

דבר המערכת

המשכן - עדות לישראל, הדרגה הגבוהה של כלל ישראל
בפרשיות האחרונות למדים אנו על הקמת המשכן, כאשר מתחילה אמר הקב"ה 'ויקחו לי תרומה', ומבאר את הדברים אשר נדרשים הם להקמתו, בהמשך בפרשת תצוה נצטוו על השמן למאור ובגדי כהונה, ובהמשך בכי תשא על שמן המשחה והקטורת, כשבפרשיות ויקהל פקודי עשיית כלי המשכן ובגדי הכהונה, חשבון התרומות, עד לסיום סדר שמות בהקמת המשכן בפועל כאשר הכל נעשה מתוך ההשתתפות של כלל ישראל בתרומתו ובעשייתו של המקום אשר יהווה משכן להשי"ת.

בתוך הדברים אנו מוצאים כי עם ישראל שהיו בשיא השיאים מתוך מעמד קבלת התורה, לפתע חטאו בעוון העגל אשר הוא פגיעה בעיקר העיקרים יסוד האמונה בהשי"ת.

והדבר תמוה, דבשלמא אם היה זה בזמן שהיו רחוקים מהשי"ת, בזמנים כסדרן, היה ניתן להבין איך הגיעו לטעות רבה כ"כ, כאשר אינם בשיא הדביקות בהשי"ת, ומעשה שטן הצליח להטעותם, אבל לא כן היה הדבר, אלא דווקא בזמן זה אשר היו ברמה גבוהה של דביקות בהשי"ת, דווקא אז קרתה הנפילה העצומה במה שחטאו בחטא העגל, הלא דבר הוא.

ומנגד אנו מוצאים בפרשת השבוע, שדווקא ממקום זה שמחמתו חטאם כה רב, שהמירו אלוקים באלהים אחרים בעוד הם עוסקים בהקמת המשכן, דווקא משם צמחה הישועה, כפי שפתח הכתוב בפרשת השבוע 'אלה פקודי המשכן משכן העדות' וברשי הביא מהתנחומא 'עדות לישראל שויתר להם הקב"ה על מעשה העגל שהרי השרה שכניתו ביניהם', ובתנחומא בפנים מבואר עוד 'יסכר פיהם של אומות העולם שהיו אומרים לישראל שאין השכינה חוזרת אלינו לעולם.. אלו עד שלא עשו את העגל בא הקדוש ברוך הוא ושרה אצלם, משכעם עליהם היו אומרים אינו חוזר אליהם, מה עשה, אמר להם הקדוש ברוך הוא, ועשו לי מקדש ושכנתי בתוכם, וידעו כל באי עולם שמחלתי לישראל. ולפיכך כתיב, 'משכן העדות', כבר היה לעולמים' ע"כ.

הרי שכשם שבא עליהם חטא זה מתוך גדולתם וקדושתם בקבלת התורה והקמת המשכן, כן באה מחילתם דווקא בזמן גדול זה שנתקרב עוד להשי"ת ונתנו תרומתם להקמת המשכן.

וביאור הדבר נראה שעצם החטא שחטאו בני ישראל לא בא מתוך ירידה רוחנית אשר הייתה בהם שמחמתה ביקשו למצא אמצעי אשר יוכלו לתלות בו [כשם שמצינו בעצתו של בלעם שנצמדו לבעל פעור ואמרו חז"ל לא עבדו ישראל עבו"כ אלא כדי להתיר להם עריות בפרהסיא (סנהדרין סג,ב)] אלא דווקא מתוך המעמד הגבוה שלהם בהתקרבות אליו יתברך, זה היה המקום בו ניסה השטן להעבירם על דתם ולהביאם אל עבר פי שחת, ומאידך דווקא ממקום זה שהיו קרובים אליו יתברך כששבו אליו בתשובה (עי' גמ' ע"ז סוף דף ד'), הגיעו לדרגה גבוהה של השראת השכינה.

המשך בעמ' 2

הגדרת המבדיל שבין פה"ע לפה"א ב' - הגאון רבי עופר שמאי היימן שליט"א.
הערות בענין מעלין בקודש ואין מורדין - הרב יעקב ישראל פרבר
ביאור דין ספק ברכות להקל בדרבנן - הרב אלעזר אנגל
סדר קדימת הברכות בסיום הצום - הרב ראובן יוסף שרלין
השוטה יין שאינו אוהבו, האם מברך עליו - הרב יעקב חוקת
זימון בסעודת פורים - הרב מנדל המניק
כמה נידונים הקשורים למקרא מגילה - הרב חיים ישראל סקלאר
בענין סמוך ונראה למקומות המסופקים - הרב יוסף גיסר
חיוב ושיעור השכרות בפורים - הרב צבי אליעזר רזונברג
לא ילכש בתחפושות - הרב מרדכי הול
מי השולט? - הרב יחזקאל ברקוביץ
יוסיף דעת - יום הפורים - העוגן לחיי היהודי
לעיונא - ברכה אחרונה בשתיית קפה רותח
לדורות - למהותו של גומל חסדים

הגאון רבי עופר שמאי היימן שליט"א

הגדרת המבדיל שבין פה"ע לפה"א (ב) [המשך מהגליון הקודם]

האם הגדרת האילן שווה בכל התורה
ו. הרמב"ם הביא הך תוספתא דלעילי' בהל' כלאים דיליה (פ"ה ה"כ), ובשאר המקומות (כהל' ערלה, תרו"מ, ברכות וכו') סתם דבריו ולא נחת להגדיר שם מהו אילן ומהו פה"א, ומשמע דס"ל דהגדרה אחת איכא לכולהו וכמשי"נ, ונמשך אחריו גם בשו"ע דרך ביו"ד (סי' רצ"ו סט"ו) נחת לבאר דלהל' כלאים אני דן את שמוציא עליו מעיקרו כפה"א, ומגזעו כאילן, אך בהל' ערלה (יו"ד סי' רצ"ד) ותרו"מ (שם סי' של"א) ובארו"ח (בהל' ברכות) סתם דבריו ולא כתב להגדיר החילוק בין אילן לפה"א (ורק הרמ"א (ארו"ח סי' ר"ג) הביא החילוק, ומשמע דלא אתי לאפלוגי אמחבר אלא לבאר דבריו עיישה) והיינו כמשי"נ שהכל אחד.

ואף שהירושלמי (פ"ה דכלאים ה"ז) כתב לחלק בין כלאים לברכה ע"ש, מ"מ ס"ל להני קמאי דסוגיין והתוספתא (פ"ג דכלאים ה"ג) מוכחא שהגדרת החילוק שבין אילן לפה"א בברכה ובכלאים שוין המה (וברא"ש (הכא סי' כ"ג) הביא שבתוספתא בכלאים כתוב להדיא שכל שמוציא עליו מעיקרו עשב הוא ומברכין עליו בפה"א וכו', עיי"ש דלהדיא למד שהסוגיות שוות הן, ורק שאינני יודע אם גרס כן בתוספתא וכדמשמע טפי ריהטת לשונו או דכתב רק העולה מדברי התוספתא אך לא גרס כן להדיא, וטפי משמע כדלעיל עיישה, ואין בזה נפק"מ דעכ"פ להדיא בדבריו שסוגיא אחת היא ודלא כהירושלמי, ועיי"ן).

וס"ל להרמב"ם דזהו שבירושלמי בפירקין לא הביא את הגדרת הבבלי מהו אילן אלא סתם הדברים, וכן משמע מסקנתו שם דמתני' דברך על פירות האילן בפה"א יצא אתיא ככו"ע ולא רק אליבא דר"י, עיישה בירושלמי, ומעתה ס"ל להרמב"ם כסוגית הירושלמי (פ"ה דכלאים) דרק בכלאים נאמר החילוק בין שהפירות יוצאין מגזעו או משרשיו, משא"כ בברכה שם זה תלוי בהגדרת בני"א, ולכך האטד חשיב כאילן לגבי הל' כלאים, וכירק לגבי הל' ברכות, שהרי שיח הוא ונהגו לברך עליו בפה"א וכנ"ל, ובזה אתי שפיר מ"ט לא כתב הרמב"ם בהל' ברכות לכה"פ לשון "וכמו שבארנו בהל' כלאים מהו אילן" וכדו' וכרגיל אצל הרמב"ם בכ"מ כעין זה.

¹ זה לשון התוספתא 'כל המוציא עליו מעיקרו מין ירק, וכל שאין מוציא עליו מעיקרו מין אילן' ע"כ.

שו"ר דדרכתי בזה בעקבות רבותינו, דבחיודשי הגרא"ל מאלין (ח"א סי' ג') הביאו ג"כ לזון בדעת הרמב"ם כנ"ל דהוא פלוגתא דהירושלמי והבבלי ופסק כהירושלמי, אלא דס"ל התם דהירושלמי ס"ל לחלק בין "פרי" האילן לפרי האדמה, (וכעין המתבאר אצלנו לעיל ל"ו ע"א בסוגיא דצנון וצ' ע"י"ש) ואילו הבבלי שמדמהו לביכורים דן מהיכן נינקתו ולכך הצריך שיהא גזעו מחליף, ע"י"ש שקצרתי באשר הספרים מצויים.

ז. אלא דנלענ"ד דאין לפרש כן דברי הרמב"ם, חדא, דמאי טעמא יעדיף סוגית הירושלמי על המפורש בתלמוד דידן, דגם בהל' ברכות אנו מגדירים את פרי העץ רק במה שכשנטול הפירות צומחים המה שוב על אותו ענף, וגם עצם החילוק צ"ב דאם נאמר שכוונת הירושלמי רק לחלק בין הל' ברכות שם צריך להודות בלשון בנ"א וכפי פירושם ובה בוחנים אנו כפי התיחסות בנ"א, והאטד דינו כירק, משא"כ בהל' כלאים שאנו דנים על עצם ההגדרה מהו עץ ומהו ירק, ובזה אטד דינו כאילן, א"כ לכאורה בהל' ערלה ותרומ' צ"ל דינם שווה לכלאים, וסתימת הרמב"ם שם מורה ובאה כאלף עדים שדינם שווה להל' ברכות, ואם באת לחלק בינם להל' כלאים הוא חידוש גדול וצ"ע ביאור וביירו. (וקושיא זו ל"ק אליבא דהגרא"ל דלעיל, ודו"ק, אך בשאר הקושיות לכאורה קשה גם עפ"ד וצ"ע).

וביותר שאין לנו הכרח גמור דפליגי הבבלי והירושלמי בזה דשמא אין פלוגתתם אלא באילני סרק דאף דחשיבי כאילנות אכתי יש לזון האם יש להם מעלה דפה"ע גם ליחדם בברכה, ועוד דשמא כוונת הירושלמי רק לחלק בין הל' ברכות בהם אנו מחלקים בין אי שקלת לפירא איתא לגוואז או לא, ואילו בהל' כלאים ההגדרה היא כל שעליו יוצאין מעצו או משרשיו, ודלא כמש"נ לעיל דביסוד הדבר הוא דבר אחד (אלא דאז צ"ע דמהיכ"ת לחלק כן בין כלאים לברכה) ועכ"פ אין לנו הכרח לדחות סוגיא מפורשת.

ועוד דבב"י מוכח דאין אנו מחלקים כן שהרי (באו"ח סי' ר"ג) הביא את כל הנידון ואת הגמ' בבליית וירושלמי והרא"ש דלעיל וכו' ולהדיא דס"ל דגם בהלכות ברכות מחלקינן בכגון דא, ואעפ"כ בשו"ע סתם דבריו בהל' ברכות ולא פי' כלל מהו אילן ומהו ירק, וע"כ שסמך על מש"כ בהל' כלאים (יו"ד סי' רצ"ו), והכל דבר אחד וילמד סתום מהמפורש כתכונת הד"ת שהם עניים במקו"א וכו', וכ"ה בביאור הגר"א (סי' ר"ג ס"ב) עיי"ש"ה בסוה"ד, אלא דהוא כתב בדעת הרמ"א, וע"ע מש"כ בדעתו לקמן (אות י"ב).

ביאור הירושלמי דיש שהוא אילן אף ללא סימנים

ח. ובאמת היה אפ"ל בביאור סתימת דברי הרמב"ם בהל' ברכות תרומ' וערלה גם בד"א, והיינו עפ"ד הגר"א (בביאורו להירושלמי סופ"ד דמעשרות) דהירושלמי שם הקשה שהכרוב עולה מגזעו ואפ"ה אין דינו כאילן, ותי' כאן בודאן כאן בספיקין, ופי' הגר"א דבודאי ירק אף שעולה מגזעו דינו כירק ולא נכתבו הסימנים אלא במה שהוא מסופק ע"ש.

ולזאת היה נלענ"ד טעם מנהג העולם שמברכים על פירות אילנות קטנים בפה"א (ע"ין משנ"ב סי' ר"ג סק"ג מהח"א) והיינו דס"ל דהתיחסות בנ"א שרשה עמוק ורוח היא באנוש ממרום, ומקור יש בדברי הירושלמי דכלאים הנ"ל דאטד אף שאילן הוא לכה"ת, וא"כ יש לו את כל סימני אילן, אפ"ה לענין ברכה מברכים על פירותיו בפה"א, והיינו דבאותם הירקות אף שיש להם את כל התנאים וההלכות של אילן אך כיון שבנ"א המה מתיחסים לזה כפה"א, נתחדש בסוגיין דאין זה בכדי, ואף שאין אנו יודעין לבאר חילוקו מ"מ התיחסות בנ"א מוכיחה שחלוקים המה, ובה קבעו שבמקום שאנו צריכים ל"חשיבות" דפרי האילן, ולא סגי בסתמא בשם אילן, בזה נראה לאינשי שאילנות קטנים פה"א המה, ולא נאמר הסימנים לחלק ביניהם אלא היכא שאין התיחסות בני האדם מכרעת דינם, עיי"ש"ה דלכאורה כן משמע טפי ריהטת לשון הירושלמי והגר"א (דלא קבעו מסילות ברזל היכא הוא ודאן והיכא הוא ספיקן רק צריכים אנו לבחון הגדרת בנ"א) וע"ע בכורות (ח' ע"א) בשטמ"ק (אות כ"ט) ועיי"ש"ה, ובערוה"ש (או"ח סי' ר"ג ס"ב).

וכך מבואר בגמ' ע"ז (שם) 'ואמר ריב"ל לא עשו ישראל את העגל אלא כדי ליתן פתחון פה לבעלי תשובה' ובהמשך שם שלא היו ראויים לאותו מעשה ע"ש, ועי' במהרש"א שם שהיו ראויים שהקב"ה יצילם מחטא גדול כזה דאע"ג שהכל בידי שמים חוץ מירא"ש מ"מ בדרך שאדם רוצה לילך מוליכין אותו וכו' והסיבה שלא נצלו מהחטא כדי שידעו לדורות גודל מעלת התשובה, (ובפשטות יש לומר שהיינו שגם כשחטא יכול לשוב, וניתן לומר עוד שאף ברמה רוחנית גבוהה צריך להזהר מלחטא ומי שחטא ישוב וימחל לו שהוא הפתחון פה לבעלי תשובה שיחזרו לדרגה שהיו בה מקודם ועוד ע"ין להלן).

ונמצא כי האדם הנמצא בדרגה גבוהה לומד ועמל בתורה ביום ובלילה, וחש בעצמו שאינו עושה די לפי מצבו בעבודת השי"ת, צריך לדעת כי דוקא מתוך מקומו יכול לבא הוא לקרבת השי"ת ודביקות בו יתברך, וגם אם שוגה הוא בעצמו כי אם נידון לפי מעשיו לא יזכה בזה הרי שיכול הוא ברגע קט לשוב אליו יתברך ושוב הרי הוא בדרגתו אשר אליה שאף והגיע.

וניתן לומר דהנה בכל דבר הנפעל אם הוא קשר בין אנשים ואם הוא ביצירת דבר מה, האופן לחוש ולדעת כי הדבר הינו בר קיימא הוא ע"י בחינתו בזמן הטוב שלו עד כמה הוא אפשרי שגם לאחר שיעבור עליו מה שיעבור הוא ישאר בעמדתו וחזקתו. [וזה מה שנקרא בפי העם 'טסט', שעושים כן לכל דבר הנדרש הפעלה לאורך זמן ובודקים את חוסנו כמה יכול לעמוד עוד גם במצבים קשים העומדים כנגדו].

וכן הוא ג"כ בעבודת השם, עם ישראל בהיותם העם הנבחר אשר יצאו מתוך שפלותם במצרים והגיעו לדרגות הכי גבוהות בקרבת אלוקים, נבחנו לראות האם הם באמת איתנים בדעתם ועד כמה הם אמונים וחזקים ללכת אחר השם בכל מצב.

בזה כלל ישראל זכו להשראת השכינה, שהיא 'עדות לישראל' בכל מצב שהוא, שהשי"ת משרה שכינתו עליהם, ולא זו מהם גם במצבים הכי ירודים שלהם, כי יודע כי גם אחר מה שיהיה בסוף בודאי יחזרו לצור מחצבתם לעבוד אותו יתברך.

ועדות זו היא התורה המעידה על כלל ישראל אשר בכל מצב שהם גם במצבים רחוקים ברוחניות הרי הם העם של השי"ת, עם ששייך ודבוק בתורה. וכך מבואר שם במדרש (אות ד) 'משכן העדות' אמר רשב"י אין עדות אלא תורה, שנאמר אלה העדת והחוקים והמשפטים, משל וכו' כך אמר הקב"ה אם ביזה אדם את בתי כאלו הוא מבזה לי, אם נכנס אדם לבית הכנסת ובזה את תורתך, כאלו עלה ובזה את כבודי.

הכבוד של השי"ת הוא במה שאדם לומד בביהכ"נ ולומד את תורתו, ואם יבא מישהו שיפריע ויבזה אותה הרי הוא כמי שמבזה את השי"ת בעצמו.

ומכאן אנו למדים כמה גדול כבוד השי"ת כאשר האדם הלומד משקיע מזמנו ועמל בתורה יומם ולילה ולא משאירה תחת ידו אלא משתדל עוד ומרבה כבוד התורה, בהצעתו את חידושי לפני הלומדים, וכן הלומדים שמשקיעים מזמנם ועוסקים גם במה שנידון בי מדרשא הרי שהדבר הוא כבוד שמים בכך שמכבד את תורתו של השי"ת, ומי שמכבד את התורה הרי הוא מכבד את השי"ת.

ואם עסקינן במצבם המרומם של כלל ישראל, ומצינו שאפילו במצב זה מעשה שטן הצליח לגרות בהם יצרא דיצה"ר ולהעביר שלשת אלפי איש מהם על דעת קונם, כמה יש לנו ללמוד לכל אדם ודוקא הגדול מחבירו, אשר יש לשים את הדעת על כך שאין אצלו שום אפשרות להנצל מן היצר, כי אם בלימוד המוסר, וזכינו בס"ד שבוע זה בהקמת חדר מוסר בשכונתינו, אשר יהווה מקום לנוס מאת פחת היצר, ואשרי מי שיזכה לנצל את הדבר לשמר את מצבו הרוחני להיות כלי מלא המחזיק במעלות התורה שיש בו.

יעזור השם ונזכה להיות חכמים היודעים להעריך את הכח שיש בידינו ונזכה לעשות נחת רוח להשי"ת.

והנה בברכות כ"ח א' איתא דלא רצו להעביר את רבי אלעזר בן עזריה מהנשיאות משום ד'גמירי מעלין בקודש ואין מורידין, יעו"ש. ולכאורה משמע דאינו מדאורייתא. ועמד על זה נימוקי הגרי"ב בגה"ש שם דהא ילפינן לה מקראי בגמ' במנחות וכו"ל. וכן הוא בירושלמי (ברכות פ"ג ה"ג) הלשון 'שמעתי שמעלין בקודש וכו' משמע דאינו מדאורייתא.

