

דבר המערכת

גזירות חדשות מי עומד מאחריהם ולשם מה?!

בימים אלו בהם היו שחשבו ש'אחות להם בבית המלך-השלטון' שומעים אנו שוב דיבורים על גזירות המתחדשות נגד לימוד התורה של בני הישיבות, וכידוע שהלימוד הטוב ביותר יש ללמוד מכחות היצר, כי המתבונן במעשיהם של אויבי התורה, אינו מסוגל להבין את הלך מחשבתם, גם למרות כל שנאתם ללומדי התורה הרי גזירתם חסרה כל בסיס הגיוני לביצוע, וכבר היו רבים מהם שחשבו לעצמם לנסות בכל דרך שהיא, וכידוע כולם ממש עברו לנחלת העבר, ואם כך מה יום מיומיים, מדוע שאותו רשע טרי ישפר גורלו יתר על חבר מרעיו שכבר עברו ובטלו ממקומם.

אבל האמת ניתנה להאמר, כי לא 'הגיון' יש בהלך מחשבתם אלא 'שאיפה', אנשים רחוקים אלו מאז עמדם (או לא) על דעתם הרבו שנאה וקנאה נגד עולם התורה - הפורה, ומתוך שנאתם וקנאתם זו לא חדלים יומם ולילה במחשבות ועצות כיצד להמעיט בערך לומדי התורה וכיצד להצליח לזנב בו או בנכשלים אחריו, כפי שכבר היה לעולמים, אך למרבה פליאתם עולם התורה ממשיך ופורח על אף ודווקא על ידי אותם רשעים אשר כאותו המן מזרע עמלק, מעוררים את בני התורה להגביר ולהוסיף חיילים לתורה הקדושה ותחת היותם מיעוט קטן בעבר, הרי שהיום אנו עדים לציבור ענק של לומדי תורה וכמו כן תנועת התשובה עומדת ומתרחבת ללא הפסקה, ודווקא ממקום שנאה זה, באים רבים לשמוע ולקבל תורת השי"ת המאירה את מחשכיהם.

- - -

ומה בן תורה אומר בימים אלו?

נחזור כאן שוב, על נקודה קטנה אשר נכתבה במסגרת זו בגליון הקודם (פ' ויקרא - ערב פורים), כי יש אשר שומעים את הגזירות אשר מתחדשים עלינו משונאי ישראל שבאומות העולם ומשונאינו ה'מכם ובכם' אשר קמו מתוך אחינו התועים, ועל כולם מפטירים הם 'והקב"ה מצילנו מידם', וכלל לא חושבים כי יש יד מכוונת לכל אותם זדים הקמים מעת לעת.

אבל האמת היא כי כל אלו אינם אלא יד ה' יתברך הבאה לעורר את בני התורה גופא אשר מצהירים הם 'תורתנו אומנתינו', וכאן באים הם למבחן להצהרה זו, האמנם זוהי אומנתך או שהינך בן בית אשר 'גם' עוסק בתורה, ובודאי שיש בזה הרבה דרגות, אבל בודאי שיש כאן התעוררות מלעילא הבאה לעוררנו כי התורה היא חיינו ואומנותינו וכמו אומן שכל החיים שלו הם להצליח באומנותו, כן הוא מחשבת בן תורה אשר כל ימיו וחיו מבקש עוד ועוד איך להצליח עוד באומנותו.

אחד ההצלחות הגדולות של בן תורה היא לאסוקי שמעתתא אליבא דהלכתא, ואחד מקנייניה הוא בדיבוק חברים, ובודאי שדבר זה ניתן לעשותו ע"י כתיבת מאמר ופרסומו לרבים, ועי"כ איתבדרא שמעתתא בבי מדרשא, ומוסיף חיילים לתורה.

פרשת פרה - עניין קריאתה - הרב זאב פלאם.
איל המילואים שחנך ידי הכהנים לדורות עולם - הרב שניאור קליימן.
בענין קטרת שפקעה מעל המזבח - הרב יעקב פרבר.
לקנות מחנות של ערבי חמץ אחרי פסח - הרב ראובן יוסף שרלין.
בענין דיני קדימה בטפל - הרב אלעזר אנגל.
עצה לקיים דין זימון בחתונות - הרב יעקב חוקת.
זימון ברמקול - הרב מנדל המניק.
באופן אחיזת כוס של ברכה - הרב יוסף יהודה גרינבוים.
בענין הגבהת תינוק עם מוקצה בידיו - הרב בן ציון מרגלית.
אם מותר להלוות לגוי בריבית - הרב אהרן מלכה.
אי שרי לכהן ליכנס לבית הפרס לדבר הרשות - הרב משה אופיר.
בענין העיר לוד - הרב שמואל בנימין גרוס.
בענין דואג האדומי - הרב אברהם ישעי' ענבל.
- תגובות בענין העיר לוד -

יוסיף דעת - בין גאולה לגאולה - הכמיהה שיוצרת את ההארה הגדולה
לעינוא - חב לאחרני בחלוקות ומכירות
לדורות - ימעט כבוד עצמו וירבה כבוד שמים

הרב זאב פלאם ישיבת מיר

פרשת פרה - עניין קריאתה

במשנה (מגילה כט.) בשלישית פרה אדומה, היינו שחז"ל קבעו קריאת פרשת פרה בתוך סדר הד' פרשיות כהכנה לחג הפסח הקרב, וכדפירש"י להזהיר את ישראל לטהר שיעשו פסחיהם בטהרה.

ובשו"ע (תרפ"ה ס"ז) "י"א שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא", וכוונתו לשי' תוס' דברכות לפי הגירסא שהעתיק הב"י בסי' תרפ"ה שכ' פרשיות המחוייבין לקרות מדאורייתא כגון פרשת זכור ופרשת פרה אדומה [יש מי שהציע הגירסא בתוס' 'ופ"פ' כלומר 'פרשת פורים' - ואתי להשיטות דיוצאין קריאת זכור ע"י קריאת 'ויבא עמלק'].

ורבותינו הקדמונים נלאו למצא המקור לשיטה זו, ובאמת כ' המ"ב דהרבה אחרונים כ' דפרשה זו אינה דאורייתא, ומ"מ נביא כמה אפשרויות שהוצעו במהלך הדורות.

א. בערוה"ש כ' "ולענ"ד דיש לזה רמז בתורה, דהנה בפ' פ"א כ' באמצע הפרשה "והיתה להם לחקת עולם ודרשו בספרי שנוהגת לדורות... ובסוף הפרשה כ' עוד והיתה להם לחקת עולם ומיותר הוא אלא דאתי לענין קריאת הפרשה", עי"ש.

ב. בספר עבודת ישראל (להמגיד מקוונץ) כ' "זאת חקת התורה אשר צוה ה' לאמר" נל"פ מלת לאמר מיותרת כדעת האומרים שפרשת פרה מדאורייתא ולזה בא הרמז בתורה שאפי' בזה"ז... ותהיה אמירת הפרשות במקום עשיית הפרה".

ג. רבינו הסטייפלר בספרו ברכת פרץ (פ' חקת) כ' דבסוף פרשת מצורע כתיב "והזרתם את בני ישראל מטומאתם וגו'" "דהוא אזהרה לבד להפריש את בני מטומאת מקו"ק, ובכלל זה קריאת האזהרות דעי"ז מביא לידי שמירה, וא"כ בפרשת חוקת שכתוב בו איסור טומאת מקדש ואזהרתו תהא מצוה דאורייתא לקראם, וכ' עוד דאפי' בזמן הזה שייך חיוב זה, דמהרה יבנה המקדש וצריך להזהיר את ישראל על כך, עי"ש.
ועי' במשך חכמה ר"פ חוקת מה שעמד בהיקש ממילואים.

ד. במג"א הלכות ק"ש (ס"ס) הביא דהזכירות הם מצו"ע ולכן יכוין לכ"א במקום המתאים לו בנוסח ק"ש

ונמצינו לפי"ז הכוונות בקריאת פרשת פרה הינם:
א. קיום מצות חז"ל לקרות הפרשה בסדר ד' פרשיות להזיהירו להזדרז להיטהר לקראת עשיית הפסח.

ב. קיום מצו"ע דאורייתא לפי כמה ראשונים, הנלמדת מכפילות דחוקת עולם, אשר צוה ה' לאמר, והזרתם, ועוד דרכים.

ג. קיום זכור אשר הקצפת את ה"א במדבר, שהוא זכירת מעשה העגל, וע"פ רי"ק זצ"ל הוא זכירת מעשה מרה.

ד. להתפלל ולבקש מהקב"ה שנזכה שיטהרנו מיצה"ר ע"י קריאת הפרשה. אמן כ"ר.

הרב שניאור קליימן כולל שיח יצחק

איל המילואים שחנך ידי הכהנים לדורות עולם

גדר הזאת הדם על הכהנים

א. הנה מבוואר בפרשה שהקרן העיקרי הממלא את ידי אהרן ובניו היה איל השלמים, על כן הוא בלבד הנקרא איל המילואים, ומדמו הזה משה על תנוך ובוהן אהרן ובניו לקדשם, וכך נתמלא ידם לכהן לה'. ושחיטה ענינה להוציא הדם אשר הוא הנפש, ונזרק על המזבח לכפר¹. והכא מלבד הזריקה על המזבח, היה נתינה על אהרן ובניו, בתורת שהם בעצמם כלי קודש. ובהכי הובדלו לדורות עולם², "ויבדל אהרן להקדישו קדש קדשים הוא ובניו עדעולם להקטיר לפני ה' לשרתו ולברך בשמו עדעולם" (דה"א-כ"ג-י"ג).

ושני פעמים ניתן מדמו על אהרן ובניו. תחילה ניטל מדם הקרבן וניתן על אהרן ובניו³, ואח"כ נזרק הדם על המזבח, ואזי ניטל משה מן הדם אשר על המזבח והזה ממנו ביחד עם שמן המשחה על אהרן ובניו, ובוזה נשלם קידושם. "ויקח משה משמן המשחה ומן הדם אשר על המזבח ויז על אהרן על בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו אתו ויקדש את אהרן את בגדיו ואת בניו ואת בניו בניו אתו" (ח"ל).

ובתו"כ, ויז על אהרן ועל בגדיו ועל בניו ועל בגדי בניו, "הא למדת שלא שלם קידוש אהרן ובניו אלא בהזאת הדם". והיינו שהזאת הדם מן המזבח, היא גמר קידוש הכהונה, ומשמעותה שאף אהרן ובניו חפצא של כלי קודש הם⁴, ואשר ניתן על המזבח, ינתן אף עליהם. וראה לישון החזקוני בפ' תצוה (כ"ט-כ"א), "ולקחת מן הדם אשר על המזבח, לא מצינו הזאה כזו, לאסוף הדם אחר שנזרק, אלא להאחות אותם למזבח לקח הדם שנתקדש במזבח והזה עליהם, להעיד ולהיות עד ואות לדורות שהם משרתי, ועליו לא יקרבו זרים".

וכבר ביארו (עי' בס' חבצלת השרון) דאין ההזאות הלכה באהרן ובניו גרידא, אלא בעצם החפצא דקרן ניהו⁵, והוי קרבן דדין ההזאה דידיה אינו מסתיים במזבח, אלא בעינן נמי הזאה על

וברכותיה, והביא מילקוט בחקתי ג"כ זכור את אשר הקצפת את ה"א במדבר וגו' זכור בפה, וכ' דצריך טעם למה תקנו לקרות פ' עמלק מה שלא תקנו בזכירות אחרות ע"ש.

והנה יש שהציעו דכמו שקיום מצות זכור את אשר עשה לך עמלק הוא ע"י קריאתו בפרשת זכור, כמו"כ המצו"ע דאורייתא של זכור לא תשכח אשר הקצפת מתקיים ע"י קריאת פרשת פרה. דבפשטות כוונת הכתוב היא לזכור מעשה העגל, וזאת מתקיימת ע"י קריאת פרשת פרה שהיא כפרה על מעשה העגל, וכדפירש"י בשם ר"מ הדרשן, תבוא האם ותקנח צואת בנה [והיא דלא תקנו לקרות הפרשה דזכור אל תשכח הא משום שהיא גנותן של ישראל וכדכ' המג"א שם ותחת תקנו פרשת פרה היא טהרתן של ישראל].

אמנם הגר"י קמיניצקי זצוק"ל בס' אמת ליעקב יצא לדון באמת על איזה מאורע קאי פסוק זה, דבפסוקים שאח"כ מתואר מעשה העגל "בעלותי ההרה... ויאמר ה' אלי לך רד... והנה חטאתם לה"א עשיתם לכם עגל מסכה..." אבל הם פותחים בפסוק "ובחורב הקצפת" בוא"ו החיבור, וקודם לכן נאמר זכור את אשר הקצפת, ומשמע שכבר קודם לכן הקציפו במדבר, וכ' לפרש דהכוונה למה שאירע במרה שהתלוונו למשה על המים המרים. ונעשה נס ונמתקו המים, והלימוד ממעשה זה הוא דרצון ה' הוא הממתיק, והכל בגזירתו יתב', ואף אם יש לך עץ מר לתוך מים מרים, אם רצונו שיומתקו יומתקו.

ובאותו הפרק הושם לחק ומשפט, וניתן להם מצות פרה אדומה במרה להשריש בלבם עניין זה, דקיום מצוות התורה אינם מצד שהם מקובלים בשבילנו אלא הם גזירת מלך אפי' כשהם נגד ההגיון, כמו פרה אדומה המטהרת הטמאים ומטמאה הטהורים ע"י"ש.

ולדבריו, קריאת פרשת פרה היא קיום מצוות זכור אל תשכח שהוא זכירת מעשה מרה והטמעת לקח חשוב זה.

בטעם הקריאה כתב הלבוש (תו"ד במ"ב) "שכן היה שריפתה במדבר סמוך לניסן כדי להזות ישראל באפר החטאת מיד אחר הקמת המשכן כדי שיהיו טהורים ויוכלו לעשות את הפסח בזמנו לכן קוראין פ' זו להתפלל לפני ית' שגם עלינו יזרוק מים טהורים במהרה". ועצם העניין משתמע מלשון חז"ל בברייתא(דף ל) "ומפטירין וזרקתי עליכם", שבחרו בפסוק שהוא יסוד הפרשה והוא טהרת הנפש.

ובמלאכת שלמה הביא מס' חן טוב שתמה מה לנו לקרות פרשה זו ואין בידינו לעשותה... אכן הכונה רצויה... אלא עיקר הכל שהחי יתן אל לבו עוון העגל שגרם המיתה... וע"י שקורין פ' פרה תחשוב כאילו עושין מצות פרה... והיא מטהרת אותנו מטומאתינו בכוונתינו... לכן בזמן שאין בהמ"ק קיים מצוה עלינו לקרות פ' זו בציבור להטהר מיצה"ר ע"י קריאתה.

¹ ומצונו בכל חומש ויקרא שבא בו רק פעם אחת שלשלת, "וישחט ויקח משה מדמו ויתן עלתנוך און אהרן הימנית ועלבהן רגלו הימנית" (ח' כ"ג). והנה ג"פ כתיב התם וישחט, ורק בשחיטת איל המילואים לשלמים, בא שלשלת. ויל"פ דבהכי מודגש חשיבותה המיוחדת של שחיטה זו.

² וראה בהשגות הרמב"ן-בס"מ-שורש-ג', שאע"ג שמצונו שהקריבו בימי עזרא קרבנות מילואים (וי"א דאף לעת"ל יקריבו), היינו לחינוך המזבח, אולם הכהנים עצמם תו לא יזדקקו לקרבנות למלא ידם, "אבל הנראה אלי, כי המלואים שהקריבו על הכהנים למלא את ידם לכהן לא היו אלא לשעה, כי בעת ההיא הבדיל אהרן וזרעו להקדישו קדש קדשים לדורות עולם, אבל היו שם מילואים עוד על המזבח להקדישו... והמילואים האלו הם שהקריבו בימי עזרא, כי היה המזבח החדש צריך מילואים לקדשו כראשון בימי משה".

והיינו, באשר הבדלת אהרן ובניו הוא דבר נצחי, ומשעה שנבחרו והוקדשו כך מתקיים לעולם (וראה באבדר"ן שהובא בסוף הדברים ובהערה שם), ואין זה חפץ דומם שבעיני לחנכו לשם מזבח, אלא צאצאי אהרן דור אחר דור כולו כחידא חשיבי ותחת אהרן הם עומדים, הלכך אינם צריכים חינוך ומילוי ידים. ונמצא שאיל המילואים הוא הקרבן שחנך לדורות עולם, והוא הוא עיקר המילואים, ואילו החטאת שבא בתורת לכפר על המזבח ולחונכו, אין בו קביעה עולמית.

³ וראה באב"ע (בפ' משפטים-כ"ד-ז'), שמדמה את הזאת הדם הכא לקדש את אהרן ובניו, להזאת הדמים שהיתה לפני הר סיני, וכשם שהיתה ברית מיוחדת עם ישראל להיותם חלק ה', ע"י זריקת דם הקרבנות בהדי הדדי על המזבח ועליהם עצמם, אף אהרן ובניו, יש להם ברית מיוחדת שנכרתה עמם, בהזאת דם הקרבן. כביכול אף הם חלק מרשות גבוה, אשר עליה ניתן דם הקרבנות.

⁴ והיינו שאין זה ענושים מעשי שירות להקב"ה בעלמא, אלא הם מוקדשים ועומדים לכן, והוו ממש חפצא של כלי שרת, כביכול אף הם חלק מן כלי הבית. וכבר הביאו בזה דברי היר"ו "מניין המשתמש בכהונה מעל... ואמרה אלהם אתם קדש לה' והכלים קדש" (עזרא-ח'-כ"ח), מה כלים המשתמש בהן מעל אף המשתמש בכהנים מעל... ומבואר, דהוקשו הכהנים לכלי שרת ממש, הלכך אסור להשתמש בהם, ויש בהם מעילה. והיינו שמוקדשים ועומדים לגבוה, והוו בעצמותם כלי דידיה, ושימוש הדיוס חילול הוא. ועוד מוכח כן מ"כ"ד (ע"י בס' חבצלת השרון).

⁵ וכבר דקדקו כן, דהנה כבר עמדו רבים בהא דיש הפרש בין ציווי פרשת המילואים הבא בפרשת תצוה, לקיום הפרשה הבא בפרשת צו, והוא שבציווי כתיב ההזאה אלתר לאחר השחיטה, ואילו בעשייה כתיב ההזאה מן הדם אשר על המזבח, לאחר הקטרת החלבים. וראה ברמב"ן-ויקרא-ח'-ל', ועולה מדבריו דבאמת איחר משה

אהרן ובניו, ולזה עיקר הבאתו, למלא ידם ולהעמידם בתורת כלי הקודש. והוא הוא שם 'איל המילואים', האיל שימלא את ידי הכהנים ויביאם בברית להכשירם לעבודה לפניו.

וכן מבואר בל' התו"כ, "ויקח משה מן הדם אשר על המזבח ומשמן המשחה, שלשה דמים האמורים בפרשה אין דומים זה לזה, הראשון טעון שש מתנות והשני שתיים והשלישי שלש עשרה, הראשון טעון זריקה ומתן סביב הזאה וחיטוי יציקה וכפרה, והשני שתיים זריקה ומתן סביב, והשלישי שלש עשרה, טעון שש מתן בהונות, שלש באהרן ושלש בבניו.. וטעון זריקה לגבי מזבח. טעון שש הזאות, שלש באהרן ושלש בבניו.. ויזעלאהרן עלבגדיו ועלבגדיו ועלבגדי בניו ויקדש אתאהרן אתבגדיו ואתבגדיו ואתבגדי בניו אתו" (ח'-ל'), הא למדת שלא שלם קידוש אהרן ובניו אלא בהזאת הדם".

ומבואר, דגופו של קרבן הוא הטעון י"ג הזאות, ורק באיל המילואים היה הדבר. וכן לא שלם קידוש אהרן ובניו אלא בהזאת דם השלמים. והיינו שמשמע מלשון המקרא דגוף המקדש הוא הזאת דם איל המילואים מן המזבח.⁷

ובאמת זה ענין עירובו עם שמן המשחה, שהרי מהות שמן המשחה שמושח וממלא יד הנמשח להיות כלי השייך לה'. ומעצם שמו של הכה"ג הוא 'אשר יוצק על ראשו שמן המשחה', ועל כן נקרא 'כהן המשיח', 'משיח מלחמה' וכיו"ב, שזהו עצמו של כהונתו. ועירוב הדם עם השמן משמעותו שאף הדם חלק מן המשיחה לכהונה הוא, וזהו עצמו של המכהן, והבן.⁸

המשיחה והמילוי ידים ע"י איל המילואים

ב. והלשון 'איל המילואים' חוזרת על עצמה כמה וכמה פעמים בכל פרשת המילואים, הן בציווי בפ' תצוה והן בעשיה בפ' צו,

וביחוד כאשר מיירי בשעה שבאים לשוחטו ולהזות מדמו, מודגש שמו, "ויקרב אתהאיל השני איל המלאים", ולא היה חסר הכתוב כלום לולא תיבות אלו, אולם בא לומר דכעת בא האיל אשר ממנו ימלא ידי הכהנים, והוא עיקר ענין קרבנות המילואים.

וז"ל הרמב"ן בפ'-תצוה, "וכן איל המילואים בפרשה הזאת, שמלוי הכהנים בו, כי חטאת והעולה לכפר, וזה למלאת ידו בהקרבה". ועד"ז בפ' האברבנאל, "ומפני שהיה זה מיוחד לכהונה והשירות, לכן קראה תורה לאיל השלמים איל המילואים, כי הוא המקדש הכהנים לכהונה והממלא את ידם לעמוד לשרת".

והא דנעשה בדם איל השלמים דוקא, משום שבו ראוי לחנוך בשר ודם לכהן לפני ה', שזה ענין השלמים שאין כולו עולה לגבוה, אלא ענינו שולחן הנעשה לפני ה' כמבואר בכ"ד¹⁰, הלכך דוקא בקרבן אשר זבח שלהם הוא ובתורת בעלים¹¹ שהביאו שלמים יאכלוהו אהרן ובניו, בזה ראוי למלא ידם ולחנוך כהונת האנשים הנהפכים לחלק מן המקדש. הלכך שלמים אלו נקראים 'איל המילואים', והם הם אשר בהם יקדשו הכהנים לדורות עולם.

ואף אכילת בשר ולחם של איל המילואים חלק מן מילוי ידיהם הוא כמבואר בפרשת-תצוה, "ואכל אהרן ובניו אתבשר האיל ואתהלחם אשר בסל פתח אהל מועד. ואכלו אתם אשר כפר בהם¹² למלא אתידם לקדש אתם וזר לאיכיל כיקדש הם" (שמות-פכ"ט ל"ב-ל"ג). והיינו שבהכי נקבע שאוכלי שולחן גבוה הם, והיו אלו השלמים קק"ד¹³, אשר אין להם חלק אלא לאנשי בית ה' ממש, ובאכילתם נתמלא ידם של אהרן ובניו וחנוכו את

את ההזאות עד לאחר הקטרת האימורים, משום דבהזאות אלו קדשו אהרן ובניו ונתמלא ידם לכהן לה', וראוי שיהא לאחר השלמת הקרבן. אלא שא"כ צ"ב, מפני מה בציווי נאמרו ההזאות לאלתר לאחר השחיטה, והוקדמו להקטרה, אע"ג שבפועל היו לאחריהם.

אלא הביאור הוא, משום שביסוד ענינם הזאות הללו חלק מהלכות הקרבן ניהו, וכך צורת קבלת דמו, שינתן על המזבח ועל אהרן ובניו, הלכך בפרשת הציווי נאמר באופן העקרוני, שההזאות חלק מקבלת הדם וזריקתו ונסמכו לשחיטה, אולם בפרשת העשיה מתואר באופן שהיה בפועל, אשר ראוי לעשות ההזאה לבסוף, משום שהם תכלית הענין, לקדש את אהרן ובניו.

⁶ והיינו שעצם החפצא של הקרבן היה קרבן קידוש המשכן וכליו ואהרן, וחולק שם כקרבן לעצמו, שהרי הכתוב אומר "זאת התורה לעלה למנחה ולחטאת ולאשם ולמילואים ולזבח השלמים" (ויקרא-ז'ל"ז), ומפורש-בזבחים-צ"ח ובתו"כ דמילואים היינו קרבנות המילואים, והוא תמוה לכא', דבשלמא עולה מנחה חטאת אשם ושלמים, כל אחד מין קרבן בפנ"ע הוא, אולם קרבנות המילואים אין בהם אלא ממניי הקרבנות הללו, ואיזה תורת קרבן בפנ"ע יש בהם.

ומבואר, שעצם היותו קרבן המיוחד למשיחת אהרן, אשר דינו להזות דמיו לחנוך הכהנים, בהכי שם קרבן בפנ"ע לו. וכן נתייחד בדיוני דהיה קק"ד, ודינו בבישול באוהל מועד ונאכל ליום ולילה לאהרן ובניו דייקא, ושוק התרומה הוקטר לה' והחזה ניתן למשה, וכ"ז מהאופי המיוחד של הקרבן שמעמיד את צורת הקרבנות לדורות, ובו נקבע קידוש החזה ושוק לה' ומשיחת אהרן לכהן. (וייתבאר עוד להלן בהערות ענין דינו המיוחדים). ולא בכדי האריכה בו תורה בפרטיו ודקדוקיו יותר מכל הקרבנות. והבן.

ונראה עוד לדקדק בטעמי המקרא, דמפסיק האתנחתא לפני 'ולמילואים ולזבח השלמים', ונראה דמישך שייכי, ומחוברים הם שניהם, ולכא' היינו משום שעיקר קרבנות המילואים היה השלמים, אשר חולק שם לעצמו בתורת 'איל המילואים'. (וערשר"ה).

