשה לדידהו אם לא יברכו מוצ"ש מתי יברכו, ועדיין צ"ע].

ד

ביאור אחר במחלקות הראשונים אי צריך שיהנה בפועל

אכן נראה דהראשונים פליגי אי התקנה לברך בורא מאורי האש הוא להזכיר בריאת האש שהוא א' מעניני הטבע שהטביעי הקב"ה בעולמו שגם בשעת החושך יש יכולת להאירו, או שנתקן להזכיר ההנאה שהי' לו לאדם מן מציאות האש.

דלדרך השני מובן שהתקנה הי' ליהנות כדרך שנהנה אדם, ואילו לדרך הראשון עיקר התקנה היא להמציא אש, אלא שיש תנאי שיהא יכול ליהנות בו.

ובגמ' (פסחים נד, א) שמובא תקנה זו מובא רק אודות בריאת האש, ולא ההנאה שהי' לו לאדם מן האש, וזה מתאים לשיטות רוב הראשונים דאי"צ הנאה בפועל.

מיהו בפרקי דר' אליעזר (פ"כ) איתא: שאדה"ר פשט ידיו לאור האש וברך בורא מאורי האש, (לא הביא שם מה דאיתא בגמ' שלקח ב' אבנים), הרי שלעת הפרדר"א התקנה לברך ברכה זו היא על מה שאדם הודה על שה' שמר אותו במוצ"ש וכמו שמבואר בפרדר"א שם, דבגירסת הפרדר"א

לא המציא אדה"ר האש כ"א הקב"ה הראה לו האש, ובע"כ שנתקן לא על המצאת האש כ"א על ההנאה.

ובזה מובן מה שבפירוש הרד"ל שם דייק מלשון הפרדר"א דבכדי לברך צריך שיהנה בפועל, דלפ"ז נמצא שהפרדר"א לשיטתו, ולא משום שהיא ברכת הנהנין כ"א שנתקן על הנאת אדם, ולכן ס"ל דצריך שיהנה בפועל, ושאר השיטות ס"ל דנתקן על המצאת האש ע"י אדם, ולכן אי"צ שיהנה בפועל.

ה

אי השומעים צריכים להביט בצפרנים

אולם להלכה קיי"ל דאי"צ בפועל להביט בצפרנים, אלא המנהג הוא אכן להביט בכדי לוודא שעומד במקום שיכול ליהנות.

מעתה יש להסתפק אם השומעים שיוצאים י"ח מן המבדיל אם הם צריכים להביט בצפרנים.

דשקו"ט בזה כמה מהאחרונים, ובפשטות מאחר שהמבדיל מוציאם ידי חובתם והוא נמצא במקום שיכול ליהנות מספיק, דכמו שאינם צריכים לשתות מן כוס ההבדלה כי מוציאם ידי חובתם, ה"ה שאין צריכים שיהי' להם אף היכולת ליהנות בכדי לצאת ברכת בורא מאורי האש, מיהו יש לפלפל בזה כי יתכן שיכולין להוציא במצוה ע"י שישתה הכוס, אבל לא הברכה שצריך היכולת להנאה.

ואיך שיהי', גם אם נימא דצריכים השומעים להיות במקום קרוב, הרי בודאי שמספיק מה שעומדים בקירוב להמבדיל, שאם הוא כבר בדק ונמצא במקום שיכול להינות, הרי גם הם בכלל זה, ואין צורך שיהיו ממש עומדים אצלו.

ולכאורה יש להביא ראי' לזה ממה דמבואר בגמ' שם שלרבא הי' מברך על האור שראה בבית שכנו, ואף שקרוב הי' לביתו, כמו שפירש"י דרבא לשיטתו דצריך להיות קרוב, שמזה מובן שפשוט שמי שעומד באותו חדר של המבדיל שקרוב יותר ממי שהא בבית אחר.

דלפ"ז לכל הדיעות די בזה, ואין צריכין להביט מטעם הנ"ל לוודא שנמצאים במקום שיכול ליהנות, אבל מ"מ הנהג שכל האנשים מביטים בצפרניהם ומברכים בורא מאורי

האש, ובפשטות שזה מפני שיש עוד טעם להבטה בצפרנים וכפי שיובא באות הבאה בע"ה.

ו

עוד טעמים להבטה בצפרנים

אלא שיש עוד טעם למה שמביטים בצפרנים כמו שהביא הלבוש ואדה"ז ומקורו בראשונים דצפרנים פרים ורבים והוא סימן ברכה, ויש ענין להתחיל השבוע בסימן ברכה.

דלפ"ז הרי יש סברא שכולם יביטו בצפרניהם לקבל הברכה אף שמעיקר הדין יש לומר דאין צריכים.

עוד יש טעם (מרדכי, ומקורו בירושלמי הובא בפרישה (סי' רח"צ ס"ק ג') שזה מזכיר צפרניו של אדם הראשון, מה שקודם החטא הי' כל גופו של אדם צפרנים.

[ואולי יש לזה קשר להבדלה בחונן הדעת, כי הצפרנים מורים על מוח תבונה שניטל מאדם, ולכן מבקשים שיוחזר לנו החכמה בינה ודעת, ולכן גם בהדבלה על היין מרמזין הבקשה שיוחזר לנו מעלת אדם הראשון קודם החטא].

וגם לפי טעם זה יש ענין שגם השומעים ויצאים י"ח יביטו בצפרניהם.

ונפקא מינא בין טעמים אלו לטעם הראשון, דלטעם הראשון דמביטים בצפרנים לוודא שיכולין ליהנות, צריכם להביט בין בצפרנים ובין בבשר האצבע כי רק זה דומה למטבעות שבגמ', אבל לטעם שצפרנים הוי סימן ברכה, וכן להטעם שמזכיר אודות מה שהי' כל גופו מכוסה בצפרנים, הרי העיקר היא להביט על הצפרנים עצמם.

וראה בסימן הבאה שיבואר בע"ה הטעם מה שמנהג נשים בכ"מ שלא להביט בצפרניהם, עיי"ש.

סימן ל"ו

בטעם מנהג נשים שאין מביטים בצפרניהם בשעת הבדלה

א

הטעם להמנהג שנשים אין מביטים בצפרניהם

יש לעיין בטעם המנהג בכ"מ (וכ"ה מנהג חב"ד) שהנשים אין מביטים בצפרניהם בשעת הבדלה.

הנה לפי מה שנתבאר (בסימן הקודם) בטעם הראשון שמביטים בצפרנים בכדי לוודא שיכולין ליהנות, הנה (ביארנו שם) שזה רק למי שמבדיל, אבל לשאר הטעמים שנתבארו שם, שפיר יש מקום לכל העומדים בשעת הבדלה כולל הנשים להביט בצפרניהם, ולמרות זה נהגו הרבה נשים שלא להביט על הצפרנים.

הנה הגרא"ח נאה כתב (בס' קצות השולחן בבדי בשולחן סי' צ"ו ס"ק י"ב), לאחר שהביא שיטת המ"ב בביאור הלכה שנטה להסברא דנשים אף אם מחוייבות בהבדלה דהוי בכלל זכור את יום השבת, אכן אינן מחוייבות בברכת בורא מאורי האש [וזה דלא כהברכי יוסף (או"ח סי' תרצ"ג סק"א) ועיין בשו"ת יחוה דעת (ח"ד סי' כ"ז) שהאריך להוכיח מכמה אחרונים דלא כהביאור הלכה].

וז"ל הבדי השולחן: "אבל לא ראיתי שנשים יביטו בצפרנים אחר בורא מאורי האש, ואפשר הטעם ע"פ מ"ש הפמ"ג בא"א סק"ה טעם הבטה בצפרנים לפי שאדה"ר קודם החטא היה לבושו כולו צפורן כשחטא נפשט ונשאר רק הצפרנים עיי"ש, ע"כ נהגו שלא להביט בצפרנים כי הן גרמו לזה, וכעין זה כ' השל"ה על מה שנהגו שלא לשתות מיין הבדלה לפי שעץ הדעת גפן היה".