ועי' בגמ' יומא י"ב ב' (ושם עג א', הוריות יב ב', מגילה ט ב') דמבואר שם דכהן גדול אינו חוזר להיות כהן הדיוט משום דמעלין בקודש ואין מורידין, ולכאורה אתיא שפיר הדימוי למשכן וכלי הקודש דמזה ילפינן לדין מעלין בקודש ואין מורידין דה"ה בכהן עצמו עניינו הוא עבודת הקודש והמקדש וגם בו שייכא מעלין בקודש ואין מורידין.

ובשבת כא ב' איתא דטעמא דבית הלל דסדר הדלקת נרות חנוכה ביום ראשון מדליק אחת ומכאן והילך מוסיף והולך, משום דמעלין בקודש ואין מורידין. ואמנם אכתי אית לן למימר דמשום דבנר חנוכה מצינו דישינו בזה גם זכר למנורה שבמקדש א"כ שייך לומר בזה מעלין בקודש ואין מורידין דומיא דקדשים.

ואמנם יעו"ש בגמ' במנחות לט א' דאיתא שם מעלין בקודש ואין מורידין לענין עשיית ציצית דיקדים לבן לתכלת. ולכאורה יל"ע היאך למדו מענין המשכן והמקדש לענין ציצית. וכן בגמ' במגילה כא ב' לענין קריאת התורה דהאחרון יקרא יותר פסוקים משום דמעלין בקודש, יעו"ש, וא"כ קשה היאך למדו ענין זה מקדשים לענין מצוות.

ואולי י"ל דב' עניינים יש במעלין בקודש, א. בענין קדשים זהו מדאורייתא כדילפינן מקראי בגמ' במנחות, ב. בדיני מצוות שאינם ענייני קדושה זהו מדרבנן, ולזה אמרו בגמ' בברכות בלשון 'גמירי מעלין בקודש וכו', וכן בירושלמי שמעתי שמעלין בקודש וכו'.

ושו"ר דהביאו מספר ארעא דרבנן (סי' שפ"ה) דכתב כן בפשיטות, דלענין כלי קודש ומשרתיהם הי מדאורייתא ועלה ילפינן מקראי בגמ' במנחות [ובתוספתא דהביא רש"י במגילה כו:], ואמנם לענין שררה וכו"ב זהו דין דרבנן, ועי"ז אמרו בגמ' בברכות כח. בלשון 'גמירי מעלין בקודש וכו'. ויעו"ש בשיד חמד (מערכת אות מ כלל קצד ד"ה וכתב) דהביא מכמה רבוותא דהקשו על הארעא דרבנן דגם לשון גמירי היינו מדאורייתא דהוי הלכה למשה מסיני, אלא דאינו נלמד מקרא, יעו"ש. [ואמנם לכאורה יש ליתן ראייה לדברי הארעא דרבנן מלשון הירושלמי בברכות (פ"ג ה"ג) 'שמעתי שמעלין בקודש' משמע דאינו הלכה למשה מסיני, כ"א הלכה בע"פ דנאמר במסורה, ויל"ע בזה].

והנה כתב השו"ע באו"ח סי' כ"ה סעי' א' 'אחר שלבש טלית מצוייץ ניח תפילין שמעלין בקודש'. ותמה ע"ז השאגת אריה (סימן כח) וז"ל 'ואין אלו אלא דברי תימה דכלפי לייא אדרבה תפילין משום קדושתן ראוי להקדימן לציצית וכדתנן כל המקודש מחבירו קודם את חבירו ואין ענין מעלין בקודש לכאן דזה מיירי שמעלין מקדושה קלה לקדושה חמורה ממנה וכו' אבל בשני דברים כל המקודש מחבירו קודם לו וכ"ש מקודש ואינו מקודש כמו ציצית ותפילין דמקודש קודם'. והיינו דכל הכלל דמעלין בקודש וכו' היינו במצוה אחת ולא בשני עניינים, ואדרבא דבר שבקדושה קודם לענין שאינו קדוש. וכן הקשה הדגול מרבבה, עי"ש.

ובביאור הלכה (שם בסי' כ"ה) כתב ליישב ע"פ דברי הגר"א וא"ר, וז"ל 'על האדם קאי שצריך לילך מדרגא לדרגא ולהתעלות בקדושה כי מתחלה הוא רק מכסה את עצמו בכיסוי של מצוה ועי" התפילין הוא מקשר את עצמו בקשר היחוד והקדושה'.

ולפי"ז יל"ע בדין זה דהא אף דאירי מצד האדם עצמו אמנם המעלין בקודש הוא מענין מצוה לענין של קדושה, וא"כ יל"ע אם נדון למקום שתעלה והוא ענין קדושה [דתפילין מוגדר כדבר קדוש, ואמנם אכתי יל"ע דאינו דבר קדוש כמו כלי שרת והמקדש] אפשר דיהא דין דאורייתא דעכ"פ הוא שייכא לענין קדושה וכו"ל. ואם איירינן דהתעלה האדם מדרגת המצוה דהיה

אלא דכבר זיכני בוראי ובשנת תשנ"ו כשרעש העולם סביב סוג פלפלים חריפים (הנקרא צ"פקא) שטבעו שיכול להיות כז' שנים, אך פריו הנאכל בשוק הוא משנתו הראשונה והשניה, ואח"כ מתמעטים פירותיו, ונעשים חריפים ביותר, ונמצא הנאכל בחשש ערלה, והיו שנטו להתיר ודימו זאת לנידון הקדמונים בפרי הבאנדיגאן (חצילים) שכבר דנו בו הרדב"ז (ח"א סי' תצ"ט וח"ב סי' תתקס"ו) ואף ששם כתב שהחמיר לעצמו, (וכידוע שגם מרנא הקה"י זללה"ה החמיר בזה לעצמו) הרי שהברכ"י (יו"ד סי' רצ"ד ס"ד) הביא שהאר"ז"ל ותלמידיו היו אוכלין אותו, וכבר דנו בזה בכמה פנים [עי' חזו"א (ערלה סי' י"ב)], ואילו מרן הגרי"ש אלישיב זללה"ה חילק בין הנידונים, אלא שלבאר צדדי הנידון צריך קונטרס לעצמו, אכמ"ל.

ואנכי בתוה"ד, בעלות בי מדרשא שלהבת בירור כל זה, זיכני ד' בפתחון פה לדון בקרקע קמי דמרן זיע"א, דשמא מקום אחר יש, להתיר בשופי מכח דברי הירושלמי והגר"א הנ"ל, ועוד הוספתי להוכיח ממש"כ מהר"י חאגיז בהלק"ט (ח"ג סי' ס"ג) להתיר כל פעם שהגעעול חלול, ע"ש, וכע"ז מצינו בכמה מגדולי האחרונים שבאו בתנאים שונים בהגדרת השם 'אילן' (לגבי הל' כלאים - לדון אם איסורו בהרכבה, או בנטיעה שכונית, לגבי ערלה - לדון אם הם בכלל האיסור, לגבי תרו"מ - לדון אי אזלינן בהו בתר חנטה או לקיטה, ולגבי ברכה, ועוד) ובהשקפה ראשונה כ"ז הוא פלאי, דמהיכ"ת לבא בכלל חדש ללא מקור, וצ"ע, ולמשנ"ת אתי שפיר בפשיטות, ועיין.

ומרן זיע"א לאחר שומעו כ"ז, הורני לעי' במש"כ מרנא החזו"א בספרו (ערלה סי' י"ב סק"ג ד"ה שם) ע"ד הירושלמי הנ"ל, וז"ל, "וצריך תלמוד מהו המכריע העושה ודאי ירק, ואפשר דמשו של ירק יש לו סוג מיוחד שאין כיו"ב בפרי אילן כמו כרוב (שעליו הם פריו) ובצל (ששרשו נאכל) וכיו"ב, אבל יש בירקות הגדילין כעין פרי העץ ובהו צריך בירור" עכ"ל והיינו דכתב לבאר דברי הירושלמי בד"א, ור"ל דהירושלמי כתב לחלק בין כאשר החלק הנאכל אינו פריו דזה נקרא פה"א בודאי, וזהו כרוב, ואילו כשנאכל הפרי עצמו כעגבניה ומלפפון וכדו' בזה צריכים אנו להגדרה מה המחלק בין פה"א לפה"ע ובוזה נמסר לן כללא דתוספתא ודסוגין, ע"ש, ונמצא פי' חדש בדברי הירושלמי, ובאופן שאין היוצא ממאי דכללו לן חז"ל'.

ונלענ"ד דכן מדויקים דברי המשנ"ב (סי' ר"ג ס"ק ג') ועי"ש ה' דן בסוגי פה"ע גרועים, שאף שבודאי אילן המה, אך לגריעות הפרי אין מברכים עליו בפה"ע, אלא בפה"א, ובתוה"ד הביא נידון האחרונים בשיחים קטנים, ומשמע דלמד דהו עץ בודאי, אלא שפירותיהם גרועים ולכן נהגו לברך עליהם בפה"א - זו הסיבה ואין בלתי, עי"ש, ולא דיינינן משום הירושלמי, ודו"ק.

הרב יעקב ישראל פרבר כולל מגדל עוז

בענין מעלין בקודש ואין מורידין

ויקם משה את המשכן וגו' (מ יח)

ובגמ' במנחות צ"ט א' 'ומנא לן דאין מורידין, אמר רבי דאמר קרא ויקם משה את המשכן ויתן את אדניו וישם את קרשיו ויתן את בריחיו ויקם את עמודיו. ומנלן דמעלין אמר רבי אחא בר יעקב, דאמר קרא (במדבר יז ג) 'את מחתות החטאים האלה בנפשותם ועשו אותם רקועי פחים ציפוי למזבח וגו' בתחילה תשמישי מזבח ועכשיו גופו של מזבח'. יעו"ש. ועי' ברש"י במגילה כ"ו א' דהביא מהתוספתא בהיפוך דמדין ילפינן דמעלין בקודש דבצלאל עשה את המשכן ומשה הקימו, [ורש"י במנחות ביאר בדרכים אחרות, ועיין], ומקרא 'ועשו אותם רקועי פחים וגו' דכתי' גבי פרשת קורח ילפינן דאין מורידין. ועכ"פ לכאורה משמע דהוא דין תורה, וכך כתב הפמ"ג בסי' מ"ב דהוא דין דאורייתא וכתב דכך מסתברא, [יל"ע דהביא מרש"י במגילה הנ"ל, ולא מגמ' ערוכה במנחות הנ"ל]. ואמנם בסי' קנ"ג (בפתיחה למשב"ז שם) הסתפק הפמ"ג אי הוי מדאורייתא או דהוי מדרבנן וקרא אסמתכתא בעלמא [וצ"ע בשיטתו].

לדברי המ"ב שס"ל שזה רק חומרא מדרבנן א"כ למה שלא יחמיר בכה"ג, אלא שבסימן רט הביא המ"ב את השיטות שס"ל שמעין שלוש זה דאו' ואפ"ה כתב להחמיר שלא יברך מעין שלוש בעצמו אלא יוציא עצמו וכיו"ב והרי הוא ספק דאו' ויכול להחמיר בזה וכמש"כ וצ"ע.

ועוד יל"ע שבש"ך (כללי ס"ס כלל יט) כ' שאין אומרים להחמיר בס"ס ספיקו דאו' ודרבנן ספיקא דרבנן לקולא אלא ספיקו להחמיר, וא"כ איך דחינן דין דאו' מחמת חומרא דרבנן זו וצ"ע.

[ובפמ"ג כ' משום חומר לא תשא דאיהו ס"ל שזה דאו' אבל במ"ב שנקט שזה דרבנן א"כ לדידיה צ"ע].

ישוּב הסתירה בשעה צ"ב בס"ס אם צריך לברך

יש לדון האם מברך בס"ס כיון שרוב צדדים שחייב וראיתי שדיקו בשעה צ"ב סימן רטו שכתב לפטור ממש"כ בלשונו "שחמיר מכל ספיקי דרבנן" משום האי טעמא משום שיש כאן ספק לא תשא ודינו שלא לברך.

והנה עיקר דין זה מתבאר בש"ך בסימן קי בכללי ס"ס כלל טז שכ' שספק ספיקא דרבנן דינו להקל, וראיתי שהעירו שבשעה צ"ב סתר משנתו שבס"ס חייב ואולי י"ל שבשביל לצרף שיטות לס"ס א"כ הוא ס"ס של הלכה ולא ס"ס של ספק מציאות, וי"ל שמצרף דין שכך יהיה ההלכה זה עדיף להחמיר מאשר כל ספק בעלמא.

הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

סדר קדימת הברכות בסיום הצום

מצוי כשיוצא הצום ושולחן ערוך מטעמים לפניו מיני מזונות ודברים שברכתן העץ והאדמה ושהכל, והוא צמא מאוד ורוצה לשתות שלש כוסות מים ברישא, ויש לברר אם מותר להקדים ברכת המים לשאר מינים מחמת צמא, ובפשיטות הרי דינא דגמרא בעובדא דבר קפרא ברכות לט. דקודמים לשהכל ונפסק סימן ריא ס"ג על פי רבינו יונה טור ורא"ש, [הגם שרי"ף ורמב"ם לא הביאו זה וכבר האריכו אחרונים בדעתם], ואף בחביב מידי דשהכל, בכל זאת הנך דמיחדות בברכתן קודמים לו (וכן גבי שלם).

צמא מאוד אם יוכל לשנות סדר הברכות מחמת זה

ובאמת גונא הנזכר מצוי הרבה שבא מהדרך וכדומה והוא צמא, ויש מטעים מברכות שונות לפניו, והולך לסעוד כעת, אם חייב להקדים ברכתם, אלא שבמוצאי צום הדבר מובהק ומצוי ביותר, והצדדים דמחד גיסא כיון ששניהם לפניו מחוייב להקדים כסדר הברכות, והגם שכעת רוצה יותר במים, זה מקרי חביב וכלשון רבינו יונה (ברכות כח): 'אותו שהוא רוצה יותר דכיון שהוא חביב לו יותר יש להקדימו על כל פנים כיון שחביב לו יותר ואף על פי שאינו רוצה בו אלא לאחרונה אפילו הכי כיון שהוא חביב לו יותר יש לו להקדימו כדי שיברך עליו תחלה ויאכל ממנו מעט ואח"כ יאכל מן המין האחר ויברך עליו ואח"כ יחזור ויאכל מהפרי הראשון שהתחיל' וכאן בודאי רוצה גם למלאות עצמו במיני אוכלים שגם רעב הוא, ונפסק שברכה מבוררת קודמת אף לחביב, לכן יש להקדים סדר הברכות, ומאידיך גיסא כיון שכל רצונו כעת רק לשתות המים ולא רוצה כעת לאכול רק סמוך מיד אחריהם (הגם שלא יזיק לו האוכל, גם לא קץ באוכל), הרי טפי מחביב, וכאינו מונח לפניו שאר אוכלים דמי שבזה מוסכם בפוסקים שאין נוהגים דיני קדימה.

כשרוצה לאכול במשך סעודה משני המינים ורק עכשיו לא רוצה באחד אם חייב להקדימו

ובנוסח אחר דומה: יש לדון במה שמבואר בראשונים ובפוסקים (רא"ה בברכות מא, ותרומת הדשן א, לב, רמ"א ריא, ה) שאין דיני קדימה בגונא שלא רוצה לאכול משני המינים רק מאחד וכגון לחם חיטים ולחם שעורים שהדין שחיטים קודם, מיהו דוקא שרצונו שזה לאכול משניהם אבל כשהסכים בדעתו שרצונו לאכול רק משעורים אין צריך להקדים החיטים, ויש לדון האם שייך זה רק כשאין רצונו כלל בכל סעודה זו או אפילו אם בהמשך הסעודה יאכל מהחיטים כיון שכעת בשעת ברכה

בו דהיינו ציצית הא מ"מ אינו ענין של דבר קדושה וא"כ אינו אלא דין דרבנן.

וע"ע בשו"ע יו"ד סי' רנט ס"ג דכ' דישאל שהתנדבר דבר לבית הכנסת מותר לשנותו לדבר מצוה אחר, ובבית יוסף הביא בשם המרדכי בשם המהר"ם דאפילו למצוה אחרת קלה יותר מותר לשנותו, דלא שייכא מעלין בקודש ואין מורידין אלא בענייני קדושה ולא במצווה, עי"ש. ובדרכי משה שם כתב וז"ל 'ונ"ל דהרא"ש פליג אזו דהא כתב שאסור לשנות מעות תלמוד תורה לצורך בית הכנסת וכ"כ מהרי"ק שורש קכ"ח בשם הרשב"א'. ועי"ש בש"ך ס"ק י"א דדחה דברי הדרכ"מ דהתם בדברי הרא"ש והרשב"א איירי בכגון דאם יתן המעות לביהכ"נ יתבטל בגלל זה התלמוד תורה, ואמנם באם לא יתבטל פשיטא דמותר לשנות, עי"ש בדבריו.

ולכאורה צ"ע להני פוסקים קמאי דהניחו דרך בענייני קדושה שייכא לדינא דמעלין בקודש ואין מורידין ולא במצוה [וגם הדרכ"מ דהשיג רק מדברי הרא"ש והרשב"א], לכאורה גמרא ערוכה היא במנחות ל"ט א' לענין ציצית לבן קודם לתכלת, ובמגילה כ"א ב' לענין קריאת התורה, ובגמ' בברכות כ"ח א' לענין נשיאות, דאף אם אינו דין תורה עכ"פ איכא מדין דרבנן וכנ"ל. ויל"ע בזה.

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

ביאור הדין של ספק ברכות להקל בדרבנן

שני הסיבות ונפ"מ ביניהן

הרמב"ם (הל' ברכות פ"ד ה"ב) כתב "מי שנסתפק לו אם בירך המוציא או לא בירך המוציא אינו חוזר ומברך מפני שאינו מן התורה, וכתב עוד (פ"ח ה"ב) "כל הברכות האלו אם נסתפק לו בהם אם בירך או לא בירך אינו חוזר ומברך לא בתחלה ולא בסוף, מפני שהן מדברי סופרים" ע"כ, וכן העתיק הב"י והאחרונים הסיבה שאינו מברך משום שזה רק ספק דרבנן.

ובהלכות ברכות (פ"א ה"טו) כתב הרמב"ם "כל המברך ברכה שאינה צריכה הרי זה נושא שם שמים לשוא והרי הוא כנשבע לשוא" ע"כ, וכן פסק בשו"ע (סימן רטו ס"ד), ולכא' משם הוא המקור מש"כ בפ"א ה"טו שכל ספק ברכה שלא בירך והיינו משום חומר דלא תשא והוא הדין שהובא בפוסקים שספק ברכות להקל.

ומ"מ כתב המשנ"ב דבספק ברכה צריך להחמיר בדרבנן, ומקורו מהאחרונים, והנה במג"א ביאר טעמו משום שברכה שאי"צ הוא דאו' ולכן צריך להחמיר, וזה היה טעמו של הרמב"ם, אבל בנשמ"א חולק וסובר שברכה שאי"צ דרבנן ולכן מספק מותר, ועי' בשעה צ"ב (שם סקכ"א) שיישב שהגם שנקטינן שלא תשא הוא רק דרבנן אפ"ה חומרת הדין דרבנן של לא תשא שאפילו הכי אסור מדרבנן ורק בברכות דרבנן ולא בברכה דאו' כיון שספיקו להחמיר.