⁷ כן הוא ריהטת המקראות, דלקיחת הדם מן המזבח הוא דם איל המילואים, וכן מבואר להדיא בתו"כ הנ"ל, דבו בלבד היו י"ג הזאות.

⁸ וכן מבואר להדיא באבדר"ן המובא בסוף המאמר, דהוקש איל המילואים לשמן המשחה, אשר בהם נמשח והוכתר אהרן, ובהכי נתקדש.

⁹ ועכ"פ היה לו לומר 'ויקח את איל המילואים', כשם שלפני כן כתיב 'ויקח את איל העולה', אלא בא להדגיש, שזהו האיל השני החותם, אשר בו יתמלא ידם, והוא הוא איל המילואים.

¹⁰ וכן חזינו בקרבנות חנוכת המזבח שהביאו הנשיאים, שקרבן השלמים היה היותר עיקרי, והביאו י"ז קרבנות שלמים, ואילו לעולה לא הביאו אלא ג' קרבנות. והיינו טעמא כפי שכבר ביאר, שעיקר חניכת הנשיאים למזבח היא בשלמים, אשר בזה ישראל שותפים בגוף החניכה, "באתי לגני אחתי כלה אריתי מורי עסבשמי אכלתי יערי עסבשמי שתייתי ייני עסחלבי אכלו רעים שתי ושכרו דודים" (שיה"ש-ה'א'), 'באתי לגני', 'בימי חנוכת הבית'. 'שתי ושכרו דודים', 'אלו ישראל אוכלי בשר זבח השלמים שהקריבו לחנוכת המזבח' (רש"י-שם).

והיינו, דבאמת מה שהאריכה תורה כ"כ בקרבנות הנשיאים, משום שבהכי חנכו את המזבח להקריב עליו הקרבנות לפני ה', אשר זה עתה הופיע בקרבן ישראל ושכן בתוכם באוהל מועד, וזהו מעלה עצומה של קירבה לפניו יתברך שמקבל קרבנותיו, והמעלה היותר גדולה לנו היא דוקא בקרבן השלמים, שאף לישראל חלק משולחן גבוה, ובהכי מתבטא ביותר חנוכת הקרבנות אשר זכו לה, להיות עמו ומסובי שולחנו.

ואמנם בימי המילואים היה החטאת הקרבן היותר חשוב, הלכך הביאו פר, ולעולה ושלמים הביאו אילים, והיינו טעמא, משום דהחטאת מחטא ומכפר על המזבח, ומכשירו לעבודה, כמבואר בשמות-פכ"ט-ל"ו-ל"ז, יעו"ש, ובימים אלו אכתי לא הוקם המשכן בקביעות, אלא ימי הכנה וחיטוי היו לקראת היום הגדול שיוקם המשכן, ומילוי ידי הכהנים היה בשלמים דייקא, שהוא המייחס את האדם להיותו חלק גבוה, אולם בא' ניסן שנגלה ה' במשכן, הביאו בני ישראל שור ואיל לשלמים, שעיקר קרבן היום שלמים הוא, ובו מתגלה שישראל חלק ה' הם, ואף להם חלק משולחן גבוה.

¹¹ וקרבנות המילואים בפשטות קרבן יחיד היו, (כמבואר-בירו' ביומא-פ"א-ה"א), יעו"ש דציבור נתנדבו ומסרום לאהרן ובניו. וכ"ה בתו"כ במכילתא דמילואים, דהיה בהם סמיכה משום דקרבן יחיד הוא. והיינו, משום שענינם קרבן אהרן, המביא למלא את ידו. ובתורת הבאתו דידיה יבוא.

¹² ממקרא זה שורש הענין דאכילת כהנים מכפרת ובלא"ה בעלים לא מתכפר (ע' פסחים-נ"ט-ב'). ומבואר, דלא היה רק מענין אכילת בעלים, אלא שם אכילת כהנים יש בזה, ובהי חנכו את אכילת קדשים לדורות, הן מצד הקדשים גופם, והן מצד האוכלים.

¹³ כמבואר-ברש"י-ע"ה"ת, וכן בזבחים-ק"א-ב'. "וקדשי קדשים היה, כדכתיב ביה בשלו את הבשר פתח אהל מועד ושם תאכלו אותו, ולא נאכל אלא ליום ולילה דכתיב ואם יותר וגו'".

ולכאורה תוכן הדבר, מאחר שהוא שורש כל הקרבנות שלמים, לכך ראוי שיהיה חלק ה' ביותר, וכל אכילתו תהיה במקום קודש ע"י הכהנים, ובהי חנכו השלמים, להיותם זבח לפני ה'. ובאכילתו לפני ה' באוהל מועד, נתמלא יד הכהנים להתקדש ולהיותם בני בית באוהל מועד. והיינו שאע"ג שישודו שולחן שלך שרבר מתארח עליו, לאחר שנקבע שאף מקום שולחן הוא בבית ה' וקודש הוא, אזי יבואו שאר השלמים לאחריו, ויהיה עליהם שם שולחן שלהקב"ה חלק בו.

היותם אנשי ביתו יתברך¹⁴. ולכך גזה"כ היה במילואים, דיאלוג פתח אהל מועד דייקא, לפני ה' ממש, ולא כקדשי דורות שלא בעי כנגד הפתח (זבחים-נ"ו-א'). וכן לכך נאמר להביא לחם על הקרבן, שיהיה באופן נכבד הראוי למלא ידי הכהונה.

הזכיה בחזה ושוק לדורות ע"י איל המילואים

ג. ועוד נראה במקראות, דאע"ג דלא קיבלו אהרן ובניו את החזה והשוק באיל המילואים, מ"מ בקרבן זה חל שלדורות עולם חלקם הוא מן זבחי השלמים. כמו שהאריכו הכתובים בפרשת-תצוה (יעו"ש כ"ו-כ"ח). וכן מבואר בפרשת-צו-פ"ז, דבשעה שמילאו ידי אהרן ובניו לכהן, אזי זכו בחזה ושוק לדורות. "כי אתחזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל מזבחי שלמיהם ואתן אתם לאהרן וכלבניו לחקעולם מאת בני ישראל. זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה' ביום הקריב אתם לכהן לה'. אשר צוה ה' לתת להם ביום משחו אתם מאת בני ישראל חקת עולם לדורתם" (ל"ד-ל"ו).

והיינו, שבקרבן זה התחדש שחלקים אלו קדושים הם וינתנו לבאים בשם ה', ובתורת הכי הונף והורם, לקבוע לדורות שנמסר לרשות גבוה, וחלק ה' הוא בקרבן¹⁵, אלא שמאחר שאיל מילואים הוא הנעשה בז' הימים החונכים אותם לכהן, ואכתי לא נתכנה עד א' ניסן, לכך נתחלקו בו, שוק הימין הובא לה' ונקרב עם החלבים, חזה התנופה ניתן למשה רבינו למנה. אולם עצם זכיית הכהונה בחלקים אלו, חלה בהקרבן איל המילואים, ומקרא מלא דיבר הכתוב בזה. והיותם מקבלים חלק בזבחי ה', הוא מעצם הגדרתם כבני בית במקדש¹⁶, אשר חל באותה שעה, ובוה נמשחים בכהונתם.

ולא בכדי בקרבנות המילואים דייקא יש אריכות במקראות בכל פרט, ונכפל בתורה הן הציווי והן העשייה, משום שכאן הוא

הרב יעקב פרבר כולל מגדל עוז

בענין קטרת שפקעה מעל המזבח

אשר תאכל האש את העלה וגו' (ו' ג')

ובגמ' בזבחים פ"ג ב' איתא 'תניא ר' חנניא אשר תאכל האש את העלה עכ"ל עולה אתה מחזיר ואי אתה מחזיר עכ"ל קטורת'. והנה הרמב"ם הביא לדין זה לגבי קטורת (פ"ג מהל' תמידין ומוספין ה"ב) וז"ל 'וקטרת שפקעה מעל המזבח אפילו קרטין שבה אין מחזירין אותן'. והנה לשון הרמב"ם דכתב 'אפילו קרטין' לפור' מקורו בירושלמי ביומא פ"ב ה"ב דשם איתא ר'

ובאמת לא מצינו שלמים דהו"ק ק"ד, אלא בבשי עצרת (יעו"ז-זבחים-מ"ז-א'), ואלו הם השלמים היחידים שמצינו בציבור, ויש להם כל דיני ק"ד, אינם נאכלים אלא ליום ולילה, ובאזה"מ דייקא וכו'. ובמאמר בגליון דשבעות דאשתקד על שתי הלחם, נת' טפי הדמיון בין השלמים הבאים בחג השבועות על שתי הלחם, לשלמים הבאים לחנוך את הכהונה, אשר במפגש הראשון של השראת השכינה במקום האדם חשיב חלק גבוה, יעו"ש.¹⁴ וכדברים הללו מבואר באברבנאל כאן יעו"ש.

¹⁵ משמע להדיא בכתוב, דהתנופה והתרומה אשר בחזה ושוק של איל המילואים, לא להם בלבד היה, אלא לכל החזה ושוק לדורותיהם. וזהו ענינו של קרבן המילואים החונך, שנשא בקרבן את כל תוכן הקרבנות אשר יבואו עליו לעתיד. (וכן-פירש"י-שם).

ואפשר שגדר הדבר בהא דשוק התרומה באיל המילואים ניתן לה', והחזה למשה, משום שהלא כידוע גדר מתנות כהונה איננו שכן בעלמא שניתן לכהנים חלק עבודתם (אשר זהו גדר המעשר הניתן ללוויים כמפורש במקראות), אלא יסוד הדבר הוא שניתן לה' וחלקו הוא, כמבואר בכ"ד, והקב"ה נותן אותם לכהנים. (יעו"ז-במדבר-י"ח-ט). ואף גבי החזה ושוק, מבואר להדיא במקראות שתחילת נתינתם לה' הוא, ומשולחן גבוה קזבו. ובאמת זה ענין התנופה בכ"מ, ובהכי עולה לרשות גבוה. "מזבחי שלמיהם תרומתם לה'", "כי אתחזה התנופה ואת שוק התרומה לקחתי מאת בני ישראל.. זאת משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה'".

ויתכן שלכך בפעם הראשונה שהוקדשו החזה והשוק לחלק ה', אכן הוקטרו לגבוה והיו חלק ה' כפשוטו, ואף החזה שאינו משובח בשוק, ניתן למשה אשר איש האלוקים הוא, ומעתה אילך נקבע שקדושים הם והם מהחלק אשר לה' בקרבן, והקב"ה הוא אשר נתנו לאהרן ולבניו להיות להיות למשחה. וביום שנקרבו לכהן לה', נקבע לדורות שזה יהיה חלקם, ולהם יתן חלק החזה והשוק אשר קדוש לה'. זהו משחתם מאשי ה'.

והוא שאמר הכתוב, "ולקחת מן האיל החלב.. ואת שוק הימין כי איל מלאים הוא" (שמות-כ"ט-ב), והיינו, דשאני איל זה אשר איל מילואים הוא, הלכך אף השוק נקטר לה', ובהכי דייקא יתמלא ידי הכהנים, באשר להם ניתן החלק הקדוש לה', הראוי להיות מוקטר לפניו. ובאמת החלבים אשר נקטרים לה', הם המשובחים בבהמות, לכך מכונים 'חלב' שענינו הראשית המובחרת, (יעו"ז-במדבר-י"ח-ב). ואף שוק הימין הוא מהיותר מובחר מחלקי הבהמה].

¹⁶ וזהו פשט המקרא, "את משחת אהרן ומשחת בניו מאשי ה' ביום הקריב אתם לכהן לה'". והיינו, שקבלת החזה והשוק הוא המושח ומקדש אותם, ובהכי נקבע מעמדם כמכהנים לה'. והוא שאמר באבות (פ"ו-מ"ה), הכהונה נקנית בכ"ד מעלות, (יותר מפורש במס' כלה-פ"ה-ה"ו), וע"ש שנתפרט המתנות). והיינו, שבכך נתייחדו ליתן להם מתנות ה', ובתורת הכי מקבלים, בשם ה' אלוקיהם, וכמבואר בכ"ד דעיקר דין התרומה לינתן לה', אלא שהכהנים מקבלים בשמו, הלכך זה עצמו מגדיר מעלתם ומעמיד להם כמכהנים לה'. והבן.

¹⁷ במתני-מנחות-ע"ח-ב', "שחטה של"ש, וכן איל המילואים, וכן שני בבשי עצרת ששחטן של"ש, לא קדש הלחם". ובגמ' שם-ע"ט-א', "אר"פ שבק תנא דידן איל דזיר דשכיח, ונקט איל המילואים. ותנא דידן עיקר מילתא נקט". וברש"י, "שביק תנא דידן איל דזיר דשכיח", 'שנוהג לדורות'. ונקט מילואים, 'דהו"ל לפי שעה'. "עיקר מילתא נקט", 'איל המילואים שבו קדשו הלחם תחילה'.

והדברים צ"ב, מפני מה נוקט התנא קרבן שקרב בשעתו, משום שהיה הראשון. ואמאי משתמשת הגמ' כלפיו בל' 'עיקר מילתא'. ונראה שעומק המכוון בזה, שקרבן שלמים זה הוא השורש והיסוד לכל קרבנות השלמים, והוא הגדיר וחידיש את עצם מציאות ההבאה לפניו יתברך.

ואף שכבר מצינו שהקריבו שלמים לפני הר סיני, אולם את צורת ההקרבה במשכן על המזבח המיוחד להקב"ה, שאחריו המשיך בשילה וירושלים וכו', ואשר הופרש ממנו שוק התרומה וחזה התנופה, דבר זה היה ע"י איל המילואים, שהוא חנך ידי אהרן ובניו, וכן חנך את צורת הבאת השלמים לפני ה', ובו נתחדש שמטפיל אליו אף את הלחם. והוא הוא 'עיקר מילתא' דקרבן שלמים. וזו"ק.

שו"מ שהביאו דפליגי (בירו' מילה-פ"א-ה"א), האם מאי דכתיב שהקריבו שלמים לפני הר סיני היינו שלמים ממש, או שהיו שלמים בגופם בלא הפשט וניתוח].¹⁸ וממשיך התם, "ממנו נמשחו כהנים גדולים ומלכים. ואלעזר שרף פרת החטאת, שממנו טמאים מטהרים לדורות. א"ר אליעזר, גדולה מדה זו שהיא נוהגת לדורות, שאהרן ובניו נתקדשו בשמן המשחה, "שנאמר ואת אהרן ואת בניו תמשח וקדשת אותם לכהן ליי" (שמות-ל"ל)". כלומר, גדולה מידת משה שמעשיו נצחיים המה, וכאשר עשה שמן המשחה והבדיל בו אהרן, הרי מתקיימת משיחתו עולמית ואיננה ברת ביטול.

וכ"ז נאמר שם בתורת להורות גדולת משה שקיבל תורה מסיני, וקרויה התורה על שמו 'תורת משה', והוא הסרסור שמוריד ומחבר את התורה לישראל, ומעמיד מציאות **אלוקות נצחית שיש לה מקום בארץ**. ומעיקר ענינו שמשח את אהרן ובניו באיל המילואים, ובוה יחד משפחה ושבת העומד לפני ה' לדורות, והם אשר שם אלוקיהם עליהם, ושלוחים הם להורות כל דבר ה', ולעמוד לשרת לפני ה' בשם כל ישראל.

ויש מגיחים 'משה שימש שבעת ימי המילואים', משום דקשיא להו מה רבותא במשיחת הכהנים, ומפני מה נזכר איל המילואים דוקא, ולא שאר קרבנות המילואים. ובדברינו אש"ה בעז"ה[.]

שוב את הגחלים, אלא לגבי קטורת דלא כתי' בלשון אכילה א"כ באם הגחלים נכבו יעמעם הכהן שוב את הגחלים למען יעכל את הקטורת אשר לא עוכלה עדיין.

הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

אם יש חשש לקנות מחנות של ערבי חמץ אחרי פסח?¹⁹

רבים מחמירים לא לקנות מנמכר לגוי בפסח שמא יש בעיה במכירה, הגם שחמץ אחר הפסח נאסר מדרבנן מכל מקום נהגו להחמיר, ואף שלא מצינו לזה כלל יתד ובית יד להחמיר בגדולי הפוסקים המפורסמים והיא כתורה שאין לה בית אב, דודאי אם היה חשש בזה רבותינו האחרונים כגון המגן אברהם הפרי מגדים חיי אדם ועל צבאם רבינו ה'משנה ברורה' ודאי לא היו שותקים מלהתריע בדררא דאיסורא או חשש מכשול בזה, מיהו זאת שמענו מכמה הנהגות יחידות של גדולי הדורות שחשו והחמירו לעצמן, כעין הלכה ואין מורין, שמא מטעם שלא יהין איש לפקפק בעצם המכירה אשר כמה שקדו רבוותא בתראי שתעשה כדת על כל פרטיה ודקדוקיה; ובפרט שאחר פסח הוי חשש דרבנן, וכיון שלעיקר הדין היתה מכירה גמורה, אין חשש מדינא לקנות מהמכור כלל. ורק יחידים נהגו סלסול בעצמם.

הנהגת הגר"א במוצאי פסח לאכול חמץ ודוקא שאינו מהמכירה ולראשונה מצינו בזה בספרו של זקן²⁰ רבני ההוראה דוילנא הרה"ג יששכר בער זצ"ל בספרו 'מעשה רב' אחרי שבאות קפ כותב להזהיר 'שלא למכור שום דבר חמץ כי אם מכירה עולמית' ממשך (באות שאחרי זה) אחר הפסח אין ליקח מן השוק מה שאופין מקמח של ישראל ומשמרים ויין שרף ושכר של ישראל כי המכירה גרוע על כן לא יקנה רק שיהא משל גוי או הקמח של ישראל אם אינו לתותה ויין שרף ושכר של ישראל לא ישתה עד שיעשה מחדש' [ובאגב יציין הנהגת הגר"א שבמוצאי יום טוב אחרון של פסח השתדל לטעום חמץ להיכרא לעשיית מצוה שאין עושין אותה להנאה רק מפני גזירת השם יתברך מעשה רב אות קפה. וציינו בזה לתרגום המיוחס ליונתן בן עוזיאל פרשת בא (יב יח) בערב של כ"ב ניסן תאכלו חמץ. עיין תורה תמימה פרשת בא שם אות קסח]

עוד מגדולי ישראל בדורות הקדומים שנמענו מלאכול מהמכירה

כך גם בדורם הגאון רבי ברוך פרנקל תאומים זצ"ל בתוך מכתבו לבעל ה'חתם סופר' בו כותב כמה פקפוקים בגוף מכירת חמץ, וגם שאין דעת קונה וממשך בלשונו: 'ומה הדבר אשר ישיא לב הנכרי העני להיות לבו שלם למסחר הזה ולקנותו' ומוסיף: ותיתי לי שמיום עמדי על דעתי אני כנזיר משתיית יין ושכר של ישראל שמקודם פסח עכ"ד (שו"ת עטרת חכמים חו"מ סימן טו. עיין גם בגוף נידונו בקובץ תשובות החתם סופר תשובה פט ותשובה צ), וכך גם מעיד חתנו של הגאון רבי עקיבא איגר זצ"ל הגאון רבי שמואל בירנבוים זצ"ל על חמיו רעק"א זצ"ל, 'נזהר מליקח חמץ הנמכר, ויין שרף לאל קח אחר הפסח בלתי ממוזגים נכרים' (איגרות סופרים הנדפס בשנת תרפ"ח, אגרת מז עמוד 57 בסופו).

ובספר 'כתר ראש' (אות קב)²¹ שרבי חיים מואלז'ין זצ"ל לא אכל מחמץ הנמכר כי הביטול צריך בלב שלם ואין כולם יכולים לעשות ככה, אולם באגרות משה (או"ח ד צה) כתב: אין סברא להחמיר אחר הפסח שלא לאכול חמץ שמכר חנוני ישראל

זעירה בשם ר' חנינה קטרת שכבת הוממה אפילו כקרטין, שאין כתיב אוכלו אלא על מזבח החיצון. ולפ"ר למד הרמב"ם דכן כוונת הירושלמי כדברי הבבלי הנ"ל דהיינו על קטרת. ועי' בפני משה וקרנן העדה דפירשו דברי הירושלמי כפשוטו דכבו הגחלים ועדיין לא נעכל הקטורת, ו'הוממה' היינו דנפסלה, ובקרנן העדה פירש יותר ד'הוממה' היינו כמו בעל מום, וכן פירש התורה תמימה עה"ת.

ולפי דבריהם צריך תלמוד מדוע אמרו על קטורת שלא נתעכלה או שיצאה שהוא כבעל מום, דלכאורה לשון 'בעל מום' שייכא רק לענין בהמה והיכן מצאנו עוד לשון בעל מום חוץ מקרבן ממש, ויעוי' בגמ' במנחות פ"ו ב' דאיכא ספק אי שייכא בעל מום לענין מקדיש יין או שמן פסול או דאין בעל מום אלא בבהמה, יעוי"ש. וקשה לומר דהירושלמי נקט בפשיטות כצד דשייכא בעל מום אף לא בבע"ח.

ועוד על דברי הרמב"ם י"ל עי' היאך למד כן בדברי הירושלמי לענין יצאה חוץ ממקומו, דלפ"ר מדברי הירושלמי היינו רק שהגחלים והקטורת במקומם אלא דהגחלים כבו.

ואילולי דברי רבוותא, היה מקום לומר בדברי הירושלמי דהיינו על קטורת שכבו הגחלים וכפי' הקרבן העדה והפנ"מ שם, ואמנם 'הוממו' לאו היינו דנפסלו כדין בעל מום, אלא דלשון ציווי הוא 'הוממו' [עם ניקוד חולם עבור האות ה'] והיינו דגורם לגחלים דיילקו שוב כמו גחלים עוממות או אוממות דהם דלוקים במקצת (עי' בגמ' בברכות נ"ג ב' ובשבת ע"ז ב'), כך גם כאן יגרום לגחלים שכבו לעמעם שוב, וזהו לשון 'הוממו'. ולפי"ז המשך דברי הירושלמי 'אפילו בקרטין' היינו אפילו גרעין אחד דהוא אפי' משהו כדפי' הקרבן העדה, ולא כמו שפי' הפנ"מ [ולפ"ר כך כונת הרמב"ם] דהוא דבר חשוב.

ומה דכתוב בירושלמי שם 'שאינ כתיב אוכלו אלא על מזבח החיצון', אפשר דכונת הדברים דהנה בעלמא בשאר הקרבנות הקרבים על מזבח לפ"ר לא מצאנו דאם הגחלים כבו והאברים לא נעכלו הרי דמוטל על הכהן להמשיך לחתות בגחלים, אלא דמצאנו דהאברים שלא נעכלו צוברם בצד המזבח ושוב שורפן ואם אין מקום צוברן בצד הכבש, וכדאיתא שם ביומא מ"ה ב' 'מניין לאיברים ופדרים שלא נתעכלו מבערב שסודרן על גבי מזבח ואם אין מחזיקן שסודרן על הכבש או על גבי סובב עד שיעשה מערכה גדולה וסודרן, תלמוד לומר אשר תאכל האש את העלה על המזבח', יעוי"ש. ומשמע דהיינו רק מה שנשאר לאחד דהגחלים לא הצליחו לשרוף שוב עושה להם מקום מחודש לשרופן, והן אמת דאיתא ביומא י"ב א' דזר שהפך בצנורא חייב מיתה וע"כ מבואר דהכהן יוכל לעשות כן בעבור דיקרא עבודה, יעוי"ש, אמנם י"ל דמ"מ אין חיוב על הכהן לעשות כן וכנ"ל, ואמנם לגבי קטורת אפשר דמוטל על הכהן לעשות כן וכנ"ל.

ואפשר די"ל דהיינו משום דכתי' בקרא בכ"מ את ענין הקרבת הקרבן בלשון 'אכילה' כמו כאן 'אשר תאכל האש', והיינו דהאש הינה אוכלת מעצמה את הקרבן ולא דהכהנים עובדים לחתות בגחלים דאל"כ הוי חסרון באשר תאכל האש וכי"ב כלשונו הללו בעוד מקומות. וא"כ י"ל דזו כונת הירושלמי 'שאינ כתי' אכלו אלא במזבח החיצון' והיינו דרק בקרבנות במזבח החיצון דכתי' בלשונו של אכילה א"כ רק שם הכהנים לא מדליקים

¹⁹ מהראוי היה לפרסם מאמר זה סמוך ונראה לאחרי פסח, ולא להקדימו אף ביותר משלושים יום ממוצאי פסח, אף על פי כן הוקדם ומטעם שאין הגליון יוצא בבין הזמנים, וגם כי תוכן המאמר לא להורות כלום רק לעורר כדי שעל ידי זה יתבררו כמה דברים מציאותיים, ואדרבה במשך הזמן יתברר יותר האם ולמה אין לחוש לכמה מהדברים הנמכרים. ועל פי דרכו של עולם הגליון שאחרי פורים דק יותר, וזוכה ליותר תשומת לב, מאשר להבלע בגליון עב של פסח.

²⁰ כידוע שהיה מגדולי הדיינים והרבנים דוילנא, ומהראוי לציין ולהדגיש כן בשונה מהרבה המוציאים הנהגות של גדולי ישראל בזמנינו שאינם תלמידי חכמים ורישומם ניכר מתוך ספריהם, לכך קשה להסתמך על המובא, בפרט שחלק ניכר מהנהגות נראה שלא ירדו לעומק כונת רבם או בגונא שאמר טעם להנהגתו וכפי המסתבר אמר כן כטעם משני ובלתי עיקר תפסוהו לעיקר הטעם. ופוק חזי מבעל 'מעשה רב' הגם שהיה גדול מאוד בתורה ויראה ועיקר ליקוטו כבר מתוך כתבי תלמיד הגר"א כגון רב סעדיה זצ"ל ועוד, ומעט מאשר ראה ושמע מעצמו, ובלל זאת כבר נמצאו סתירות רבות להרבה סעיפים שבמעשה רב מביאור הגר"א וכדומה, כמה גדולים דברי חכמים שאמרו אין למדים הלכה מפי מעשה עד שיאמר לו הלכה למעשה. וכל שכן מהנהגות המופצות בזמנינו.