והפמ"ג שם רמז לסי' ר"ס, דשם מבואר שלא יעבור אשה מעוברת על צפרנים מאותו הטעם דסכנה היא לה כי היא גרמה.

והשל"ה הביא ענין זה לגבי קידוש החודש שחטא עה"ד קשור למיעוט הלבנה.

הרי שיש ענין של חסרון בזה שמביטות בצפרניהם, שיש בזה זכרון למה שגרמו חטא העגל שהביא מיתה לעולם, ותחת שיהא זכרון זה מעלה שיזכיר לנו המצב שהי' קודם החטא, וכמו שביארו טעם שמביטים בכמה ראשונים, יהא זה חסרון כי יזכיר לה מה שגרמו לחסרון הצפרנים.

ב

טעם שאין מחזיריין אחריו

ובזה יש מקום להסביר מה שאמרו בגמ' (ברכות נד, ב) שאין להחזיר על ברכת בורא מאורי האש, ולכאורה במה משתנה ברכה זו מברכת בורא מיני בשמים, והגם שביארו הראשונים (ראה סימן הקודם) שהיא ברכת השבח, אבל הלא היא ברכה שתיקנו חכמים לברך במוצ"ש, ולמה חילקו בין אם יש לו נר ובין אין לו שאין צריך לחפש אחר נר בכדי לברך.

ואולי יש לומר, שבמצוה זו יש בה ענין חיובי ושל שמחה, אבל גם יש בה ענין של עצב, מכיון שמורה על מה שנחסר באדם משום חטא עה"ד, ולכן אם יש לו אור ישתמש בו, אבל אם אין לו לא צריך להשתדל מפני שאין ענינו כולה שמחה וחיוב, ועדיין צ"ע.

ויש להוסיף שאחד מקללות שקילל ה' את אדה"ר הי' "בזיעת אפיך תאכל לחם" וזה מתחיל במוצ"ש, ובאופן סמלי זה מתחיל כשמדיליקין את הנר הבדלה, זכר למה שאדם המציא את אש, שזה הי' התחלת קיום הקללה, שנעשה חושך והוכרח לעבוד בכדי להאיר, שלכן אומרים "אל תירא עבדי יעקב", דקאי אימות החול שיש פחד משום הקושי שבפרנסה בנוסף לנסיונות הקשורות בימות החול, ובעסק עם עובדין דחול, ולכן אם אין לו נר אין רצוי שיחפש אחריו דזה מזכיר את חטא אדה"ר וקללתו, רק כשיש לו נר אז יש לו לשבח ה' על זה שיש לו אופן להמציא אור.

ג

קושיא על הסבר הקצות השולחן

אמנם יש להקשות על עיקר יסודו של הקצוה"ש, דלפ"ז אין לאשה לגדל צפרנים כלל, וכן אין לאשה לשתות יין בכלל, ולמה רק בהבדלה אומרים כן, ולמה רק שלא יעבור עליהם ושלא יביט עליהם בשעת הבדלה, וגם למה רק אשה מעוברת צריך להיזהר שלא יעבור עליהם שמא תפיל, ולמה כשאינה מעוברת אין חוששין שיגרום לאיזה צער ח"ו.

ונלענ"ד לבאר דא' מהקללות שניתנו לחוה היא בעצר תלדי בנים והוא צער העיבור, ולכן בשעה שהיא בלא"ה במקום סכנה משום חטא עה"ד, צריכה להזהר שלא יעבור על צפרנים שנזרקו, כי בזה שנזרקו מבליט הענין שמתחילה היו צפרנים ענין נעלה ביותר ועכשיו כורתים אותן וזורקין אותן בארץ, ומה שנחסר בצפרנים מודגש עוד יותר כאשר דורכים עליהם שזה מראה שאין להם שום תועלת, ולכן כשאר אשה מעוברת שהיא בסכנה מצד חטא עה"ד אין לה לדרוך על דבר המורה על החטא, כי זה יעוררר הקללה של צער העיבור ולידה ושמא תפיל.

ועד"ז בשתיית יין בהדבלה, שאז במוצ"ש התחיל הירידה והחושך שהא מחטא עה"ד, כי בשבת עדיין שמשה האור שנברא ביום ראשון ולא הרגישו פעולת החטא, אמנם במצו"ש שנעשה חושך, ולכן מבדילים להראות שנכנסים לזמן שעליו נאמר "אל תירא עבדי יעקב", וגם כל ענין הבדלה קשורה במדרש עם ההבדלה שנשעה כשבא הנחש על חוה והטיל בה זוהמא, שמזה בא דם נדות והבדלה בין לאיש לאשתו, הנה בזמן זה אין לה לשתות מיין הבדלה כי עה"ד גפן הי' לחד דעה.

ד

עוד ביאור מה שאינן מביטות בצפרניהם

ואולי יש לומר ביאור פשוט בטעם המנהג שאין נשים מביטים על צפרניהם, כי בכלל ישנו מחלוקת אי מחוייבות בהבדלה, ואדה"ז פסק (סי' רצ"ו סעיף י"ט) שיש לחוש לסברא הראשונה שאינן מחוייבות בהבדלה שלא יבדיל לנשים מי שאינו צריך להבדיל בשביל עצמו שכבר יצא ידי חובתו, בנוסף לזה הרי כל הברכה של בורא מאורי האש הוי כעין

רשות, דאם אין לו נר אין מחזירין אחריו, נמצא דאם אשה יברך או שיביט בצפרנים כאילו היא מחוייבת בזה הרי זה מיחזי כיהורא.

[עי' הט"ז סי' רצ"ו ס"ק ז' שכתב שנשים לא יבדלו בעצמן דהוי תרתי לפטור, א' שהוא מדרבנן באנשים וב' דהוי מ"ע שהזז"ג, ועיין בקו"א שתמה עליו אדה"ז מכ"מ, אבל בנוגע לברכה שפיר יודה אדה"ז דהוי תרתי לפטור),

והרי זה א' מן הטעמים שאין נשים לובשות ציצית, (רמ"א סי' י"ז ס"ב, ובשו"ע אדה"ז שם ס"ג)): "כי גם האנשים אינם חייבים במצוה זו אא"כ יש להם טלית בת ד' כנפות (אף שמדרבנן יש חיוב ואולי מה"ת ראה מה שהארכנו בזה בס' מעשה ישראל ח"ב), ואינה חובת הגוף כמו שופר ולולב שהנשים נוהגות להחמיר על עצמן", נמצא שזה יוהרא לה.

ועד"ז כאן לדיעה א' שחוששין לה שאינה מחוייבת בהבדלה כל עיקר, וגם לאיש המחוייב בהבדלה מ"מ ברכת בורא מאורי האש אי"ז חיוב גמור, והוי כמו ציצית שאין בה חיוב גמור, הנה אם תחמיר לברך בורא מאורי האש תיחזי כיוהרא.

ומה שהברכי יוסף כתב שמברכות בורא מאורי האש, הנה כתב זה לדעת הרמב"ם דחיוב הבדלה מחוייבת אשה מה"ת דהוי בכלל זכור, דלדעה זו פשוט שאין טעם לפטור אשה מלברך, אבל לדידן דחוששין להדעה שאין חיוב הבדלה מה"ת ונשים פטורות יש לומר כנ"ל.

ה

ביאור מנהג נשים בר"ח ובחנוכה

וביסוד דברינו למעלה (אות ג') יש לבאר מה שנשים נהגו שלא לעשות מלאכה בראש חודש וכן כשהנרות דולקים בחנוכה, שהטעם בר"ח הוא משום שלא פלחו לעגל ובחנוכה שעיקר הנס קרה להם, אבל לפ"ז מהי הקשר למלאכה, הי' לחכמים להתקין שבזמנים אלו יאמרו הנשים שירות ותשבחות, או שאר דברים המזכירים את מעלתם ושמחתם.

