

דבר המערכת

השאיפה, הרצון, היעד וההצלחה

עומדים אנו בימים שבין גאולה לגאולה, לאחר ימי הפורים בו נגאלו עם ישראל בימי אחשוורוש, וקודם ימי הפסח בו נולד עם ישראל ונגאל מגלות מצרים, כאשר בסופו של תהליך קיבלו את תורת ה' ומצוותיו ברצון.

קיום התורה איננו כקיום שאר רצונות, קיום התורה מהותו להיות מחובר לתוכן של העניין, וגם בשעה שאין האדם עסוק בתורה, נפשו ונשמתו של האדם קשורה ואדוקה בה ובקיום המצוות.

אמנם הדרך להשיג ולקנות קנין בתורה ובעבודת ה' ניתן להשיג בדמיון להשגת שאר צרכים וכמו שמצינו בכתוב 'אם תבקשנה ככסף וכמטמונים תחפשנה', וכן 'בתחבולות תעשה לך מלחמה', אשר מאלה למדים אנו את הדרך בה נוכל להשיג את קנין התורה וקיום מצוותיה.

אחד הדברים שהתקבלו בין מצוות היום של פורים הוא אסיפת כספים למען מצוות חסד והחזקת תורה כאשר האוספים מזכים את הנותנים בקיום מצוות מתנות לאביונים בהידור.

וכידוע שבשנים האחרונות המציאו את שיטת ה'מצינג', כאשר החלק השני שלה הוא התמריץ הניתן לאלו המתרימים כאשר כל אחד מציב לעצמו יעד אפשרי אליו הוא שואף להצליח באיסוף הכספים, וכאשר מצליח לעמוד ביעד זה מוסיף עוד יעד שני בתקוה שגם אותו יצליח להשיג.

והנה בהתבוננות בשיטה זו הדבר אומר דרשני, הלא אותו שהציב לעצמו את היעד לא נתן פקדון או ערבון שאם לא ישיג את אותו היעד ישלל ממנו, ואף אם יבא לכלל החלטה קודם מועד האיסוף שאיננו מעוניין ביעד זה אין מי שיבא אליו בטענה כלשהיא, ואם כך מהו הדבר הגורם לאותו אדם להשיג את אותו היעד, כאשר ניכר הוא כי הוא עמל הוא שעות נוספות כדי להגיע ליעד אותו הציב לעצמו.

התמיהה מתחזקת שבעתיים כאשר המתרים בא בתביעה ובקשה לאלו המסוגלים לתרום 'אנא תעזרו לי להגיע ליעד', ואין אף לא אחד שעונה לעומתו, למה אתה צריך להשיג את היעד, וכי אם לא תגיע ליעד מה יקרה?!

אמנם התשובה בזה היא ברורה לכל משכיל, ויש ללמוד ממנה כיצד עלינו לפעול ע"מ להשיג את המעלות הרוחניות, כי כאשר האדם מציב לעצמו יעד ומטרה אליו הוא שואף להגיע אי"ז רק כסות עיניים כדי לגרום לחץ לחבירו לעזור לו ולתרום מעבר ליכולתו, בפרט כאשר הוא עצמו יכול להתנער מקבלה זו כאשר יסיק כי היא למעלה מיכולותיו, אלא שתחת זה, אדרבה, האדם שקיבל על עצמו את היעד לא מעוניין בביטול יעד זה אלא בקיומו כי האדם אשר פעולותיו מכוונים כלפי יעד מסויים הרי שפועל הוא במעשיו הרבה מעבר למה שהיה פועל בלי הצבת היעד.

המשך בעמ' 26

בדיקה לאור הנר, ודין פירורין פחו' מכזית - הרה"ג ר' אליהו אדלשטיין שליט"א.
קריאת זכור ליחיד בציבור וברכתה - הרה"ג ר' בן ציון וולפא שליט"א.
'החודש הזה לכם' - הרב שניאור קליימן.
בגדי כהונה בימי המילואים - הרב ראובן יוסף קנטור
בשר אדם בעשה ולא דאתה תאכלו - הרב מרדכי הול
כמה ענינים בדיני חמץ בפסח - הרב חיים ישראל סקלאר.
במהות עניין הבדיקה - הרב צבי אליעזר רוזנברג.
בעניין מצוות מרוז - הרב יוסף גיסר.
בענין עניית אמן לבטלה - הרב אלעזר אנגל.
קטן שהגדיל לענין חובת זימון - הרב מנדל המניק.
אינו שומר תורה ומצוות אם מצטרף לזימון - הרב יעקב חוקת.
מעשה בשער החניון - הרב יעקב פרבר.
לכשתגזול את שלי הרי הוא קנוי לך - הרב ידידיה ברויאר.
ריבית לגוי בזמן הזה - הרב אהרן מלכה.
מכליל עיר שלמה בלשון הרע - הרב ראובן יוסף שלין.
- תגובות נוספות בענין העיר לוד -

- מיזם החברותות
לימי בין הזמנים -

ישמה לב - אברך בזמננו
לעיונא - ברכת בורא מיני בשמים
לדורות - חיי חירות - חיי רוממות

הרה"ג ר' אליהו אדלשטיין שליט"א

בדין בדיקה לאור הנר בזמנינו, ועיקר דין פירורין פחו' מכזית, לגבי חובת בדיקה ולגבי איסור בל יראה

עיקר איסור אכילת חמץ

בגמ' ביומא מב' דאוכל חמץ איסורו מה"ת, דקי"ל כר"ו דח"ש אסור מה"ת. ולגבי חמץ נתחדש דין דאסור אפי' במשהו, והינו לענין ביטול, דדין חמץ נאסר אפי' במשהו, ובשפוטו הוא דין דרבנן, [ונפק"מ דאזלי' בזה לקולא], משא"כ בשאר איסורים מין במינו הוא ברוב ובשאינו מינו בנ"ט, ולענין חמץ בפסח יבש ביבש חוזר וניעור.

דין ח"ש בשהיית חמץ

והנה דנו הראשו' בדין ח"ש בשהיית חמץ, דהנה מה"ת נאסר שלא יהיה ברשותו כזיח חמץ, אך אם יש ברשותו חצי שיעור נח' הראשו', במהר"ם חלואה בפסחים דף ל"ה כ' דהוא תלוי בב' הלשינות שם בגמ'.

והנה בגמ' בדף ו' שנינו הבודק צריך שיבטל אי נימא משו' פירורים בטולי בטלי, וברבינו דוד עמד בזה דתיפ"ל שאין בזה שיעור כזית בין כולם, ות' בזה, דכונת הגמ' דאף אי נימא דאיכא איסור ח"ש בחמץ, מ"מ פירורין לא חשיבי בעיניה שיהיה חפץ בהן, והינו הפקר שהסכימה דעתו לדעת המקום ואכמ"ל.

בעיקר הטעם שאין איסור ח"ש באיסור בל יראה

בעיקר הטעם שאין בזה איסור ח"ש, מצינו כמה אנפי, אבדגול מרבבה תמ"ב וכן חכם צבי סימן פו כ' דעיקר דין ח"ש הוא רק לענין איסורי אכילה ולא לענין שאר איסורי תורה, אולם זה תמוה מד' רש"י [בשבת דף ע"ד] גבי בורר שכ' להדיא דיש איסור ח"ש, באיסור בורר, ומצינו בהוצאה דכו"ע מודו דאין איסור פחות פחות מד"א ולא יתסר מדין ח"ש, אולם התם יש שפירשו טעם משו' שהוא חסר בעיקר החפצא של המלאכה כל כמה שהוא לא שיעור, [ובפרט למש"כ הבע"מ בשבת דעיקר האיסור הוא משו' גדר הוצאה].

בו"ש מהאחר' שכ' עין חכ"צ שם דאיסור ח"ש הוא רק ע"י מעשה ולא ע"י מצב בעלמא ויבו' עפ"י ד' השאג"א בסמוך. [ולפי"ז ל"ק ג"כ ממש"כ רש"י גבי איסור בורר דהא התם הוא ע"י מעשה].

פירורין אלו אי"ר לאכילה ושוב שפיר יוצא בזה יד"ה, וכן יש לעשות במקפא בחורין וסדקים.

[ובלא"ה מדינא יש מקום רב להקל מאחר שאין חשש שמא יבא לאוכלו, ולא גרע מנפלה מפולת שאין אפשרות להגיע לחמץ שפטור מביעור.

והפרי חדש כ' דבבצק דוקא יש בזה דין צירוף אך בפירורין אין מצטרפין פירורין אפי' בחדר א' ואין צריך בדיקה.

בעיקר צורת הבדיקה לאור הנר

והנה עיקר החובת בדיקה הוא באור ל"ד, וידוע שהחזו"א בדק באור ל"ד וגמר מיד באותו לילה,

אך מנהג ישראל לבדוק ל' יום קודם החג, וכמו שמב' לענין מי שיוצא בים או בשירה שמוטר לבדוק ל' יום.

ועיקר הדין מב' באחרו' מ"ב תל"ג דאם הוא בלילה לאור הנר, בפשטו' מהני בדיקה כל לילה.

והרבה אחרו' נקטו דאפי' ביום לאור הנר ג"כ מהני הבדיקה, ויש שחלקו בזה דאין האור מאיר יפה ביום,

והמשנ"ב סי' תל"ג בסופו [וכן הזכיר בס"ק א' בקיצור] חשש לדינא לשיטה זו דלאור היום לאו לכתחילה הוא.

ב' עצות לבדוק ביום לכתחילה

אך יש עצה בזה למי שחפץ לבדוק ביום ואין יכול להמתין ללילה א.י"א שכל עיקר הדין להמתין ללילה הוא דוקא בחורין וסדקים שצריך אור הנר, אך בשאר מקומות מגולים אי"צ כלל לחוש לזה, ויש בזה בדיקה מעליא אף ביום בלא נר.

בבט"ז ביו"ד קצ"ט ס"ק ד' כ' דאשה שצריכה עיון וא"א לה לעיין בכל גופה אם היא משהה בכל גופה הרי היא יכולה לסמוך ע"ז מעיקר הדין, אע"פ שלא ראתה, וא"כ לפ"ז יש עצה פשוטה אם רוצה לבדוק ביום, שיעבור אם מטלית רכה או עם כף ידו, ויקיים בזה שפיר חובת בדיקה.

הרה"ג ר' בן ציון וולפא שליט"א

בדין קריאת זכור ליחיד בציבור וברכתה

א. שאלה: האם יחיד הקורא פרשת זכור בעשרה, כאשר אין רוב מנין שלא שמעו זכור, יוצא י"ח המצוה בקריאתו, והאם יכול לברך על הקריאה.

ב. בתרה"ד בתשובות סי' קח כתב בשם הרא"ש (ברכות פ"ז סי' כ), שקריאת זכור בעשרה היא חיוב מדאורייתא. ועיין שעה"צ תרפ"ה סק"ה, שכתב שאין הכרח מדברי הרא"ש, אלא שעיקר קריאת זכור מן התורה, והקריאה בציבור מדרבנן.

ג. בענין קריאת זכור מדרבנן בציבור, יש מקום לדון האם החיוב הוא דוקא בסדר קריאת התורה, שקורין זכור למפטיר לאחר שבעה קרואים. ויש שהורו שאין לקרא זכור בברכה, אלא כשקוראים כמפטיר לאחר שבעה קרואים. אמנם בשו"ת ציץ אליעזר חלק טז סי' כא, כתב שאפשר לקרא זכור בלבד גם בברכה. והביא ראיה מברכ"י סי' תרפ"ה אות ג, שכתב שם בענין מעשה שקראו פרשת החדש לבד, דלא שפיר עבדי ושהברכה לבטלה, אך הקדים לענין, שפרשת שקלים והחודש לכו"ע אינו דאורייתא, ומוכח מזה שאם היה דאורייתא היו רשאים לקרא, ומשמע א"כ שדעתו שאפשר לקרא זכור גם שלא כסדר קריה"ת. גם בשבט הלוי ח"א סי' קסה, כתב וז"ל, וגם שאלו אם לברך על הקריאה של זכור, כיון שלא תהי' של ג' או ז' קרואים רק יחיד, לדידי פשוט דיברכו, כיון שהיא קריאה מעיקר הדין, ולרוב דעות גם מסה"ת הוא מה"ת, ומברכים על מצוה של תורה, ויש בזה סמך בפוסקים. עכ"ל שבט הלוי.

ד. וראיתי מובא שהורה הגריש"א, שאין לברך אלא אם יש שבעה שלא שמעו קריאת זכור, והגרנ"ק הורה שבשישה שלא שמעו אפשר לברך. וטעמם שלא נתקנה ברכה לקריה"ת אלא בציבור, וכל שאין רוב מנין החייבים בקריאה, לא יחשב קריאה

גבשגא"א סי' פ"א וכן בפרמ"ג בפתיחה חמץ כ' דעיקר איסור ח"ש הוא דוקא היכא שכל ח"ש בעצמו הוא אסור, אך הכא גבי חמץ כל האיסור הוא דוקא על זית שלם, ואף כשיש שיעור שלם אין האיסור אלא בכל הכזית אך כל חצי לעצמו הוא מותר, אשר משו"ה אין שייך לאסור בזה מדין ח"ש.

והנה כ"ז הוא עפ"י מה דפשיטא להו דמי שיהיה לו ח"ז בביתו וישרוף אותו, ואח"כ יהיה לו עוד ח"ז אחר בביתו, הרי הוא לא יעבור באיסור, דס"ל דכל עיקר איסור ח"ש הוא רק כל כמה שאחרי שיהיה שיעור שלם, כל חצי ממנו הוא איסור, [כגו' באכילה שכל כמה שהוא אוכל כזית הרי כל חצי שבו הוא בכלל איסור כזית שכל ח"ז לעצמו הוא איסור], משא"כ הכא אף אחר שיהיה בו שיעור כזית לא יהיה איסור אלא בשלמות ולא במקצת. אולם המנח"ח מצוה י"ט נסתפק בזה דאפשר שיש בזה איסור ח"ש, וס"ל דעצם מה שהוא ח"ז הוא כבר טעם לאסור. והרע"א סי' קנ"ד דן אי דינא דחזי לאיצטרופי הוא סיבה ודוקא באופן שיכול להצטרף או שכיון שיכול להצטרף איכא איסורא בח"ש ואין צריך לצירוף בפועל ויש בזה כמה נפק"מ כגו' במוצאי יו"כ שאינו יכול להצטרף עוד והאריכו בזה האחרונים ואכמ"ל.

ד.בבית מאיר כ' בזה באופ"א דכיון דחמץ אינו ברשותו ועשאו הכתוב כאילו ברשותו, א"כ כל איסור הוא דוקא כל כמה שהוא שיעור איסור, אך כל כמה שהוא ח"ש לא נתחדש בזה דעשאו כאילו הוא ברשותו, עכ"ד.

ולדינא הדגול מרבבה כ' דיש בזה איסור ח"ש מדרבנן עכ"פ. והמג"א תמ"ב ותמ"ד ס"ק י"ד (ועין רע"א שם) הכריע דאין איסור ח"ש על בל יראה, אך יש כמה אחרו' שנח' בזה עין רדב"ז א' קל"ה.

דברי האחרונים דאף אם אין איסור בל יראה מ"מ יש חובת בדיקה

והנה כ"ז לענין עיקר הדין, אך הט"ז מקשה בזה קושיא רבתא, דס"ס הא עכ"פ מ"ט לא יהיה חיוב בדיקה דהנה בגמ' בריש פסחים אמרי' דתיקנו חובת בדיקה אע"פ שבלא"ה הוא מבטלו, ודעת רש"י דעיקר הטעם הוא משו' חשש בל יראה, והתוס' הק' ע"ז כמה קו' וכ' דעיקר הטעם הוא משו' שמא יבא לאוכלו, ומעתה הק' הט"ז דנהי דאין איסור מה"ת אך ס"ס הא יש לחוש שמא יבא לאוכלו, ושוב יש לאוסרו.

והט"ז כ' דאה"נ לעולם אף לדינא יש חיוב בדיקה לבדוק על ח"ש משו' שמא יבא לאוכלו, וכל משנ"ת שאין איסור, הוא רק במה שאין חשש שיבא לאוכלו, [והא דכזית עצמו אסור הוא משו' שהוא חשוב לעצמו] וכן הסכים המג"א שם והעתיקו המשנ"ב תמ"ב ס"ק לג ועין שעה"צ תל"ג ס"ק לג.

ונמצא לפ"ז דלעולם פחו' מכזית יש עליו חובת בדיקה, אלא שעכ"פ באופן שאינו ראוי לאכילה אין דין בדיקה.

ודעת הפר"ח תמ"ב שח"ש לא חיבו ביעור כלל וגם לא מדרבנן כיון שאין בזה שיעור ב"י לא גזרו חכמים ע"ז חובת בדיקה

הכרעת המשנ"ב בפירורין שאין בהן כזית

וכן פסק לדינא המשנ"ב בסי' תמ"ב ס"ק ל"ג שהביא שם דדעת הרבה פוסקים דאפילו פחות מכזית צריך ביעור, וכ' ע"ז דדוקא כשראוי לאכילה קצת אבל אם היה מטונף קצת ופחות מכזית א"צ לבער לכו"ע. וכן חזר המשנ"ב בסי' תמ"ד דכל דפירורין דקין שנדרסין ברגליים ונתבערין מאליהן אין חובת בדיקה ע"ז.

[והנה הח"א קי"ט ו כתב כן לדינא, דעיקר דין בדיקה בחורין ובסדקין, הוא לא משו' כזית דהא אם יש כזית הלא יכול ליטלו, וע"כ עיקר הדין בדיקה באותן מקומות הוא לענין פירורין שהן פחו' מכזית דאמנם אין איסור ב"י, אך ס"ס יש בזה דין בדיקה וביעור מדרבנן. [ונב' רש"י צ"ל שהיה דין ח"ש].

ולפ"ז לדינא פירורין מטונפין קצת אין חובת בדיקה ונפק"מ לפ"ז בכל מקומות שיש קושי לבא אליהן, יש עצה פשוטה לשים בזה חומר רעיל או כביסה אם חומרים וכיוצ"ב ששוב

בציבור לחיוב ברכה על הקריאה. ובציף אליעזר וממה שהביא ראייה מהברכי יוסף, וכן בשבט הלוי, איירי בציבור שלא שמעו, ולא מפורש בדבריהם הדין בקריאה ליחיד שלא שמע.

ה. ולענ"ד, מכמה טעמים, יש מקום לברך גם ליחיד החייב בקריאת זכור, כשקורא בציבור. ובראשונה נקדים, שי"ל, שיחיד החייב בקריאת זכור, כשקורא בציבור שהם כבר נפטרו, נחשב לו כקריאה בציבור, לצאת י"ח הקריאה בציבור כתקנת חז"ל. שבשלמא בכל קריה"ת, שחיובו הוא על הציבור, בגדר חובת הציבור ולא חובת כל היחידים שבציבור, ואין על היחיד חובה עצמית לשמוע את הקריאה,¹ לכן מאחר והיא חובת הציבור, לא יחשב חובת ציבור כשאין רוב מנין שלא שמעו את הקריאה, וממילא כשאינה חובת ציבור בטל שם קריה"ת בציבור, שכל גדר ומהות דין קריה"ת נתקן כחובת הציבור, ואם אין ציבור חייבים, אין חשיבות כלל בקריאה בפניהם, ואין נפק"מ אם יקרא בפניהם או בפני עצמו. משא"כ קריאת פרשת זכור, שעיקרה חיוב מן התורה על כל יחיד בפ"ע, [ואפי' לדעת התרה"ד הנ"ל שגם מן התורה החיוב הוא לקרא בציבור, מ"מ עיקר החיוב הוא על כל יחיד מישראל לקרא, שמתקיים החיוב בקריאה בציבור.] א"כ י"ל, שגם כשתקנו חז"ל לקרא בציבור, אין בזה קביעה לקרא דוקא כשיש ציבור שחייבים, אלא שקיום חובת היחיד הוא לקרא בציבור. כי מדוע שבתקנת החיוב לקרא בציבור, יתבטל גדר החיוב שהוא חיוב של כל יחיד, ומאחר והוא חיוב על כל יחיד, נמצא שעל כל יחיד יש חיוב לקרא בציבור, ורק ממילא יצא שכל היחידים יקראו בציבור, אבל אין זה תנאי שיהיו ציבור של חייבים, כדי שיתקיים החיוב שחייבו חכמים שכל יחיד יקרא בציבור. ולפיכך י"ל, שיחיד שלא שמע ועדיין חייב בקריאה, כשהוא קורא בפני ציבור שכבר יצאו י"ח, מקיים את חובתו מדרבנן לקרא זכור בציבור.

יש לדמות ענין זה, לדין קדושה, שהוא דבר שבקדושה שצריך לו עשרה, ומ"מ יחיד שמתפלל, יכול לומר ברכו וקדושה כשיש שם עשרה שעונים לו, (עי' סי' סט) אפי' כשהם התפללו כבר וענו קדושה. וי"ל דהכא כ"ש הוא מדין קדושה וברכו, שאין עיקר חיוב ברכו וקדיש וקדושה על היחיד, אלא על הציבור, ומ"מ בשביל היחיד שלא ענה, אפשר שיענו לו גם מי שכבר יצאו י"ח. וי"ל שקריאת זכור בציבור, שעיקרה חיוב על כל יחיד ויחיד, ורק שנקבע שיקיים חובתו בציבור, בודאי יכול לקיים חובתו גם עם ציבור שכבר יצאו י"ח, שאינו דוקא שיקראו ביחד עשרה חייבים, אלא כל אחד חיובו לקרא בפני עשרה מישראל. ורק בסתם קריה"ת, שכל עיקרה חובת ציבור ואינה מצות היחיד, לא קוראים בברכה בלא רוב מנין שלא שמעו.²

ו. שוב מצאתי בס"ד בדברי הראשונים במגילה, הרמב"ן והר"ן שהביאו, ממש כסברתינו, לענין מחלוקת רב ורב אסי בחיוב קריאת מגילה בעשרה, ונביא כאן לשונותיהם. וז"ל הר"ן (ג א בדפי הרי"ף ד"ה הוה עובדא), הוה עובדא וחש לה רב לדרב אסי, כלומר לאצרוכי י' אפי' בזמנה ומשמע מדחש לה רב להא דרב אסי דהלכתא כוותיה, אבל הריא"ף ז"ל כתב דאע"ג דחש לה רב קי"ל כרב, דהא ר' יוחנן קאי כותיה דאמרין לקמן א"ר חייא בר אבא א"ר יוחנן הקורא במגילה הכתובה בין הכתובים לא יצא ולא אמרן אלא בצבור אבל ביחיד יצא, והר"ז הלוי ז"ל כתב שאין זו ראייה דלא פליגי אלא למצוה אבל בדיעבד אפילו רב אסי נמי מודה דיצא, וראייה לדבר ממה שלא מנו מקרא מגילה עם אותן שהן בעשרה דקתני להו בהך מסכת (כג ב), אין פורסין על שמע

וכו' וכיון דבמגילה קיימינן אם איתא דבעינן בה י' לעכובא היה להם למנותה עמהן, והרמב"ן ז"ל כתב שאין זו ראייה דכל אותם דקא חשיב התם חובת צבור הם ואין עושין אותם א"כ ב"י או רובם מחויבים בדבר כגון שלא שמעו קדיש וברכו, אבל במגילה לא בעינן י' אלא משום פרסומי ניסא הלכך אפי' בשביל יחיד קורין אותה ב"י אף על פי שיצאו הם כיון שהיחיד לא יצא. ורב אסי משמע דלעכובא קאמר דאמר דחש לה רב לדרב אסי וכן נמי מדלא אמר מצוה ב"י משמע דלעכובא קאמר וכו', עכ"ל הר"ן. וז"ל הרמב"ן במלחמת שם, אמר הכותב השונים במשנתנו כולם חובות הציבור הן ואינן אלא במחויבים בדבר, אבל מגילה כשם שהציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב, ויחיד שלא קרא צריך י' משום פרסומי ניסא, ובין שיצאו הן או שלא יצאו קורין ב"י להוציא היחיד משא"כ בשאר כל המצות, ואידחיא לה דרב אסי מדרבי יוחנן דאמר הא ביחיד יצא והיינו יחיד ממש שאילו יחיד בצבור [צ"ל בצבור] צבור הוא, עכ"ל הרמב"ן.

הנה מבואר בדברי הראשונים בדעת רב אסי, שקריאת המגילה בעשרה היא לעכובא, ומ"מ, כיון שחיובה על כל יחיד ולא משום חובת הציבור, מקיים מצוותו גם כשקורא בפני עשרה שכבר יצאו י"ח, משא"כ במצוות שעיקרן חובת הציבור.³ ויותר מפורש בלשון הרמב"ן, שכתב "כשם שהציבור חייב כך כל יחיד ויחיד חייב", דמשמע שאכן גם יש חובת הציבור שהרי החובה היא לקרא בציבור, ומ"מ עדיין כל יחיד ויחיד חייב, ומקיים חובתו כשקורא בפני ציבור אע"פ שכבר יצאו הם י"ח, שאין גדר חובת קריאה בצבור משנה את גדר חיוב המצוה של היחיד, לעשותה כמצות ציבור שאינה מתקיימת אלא בציבור חייבים, אלא רק מחייבת כל יחיד לקרא בפני צבור. וזה ממש כדברינו לענין קריאת זכור, וברוך שזיכני לכוון לדברי הראשונים. ולפי דבריהם, י"ל דה"ה בקריאת זכור, מכיון שודאי היא חובה על כל יחיד, לכן אין דין קריאת הציבור מחייבו אלא לקרא בפני ציבור אפי' כבר יצאו הם י"ח, ממש כדין מגילה לדעת רב אסי. וכשם שבמגילה הטעם הוא משום פרסומי ניסא, כן הטעם בקריאת זכור, שע"י הקריאה בצבור בפרסום, יש יותר בזכרון מעשה עמלק, ונוסף בהכרת חשיבות הזכרון של עושה המצוה, כשמחויב לקרא בציבור. עוד מפורש בלשון הרמב"ן בסופו, שקריאת חובת היחיד בציבור, נחשבת קריאה בציבור, ורק ביחיד ממש לא נחשב בצבור.

ז. ולפי המבואר שיוצא י"ח בקריאה בפני ציבור שכבר יצאו י"ח, א"כ הרי על קריאתו שם קריאה בציבור המחויבת מדרבנן, וכלשון הרמב"ן לגבי קריאת מגילה לרב אסי. ואם היינו אומרים שאין על קריאה זו שם קריאה המחויבת בציבור, הרי גם לא היה אותו יחיד יוצא י"ח קריאה בציבור, ואין שום מעליותא במה שהוא קורא בציבור, ומקיים רק חובתו מדאורייתא, ודי לו שיקרא בפני עצמו. אך לפי המבואר, שאכן מקיים חובתו מדרבנן לקרא זכור בציבור, לכן י"ל שחייב גם לברך על קריאה זו, כי התקנה לברך על קריה"ת בציבור, אינה משום חובת הציבור בקריאה, אלא משום גדר ודין חיוב של קריאה בציבור, שעל קריאת חובה בציבור נתקנה ברכה, בין אם חיוב הקריאה הוא משום ציבור או משום יחיד. ואם לא היה על הקריאה שם קריאת חובה בציבור, לא יברך מדין קריאה בציבור, כגון יחיד שלא שמע קריה"ת של פרשת השבוע, שיקרא את הפרשה בפני ציבור ששמעו כבר את הקריאה, שבכה"ג כיון שאין חיוב לקרא בציבור, אין כלום במה שקורא בפני עשרה ואין על זה

¹ כך הפשטות, וכן מוכח מהדין שמתיר לצאת בקריה"ת בין גברא לגברא, ולא משמע כלל שמחויב להשלים הקריאה במקום אחר. וכן מהדין שמי שעסק בתלמודו אינו חייב לשמוע בעת שקורים בתורה, ואם היה חיוב על כל יחיד לשמוע, כיצד נפטר בכך שעסק בתלמודו.

² ויש לתת טעם לחילוק בין קדושה וברכו לקריה"ת, שבכולם אינם חובת היחיד, שגם ברכו וקדושה אינם חובה אקרקפתא דגברא כחובת קריאת זכור, ודומים לקריה"ת שנתקן רק משום תפילת הציבור. וי"ל, שבקדושה וברכו וקדיש, סו"ס כל אחד שעונה, מקיים מצוה פרטית בענייניתו, ואפשר לדמותו למצות זכור, ואילו בקריה"ת, כל השומע את הקריאה, אינו אלא שותף במצות הציבור של קריה"ת, ואין בזה גדר מצוה עצמית שלו, ולכן בקריה"ת עכ"פ צריך רוב מנין של חייבים כדי לקיים מצות קריה"ת ולברך.

³ ומהר"ה שם שלא תירץ כדבריהם, אין ראייה שלא סבר לחלק בן, אלא י"ל שאעפ"כ סבר שמוכח מהמשנה דלא הוי לעיובא, כי לא מסתבר לו שלא כללה המשנה רק מצות הצריכות עשרה מחויבים, ולא מצות שאינן צריכות עשרה מחויבים, שכן דעת כמה ראשונים, שגם במה שמפורש שם במשנה יש מצוות שאין צריך להן עשרה מחויבים או רוב מנין, כדברי התוס' שם ד"ה ואין, שכתבו בחמש או שלש או אפי' באחד שלא שמע ברכו ופרסית שמע, יכולים אחרים שכבר יצאו י"ח לענות לו עי"ש, והכי קימ"ל באו"ח סי' סט, ולתרוץ הרמב"ן אינו כן.

בציבור, אלא שמברכים על מצוה של תורה, ולפי"ז אין צריך שיהיו רוב מנין של חייבים כדי לברך.

ט. ובציף אליעזר שם, הביא מקור לקריאה של חד גברא, מקריאת כה"ג ביוה"כ, וקריאת המלך בהקהל, שמפורש ברמב"ם לגבי שניהם, שמברך לפניו ואחריו כמו בקריאה בבית הכנסת. והביא שם שהגבורת ארי ביומא סח ב, הקשה שאין על קריאת כה"ג שם קריאת ציבור, כי היא חובת כה"ג ולא חובת הציבור, כמו שמפורש במשנה שאין חיוב להשאר לשמוע את קריאת כה"ג, וע"ש בדברי הגבורת ארי, שלכן רצה לפרש שאין ברכה לפניו בקריאת כה"ג, אלא רק לאחריו, דכיון שהיא קריאת חובה עליו, מתחייב לברך לאחריו שזו ברכה שעדיין לא בירך, אבל ברכת אשר בחר בנו לפניו, כיון שכבר בירך בבוקר, אינו חוזר ומברך. אמנם אחרים לא הסכימו לדברי הגב"א שקריאת כה"ג אינה קריאת ציבור, ולכאורה הסברה הפשוטה היא, שאע"פ שאין חובת גברא על כל יחיד לשמוע את הקריאה, מ"מ החיוב הוא שיקרא כה"ג בציבור משום הציבור, ועוד שהרי גם כל עבודת כה"ג ביוה"כ היא חובת כל ישראל, שהכה"ג עובד את עבודת כל ישראל, וא"כ ה"ה קריאתו נחשבת כחובת הציבור. ועכ"פ לפי סברתו, יש ראייה ברורה, שמכיון שהדין מפורש ברמב"ם שמברך כה"ג גם לפניו, נמצא שגם בקריאת התורה המחויבת של יחיד מברך על הקריאה לפניו ולאחריו. אך יש לדחות, שעכ"פ שם חייבו מעיקרא שיקרא כה"ג בציבור, ומטעם זה יחשב קריאה בציבור, משא"כ בזכור אפשר שעיקר התקנה שיקראו מנין של חייבים בעת קריאה"ת.

אך יש להסתייע במש"כ שם שאפי"א לא נחשב קריאת ציבור, מ"מ ראוי לברך עליה לאחריו משום חיוב הקריאה, ומה שחילק בין ברכה לפניו לאחריו, בזה הרי עכ"פ אין דבריו להלכה, ואפשר להסתייע בדבריו לעיקר הסברה שיש לברך על קריאה של חיוב בתורה, ואחר שמתחייב לברך, מאחר שלא מצאנו ברכה רק לאחריו, י"ל שלעולם מברך גם לפניו.

י. ומטעם נוסף יש לברך, והוא דעת הט"ז בס"י תרפה סק"ב, שכתב שגם הברכות על קריאת זכור הם חיוב, ולכן רק היודע למי מברכים יכול לעלות לקריאת זכור, כי צריך להוציא את הרבים י"ח גם בברכה. ואף שיש שחלקו על הט"ז, מ"מ רבים מהפוסקים חששו לדבריו ויש לצרף דעתו לענין שאלתנו. ומשמע מדבריו שזה מדין מצות זכור ולא מדין מצות קריאה"ת, ומלשונו משמע שהברכה היא חיוב מהתורה. אך כבר כתב בפמ"ג שם, שהכוונה שמדרבנן חייב בברכה, או שמא לדעת הרמב"ן שברכה"ת היא דאורייתא, אפשר שכשקורא בתורה מחויב בברכה מדאורייתא. [ודחה שם הפרמ"ג שמדאורייתא כבר יוצא בברכה"ת בבוקר, ויש מקום לדחות, שחכמים קבעו שיצא ידי הברכות של הבוקר ללימוד התורה גרידא, ולא לקריאה"ת של חיוב, ובפרט לקריאה"ת של חיוב דאורייתא, ולאחר שקבעו חכמים שלא יצא בברכה לקריאה"ת, נחשב שהברכה על קריאה"ת היא דאורייתא.] ואפשר לפרש בדעת הט"ז, שאחר שנקבע ע"י חכמים לצאת ידי קריאת זכור, באופן שמברך ברכה על התורה, שוב נעשית הברכה דין במצות זכור, לקרא בברכה, ולא רק דין בקריאה"ת, אלא היא מחשיבות צורת קיום מצות קריאת זכור, בין אם יחשב כדאורייתא או דרבנן. ועוד, שאחרי שנקבע לכל קריאה"ת של חיוב, גם חיוב ברכה על הקריאה לפניו ולאחריו, נמצא שכל קריאה שיקרא בלא ברכה, אינו נותן לה חשיבות של קריאה"ת של חובה, וזה גופא מבטל בחשיבות קריאת חובה מקריאתו, ולכן פסק הט"ז שהברכה היא מחיוב מצות זכור, שהקורא בלא ברכה, נראה כאילו קורא קריאה בעלמא ולא קריאה של מצוה. ולפי"ז כל שקורא בלא ברכה אינו מקיים את מצות הקריאה כתיקנה, ולכן כל שאנו נוקטים, שגם היחיד החייב הקורא בציבור, מקיים את מצות קריאת זכור בציבור כמבואר, י"ל שיכול וחיוב לברך על הקריאה.

יא. העולה מכל הנ"ל, שמאחר ועיקר חיוב קריאת פרשת זכור הוא על היחיד, י"ל שגם לאחר תקנת חכמים לקרוא אותה בציבור, גדר המצוה לא השתנה, שהוא חובת יחיד, ורק שנקבע החיוב על כל יחיד לקיים את המצוה שלו בקריאה בציבור. לכן,

גדר קריאה בציבור כלל כמבואר לעיל, ולכן פשיטא שלא יברך על הקריאה. משא"כ בקריאת פרשת זכור, שגם היחיד הקורא בפני ציבור מקיים בזה חובתו, הרי מאחר ויש קיום דין של חובת קריאה בציבור, נחשב קריאה בציבור, ולכן מתחייב בברכה כאמור.

ח. ומטעם נוסף יש לברך על קריאת זכור של יחיד החייב, ד"ל שאין התקנה לברך על קריאה"ת, משום דין קריאה"ת בציבור, אלא על מה שקורא בתורה קריאה של חיוב, שבענין זה לא ראו חכמים לפטרו בברכות התורה שמברך בכל בוקר, משום חשיבות הקריאה המחויבת בספר, וכ"ש כשזו קריאה מחויבת מדאורייתא. ומש"כ הראשונים (ראש ברכות פ"א ס"י ג, ועוד ראשונים) שחייבו בברכה משום הקריאה בציבור, י"ל דהיינו משום שלפי עיקר תקנת חכמים לא ימצא שקורא בפני עצמו, ולכן נקטו בלשון שהוא משום קריאה בציבור, אבל עיקר הסברה היא, משום שזו קריאה מחויבת, ויש בה מצוה מלבד מצות תלמוד תורה גרידא, שלכן הקריאה הזו בתורה חשובה ביותר, ועל קריאה חשובה תיקנו לברך שוב על התורה מלבד ברכות התורה בבוקר. וכמש"כ הרא"ש, שהיא נתקנה כמו שתיקנו לברך לאחריו ועל הקריאה בנביא, שגם בברכת הקריאה בנביא, י"ל שאין העיקר משום הקריאה בציבור, אלא משום מצות הקריאה המחויבת. וא"כ י"ל דכ"ש הוא בקריאת זכור שחייבה מדאורייתא, שחשיבותה יותר מסתם קריאה"ת בציבור, שודאי ראוי שיברך על קריאה זו. ואפי"א אם אין חיוב מדאורייתא לקרא בספר תורה, עכ"פ עיקר חיובה מן התורה, ומדרבנן ודאי חייב לקרא בס"ת, וי"ל שיברך על הקריאה.