²¹ עוד הובא שהגר"ח מואלז'ין זצ"ל נגלה בחלום לבנו רבי יצחק זצ"ל ושאל לו למה אינו דהר מחמץ שעבר עליו הפסח (מעשה רב הנדפס מחדש בהערה בדף קצט בשם כתבי הצדיק רבי יוסף זונדל דף קיג) והמכוון שם לחמץ הנמכר. עיין גם הנהגות ישרות אות קלו.

לנכרי במכירת חמץ כנהוג שמא לא היתה המכירה בלב גמור, משום שהוא דברים שבלב שאינם דברים, עכ"ד.

בשם ה'חזון איש' שהיקל לאחרים לאכול מהמכירה, כעיקר הדין

ובשם החזון איש הובא: צעיר אחד הסמוך על שלחן אביו, הוריו קנו אטריות ממכירת חמץ לגוי, ושאל לחזון"א אי שפיר דמי לאכולו כיון שאינו סומך על המכירה הוי כלפיו בכלל חמץ שעבר עליו הפסח. והשיבו, כיון שהמוכר מכר חמצו אצל הרב כנהוג מה הוי ליה תו למעבד ומהיכי תיתי למקנסיה עכ"ד (זכור לדוד חלק א דף שנה). לא ידוע עוד מקורות אחרים בשם החזון איש בנושא. ועיין בספר ארחות רבינו).

השינוי הגדול במציאות זמנינו

וכידוע בזמנינו יש שינוי גדול גם בעצם המכירה, שיתכן שגם הגדולים שהחמירו יודו בזמנינו להקל, וגם דנו רבות באופן המציאותי של עשיית הקמח בזמנינו אם מתחמץ או לא שיש בדבר זה השלכה מעשית ישירה לגוף נידון זה לכל מה שנעשה מקמח שנטחן לפני פסח, ובכל זה יש בדבר להקל ולהחמיר (עיין תשובות והנהגות א שט; ה קיג).

הדברים לברר כשקונה מחנות גוי ממש בלוד

ולאחרונה החלו להסתובב מיד במוצאי פסח ברמלה ולוד לקנות מחנות גוי ממש, (וכן יש שנהגו כן שנים רבים לקנות מגוים בירושלים העתיקה) וכפי הנשמע יש להשיג כתובות מסודרות של חנויות גוים בקבוצת דואר האלקטרוני שבשכונה, ויש להדגיש לברר כמה דברים בזה, ואציין שהנידונים דלקמן נכתבו רק במישור ההלכתי גרידא, ולא בפן המציאותי כלל, כי יתכן שאין צריך כלל לחוש לחלק מהדברים מכמה טעמים שהמציאות רחוקה מאוד מלחשש כל כך, בכל זאת יש להעלות הנידון, ומי שידיו רב לו בביור המציאות יעשה חסד בפרסום הנתונים המעודכנים.

א. צריך שיהיה ודאי גוי. וזה לא דוקא גבי הנושא של קניה ממנו אלא גם גוי של שבת וכיוצא שאר עניינים שנעזרים באומות העולם צריך לדעת בודאות שהוא גוי. וכידוע שהיה גוי שמכרו לו חמץ שנים רבות ולבסוף התגלה כיהודי (ויש לדעת המציאות כיום בעיקר המכירה כמה מבררים פרט זה או סומכים על מסיח לפי תומו והגדת פיו. ולדון מזה לענין לקנות מחנות גוי שאומר שהוא גוי או דסגי בקלא דלא פסיק או שחזותו ושמו מוכיח עליו, ומוחזק לכולם כך שנים רבות ואי בעינן לברר אי סגי באמו גויה או בעינן גם אם אמו ועד כמה).

ב. שהוא לבדו בעל הבית, ואין לו שותף יהודי או ספק יהודי. ואם לסמוך על מוצא פיו שאין לו שותף בדין מסיח לפי תומו בדרבנן, אכן בשנשאל על כך לא מקרי 'לפי תומו', בפרט בידוע שעל ידי זה יקנו ממנו היהודים חמץ אחרי פסח, וכפי שיבואר מיד. [ויש לדון עוד בגונא שיש לו משכנתא על החנות ויש התר עיסקא בבנק והבנק גם של יהודי אם יתכן שחלק מרווחי עסקותיו שייכים גם ליהודי אולם יתכן שההתר עיסקא לא נעשה כלפי גוי כיון שמותר להלותו בריבית או שמא במציאות אי אפשר להפלות חוקית וצ"ע וביורר במציאות, וכידוע שנוגע לעוד מדיני התורה כגון בשמיטה. אכן בדרך כלל מכולת קטנה של גוי שכבר נמצאת עשרות בשנים באותו מקום לא מצוי נידון הני"ל].

ג. עוד יש לברר שהסחורה הגיע אליו לפני ימי הפסח ולא בפסח על ידי ספק חילונו שאז זה חמץ שלא נמכר כלל, כי ודאי יתכן שמוצרים בהכשר בד"ץ וכו' ימכרו על ידי ספק חיצוני בעיצומם של ימי הפסח (ויש לברר לגבי החוק שאסור למכור

חמץ בפסח אם מהני לענין זה שלא יצטרכו לחשוש. ואם החוק תקף גם לחנויות גוים. כי לפי הידוע בחנויות הערביים עצמם ודאי נמכר גם בפסח החמץ), דבר זה אפשר בפתרון על ידי סימן מערב פסח בחבילות החמץ שבחנות הגוי. כמובן צריך רשות מהגוי על זה, ואז נבוא לנידון אם חוששים שהוא יזייף הסימן, ובאיזה סימן לא חוששים.

נאמנות גוי בדרבנן במסיח לפי תומו לא שייך כאן גם למיקלים
ובב"ק קיד: דנאמן קטן או אשה במסיח לפי תומו, בדרבנן, (או במקום מיוחד כעדות אשה או שבויה, שראו חז"ל להקל) וגבי גוי המסיח לפי תומו פליגי רבוותא קמאי אי נאמן בדרבנן או לא עיין בשו"ע יו"ד ס"ס קכב סעיף יא וברמ"א וש"ך ובהגר"א שם, וברמ"א או"ח תקיג ס"ו ובמ"ב ס"ק כט דוקא דלא איתחזק איסורא, וכן ברמ"א בסימן תקטו ס"ג, ומ"מ מתבאר שם דדוקא כשלא מכוון להשביח מקחו, וממילא בגוי ששואל אותו וידוע הגוי שבגלל חמץ הנאסר ליהודים הוא שואל, כי רבים באו לגוי במטרה זו עד שתגלגל לדיעתו - ונכח לראות, שבאם יודע שהסחורה טריה יותר לא יקנו, וממילא מלומדת לשונו לומר דהוא גוי גמור, והוא בעל החנות בלתי שותף זולתו, וסחורתו מלפני חג הפסחא, וכבר שילם עליהם לגמרי באין חזור כענין הכתוב 'אשר פיהם דבר שוא וימינם ימין שקר'.

ד. באיזה קנין קנה הגוי מערב פסח הסחורה מיד היהודי (הספק או מהמפעל) שנקרא שהוא שלו לגמרי בפסח. הנה פליגי רבוותא קמאי כמאן הלכתא בגמרא אי קונה במשיכה או בכסף ורבים סבירא להו כרבינו תם שקונה מיהודי הוא במשיכה מכל מקום הרבה אחרונים סבירא להו כרש"י, וזה פחות שכח שיקנה כך כל סחורתו, אכן להרבה דעות שפיר יש לו קנין חצר ומ"ב תמח ס"ק יז הביאם עיין שער הציון אות מ, וקצתם סוברים כה'אמונת שמואל' (סימן מה) דחצר מטעם שליחות ואין שליחות לגוי, הובא בשער הציון אות מב, מיהו מוסכם במשנה ברורה שם להלכה שאחר פסח שהוא דרבנן שרי, וכן על ידי סיטומתא שהוא מנהג הסוחרים בכל דור, קונה ומזה ממילא נוכל להקל דהוא של הגוי ממש גם הסחורה המובאת לו בערב פסח עצמו.

קניית הגוי בהקפה מהיהודי

ואף שקונה בהקפה מקרי שלו (ועיין גם משנה ברורה תנד טו ותרנח י לגבי אי דחוק ועייל ונפיק אזוי), אכן פעמים לא קנה כלל בכסף אלא 'שוטף 60' (שמשלם רק אחרי כחודשיים על מה שמוכר כעת) מיהו זה מסתבר דהוי כבאחריות החברה והיינו חמץ של גוי ברשות הגוי באחריות ישראל, ומבואר במשנ"ב תמ ס"ק ז להקל בכאי גונא ודלא כחק יעקב שהחמיר, רק יש לברר שנקרא שמוכר שלו ולא שהוא שליח של החברה למכור, שאז זה חמץ של ישראל שמוסכם שאסור אף שהוא ברשות גוי (דלא כרמב"ן).

קניה מגוי כאשר אפשר לקנות מיהודי

ה. עוד עוררו מה'ספרא' פרשת בהר בפסוק 'או קנה מיד עמיתך' (כה, יד) שאמרו: אם באת לקנות, תקנה מישראל חברך, הובא ברש"י לפסוק וכן ברבינו בחיי זצ"ל, וכן החינוך (מצוה שלז) מביאו בכדרך אגב, ואף שרמב"ם והטור וש"ע השמיטו זאת, מיהו הוי פשיטא לאחרונים²² דהלכה קבועה ורווחת היא בישראל, וכיון דמעיקר ההלכה אין שום בעיה לקנות מהמכירה, היה מקום להרהר שמהראוי לתמוך ולהחזיק ביד הישראל מביד הגוי, ולקנות במכולת השכונתית שבעליה שומר תומר ומצות, ואף על פי כן נראה בפשיטות כיון שיש תועלת ממכירת הגוי שאי אפשר להשיגה מיד ישראל, שפיר מותר לקנות ממנו, והוי

²² הובא באהבת חסד חלק א פרק ה ס"ו, ועיין גם בדבריו בחלק ב סוף פרק כא, ועיין חקרי לב חו"מ א סימן קלט עמד בהשמטת הראשונים להלכתא זאת ולא העלה דבר ברור, ובשו"ת מהר"ם שיק זצ"ל חלק חו"מ סימן לא בסופו שאף כשיש טורח לקנות אצל הישראל מהגוי יש לקנות מהישראל, עכ"ד אכן לא ברור שם אי כונתו מעיקר הדין, ובאמת תלוי גם בכמה טורים. ומכונה גם מדרש לקח טוב' בפרשת בהר שכתב: וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך. **למדה תורה** יש לציון לדברי רבי טוביה זצ"ל בספרו 'פסיקתא זוטרתא' ומכונה גם מדרש לקח טוב' בפרשת בהר שכתב: וכי תמכרו ממכר לעמיתך או קנה מיד עמיתך. **למדה תורה** דרך ארץ שלא תהא מוכר אלא לעמיתך ולא תהיה קונה אלא מיד עמיתך. **מפני שהכנענים אנשים הם ומתעללים עליהם ברשע** עכ"ד יש לעיין אם למד שהוא רק מהלכות דרך ארץ ועה טובה קמ"ל קרא או שהוא דינא ממש

והיינו שהוא גרם שאי"צ ברכה, ולכן לא הוי ברכה שאי"צ אלא אפי' אי נימא שנפטר ע"י אותה ברכה ממש דהיינו שמה שמברך על העיקר היא הברכה על הטפל מ"מ עדיין תמיד יש עדיפות לברכה הפרטית יותר).

וא"כ צ"ע לדברי האחרונים שאינו מפסיד ברכתו אם לא כיוון עליו כיון שעדיין בחשיבותו קאי למה שלא יצטרך להקדים את הברכה של הטפל החביב שברכתו קודמת ובוזה ירויח לקיים קדימת החביב (והרמ"א לק"מ כיון שאיהו ס"ל שאיבד את החשיבות שלו ולכן ברכתו שהכל א"כ מסתבר שגם פקע הדין קדימה שלו).

דבר שנפטר מפני שהוא טפל אין דין קדימה

ג. ואפשר ליישב בזה שכל דיני קדימה זה רק באופן שיש חשיבות בין שני דברים, אבל אם יש צד לפטור את הקודם מברכה, אין דין לחייבו בברכה בשביל להקדימו, ולכן ל"ש בזה דיני קדימה כלל.

ואכתי ל"ע בזה, שנהי שכתבנו שמדיני הטפילות פקע מיניה דין קדימה עדיין יצטרך להקדימו בשביל שהברכה תהיה על דבר יותר חשוב כמו שלם וז' מינים וכן כיו"ב, וא"כ הדרה קושיין לדוכתא למה שלא יקדים את החשוב יותר, וצ"ע.

עיקר הוא גם דין קדימה לטפל ועדיף על שאר דיני קדימה

ד. וע"כ יש ליישב שבדין עיקר וטפל, שמה שמברך על הטפל הוא משום שלא רק שהטפל נטפל ליפטר בברכת העיקר אלא גם יש לעיקר דין חשיבות לקודם לטפל על אף כל מעלותיו, שכיון שהוא העיקר הוא יותר חשוב מאחרים וזה הסיבה להקדימו, ולכן אין שום מעלה להקדים ובודאי אינו עובר על דיני הקדימה.

[והנה תורף דברי השע"ת הם על המג"א בסק"ג שכ' שלמעט בברכות עדיף, והאבן העוזר השיג עליו שאי מהא לא אריא כיון שעדיף ברכתו הפרטית ע"ש, וגם הפמ"ג תמה כסברת אבן העוזר אלא שהפמ"ג הסיק שמצד אחר הלכתא כמ"א, אבל הא מיהת מבואר שגם ס"ל כסברת האבן העוזר דס"ל שלא חשוב ברכה שאי"צ, ובשע"ת נראה שמצדד להלכה כדברי האבה"ע, וצ"ת].

ונפ"מ בשני טפלים ששכח לברך עליהם

ה. ויתכן לומר נפ"מ בין דברי הרמ"א להאחרונים במי ששכח אם הפסיד ברכתו, ויצויר באופן שהיה לפניו עיקר שברכתו האדמה עם שני טפלים וא' הטפלים הוא ז' מינים או שלם ובירך על העיקר ברכתו הראויה ואח"כ נזכר שלא התכוין לפטור את הטפלים, שלדברי הרמ"א הטפלים ברכתם שהכל ופקע חשיבותם ולכן אין שום דין להקדים אחד לחבירו, אבל אם נימא כדברי האחרונים היכא שהטפלים מברך עליהם בפ"ע עדיין יש עליהם דיני קדימה.

קדימת עיקר זה לעיקר אחר בגלל שהטפל שלו יש לו דין קדימה על הטפל השני

ו. תו י"ל נפק"מ נוספת באם יש שני עיקרים וטפלים וברכת העיקרים ברכותיהם שוות וטפל אחד יותר חשוב מחבירו בדין הקדימה שלו, כגון שהוא חביב או שלם האם צריך להקדים את העיקר מחמת הטפל שלו (בפרט לצד שחל הברכה גם על הטפל) כיון שיש כאן ברכה גם מחמת דבר חשוב יותר, ויתכן שלפי הרמ"א ל"ש כלל לספק זה כיון שירד מחשיבותו לגמרי אבל לפי הרמ"א שלא איבד את ברכתו יתכן שחשיבותו עליו ויצטרך להקדימו.

קדימת טפל של עיקר אחר לעיקר זה

ז. עוד יש לדון גם באופן שאם יאכל ז' מינים רגיל וז' מינים טפל, שמחד גיסא י"ל שיהיה דין להקדים חפצא של 'עיקר' לטפל אחד קודם לטפל של עיקר אחר, ונימא שהטפל נפל מחשיבותו משום שרק כלפי העיקר הזה הוא טפל ולא יותר מכך או דילמא שאם הוא לא טפל כלפי העיקר הזה (ע"י הברכה וכמש"כ) אין לו דין טפל וחזר לדין הקדימה שלו, ולפי"ז י"ל שלפי האחרונים שסוברים שלא איבד את ברכתו יותר מסתבר שדווקא כשמברך על הטפל הוא נהיה טפל אליו ומאבד את חשיבותו כלפיו אבל

כעין חפץ שאין מצוי ליהודי למכור, ששמילא לא שייך בו דיני קדימה. דסוף סוף יש מקום להחמיר שלא לקנות מהנמכר במכירה הכללית לגוי אלא או מגוי ממש או מתבואה חדשה. ולכן אף אין מחוייב להמתין למכולת היהודי מתבואה חדשה הואיל ורוצה כעת, ואין לו, ואתי שפיר שקונים מגוים.

מעשה שהיה בשנה שעברה בשכונתנו בקניה מגוי אחרי פסח

ואסיים לפלפולא בנידון שהיה שנה שעברה בשכונתנו בעת שאחד מחשובי השכונה שליט"א היה לו עוזרת גויה שעזרה לביתו לנקותו לפסח, וקצת לפני פסח אמר לה שתקנה מוצרי חמץ כעת, והוא יקנה ממנה אותם אחרי פסח, ומותר לומר כן (עיין תוספתא פסחים ז ב; ומשנ"ב תמח כג), וכך עשתה, והדגיש לה שהם שלה באופן גמור וכמובן מותר לה להשתמש בכל המוצרים כל הזמן כאדם העושה בתוך שלו, ורק אם ישתיר אחרי פסח יקנה ממנה, וכך היה שאחר פסח קנה ממנה.

חשש החלפה בגוי אם דוקא ביש לו טובת הנאה

והנידון מי חיישינן לאחלופי שמא השתמשה בחלק מזה בפסח וכיון שרצתה לעשות לו קורת רוח (וכל שכן אם מרויחה מעצם מכירתה אחרי פסח) ירדה לחנות מומר שקרוב לביתה בעצם חג הפסח וקנתה אותם מוצרים ואחרי פסח מכרה לו מהם, (עיין בדמאי פ"ג מ"ה ובגיטין סא: ובעבודה זרה ריש דף ל ובדף לא. וברמב"ם מעשר יא יג ומאכלות אסורות יג ט ובאריכות ביו"ד סימן קל ומשנ"ב שסו כח) ולדון מזה דוקא אם יש לו ענין טובת הנאה להחליף כגון טוב ברע או בסתמא חיישינן, ואם ירצה השם אפרסם בזה בהמשך קצת באורך כמה טעמים להקל בזה, כי החשש רחוק שהחליפה מחנות מומר מכמה פנים וצדדים.

עצה לצאת מהספק בזה

וקודם מעשה עצה לזה לקנות חמץ ממקום שרשום שם החנות כגון מותגי יש חסד ואושר עד או לעשות סימן מובהק שלא יוכל להזדייף מערב פסח כמובן מרצונה הגמור של הגויה, ובדגש שהוא שלה לכל דבר וענין, ובכלל זה להוריד הסימון.

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

בענין דיני קדימה בטפל

הברכה קאי על הטפל דווקא באופן שמברך על העיקר ולא על הטפל

א. ידועה החקירה בגדר ברכת עיקר וטפל האם הכוונה שברכת העיקר פוטרת את הטפל ואי"צ ברכה כלל או שהברכה של העיקר היא הולכת גם על הטפל [ובחזו"א או"ח לד ז דיבר מזה והיה נראה לו יותר כצד ראשון אבל נשאר בספק וצ"ע על המ"ב], וצ"ע לפי הצד שהברכה חלה גם על הטפל אם יוכל לברך על הטפל ויתכוון לפטור את העיקר יחד ויחול הברכה על שניהם.

ונראה שלא מהני, והטעם משום שהגדרה של עיקר לא רק שהוא העיקר והוא המחייב של הברכה וע"י נטפל הטפל, אלא שהברכה צריכה להיות דוקא על העיקר שע"י שמברך על העיקר בכך הוא מטפיל אותו ולכן הוא פוטר אותו מהברכה.

צ"ע למה אין דין קדימה להקדים את הטפל

ב. הנה ברמ"א (סימן ריב ס"א) כ' בשם י"א להקדים את החביב לפני העיקר ויברך קודם על החביב, והמג"א תמה עליו שודאי כשיש עיקר אפי' שהטפל חביב העיקר קודם, ולכן כ' שגם בכה"ג הדין שצריך להקדים את העיקר עי"ש (ובשעה"צ הביא שכן נמצא הגי' הנכונה באו"ז כמו טענת המג"א ולכן הכריע כדבריו).

עוד מצינו להלן בהמשך הסעיף מחלוקת הרמ"א והאחרונים שלדברי רמ"א אם שכח לכיון על הטפל מברך שהכל שכיון שהוא טפל הוא מפסיד ברכתו, אבל המ"ב הביא מהאחרונים שס"ל שעדיין יש לו את החשיבות של הברכה ומברך ברכתו הראויה, ומעתה צ"ע דהרי בשע"ת כאן הביא משם האבן העוזר (שחולק בדעת המג"א) וס"ל שבעיקר וטפל אם מקדים את הטפל אין חשש ברכה שאי"צ בזה שגורם לברך על הטפל (ויל"פ) טעמו, דלא מבעיא אם נפרש שהעיקר פוטר את הטפל מברכה

הקול בעצמותו, וכמו שפשוט לכאן מה"ט שא"א לצאת יד"ח ברכה ע"י טלפון וכנ"ל, [ולענין עניינת אמן יש להאריך בזה ואכ"מ].

אמנם לגבי ברכת הזימון היה מקום לדון להקל בזה, דאפשר שאי"צ לבא בזה לדין שומע כעונה, דעיקר יסוד הזימון אינו אלא הזהרה והתועדות יחד, שמדמנים לברך את ה', וכדילפי' בברכות מ"ה. מקרא דגדלו לה' אייתי ונרוממה שמו יחדיו, או מקרא דהבו גודל לאלקיננו, א"כ לפ"ז יש מקום רב לדון דא"צ לבא בזה לדין שומע כעונה, אלא סגי במה שהן ס"ס שותפין יחד לעניינה אחת. וכן דן בשו"ת שבט הלוי ח"י ס' מ'.

אולם הנה החזו"א ס' ל"ב ס"ק א' נקט בפשיטות דברכת הזימון הרי הוא ככל ברכה שמוציא את חבריו בו יד"ח, וצריך לבא לדין שומע כעונה ע"ש באורך. וכן נראה בד' הברכת אברהם ס' רפ"ח שהביאהו הא"ר ס' קצ"ט ס"ק ד' והבה"ל ס' קצ"ג ס"א ד"ה וצריך שדן שם לענין מי שאינו מבין שיוצא שפיר מדין שומע כעונה כדין חזרת הש"ץ ע"ש. א"כ לפ"ז שוב דין הזימון כדין שאר ברכות ואין יוצאין בזה כדין שומע כעונה. [וכן הסיק שם השבט הלוי דאין לזמן לכתחילה ע"י רמקול עפ"ד הא"ר הנ"ל, ולא הזכיר שם לד' החזו"א הנ"ל].

ונמצא לפ"ז דלדעת החזו"א לכאן אין יוצאין יד"ח זימון ע"י רמקול, כיון שצריך לבא לדין שומע כעונה, וכן נקטו הגרי"ש והגרי"י פ"ישר [ע"י וזאת הברכה עמ' 129] דאין יוצאין יד"ח זימון ברמקול, וא"כ מן הראוי שלא ליתן לזמן אלא למי שקולו חזק כמש"כ המשנ"ב ס' קצ"ג ס"ק י"ז ואם א"א לכולם לשמוע צריכים להחלק לחבורות של ג' ג' כמש"כ המשנ"ב שם דמוטב להחלק לשלשה ולברך בלא שם ממה שלא יצאו כלל יד"ח זימון מדינא, והוא מוכח להדיא בגמ' בברכות דף נ', גבי מעשה דריש גלותא דנחלקו לג' ג' משו' שלא יכלו לשמוע את ברכת הזימון ע"ש.

אמנם יש מקום לדון בזה בסברא חדשה להקל, דחלוק רמקול משאר כלים [טלפון והקלטה], דכיון שהקול נשמע מיד כדרך המדברים אפשר דחשי' בכלל שמיעה ממש מפי המדבר וכן הביא הגרש"ז בש' החזו"א [במנח"ש ח"א ס' ט' בהערה אות א']. וכע"ז דן באגרו"מ ח"ב ס' ק"ח דכיון שרק כשהוא קורא נשמע הקול, יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש, ואפשר שאף עצם כח השמיעה הוא ג"כ רק באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו, כמו שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו שיהוי זמן בהלוכו עד האוזן. [וגדולה מזו דן האגרו"מ בח"ד ס' צ"א אות ד' דאפי' ע"י טלפון אפשר שיוצאין יד"ח והוא כבר חידוש גדול, אך עכ"פ ע"י רמקול יש להקל] ובפרט בזמנינו שמצוי אצל פקידים וכדו' שמתקשרים עם הלקוחות דרך רמקול קטן וכיוצא ב"א"כ ודאי יש מקום לחושבו בכלל צורת תקשורת ראויה.

ועכ"פ היכא שא"א שכולם ישמעו את ברכת הזימון ודאי עדיף למעבד הכי, דאל"כ הלא ודאי יבטלו חובת זימון במה שחלק לא ישמעו את המזמן, אך בזה יש על מה לסמוך להקל בשמיעה ע"י רמקול וצ"ע לדינא.

הרב יוסף יהודה גרינבוים כולל כתר תורה

באופן אחיזת כוס של ברכה

א. כתב המשנ"ב (קפג ס"ק טו) בשם השל"ה, דעל פי הקבלה נכון שיעמיד הכוס על כף ימינו והאצבעות יהיו זקופים סביב. ובבאר היטב ג"כ הביאו והוסיף 'והסוד [צ"ל והסימן²⁴] ואתן את הכוס על כף פרעה'.