הנה בנוגע לר"ח הרי במ"ת פסקה זוהמת הנחש, וחזרה בחטא העגל (ראה שבת קמו, רע"א וש"נ), אבל

הנשים שלא השתתפו בחטא העגל הרי בזה ירדה מהם זוהמת הנחש,

והנה בזה שהיא עושה מלאכות אלו בבית הרי זה מורה על מה שהיא משעובדת לבעלה, וזה נכלל בהקלה ד"והוא ימשול בך", אבל בר"ח שתיקנה את חטא העגל שהיא גם תיקון לחטא עה"ד נתבטל השעבוד שלה במקצת ואינה עושה דברין אלו המורים על שעבודה לבעלה.

[וצ"ע לתווך זה עם המבואר למעלה בשם השל"ה שאין למשים לברך קידוש לבנה משום חטא עה"ד הקשור למיעוט הירח, אף שאדרבה הנשים שומרים את ר"ח יותר מאנשים. ויש לחלק: דקידוש החודש אומרים כשמביטים על הירח כשאינו מלא, וזה מורה על מיעוט הירח שרואים איך שהלבנה אינה בשלימות, הקשור לחטא עה"ד, אבל עצם היום של ר"ח שנקבע כיו"ט שהיא כפרה על מיעוט הירח, שוב אי"ז חסרון מכיון שזה מורה על כפרת חטא העגל הקשור עם כפרת חטא עה"ד.

ובחנוכה הרי הגזירה שתבעל לטפסר שהוא ממש כמו "בא עלי' נחש והטיל בה זוהמא", וכאשר הנשים מסרו נפשן שלא להביעל, תיקנו בזה זוהמת הנחש וחטא עה"ד, ולכן מבטלין ממנה שעבודה לבעלה.

ו

הערה בדברי האבודרהם

עוד יש להעיר, שנשים הלא הן פטורות ממ"ע שהז"ג, ואין לך מ"ע שהז"ג יותר מר"ח ואעפ"כ יש להם מעלה יתירה בר"ח, וכן חנוכה היא ז"ג, ואעפ"כ היא חייבת, ואדרבה יש לה זהירות יותר.

אולם לפי הנ"ל יש לבאר, דהלא ידוע טעם האבודרהם מה שהיא פטורה ממ"ע שהז"ג כי היא משעובדת לבעלה, אבל מאחר שבמעשיהן במדבר בחטא העגל ובחנוכה כנ"ל ניטלה מהן חלק מן השעבוד, ושוב אין מקום לפוטרם.

ולכן גם בפורים, אך באופן הפוך, כי אסתר מסרה נפשה להיבעל לאחשורוש להציל את בנ"י, שזה שהותר לה לעשות כן, נמצא שהי' גאן אתהפכא של האיסור למצוה, ובזה תיקנה את החטא, ובזה נעשו

נשים מחויבות במגילה למרות מה שהיא ז"ג.

סימן ל"ז

הכנסת כלי נשק לבית הכנסת

א

האיסור להביא סכין ארוך

בשו"ע או"ח (סי' קנ"א סעיף ו') פסק המחבר: "ויש אוסרים ליכנס בו בסכין ארוך וכו'". ובב"י (שם ד"ה כתוב) הביא דין זה מהא"ח בשם הר"מ.

והטעם כתבו שם הב"י וכן העתיק הלבוש והט"ז (ס"ק ב): "לפי שהתפלה מארכת ימיו של אדם וסכין מקצרת".

ועיי"ש בט"ז שהקשה למה דקדק המחבר לכתוב סכין ארוך והלא בהלכות ברכת המזון כתב הב"י דצריך לכסות כל הסכין מהאי טעמא גופא דסכין מקצר ימיו וכו', ושם לא התנה רק סכין ארוך, ולמה כאן פסק רק סכין ארוך, ותי' דבקל יש לכסות גם סכין קצר, "אבל כאן שיצטרך לסלק ממנו הסכין לגמרי וזה טירחא יתירה לסלקו אח"כ לחזור וליטלו וגם לפעמים יש בו צורך באותו פעם ע"כ לא הטריחוהו בזה רק בסכין ארוך שאין בו צורך כ"כ".

הרי שהתנה ההלכה בשני דברים: א' טירחא, ב' תועלת, שמזה מובן שאם הי' תועלת בסכין ארוך וגם טירחא לסלקו שאז הי' מותר גם להכניס סכין ארוך.

ועיין בביאור הלכה שהוסיף עוד קולא, שאם הוא ת"ח שמותר לאכול בבית הכנסת והסכין הוא לצורך תשמישו דמסתבר דמותר כמו בכל אכילה שאין צריכים לכסות אלא כשגמר לאכול.

והעירני ח"א שבזה"ז שאוכלים בבית הכנסת אין היתר הביאור הלכה מוגבל לת"ח.

והנה בהשקפה הראשונה הי' נראה שאי"ז חידושו של הביאור הלכה, אלא כך מוכח מדברי הט"ז שרק מפני שאין בו צורך כ"כ אסור אבל אם הי' צורך פשוט שמותר להכניס גם סכין ארוך.

אלא שהביאור הלכה הרחיק לכת, שהצורך לת"ח לאכול מספיק להכניס גם סכין ארוך, שלכאורה אינו מובן מה שיצטרך לסכין ארוך דוקא, והרי הט"ז התנה שאין מספיק בזה שיש צורך אלא כלשונו בטעם שאסור להכניס סכין ארוך מפני "שאין בו צורך **כ"כ"**, משמע דגם אם יש צורך קצת לא התיר, וקשה לומר שיש צורך גמור לת"ח להשתמש בסכין ארוך.

עכ"פ לכו"ע אם יש צורך גדול מותר להכניס גם סכין ארוך.

דלפ"ז יוצא לכאורה דאם יש טירחא לסלק הכלי נשק בחוץ ויש בו צורך דמותר, אבל אם אין טירחא לסלקו או אם אין בו צורך כ"כ דאסור

ובפשטות גם אם לא נאמר שיש פיקו"נ כ"א שמירה, שהמתפללים ירגישו שיש שמירה, הרי זה צורך ואולי צורך גדול, ואין כאן איסור לדברי הט"ז וכש"כ לדעת הביאור הלכה להכניס כלי זיין לבית הכנסת.

ולדברי הביאור הלכה בארץ הקודש שהחיילים מוכרחים שיהי' הכלי זיין עליהם כל הזמן הרי זה נחשב לצורך.

ב

שיטת האליהו רבה והביאור הלכה

והנה יש עוד סניף להתיר, דהנה כתב האליהו רבה (הובא להלכה במשנה ברורה כאן) שדעתו שאין להחמיר אלא בסכין מגולה.

וכ"כ היעב"ץ בס' מור וקציעה, דה"ט ש"קפיד אסכין ארוך דוקא, דמיירי בארוך כל כך שיוצא ונראה מתחת בגדיו כעין סכין של שחיטה דגסה או חרב החגור על ירכו מעל למדיו, שזה ודאי גנאי הוא ודרך קלון, אבל בסכין קצר שמכניסו בתיק ומצניעו בכיס מגולה מתחת למדיו לית לן בה, ולכן מ"ש הט"ז ס"ק ב מאי שנא מבית המקדש (נראה דטעות דבהמקור כתוב "מבה"מ, והכוונה לברכת המזון) דלא מפליג בין סכין ארוך לבלתי ארוך כי הכא, לק"מ דהא בכיסוי שרי התם והכא נמי אלא סכין ארוך דווקא הוא דאסור משום דאי

אפשר לכסותו שלא יהא נרגש לעין שאפילו הוא נתון בחיקו נראה הוא מתחת למדיו".

ועפ"ז יש עוד סניף לקולא אם הוא מכוסה, ובדרך כלל כן הוא המנהג שלובשים הרובה תחת הבגדים ובכיס הנעשה בשבילו.

ולכן בנדו"ד, יש להתיר הכנסת כלי נשק מב' טעמים:

א' לפי דעת הט"ז והביאור הלכה אם יש צורך לשמירה (אף אם לא אתינן עלה מדין פיקו"נ), הרי זה נחשב כצורך גמור, ובמכ"ש מאכילת ת"ח שלכאורה מדוע יצטרך לסכן ארוך דוקא וכמו שהקשינו על הביאור הלכה, אבל לצורך שמירה כו"ע יודו שזה צורך גמור.