ובחמודי ציון על ע"פ ח"ב ס"י כג, הארכנו לבאר בס"ד על פי דברי הרמב"ן, שעיקר גדר ברכות התורה, הוא הודאה על התורה עצמה, שכתב הרמב"ן שבכל עת שבא לקרא בתורה צריך להודות על מתן התורה לישראל, ולפי"ז התבאר שם, שמחשיבות הקריאה בציבור שהיא כנתינתה מסיני, חייבו חכמים שלא יפטרוהו בברכות התורה בבוקר. וגם לפי"ז י"ל, שכ"ש על קריאה של חיוב מדאורייתא שראוי לברך עליה ברכת התורה בפני עצמה. וכן לפי דברי הגר"ח הלוי המפורסמים, שגדר ברכות התורה הוא, שדברי תורה טעונים ברכה, היינו שמברך על מה שזוכה ללמוד תורה, פשוט שהטעם שתיקנו לברך על קריאה"ת בציבור הוא, שכשיש לו חיוב קריאה בפני עצמו מלבד מצות ת"ת גרידא, יש יותר חשיבות לקריאה, ולכן תיקנו עליה ברכה בפ"ע, וא"כ ה"ה בכל קריאה של חובה, וכ"ש בקריאה מדאורייתא.

ולטעמים אלו, היה מקום לומר, שיש לו לברך אפי' כשקורא בפני עצמו, ואף אם לא נחדש כן בקורא ביחיד, שי"ל בכל הברכות, שלא תיקנו חז"ל לברך, אלא כשמקיים את המצוה כתיקון חכמים, מ"מ כשקורא בפני עשרה ומקיים מצות קריאת זכור בציבור, י"ל שחייב לברך עליה.

ח. ובדומה לטעם הנ"ל אות ז, י"ל שהברכה על קריאה"ת בציבור, היא גם כעין ברכת המצוות על מצות קריאה"ת, שהרי על מקרא מגילה אנו מברכים על מצות מקרא מגילה, ומה גרע מצות קריאה"ת ממקרא מגילה, אלא שמשום חשיבות התורה, לא ראו לברך עליה על המצוה גרידא ברכת אשר קדשנו במצוותיו וצווננו, ולכן תיקנו ברכות על התורה ועל הנביאים, כשמקיים מצות קריאה בתורה ובנביאים. ובני הרב אלתר יוסף שליט"א הוסיף, שאפשר גם משום שאין חובה על כל יחיד בקריאה"ת, לכן לא תיקנו לברך בלשון אקב"ו. ומאיזה טעם שיהיה שתיקנו לברך בנוסח ברכות של קריאה"ת, עכ"פ י"ל שיש בהם גם משום ברכת המצוות על מצוות הקריאה, ובדאי לענין קריאת זכור שהיא חיוב מדאורייתא, הברכה היא גם ברכת המצוה. ולפי"ז ודאי יש לברך על קריאה שהיא מצוה מן התורה, ואפי"א אם לא היתה נחשבת קריאה בציבור, ולכן כל שמקיים מצות קריאת זכור, צריך לברך עליה ברכות התורה כמו בקריאה"ת בביה"כ, ומאחר ועכ"פ מקיים את המצוה גם כשאין שם מנין שמחויבים, ממילא צריך גם לברך כמבואר. ובשבט הלוי הנ"ל, נראה שכיון לטעם זה או הנזכר לעיל אות ז, שלא כתב לברך כעל קריאה

צריך גם לברך מכל הטעמים הנ"ל. ורק אי נימא, שיחיד שקורא בפני ציבור שכבר יצאו במצוה, אינו יוצא י"ח גם בעצמו עכ"פ מדרבנן, אפשר שגם אינו יכול לברך, כי לא תיקנו ברכה אלא למקיים מצוה כתקנת חכמים, אך אין זה נראה כמבואר.

תגובת מורנו הגר"י לנדו שליט"א

הוא שלא ללך בלי תורה, ואין נ"מ לענין קיומה מה קוראים, וכמבואר גם במשנ"ב שם ס"ק יט, וכמו שנתברר מדברי רבותינו במק"א], ואם זה במנחה אין לקרוא עד שיהיו עשרה מחוייבים בוידחל, והיינו עשרה מתענים.

המבואר מהדברים, **שיש שני סיבות שקריאת התורה בעשרה**, הא' כמו שנקט הרה"ג הכותב באות ה' שכל החיוב חאיל על עשרה, ולכן במנחה עד שאין עשרה מתענים אין לקרוא שהלא לולי עשרה מתענים אין כלל חיוב. ובשחרית בשני בעצם חיוב קריאה יש גם בלי עשרה מתענים, ולכן אין צריך עשרה מתענים, ומ"מ אין לקרוא בלי ששה מתענים, ומשום שצריך שיהיה רוב של ציבור משוייכים לחיוב קריאה זו, וכדין חזרת הש"ץ שצריך שרוב יסיימו שמ"ע ויהיו מהעונים.

והרי שדין עשרה אינו רק בשביל עצם החיוב, אלא שיש דין עשרה מדין דבר שבקדושה, ולכן אף שבשחרית של שני יש עשרה בשביל עצם החיוב, אין די בזה וצריך רוב של עשרה משוייכים לעצם הקריאה [ובזה חלוקים מוידחל במנחה ששם עד שיהיה עשר מתענים אין לקרוא משום שצריך עשרה לעצם החיוב, אבל בשחרית דיום שני די ברוב עשרה מתענים, ומשום שלענין עצם החיוב כולם מצטרפים].

אלא שהעומד לנגדו הוא דברי מעכת"ר שליט"א שהביא מסי' סט לענין קדושה וברכו שאחד שחייב יכול לאמרה בפני עשרה אף שכבר יצאו, ומזה הוכיח שה"ה לענין זכור.

והיינו שדין י' לענין דבר שבקדושה אין צריך שיהיו העשרה חייבים בדבר, ורק לענין חזרת הש"ץ שהוא להוציאם צריך רוב עונים.

וזה לכאורה ראייה חזקה, אך ראשונה גם שם איתא בשו"ע לחזר אחר רוב שלא שמעו. ומוכח שאין זה גדר ברור שהעיקר שיאמר בפני עשרה. אך ביותר יש לדחות ששם מה שניתן להצטרף כל עשרה משום שלעולם אף שאינם חייבים יכולים לענות קדושה וברכו ומצטרפים לענין של דבר שבקדושה זו אף שכבר ענו, אבל זכור למי שיצא כבר אין לו שום צירוף לקריאה זו, שאין בקריאה זו שום ענין ללא החיוב שבה, וחילוק זה מוכרח ממה שהוכחנו לעיל מוידחל, ששם מוכח שצריך רוב משוייכים [ולא בשביל לייצר חיוב של קריאת התורה, וכמו שהוכחנו].

וכשם שבן ירושלים בט"ו שיקרא ויבוא עמלק בפני עשרה פרזים ברכתו לבטלה ולא קיים שום מצוה [כדמוכח מהמשנ"ב לענין וידחל, וכמשנ"ת], כך הקורא זכור בפני עשרה שיצאו אף שקיים מצוה דאורייתא מכל מקום אין כאן קיום של תקנת קריאת התורה בעשרה, לפי שאינם משוייכים בדבר. ולא דמי לברכו וקדושה שגם אם יצאו יכולים הם להצטרף שוב ולהשתייך לדבר.

בדברי הרמב"ן, שכתב שיש בה גם דין חובת ציבור וגם חובת יחיד, ומה בא להשמיענו הרמב"ן בזה שיש בה דין חובת ציבור, אם נשאר רק דין על כל היחידים, שכל אחד יקרא בפני ציבור לפרסומי ניסא ותו לא מידי, מהו חובת ציבור שאמר. אלא שקמ"ל הרמב"ן, שנקבע מלבד דין חובת היחיד, גם דין של חובת ציבור, היינו שנקבע שצריך שתהיה הקריאה של כל יחיד בתורת חובת ציבור, והיינו ככל דבר שבקדושה, ואין שם פרסומי ניסא בעשרה אם לא שיחשב כחובת ציבור לקרא בעשרה, שבזה מסכים הרמב"ן לדעת הרז"ה, שאם סבר רב אסי

גם היחיד החייב הקורא בפני ציבור שכבר נפטרו, מקיים את מצותו לקרא בציבור, שאין טעם שיהיה גדר התקנה לקרא דווקא בפני מנין של חייבים. ועוד, שמדין ערבות, נחשבים כולם חייבים בקריאתו, ולכן נחשב קריאה בפני ציבור חייבים. ולפ"ז

תגובה להנכתב באות ו

יש להעיר, דלכאורה אדרבה מדבריהם מבואר שאף שמגילה היא חובת כל יחיד ויחיד, וגדר קריאתה היא להוציא את השומעים כאילו הם קראו, מכל מקום מה שמצטרפים לעשרה גם אותם שיצאו הוא משום שכל דין י' הוא רק לפרסם הנס, ואינו מהדין הכללי של קריאת התורה שנתקן בעשרה דוקא משום דבר שבקדושה.

ובאמת ע"כ כן הוא שהלא מגילה הוא חובת יחיד.

ולפי זה לענין זכור אף שחובת יחיד הוא, מכל מקום כיון שצורת קיום המצוה הוא דרך תקנה של קריאת התורה, שוב צריך לקרוא בעשרה שמחוייבים בדבר, והיינו שהרוב יהיו מחוייבים.

ואילו היינו אומרים **שמה שקריאת התורה צריך עשרה הוא לפי שבלא זה אין חיוב ומשום שכל החיוב חל רק על עשרה** [וכדמשמע שנקט מעכת"ר באות ה], אם כן כאן בזכור שהוא חובת היחיד אין צריך עשרה מחוייבים, אבל לא זו הדרך, אלא מה שקריאת התורה צריך עשרה אינו רק משום שבלא זה אין חיוב, אלא גם משום שצורת קיום המצוה הוא דוקא בעשרה כדין חזרת הש"ץ, שהוא מדין דבר שבקדושה פחות מ', וכיון שכן אם אין רוב עשרה מחוייבים אין כאן קיום של קריאת התורה בעשרה.

ואינו דומה כלל למגילה **ששם אינו דין של קריאת התורה, אלא קיום מצוות היחיד**, רק שלשם פרסום הנס יש לעשותה בפני עשרה, ולכן כתבו הראשונים שאין צריך עשרה מחוייבים.

אבל זכור אף שמהתורה אינו דין של קריאת התורה, אבל חז"ל תקנו שיקיימו אותה באופן של תקנת קריאת התורה, ודין קריאת התורה הוא מדין דבר שבקדושה שצריך עשרה שרובם משוייכים לדבר, כמו לענין חזרת הש"ץ.

ונבוא להוכיח הדבר, דהנה עצם הדבר הלא כך הוא לשון הר"ן והרמב"ן שדין עשרה הוא משום פרסום ולכן אין צריך מחוייבים, ולענין קריאת התורה ודאי אינו דין פרסום, אלא דין דבר שבקדושה. וראה משנ"ב ס' נה ס"ק לג שכתב לענין ישן אם מצטרף לעשרה, שלענין קריאת התורה וחזרת הש"ץ יתכן שמצטרף, ואילו לענין מגילה אינו מצטרף לפי שלא שייך פרסום לישן, הרי שדין עשרה בקריאת התורה חלוק ממגילה.

אבל יותר יש להוכיח דהנה מצינו בקריאת וידחל, במשנ"ב תקסו ס"ק יד שכתב לענין צום שרק חלק מהציבור קבלו עליהם, ונמצאו בביהכ"נ רק חלק מתענים, שהדין הוא כך, אם זה בשחרית של שני וחמישי שכל הציבור מחוייבים בקריאת התורה, אלא שרק חלק מחוייבים בוידחל אפשר לקרוא כל שיש רוב מחוייבים בוידחל, והשאר מחוייבים בקריאת התורה דשני וחמישי [שיוצאים ידי קיומה גם בוידחל, ומשום שישוד חיובה

תשובתי לדברי

ודאי מוסכם שתקנת חכמים לקרא זכור בתורת קריה"ת בצבור, וכן מוסכם שלקריה"ת בציבור יש דין דבר שבקדושה הצריך עשרה כעולה ממתני' מגילה כג, וכן מוסכם שצריך עשרה לקריה"ת משני הטעמים, גם שצריך ציבור כדי להתחייב, וגם צריך עשרה משום דבר שבקדושה.

אמנם טענתנו שלדבר שבקדושה אין צריך עשרה חייבים. והוכחנו מדברי הראשונים, שגם בקריאת מגילה לדעת רב אסי אליבא דהרמב"ן והר"ן, אע"פ שאין עליהם דין קריה"ת, מ"מ יש להם דין דבר שבקדושה שצריך עשרה. ודקדקנו שכן מוכח

ומ"מ די ברוב מנין שלא שמעו כדי לקרא, ומאי שנא לענין תענית שצריך דוקא עשרה שצמים. אלא שטעם אחר בענין, והוא שכל שאין עשרה שצמים אין כאן מציאות של תענית ציבור כלל, וא"כ לא שייך לקרא קריאה של תענית ציבור, ולא משום שצריך לדין קריה"ת עשרה חייבים בקריאה, אלא שכשאין תענית ציבור אין אפי' אחד החייב בקריאת של תענית ציבור. וזה הביאור במה שהביא שם המ"ב ושעה"צ אות טו, מחלוקת אחרונים לענין ד תעניות, אם די ברוב מנין שצמו, שהסוברים שדי בזה, ס"ל שמשום שזו תענית מתקנת חכמים, הרי עכ"פ יש שם תענית ציבור עליה גם כשאין מנין שצמים, והחולקים סוברים, שסו"ס כשאין עשרה שצמים לא נחשב כעת שיש כאן תענית ציבור ולכן א"כ לקרא ודו"ק.

הרב שניאור קליימן כולל שיח יצחק

'החודש הזה לכם'

יסוד קריאת פרשת החודש וד' פרשיות בכלל

א. בשבוע זה משלימים את קריאת הארבע פרשיות וקורין את פרשת החודש. ובמאמר תגובה בגליון פסח דאשתקד נת' בעזה"י בארוכה ענין הד' פרשיות, והובא שם דברי רבים מחכמי הדורות האחרונים שפירשו שהרי הם כסדר הכנה לא לחג הפסח בלבד, אלא לכל התחדשות השנה בר"ח ניסן, אשר לקראת זה יש סדר שלם היאך מהלך ההתעוררות וההתחדשות והעמדת בנין ישראל⁴.

ובודאי שעיקר ההתחדשות נעשית ע"י הפסח ואינו מקרה שהוא החג ההודש הראשון, ברם דבר אחד הוא עם הא דמתחיל השנה וזה עצם מהותו, ולקראת תרוויהו בא סדר ד' פרשיות. ואילו בסוכות לא מצינו שיש סדר איך להיכנס אליו, וזהו בפשטות ישוב התמיהה מדוע אין קריאות מיוחדות לפניו.

ועוד נזכר שם ביסוד קריאת פרשת החודש, דהנה ברש"י מגילה כ"ט א' כ' דטעם קריאת פרשת החודש היינו משום דיני ק"פ, ואילו בר"ן במגילה שם מבואר לכא' טעם אחר, דענין פרשת החודש הוא הכנה לענין החודש הזה לכם ראש חודשים, ולכך קוראים אותו לפני ר"ח ניסן. וא"כ לכא' אינו שייך לדורשין בענינו של מועד. וטעם זה הובא במשנ"ב (תרפ"ה א'), והוא מהלבוש.

אולם המעיין יראה דיש בזה סתירה ברש"י, שהרי הביא שם את ד' הירו' דהיה צריך ליקדם החודש לפרה דפרה נעשית בב' ניסן, ואם עיקרו הפסח הרי הוא לאחר ב' ניסן. לכך נראה דאין כאן שני שיטות חלוקות לגמרי, דגם רש"י מודה דלא בכדי קוראים אותו לפני ר"ח ניסן דוקא והוא מגיע כפרשה ידידה [וכן קצת משמע בלשונו במגילה ל'-ב'].⁴

ברם הם הם הדברים, דזה עצמו ענין ר"ח ניסן, שבו מתחדשת השנה ומתחדש ענין העבודה לפני ה' להיכנס בבריתו, ולזה מביאים ק"פ, וכבר מר"ח ניסן נאמר, שאזי בא זמנו להתכונן לכך, וזה מעצם ענין הא דכבר מתחיל השנה. ולכך מחד הוא פרשת החודש כפשוטו, ומאידך כל עיקרו של ר"ח ניסן כהכנה לקרבן פסח שבתורת כן מתחדש השנה. והבן.

והיינו דיסוד ענין התחדשות השנה ומנין החודשים שניתן לישראל, וענין חג הפסח, הכל חד הוא, והרי לא בכדי נמצאת פרשת החודש במרכז הסיפור על יציאת מצרים, כנקודת

שצריך עשרה לעיכובא, נחשב שהוא חובת ציבור. ואעפ"כ סבר הרמב"ן לחלק, דכיון שיש חיוב על כל יחיד, די שהיחיד יקרא בפני ציבור אע"פ שכבר יצאו י"ח. והיינו שבכל שאר דבר שבקדושה ג"כ א"י"צ שיהיו העשרה חייבים, רק מפני שכל יסוד החיוב הוא חובת ציבור, וממילא כשאין ציבור של חייבים לא מתחיל החיוב כלל, משא"כ במגילה שיסוד החיוב הוא חיוב היחידים, לכן יש דין דבר שבקדושה גם בפני עשרה שכבר יצאו י"ח, וא"כ ה"ה בקריאת זכור כמבואר.

וכמו שאכן הוכחנו שפיר, גם ממה שעונים ליחיד האומר ברכו וקדושה, אפי' שאין העונים חייבים, כדקימ"ל בס' סט. ומה שכתב מורנו הרב שליט"א, שלכתחילה מהדרינן אחרי ו' חייבים, למעשה קימ"ל שאפשר גם באינם חייבים והכי נהוג כו"ע. ומה שחילק מורנו הרב שליט"א, שהעונים שותפים במצות ענית ברכו וקדושה, כבר כתבנו כן בהערה 2, שזהו החילוק בין קריה"ת לברכו וקדושה. אלא שלענ"ד, זה נצרך רק משום שסו"ס עיקר חיוב הדברים ההם עכ"פ יסודם בדבר שהוא חובת ציבור, ולכן צריך שעכ"פ ישתתף הציבור במצוה, ואז הוא קצת כאילו הציבור מחויב. ומ"מ לדעת הרמב"ן והר"ן עצמם, לכל הנזכר במשנה צריך רוב מנין חייבים, ואעפ"כ במגילה א"י"צ, וא"כ ה"ה בקריאת זכור כמבואר. ועוד י"ל, שגם מי שכבר שמע פרשת זכור, עדיין שייך לקריאת זכור ומקיים מצוה בשמיעת הקריאה, וכמו העונה ברכו וקדושה, שהרי בלשון הרמב"ם בספה"מ (עשה קפט) וביד (הלכות מלכים פ"ה ה"ה), שהמצוה היא לזכור תמיד את מעשה עמלק ואריבתו, וכן מפורש בסמ"ג ע"ש (עשין קטז), נמצא שלא רק בזמן שתיקנו חז"ל מקיים המצוה, אלא שתיקנו לקרא לפחות פעם בשנה, אבל ודאי שבכל פעם שיזכור מקיים המצוה. וראיה ברורה לזה, שהרי מבואר בפוסקים שמי שלא שמע זכור בקריאת פרשת זכור, יוצא כשקורין אותה בתורה, ולדעת המ"א גם יוצא בקריאת פרשת יובא עמלק, הרי מפורש שאין הדין לצאת דוקא בזמן של קריאת זכור כתקנתה. ועוד מוכח מזה, שגם מי ששמע את הקריאה כדי לצאת בתוך השנה, כשמגיע זמן קריאתה יוצא אע"פ שלא עברה שנה מאז ששמע כדי לצאת, נמצא שאין דין לצאת רק פעם בשנה בזמן שנתקנה, וא"כ ברור שכל השומע פרשת זכור פעם נוספת, מתווסף במצוותו. וכן מצינו במצות זכירת שבת, שתיקנו כמה קידושים בתפילות ועל היין ובברה"מ. וכן הארכנו בספר חמוצי"ע על פרק ערבי פסחים ח"ב סי' יט, שכן הוא בהרבה מצוות שכל שמוסיף לקיימן מתווסף לקיום מצוותו, בנטילת לולב ותקיע"ש ועוד ע"ש.

ומה שהביא מהמ"ב סי' נהל ענין ישן, גם זו ראה לדברינו, שלכאורא לא שייך לומר שהישן חייב במצוה ובפשטות אינו משתתף כלל במצוה, ומכאן ג"כ משמע שדין דבר שבקדושה, הוא רק שיעשה בפני עשרה כשרים מישראל. ואין סתירה ממה שאנו אומרים שגם בקריאת המגילה יש דין של דבר שבקדושה, לכך שלא יועיל בפני הישן משום שאינו פרסומי ניסא, דאדרבה, מלבד הדין של דבר שבקדושה שיש במגילה בעשרה לדעת רב אסי, יש גם דין פרסומי ניסא, ולדין זה לא מועיל ישן.

ומה שהקשה מדין קריאת ויחל בתענית שקיבלו הציבור מהמובא במ"ב סי' תקסו, לענ"ד אינו ענין לכאן, שהרי בכל קריה"ת קימ"ל שדי שיהיו רוב מנין או שבעה שלא שמעו, כדי לקרא בעשרה בברכה, ואותם שכבר שמעו הקריאה, הרי כיון שיצאו י"ח ודאי שוב אינם שייכים לדין קריה"ת של אותו יום,

⁴ ונת' שם דיש לזה את הצד המקומי של חידוש ישראל ובריתו עם ה' בשנה זו בעת האביב, ויש לזה את הצד הרחב יותר, שמתוך שנמצאים בהתעוררות האביב, זה הזמן שעולה על הפרק כל חידושן של ישראל וסדר ההתעוררות שלהם. ודו"ק ותשכח שבוה עוסקות כל ההפטרות של ארבע פרשיות, היאך מחדשים את מצב ישראל ומתקנים את בנינו וגאולתו. [וגם הפטרת פרשת החודש אינה עוסקת בדיני קרבן פסח ועשייתו (שנמצא בב"ד בב"ן), אלא בחינוך המקדש והקרבנות שיהא בר"ח ניסן כאשר יחדשו העבודה לעת"ל. הרי שענין פרשה זו להעמיד את ההתחדשות של ישראל ולא רק להכין אותנו לדינים מסויימים של קרבן פסח. וזה בעצם כל המהות של קרבן זה שנכנסים מחדש בברית ה' וכנודע].

ועיקר דמילתא הוא, אשר לקראת האביב ישנו בחלל מהלך של התעוררות והתחדשות, וזה ענין הא דגאולת ישראל היתה באביב, ואזי עתידים להיגאל ובכל שנה ושנה מורגש שבעת המציאות קמה מתרדמת החורף שלה וניתן בה טל של תחיה, ויש בה חידוש והתעוררות העולם בכל רענותו. [וכידוע המציאות בטבע והמציאות בחווית נפש האדם מקבילים הם וכל דבר קיים בכמה רבדים, וכל המועדים בנויים על כך, שיסודם הוא ההקבלה בין מצב עם ישראל ומהות היחס שלו עם הקב"ה, למהלך המתעורר בטבע כעת. ואכמ"ל]. "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 לבי לך רעיתי יפתי ולכי לך".

המפנה היסודית שאירעה, שממנה מתחילה היציאה⁵. ויתבאר יותר לפנינו אי"ה בעיקר ענין החידוש שנתחדש בר"ח ניסן, שהתחיל מסלול זמנים חדש, ונמסרו הזמנים לישראל להיקבע על פיהם. ונפתח תחילה בגדרי ההלכה של כוח ישראל בקביעת החודשים. ובאמת עניני קידוש החודשים הם רחבים למאד, והמגמה כאן היא רק להעמיד את ההגדרה היסודית מהו כוח ישראל בזה.

'תקראו אתם'

ב. מתני' ר"ה-ה-א', "שלא לו ר"ג [לרבי יהושע שחלק עליו בענין הזמן הראוי לקידוש החודש], גזורני עליך שתבא אצלי במקלך ובמעוטיך ביום הכפורים שחל להיות בחשבונך. הלך ומצאו ר"ע מיצר, אמר לו יש לי ללמוד שכל מה שעשה ר"ג עשוי, שנאמר 'אלה מועדי ה' מקראי קדש אשר תקראו אותם בין בזמנך בין שלא בזמנך', אין לי מועדות אלא אלו". ובגמ', "הרי הוא אומר [תקראו] אתם אתם שלש פעמים, אתם אפילו שוגגין אתם אפילו מזידין אתם אפילו מוטעין, בלשון הזה אמר לו עקיבא נחמתני נחמתני".

והיינו דבהלכות קידוש החודש נשנה דבר מחודש, דכוח הבי"ד הוא אפילו לקבוע סדר זמני החודשים שלא כפי שהיו צריכים להיות, וגם במקום טעות ברורה קביעתם שרירה וקיימת, ולא עוד אלא אף אם במזיד ובידיעה ברורה קידשו שלא כפי הראוי, כך יעמוד. ודינים אלו ליכא בשאר הוראות בי"ד, שהרי אם טעו בדבר משנה מחזירים דינם (סנהדרין-ל"ג-א'), וכן היודע שטעו אסור לו לנהוג על פיהם ואם עשה כן מביא חטאת (הוריות-ב'-ב'). ואצ"ל דבי"ד שמורה במזיד הוראה שיודע בה שאינה נכונה אין לזה שם הוראה כלל.

ומצינו (ר"ה-כ"א) שאף מאיימין על העדים שיעידו על החודש שלא נראה בזמנו, שיאמרו ראינו אע"פ שלא ראו ויקדשו על פיהם לצורך. ואע"פ שלכא' הא קעברו על לא תענה וכיצד כופין אותם לעבור עבירה. והמתבאר בזה דכה"ג לא חשיב עדות שקר דקעבר בלאו, דהאיסור בעדות שקר אינו מעצם השינוי מאמירת מה שהיה לכשעצמו, אלא מהפגיעה שפוגע בזה בעדותו⁶ שקובע דבר שאינו ישר ומעוות את הדין הנכון כאן, וכאשר כך ראוי לעשות וזהו הישרות שכן יקבעו מועדי ישראל, ל"ח כלל עד שקר ולא קעבר בלאו.

ועכ"פ קחזינו דבר שלכאורה מפליא עד מאד, ולא מצינו דוגמתו בשום מקום אחר של דיני בירור ועדות, דאע"פ שקידוש החודש ביסודו אינו קביעה שרירותית אלא נעשה ע"פ עדות של ראיית הלבנה, מ"מ ילפינו מ'תקראו אותם' דקרינו ביה אתם, דבדין

הדבר תלוי ולנו הוא מסור כיצד נדון ונעמיד, וסדר הזמנים שנקבע יחול גם אם לכאורה אינו 'לפי האמת' במולד הלבנה.

אולם הביאור בזה פשוט, דחלוק קביעת סדר הזמנים מכל ענין אחר, והיינו כדרשו מלשון 'אתם', שלכם הוא ובבעלותכם הוא להעמידו, דענין קידוש החודש הוא קביעת סדר הזמנים והמועדים של ישראל, וכל עיקרם של ימים אלו על שמם הוא נקראים כמו שנתכנו במקראות בכ"ד 'במועדיכם' ובראשי חודשיכם', וכפי הסדר שיעמידו הבי"ד אשר מסור להם לעמוד בשם כל ישראל, הרי ממילא כך הוא אצל ישראל אופן מנינם וסדר מעגל זמניהם.

ואע"פ שביסודו יש לו שייכות ללבנה ונעשה על פיה, אבל מאחר שמעצם טבעה סדר לידת הלבנה אינו קבוע וצריך שיבואו ויעמידו היאך למנות על פיה, דבר זה מסור לישראל, וגם אם אינו מכוון עם המולד ממש יש לו משמעות כמנין ללבנה הגם שלא יוצא בדקדוק. ומ"מ בעיני עדים שיקבעו לפנינו את המולד⁷, ובאופן זה מיוחס כנעשה ביסודו ע"פ הלבנה. וזהו עצם ענין הקידוש המסור לן, שנעשהו כפי הנראה לדין להעמידו וזהו מגדיר מציאות סדר זמנים [מאחר שמעיקרא מולד הלבנה תלוי בראייתנו ואינו קבוע מראש], ואין לנו נפק"מ האם ביחס לסיבוב הלבנה והתגלותה במקום הזה המנין מכוון לגמרי.

והצל"ח בברכות-ס"ג-ב' נקט, דלא מצינו דינא דאתם אפילו מוטעין אלא ביחס לקידוש החודש ולא ביחס לעיבור השנה. אולם לכא' דבריו בזה מחודשים, שהרי אף זה חלק מקביעת סדר הזמנים והמועדים, ומהיכ"ת דלא נאמר ע"ז האי דרשה דתקראו אתם ולכם הוא מסור. ואכן במנ"ח (מ' ד') האריך לחלוק, והביא בזה מקורות ברורים שאין הדבר כן.

וכן הביאו דמפורש בשמו"ר (פרשה-ט"ו-ב') ונעתיק הדברים בשלמותם, "החדש הזה לכם, אמרו מלאכי השרת לפני הקב"ה, רבון העולם אימתי אתה עושה את המועדות, שכן כתיב 'בגזירת עירין פתגמא', אמר להם אני ואתם מסכים על מה שישראל גומרין ומעברין את השנה שנא' 'אקרא לאלהים עליון לאל גומר עלי', וכן הוא אומר 'אלה מועדי ה' מקראי קודש' וגו', אתם בין בזמנך בין שלא בזמנך אין לי מועדות אלא אלו.

אמר להם הקב"ה לישראל, לשעבר היה בידי שנא' 'עשה ירח למועדים', אבל מכאן ואילך הרי מסורה בידכם ברשותכם, אם אמרתם הן הן אם אמרתם לאו לאו מ"מ יהא החדש הזה לכם, ולא עוד אלא אם בקשתם לעבר את השנה הריני משלים עמכם לכך כתיב 'החדש הזה לכם'. ומבואר להדיא דהוקשו זה לזה ואין חילוק בדינם, וכאשר יעשו ישראל כן יהיה החודש⁸.

⁵ ובפשט ביאת משה לפני פרעה להזהירו על מכת בכורות היה בפועל אחרי שנאמרה פרשת החודש, שהרי זו נאמרה בר"ח ניסן, והאזהרה על מכת בכורות בסמוך לט"ו ניסן (עי' בברכות-ד'-א'), אלא שהמכות כולם עד חושך כולל האזהרה על מכת בכורות נסמכו אהדי, באשר כולם מאותו ענין, אשר הקב"ה שולח את כל מופתיו ופרעה אינו נכנע. (חזקוני. אולם ע' רמב"ן).

ולא בכדי פרשת החודש היא ההקדמה למכת בכורות, אשר במכה זו הקב"ה יתגלה בפועל בעולם ויתחדש מציאות האומה היהודית שהובדלה מהמצרים לחסות תחת הקב"ה בקרבן פסח ובדם על המזוזות, ובהכי נלקחו לה' גוי מקרב גוי. ולכך התחלת המציאות החדשה של גילוי ה' בעולם היא ב'החודש הזה לכם ראש חודשים', ובנקודה זו מתחיל מהלך אחר לגמרי, ומציאות חדשה נולדת, שכבר אינה כלל על הרצף של המכות והאזהרות לפרעה עד כה.

[ובאמת האזהרה על מכת בכורות נאמרה למשה בבית פרעה כמבואר במדרש (הובא ברש"י), ואע"פ שעד כה משה נתבאר מחוץ לעיר שהייתה מלאה גילולים ואינה ראויה לנבואה וגילוי דבר ה', ויל"פ דכאשר הגיעה זמנה של מכת בכורות שכל ענינה גילוי ה' בתוך מצרים ממש ועשיית שפטים באיליהם, שוב כביכול אין המציאות של בית פרעה סותרת לגילוי ה', ואופן האזהרה בא כאופייה של מכה זו עצמה, שבתוך בית פרעה יתגלה ה' על גביהם, מה שלא היה עד כה. ודו"ק היטב].

⁶ ובאמת דעת הגרעק"א דאין איסור אלא ברעך וכלשון קרא, וכבר העירו דמבואר בגמ' דעדי קידוש החודש נפסלים לעדות אם שיקרו. אולם נראה דהביאור בזה דכאשר מעוות את הסדר ואינו נכון להעמיד כן, חשיב פגיעה בעם ישראל להעמיד חודשיהם באופן פחות ראו (וכ"כ בקוב"ש-ב"ב-אות-שכ"ח), ואע"פ שאתם אפי' מוטעין, אינו נכון לעשות כן ובהכי חשיב פוגע בהם. אולם אם ראו מפני סיבה מסויימת שכן יהיו סדרי זמני ישראל, אינו פוגע ומעוות בעדותו. ואכ"מ.

⁷ ויש להרחיב בכך דבכ"מ ענין העדים אינו שבי"ד יבואו וידונו ע"פ מה שנתברר בעתם מכוח סיפורים אלו, אלא מעיקרא הם עומדים כשייכים ופועלים בעיקר הדין, כבאים לחייב או לפטור (ראה בשע"י-ש"ז, ויש להרחיב בזה בכל הסוגיות של עדות, ואכ"מ), וכן הכא כבאים להעמיד קידוש הלבנה ע"פ ראייתה, ובהכי זהו מעשה עם ישראל לקבוע החודש ע"פ הלבנה. ואע"פ שכמובן צריכים להעיד שראו ואל"ה אין לזה משמעות שמעמידים המנין ע"פ הלבנה, אולם כל עוד שנעשה ע"פ גדרי הדין והמשפט, לא אכפ"ל אם לא ראו בפועל, אלא שיעשה ע"פ מעשה עדים ובי"ד.

⁸ ואע"פ שמצינו שהרמב"ן מפרש דעת הבה"ג שמנה את קידוש החודש ועיבור השנה לשני מצוות נפרדות ולא כלל זאת במצות 'החודש הזה לכם' כשאר מוני המצוות, אלא יליף לה מ'ושמרת את החוקה הזאת', (ראה-בהשגות-הרמב"ן-בס"מ-ע-ק"ג, והאריך בזה הגרי"פ בפי'-לסה"מ-מ-לרס"ג-מצוה-כ"ו). ולכאורה א"כ אינו בכלל היותו מסור לכם.

אולם אין נראה כן. וקשה להמציא בזה פלוגתא אחר שמפורש הדבר בחז"ל. אלא ודאי בכלל ענין קביעות החודשים והמועדים הוא שמסור לישראל לכל דבר, ומ"מ משום דהעיבור הוא תפקיד מיוחד לשמור מידי תקופה על התאמת חודשי הלבנה לשנת השמש, וד"ז לסברת הבה"ג חולק שם מצוה לעצמו להוסיף חודש לשנה, וזהו

וממילא אינם דברים מתחלקים, ועם ישראל אינו יכול להתבטל, וכדברי הנביא 'כי אני ה' לא שנית, ואתם בני יעקב לא כליתם'.

והיותו מסור לישראל לקובעו היינו, דישראל הם שמעמידים בעולם את הסדר החדש שמתגלה, ואצלם הוא בא. ודבר פשוט הוא דחלק יסודי מאד מהיותנו בגלות הוא, שניטל מידנו היכולת לקבוע את הזמנים ולהעמיד את סדרי החיים בעולם, ואין בידנו אלא להסתמך על הלוח שתיקן הלל הנשיא האחרון. שהכל נקבע ונתקדש מראש.