והיינו שיש כאן שני טעמים להקל בכל ספק ברכות, הראשון משום ספק דרבנן, והשני משום סב"ל, ולכא' הנפ"מ ביניהם מש"כ במ"ב (סי' קסז) שאם רוצה להחמיר אסור לו להחמיר משום שיש כאן איסור של לא תשא, וכן ביאר בשעה צ"ב (שם סקמ"ח).

[וי"ל שלכן האח' תמיד הביאו את הטעם של דרבנן ולא משום ספק לא תשא דחמיר שלכא' זה טעם עדיף ואולי כיון שבדאו' דחי להאי טעמא וא"כ לא הוי סיבה מספקת].

ולפי הטעם שבדאו' חמיר ומחמירין בספיקו, יש לעיין שאם זה איסור תורה א"כ למה לא יחמיר יותר בלא תשא דחמיר לאווייה, ושמא צ"ל שאם כעת יש לו חיוב ברכה גמור ולא רק חיוב להחמיר בספיקו א"כ אין בזה איסור דלא תשא וחזר דינו כמו חיוב גמור של ברכה.

ולכא' צ"ע לפי"ז מה הדין בספק אם הוא דאו' או דרבנן, אם מחמירין בספיקו, דמחד יש כאן ספק דאו' והיינו שני ספיקות מדאו' אם חייב או שבכה"ג כבר לא נפטר ולכא' יל"ע בעיקר

דרכיו פרץ וצ"ל דהיין אינו בא אלא להפיג טעם מתיקת הפירות עכ"ד.

רצון גרידא לא מהוה סיבה להקדמה כיון שהוא לפניו

בדבריו מבואר שגם מודה לעיקרון של אבי השל"ה שרצון גרידא לא מהוה סיבה להקדמה, וכדין חביב שלמרות חביבותו ברכה מבוררת עדיפא, רק כאן יש סיבה 'שאינו טוב ומועיל המרקחת', אבל אם היה מועיל המרקחת, רק **מועיל יותר**, כששונה היי"ש תחילה, עדיין אינו סיבה לשנות מסדר הברכות שתקנו חז"ל, ורק בגונא שמשנה ממש מצורת האכילה ומכונת האוכל, בהא פליגי, וגם בזה נראה דלא ברירא ליה להאליה רבה כולי האי ורק ראה כן בגדר לימוד זכות למקילין, ולא ראה בזה דימוי גמור לדברי הרמ"א ריאה, שכשאינו רצונו לאכול משניהם אין דיני קדימה, היות שבכאן סוף סוף כן רצונו לאכול ולהנות משניהם יחד בארוחה זו, רק דימוי קצת יש היות וכעת אין הדרך ואין רצונו בזה כיון שלא מועיל כל כך בלי היי"ש תחילה.

אוקימתא של המשנ"ב בגונא שאין מתאוה 'כעת' לאכול כלל אין דיני קדימה

פלוגתא זו הביאה הבאור הלכה ריאג, ד"ה וכן, ונראה שנוטה יותר לדעת האליה רבה למרות שבמשנה ברורה סתם כדעת השל"ה הקדוש והאחרונים בכל זאת בבאור הלכה העתיק דברי האליה רבה בשינוי מעט, וזה לשונו: כתב הא"ר בשם השל"ה דאין יפה מה שעושין ההמונים כשנותנין לפנייהם יי"ש ומיני מרקחת מפירות שברכתן בפה"א או בפה"ע והם מברכין על היי"ש תחלה שהכל והוא כתב להצדיק מנהגם דטעמם משום דמתחלה אינם מתאווים לאכול כלל המיני מרקחת והוי כמי שאינו רוצה לאכול עכשיו דס"ה דרק אחר שתיית היי"ש חפצים לאכלן וכעין זה נמצא בב"י. ומ"מ הוסיף הבאור הלכה דנכון לנהוג לברך מקודם על המרקחת לעולם מטעם אחר וכו', ומבואר מדבריו שאף בשני המינים לפניו על השולחן, בגונא שאין מתאוה לאכול כלל 'כעת' מהמין השני, למרות שבהמשך סעודה זו ברצונו לאכול, אין דיני קדימה.

יתכן שהכל מודים בסברא זו

יתכן שמחמת שינוי לשון זו וטעם זה נוטה הבאור הלכה להכריע כן, משום שיתכן שבגונא זו לא נחלק אף אבי השל"ה ושאר אחרונים, מודים שאין דיני קדימה בכהאי גונא, ורק באופן שרצונו שווה ומתאוה לשניהם רק טעים יותר או מועיל יותר פליגי, וכאמור רוב אחרונים כסברת אבי השל"ה בזה, ורק באין מתאוה כלל לא מצינו להדיא מי שיחלוק בזה, ואף אי נימא דברקחת בזמנם המציאות אם אין מתאוה כלל לא ברורה מיהו נלמד מזה לבעלמא בגדרי סדר הקדמה שכל שאין מתאוה כעת כלל למין השני הגם שהוא לפניו ולהמשך סעודתו אין צריך להקדימו.

מסקנת ההלכה היוצאת מהפוסקים להבדיל בין שני אופנים ומזה נלמד לעיקר הספק נראה דיש להבחין בין שני אופנים: **יש שלא יכול לאכול כלל מחמת צמא**, כעין הנזכר ב'חיי אדם' (מאג, ובנ"א א) גבי ברכה אחר מים ששונה קודם הסעודה, אם היה צמא מאד עד שאין לו תאוה לאכול מחמת הצמאון, דאם האדם צמא ידוע שאי אפשר לו לאכול (הובא לענינו בבאור הלכה קעדו, ד"ה ואפילו), דאז מקרי כאינו לפניו כלל, כיון שאין חפצו כלל כעת באכילת הדברים, וכן במוצאי הצום אם מרגיש שלא מסוגל לאכול, פשוט שיכול להקדים השתיה, וזה עדיף מחביב.

בגונא שרק יותר רוצה ומתאוה להקדים השתיה, אסור להקדימה

אבל באופן שרוצה גם לאכול וגם לשתות ומסוגל ויכול לאכול קודם אלא שחביב בעיניו ויותר רוצה ונהנה לשתות קודם, בזה יש להקדים הברכות המבוררות לשהכל, ובפשיטות אף המסתפק כן כל שאין ברור לו שלא מסוגל לאכול (אין המכוון לפיקוח נפש, אלא שאין לו כלל תאוה לזה), הרי הוא תחת הגדר הפשוט בדיני הקדימה דחז"ל.

אין רצונו בחיטים אין צורך בהקדמתם, האם אמרינן כשאינו רוצה לאכול משניהם 'עכשיו' או אינו רוצה לאכול משניהם כלל אבל אם בסמוך לו ירצה כבר עכשיו מקדימו.

לא שייך להחליט שלא רוצה כעת 'סתם' ולעבור אדני קדימה שתקנו חז"ל

ואי נימא להקל שכל שאינו רוצה בו עכשיו אין צריך להקדימו, לכאורה יש פתח לשנות לעולם כל סדרי הברכות שתקנו חז"ל על ידי זה שאומר לנפשו שכעת באמת אין ברצונו לאכול ממין זה כלל, רק בעוד דקה אחת (או חצי שעה וכדומה), ושוב אין דיני קדימה, ולמה נתלבטו הרבה בפוסקים בהרבה ספקות ובכמה גווני כתבו לסלק מהשלחן (עמ"ב קסח, יט ושע"ת ס"ס ריא מבתי כהונה, וחיי אדם נז, ז), ולא מצינו בשום מקום להחליט החלטה גמורה בדעתו שאין חפצו ורצונו כעת בזה המאכל, והדבר מגוחך ולא מסתבר שיתור על ידי זה כל דיני קדימה, ועל כרחך שהערמה גמורה היא ואף גרוע ממנה, ולא מהני מידי כל שאין לו טעם אמיתי וחזק וסיבה גמורה להקדמתו, וכדחזינן גבי חביב שרצונו לאכולו באחרונה, וחייב להקדימו.

ואף על פי שמצינו בכמה לשונות באחרונים² שהקילו להקדים מין המאוחר אם אין רצונו עכשיו לאכול רק אחר כך, אין זה סתירה למה שנתבאר דלא שייך להערים על סדר קדימה בברכות, דודאי כונתם בשיש שלו רצון אמיתי מאיזה טעם שאין חפצו כעת לאכילה זו בתחילת סעודה זו.

סדר קדימה בברכות חיוב גמור מדינא דגמרא

ותחילה יש להדגיש שהלכות 'סדר הקדימה בברכות' אינו מדת חסידות או ענין בעלמא אלא דינא דגמרא ממש ולשון רבינו ה'פרי מגדים' (במשבצות זהב קסח, א, וכעין זה בראש יוסף ברכות לט): **דהעובר על דיני קדימה שבגמרא 'מקרי עבריינא ועובר על דברי חכמים, ואפשר בר נידוי ומכת מרדות' וכן הוא לשון הגר"ז (סימן רמט ס"ד בקו"א) ועוד פוסקים דעובר איסור במקדים.**

מתאוה בנפשו להקדים במין שחפץ יותר, בכל זאת חייב בדיני ההקדמה שתקנו

וכבר ראינו דומה לזה בקדמוני הפוסקים כפי שראיתי לרבי אברהם הורביץ זצ"ל תלמיד הרמ"א ואביו של השל"ה הקדוש בספרו 'עמק ברכה' הה, כתב: אם הביאו לפניו יין שרף ומיני מרקחת שיש בהן פרי העץ או פרי האדמה, והדין נותן שיברך בתחלה על המרקחת שברכתו העץ, ואחר כך יברך על היין שרף שהכל. **אף על פי שחפץ יותר ביין שרף, מכל מקום מחויב להקדים דבר שברכתו בורא פרי העץ או בורא פרי האדמה לפני שהכל**, על כן יברך מתחלה על המרקחת ויטעום ממנו, ואחר כך יברך על היין שרף וישתה, ואחר כך יחזור ויאכל ממני מרקחת אם ירצה. **ולא כמו שעושין ההמוניים, שמברכין בתחלה על יין שרף, ואחר כך מברכין על המרקחת כשהם באים כאחת.** כי תאות [תַּאֲוָה] נפשם לשתות יין שרף קודם, וכן לא יעשה מטעם דלעיל, הביאו בנו בשל"ה הקדוש (שער האותיות קדושת האכילה), וכן בהרבה פוסקים אחריו, הרי קמן שלמרות רצונם העז לשתות תחילה מהיין שרף בכל זאת עליהם להקדים סדר הברכות, ולא אמרינן דכמן דלא מנח קמיהו מ, כיון שאין חפצים כעת במרקחת.

בגונא שאין טוב ומועיל כעת פלוגתא אי חייב להקדימו או דמיא כאינו רוצה לאכול משניהם

אבל רבי אליהו שפירא זצ"ל למרות שבספרו 'אליהו זוטא' הביא דבריו בשתיקה כהודאה והסכמה לדין הנ"ל, אחר שנים שהוציא ספרו הכביר 'אליהו רבה' כתב ליתן טעם למנה ההמונים ולעניות דעתי אפשר ללמד עליהם זכות, שאין טוב ומועיל המרקחת אם אינו שותה תחלה יין שרף, ודמי קצת כמי שאין רוצה לאכול משניהם בסעיף ה'. ודוגמא לזה תירץ הב"י [סעיף ה] על דין

² לשון הגר"ז בסימן רמט ס"ק ד, וכן לשון הבאור הלכה ריאג, שהובא לקמן, וכן נזכר להדיא בספר אפיקי מגינים סימן קסח ס"ק ב, והוכיח כן ממגן אברהם כה"ד, וחיי אדם יג,א (הובא במשנ"ב כה"ג) שאם אין ברצונו להניח כעת טלית או תפילין אין בהם דיני קדימה.

באופן שקץ באכילתו ואינו נהנה מחמת טעם המאכל תו לא חשיבא אכילה ואין לברך,

אלא שקשה על זה דכתב השו"ע [סי' תעב, סעי' י, ומקורו מתשו' הרשב"א] וז"ל: "מי שאינו שותה יין מפני שמיקו או שונאו, צריך לדחוק עצמו ולשתות לקיים מצות ארבע כוסות", ומבואר דאף ששונא את היין מ"מ יכול לצאת בו ידי חובת ד' כוסות, ולפי מה שנתבאר שבאופן ששונא את המאכל חשיב לאכילה גסה אינו יכול לצאת בו ידי חובת ד' כוסות דהרי כתב המ"ב הנ"ל דלא חשיבא אכילה לכל דיני התורה, ולכא' מבואר בזה שרק אם קץ באכילתו מחמת שביעתו לא נחשב לאכילה, אך כל שאין חיסרון לא באדם ולא במאכל ורק שהאדם הזה אינו אוהב את המאכל הזה לא נחשב לאכילה גסה,

אמנם ראיתי שיש מפרשים דברי השו"ע הנ"ל שלא איירי באופן שאינו נהנה כלל משתייתו, אלא שאף ששונאו מ"מ יש לו הנאה משתייתו, וא"כ אין ראיה משם והדרנין להפשטות שלכאו' כה"ג שאינו נהנה כלל באותה שתייה וקץ בה אין לברך עליה,

ד. האם יוצאים ידי דינא דמשתה ושמחה ביין שאינו אוהבו, והנה לענין ברכת הגפן יש עצה לברך הגפן על יין אחר שאוהבו, אך למה שנתבאר דיתכן שהוא בכלל אכילה גסה דלאו שמה אכילה לכל דיני התורה תו לא מקיים בזה כלל מצות "משתה" דפורים דהרי לא חשיב לשתייה,

ואף שיש לומר שסו"ס כיון שהיין הזה גורם לשכרות מתקיים על ידו הענין של שמחת פורים, מ"מ נראה פשוט שלא יוצאים יד"ח "משתה" על ידי פעולות שגורמות שכרות לאדם בלא שתייה, וכגון אם יזריק לגופו חומר המשכר, וא"כ יש לומר דכל שאין לשתייתו שם שתייה לא יוצא ידי חובה וכנ"ל,

אמנם יתכן לומר דכה"ג שכן שותה בצורה רגילה ורק שאין לזה שם שתייה עדיף לענין דינא דמשתה, דהרי כתב המשנה ברורה [סי' רי, ס"א] בשם הפרמ"ג דמי שאוכל פת ושבע אך לא אכל כזית בכדי אכילת פרס אלא בהפסקות, חייב בברכת המזון מן התורה דסו"ס הרי שבע, ומבואר שאף שלכל דיני התורה לא חשיב "לאכילה", מ"מ כיון שלענין ברהמ"ז בשביעה קפיד רחמנא, חשיב אכילה לענין זה, וכמו"כ יתכן לומר כאן דכיון דמטרת המשתה היא לשמוח, כל ששמח ע"י שתייתו יוצא בה ידי שתייה,

אמנם נראה לחלק בין אכילה רגילה שרק חסר לה בשיעור ל"אכילה חשובה" שהיא יכולה לחייב בהמ"ז דלענין בהמ"ז לא בעי' דווקא "אכילה חשובה" וסגי באכילה כל דהו ששבע ממנה, אך לענין אכילה גסה דאין לה שם אכילה כלל [ולא שחסר לה בחשיבות] מסתבר שהיכא דבעי' "מעשה שתייה" לא יוצא בזה וצ"ע.

ה. כמה נידונים בברכת הטוב והמטיב

הוא עוד יש לדון בהאי ענינא דשתיית יין בסעודת פורים בדינא דברכת הטוב והמטיב, דהנה קי"ל [סי' קעה] דבאופן שיש כמה אנשים ששותים יין אחד, ואח"כ הובא לפנייהם יין אחר ושותים כמה אנשים מב' היינות צריכים לברך ברת הטוב והמטיב בתנאי שהיין השני אינו גרוע יותר, וא"כ באופן שבאמצע הסעודה הובא לפנייהם יין אחר צריכים לברך עליו ברכת הטוב והמטיב,

אלא שלכאו' יש שם סתירה בדברי המ"ב באופן שהיין השני היה בביתו בשעה שברך הגפן על היין הראשון, דבס"ק י"ד כתב שאפי' אם היין השני היה על השולחן מדינא צריך לברך עליו הטוה"מ אלא שלכת' צריך להסירו בשעת ברכת הגפן ע"ש, ומאידיך בסק"ד כתב וז"ל: "ודעת הלחם חמודות דכשהם בביתו בשעת ברכת בפה"ג ודעתו לשתותם כמונח לפניו על השולחן דמי וא"צ לברך ברכת הטוב וספק ברכות להקל", והוא תמוה

יותר מזה מקום לומר הואיל ואין הגדר ברור בין רוצה מאוד לשתות או רוצה קצת פחות (עיי' כעין זה במ"ב ריבה, מהשל"ה), לעולם ראוי לברוח מהספק ולהקדים הברכות המבוררות או שכשיברך על המים לא יהיו לפניו מינים של קדימה שאז לכו"ע אין דיני קדימה נוהג רק בלפניו.

הרב יעקב חוקת ישיבת מיר

השותה יין שאינו אוהבו בפורים האם מברך עליו

א. האם יין שאינו אוהבו מחייב ברכת הגפן

הנה מצוי מאוד בפורים שאנשים שותים יין לשם מצוות משתה ושמחה, וכן מצד דינא ד"חייב איניש לבשומי בפוריא וכו'", ומכיון שרוצים לשתות הרבה יין ומאידיך אינם רוצים שריבוי היין יזיק להם, שותים יינות מסויימים אע"פ שאינם אוהבים אותם כמו יין לבן יבש שהרבה אינם נהנים כלל בשתייתו אלא אדרבא יש להם סבל בשתייתו, ויש לדון האם כהאי גוונא צריך לברך ברכת בורא פרי הגפן על שתייתו או לא,

ויש לדון בזה מתרי טעמי: א' מצד הנידון האם מברכים על הנאת מעיו או על הנאת גרונו, ב' מצד הדין שהאוכל אכילה גסה אינו מברך,

ב. האם מברכים על הנאת מעיו בלי הנאת חין

ולענין הנידון הראשון די"ל שלא יברך כיון שאינו נהנה ממנו, הנה לכאו' בכה"ג דשותה יין הנ"ל אין הנאת חין משום שאינו אוהבו כלל, אך מ"מ יש הנאת מעיו דהרי יין זיין וסעיד כמבואר בברכות לה: וא"כ לכאו' צריך לברך עליו משום שיש לו ממנו הנאת מעיו,

אמנם יש שטוענים שאין לברך על הנאת מעיו לבד בלי שנהנה ממנו הנאת חין, והוכיח דבריהם ממה שמבואר בתוס' בברכות [דף לו.] וכן פסק השו"ע [רד, ח] דהאוכל מאכלים לרפואה לא יברך אא"כ נהנה מהן הנאת חין, ומבואר דלא אמרו שאם המאכלים ההם מזינים צריך לברך עליהם וכנ"ל,

אך לכאו' זה אינו, דהרי כתב הראב"ה [סי' צט] וז"ל: "הלך כו' שאכל ממנו לרפואה וגם נהנה החין בעי ברכה כיון דנהנה, ואם אינו נהנה לא מברך כלום, ואם כל כוונתו רק לאכול אפי' אם אינו נהנה מברך", ומבואר להדיא דס"ל שיש הבדל בין האוכל לשם מטרת אכילה ושובע שאז מברך על הנאת מעיו לבד, לבין מי שאוכל לשם רפואה שאז רק אם נהנה ממנו הנאת חין מברך,³

אמנם דעת השערי תשובה [רד, סק"ז] בשם המחזיק ברכה שאף באופן שאוכל לשם רפואה או צורך אחר ולא לשם ליהנות ממנו צריך לברך, דכתב וז"ל: "האוכל חלמון ביצה כמות שהיא חי לצחצח הקול שאף שאינה נהנה בטעם אכילתו הוא נהנה במזונו" הרי דס"ל דבכל אופן צריך לברך על הנאת מעיו,

ואם כנים הדברים נמצא שלענין שתיית יין שלא נהנה ממנו הנאת חין אלא הנאת מעיים תליא בהנ"ל, דלפי דעת השערי תשובה הנ"ל צריך לברך משום שנהנה במעיו, ולפי משמעות הפוסקים לענין אוכל לרפואה לכאו' אין לברך עליו וצ"ע.