לא שנהיה טפל בעצם ולכן יהיה הדין להקדים אותו, אבל לדברי הרמ"א שמאבד לגמרי את ברכתו יל"ע שאין לו דין קדימה, וע"י בזה.

הרב יעקב חוקת ישיבת מיר

עצה לקיים דין זימון בחתונות

ידוע המחלוקת שיש בקיום מצוות זימון בחתונות שכמעט ואין אפשרות שכל הציבור ישמעו את דברי המזמן, והרי מבואר בגמ' בברכות [דף נ.] במעשה דריש גלותא שכיון שלא יכלו לשמוע כולם את דברי המזמן ויתרו על זימון בעשרה וברכו שלושה שלושה, וכ"פ השו"ע [קצג, א],

וכנראה לכן יש המזמנים ע"י רמקול, אך ידוע שבפשוטו הוא חידוש גדול לומר שיוצאים בזימון ע"י רמקול, הן לדעת השו"ע [ר, ב] שברכת הזימון הוא רק "נברך שאכלנו" וברוך שאכלנו", שלפי זה יש מקום לומר שכיון שאין צריכים לשמוע את הברכת המזמן של המזמן אלא את מה שאומר "נברך" י"ל שלזה סגי ברמקול שהוא כעין קריאה לציבור לזמנם לברך יחד, ומ"מ הוא חידוש גדול שאפשר לקיים תקנת חז"ל שהיתה שהמזמן יאמר להם "נברך", דהרי ע"י רמקול אינם שומעים קולו ואינו מצורת תקנת חז"ל.

וכ"ש לדעת הרמ"א שם שלברכת הזימון בע"י שישמעו גם ברכת הזן, וכתב המ"ב [קצג, ס"ק יז] דהוא לעיכובא, דבזה לא מסתבר כלל שתועיל שמיעה ע"י רמקול דהרי לא שמעו ע"י כלל את ברכתו, דבפשוטו שמיעה ברמקול ודאי לא חשיבא ע"י שמיעת קול המברך²³.

והנה באופן שאת ברכת הזימון עצמה דהיינו "נברך" יכולים לשמוע מהמזמן [או שלענין זה בא לסמוך שמועיל שמיעה ע"י רמקול] יש עצה איך לקיים דין זימון, דהנה כתב המשנה ברורה [סו"ס ר', והוא ע"פ הטור בשם הרא"ש] דאם ישנם שבעה שרוצים לברך בהמ"ז ועוד ג' שעונים להם יכולים לענות להם לזימון לבד בלי ברכת הזן, וכשירצו לברך יברכו מתחילה ברכת המזמן עם זימון, דלא נצטרפו מתחילה אלא להזכרת אלוהינו,

וא"כ יוצא ששפיר אפשר להתאמץ ושמוע מהמזמן את ברכת הזימון לבד דהיינו "נברך שאכלנו משלו" ואח"כ לחזור ולזמן לבד בשלושה, דשייך לחלק את דין הזכרת השם בזימון, מעיקר הדין של זימון שהוא מחייב גם לשמוע את ברכת הזן, וכמש"כ המ"ב שם שלא אמרי' בזה דפרח זימון מהן במה שכבר ענו לזימון בשם, דמעיקרא לא נצטרפו רק להזכרת השם בלבד ולכן יכולים לזמן שוב בג'.

הרב מנדל המניק ישיבת מיר

זימון ברמקול

יש לעורר במה שמצוי בחתונות ובשאר שמחות שהמזמן אומר את הזימון ברמקול, ויל"ד שלא יוצאין בזה יד"ח זימון.

הנה לגבי דין שומע כעונה כגון לצאת יד"ח ברכה, מגילה, או קראה"ת, וכיוצא ב"ע"י רמקול, לכאן פשיטא דלא שייך, וכן נקטו הפוסקים בפשיטות, [ע"י בשו"ת שבט הלוי ח"ה ס' פ"ד, ומנחת שלמה ח"א ס' ט' אות א'].

והסברא בזה לכאן פשוטה, דכשם שפשוט שא"א לצאת ברכה ע"י הקלטה, משום שהוא לא שומע את קול המברך עצמו אלא שומע את הכלי שמשמיע את קולו, כמו"כ בזה אף שקול המברך נשמע לאלתר, מ"מ הלא אי"ז אלא דרך כלי אחר ולא

²³ ויש לדון שגם אסור לענות אמן על ברכתו מצד איסורא דברכה יתומה, דלדעת השו"ע [סי' קכד, ח] דין אמן יתומה הוא שאסור לענות אמן על ברכה שמחויב בה אף אם יודע מהי הברכה הזו, אלא שבפשיטות אם הוא כבר יצא ידי חיובו וכגון לענין חזרת הש"ץ אם כבר התפלל בלחש אין דין לשמוע את הברכה, דלמעשה לא בא לצאת ע"י ברכות הש"ץ, אך לדעת הב"ח אף באופן זה שלא בא לצאת בה יש דין אמן יתומה [והביאו המ"ב שם ס"ק לג, וכתב דנכון לחוש לכתחילה לדבריו], ולדבריו מסתבר שגם לענין ברכת הזן נחשב שהוא ברכה המחויבת שהרי מחויב בברכת המזמן וצריך לשמוע ברכת המזמן, וצ"ע.

²⁴ כ"ה בשל"ה, ולפ"ז אין כוונת השל"ה דיש לנהוג כן מחמת הפס' דחז"י דצורת האחיזה היא כך, דהא איכא למימר דדווקא 'נתינת' כוס היא על הכף אבל לא כאן דבעי' רק אחיזה, ועוד דא"כ תקשי דאכתי מנ"ל שהאצבעות יהיו זקופות סביב, אלא ודאי דכוונתו דהפס' הוא לסימן בעלמא.

והוסיף השל"ה דיש לזה קצת רמז בווהר. דבזוהר איתא דהכוס יתבא על ה' אצבען ולא יתיר וכמו שושנה שיושבת על ה' עלין תקיפין.

אולם במג"א כתב דאין כ"כ הוכחה מהזוהר, דיש לפרש דיקיפם באצבעותיו כדרך אחיזה. ויש לבאר דר"ל דעיקר כוונת הזוהר היא שהכוס תהיה **אחוזה** כדוגמת שושנה דזה ע"י ה' אצבעות ולא יותר, אך אי"צ שתהא ממש כשושנה **שיושבת** על ה' עלין²⁵.

א"נ י"ל דאף בכה"ג אפשר לקרותה ש'יושבת' על האצבעות, דהא יושבת היא על האצבעות מן הצד.

ובאמת בזוהר כתוב דתהא יתבא על ה' אצבען **ולא יתיר**, כלי' שלא תשב על יותר מן ה' אצבעות, והיינו ששמאל לא תסייע לימין באחיזת הכוס [וכן פי' בספר שו"ע הזוהר], ולכא' ההיכי תימצ'י בזה הוא כשיד שמאל תומכת בצידי הכוס²⁶, וחז"י דבכה"ג מיקרי שיושבת על אותם אצבעות אע"ג דהוי מן הצד [וכמשנ"ת], ושפיר איכא למימר דאף מה דבעי' שתהא יושבת על ה' אצבעות מתקיים גם באופן של אחיזה מן הצד²⁷.

ב. והנה יש לדון במש"כ השל"ה שהאצבעות יהיו זקופות סביב, האם בעי' שיהו זקופות ממש סביב הכוס, א"ד סגי שיהו כפופות סביב הכוס, ומש"כ זקופות הוא לאפוקי שלא יהיו פשוטות תחת הכוס, אלא בעי' שתהא אחוזה בהאצבעות כדי שיהא כשושנה, ואף כשהאצבעות כפופות כלפי מעלה והכוס אחוזה בראשי האצבעות ש"ד.

ונפק"מ עוד, דלפי צד הב' אי"צ שהגודל יהא זקוף סביב הכוס, אלא אף אם הוא שוכב ש"ד כל היכא שהכוס אחוזה בו.

ומדברי הזוהר שהביא השל"ה מוכח לכא' כצד ב' דהא כתב דבעי' דומיא דשושנה ושם אין היא מוקפת עם העלים אלא רק יושבת עליהם, וה"ל לא בעי' שהאצבעות יקיפו את הכוס דנימא דבעי' שיהיו זקופות אלא סגי שאחוזה בהם. וכן מסתבר כצד ב' שהוא טפי דרך אחיזה.

ג. והנה יש שכתבו דמי שנוהג ליקח לקידוש כוס²⁸ עם רגל ורוצה לקיים דברי השל"ה, יכניס את הרגל בין האצבעות באופן שיהיו מכל צד ב' אצבעות, דבכה"ג האצבעות מקיפות את הכוס.

איברא דהשל"ה כתב שהכוס תהיה מונחת על כף היד, ואילו כשאוחז באופן הנ"ל נמצא שהכוס מונחת על האצבעות. ועוד דמשמע דבעי' דומיא ד'ויתן הכוס על כף פרעה' והיינו דהכוס עצמה תהא מונחת על היד.

ולפי צד הא' הנ"ל, לכא' א"א לקיים את דברי השל"ה בכוס עם רגל, דהא כאשר מגביה את האצבעות הם אינם מקיפות את

הכוס עצמו אלא רק את הרגל, ובזה לכא' אין ענין [אלא יאחו בצידי הכוס ויצא את הזוהר לדעת המג"א²⁹].

אבל לפי צד הב' דמש"כ שהאצבעות יקיפו את הכוס, עיקר כוונתו היא שהכוס לא תשב על האצבעות אלא תהא אחוזה בהם, א"כ בכוס עם רגל יש להניח את הרגל על כף היד והאצבעות יהיו כפופות ותופסות את הרגל³⁰.

ויש להביא לזה קצת סייעתא, דבמשנ"ב (ס"ק יא) כתב דכיון דבעי' שהכוס יהא שלם, צריך שאף הבסיס יהא בלי פגימה. ומבואר דמייירי אף בכוס עם רגל, וממילא הא דמיייתי את דברי השל"ה שהכוס תהא מונחת על כף היד, הוא אף בכוס עם רגל.

ואע"ג דבכה"ג שמוניח רק את הרגל על כף היד אין היד אוחזת כנגד היין שבכוס, והרי יש דין דיש לאחוז את המאכל ביד בשעת הברכה, י"ל דהקידוש הוא על ה'כוס' של יין, ומכיון דאף הרגל היא חלק מן הכוס, אף כאשר אוחז את הרגל נחשב שאוחז את הכוס³¹.

ד. ולפה"ד נראה עוד, דלא צריך להתאמץ ולדקדק שהכוס תהא מונחת רק על כף היד ולא על הפרק התחתון של האצבעות, אלא כל היכא שהאצבעות תומכות בצידי הכוס סגי וכמשנ"ת³².

ועוד יש לציין הערה חשובה למעשה, דכשאוחז בצידי הכוס [בכל מיני הגביעים], יש להקפיד שהזרת לא תעמוד באויר אלא יאחוז את הכוס אף עמה, והמכשול מצוי בזה. ומיהו אם נותן את הזרת תחת הכוס, דנמצא שהכוס יושב אף עליה, ש"ד.

ה. והנה בבאר היטב הביא מספר נגיד ומצוה, דהאר"י כתב שיהא הכוס עומד על ה' אצבעות על גביהן ממש, ונחלקן המקובלים איך לפרש זאת, יש שהבינו דכוונתו שה' האצבעות יהיו זקופות והכוס תהיה **מונחת** עליהן, אולם השיטה הרווחת היא שיאחוז את הכוס בראשי האצבעות כאשר הן זקופות כלפי מעלה.

ויש לעיין היאך ינהג לדעת המקובלים בגביע עם רגל, האם יאחו בראשי אצבעותיו את הרגל, א"ד יאחו בהם את גוף הבית קיבול שממעל לרגל.

ויותר נראה צד שלישי, דכל דברי המקובלים הם דווקא בכוס בלי רגל, אבל בכוס עם רגל יש ליתן את רגל הכוס על היד שהרי כל עשית הרגל הוא כדי שהכוס תשב על ידו, וכאשר אוחז את הכוס או את הרגל עם האצבעות, הוא דבר משונה.

ומה"ט לכא' אין נכון ג"כ לאחוז את הגביע בדפנותיו, דגם זה דבר משונה דכשאוחז כך נמצא דהרגל עשויה לחינם³³.

ובזה ניחא הא דהשל"ה הביא את הפס' שנאמר רק בחלום ולא את הפס' שנאמר בנתינת הכוס בפועל 'ויתן את הכוס על כף פרעה'. ולפה"ד א"ש, דהא אין לומדים שנתינת הכוס כאן היא כמו אצל פרעה, אלא הוא לסימנא בעלמא, ובזה ניחא טפי להביא את הפס' המוקדם יותר.

²⁵ ומדברי הב"ח ג"כ עולה דיכול לנהוג כב' האופנים, אלא דאפ"ל דכתב דבריו על צד ההלכה ולא לפי הקבלה.

²⁶ אבל כשהשמאל תומכת בזרוע של יד ימין אין שום בעיה, ונראה דזו כוונת הב"י. וא"ז מיקרי שהשמאל מסייע לימין שהרי אינה מסייעת באחיזת הכוס אלא רק תומכת את היד [ומיושבת קו' הט"ז].

²⁷ ומיהו אין לומר דהזוהר גופיה איירי בכה"ג ומשום דה' אצבעות דיד ימין הם דומיא של האצבעות ד'ולא יתיר', ז"א דהא האוחז מן הצד אינו צריך סיוע של היד השניה [אמנם הב"ח הבין בב"י דהאיסור ששמאל תסייע לימין הוא באופן שימין אוחזת בצד והשמאל מתחת, וצ"ע].

²⁸ דרך אגב, גבי מעשה המנורה כתוב גביעים, ושם לכא' הם היו ללא רגל. אמנם אם צורת הגביעים היה עשוי אלכסון (וכמו בציור של הרמב"ם), א"כ י"ל דגביע סתם הוא עם רגל, ובגביעי המנורה נהי דלא היה בהם רגל מ"מ היו עשויים בתבנית של כוס הזקוק לרגל, ויל"ע.

ולחיודא בעלמא י"ל, דכוס ר"ת כף והאצבעות סביב, וגביע ר"ת גם בסיס יתן עליה.

²⁹ אולם להלן יתבאר דאף אופן זה אין נכון כ"כ, דנמצא דאין הרגל משמשת את תפקידה.

³⁰ ואי רגל הכוס נמוכה, יכול ג"כ להגביה את האצבעות שיאחוז בשולי הכוס, אלא דיש להקפיד דאף הגודל יגיע לשולי הכוס [אלא דלכא' אין בזה עדיפות וכמשנ"ת, ועוד דל"ה אחיזה נוחה ועין ראוי שיעשה כן מי שאינו נוהג בכל דרכי בקבלה].

³¹ והנה ש"י הבית יעקב דאם אוחז את הכוס בצידי יש בזה משום חציצה בין היד ליין, ורק כששוליו מונחים על היד אין בעיה והוכיח כן מתוס' בסוכה, אולם הא"ר דחה דבריו וכתב דאין דין לאחוז את היין אלא לאחוז את הכוס.

ובגביע עם רגל שמוניח הרגל על כף היד, שפיר דמי לכו"ע, דלא"ר הוא מקדש על הכוס וכמשנ"ת, ולבית יעקב כאשר שוליו מונחים על היד אין לחשוש לחציצה.

[ועל עיקר דברי הבית יעקב יש להעיר, דבתוס' בזבחים כד. מבואר דאחיזה בדופני הכלי לא גריעא מבית יד, וכיון דס"ל דאחיזה בבית יד מהני, כ"ש שיכול לאחוז בדפנות].

³² והנה יש לדקדק מ"ט המשנ"ב לא הביא את הפס' של ויתן הכוס וגו'. ובפשוטות י"ל דבהך קרא משמע דאף האצבעות פשוטין, ונמצא דאין זה סימן שלם (ובפרט דאיכא למיטעי ולמידרש 'פרעה' מלשון פרוע כל' הרגל, לכא' אין בכך בעיה, דהא העמוד הוא חלק ממעשה הרגל, אלא דבכה"ג לא יוצא את דעת השל"ה. ועוד מסתבר דבכה"ג

³³ ומיהו, אם אוחז את העמוד של הרגל, לכא' אין בכך בעיה, דהא העמוד הוא חלק ממעשה הרגל, אלא דבכה"ג לא יוצא את דעת השל"ה. ועוד מסתבר דבכה"ג שהאצבעות תופסות את הכוס אי"ז מיקרי שהכוס יושבת על האצבעות, ודווקא כשאוחז בצידי הכוס הוי מעין ישיבה, וכן כשהכוס יושבת ממש על היד, הישיבה מתייחסת אף כלפי האצבעות שתופסות ברגל. ובנוסח אחר י"ל דכאן היד תופסת את הכוס ולא האצבעות.

והנה תנן בפרק נוטל (שבת קמא): "נוטל אדם את בנו והאבן בידו" ואמרין בגמ' דבכה"ג לגבי הוצאה חייב דנחשב שהוא הוציא את המוקצה ובכ"ז לענין איסור מוקצה התירו בתינוק שיש לו געגועין על אביו שאז יש חשש שאם יפול אתי אביו לאתווי, ולכאורה באופן שהוא מחזיק משחק בתוך הבית אפילו שהוא חשוב שאם היה אוחזו בחוץ היה חשש שאם יפול יבוא אביו להרים, מ"מ בתוך הבית שבין כך המשחקים מסתובבים בבית אין סיבה שאביו יבוא להרים המוקצה.

והא דהתירו בתינוק שיש לו געגועין על אביו פרש"י דאין הכוונה שיש סכנת נפשות אלא סכנת חולי, ויל"ע אם דבר זה מצוי בזמנינו ומהו בדיוק גדר החולי שהתירו מחמת זה.

ולכאורה צריך ביאור מדוע התירו דווקא באופן שיש לו געגועין והא בטלטול מן הצד מבואר בראשונים ונפסק בשו"ע שטח, דטלטול מן הצד לצורך דבר המותר מותר וכן מבואר בגמ' בדף קמב: באבן שע"פ החבית שאם היתה עומדת בין החביות מגביה ומטה על צדה והיא נופלת, ונפסק בשו"ע שטח, וכן מבואר בגמ' שם ונפסק בשו"ע שטח, דאם צרך ליטול החבית מותר לטלטל החבית עם האבן וא"כ לכאורה דמי ממש לתינוק עם אבן ומדוע לא התירו כמו בחבית עם אבן ע"ג והוי לצורך דבר המותר כיון שמתכוין להחזיק את התינוק וא"כ יהא מותר גם בלא סכנת חולי, ועל קושיא זו יש ליישב בכ"כ אופנים, א' התוס' שם מיב. ד"ה ונשדינהו הקשו קצת באופ"א ותירצו דאינו צריך כ"כ טלטול התינוק, וצ"ב דמ"מ מגביה את התינוק בשביל התינוק ומדוע לא יהא מותר כמו כל טלטול מן הצד לצורך דבר המותר

ולכאורה נראה דחבית עם אבן ע"ג אינה ממש טלטול מן הצד, אלא יש ב' התרים בטלטול שאינו גמור, גם טלטול מן הצד והוא מה שמובא בשו"ע שיא, ח כגון צנון שטמן בארץ ומקצת עליו מגולין נוטלו ואע"פ שבנטילתו מזיז עפר ממקומו, וזה מוגדר ממש טלטול מן הצד שאינו מתעסק עם המוקצה אבל במגביה חבית עם אבן ע"ג אינו מוגדר ממש טלטול מן הצד אלא טלטול שלא בידיים כיון שמגביה בידי את החבית שהיא היתר ולא את האבן, ומן מדויק בשו"ע שהביא את דיני טלטול מן הצד בסימן שיא ס"ח, וכן כותרת הסימן שם הוא דיני טלטול מן הצד, ודין חבית עם אבן ע"ג ונוטל אדם את בנו והאבן בידו מובאת בסימן טל וכותרת הסימן שם הוא טלטול ע"י דבר אחר אם מותר בשבת, וכן מבואר ברש"י בד"ה בתינוק דלא העמידו טלטול שלא בידיים במקום סכנה, ולא הזכיר טלטול מן הצד, וכ"כ תוס' להדיא קכג. ד"ה האי, דחבית עם אבן ע"ג לא נחשב טלטול מן הצד.

וא"כ אע"ג שבשני האופנים התירו לצורך דבר המותר וכמבואר שהתירו גם בחבית עם אבן ע"ג דנחשב רק טלטול שאינו גמור ולא טלטול מן הצד, אבל מ"מ בטלטול שאינו גמור התירו רק באופן שאין לו אפשרות אחרת, ולכן רק באופן שעומדת החבית בין החביות ואינו יכול לנער התירו לו, וא"כ מובן מש"כ התוס' לגבי תינוק דאינו צריך כ"כ לתינוק, והיינו דבלא געגועין יש לו אפשרות אחרת ובכה"ג לא התירו טלטול שאינו גמור

ונמצא א"כ לפי התוס' דבאופן שבנו בוכה שישגיבה אותו ואינו יכול להרגיעו באופן אחר, או באופן שרוצה להאכילו ולהגביהו שיישב עליו ואין לו אפשרות לנער את המוקצה יהא מותר

ו. והנה לכא' טעמו של האר"י הוא דכיון דבעי' דומיא דשושנה והרי בשושנה אין העלים מקיפות אותה אלא היא רק יושבת עליהם, ה"נ בעי' שהאצבעות לא יקיפו את הכוס, אלא יאחזו את הכוס בראשי אצבעותיו דאז נחשב שהכוס יושבת עליהן³⁴.

וה"ה לפ"ז שהנוהג כמג"א לאחזו את הכוס בצידי [בכוס בלי רגל לכה"פ], עדיף שיאחזו רק בראשי האצבעות שיהא דומיא דשושנה³⁵.

וא"כ יתכן לומר, דהמקדש בגביע עם רגל ואחזו את הרגל כמש"כ, מרויח אף את הטעם של האר"י, דנהי דהרגל היא חלק מהכוס ולכן מהני לאחזו בה, מ"מ כיון דעיקר הכוס היא למעלה היכן שנמצא היין ושם אין האצבעות מקיפות, חשיב דומיא דשושנה שאין העלין מקיפין אותה³⁶.

ז. והנה הגמ' ביומא (נח). מסתפקת במניח מזרק בתוך מזרק וקיבל בו הדם אי הוי חציצה או לא, ואיכא דאמרי דודאי ל"ה חציצה אלא והספק הוא אי הוי דרך שירות או לא ופשיט דהוי דרך שירות.

וכתב החשוקי חמד בשם שערים המצויינים בהלכה דמהכא שמעי' דבכוס של ברכה אם אוחזו את הטס שתחת הכוס הרי הוא מקיים את המצוה כתיקונה, דהא למסקנת הגמ' הוי דרך שירות.

והעיר בס' מאיר עוז, דלכא' אכתי אינו יוצא את דעת השל"ה שכתב שהאצבעות יקיפו את הכוס. ובאמת דא"י כ"כ קו' דדברי השל"ה הם על דרך הקבלה ואיהו מיירי על צד ההלכה.

ומיהו לפמשנ"ת נפקא דיוצא אף את השל"ה דהא אין דין שהאצבעות יקיפו את הכוס אלא רק שהכוס לא תהא מונחת עליהם כשהן פשוטות.

ומיהו עיקר דברי השערים המצויינים בהלכה צ"ע, דהא בבית יעקב ובא"ר (הובאו בהערה לעיל) מבואר להדיא דשייך חציצה באחזית הכוס של ברכה. וכן מוכח מהגמ' ביומא הנ"ל, דדווקא התם ל"ה חציצה כיון דהוי מין במינו דהיינו ששניהם מזרק הם, משא"כ הכא שהטס אינו כוס הוי מין בשאינו מינו [וגם מה שכתב דהוי דרך שירות אינו מובן, דהך טעמא נאמר כלפי כלי שרת].

וכ"ש היכא דאוחזו את הטס כדי שלא יתלכלכו ידיו מהיין הנשפך מהכוס דודאי הוי חציצה, וכמש"כ התוס' בסוכה (לז). דעטיפת היד שלא תתלכלך מדם הקרבנות נחשב דרך ביזון.

הרב בן ציון מרגלית כולל ישועת מיכאל

בענין הגבחה תינוק עם מוקצה בידי

יש לברר הדין באופן שתינוק בוכה ומחזיק מוקצה בידו האם מותר להגביהו עם המוקצה, וכן באופן שרוצה להחזיק את בנו ע"י שישב עליו ובנו מחזיק מוקצה בידו האם מותר להרימו שישב עליו, ובאופן שיכול לנער המוקצה מיד בנו בוודאי צריך לנער ממנו ואז יוכל להגביהו, והנידון באופן שבנו אינו מוכן להוריד המוקצה ממנו כגון שמחזיק חזק ואינו יכול לנער ממנו או שבנו יבכה אם לא יחזיק המוקצה בידי.

³⁴ [וא"כ כאשר הרגל נמוכה ומניח הכוס על כף ידו וראשי אצבעותיו זקופים ואוחזים בשולי הכוס, מקיים לפי צד הא' דלעיל את שי' המקובלים. אלא דאי"ז דרך אחיזה ובכ"ל].

³⁵ אמנם בחשוקי חמד (סוכה לז). כתב דאת האתרוג עדיף לאחזו בכל חלקי האצבעות כדי שיותר איברים יהיו שותפים במצוה, וכמו בכוס של ברכה. הרי דפשיטא ליה דבכוס של ברכה יש לאחזו בכל היד, ויל"ע.

³⁶ משא"כ בכוס בלי רגל לא אמרין שהכוס תשע על כף היד והאצבעות יהיו כפופות ויאחזו את הכוס בראשי האצבעות, דהא בכה"ג האצבעות אוחזים באמצע הכוס ולא נחשב כ"כ שכל הכוס יושבת עליהן. וזה מש"כ האר"י 'על גובהן ממש' ר"ל דבעי' דכשהן זקופות ואוחזות בשולי הכוס, כל הכוס יושב עליהן. ולפ"ז ה"ה דכשאווחז בצידי הכוס אינו יוצא את דעת המקובלים.