וע"פ פשט ד"ז מנגד את צורתו היסודית של עם ישראל, אשר הוא בן בריתו של הקב"ה ונמסר לידו לקבוע את מהלך הזמנים והמועדים, וכל צורת הברית עם הקב"ה והסדרים שלה תלויים בידו, ומסור היה ביחוד למלכות בית דוד שנמשלה לירח, ויש לה את הכוח להעמיד את הצורת חיים היסודית של האומה ונמסר בידיה לקבוע את הנהגת ה' בארץ. ודו"ק בזה¹⁰.

וכאשר גבר הגלות ניטל כוח זה. ואליבא דאמת זהו כעין ביטול מציאות האומה הישראלית כאומה. והמשמעות היא שכעת עם ישראל אכן נפל לבירא עמיקתא, ועכ"פ במציאות הנראית לעין אינו מסור בידו הכוח לקבוע את המציאות בריש גלי, והאומות שנטלו את כבודם הם שבאים ברמיה ומבקשים לנהל את סדרי העולם וחוקיו, וישראל במידה מסויימת כפופים לסדרי החיים של האומות שהם השולטות ברקע¹¹.

וד"ז היה בסוף ימי אביי ורבא, כאשר רומי הרשעה הכבידה עולה וגזרו שמדות בא"י, ומוסד הנשיאות של בית דוד שהתקיים ארבע מאות שנה מימות הלל הבללי, כבר לא יכל יותר להתקיים. ומעט לאחר מכן נחתם התלמוד בבבל ע"י רב אשי ורבינא, ובוה נחתמה תקופת חז"ל, וזהו הזמן האחרון שהיה קיבוץ גדול של מרכז חכמי ישראל שכל ישראל כפופים להם¹², והיה לנו כוח לחדש ולהעמיד את יסודות פירושי התורה וההוראה, ומכאן ואילך בחשיכא אנן שרויים¹³, אלא שאנו שואבים ממה שהנחילו לנו רבותינו בבאר התלמוד, ועיקר הכוח שהעמיד את מציאות ישראל לדורות, שאנו חיים ע"פ מה שנאסף ונשמר באותם זמנים גורליים שחתמו את תקופת חז"ל.

ויש לדרוש בזה, אשר המציאות הקבועה של זמני החודש וסדרי המועדות, מקבילה למה שנוסד בגלות לאחר חתימת התלמוד בבלי, שאע"פ שאין לנו כוח לקבוע את יסודות סדרי המציאות וחוקיה כפי שהיה בידנו בימי קדם, אנו חיים כל העת בתורת שאנו מחזיקים בידנו את האוצר הגדול של התלמוד שבו כל התורה שנחלנו מהקדמונים, ומתוך זה מוציאים חוקים קבועים

ויתר על כן מצינו בתה"ד-ב-סי' קט"ז, דתמה על השאלה כיצד יו"ט שני של גלויות מיקרי יו"ט, "יום טוב של גלויות שהוא חול ואינו אלא מכח מנהג, התפילה שאנו עושין למה לא מיחזי כשקרא להזכירו בלשון ימים טובים וזמנים. לא ידעין מאי קאמר בהא, דכיון שלא לשנות מנהג אבותינו אם כן מדרבנן קרויין ימים טובים, מאי מיחזי כשקרא איכא הכא, דיש כח ביד חכמים לעשות יום טוב חול או חול יום טוב, מאשר תקראו אותם קרי ביה תקראו אתם".

ומבואר בדבריו ד'תקראו אתם', אינו הלכה בקידוש החודש גרידא דחל בטעות, אלא נאמר בזה כוחם של חכמים על המועדים, ובתורת כן יכולים לעשות חול ליו"ט. ויסוד הדברים בזה הוא הענין הנזכר, דתקראו אתם היינו דהדבר מסור לכם, וזהו מעיקר ענינם דמועדי ישראל וסדר זמניהם⁹, דלעם ישראל הוא מסור היאך יתקיים, וכפי שמנהיגים חכמיו אלו הם המועדים.

המשמעות המיוחדת כאשר סדרי הזמנים מסורים לקביעת ישראל

ג. ונמצא, דלא בכדי המצוה הראשונה שניתנה לישראל היינו קידוש חודשים ומנין ע"פ הלבנה, וזהו בעצם תחילת היווסדות עם ישראל, ובמצווה זו נהפכו בני ישראל ממשפחה בעלמא, לאומה העולה על במת ההיסטוריה, ובתורת כן יש להם סדר זמנים משלהם, שכולל מעגל חיים סביב הברית עם הקב"ה והמפגש עמו בזמנים מיוחדים, והם אחראיים לו ועל פיהם נוסד ונקבע כל העת. וכל זה חלק בלתי נפרד מן הקרבן פסח הוא, לחדש את הברית עם הקב"ה ולחסות בצלו, ע"י ששוב שוחטים הפסח ומעמידים עצמם כבני ברית הבאים לאכול מזבח.

ומשמעות סדר הזמנים של ישראל שתלויים בלבנה שאין לה קביעות מוחלטת של סדרי זמנים כשמש [שמש ידע מבואר], באשר עולמם עולם עצמאי ונבדל מהאומות ההולכים בסדרי הטבע החקוקים שא"צ לקבועם כל העת. ומעתה ואילך שוב אינם חיים את חייהם לפי סדרי החיים והזמנים של האומות האחרות, אלא נכנסו לעולם אחר, לסדרי חיים היחודיים להם כאומה.

וזה עצמה של יציא"מ, אשר בעולם השקוע בסדרי הטבע התגלה בו מהלך חיים מעבר לטבע, וזהו גילוי שם הויה בעולם שהתחדש ביציא"מ. ויצירת ישראל הוא הוא יצירת גילוי ה', 'אתם עדי נאום ה', זהו האומה שבמסגרת סדרי חייה וחוקי קיומה ההיסטוריים מתגלה ה', וזה כל רעיון קיומה כאומה,

מעשה מחודש לשנות את סדר השנה, ואינו רק קביעת המולד הקיים בכל חודש, ולכך אף במדרש נאמר כחידוש טפי, אבל ביסודו של דבר הוא העמדת מנין ישראל ומעגל זמניהם, ואף בזה נאמר אתם אפילו מוטעין.

⁹ וקידוש החודש הוא שמקדש למועדים כמבואר ברשב"ם ועוד ראשונים ב"ב-קכ"א-א', וזה עצם העמדת סדר זמני השנה שבה תלוי ועומד המועדים. ¹⁰ והוא מה שאמר, "אמר ליה רבי לר"ז זיל לעין טב וקדישיה לירחא ושלא לי סימנא דוד מלך ישראל חי וקים" (ר"ה-כ"ה-א'). והיינו, דקידוש החודש מבטא את כוח ישראל להתקיים ולהתחדש ולהנהיג את סדריהם באופן שהוא מעבר לכל הנהגה טבעית, וזה כוח מלכות בית דוד העומדת לנצח. ולא בכדי מלכות רומי ביקשו לעכב ולבטל את עיבור השנה וקידוש החודשים כמבואר בסנהדרין-י"ב-א'.

ומצינו בתקופות מאוחרות יותר, שאף שלא היו מקדשים ע"פ הראיה, היו מחשבים את סדרי הזמנים בתחילת שנה ומודיעים לכל ישראל. וסביב זה נולדו מחלוקות עצומות בין רס"ג וחכמי ישיבתו בבבל, לחכמי א"י בראשות בן מאיר. ויסוד הויכוח היה באשר אף קביעת מועדי ישראל ע"פ חשבון, מסור לסמכות המרכזית של ישראל להעמיד את סדריהם, וטענת חכמי א"י שאינו מסור אלא ליושבי א"י הנמצאים לפני ה'. ולא בקלות הוכרעה מחלוקת זו, שהייתה יכולה לפצל את עם ישראל כליל. ובקביעת סדרי הזמנים תלוי כל הנהגת ישראל.

¹¹ וד"ז מתבטא גם בכך שכל עניני עולם החול כמו תשלום משכורות וכו', כהיום מתנהלים לפי הסדרי זמנים והתאריכים שלהם, וגם אצל היראים אין כמעט אפשרות להתנהל אחרת.

¹² ראה בהקדמת הרמב"ם ל"ד' שמנה ארבעים דורות ממש רבינו עד רב אשי, ואח"כ כ' נמצא רבינא ורב אשי וחבריהם. סוף גדולי חכמי ישראל המעתיקים תורה שבעל פה. ושגזרו גזירות והתקינו התקנות והנהיגו מנהגות ופשטה גזירתם ותקנתם ומנהגותם בכל ישראל בכל מקומות מושבותם. ואחר בית דין של רב אשי שחבר הגמרא וגמרו בימי בנו נתפזרו ישראל בכל הארצות פיזור יתר והגיעו לקצות ואיים הרחוקים ורבתה קטטה בעולם ונשתבשו הדרכים בגיטות ונתמעט תלמוד תורה ולא נכנסו ישראל ללמוד בישיבותיהם אלפים ורבות כמו שהיו מקודם..

אבל כל הדברים שבגמרא הבללי חייבין כל ישראל ללכת בהם וכופין כל עיר ועיר וכל מדינה ומדינה לנהוג בכל המנהגות שנהגו חכמי הגמרא ולגזור גזירותם וללכת בתקנותם. והואיל וכל אותם הדברים שבגמרא הסיכמו עליהם כל ישראל. ואותם החכמים שהתקינו או שגזרו או שהנהיגו או שדנו דין ולמדו שהמשפט כך הוא, הם כל חכמי ישראל או רובם והם ששמעו הקבלה בעקרי התורה כולה דור אחר דור עד משה רבינו עליו השלום.."

והיינו, דרבינא ורב אשי חתמו את התקופה שהיה קיבוץ חכמי ישראל המוסכם על כולם שקיבלו המסורה דור אחר דור, ולכך בהם נחתמה תקופת חז"ל והחל תקופת הגאונים והראשונים, שזהו כבר אופן אחר לגמרי של קיום עם ישראל. וזהו התחלת התקופה השלישית של עם ישראל [אחר תקופת הנבואה ותקופת חז"ל] שכל מושגי התורה והיהדות קיבלו גוון אחר ומופשט יותר שאין לו כל אפשרות ביטול. ואכמ"ל.

¹³ ובערך באותו זמן גם בטל האפר פרה שהיה לישראל לאחר החורבן, ועוד ענינים (כמו התכלת) שעדיין ביטאו את חשיבות ישראל כעם ה' העומדים לפני יתברך.

ומסודרים לפרטי פרטים, וזהו מעשה הראשונים והאחרונים לדורותיהם.

הצד מעלה שמתגלה במצב הוא, ששוב נעשה התורה וסדרי הזמנים למציאות מופשטת ונצחית, מציאות קבועה וחוקקה בעולם באופן מוחלט, ונתגלה שיש בה נקודה שהיא מעבר לכל תפיסה זמנית.

זה מה שהתחדש בעומק גלות כאשר תמה תקופת חז"ל והחלה התקופה החשוכה המכונה 'ימי הביניים', שגם כאשר אין בידנו את המפתחות באופן פעיל, ואין לנו אלא מה שירשנו מקדמונינו, מציאות התורה שבע"פ הגדרותיה וסדריה נצחיים הם ומתקיימים כחוק קבוע בכל מקום כפי שהעמידו לנו הראשונים והפוסקים עד השולחן ערוך, וא"צ מרכז סמכות חי של סנהדרין ובי"ד היושבים בא"י ובבבל שיעמידנה כל העת, ושוב כבר אינו יכול להתבטל באשר הוא בשר מבשרו של עם ישראל בכל המקומות שיהיה, ואינו רק אורח חיים מיקרי של האומה המתאים לפי אופי תקופה מסוימת שחיים בצוותא, ובמובן מסויים התגבש והתחדד התורה שבע"פ ונעשה קצת כעין תורה שבכתב¹⁴.

וכ"ז מקביל למציאות שעם ישראל כולו חי את הסדר יום שלו לפי סדרי זמנים שנקבעו בהיותם מרכז אחד של אומה היושבת בא"י ובבבל תחת סמכויות וסדר יום משלו, אף שהיה מפוזר בכל המדינות כאבק הפורח ונתון תחת סדר יום ציבורי שונה בתכלית.

אלא שחידוד פן מופשט זה אף שהוא יסודי ביותר, אינו יכול להיות כל התמונה, ואכתי חסר כאן למאד את המציאות המקורית והחיה של הדברים, שישאל יושבים תחת הנהגת הנשיא או הריש גלותא באסיפת חכמי האומה לפני ה', ובתורת כן מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים, ומכוננים כל העת את התורה וסדרי הזמנים לפי החכמה שהקב"ה נותן בכל דור.

וכעת שאנו קוראים פרשת החודש ומכנינים עצמנו להתחדשות השנה והתחדשות סדרי ישראל, כמובן שלזה אנו מצפים, שישונו שופטינו כבראשונה, שישונו הכוח לחדש כאן בעולם את המציאות ולקדש את הזמנים והמועדים, וישונו בזה תפארת האומה הישראלית שהקב"ה מוסר בידה את המפתחות לקבוע את כל ה'סדר יום' כאן ואימתי חל החודש והשנה, וממילא מונח בזה שיש לעם ישראל סדר יום יהודי אמיתי שמסור לו לקבוע על כל המשתמע מכך.

וד"ז יתרחש ע"י שיקום מחדש נשיא לבית דוד שלהם מסור קידוש החודש, ויתאגדו כל חכמי ישראל ויהא ביניהם שפה הדדית משותפת לדון וללבן דברים זה עם זה ולהסכים עליהם, ותשב הסנהדרין בכל תוקפה שהיה מעיקרא בזמן ביהמ"ק, להורות מסברא ולקבוע יתדות בכל עניני התורה ועניני הזמנים המתחדשים, ואף בכל המתרחש בתבל, ואליהם גוים ידרשו. ונזכה לראות בהגשמת חזון ישעיהו "והלכו עמים רבים ואמרו לכו ונעלה אל הר ה' אל בית אלוקי יעקב וירנו מדרכיו ונלכה בארחתיו כי מציון תצא תורה ודבר ה' מירושלים".

הרב ראובן יוסף קנטור כולל עטרת שלמה

בגדי כהונה בימי המילואים

'יהי ביום השמיני קרא משה לאהרן ולבניו ולזקני ישראל' וברש"י 'שמיני למילואים'.

איתא בע"ז לד. 'במה שימש משה בשבעת ימי המילואים, בחלוק לבן שאין בו אימרא'. וכתב שם רש"י לבאר מדוע לא

לבש משה בגדי כהונה וז"ל: 'משה לא נשתמש בבגדי כהונה דכתיב ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך והוא היה זר אצלך, ועל פי הדיבור שימש ולא הזכירו בגדים' עכ"ל.

ולכאורה דברי רש"י צריכים ביאור, דמאחר שכתב דמשה היה זר אצל בגדי כהונה והיה אסור ללבושן, מדוע הוצרך להוסיף עוד ולומר שעל פי הדיבור שימש ולא נצטווה על הבגדים וצ"ע.

והנראה בזה בס"ד, בהקדם דברי הרמב"ם בספר המצוות מ"ע לג שכתב וז"ל: 'שנצטוו הכהנים ללבוש בגדים מיוחדים לכבוד ולתפארת ואז יעבדו במקדש והוא אמרו יתעלה ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך' עכ"ל.

והרמב"ן בהשגות שם הקשה על הרמב"ם דאם אנו מונים מצוה זו היה ראוי ג"כ שנמנה מצות לבישת בגדי לבן ביום הכיפורים, וגם היה צריך לחלק את מצות לבישת בגדי כהן גדול ובגדי כהן הדיוט לב' מצוות נפרדות. ומכריע הרמב"ן כשיטת הבה"ג שלא מנה מצוה זו במנין המצוות, ומבאר הרמב"ן טעמו של הבה"ג: 'דכיון דאין לבישת בגדים שלא בשעת העבודה שום מצוה, אינו אלא הכשר העבודה, שאם עבד בפחות מהן או ביותר תפסל עבודתו'.

באופן דשיטת הרמב"ם צ"ע ממה נפשך, דאם כוונתו לומר דמצות לבישת בגדים היא מצוה נפרדת לגמרי מהעבודה, א"כ עלינו למנות גם את מצות לבישת בגדי לבן וכן למנות מצות לבישת בגדי כה"ג והדיוט לתרתי וכנ"ל, ואם נימא דכוונת הרמב"ם לומר שמצוה זו היא חלק ממצות העבודה [ובין לבישת בגדי כה"ג ובין בגדי הדיוט הכל מצוה אחת והיא ללבוש בגדים ראויים לעבודה], א"כ אין ראוי למנותה כלל בפני עצמה אחרי שהיא באה כהכשר העבודה, שהרי העובד מחוסר בגדים עבודתו פסולה.

ובחידושי הגרי"ז זבחים יח. ביאר שיטת הרמב"ם באופן מחודש, דבאמת אפילו לדעת הרמב"ם דמצות לבישת בגדי כהונה היא מ"ע, מ"מ אינה מצוה בפני עצמה שאין לה שייכות לדיני העבודה, אלא המצוה ללבוש בגדים הוא דין בהעבודה, ויש שני דינים בבגדי כהונה בשעת עבודה, א', שילבש בגדים בשעת העבודה מצד דמבלי הבגדים הרי הוא חשיב זר ועבודתו מחוללת ומחויב מיתה משום זרות, וזהו דין לבישת בגדים הבא כהכשר לעבודה, שלא יהא מחוסר בגדים. ב', ודין נוסף איכא דצריך שיהא לבוש בגדים בשעת עבודה, ולא מצד שמבלעדיהם הרי הוא מחוסר בגדים וחשיב כזר, אלא דיש מצוה בעצם שיהא לבוש בגדי כהונה בשעת העבודה, ועל ביטול מצוה זו יש חיוב מיתה בפני עצמו כדכתיב (שמות כט, ט) וחגרת אותם וגו' והיתה להם כהונה לחוקת עולם וכתוב שם מיתה וכמבואר בזבחים יט: עכ"ד.

וכוונת מרן הגרי"ז נראה, דכיון דבבגדי כהונה נאמר 'לכבוד ולתפארת' א"כ עצם לבישתן בשעת עבודה היא מצוה בפנ"ע להיות הכהן מכובד ומפואר בשעת עבודה, ולא רק מצד שמבלעדיהן הו"ל מחוסר בגדים וחשיב כזר, וזהו גופא הפסוק שהביא הרמב"ם בסה"מ במצוה לג הנ"ל.

ומעתה נראה לבאר ב' הטעמים שכתב רש"י היאך עבד משה בימי המילואים בלא בגדים, דבתחילה כתב רש"י: 'משה לא נשתמש בבגדי כהונה דכתיב ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך והוא היה זר אצלך, ועוד הוסיף: 'ועל פי הדיבור שימש ולא הזכירו בגדים'. ותמנהו לשם מה הוצרך רש"י לב' הטעמים.

וביאור הדברים, די"ל דרש"י ס"ל כשיטת הרמב"ם דישנם ב' דיני לבישת בגדים בשעת עבודה וכמש"נ, וכנגד ב' דינים אלו

¹⁴ הדברים הנ"ל כלולים בדברי ר"צ הכהן ברכי-לילה-אות-נ"ה, "כי עד שנחתם התלמוד, לא היה עדיין תורשבע"פ על שלימותה בהתגלות כולה בעוה"ז. ועל כן היה אז כל שורשי הנפשות דישראל כפי התגלותם והתלבשותם בגופות רק בתושב"כ, ולא היה עדיין התלבשות גופני לתושבע"פ בעוה"ז, ועל כן לא ניתנה לכתוב ובחתימת התלמוד אז נשלם כל התושבע"פ, כמו דהתורשבע"כ כתיבא ומנחא כן תורשבע"פ אחר חתימת התלמוד בו כלול כל תורה שבעל פה, וכל מה שחידשו חכמי הדורות אחר התלמוד, הכל מה שהוציאו בפולסם וחכמתם מתוך התלמוד והכל רמוז בו [וכן בכל ספרי דאגדתא מחז"ל שכולם נסדרו עוד לפני התלמוד, וכן הותר כתיבתם עוד מקודם].

ועל כן אז הותר כתיבת תושבע"פ, כמו שכתבתי במקום אחר דמשמע בב"ד דבחימת התלמוד אז התחילו לכתוב גם כן [ועיין בהקדמת-ספר-עץ-חיים-על-משניות], כי אז כבר נגמר התגלות כל קומה השלימה דתושבע"פ, והאירה בנפשות דבני ישראל להיות מקורם ושורשם תקוע ואחוז בתורשבע"פ גם כן בהתגלות... וזו"ק בזה.

כמה עניינים בדיני חמץ בפסח

א. מעשה שהיה בשני בחורי ישיבה אשר היו בגי צלמוות במחנות אושוויץ, והיה להם פרוסת לחם בפסח והרי פיקוח נפש דוחה איסור חמץ. אלא שיראתם קדמה לחמתם, וחשבו איך ניתן לקיים את רצון ה' גם במצבם הקשה. בחור אחד טען שמוטב לאכול את הפרוסה חתיכות קטנות פחות משיעור כזית שלא לעבור על אכילת כזית שהיא בחיוב כרת. לעומתו, הבחור השני טען שמוטב לאכול כמה שיותר מהר וככה ירוויח שיעבור 'בל יראה ובל ימצא' כמה שפחות. אם יש מצב של פיקוח נפש, עליהם לעבור על האיסור הכי קל. והתעורר ביניהם דיון למדני בתוך המחנות, כאילו הם היו בבית המדרש בישיבה לפני המלחמה.

בחור אחד הביא את הר"ן שמדבר על מי שאחזו בולמוס וחייב לאכול, ויש בחירה לפניו, או לאכול נבילה או לשחוט בהמה בשבת, מצד אחד שחיטה בשבת זה איסור חמור שיש בו כרת (וגם חייבי מיתות) ומצד שני זה איסור חד פעמי. ואילו אוכל נבילה עובר על כל אכילה ואכילה. ואומר הר"ן שעדיף לשחוט כשרה ואפילו שאיזר השחיטה הוא בכרת כי עדיף לעבור איסור אחד גדול מהרבה איסורים קטנים. דהיינו שאיסור בכמות הוא יותר חמור מהאיכות.

ולכן לפי"ז עדיף שיאכל הרבה חמץ בבת אחת אפילו שזה בחומר של כרת, ולהשהות ולעבור בבל יראה בכל רגע ורגע.

כנגדו טען בחור השני שיתכן שיש לחלק בין נבילה לחמץ. כי כל האיסור של 'בל יראה' היא כדי שלא לעבור על איסור אכילה. ולכן לא יתכן שיאכל כדי שלא לעבור על בל יראה.

והפרי מגדים אומר שלא עוברים בעל יראה אם לא יבוא לאכול, וכן מדיוק בפסוק 'בל יראה...' כי כל האוכל חמץ ונכרתה'.

ולפי הר"ן הנ"ל עדיף לחלל שבת מלאכול אוכל שיש בה תולעת שיש בה חמש לאוין, וצ"ע.

ב. כשמוכרים חמץ במקומות המסומנים נוהגים לתלות פתקים 'מכור לגוי' בארונות שהוא מוכר, שיחול המכירה באותם מקומות המסומנים. וצריכים להיזהר שהפתקים יהיו על המקומות הנכונים בזמן המכירה.

מעשה שהיה, שמכר אחד חמצו בכל מקומות מסומנים עם הפתקים המדובר. הוא חוזר הביתה ורואה שילד קטן שלו שחק את הפתקים והחליף את המקומות בארונות אחרים, ולא במקומות שהוא התכוון למכור. ומסתפק מתי התחלף הפתקים.

טען אחד, שיש כלל שכל שינוי שקרה יש 'חזקה' שזה קרה כמה שיותר מאוחר. ולכן החזקה אומרת לתלות שהחלפת הפתקים קרתה אחרי המכירה, והמכירה חלה לפני הבדיקה של ליל יד' ואינו חייב לבדוק באותם מקומות. ואם מכר חמץ ממש הוא יכול לסמוך ע"ז מדין תורה שהחמץ נמכר כדין.

מ"מ יש לערער על טענה זו, שאם נבוא לדין תורה לדון למי שייך המקומות המסומנים, הגוי לא יזכה בדין שהרי עם חזקה אי אפשר להוציא ממון. ואם נדון בדיני ממונות אינו מכירה. והיהודי יכול לקדש אשה בממון זה, והגוי לא יכול לעכבו. ודין החמץ תלוי בדיני ממונות.

אמנם להלכה (מובא במשנ"ב) שאם יש ספק מכירת חמץ, אף שבפסח עצמו יחוש לאיסור בל יראה מספק איסור דאורייתא, אחר הפסח שיש רק ספק איסור דרבנן של 'חמץ שעבר עליו הפסח' מותר לאכול אותו.

ונשאלת השאלה, ממה נפשך: אם מצד דיני ממון אי אפשר להוציא את החמץ מידו, מצד הדין 'המוציא מחברו עליו הראיה'

מכוונים דברי רש"י, דמה שכתב דמשה לא נשתמש בבגדי כהונה דכתיב ועשית בגדי קודש לאהרן אחיך והוא היה זר אצלן, כוונתו על עצם מצות לבישתן שנצטוו לכבוד ולתפארת, דזה לא היה שייך אצל משה משום דבהאי קרא גופיה נאמר 'לאהרן ולבניו', ולא לאחרים. אלא דאכתי יצטרך משה ללבוש הבגדים מצד דמבלעדיהם הרי הוא מחוסר בגדים והרי הוא כזר ועבודתו מחוללת, על זה כתב רש"י דכיון דלא הוזכרו בגדים למשה ולא נצטוו עליהם, לא לבשן בימי המילואים, וכוונתו נראה כמש"כ התוס' בקידושין לו: ד"ה חוץ שהקשו מדוע בעינן קרא למיפטר נשים מעבודה והלא תיפול"ל דמחוסרות בגדים ניהו, ותירצו דכיון דלא נצטוו הנשים על הבגדים, שפיר מצו עבדי ולא הוו מחוסרות בגדים ע"כ, וא"כ הכא נמי כיון דלא נצטווה משה על הבגדים בימי המילואים, לא הו"ל מחוסר בגדים ועבודתו כשרה וא"ש.

הרב מרדכי הול ישיבת מיר

בשר אדם בעשה ולא דאתה תאכלו

כל מפרסת פרסה ושעטת ססע פרסת מעלת גרה בבהמה אתה תאכלו.

וברמב"ן הביא פרש"י דעובר על בהמה טמאה בע' ול"ת

וברמב"ם סבר דאתא למעוטי בשר אדם וחלבו בעשה ומדייק דממעטינן ליה מלאו אבל איכא בעשה.

והרמב"ן מק' עליה אמאי אמרינן בכריתות דממעטינן ליה לדם האדם ואפי' מצות פרוש אין בו אלא מדרבנן ואמאי הא הוי כיוצא מן הטמא¹⁵.

ומסיק הרמב"ן דגם בגמ' דלא אסור הוא דוקא בבשר החי אבל במת אסור דילפינן ליה מעגלה ערופה כפרה כתיב בה כקדשים דאסורה בהנאה [ע"ז כט:].

ושיטת הרא"ה והריטב"א דאיכא נמי עשה ולא בשר אדם ויעוי' במהריט"א בכורות ס"ד סק"ג.

וברמב"ם כ' בפ"ב ממאכ"א ה"ג ז"ל והאוכל מבשר האדם או מחלבו בין מן החי בין מן המת אינו לוקה אבל אסור הו בעשה וכו'.

והנה צ"ב דאמאי לא ילקה והא כפרה כתיב בה כקדשים וכמו דבמעילה לוקים אף בנהנה מבשר המת ילקה וכה"ק במל"מ פ"ד מהל' אבל הכ"א ד"ה וראיתי ודן דאולי הוא משום דאין עונשים מה"ד והק' ע"ז והא הכא הוי גז"ש ועונשין בה מן הדין וכדאמרינן בכריתות ה אל תהי גז"ש קלה בעינן ומביא מרש"י בסנהדרין דגז"ש והיקש כמרן דמפרשי דמי. ומסיק המל"מ דסבר הרמב"ם דאסור רק מדרבנן וגז"ש דשם שם היא מדרבנן.

מיהו צ"ע דלהדיא פ' הרמב"ם בפ"ז מהל' ע"ז הט"ו דתקרובת ע"ז אסורה בהנאה מדאורייתא וילפינן ליה בע"ז כט: ממת דאסור בהנאה וכ"כ תוס' חולין יג: ד"ה תקרובת.

והחת"ס ועי' חת"ס ע"ז כט: דדייק מרש"י סנהדרין עג ע"א דלוקין רק על גז"ש המופנה אבל על שאינו מופנה אין לוקין דאעמ"ד.

וכ"כ רש"י זבחים קו: שגז"ש המופנה הוי יותר מפרוש בקרא ועונשים עליה ואע"ג דמופנה למידין מ"מ כיון דמשיבין לא עונשים שמא ימצאו פירכא.

מיהו צ"ב דמ"מ איסור יהיה ורק עונש לא יהיה אבל שיהיה איסור הנאה דאורייתא ואמאי כ' הרמב"ם דליכא איסור הנאה מדאורייתא במת וצ"ע בסתירת דבר המרה"ם מפ"ד דאבל הכ"א דאוסר בהנאה למאכ"א פ"ב דרק בע'.

¹⁵ ומבואר מהרמב"ן דסבר דדם האדם הוי יוצא מן הטמא וחשיב כיוצא מיהו תלוי הוא בבכורות ו: אי חשיב חלב ודם כיוצא או כאבמה"ח ואינו יוצא אלא עוד אבר בגוף האדם ול"ה יוצא ובשעה"מ פ"ז מאיסו"ב ה"ב וכ"מ לכאוק בשער"י ש"ב פ"ח דהוי כעוד אבר ול"ה יוצא, ובפר"ח ס"ב סק"ג דן ביה וב"רע"א כ' דודאי הי יוצא וכהרמב"ן הכא.

אמנם יש לדון בדין היאוש. לרש"י (בתחילת ב"מ) ייאוש זה הפקר. ממילא אם כבר התיימש מזה ערב פסח כבר נעשה הפקר ואינו חוזר אליו להיות שלו כשנודע ממנו אח"כ.

אבל לפי תוס' שייאוש אינו הפקר אלא דין חדש ש ליאוש, א"כ אחרי שהתבטל האבדה התבטל הייאוש.

ויש לדון כמה הוא צריך להשקיע כדי לשרוף את החמץ?

למנחת חינוך צריך לתת כל ממונו כי זה לאו שעוברים כל רגע ורגע כל שניה זה בעל יראה. וזה שחייבים רק חומש זה לאו שעוברים חד פעמי אבל לא כשעוברים בכל רגע ורגע.

וא"כ הוא חייב לתת כל ממונו כדי לנסוע לאוסטריה כדי לשרוף את חמצו (אם אין לו שליח).

ה. נסיים בדברי צחות כדי להקל קצת מעבודת הניקיון של ערב פסח.

אשתו של הנתיבות היתה סוחרת בחביות יין והקצות אחז שיש שאלה של אבק ריבית באותה מכירה. הקצות הגיע לבית של הנתיבות, שלא היה באותו רגע בבית, והתעכב לחכות לו עד שהוא יבוא. בינתיים הרבנית הגישה לו כוס יין והוא קינח את האבק מהחבית ואמר שזה 'אבק ריבית', הרבנית הגיבה 'ואני שומעת אבק לשון הרע'.

והנה, בימים לפני פסח יש מחמירים לנקות את הבית באופן שגם כל פירור של אבק יש לו דין של חמץ. ולכן עלינו לדעת שיש 'אבק ריבית' וכן 'אבק לשון הרע' אבל לא שמענו על 'אבק' חמץ.

הרב עבי אליעזר רוזנברג כולל מצוינים אחיסמך

במהות עניין הבדיקה (האם הוא בעצם המעשה או בתוצאה)

יש להסתפק במהות עניין תקנת בדיקת חמץ, האם יש עניין לבדוק מקום דבלאו הכי יכניסו שם עוד מעט עוד חמץ ואינו בידו למונעם וכגון מקום של שותפין¹⁶, או דלא שייך בו כלל עניין בדיקה.

ספק אם עיקר התקנה להפוך הבית לבדוק או עצם המעשה בדיקה

וביסוד הדבר יש לדון האם עיקר התקנה להפוך הבית לבדוק, וממילא כשבין כך הבית לא יהפוך להיות נקי ובדוק מחמץ לא שייך בו כלל דין בדיקה¹⁷, או דנימא דעניין הבדיקה הוא מצווה לעצמו לבדוק ולבער כל חתיכה וחתיכה של חמץ שיימצא, ואינו מגרע הא דבסוף הבית לא נהיה בדוק, כיון דנבדק ונתבער מה דמצא.

או לומר בנוסח אחר קצת דיש לדון אם עניין הבדיקה הוא עצם המעשה בדיקה, או דכל תכנון להעמיד תוצאה דהיינו שהבית בדוק.

(ואלא דיש לפקפק בזה דעל כל חתיכה יש שם תוצאה כשמבערה, אך דוק ותשכח דמכל מקום אין שם תוצאה על הבית).

הרי הממון שלו לגמרי ולא אמור להיות אפילו ספק מדרבנן, א"כ למה אחרי פסח יהיה מותר לאכלו.

אלא מחדש ר' שמעון שקאפ שהדין של 'המוציא מחברו' אינו דין מוחלט של בי"ד אלא זכות של המוחזק, ואם המוחזק רוצה, הוא יכול לוותר על זכות זו, ומבחינתו הוא אומר שהמכירה כן קיימת.

(אמנם מבואר מהנתיבות דלא כסברא זו)

ג. מענין לענין התעוררה שאלה בעולי רוסיה. דהרבה אומרים שלא עשו להם פדיון הבן, והם רוצים 'פדיון הבן' כדת וכדין ע"י כהן עם ברכה.

ונשאלת השאלה שאולי אותו עולה מרוסיה הוא כהן? ואפילו אם רוב ישראל, בכל זאת יש להסתפק כי פדיון הבן הוא דיני ממונות והכהן לא יכול לתבוע החמש סלעים שהרי אולי הוא כהן והמוציא מחברו עליו הריאה, והמצוה היא תוצאה מדיני ממון, וכיון שאין דיני ממון מצד ספק ממון, וזה תלוי בהנ"ל. וממילא אחרי הכל מידי ספק (מחלוקת הנ"ל) לא יצא ואפשר להחמיר לעשות הפדיון אבל לא לברך.

(אף שיש לברך על סמך הרוב כגון בשחיטה שלא חוששים לטריפה וסומכים על הרוב באיסורים, אבל בפדיון המצוה תלוי בדיני ממון.)

בשם הגריש"א אמרו עצה: שמי שרוצה לעשות פדיון יתן קודם כל חמש סלעים לכהן והוא יהיה כבר מוחזק בממון, ואח"כ יפדה את עצמו וכבר אין המוציא מחברו כי הוא כבר מוחזק.

ד. יהודי נסע לחו"ל עם מזוודה. בשדה תעופה בודקים את המזוודות עם מחשב ושולחים את המזוודות לטיסה לפי חשבון המחשב. קרה טעות ונשלחה המזוודה למטוס לא נכון בדרכו לצד השני של העולם. בתוך המזוודה היה כל מיני מאפה של חמץ. אחרי הטיסה נודע הטעות, וכמובן הוא התיימש מהמאפים שבין כך לא יראה אותם אלא אחרי פסח.

הגיע ערב פסח והוא מכר את כל חמצו שברשותו והתכונן ליום טוב בלי שום חששות.

בחוה"מ מגיע טלפון מחברת מטוסים שהמזוודה נמצא במדינת אוסטריה.

והתעורר ספק האם המכירה שלו חלה גם על החמץ במזוודה שנאבדה.

והנה הרי יש מחלוקת ראשונים אם אפשר להקדיש וכן האם אפשר למכור אבדה שאינה ברשותו. דהכלל הוא, שאבדה נחשבת כ'אינו ברשותו' כשלא יודעים היכן היא. אבל ברגע שמודיעים לו את מיקום האבדה כבר הוי ברשותו.

ואין לומר שחברת המטוסים הם 'שומרי אבדה' ולכן נקרא ברשות בעלים והוא יכול למכור את חמצו, כיון שהוא לא יודע היכן השומר נמצא, אינו נחשב לכלום. ורק בפסח חוזר לרשותו, וכבר מאוחר מדי. ואין לו עצה אלא לטוס לאותו מדינה כדי לקיים שריפת חמץ כדין (או לשלוח שליח).