ג. האוכל מאכלים שקץ בהם האם חשיבא אכילה גסה

ולענין הנידון השני האם נחשב אכילה גסה: הנה כתב המ"ב [סי' קצז, סק"ח] וז"ל: "מי שהיה שבע קודם שאכל ואלא אכילה גסה שלא היה צריך לאותה אכילה אע"פ"כ אם נהנה גרונו מאותה אכילה מברך עליו לפניו ולאחריו ומוציא אחרים ואם נפשו קצה עליו ואינו נהנה גרונו אינו ראוי לברך לא לפניו ולא לאחריה לפי שזו אינה חשובה אכילה כלל לכל מצות שבתורה", ומבואר דאם לא נהנה באכילתו מצד שכבר שבע עד שנפשו קצה עליו לא חשיבא אכילה ואינו מברך, וא"כ יש לדון שאף

³ ובביאור הדבר י"ל שלענין הנאת חין שהוא הנאה שמורגשת היטב, אף אם לא מכוון אליה נחשב שנהנה וצריך לברך, אך לענין הנאת מעיו שאינה מורגשת כ"כ, דווקא אם מכוון לשבוע מהמאכל נחשב שנהנה ומברך ולכן אם אוכל לרפואה שאינו מכוון לשבוע מהמאכל דאז לא נחשב שנהנה ממנו.

⁴ כן ראיתי בפסקי תשובות שם בשם הגריש"א [אך כתב שם כן מטעם אחר], וכן שמעתי שכתב החוט השני.

ופעמים מצוי בזה מכשול טפי, די ש מבין הסועדים ג' שישובו ואכלו יחד, אך המזמן עצמו הוא לא קבע עצמו בישיבה עמה, ובוזה נמצא שהוא לא יכול להוציא יד"ח זימון, דהא מאחר שהוא לא קבע עצמו עמהן הרי הוא פטור מזימון, ושוב נמצא שהן לא קיימו את חובת זימון שלהן והמזמן עצמו עבר באיסור של זימון במקום שאינו חייב.

כמו"כ מצוי בזה מכשול שסומכין על מה דקי"ל סי' קע"ח [במג"א ס"ק ו' ובה"ל שם סעי' ב' ד"ה ואכל] גבי שינוי מקום דלא בעי דוקא אכילת פת במקום השני אלא ה"ה כל שאר אוכלין דל"ח שינוי מקום, אולם לענין חובת זימון פשיטא שאין מצטרפין יחד אלא ע"י אכילת פת דוקא, א"כ לפ"ז נמצא דאם התחילו סעודתן כל א' בביתו ואח"כ נצטרפו לבית אחר לעיקר הסעודה, ואכלו שם את כל המשך עיקר הסעודה בשר ודגים וכל שאר תבשילין אך לא אכלו פת, הרי הן לא יכלו לזמן כל כה"ג, ויהיה בזה איסור כמשנ"ת.

וילה"ס בהאי מילתא, היכא שלא ישוב ג' יחד בשעה א' לאכול אלא כל א' וא' אכל כזית לעצמו סביב השולחן, בזמן שכל שאר המסובין עמדו ורקדו סביב, דהנה מבו' בגמ' בברכות מ"ז. דאפי' בא שלישי אחר שגמרו השנים את הסעודה הוא מצטרף עמהן משו' דאילו מיתי להו פת היו אוכלין עמו וכן קי"ל בס"י קצ"ז סעי' ג', א"כ לפ"ז היה נראה דה"נ אע"פ שאינן סביב השולחן מ"מ מצטרפין עמו כל כמה דאילו מיתי להו היו אוכלין עמו,

אך יל"ד בזה דשמא כ"ז דוקא היכא שהן עדין סביב השולחן בתוך קביעותן, אך כל כמה שעקרו לגמרי מקביעותן ואין דעתן לאכול עוד כלל עמו אפשר דל"ש האי כללא ואינו מצטרף עמהן וצ"ע.

הרב חיים ישראל סקלאר מרבני ישיבת נוההרדוק באה"ק

כמה נידונים הקשורים למקרא מגילה

א. חידה תורנית ממרן גאון ישראל ר' דב לנדו שליט"א

מה הציור שעבד כנעני יכול להוציא את השני בקריאת המגילה אבל כשהוא משתחרר ויהיה בן חורין הוא כבר לא יכול להוציא את השני בקריאת המגילה?

תשובה: בשולחן ערוך נפסק לגבי קריאת המגילה: אנדרוגינוס (שיש לו סימני זכר ונקיבה) מוציא את מינו (אנדרוגינוס כמותו) במקרא מגילה ולא את שאינו מינו (ארו"ח סימן תרפ"ט ס"ג).

ובמשנ"ב (שם ס"ק יא) מביא בשם הבית יוסף פסק מופלא וזה לשונו: אנדרוגינוס אינו מוציא את שאינו מינו, דשמא זה נקבה ואינו מוציא את השני שהוא זכר ואפילו למ"ד דנשים מוציאות האנשים זה גרע טפי דבעינן שהמוציא את אחרים יהיה ניכר אם הוא איש או אשה. וכן הוא אינו מוציא את האשה בקריאת המגילה. (הבית יוסף מוכיח את זה מרש"י ע"ש)

וצ"ע וכי אנדרוגינוס יותר גרוע מאשה? ואם יש לו גם צד זכר. וכי בשביל שאני זכר הפסדתי? אלא רואים כי מי שהוא 'לא ברור' הוא חסרון.

ומעתה יש לדון: מה יהיה אנדרוגינוס כנעני שנהיה עבד לישראל, הרי הוא מקבל דינים כאשה ולא בתורת ספק אלא בודאי (גם הצד זכר שבו), וכל עוד שהוא עבד הוא יכול להוציא אשה (וי"א גם איש) אבל אחרי שהוא משתחרר הוא נכנס לספיקות ואז הוא כבר לא יכול להוציא אשה לשיטת הבית יוסף שאנדרוגינוס הוא ספק.

וזה התשובה למה שפתחנו בו בציור שעבד יכול להוציא השני במקרא מגילה לפני שהשתחרר כי אז יש לו דין אשה בודאי. אבל אחרי שהוא השתחרר כבר לא יכול להוציא את השני חוץ ממינו כי הוא כבר נכנס לגדר של ספיקות.

ב. הבית יוסף הנ"ל לשיטתו שאנדרוגינוס הוא ספק (זכר או נקיבה), ולכן ספק לא יכול להוציא ודאי. אמנם אליבא להראב"ד

דבהמשך דבריו שם בס"ק י"ד כתב להדיא לא כך וצ"ע טובא בזה,⁵

ועכ"פ באופן שלא היה דעתו לשתות את היין השני, או שאחד האורחים הביא עוד יין ושתו שניהם מב' היינות צריך לברך הטוה"מ על היין החדש,

והנה כתב המ"ב שם סק"ג בשם המג"א שאם כלה היין הראשון והביאו עוד יין לא כדי ליהנות בשינוי טעמו של היין, אלא משום שנגמר היין הראשון דכה"ג אין לברך הטוה"מ משום שלא בא ליהנות משינוי היין,

ומעתה יש לדון באופן שהיו כבר מיני יינות על השלחן [כמו שמצוין], ורק שכלה מין יין אחד והביאו את המין שכלה, האם כה"ג אין צריך לברך משום שהביאו אותו לא בשביל ליהנות משינוי היין אלא מחמת שכלה המין הזה, או"ד דצריך לברך משום שהוא יין חדש כלפי היין השני שלא כלה עדיין,

ונראה יותר שאין לברך, משום שכיון שנקטי' שאם ב' היינות היו כבר על השלחן אין מברכים הטוה"מ ובעי' לכך שהובא לפניו מחדש, אם כן יש לדון את היין החדש כלפי כל היינות שכבר מונחים על השלחן, ונמצא שלא התווסף להם מיני יין ע"י יין זה שהובא עכשיו ולכן אין לברך כה"ג,

עוד יש לדון לענין יין הנ"ל שאינו אוהבו האם יש לברך עליו ברכת הטוב והמטיב, והנה לפי הצד שאין מברכים עליו ברכת הגפן בפשוטו ודאי שאין מברכים עליו גם כן הטוה"מ, אף שיש ראשונים שנראה מדבריהם שברכת הטוה"מ הוא כברכות השבח ולא כברכות הנהיג, דמ"מ משמע בפוסקים שהטוה"מ בא במקום הגפן, וא"כ מסתברא דכל היכי דאין מברך הגפן לא יברך הטוה"מ,

אך אי נימא דברכת הגפן כן צריך לברך עליו יש לדון דמ"מ ברכת הטוה"מ שעיקרה שבח על ריבוי היין, מסתברא שאין לברך, דכמו שאין מברכים על יין שרע מהראשון, כמו"כ אם לדידיה הוא רע עד שאינו טוב לשתיה לכאול' לא יברך, [אף שאם לרובא דעלמא הוא טוב מהראשון, ולדידיה הוא גרוע מהראשון ומ"מ הוא טוב לשתיה, מסתברא דכה"ג כן יברך דסו"ס הוא יין שנחשב לטוב מהראשון, אך בכה"ג הנ"ל נראה כמו שכתבנו וצ"ע].

הרב מנדל המניק ישיבת מיר

זימון בסעודת פורים

יש לעורר מכשול שמצוי בסעודות פורים שנכשלים בדין הזימון בסעודה,

הנה הלכה פסוקה היא בס"י קצ"ג דאין חובת זימון אלא בישיבה בקביעות על שולחן א' או מפה א' כמש"כ המשנ"ב ס"ק י"ח שם, וכל היכא שאינן בקביעות א' קי"ל דאסור לזמן כמש"כ המשנ"ב שם ס"ק כ"ד, ועי"ש בשעה"צ ס"ק כ"ב שבי' טעם הדבר בטוב טעם דאינו יכול לומר נברך כל כמה שאינן יכולין להוציא זא"ז, עי"ש. ובד' כמה אחרו' מבו' דכל כה"ג יש בזה משו' לתא דאיסור ברכה לבטלה ואכמ"ל.

ולפ"ז יש להעיר במה שמצוי בסעודות פורים, שמתאספין כמה משפחות יחד ואוכלין את הפת בעמידה תוך כדי השמחת פורים ולא קבעו עצמן סביב השולחן, [ובפרט מצוי כשכל משפחה התחילה בביתה ואח"כ באין לבית הסבתא וכיוצא] ולפי הנ"ל נמצא דכל שלא אכלו יחד סביב שולחן א' אלא בעמידה שוב לא יוכלו לזמן, [ובתוס' בברכות מ"ה. משמע דבעי' שיאכלו כזית יחד עי"ש]

וכש"כ לענין זימון עשרה שלא יוכלו לזמן כה"ג, ובוה חמיר טפי דלא סגי במה שיאכלו יחד, אלא שבשעת הזימון גופיה צריך שישובו יחד כמבו' בשו"ע סי' קצ"ד סעי' ב' ובר"מ פ"ה מברכות הוסיף שצריך שישב עמהן בשולחן א' עי"ש.

⁵ ובאמת שהמעין בדברי חמודות שם יראה שאינו מובן כלל כיצד המ"ב למד מדבריו את הדין הנ"ל שאין לברך באופן שהיין השני בביתו ע"ש היטב וצ"ע.

הרי קיימו וקיבלו, קיימו למעלה מה שקיבלו למטה, ויש למצות מגילה תוקף של דאורייתא, וחזוק מיוחד שנעשה גם למעלה וגם למטה. וכבר אמרו חז"ל שזה נקרא תוספת על התורה עצמה יותר משאר דרבנן, שאמרו ח"מ נביאים ושבע נביאות וכולם לא הוסיפו על התורה אלא מקרא מגילה לבד. ומפני זה, נחשב קבלת מצוה זו כקבלת התורה חדשה לגמרי. הדור קיימו וקיבלו.

הרב יוסף גיסר כולל רצופות

בענין סמוך ונראה למקומות המסופקים

שאלה: מה הדין בסמוך ונראה לערי הספקות, והאם יש הבדל בין ספק במציאות או ספק בדין.

תשובה: הגמ' אומרת במגילה (ו). חזקיה קרי בטבריא בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא (בהו"א הגמ' אומרת שלא ידע אם זה מוקף חומה מימות יהושע בן נון, ולמסקנה הסתפק האם הים נחשב חומה). רב אסי קרי מגילה בהוצל בארביסר ובחמיסר מספקא ליה אי מוקפת חומה מימות יהושע בן נון היא אי לא.

וכתב בספר ברכי יוסף (והביאו הביאור הלכה) שסמוך ונראה לספק פטור. ולכאורה הוא תמוה הרי "סמוך ונראה" הוא דין גמור הנדרש מקראי ומדברי קבלה הוא, וא"כ הספק חל גם עליו, וכי סמוך ונראה הוא תקנה אחרת של פורים? וכידוע שמכח זה חלק ע"ז החזו"א, וכן נראה לכאורה העיקר להלכה⁶. וכן המנהג.

אולם עדין צריכים למשכונני נפשין לברר מקחו של צדיק, ולדעת האם זה שייך גם בעיר לוד ובשכונת גני אילון (ונפק"מ גם לצרף את דעת הברכי יוסף לספקות אחרות וכדו') [חשוב לציין שהדברים נכתבו לפילפולא וללא העיון הנצרך למעשה, וכמובן למעשה יש לנהוג כפי הוראת הרבנים שליט"א].

בהשקפה ראשונה לכאורה נראה שהחילוק של הברכי יוסף מתבסס על מה שכתבו הראשונים (רמב"ן רשב"א ור"ן) שבערי הספקות מעיקר הדין חייבים ביום הראשון.

בדברי הגאונים שבערי הספקות קורים ביום הראשון

והנה הגאונים התקשו א"כ כל עיר (ישנה) שלא יודעים אם היא היתה מוקפת חומה מה יעשו בה? וכתב הרשב"א בשם הגאונים וז"ל רב אסי קרא בהוצל דבנימין בארביסר ובחמיסר וכו'. ואם תאמר אי הכי אנן נמי ניקרייה בארביסר ובחמיסר מספיקא (כלומר בערים ישנות שלא יודעים האם הם היו מוקפות חומה). תירצו הגאונים ז"ל דאזלינן בתר רובא ורובא לאו מוקפין ניהו. וממשיך הרשב"א שם ושואל ז"א"כ מדוע רב אסי קרא בשניהם ולא אמר ללכת אחרי הרוב? ומתרץ שהוא לא הסתפק סתם האם הוא מוקף חומה, אלא ידע שהוצל מוקף חומה, והסתפק האם זה הוצל דבנימין הישנה.

יוצא מדברי הגאונים שבספק של חסרון ידיעה הולכים אחרי הרוב, אולם בספק גמור קורים בשני הימים. ויש לתמוה מדוע לא נימא ספק דרבנן לקולא? וי"ל א. שבקריאת מגילה כיוון שמדברי קבלה ניהו מחמירין מספיקא וכמו שכתב בטורי אבן, וכ"כ המשנ"ב להלכה בשם הפמ"ג. ב כמו שכתב הר"ן בפרק ער"פ⁸ שבאופן שיש ספק דרבנן של תרתי דסתרי עושים את שני צדדי הספק (לגבי הסבה) וה"נ כאן קוראים בשני הימים ודו"ק.

דעת הרמב"ן

ומביא הרשב"א בשם הרמב"ן סברא נוספת שמעיקר הדין מספיקא לא היו צריכים לקרוא כלל! דספיקא דרבנן לקולא אלא רק ממנהג חסידות, אלא לדברי הגאונים ז"ל קרו מדינא ב"ד דאזלינן בתר רובא. אבל בט"ו קוראים רק מנהג חסידות, ומסיים הרשב"א לאור דברי הגאונים - לענין ברכה מברכים בראשון ולא בשני, "דבודאי דדבריהם מברכין אספק דדבריהם לא מברכין" עכ"ד הרשב"א. ולכאורה לדברי הגאונים והרשב"א

אנדרוגינוס אינו ספק אלא חצי זכר וחצי נקיבה, ולדבריו הוא כן יכול להוציא את האשה במקרא מגילה.

ויש לעין לפי הראב"ד שהוא חצי זכר וחצי נקיבה, הרי זה פלא. (ומסתבר שבברכות השחר יברך 'שעשני כרצונו' ולא יברך שתי ברכות) וכי בגיל שתיים עשרה יהיה חצי גדולה וחצי קטן [שלא נעשה גדול עד שנה הי"ג]? וכן יש לתמוה דוכי אם יתגייר ולא יעשה מילה, אז יהיה חצי יהודייה וחצי גוי, וכן מה יהיה דינו בשבת?

כעין זה כתב החינוך (פרשת בהר) לדון על עבד חצי קנוי ליהודי וחצי קנוי לגוי, האם הוא אוכל קרבן פסח. (יש לציין שהרבה מספר החינוך בנוי על המציאות של אנדרוגינוס וכן טומטום, וחצי עבד וחצי בן חורין, והיום הרופאים לא מכירים במציאות של אנדרוגינוס).

ג. נחזור לקריאת המגילה: איש חייב במקרא מגילה מדברי קבלה שזה חיוב יותר חמור מחיוב דרבנן רגיל, ואילו אשה חייבת במגילה מצד 'אף הם היו באותו נס', וזה חיוב פחות חמור מחיוב מדיני קבלה (לולי דברי החתם סופר הידועים שיש חיוב מדאורייתא לעשות זכר לנס והצלה ממות לחיים). וכתב הטורי אבן שלכן אין האשה יכול להוציא את האיש. (ולכאורה זה דוקא בקריאה בביום שהוא מדברי קבלה לאיש, כי בלילה הוא רק במדרגה של דרבנן רגיל, וצ"ע).

וממילא אם אין מי שיוציא את האיש רק אשתו, לפחות ישמע ממנה שזה עדיף מכלום ולפחות לקיים את הדין של 'אף הם היו באותו נס'.

אבל הנצי"ב חולק על הטורי אבן וסובר שאם יש חיוב מדאורייתא אין חיוב מדרבנן. כמו ביום הראשון של סוכות שיש לו אתרוג חסר ולא שלם, אין לקחת אתרוג חסר. וכמו שאין קטן יכול להוציא את הגדול ברכת המזון אפילו אם הוא ספק. כי אם הוא חייב בדאורייתא אין לו מצוה דרבנן כלל.

ויש לחלק בענין ברכת המזון, כי בתחילת אכילתו הוא אכל פחות מכזית וכבר התחייב ברכת המזון מדרבנן, ורק אח"כ בהמשך הסעודה הוא השלים את הכזית והתחייב גם מדאורייתא. ואולי אפילו אחרי שהתחייב מדאורייתא, בכל זאת נשאר גם חיוב מדרבנן מתחילת האכילה, וצ"ע.

עכ"פ בענין מקרא מגילה לפי הנצי"ב אין לאיש לשמוע מגילה מאשתו, לפחות בקריאה ביום.