והיה מקום לומר דלדעת המקובלים בעי' שלא תהא מונחת כלל על כף היד כדי שתהא דומיא דשושנה שיושבת רק על ה' עליו ולא על דבר נוסף ומטעם דהוי בכלל 'ולא יתיר' של הזוהר, וא"כ בכוס עם רגל אפשר לקדש לדעתם רק באופן שאוחז את העמוד של הרגל באצבעות אבל לא כאשר הכוס מונחת על היד, דנהי דרך הרגל מונח על היד ולא עיקר הכוס מ"מ עיקר הכוס נגרר אחר הרגל ונחשב שאף הוא מונח על היד [ובדוחק יש לדחות, דכיון שתופס את הרגל על כף היד ע"י אצבעותיו, אין כ"כ חשיבות לכף היד].

אך אין הכרח לומר כן, וטפי מסתבר דמש"כ בזוהר 'ולא יתיר' היינו יותר אצבעות לחוד, וכמו שהבאנו לעיל משו"ע הזהרה.

אלא דיש לדון ליישב הקושיא הנ"ל באופ"א (ולא מצאתי בפוסקים שתירצו כן), דהא דהתירו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר הוא רק באופן שמנער מיד או שמגביה ומנער מיד, אבל באופן שכל הזמן מטלטל המוקצה לא התירו, דטלטול מן הצד המתמשך שמטלטל המוקצה כ"ז שמתעסק עם ההיתר לא התירו, וכן יש ליישב לפי"ז קושיית המג"א שחמא מדוע כתב הרמב"ם שבת כהכא דאסור לישב ע"ג אבנים שהם מוקצה, והרי אע"ג שמזיזם הוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר, וכן הביא שם מהמרדכי שאסור לישב ע"ג חריות שהם מוקצה, ובמ"ב ס"ק פב הביא מהמאירי דבמקום הצורך יש לפרוש מזה, ויש לבאר כנ"ל דבטלטול המתמשך ראוי לפרוש, וכן יש לבאר המ"ב שט"א שהביא מהמהרי"ל דמותר ללמוד בשבת על השלחן אפילו בעוד שיש עליו מעות או שאר דבר מוקצה מצד אחר דאע"ג דדרך לנענע עם לימוד מ"מ לא הוי פסיק רישא, ומבואר דאם כן הוי פסיק רישא אסור ואפילו דהוי טלטול מן הצד לצורך דבר המותר מבואר דאסור, ואפשר לבאר הטעם כנ"ל דלא התירו באופן שמלטל המוקצה כל הזמן, וא"כ לפי"ז גם באופן שנטל את בנו והאבן בידו לא התירו בלא הסברא של געגועין מחמת דמטלטל את המוקצה כל זמן שמחזיק את בנו.

הרב אהרן מלכה כולל לב אחד

אם מותר להלוות לגוי בריבית [יור"ד סימן קנ"ט]

סוגית הגמרא והראשונים

במשנה (בבא מציעא דף ע:): אמרו "ולווין מהן [מהגויים] ומלוין אותן בריבית". ומבואר לכאורה שמותר להלוות לגויים בריבית. אולם בגמ' (שם) אמר ר' נחמן בשם ר' הונא אפילו ריבית הגוי אסורה [והסמיכו זאת עה"פ במשלי "מרבח הונו בנשך ותרבית, לחונן דלים יקבצנו"³⁷]. ולפי"ז מה שאמרו במשנה שמלווין אותם בריבית העמידו בגמ' בשני אופנים: א] ר' חייא בריה דר' הונא העמיד המשנה ב"כדי חייו" ולא יותר וזוהו דווקא התירו. ב] רבינא העמיד המשנה בתלמיד חכם שמותר לו להלוות בריבית. [וראה בהערה שדעת רש"י שר' חייא ורבינא פליגי, ודעת רוב הראשונים שלא פליגי וכן דעת הפוסקים³⁸].

ומאידך בגמ' להלן (עד.) יש לישא אחרנא' שלא שנו כלל את דברי רב הונא לאסור לגמרי ריבית לגוי, אלא שאם עומד לפניו ישראל ומבקש הלוואה, והגוי מבקש הלוואה בריבית, יש ליתן לישראל בחינם ולא להלוות לגוי בריבית, אבל בעלמא אין שום איסור להלוות לגוי בריבית, וכן הבינו רוב הראשונים לפי הלישנא הזו³⁹.

להרים אותו ואפילו באופן שאין געגועין דבכה"ג נחשב לצורך דבר המותר ורק באופן שכתבו תוס' שאינו צריך כ"כ לתינוק לא נחשב לצורך דבר המותר דהוי אינו צריך כ"כ ולכן התירו רק מחמת סכנת חולי.

אמנם בריב"א ובתורי"ד כן החשיבו לנוטל אדם את בנו והאבן בידו דהוי טלטול מן הצד, וי"ל דכ"ז משתייך להיתר של טלטול מן הצד לצורך דבר המותר ובריב"א כתב ליישב דהתם לצורך אוכל נפש ושאר צרכי שבת התירו אבל שלא לצורך שבת אסור, ומש"ה איצריכנון לטעמא דבן שיש לו געגועין על אביו, ומבואר מדברי הריטב"א שבאופן שגם כאן יהא לו צורך שבת וכגון באופן שירימו בשביל להאכילו יהא מותר גם בלא הסברא של געגועין, אבל באופן שבוכה סתם ולא מחמת אוכל נפש משמע דלא התירו והריטב"א לשיטתו בכ"מ שהתירו טלטול מן הצד לצורך דבר המותר רק לצורך שבת, עיין בריטב"א מד. ונ.; אמנם בראשונים ובש"ע שיא, ח משמע דבכל אופן שהוא לצורך דבר המותר יהא מותר וא"כ גם באופן שמגביה התינוק שלא יבכה או להשתעשע בו יהא מותר דהתינוק נחשב דבר המותר.

ובתורי"ד ביאר דברי הגמ' שיש לו געגועין על אביו דמחמת כן רוצה שבנו יחזיק המוקצה, וזה הכוונה שיש לו געגועין שהוא צריך לאבן לגעגען ולכן מותר מחמת שהתירו טלטול מן הצד באופן שיש לו צורך, ודלא כרש"י דגעגועין הכוונה שיש חולי, ולפי"ז בוודאי באופן שיש לו צורך כ"ש להחזיק את בנו בוודאי מותר להגביהו.

ובחזו"א מזב כתב כע"ז דכיון שצריך האבן לשעשע בו התינוק הוי הטלטול גם לצורך דבר האסור והיינו דבאופן שעושה טלטול מן הצד לצורך דבר האסור אסור, והא דכתב החזו"א דלצורך דבר המותר והאסור ג"כ אסור, אי"ז מוסכם ואכמ"ל, (וכן מש"כ החזו"א שבכה"ג שצריך למוקצה נחשב לצורך דבר האסור אי"ז מוסכם, ועיין במאירי קמא. שכתב להתיר, וכ"כ בשו"ע הגר"ז רעו קו"א ס"ק ג' בדעת התוס' מד.), וא"כ לפי"ז באופן שמגביהו רק בשביל התינוק ואין כוונתו כלל למוקצה יהא מותר גם בלא הסברא של געגועין.

ונמצא א"כ דאע"ג דבגמ' מבואר דהתירו רק באופן שיש לו געגועין מ"מ באופן שהתינוק בוכה, ואין לו אפשרות לנער ממנו וכן אם אין חשש שאם יפול המוקצה יגביהו, ומתכוין בהגבהת התינוק רק לצורך התינוק שלא יבכה או באופן שמתכוין רק לתינוק בשביל להשתעשע בו, או שמגביהו בשביל להאכילו לכאורה יהא מותר להגביהו ואפילו שמחזיק מוקצה בידיו.

³⁷ **ובתוס'** שם (ד"ה תשיר) ישנם שני צדדים, צד א': אפשר ששלמה המלך כבר גזר על ריבית עכו"ם, והפסוק אינו אסמכתא. וצד ב': שחז"ל גזרו והפסוק אסמכתא בעלמא. [ואפשר שמפני שאין האיסור מפורש בפסוק לכן לא מסתבר לומר ששלמה גזר, ועל כרחך שהוא אסמכתא]. ובד"כ נקטינן כתירוש בתרא. **וכן מתבאר** בדברי כל הראשונים שהביאו דברי ר"ת שאמרינן כאן ספק דרבנן לקולא, [והעירו ע"ז מטעם אחר ולא מצד שהוא דברי קבלה וכן מפורש ברמב"ן שהובא להלן], ואם היה אסור מדברי קבלה הרי לכאורה יש להחמיר בספקו (ע' ב"י או"ח סי' תקנ"ד, ויש אריכות בזה ואכ"מ).

³⁸ **הנה** ברש"י (עא. ד"ה בכדי חייו) מבואר שר' חייא ורבינא פליגי, לר' חייא שהתיר בכדי חייו אסור ביותר מכדי חייו אף לת"ח. ולרבינא שהתיר בת"ח אסור בכל אדם אפילו בכדי חייו. שכתב שם רש"י שטעמו של ר' חייא הוא "דלימא אתי למסרך", והיינו שלא יתרגל בהלוואה בריבית אף לישראל. [ומה שהתירו כדי חייו, בפשוטו הוא שמפני ההכרח לא גזרו. ואפשר עוד שלא חששו להרגל כשלא מרוויח ומתעשר ע"י הריבית, וצ"ע]. ומאידך לרבינא טעם הגזירה שמא ילמד ממעשיו ובת"ח לא חששו (כמפורש בגמ'). ולכן לכל אדם אסור אף בכדי חייו כי יש חשש שילמד ממעשיו. וכן ביאר בדברי רש"י בחכמת שלמה כאן, והעיר שמדברי הפוסקים לא משמע כן (וכדלהלן). וכן כתב בקצרה בדעת רש"י במהר"ם ש"ף והעיר "ולא ידעתי מי הכריחו לפרש טעם מלבו".

ועיקר הקושי בדברי רש"י שהרי בגמ' מוזכר רק טעם של שמא ילמד ממעשיו, ומכאן לן לחדש טעם נוסף ולומר שזוהו פליגי ר"ח ורבינא. **ואפשר ליישב בס"ד** דברי רש"י שכדרכו נצמד לפשט הגמ', ובאמת בפשט הגמ' פליגי רבינא ור"ח ליתרוצי מתניתין, שמייירי או בכדי חייו או שמייירי בת"ח, וממה שלא העמיד אחד כדברי חבירו משמע דפליגי. ולכן הוכרח רש"י לפרש טעם נוסף של דלמא אתי למיסרך וזוהו בדעת רש"י.

אולם בכל הראשונים מפורש שהבינו שר"ח ורבינא לא נחלקו לדינא. וכמש"כ הרמב"ן (עא.). "ולית לן לומר דפליגי, וכל כי האי איסורא דרבנן היא ולקולא נקטינן, וכל המחמיר עליו הראיה". [וע"ש ובשאר הראשונים שהביאו את שיטת ר"ח המיוחדת בסוגיא, ואכמ"ל]. וכענין דברי הרמב"ן כתבו הרשב"א (שם) והרבה ראשונים, (וכ"מ בתוס' שם בטעמי ההיתר ע"ש ודו"ק). וכן מפורש ברמב"ם שכתב שגזרו שמא ילמד ממעשיו ובכדי חייו התירו ע"ש. הרי שאע"פ שהגזירה מטעם שמא ילמד יש להתיר לת"ח או לכל אדם בכדי חייו. וכן מבואר בטור ובשו"ע ובכל הפוסקים שפסקו להתיר גם לת"ח ביותר מכדי חייו, וגם לשאר אדם בכדי חייו.

ואפשר שמה שהכריח את כל הראשונים והפוסקים ללמוד דלא פליגי, מפני שבגמ' מצינו רק טעם א' לאיסור שמא ילמד ממעשיו. ואע"פ שטעם זה נאמר אצל רבינא ולא אצל ר"ח, הוא לפי שיסוד ההיתר של רבינא מבוסס על טעם זה, ולכן אמרו בגמ' טעמא מאי, **כי ההיתר מבוסס על הטעם** ומן ההכרח להביא את הטעם. בשונה מההיתר של ר"ח שאינו מבוסס על הטעם, [אלא שאפ" שאכן יש חשש שילמדו, לא גזרו בצורך הכרחי, כמבואר בב"ח סקט"ו]. ולכן אצל ר"ח לא מובא טעם האיסור, וממילא אין ראיה שר"ח חולק על רבינא בטעם האיסור, ואדרבה ממה שלא מצינו בגמ' טעם אחר, מוכח שאין טעם אחר. ולפיכך נטו מפירושו של רש"י. וז"ב בס"ד.

³⁹ **אולם** הריטב"א כתב דלישנא בתרא לא סתרא ללישנא קמא, ע"ש. וכ"כ הב"ח (א"א) בדעת הר"ף והטור דתרי לישנא אלו לא פליגי, ע"ש. וכע"ז כתב הגר"י אייבשיץ בספר המדע (סי' קנט כרתי ד"ה אם לא) ביישוב כמה פוסקים, שהלישנא בתרא מייירי בת"ח שיש לפניו דתרי לישנא אלו לא פליגי, ע"ש. וקמ"ל שילוח לישראל בחינם ולא לגוי אף שמתיר לת"ח להלוות לגוי בריבית. ומפני שהוא מילתא דלא שכיחא לא גזרו בה רבנן, ע"ש. [וצ"ע שהרי בגמ' מפורש טעם אחר להיתר, ולא משמע שמבוסס על זה שהוא מילתא דלא שכיחא].

רש"י כדכתבו התוס' בד"ה ולכהן, דלא העמידו דבריהם במקום מצוה.

ובאמת שבגמ' שם בדף ל': וכן בגמ' בכתובות בדף כ"ח: ובגדה בדף נ"ז. כשהביאו את דברי רב יהודה דמנפח אדם בית הפרס והולך, משמע לכאורה דשרי בסתמא לילך כך ע"י ניפוח, ובפשטות הכוונה להתיר זאת לכהן (ולא רק לישראל האוכל חולין על טהרת הקודש), דאע"פ שנטמא לתרומה כמבואר בגמ' בפסחים בדף צב. ובחגיגה בדף כה; מ"מ לענין טומאת כהן שהיו רק איסור לאו שרי ע"י ניפוח ולא עבר על איסור טומאה לכהן, (ועייין לקמן), ובוודאי שהתוס' ינקטו שאיירי לדבר מצוה [או שלא נטמא ע"י ניפוח לפי ר"ת בתוס' בבבכורות בדף כ"ט], ואין ראייה דשרי לדבר הרשות.

ומצינו בתוס' בבכורות בדף כ"ט: בד"ה היכי אזיל (המתחיל מע"א) שכתבו בתחילה כדבריהם בעירובין, דלשאר מצוות כגון עדות שרי ע"י ניפוח וכן בעירוב אומר אין מערבין אלא לדבר מצוה שרי ע"י ניפוח, ואח"כ כתבו דאי מערבין אף לדבר הרשות יש ללמוד משם דעל ידי ניפוח שרי אפילו בלא מצוה אלא מדבריהם טמא (ועייני"ש בהגהות הש"מ והאחרונים) ויעוי"ש עוד שכתבו א"נ שאיכא לאוקמי במערבין לדבר מצוה. מבואר בפשטות מדבריהם, שבתירוץ אחד נקטו דשרי לכהן ליטמא ע"י ניפוח אף לדבר הרשות דהיינו בשביל צורך עירוב, וכמו שכתבנו שנראה בדברי רש"י וכדלעיל.

ויעויין ברמב"ם בפ"ג מהל' אבל הל' י"ד שכתב שמותר לכהן להתטמא בבית הפרס לדבר מצוה בזמן שאין שם דרך אלא היא, כגון שהלך לישא אשה או ללמוד תורה, ומשמע דשרי נמי לשאר מצוות וכדעת השאלות בתוס' בע"ז בדף י"ג. בד"ה ללמוד ובבכורות בדף כ"ט. בד"ה היכי אזיל⁴⁰.

והקשה עליו החזו"א באהלות סימן כ"ד אות י', דהרמב"ם כתב בפ"ו מהל' עירובין הל' י"ז דיכול ליכנס לבית הפרס ע"י נפיחה ליתול עירובו ואי חשיב ליה לדבר מצוה הרי מותר בלא נפיחה, ואי הוא דבר רשות לא הותרה כניסה ע"י נפיחה.

ובספר טעם ודעת בפ"י מהל' טומאת מת הל' י"ב אות ס"ד ובביאורי הלכה שם בד"ה ויטהר, כתב ליישב את קושיית החזו"א וחדש בדעת הרמב"ם (וכך סתם שם בספרו, ופלא שכתב בפשטות נגד דברי התוס') דשרי לכהן לנפח בבית הפרס אף לדבר הרשות, כיון שהיו רק איסור לאו, אלא שיהא טמא אח"כ לתרומה.

ודבריו תמוהים קצת, חדא דהרמב"ם כתב בפ"ו מהל' עירובין הל' ו' אין מערבין עירובי תחומין אלא לדבר מצוה, אלא שכתב שאם ערב לדבר הרשות ה"ז עירוב, נמצא שסתם עירוב הוא לדבר מצוה, וא"כ הדרא קושיית החזו"א לדוכתא.

ועוד יש לדייק בלשון החזו"א (דלא כספר הנ"ל) שכתב אי "חשיב ליה" לדבר מצוה ואי "הוא" דבר רשות, ולא כתב סתם אי מערב לדבר מצוה או לדבר הרשות, דהא ודאי מערב לדבר מצוה כסתם עירוב.

ויעויין עוד בחזו"א שם סוף אות ח', דפשיטא ליה דאין כוונת התוס' בבכורות הנ"ל להתיר ע"י ניפוח לדבר הרשות ממש, דזה לא יתכן דכיון דהוא טמא ודאי לא שרינן ליה לכהן למיזל לדבר הרשות, וכוונת התוס' להתיר רק מפני שעירוב גופיה מצוה הוא ומברכים עליו, ולכן שרי ליתול עירובו בבית הפרס אע"פ שעירב לדבר הרשות, ויעוי"ש בדבריו שלפיכך לא הגיה מידי בדברי התוס'.

ולפ"ז ברור מ"ט לא תירץ החזו"א בדעת הרמב"ם, דשרי לילך לדבר הרשות ע"י ניפוח, דבדאי אסור לעשות כן כיון שנטמא,

והטעם שאסרו להלוות לגוי בריבית הוא שמא ילמד ממעשיו (וראה אריכות בזה בהערה ב'). ולכן בת"ח מותר כי אין חשש שילמד ממעשיו (כמובא בגמ' ע"א). וגם תורתו משמרתו (מאירי שם). ומה שהתירו לכל אדם בכדי חייו מפני שהוא צורך הכרחי ולא גזרו בזה רבנן (ב"ח א"א בדעת הר"מ)⁴⁰.

החילוק בין ריבית לשאר משא ומתן

והנה הקשו האחרונים למה לא אסרו חז"ל כל משא ומתן עם הגויים, שמא ילמדו ממעשיהם, ומאי שנא איסור ריבית.

והט"ז (סק"ב) ביאר שכל משא ומתן שהוא גם עם ישראל לא גזרו שילמדו ממעשיהם, משא"כ בריבית שכל המשא ומתן רק עם הגויים [שהרי לישראל ממילא אסור להלוות בריבית] גזרו שמא ילמדו ממעשיהם. [ולכאורה אינו מובן שהרי עצם המשא ומתן גורם לקירוב הדעת ויבוא ללמוד מהם, ומאי איכפת לן שנושא ונותן אף עם ישראל, וצ"ע. וראה להלן].

ואפשר לבאר עוד בכמה אופנים:

א. לא אסרו חכמים אלא בהלוואה בריבית שהוא משא ומתן חשוב ושייך בו יותר קירוב הדעת ולימוד מדרכו של הגוי, משא"כ בשאר משא ומתן מאחר שאין בו חשיבות כ"כ אין חשש ילמד ממעשיו. [ואגב אורחא ה'משא ומתן' שדיברו כאן, לכאורה אין הכוונה לקנייה ומכירה וכיו"ב שהרי אדם שקונה דבר אין לו שייכות כ"כ עם המוכר, אלא הכוונה למו"מ המצריך דין ודברים וכגון אדם שעובד עם גויים ובהם איתם במשא ומתן ויכול לבא לקירוב הדעת].

ב. לא אסרו בשאר משא ומתן מפני דלא סגי בלאו הכי, ולא שייך לאסור לעשות מו"מ עם הגויים, דא"כ שבקת חיי לכל בריה. משא"כ בהלוואה לגוי בריבית שאינה מוכרחת כ"כ, לכן גזרו בה.

ג. חכמים אסרו דווקא בריבית מפני שהוא מושך ומרגיל את האדם, שבעסק קטן בלא טורח בא לו רווח גדול, ולכן חששו שיקבע את עצמו ואת רווחיו בהתעסקותו עם הגויים, ע"י הלוואות בריבית, אבל בשאר מו"מ כיון שיש בו טורח, לא חששו שיקבע האדם את עצמו עם הגויים, ובפרט שיכול לעשות את המו"מ עם ישראל [והיינו שגם אם יקבע עצמו במו"מ זה, לא יתעסק רק עם הגויים. ואפשר שזהו ג"כ כוונת הט"ז הנזכר].

ריבית דרבנן לגוי

כתב הרמב"ם (פ"ה מהלכות מלוה ה"ב) "וכל אבק ריבית עם העובד כוכבים מותרת לכל". וכ"פ הטוש"ע שלא אסרו אלא בריבית דאורייתא, אבל בריבית דרבנן לא אסרו ומותר לכל אדם. **ובטעם הדבר** כתב הפרישה (א"ג) שבריבית דרבנן כיון שאין הריווח בטוח אינו הדוק כ"כ אחר הגוי, ולא יבוא ללמוד ממעשיו, ע"ש. **והגר"א ביאר** (סק"א) בשם ספר התרומות שלא גזרו גזירה לגזירה. [וכע"ז כתב המגיה על הפרישה שם, שמאחר שאף בישראל אסור רק מדרבנן, בגוי לא גזרו רבנן כמו בכל שאר משא ומתן].

-בעזרת השי"ת יובא עוד בענין ריבית לגוי בזמנינו-

הרב משה אופיר כולל הלכה למשה

אי שרי לכהן ליכנס לבית הפרס לדבר הרשות

איתא במשנה בעירובין בדף כ"ו: דמערבין לכהן בבית הפרס.

משמע לכאורה מדברי רש"י דשרי לכהן ליכנס בבית הפרס ע"י ניפוח כיון שהיו ספיקא דרבנן, אף כשהולך שם לדבר הרשות וכגון למ"ד (בדף ל"א). שמערבין אף לדבר הרשות, דלא הזכיר

⁴⁰ **ויש מי שכתב** שכשמרוויח רק כדי חייו אין חשש שמא ילמד ממעשיו, לפי שיש לו גדר וגבול, זה עצמו משמרו שלא ילמד ממעשיו. [אכן אי"צ לטעם זה. וגם לא משמע כן מפשט הגמ' שבהיתר של כדי חייו לא אמרו 'טעמא מאי וכו', ע"ש ודו"ק].

⁴¹ נראה דיש דיוק מדכתב שם וכן כל כיוצא בזה, אלא שרק בהמשך דבריו כתב הכי (ועייין באג"מ י"ד ח"א סימן רמ"ט), ובדברי חמודות בסוף הלכות קטנות בהל' טומאה לרא"ש דייק מלשון הרמב"ם שכתב "כגון" [וכך דייק מהרא"ש שם והטור בסימן שע"ב, ועיי"ש בדבריו] משמע ששרי נמי בשאר מצוות, וכן כתב האג"מ שם בפשיטות, (וצע"ק ברא"ש בפ"ק דע"ז סימן י"ב שלא כתב כגון, אלא שהתם העתיק את הגמ' יעוי"ש).

ועיקר טענת הרב שליט"א, שכיון שכידוע יש קושיה בנחלת איזה שבט הייתה העיר לוד, ומעוד כמה טעמים, הרי שיש לומר, שהיו שני ערים לוד בזמן חז"ל, האחת הייתה קרובה לירושלם, והיא הנקראת משנה לירושלם והיא הייתה מנחלת בנימין, והיא הייתה מוק"ח. והשניה במקום שבו לוד של זמננו, והיא מקום דירתו של רבי אליעזר, והיא אינה מוק"ח, והיא אולי מנחלת יהודה.

האם היו שתי לוד

ראשית יש להתייחס לחידוש שהיו בזמן חז"ל שני לוד. והאם שי"ך לומר שלעניין מגילה, דיברו חז"ל על לוד אחרת שאינה לוד עיר התנאים. כיון שאם לא יתכן כן, א"כ כל הקושיות שבעולם, לא יוכלו לשנות את המציאות. [כמו שהגם שיש שנראה להם, שיש סתירה בדברי חז"ל על גודלה של ארץ ישראל⁴². מ"מ עדיין לא בא חכם וחדש, כי יש שני ארץ ישראל].

החידוש לדון שהיו שני ערים בשם לוד, כבר עלה בעבר ע"י אחד החכמים. אמנם יש להתבונן, שהרי העיר לוד הוזכרה בדברי חז"ל הרבה יותר ממאה פעמים. והיא מן המפורסמות שבערים שחיו בהם התנאים, כידוע בכל דברי חז"ל, [בנוסף ליבנה]. ואיך אירע שחכמים לא הזכירו לנו שהיו בזמנם שני ערים ידועים כאלו. ולכל הפחות יגדירו לנו חכמים פעם אחת שם טפל ללוד, כגון לוד דשפילה.