יש פסק של ר' משה שאם עולה לו כסף יותר להגיע לשם מעצם החפץ, לא נקרא ברשותו, וצ"ע.

¹⁶ ייתכן נ"מ בזה בחניון וכיו"ב דשייך להרבה אנשים דאם נימא כצד דלא שייך בדיקה באופן דאין בידו דיהא בדוק, יש שרצו לומר דבזה כיון דבין כך יבואו עוד ילדים ויפילו חמץ לא שייך בו מעשה בדיקה, (ועוררני לזה יד"ע הג"ר יוסף גנס שליט"א, ודפח"ח) אמנם אכתי לא יפטרנו מחובה כללית על כולם לבדוק ולדאוג שלא יבואו ילדים עם חמץ לשם, אך לאדם הפרטי יש לדון בזה, דאם לא שייך בדיקה כזו הוי כאנוס.

עוד היה מקום לדון בזה דעד כמה דאין יכול לבדוק מבערב ויכול לבדוק שעה מועטת קודם שעת הביעור אם יחייב בדין בדיקה, האם נימא דכיון דהופקע בלילה מזה דאז עיקר תקנת הבדיקה יופקע מזה גם בבוקר, או דנימא דאכתי היא שעה הראויה לבדיקה. (ואין להביא ראיה משכר בית בי"ד מישראל ולא בדק המשכיר דמשמע דחייב לבדוק, דהא חל על זה דין בדיקה, אמנם יש להביא ראיה משכר או קנה בית מנכרי בי"ד, דלכאורה בודאי חייב לבדוק, ויל"ע אם הוא מוכח כן).

ובעצם הנושא הנ"ל יש לדון מצד עוד דברים, ואין זה עיקר עניין המאמר.

¹⁷ ובפשטות הדבר ייקרא אונס וזה יהיה סיבת הפטור מבדיקה, ולא שלא שייך בו חיוב, דהא לכאורה הוא חלק מהחייב לבדוק ולדאוג שהבית יישאר בדוק, וכיון שאינו יכול להעמיד כן את הבית, נאנס בזה ופטור.

שיהא בדוק לגמרי ולא יהא חשש כלל, אך לכאורה דחוק לומר כן.

ובאופן דאינו יכול לבדוק יותר יש עוד סיבה לדון דבכהאי גונא כל מקום הבדיקה הוא רק במקום דיכול לעשות, ויל"ע בזה.

עוד יש לתלות אם עיקר הבדיקה היא מדאורייתא דאז בודאי שייך על כל חתיכה וחתיכה

עוד היה אפשר לדון דתלוי אם עיקר הבדיקה מדאורייתא או לא, דאם עיקר הבדיקה היא מדרבנן יש לדון היאך צורת התקנה, אך אם יסודה מדאורייתא כדי שלא יעבור בבל יראה {והיינו דהוא אחד האופנים בקיום התשבייתן} לכאורה הוא בודאי על כל חתיכה וחתיכה שיש דין לבדוק ולבער.

אלא שבכהאי גונא באמת מדאורייתא יהא חייב גם לבטל כל מה דיישאר ברשותו, אך עדיין הנפקא מינה לאחר שיבטל, דכיון שקיים גם את הדין של בדיקה מדאורייתא במה ששייך יועיל גם מדרבנן לכאורה, דלא מסתבר דרבנן תיקנו דבר הנפרד מהדין דאורייתא, ומסתבר דכל עיקר תקנת חז"ל היא דאע"ג דמדאורייתא סגי או בבדיקה וביעור או בביטול, מכל מקום מדרבנן תיקנו דצריך את שניהם כאחד, וממילא עד כמה דמדאורייתא הבדיקה היא צורה של ביעור על כל חמץ וחמץ, הוא הדין לאחר תקנת חז"ל דבעי שניהם, אכתי נשאר צורת הבדיקה על כל חמץ וחמץ.

ומה שאין כן אי נימא דכל מהות הבדיקה רק מדרבנן יש לדון כנ"ל היאך צורת התקנה.

ובדבר זה נמי משמע דפליגי הראשונים:

לשיטת הר"ן בדיקה עיקרה מדאורייתא

א שיטת הר"ן (ב. מדה"ר) להדיא דעיקרו מדאורייתא, דז"ל: "אלא כך הוא עיקרן של דברים, שזה שאמרה תורה תשבייתו יכול להתקיים באחד משני דברים, או שיבטל בליבו כל חמץ שיש לו ברשותו ויוציאו במחשבתו מרשותו וסגי בהכי מדאורייתא אפילו בחמץ הידוע לו, או אם לא ביטלו בליבו כלל, צריך מן התורה שיבדוק אחריו בכל מקום שהוא רגיל להימצא שם ויבערנו מן העולם וכו'".

ונמצאת אתה אומר לפי דעת זה שהתורה שאמרה תשבייתו היינו או בביטול או בבדיקה וביעור והיינו בחמץ ידוע או מפני חשש מקומות שרגיל להימצא בהן וכו'".

והיינו דלשיטת הר"ן בדיקה הוא אחד מהאופנים מן התורה לקיים התשבייתו ולהינצל מן הבל יראה, ולפי זה לכאורה פשוט דעד כמה שעשה בדיקה דמועילה מן התורה, בודאי לא יעבור על בל יראה גם אם באמת נשאר חמץ, דעשה כדינו. (כנלענ"ד פשוט, הגם דאכתי יש לפקפק שבשוגג יעבור כשיש חמץ ולא מיקרי אונס גמור).

לשיטת הטור {אליבא דהבית יוסף} אין בדיקה וביעור מן התורה כלל

ב כתב הטור²⁵ (סי' תלא ס' א): "ומדאורייתא בביטול בעלמא סגי שיבטלנו בליבו ויחשבנו כאילו הוא עפר בעלמא ואז אינו עובר עליו, אלא שחכמים הצריכו להוציאו מן הבית לפי שאדם

ולכאורה נפקא מינה נמי באופן שאינו יכול לבדוק אלא חצי בית¹⁸, והיינו דהבית בין לא יהיה בדוק ונקי לאחר בדיקתו, האם יש עניין לבדוק החצי או שאין עניין כלל עד כמה שהבית לא יהא בדוק.

[אמנם יש לחלק דבחצי בית עכ"פ באותו חצי בית התקיים הדין בדיקה וקיים בדיקה בחלק מהמקומות או דעכ"פ ייקרא מקצת בדיקה, אבל באופן דאח"כ אין לו אפשרות לשמור על אותו מקום שבדק, הרי בשום מקום לא מתקיימת דין הבדיקה כלל, ואין החילוק מוכרח כלל, ועיי"ן.]

והנה מפורסמת פלוגתת הראשונים מהו תכלית וסיבת הדין בדיקה:

שיטת רש"י דהבדיקה שלא יעבור בבל יראה

א. שיטת רש"י (פסחים ב. ד"ה בודקין) דסיבת הבדיקה "שלא יעבור עליו בבל יראה ובל ימצא", והיינו דאם לא יבדוק ויישאר חמץ בביתו יעבור בבל יראה.

והקשו הראשונים (תוד"ה אור, ובר"ן ועוד) כיון דבין כך צריך ביטול, כדאמרין בגמרא (ו): הבודק צריך שיבטל, והטעם שמא ימצא גלוסקא יפה²⁰ לאחר זמן איסורו ודעתה עילויה ולא יוכל לבטלה, וכיון שכך למה תיקנו חכמים גם בדיקה.

ומיישב הר"ן (ריש מכילתין) בתחילת דבריו דמהתורה יש ב' אופנים או בדיקה או ביטול כדי שלא יעבור בבל יראה, והיינו דזה סיבת הבדיקה מדאורייתא, ומדרבנן חששו שהביטול לא יהא לגמרי דאין דיעות האנשים שוות, לכן הצריכוהו בדיקה.

שיטת תוס' דהבדיקה שמא יבוא לאכלו

ב. שיטת תוס'²¹ (שם ד"ה אור ליי"ד) דסיבת הבדיקה שמא יבוא לאכלו אפילו בביטול, לכן הצריכו לבדוק ולבער, והא דלא הצריכו בשאר איסורים דשאני חמץ דלא בדילי מיניה כולי שתא²² או דכיון דהחמירה תורה לעבור בבל יראה חששו יותר חז"ל שמא יבוא לאכלו.

לכאורה היה אפשר לתלות הספק בשיטות הנ"ל, אך באמת זה אינו

ועתה לכאורה אפשר לבוא ולומר דאם הבדיקה שמא יבוא לאכלו, הרי יש מעלה בלחפש כל חתיכה וחתיכה כדי שלא ימצאה ויאכלנה, וממילא שייך בדיקה גם בלי שאחר כך הכל יהא בדוק, אך אם הסיבה היא שלא יעבור בבל יראה, עד כמה דנשאר בביתו הרי הוא עובר על בל יראה.

אך כד דייקת זה אינו, דגם על הצד דהבדיקה היא שמא יעבור בבל יראה, הרי איתא בגמרא דהחשש הוא שמא ימצאנו ודעתה עילויה ואז יעבור על בל יראה, אבל כל זמן שאינו מוצא אינו עובר כדמשמע בגמרא שם (ו); וכדמשמע ברמב"ם (גח) והרא"ש (פ"א סי' ט) והתוס' (כא. ד"ה ואי)²³, אמנם לדעת הטור יש מפרשים דבאמת עובר על בל יראה גם כל זמן שלא מצא²⁴ ויהיה שייך לדון כנ"ל.

ומצד שני יש לדון דגם אם הספק 'שמא יבוא לאכלו' (וכן מצד בל יראה לרוב ראשונים דהוא דוקא אם ימצא) צורת התקנה

¹⁸ ההשתמשות בלשון הבית הוא כנוסח הגמרא, אך באמת כמדומה דעל פי דין יש לנקוט יותר הלשון 'חדר', דכל חדר הוי בבית לעצמו וכשם בדיקה לעצמו, וממילא הנידון על חצי חדר, ודוק.

¹⁹ וכן כדי לקיים עצם הדין בדיקה 'שלא תחלוך', באופן שהבית מכובד, ואין בודק אלא לקיים עיקר התקנה.

²⁰ דהיינו שמא לא יצליח בבדיקתו לנקות הכל ויימצא עוד חמץ חשוב בביתו לזוהיין דכל זמן שלא ימצא החמץ לא יעבור עליו כלל דעשה מה שמוטל עליו (כך מבואר ברמב"ם והרא"ש כדדייק מדבריהם המג"א תלד, ה אך בטור לדעת המג"א הנ"ל עובר גם כשלא מצא, והט"ז ס"ק ג פליג דגם לטור אינו עובר), אך כשימצא יתחייב מייד לבערו {וישהה מלשרפו אפילו רגע אחד לרש"י, ויעבור בבל יראה.

²¹ הובא במגן אברהם סי' תלא ס"ק ב כטעם הפשוט על פי התוס' הנ"ל.

²² והא דלא החמירו בבשר בחלב ועוד דלא בדילי מיניה, דשאני הם דאיסורם איסור עולם, וי"מ דרק באיסור כרת החמירו (הובא במחצית השקל על השו"ע סי' תלא ס"ק ב במג"א), וכמדומה דאיתא במפרשים דכל זה באיסורי הנאה, דבאיסורי אכילה אינו חמיר כל כך.

²³ כן דייק מדבריהם המגן אברהם סי' תלד ס"ק ה.

²⁴ כן דעת המג"א הנ"ל ובאר הטעם דעובר אע"ג דבדק כמו אוכל חלב בשוגג, דלא כדעת הט"ז שם ס"ק ג דס"ל דגם לטור אין עובר, ולשיטה קמייאת יקשה לשון הגמרא הנ"ל, וצ"ע.

²⁵ בדעת הרמב"ם יעוין שם בבית יוסף דהוא תלוי בגירסאות, ואכמ"ל.

אמנם אולי היה אפשר לדחות דבאמת הוא גם דין על הגברא וגם דין על החפצא, אלא דכל העניין בחפצא הוא על מקומות המכניסין בהן חמץ, וכיון דנתכבד הבית הרי אין כאן מקומות המכניסין חמץ, ומה דנשאר עלינו הוא חיוב על הגברא לבדוק החמץ, ועיין.

עוד מתבאר דהדין על הגברא הוא עצם המעשה בדיקה לעצמו [וסגי בכל שהוא]

ב. דהדין על הגברא אינו עצם הדין בדיקה בכל המקומות שהן ברשותו, אלא קיום עצם המעשה בדיקה בלי שייכות למקומות שתחת רשותו²⁹, אמנם בודאי מקום הבדיקה הוא במקום שהוא רשותו.

וכמוכן דכל זה היכא דכיבד הבית כראוי וליכא חשש חמץ כלל, אבל היכא דעדיין יש מקומות שאינן מכובדין כראוי, אכתי יש את עצם הדין בדיקה כדי לבער כל החמץ, והיינו דזה ודאי תכלית הבדיקה לבער החמץ³⁰, אלא צורת התקנה היא להטיל שם מצוות בדיקה על הגברא בכל ערב פסח, וכמו שיש מצות נר חנוכה וכדומה, הוא הדין יש מצות בדיקה דדינו בעיקר ב"ד.

והנה עד כמה דיסוד הדין בדיקה הוא על הגברא והיינו עצם המעשה בדיקה ממילא יש לדון דאין עניין החיוב דוקא שיהא בדוק, דאם כן אין שייך לחייב עוד מעשה בדיקה אפילו מצד הלא תחלוק דאין על זה שם מעשה בדיקה כלל, ובע"כ דיש תקנה בעצם המעשה בדיקה, ויש לפלפל בזה.

ואדאיתנן להכי יש לדון בעיקר דברי התרומת הדשן דחזינן מדבריו דעצם הדין בדיקה מחייב בדיקה מדעת בשביל הגומות, והיינו במציאות כיבוד אינו על הגומות, ובדיקה הוא על הכל כולל הגומות, ודבריו אלו הם מהמרדכי.

ועוד הוסיף על דברי המרדכי דהדין בדיקה מחייב לבדוק גם בחורין וסדקין, ובכיבוד לא נעשה כן, ויש להסתפק אם כונתו להגיד עוד חילוק מהמרדכי, ונפקא מינה במקום שאין גומות דאכתי לא יועיל כיבוד, או דרצה להעמיד כעין ראייה לדברי המרדכי דחזינן דקפדינן טובא בבדיקה, או עכ"פ להרחיב דבריו דלאו דוקא גומא דהוא הדין חורין וסדקין, ויעויין לשון המשנ"ב (סי' תלג ס"ק מה) דנראה דהשוה שניהם כאחד, ודוק.

יל"ע דבלשון תרוה"ד דמועיל בדיקה כל שהוא, ולשון המשנ"ב 'חדר אחד'

עוד יש מקום לדייק דבלשון התרומת הדשן משמע דמצד הלא תחלוק מועיל בדיקה כל שהוא, והיינו דמשמע דאין צריך אפילו חדר שלם, אמנם בלשון המשנ"ב בכמה מקומות (שעה"צ נו, מ"ב ה בשם המג"א) מביא דבריו שיבדוק חדר אחד, ומשמע דשם בדיקה הוא רק כשיהיה שם חדר בדוק, ויש לעיין אם יש להביא ראייה מלשונות הללו לספק דלעיל כשאין הופך הבית לבדוק, דהכא בלאו הכי יש שם בדוק לבית, ואולי צריך שיהיה מינכר, ועיין.

הרב יוסף גיטר כולל רצופות

בעניין מצוות מרור - חלק א

הקדמה: במשנה בפסחים (לט.) איתא "ואלו ירקות שאדם יוצא בהן ידי חובתו בפסח בחזרת בתמכא ובחרחבינא ובעולשין ובמרור", במאמר הבא ננסה ללבן את המינים האלו. יש להדגיש שאין מטרת המאמר להורות הלכה למעשה אלא לפלפל וכל אחד יעשה כמנהג אבותיו ורבותיו.

רגיל בו כל השנה, וחשו שמא יבוא לאכלו אם יישאר בבית, והצריכו עוד לבדוק אחריו בחורין וסדקין ובכל המקומות שדרך להשתמש שם חמץ וכו'".

המתבאר מדברי הטור דעניין בדיקה הוא אחר דמדאורייתא מועיל הביטול עצמו, ומדברנן אכתי צריך להוציא מהבית שמא יבוא לאכלו, והוסיפו על תקנתם את עניין הבדיקה.

וכתב על זה הבית יוסף (שם ד"ה ונראה): "ונראה מדברי רבינו שהוא סובר דמדאורייתא אין לנו אלא ביטול, ואין לבדיקה וביעור חמץ עיקר מן התורה כלל וכו'", והיינו דהבין בדברי הטור דכל התשבותו היינו ביטול²⁶

וממילא כל נידונינו לכאורה לשיטה דיסודו מדברנן, דלשיטה דמדאורייתא לכאורה רבנן לא העמידו גדר אחר לבדיקה מאשר התורה.

אמנם יש לדחות דבאופן דכבר יש ביטול, וכל עניין הבדיקה מצד שהביטול אינו גמור וכיו"ב, כל תקנת חז"ל היא שתהיה בדיקה גמורה ויהא הבית נקי, ודוק.

נידון הראשונים באופן הפוך דהיינו שהבית בדוק בלי מעשה בדיקה אם חייב לבדוק

ועתה דנו הראשונים באופן הפוך, והיינו באופן דאדרבה הבית הוא כבר בדוק דהיינו שהיה בו כיבוד קודם י"ד, אם עתה יש בו חיוב לעשות מעשה בדיקה.

והנה יעויין בתרומת הדשן (סי' קלג), וז"ל: "שאלה: הרבה בני אדם נוהגין לטאטא ולכבד כל חדרי ביתם ב' או ג' ימים קודם י"ד, ובאור י"ד מניחים להם ג' או ד' פתיתים במקצת חדרים, וכשבודקים ומוציאים אלו הפתיתים שהניחו להם בני ביתם מפסיקים שוב לבדוק, שפיר דמי או לאו.

תשובה: יראה דמילתא דפשיטא הוא דלא יאות אינן עבדי (דבגמרא) [דבמרדכי²⁷ (סי' תקלה)] פ"ק דפסחים כתב בהדיא דאם כבדו וטאטאו הבית קודם לכן, אפילו הכי צריך לחזור ולבדוק, אלמא דבכיבוד לחודיה לא סגי, ואע"ג דמסיק התם בשביל שלא לחלק בין בדיקה לבדיקה, ואיכא למימר דהיכא דעביד בדיקה כל שהוא²⁸ באור י"ד די בכך אחר הכיבוד, דמהשתא לא תחלוק בין בדיקה לבדיקה, מכל מקום כתב טעם אחר דכיבוד לחוד לא סגי, משום דילמא משתכח בגומא, ואם כן במה יצאו החדרים מחובת בדיקה. ואף כי אין להקל במצווה זו דאחמור בה רבנן טובא, וצריך לבדוק בדיקה גמורה לחורין ולסדקין בכל חדרי הבית שמכניסין בהן חמץ", ע"כ.

והמתבאר מדבריו כמה דברים:

המתבאר דדין 'שלא תחלוק' הוא על הגברא, ולכאורה יסודו דעיקר תקנת הבדיקה על הגברא ויש לדחות

א. דמצד הטעם 'שלא תחלוק' בין בדיקה לבדיקה, אין צריך אלא בדיקה כל שהוא בשביל עצם קיום הדין בדיקה, והיינו ד'שלא תחלוק' אינו בחפצא של הבית שנאמר בכל ביתו של אדם שיצטרך בדיקה, דאם כן היה דין לעשותו בכל המקומות, דכל מקום בפני עצמו תובע את הדין בדיקה, ובע"כ דהוא רק דין על הגברא לעשות מעשה בדיקה, והיינו דעיקר תקנת בדיקת חמץ הוא דין על הגברא ולא על החפצא, דאם היה עיקר התקנה על החפצא, היה דין 'שלא תחלוק' לחייב את כל המקומות המכניסין חמץ.

²⁶ ואינו יודע כעת היאך מבאר את דעת רבי יהודה דביעור חמץ הוא שריפה, דהא אין לזה מקור מן התורה כלל, דהשבתה היינו בלב, ודוחק לומר דרק לרבנן היו השבתה בלב, וכעת צ"ע.

²⁷ אינו בתלמוד בבלי כלל, ואמנם טעם הראשון איתא בירושלמי, אך טעם השני הן דברי המרדכי, ובע"כ צ"ל מרדכי, ואולי להכניס בדבריו דכתב בשם הירושלמי טעם אחד דהיינו שלא תחלוק, דע"ז מביא דמסיק התם דהיינו הירושלמי בפ"ק, עכ"פ יהיה איך שיהיה כוונתו דבמרדכי מביא ירושלמי דמביא טעם שלא תחלוק, ומלבד זאת מוסיף בה המרדכי עוד טעם משום גומא, ולבסוף מחמיר בה התרומת הדשן מצד חורין וסדקין, ועיין.

²⁸ יתבאר ב"נ לקמן מהו כל שהוא.

²⁹ ובאמת יעויין לשון השער הצינן על זה (סי' תלב ס"ק נו) דדין זה אינו ברור כל כך, ד"ל שלא תחלוק קאי על כל בית ובית, ודוק.

³⁰ והיינו לכל הראשונים לכאורה, בין אם טעם הבדיקה כרש"י (פסחים ב. ד"ה בודקין) שלא יעבור על 'בל ייראה' היינו כיון דיבער כל חמיצו, ובין לשיטת תוס' (שם ד"ה או לארבעה עשר) דהבדיקה כדי שלא יבוא לאכול החמץ בפסח, היינו נמי שיבער החמץ ואז לא ימצאנו בפסח ולא יבוא לאכול.

חזרת- האם מקיימים את המצווה בחזרת שלא מרה

אולם זה צ"ע שהרי בשלב זה אינו מרור? ובמהר"ם חלואה פי בירושלמי שכוונתו שכיוון שהירק הזה סופו מר א"כ יש לו שם מרורים גם בהתחלה וגם בזה מתקיים זכר לומר רור את חייהם, וכן נראה שנקטו רבים (כן נקט רבנו הב"י שיוצאים בו גם בתחילתו שהוא מתוק ואין בו מרירות³⁸, וכן מוכח לכאורה מסתימת הפוסקים שלא הזהירו לקחת החזרת דווקא בסופה³⁹ וכ"כ בפר"ח שיוצאים גם שהיא מתוקה ואין בה מרירות כלל. וכ"כ שו"ע הגר"ז והחיי אדם, וכן משמע בחכם צבי⁴⁰ עוד)

הקושיות על שיטת הבית יוסף

מין החז"א הקשה על השיטה שיוצאים בה גם שהיא מתוקה דהרי מבואר בגמ' שבעינן טעם מרור ולכן אם בלע מרור לא יצא (וכמו שפי' שם רשב"ם "דבעינן טעם מרור וליכא דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לומר את חייהם"), והיה אפשר לומר שאולי אה"נ שבירושלמי חולק על הבבלי בענין זה ולכן הבבלי לא מזכיר את החידוש הזה שבחזרת יוצאים גם שהיא מתוקה, אולם כן מבואר לכאורה גם בירושלמי ברכות בפרק כיצד מברכין שאם בישל את המרור לא יוצא בו ידי חובה כי בעינן טעם מרור וליכא, ומשמע שגם אם בישל חזרת מגרע את זה? (וכן הוכיח הרדב"ז שם מזה שלא יוצאים אל בחסה מרה) ואולי י"ל שסוף סוף כיוון שבמרור הקפידו על הטעם לכן נקבע הדין שצריך את הירק בטעמו, ובבישול שמשנה את טעמו לגמרי פסלו, ולא חילקו גם בחזרת מתוקה⁴¹ וצ"ע.

אולם הדין של "בלע מרור לא יצא" קשה יותר מה העניין לטעום את הטעם של המין הזה שסופו להיות מר, הרי אין בטעמו כלום, ודוחק לומר שהטעם יותר מזכיר את המרירות שבסופו יותר מעצם האכילה (אא"כ נימא שיש בו איזה מרירות מסוימת שמזכירה את סופו, או שלא פלוג רבנן).

ועדין צ"ע שהרי אם רואים שבאמת הצריכו את טעם מרור, ומשמע שהוא סברא דאוריתא וכמו שפי' רשב"ם "דמשום הכי קפיד רחמנא למרר את פיו של אוכל זכר לומר את חייהם", א"כ איך יכול להיות שהכשירו את החזרת המתוקה? (אא"כ נדחוק שזה סברא דרבנן).

ובחז"א הוסיף להקשות שרואים שכתוב בגמ' לא להשהות את המרור בחרוסת שלא יאבד לזה את הטעם של המרירות, ומשמע שגם בחזרת לא להשהות, ובחזרת מה יש להפיג את המרירות? (אא"כ נדחוק שזה לא הולך על חזרת, או שבאמת הבבלי חולק על הירושלמי בזה).⁴² סוף דבר בסוגית הבבלי הדבר שתום טובא לפרש שיוצאים גם בחזרת מתוקה לגמרי.

בגמ' מבואר שיש לחזרת עדיפות על שאר המינים, כמו שמפורש בגמ' "וא"ר אושעיא מצוה בחזרת". ויש לזה שני טעמים. א. "אמר רבא מאי חזרת חסא מאי חסא דחס רחמנא עילוין". ב. "אמר ר' שמואל בר נחמני א"ר יונתן למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה".

מהי חזרת? מפורש בגמ' "חסא"³¹.

הקושי הגדול שלנו בעניין, שבעינינו נראה שהחסה איננה מרה כלל, ובאמת יש להדגיש שקלח החסה הרבה פעמים מאד מר³² והרי יוצאים גם בקלח (וראה עוד להלן מספר החינוך), אולם מפורש במשנה שיוצאים גם בעלים וכיון שהם לא מרים איך אפשר לצאת בהם? ואולי נאמר שידוע שיש הרבה מיני חסה (גם בזמנינו³³), ויש מינים מרים³⁴, ובאמת בזמנינו שהחסה שמגדלים דואגים שלא יהיה מר לא יצאו ידי חובה?³⁵ אולם לכאורה קושיה זאת מקשה הירושלמי בפרק ב בפסחים וכדלהלן.

דברי הירושלמי שחזרת (חסה) תחילתה מתוק

הנה בירושלמי כבר מקשה את הקושיה הזאת "התיבון הרי חזרת מתוק הוא ולא מרור³⁶? ומיישב הירושלמי בשם רבי הושיעא "שכל עצמו של מרור דומה למצריים כמו שמצרים בתחילתם בפה רך ובסופו קשה כך מרור תחילתו מתוק וסופו מר". [בבבלי כתוב "למה נמשלו מצריים כמרור לומר לך מה מרור זה שתחילתו רך וסופו קשה" (רש"י - הקלח שלו מתקשה כעץ) אף מצריים תחילתן רכה וסופן קשה", אולם בירושלמי כתוב שמרור "תחילתו מתוק וסופו מר" (וראה גם במהר"ם חלואה שפי' כן בכוונת הבבלי, וכן פי' במכתם ובמאירי ובתלמיד הרשב"א)].

ובביאור תחילתו וסופו? נראה שהכוונה שתחילתו זהו תחילת הגידול, וסופו זה משארים את זה יותר זמן.

ויש לעיין האם כוונת הירושלמי שאפשר לצאת בו גם בתחילתו שהוא מתוק, או רק בסופו שהוא מר³⁷? ולכאורה מסתימת המשנה והגמ' שלא הזכירו שצריך לצאת רק בחזרת מיוחדת משמע שיוצאים בכל גונו, וכן נראה מדברי הירושלמי שלא תירץ "שיוצאים בה בסופה" אלא שזה דומה למצריים, ומשמע שבא לפרש למה זה טוב הגם שזה מתוק כי זה דומה למצרים [אא"כ נדחוק שהירושלמי רק מביא את המציאות שחזרת קרויה חזרת גם שהיא מרה].

³¹ שמה של המילה חסה בערבית נשמר במשך השנים וכן רואים מהרמ', וכן כתב הר"ב ז"ל "בחזרת. בערבי חס"א. לטוג"א בלע"ז" עכ"ל וכן פי' שאר ראשונים. [בזיהוי המילים של הראשונים הנ"ל כחסה שלנו אין בזה ויכוח כלל וראה חכם צבי שהוכיח כן בבירור (ועד היום בערבית זה נקרא חסה).

³² ביום ב' (כב אדר ב) קניתי חסה לבדוק את מרירותה. בעלים לא מצאתי ברובם הגדול מרירות משמעותית, אולם הקלח [שהיה עב] היה מר ביותר - וממש היה מאד קשה לאכול.

³³ וגם בזמן חז"ל, ראה ברמב"ם פה"מ בכלאים ובערוך שפי' שחזרת גלים היא חזרת יותר מרה. וגם היום אפשר להשיג חסה יתר מרה.

³⁴ כידוע יש הרבה מאד מיני חסה חלקם יותר מרים (כחסה עלים וחסה המתולתלת וחסה ערבית) וחלקם פחות (כחסה אמריקאית- איזנברג).

³⁵ וזכור לי שהרבה פעמים בצעירותי הייתי טועם חסה והיא לפעמים הייתה מרה, ובמשך השנים פחות נפגשתי בזה וכנראה שדואגים שזה יהיה מתוק ע"י גידול יותר טוב וזיבול וכו'. ובקונטרס חזרת (בעמוד 2) מביא תמונה של חסה ממש עם שרף של מרירות. בחסה יש חומר מסויים שגורם לו למרירות, וככל שהגידול יותר טוב החומר פחות מתפתח ופחות מר. ועוד נקודה ששמתי לב במשך השנים [ואח"כ ראיתי שכתב זאת מומחה גדול] שבחורף החסה פחות מרה ואילו בתנאי גידול של הקיץ היא יותר מרה, ולכן באיזור של פסח קשה למצוא חסה מרה.

³⁶ לשון הירושלמי (מסכת פסחים פ"ב ה"ה) "התיבון הרי חזרת מתוק הרי אינו קרוי חזרת ("מרור") אלא מתוק?. ר' חיי' בשם ר' הושע' כל עצמן אין הדבר תלוי אלא בחזרת מה חזרת תחילתה מתוק וסופה מר כך עשו המצריים לאבותינו במצרים בתחילה [בראשית מו ז] במיטב הארץ הושב את אביך ואת אחיך ואח"כ [שמות א יד] וימררו את חייהם בעבודה קשה בחומר ובלבנים עכ"ל.

³⁷ ויש קצת להוכיח שאם נאמר שהזמן המבואר בירושלמי שסופו מר, זה על אותו זמן שמבואר בבבלי שסופו קשה, לכאורה הרי מבואר במשנה שאפשר לצאת גם בקלח, והקלח הרי קשה כעץ ואינו בר אכילה? ואולי הקלח מר גם בהתחלה (וכנ"ל) ויוצאים בו רק לפני זה, או שנאמר שגם בזמן שהוא קשה אפשר לאכול אותו. וגם אין הכרח כלל לומר שהבבלי והירושלמי דיברו על אותו זמן.

³⁸ וכן פי' בדעת הרמב"ם שמשמית את הדין של מצווה בחזרת כי מפרש שהכוונה שמצווה גם בחזרת.

³⁹ אא"כ נימא שרק בארץ ישראל היה כזה מין חזרת שתחילתו מתוק, ולכן הבבלי לא כתב תחילתו מתוק, אולם אין נראה כלל לומר כן, שהרי מדובר על המשנה ועל הדין שנכתב בכל מקום.

⁴⁰ ובמשנ"ב סתם בזה אפי' שנראה מהפוסקים (הרדב"ז ועוד) שבזמנם זה היה מתוק לגמרי.

⁴¹ כמו שרואים בבבלי שאפי' שבלע מצה יצא מ"מ בענין שמין המצה יהיה טעם מצה ובמבוסלת לא יצא אכמ"ל.

⁴² ובכלל יל"ע מה הענין לטבול בחרוסת לשיטת רבנן את החזרת מפורש במשנה במטבילים חזרת בחרוסת (אא"כ נאמר שמדובר דווקא על סופה) אולם זה תלוי מה זה קפא כי אם קפא זה תולעת אפשר שזה קיים גם במתוק. וכן מבואר בגמ' שיש קפא גם בצנן וגם בכרתי ומים חמים א"כ יתכן שזה לא קשור באמת לחריפות דווקא.

אמר 'הזורק ברכה מפיו', ועל אמן לא אמר באופן אלא בן עזאי אומר שעל חטופה "כל העונה אמן יתומה - יהיו בניו יתומים, חטופה - יתחטפו ימיו, קטופה - יתקטפו ימיו, וכל המאריך באמן - מאריכין לו ימיו ושנותיו", והיינו משום שהברכה עיקרה משום הש"ש שמזכיר אבל האמן הרי איתא בגמ' שגדול העונה יותר מן המברך ולכן חמיר הגנאי שלה יותר אומרה בדרך גנאי (אבל לא משום שזה כמו אמן לבטלה).

עניית אמן לבטלה דמי לברכה לבטלה

ד. אח"כ מצאתי שבמנחת שלמה (תניינא ב - ג סימן ז) כתב טעם אחר וז"ל "אולם עדיין צ"ע, דהניחא בסתם ברכה שפיר יש מקום לומר שלא יברך אדם לבטלה ואף על פי שאמרו בדרך שבת, אך במקום ספק ברכות אדרבא מוטב שיברך בלשון לעז ולא יהנה מעוה"ז בלא ברכה וכו', מ"מ למה לא יברך במקום ספק בלעז שהרי אין בזה חשש זלזול, וגם בעניית אמן דחשיב כאילו הוא בעצמו מברך לבטלה וכי אסור לענות אמן על ספק ברכה, וגם מצינו דמותר לענות אמן על הלל של ר"ח אפילו להנהיגים כהמחבר שאין מברכים כשאין גומרים כל ההלל.

ולכן נראה לבאר ע"פ מש"כ בתוס' ר"ד (נדרים י' ע"ב אות כ"ה) וז"ל, מהכא משמע דבשבועה אינו צריך להזכיר את השם אלא כיון שאמר בשבועה כאילו אמר השם דמי וכו', ונראה בביאור הדברים דמה שאמרה תורה לא תשבעו בשמי, ובתרי הכי כתיב גם אלקיכם, אף על פי דשמי סתמא היינו בכל מקום השם המיוחד כמו ושמו את שמי דברכת כהנים וכמש"כ הרא"ש שבועות שם, לכן מפרשים אנו שכונות הכתוב להשתמש בשמו של הקדוש ברוך הוא בשבועה, וזה ג"כ שמו, ומעתה י"ל דראו חכמים שיש חשיבות לברכה כמו לשבועה, וכל המזכירה לבטלה לצורך ברכה עובר בלא תשא, ואף בהזכרה בלשון תרגום או בכינוי, כל שאומרו לשם ברכה שאינה צריכה עובר בלא תשא, ואף אילו היה הדין דמטבע הברכה אינה צריכה הזכרת השם ג"כ היה אסור לברך לבטלה כמו בשבועה בלי הזכרה. (ומצאתי בפירוש הרס"ג להגאון מהר"פ ז"ל עשה א' עמ' מ"ב שכתב כדברינו, ע"ש בארוכה) עכ"ד.

וכונתו שגם באמן הגם שאין שם ברכה ממש עם שם ומלכות מ"מ הוי כמו ברכה של אמן שהיא קבלת הדברים ולכן יש בה גם איסור לאמרה לבטלה ממש (ולכא' בפמ"ג הנ"ל שהביא הביה"ל, בתוך דבריו לא משמע כן ע"ש היטב) ודו"ק.

[ועיקר ד"ז אפשר להביא סימוכין מדברי רש"י בברכות (ד' מז) שכ' שהבוצע יבצע רק אחר שיכלה אמן מפי רוב העונים כיון שזה הוי מכלל ברכה, ובזה נראה שהאמן הוי כמו ברכה, וכ"ש לפי הרמ"א שגם המברך צריך מה"ט לצאת יד"ח בהאמן של העונים (ובאו"ז כ' שבלא"ה לא יוצא יד"ח המברך בברכה) גם כן נראה כביאור זה].