ד. עוד נפק"מ בין קריאת המגילה בלילה לבין קריאת המגילה ביום, שבלילה זה דין דרבנן רגיל ואילו ביום זה חיוב מדברי קבלה, ויש לה דמיון לדאורייתא.

ומעשה שהיה בישיבת תפרח שהבעל קורא קרא את עשרת בני המן שלא לפי סדר הבנים. אף אחד לא שם לב לזה בשעת מעשה אלא תוך כדי סדר לימוד בליל פורים אחד הקשיב להקלטה של קריאת המגילה.

אמנם טענו בני הישיבה שאף שהבעל קורא קרא את השמות של עשרת בני המן לא סדר כתיבתן מ"מ הציבור קרא את עשרת בני המן בעצם בעל פה כנהוג. ואף שלא תהוונו לצאת ידי חובה עם קריאת עצמם כי העדיפו את קריאת השליח ציבור שקורא מתוך הקלף, מ"מ כוונה זו לא לצאת היתה בטעות, וממילא התבטלה הכוונה לא לצאת. והתעוררו בני הישיבה, שאף עם התבטלה כוונתם ההפוכה לא לצאת, מ"מ לא התכוונו לצאת ידי חובה בקרית עצמם, ואיך יצאו בלי כוונה. הניח להם תלמידי חכמים שבישיבה, מכוון שקריאת המגילה היא מצוה דרבנן, פסק המשנה ברורה כי מעיקר הדין במצות דרבנן פוסקים ש'מצות לא צריכות כוונה'. וממילא יצאו גם בלי כוונה.

אמנם כל זה נכון בקריאת המגילה בלילה, ואילו מעשה זה היתה קורא ביום היו צריכים לקרא עוד פעם. כי ביום הוא מדברי קבלה שחמור כמו דאורייתא.

⁶ שהלכה כבתראי. ובעיקר בנידון דידן שמסתבר טעמו טובא (ועוד טעם ואכ"מ).

⁷ ז"ל ואם תאמר רב אסי נמי ולחזקיה למאי דקא סלקא דעתא מעיקרא ליזול בתר רובא? יש לומר דאינהו ודאי מידע ידיעה הוצל דבנימין וטבריא מוקפות חומה ניהו, אלא דמספקא להו אי הני קמאי ניהו אם לאו. שאם יש עיר ישנה שהיא ספק אם היא מוקפת חומה או לא, הולכים אחרי הרוב וקוראים ב"ד עכ"ל.

⁸ (לגבי מה שהגמ' אומרת שם "השתה דלא איתמר הכי וכו' אידי אידי בעו הסבה).

רוב שייך רק בספק שלא יודעים כלום אבל בספק האם זה העיר המוקפת חומה (כלומר האם זה טבריה ההעתיקה) וכנ"ל לא שייך ללכת אחרי הרוב (ולא יקראו ויברכו כלל).

אולם הרמב"ן בחידושו (וכן העתיקו הר"ן והריטב"א) כתב עוד שאפילו אם תאמר שהוא ספק, ספק דבריהם לקולא ואי אפשר לומר שיפטר משניהם אלא קוראים בראשון, ומה שמצאנו שהיו קוראים בשני הימים ממידת חסידות הוא. עכ"ד.

ועוד הוסיף הרמב"ן לחדש שגם בספק כמו של הוצל וטבריה שזה ספק מסוים, ולכאורה לא שייך ללכת אחרי הרוב בו-יברכו בראשון כי מפני רוב הערים. (וצ"ב טעמו, וראה בדברי הריטב"א שכתב שכיוון שהיום הראשון מסתבר לעשותו עיקרי כיוון שהוא עיקר הזמן ורוב העולם קורים בו ע"ש. ואפשר עוד שכוונתו כמו הירושלמי שבדיעבד יוצאים ב"ד וכן ביאר הגר"א)

דעת הרמב"ם

אולם ברמב"ם כתב שצריך לקרוא ביום הראשון ולברך וטעמו הוא "שזה זמן קריאה לרוב העולם", וביום השני לקרוא בלי ברכה. ומשמע מדבריו שהוא מדינא ולא ממידת חסידות. וז"ל "עיר שהיא ספק ואין ידוע אם היתה מקפת חומה בימות יהושע בן נון או אחר כן הקפה, קוראין בשני הימים שהן י"ד וט"ו ובלייליהם. ומברכין על קריאתה ב"ד בלבד הואיל והוא זמן קריאתה לרוב העולם" עכ"ל וכ"כ השו"ע.

ויש לעיין א. מה הטעם של הרמב"ם למה לא נאמר ספק דבריהם לקולא? ב. מה הטעם שמברכין ביום הראשון כיוון שזה זמן קריאה לרוב העולם?

והיה נראה לבאר שגם הרמב"ם מודה שמעיקר הדין הראשון הוא העיקרי כיוון שרוב העיירות הם כך ולכן מברכים ביום הראשון, רק כיון שהיו מדברי קבלה מחמירין, או מפני שלא תעקר חובת כרכים בידך (וכמו שכתב בירושלמי ריש מגילה וריש שקלים). ולפ"ז לכאורה בטבריה שהספק הוא ספיקא דדינא לא יברכו ביום הראשון]

באופ"א מצאנו בביאור הגר"א שכתב בביאור דברי השולחן ערוך "שהולכים אחרי רוב העולם" הכוונה שבני ט"ו יוצאים בדיעבד ב"ד כמו שכתב בירושלמי (ולכאורה הכוונה שזה הטעם שקרא ב"ד יצא כיוון שזה היום העיקרי, ולכאורה הוא קצת דוחק בלשון הרמ"ם).

והנה אם נפרש שיוצאים ידי חובה ב"ד כג"א, או שיש סיבה לתלות שהעיר הזאת כרוב הערים. א"כ עדין צ"ע למה שיקרא בט"ו הרי כבר יצא ידי חובתו? ולפי הגר"א נצטרך לפרש כמו שכתב בירושלמי ששם הירושלמי שואל שאלה זאת (יש כמה פירושים בדברי ירושלמי, אולם כך הפשטות שם, וכן ביאר הגר"א) ומיישב הירושלמי "אילו נאמר שמי שקרא בארבעה עשר וחוזר וקורא בחמישה עשר לא שומעים לו- אם כך אנחנו עוקרים את זמן הכרכים" (ובחזו"א האריך בביאור גדר התקנה של "עקירת זמן כרכים ואכ"מ).

אולם הפרי חדש כותב שהבבלי חולק על הירושלמי, כיוון שבבבלי כתוב "זמנו של לא כזמנו של זה". (ובמשנ"ב הביא שני הדעות) ולפ"ז לכאורה צריך לפרש את הרמב"ם והשו"ע כנ"ל שמפני הרוב נקטו כן, ועדין צ"ב מדוע קוראים ביום השני? וכנראה שמחמת המנהג שהובא בירושלמי, מפני שהוא מדברי קבלה וכמו שמשמע גם בבלי וכנ"ל. ובאמת בפרי חדש כתב בסימן תרצ"ה שלגבי משלוח מנות אין לערי הספקות להחמיר (ולשיטתו הוא נפלא).

ולאור הדברים הנ"ל אפשר לבאר את ההוראה של הברכי יוסף כנ"ל שכיוון שמעיקר הדין יצאו ב"ד כיון שיש את סברת רוב העיירות (כדבר הגאונים והרשב"א) או מפני הספק דרבנן לקולא (כדברי הרמב"ן והר"ן) ורק שנהגו להחמיר בזה וא"כ על סמוך ונראה שכנראה אינו עיקר הדין ממש לא מחמירין בזה

ואפשר לבאר עוד (וכן ביאר החזו"א בדעת הברכי יוסף) שמפני הדין של בן ט"ו שקרא ב"ד יצא (כדברי הירושלמי וכדביאר הגר"א) ורק מחמירין מפני שלא תעקר תורת כרכים, ואולי הוא רק בעיר עצמה ולא בסמוך לה. אולם יש לעיין לפ"ז האם בסמוך וודאי שקרא לכתחילה ב"ד גם נימא שיצא, או שרק בסמוך ערי הספקות שקראו בדין ב"ד לא אומרים להם לחזור שוב. ועיין.

גדר הדין של עיר לוד (עפ"י דבריו של הגרמ"ש קלין שליט"א)
איתא בגמ' (מגילה ד.) "אמר רבי יהושע בן לוי לוד ואונו וגיא החרשים מוקפות חומה מימות יהושע בן נון הו", והנה שבאים לדון בעיר לוד דידן לכאורה אין סיבה כ"כ לחשוש שהשתנה מקומה מזמן רבי יהושע בן לוי. (כמובן שתמיד אפשר להעלות ספקות וחששות, אולם כל המעיין בקורות העיר וכו' מתרשם בהחלט שזה הוא "לוד קדמאה"), וא"כ יש לתמוה האם אפשר לברך בעיר לוד על קריאת המגילה ב"ד? ולכאורה אמנם אין בכוחנו לכריע שזה וודאי גמור (ונראה לענ"ד שוודאי אם היה הרמב"ן אצלינו וכדו' יתכן מאד שהיה מכריע שזה ט"ו, אולם אנו אין בכוחנו להכריע על כאילו דברים בלי מסורת, ובעיקר שזה כנגד המנהג שהיה נהוג). אולם גם לומר ולהכריע שזה ספק, לכאורה אין אנו יכולים להכריע. ולענ"ד נראה שגדר הדברים הוא על משקל מה שכתוב בגמ' בגיטין (לז.) "ובשביל שאנו מדמים נעשה מעשה" [וברש"י שם "מדמין. נראה בעינינו וכמדומין אנו כן ולא שמענו מרבתינו. נעשה מעשה. להוציא ממונו בידים"].

ויתכן שזה ביאור דבריו של הגאון הגדול רבי משה שאול קלין שליט"א "שזהו ספק הקרוב לוודאי" (אולם יש להדגיש שכל דברי הגרמ"ש שליט"א הוא רק על לוד ולא על גני אילון, ולא כמו שרבים טעו בזה). ולכאורה לפ"ז יש לעיין איך אפשר לברך ב"ד על המגילה (וכן על קריאת התורה)? ונראה שמסתמכים על דברי הגר"א בשם הירושלמי שבן ט"ו שקרא י"ד יצא (ולכאורה צ"ל שזה גם על קריאת התורה, וצ"ע בנקודה זו). אולם לכאורה מבדברי הראשונים לא משמע כן וגם בפר"ח הוכיח שהבבלי חולק על זה, אולם וודאי כדאי הוא הגר"א לסמוך עליו.

האם הטעמים הנ"ל (בדברי הברכי יוסף) שייכים בעיר לוד. ובגני אילון

ואם נבא לפ"ז לדון האם שייך בלוד את דברי הברכי יוסף הנ"ל (לאור הביאור שנתבאר לעיל שכל דבריו הם רק כיוון שמעיקר הדין א"צ לנהוג שני ימים ורק משום מנהג וחומרא נהגו כן). הנה אם הוא כמו שכתבו הגאונים (ויתכן שזה גם כוונת הרמב"ם וכמו שמשמע מדבריו שהעתיק את תשובת הגאונים) שמעיקר הדין צריך ביום הראשון כיון שהולכים אחרי רוב עיירות, וזה וודאי לא שייך בעיר לוד כמו שכתבו הגאונים עצמם שבהוצל שידוע שהוא מוקפת וכל מה שהסתפקו הוא האם זה הוצל לא שייך רוב (וזה גם אם לא נימא שזה קרוב לוודאי) ולפ"ז מעיקר הדין צריך שני ימים ולא שייך ע"ז סברת הברכי יוסף. ואם נאמר דסברת הדבר שהיום העיקרי הוא הראשון מחמת דברי הרמב"ן שספקיא דרבנן לקולא פשוט בנידון דידן לא שייך ספק דרבנן לקולא (כיוון שהוא קרוב לוודאי וכנ"ל). ורק אם נאמר שטעם הדבר הוא מחמת בן ט"ו שקרא ב"ד יצא יש לעיין האם גם בסמוך לקרוב לוודאי שייך הסברא הנ"ל (וראה הערה⁹).

⁹ ובמשנה למלך הקשה סתירה מדברי הר"ן בערבי פסחים הנ"ל (עי"ש מה שישב). ומדברי הגר"א אנו לומדים הסבר מחודש בדברי הרמב"ן שכיוון שבן ט"ו שקרא ב"ד יצא בדיעבד לכן קוראים ב"ד, והגר"א כתב בזה לתרץ את קושיית המשנה למלך [וז"ל והמשנה למלך האריך בחינם], אולם לא מובן לי אם כן למה הוצרכו הגאונים לומר כי ספק דרבנן לקולא הרי יצא י"ד? [וגם שמעתי להק' שמדברי הרמב"ן והר"ן [שהגר"א שם הביא] לכאורה מוכח לא כך, כי כתבו שכיוון שספק דרבנן לקולא לא היה צריך לקרוא בכלל אלא שלא תתבטל הקריאה, ואם בן ט"ו שקרא ב"ד יצא למה לא היה צריך לקרוא בכלל?], גם בדברי הריטב"א לכאורה מוכח לא כך וצ"ע] תלוי במה שהספקנו לעיל להסבר שמפני הדין של בן ט"ו שקרא ב"ד יצא (כדברי הירושלמי וכדביאר הגר"א) ורק מחמירין מפני שלא תעקר תורת כרכים, ואולי הוא רק בעיר עצמה ולא בסמוך לה. שיש לעיין לפ"ז האם בסמוך וודאי שקרא לכתחילה ב"ד גם נימא שיצא, או שרק בסמוך ערי הספקות שקראו בדין ב"ד לא אומרים להם לחזור שוב.

הזה פסק דחייבין להשתכר, מה יועיל המעשה לדחות, דסוף סוף רבא דלאחר המעשה אכתי סבירא ליה שהוא חובה, ואין מקום לפטור מהחוב.

ויש ליישב בב' אנפי:

א) ותירצו (הנ"ל) דהגירסא בבעל המאור וכן בר"ן בדפו"ר 'רבה' דהוא בעל המימרא דיש חיוב להשתכר, ולאחר המעשה עם רבי זירא, חזר בו רבה מדינו [ובמאירי להיפך גרס גם במעשה עם רבי זירא 'רבא'], ועל כן פסקינן להלכה דאין חיוב להשתכר.

ולפי תירוץ זה מי שיגרס כגירסא דידן רבא דהוא בעל המימרא של ההלכה לחייב, ורבה במעשה, יפסוק כרבא דבתראה הוא ולא חש למעשה, ולכן הרי"ף והרא"ש והרמב"ם דגרסו כגירסא דידן פסקו את רבא להלכה.

אך באמת אינו מחוור לומר כן, דהתירוץ מתבסס על זה שרבה גופיה (או רבא) חזר בו בגלל המעשה, והרי לא חזינן כלל במעשה שחזר בו, ואדרבה רבי זירא לא רצה לסעוד עמו, דהבין דישתכר שוב, וצ"ע.

ב) ולענ"ד האמת יורה דרכו דלא קשה מידי, דאין כוונת רבינו אפרים כלל דהאמורא הזה גופיה דאמר ההלכה חזר בו, אלא דאדרבה הגמרא כשהביאה בסתמא את המעשה אחרי זה, כוונתה להראות מה יכול לצאת מזה, וממילא לא אריך למיעבד הכי, וסתמא דגמרא עדיפא להלכה על על דעת רבא, ולא שייך לומר בזה דבתראה הוא, דאדרבה סתמא דגמרא היא הבתראה כלול, דרב אשי סתם בגמרא להלכה דלא כרבא, ודוק.

הסיבה שהגמ' חזרה בה בגלל המעשה דרבה ורבי זירא, דבלאו הכי הוי השכרות רק מצווה בעלמא ואין מעכבת דין השמחה אך באמת צ"ב דאם הוי חובה להשתכר כמו שאמר רבא, היאך חזרה בה הגמרא בגלל המעשה דרבה ורבי זירא, וכי כיון דנמצא איזה מעשה רחוק מאוד במציאות דקם רבה ושחטיה לרבי זירא יתבטל דין המצווה (ובודאי לא ניתן להאמר דהחשש הוא מצוי).

א' והיה אפשר לומר דאינו מדיני המצווה להתבטל בגלל חשש רחוק כזה, אלא דכיון דראו חז"ל דיכול לבא לידי סכנה, ביטלו חז"ל תקנתם, וכל זה דוחק. [ולפי זה צריך לדון בידינו ביטול תקנה אם פשט, דאז אי אפשר לבטל רק באותו ב"ד, או ב"ד הגדול בחכמה ומניין, ואכמ"ל].

ב' אך האמת הדבר מבואר על פי שיטת הראב"ה (ס"ס תקסד) המובאת בהגהות מיימוני (פ"ב אות ב') דחיוב השכרות אינו אלא למצווה בעלמא ולא לעכב, וביאור הדבר דעיקר המצווה היא השמחה, אלא דיש מצווה יתירה בריבוי השמחה, אך אינו מעכבת את עצם דין השמחה, ולכן אם הדבר גורם אפילו בצד רחוק מאוד לסכנה, אין ראוי לעשות כן.

עכ"פ היוצא מהדברים דיש פלוגתא ראשונים אם להלכה יש חיוב להשתכר, דלדעת הרמב"ם והרי"ף והרא"ש שחייבים, ולדעת רבינו אפרים והבעל המאור והר"ן [והמאירי] פטורים, ודבר זה תלוי בביאור דברי הגמרא בהא דמייתנין המעשה דרבה ורבי זירא אם לחזק או לחלוק.

לדעת הארחות חיים בעל הגמרא פליג בשיעור חיוב השתייה דהוא רק יותר מלמודו אך לא ישתכר

ג. כתב הארחות חיים (לר"א מלוניל הל' פורים אות לח): "חייב איניש לבסומי בפורי"א - לא שישתכר, שהשכרות איסור גמור, ואין לך עבירה גדולה מזו שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים וכמה עבירות זולתן, אך שישתה יותר מלימודו מעט", ע"כ.

ולכאורה צ"ע דבריו דהוא נגד דברי הגמרא דחייב איניש לבסומי עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, דמשמע דהוי דין שכרות גמורה, וממה נפשך קשיא, דאם נפסק כדעת רבא דיש חיוב לבסומי - הרי דינו בשכרות גמורה, ואם לא פסקינן כרבא דהגמרא פליג בגלל המעשה דרבה ורבי זירא, הרי אין כלל חיוב לבסומי.

ובע"כ דלמד הארחות חיים שיטה ממוצעת, דנשאר עצם דברי רבא דחייב איניש לבסומי, אך בשיעור השכרות פליגי בגמרא,

אולם בגני אילון יש גם קצת ספק האם זה סמוך או לא, ולכן י"ל שאפשר שפיר לברך ביום הראשון, אולם ע"ז אין לנו את סברת הברכי יוסף שכתב שסמוך לספק לא צריך לקרוא בט"ו, ולא כתב "ספק סמוך" לא צריך לקרוא (ובעיקר שהוא ספיקא דדינא) ופשוט. יש לעיין עוד בדברים ולא נכתבו אלא לעורר לב המעיין.

הרב עבי אליעזר הוזנברג כולל מצויינים

האם יש חיוב להשתכר בפורים ובדעת הרמ"א בשיעור השכרות

אמרין בגמרא (מגילה ז): "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפורי"א, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי".

וממשיכה הגמרא: "רבה ורבי זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה שחטיה לרבי זירא, למחר בעי רחמי ואחיייה, לשנה אמר ליה ניתי מר וניעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה לא בכל שעתא ושעתא מיתרחיש ניסא", ע"כ.