והרי נאמרו הלכות השייכות למיקום העיר לוד. כגון (שביעית ט ב) דין שפלת לוד. ודין כרם רבעי (מעשר שני ה ב) עד לוד. ואיך לא טרחו חכמים לא במשנה, לא בבבלי לא בירושלמי, לבאר על איזה לוד מיירי, כדי שלא ניכשל בדבר. [והרי הגמ' מבארת על ערים המוזכרים במשנה, איזה הם כעת וכו']⁴³.

ונוכל לומר, כי העיר המפורסמת לוד, היא לוד של זמננו, והיא מהלך יום אחד מירושלים, ובה דיברו חז"ל תמיד. אלא שהייתה לוד נוספת שבזמן חז"ל הייתה קטנה, ושוב אין לתמוה כ"כ שחז"ל לא התייחסו להגדירה.

אמנם א"כ אתה אומר, שרק לעניין מגילה דיברו על הלוד הקטנה. ומעתה הדבר כ"ש מתמיה, שאתה נותן יד לכל אחד לטעות. [שהרי העיר בקושי מוכרת]. ועל זה יישב הרב שליט"א במאמרו, כי ריב"ל לא חשש לפרש את דבריו, ולא חשש שיטעו בזה, לפי שבאמרו לוד ואונו גי החרשים, [ולמדו מהפסוק לגבי ערי בנימין], ונכל ללמוד שמייירי על הלוד הסמוכה לאונו מערי בנימין, ולא על הלוד של רבי אליעזר.

ולא התברר מה יישוב יש בזה. והרי אם לעניין מגילה מיירי על לוד שאינה הלוד של כל המקומות, כמדומה הדבר מביא לידי מכשול גדול מאוד. שהרי ריב"ל, דרש כן והורה כן, ולא כולם כ"כ למדנים מופלגים להבין כל זאת, ואיך יאמר ריב"ל כן בפשיטות, ולא תבאר הגמ' דבר זה.

וביותר גם אם בזמן ריב"ל ובזמן הגמ' היה כ"כ מפורסם דבר זה שיש שתי לוד. וגם נאמר שהיה כ"כ פשוט להם שאין מי שיטעה בדבר שמייירי על לוד של כל התורה, [אע"פ שג"ז צ"ע כנ"ל]. מ"מ איך לא יבארו חכמים, כדי שלא יטעו שמא תיחרב לוד הקטנה הנ"ל. [ולומר שהיו שתייהם גדולות ופועלות מאוד, א"כ חוזרת התמיה הנ"ל, איך לא ביארו בשאר מקומות על איזה לוד מיירי]. וגם שמא יבא אחד שאינו מכיר את לוד השניה ויטעה.

ראיה מאונו

עוד יש להשיג על הטענה, כי מאונו נלמד שלוד הנזכרת לעניין מגילה, אינה הלוד עיר התנאים. שהרי לפי דעת הכפתור ופרח וכו', גם אונו, מקומה בערך כפי הנראה סמוך לאזור לוד של ימינו. ויש מקום באזור הנקרא כפר ענה. ושוב נצטרך לומר,

ויש בזה איסור לאו של טומאת כהן, דאע"פ שאין בזה איסור מיתה אין להתיר דבר זה, כיון שס"ל לרמב"ם שנטמא ע"י ניפוח, וטהור רק לפסח, וכדכתב בפ"ו מהל' ק"פ הל' ח', יעו"ש ובמהר"י קורקוס.

וא"ש דדייק החזו"א [בקושייתו] בלשונו אי חשיב ליה דבר מצוה, כלומר דאם החשיב הרמב"ם את המצוות שכתב בפ"ו מהל' עירובין הל' ו', לענין דאין מערבין אלא לדבר מצוה (כגון לילך לבית האבל או משתה נישואין או להקביל פני רבו או חבירו שבא מן הדרך וכיוצא באלו) אף לענין היתר לכהן ליטמאות בבית הפרס ליטול את עירובו, א"כ לא צריך ניפוח, או אם ס"ל דאף כשעירב לדבר הרשות, חשיב מצוה כיון שעירוב הוי מצוה ומברכים עליו, נמי שרי ליטול עירובו אף בלי ניפוח.

ואם הוא דבר רשות, דאין להחשיב את העירוב עצמו לדבר מצוה אם מערב לדבר הרשות, ואפי' שמערב לדבר מצוה השנויים ברמב"ם הנ"ל בפ"ו הל' ו' מהל' עירובין, נמי לא נחשב דבר מצוה לענין שיטמא כהן בבית הפרס, דאע"פ שמשמע ברמב"ם בפ"ג מהל' אבל הי"ד דשרי לכל המצוות ליטמא בבית הפרס וש"י לילך אפי' בלי ניפוח ולא רק ללמוד תורה או לישא אשה, מ"מ נראה שאי"ז ממש בכל המצוות וכמו שנקט האגרות משה ביו"ד ח"א סימן רמ"ט, דאין היתר לכהן לנחם אבלים אם צריך לילך בבית הפרס, ויעו"ש בכל דבריו, דרק הב"ח ביו"ד בסימן שע"ב בדעת הטור התיר דבר זה, אבל להלכה בדעת הרמב"ם והשו"ע שם אין להתיר דבר זה, (ויעו"ש בדבריו לגבי בזיון המת) ולפיכך הקשה החזו"א על הרמב"ם, דאם הוא דבר הרשות ליכא היתר ליכנס בבית הפרס אף ע"י ניפוח.

מתבאר מדברי החזו"א והאגרות משה דפשיטא להו להלכה דאין היתר לכהן ליטמאות בבית הפרס לדבר הרשות או למצוה קלה.

ומתבאר מדברי החזו"א, דאף ניפוח לא מתיר דבר זה, אם ע"י הניפוח נטמא הכהן (ורק לשיטת ר"ת שנשאר טהור שרי, ויעו"ש עוד בחזו"א באות ז' ואכמ"ל), אלא שלפי הגהת האחרונים בתוס' בבכורות הנ"ל משמע שיש להם צד דשרי לכהן ליטמא בבית הפרס אף כשהולך לדבר הרשות, אם הולך ע"י ניפוח, אבל בדברי החזו"א והאג"מ מבואר שאין להתיר דבר זה (ורק לפי הטור וכמו שביארו הב"ח שרי לכל המצוות, אבל גם הוא מודה לדבר הרשות אין להתיר, ולא מסתבר שניפוח יועיל להתיר כיון שמ"מ טמא מדרבנן, ורק לענין דבר מצוה היה צד לתוס' בבכורות הנ"ל, שלפי השאלות שרי לדבר מצוה דוקא ע"י ניפוח, דמ"מ הניפוח עושה מידי דרואה שאין עצם כשעורה מן המת, אבל לדבר הרשות לא נראה להתיר, ועי"ן).

ולפיכך נראה שאין לדייק מדברי הגמ' [ויעו"ן בתוס' בבכורות שלפי ר"ת הביאו שם את רב יהודה להוכיח דבית הפרס דרבנן, יעו"ש והבן] ורש"י, להתיר לכהן לילך בבית הפרס ע"י ניפוח אף לדבר הרשות, וצ"ע דלשון רש"י סתום, וצ"ע נמי דברי הרמב"ם בפ"ו מהל' עירובין הל' י"ז הנ"ל, דמשמע לכאורה מדבריהם דשרי לכהן ליכנס לבית הפרס ע"י ניפוח אף לדבר הרשות, וצ"ע.

הרב שמואל בנימין גרוס כולל חו"מ אהל יוסף

בעניין העיר לוד

הגאון רבי ישראל טופורוביץ שליט"א, כתב כמה נימוקים לקיים את טעם הקריאה בעיר לוד, גם ביום ארבעה עשר לחודש אדר, ולא רק ביום חמשה עשר בו. אע"פ שלוד וודאי מוקפת חומה בזמן יהושע בן נון, כמבואר בגמ' (מגילה ד א).

⁴² אגב, כיום שמציאות ארץ ישראל ידועה, הקושיה מיושבת בפשיטות. כי גודל ארץ ישראל היא השיעור הקטן המבואר בגמ' (תענית י א) ט"ו יום, כדי שיגיע אחרון שבישראל לפרת. ולעומת זאת, ד' מאות פרסה על ד' מאות פרסה, הוא ממש השיעור של ארץ ישראל השלימה עד נהר פרת בקצהו המערבי צפוני.

⁴³ ואע"פ שנוכל לומר, שמי שיתעמק במשנה יבין על איזה לוד מדובר. כי לעניין לוד אחת כתוב מהלך יום אחד מירושלם. ואולי גם לגבי המקומות האחרים יש יישובים. מ"מ אין דרך חכמים כ"כ לסתום דבריהם, ולא לפרש כלל הדבר.

ומעתה אם ריב"ל דר בעיר התנאים לוד, יש לנו לדון האם נוכל לפרש את מאמרו לוד ואונו וגו' החרשים מוק"ה, על לוד השניה שאינה עירו.

וכמדומה שגם אם היו שני ערים מפורסמות מאוד בשם לוד. רחוק מאוד מאוד, שחכם שדר בעיר ינקוב את שם עירו לומר את הדין בה, ויתכוון על עיר אחרת ששמה זהה. ולא יחשוש לבאר לוד דדרום למשל, כיון שיסמוך בפשיטות על המבין, שידקדק בדבריו ובטעמו⁴⁵, שלא התכוון לעירו של עצמו.

דעת חכמי ישראל בזה

והנה בעניין העיר לוד כבר האריכו הרבה מחכמי ישראל, גם לעניין קריאת המגילה. וכולם טעמו שווה לקרוא גם ב"ד, מחמת שאין לנו ידיעה על מקום מסוים בדיוק שקיים מזמן רבי יהושע בן לוי, ושוב שמא העיר אינה במיקומה הראשון ממש, ושמה זהה מעט. וכמבואר כל זה בכפתור ופרח, ובספר דברי יוסף, וכן בספר ציץ הקודש, וכן במנחת יצחק ועוד. ואין בהם מי שחשש לשני לוד.

והנה הקושיה לעניין איזה נחלה שכנה העיר לוד, כי היא קושיה ידועה וגלויה לכל הפותח להתעסק בדבר זה.

שהרואה את דברי הירושלמי (סנהדרין א ב) שדן באיזה נחלה שוכנת לוד, ואמרו שהיא מיהודה. עומד ותמה, שהרי מפורש בפסוק כי בני בנימין בנו את העיר לוד. [ובגמ' (מגילה ד א) ובירושלמי (מגילה א א) מבואר בפשיטות, כי העיר לוד נחרבה בימי פלגש בגבעה, שהוא ג"כ כשיצאו על שבת בנימין].

גם כל מי שדר בארץ, ומכיר את נחלת השבטים, נתקל בקושי זה, שקצת קשה לומר שלוד של ימינו הייתה בנחלת בנימין. וכבר האריכו בזה הספרים הרבה, ויתבאר א"ה לפנינו עוד.

והנה עם כל מה שהקושיה ידועה כ"כ. מ"מ אין מי שהסכים בדעתו להעלות שמא היו שני ערי לוד. והטעם מבואר היטב כנ"ל.

לוד נחשבת מערי יהודה

והנה בקיצור נמרץ על מה שאמרו בירושלמי שלוד מיהודה, ולכן אפשר לקדש שם את השנה, והרי בפסוק נראה, שהיא מבנימין. כבר האריך הרב שליט"א, כי י"ל שהכוונה שאפשר לקדש את השנה בכל מלכות יהודה, ולא רק בנחלת יהודה ממש, עכ"ד. ויש להוסיף, כי בלא"ה מוכרח מהגמ', שלוד שהייתה מבנימין, נקראת על שם יהודה.

שהנה בגמ' (מגילה ד א) הקשו, וכי אלפעל בנה את לוד, והרי אסא בנה אותה, כמו שנאמר (דה"ב יד), "ויסר [-אסא] כל ערי יהודה את הבמות וכו', ויבן ערי מצורה ביהודה וגו'". ומיישבת הגמ', כי אסא רק שיפץ את הערים, שנאמר (דה"ב שם), "בנה את הערים האלה", עכ"ד הגמ'. ומפורש בזה, כי במה שכתוב בפסוק, שאסא בנה את ערי מצורה "ביהודה", פשוט שכולל את העיר לוד. הרי שנחשבת מערי יהודה. [ודוק בדברי רש"י שם על הגמ'⁴⁶].

באיזה נחלה הייתה לוד

ולעניין הקושיה איך יתכן שלוד היא מנחלת בנימין. שהרי לפי מיקומי שאר ערי נחלת בנימין, לכאורה היה קצת נראה, שנחלתם דרומית יותר ממקום לוד של זמננו. והנה כבר כתבו בזה רבים. והתירוץ הפשוט הוא, שכלל לא נאמר שבתוך נחלת בנימין היו הערים לוד ואונו וכו', רק נאמר בפסוק (דה"ב א ח יב), "ובני אלפעל [שהם מבני בנימין] בנו את אונו ואת לוד וכו' ". והנה בגמ' (מגילה ד א) איתא, שחרב בזמן פלגש בגבעה, ולמדנו כי בני בנימין היו דרים שם.

שמה שאמרו חכמים (ערכין לב) שאונו תרי הוו. שתיהם מקומם בדיוק גם לוד השניה. או שמחדש בנו עיר בשם ענה לוד השניה. [אולי על שם האונו שלוד לוד הישנה שנחרבה].

תרי אונו וכדומה

ומה שהביא הרב שליט"א ראיות, שמצאנו (ערכין לב) שהיו תרי אונו, אחד ביהודה ואחד בבנימין. ומזה רצה כפי הנראה ללמוד שמצאנו באותה הארץ, כמה ערים ששמותם שווה.

ויש לתמוה מה ראייה יש בדבר. והרי אה"נ וודאי יתכן שהיו בזמנם שני ערים בשם שווה. וגם היום מצוי כן בשמות של רחובות, כגון רחוב שבטי ישראל, שנמצא במקומות רבים בארץ. ועיקר הנידון לעניין לוד, האם יתכן שחז"ל שדיברו על העיר לוד פעמים רבות, כוונתם לפעמים ללוד אחת, ולפעמים על השניה, בלא לבאר לנו זאת.

והרי גם היו חמש מדינות בבל בזמן חז"ל. אך מ"מ ברור לנו, כי כל פעילות התורה בזמן התלמוד היו בבבל מסוימת, ולא איכפת לנו אם היו עוד ארבע מדינות בבל באותה התקופה.

עירו של ריב"ל

גם בהנחה שהיה ידוע לנו בוודאות שבזמן חז"ל היה שתי לוד, ושחז"ל לפעמים דיברו על לוד עיר התנאים, ולפעמים על לוד אחרת, אע"פ שהוא דבר שאינו וכן"ל. מ"מ יש להוכיח, כי הלוד שדיברו עליה לעניין מקרא מגלה, היא הלוד שבה דר רבי אליעזר, שהיא מהלך יום אחד מירושלם (משנה ??), והיא בערך במקום שבו לוד של ימינו.

הנה מדברי חז"ל למדנו, כי עירו של רבי יהושע בן לוי היה לוד. עיין בירושלמי (תרומו ח ד), עולא בר קושב תבעתיה מלכותא, ערק ואזיל ליה ללוד גבי רבי יהושע בן לוי וכו', עיי"ש באריכות⁴⁴. ובאיכה רבה (בובר ג) איתא, רבי חייא בר אבא אזל ללוד, ואתקבל גבי ריב"ל וכו'.

וכ"ה בפסיקתא דרב כהנא (פסקא יח עניה סוערה), עיי"ש מעשה נפלא עם אליהו הנביא, שמבואר בפשיטות, שריב"ל היה נמצא תמיד בלוד, ושם מושבו. ובפסיקתא רבתי (לב ענייה סוערה) איתא, לך והראה לרבי יהושע בן לוי וכו', והוא יושב במדינה הגדולה בלוד וכו'. ובפסיקתא דר"כ הנ"ל וכן בילקוט (ישעיה תעח), איתא במתיבתא רבא דלוד. [וע"ע מדרש זוטא קהלת ט].

ואם נאמר שהיו כמה לוד, יש לדון באיזה לוד גר ריב"ל. ומכל דברי חז"ל הנ"ל מבואר, כי לוד של ריב"ל הייתה פעילה מאוד בזמנו, והייתה מדינה גדולה, והיה שם מתיבתא רבה. כך שמבואר שלוד שריב"ל דר בה, לא הייתה לוד קטנה, אלא לוד מרכזית וידועה.

ולפי מה שהוכרח לעיל, כי גם אם היו שני לודים, מ"מ האחת היא הלוד שהזכירו תמיד, שהיא העיר הפעילה יותר, ועליה דיברו בסתמא. והנה מוכרח מתוך הרבה מדברי חז"ל, שהלוד שהייתה עירו רבי אליעזר, [שהיא באזור לוד של ימינו], הייתה עיר פעילה, והוזכרה לדברים רבים בסתמא בשם לוד. [כגון () לוד מן המערב]. ומעתה מסתבר שהיא הלוד המרכזית, והיא העיר שבה חיו מסתמא גם רבי טרפון, ובה היו כל אסיפות התנאים בעליות.

ומעתה יש לנו להניח, שלוד זו, היא עירו של רבי יהושע בן לוי. ועליה מתאים מאוד לומר שיש שם מתיבתא רבה, ושהיא מדינה גדולה. [וגם התבאר, שלוד שהוזכרה סתם, אינה הלוד השניה]. ואגב אכן, בזמנם הייתה לוד מטרופולין.

⁴⁴ וכן יש בירושלמי (שביעית ח ח), שרבי יהושע בן לוי הלך מלוד לבית גבריו, בשביל להתרחץ. ומשמע קצת, שבלא זה היה מתרחץ בעירו. [ואולי היה שם במקרה].

⁴⁵ ממה שהזכיר עם לוד את אונו, ששניהם משבט דן וכו'.

⁴⁶ ז"ל, ויחזק אסא - אינו בבל המקרא, אבל מקרא אחר כתיב ויבן ערים ביהודה, ואף על גב דהני לאו מיהודה נינהו, ומבנימין היו - מלכי יהודה מושלים על בנימין, ומציון באסא שאף ערי בנימין חזקו, דכתיב (דברי הימים ב' טז) וישאו את אבני הרמה ואת עזיה אשר בנה בעשא ויבן בה את גבע ואת המצפה והן ערי בנימין, דכתיב בספר יהושע.

להישאר. לא הבנתי התמיה, והרי לוד נחרבה במכוון ע"פ ההיסטוריה. ומה שלא חרבו את המבנה הוא, מסיבות שהיו חפצים בו, מה ענין לחורבן העיר וחומתו. [וגם בכללות כמדומה גם בזמן חורבן העיר, נשאר בה בתים, וצריך דקדוק].

אמנם באמת אי"צ לשום סיבה ליישב, למה בלוד לא מצאו חומה בניגוד לשאר הערים העתיקות, [גם אם אכן היה כן].

הנה עד לפני כשנתיים כמדומה, כלל לא חפרו בעיר לוד, ואפילו בעיר העתיקה, לא התעסקו בחפירות ארכיאולוגיות. העיר לוד לא כ"כ עניינה את הציבור, [אלא עניינה את השליליות שבתושביה], עד בוא ראש העיר הנוכחי, שהרים את קרנה, ופירסם את עתיקותה.

כל המימצאים הארכיאולוגיים שמצאו בלוד, היו דרך מקרה, בחפירת כבישים וכו'. דבר שאינו שווה למשל כלל לעיר ירושלים, שבה עוסקים כל הזמן לחפש עתיקות. ומי יודע, אם היו חופרים בלוד כדי למצא מה היו מוצאים. [אולי חומה שלימה].

ומש"כ הרב שליט"א, כי בכל הערים העתיקות מצאו חומה עתיקה, לא הראה רבנו מקורם, ולא ידעתי היכן מצאו ביפו חומה עתיקה, וכן בעכו. [מצאו שם תל עתיק, אך חומה לא ידעתי⁴⁹]. ונהפוך הוא, כי אפילו מדברי חז"ל והראשונים, לא ידוע כלל כי ליפו אכן הייתה חומה בזמן יב"נ⁵⁰.

השכונות גני איילון וגני יער המופרדות מהעיר לוד

הנה הרב שליט"א כתב, כי גם אם העיר לוד של ימינו היא לוד המוקפת, מ"מ הלא לא נודע מקומה בדיוק. ומעתה לפי מש"כ החזו"א [או"ח קנג] כי סמוך אומרים רק לעיר הישנה, לא לבתים שנספחו. כיון שיש הפסק בין לוד לשכונות החדשות [גני יער וגני איילון], שוב שמא אינו סמוך כלל ללוד של זמן יהושע בן נון.

והנה יש לציין, שטענה זו מתאימה רק למי שגם בגבעת שאול ובהר נוף ובבית וגן, וברמת שלמה וברמות וכו', קורא ב"ד בברכה ובט"ו בלא ברכה. וכנראה כן היא דעת הרב שליט"א. ולכן כתב כן לגבי גני איילון, אע"פ שגני איילון עדיפה, כיון שיתכן מאוד שיש בה רצף בתים, שחלקם בתוך מיל מהעיר שבזמן יב"נ.

אמנם לפי מה שהתקבל אצל רוב עם ישראל, ע"פ רבים מחכמי הדור, [הגרי"ש אלישיב, הגר"ש אורבאך וכו'], לנהוג בשכונות ירושלים כדן ירושלים ממש, וטעמם ונימוקם עמם, כמבואר בהערה⁵¹. כ"ש לענין שכונת גני איילון, שאילו בלוד היו קוראים וודאי בט"ו, ה"ה בגני איילון.

סוף דבר

הפוסקים שדיברו על העיר לוד, בצדק רק חששו שמא העיר זזה מעט ממקומה, אך לא חששו שמא לוד היא באזור אחר בכלל, וכן לא חששו שהיה שתי לוד. וטעמם התבאר כאן באר היטב. ומעתה, אם נצליח להוכיח שהעיר לוד של ימינו עומדת במקומה המדויק כזמן ריב"ל, חזר להיות דינה כוודאי מוקפת, ודינה בט"ו. ודין גני איילון כלוד עצמה.

ובפשוטו י"ל, שהערים לוד ואונו אכן הינם ערים שלא בתוך נחלת בנימין, אלא שמ"מ בני בנימין גרו שם. [כגון שירשו הערים מאימם וכדומה]. ובוה מבואר שפיר [כמובן אינו מוכרח], מה שאמרו שבני אלפעל בנו את הערים הללו דווקא. כי בני בנימין בנו את עריהם אחת מעשה פלגש בגבעה. אך ערים אלו כיון שלא היו בתוך נחלת בנימין, לכן רק בני אלפעל בנו אותם, כי להם הייתה לנחלה. [ובזה יתכן שהם באזור ערי יהודה ממש, והיינו דמקשה מאסא. אך אי"צ לזה].

מכפר לודים ללוד

שנינו (גיטין ב א) המביא גט וכו' צריך שיאמר בפ"נ וכו', רבי אליעזר אומר, אפילו מכפר לודים ללוד. ובגמ' (ד א), אמר אביי, בעיירות הסמוכות לארץ ישראל, ומובלעות בתחום ארץ ישראל עסקינן. ואמר רבה בר בר חנא, לדידי חזי לי ההוא אתרא, [פירש"י שבין כפר לודים ללוד], והוי כמבי כובי לפומבדיתא, ע"כ.

ומבואר שכפר לודים הייתה מובלעת של ארץ ישראל. והקשו המפרשים, איך יתכן גבול לוד של ימינו מובלעת. ולפירוש רש"י משמע בגמ', שהמרחק בין כפר לודים ללוד, הוא כמבי כובי לפומבדיתא⁴⁷. וכבר הביא הרב שליט"א, כי רש"י (סוכה כו ב), כתב, שהוא ששה פרסאות, ושהרא"ה כתב שהוא מיל. ולפי"ז לדברי רש"י א"ש, ולדברי הרא"ה צ"ב. ומ"מ י"ל, שיש מקומות בתוך ארץ ישראל, שלא כשום עולי בבל. והם ממש לשון "מובלעות" שמבואר בגמ'.

והנה משנה זו היא דברי רבי אליעזר, ומסתבר שנקט את שם עירו, וכ"כ התוס'. [ושוב אמר מכפר לודים ללוד, אף אם הם רחוקים, לפי שלשון נופלת על לשון]. והרי לוד של רבי אליעזר ידענו מקומה, ע"פ המשנה (מעש"ש ה ב) מהלך יום אחד מירושלים לכיוון מערב וכו'. שוב גם אם לא היה לנו יישוב על הני"ל, עכ"פ מוכרח שמיירי על לוד עיר התנאים.

חומה לעיר לוד

הרב שליט"א הביא להוכיח כדבריו, ממה שלא מצאו לעיר לוד חומה עתיקה, כאשר מצאו בכל הערים העתיקות, ירושלים טבריה יפו ועכו. והנה אם כי כמובן, לא מצאנו אינה ראייה, כי שמא אכן בלוד החומה נחרבה על הסוף. מ"מ ס"ל להרב שליט"א שמ"מ יש בדבר דמדומי ראייה.

והנה גם אם היינו מאמינים לדברי הארכיאולוגים בעיניים עצומות, [אשר די להתעסק עם רובם פעם אחת, כדי לדעת את אמינות מקורותיהם, כמבואר בהערה⁴⁸]. וגם אם אכן לוד כ"כ קיצונית במה שלא מצאו בה חומה, בניגוד לשאר הערים העתיקות.

מ"מ יש די סיבות אמיתיות, למה דווקא בלוד לא השתיירה החומה. [כגון שהעיר במישור, וחומתה פחות יציבה. וגם בנויה באופן אחר. ולקחו ממנה לבנות עיר חדשה ליד. ושהערבים החריבוה בכוונה לבנות את רמלה וכו'].]

ומש"כ הרב שליט"א להוסיף, שבעיר לוד יש מבנה עתיק שנשתמר מזמן קדמון, וא"כ כ"ש שגם החומה הייתה צריכה

⁴⁷ יש לציין, שבי כובי היה כפר סמוך לפומבדיתא, עיין קידושין ע ב וברש"י בד"ה בי כובי, והיינו לכאורה מה שהגמ' דימתה ביניהם.