האם עניית האמן הוי מחויבת כמו הברכה עצמה

ולכא' כל מש"כ הרמב"ם וכן פסק השו"ע בס"ג שיש חיוב לענות אמן הוא דווקא על ברכה מחויבת ולא על ברכת רשות, דהיינו שהחיוב אמן הוא לפי חיוב הברכה, ומצינו מש"כ הפמ"ג לחדש (א"א רטו סק"ו) "עניית אמן אחר ברכת התורה וברכת המזון ומעין ג' יש אומרים דין תורה הרמב"ן ז"ל [ספר המצוות מצות עשה לדעת הרמב"ן מצוה טו] וקרית ספר [הלכות תפלה פרק יד הלכה יט] עיין בתיבת גמא פרשת האזינו [אות א] עכ"ל, וא"כ צ"ע לדברי הנך פוסקים אם יהיה חיוב דאו' לענות אמן על הברכה בכל ברכה דאורייתא מחויבת וצ"ע.

הרב מנדל המניק ישיבת מיר

קטן שהגדיל לענין חובת זימון

הנה מצוי בבר מצוות שרוצים לכבד את נער הבר מצוה לזמן, וידוע דעת הרמ"א סי' קצ"ט סעי' י' דאין מצרפין קטן לזימון, וילה"ס בקטן שהתחיל סעודתו בחבורה מבעו"י, ולא באו לברך ברכה"ז עד שחשיכה, אי נימא דחייל עליה חובת בגמר ויוכל להצטרף לזימון או לא, [והנה אם אכלו עוד כזית משחשיכה פשיטא דיצטרף עמהן לזימון, אך אם לא באו דס"ס הא מחויב

ויש לציין שבתלמיד הרשב"א הביא פירוש שתחילתו מתוק וסופו מר הכוונה בתחילת לעיסה זה מתוק ובסופו זה מר ולפ"ז א"ש (אולם צ"ע א"כ למה הירושלמי נצרך לדמוי למצרים? ואולי כי אחרת היה צריך מר מתחילתו ועד סופו).

דברי ספר החינוך

בספר החינוך כתב וז"ל (פרשת בהעלותך מצוה שפא) "וכן מה שפירשו במרורים שכל עשב מר הוא בכלל מרורים שהזכיר הכתוב, ושאדם יוצא ידי חובתו בכלל, לפי שהצוואה לנו במרור זכר לוימררו את חייהם [שמות א', י"ד], ובכל עשב מר יזכר הדבר. אבל מכל מקום ביררו לנו חכמים זכרונם לברכה [שם ל"ט ע"א] לאכול החזרת, כי בה זכר התמרור מצד הקלח שטעמו מר קצת. וגם יש בה הידור למצוה יותר מבשאר עשבים מרים, כי שמה הידור שנקראת חסה ורמז ברכה בו שחס רחמנא עלינו ופדאנו מיד המצרים הקשים, ומכל אלה יש התעוררות וזכר אל לב בני אדם בענין הנסים שנעשו לנו במצרים, ולפיכך הוקבעה ההלכה שראוי לנו לחזור אחר החזרת עכ"ל. הנה נמצא חידוש גדול בחינוך שמספק שבקלח יש מרירות, ויש לעיין מה כוונתו הרי מספיק לאכול את העלים בלבד? ואולי פירש את הירושלמי "סופו מר" שהקלח שלו מתקשה הוא נהיה מר, וכידוע גם מהמציאות) ויש לעיין בדבריו.

בלבוש מבואר שלמד את הירושלמי שלא כתוב שם שהחסה לא מרה כלל, אלא היא מרה פחות משאר מינים. שהינו שיש לה נטייה למרירות אבל לא לגמרי. לסיכום למעשה יש עדיפות לברור לפני פסח חסה מרה ולפחות לבדוק שהשורש מר או נטייה למרירות. אי"ה יובא המשך הדברים בגליון הבא.

הרב אלעזר אנגל כולל הליכות משה

בענין עניית אמן לבטלה

עניית אמן על ספק ברכה לבטלה

א. הנה כתב הבה"ל (סי' רטו ס"ד) "ואסור לענות אחריו אמן - עיין במ"ב ומ"מ נראה דאם אחד נוהג כאיזה דעה ואותה דעה לא הודחה לגמרי מן הפוסקים [כגון מי שמברך בא"י חי העולמים כדעת הירושלמי] אף שמן הדין אין מחוייב לענות עליה אמן דספק אמן לקולא מ"מ אין איסור אם עונה עליה וכמו שכתב הפמ"ג באות א' דאין בו חשש דלא תשא" עכ"ד.

ובדבריו מבואר שאינו עובר על ברכה לבטלה בעניית אמן, ולכא' כוונתו משום שעניית אמן לבטלה אינה ברכה ולכן גם בספק אין איסור לענות אמן.

עניית אמן במקום קצת ספק

והיבא שבמנחת שלמה העיר על הפמ"ג ממש"כ לעיל גבי ברכת על מצות תפילין שמברך על התפילין ולא עונה אמן, והגם שזה גם ספק החמיר שלא לענות אמן.

ולכא' מבואר שבאופן שאומר ברוך שם אחר הברכה נראה יותר כולזול בברכה שעונה עליה אמן שאז דומה לעונה אחר ברכה לבטלה וצ"ע.

מדוע אסור לענות אמן במקום שאינה ברכה כלל

ב. אלא שיש להעיר שמצינו מקומות שיש איסור לענות, דהנה בגמ' (ברכות נג) אמרי' שאין עונין אמן אחר התינוקות, ולכא' אם נימא שאין בזה שום איסור מאיזה טעם אסור לענות אחר התינוקות, וביותר יש לשאול שאם הם קטנים לא הוי ברכה כלל ולמה שיהיה אסור לענות אחריהם אמן, וכן יש לשאול ברכה לבטלה שכ' הרמב"ם שאסור לענות אחריו אמן, ולמה יש איסור הרי אינה ברכה כלל, ומכ"ז מבואר שגם ברכה שאינה ברכה יש גנאי לענות אחריה אמן.

חומר עניית אמן משום הביזוי שמו של השי"ת

ג. ובפשוטו י"ל עפ"י מה שאיתא בגמ' בברכות (דף מז) בדין אמן קטופה "תנו רבנן, אין עונין לא אמן חטופה, ולא אמן קטופה, ולא אמן יתומה, ולא יזרוק ברכה מפיו" ע"כ, ומבואר מהגמ' שהרי יש דברים שאינן עניית אמן אבל מ"מ לא הוי ברכה ממש ואפ"ה אסור ויש עליו עונש גדול אפי' יותר מהברכה שעליה רק

שלא יהא כל אחד ואחד הולך ובונה במה לעצמו ושורף פרה אדומה לעצמו", (ומסיק הגמ' שם שע"פ דברי ר' יוסי נוהגים גם כן לקבל עדות מעם הארץ) וכ"כ הטור, אמנם האו"ז פ"י שהטעם שנהגו לצרף עם הארץ הוא משום שקי"ל כמו הדעות דתליא במי שאינו קורא ק"ש ולכן שפיר מצרפים כל עם הארץ שקורא ק"ש,

וכתב המג"א שם עפ"ד האו"ז שעם הארץ שאינו קורא ק"ש אין לצרפו לזימון משום שהוא עם הארץ לכו"ע, אך לדעת התוס' שהטעם עפ"ד ר' יוסי שלא יהא כל א' בונה במה כו' כן צריך לצרפו, ומ"מ כתב המג"א שכל סברת התוס' שייכת בסוג עם הארץ שלא שמש ת"ח דיש הרבה כאלו, אך עם הארץ שלא קורא ק"ש אין לחוש שלא לצרפו משום שעם הארץ כאלו הן רק יחידים ולא חיישינן במה שאנו פורשים מיחידים, וכ"כ המ"ב בשמו, עוד כתב המג"א שמי שעובר עברות בפרהסיא ודאי אינו מצטרף לזימון משום שהוא לא גרע מעם הארץ דגמ', וכוונתו לכאו' דאע"פ שקורא ק"ש ומניח תפילין ואין בו שום גדר מגדרי עם הארץ הניזכר בגמ', מ"מ לא גרע מעם הארץ דגמ', ואע"פ שקי"ל שמזמנים על עם הארץ בזמן הזה, צ"ל שכוונתו כמש"כ לענין אה"ע שלא קורא ק"ש שכיון שעם הארץ כאלו הם יחידים לא חיישינן אם לא נזמן עליהם וכן משמע במ"ב,

ועתה נשוב לדין זימון על חילוני, דלכאו' לפי דינא דגמ' אין מזמנים עליו משום שהוא בכלל עם הארץ דהרי לא למד כלום ואינו קורא ק"ש וכו' ר"ל, אלא שלפי מה שנהגו לזמן על עם הארץ י"ל שמזמנים עליהם, אמנם לפי מש"כ המג"א שעם הארץ שאינו קורא ק"ש אין מזמנים עליו י"ל שלפ"י חילוני שאינו קורא ק"ש וכן עובר עברות בפרהסיא אין מזמנים עליו, אלא ש"ל שבזמננו שרבו החילונים ליכא לסברת המג"א שלא חיישינן במה שאנו פורשים מיחידים, דכיון שהם רבים אין לנו לפרוש מרבים מישראל ולפ"י הדרין לדברי הראשונים שבזמננו מזמנים על עם הארץ, [ורק לפי דעת האו"ז שהטעם שמזמנים עליהם הוא משום שמקילים כמו הדעה בגמ' דתלי במי שאינו קורא ק"ש שלפ"י אין לזמן עליהם גם בזמננו],

אמנם יש לדון שמ"מ אין לזמן עליהם, דהנה המחצית השקל ביאר דברי המג"א שאין מזמנים על מי שעובר עברות בפרהסיא [אף שבזמננו מזמנים על עם הארץ], שהוא משום שכל הטעם לזמן עליו הוא כדי שלא יפרוש עצמו מאתנו, ומי שעובר עברות בפרהסיא וכבר פרש בדרכי ציבור אין טעם זה ולכן אין לזמן עליו, ולפ"י שוב יש לומר שחילונים בזמננו שכבר פורשו מדרכי הציבור אין חשש במה שאין מזמנים עליהם, [אלא שיש מקום לדון שכיון שאינם מזידיים ועשויים לחזור בתשובה, אין לרחקם משום שע"י יתכן שלא ירצו לשוב כלל וצ"ע],

אמנם יש לדון מטעם אחר דשפיר אפשר לזמן עליהם, דהרי עד כאן לא שמענו שאין מזמנים על עם הארץ אלא בעם הארץ שבפשיעתו הוא מתנהג כעם הארץ, אך עם הארץ שלא שימש ת"ח משום שלא עלתה בידו ודאי אין לו דין עם הארץ וכמו שכתב הרא"ש להדיא בביאור מה שאפ"י נער קטן מצטרף לזימון אף שעדיין לא שימש ת"ח משום שלא פשע בזה, ומבואר דדין עם הארץ הוא רק בפשיעה, אמנם עדיין יש לומר שכל זה לענין עם הארץ שלא שימש ת"ח, אך שאר עם הארץ שע"י עברות כגון שלא קורא ק"ש וכיו"ב יתכן שהוא אפי' אם אינו בפשיעה, ומ"מ מסתבר מאוד שגם לענין זה לו יהי שאדם מישראל לא ידע ממצות ק"ש ודאי אין לו דין עם הארץ מחמת שאינו קורא ק"ש, וכן נראה מדברי הביה"ל שם לענין עובר עברות בפרהסיא שכתב דהיינו שעובר במזיד, ומבואר שאף אם עובר עברות לא נעשה עם הארץ אלא אם עובר עליהם במזיד, וא"כ לענין חילונים לפי הדעות שהם מוגדרים כשוגגים י"ל ששפיר מזמנים עליהם,

אמנם יש לדון דכל מה דבעי' לכך שיהיה עם הארץ במזיד הוא בעם הארץ ששומר תורה ומצוות ורק ששוגג במקצת עברות, דלגבי אין את סברת הראשונים שאין ראוי להתחבר עמו דהרי מקיים את כל המצוות שיודע עליהם, אך עם הארץ שהוא כופר גמור בשוגג ר"ל ודאי שאין ראוי להתחבר עמו מאחר ומתנהג

מצד האכילה של אותה שעה, וכדקי"ל סי' קצ"ג סעי' ב' דחובת זימון חיילא אף אם לא היה אלא גמר יחד, אך אם לא אכלו עוד יחד ואין לחייבו אלא מצד אכילתו שקודם ילה"ס אי שייך לחייבו או לא]

והנה ידוע ספיקו של הרע"א סי' קפ"ו ב' גבי קטן שהגדיל אם הוא חייב בברכהמ"ז מה"ת אם המחייב הוא השביעה או האכילה ועי' בחזו"א סי' כ"ח ס"ק ד' באו"ח ואכמ"ל,

ולפ"ר היה נראה דאי"ז שייך לנידון הנ"ל דהכא שפיר מצטרף, דהא א"צ שיהיה בר חיובא בשעת הסעודה, אלא העיקר הוא בשעת הברכה, דהא פשיטא דמי שהיה לו פטור מברכהמ"ז בשעת הסעודה, וכגו' שהיה עוסק במצוה, ואח"כ נסתלק לו הפטור, הרי ודאי יש לו לזמן בעצמו, וגדולה מזו נראה דאף מי שהיה מופקע מברכהמ"ז, כגו' שהיה אונן בשעת הסעודה, מ"מ אם בשעת הברכה נסתלק אינינותו שפיר יוכל לזמן, דס"ס השתא הוא בר חיובא, דהא ברכת הזימון הוא כחלק מברכהמ"ז כמבו' ברמ"א סי' ר' דברכת הזימון הוא עד סוף הזן, והוא מבו' באורך בסוגיא בברכות מ"ז. דאין לחלק ברכת הזימון מברכהמ"ז עי"ש באורך. וגדולה מזו מבו' בד' הגר"א סי' קצ"ה ס"ג דעיקר ברכת הזימון הוא שיברך המזמן את כל ברכהמ"ז, עי"ש א"כ משו"ה כל שהיה בר חיובא בשעת הסעודה לכאו' שפיר דמי.

אמנם מצינו בכף החיים סי' קצ"ט ס"ק ל"ב דאין לו לזמן כל שהיה קטן בשעת הסעודה, וצ"ב טעמו, ואולי יל"ב בזה דמאחר שחובת זימון לא חיילא אלא בחבורה של ג' שאכלו כא', ואם בא א' אחר שגמרו לאכול אינו מצטרף עמהן, א"כ כל שלא הגדיל אלא אחר הסעודה, הרי הוא כמי שבא השלישי אחר הסעודה, וס"ל דזימון לא חייל אלא בחבורה של ג' שאכלו יחד שהיא הקובעת בחיוב הזכרת שבח לברכה משותפת ע"י זימון, וזהו רק כל כמה שכל החבורה הן בני חיובא, אך כל כמה אין כולם מהן בני חיובא שוב ל"ש בהו דין זימון וצ"ע.

אך באמת בשבט הלוי ח"ח סי' נ"ו כ' בפשיטות דשפיר יכול הקטן לזמן אפי' על הכוס, כיון שס"ס השתא הוא גדול, דכל שהוא גדול בשעת ברכהמ"ז שפיר יכול לברך, [והוסיף דאף בברכהמ"ז יכול שפיר להוציאן כל שאף הן לא חייבין בעיקר דין ברכהמ"ז] וכסברא הנ"ל שכתבנו.

הרב יעקב חוקת ישיבת מיר

האם מי שאינו שומר תורה ומצוות מצטרף לזימון

יש לדון האם אפשר לצרף אדם שאינו שומר תורה ומצוות לזימון, והנה באופן שהוא מוגדר כמחלל שבת בפרהסיא לכאו' ודאי אי אפשר לצרפו לזימון משום דדיינינן ליה כעכו"ם, וכמבואר במ"ב סי' נ"ה שמי שעובר עברות להכעיס דגם כן יש לו דין עכו"ם אינו מצטרף למנין לדבר שבקדושה [ולענין זימון מחמירין יותר מצירוף למנין כמבואר בביאור"ל [סי' קצט, ג],

והשאלה רק לפי הדעות שלחילונים בזמננו יש דין תינוק שנשבה ולא חשיב שעוברים במזיד על שבת ושאר מצוות, דלכאו' לפ"י ודאי אפשר לצרפם למנין לדברים שבקדושה, אך לענין זימון יש לדון,

דהנה הגמ' בברכות מז: מביאה ברייתא שאין מזמנים על עם הארץ, ויש שם כמה וכמה דעות מה נחשב עם הארץ די"א שאינו קורא ק"ש וי"א שאינו מניח תפילין וי"א שאין לו מזוזה בפתחו וכו' ומסיק כדעת אחרים שאפ"י קרא ושנה ולא שימש ת"ח הרי הוא עם הארץ, והטעם שאינו מצטרף ביאר המאירי שם שהוא משום שאין ראוי להתחבר עמו בסעודה, וכן כתב הביאור הלכה שם שהוא משום שכדי לזמן יחד צריך להתחבר כבר בסעודה ועם הארץ שלא שפשע ולא שימש ת"ח אין ראוי להתחבר עמו,

אמנם כתבו הראשונים בשם הגאונים דהאידינא נוהגים לצרף עם הארץ לזימון, וכן פסק השו"ע [קצט, ג], והביאור הרווח יותר בראשונים הוא ע"פ דברי הגמ' בחגיגה כב. וז"ל: "אמר רבי יוסי מפני מה הכל נאמנין על טהרת יין ושמן כל ימות השנה כדי

לרכיבים לעבור ללא פתיחת השער לגמרי [היינו בהתרוממותם מעלה].

ובתקופה האחרונה אירע שוב מעשה עם אברך אחר אשר עיקם עם רכבו את חלקו הימני של השער, ושוב באו הנאמנים וקיצרו את המוט הימני למען שהמוט יהיה ישר ובתקופה שעדיין לא יוכלו רכבים לעבור ללא פתיחת השער.

אך דא עקא, שמאחר שקיצרו את ב' המוטות מב' צדדיו נמצא דמעתה יכלו רכבים לעבור בינותם ללא מפריע, וא"כ מעתה ראו הרבנים הנאמנים למתחם צורך להחליף את המוט למוט חדש שעלותו חמש מאות ש"ח, (והיה אפשרות להחליף את ב' המוטות בשמונה מאות ש"ח), ואכן החליפו את המוט הימני בלבד ומאז שב השער למנוע את כניסת הרכבים לשמתחם ולמנוחת נפשם של תושבי המתחם.

ועתה היכי נדיינו דינא להאי דינא, דמחד אית לן למימר דבסופו של יום ב' בעלי הרכבים שהזיקו צריכים להשתתף בהוצאת מימון המוט החדש משום דשניהם יחדיו הזיקוהו דמצד שניהם הוברר הנזק שהרכבים חלפו בין המוטות ומה לי מי מהם היה ראשון ומי היה אחרון הרי הנזק שרכבים יכלו לעבור בין ב' המוטות אירע בין שניהם. ומאידך אילולי היזק השני הרי דכך היה המצב נשאר לעולם ואפשר דהראשון אינו מקרי מזיק דאינו בא לידי משמעות היזק לאותו המתחם בהקצר מעט את אחד המוטות, וא"כ יתכן דכל ההיזק יהא נידון על המזיק השני בלבד.

ויש להוסיף דאם היה מחילה גמורה מצד הרבנים הנאמנים למתחם למזיק הראשון, מסתמא דשפיר הוי מחילה אף דהזיק באמת את כל ציבור המתחם אמנם מאחר דהינם גזברים הנאמנים על הציבור יכולים הם למחול לפי ראות עיניהם. אך במעשה זה לא היה מחילה גמורה אלא דלא תבעוהו על אף דהציע להם הלה לשלם ולא בא הדבר לידי מעשה עד התקופה האחרונה שניזוק אף החלק השני של השער דאז התעורר שוב הענין למפרע.

ולכאורה היה מקום לומר דהוא דינא המבואר בשו"ע חו"מ סי' ת"י סעי' י"ג דאם אחד חפר בור ח' ובא אחר והשלים לט' דשניהם חייבים, [ומקור הדברים מהרא"ש והתוס' בב"ק ט' ב'], יעו"ש. וכמו כן בדין דהראשון עשה חלק מהנזק ובא השני והשלים את הנזק ליותר.

אמנם י"ל דאינו דומה לנידון דידן דהא שם היינו דהראשון ודאי מזיק בפנ"ע אלא דהשני הוסיף עוד נזק ליותר, ואמנם כאן הראשון אפשר דאינו מקרי מזיק כלל דאינו במשמעות לקצר את המוט במעט אלא דמאחר דהשני קיצר את המוט השני איגלאי מלתא למפרע דהראשון קירב את הנזק.

כגוי, וא"כ יש לדון שאף שהוא שוגג הוא בכלל דינא דאין מזמנים על עם הארץ,

אלא שי"ל שאף אם שייך אצלו את הטעם שלא לזמן עליו, מ"מ צריך להגיע לגביו לתקנה חדשה שלא לזמן עליו דאין הוא בכלל עם הארץ דגמ' שאיירי רק בעם הארץ במזיד בלבד ולפי"ז כן אפשר לזמן עליו,⁴³

ולענין חילונו שהוא מתחזק והוא במגמת חזרה בתשובה או לענין מסורתי שמקפיד על חלק מהמצוות יש הרבה יותר מקום לומר שמזמנים עליו, א' די"ל שכה"ג אינו בכלל עם הארץ דגמ' מצד שבעצם הוא שוגג, וכיון שאינו כופר בעיקר תו אין את הטעם שאין ראוי להתחבר עמו, והרי הוא כמי ששוגג במצוות ק"ש שביארנו דבפשוטו ודאי מזמנים עליו,

וכן מטעם שבזמנו מזמנים על עם הארץ, ואדם כזה שאינו מופקע משמירת התורה אינו בכלל דברי המחמה"ש שמי שעובר בפרהסיא כבר מופקע מהציבור ואין מזמנים עליו, דאדרבה אנשים כאלו צריך לעודדם לשוב לגמרי, וא"כ נראה דכה"ג ודאי יש לזמן עליו,

אמנם עדיין תליא באשלי רברבי האם לחילונים בזמנו שאינם שומרים שבת בפרהסיא יש להם דין ישראל, אמנם מבואר במ"ב שבאופן שיש ספק בחיוב זימון לענין זימון של ג' יש לזמן מספק,⁴⁴ ולענין זימון בעשרה אין לזמן עליו בשם [עי' קצג ס"ק כד, וקצח ס"ק א'],⁴⁵

ובביה"ל כאן הסתפק בעיקר דינא דגמ' שאין מזמנים על עם הארץ האם הוא גם לענין זימון בעשרה או לא עיי"ש, ולפי"ז יתכן שגם לעשרה אפשר לצרפם, אמנם בתוס' רא"ש ובתוס' ר' יהודה כתבו להדיא שגם לזימון בעשרה אין מצרפים עם הארץ, [וודאי אם היו ראשונים אלו לנגד עיניו של המ"ב לא היה מסתפק בזה].

ולמעשה ראיתי בספר וזאת הברכה שכתב בשם הגרש"ז א והגר"ח פ' שינברג זצ"ל⁴⁶ שהורו לצרפם לזימון, ולא נתבאר שם טעמם, אלא שהמחבר ציין לדברי הביה"ל שרק בפשיעה חשיב עם הארץ, וכבר נתבאר שיש לדון בסברא זו.

הרב יעקב פרבר כולל מגדל עוז

מעשה בשער ההניון

מעשה בשער חניון של מתחם A העליון [העשוי מב' מוטות מב' צדדיו] לפני כשנתיים, אשר רכב של אברך תושב המתחם עיקם את החלק השמאלי של השער [היכן שהחיבור של המוט לברזל האוחזו], ומשום כך הרבנים האחראים הנאמנים על המתחם קיצרו במעט את החלק של השער ההוא [הוא חלק הברזל השמאלי] ועי"כ עדיין השער עבד נאמנה ולא היה אפשר

⁴³ ושמא י"ל שמה שאמרה הברייתא שאין מזמנים על עם הארץ אין הוא הפקעה של דין זימון, אלא הברייתא רק גילתה את ההנהגה הראויה שאין ראוי להתחבר עם הארץ, ומאחר ולא התכוונו להתחבר אליו בסעודה ממילא אינו מצטרף לזימון, וכמבואר ברמ"א [סי' קצג, ג] לענין זימון בבית העכו"ם עיי"ש,

וההכרח לומר כן דלכא' קשה מה שאמרו הראשונים שהאידינא מזמנים על עם הארץ מטעם שלא יאה כל אחד בונה במה לעצמו, ומשמע שהוא דבר שהתחדש בזמנם וכמו שפי' המאירי שאחר זמן התלמוד שלבאו הכי לא נהרסו מלהתחבר עמו אין את הטעם שהיה בזמנם, ועד"ז כתב הלבוש שבזמננו הם רבים ואי אפשר להיפרד מהם, ולכא' הגם שבטל הטעם של הברייתא מ"מ אי אפשר לשנות את הדין מבח זה, ולהנ"ל את"ש שלא היתה תקנה חיובית שלא לזמן עליהם אלא שחז"ל אמרו שלא להתחבר עמהם, ועפ"י כתבו המפרשים הנ"ל שכיון שבלא"ה אנו מחוברים עמהם ל"ב שנתחבר עמהם גם באכילה, ולפי"ז לענין חילונו שודאי אין ראוי להתחבר עמו י"ל שהדין לדברי הגמ' שאין לזמן עליו אף שהוא שוגג.

⁴⁴ [וכמבואר סי' קצ"ז ס"ג לענין מח' הראשונים האם צירוף אוכל ירק הוא גם לזימון בג' ומספק כ' השו"ע שמזמנים].

⁴⁵ ובעיקר מה שיש לדון באדם מסורתי ששומר שבת בפרהסיא אמנם הרבה מצוות אינו מקיים כלל, לפי הדעות שחילונים בזמננו אין להם דין תינוקות שנשבו, האם נימא דכיון ששומר שבת לא הוי כמומר ומצטרף למנין וא"כ גם לזימון, או"ד דכיון שמי שעובר עברות להכניס חשיב כמומר אף לא בחילול שבת [כמבואר בסי' נה במשנה ברורה ס"ק מו], וגדר להכניס הוא ששביק התיירא ואכיל איסורא, והיינו שלא אוכל את האיסור מחמת התייבון שיש לו לעבירה אלא אפי' באופן שיש לו היתר כיו"ב אין לו מניעה מלאכול את האיסורא, ומסורתי הנ"ל לכא' לענין איסורי אכילה שלא הורגל להקפיד עליהם אין לו עדיפות בהיתר יותר מאיסור ויש לדון שהוא כמומר להכניס ואינו מצטרף להדעות שחילונו הוא כעכו"ם, אלא שיש לדון שאע"פ שלא מוגדר כשוגג, מ"מ כיון שאינו אוכל להכניס דווקא אלא מחוסר ידיעה בחורה דמיא לעובר לתאבון ואין לו דין עכו"ם,

אך יותר מסתבר שגדר להכניס הוא שפרק מעליו עול העברה ולכן לא שאני ליה בין איסור להיתר, ואדם הזה שפרק מעליו עול לענין עברות מסוימות חשיב כלהכניס, אלא שיש לדון שאדם כזה אם היו מסבירים היטב את האיסור היה פורש לא חשיב שפרק עול משאר עברות שלא מקיימם, ונ"מ בכל זה לענין לצרפו לעשרה לזימון בשם, וצ"ע.

⁴⁶ ובדירשו הביאו מחידושי בתרא לגר"ח פ' שהדבר לא מוכרע לזמן עליהם.

לכשתגזול את שלי הרי הוא קנוי לך

יל"ע בדין האומר לחברו הרי ממון פלוני שלי קנוי לך במתנה לכשתגזול, היכי נדייני דיני להאי דינא, האם קונה, ואם תמצוי לומר שקונה האם יתחייב בתשלום דמים.

והנה קניית הממון לגזול תתכן בשתי אופנים, או שמקנה לו להדיא, או שמוחל לו על חובת ההשבה וממילא הוא קונה, ונבאר.

בפשטות כוונת הבעלים אשר בעת שיגזול הוא מקנה לו הממון, ובמעשה הגזילה יזכה בו. ולכאורה איך יזכה, הרי מיד כשיגזול החפץ שלו משום הקנאת הבעלים, ומעשה הגזילה ופעולת הקנין באין כאחת, וא"כ שוב אינו קונה את החפץ ובטלה סיבת הקנין, כי הלא אינו גזול, ורק אם יגזול הקנה לו הבעלים. ומלבד זאת אין מעשה הגזילה יכול להוות מעשה קנין ולפעול את ההקנאה, כי אין במעשה גזילה מהות קניינית, ובפעולת ההשתלטות וכבישת הממון כנגד הבעלים אין כל הוראת בעלות. ובכלל, י"ל שאין כאן דעת מקנה להחיל את הקניין, ודעת הבעלים אינה מועילה לקנין, כי בכדי שיפעל את הקנין יש לו לקונה לרצות לקנות ממנו, וכאן לא בא הגזול לקנות מהבעלים ולקבל מאיתו את הממון וכנגדו הוא בא, ותרתיו דסתרי נינהו.

אא"כ נימא שלא אתי הבעלים להקנות לגזול בשעת הגזילה וע"י מעשה הגזילה, ואחר שיגזול הוא מקנה לו. אמנם לכאן אם כבר נגזל הממון ממנו לא מצי להקנותו משום שאינו ברשותו. וכבר דנו רבוותא אי לגזול עצמו מצי הנגזל להקנות אף שאין הגזילה ברשותו.

ולאופן זה אין הגזול מחוייב בתשלום ואין עליו כלום, כי התקיימה חובת ההשבה בעצם ההקנאה כי בה קיים הנגזל את זכותו בממון. בכך שהקנה את החפץ נחשב שהשתמש בו, והדבר דומה לנגזל שאכל את הפרה ברשות הגזול שאין לחייבו לשלם, כי כבר קיבלה הנגזל בעצם הנאתו ממנה למרות שלא חזרה לרשותו.

אכן אפשר לקיים את דברי הבעלים ע"י שימחל לגזול על חובת ההשבה וממילא יקנה את הגזילה, כידוע מרבותינו האחרונים אשר לולי מצוות התורה להשיב את הגזילה עצם מעשה הגזילה הינו סיבה לקנין, ורק חובת ההשבה מונעתו ומעכבת את הגזול לזכות בגזילה. ואם מוחל הבעלים לגזול על חיובו להשיב הרי קונה את שגול. אמנם מסקנה זו תלויה בגוף היסוד הנזכר, יש מרבותינו שרצו לומר שעצם מעשה גזילה ראוי לקנות ולפי"ז נכונים הדברים האמורים, אבל יש שר"ל שכל סיבת הקנין הינה כדי לחייב את הגזול בהשבה ולהשית עליו חיוב אונסים, ולפי"ז בדין אין כל סיבת קנין.

ואת"ל שבהעדר חובת ההשבה קונה הגזול, יל"ד אם יתחייב דמים. בהשקפה ראשונה יש לפטרו, שאם מחל הבעלים על זכותו בהשבת הגזילה כיצד יתבע דמים, והרי ויותר על קבלת הממון. אמנם אולי נאמר שכל מגמתו במחילה הייתה כדי לאפשר את קניין החפץ, ולכן ויותר על חובתו להשיב את החפץ גופו, אבל מהיכתי תיתי שוויתר על תשלום, ואף שלא יקבל את החפץ בעין אבל דמים מיהא בעי הגזול למיהדר. ויל"ע אם שייך כדבר הזה, ולכאן הדמים להשלים החפץ באו, ולא ניתן לפצל בין החפץ לדמים, ואם מחל לו על החפץ ע"כ מחל לו על הדמים. ויל"ע בכ"ז.

הרב אהרן מלכה כולל לב אחד

ריבית לגוי בזמן הזה

בגליון הקודם (פרשת צו) נתבאר שמדאורייתא מותר להלוות לגוי בריבית, ורבנן אסרו שמא ילמד ממעשיו. והתירו חז"ל או לתלמיד חכם שאין חשש שילמד ממעשיו. או לכל אדם בכדי חייו.

ועוד אפשר דיש לחלק דהתם הוא לענין בור ולענין גדר נזק בור היינו מי הוא בעל הבור המזיק ועלה אמרינן דאפשר דשניהם ישתתפו בבעלות הדבר המזיק, ואמנם היינו בגדרי אדם המזיק ובזו יש מקום לומר דכל אחד נתבע בפנ"ע על נזקו משום דהוא עשה את חלקו בנזק. ואמנם אי"ז מחוור דאפשר דגם לענין אדם המזיק בסופו של דבר מאחר דהנזק אירע בין שניהם דומה הדבר לבור המזיק משום בעלותם של שני חופרי הבור.

ועוד יתכן דדמיה להא דפסק השו"ע (חו"מ סי' שפ"א) מהסוגיא בב"ק י' ב' חמשה שישבו על הכסא ולא נשבר ובא אחרון וישב עליו ונסמך עליהם ולא הניחם לעמוד ונשבר אף על פי שהיה ראוי לישבר בהם קודם שישב הואיל וקרוב שבירתו האחרון חייב, שהרי אומרים לו אילו לא נסמכת עלינו היינו עומדים קודם שישבר. וא"כ לכאורה ה"ה בדין אלא דכאן אין הראשון יכול לפטור את עצמו דהייתי מסלק את עצמי קודם דבא ההיזק מהשני דהוא נזק אשר קיים במציאות מכבר ולכאורה שניהם יהיו חייבים.

אלא דאכתי יש לדחות דלא דמי לדין דהכא אפשר דהראשון אינו בשם מזיק מאחר דמצד מעשיו של הראשון הרי דהשער עובד תקין ועושה את עבודתו אי"כ אין עליו שם נזק כ"א על השני דההיזק התחיל ונגמר בו, ויל"ע.

ולכאורה היה מקום לומר דתליא בפלוגתא דרבוותא אי שייכא לדון תביעת תיקון על ענין מסויים ואף דבכללות הדבר לא ירד מערכו דלפנ"כ היה שוה כמו לאחר הנזק, דהשו"ע (חו"מ סי' שפ"ז, וכפשיטות הסוגי' בב"ק י"א:) סבר דלעולם תשלום נזיקין נמדד בכמה היה שוה לפני"כ וכמה ירד מערכו אחר הנזק, ואילו דעת הש"ך [שם] הרי דישונו תביעה על המזיק על תיקון הנזק ואף אם בכללות לא ירד מערכו [בכגון, אם אדם עשה סריטה לרכב אשר משום כך שוויות הרכב לא ירד מערכו, ואמנם אם נדון לתיקון הסריטה בפנ"ע היה דמוטל עליו לתקן זאת]. ודעת החזו"א [ב"ק סי' ז'] כהש"ך, ובשם החפץ חיים מובא דדעתו כהשו"ע. וא"כ לכאורה ה"ה בדין דעל הראשון מצידו ישנו חובת תיקון על המוט הראשון שהזיק, ואמנם אם נבא לדון כמה היה שוה השער לפני וכמה אחרי [אילולי תיקון הנאמנים דמסתמא מחלו על שווי פעולת תיקונם] הרי דהוא נשאר שווה. [וכידוע דמאחר דישנם ב' פוסקים בענין מסויים בדיני ממונות הרי דהנתבע יוכל לומר 'קים לי' כהנך פוסקים].

אמנם אפשר דאין ענין זה שייכא לדין דמשום דכאן התיקון בפנ"ע למוט זה הוא התיקון אשר נעשה כבר ע"י הנאמנים ועל זה מסתמא דמחלו לו, ואמנם עתה עיקר הנידון הוא לאחר זמן דהצטרף למזיק החלק השני של השער וע"כ רכבים חלפו בינותם, האם נאמר דעתה מוטל על הראשון למפרע גם חובת תיקון הענין שהזיק, דאפשר דעל זה לא שייכא ענין תיקון הנזק שעשה אלא רק לדונו כמזיק ממש על כל השער בכללות, וא"כ הדרנא לקמייתא דאפשר דעכ"פ אינו בכלל מזיק מאחר דמצידו הרי דנשאר כמו כן המצב בשוויותו לפני"כ, ויל"ע בזה.