צ"ב מאי קמ"ל במעשה זה בגמרא

ולכאורה צ"ב מאי קמ"ל אותו מעשה רציחה, וחששו של רבי זירא שלא יקרה שוב, דהא אינו אלא עבירה חמורה, ומה יוסיף לך ידיעה זו הגם שהיה באונס.

ולכאורה על פי הראשונים יש לומר בזה כמה דרכים:

לפי הראשונים שפסקו את רבא להלכה י"ל להראותנו מעשה רב בחשיבות השכרות בשיעור גדול כזה

א. בפשטות לכאורה כוונת הגמרא להראות עד כמה קיימו האמוראים בהידור מצוות השכרות, ובשיעור גדול כזה, דהיה עד כדי 'דקם רבה ושחטיה לרבי זירא', ועוד יותר מזה, דאפילו בשנה אחרת דכבר ראה מה עלתה בידו דשחטיה לרבי זירא, עדיין מדוייק בגמרא דהיה משתכר שוב מגודל המצווה, אלא דרבי זירא חשש לשלמו דלאו כל יומא מתרחיש ניסא ולכן לא סעד אתו יחדיו, אך עדיין הוא לעצמו מסמא השתכר שוב לגודל המצווה.

[וכבר היה אפשר לומר דשיעור דשחטיה לרבי זירא הוא אפילו שיעור גדול יותר מלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, והכוונה שכמה שיותר שכרות עדיף, דכל המרבה משובח.]

והנה כל זה ייתכן לשיטת ג' עמודי ההוראה הרי"ף (ג: מדה"ר), והרא"ש (סי' ח) והרמב"ם (הל' מגילה פ"ב הט"ו) דפסקו את רבא דבאמת חייב אדם להשתכר בפורים, והרי"ף והרא"ש הנ"ל כלל לא הביאו את המעשה של רבה ורבי זירא והיינו דלא נאמר בזה בגמרא חזרה מההלכה דרבא דחייב איניש לבסומי בפורי"א.

לרבינו אפרים וסיעתו על ידי המעשה דחתה הגמרא את דברי רבא דיש חיוב להשתכר מהלכה כיון דהוי סכנה

ב. כתב רבינו אפרים (הובא בבעל המאור ובר"ן ובשיטת הריב"ב להלכה): "מההוא עובדא דקם רבה שחטיה לרבי זירא, לשנה אמר ליה תא נעביד וכו', אידחי ליה מימרא דרבה, [ולית הלכתא כוותיה] (נוסף בבעה"מ ולא בר"ן ובריב"ב), ולאו שפיר דמי למיעבד הכי, ע"כ."

והיינו דסבירא ליה לרבינו אפרים וסיעתו דאדרבה איפכא מסתברא, דהגמרא הביאה את המעשה דרבה ורבי זירא להראות אין ראוי לעשות כן ואינו להלכה, דראה מה עלתה בידם דהוא חשש סכנה.

(וכנראה המשך המעשה דבשנה אחרת לא רצה רבי זירא לאכול אתו, מראה דלא היה מעשה נדיר דאין לחשוש ממנו, דהא לא הסכים לשנה אחרת לסעוד עמו, ומשמע דהסכנה מצוייה, ולכן אין ראוי להשתכר, ואין הלכה כרבא.)

יש שהקשו דהא רבא בתראה ונפסוק כמותו אפילו נגד המעשה, אך באמת לק"מ דרב אשי יותר בתראה ויש שהקשו (ס' הלכות חג בחג משמרת פורים סי' טו) דהא רבה רבו של רבא ורבא בתראה הוא, ואם רבא אפילו לאחר המעשה

מרדכי, נדחה מימרא זו כיון דבגמרא מביא על זה דרבה שחטיה לרבי זירא, שמע מינה מסקנת הגמרא שאין לעשות כן, כ"כ ב"י בשם הר"ן בשם רבינו אפרים, ומתבאר מדבריו דנדחה מימרא דרבא ד'עד דלא ידע' ממעשה דגמרא.

[ולכאורה גם חזינן מדבריו ביאור ברבינו אפרים גופיה דאכתי צריך לשתות יותר מלימודו, ולא דאין דין כלל שתייה יתירה, ואולי יש לדחות דכוונתו רק להביא את הדחייה של רבא ולא עצם הדין, אי נמי, דבדאי בעי דין שתייה יתירה מדיני משתה ושמחה, ולזה צריך דין מיוחד של חיוב לבסומי, ויש לפלפל].

וצ"ע דברי הרמ"א דהא עד 'דלא ידע' הוא סימן לשיעור בשכרות ואינה סיבה לעצמה

והוא צ"ע דאם נדחה מימרא דרבא ולא בעי עד דלא ידע, למה צריך לישון כדי שלא ידע, דהא נדחה מימרא זו מהלכה, ואדרבה כוונת רבא שיש שיעור בשכרות עד דלא ידע, וכעת שהולך לישון אין מקיים כן.

ובקצרה ממה נפשך קשיא, אם יש שיעור בשכרות עד דלא ידע, אם שותה יותר מלימודו אין מקיים את השיעור, ואם נדחה המימרא דרבא ולא בעי שיעור דעד דלא ידע, למה צריך לישון אחריו.

וברמב"ם דכתב (ב,טו) "ושותה יין עד שישתכר ויירדם בשכרות", דמשמע כוונתו שישתה בשיעור של שכרות הגורמת לשינה שהיא החוסר ידיעה בין ארור המן לברוך מרדכי, והיינו דחידש דכונת הגמרא על שינה וכמו דכתב הרמ"א, אך הכניס זאת בתורת שכרות, ולא סתם שתייה יתירה, וכן הרמ"א גופיה בדרכי משה (ס"ק א) ציין למהר"י ברונא דכתב דישתכר וישן ולא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי וכן משמע במיימוני, ומשמע דהוא שיעור בשכרות עד כדי שינה, אך לומר דהוא דוקא שתייה יתירה, אלא דצריך גם שישן כדי להגיע לזה הוא הדבר הצריך עיון, דאינו אלא סימן לשיעור השכרות ובדאי אינה סיבה לעצמה, וכי יעלה על הדעת שילך לישון בסתם בלי שתיית יין ויספיק לו דעל ידי כן לא ידע להבחין.

והנראה לענ"ד לבאר הרמ"א דס"ל כרמב"ם ושיעור השכרות תלוי בכל אדם כפי מה שהוא

והנראה לענ"ד לבאר את דברי הרמ"א דבאמת לא ס"ל דהמימרא דרבא נדחה, אלא דשיעור השכרות הוא תלוי לפי כל אדם לפי מה שהוא, דהיינו שהוא מוציאו מרגילותו ונהיה מבוסס, ושיעורו נמדד לפי מה דחזינן שגורם לו לישון, דאם שתייה זו גורמת לו לישון, בעל כרחך דאינו רגיל בזה, ודבר זה מבסמו ומשמחו, ואינו כדעת הארחות חיים דלא ישתכר כלל, אלא דישתכר אם זה מה שמוציאו מרגילותו, ומי שבפחות יוצא מרגילותו, יכול גם לשתות ביותר מרגילותו.

ולפי זה ניחא לשונו של הרמ"א "אחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון ליבו לשמים", דחזינן בדבריו דיש מעלה להשתכר לגמרי, והרי הארחות חיים כתב להדיא דלא ישתכר ורק שישתה יותר מלימודו, ובע"כ כמו שכתבנו דהוא שיטה אחרת בתוך הדיעה דצריך להשתכר, דאינו בכל גווני, אלא כדעת הרמב"ם דלמד דצריך להגיע לשינה, והוא כל אחד לפי טבעו. (ולפי זה ציין הכל בו המצויין ברמ"א אינו נכון, דהוא מביא תמיד דברי הארחות חיים, והארחות חיים ס"ל דאסור להשתכר, וכנ"ל).

הרב מרדכי הול ישיבת מיר

לא ילבש בתחפושות

שו"ע (או"ח תרצו ס"ח) "ומה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים, וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר מאחר שאין מכוונין אלא לשמחה בעלמא, וכן בלבישת כלאים דרבנן. וי"א דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה."

ושנה זה הרמ"א נמי בדרכ"מ סק"ה דשרי מטעם דבשא"מ ללבישה אלא לשמחה בעלמא וכ"כ בביאוה"ג ז"ל כמ"ש בפרק הגוזל בתרא דמותר ללבוש כלאים להעביר כו' כיון שאין מתכוין להנא' לבישה וכ"ש למפרשים שם כדי להתנכר שיסברו שהוא

דאין להשתכר עד דלא ידע, דהרי יכול לבוא לידי שפיכות דמים (כדהיה במעשה דרבה דשחטיה לרבי זירא) או גילוי עריות, וכדכתב להדיא בלשונו: "ואין לך עבירה גדולה מזו, שהוא גורם לגילוי עריות ושפיכות דמים", ומשמע להדיא דכוונתו למעשה הנ"ל דרבה ורבי זירא, ולכן הוי עבירה גדולה. (וכן הבין הב"ח בדבריו ס' תרצה ס' ב)

ונמצא הביאור לשיטה זו בגמרא, דחייב איניש לבסומי, והיינו להתבסם יותר מהרגיל הוא אליבא דכו"ע, אלא דנחלקו בגמרא בשיעור השתייה, לדעת רבא חייב בשיעור דשכרות גמורה, ולדעת בעל הגמרא דהביא המעשה אין חייב אלא לשתות יותר מלימודו, והכי נקטינן כיון דהוי סתמא דגמרא כן.

היוצא מהדברים דיש לנו בזה ג' שיטות לגבי חיוב שכרות בפורים {ומסתעף לביאור דברי הגמרא}:

א] שיטת ג' עמודי ההוראה הרי"ף הרמב"ם והרא"ש דיש חיוב שכרות גמור, ועל פי זה דברי הגמרא דהביאה המעשה, להביא גודל שיעור החיוב.

ב] שיטת רבינו אפרים וסיעתו (בעל המאור והר"ן והריב"ב והמאירי) דלהלכה אין כלל חיוב שכרות, וכדמשמע בלשונו דהמימרא דרבא אדחיא ליה לגמרי מהלכה, ולא דפליגי בשיעור, וביאור דברי הגמרא כנ"ל דהגמרא הדר ביה מרבא בלל המעשה דרבה ורבי זירא.

ג] שיטת הארחות חיים דיש חיוב לשתות יותר מלימודו, אך עבירה גדולה היא להשתכר דיכול לבוא לידי שפיכות דמים או גילוי עריות, ולדבריו ביאור הגמרא דפליגי בשיעור חיוב השתייה עם רבא, דלשיטתו שכרות גמורה, ולדעת בעל הגמרא דוקא יותר מלימודו ולא שכרות גמורה, והכי נקטינן לשיטתו.

ועוד יש מבארים דכונת הגמרא להביא המעשה ללמד שלא ישתכר יותר מידי ולא יעבור את הגבול

ד. עוד מציינו במפרשים (יד אפרים על השו"ע תרצב,ב) דביארו דכוונת הגמרא לבאר את דברי רבא דלא ישתכר יותר מדי, אלא בשיעור שהוא 'עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי', דהיינו 'עד ולא עד בכלל', דבאופן שכבר לא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, הרי הוא עובר את הגבול ויתבלבל דעתו ולא יכיר בתוקף הנס כלל, וכל עניין השכרות אדרבה שע"ז ישמח ויודה לה, ולא שלא יכיר בזה, והיינו המעשה דרבה ורבי זירא דעברו את הגבול ובאו לידי סכנה ואין ראוי לעשות כן.

[אך אם כן לכאורה הן ב' טעמים שונים למה לא ישתכר יותר מדי, דטעם רבא הוא מסיבה רוחנית שלא יתבלבל דעתו ויוכל להודות לה, וסתמא דגמרא מביאה מעשה דחייש לסכנה גשמית, והיינו דהגמרא מביאה עוד טעם לדברי רבא שלא ישתכר יותר מדי, ומסיבה אחרת, ודוק.]

ואם כן יש לנו עוד שיטה באחרונים, דבאמת יש דין שכרות, אלא דצריך שיהיה באופן שלא יגיע לזה דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, ונמצא ד' שיטות בדבר. [1. שכרות גמורה. 2. שכרות שלא יגיע לידי זה דלא ידע. 3. רק שתייה יותר מלימודו. 4. לא נפסק כלל חיוב זה]

להלכה השו"ע פסק דיש חיוב להשתכר, אך הרמ"א הביא י"א דישתה יותר מלימודו וישן

ולהלכה כתב השו"ע (ס' תרצה ס' ב): "חייב איניש לבסומי בפורי"א, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", והיינו דפסק כדרכו כדעת ג' עמודי ההוראה דסבירא להו דיש חיוב להשתכר לגמרי (אמנם אכתי לא נדחה הפירוש הרביעי של היד אברהם ד'עד ולא עד בכלל').

אך הרמ"א הגיה "ויש אומרים דאינו צריך להשתכר כל כך, אלא שישתה יותר מלימודו (כל בו), וישן ומתוך שישן אינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי (מהרי"ל), ואחד המרבה ואחד הממעט ובלבד שיכוון ליבו לשמים", ע"כ.

והמגן אברהם (ס"ק ב) מבאר דבריו כדעת רבינו אפרים, דז"ל: "והא דאמר רבא בגמרא עד שלא ידע בין ארור המן לברוך

וכ"מ בדברי המג"א בסי"ט והשוועה"ר והא"ר תולים זה במחבר וברמ"א אי לבישה כי האי שלא מכוין אי חשיבה לבישה, ולכאו' דלא כדברי הכ"מ.

ומעתה כשנבוא לדון גבי לא ילבש וחזינן דתלוי בגדרי לבישה וכמו שציצית דומה ה"נ לבישה דלא ילבש וזוה נחלקו המחבר והרמ"א דהמחבר סבר כהרמב"ם דחשיב לבישה כה"ג ואסור והרמ"א התיר לשיטתו ביו"ד שא.

ובאמת כ"כ הב"ח קפב דבפורים אסור דלבישה היא מיהו הרמ"א בדרכ"מ סק"ה התיר בפורים וכ' משום דהוי דבר שאינו מתכוין ולהכי התיר איסור דאורייתא דלא ילבש והתיר בגלל זה כלאים דרבנן¹¹ וכ"כ הגר"א והלבוש.

מיהו מ"מ מחמירים בענין דחשיב דבר המתכוין דלובש לשמחה והב"ח כ' דחשיב כונה.

לבישה לצורך צילם אי חשיב לבישה

ויל"ע בקודם פורים אי שרי להצטלם לעשות עם בגדים אלו תמונה אי חשיב כה"ג מתכוין ויתכן דבזה דגם לב"ח יהיה שרי ואיכא למימר דלא חשיב לבישה כה"ג דלובש רק כדי להראות עם זה רגעים ובאמת מהגר"א מבואר דחשיב כה"ג דבר שאין מתכוין שכ' כ"ש ממכס דרוצה שיראה לגוי שלא יחייבוהו במכס, וחשיב דבר דאינו מתכוין.

והנה יל"ע אי לבוש בגד כדי להצטלם אי חייב בציצית.

והגר"נ קופשיץ אמר לי שאם תחפוש מותר דניכר אבל אי לא אינו יודע ואפי' שהעולם נהגו להקל אינו יודע למה ועל הראשונות אנו מצטערים.

ושאלתיו דלכאו' לביאה"ג שרי ממש דכ"ש הוא מא' שמתחפש לגוי בשביל לעבור המכס ולא חשיב שרוצה בלבישה לא חשיב לבישה בכלאים ומטעם דבר שאינו מתכוין וה"נ כשאינו רוצה בלבישה אלא להתחפש לא יחשב לבישה.

וכן אי חייב בציצית ונסתפק בזה.

והנה המג"א כ' בסי"ט דהלובש בגד בשביל להראות לקונים חייב בציצית ע"פ מה דמחייבים בס"ט שא לעבור את המכס והנה וצ"ב דלא הזכיר הרמ"א שבתיר שם ונרא' דפ' כהמחבר שאסור וכ"כ השוועה"ר שחייב בציצית משום שנהנה ומתכוין הוא.

ובשוועה"ר פ' נמי כן משום שנהנה מהלבישה וחשיב מתכוין ונרא' כדברי המחבר והש"ך ומדברי כולוהו נרא' שהחמירו שחשיב מתכוין וא"כ לכאורא כל ההיתר של הרמ"א הוא מטעם זה.

ובאמת בא"ר כ' דלרמ"א פטור מציצית וכן הכא בסי' תרצו פ' כהרמ"א מטעם דהוי דבר שאין מתכוין ולכאו' א"כ ה"ה בכלאים דאורייתא ויל"ע באמת אמאי הרמ"א התיר רק דברבנן ואולי החמיר לשיט' המחבר וצ"ע.

ובא"ר דימה זה ללק' וכ' דבעל נפש יחמיר אבל ודאי דאין שומעים לשנות המנהג והגר"א נרא' דדימה זה א' לשני וצ"ב.

ולכאו' לגר"א ליכא לא ילבש וכן לא"ר וכ"כ הדרכ"מ דזה טעם ההיתר משו דבר שאין מתכוין.

עולה לן דלרמ"א מותר וכ"כ הגר"א ע"פ הר"ש ותוס' והא"ר נקט כוותיהו והרמב"ם אסור וכ"כ המחבר והמג"א החמיר כוותיהו וכן בשוועה"ר והב"ח והט"ז אסרו בפורים דחשיב מתכוין אפי' לרמ"א ודלא כהגר"א.

ולמעשה המ"ב להחמיר בזה ולגבי חיוב ציצית הלובש בגד הצטלם לכאו' תלוי בכל הנ"ל למג"א שדימה זה ללבישת כלאים דל"ח לבישה בכה"ג.

נכרי ע"כ, ומבואר מדבריו דל"ש דדבר שאין מתכוין מותר ה"ה דמותר ללוש בגד להעביר את המכס דאינו מתכוין ללבישה וה"נ בלא ילבש כשאינו מתכוין לעבור על לא ילבש שרי וכ"כ בלוש וא"ר.

והנה היתר דבשא"מ הוא היתר כללי בכל האיסורים וכמש"כ השו"ע יו"ד רצח ס"א דדבר שאין מתכוין שרי בכל התורה.

והב"ח ס' קפב אסר זה לגמרי משום לא ילבש והבין דטעמו הוא משום דאינו מכוין אלא לשמחה והוי כלובש להגן מפני הצער צינה וחום שליכא לא ילבש כיון דלא לובש בשביל להידמות וה"ה לשמחה וסב' דגם כשלוש לשמחה חשיב לובש כדי להידמות וכן הביא שם הט"ז וגם במ"ב כ' להרחיק מזה.

ולפי"ז יל"ע בא' שרוצה לחפש ילדיו הקטנים בתחפושות של בן לבת או להיפך אי שרי או לאו ואי איכא ביה איסור א"כ אסור מדין ספיה דגורם להם לעבור בלאו דאורייתא דלא ילבש וספיה אסורה בלאו דאורייתא וכמו שפ' המ"ב שמב סק"ד.

לבישה להעביר המכס אי חשיבא דבר שאין מתכוין

ושורש פלוגתת המחבר והרמ"א הוא ממתנ' דכלאים פ"ט ולא ילבש כלאים אפי' ע"ג י' ואפי' לגנוב את המכס ועוד תנן מוכרי כוסות מוכרין כדרכן ובלבש שלא יתכוננו בחמה מפני החמה ובגשמים מפני הגשמים והצנועים מפשלים במקל ע"כ.