⁴⁸ לשם דוגמה, הארכיאולוגים למשל החליטו שבעכו צריך למצא חומה, ולדאבונם לא זכו למצוא. יום אחד מצא ארכיאולוג, אבן גדולה מושלכת מגולגלת בתוך העפר, והוא רץ ומתלהב כי נמצאה חומת עכו, אבן שלפי מיקומה מכריחה שהיא שיירי חומה. וכל מי שאינו בקי באמינות דבריהם, בטוח כי מצאו חומה שלימה סביב כל עכו. עד כדי שהוא תמה, למה לא קובעים על פי החומה הנמצאת את גודל העיר בזמן קדמון.

⁴⁹ ביפו מצאו שרידי מתקופת הכנענים, שער המצודה עם צירו ועל אבני מזוזות חרותים שמו ותארו של רעמסס השני. זה מה שכתוב בספרים. אך לא כתוב שמצאו חומה. ואולי היה זה שער של מקום בתוך העיר, וכל כה"ג, ולהשערות אין מספר.

⁵⁰ והטעם שהיו צדיקים שהיו קוראים ביפו בב' הימים, הוא מאותו טעם שהיו עושים כן בחיפה, וברמלה, ובשאר "כל" הערים הישנות. לפי שחששו שמא הייתה העיר עתיקה מאוד, והיה לה חומה. וכן היו שדקדקו ע"פ דברי הגר"א (יהושע) שלמד בירושלמי, שכל הערים המנויים בספר יהושע, היה להם חומה מימות יב"נ. וא"כ יש בהם ערים רבים. [אלא שיש לדון הרבה בדברי הגר"א, ואכהמ"ל].

אלא שלענין עכו, עיין בברייתא דתחומין חומת עכו וכו'. ומ"מ אי"ז ראייה כלל, וי"ל שלא הייתה סביב העיר וכו', דוק היטב, ואי"ז מקומו.

⁵¹ א. הנה דברי החזו"א שהעתיק הרב שליט"א צ"ב ואכהמ"ל. ואכן רבים מגדולי הפוסקים [כגון הכה"ח (תרפ"ח ס"ק י), וכן סברו התורת חסד, והגרי"ז מינצברג, ועוד חכמי ירושלים (תשובות והנהגות ב שמו), וכן הורו הגר"ח זוננפלד, ומהר"ל דיסקין (ספר כרכים המוק"ח להגר"א בריזל)] כתבו שלא כדברי החזו"א, אלא שסמוך היינו מעיר החדשה. ב. צירוף של עירוב. ג. אותה רשות מנהלת.

בעניין דואג האדומי

קראנו בהפטרה דפרשת זכור⁵² ששאל אומר לשמואל "הקמותי את דבר ה'" ואחר דברי הנביא מתנצל שאל "חטאתי כי עברתי את פי ה' ואת דבריך כי יראתי את העם ואשמע בקולם"⁵³.

ועי' רש"י התם⁵⁴ "כי יראתי את העם - דואג האדומי שהיה חשוב ככולם".

והנה דואג כבר נתבאר במשנה בסנהדרין, ריש חלק⁵⁵ שכרתוהו מחלקו בעוה"ב ומד' הדיטות שאין להם חלק הוא, ורציתי לבאר לקוטן השגתינו מה שאפשר במהלך חייו דדואג.

שהנה המתבונן יראה שלאורך כל ספר שמואל אנו נפגשים בדואג דווקא בנקודות ההכרעה משמעותיות שנוגעות למלכות דוד והבאת הגאולה ורצון ה', ובכל מפגש כזה מחבל הוא ומזיק את הנרצה.

א. גבי מלחמת עמלק כאמור, שגרם שלא יוכרת עמלק מן הארץ, ושלא יהא הכסא שלם, [ומאז עד ביאת משיח לא הייתה עדיין שוב הזדמנות לתקן זה].

ב. שחיפשו מנגן להסיר רוח רעה דשאל, ואמר דואג "ויען אחד מהנערים ויאמר הנה ראיתי בן לישי בית הלחמי ידע נגן וגבור חיל ואיש מלחמה ונבון דבר ואיש תאר וה' עמו"⁵⁶ ונתבאר בחלק⁵⁷ "ואמר רב יהודה אמר רב כל הפסוק הזה לא אמרו דואג אלא בלשון הרע" ע"ש.

ג. במלחמת גלית אחר ניצחון דוד אמר לשאל "עד שאתה שואל בן מי זה שאל אם כשר לבוא בקהל, ונתווכח עם אבנר על זה, כמבואר ברש"י הכא על שאלת שאל "בן מי זה הנער"⁵⁸ וכדאיתא כל זה יבמות⁵⁹.

ד. גבי נוב עיר הכהנים שהוציא שם רע באבימלך ושינה דבריו להחשיבו כמורד, כדאיתא בקרא⁶⁰ "ויען דאג האדמי והוא נצב על עבדי שאל ויאמר ראיתי את בן ישי בא נבה אל אחימלך בן אחטוב: וישאל לו בה' וצידה נתן לו ואת חרב גלית הפלשתי נתן

לו" [ועי' מלבי"ם שם "דדואג לשונו כתער מלוטש עושה רמיה" ובאר שם איך שינה מן האמת ובוה הגדיל האשמה על הכהן"].

ה. עוד שם סוף הענין שאף אחד מעבדי שאל לא הסכים לפגוע בכהני ה'⁶¹ חוץ ממנו ככתוב⁶² "ויסב דויג האדומי ויפגע הוא בכהנים ... לפי חרב מאיש ועד אשה מעולל ועד יונק".

ו. במות שאל שבא ואמר לדוד שהרג את שאל כבקרא⁶³ "ואעמד עליו ואמתתהו ... ואקח הנזר אשר על ראשו" להלביש לדוד, "שהוא הראוי ללבשם תחתיו"⁶⁴.

ומבואר בפסיקתא⁶⁵ דדואג הוא, [אמנם בתנחומא⁶⁶ מבואר דבנו דדואג הוא] והביא זה רש"י ז"ל [אמנם כתב שאין מתישב על ליבו, ואפשר שתמיהתו מהא דנאמר "אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנוכי" דאי דואג ידוע הוא היטב לדוד⁶⁷],

וצריך להבין מה טעמו ומה תועלת לו בכל הני חטאים, דהרי אין אדם חוטא ולא לו, וביותר שהרי אביר הרועים הוא שהיה אב בית דין, ואי מותר לומר נראה שהכל מגיע מרצונו לשלוט ולמלוך וזה שרש כל הני דזכרנו, וכדאיתא⁶⁸ "הקנאה התאוה והכבוד מוציאים את האדם מן העולם" ונבאר.

דהנה דואג מצא מקומו אצל שאל מן הקרובים למלך ובעמדת כוח חזקה, שהרי ירא מפניו כדאיתא במעשה עמלק כדזכרנו, וכדנאמר "דאג האדמי והוא נצב על עבדי שאל"⁶⁹ וכדנאמר "דאג האדמי אביר הרעים אשר לשאל"⁷⁰.

והנה שראה שמשו של דוד מזרחת ופחד שמלכות ישראל תמשיך בו, וא"כ יאבד את מקומו, כטבע העולם דמתחלף המלך מתחלפים נמי אנשי השלטון שסביבו,

וביותר שאביר הרועים הוא וכדפי' רש"י אב ב"ד, והרי הכיר את דוד מן בהמ"ד, כדהלשין עליו שהלכה כמותו בכל מקום [כדפי' חז"ל מה שאמר "וה' עימו"⁷¹, וידע שדוד עבד ה' ואין אצלו מקום לאנשים כמוהו.

ולכן כבר מראשית כשחפשו מנגן לשאל, בא מייד להטיל "עין רעה של שאל בדוד שיתקנא בו"⁷², ככדרשו חז"ל יבמות כל האי קרא לעין רעה כדזכרנו.

⁵² שמואל א' ט"ו.

⁵³ ודאיתני להאי קרא מבואר כן יסוד נורא, יהודי יכול להלך בעולמו דבורא ויש דברים מסוימים שהוא בטוח שהם ודאי "הקימותי את דבר ה'" והאמת שהם "חטאת מרי ואון ותרפים".

פחד פחדים לא די בחטאים הידועים לנו, אלא לגלות אחר מאה ועשרים שגם חלק מן המצוות חטא הם, [ולא לכל אחד זכות בחיור ה' לשמוע זאת כבר כאן בעולם זה].

ולכן הרצה לבוא אל המלך צריך לבדוק עצמו היטב ולחשב דרכו ומהלך חייו היטב שבאמת מעושי רצונו הוא.

⁵⁴ פס' כ"ד.

⁵⁵ סנהדרין צ' א'.

⁵⁶ שמואל א' ט"ז י"ח.

⁵⁷ סנהדרין צ"ג ב'.

⁵⁸ שמואל א' י"ח כ"ה.

⁵⁹ יבמות ע"ו ב'.

⁶⁰ שמואל א' כ"ב ט' כל הענין שם.

⁶¹ ואגב גררא יש להבין איך נתנו ישראל לדבר נורא כזה לקרות, דאף אם אחימלך מרד שאר כהנים וכ"ש עולל ויונק מה עוון, ומאמתי כזאת בישראל, דעל נפש אחת בגבעה נקבצו כולם, ואף אי תימא דפחדו מהמלך הנה אבנר ועמשא לא הסכימו למעשה זה דהרי צוה המלך לרצים עליו, דהם אבנר ועמשא כברש"י שם, ולא שמעו לו דהיה להם כח כנגד המלך, ולא ראינו שנתרעמו וניסו למנוע כל זה, [ואולי בגלל זה סיבב ה' שנהרגו].

⁶² שם פס' י"ח.

⁶³ שמואל ב' א' י'.

⁶⁴ מלבי"ם שם.

⁶⁵ פסיקתא דר' כהנא (מנדלבוים) פסקא ג' זכור.

⁶⁶ תנחומא ורשא כי תצא י"א.

⁶⁷ אך אפשר שלא שאל מי הוא אלא ששאל מנין יחוסו ואי שרי לקבל גרים מעמלק, [ונתגלגל שמדה כנגד מדה הוא כדעשה לו במעשה דגלית] וראיתי כן בלקח טוב (בש"ל י"ז ט"ז) שסבר דוד שנכלל זה בציווי משה דמחיית זכר עמלק, אך עדיין התימא מה שאלו שאלו בן מי הוא קודם שהרגו (ש"ב א' ח').

⁶⁸ אבות ד' כ"א.

⁶⁹ שמואל א' כ"ב ט'.

⁷⁰ שמואל א' כ"א ח'.

⁷¹ חלק צ"ג ב'.

⁷² לשון רש"י שם.

מקומו... ועל דבר זה נתקנא דואג האדומי בדוד כדכתיב כי קנאת ביתך אכלתני".

וראיתי מביאים שכתב בס' בן יהוידע [אך לא היה תח"י] שידע דואג שמי שימצא את מקום המקדש יזכה למלכות על ישראל, [דשניהם מג' המצוות שנצטוו ישראל בכניסתם לארץ וקשורות זל"ז].

ולכא' אחר שהחטיא דואג את שאול ונגזר "קרע ה' את ממלכות ישראל מעליך היום ונתנה לרעך הטוב ממך"⁷⁹ לא היה צריך כל זה להתגלגל ע"י כל המלחמה והרידוף כאשר היה.

אלא לכא' הדרך המתוקנת שרצה לסבב ה' שדוד [שנגזר שיחליף את שאול] אחר שינצח את גלית יהא חתן המלך, ויהפוך לשר צבא ישראל, ויתחיל כבר להנהיג עם ישראל, ואחר מות שאול בכבודו על מיטתו היה מולך דוד, אחר שחתן המלך הוא ושר הצבא.

וסבב עוד ה' שיונתן יורשו דשאול אהבו כנפשו ורצה להיות משנה לו, כבקרא "ואתה תמלוך על ישראל ואנוכי אהיה לך למשנה"⁸⁰ ובת המלך גם אהבתה⁸¹ [והצילה אתו גם ממות, שהורידתו מן החלון כמבואר⁸²] ולכן משפחת המלך גם תרצה בהמלכתו.

וכל זה קילקל דואג, שכבר מתחילה זרע שורש הקינאה בדוד, וגרם זה לקנאת שאול בקבל דוד הרבבות כדכתבנו, ונתגלגל מזה כל השנאה.

וכן מה שנהרג שאול היה מפני עוון נוב עיר הכהנים, כדאיתא חלק⁸³ "דאמר רב יהודה אמר רב אלמלי הלווהו יהונתן לדוד שתי ככרות לחם לא נהרגה נוב עיר הכהנים ... ולא נהרג שאול ושלשת בניו" וכדפרש"י שנהרג אאותו עוון, [וכן שמת אמר "אחזני השבץ"⁸⁴ ופרש"י התם מדרשו לשון תשבץ, משום נוב שהרג].

ועל כולנה שלא נכרת זרע עמלק מן הארץ⁸⁵ ולא זכינו ביאת הגאולה ולשלמות כסאו יתברך, אמן שיושלם שמו וכסאו של ה' יתברך במהרה⁸⁶.

וכל שכן אחר שהכה גלית ובעבור זה אמור להתחתן במלך, [כהבטחת שאול כדאיתא שם] ותפקיד עם הרבה שליטה הוא, מיד בא להטיל ספק אם ראוי בכלל לבוא בקהל, וא"כ מניין ששורי בככל להתחתן במלך.

והא דנכנס קנאת שאול בדוד כדאיתא "ויחר לשאול מאד.. ויאמר נתנו לדוד רבבות ולי נתנו האלפים ועוד לו אך המלוכה: ויהי שאול עוין את דוד מהיום ההוא והלאה"⁷³ אפשר שמשורש עין רעה דדואג נתגלגל, [שלכא' יכלה להתחלף המלכות גם בלא כל זה כדלקמן].

וכן אפשר על זה הדרך לבאר כל הא דמעשה אחימלך, שהנה חטא שאול וידע דואג שלא תימשך מלכותו, ופחד שיעזרו ישראל לדוד הבורח עד שתתום מלכות שאול וימלוך מיד, ולכן מיד הלשין את אחימלך לפני המלך והרג בעצמו כל כהני נוב, וראו כל ישראל שהמסייע לדוד נשמד הוא וביתו, ורצה להטיל אימה בכלל ישראל שלא יהא מי שיסייע את את דוד⁷⁴.

ומפני זה מובן מה נזדרז כ"כ לרוץ אל דוד במות שאול, שאחר שכלו כל הקיצים ניסה להחניף לדוד ולהביא לו את נזר שאול, ועל ידי זה לנסות לקנות לו מקום בלב המלך.

אך דוד משיח ה' ולרשע כזה אין מקום אצלו כלל [כאשר פחד דואג כל הימים] והרגו מיד.

אך עניין מלחמת עמלק לא נתבאר לפי זה, ואפשר שמפני היותו גר עמלקי⁷⁵ חמל עליהם, וידע בזדונו שאם יעברו פי ה' לא יכרת עמלק, [ודומיא דאמר רב⁷⁶ דגירורא עד עשרה דרי תבזה ארמאי קמיה"].

או אולי מפני שידע שאם יוכרת עמלק יהא הכסא שלם, ויתמו חטאים [כמותן] מן הארץ, ולכן עיכב⁷⁷.

אחר כתבי זאת ראיתי שגם קנאה הייתה הכא ולא רק כבוד, דאיתא בזבחים⁷⁸ גבי מצייאת מקום המקדש, "דרש רבא ... וילך דוד ושמואל וישבו בנויות ברמה... שהיו יושבין ברמה ועוסקין בנויו של עולם... לא הוו ידעי דוכתיה... אמרי ש"מ הכא הוא

⁷³ שמואל א' י"ח ח'.

⁷⁴ אח"כ מצאתי בילקוט תהילים⁷⁴ שעלתה עצתו בזה, דאיתא שם "כך היו ישראל, כיון שראו לשאול מטה אזנו לשמוע לשון הרע על דוד, היו הכל באים ואומרים לו, וכן הוא אומר בבוא דואג האדומי, וכן הוא אומר בנבל מי דוד ומי בן ישי, כיון שראו הכל ששאול מטה אזנו לשמוע לשון הרע, מיד באו הזיפים ויעלו הזיפים".

⁷⁵ וגם אי התם פליגו אדומי ודאי היה כשמו בפסוק 'דואג האדומי' כמה פעמים, [אמנם יש שפירשו אדומי על שם מקומו].

⁷⁶ סנהדרין צ"ד א'.

⁷⁷ ודומיא לכל דרכו נמצא נמי בדברי הימים אנטיפטר הרשע בסוף ימי בית שני שכידוע ע"י תכניו לגלגל מלחמת האחים והבאת אדום לשלוט בישראל ולמלכות הורדוס, ונתגלגל מזה החורבן, כמבואר בכתבי העיתים, ושניהם משורש פורה ראש דאדום.

⁷⁸ זבחים נ"ד ב'.

⁷⁹ שמואל א' ט"ו כ"ח.

⁸⁰ שמואל א' כ"ג י"ז.

⁸¹ שמואל א' י"ט כ"ח.

⁸² שמואל א' י"ט י"א.

⁸³ סנהדרין ק"ד א'.

⁸⁴ שמואל ב' א' ט'.

⁸⁵ ונפלאתי למה מבואר שנטרד רק אעוון דנוב (חלק ק"ד א') ולא על עמלק, ולכא' מבואר כאן עניין נורא שהפגיעה והאכזריות בישראל חמורים יותר מביטול מחיית עמלק והשלמת כסאו יתברך.

⁸⁶ ודעסקי' בספר שמואל תמיה לי בהא שנאמר "ולא נמצא חרב וחינת ביד כל העם... ותמצא לשאול ויהונתן בנו" (שמואל א' י"ג כ"ב) וטעמיה בבפסוק שקודם "וחרש לא ימצא בכל ארץ ישראל כי אמר אמרו פלשתים פן יעשו העברים חרב או חנית".

שאפי' שכך היה מצב ישראל שנים רבות שמשלו בהם פלשתים, אבל עכשיו היה נצחון דשאול על עמון (כמבואר שם י"א י"א) וודאי שהיה המון נשק בשלל, ולאן נעלם כל זה.

בענין מאמרו של הג"ר אלימלך בלוי שליט"א ראיתי להעיר כמה הערות:

א. כתב שרוב הראשונים ס"ל שקריאת ט"ו בערים המסופקות היא ממדת חסידות בלבד. הנה ברמב"ם (ספ"ב ממגילה) מבואר שמדינת צריכים לקרות בט"ו. וכ' המג"מ שכן נוהגים, וכן פסקו הטור וש"ע.

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ח סי' ס"א) כתב שבלוד אף הגאונים והר"ן מודים שחייבים מדינת לקרא בט"ו דהוי כאיקבע איסורא ולא אזלינן בתר רובא, ע"ש.

ב. במה שייסד שצריך מסורת כדי לקרא בט"ו והוכיח כן מן הגמ' שאמרה "כל מקום שתעלה בידך מסורת מאבותיך שמוקפת חומה מימות יהושע בן נון כל מצוות הללו נוהגות בה", נראה דכל זה הוא רק לענין לקרות בט"ו בלבד אבל לענין לקרא בשני הימים א"צ מסורת דכך תיקנו שאם יש ספק קוראים בשני הימים כדי שלא תשתכח תורת מוקפין.

וראיה מדברי האחרונים שדנו לגבי ערים ישנות באירופה והשל"ה כתב להחמיר לקרות בהם בשני הימים, והביאו המג"א. וכ"כ בח"א לענין פראג. והמ"ב הביא בשם הלבוש שאין להסתפק בהם כלל משום שידוע שלא היה מיושב שם מימות יהושע. ואם איתא דבלי מסורת אין דין ספק כלל תיפוק ליה משום דאין להם מסורת, וגם למה השל"ה חולק.

ואף שהביא בשם הבית הלוי והגרי"ז שצריך מסורת לקיום מצוה כגון בתכלת ובלא זה אין חוששים אפילו להחמיר מספק דאין זה ספק כלל, עכתו"ד. נראה דכאן מודים דיש עכ"פ ספק ומטעם הנ"ל.

[והרב בלוי שליט"א הוכיח מהנ"ל דא"צ לקרא כלל בט"ו אך לבסוף כתב "העולה לדינא שפסקם של כל גדולי הפוסקים שדין לוד כשאר הערים המסופקות שריר וקיים". וצ"ע. ולפמש"כ א"ש דבאמת אין משם הוכחה].

ומש"כ הראב"ד בשם תשובת גאון שא"צ לחוש לספיקות שאינם ידועים היינו בחו"ל במקומות שאין ידיעה כלל אבל בערי אר"י הידועים לא דיבר.

אמנם בענין לוד נראה כמש"כ שיש שטענו שבלוד א"צ מסורת, כיון שנתפרש בגמ' שמוק"ח מימות יהושע וסגי בבירור בעלמא שזוהי לוד, והרב בלוי שליט"א דחה לזה מכח דברי הכפתור ופרח, כיון שהוכיח שמסקנתו היא שרק בירושלים יש לקרות המגילה בט"ו בלבד.

ולענ"ד אין כדאי בדקדוק חלוש כזה (ממש"כ אילו היית בירושלים וכו' ולא הזכיר שאר עיירות) לדחות דברים ברורים שכתב לפני כן שקורים בט"ו בלבד בלוד ואונו וכו', ולא משמע כלל שחזר בו מזה, [ועוד יתכן לומר דהר"ר מתתיה לא ברירא ליה בשאר ערים, אבל הכפ"פ גופיה סובר כן אף בשאר ערים הנ"ל ומש"כ ע"ז "והדין עמו" קאי על עצם הדברים ולא על הדקדוק שיש להוציא מדבריו].

וכן מפורש בפאת השלחן שכתב וי"א דה"ה לוד ואונו וכו' (שקוראים בט"ו בלבד) וצ"י המקור לזה כפתור ופרח.

וא"כ אדרבה משם מוכח דלוד א"צ מסורת אלא בירור שזוהי לוד. [ובאמת בכפ"פ פי"א מבואר שידע בבירור מהי לוד המוקפת חומה מימות יהושע, וגם מבואר שם שהוא לוד של זמננו, ע"ש הי"טב. ואגב מוכח שם שלוד דריב"ל היא לוד דר"א

להלן כמה הערות בדברי הגר"י טופורוביץ שליט"א בענין העיר לוד.

הנה הקושיות העיקריות שמחמתם נצטרך לחדש דתרי לוד הוה הם ב', א' הא דתנן מכפר לודים ללוד ומבו' דלוד בקצה א"י וכפר לודים סמוכה לה בחו"ל, ב' הא דמבו' בגמ' דלוד מנחלת בנימין ונחלת בנימין הא אינה מגעת עד לוד של ימינו כמו שהאריך הגאון שליט"א להוכיח.

והנה אם נרצה ליישב בהא דתרי לוד הוה גם הקושיא הראשונה, נצטרך לומר דלוד דבני בנימין היתה בקצה הגבול המזרחי של נחלת בנימין בערבה על יד הירדן, אבל זה לא מסתבר כלל דהא ע"פ הידוע לנו לא היה באזור מרוחק זה ישוב יהודי גדול בזמן הגמ' וודאי לא קיבוץ חכמים, ובגמ' ובירושלמי בכמה מקומות מבו' שהיו מצויים חכמים הבאים ושבים במקומו של ריב"ל, וא"ז מתאים אלא ללוד דידן שהיתה צומת דרכים חשובה בזמן הגמ' כידוע..

ואולי נאמר דתלתא לוד הוה, וזה ודאי רחוק מן הלב.

ולולי דמסתפינא הו"א דהנה הראשונים בריש גיטין נתקשו אמאי תנן מכפר לודים ללוד אחר שאין החידוש מצד קרבת המקומות אלא מצד שכפר לודים מובלע בתחומי א"י, ונאמרו כמה תרוצים בראשונים, ואחר שאין לנו בזה משנה סדורה מרבתינו הראשונים וגם נתברר לן שלוד במקומה עומדת ואינה סמוכה כלל לגבולות א"י, אולי יתכן לפרש דבאמת אין לוד סמוכה לכפר לודים אלא כפר לודים נוסדה מחוץ לא"י ע"י אנשים מבני לוד (ולפיכך היה קרוי בפי כל כפר לודים), וקמ"ל ר"א תרתי, א' המבו' בגמ' דאף עירות המובלעות דינם כחו"ל, ב' דאף שבני לוד מכירים את בני כפר לודים ויודעים בהם שבקיימים לכתוב לשמה אפ"ה לא פלוג וחיביבים לומר בפני נכתב.

[ומה שאמרו בגמ' שהמרחק מכפר לודים כמבי כובא לפומבדיתא היינו המרחק מכפר לודים לגבול הארץ ולא ללוד, ולא הוצרכו לפרש דדבר ידוע הוא שלוד רחוקה הרבה].

ולענין הקושיא הב', י"ל דבאמת לוד ואונו המה בקצה נחלת יהודה ולא ירשום בני בנימין בימי יהושע, אלא קנו אותם אח"כ מבני יהודה, והם בית מושב עיר חומה ונחלטו להם אחר שנה, ולפיכך נזכרו בספר דברי הימים כענין יוצא מן הרגיל ולזכרון עולם שבני בנימין קנו ובנו ערים אלו אף שהם בנחלת יהודה.