ועוד יל"ע אם נדון את כל מוט ומוט בפנ"ע, ואז אין שייכות וקשר בין ב' בעלי הרכבים משום דא' הזיק את החלק הימני ואחד הזיק את החלק השמאלי, ומאחר דבמקרה הנאמנים על המתחם החליפו את החלק הימני של השער בלבד הרי דעליו לבד חיוב הנזק, ואף אם יבא השני בטענה דבגלל הראשון נגרם הדבר דהשני הזיק את השער, מ"מ הא הוי גרמא בנזיקין דפטור מדיני אדם, [ויל"ע לענין השני בלצאת יד"ש דאפשר דאף לא יהא עליו חיוב לצאת יד"ש משום דהוא בלא כוונה כלל, ע"י במאירי ב"ק נ"ו א' ד"ה 'וכן הרבה נכללו' וז"ל 'והרבה כיוצא באלו שהם גרמא ופטור אלא שיש מהם שפטור אף בדיני שמים והוא שאין כונתו כלל להזיק, ועוד ע"י במהרי"ט ח"א סי' צ"ה סו"ד 'תשובה', ובחזו"א ב"ק סי' ה' סק"ד]. או די"ל דב' המוטות הם הגדרה אחת של שער ושם אחד להם, ומשום דהנזק נקרא בהא דהרכבים עברו בין ב' המוטות נדון את ב' המוטות כהגדרה אחת ונדון שניהם כאחת, ואז נדון אם הראשון ראוי להשתתף עם השני בנזק וכנ"ל.

והנה כתבו הראשונים (תוס' דף ע: ד"ה תשיך. הרא"ש ס"ב. הריטב"א דף עא. ד"ה איכא. ורבים מן הראשונים) שבזמן הזה נהגו להלוות לגויים בריבית אפילו יותר מכדי חייו⁴⁷. ומצינו בראשונים כמה טעמים למנהג זה:

א. לפי שנחלקו הלישנות בגמ' אם יש איסור להלוות לגוי בריבית או לא, יש לומר ספק דרבנן לקולא (תוס' שם בשם ר"ת. וכן הביאו הראשונים בשמו. ולטעם זה הסכימו כמה ראשונים. וכן בשו"ת הרדב"ז המובא בעין יצחק ח"א עמ' תקצה. ע"ש עוד). [אולם הריטב"א כתב שבזמנו דבר של תימה הוא, שהיאך נדחה לישנא קמא דשקלו וטרו בה רבא ורבינא ואידך אמוראי, וגם כל הגאונים קבעו כלישנא קמא. עכ"ד].

ב. לפי שיש עלינו מיסים כבדים מהמלך והשרים, כל מה שנרוויח בריבית מהגוי הוא כדי חייו (תוס' ורבים מן הראשונים שם).

ג. לפי שאנו שרויים בין האומות ואי אפשר לנו להשתכר בשום דבר אא"כ נישא וניתן עם הגויים, הלכך אין לאסור ריבית עם גוי שמא ילמד ממעשיו יותר משאר משא ומתן (תוס' ורבים מן הראשונים שם. וזהו הטעם העיקרי המובא בטור ובנו"כ השו"ע. וגם כמעט כל הפוסקים הביאו טעם זה לבדו⁴⁸. וראה להלן הערה ח)⁴⁹.

וכן פסקו הטור והשו"ע "דבר תורה מותר להלוות לגוי בריבית וחכמים אסרוהו, אם לא כדי חייו או לתלמיד חכם או בריבית דרבנן. והאידנא מותר [בכל ענין. הגהה]".

ולכאורה יש להקשות איך התירו הראשונים גזירה דרבנן מפני שבטל טעם התקנה, הרי קיי"ל⁵⁰ אע"פ שבטל הטעם לא בטלה התקנה.

ויש לישב בפשיטות, דשאני הכי שתקנת חז"ל מעיקרא ניתנה להיתר כשאין את טעם התקנה. כמו שהתירו לת"ח להלוות לגוי בריבית, מפני שלא שייך אצלו טעם האיסור שמא ילמד ממעשיו. [וגם שהתירו לכל אדם בכדי חייו מה שלא מציינו בדרך כלל בשאר מקומות]. ולכן הוסיפו עוד הראשונים להתיר בזמנם כאשר לא היה את סיבת האיסור.

ודבר חידוש נמצא בשו"ת תורה לשמה (ח"מ סי' שפ"ג) שכתב על כמה דברים שנזכרו בחז"ל בלשון איסור, שאי"ז איסור ממש אלא ממידת חסידות, וכמו הלוואה לגוי בריבית שאין זה איסור אלא ממידת חסידות. ע"ש. (והביאו בעין יצחק ח"א עמ' תקצט. וע"ש בהרחבה בנושא זה מעמ' תקצה). ולדבריו לא מעיקרא לא קשה איך התירו הראשונים לגמרי ריבית לגוי, כיון שכל עצמו אינו איסור אלא מדת חסידות בלבד, לכן בכוחם של הראשונים לבטלו.

אכן דבריו מחודשים מאוד, שהרי בגמ' נחלקו אם יש איסור, והתירו רק בכדי חייו או לתלמיד חכם. וגם הראשונים והפוסקים

האריכו הרבה בפרטי דין זה, ודוחק לומר שכל עצמו של איסור זה אינו אלא ממידת חסידות. וצ"ע.

ולענין הלכה בזמנינו דנו האחרונים, לפי שיסוד ההיתר שבראשונים ובשו"ע הוא שכל המשא ומתן שלנו עם הגויים, אבל כיום שבארץ ישראל רוב המשא ומתן אינו עם הגויים, יש מקום לומר שחזר הדבר לאיסורו, ששוב שייך הטעם שמא ילמד ממעשיו. ואכן בספר כרם שלמה (סימן קנט א"ח) כתב שבזמן הזה חזר האיסור למקומו. ע"ש. וכן נוטה בספר נתיבות שלום (סי' קנט אט"ו) בשם ספר כללילא דריביתא. וכ"כ בספר מלוה ה' (ח"א פ"ה ס"ג) שכיום בארץ ישראל יש להחמיר שלא להלוות לגוי בריבית, אבל בחו"ל שהרגילות שם לישא וליתן הרבה עם הגויים, מותר גם להלוות בריבית⁵¹.

אולם דעת רוב פוסקי דורנו שיש להתיר לגמרי ריבית לגוי אף בזמן הזה, ואין חזר הדבר לאיסורו. **וטעם הדבר** מפני שאין מחזירים דבר לאיסורו אא"כ התבטל לגמרי טעם ההיתר, אבל בזה שעדיין הרבה ממנהלי המפעלים והקבלים והעובדים איתם, רוב משאם ומתנם עם הגויים, ההיתר במקומו עומד כיון שעכ"פ ישנם רבים שטעם ההיתר לא בטל אצלם. וכ"כ בהליכות עולם⁵² (ח"ח עמ' ד-ו). ובחוט שני (פ"ב ס"א בהערה). **[וטעם נוסף** כתב בחוט שני שם, שאע"פ שאין רוב המשא ומתן שלנו עם גויים, אבל רוב המשא ומתן עם מחללי שבת ופורקי עול שהם כגויים לכל דבריהם⁵³. ואף אם נידונים כתינוקות שנשבו, אין נפק"מ לענין זה כי סוף סוף הם מתנהגים כשאר הגויים, ועיקר הנידון כאן הוא מצד 'שמא ילמד ממעשיו' וזה שייך גם בהם. ע"ש]. **וכן נקטו לדינא** שאר מחברי זמנינו כדבר פשוט שמותר להלוות לגוי בריבית בזמן הזה אפילו מי שאינו ת"ח וגם ביותר מכדי חייו.

והנה יש שכתבו להתיר ריבית לגוי בזמן הזה, משני טעמים אחרים: **א**] שהכל בכלל ההיתר של "כדי חייו" וכמש"כ התוספות שם בתירוץ קמא. [ולפ"ז אין שינו מהותי בין מה שהתירו הראשונים למה שהותר כבר בזמן הגמ']. **ב**] שיש לצרף דעת המרדכי (הנ"ל הערה א), שכיוון שהתירו התירו בכל גווי. ע"כ.

אולם יש להעיר שאפשר שאין לסמוך על טעמים אלו לבדם כדי להתיר, ורק מסייעים בתורת צירוף בעלמא לטעמים המבוארים. וזה מכמה טעמים:

א] שהרי הטור ושאר הנושאי כלים הביאו רק את טעמו האחרון של התוס' שההיתר הוא מפני שלא שייך הטעם שנלמד ממעשיהם, שבלאו הכי המשא ומתן שלנו עם הגויים. ומאחר שרוב הפוסקים (לבד מהנתיבות הנ"ל) הביאו טעם זה לבדו [וגם התוס' כתבו טעם זה באחרונה, והלכה כתיירוץ בתרא], נמצא שהוא הטעם העיקרי לדינא⁵⁴. [וגם בב"י לא העיר ע"ד הטור שהעתיק טעם זה, ולא הוסיף מאומה, ומשמע שמודה לזה].

⁴⁷ **והדרכי משה** (א"א) הביא שיטת המרדכי בגיטין ש"הואיל והתירו משום כדי חייו אין חילוק בין צורבא מרבנן לאחר, אלא בכל התירו משום כדי חייו, אפילו ביתר מכדי חייו, דהואיל והתירו לגמרי". **ויש להסתפק** בכוננת דבריו, אם כוונתו לומר שמי שכבר התירו לו בכדי חייו, אי"צ לדקדק ומותר אפילו ביותר מכדי חייו, אבל לאחר שמעולם לא הותר לו אין היתר. או שלהכל התירו אפילו יותר מכדי חיים. ויש להאריך בביאור שיטתו ואכ"מ.

⁴⁸ לבד מהנתיבות המשפט (ח"מ סל"ד סקל"ד) שהביא הטעם שהכל הוא בכדי חייו.

⁴⁹ **והנה** הרי"ף והרמב"ם לא הזכירו את ההיתר של 'האידנא'. **אולם** אין זה ראיה גמורה שחלוקים על דברי הראשונים, שאפשר שבמקומם לא היה כל המשא ומתן עם הגויים. וצ"ע.

⁵⁰ הרמב"ם בשו"ת פאר הדור סימן קמח. וכן כתבו רבים מן הראשונים.

⁵¹ **וכתב עוד** שם (סוף הערה 12) שאותם קבלנים וכדו' שבארץ ישראל הרוצים להלוות לגויים בריבית, מותרים, כיון שמשאם ומתנם עם הגויים כמו בני חו"ל.

והמחמיר גם בזה תע"ב. עכ"ד. **ולכאורה** יש להעיר שלא שייך לומר שהאיסור משתנה לפי כל אדם באשר הוא. ובשלמא לחלק בין בני חו"ל לבני א"י ניחא, כיוון שזה דבר מוגדר [וגם זה חידוש], אבל לחלק באותו מקום בין אנשים שמתעסקים עם גויים לאנשים שאינם מתעסקים עם גויים, הוא דבר קשה לתת תורת כל אחד בידו [והרי גם בזמן הראשונים והשו"ע שכתבו להיתר, ודאי היו כאלו שלא נשאו ונתנו עם הגויים, ובכל זאת לא חילקו הראשונים והפוסקים בין אדם לאדם, וה"ה בזה. ודו"ק].

⁵² **והנה שם** בהלכה למעלה סתם להתיר ללא חילוק. וגם המעיין היטב בהערה יראה שמתיר לכל אדם אע"פ שהזכיר דברי החולקים. ומיהו מסוף דבריו שכתב אחר טעמי ההיתר שעכ"פ לתלמיד חכם בוודאי יש להתיר להלוות לגוי בריבית. משמע שיש מקום להחמיר בכל אדם, אך אין זה מעיקר הדין. ע"ש ודו"ק.

⁵³ וגם אם אין טעם זה מספיק בשביל שיתירו לבתחילה להלוות לגויים, מ"מ מספיק כדי להשאיר ההיתר על מקומו, ולא יחזור הדבר לאיסורו.

⁵⁴ והגם שמצינו בפוסקים במקומות אחרים שהביאו דברי התוספות בתירוץ קמא שהכל הוא בכדי חייו. [כמו לענין מיעוט מלאכה מ"ח אב שבסימן תקנ"א ס"ב. שכתבו שם הט"ז סק"א המ"א והמ"ב סק"א שהכל הוא בכדי חייו. ע"ש]. מכל מקום נראה שאין זה אלא סברא מושאלת לכל מקום לגופו, אך אין מזה שום הוכחה

ואף שגם בהכללה היה מקום לאסור מצד עצם דיבור גנות על יהודי שהוא דבר מתועב עיין חפץ חיים כלל ג ס"ק ז אכן כשם שמותר לדבר בלי שם או בגונא שלא יודע מי הוא לעולם [עיין כלל ג סעיף ד] גם כשאומר שם הוי כלא ידוע, ועכ"פ מעיקר הדין דאורייתא לא מצינו איסור אם לא מצד המוסר וכו' כדלעיל).

ציבור ענק מאוד או עדה שלמה דיבורי הוו כפטומי מילי בעלמא, אבל ככל שהציבור מתקטן הדיבור נתפס יותר לגנאי אצל השומע

והנה עוד לדוגמא כשאומר כל האשכנזים הם רמאים או כל התימנים קמצנים כיון שמדובר על ציבור ענק מאוד וכל אדם מבין שאין כונת המספר כפשוטו ממילא לא אהני מעשיו אפילו לא בבחינת מוציא שם רע וכ"ש שאינו לשון הרע, ודבריו הם רק כפטומי מילי וגוזמא שאין בה משמעות לכלום, רק דברים בטלים בעלמא אכן כשהציבור נתקטן כגון שמספר על מוסד המונה עשרים בחורים ואומר כל הבחורים שם כעסנים הם, אדם מתירא לרשום בנו למוסד בין מצד לשון הרע אם זה אמת ובין מצד מוציא שם רע שמא זה נכון ופחות חלקם כך הם, אבל אילו המוסד היה עם עשרים אלף החורים הרי השומע מבין לכאורה שדברי המספר הם כפטומי מילי, והרי הם בטלים מעצמם, ופתי יאמין לחשוד או לחשוש על סמך דבריו בכל כך הרבה אנשים מצד שלא מסתברים הדברים, ובדואי הוו גוזמא, וממילא גם היחיד וגם עצם המוסד של רבים לא התגנה.

המדבר נגד כל בני אומנות מסוימת אם אהני מידי דיבור וכן המדבר נגד אומנות מסוימת כגון האומר כל המתוכים שקרנים או כל השדכנים רמאים או כל אנשי בני ברק סקרנים בצורה שאינה הוגנת או אינם אלא עמי הארץ, לכאורה אין משמעות לדיבור שלו, שכל אדם שוקל הדברים, ומבין דגוזמא קאמר, ולא התגנה שום יחיד מזה, שמא אינו מכלל השקרנים או הרמאים והסקרנים דודאי לאו על כולם אמר, וזה שיותר חושד בכל בעל מקצוע מלפני הדיבור ודאי מותר כמו שאמרו (דרך ארץ רבה הרק ה) 'לעולם יהיו כל בני אדם בעיניך כליסטים', ואף אי אמר על סקרנות לא רצויה או גנאי שאין בו שום תועלת מיהו היחיד לא התגנה בזה, וממילא הרבים גם לא.

כשמגנה קבוצה קטנה גורם נזק פעמים בעצם הדיבור אף בלי לפרט שם

אבל כשמגנה קבוצה קטנה יותר, הדבר תופס משמעות יותר, וגדל החשד פעמים אף בכל יחיד ופעמים מדיר עצמו מהקבוצה כולה בגלל יחידים המגונים, ומזה חזינן שיש משמעות בגנאי גם כשלא מפרט שם וכן מצינו בכגון האומר מהדירי משנה ברורה הוצאה פלונית מסלפים דברים או מהדירי גמרא פלונית אינם מדיקים, מבלי לפרט לאיזה מהדירי הכונה, ודאי יש גנאי בעצם הדיבור ואף נזק שיחדלו לגמרי לקנות המהדורה בגלל שיש בהם לק שלא מדיקים, הגם שהשומע מבין ויודע שאין הכונה לכולם מכל מקום הספר התגנה שהוא פחות טוב.

בזה שחז"ל הכלילו עירות שלמות לרמאים ואנשי עוול הגם שהיו בהם צדיקים

והנה מהא דאמרו חז"ל (ב"ב קסה). 'הכל בלשון הרע' אין להוכיח התר לגנות רבים דודאי הכונה להזהיר למי שלא נזהר ולזרז על זה אבל ממה שאמרו בחולין קכו. גבי בני נרש ונהר פקוד ופומבדיתא שהם רמאים, והכלילו כולם בזה, נהי שהיה תועלת בעצם הדברים ליהזר מהם או לפרסמם משום חילול השם וממילא ליכא משום עצם לשון הרע גבי החוטאים וכן יתכן שהיה מפורסם לכל, אבל יכלו לומר הזהר בבני פלוני שיש מהם כך וכך ולמה הכלילו כולם שודאי היה בהם גם צדיקים וכמו שכתב שם היעב"ץ זצ"ל, וכן בשבת קנג. ששנאו את רבה כל פומבדיתא וברש"י משום שהיו רמאים והיה מוכיחם, וגם זה לאו דוקא כל, וכן אמרו על בני מחוזא דהיו מעונגין ורשעים עיין

ב) אם כל ההיתר מבוסס על הטענה שהכל כדי חיינו, א"כ מי שמלווה לגוי בריבית הרבה יותר מכדי חיינו [שוודאי לא צמצמו בזה], או שעכ"פ הוא 'מופלג בעשירות'⁵⁵, אסור לו להלוות בריבית. וזה דוחק קצת שהרי השו"ע כתב בסתם 'והאידינא מותר', והרמ"א הוסיף לפרש בדעתו 'בכל גוונים'⁵⁶, ומשמע גם באופן שמופלג בעשירות.

ג) גם רוב אחרוני זמנינו שדנו בזה, פשיטא להו שאין לבסס את ההיתר על הטעם השני של התוס' שהכל הוא בכדי חיינו, אלא כל הנידון סובב והולך על הטעם השלישי שכתבו התוס' שהיום המשא ומתן שלנו עם הגויים, ולכן אין לגזור בריבית שמא ילמד ממעשיו יותר משאר משא ומתן.

ד) כמו"כ נראה שאי אפשר לסמוך על שיטת המרדכי שלכאורה היא שיטת יחיד, ולא סמכו עליו הפוסקים. אלא שלצירוף בעלמא מהני לצרף שיטתו.

ולכן נראה שכיון שעיקר ההיתר הוא מטעמים של הראשונים הנ"ל ואף בזמנינו לא חזר הדבר לאיסורו וכמבואר, יש להתיר מעיקר הדין להלוות לגוי בריבית אף בהרבה יותר מכדי חיינו ואף שהוא מופלג בעשירות.

הרב ראובן יוסף שרלין כולל הלכה הגר"י רפפורט

המכליל עיר שלמה ב'לשון הרע' אם עובר איסור?

יש לדון אם המדבר לשון הרע על קבוצה שלמה אם עובר על איסור לשון הרע, והנה מורגל בפי רבים דאיסור גמור הוא, ויש לעיין ולברר בשורש איסור זה מצד הסברא ומצד המוזכר בפוסקים ומשמעות הגמרא בזה, הגדר בזה אם נאסר בכל גוני מעיקר הדין, והנידון בגונא שאין תועלת להתיר דבר זה, שאז מותרת ככל לשון הרע כפי הפרטים הידועים.

ראוי תמיד לדבר בשבח כל בריה ונידון דידן על עיקר איסור תורה של לשון הרע

ויש להקדים ולהדגיש בפתח הנידון שכל הנידון כעת הוא רק מצד האיסור מהתורה של איסור לשון הרע אבל מצד המוסר ודאי ראוי תמיד לראות בעין טובה כל דבר ולשבחו ואפילו נבלה סרוחה מצה בו החסיד מעלה בשיניה (חובות הלבבות שער הכניעה פרק ז, ושערי תשובה מאמר ריז), וכבר מצינו תוכחה גדולה על המלמד על ישראל בכללות חובה והאריך בזה קצת בשמירת הלשון שער התבונה פרק ז, אכן לא מצינו בזה איסור ד'לא תלך רכיל בעמיק', והוא הנוגע לעיקר נדון דידן.

הדוגמאות שלפנינו מנותקים לגמרי מהמציאות ונכתבו רק להמחשה בעלמא ולא ח"ו לשם גנאי כלל

והנה ידוע לשון הרע הוא על אמת, והוצאת שם רע הוא על שקר, ולפנינו יתבאר כמה דוגמאות להמחשת לשון הרע על ציבור ויש להדגיש שכל הדוגמאות נכתבו בלי קשר כלל לציבור המדובר רק להמחשת משמעות הדיבור גרידא.

כשהשומע מבין שגוזמא קאמר לכאורה לא הוי שום איסור בדיבור מעיקר הדין

ואכן האומר כל אנשי ארץ ישראל הם גנבים, וכדומה גנאי אחר, אשר ודאי גוזמא והכללה קאמר, למרות שבקצתן הוא אמת וברובן הוא הוצאת שם רע, לכאורה לא עבר שום איסור כיון דודאי השומע מבין דגוזמא בעלמא קאמר, ממילא לא התגנה בזה איש, כיון שעצם הדיבור אין לו משמעות לכל אדם שקצת מבין ושוקל הדברים בפלס שכלו, ממילא לא מצינו לשום אדם שניזוק או התגנה מזה באמת, ובזה נופל האיסור ככל שההכללה יותר גדולה אין שום משמעות לדיבור, אכן ככל שהציבור יותר קטן וההכללה מקבל משמעות והשלכות מעשיות ויתכן שיתרחק מכל חלק הציבור הקטן הגם שאין מי שיסיר שהתגנה

שהטעם העיקרי להתיר ריבית לגוי הוא מטעם זה, ולעולם אפשר שסוברים שטעם זה לבדו אינו מספיק להתיר האיסור. ובלא"ה מוכח כן מהראשונים והפוסקים הנ"ל וכמבואר.

⁵⁵ וכמ"כ הט"ז ס' תלקט סק"ב, לענין מלאכה בחול המועד, שהכל הוא בכלל כדי חיינו ובלבד שאינו מופלג בעשירות.

⁵⁶ וכן הבין בהליכות עולם (ח"ח עמ' ד') שכתב שהשו"ע ב' "והאידינא שרי בכל עניין". ולא ציין שהרמ"א הוסיף, לפי פשיטא ליה שהרמ"א בא לפרש ולא לחלוק, וכן בדיון שבכל מקום שאין ראייה לומר שהרמ"א חולק יש לנו לומר שבא לפרש ואפוא פלגותא לא מפשינן.

כל העיר ובלשונו: 'ונכשלין בזה בעונותינו הרבים הרבה אנשים כמו שאנו רואין בעליל, שאם לא יקבלו לאחד בסבר פנים יפות כרצונו בעיר אחת, כשהוא נוסע אחר כך לעיר אחרת מפרסם לגנות עבור זה האנשים החשובים דשם מפני שלא סיעוהו בענינו. וכל שכן **אם מבזה עבור זה סתם לכל העיר בודאי עון פלילי הוא**, כי איסור לשון הרע אפילו על אמת שכתבנו למעלה הוא אפילו אם מספר על איש פרטי, **וכל שכן על עיר שלימה שבישראל המחזיקים באמונת השם**, ודאי עון גדול הוא' הרי להדיא שאוסר לספר על עיר שלמה גם בלי שם לשון הרע, ולא ביאר סברתו מנין לו זה, וגם אי הווי דאורייתא והיכא כתיבא, וחזינן⁵⁷ שראה קל וחומר אם אסור לספר על איש פרטי, בודאי אסור על עיר שלמה, אכן לכאורה איכא פירכא כפי האמור דשאני יחיד שמתגנה ומתבזה אבל ציבור שלם הרבה פעמים אין ממש בדיבור הגנאי בגלל ההכללה הגדולה וכדחזינן בחז"ל הנזכר שהכלילו עיר שלמה שהיא של גנבים או ליצנים, ובכללם גם החפים מפשע, לכן צריך לומר כונת החפץ חיים דאיירי בגונא שבאמת אהני מעשיו ועל ידו כל העיר מתבזה וכאמור לעיל שבקבוצה קטנה ההכללה פוגעת ומשמעותית ומצטירת כגנאי בלב השומע, ואיירי בעיר קטנה וצריך עיון.

דברי הגר"ח זצ"ל על האומר עיר שלמה שהיא של גנבים ובספר 'חשוקי חמד' (מכות כ.) הביא חידה ששאל הגאון רבי חיים קרייזוירט זצ"ל, איך יתכן שבמעשה אחד יעבור על מליוני עבירות? והשיב: כשעשה שריטה אחת על ששת מליון היהודים, על פי המבואר בגמרא שם וכו' ושם מפקפק על זה קצת, והמשיך הגר"י זילברשטיין שליט"א וכתב בשם גיסו הגר"ח קניבסקי זצ"ל שאם מדבר לשון הרע פעם אחת על רבים כגון שאמר כל אנשי עיר זו גנבים, עובר בפעם אחת על לאוין הרבה כמספר התושבים עכ"ד וכנראה כונתו בגונא שבאמת כל העיר כולה גנבים ואין כונתו לתועלת וכדומה וכו', אבל בעיר גדולה שאומר שכולה גנבים והכל יודעים שאין הכל גנבים בה והוי גוזמא בעלמא, מידי מששא איכא בדיבורא, הרי ללעג וקלס יחשב, גם נחשב למוציא שם רע כשאין הדבר אמת, ועיין.

בדוגמאות הספר 'נצור לשונך' ובספר הנפלא 'נצור לשונך' מהרה"ג יהושע זליג פליסקין שליט"א בפרק י בסעיף ז נתן דוגמא ללשון הרע שמגנה קמצנות בית הכנסת פלוני או שאומר תושבי כפר שמעון אנשים גאותנים, ובסעיף ח כתב על פי הפלא יועץ המדבר בגנות קבוצה המשתיכים לחוג כל שהוא או יוצאי ארץ כלשהיא. כמו חסידים מתנגדים אמרקים רוסים, הוי לשון הרע. עכ"ד, ועל פי האמור לעיל יש לעיין בדוגמאות ותלוי בגודל ההכללה אם יש לה משמעות או לא, ובאמת מאוד לא ברור הגדר מכמה ההכללה תופסת משמעות ומתגנה, ומכמה יוצאת ממשמעות כמו המדבר נגדר כל עדה מסוימת או כל אנשי ארץ ישראל ואף אחד לא מתגנה בזה וצ"ע גדול.

אין מדינה שכולם רשעים לכן אין לדיבור זה בדרך כלל משמעות

ועיקר הדבר ראיתי להרה"ג פינחס אליהו הורביץ זצ"ל בספר הברית (חלק ב מאמר יג פרק כח) כתב יש שאומרים כי אנשי מדינה פלונית **כולם רעים**, הספרדים ישנאו בני ארץ אשכנז ופולין וכו' ועונם גדול והכה ארץ בשבט פיו, והוא מרעיון לבו חלושי ההשכלה שיסבור שנמצא אדם ישר רק במדינה שהוא דר בה והרי סיכלות גמורה **הראית מימך מדינה שכולם צדיקים או כולם רשעים** הרי יש בכל מדינה שבט ומשפחה אנשי חסד בליעל וביונים וכו' ומאריך בגנאי דיבורים הללו, ושם איירי כשיוצא שנהא בדיבורו, הגם שהדיבור במציאות לא יכול להיות נכון.

חלק מהדברים דלעיל מחודשים ולא ברורים, וגם הגדר אימתי מתגנה בלשון הרע על ציבור ואימתי הוי כחוכא שהוא הגזמה ברורה, ואין איסור לשון הרע מעיקר הדין. וצ"ע.

ראש השנה יז. ובודאי לא כולם בכלל, וכן אנשי שכנציב שהם ליצנים והחפץ חיים (כלל ד ס"ק מא מב) התעורר מדין לשון הרע וביאר דהיה מפורסם ולא שייך בזה לשון הרע, אבל אכתי למה כולם בכלל לא ביאר, ודוחק גדול דכולם ממש היו ליצנים (עיין מועד קטן כח:), וכן אמרו בעירובין מט. על אנשי וורדינא שהיו קפדנים, והטעם בכל זה כי כולם יודעים שאין הכונה לכולם ממש וממילא גם היחיד הפורש משם לא מתגנה דלא אמרינן בזה כל דפריש מרובא פריש.

במה שנוזר באחרונים שרובם ככולם נכשלים בעון מסוים לא הוי גנות ואף במכליל כולם

ובחתם סופר (אה"ע ב נא) כתב דעם הארץ דזמנינו **רובם ככולם נכשלים** באיסור תורה של ריבית, ובמהרש"ם גנא כתב לגבי תשובת רעק"א זצ"ל (א צו) שחשש מלפסול לעדות מגולחי תער כתב: דוקא במדינתו של רעק"א שהיה באשכנז **שרובם ככולם נכשלים** בתער לכן נעשה להם כהתר, ובאהבת חסד בתחילת חלק ב פרק א בענתינו הרבים **כמעט כולם נכשלים** באי אהבת עשיית חסד בלב טוב עכ"ד ולהאמור אף אילו כתבו כולם נכשלים בזה אינו אלא גוזמא בעלמא לסבר האוזן ולית בה משום לישנא בישא, הגם שאינו אמת.

דברי הפלא יועץ' בחומר המדבר נגד קבוצה מסוימת אלא שראיתי למהר"א פאפו זצ"ל בספרו 'פלא יועץ' (ערך לשון הרע) שנראה מדבריו דגדול עונש המדבר לשון הרע על ציבור מיחיד שכתב: וביותר יגדל הכאב על המדברים בגנות בני העיר או בגנות שבט מישראל כגון ספרדים על האשכנזים או להפך וידוע מדברי רז"ל שהקב"ה מקפיד הרבה על המלמדים קטיגורייא על ישראל, ואין לך כל עיר ומשפחה ושבט וכל איש שאין בו בר ותבן ואין שלם בכל אלא אחד יחיד ומיוחד יתברך שמו ואין להאנשים לגנות לשום אדם על אשר נמצא בו דבר לא טוב. ומה גם שאין לכלול ולגנות כל המשפחה או כל העיר בשביל איזה אנשים מהם שנמצאו אשר לא טוב עשו ואם גדול עונש לשון הרע להמדבר על היחיד על אחת כמה וכמה רעה כפולה ומכופלת למדבר על הרבים עכ"ד בקיצור.

אם כונתו מצד איסור גמור של לשון הרע או שמלמד גנאי על כלל ישראל

והרי לכאורה יחיד יותר מתגנה מציבור אולם יתכן כונתו על קבוצה קטנה שכאמור בהכלל כולה מתגנה או שאין כונתו מצד איסור מהתורה דלשון הרע שעובר כשמדבר על קבוצה, כי לא התגנה בזה אדם פרטי ולא כל הקבוצה, אלא מצד מידה טובה והרגל הלשון ללמד זכות על ישראל ולא כטגוריא כמבואר בלשונו, ובאמת בהמשך ממשך ומתקשה ממה שחז"ל גינו בני חוזהה וכדומה וכתב 'ואפשר שיש צדדים להתר כמו בדבר הידוע או על דרך שאמרו שמצוה לפרסם את החנפים' ואין זה מיישב אלא בעיקר האיסור, אבל לא ההכללה דודאי לא היו כל העיר כולה מעוננים ובני גהנום מבלי אפילו צדיק וישר אחד בתוכם, אלא כדאמרן, וצ"ע.

דברי החפץ חיים: כל שיתרבו אנשי הסיפור ירבו הלאוין והעשין

וממה שכתב החפץ חיים (כלל ד סעיף יא בהערה השניה בסופה) שאחרי שעוקר דירה למקום אחר ופוגש אחר זמן אחד מעירו הקודמת, ושואל על אנשי עירו על מצבם הרוחני, ועל בעלי בתים אם לומדים תורה עדיין, שבדרך כלל מעורב בסיפור לשון הרע ומסיים: 'כל שיתרבו האנשים בעיר ויתרבה הספור ירבו הלאוין והעשין עליו. ועל כל אחד ואחד יצטרך ליתן דין וחשבון' מזה אין ראיה כלל לנידון דין לאסור לספר גנאי על עיר שלמה בהכללה, כי כאן איירי שמדבר בפרטות על יחידים שבעיר, ופשוט.

דברי החפץ חיים' שעון פלילי לגנות בחינם עיר שלמה, באיזה אופן אייר שהתגנו בדיבור

אכן בהמשך בכלל י סעיף יב מזהיר שכשלא קבלו אותו בהכנסת אורחים בעיר אחת לא לבזות הן את אנשי העיר דשם הן את

⁵⁷ והיה מקום להבין באופן שאין כאן גוזמא או הוצאת שם רע ל כל העיר אלא שבאמת כל כונתו שכל אנשי העיר כולם ממש לא מכניסים אורחים בסבר פנים יפות, ולכן הוי לשון הרע, אבל מלבד שאין מסתבר כן אלא בעיר קטנה ביותר, לא נראה כן מלשונו שהוסיף תיבת מבזה עבור זה 'סתם' לכל העיר, שהכונה בשאיתו אמת, ובמת יש לומר כונתו בגונא שהשומע מבין שבאמת כל אנשי העיר אינם מכניסים אורחים, וכונתו להוצאת שם רע, כיון שנתגנו כל אנשי העיר היא באזני השומע, והופחת ערכם בעיניו, אבל זה דוחק וכי לא שוקל בדעתו שהכללה היא, אלא אם נניח שמדובר על קבוצה קטנה שאז באמת נתגנה הכלל גם בהכללה, וכדלקמן למעלה.

תגובה בענין העיר לוד

הגר"י טופרוביץ והגר"א בלוי האריכו בענין זיהויה של לוד, וברצוני להתייחס לנקודה אחת.

בדבריהם [בפרט בדברי הרב בלוי] מבואר שאין מסורת על לוד ובאים כעת לחדש מסורת. ונלע"ד שזה כנראה היה גם טעמו של הגריש"א שמיאן לשמוע כל חידושים בנושא, לפי שהיה פשוט לו שאין מסורת, ודבר כזה מצריך מסורת.

ובאמת כך הוא המושכל ראשון של כל המתעניין בסוגיא, שעל פי מחקרים וארכיאולוגים באים כעת להוכיח דבר חדש. וכנראה זה גם בנוי על כך שכל ארה"ק מלאה ישובים חדשים שבאו השלטונות וקראו להם שמות עתיקים ע"פ שמות דומים של הערבים וכיו"ב, שזה אולי נכון אבל אינו מוכרח ובודאי שאינו בגדר מסורת, ועפ"ז סבורים העולם שגם בלוד הוא כך.

וכגון דא צריך לאודועי, שיש כמה אופני מחקר, יש את מדע הארכיאולוגיה, שמוצאים במעמקי האדמה חרסים וכלים מכלים שונים שלמים ושבורים, ועפ"ז קובעים את ההיסטוריה, וכמובן שזה פאזל שלם של דורות ארוכים שכבר נקבעו ע"פ חכמתם של הארכיאולוגים הקודמים, וכעת כל פרט שמוצאים מחדש מצטרף למערכת, לפעמים גורם קשיים ולפעמים מברר דברים וכיו"ב.

ודעת לנבון נקל שמדע כזה כולו בנוי על השערות, והתיאוריה המקובלת במחקר הארכיאולוגי במאות השנים האחרונות, אינו מתיישב כמעט עם שום דבר בתנ"ך, וע"ז באו חוקרים חדשים ורוצים לסדר מערכת חדשה וליישב וכו' וכו', ומתחזקת ההנחה שא"א לסמוך ע"ז לא להלכה ולא למעשה.

אבל אם בא 'חוקר' ופותח ספרים בין של חכמי ישראל ולהבדיל של נוסעי וחכמי האומות, ומוצא שמזכירים את לוד במקומה ברצף, בין בשמה העברי בין בשמה הרומאי, האם זה נקרא 'הוכחה מחקרית', הלא זהו רק מראה לנגד עינינו 'מציאות ברורה' שיש עיר מרכזית ששמה לוד, ויושבת על פרשת דרכים לכל הארץ וסביבתה, ומקומה באזור זה, כך שבודאי הישוב לוד הוא המשך של לוד של זמן הגמרא.

וכמו כן אם יש מבנים עתיקים שחוקקות בהם כתובות עתיקות, האם זה 'מחקר', ובשלמא אם לא היה ידוע כלום, ואנו בונים מידע חדש ע"פ הממצאים, ניחא שאי"ז מסורת. אבל כשיש לפנינו עיר שבודאי כבר מאות שנים נקראת כך, ובפשיטות כאן נמצא כאן היה, ואנו באים להסתפק ולחדש אולי העיר היא עיר חדשה שבמקרה קראו לה כך, או אולי איזו עיר אחרת לא ידועה שקראו לה באותו שם, בזה סגי בודאי להוכיח שכאן היתה עיר ישנה, ושהיא היתה עיר מרכזית מאד, שבודאי סתם 'לוד' מכון אליה.