ב' לפי שיטת הא"ר האיסור רק בסכין מגולה, הרי אם יכניס הכלי נשק תחת בגדיו אין כאן איסור.

והנפק"מ, דלפי דעת הט"ז והביאור הלכה אם מה שנושא הכלי נשק שלו אין בו תועלת דיהא אסור גם אם הוא מכוסה, אבל לדעת הא"ר והיעב"ץ עדיין יהא מותר אם הוא מכוסה.

אבל לפ"ז הרי כשהחיילים אוחזים את הכל זיין בגלוי יש היתר רקלדעת הט"ז אבל לא לדעת הא"ר והיעב"ץ דרק כשמכוסה יש להתיר.

ג

פקפוק בההיתר

אלא שעדיין יש לפקפק בההיתר דלכאורה אין לדמות הכנסת כלי נשק לסכין ארוך, דסכין יש לו צורך חוץ ממה שנעשה לקצר ימיו, אלא שמפני שיש גם תשמיש של הריגה אי"ז נכון שיהא מגולה על השולחן בשעת ברהמ"ז, שהשולחן מארכת ימיו, ולכן שפיר יש להבין שכאשר יש צורך בזה כמו בשעת אכילה אין כאן איסור.[47]

אבל כל זה בסכין, (ואפשר גם חרב שעיקר ענינו הוא להרוג, אבל מ"מ

[47] **אדרבה אמרו חז"ל: "נהמא אפום חרבא ליכול" (ראה זח"ג קפח, ב), וכידוע שזה טעמו של המחת אלעזר לאכול דוקא בסכין, ושמעתי שכ"ק אדמו"ר אמר שאם לא הי' מתנהג כאביו שהניח רק יד א' על השולחן בשעת האכילה, ולא הי' אפשר לאכול בסכין, שהי' אוכל בסכין.**

יכולים להשתמש בו גם לשאר צרכים, כמו לגזוז ולפסול ולכתת האבנים (אלא שיש איסור להניף ברזל ("לא תבנה אתהן גזית כי חרבך הנפת עלי' ותחללי'")), משמע דבלי האיסור הי' אפשר להשתמש בו לדברים אחרים, אבל כלי נשק שבזמננו שאין בהם צורך אחר כ"א להרוג, אפשר דלא נאמר ההיתר של סכין.

ויסוד לחילוק זה למדתי מדברי התורת חסד (או"ח סי' ד') שדן שם בנוגע לסתירת חלק מביהכ"נ לצורך עזרת נשים, שהדין שיכולין לסתור הוא רק לצורך בנין, אבל כאן אין הבנין בביהכ"נ עצמו כ"א בעזרת נשים, ורצה להוכיח מסנהדרין (קיג, א) דכל עיר שיש בו אפי' מזוזה אחת אנה נעשית עיר הנדחת ואי אפשר לשרוף דכתיב לא תעשון כן לה"א, דמוכח דאיסור דלא תעשון כן הוא אף בעושה לצורך מצוה, שהרי שם יש מצוה לשרוף עיר הנדחת.

ושוב דחה ראיז זו, "דלעולם י"ל דשרי לנתוץ לצורך מצוה דכיון שעושה בשביל המצוה אי"ז דרך השחתה, מיהו יש לחלק בזה, דכ"ז כשהמצוה הוא ענין אחר לעצמו, ולכן כשנותץ כדי לקיים אח"כ מצוה אחרת עי"ז אינו חשיב דרך השחתה, משא"כ היכא שההשחתה גופה היא המצוה וכמו בעיר הנדחת שנצטוינו לשרוף ולהשחית, א"כ כששורף כדי לקיים בזה מצות השחתה בודאי חשיב זה דרך השחתה".

ועד"ז יש לומר כאן, דכל ההיתר להביא סכין ארוך כשיש צורך הוא לפי שאין הסכין עצמו מורה על רציחה, אלא שיש בה איזה רמז לזה, ולכן יש לומר היתר לפי הט"ז דלצורך גמור מותר, ועד"ז ההיתר של הא"ר דבמכוסה מותר, אבל אם כל ענין הנשק הוא הריגה ולכן מכניסים אותו, אולי בזה לא נאמר כלל זה. ועדיין צ"ע.

ד

חקירה ביסוד האיסור

ואפשר דהנ"ל תלוי ביסוד האיסור להכניס סכין ארוך, דבהשקפה הראשונה נראה שהוא כמו שצריכין לכסות בסכין בשעת ברכת המזון, וה"ה כאן שיש סתירה בין ענין התפלה לסכין ארוך.

אך יש מקום לומר שהאיסור הוא מפני קדושת בית הכנסת, שהרי המחבר הכניס הלכה זו בס' קנ"א שהכתרת שלו היא "דיני **קדושת** ב"ה", דזה שסכין מקצר שנותיו הא סתירה לקדושת הביהכ"נ.

ומדברי היעב"ץ משמע שס"ל דהוא מצד קדושת ביהכ"נ, שהרי כתב שהוא "גנאי וקלון", ואף שהב"י הביא הטעם דתפלה מאריך וכו', יש לומר שזה גופא שהסכין מקצר ימיו שהוא היפך ענין ביהכ"נ הרי זה גנאי וקלון להכניסו שם.

והנפק"מ בפשטות היא אם האיסור נאמר רק בבית הכנסת וביהמ"ד (שקדושתה גדולה מבית הכנסת) או נאמר גם כשמתפלל בביתו, שבשעת התפילה אין לו לאחוז בסכין ארוך, וגם אולי לשיטת הט"ז ישנו חומרא שגם סכין קצר שאין טירחא להחביאו שאסור לאחוז בו.

וגם נפק"מ לכאורה בבית המדרש שאין מתפללים שם, אם זה מדין קדושת בית המדרש שפיר יש לאסור, אבל אם הוא רק מדין שזה הוי סתירה לתפילה הנה מאחר שאין מתפללין שם אי"כ איסור.

ויש מקום לומר שבזה תלוי החילוק בין כלי נשק שיש לו רק מטרה אחת להרוג, לסכין ארוך שיש בו תועלות אחרות – דאם יסוד האיסור הוא בקדושת ביהכ"נ הרי ראינו מדברי התורת חסד שהשחתה לצורך השחתה הרי זה סתירה לקדושת ביהכ"נ, וה"ה כאן שכל צורך הכלי נשק היא להשחתה הרי זה סתירה גלוי' לקדושת ביהכ"נ, ואולי לא יועיל גם מה שהוא מכוסה.

ובזה יש לבאר מה שהב"י לא הביא חילוק זה של הא"ר דמכוסה שרי, ועיין בפמ"ג שתפס שהמחבר לא ס"ל כן, אבל הט"ז בודאי דלא ס"ל כן שהרי לא תירץ קושיתו דסכין ארוך אינו מכוסה כמו שתירץ היעב"ץ כנ"ל, משמע דלא ס"ל לחלק בהכי –

דיש לומר דכיסוי מועיל רק בנוגע להסתירה בין תפלה לסכין כמו בברכת המזון, כי אי"ז פוגע בקדושת ביהכ"נ, כ"א בפעולת ומעלת התפלה, שזה שמשתמשים בסכין ארוך שיש בו רמז לקצירת חייו של אדם, מחליש כח התפלה שבא להאריך חייו של אדם, דלפ"ז אם הוא מכוסה ואין נראה ליכא בזה חשש.

אבל לפי הסברא שהוא מצד גדרי קדושת ביהכ"נ, הרי מצד קדושה זו עצמה לכאורה אין נפק"מ בין מגולה או מכוסה.

ה

השאלה תלוי באשלי רברבי

מעתה יש לומר שהשאלה אי מותר להכניס כלי נשק לביהכ"נ לכאורה תלוי באשלי רברבי, דלשיטת האליהו רבה דמחלק בין מכוסה למגולה שפיר יש להכניס אם הוא מכוסה, אבל אם ננקוט שהב"י חולק ע"ז (וכמו שנקט הפמ"ג), וכפי שביארנו, ולפי שיטת הט"ז כנ"ל דלא מחלק בהכי, שזה מיוסד על קדושת ביהכ"נ, שוב אין היתר זה קיים.