ועיקר הא דיש ב' ערים באותו השם הוא ענין קשה מאד שהרי דרך העולם ככה"ג ליתן שם לזווי לכל עיר להבדילה מחברתה, ואין יתכן שעיר ידועה המוזכרת הרבה פעמים לא הוזכרה אף פעם אחת בשם הלזווי שלה, והא דאמרו בערכין דתרי ירושלים הוה אין הכונה שהיו ערים נפרדות בב' מקומות רחוקים אלא כדאמר ר' אשי במכות (י' א') לענין תרי קדש שהוא כגון סליקום ואקרא דסליקום, ופירש"י שאקרא דסליקום הוא כפר סמוך לסליקום, וכן ב' קדש סמוכות אחת לשניה אחת מבצר ואחת בינונית קרויה על שמה, ולענ"ד הא גופא בא ר' אשי לאשמועי' דלא תימא שהם ב' ערים נפרדות בב' מקומות, דזה א"א דא"כ היה להם ליקרא בשם לזווי, אלא הם סמוכות והקטנה קרויה ע"ש הגדולה, וה"נ לענין ירושלים דהא בגמ' בערכין השווי ירושלים וקדש להא מילתא.

וא"כ בנ"ד א"א לומר דתרי לוד הוה כיון דנחלת בנימין רחוקה מלוד דידן.

אליהו דב כהן

התפילה שהרי השהו שני הימים בלי חילוק, ואחריו אנו הולכים (וכן הורו רבני השכונה שליט"א במכתבם).

ה. כתב שאין לנהוג בשני הימים בשווה אלא כהבא"ח שבט"ו אין מרבין בסעודה ובמשלוח מנות כ"כ. הנה י"ל דהבא"ח לשיטתו דא"א ועה"נ כנ"ל.

והרמ"א כתב די"א שצריך להרבות בסעודה בט"ו אף לפרזים, ואף להגר"א שחולק ע"ז משום דאמרינן דמשתה ושמחה לא קאי אלא כ"א ביומו היינו שאין חיוב אבל לא מצינו שאסור לעשות כן, וכן מש"א זמנו של זה לא כזמנו של זה הוא לקולא בלבד, והמ"ב לא הביא כלל דברי הגר"א ע"ד הרמ"א ומשמע שנקט כהרמ"א, וכ"ש שלא חשש לאסור לעשות כהרמ"א.

ומה שהביא מנימוקי או"ח שעובר בבל תוסיף ביום השני, הנה לא עיינתי שם, אבל צ"ע דהא האי לחודיה קאי והאי לחודיה קאי, ועכ"פ גם אם יש כאן חשש בל תוסיף שפיר מהני לעשות תנאי שהוא מחמת ספק וכמש"כ בשו"ע הל' תפילין סי' ל"ד ס"ב.

ו. ופסק דמותר במלאכה בט"ו, אמנם כבר דיברו בזה האחרונים, והיד אפרים והכה"ח בשם הבית עובד החמירו בזה וכ"כ הבא"ח שנהגו בבגדד, ובשם הגרישי"א ז"ל כתבו דיש להקל.

ז. ומש"כ דמותר להמשיך סעודת פורים עד ליל ט"ו אחר צה"כ אע"פ שמתחייב במגילה דט"ו (משום שעיקר הפורים הוא בי"ד וט"ו אינו אלא חומרא). וכבר נתבאר (באות א') שט"ו הוא מדינא ולכאורה הוא תלוי במח' המג"א והמ"ב בבה"ל סי' תקכ"ט ד"ה בערב יו"ט שנחלקו באם מותר לקבוע סעודה ביו"ט ראשון בחו"ל מן המנחה ולמעלה, עיי"ש ודו"ק.

אמנם נראה דהכא לכו"ע שרי כיון שהתחיל בהיתר קודם שהגיע הזמן וכמו שמותר להמשיך בסעודה שלישית עד ליל י"ד.

יהודה בריקמן

שהיתה מהלך יום אחד מירושלים ממערב, ודלא כמש"כ הגר"י טופורוביץ שליט"א לחלק ביניהם].

ואפשר לומר עוד דאף בירושלים אין מסתמכים על מסורת אלא על ראיות וכמו שהביא מהדברי יוסף שיש ג' עדים נאמנים לירושלים וכו', ולכאורה אין זה מסורת אלא ראיות ברורות, והוא כמו שנתבאר דאחר שידועים שעיר זו מוקפ"ח מימות יהושע די ברור בראיות להוכיח שזהו היא העיר העתיקה וא"צ מסורת לזה, ויל"ע בזה. [וראיתי שהרב בלוי שליט"א כתב כן לבאר טעם אלו שנהגו בירושלים לקרות בשני הימים משום שלא היה להם מסורת. ומעתה הרי לא מסתבר שהכפופ"פ והר"ר מתתיה נחלקו עליהם בענין המסורת, אלא ע"כ דס"ל דא"צ כלל מסורת וכמשנ"ת].

ג. בענין משלוח מנות בערים המסופקות כתב דבסי' תרפ"ח המ"ב סתם כהמג"א דנוהגים שמחה ומתנות בשני הימים ומשמע דמשלוח מנות א"צ וכמו שהעיר הפמ"ג, וכ' עוד שבבה"ל סו"ס תרצ"ה העתיק ד' הפר"ח שאין נוהגים משלוח מנות אלא בי"ד בלבד עכ"ד.

הנה בבה"ל שם הביא ג"כ דעת הפמ"ג שחולק על הפר"ח דאין סברא לחלק בין משל"מ למתל"א, עיי"ש. ומש"כ המג"א דנוהגים שמחה ומתנות לפע"ד משלוח מנות בכלל שמחה הוא (דבטור ושו"ע הביאו דיני משלו"מ עם דיני הסעודה), וא"כ מוכח מהמג"א דלא כהפר"ח דהא הפר"ח פוטר אף מסעודה, וא"כ המג"א שחייב בסעודה ה"ה למשלו"מ דשוו להדדי (ומקורו משה"ג בשם הרי"א ז'). [ואין לומר דשמחה היינו לאסור הספד דא"כ אף בפרזים הוא כן, ופשוט].

ד. בענין על הניסים כתב שבט"ו לא יאמרו ועל הניסים אלא בסוף התפילה, הנה בכה"ח כתב בשם הבא"ח שא"א ועל הניסים בט"ו בבגדד, אבל המ"ב (בסי' תרפ"ח סוף סק"ז) פסק כהפמ"ג שאומרים ועה"נ בשני הימים (ופשוט דכוונתו לומר בתוך

בין גאולה לגאולה - הכמיהה שיוצרת את ההארה הגדולה

דבר פלא אנו מוצאים בפרשת צו. פרשה זו מכילה את דיני העולה, החטאת והמנחה - 'וזאת תורת העולה', 'וזאת תורת החטאת', 'וזאת תורת המנחה'. והדבר תמוה, שהרי כבר בפרשת ויקרא פירטה התורה בהרחבה את סדר הבאתם והקרבתם של קרבנות אלו, ומדוע הוצרכה התורה לבוא מחדש ולייסד פרשיות חדשות אשר יעסקו בדינם.

אבל המעיין ימצא את ההבדל הפשוט ביניהם - פרשת ויקרא מופנית לבני ישראל 'אדם כי יקריב מכם קרבן להשם'. וכל פרטי הקרבן הוא ביחס לקרבנו של האדם. אבל פרשת צו מופנית לכהנים 'צו את אהרן ואת בניו', וכל הציוויים הם ביחס להעמדת סדר העבודה במקדש, 'וזאת תורת העולה', היינו שזה סדר הקרבת העולה על ידי הכהנים, וכן הלאה. רק שהיא גופא קשיא, מדוע הוצרכנו לקבוע את פרטי הקרבנות משני זוויות אלו - גם מצד בני ישראל וגם מצד עבודת הכהנים במקדש.

והמעייין יראה שיש כאן שני רבדים בעבודת המשכן והמקדש. החלק הראשון שהתחדש - שע"י מעשינו מביאים את השראת השכינה לעולם. והחלק השני הוא להיפך אנו מחוייבים לנהוג בהתאם להשראת שכינת השם שכבר מצויה כאן.

העבודה הבסיסית היא ממקום של 'אדם כי יקריב מכם קרבן להשם' - האדם שבא ליצור מציאות של קדושה לשם השם. התחלה מאפיונה וממציאות של 'האדם' הגולמי והראשוני ביותר. אחר שמכיר בשם השם, חפץ ליצור לכך משמעות, ונוכחות - אצלו עצמו ובעולם כולו.

אך מאידך, ישנו מבט נוסף של 'זאת תורת העולה', כביכול מציאות השם כבר נמצאת ושורה כאן, וצריך רק להכיר בה, ולנהוג בהתאם לכך, היינו שברור שהקב"ה קיים ונוכח כאן, וכבר בבוקר עוד לפני כל סדר העבודה, כבר מתחילה עבודת המקדש, וצריך רק להכיר ולנהוג ולכבד מציאות זו.

כן הם פני הדברים בעבודת היהודי לפני השם. יש את המקום שבו הוא מגיע כ'אדם', ולהאיר את נשמתו. ליצור נוכחות לקב"ה אצלו ובעולם. ולפי מבט זה אין בכך כל פגם בהכרה בכך שעדיין לא הגיע לשלימות הרצויה שהרי כעת הוא עומד לפני השם בבחינת 'אדם', האדם שנברא מן האדמה וממתין שיפח בו השם נשמת חיים.

אבל מאידך, יש לו נכסי צאן ברזל, ירושה מאבותינו ובנשמת היהודי חקוקה ההארה האלוקית, והוא נדרש רק להכיר בקיומה. ולפי בחינה זו הוא מגיע כ'כהן' לפני השם, ששכינת השם בוערת בקרבו על מוקדה על המזבח, והוא צריך להסיר רק את המונע ממנו לחוש ולהרגיש זאת - 'והוציא את הדשן אל מחוץ למחנה אל מקום שהורה'. לטהר את ליבו ולהוסיף אש מן ההדיוט, על מנת שאש המזבח תוקד בו תמיד.

~ ~ ~

בכל שנה לאחר חג הפורים - קוראים בפרשת פרה. כחלק מן ההכנה לחג הפסח - שישאל מטהרין עצמם כדי להראות את פני האדון השם. פרשת פרה מדברת על המות, ועל הדרך להיטהר מהטומאה, שבועמק מסמלת על מציאות החטא. וכאן הבן שואל, מה המקום לקרוא פרשה זו, דווקא בזמן המופלא ביותר בשנה, בעמדתו בין גאולה לגאולה?

והנה נאמר 'משנכנס אדר מרבים בשמחה'. - עד מתי מרבים? עד אשר השמחה מגיעה לשיאה - בימי הפורים, שמחה גדולה עד מאוד, עד דלא ידע, להודיע שכל קוויץ. אבל פתאום, הכל נעלם. 'ולא יעבור' - אין משמעות לפורים אחר שעבר זמנו.

פורים הוא הארה אדירה, בהירות במבט על העולם. 'הדר קיבלוה מאהבה' - בפורים מגלים את הנקודה הפנימית שטמונה בעומק המציאות. עם ישראל מגלה את הקב"ה שנמצא בכל מקום ובכל מצב. והשגה זו פושטת בכל רבדי החיים ולובשת פנים של שמחה פורצת גבולות, שמקיפה את כל המציאות.

אבל אחרי שהאדם מתפקח מיינו, הוא מגלה שעולם כמנהגו נוהג. הוא נוכח לדעת שאמנם היה לו הבזק רגעי, שהאיר את כל המציאות, אך העולם חוזר להתנהל כשהיה.

וכאן נוצרת שאיפה אדירה, שהגילוי הזה שהוא חווה לרגע, יקיף את כל המציאות, את כל היקום. שהבהירות הגדולה הזו תהיה נחלת הכלל, לא רק תגלית מקומית ברגע נדיר בשיאו של משתה היין, אלא בצורה גלויה, שהכל יראו ויידעו כיצד כן מושחת העולם.

לאחר שהגענו למקום מאוד עמוק בהכרה בנוכחות של הקב"ה בתוכנו, הדר קיבלוה מאהבה, ההשגה הזו, תובעת שיהיה לה ביטוי בעולם, שהיא תשנה את המציאות את היקום את העולם כולו. אחרי שכבר הכרנו וחוינו כי הקב"ה מנהיג את כל המציאות, קשה לחזור לשגרת ההרגל, של הטבע ושל ההסתר. הכאב הזה - מתורגם לתשוקה אדירה לגילוי אור השם בעולם.

יוסיף דעת

הרב מאיר קצבורג

בשביל זה צריך יציאת מצרים מחדש. אין די ביציאת מצרים של שנה שעברה, כי יש כאן נקודה חדשה לגמרי, שעדיין לא קיבלה ביטוי בעולם, והשגה זו משתוקקת להתעלות ולפרוץ ולקבל הכרה בכל המציאות.

ימי סוף חודש אדר, הם עדיין בחודש השמחה, אך בצד השני של המטבע. דווקא מתוך הגילוי האדיר והשמחה הגדולה, ישנה כמיהה, שמבוטאת ברצון של עם ישראל להיטהר ולטהר את העולם כולו, להיות ראויים לקרב את פני בוראם.

הכמיהה הזו, של הבוקר בו היהודי מתפקח מיינו, היא בבחינת 'ירידה לצורך עלייה' - ימי סוף החודש שהירח הולך ומתמעט. דווקא עכשיו שמים לב עד כמה העולם ה'רגיל' הוא חסר, עד כמה יש מקום לקב"ה להתגלות.

אבל כעת, ההסתר הזה הוא חיצוני בלבד, מפני שמתחת לפני השטח כבר מפעמת לה הנקודה האלוקית שהתגלתה בליבות בני ישראל, וממנה ומתוכה עתיד להפציע המולד הגדול 'החודש הזה לכם ראש חודשים' - חודש ניסן שמביא בכנפיו את הבהירות לראות כיצד כל היקום כולו, נברא ומונהג בשמו הגדול שנקרא עלינו.

הדא הוא דכתיב - 'קול דודי הנה זה בא מדלג על ההרים מקפץ על הגבעות: דומה דודי לצבי או לעפר האילים הנה זה עומד אחר כףלנו משגיח מן החלונות מציץ מן החרכים'.

דווקא אחר שהרעיה משיגה את מציאות דודה, שמשגיח מן החלונות ומציץ מן החרכים, בכל עת ועונה, אזי זוכה לקבל את בשורת הגאולה: ענה דודי ואמר לי קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך: כי הנה הסתיו עבר הגשם חלף הלך לו: הנצנים נראו בארץ עת הזמיר הגיע וקול התור נשמע בארצנו: התאנה חנטה פגיה והגפנים סמדר נתנו ריח קומי לך רעיתי יפתי ולכי לך.

הדפסת הגליונות עולה הון רב.

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

חב לאחריני בחלוקות ומכירות

הנה בימים הקרובים יחלו עונת המכירות והחלוקות לקראת חג הפסח הבעל"ט, וכידוע שקשה מאד שיקבל כל אחד בדיוק כמו שקיבלו כולם, ומצוי מאד שגם כשמזמינים כראוי ולפי מה שהזמינו הלקוחות כאשר מתבצעת החלוקה בפועל נוצר מחסור, אם משום משאית שבוששה מלהגיע, ואם מפני שילד טעה ולקח את כל הקופסה כי חשב שזה נחשב יחידה, ולכן מצוי מאד שגם מי שהזמין ורצה לקבל את המוצר שהזמין נמצא שבסופו של דבר לא מקבל מה שהזמין, וכמוכן שאין בזה תלונה על בעלי החלוקות שעושים את מירב המאמצים שלא יקרה כהנה, אך במציאות זה קורה ומוכן שזה קורה.

יש לדון במי שיודע שחבירו גם אמור לקבל מאותה החלוקה, או מאותה מכירה, אלא שהוא מבושש מלהגיע עקב עיכוב באוטובוס או כל אונס אחר, אם מותר לו ליטול מזאת החלוקה, כאשר יש הסתברות גבוהה שמי שיגיע בפועל לקחת לא ישאר לו.

והנה יסוד הענין הוא בדין 'תופס לבע"ח במקום שחב לאחריים', המבואר בכמה מקומות ומוכר מב"מ דף י' ע"א, ועי' שם בתוס' שביארו שיש חילוק בין בע"ח לבין מציאה שבמציאה יש למוצא זכות לתפוס את המציאה ומיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, משא"כ בחוב.

ועי' עוד שם שנחלקו רש"י ותוס' במקום שעשאו שליח אם מהני, שדעת רש"י שמועיל לתפוס, ודעת התוס' שגם בעשאו שליח לא מועיל.

ובשו"ע (חו"מ סי' ק"ה סעיפים א' ב') פסק כדברי תוס' א' שבמציאה מועיל משום מיגו דזכי לנפשיה זכי נמי לחבריה, וב' שבעשאו שליח לא מועיל. ועי"ש בש"ך שחידש בדעת רש"י שכל מה שמועיל הוא דווקא בעשאו שליח בשכר, עי"ש.

ובמקום שיכול לזכות גם לעצמו נחלקו הפוסקים אם מועיל כשרוצה לזכות גם לעצמו וגם לחבירו, ובש"ך שם סק"ב מבואר שמועיל לזכות עבור חבירו גם יותר ממה שיכול לזכות עבור עצמו.

יש לדון במקום שהאחראים אומרים שאינם מוכנים שיעשו שליח ויש קדימה למי שלוקח בעצמו אם מהני, או דכיון שכל אחד יש לו את הזכות כיון שזו חלוקה של ממון פרטי אולי יהני מה שנותנים בזה הוראות, ומאידיך כיון שיש כאן בעלי חובות הרי שכל אחד שהזמין ושילם חיבים לשלם לו מה שהזמין, ומה נפק"ל אם הוא כאן או לא, וכיון שכאן דמי ממש למציאה ויוכל לזכות עבור חבירו.

ויסוד הנידון במקום שהבע"ח אומר שאיננו מוכן שיקחו רק מי שמגיע בפועל ואיהו יש לו ג"כ חוב אי שרי למאן דס"ל שיכול לזכות יותר מכדי חובו וכדעת הש"ך כנ"ל, אם יש בידו להחליט שיתן לבע"ח פלוני או אלמוני, כאשר רוצה בע"ח אחד לזכות עבור האחר.

[ובאמת יש להסתייג, שבמכירת משנת יוסף יש כללים שמי שלא מגיע החזור הוא רק סכום פחות ממה שהפסיד, וממילא בזה שלוקח עבור חבירו שלא הגיע הרי מחד מפסיד עבור החברה, והשאר שחסר להם הרי יקבלו שכרם משלם, או שהיא גופא סיבה שיהיה לו קדימה לתת למי שירויח בזה שלא יפסיד את המוצר לגמרי יותר ממי שהזמין והגיע לקחת שאם יכתוב זיכוי יקבל כספו משלם].

בעזהשי"ת ניתן יהיה לשלוח מידי שבוע חידו"ת מוקלדים עד יום חמישי 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.

הודעה חשובה

להלן זמני הוצאת הגליונות לתקופה הקרובה:
כו אדר ב' ערש"ק שמיני - החודש: גליון כרגיל.
ד' ניסן ערש"ק תזריע: לא יצא גליון.
יא ניסן ערש"ק מצורע - גדול: גליון פסח מוגדל.
בימי בין הזמנים לא יופיעו הגליונות.
הגליון יתחדש בעז"ה בב' אייר ערש"ק קדושים.

בברכת
פסח כשר ושמח

הדפסת הגליון נתרמה
לרגל הולדת הבן לידידנו
הרב **ליפא אליעזר אלינגר** שליט"א
שיזכו אביו ואמו לגדלו לתורה לחופה ולמעשים טובים
ולהכניסו בבריתו של אברהם אבינו בעתו ובזמנו.

ימעט כבוד עצמו וירבה כבוד שמים

ולבש הכהן מזו בד ומכנסי בד ילבש על בשרו והרים את הדשן וגו'.

מצוות בגדי כהונה נהגת בכל עבודות המקדש, ובפרשה זו למדנו שהרמת הדשן גם כן צריכה להיות דווקא בבגדים אלו. אלא שאם נתבונן על טיב העבודה הזו נראה שהרמת הדשן היא עבודה פשוטה ולא מכובדת. עניינה של תרומת הדשן היא מצווה על הכהן ללכלך את ידיו מידי יום ולהסיר את האפר שהצטבר על המזבח בשביל לנקות אותו. ואם כן יש לתמוה מדוע עבודה זו צריכה להיעשות בבגדי כהונה דווקא. הרי כל עניינם של בגדי כהונה הוא לכבוד ולתפארת, ומדוע עבודה כזו צריכה בגדים כאלו.

נוסף על כך יש להתעורר על דבר מה שהצריכה התורה שעבודה זו תיעשה דווקא ע"י הכהנים נכבדי העם ולא חסה התורה על כבודם. מה פשר העניין.

רבותינו הראשונים האירו את עינינו שבמצווה זו נלמד פרק נכבד במידת הכבוד, עד כמה יקר כבוד השם, וחובתם של הנבראים להשפיל את כבודם למען כבודו יתברך.

~ ~ ~

וזה לשון רבינו בחיי 'ולמדנו מזה כי גם במצות הרמת הדשן שהיא עבודה קלה צוה הקב"ה שיתהדר בה הכהן לפניו שילבש בגדי כהונה ובהם ירים את הדשן. וכל זה הערה ודרך חיים לכל מי שמתקרב להקב"ה באחת מהעבודות, או מי שמתעסק באחת ממצוותיה של תורה שיתהדר לפניו יתברך בעשותו אחת מכל מצוות השם'.

כלומר, דרך חיים שנינו כאן, כל פעולה שיש בה עסק של מצוה, היא נוגעת לכבוד השם יתברך, וצריכה להיעשות בכבוד הגדול ביותר שאפשר לעשות. ולכן גם פעולה פשוטה שכזו תיעשה בלבישת בגדי כהונה לכבוד ולתפארת ורק כך היא תתקיים בשלימותה. נקיון המזבח אינו עסק של לכלוך ונקיון, נקיון המזבח הוא שירות של כבוד למלך מלכי המלכים. מעשה שכזה הוא תכלית הכבוד שיתכן בעולם, ועל כן ייעשה דווקא בבגדים מכובדים.

ולאידך גיסא, אכן יש בפעולה זו פחיתות הכבוד לכבוד האישי של האדם, ההתעסקות בזה מורידה את כבודו של הכהן, ואדרבה לכן הצטוו הכהנים דווקא לתרום את הדשן בכדי שיתנו את כבודם האישי לכבוד השם, וכפי שהמשיך רבינו בחיי וכתב 'שישפיל כבוד עצמו לכבוד הש"י אפילו בעבודה קלה שבהן. וכו'. שחייב אדם למעט כבוד עצמו אצל כבוד שמים, וכן אמרו חז"ל [במדבר רבה ד כ] הממעט בכבוד עצמו ומרבה בכבוד שמים כבוד שמים מתרבה וכבודו מתרבה, וכל המרבה בכבוד עצמו וממעט בכבוד שמים כבוד שמים במקומו עומד וכבודו מתמעט עכ"ל.

רבינו החובות הלבבות [שער הכניעה ו -השביעי] הוסיף וכתב שהאדם צריך 'לעזוב הגדולה והיקר בעת שהוא עושה לאלוקים יתברך, בין לבדו בין בתוך מקהלות בני אדם, כמו שאמר הכתוב על אהרן על גדולת מעלתו והרים את הדשן, וחייבו הבורא להוציא את הדשן בכל יום תמיד להישפל ולהסיר הגבהות מלבו עכ"ל.

כלומר, תכלית מצוה זו לקחת את הכבוד האישי, ולתת אותו לפני הבורא. לרדת מרום מעלתו האישית ולהתעסק עם אפר ולכלוך, והתעסקות זו תיעשה מתוך תכלית הנכבדות לכבוד השם בבגדי כהונה לכבוד ולתפארת.

בתהלים [ח ב]: מפי עוללים ויונקים יסדת עוז, פרש"י בפירוש מחודש, שעוללים הם הכהנים והלויים 'שהם בני אדם גדלים בליכלוך, כעוללים ויונקי שדים'. כלומר, מהות עבודת הכהן והלוי בבית המקדש לגדול ולגדל את כבוד השם מתוך לכלוך דווקא, כלומר, מתוך הפקר לכבודו האישי.

~ ~ ~

בתוך דברי המדרש שהזכיר רבינו בחיי יש מעשה נורא ללמדנו עד היכן הדברים מגיעים.

מעשה באיש אחד שהיה עומד בבית הכנסת ובנו עומד כנגדו וכל העם עונים אחר העובר לפני התיבה הללויה, ובנו עונה דברים של תפלות, אמרו לו ראה בנך שהוא עונה דברים של תפלות, אמר להם ומה אעשה לו תינוק הוא, ישחק. שוב למחר עשה כאותו ענין, וכל העם עונים אחר העובר לפני התיבה אמן, הללויה. ובנו עונה דברים של תפלות, אמרו לו ראה בנך שהוא עונה דברים של תפלות, אמר להם ומה אעשה לו, תינוק הוא ישחק. כל אותן ח' ימי החג ענה בנו דברים של תפלות ולא אמר לו כל דבר. ולא יצאת אותה השנה, ולא שינתה, ולא שילשה, עד שמת אותו האישי, ומתה אשתו, ומת בנו, ובן בנו, ויצאו ט"ו נפשות מתוך ביתו ולא נשתייר לו אלא זוג אחד של בני אדם אחד חיגר וסומא ואחד שוטה ורשע.

שוב מעשה באדם אחד שהיה מתחרט שלא קרא ולא שנה, פעם אחת היה עומד בבית הכנסת כיון שהגיע העובר לפני התיבה לקדושת השם הגביה את קולו ואמר ק' ק' ק' ה' צבאות, אמרו לו מה ראית שהגבהת קולך, אמר להם לא זכיתי לא למקרא ולא למשנה, ועכשיו שניתנה לי רשות לא אגביה את קולי ותשוב נפשי עלי, ולא יצאת אותה השנה ולא שינתה ולא שילשה עד שעלה אותו האיש מבבל לארץ ישראל ועשאוהו שר החיל של קיסר ומינוהו ראש על כל בירניות שבא"י ונתנו לו מקום ובנה עיר וישב שם וקראו לו קילוני לו ולבניו ולבני בניו עד סוף כל הדורות עכ"ל המדרש.

ודי בזה.