ונוסיף על כך, והוא העיקר לדעתי, שבאמת יש לפנינו דעת גדולי הפוסקים שהחזיקו את לוד שלנו כלוד של הגמרא, וקראו לה שם זה כמקובל בפי ישראל. ונקדים, דמצוי טובא בתפוצות ישראל שהחזיקו בשמות מקומות ע"פ לשונם ולא כמקובל אצל אוה"ע וכגון גרמניא - אשכנז, הונגריא - הגר (ועי' תהלים פג ובתרגום), חאלב - ארם צובא, ימאנה - יבנה. וכהנה רבות.

והנה לוד היתה קרויה בפי הערבים 'ליד' בחיריק, ואפ"ה היהודים היו קוראים לה לוד בפשיטות. וכבר הובאו הדברים בהרבה מאמרים, ולא נאריך בדברים, וניתן לראות במאמרו של הגר"י לנדו ובמאמרו של הר"ט טאוב ועוד מאמרים. [ובקיצור, ע']

רמב"ם קדוש החודש פ"ה, וע' ברכ"י סימן תצה שמבואר שד"ז היה פשוט לו ולשאר חכמי א"י, וכן מפורש גם בכפתור ופרח, ומצאו תשובות הגאונים ושטרות מזמנם שנזכרת בהם לוד קרובה לרמלה].

וא"כ, מסורת כזו של חכמי ישראל אין לך מסורת גדולה מזו. וא"צ מסורת של רצף הדורות שנהגו בפועל פורים בט"ו, אלא מסורת של 'חזקת העיר לוד' שכך מוחזק בפי ישראל זה מסורת גמורה. [ובדברי הברכ"י הנז' יש גם נ"מ להלכה ומבואר שהחזיק כן למעשה ממש].

מן הענין להביא גם את דברי הרמב"ן שהביא מחלוקת בפירוש הקרא ויהי עוד 'כברת הארץ' לבא אפרתה, וכשהגיע לא"י וראה את קבר רחל בתוך העיר בית לחם, הכריע את פירוש הפסוק ע"פ מה שראה בעיניו. ויש לשאול, א' מנין לו שמצבה זו היא קבורת רחל, ב' מנין לו שהעיר בית לחם לא זזה מעט במשך 2600 שנה שעברו מזמן יעקב אבינו עד זמנו. אלא שכשרואים עיר ומבנים, א"צ להסתפק. וכמו שפראג של זמנינו היא פראג של מהר"ל מפראג, כך גם במרחק יותר גדול של שנים. יוסף חיים לוי

תגובה למאמר של הרה"ג ישראל טופרוביץ שליט"א

הרב שליט"א שאל כמה תמיהות ומכח התמיהות האלו כתב שנראה שהיה שני לוד, דהיינו לוד של המשנה מערב לירושלים מהלך יום אחד והיא לוד של רבי אליעזר כמבואר בגמ' בביצה דף ה' ובר"ה דף לא' וכן בתוספתא ידים פרק ט' שלוד של ר"א סמוכה ליבנה והוא הלוד שלנו, ולוד השניה סמוך מאוד לירושלים שהיה בנחלת בנימין והיא היתה המוקפת חומה, ואין ידוע מקומו. נבאר בעזרשי"ת שאין בתמיהות האלו סיבה לחדש חידוש גדול זה ואדרבה מוכח ביתר שאת, שלא היו שני ערים בשם לוד בא"י.

א. נתייחס קודם לעיקר תמיהתו, שמאחר שכתוב בדברי הימים א, פרק ח' פסוק יב' שבני אלפעל בנו את לוד ואונו שהם משבט בנימין ומבואר בתרגום [שם] שבנו אותה לאחר שנשרף בזמן פילגש בגבעה עם שאר ערי בנימין, והקשה שהרי הלוד של ר"א שהיא במערב לכאורה אינה כלל בנחלת בנימין אלא בנחלת דן או יהודה, ומן התימה שהתיישבו שם, לכך רצה לומר שערים הללו לוד ואונו אינן במערב אלא סמוך לירושלים. עכ"ד

ויש להשיב בזה. שתמיהה זו מעיקרא ליתא, שבשבילה לשנות את מיקומם הידוע, שהרי בפסוק שאחרי הסמוך לו בדברי הימים א פרק ח' פסוק יג'. כתוב בפירוש על בני אלפעל המה ראשי האבות היושבים באילון⁵⁸ והכוונה לאזור של אילון סתם השוכנת בגבול נחלת דן שמוזכרת הרבה פעמים, יהושע פרק יט' פסוק מב'. וכן בפרק כא' פסוק כד' כתוב שאילון מערי לויים שבנחלת דן. וכן בשופטים א' פסוקים לד' לה'. ששבט דן לא הצליחו לכבוש את האמורי היושב בעמק באילון, אלא בני אפרים הצליחו להכניעם לשלם להם מיסים, וכן רש"י על פסוק ביהושע 'שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון' כתב שגבעון היא בבנימין, ואילון היא בגבול דן.

וכן מוכח עוד סתם אילון הוא בגבול דן כמו שכתוב בשופטים פרק יב' יב' על מיתתו של אלון הזבולני שכתוב שם ויקבר באילון בהדגשה באילון בארץ זבולן, [העיר הזו לא מוזכרת שוב בתנ"ך] ואע"פ שמדברים על אלון הזבולני נצרכת הדגשה זו, משום דסתם אילון הידוע בגבול דן, וכן מוכח ביותר בדברי הימים ב, יא' יב': כח' יח': שבני בנימין שישבו באילון היא האילון

⁵⁸ וכמובן שזה מדויק להפליא בלוד ואונו של ר"א השוכנים על גדות נחל אילון שנמצא בעמק אילון,

איילון, זה גם כן א"א לומר, דבנחמיה ו' ב' מוזכר (שם מקום הנקרא) כפירים בבקעת אונו ונראה מכך שבקעת אונו היתה בקעה גדולה וחשובה ליד העיר אונו, ומקום זה מתאים להפליא למקום שקוראים היום בקעת אונו ליד לוד וכידוע ליד כפר אנה (ששם נמצא השדה תעופה) שהיא בקעה השניה בגודלה בא"י, ואילו ליד ירושלים אין אזור בקעה.

וכן עוד ראייה שהאנון של חז"ל היתה סמוכה ללוד הידועה, שהרי זה מבואר שעברו את השנה בלוד של ר"א [ועיין בהערה את המקור לזה]⁶¹ וכן כתב הגאון שליט"א, ומופיע בחז"ל שהיה אונו ליד העיר לוד שעברו שם את החודש (בלוד), וז"ל "מעשה בר' סימאי ור' צדוק שהלכו לעבר את השנה בלוד ושבתו באונו", (חולין נו'), וע"כ אונו הזו היא היתה המוקפת חומה כמבואר בערכין, שהרי הגמ' מבארת שם את כל הערים המוזכרות במשנה שיש מהם שניים, ואונו בארץ יהודה יש רק אחת ומבואר שם שהיא מוקפת חומה, שע"ז דיבר ריב"ל כמבואר בירושלמי ובבלי.

ג. יש לציין שמלבד שהגאון שליט"א רוצה לחדש שלוד של ר"א אינה מוקפת חומה דלא כהכפתור ופרח [פרק יא' ובפרק נא' ובפרק ז'] והגר"א⁶², זה גם כן דלא כרש"י בערכין שכתב בהדיא דאין שני לוד, [וכמוכן שגם רש"י ידע תנ"ך] שהרי רש"י גורס במשנה שם 'לוד', ומובא ברש"י במגילה ד' בד"ה לוד ואונו, וכן בדף י' שם בד"ה את אלו, שכתב שהמשנה בערכין מנתה תשעה ערים, ובערכין כתב שם רש"י ד"ה לאפוקי ובד"ה אינך, שכל המוזכר במשנה ואינו מוזכר בברייתא לא היתה שנים, ולפיכך לא איצטרך למיתני בברייתא.

ועוד מצינו בתוס' במגילה ד' שכתבו דליכא למימר דשלשתן כפולין הוו והנה במהרש"א שם תמה דהרי בפסוק נמנה רק לוד ואונו, וכתב שם שאינו מדוקדק וכוונת תוס' שגם בשניים ליכא למימר שהיו שני ערים בשמות שווים, הרי ע"כ צ"ל לדבריהם שאין שני ערים הנקראים בשם לוד, אלא אונו בלבד יש שנים חד ביהודה ואחר בשאר ארצות, ודו"ק

וכן הלוד ואונו שמוזכרת בנ"ך הוא ליד חדיד כמש"כ "בני לוד חדיד ואונו שבע מאות עשרים וחמשה" (עזרא ב' לג': נחמיה ז' יא') והנה בכפ"פ מציין בפ"א את העיר לוד של מערב יום לירושלים שליד רמלה וכותב 'ומשם שלשה מילים הוא אונו ולמזרח לוד על הר עגול חדיד מהלך שתי שעות והוא חדיד שקורין לו חדידתא', הרי מפורש בדבריו שלוד אונו וחדיד היו במקום אחד (בזמן הכפ"פ). וא"א לומר שהכפתור ופרח מחשובי הראשונים יטעה בשלשה ערים הסמוכות זו לזו, ועוד קשה לומר שבמקרה הזדמן שלשה ערים לפניו שאותו דבר יש צמד שלשה ערים באותם שמות ליד ירושלים בזמן חז"ל וד"ל,

ד. ומה שכתב הגאון שליט"א במאמרו סעיף ד' וז"ל ואין לתמוה איך נקט ריב"ל לוד סתם ולא פירש איזה לוד דהא קאמר לוד ואונו וגיא חרשים יחד שהם מהרי בנימין שחרבו בזמן פילגש בגבעה, ואילו לוד של ר"א הוא מערי דן ויהודה. **אתמהמה** איך

השוכנת בשפלה בגבול דן, שהרי עיר אילון נמנית שם יחד עם ערי יהודה ובנימין תחת מלכות יהודה **בשפלה**, [עיין בשני הפסוקים] ובנחלת בנימין כידוע אין שפלה, ואין נגב, אלא ע"כ הכוונה בדה"י לאילון אשר בני בנימין יושבים שם כנאמר שהם ראשי אילון והיא בשפלה באזור עמק אילון בשפלת לוד, והיא זו שמוזכרת שהייתה במלכות יהודה ובנימין בשפלה, כמו שפירש רש"י שם בדבה"י כח' יח': שהיא בשפלה **היושבת על הים**, וכן המצודות דוד מפרש שם שהשפלה היא העמק, ועיין בהערה⁵⁹. הרי ע"כ מוכח מכל הנ"ל שאין מקום לומר שהיו שני לוד, שהרי האילון שבני בנימין ישבו היה באזור שפלת לוד עמק אילון בנחלת דן שהייתה במלכות בנימין בשפלה, והיא האילון המוזכרת יחד עם לוד ואונו שישבו שם בני בנימין, שהיא כמוכן באזור הלוד של ר"א. [ומה שכתוב בדבה"י שאילון הם **מערי המקלט** של אפרים כתבו שם כל המפרשים שזה היה מן אלא נקרא על שם אפרים ע"פ הפסוקים בשופטים דלעיל שאפרים הכניע את האמורי אשר שם, עיין שם].

ואם נרצה ליישב דעת הגאון בעל דרך ישראל שליט"א שלא ייתכן ששבת אחר יישוב על נחלת גורל משבט אחר, נצטרך לומר שהיה שלשה אילון הנקראים בשם אילון סתם, מלבד אילון שמפורש שהיה בזבולון, וכן נצטרך לדחות שהאילון בדבה"י א' אינו האילון של דבה"י ב', שהרי בני בנימין ישבו באילון בנחלתם [ולפי מה שכתב הגאון הנ"ל זה אמור להיות באזור ירושלים ליד הלוד השני] שאינו בשפלה, ובני דן ישבו באילון בנחלתם שמקומו בעמק אילון, [ובמקרה לא רחוק מלוד ואונו של ר"א], ולשבט יהודה היה עוד אילון בנחלתם והיא השוכנת בשפלה במלכות יהודה ובנימין [אולי בדרום]. וכמוכן שללא ביסוס מעמיק והקפי עם כל המקומות המופיעים בפסוקים על מקומות אלו, לא יעלה על הדעת לומר שהיו שלשה אילון.

ולעצם השאלה איך בני בנימין התיישבו באזור דן עיין בהערה⁶⁰.

ב. ומה שכתב שם שמבואר בגמ' בערכין לב' שיש שני אונו חד בבנימין וחד ביהודה, ואונו של בנימין מוקף חומה מש"כ של יהודה, שגגה יצא מתחת ידו שהרי מפורש בגמ' שם שאונו שביהודה היא המוקפת חומה, וריב"ל דיבר על אותה אונו המפורשת במשנה המבוארת בברייתא שהיא ביהודה, וע"כ כוונת הברייתא שאונו של ארץ יהודה היא מוקפת חומה לאפוקי אונו של שאר ארצות כגון גליל או עבר הירדן כמבואר בהדיא ברש"י שם ד"ה לאפוקי, עכ"פ מוכח מהגמ' שהייתה אונו אחת בארץ יהודה שמוקפת חומה ותו לא, **לכן אם חזינן שהיתה אונו הסמוכה ללוד של ר"א בזמן חז"ל ע"כ היא המוקפת חומה שאלפעל בנו**,

ואת"ל שהאונו הסמוכה ללוד המוזכרת בחז"ל כסמוכה ללוד, [כמבואר בגמ' כתובות קיא' מלוד לאונו ג' מילין] [ובמדרש שיר השירים ה' מילין] אינה סמוכה ללוד הידועה של ר"א אלא ללוד אחרת שבאזור ירושלים ולפי"ז לא היתה אונו כלל באזור עמק

⁵⁹ וכמפורש בירושלמי שביעתי פ"ט הלכה ב' "מאמאוס עד לוד שפלה מלוד ועד הים עמק", ופשוט שכל אזור שפלת לוד ומישור החוף נקרא אזור עמק אילון (ביחסית להר), כמו בשופטים דלעיל פסוק לד לה' שכתוב שם שדן ישב בהר מפני שלא הצליח לסלק את האמורי מהעמק ובפסוק שאחריו מבואר שעמק זו היא עמק אילון וכן פשוט שהעמק נקראת גם שפלה כהרבה מקומות בנ"ך. ובדרך זה יש לבאר, שהעיר אילון ישב בגבול בין השפלה לעמק ליד לוד [שהרי היא עיר גבול של דן]. ואזור העמק נקראת על שם העיר שהייתה בתחילת העמק ולכן נופל עליה שני הלשונות שפלה ועמק להפליא. וע"ל אזור עמק אילון אינו על שם העיר אלא אולי על שם הנחל שיוצא משפלה זו לים דרך העמק או ענין אחר והעיר סמוכה לה ואכמ"ל.

⁶⁰ ואפשר לומר בדרך אפשר שמאחר שמפורש בשופטים דלעיל שדן לא הצליח לכבוש את האמורי באילון וכן בני יוסף לא הצליחו לסלקם אלא להכניעם לשלם להם מס כמפורש שם, אפשר ליישב שאח"כ הגיעו בני בנימין הידועים בשם "נקולע השערה לא יחטיא" (ככתוב בשופטים כ' פסוק ט"ז) וסילקו את בני האמורי משם והתיישבו שם, ואפ"ל שאולי גם משום שבני דן סטו מנחלתם והלכו לשאר המקומות כמבואר בנ"ך או י"ל בדרך אחרת שקנו בני בנימין אותם מהם כדן בתי ערי חומה. או י"ל כמו שכתב התבואות הארץ (שהביא הגאון שליט"א), ואכמ"ל (וישבו ראיתי במאמר של הגאון ר' יוסף טאוב שהשיב על שאלה זו היטב בהרחבה כדרך הראשון שכתבו).

⁶¹ דזה ודאי שיעירו של ר"א הייתה המרכז של א"י וסנהדרין ובית דין חשוב ישבו שם, הלך אחר בית דין צדק אחר ר"א ללוד (סנהדרין לב'), וכן רבי טרפון ממשיכו היה בלוד וכן רבי עקיבא תלמידו של ר"א עם הזקנים ישבו שם, כמבואר בקידושין מ', ובראש השנה כ' מעשה איתא שעברו יותר מארבעים זוג [שהלכו ליבנה לבית דינו של ר"ג כמבואר שם] ועיכבן ר"ע בלוד, וכן בירושלמי בסנהדרין ריש פ"א א' דנכנסו כ"ד קריות של בית רבי לעבר את השנה בלוד, ויש עוד הרבה מאוד מימרות מר"ט ור"ע ורבן גמליאל שמופיעים בחז"ל שנאמרו בלוד, וכן על לוד שיושבת בצומת דרכים בין יבנה לקיסריה ואכמ"ל כי רבים הם ומוזכר בחז"ל מאות פעמים, וזה קאי על לוד הידועה המפרסמת בחז"ל ולהבדיל מובא בין כותבי העתים כיוסף בן מתתיהו ומפות רומאיות שיושבת לא רחוקה מיבנה ומבני-ברק, הראיות לכך לאין מספר ואכמ"ל.

⁶² כמוזכר שם משנות אליהו פרק א' וט' דשביעית דשפלת לוד ולוד הוא מהלך יום לירושלים והוא לוד דכתיב בקרא בדבה"י הוא בנה את לוד ואת אונו.

דבר זה פשוט כ"כ שאין צריך לפרט הרי חזינו שרבותינו ראשונים והאחרונים רש"י כפתור ופרח הגר"א פאת השולחן צ"ח הקודש וכו' טעו בזה ח"ו בעקבות זה, ואיך אפשר לומר שזה כ"כ פשוט שכוונתו על לוד ליד ירושלים שאין מן הצורך לפרש, ובפרט שריב"ל בעצמו גר בלוד של ר"א כמו שאמר בפסיקתא רבתי פ"ב לך והראה לריב"ל והוא יושב במדינה הגדולה לוד וכעין זה בירושלמי תרומות פ"ח ה"ד דערק ואזיל לגבי ריב"ל ללוד ואמרין לישנא אתון ואקפון מדינתא וזה ללא ספק הלוד הגדולה והמפורסמת בחז"ל שהייתה עיר בירה וכן בכל כותבי העתים כתבו שלוד בדרך ליבנה הייתה עיר הבירה הרומאית בא"י דיספוליס, ומוזכרת בכל המפות ובכל כותבי עיתים יהודים ונכרים לאין מספר כעיר בירה מפורסמת, ואילו לוד ליד ירושלים לשיטתו בוודאי היתה עיר קטנה שהרי אינו מוזכרת בשום מקום, ואין מן הצורך להאריך בזה.

ה. ובמה שהקשה הגאון שם מדוע היום לא מצאו חומה שהרי ברש"י נראה שהייתה חומה שהייתה נראית חדשה בזמן ריב"ל. יש להשיב שברש"י לא כתוב שהייתה חומת חדשות בזמן ריב"ל אלא אפשר לדייק דיוק קל מרש"י שהיה שרידים של חומה מזמן אסא וגם זה לאו דווקא. ונבאר, רש"י כתב וז"ל אע"פ שכתוב במשנה הוזקק ריב"ל לאומרו לפי שחומתיהן נראין חדשות כדאמרין לקמן שנפלו והחזיקן [שאלפעל בנהו והדר נפול ואתא אתא ושיפצנהו "גמרא"] הוזקק ריב"ל להעיד שבכלל מוקפות חומה לקרות המגילה בט"ו, ולכאורה נראה שוודאי אין כוונת רש"י שהחומות של אסא עמדו על תילם בתוך לוד הרומאית הגדולה והיתה נראית חדשה על אף שכבר נבנה למעלה מאלף שנים משום איזה ידועה מספרי העיתים או ברו"הק. אלא לפרש דברי ריב"ל בא, שמפני שהיה נראה להם שהעיר חדשה יחסית ולא מזמן הכנענים או מצד שרידים של החומה שהייתה נראית להם שלא מזמן הכנענים, ועוד אפשר מצד שרידי בתי העיר הישנה שהייתה נראית שלא מזמן הכנענים, ובפשטות נקט רש"י חומות ולאו דווקא.

בגליון פורים התפרסם מאמר מאת הגאון רבי ישראל טופורוביץ שליט"א עם הצעה חדשה, לפיה תרי לוד הוו, האחת העיר לוד עירו של ר' אליעזר, והיא העיר לוד הידועה כיום, ועוד עיר נוספת בשם לוד, שעליה אמר ר' יהושע בן לוי שהיא מוקפת חומה, והיא הייתה סמוכה לירושלים. ולפי הצעה זו, העיר לוד הידועה כיום, דינה כערי הפרוזות. ועיקר טעמו לומר כן, הוא משום דמבואר בקרא (דהיי"א ח יב) דבני בנימין בנו את לוד, ואילו לוד דהיום אינה בנחלת בנימין, אלא בנחלת יהודה או דן.

והנה מבואר עוד בקרא שם, "המה ראשי האבות ליושבי אילון, המה הבריחו את יושבי גת". ואילון נמנית בקרא (יהושע יט מב) עם ערי דן. ולשיטתו צ"ל דאף תרי אילון איכא, חד בנחלת בנימין וחד בנחלת דן.

עוד מבואר בקרא דבני בנימין בנו את אונו, ובחז"ל איתא (איכה רבה ועוד) "צוה ה' ליעקב סביביו צרי, כגון חלמיש לנוה וכו' לוד לאונו", ומשמע דאונו סמוכה ללוד, ולוד דהתם ודאי מיירי בלוד הידועה כיום, דסתמא קאמר וסתם לוד ודאי מיירי בלוד הידועה, וכמו"כ היא היתה עיר גדולה של הרומאים, ועוד איתא בחז"ל מלוד לאונו ג' מילין (וי"ג ה' מילין) ובפשטות בסתם לוד מיירי, ולפי"ז אף אונו הסמוכה ללוד ג"כ אינה בנחלת בנימין, ולשיטתו צ"ל דתרי אונו איכא, האחת בנחלת בנימין, והאחת סמוכה ללוד הידועה.

עוד מבואר בקרא דנחמיה דבני בנימין נתיישבו בעריהם, ומלבד לוד ואונו וגיא החרשים, נמנתה שם גם העיר חדיד, ומבואר בכפ"פ (פי"א) דעיר חדיד היא למזרח לוד (הידועה) כב' שעות, וא"כ אף היא אינו מנחלת בנימין, ולשיטתו צ"ל דב' חדיד איכא, חדיד בנחלת בנימין, וחדיד דהכפ"פ הסמוכה ללוד הידועה.

ומלבד שכל זה הוא תימה גדול, גם מבואר ברבותינו הראשונים להיפך, דעל המבואר בקרא דיהושע (י יב) "שמש בגבעון דום וירח בעמק אילון", נתקשו דהא רחוקים הם זה מזה, דגבעון מבנימין ואילון בגבול דן, עי' רש"י, רד"ק, אברבנאל, וכן בדרשות ר"י אבן שועיב (פ' ראה), שיישבו קושיא זו כל אחד לפי דרכו, ולא עלה על לב אחד מהם לתרץ דאף לבנימין איכא אילון דידיה וכדמוכח בדברי הימים.

וע"כ צ"ל דבאמת אין ערים אלו בנחלת בנימין, אלא דתחילה בני דן לא הורישו את האמורי שישב בהם, כמבואר בקראי (שופטים א לד) "וילחצו האמורי את בני דן ההרה כי לא נתנו לרדת לעמק, ויואל האמורי לשבת בהר חרס באילון

והוא פשוט כ"כ שאין צריך לפרט הרי חזינו שרבותינו ראשונים והאחרונים רש"י כפתור ופרח הגר"א פאת השולחן צ"ח הקודש וכו' טעו בזה ח"ו בעקבות זה, ואיך אפשר לומר שזה כ"כ פשוט שכוונתו על לוד ליד ירושלים שאין מן הצורך לפרש, ובפרט שריב"ל בעצמו גר בלוד של ר"א כמו שאמר בפסיקתא רבתי פ"ב לך והראה לריב"ל והוא יושב במדינה הגדולה לוד וכעין זה בירושלמי תרומות פ"ח ה"ד דערק ואזיל לגבי ריב"ל ללוד ואמרין לישנא אתון ואקפון מדינתא וזה ללא ספק הלוד הגדולה והמפורסמת בחז"ל שהייתה עיר בירה וכן בכל כותבי העתים כתבו שלוד בדרך ליבנה הייתה עיר הבירה הרומאית בא"י דיספוליס, ומוזכרת בכל המפות ובכל כותבי עיתים יהודים ונכרים לאין מספר כעיר בירה מפורסמת, ואילו לוד ליד ירושלים לשיטתו בוודאי היתה עיר קטנה שהרי אינו מוזכרת בשום מקום, ואין מן הצורך להאריך בזה.

ה. ובמה שהקשה הגאון שם מדוע היום לא מצאו חומה שהרי ברש"י נראה שהייתה חומה שהייתה נראית חדשה בזמן ריב"ל. יש להשיב שברש"י לא כתוב שהייתה חומת חדשות בזמן ריב"ל אלא אפשר לדייק דיוק קל מרש"י שהיה שרידים של חומה מזמן אסא וגם זה לאו דווקא. ונבאר, רש"י כתב וז"ל אע"פ שכתוב במשנה הוזקק ריב"ל לאומרו לפי שחומתיהן נראין חדשות כדאמרין לקמן שנפלו והחזיקן [שאלפעל בנהו והדר נפול ואתא אתא ושיפצנהו "גמרא"] הוזקק ריב"ל להעיד שבכלל מוקפות חומה לקרות המגילה בט"ו, ולכאורה נראה שוודאי אין כוונת רש"י שהחומות של אסא עמדו על תילם בתוך לוד הרומאית הגדולה והיתה נראית חדשה על אף שכבר נבנה למעלה מאלף שנים משום איזה ידועה מספרי העיתים או ברו"הק. אלא לפרש דברי ריב"ל בא, שמפני שהיה נראה להם שהעיר חדשה יחסית ולא מזמן הכנענים או מצד שרידים של החומה שהייתה נראית להם שלא מזמן הכנענים, ועוד אפשר מצד שרידי בתי העיר הישנה שהייתה נראית שלא מזמן הכנענים, ובפשטות נקט רש"י חומות ולאו דווקא.

אך נראה יותר לפרש דברי רש"י באופן אחר, שהרי תמוה איך זיהו למעלה מאלף שנה אחר אסא שזה חומת אסא ולא מזמן יהושע ובפרט שההבדל בין אסא ליהושע כמה מאות שנים בלבד, ועוד איך נופל ע"ז לשון חדשות, אלא נראה שכונת רש"י לפי שהיה נראין חדשות במהלך הדורות והיה לעז בעולם שאינו עיר מזמן יהושע, לכך היה צריך לחזק שאכן יש לו מסורות ברורה לקרות בט"ו. ומ"מ זה וודאי מוכח שאין כוונת רש"י כפשוטו שהיה נראה חומה חדשה בזמן ריב"ל.

[אך גם אמת שאינו מן הנמנע שעמדו שם חומות בזמן ריב"ל על תילם]מסתבר שלא מזמן אסא דהרי הארץ נחרבה כמה פעמים מאז ואכמ"ל] ונחרבו והשתמשו בזה לצרכי דורות ולא נשאר מזה זכר, ולדוגמא שמעתי מהרב בנימין קרלשטיין שיש תמונות לפני למעלה מ-150 שנה שיפו מוקפת חומה וכן ידוע בכל הדורות שהיה הרבה מלחמות ונבנו הרבה חומות במרוצות השנים ואין רואים זכר לכ"ז, ומה שידוע לי בטבריא מה שרואים שם זה רק חומה הצלבנית וחומה כנענית לא מצאו שם, וכן בעכו, אגב גם בירושלים שחופרים שם בלי סוף עדיין לא מצאו את החומה הכנענית, וזה וודאי שללא חפירות שיטתיות בכל גבולות העיר קשה למצוא בפרט במישור החוף שהיו בונים חומות מלבני בוץ, אך כמובן למצוא שרידי מבנים קל בהרבה כי הם מלאים בכל פינה, וזה וודאי שא"א על סמך שאלה זו למה לא מצאו חומה להורות דרך להלכה. ומה שהבית המינים עומד על תילו שם מזמן חז"ל כי שמרו ע"ז באדיקות רבה ונחשב אצלם כפטרונם, שיעקר במהרה.)

ו. עוד מה ששאל שם על המדרש אגדה משער הדגים זה עכו ויללה מן המשנה זו לוד שהוא משנה לירושלים וכו' מה טעם שלוד נקראת משנה לירושלים, וכתב הגאון שליט"א שאולי משום שהיא היתה סמוכה לירושלים וכתב שבהכרח י"ל כן שהרי רש"י במלכים ב' פרק כב' על פסוק והיא יושבת בירושלים במשנה שיש פותרים במשנה חוץ לחומה בין שני החומות שהוא משנה לעיר, לא הבנתי דבריו, מה שהביא ממלכים הרי

אחר המנהג, היה לנו להנהיג לקרוא ב"ד בלבד, ומאחר שברור הדבר לכל שמנהג זה הוא מנהג טעות, ועכ"פ כיום שהעיר התרחבה הרבה, א"כ יש לנו לחזור לעיקר הדין ולקרא בט"ו בלבד כפסק הכפ"פ ופאה"ש.

ישראל אריה יעקובזון ב"ב

תגובות לגליון פורים

מורינו הגאון רבי יעקב לנדו חילק בין קריאת התורה של שני וחמישי שניתן לקרוא בכל פרשה מאחר שעיקר התקנה שלא יהיו שלשה ימים בלי תורה, ואילו התקנה לקרוא כל מועד בעניין המועד היא תקנה אחרת ואיננה מתקיימת בקריאה אחרת, ומשום כך כתב שניתן לקרוא במקום קריאת פרשת השבוע ביום שני את קריאת יובא עמלק, ואילו להיפך אי אפשר מאחר שלא מקיימים בפרשת השבוע את הקריאה של מעין המאורע, עכ"ד.

והנה עיקר תקנת משה לקרוא מעין המאורע התפרשה במשנה במגילה לא. וזה לשון המשנה 'בפסח קורין בפרשת מועדות של תורת כהנים בעצרת שבעה שבועות וכו' בשני ובחמישי ובשבת במנחה קורין כסדרן ואין עולין להם מן החשבון שנאמר וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל מצותן שיהו קורין כל אחד ואחד בזמנו'.

ומפורש במשנה איפוא שכפי שהקריאה בפסח היא קריאת הפרשה בזמנה כך הקריאה בשני וחמישי היא קריאת הפרשה בזמנה. וכשם שאי אפשר לקיים את קריאת הפסח בקריאת פרשת השבוע כך אי אפשר לקיים את קריאת שני וחמישי בקריאת הפסח.

וטעם העניין פשוט שמאחר שהציבור עסוק בקריאת הסדר הזה הרי שקריאת אותה פרשה בשני וחמישי איננה קריאה אגבית אלא היא קריאת הזמן, ואין כל הבדל בין קריאת פרשת יובא עמלק בפורים ובין קריאת פרשת השבוע ביום שני, והכל נחשב 'קריאה בזמנה'.

ויש להוסיף עוד שלשון הגמ' במגילה כט: 'ראש חודש טבת שחל להיות בשבת מביאין שלש תורות וקורין בהן אחד בעניינו של יום ואחד בדראש חודש ואחד בחנוכה', ומבואר שפרשת השבוע נחשבת 'עניינו של יום' וכמשנ"ת.

ועולה מכאן שאי אפשר לפטור שום קריאה בקריאה אחרת ואין מקום לדחות את קריאת פרשת השבוע מפני יובא עמלק. ב. הגאון רבי ישראל טופורוביץ האריך להקשות סתירות האם העיר לוד נמצאת בנחלת בנימין או בנחלות אחרות, ומשום כך הסיק שהיו שני ערים בשם לוד שהאחד היה בנחלת בנימין והאחר בנחלת שבט אחר, ואף בזמן התנאים היו שתי ערים בשם לוד, עכ"ד.

והנה עצם הקביעה שבגלל שיש סתירה יש לנו ליישב שיש שתי ערים בשם לוד שהיו סמוכים מאוד והיה ביניהם רק כמה שעות הליכה הוא חידוש גדול, ואף אם נימא שיש כאן סתירה יש להתיישב האם הנחה זו יכולה לשמש כתירוץ ולפתור את הקושיא. שהרי לא כל הנחה נחשבת לתירוץ ורק אם הסברא הפשוטה מסכימה לזה ניתן להגדיר זאת כ'תירוץ'. (ולמשל, אחת ההנחות שהעמידו את הסתירה היה שגבול יהודה עובר בהרים ולא יתכן שהוא ירד לשפלת לוד. והנה היה מקום ליישב ולומר שבזמן יהושע היתה שפלת לוד מקום של הר ורק אחר כך בזמן התנאים הושפל ההר ונעשה בקעה, והיה ניתן אף לומר שמצאנו כיוצא בזה בסדום שההרים נבקעו ונוצר עמק השידים, וכן מקרא מפורש הוא באיוב טה, 'המעתיק הרים ולא ידעו'. ומכל מקום פשוט לכל שאין זה נחשב לתירוץ מאחר שהוא דבר חידוש ואמרינו ביה אין לך אלא חידושו. והכא נמי בעניין לוד עצם ההנחה שהיו שני ערים בשם דומה סמוכים מאוד עד שאדם שרצה ללכת ללוד היה עלול להתבלבל וללכת ללוד השנייה הוא דבר חידוש שיש לדעת אם יש להחשיבו כתירוץ.)

ולעצם הקושיא נראה ליישב בפשיטות שהגם שבחלוקת הארץ ניתנה העיר לוד לשבט דן מכל מקום בפועל ישבו שם שבט בנימין. ויתכן להסביר זאת בכמה טעמים: א) הרבה ערים לא נכבשו בזמן יהושע והחלוקה הייתה רק שאותו שבט יכבוש את המקום, אולם היו שבטים שלא היו יכולים לכבוש ואז כבשו

ובשעלבים", ומצינו עוד בקרא דבני דן בקשו להם נחלה לשבת (שופטים יח א), "כי לא נפלה לו עד היום ההוא בתוך שבטי ישראל בנחלה", וע"ש במלבי"ם שהוא מטעם דלא הורישו את האמורי וכו', ותחת זאת כבשו את ליש בצפון, וא"כ י"ל דבני בנימין הם אלו שכבשו ערים אלו במשך הזמן, אף שלא היו מנחלתם, והיינו קרא דדברי הימים (א ח יג) בבני בנימין, "המה ראשי האבות ליושבי אילון, המה הבריחו את יושבי גת".

עוד הקשה מדרשת חז"ל ויללה מן המשנה זו לוד שהיא משנה לירושלים, ומשום מה לא נחא ליה לפרש שהיתה עיר חשובה ושניה לירושלים, ולכן רצה לפרש שנקראת משנה ע"ש שהיתה סמוכה לירושלים, וכמצינו בקרא והיא יושבת בירושלים במשנה שפירשו בין ב' חומות העיר שהיא משנה לעיר, ולפי"ז צ"ל דלוד היא העיר הסמוכה ביותר לירושלים טפי מכל שאר מקומות, והוא תימה גדול דמצינו בקראי טובא שנוכרו בהם מקומות רבים הסמוכים לירושלים, ולוד שהיא הסמוכה ביותר עד שנקראת משנה טפי משאר מקומות לא נזכרה כלל. (ומה שמובא במפרשים בצפניה שם שאלו מקומות סמוכים לירושלים הם לפי פשוטו, אבל לפי דרשת חז"ל אינם סמוכים לירושלים, שהרי דרשו שם גם על עכו טבריא וציפורי הרחוקים מירושלים).

ויש להוסיף עוד דמבואר בפסיקתא (עה"פ ושמתי כדכד שמשתיך), "אמר לו לך והראה לרבי יהושע בן לוי אילו אבני כדכד, והוא יושב 'במדינה הגדולה בלוד', הרי דריב"ל היה יושב בלוד הגדולה והידועה היא לוד דימינו, והיאך ריב"ל עומד בלוד אחת ודורש על לוד אחרת, וע"כ דלוד הידועה היא המוק"ח.