ואפשר שגם מה דמשמע מהט"ז דאילו הי' צורך גמור להביא סכין ארוך שהי' מותר, דהא אין צורך בכלי נשק בביהכ"נ, ואף שנצרך לשם שמירה (ובנוגע לפיקו"נ ראה להלן), הנה אם איסור להביא סכין ארוך הוא מצד קדושת ביהכ"נ אפשר שאינו רשאי מכיון שהוא בניגוד גמור לקדושת ביהכ"נ והוי כמו השחתת הביהכ"נ לצורך מצוה דמ"מ נקרא השחתה כמו"ש התורת חסד כנ"ל.

[מיהו יש מקום לומר שאין הדמיון לנידון התורת חסד יפה, דשם מיירי בהשחתה כפשוטה ובפועל, ואילו כאן הוא השחתה רק בכח].

אמנם גם אם נקבל שלכו"ע יש לחלק בין מגולה או מכוסה גם אם ננקוט דהוי סתירה לקדושת ביהכ"נ, אבל יש לחלק בזה בין סכין ארוך לכלי זיין וכלי נשק.

ה

ראי' לחלק בין סכין לכלי זיין

מיהו יש להביא ראי' לדברינו שדבר שנעשה להשחתה אסור להכניסו לביהכ"נ או לביהמ"ד, מהא דסנהדרין (פב, א) דאיתא שם: "ויקם מתוך העדה ויקח רומח בידו, מיכן שאין נכנסין בכלי זיין לבית המדרש" ופירש"י (ד"ה ויקם וילך): "מכלל דעד השתא לאו בידו הוה".

ולכאורה קשה למה לא הי' יכול להביאו לביהמ"ד הלא הי' צורך לדבר מצוה, וגם הי' אפשר לכסותו, וכמו שהגמ' שם אומר שכשנכנס לאוהל זמרי "שלף שננה והניחה באונקלי", דהיינו שכיסהו בכדי שלא יראו שמביא רומח, א"כ קשה מדוע

לא עשה כן בביהמ"ד, אלא מוכח מזה דגם כשמכסה את הכלי זיין הרי זה אסור, ולפי"ד יש לומר שזה מצד קדושת ביהמ"ד דאין מועיל שהוא לצורך מצוה מכיון שזה ענין של השחתה.

ועוד יש לחזק מה שכתבנו, דהלא שם מיירי שפינחס נכנס תחילה לסנהדרין וכמ"ש רש"י שם, ובזמן ההוא לא היו מתפללים בביהמ"ד, ובע"כ שאין דין זה שייך לגדרי תפלה אלא מצד גדרי קדושת ביהמ"ד (וביהכ"נ) דגם בית המדרש מאריך ימיו שהוא מקום לימוד התורה שעליו נאמר כי הם חיינו ואורך ימינו.

ו

ישוב לתמי' למה לא הביאו הפוסקים הגמ' דסנהדרין כמקור

אלא שתמוה למה לא הביא האורחות חיים והב"י ושאר נו"כ שמקור ההלכה היא מגמ' מפורשת בסנהדרין. ועיין בס' דעת תורה להמהרש"ם שציין לגמ' זו, אבל קשה כנ"ל על כל הפוסקים שלא הביאו הגמ' דסנהדרין, וכבר הקשה כן המהר"ץ חיות בסנהדרין שם.

ואפשר בדוחק שהראשונים שלא הביאו הגמ' סברו שלא נאמר להלכה כ"א ממדת חסידות כי הגמ' שם הם דברי אגדה, ולכן הרמב"ם לא העתיק גמ' זו בספר הי"ד, דמזה הבינו הפוסקים שגמ' זו נאמר רק ממדת חסידות, ואין בזה איסור.

וראיתי בס' באר שרים לא' ממחברי זמננו (או"ח סי' ע"ט) שתי' דבגמ' שם מובא רק לגבי ביהמ"ד דקדושתו חמורה מקדושת בית הכנסת, והא"ח והב"י חידשו דגם לביהכנ"ס אסור להכניס כלי זיין. אבל זה דוחק דמ"מ הו"ל להביא גמ' זו לכה"פ כסמך.

ויותר נראה לומר בזה לפי מה שביארנו שכלי זיין הם סתירה לקדושת ביהכ"נ וביהמ"ד ולא רק לענין תפילה, אבל סכין ואפילו סכין ארוך אי"ז סתירה לקדושת ביהכ"נ כ"א זה מחליש ענין הארכת ימים שע"י תפילה – דלפ"ז אין הגמ' מקור כלל להדין המובא בשו"ע אודות סכין, כי בגמ' מיירי ברומח שנעשה רק לדבר א' להרוג, וכן הי' כוונת פינחס, וכן הי' בפועל שהרג לזמרי וכזבי.

ולכן נראה שבקום שאין כאן חשש פיקו"נ, שאסור להכניס כלי נשק לבית הכנסת, ואולי אין היתר גם כשמכוסה, ואינו דומה לסכין ארוך.

ז

עוד ישוב להשמטת הגמ' דסנהדרין

ומה שלא הביאו הפוסקים הגמ' דסנהדרין להלכה בנוגע לכלי זיין, נראה שבזמן הגלות אי"ז מצוי שיהודים יהי' להם כלי זיין.

מיהו צע"ק מהדין שאסור למכור לעכו"ם כלי זיין המובא ברמב"ם (הל' רוצח פי"ה בי"ב) וכן בשו"ע (יו"ד סי' קנ"א ס"ה, ועיי"ש בש"ך דהאידנא מוכרין להם כלי זיין), אף דאינו מצוי.

מ"מ נראה ליישב, דשם הרי נשנית ביחד עם שאר דברים שיכולין להזיק שהכל גדר א', אבל כאן שהם גדרים שונים, דסכין הוא מצד סתירה להארכת ימים, ואילו כלי זיין הוי סתירה לקדושת ביהכ"נ, ומכיון שאין להם דין א', וגם אינו מצוי בזמננו, לא הביאו דין זה.

ועוד יש לומר דשם מיירי ביחידים המוכרים כלי זיין, אבל רובם ככולם של יהודים לא ה' להם כי זיין, ועדיין צ"ע.

ח

היתר מצד פיקו"נ

אולם, כמובן שיש היתר מצד חשש פיקו"נ, ובפרט בזמננו שיש מחבלים ימ"ש ר"ל שכבר רצחו יהודים הי"ד בבית הכנסת, ואף שאי"ז מצוי, מ"מ זה נקרא צורך גדול, אבל אם מביאים הכלי נשק רק מפני שיש טירחא למצוא מקום להניחם חוץ לביהכ"נ אפשר שאין כאן היתר.

אחר כותבי את זה ראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (ח"י סי' י"ח) שהאריך בענין זה, ולפי מה שביארנו יש להעיר בדבריו ואכ"מ עוד להאריך בזה, שכל דברינו אינו להלכה למעשה כ"א לפילפולא בעלמא.

סימן ל"ח

ברכת שעשה ניסים ושהחיינו בחנוכה ופורים

א

אם יכול לברך שעשה נסים ושהחיינו שלא בשעת הדלקה

בשו"ע או"ח (סי' תרע"ו סעיף א') כתב המחבר: "המדליק בליל ראשון מברך ג' ברכות להלדיק נר חנוכה ושעשה ניסים ושהחיינו, ואם לא בירך זמן מברך בליל שני או כשיזכור".

והנה במה שכתב שיברך "כשיזכור" אינו ברור אם הכוונה בכל זמן שיזכור או דוקא בשעת ההדלקה.

הנה מפשטות הסגנון משמע דר"ל בכל עת שיזכור, אלא שהמציאות הוא שיותר מסתבר שיזכור בעת הדלקת הנרות בליל שני, לכן הקדים לכתוב "מברך ליל שני", ואח"כ כותב דיכול לברך באיזה זמן שיזכור.

דלפ"ז גם כשנזכר ביום שמיני, שאין עוד הזדמנות להדליק בלילה, דמ"מ יכול לברך ברכות אלו, דנתקנו על היום אלא שנקבע בזמן ההדלקה.