והנה לכאורא הוו כב' דינים הסותרים זא"ז דמה ההבדל בין לבישת כסות בשביל מכירה לבין לעבור את המכס והיה אפש"ל דפליגי ולא מיסתבר ותו ק' דהרמב"ם פ' לשניהם כ' דבמכס אסור ולוקה ומכורי כסות פ' דלובשים ובלבש שלא יתכוננו.

והר"ש כ' דפליגי אהדי והיה משנה סברה דדבר שאין מתכוין אסור ולכן אסור ללוש אפי' כדי להעביר המכס דחשיב לבישה דדבר שאין מתכוין אסור וקי"ל כאידך מתנ' דבתרייתא דעיקר היא דדבר שאין מתכוין שרי.

ובשו"ע יו"ד ס' שא פ' כדברי הרמב"ם דלבישה כדי להעביר את המכס חייב מלקות והוי לבישה והקי' עליה הש"ך כנ"ל הא הוי דבר שא"מ ות' דבגונא דלובש הבגד דרך מלבוש ורוצה שיראו שלבוש לא שייך דבר שאין מתכוין דכל מהותו הוא שלבוש הוא וזהו כל לבישה, משא"כ במוכרי כסות אין כונתו ללבישה אלא שיראו הבגד וכ' דלרמב"ם א"ש יותר דברי המשנה ונרא' דיותר נוטה לדברי הרמב"ם.

מה חשיב לבישה לגבי כלאים וציצית ולא ילבש

והנה לכאורא מחלוקת הרמב"ם והי"א הוא מה הגדר בלבישה האם לבישה היא מה דלבוש או דלבישה היא רק כנהנה אבל כשלוש למטרה שלא יתבעוהו במכס ל"ח לבישה וא"כ ה"נ איכא למידן גבי ציצית וגבי לא ילבש מהו חשיב לבישה.

והכ"מ ביאר בדעת הרמב"ם שכל מה שבעי הנאה הוא בהעלאה אבל בלבישה חייב אפי' בלא הנאה ולכאו' לכ"מ הוא הלכ' בלבישת כלאים שחשיב לבישה אפי' בלא הנאה אבל בלבישה דלא ילבש או לבישה דציצית י"ל דלא חשיב לבישה.

וכ"כ הב"י ס"י דבגד שאין נהנה ממנו ולא לובשו בשביל הנאת כיסוי לא חשיב לבישה ופטור מן הציצית כמוכרי כסות.

דברי תוס' נדה גבי כלאים וציצית

וכן עולה מדברי תוס' נדה סא: דכ' לבישה דאין בה הנאה פטור מכלאים וציצית דאינו חייב אלא בדבר שנהנה בו, וכיוצא בו י"ל לרמב"ן דכ' דיליף מהגמ' ביבמות ד: דמה דפטור במוכרי כסות אע"ג דהוי פס"ר דלובש שום דבעי הנאה בלבישה ומכס אסור דנהנה ומוכרים כסות אנו מכוין על הנאה ולהכי שרי, וה"נ י"ל דלגבי ציצית לבישה שאין בה הנאה ל"ח לבישה דלא כתיב לבישה וגבי לא ילבש דכתיב לשון לבישה לא יחשב לבישה.

מיהו בדעת הרמב"ן איכא למימר דלא דמי ציצית דלא כתיב לבישה וא"כ אפי' בלא הנאה יתחייבו.

¹¹ ואה"נ דראויים מהכא שבכ"ז החמיר בכלאים דאורייתא.

מי השולט?

מסופר על הגרי"ש אלישיב זצוק"ל שבאו אנשים¹² לביתו ושאלוהו איזו ברכה יש לברך על שניצל: האם פירורי הלחם הנותנים טעם הם העיקר- וברכתו "מזונות", או שמא העוף או הדג הוא העיקר- וברכתו "שהכל".

הרים הגרי"ש את עיניו מהגמרא ושאל: "מה זה שניצל?" ...

רעייתו הרבנית ע"ה הסבירה לו מה זה שניצל, והוסיפה ואמרה לבעלה: "אגב היום אכלת שניצל בארוחת הצהרים"(!) ... עד כאן הסיפור.

נשאלת השאלה: האם הגרי"ש עצם את עיניו כשאכל את השניצל? לא מסתבר.

אם כן, איך לא ראה שאכל עוף עם פירורי לחם? הלא אנו מדברים על בעל זיכרון יוצא דופן!!

הסיפור הפשוט טומן בחובו מסר לא פשוט...

בפרשת השבוע פרשת "פקודי" כהמשך לפרשת "ויקהל", למדנו על עשיית בגדי הקדש בפועל.

ביניהם היה הציץ אשר עשוי היה מזהב, והמילים "קודש לה" חרוטות עליו, והיה על מצח אהרן (שמות כח, לח).

ומה תפקידו? אומרים חז"ל שהציץ היה נכשיר קרבן אשר דמו וחלבו קרבו בטומאה. אך נשאלת השאלה: מדוע מקום לבישתו היה על המצח? ודאי יש סיבה לכך...

הרי בתפילין התורה אמרה מדוע לובשים אותה: "למען תהיה תורת ה' בפיהך כי ביד חזקה הוציאך ס' ממצרים" (יג, ט), כדי שנזכור ניסי יציאת מצרים.

ובכל זאת רבותינו ז"ל מצאו טעם מדוע מקומם דווקא על הראש והזרוע: כדי לשעבד את הנשמה שבמוח (תפילין של ראש) ואת הלב (תפילין של יד- כנגד הלב) לעבודתו יתברך (שו"ע או"ח כה,ה).

והנה הציץ היה הלבוש הקרוב ביותר לעיניו של הכהן הגדול, ומעליו היו תפילין של ראש (זבחים יט).

על כן נראה שהציץ נועד להזכיר לו לשעבד את עיניו לעבודתו ללא היסח הדעת כלל! וכעין זה אמרו חז"ל שאיסור היסח הדעת בתפילין נלמד ב"קל וחומר" מציץ (יומא ז:).

נמצא שבשעת העבודה עיניו (מקום הציץ) ומוחו (מקום תפילין) היו מרוכזים שניהם בדבר אחד! ושלא בשעת העבודה? ...

שלא בשעת העבודה היה הכה"ג מניח תפילין כמו כולם, אך את הציץ לא לבש (יומא, שם).

כאשר פנה לעסקיו לא היה זקוק לריכוז אחיד ומשותף לעיניו ומחשבתו. ומי ינהיג את הליכותיו, הראיה או המחשבה? כעת עיקר עבודתו היא: שמירת המחשבה...

הדברים הנ"ל נוגעים לכל אחד מאיתנו. כיצד?

כאשר יהודי יושב ולומד, עיניו וליבו נתונים לדבר אחד: בעיניו מביט במילים הכתובות בספר, ומחשבתו משוטטת בהם.

אך כאשר פונה הוא לעסקיו, עיניו משוטטות אנה ואנה, ומחשבתו גם היא מטיילת להנאתה, לאו דווקא באותו עניין. לא לחינם אמרה התורה "ולא תתורו אחרי לבבכם ואחרי עיניכם" (במדבר טו, לט) המחשבה והראיה תייריסגדולים הם!

כאן עיקר העבודה היא: הריכוז בחשיבה מועילה.

ודאי שמי שיכול להרהר בד"ת גם כשאין עיניו נתונות בספר- זוהי מעלה גדולה, בזמנו הפנוי כשמתרוצץ לסידורים יכול הוא לחזור על תלמודו, או להעמיק בנקודה אחת בסוגיא בה אוחז. גם מחשבה מוסרית יכולה להעסיק את מחשבתו.

כמובן שישנה חשיבות עליונה לשמירת העיניים מכל רע!

ברם, גם באופן שמוכרח ללכת במקום מסויים, ובעצם בכל מקום: במכולת, באוטובוס, בבנק, וכמובן ברחוב- יחד עם ריסון העיניים משיטוט מיותר, יש לרכז את המחשבה בדבר מועיל.

וזה לשון הרמב"ם (איסו"ב כב, כא): "יפנה עצמו ומחשבתו לדברי תורה וירחיב דעתו בחכמה, שאין מחשבת עריות מתגברת אלא בלב פנוי מן החכמה" עכ"ל...

תועלת נוספת יש למחשבה תורנית מחוץ לבית המדרש: רציפות!!! כל אחד יודע שסיר מים המבעבע, גם אם ישאר על אש נמוכה ימשיך לבעבע ולרתוח. אך אם יוסר מן האש אפי' לזמן קצר ביותר- יקח זמן רב כדי להרתיחו מחדש.

א"כ רציפות המחשבה בלימוד משאירה אותך בבית המדרש גם כשאין שם בפועל, והרווח כפול ומכופל...

נו, אדם אשר מחשבתו מרוכזת בדברי תורה בכל רגע נתון, האם כה מופקע שאינו רואה מה אוכל??

גם אתה יכול להחליט מי השולט...

¹² מכרו של אבי מורי שליט"א היה אחד מן השואלים

ולהשלמת הענין יש להביא מה שכתב עוד מורינו הרב שליט"א, דאף היכא דהשולחנות מחולקין, מ"מ באופן שיש מפה אחת שפרוסה על כולן, נחשב כמונחים בכלי אחד.

ויש לדון בזה, דבאופן שמכוסין רק במפת ניילון שעשויה להגן מטינוף, אין לה חשיבות והיא בטילה לשולחן¹³, והרי השולחנות חלוקים.

אולם היכא דדעת בעל הסעודה שיהא מציאות של שולחן אחד, ומכסים את כולן במפת בד גדולה (וכפי שמצוי בעריכת שולחן אצל האדמורי"ם), בכה"ג שפיר יש מקום להבין דמצטרפין כי נחשב כשולחן אחד של פרקים¹⁴.

יוסף יהודה גרינבוים

במה שכתבתי שבוע שעבר בענין צירוף לחלה, העירוני דהרמ"א (שכד ה) כתב דב' עיסות שלא הופרש מהן חלה וביניהם עיסה שהתחייבה בחלה והורמה חלתה שנושכת בשניהם, מצטרפין כיון שהיא שייכת לתורת הפרשת חלה. ולכאו' אם התם מהניא לצרפם, כ"ש דהכא לא יהא טעם וסיבה לבטל צירופן.

אולם יתכן לדחות דדווקא התם מהני משום דאליבא דאמת ע"י שנושכים זה בזה נהפכים לעיסה אחת בפועל, אלא דהיכא שהעיסה שביניהם אינה בתורת חלה א"א לראותן כעיסה אחת לענין חלה, משא"כ הכא דאליבא דאמת אינם אחד ואנו רוצים שהשולחן יצרפם להיות אחד, אם יש שם דבר שהורמה חלתו ואינו יכול להצטרף, אף הם אינם מצטרפין.

ומיהו היכא דבעוגות הקנויות יש שיעור חלה ומחמיר להפריש מהם, יש לו להפריש אף מהביתיות לשי" הסמ"ג.

¹³ וכעין מה שמצינו לענין הוצאה בשבת, דהמוציא כיס של זב הוי מלאכה שאי"צ לגופה דעביד לאצולי מטינוף.
¹⁴ ואולי אף היכא די"ש ב' מפות לג' שולחנות וכל מפה מכסה שולחן וחצי, דבכה"ג נמי נחשבים כאחד ע"י השולחן האמצעי ש'מחובר' לחיצוניים.

בעזהשי"ת ניתן יהיה לשלוח מידי שבוע חידו"ת מוקלדים עד יום המישי בשעה 14:00

את החידו"ת וכן תגובות לחידו"ת ולמדור "לעיונא" יש לשלוח למייל:

v384384@gmail.com

או להביא לאחראים, יש לציין שם מלא, כולל ומס' טלפון. אין התחייבות להכניס כל חידו"ת שישלח, אלא הכל לפי הענין והמקום.

כמו"כ תגובות עצות והערות למערכת ניתן לשלוח בדרכים הנ"ל.

ניתן להרשם לקבלת הגליון במייל המערכת.

יום הפורים - העוגן לחיי היהודי

בכל שנה ושנה, יום תענית אסתר חולף על פנינו ביעף, בהיותו משמש גם ובעיקר כ'ערב פורים' וכעת הכנה דרבה לשלל מצוותיו וענייניו, ברוח ובגשם. לעומת זאת, השנה אנו זוכים בעז"ה - להזדמנות מיוחדת, כאשר כפרים ועיירות וכרכין גם יחד - כולם מקדימין את התענית ליום החמישי שלפניו, מה שמותיר לנו רווח בין פרשה לפרשה, ונותן מקום להתבונן על מה ולמה נהגו בזה היום.

והנה בכל חג הפורים, השאלה שלא נשאלת היא - הרי 'אכתי עבדי אחשוורוש אנן'. ואם כן, לשמחה מה זו עושה. ויהודים ממקום מושבותיהם במרחבי הגלות, כאשר פעמים רבות ריחפה מעל ראשם גזירותיו של מלך קשה כהמן, כיצד אף הם יזכו להיות שותפים לאותו משתה ושמחה שמלווה את עם הנצח בכל שנה ושנה.

- - -

השאיפה היסודית לכל אדם באשר הוא - להקים שם ושארית בעולם. לא לחינם מי שאין לו בנים חשוב כמת, משום שבשונה מבהמה שמגמתה היא רק להתקיים, האדם שואף שתהיה משמעות לקיום שלו. האדם אינו מוכן להסכין למחשבה שהוא יעזוב את העולם מבלי להשאיר חותם נצח בו.

בתוך השמחה הגדולה על נס הפורים, היו שנים שכביכול נשכחו כמת מלב - מרדכי ואסתר עצמם. למרות שעל פניו נראה שזכו להצלחה גדולה וישבו ראשונה במלכות, וזכו להיות שותפים בהנהגת העולם וכלל ישראל, אך עם זאת, בחיים האישיים שלהם נותרו לבדם - מרדכי לא זכה לראות בנים מאשת נעוריו, ואילו אסתר נאלצה כל חייה להישאר בכלוב של זהב תחת ידו של המלך ההפכף והמגושם.

והנה אנו מוצאים מרדכי אומר לאסתר: 'כִּי אִם הִתְרַשׁ תְּחַרְיֵשׁי בְּעֵת הַזֹּאת רִוַח וְהִצְלָה יַעֲמֹד לַיהוּדִים מִמָּקוֹם אֲחֵר וְאֵת וּבֵית אָבִיו תֹּאבְדוּ וְמִי יוֹדֵעַ אִם לְעַת כְּזֹאת הִגְעַתְ לַמְּלָכוֹת'. ומה שאמר לה 'ואת ובית אביך תאבדו' - אין זה כדברי נביאות, אלא קריאה פשוטה של המציאות. שהרי אם יימשך המצב הנראה לעין, הרי שהיא נותרת שם לבדה, מבלי לגלות את עמה ומולדתה, ותולדותיה ייקראו על שם בית המלוכה הפרסי, ונמצאת היא ובית אביה כלים מאליהם.

'ומי יודע אם לעת כזאת הגעת למלכות' - דווקא כאשר מסרה את נפשה להצלת עם ישראל, קנתה בכך שם עולמים. ומעשה זה נחרת לנצח באותיות של זהב, כאשר אנו קוראים בערבו של יום תענית אסתר: **'תַּחַת הַנֶּעְצוֹץ יַעֲלֶה בְּרוֹשׁ (תַּחַת) וְתַחַת הַסֶּרֶפֶד יַעֲלֶה הַדָּס וְהָיָה לַיְיָ לְשֵׁם לְאוֹת עוֹלָם לֹא יִכָּרֵת**'. ועל כך פירשו חז"ל - **'תַּחַת הַנֶּעְצוֹץ - תַּחַת הַמֶּן הַרְשַׁע, יַעֲלֶה בְּרוֹשׁ - זֶה מְרַדְכִי, תַּחַת הַסֶּרֶפֶד - תַּחַת וְשֵׁתִי הַרְשַׁעָה, יַעֲלֶה הַדָּס - זֶה אֶסְתֵּר הַצַּדִּיקָה, וְהָיָה לַה' לְשֵׁם - זֶה מְקַרָּא מְגִילָה, לְאוֹת עוֹלָם לֹא יִכָּרֵת - אֵלּוּ יְמֵי פוּרִים**'.

מרדכי ואסתר - ויתרו על הקמת שם ושארית לעצמם, אבל בכך הקימו כביכול שם לה' לדורות - והיה לה' לשם, לאות עולם לא ייכרת. כל המועדות עתידיים להיבטל לבד פורים. אבל עדיין יש להבין, מדוע דווקא אלו שהיו השליחים להביא את הנס והישועה, נאלצו לשלם מחיר אישי כבד כל כך?

על כך ממשין הכתוב: **'וְאֵל יֹאמֶר בֶּן הַנֶּכֶר הַנִּלְוָה אֵל יְיָ לֵאמֹר הַבְּדֵל יַבְדִּילֵנִי יְיָ מֵעַל עַמּוֹ, וְאֵל יֹאמֶר הַסֶּרֶס הֵן אֲנִי עֵץ יָבֵשׁ**. על מי ראוי יותר לקרוא 'הבדל יבדילני מעל עמו' - יותר מאשר על אסתר שנותרה לבדה בבית המלכות, היקר והמנוכר. מי ראוי לקרוא על עצמו 'הן אני עץ יבש' יותר מאשר מרדכי, שנותר לבדו עירי, ללא אשת נעוריו.

והתשובה לא מאחרת לבוא: **"כִּי כֹה אָמַר יְיָ לְסֶרְסִים אֲשֶׁר יִשְׁמְרוּ אֶת שְׁבֻתוֹתַי וּבָחָרוּ בְּאֲשֶׁר חִפְצָתִי וּמְחִזְקִים בְּבְרִיתִי: וְנִתְּתִי לָהֶם בְּבִיתִי וּבְחֹמֹתַי יָד וְשֵׁם טוֹב מִבְּנֵים וּמִבְּנוֹת שֵׁם עוֹלָם אֲתָן לוֹ אֲשֶׁר לֹא יִכָּרֵת**".

שם עולם אשר לו יכרת' - כבר לימדנו הגמרא לעיל שהכוונה לקריאת המגילה. אבל לכאורה יש להבין, מדוע זה מוגדר 'טוב מבנים ומבנות'?

מהיכן מגיעה השאיפה העצומה להשאיר שם ושארית בעולם? מה מניע את האדם להקים מפעל חיים ולשנות את העולם? הקב"ה הוא מקור החיים והנצח, והוא שטבע בעולם נשמה אלוקית ששואפת להידמות לבוראה, ולידבק בדרכיו, מקור הטוב והאור. אותה נקודה האלוקית שטבועה באדם, לא נותנת לו להסתפק בהצלחה זמנית ורגעית, היא שואפת להותיר חותם בנצח. להשאיר שם ושארית בעולם.

ועל כך אומר הכתוב - 'ונתתי להם בביתי ובחומותי יד ושם טוב מבנים ומבנות'. לקחת חלק בגילוי שם השם בעולם - זוהי השאיפה בהתגלמותה. זה לא תחליף, אלא זהו המקור האמיתי. דור הולך ודור בא והכל נשכח מלב. אבל כאן יש אמירה ברורה וחדה, ההשקעה המובטחת ביותר: **'שם עולם אתן לו אשר לא יכרת**'.

מקור השאיפה להקים מפעל חיים, הוא מהרצון של הנשמה להידמות לבוראה, להיות טוב ומיטיב. להשיג ולהיות חלק מגילוי האור האלוקי, הטוב השלם והנצחי. על פניו, אסתר 'קבורה' בבית המלך הגוי, אשר מאוויו הנמוכים אינם מותרים מקום לאיזויה משמעות רוחנית. איך אפשר ליצור משהו בתוך התהום הבוצית המאוסה הזו?