וע"כ נראה שאין מקום להטיל ספק ופקפוק בדברי רבותינו דנקטי דלוד הידועה היא המוק"ח, וכמו שנקט הכפתור ופרח (פ"ז ופי"א, הובא בפאת השלחן הל' א"י סי' ג אות טו), וכן בשו"ת תק"ז אהרן (סי' ה) מובא שנשאלו רבני ירושלים אודות מושבה שנראית ללוד הידועה אם צריך לחוש לנראה, ע"ש, וכן בציץ הקדש (סי' נג סק"ד) בשם מהר"ש מסלנט זצ"ל, דנקט דהעיר לוד שבזמנו היא לוד המוק"ח, אלא שנקט שאינה ממש על מקומה המדויק אלא סמוכה לה. ונפק"מ בכ"ז לדינא כיום שהעיר התרחבה ואין מקום לספק זה, דהדר דינא כהכפ"פ, וכפי שהעירו כבר הגר"א בריזל בספרו כרכין המוקפין חומה (עמ' מב), והגר"ב צ"א אבא שאלו בשו"ת אור לציון (ח"ד עמ' שכת).

ובנותן טעם להעיר עוד על מה שהובא באותו גליון (במאמר אחר) מדברי בעל המנחת יצחק לנהוג בלוד דין ערי הספיקות, שהנידון בזמנו היה קודם שנתבררו כ"כ הדברים, והספק היה מחמת קברים עתיקים שנמצאו ותו לא, וכמובן אין בכך ראייה להכריע לקרוא בט"ו. ואדרבה המנחת יצחק אמר באותה שעה, שאם יהיו עוד קצת הוכחות נוכל להכריע זמן פורים בט"ו (פורים בעיר לוד' בפתח דבר).

וכמו כן המובא מהגריש"א, ידוע כי הגריש"א לא נכנס לכל הבריורים, וסמך בכל כוחו על דברי הגרימ"ט שהמנהג הקדום הוא לקרוא ב' ימים, (שבספרו ארץ ישראל הוא כולל את לוד עם 'עירות עתיקות שכבר הוחזקו משנים קדומות לנהוג בהן דין מסופקות', כלשונו), וסבר שגדול כח המנהג להכריע בזה, אולם כיום מתברר שהדברים שכתב הגרימ"ט אודות מנהג אינם מדויקים כלל, ואין כאן אלא דעתו שלו, כי ברוב ככל הדורות לא היה ישוב יהודי כלל בלוד, ואף כשהחל הישוב היהודי בעיר בסביבות שנת תר"ן (ע"י מספר משפחות בודדות, שהיו שנים שאף מנין משלהם לא היה להם), הם נהגו לקרוא ב"ד בלבד, והגרימ"ט עצמו בשנת תרע"ב (נדפס בשו"ת הגרימ"ט ח"א עמ' שי) ביטל בהבל פיו את "מנהגם" וז"ל, "ועד כמה יש לשפוט ממנהגים של מתיישבים חדשים, יש להוכיח מ"לוד" הנמנית בין שמונה העיירות (בערכין) כמו ירושלים, ובכל זאת שמעתי שהיחידים קראו בה רק ב"ד, ובמשך השנים היו יהיה גם שם למנהגו", וגם כשהתחדש הישוב מחדש אחר שנת תש"ח נהגו הכל לקרות ב"ד בלבד, כפי שכתב הגר"א בריזל זצ"ל במכתב, "וכאשר בקרתי בלוד נודעתי שהם קוראים רק ב"ד, אז נכנסתי בעבודה זו לשנות מנהגם ולקרוא גם בט"ו, שתי שנים הצלחתי שקראו בב' הימים, אח"כ חזרו לקרוא רק ב"ד". וא"כ אם נלך

שבטים אחרים את המקום וישבו בו. ב) יתכן שבט אחד קיבל נחלה אולם שבט אחר היה צריך אותה יותר לצרכי מסחרו ולכן קנה אותה ממנו, או שהחליף עמו עיר אחרת. (וצורת המכירה וההחלפה באופנים המותרים: עד היובל, או בקניין לזמן ארוך שאינו יוצא ביובל, וכן כאשר שבט אחד לא היה יכול לכבוש הוא היה מוותר לאחר שיכבוש ויקבל את העיר לפרק זמן ארוך.) ומצאנו בפרשת וזאת הברכה שזבולון התברך בברכת 'הוא לחוף אניות וירכתו עד צידון', והנה צידון היא בצד המערבי של הארץ, ואילו ביהושע מפורש שנחלתו הייתה ליד הכינרת בצד המזרחי של הארץ. ויישוב העניין פשוט שבט זבולון היה סוחר בים ולכן קנה אחוזות בחוף הים עד העיר צידון.

ואף בעניין שבט בנימין הדבר מוכח, דהנה בפרשה בדברי הימים א ח (שהיא הפרשה שהגמ' הביאה ממנה ראייה שלוד הייתה שייכת לבנימין) מבואר שבני בנימין נחלקו לשתי משפחות שהאחת ירבה באילון והאחרת ירבה בירושלים. והנה העיר 'אילון' נמצאת בנחלת שבט דן כמפורש ביהושע יט, מב ובכל זאת הייתה מרכז היישוב של בני בנימין. ומצאנו גם בשופטים א, לד 'וילחצו האמרי את בני דן ההרה כי לא נתנו לרדת לעמק, ויואל אמרי לשבת וכו' באילון וכו' ותכבד יד בית יוסף ויהיו למס', ואין פלא אם בני בנימין נכללו בבית יוסף שכבשו את אותם מקומות ולוד בכללם.

רפאל וייס

להרבנים החשובים אשר כתבו בשבוע שעבר להשיב על הא דתרי לוד הווי כידוע,

רציתי לחדד בזה ענינים אשר נראה היה לי שלא דקו בהם כנראה לי מדבריהם ואי שגיתי אבקש מראש מחילתם.

אברהם ישעיה ענבל

דבר המערכת

משך מעמ' 1

וטעם הדבר, משום שהרבה מוקשים עומדים בפניו של האדם בדרכו להשיג את המעלות הגדולות, גם אחר שהתברר לו הדבר בבירור כי היא היא הדרך העולה למעלה וכדאי הדבר בעיניו לעמול עליו ולהשיג אותה, עדיין יצר העצלות והשפלות ימציא עבורו כל טענות ועילות שבעולם כדי למנוע ממנו העפלה זו, וממילא מיד הוא חושש שמא ארי בדרך או חלילה השחל, וכל זה כדי למנוע מהצלחה זו אשר אליה הוא שואף.

ומה הדבר שגורם לאדם להצליח הצלחה אמיתית ולעלות במעלות יתירות יותר ממה שמגיע אליהם היום. לצורך זה על האדם להציב לעצמו יעד!

כשהאדם שואף להשיג מעלה מסויימת עדיין אין לו את הכוחות הראויים כדי להשיג אותה, אבל כשהאדם קובע לעצמו יעד, הרי שמיד עומד הוא בדרך ובכיוון להשיג אותו.

לפני שהאדם קבע לעצמו יעד זומן, יוכל לעסוק בכל עיסוקיו השונים, ואף להתעצל במעשים כיון שאין דבר שמחייב אותו לעשות דבר זה דווקא עכשיו, אבל כשיודע הוא שהציב לעצמו יעד הרי שאם דעתו עליו 'חייב' הוא להגיע ליעד, כי אם לא כן בשביל מה קבע את היעד.

נמצא כי קביעת היעד איננה הסיבה עצמה לשמה עמל האדם בהשגתו, אלא היא כאמצעי על ידו ישיג האדם את מעלותה. היעד אינו אלא אמצעי להשיג את המעלות אשר האדם מעוניין להשיג אותם גם קודם קביעת אותו היעד.

האדם שאין לפניו יעד, יש לו את הפנאי לעמוד ברוגע ולשוחח עם כל אחד על דא ועל הא, הוא לא ממהר לשום מקום, אבל האדם שקבע לעצמו יעד או תכונת הרי שעצם קביעתו זו היא זו שנותנת לו את הזמן והכח לעצור משיחותיו המיותרות, ולעשות באופן מיידי את מה שקבע לעצמו לעשות באותו הזמן.

זהו יסוד ההצלחה של האדם בכל מצב שהוא אם מעוניין הוא בהשגת שלימות יתירה על אשר הוא נמצא בה.

בפרשתינו נתבשרנו על מיתת בני אהרן אשר הקריבו אש זרה בבית קדשי הקדשים, והלומד תמוה, בני אהרן הקדושים היאך הגיעו למדה זו להקריב אש זרה בקוה"ק, הלא מאז היוולדם גדלו הם בביתו של אהרן, למדו מתורתו של משה, ואיך הגיעם תקלה כזו.

הפתרון לשאלה זו נמצא במש"כ הנצי"ב בספרו העמק דבר בריש פרשת אחרי מות, אשר הקשה במה שנקרא אש זרה אשר לא צוה ה' והרי אסור להביא אש זרה ומה שייך הלשון אשר לא צוה ה', וכתב בדרך דרש שהדבר קרה מתוך שנכנסו ב'אש של התלהבות של אהבת השם' ועל זה אמרה תורה אש זרה שלא זו הדרך לזכות בה.

ועל פי דבריו אנו מבינים את יסוד טעותם אשר ביקשו הם להשיג את המעלות העליונות של הקטרת הקטורת, אלא טעו במה שעשו הדבר בלי שינתן להם הציווי לעשות זאת.

ועכ"פ לענינינו יש ללמוד כי שורש לכל ההצלחה היא השאיפה להשיג מעלות עליונות, גם מה שלא נראה קרוב ובהישג יד, רק על ידי ששאפו לבא לכלל הדבר, אלא שגם זה צריך להעשות בצורה הנכונה בדרכה של תורה בלי לשנות מדרך התורה כראוי.

~ ~ ~ ~ ~

בימים אלו כאשר עם ישראל מתכונן לקראת ימי הפסח הבאים עלינו לטובה, כל אחד ואחד יש בידו יעד אליו הוא עומד להגיע, ביתו יהיה נקי, יהיו לו מצות, גם על יין ומיץ ענבים לא יוותר, ושאר צרכי החג יהיו לעילא ולעילא כפי שאיפת עקרת הבית.

אך לא זו בלבד יש להכין לקראת החג, האדם צריך לבא מוכן להעביר ולהעתיק את המסר העובר מדור לדור, במצוות 'הגדת לבנך' אשר האדם צריך להתכונן אליה כפי שידו מגעת.

אלא שבידיעה לבד לא מספיק, אלא צריך לקבוע את היעד ואת הדרך אותה נלך בשביל להשיג יעד זה, והדרך הזו גם אם איננו מחוייבים בה היא תועיל עבורינו לנצל את זמנינו לקביעת חברותא ולניצול כל זמן בשביל להיות מוכנים בדעתינו לקיים מצות היום כראוי.

~ ~ ~ ~ ~

לא זו בלבד, אלא בכל עת לימוד של האדם ישנם שני דרכים בעודו, יכול האדם ללמוד ולהשכיל ולחדש ועדיין להשאר בזה, ויש אפשרות אחרת בה האדם רוצה להצליח ביותר גם אם אינו מחוייב בזה, וזה על ידי שכל מה שלומד יעלהו על גבי הכתב וכאשר יהא ראוי אף יתפרסם לתועלת הציבור ויעלה על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, אך בזה לא מספיק בידיעה ורוצון אלא בקביעת יעד אמיתי להעלות את הדברים שנתחדשו ע"פ הכתב ובעזרת השם יתברך יוכל להצליח לעמוד בו ולקיים אותו.

אברך בזמנו

אברך בזמנו לא חי במסלול הטבעי. הוא נמצא במסלול אחר לגמרי ומי שלא נמצא באותו המסלול חושב עליו שהוא מתנהג בלי אחריות והגיון. איך אפשר שיהיה יותר מארבע ילדים בעולם? איך תפרנס אותם? המון שאלות ותמיהות והאברך אינו מתווכח איתם, כי אין לו מילים בשביל לענות לכאלה שאלות.

האברך חי במסלול אחר והנהגה אחרת, לכן הוא לא יכול להסביר איך זה עובד במסלול הטבעי. כי זה לא במסלול הטבעי.

דוגמא לזה. במצרים היה מכת דם, ישראל שותה מים והמצרי שותה דם. וכן במכת חושך, לישראל היה אור ולמצרי היה חושך. ומה זה היה באמת? אומר המהר"ל שבמערכת הטבע זה היה מים ומערכת הנס זה היה דם. לא צריך להסביר את הסתירה בטבע, כי זה לא סתירה בטבע. אלא שני מערכות שונות. בטבע זה היה מים ובמערכת הנס זה היה דם.

אחד הניסים שהיה בבית המקדש, שהיו 'עומדים צפופים ומשתחוים רווחים', שכשהשתחוו פתאום נהיה רווח. לא שמידות הבית השתנו אלא נשאר אותו מידות, רק כשהשתחוו פתאום היה מקום ברווח. מסביר המהר"ל שע"י לק-ה אנו משתחוים, נכנסו למערכת אחרת עליונה. מן המיצר קראתי ק-ה ענני במרחב ק-ה.

ומי שלא השתחוה לה' נשאר במערכת הטבעית והרגיש צפיפות נוראה.

ולו יצויר שהיה איש אחד שהשתחוה ואיש אחר שלא השתחוה, האם יהיה צפוף או מרחב? אז התשובה היא שלזה שהשתחוה יהיה ברווח ולזה שלא השתחוה יהיה צפוף. ואם תשאל הרי לא יתכן דבר כזה על פי הטבע! אין זו שאלה, כי זה לא קרה בטבע אלא יש שתי מערכות שונות.

וראה זה פלא, הרי גם מצד החכמה קיים כזה מושג. הרי איינשטיין גילה שאם תיקח אותו חפץ ותשים אותו באטמוספירה אחרת באחד מכוכבי שמים, אותם נתונים יקבלו משקל אחר ומידה אחרת, כי כל הנמצאים זה 'יחסית' לסביבה.

ומי שמשתחוה לה', מוצא את עצמו באטמוספירה אחרת ומקבל הנהגה אחרת.

וכן היא מצד מידת הביטחון שיש בה הנהגה של 'במידה שאדם מודד, מודדים לו'. כמבואר בחז"ל ה' צלך. מי שמצביע אצבע אליו מצביע כנגדו אצבע, ומי שמושיט לו יד מושיטים לו יד במקביל. וי"ל שמרומז בזה כמו שאמרו חז"ל שהאצבע מורה על הנהגה חלקית ואילו היד מורה על הנהגה השלימה. וכן אם האדם מוכן לתת אימון חלקי בהשי"ת הקב"ה מתנהג איתו גם באופן דומה ועוזר לו חלקית, אבל מי שמתמסר אליו לגמרי אז במידה שאדם מודד מודדים לו, והקב"ה מתמסר אליו לגמרי.

והסבא מנובהרדוק היה נוהג בביטחון באופן שאחרים לא הבינו אותו, פעם הגיע לרכבת בלי כרטיס, ושאלו אחד אחרי שאין לך כרטיס למה באת? הסבא ענה 'הקב"ה כבר ישלח לי כרטיס'.

ובעת הגיע הרכבת ועוד לא הגיע הכרטיס, אותו איש שעמד מן הצד לראות את גורלו של הסבא וראה שברגע אחרון הגיע איש נדיב לב וראה שאין לו כרטיס, והושיט כרטיס לידו ברגע אחרון לפני סגירת הדלתות, והסבא לא התרגש מאותו איש שהתרעם על מידותיו שאמר לו 'מה זה עוזר הביטחון שלך, הרי אילו לא היה מגיע אותו נדיב ברגע אחרון לא היה לך כרטיס'...

וזו האמת. הנהגת ה' לבעל ביטחון ומי שמשתחוה לה' כגמל עלי אמו, אינה אותה הנהגה לזה שאינו בוטח, עד כדי כך שהוא מתקשה להבין איך הנהגה מסתדרת בדרך הטבע. ואינו משכיל לדעת כי באמת אין זו הנהגה בטבע, אלא זו מערכת אחרת שיש שם כללים אחרים. כללים של במידה שאדם מודד מודדים לו.

והנה ידוע דברי הרמב"ם בסוף הלכות שמיטה ויובל, 'ולא שבט לוי בלבד, אלא כל איש ואיש מכל באי העולם אשר נדבה רוחו אותו והבינו מדעו להבדל לעמוד לפני ה' לשרתו ולעובדו לדעה את ה' והלך ישר כמו שעשהו אלוקים ופרק מעל צוארו עול חשבונות הרבים אשר בקשו בני אדם הרי זה נתקדש קודש קדשים ויהיה ה' חלקו ונחלתו לעולם ולעולמי עולמים ויזכה לו בעוה"ז דבר המספיק לו כמו שזכה לכהנים ללוים. הרי דוד ע"ה אומר 'השם מנת חלקי וכוסי אתה תומך גורלי', עכ"ל.

שבט לוי יש להם כללים אחרים, ולא רק שבט לוי אלא כל איש ואיש...

יש כאלה שאומרים שזה לא רלוונטי לאברך שאינו 'כל כולו' קדוש לה' ולא פסק פומיה מגירסא בלי הפסק וכו'.

שמעתי דבר מחזק מאוד מהרב מאיר קסלר שליט"א: הרי גם בשבט לוי, לא כולם היו באותו רמה, אבל הנהגה שייכת לכל מי שייך לאותו שבט. כן כל מי שמצטרף למסגרת ולעולם של 'אברך', שייך לאותה הנהגה.

המשך בעמ' 28

והסביר את הדבר שהרי מצאנו במצרים שהם לא השתעבדו כלל וכלל, ובודאי היה שם שמאלנים שראו את זה כמשתמטים, עריקים ופרזיטים שלא נוטלים שוויון בנטל, ולמה באמת פרעה פטר אותם, כי הם לא הגיעו בהתחלה. ומכאן לומדים רבותינו שאין משעבדים אדם אלא למי ששעבד את עצמו. (וכן בכל הגזירות שהיה נגדנו לא היו אלא כשהתחיל איזו התרופפות אצלנו) ולמה הם לא הגיעו בתחילה, כי יעקב אבינו לא נתן ללוי להיות מנושא המטה, כי הוא עתיד להיות מנושא ארון הברית. ולכן כל שבט לוי עשו ק"ו שבודאי לא מתאים להם לעבוד לפרעה שהרי הם עתידים להיות מנושא ארון הברית.

ושאל הרב קסלר שליט"א רק בני קהת היו מנושא הארון ושאר בני המשפחה היה להם תפקידים אחרים, מ"מ רואים שהיה יחס מיוחד כל השבט כיון שיש בתוכם קבוצה כמיוחדת שהם נושאי הארון, ולכן כולם לא הצטרפו לעבודת פרעה וממילא נפטרו משעבוד מצרים.

וכן הדבר גם באברך. יש בודאי אלה שלא מסיחים דעת מלימוד התורה בכלל והם שקועים בסוגיות ובעיון התלמוד בבחינת 'כל היום היא שיחתי'. אבל גם אלה שהם לא עד כדי כך, כל עוד שהאדם מצטרף לאותה קבוצה שיש בהם כאלה בני עליה, והיה רוצה להתעלות במתיקות התורה והתמדתה, ובינתיים הוא עושה כפי כוחותיו, גם הוא נכלל באלה שבחרו להבדל ולהתנזר מהעולם שבחוץ ופרק מעל צוארו עול חשבונות רבים. שהרי הוא נמנע מלהרוויח ומוותר על לוקסוסים ומוותרים על כל מיני דברים כדי להישאר באהלה של תורה, ובחר במסגרת זו להיות חלק מקבוצה של בני עליה גם בשביל ילדיו, וגם מסתכלים עליו מבחוץ כאחד מטורף שפרק מעל צוארו עול חשבונות רבים).

כל עוד שמעריכים את הבני עליה ומתלווים להם, וכמו שכתב במסילת ישירים שיחידים מעלים את הציבור ואכמ"ל, ובתנאי שיש השתייכות ביניהם ומלווים אותם ומצטרפים להם.

והביא ראה מדברי המשך חכמה (בשלח פט"ז פסו' לב) וז"ל: אל יחשוב כי אימת יושגח בפרט, ותהא פרנסתו דרך נס רק כשכבר הוא דבוק בדרכי ה' ומנהיג עצמו בדרך בלתי טבעי, רק אז ישליך על ה' יהבו... כי אף לא הקשיח עדיין מלבבו כל דרכי העולם ולא הורגל בתורה, רק מטרת לבבו גלוי להיודע תעלומה כי כוונתו להתאמץ במעוז התורה, יחלצנו ה' ולא יעזבו ויזמין פרנסתו מקודש.

ה' יצלינו מכל גזירות קשות ונזכה לבטוח בו באמת ולראות את גילוי ה' וחסדו עלינו תמיד.

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.

עלות הדפסת גליון זה 270 ₪

עדיין לא נתרם!!

ניתן לקחת זכות ולזכות הרבצת התורה

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

ברכת בורא מיני בשמים

הנה בימים אלו עסוקים הרבה מן הלומדים בהלכות ברכת הבשמים והריח המבוארים בשו"ע סי' רטז וסי' ריז.

בהם נתבארו חמשה סוגי ברכות אשר מצוי לברכם על הבשמים, בורא עצי, עשבי, מיני בשמים, בורא שמן ערב, אשר נתן ריח, ונתבאר שברכת בורא מיני בשמים היא ברכה הכוללת לכמה מיני בשמים דהיינו במקום שבו מברכים על כמה מיני בשמים מברכים ברכה זו הכוללת כמה מיני בשמים.

והנה מבואר בשו"ע רטז, שאם היו לפניו עצי בשמים, ועשבי בשמים ומיני בשמים מברך על כל אחד ברכה הראויה לו, אע"פ שיצא כשמברך רק על מיני בשמים ומתכוין להוציא את כולם.

ומאידך בסי' ריז נתבאר שהנכנס לחנותו של בשם שיש בו מיני בשמים מברך בורא מיני בשמים, ובמשנ"ב ביאר את החילוק בין המבואר בסי' רטז, שמברך על כל אחד את ברכתו הראויה, משום ששם נוטל כל מין בנפרד לברך משא"כ בזה.

ויש להבין מדוע מי שיש לפניו כמה מינים של בשמים כמבואר ברטז, לא יברך מיני בשמים ויפטור את כל המינים, ומדוע לא יחשב כברכה שאינה צריכה במה שמברך על כל מין בפ"ע.

והאמת היה לומר שכאשר נמצאים כולם לפניו ומברך 'מיני' אין זה שיוצא יד"ח בברכה זו גם בשביל אותם בשמים, אלא שכאשר הינם כולם לברך הרי שלא יכול לברך על כל אחד בפנ"ע כיון שהם אגודה או כגון אותה חנות של בשם ששם מחוסר ברירה מברך על מיני, אבל האמת היא שהיה צריך לברך על כל אחד בפנ"ע.

אלא שצ"ב שא"כ הנכון ביותר שיקח בידו מכל אחד ויברך בחוץ במקום שיכול הוא להפריד ביניהם, ויותר קשה מהמבואר שם (רטז, י) שהיו לפניו גם עצי, גם עשבי, וגם מיני, ומה שייך שיש לפניו מיני כשכל המהות של המיני הוא כאשר הם אגודים באגודה אחת, ואי תימה שהיה לפניו גם אגודה הכוללת גם עצי וגם עשבי ולכן לא יכול לברך עליה שתי הברכות א"כ מדוע כשבירך שני הברכות מאלו שנפרדים אצלו יברך עוד על מיני בשמים ולא נימא שכבר יצא בברכתו עליהם.

ושמעתי מידידי הרב יהודה נ. לפרש בזה שהמושג של ברכת בורא מיני בשמים היא ברכה על ריח מחודש של מיני בשמים דהיינו ריח של תערובת של בשמים.

ולפי"ז יש לומר שאותו שיש לפניו אגודה של בשמים ומברך בורא מיני בשמים יוכל לשלוף מתוך האגודה כל מין בפנ"ע ולהוסיף ברכות ע"י שיברך על כל אחד בנפרד.

ועוד יש לומר בזה באותו שכבר בירך על כל אחד בנפרד שיצרפם יחד ויברך את הברכה החדשה מהריח המתחדש שמברכים עליו את הברכה המחודשת ברכת מיני בשמים.

ויש לעיין בכל זה.

מיזם החברות לימי בין הזמנים הבעל"ט

מיקום	הערות	טלפון/מערכת	סגנון	נושא	זמן	
		מערכת 0533187988	לימוד קל בהבנה	משניות גמיש	שעתיים בבוקר	1
שלב א'	לימוד עם בחור או אברך	מערכת 0533187988	לימוד יסודי	גמ' ערבי פסחים- גמיש	ימים א-1 לפנות בוקר בין 5.30-7.00	2
		מערכת 0533187988		טור בית יוסף להלכה	שב"ק לפנות בוקר החל מהשעה 3.00	3
		מערכת 0533187988		פסחים או ד' מינים	יומי בוקר 3 שעות	4
		מערכת 0533187988		פסחים או ד' מינים	ערב כשעה וחצי	5
		0533147168		עמוד היומי דרשו	גמיש	6
		0527182315 אם לא זמין אפשר דרך המערכת		שמעתתא	חצי שעה בשעות הבוקר	7
		מערכת 0533187988		ערבי פסחים	בוקר 1-9	8
		מערכת 0533187988		ערבי פסחים	ערב מ9.30	9
לתשומת לב, גם מי שלא נרשם יכול לפנות למערכת לעדכן פרטים, ועי"ז נוכל לתווך כאשר יבא אדם נוסף המתאים לחברותא.						

הודעה חשובה

בעזה"ש"ת לקראת חג הפסח - זמן חירותינו

יצא לאור גליון נושא מיוחד

אשר יעסוק בענייני

החג והלכות הפסח

בהלכה, מוסר, אגדה ובפילפול

הגליון יצא לאור

לקרא שבת הגדול - פרשת מצורע

ציבור הלומדים נקראים ליטול חלק ולשלוח

מפרי עמלם להגדיל תורה ולהאדירה.

ניתן לשלוח עד יום חמישי פרשת מצורע י' ניסן בשעה 14:00.

את החידו"ת יש לשלוח למייל המערכת v384384@gmail.com
או למסור לאחראים.

בברכת חג פסח כשר ושמח

בברכת התורה

המערכת

**חיי הירות - חיי רוממות
הערה בדבר כיבוד אב ואם בימי ניסן**

אל תשקצו את נפשותיכם בכל השרץ השורץ על הארץ, ולא תטמאו בהם ונטמתם בהם. כי אני ה' אלוקיכם והתקדשתם והייתם קדושים כי קדוש אני, ולא תטמאו את נפשותיכם בכל השרץ הרומש על הארץ. כי אני ה' המעלה אתכם מארץ מצרים להיות לכם לאלוקים והייתם קדושים כי קדוש אני.

התורה והמצוות מעמידים בפני היהודי אתגרים יומיומיים רבים. בכל עת הוא נדרש לעמוד בכל דרישות התורה ולקיים כל מצוותיה. ואכן כל יהודי חי את חייו במלחמה תמידית עם היצר הרע להתגבר על נסיונותיו וללכת בדרך הישר. אולם הרש"ר הירש זצ"ל פירש שבפרשה זו התורה מלמדת שלא זו הדרך, אסור לאדם להניח את עצמו למלחמה תמידית ללא סוף, תכלית העבודה להעלות את האדם ולרומם אותו באופן שלא יצטרך עוד להילחם על נסיונות שפלים. התורה דורשת מהאדם לקנות בעצמו מעלות עליונות שיגביהו אותו מהתשוקות האנושיות הפשוטות, וממילא יוכל להמשיך ולהתעלות תמיד.

מהלך זה התבאר בפרשה זו, כאשר הרחיקה התורה אכילת שקצים ורמשים, היא הוסיפה ואמרה 'והתקדשתם'. הדרישה היא שיתקדש האדם ויתרומם, שיעלה את כל כולו גבוה יותר ויעזוב את הפחיתות השולטת בו. וימצא את עצמו במקום נעלה יותר באופן שכבר לא יתמודד מול פיתויים שפלים.

מן הראוי להציג את דבריו בלשונו העשירה והייחודית. וזה לשונו:

והתקדשתם: קדשו עצמכם, הפנו את כל כוחותיכם ומרצכם כלפי עצמכם, הכניעו את כל הכוחות המתנגדים, כדי להיות מוכנים לקיים את תורת ה' המוסרית: **והייתם קדושים:** ואז תהיו קדושים, תצטרכו להיאבק פחות ופחות, ההתנגדות בקרבכם תיעלם שלב אחרי שלב. ולבסוף תקיימו את תורת המוסרית ללא מאבק אלא בשמחה, וכל השפל והמושחת יימאס בעיניכם. **כי קדוש אני:** עליכם לשלוט בעולם הקטן של הכוחות שמסרתי לשלטונכם בטבע החושני שלכם, בדיוק כפי שאני, הקל החופשי והעצמאי, מושל בכל הכוחות בעולם הגדול. קל עצמאי ואישי, הואיל ואני קדוש, לכן אתם מחויבים, ויכולים, להיות קדושים!

וכפי שכתב שם עוד: הנשמה האלוקית שנפחתי בקרבכם, מרוממת אתכם מעל לכל כפייה גשמית, מאפשרת לכם ליטול חלק בקדושותי, ומעניקה לכם חירות מוסרית. אשר על כן, צריכים אתם להיות כאלוקים.

המשך בעמ' 32

הודעה חשובה

להלן זמני הוצאת הגליונות לתקופה הקרובה:

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

רש"י הירש הלך בדרך זו לפרש מה שכתוב תחילת פרשת קדושים. קדושים תהיו כי קדוש אני ה' אלוקיכם, ומיד בסמוך הזהירה התורה על מורא אב ואם. איש אמו ואביו תיראו וגו'.

וכאן המקום להקדים ולהבהיר מה היא 'קדושה'. בקרב ההמון יש הבנה שהקדושה היא משהו ערטילאי ומופשט. אבל האמת היא שהקדושה במהותה היא דרישה פשוטה מכל אדם שיתעלה מהאנוכיות הטבועה בו מיום היוולדו, טבע זה שמבקש מהאדם לרוץ כל חייו אחר הנאותיו וצרכיו משחית את חייו ומשעבד אותו לתאוותיו. מידת הקדושה מבקשת ממנו להכיר את עליונותו ולרסן את עצמו ולהעמיד את חייו סביב הערכים הנכונים ולא סביב אנוכיות ותאוות. אין די בקיום מצוות באופן נקודתי, האדם חייב להעמיד את סדר חייו בצורה שמושעת על ערכים ומוסר ולא על תאוות ורצונות.

הכלי הנכבד בו מתחנך כל אדם למידת הקדושה הוא מצוות מורא אב ואם. תיכף בתחילת גידולו נתקל כל ילד עם החובה המוסרית לשמוע בקול הוריו, וכך כאשר הוא גדל בצורה נכונה, הוא מגיע באופן טבעי לחיים מרוסנים ומשוחחרים מעול הרצונות והתאוות השפלות. הוא מתרגל יום יום לכפוף את רצונו השפל למרותם של הוריו והוא נכנס לעולם של חיים נכונים ומתוקנים.

וזה ביאור הפסוקים כלשונו של רש"י הירש זצ"ל.

'כאן, בפרק על קדושה, מודגשת החובה לשמוע בקול ההורים, שעבוד רצון הבן לרצון הוריו, וביטול רצון הבן מפני רצון אביו ואמו, הם האימון הראשון לקראת שליטה עצמית, שליטה עצמית תשחרר את האדם הצעיר מכבלי דחפיו השפלים ותיתן לו שליטה על יצרי רצונו, היא תשחרר את הכוחות האלוקיים שבאדם ותביא אותו לחירות מוסרית. והן זו כל מהותה של תכונת הקדושה. עכ"ל.

--- --

השלמה נפלאה ניתן ללמוד מהגמרא בנדרים [ט:]: 'אמר שמעון הצדיק, מימי לא אכלתי אשם נזיר טמא אלא אחד. פעם אחת בא אדם אחד נזיר מן הדרום, וראיתיו שהוא יפה עינים וטוב רואי וקווצותיו סדורות לו תלתלים. אמרתי לו, בני מה ראית להשחית את שערך זה הנאה. אמר לי, רועה הייתי לאבא בעירי, הלכתי למלאות מים מן המעיין, ונסתכלתי בבבואה שלי, ופחז עלי יצרי ובקש לטורדני מן העולם. אמרתי לו רשע למה אתה מתגאה בעולם שאינו שלך, במי שהוא עתיד להיות רמה ותולעה, העבודה שאגלחך לשמים. מיד עמדתי ונשקתיו על ראשו, אמרתי לו בני כמוך ירבו נוזרי נזירות בישראל, עליך הכתוב אומר איש כי יפליא לנודר נזיר להזיר לה'.

המהרש"א כתב מבט חדש על סוגייה זו. הוא מעמיד את כל הסוגייה על מצוות כיבוד אב ואם, וכפי דקדוק לשון הגמ' 'רועה הייתי לאבא בעירי'. ומבאר את הדברים כך: נזיר זה בא מן הדרו, רצה לומר שהיה תלמיד חכם, שהרוצה להחכים ידרים. ונזיר זה למרות כבודו העצמי כתלמיד חכם לא חס על כבודו לעסוק במלאכת רעיית הצאן שהיא מלאכה בזויה בפני כל חבריו בעירו, והכל בשביל למלא את רצון אביו.

וכאשר ראה את הבבואה שלו וראה את יופיו, ביקש יצרו לטורדו מן העולם, כלומר, היצר פיתה אותו שלא מתאים לאיש נעלה כמוהו ויפה כמוהו לרעות צאן. ובזה ביקש לטורדו מן העולם, כלומר, שיעבור על מצות כיבוד אב שנאמר בה למען יאריכון ימיך. והתעורר אז לאזור כח ולנזור נזירות לשם שמים שלא ימנע מכיבוד אב ואם. עכ"ל.

לפי דברי רש"י הירש הדברים מאירים באור יקר.

אין לך אדם שמתאים לנזור נזירות כמו אותו נזיר שבא אליה מתוך כיבוד אב. נזיר זה ויתר על כבודו האישי וחינך את עצמו לעשות את רצון אביו, מעשה זה הוא שהכשיר אותו להתקדם ולהגיע לדרגת 'קדוש יהיה גדל פרע שיער ראשו'. הנזיר נקרא קדוש בגלל שהוא הכיר את ערך החיים וידע לעצור את עצמו מבעוד מועד ולא להסחף אחרי המשיכה הטבעית לין וליופי. אין לך שעה שמתאימה לנזירות כמו שעה של כיבוד אב.

רש"י הירש נאמן למשנתו, כתב כדברים הללו ממש בפרשת ויחי על הברכה שבירך יעקב ליוסף, שם תיאר את יוסף בשם 'נזיר' כמו שכתוב ולקדקד נזיר אחיו'. וביאר בזה הלשון 'נזיר: אדם שמתרגל בשליטה עצמית, ומתרחק מכל דבר מגונה. זו הייתה אכן התכונה המובהקת של יוסף, שבה הוכיח את עצמו באופן כה מזהיר לאורך חייו'. עכ"ל.

--- --

אנו עומדים בפתח חודש ניסן, בכל בית בישראל התכונה גוברת לנקיון הבית. הילדים נדרשים גם הם לתרום מזמנם ולעזור בצרכי הבית. מלבד החובה הפשוטה להטות שכם, יש כאן הזדמנות פז להתחנך חינוך יקר למידת הקדושה. כל בן ובת, אמורים להכיר בסמכותם של הוריו ולכופף את עצמם להיות תחת מרותם. כפיפה טבעית זו היא המפתח לתת לאדם חירות אמיתית מכל כבלי היצר, כאשר אדם מאומן להכניע את סדר יומו לצרכי הבית, לקום בבקרים בשעה מתבקשת, לישן בשעה מתאימה ולעזור כפי הנדרש, הוא מאמן את עצמו לחיים ערכיים ומרוסנים. חיים שנותנים דרוך משיעבוד היצר ומובילים אותו לחיים נטולי שיעבוד חברתי ותאווני.

ונסיים בדבריו הנפלאים של הספורנו שמלמד שזהו מהותו של החודש: החודש הזה לכם. מכאן ואילך יהיו החדשים שלכם, לעשות בהם כרצונכם, אבל בימי השעבוד לא היו ימיכם שלכם, אבל היו לעבודת אחרים ורצונם, לפיכך ראשון הוא לכם לחדשי השנה. כי בו התחיל מציאותכם הבחיריי. עכ"ל. כמה מתוקים הם הדברים, בחודש זה קבלנו חירות לעשות כבחירתנו, איננו כפופים לפרעה, ואיננו כפופים לתאוותינו. אנחנו משוחחרים לעשות כרצוננו כבחירתנו.