אמנם הלבוש (הובא במשנה ברורה) כותב: "ר"ל כשיזכור בשאר הלילות **בשעת ההדלקה**".

והמשנה ברורה הוסיף: "ואם נזכר אחר הדלקה אינו מברך בלילה זו עוד", ובשער הציון (שם ס"ק ג') ציין לס' ישועות יעקב והוסיף: "ור"ל שיראה לברך זמן ביום אחר בעת ההדלקה".

ושוב נסתפק: "אם אירע זה בליל שמיני וממילא יתבטל לגמרי ברכת שהחיינו צ"ע דאפשר כמו בעלמא קיי"ל דזמן אומרו אפילו בשוק דהוא קאי על עצם היו"ט, אפשר דה"ה בזה דקאי על עצם הזמן דחנוכה שנעשו בו ניסים ונפלאות, אלא דלכתחילה

סמכו זה על זמן דהדלקה". והביא שכ"כ המאירי (שבת כג, א) שכתב: "מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה הראשון ושעשה ניסים בכל הלילות והדברים נראים", והמשנה ברורה מסיים ב"צ"ע".

משמע דלא רצה לפסוק בברירות שיכול לברך ברכת שעשה נסים ושהחיינו ביום.

וכן בהל' פורים (סי' תרצ"ב) הביא מהמור וקציעה דראוי לברך זמן כל היום, והוסיף דעד"ז ברכת שעשה נסים, ומביא שוב מהמאירי שכ"כ.

אבל אח"כ מביא מהברכי יוסף שרק שהחיינו אבל לא שעשה נסים, ושכמה כתבו דגם לא שהחיינו.

והב"י (שם) הביא מהמהר"ם מרוטנברג "מי שבירך שעשה נסים ושהחיינו על ראיית נרות חנוכה, לא יחזור ויברך שהחיינו בעת שמדליק, כיון שזמן אומרו אפי' בשוק יצא, ולא גרע מי שבירך על הראי' ממי שבירך בשוק שאינו חוזר ואומרו על הכוס ביו"ט".

הרי דס"ל שברכת שעשה נסים הוא על מצות הדלקה ושהחיינו הוא על היום.

ויש לומר שס"ל דיש חלות שם יו"ט על חנוכה, ולכן שייך לברך זמן כל היום, אבל ברכת שעשה נסים נתתקן לדעתו ביחד עם ברכת הדלקת הנרות, ויעויין ריטב"א שכתב שצריך לברך כל הברכות ביחד, והיינו שברכת שעשה נסים נתתקן ביחד עם ברכת המצות.

ב

חילוק בין חנוכה לשאר יו"ט

ומקודם שנשתדל לתרץ סתירת דברי המאירי יש להבין טעם החילוק בין חנוכה ופורים לשאר יו"ט דמברך שהחיינו אפילו בשוק להשיטות דבחנוכה ופורים אינו יכול לברך אלא בשעת קיום הצוה.

והנה הנצי"ב בהעמק שאלה (שאילתא כ"ו אות י') כתב דביו"ט ניכר שהוא יו"ט גם בשוק משום שאסורים במלאכה, משא"כ חנוכה ופורים שמותר בעשיית מלאכה.

ולענ"ד חילוק זה דחוק, כי מלבד שבשבת ויו"ט הרי ישנם כמה

בטלנים בשוקא ולכן אסרו מוקצה כמבואר בשו"ע סי' ש"ח, הנה מלבד זה הרי בפורים בפרט נאמר שהיום הוא יום של שמחה, ועד"ז חנוכה לדעת הרמב"ם שנקבע לא רק להלל והודאה כ"א גם שהם ימי שמחה, א"כ למה לא יוכל לברך בשוק כי ניכר עליו השמחה, וגם בפורים עוסקין במצות היום דמשלוח מנות וכו' מלבד משתה ושמחה, ואילו העדר עשיית מלאכה אין ניכר כ"כ.

ואפשר שיש חילוק יסודי בין חנוכה ופורים לשאר רגלים, דבשניהם יש חלות קדושה על היום ויש מצות התלויות ביום, החילוק הוא מהי הסיבה ומהי המסובב:

בימים טובים שהם מה"ת, הרי שעצם היום נתקדש, ומצד קדושת היום ישנם חיובים הקשורים בהיום, ואילו בחנוכה ופורים, קביעות היום ליו"ט נמשך מזה שיש בהם חיוב של הלל והודאה בחנוכה, וקריאת המגילה וכו' בפורים.

[וצע"ק מלקו"ש שחילק כ"ק אדמו"ר בין חגה"פ לחגה"ס, דבחגה"ס החג נקבע לפי החיוב לישב בסוכה, וי"ל דלאחר שנקבע מצד מצות סוכה נקבע קדושת הו"ט בעצם, ואילו בחנוכה ופורים הקביעות של יו"ט הוא בהתאם לחיובים והמצות שיש בהם, ועדיין צ"ע].

ולהעיר מדברי הרמב"ם בהל' חנוכה, שחנוכה נקבע כימי שמחה, משמע דיש קביעות יו"ט על חנוכה, ולדידי' צ"ל שיכולים לומר שהחיינו בכל עת שיזכור.

ולהעיר ממה שהאריכו יש חכמים הכח לקבוע קדושה בזמן, ע"ד השקו"ט אם יכולין חכמים לאסור דבר באיסור חפצא, או רק להטיל איסור על הגברא. ואם נימא דאין להם הכל להתפיס קדושה על הזמן, מובן החילוק בין חנוכה לשאר יו"ט שהם מה"ת, דבחנוכה דליכא קביעות קדושה בהיום אין שייך לברך שהחיינו בשוק כשאינו עסוק בקיום מצות חנוכה, רק בזמן קיום המצוה, אבל ביו"ט דאורייתא שפיר יש חלות קדושה על היום, ושייך לברך שהחיינו אז.

ויש להסתפק לפ"ז למה לא יברך שהחיינו כשאומר הלל בשחרית, מכיון שגם זה הוא מחיובי היו"ט, ואולי יש לחלק בין הדלקת נ"ח שהוא

מיוחד לחנוכה לאמירת הלל שהוא דין כללי בכל יו"ט, ועד"ז יש להסתפק לשיטת הרמב"ם ועוד שיש חיוב סעודה (מצד זה שימי חנוכה נקבעו כימי שמחה מצד נצחון המלחמה וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר ענין זה בארוכה בלקו"ש חלק י') אם יכולין לברך שהחיינו בזמן הסעודה.

ג

ישוב סתירת המאירי

אמנם עיקר דברי המאירי בשבת צ"ע שהמאירי במגילה (ד, א) כתב בפירוש להיפך ממ"ש בשבת: "חנוכה יש בו זמן על ההדלקה ולא על היום", הרי שיש סתירה בדברי המאירי מדבריו כאן למש"כ בשבת.

ואפשר שמש"כ המאירי במס' שבת הכוונה לא לברך זמן על היום בשוק, כ"א שמברך **בשעת** הדלקת הנרות, שכד דייקת שפיר תראה שדייק לכתוב שמברך לעצמו "**בלילה** הראשון" בנוגע לשהחיינו ו"שעשה ניסים" בכל **הלילות**, דאם הי' ס"ל דזה חובת היום הו"ל למימר סתם שיברך לעצמו באיזה זמן שיזכור.

אלא שדבר זה צ"ע דממנ"פ אם זה חובת היום למה לא בכל היום, ואם זה חובת המצוה של הדלקה איך יכול לברך בלי הדלקה.

והביאור בדבריו הוא שברכת שעשה נסים עצמו הוא חלק במצות פרסומי ניסא שבחנוכה, שעי"ז מפרסמים את הנס, דכמו שיש חיוב של ברכת הרואה, וכתבו התוס' בסוכה (מו, א ד"ה הרואה) שרק כאן יש מצוה של ראי' משום חביבות המצוה (והאבודרהם הוסיף תיבות "פירסומי ניסא", ובפשטות זוהי כוונת התוס' במ"ש "חביבות המצוה") ולא בשאר מצות כמו ראיית לולב סוכה או מזוזה.