על כך עונה הכתוב בשפה ברורה: **"וּבְנֵי הַנֶּכֶר הַנִּלְוִים עַל יְיָ לְשִׁרְתוֹ וּלְאַהֲבָה אֶת שֵׁם יְיָ לְהִיּוֹת לוֹ לְעַבְדִּים כָּל שְׁמֵר שְׁבֻת מְחִלָּלוֹ וּמְחִזְקִים בְּבְרִיתִי**". אסתר, גם בהיותה רעייתו של המולך בכיפה, עדיין שומרת על הנאמנות לאלוקיה, לעמה ולמולדתה, מוסרת את נפשה לשמור שבת ולא להיגעל במאכלי העכו"ם. מה המשמעות של כל המעשים האלו? מי יידע על כך בכלל?

"וְהִבְיָאוּתִים אֶל הַר קְדְשִׁי וְשִׁמְחָתִים בְּבֵית תְּפִלְתִּי עוֹלְתֵיהֶם וְזִבְחֵיהֶם לְרִצּוֹן עַל מִזְבְּחִי כִּי בֵיתִי בֵּית תְּפִלָּה יִקְרָא לְכָל הָעַמִּים: נְאֻם אֲדֹנָי יְיָ מְקַבֵּץ נְדָחֵי יִשְׂרָאֵל עוֹד אֶקְבֹּץ עָלָיו לְנִקְבְּצָיו".

בנה של אסתר מאחשוורוש - היה השליח לבנות את בית המקדש. ובכך נסגר המעגל והושלם מפעל חייה. היא זכתה ליטול חלק כביר ביותר בגילוי שם השם בעולם.

כל מהותו של חג הפורים וקריאת המגילה - ללמד אותנו לקרוא נכון את המפה. דווקא אלו שנראו כחלק האבוד בכל הסיפור, הם אלו שהגשימו את הנקודה המשמעותית והעמוקה ביותר בכל הנס.

'והיה להשם לשם, לאות עולם לא יכרת' - זוהי נקודת השאיפה העמוקה ביותר שמקננת בליבו של היהודי באשר הוא, והיא זו שמניעה ומפעילה אותו בכל רגע ממעגלי חייו.

על פניו, נס פורים הוא על ההצלה הגשמית, הצלת הגוף, ובצורה שכזו הוא נחגג. אך לפניו יש את תענית אסתר, לגלות מה המשמעות של כל החיים שלנו עלי אדמות. לקחת חלק בגילוי שם השם בעולם, לזכות לגלות את אורו ואת טובו.

לא משנה באיזה מצב אנו נמצאים אבל דבר אחד ברור - להודיע שכל קווין לא יבושו ולא יכלמו לנצח כל החוסים בך. כי הגענו כאן לנקודה העמוקה ביותר, זו שמפעילה את המציאות כולה, ולכן לא כלל לא משנה לנו מהם הנתונים החיצוניים, וגם לו נניח שברוך המן וחלילה להיפך - מרדכי - אבל שום דבר לא יזיז את הנקודה האלוקית שאנו דבקים בה, את הסיפור הגדול שמתרקם מתוך הנתונים כולם, באשר הם. ואת כך שאנו חלק בלתי נפרד מהסיפור הזה, והיה להשם לשם, לאות עולם לא יכרת.

= = =

אחד מרגעי השיא במגילה, הוא הזמן בו אסתר מזמנת את אחשוורוש למשתה הפרטי שלהם, יחד עם המן, שמלווה אותם באורח מתמיה. בשיאו של המשתה, מציע לה אחשוורוש ככל אשר יעלה על ליבה - והיא מבקשת רק דבר אחד - כל מה שיש לי בחיים הוא רק אתה. כל השאיפה שלי - היא להגיע למשתה פעם נוספת איתך, ומחר אעשה כדבר המלך - לגלות את עמי ומולדתי. אבל, גם המן יבוא לשם. מה המן אמור בדיוק לעשות שם? זוהי הייתה החידה הגדולה שניקרה במוחו של אחשוורוש.

למחרת, ב'רעווא דרעווין' המשתה השני, המלך פונה לאסתר ושואל אותה שוב - 'מה שאלתך וינתן לך', הוי אומר, אתמול כבר גילית בדעתך כי כל שאיפתך היא להיות עם המלך, אז מה מפריע לזה לקרות? מה נוכל לעשות בשביל שהשאיפה הזו אכן תוכל להתממש?

ואז היא מגלה לו מיהו איש הצר והאוייב שמנסה כל הזמן לסכסך ולהפריד, לשסע ולהרוס, להשמיד להרוג ולאבד כל חלקה טובה. וחמור מכל, הוא מציג את עצמו כדורש טובת המלך ועמו.

מגילת ההסתר אינה אלא משל לחיי היהודי. אסתר, הלא היא הנשמה, מבקשת להתייחד עם קונה, אבל המן, הלא הוא היצר הרע, מתלווה כמו צל עקשן, ואינו מוכן להיפרד מהם.

במהלך השנה, ישנם שני ימי 'משתה' לאסתר - הנקודה האלוקית שביהודי, יחד עם המלך השם. המשתה הראשון - הוא יום הכיפורים. בשיאו של המשתה המלך שואל את אסתר, מה שאלתך וינתן לך, ומה בקשתך. והיהודי עונה ממעמקי ליבו - אני שם בצד את כל הצרכים שלי, אין לי שאיפה אחרת בעולם, מאשר להיות איתך. כל שאיפתי היא רק להיות לרצון לפניך.

והמן, הלא הוא השטן, יושב בצד ושותק. נכון, כרגע סותמים את פיו מלקטרג אך בליבו הוא חושב, עכשיו, היא אנוסה על פי הדיבור, מעמידה פנים, אבל לאחר שנצא מפה, היא תבין שהיא ברשותי ואין לה מה לעשות.

אבל אז מגיע יום המשתה השני - הלא הוא יום הפורים. 'ומחר אעשה כדבר המלך' - ביום הפורים, הנשמה מעיזה לגלות בפומבי את הזהות והשייכות האמיתית שלה. להצביע בהחלטיות כלפי השטן - איש צר ואויב. ומשפט המחץ הוא - 'כי אין הצר שווה בנוק המלך'. כל השנה השטן טורח לקטרג 'ולמלך אין שווה להניחם', אבל כאן, מתבררת השייכות והנאמנות האמיתית.

גם בתוך ערפלי השכרות, וטשטוש הדעת, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי, היהודי דבק בעמדתו, כל מגמתי למצוא חן בעיניך המלך, ועל כן - תנתן לי עמי בשאלתי ועמי בבקשתי. כל מה שיש לי בחיים הוא רק תפאורה סביב הרצון הטהור הזה, כל מה שאני מבקש הוא שתעזור לי לממש אותו, לעשות רצונך אלוקי חפצתי.

הדר קיבלוה מאהבה, כי כעת הראינו לדעת שגם בהיותם בארץ אויביהם, עדיין נאמר **כִּי מִי גוֹי גָּדוֹל אֲשֶׁר לוֹ אֱלֹקִים קֹרְבִים אֵלָיו כִּי אֱלֹקֵינוּ בְּכָל קְרָאנוּ אֵלָיו**. כל הריחוק הוא רק למראית עין, רק נקרא אליו וניווכח עד כמה קרוב אלינו השם בכל עת ועונה.

זהו העוגן בחיי היהודי, רגע טהור של ביחד אמיתי, היהודי יחד עם קונו, זמן לאמירה העמוקה והמשמעותית ביותר, שנותנת את המבט האמיתי, לכל השנה כולה.

ברכה אחרונה בשתיית קפה רותח

במשנ"ב (ר"י סק"א) הביא שתי שיטות בדין צירוף שתיה לברכה אחרונה, אי שיעור הזמן הוא כדי שתיית רביעית או בכדי אכילת פרס, והביא המשנ"ב שהגר"א נקט כדעה השניה שהוא בשיעור של כאכ"פ אמנם הביא שמנהג העולם הוא כשיטה הראשונה ולא מברכים אם לא שתה בצירוף של שתיית רביעית.

ונפק"מ למעשה הביא המשנ"ב בשתיית תה וקפה שהרגילות לשתותם כשהם חמים ולכך א"א לשתותם בשיעור דכדי שתיית רביעית, שמנהג העולם כשיטה הראשונה שלא לברך עליהם ברכה אחרונה, והוסיף שאנשי מעשה מניחין בסוף שתייתן כדי רביעית וממתינים שיצטנן כדי שיהיה להם ברכה אחרונה לכו"ע.

ומסופר על אחד מגדולי ישראל שהגישו לפניו כוס תה או קפה רותח, ושתה את הכוס בבת אחת באופן שכמעט הסתכן, כדי שיוכל יהיה לברך אליבא דכו"ע.

ודנו הלומדים שלכאו' כיון שאין הדרך לשתותו בכה"ג א"כ נחשב כמי ששתה שלא כדרך, ואין הנאה מאכילה זו.

אמנם בעיקר דין ברכה אחרונה במקום שאכל אכילה גסה מבואר במשנ"ב סוף סימן קצו סקכ"ח שתלוי אם נהנה בגרונו אם לאו, ובמקום שלא נהנה גרונו לא מברך עליה לא בתחילה ולא בסופה, אמנם בשתיית דבר חם לכאו' אין הנאה בעצם השתייה וא"כ לכאו' אין לברך עליה לא ברכה ראשונה ולא ברכה אחרונה, אלא שיש לומר שיש הנאה בעצם הכנסת השתייה החמה לתוך הגוף שעוזר לצינון ליחה וכדו' אבל זה הנאה שלא מעצם השתייה וכעין תרופה ולכאו' לא חשיבה הנאה. וצ"ע.

ויתכן שאף ששתה את השתייה בעודה רותחת עדיין ידע בדעתו שאין זה לגמרי שלא כדרך אכילה אלא שנחשב כראוי ע"י הדחק, ולכן החמיר לשתותה באופן זה, וצ"ע.

עי' עוד פסחים מד. על דברי הגמ' בדין שתיית כותח אי דקשריף וכו', ועי"ע תוס' נזיר לו, ב.

הדפסת הגליון נתרמה
לרגל הולדת הבן לידידנו

הרב **יוסף יהודה גרינבוים** שליט"א

שיזכו אביו ואמו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים
ולהכניסו בבריתו של אברהם אבינו בעתו ובזמנו.

הודעה משמחת

בעזהשי"ת הגליון הבעל"ט

פרשת ויקרא - זכור

יעסוק בענייני ימי הפורים והמגילה

בהלכה, באגדה ובפילפול

(ארוכים, וגם קצרים).

ציבור הלומדים נקראים ליטול חלק

ולשלוח מפרי עמלם להגדיל תורה

ולהאדירה.

ניתן לשלוח עד יום חמישי בשעה 14:00, ניתן להעביר לאחראים, או

לשלוח לכתובת מייל v384384@gmail.com

חדשים גם ישנים - בואו והפיסו

בברכת התורה

המערכת

למהותו של גומל חסדים

אנו נקראים מידי פעם לבוא לעזור לאנשים שזקוקים לעזרתנו, עזרה בגוף ועזרה בנפש, לתמוך ולעודד לעזור או לסעוד. וכיהודים כולנו נרתמים לדבר ומסייעים ככל הניתן. לפעמים מתגנבת מחשבה אל הלב ואומרת, כמה טוב היה אילו לא היו נזקקים בעם ישראל. החיים היו יפים יותר נעימים יותר וטובים יותר.

אם ננסה לצייר באמת את הציור הדמיוני הזה נראה שחיים כאלו אינם רצויים כלל. אילו לא היה אדם שנוזקק לעזרתנו, הרי היינו חיים את כל חיינו באנוכיות מושלמת, כל החיים היו סובבים סביב ציר האנוכיות שלנו. אילו לא היו נזקקים בעולם לא הייתה לנו שום הזדמנות לפתוח את הלב ולצאת מעצמינו. החיים היו אז חיי שפלות, חיים אגואיסטים מתחילה ועד סוף.

הבורא יצר את העולם דווקא בצורה כזו שבכל צעד וצעד בחיים אדם צריך לצאת מאזור הנוחיות האישית שלו ולבוא אל זולתו, בכל מעגל השנה ובכל המצבים בחיים אדם נזקק לחבריו, ואז החברים יוצאים מחייהם הפרטיים והולכים אליו, בין בשמחה לשמח חתן וכלה, ובין בצער, בניחום אבלים, ובכל מיני העזרה הנדרשת, לעזור לנכה ללכת, לתמוך במשפחה במצוקה, ללמוד עם תלמיד או חבר מתקשה, לסעוד אנשים מבוגרים. כל החיים עומדים בצורה של נתינה ובכך האדם גדל והולך.

מבט זה מגלה שמצוות החסד אינה לתועלת המקבל אלא לתועלת הנותן. וכמו שכתב מהר"ל דברים ברורים בזה. וזה לשונו [גור אריה במדבר יט ב]. 'כי מה שחייבה התורה בצדקה ובמעשר, **שכן האדם מצד שהוא אדם חייב שיתן מעשר, כדי שיהיה האדם נפש טוב, ולא יהיה נפש רע.** וכו', ולא יביט אל העני ונכה רוח - שיהיה מצווה על נתינת הצדקה כדי שיהיה מתפרנס העני, זה אינו, שאין המצוה אלא לעושה המצוה. אבל המצות אשר נתן לנו הקדוש ברוך הוא כולם הם לתועלת המקיים המצוה'. עכ"ל.

= = =

כבר אצל אברהם אבינו היה החסד בצורה כזו, שהרי החסד שהתורה ספרה עליו שהאכיל את שלושת המלאכים היה חסד ללא צורך של המקבל, שהמלאכים לא הוצרכו לכך. ובכל זאת היה במעשה זה את מידת ההטבה במידה גדושה באופן נעלה.

המדרש [ויק"ר לד ח] מעמיד את אברהם לעומת עמון ומואב. שאצל שניהם מצאנו סוגיה זו של חסד עם מי שלא צריך את החסד. אברהם האכיל את המלאכים אוכל שלא היו צריכים לו. וזכו בניו בעבור זה לבאר מן ושלו ונעני כבוד ועמון הענן. ועמון ומואב שנתבעו **על דבר אשר לא קדמו את בני ישראל בלחם ומים**, אע"פ שישראל לא היו צריכים לזה, שהיה להם מן ובאר. והקב"ה פרע להם ועליהם נאמר **לא תדרוש שלומם וטובתם כל הימים.**

הרי שחז"ל העמידו את מידת החסד כדבר שעומד בפני עצמו גם ללא תועלת למקבל. אברהם לעומת עמון ומואב, אצל שניהם היה החסד מצד הנותן ולא מצד המקבל, המלאכים לא היו צריכים, ועם ישראל ג"כ לא היו צריכים, ובכל זאת מעשים אלו קבעו לדורות עולם את גורל האומה כולה, אברהם במידת הנתינה הביא לעם ישראל את הבאר מן ושלו, ועמון ומואב בהעדר המידה הזו המיטו אסון על דורותיהם שלא יוכלו לבוא לנחלת השם.

= = =

המשך בעמ' 20

הדפסת הגליונות עולה הון רב,

לתרומות דרך נדרים פלוס יש לבחור בקופת 'זכרון אפרים אחיסמך', קטגורית 'במה תורנית'

יש עומק נוסף לדברים הללו.

מצוות גמילות חסדים נקראת בתורה בלשון 'והלכת בדרכיו', שידמה האדם לבוראו, מה הוא רחום אף אתה היה רחום מה הוא חנון אף אתה היה חנון. והנה כל ההטבה שהבורא מיטיב לבריותיו הוא מצד שהוא טוב ומטיב ולא מצד צורך המקבל. ואם כן כשנבקש להדמות לבוראו לא די לנו להיטיב למי שצריך, עלינו לבקש את ההטבה מצד עצמה, **להיות אנשים טובים בטבע שמבקשים את ההטבה כמטרה בפני עצמה.**

וכך מבואר מתוך דברי **המהרש"א** בסנהדרין [קז]. שביאר ביאור מחודש במש"כ קודם הפיכת סדום, וה' אמר המכסה אני מאברהם וגו' כי ידעתיו למען אשר יצוה את בניו ואת אחריו ושמרו דרך ה' וגו'. וכך כוונת הכתוב, היות ואברהם היו יהיה לגוי גדול ועצום צריך להודיעו את חטאיהם של סדום ועונשם כדי שזרעו יידעו זאת וילמדו שלא לחטוא בחטאים אלו. וכלשון מהרש"א 'שלא יעשו כמותן רק בהפך זה, דהיינו 'ושמרו דרך ה', דהיינו שישמרו על הדרכים - על האורחים, כמו שכתוב באברהם 'והוא יושב פתח האוהל'.

כלומר, הכנסת אורחים היא 'דרך השם'. והכוונה בזה, שהמידה הזו בה נהג אברהם שחיפש את ההטבה לא רק למנוע צער מהזולת, אלא הלך וישב על פתח הדרך וחיפש עם מי להיטיב, מידה זו היא הנקראת דרך השם. ההטבה המושלמת שבאה מרוממות הנפש ומעלתה להיטיב ולהוסיף טוב.

- - -

במגילת אסתר: ומרדכי מתהלך לפני חצר בית הנשים לדעת את שלום אסתר ומה יעשה בה. במדרש [אסת"ר ו' ח'] כתוב 'אמר ר' יעקב בר אחא אמר לו הקב"ה אתה דרשת שלום נפש אחת לדעת את שלום אסתר, חייך סופך לדרוש שלום אומה שלימה, הה"ד דורש טוב לעמו ודובר שלום לכל זרעו'.

והדברים אינם מובנים, ומה בכך שהיטיב עם אסתר בת אחיו, וכי כל מי שמיטיב עם יחיד וקרוב יזכה להיטיב עם אומה שלימה, הרי זה פלא. ולפי הדברים האמורים הדבר ברור, כי אכן לא כל מי שעוזר לאח או לחבר מחמת אהבתו אליו יהיה זכאי לעזור לעם שלם, אבל מידת ההטבה של מרדכי לא באה לעזור לקרובת משפחה בלבד, אלא היה בקרבו את מידת ההטבה האמתית, והיא נעוצה בשורשה בעקירת האנוכיות ונתינת לב. ובזה אין כל הבדל בין סיוע ליחיד ובין סיוע לעם שלם, שברגע שנעקר מקרבו האנוכיות ממילא יש בליבו מקום לכל העם כולו.

- - -

במסכת אבות [ב ט] רבי יוחנן בן זכאי ביקש מתלמידיו 'צאו וראו איזו היא דרך טובה שידבק בה האדם' ורבי יוסי נענה ואמר 'שכן טוב'. ואינו מובן איך יחסי שכנות טובים יהיו דרך חיים שתביא אותו למעלות נוספות. **וביאר רבינו יונה** שאם יהיה שכן טוב לשכניו, 'קרוב אליו הדבר לאהוב את כל באי עולם'. ועומק דבריו כנ"ל, שאהבה אמיתית לזולת מחייבת עקירת אנוכיות, וכשהאנוכיות מסתלקת ממילא יהיה אוהב לכולם. וכשיהיה אוהב לכולם - **סיים רבינו יונה - 'נמצא מאושר בכל המדות הטובות'.**

כי זהו החסד היהודי. הוא לא בא למלא חסר, החסד היהודי בא לבקש לתת, לבקש את עידון הנפש שתתעלה מאנוכיותה ותתעטר במידה יקרה של הטבה ונתינה ללא גבול. ועידון זה מוסיף ומעלה את האדם דרגה אחרי דרגה עד טהרת המידות כולם.