ויש לחדש שברכת שעשה נסים אי"ז רק ברכת הודאה כ"א שהוא חלק בחיוב של פירסומי ניסא בחנוכה.

מעתה יש לומר שמה שקבעו חכמים את ענין של פירסומי ניסא בחנוכה יש לקיימו בכמה אופנים: א' לכתחילה צ"ל ע"י ע"י הדלקת הנרות, ב' פירסומי מצוה כשרואה נ"ח (אשר לכמה פוסקים רק בשעת חיוב הדלקה), ג' ע"י ברכת שעשה נסים לאבותינו, שבזה מפרסמים

שבזמן הזה אירעו נסים לאבותינו, ובזה מפרסמים הנס.

וזהו כוונת המאירי ש"מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות י"א שמברך לעצמו שעשה נסים ושהחיינו בלילה הראשון ושעשה ניסים בכל הלילות והדברים נראים", דאין כוונתו שיש לאומרו בכל זמן שיזכור, אלא כשאומרו בשעת הדלקה לכל העולם הרי עצם אמירת שעשה נסים הוא חלק בפרסומי ניסא לעצמו עכ"פ.

ויעויין מש"כ המאירי (שבת כא, ב) שבזמננו שמדלקין בפנים ידליק מתי שירצה, עד שיעלה עמוד השחר, הרי שלדעתו גם פרסום הנס לבני ביתו, ואולי גם לעצמו הרי זה מקצת קיום מצות נ"ח, ונמצא שגם כשאומר ברכת שעשה נסים לעצמו יש בזה איזה קיום של פרסומי ניסא.

סימן ל''ט

גדר מצות הדלקת נר חנוכה וברכת הרואה

א

מחלוקת הראשונים אם מברך ברכת הרואה כשמדליקין עליו בביתו

בגמ' שבת (כג, א): "א"ר חייא בר אשי אמר רב המדליק נר של חנוכה צריך לברך, ורב ירמי' אמר הרואה נר של חנוכה צריך לברך, אמר רב יהודה יום ראשון הרואה מברך ב' ומדליק מברך ג', מכאן ואילך מדליק מברך שתים ורואהמברך אחת, מאי ממעט, ממעט זמן, ונימעוט גם נס, כל יומי איתי'".

ונחלקו הראשונים מתי יכול לברך על הרואה, ונפסק בשו"ע (שם סעיף ג') ש"מי שלא הדליק ואינו עתיד להדליק באותו לילה וגם אין מדליקין עליו בתוך ביתו, כשרואה נ"ח מברך שעשה נסים ושהחיינו", וזהו שיטת הר"ן והמרדכי וכמו שהביא המחבר בספרו בית יוסף, והב"ח חולק עליו ופסק דגם כשמדליקין עליו יש לו חיוב לברך כשרואה נ"ח.

ב

חקירה בגדר של מצות הדלקת נ''ח

ויש לבאר פלוגתתם בהקדם מה שיש לחקור בגדר של נ"ח וענין של פרסומי ניסא, דיש לבארו בב' אופנים:

אופן הראשון: דיש ב' ענינים ודינים במצות הדלקת נ"ח, א' ההדלקה עצמה הוא ענין עצמי מלבד מה שמפרסם הנס, אלא שצ"ל נר שיכול לפרסם הנס, וכמו שביאר כ"ק אדמו"ר בלקו"ש (ח"ג), דראוי לפירסומי ניסא בעינן כמו "כל הראוי לבילה וכו'", אבל אין מצות הדלקה משום פרסומי ניסא.

אכן ממה שבכ"מ העדיפו מצות נ"ח על שאר מצות משום פרסומי ניסא,

משמע דמלבד עצם ההדלקה שהיא מצוה לעצמה יש גם קיום של פרסומי ניסא.

דהנה איתא בגמ' מגילה (יח, א) בנוגע למצות קריאת המגילה שיש מצוה קריאה וגם פירסומי ניסא, שיש וכמו שכתב בצפנת פענח על הרמב"ם שמזה מוכח שיש ב' דינים בקריאת המגילה, ומצות קריאה הוא ענין בפ"ע, ועד"ז יש מקום לומר שגם בנ"ח יש ב' קיומים, שהרי מוכח מכ"מ שמעלת נ"ח הוא משום פירסומי ניסא, נמצא שיש עוד מטרה להדלקת הנרות חוץ מעצם המצוה, והוא פירסום הס, ואף שאינו מעכב קיום המצוה כל זמן שראוי לפירסום כנ"ל, אבל מובן מעצמו דכל מה שניתוסף בפירסום הנס מקיימים ענין חיובי בחנוכה.

נמצא שיש ב' דינים בהדלקת נ"ח: א' עצם ההדלקה, ב' מה שעי"ז מתפרסם הנס.

אכן יש לומר באופן אחר, דיש רק ענין א' והוא הדלקה בכדי לפרסם הנס, דמלבד פירסומי ניסא אין שום ענין בעצם ההדלקה ודלא כבקריאת המגילה ששם מפורש כנ"ל שיש מצות קריאה בפ"ע, ואפשר ששם יש ענין של זכירת עמלק או הלל מלבד פירסומי ניסא, אבל בנ"ח כל ענינה לדרך זו היא פירסומי ניסא.

ג

ביאור מחלוקת הראשונים בהדלקה לאחר זמן דתיכלא רגלא דתרמודאי

ובספר מעשה ישראל על סוגיצת הש"ס (ח"ב סי') הבאנו שכ"ק אדמו"ר במ"א ביאר גדר של נ"ח שהיא משום פרסומי ניסא, ולכארוה זה בסתירה למש"כ בלקו"ש כנ"ל שהדלקת הנרות הוא ענין עצמי. וביארנו שם שכ"ק אדמור הולך לפי ב' שיטות בראשונים:

דהנה הרמב"ם ס"ל דאין מקום להדליק אחר זמן דכליא ריגלא דתרמודאי, משמע דס"ל דעיקר גדר הדלק נ"ח היא מצד פרסומי ניסא, ואילו שאר הראשונים ס"ל דיכול לברך גם לאחר זמן זה, משמע דס"ל דאין פרסומי ניסא מעכב, כי מצות הדלקת נ"ח הוא ענין עצמי.

ד

ביאור ב' תירוצי התוס' בסוכה

ובחקירתינו מבואר ב' תירוצי התוס' בסוכה (מו, א) מה שתיקנו ברכת הרואה רק בנ"ח, ולא בלולב, דהתי' הראשון הוא משום חביבות הנס, דר"ל מצד מצות פירסומי ניסא תיקנו ברכה מיוחדת. והתי' הב' שיש כמה בנ"א שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה.

דפליגי בחקירתינו, אם נימא שפרסומי ניסא הוא ענין נפרד ממצות הדלקה, הרי אז מובן מה שתיקנו ברכת הרואה דוקא כאן משום שיש מצוה לפרסם הנס, ומשמע מדבר התוס' דלתי' זה גם כשיש לו בית ומברכין עליו או שידליק אח"כ דמברך ברכת הרואה.

דזה מובן אם יש מצוה של פירסומי ניסא בנפרד.

אבל לסברא האחרת שכל עיקר המצוה היא פרסומי ניסא, שאין פירסומי ניסא ענין בפ"ע, וברכת הרואה תיקנו במקום שלא ידליק והוא במקום הדלקה, כיון שאין לו בית, ורצון חכמים שיהא לו איזה קיום, ולא משום פירסומי ניסא לעצמו.

ה

גדר ברכת שעשה נסים

דלאופן הראשון דיש ב' דינים יש לומר דבזה מתחלק ברכת שעשה נסים מברכת להדליק נר חנוכה, דברכה להדליק נתתקן על עיקר המצוה של הדלקה, וברכת שעשה נסים נתתקן על ענין הב' של פרסומי ניסא.

דלפ"ז מובן השיטה שגם אם ידליקו עליו בביתו או שהוא עתיד להדליק דיכול לברך על ראיית נ"ח, כי מה איכפת לנו אם כבר יצא י"ח מצות הדלקה או שידליק אח"כ, הרי יש עוד דין וקיום של פרסומי ניסא שהוא ענין נפרד, ומכיון שכשרואה יש פרסומי ניסא מברך שעשה נסים.

אבל שאר השיטות ס"ל דכל מצות הדלקה הוא משום פרסומי ניסא, רק שבמקום שאינו יכול לקיים מצות פרסומי ניסא באופן עיקרי ע"י הדלקה, תיקנו חכמים שיכול לקים עכ"פ מקצת ע"י ברכת הרואה, א"כ מכיון שכבר קיים המצוה בשלימות או יקיימו אח"כ אין מקום לברך שוב על פרסומי ניסא, דלמה יקיים המצוה שלא בשלימות כאשר יהי' לו

הזדמנות לקיימו בשלימות ע"י הדלקה.

ה

ביאור מחלוקת המאירי ושאר הראשונים בברכת שעשה נסים

ובזה יש להבין מחלוקת הראשנים שהבאנו בסי' הקודם, דלדברי המאירי יכו לברך ברכת שעשה נסים גם שלא בשעת הדלקה, [מיהו שם ביארנו דזה רק בזמן ההדלקה], ושאר הראשונים ס"ל דאינו יכול לברך בלי הדלקה או ראיית הנ"ח – כי בזה פליגי המאירי ס"ל שיש ענין של פרסומי ניסא לעצמו, וברכת שעשה נסים היא גופא קיום מצות פרסומי ניסא, ולכן יש ענין לברכו משום חלק הפרסומי ניסא שיש בנ"ח.

אבל שאר הראשונים ס"ל כאופן הב' שיש רק תקנה אחת של נ"ח שהוא משום פרסומי ניסא, אבל חוץ מזה אין ענין של פרסומי ניסא בפ"ע, א"כ אם אינו מדליק אן לכה"פ ראוה נרות חנוכה, אין שום מעלה באמירת שעשה נסים, אדרבה היא ברכה לבטלה, כיון שאין שום קיום של פרסומי ניסא גם אם יהי' בציבור, אי לאו מצד מדת חסידות שיש בכל יום מעלה כשמפרסם נפלאות ה', אבל אין בזה שום קיום הקשורה לחנוכה.

ו

ביאור דברי האבודרהם והריטב"א

ובדברינו יש לבאר מש"כ האבודרהם שבליל שני יברך שעשה נסים קודם שידליק נר הנוסף.

ויש לבאר, דעיקר המצוה כבר קיים בהדלקת נר הראשון, ונר השני מוסיף רק בפרסומי ניסא, ולכן שייך ברכת שעשה נסים בעיקר קודם הנס החדש מאיר שביארנו שברכת שעשה נסים נתתקו על ענין הב' שבהדלקת נ"ח שהוא פרסומי ניסא..

והריטב"א מביא שיטה שצריך לברך שעשה נסים לאחר שהדליק הראשון שהיא ברכת הרואה.

וגם זה מתאים לדרכנו, דברכת הרואה הוא קיום מצות פרסומי ניסא שהוא ענין בנפרד מעיקר המצוה של הדלקה, וגם ברכת שעשה נסים מיועד למצות פרסומי ניסא, ולכן עדיף לברך ברכה זו כשרואה הנרות שרק עי"ז מתפרסם הנס.

והרי אף שב' נביאים (האבודרהם והריטב"א) מתנבאים בסגנון שונה, אבל הצד השוה שברכת שעשה נסים הוא בעיקר על מצות פירסומי ניסא.

ז

ישוב לקושיית המפרשים למה לא קיבל אביי דעת ר' ירמי' בסוגיא דכבתה

ולפי יסוד דברינו יש ליישב קצת ע"ד החידוד מה שהקשו המפרשים על הא דמבואר בסוגיא דחנוכה (כא, ב) שאביי לא רצה לקבל מה שאמרו בשם ר' ירמי' שכבתה אין זקוק לה ושאסור להשתמש לאורה ושלכן יכול להדליק גם בפתילות ושמנים שאין מדליקין בהם בשבת, רק כשנאמר בשם ר' יוחנן קבל.

ותמוה שאביי ישלול ענין רקמשום שלא ה' מחשיב את ר' ירמי' כ"כ, ממנ"פ: אם ס"ל דסברתו נכון מדוע לא יקבלו, ואם חולק על עיקר הדין למה חזר בו כששמעו מפי ר' יוחנן.

ואפשר לבאר שאביי חשב שב' דינים דבתה אין זקוק לה ושאסור להשתמש באורה סתראי נינהו, דסברת כבתה היא שמיד שהדליק כבר קיימומצות הדלקה אף שלא ה' שום פירסום הנס, נמצא דעיקר המצוה היא עצם ההדלקה, דהדלקה עושה מצוה, ואילו מה שנאסר בהנאה כל זמן שדולק מורה שיש קיום מצוה גם בהמשך ההדלקה, ולכארוה זה בסתירה לדין הראשון של כבהתה אין זקוק לה.

אלא שר' ירמי' לשיטתו, דאמר שגם על ראיית הנרות יש ענין של פרסומי ניסא ומברכים ברכת שעשה נסים, מזה הבין שלדעת ר' ירמי' יש ב' קיומים במצות הדלקת נ"ח: א' עצם ההדלקה שזה מתקיים ברגע הראשון של הדלקה, ב' יש גם קיום מצות פרסומי ניסא שזה מתקיים כל זמן שהנרות דולקים, ולכן נכון שאסור להשתמש לאורה מכיון שעדיין יש בזה קיום מצות פרסומי ניסא.

ולכן לא קיבלה מיני' שאולי הי' ס"ל דאין מברכן ברכת הרואה שמסגנון הגמ' משמע דר' ירמי' פליג כל רב דאמר רק שיש לברך בהדלקת נ"ח.

אבל כששמעו בשם ר' יוחנן קיבלו.

ויש לומר שמזה הבין שההלכה היא שיש ברכת הרואה, מכיון שהלכה כר' יוחנן כשחולק עם רב.

ועוד יש לומר לפי מה שידוע שיטת הנמוק"י שמיד בהדלקה נכלל כל מה שימשיך לאח"ז, וכאילו כבר נשרף, ולכן אין חילול שבת בהדלקת נרות שבת קודש, ולכן גם כאן שהטעם של כבתה אין זקוק לה אי"ז מפני שהמצוה היא רק עצם ההדלקה ואין נוגע לפרסום, ופרסום הוא ענין בפ"ע, אלא שמיד שהדליק כבר נחשב כאילו כבר דלק כל משך הזמן, והיינו שמצד הגברא הרי קיים המצוה בשלימותה, מכיון שמעשה ההדלקה יביא לתוצאת הפירסום.

אכן כל זה לגבי הגברא, וכמו שביארו האחרונים דגם לשיטת הנמוק"י הרי אין לומר שנחשב כאילו הכל כבר נגמר, רק חיובי האדם לגבי נזקין או מלאכת שבת כבר נגמר בשעה שהדליק האש.

דבזה מיישבים הקושיא איך אמר ר' יוחנן בתענית שאילו הי' שם בשעת חורבהו הבית הי' קובע התענית בעשירי באב שבו נשרף רוב הבית, והא ר' יוחנן ס"ל אשו משום חציו ומיד בשעת ההתחלה נחשב כאילו הכל נשרף.

ותירצו דבד"א שהולכים בתר מעשה ההדלקה זה רק לגבי חיוב הגברא, אבל המציאות של חורבן הלא קרה בעשירי.

עד"ז יש לומר כאן, שלר' יוחנן הרי מצד קיום הגברא הכל נעשה מיד בשעת הדלקה, אבל החפצא של פרסומי ניסא בפועל נמשך כל משך זמן שדולק, ולכן אסור להשתמשם לאורה כי זה יחליש הפרסומי ניזא, נמצא שליכא סתירה בין ב' הדינים, גם אם ננקוט שי רק מצוה אחת של הדלקה לצורך פרסומי ניסא.

וביסוד דברינו שיש ב' דינים: עצם ההדלקה ופרסומי ניסא, יש להבין