

**ענין חנוכה ופורים הוא להאיר
האור המאיר בימים ההם, כפי
התיקונים שנתקנו בס.**

חנוכה - בתגבורת הכהנים על
הרשעים בני יון, שהיו מתכוונים להסיר
ישראל מעבודת ה', ונתחזקו הכהנים,
ועל ידם שבו לתורה ולעבודה. ובפרט
ענין המנורה לפי תיקונה, שהיו
הקטרוגים נגד ענינה, והחזירים הכהנים
על בורים.

ופורים - לענין הצלתם של ישראל
בגלות בבל, וחזרת קבלת התורה
שחזרו וקבלו עליהם לעולם, כמו
שאמרו ז"ל, הדור קבלוה בימי
אחשורוש.

(רמח"ל, דרך ה', ח"ד פ"ח אות ג - במצות הומנים)

ספר

רץ כצבי

חנוכה - פורים
בירורי הלכה

חנוכה ◊ עשרה במבת ◊ תעניות
ד' פרשיות ◊ פורים

מאת
צבי רייזמן
לום אנג'לם

בסלו תשס"ט

ספר
רִיז כַּעֲבִי
חנוכה – פורים



©
כל הזכויות שמורות



ZVI RYZMAN
218 S. ALTA VISTA
LOS ANGELES
CA. 90036 U.S.A.

פקס:
323.278.1211

דוא"ל:
z-ryzman@aiibeauty.com

❧ תוכן הענינים ❧

הסכמות

הקדמה

חנוכה

א	שואלין ודורשין בהלכות חנוכה ופורים	סימן א
טו	'מצוה בו יותר מבשלוcho' או 'הידור מצוה' - מה עדיף	סימן ב
לג	ברכה על הדלקת נר חנוכה על ידי שליח	סימן ג
	[הפרדה בין קיום מצוה על ידי אחד וברכה על ידי אחר]	
מד	פרסומי ניסא בד' כוסות ונר חנוכה	סימן ד
נז	ענף ב - דין "מוכר כסותו" בפורים	
סג	הדליק בלילה ראשון של חנוכה שני נרות	סימן ה
עב	קידוש בשבת וביו"ט והדלקת נר חנוכה בבית הכנסת	סימן ו
עב	פרק א קידוש בליל שבת בבית הכנסת	
	פרק ב - קידוש בליל יום טוב שחל בשבת	
פב	[סוכות שמיני עצרת ופסח]	
פד	פרק ג - הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת	
קא	פרק ד - מהות הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת	
קח	הדלקת נר חנוכה ומקרא מגילה לאחר עלות השחר	סימן ז
	[הגדרת זמני "לילה" ו"יום" בהלכה]	
קכא	ענף ב - הדלקת נר חנוכה בארצות הצפוניות	
קכד	מדליקין מנר לנר	סימן ח
קלב	נר איש וביתו	סימן ט
קמב	ענף ב - הבית והגדרתו: במזוזה, עירובין, נר חנוכה ועוד	
קנד	בירך על הדלקת נר חנוכה ולא היה בחנוכה שמן	סימן י

סימן יא	הדלקת נר חנוכה לאחר הדלקת נרות שבת קעד [ובדיני קבלת שבת בטעות בעירוב תבשילין ומנהג אבלות]
סימן יב	נר חנוכה או אמירת הלל - מה עדיף קפה [ובדין אין מעבירין על המצוות]
סימן יג	חיוב נשים בהלל בחנוכה קצז
סימן יד	טעות בקריאת התורה בראש חודש שבחנוכה ריג [סדרי עדיפויות בקריאת התורה ובקיום מצוות]
סימן טו	טעה והקדים קריאת התורה של חנוכה לקריאת ראש חודש רל [ובדיני טעויות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון]

תעניות - עשרה בטבת

סימן מז	תענית עשרה בטבת וחומרתה לעומת תעניות אחרות רמז
סימן יז	תקיעות בעת צרה בזמן הזה רפח

ד' פרשיות

סימן יח	קריאת פרשת שקלים רפא [הטעמים לקריאה והמסתעף מהם להלכה ולמעשה]
סימן יט	חיוב נשים קטנים וכהנים בשקלים ובתפילת מוסף רצו
	פרק א - חיוב נשים בשקלים ובתפילת מוסף רצז
	פרק ב - חיוב קטנים עד גיל עשרים כהנים ולויים בשקלים ובתפילת מוסף שז
סימן כ	איבוד זכר ז' עממין וזכר עמלק שיז
סימן כא	קריאת פרשת זכור לנשים שכג

פורים

סימן כב	גדרי תענית אסתר לעומת יתר התעניות שפט
סימן כג	התחיל לקרוא מגילה לפני השקיעה ויסיימה בין השמשות שצח
סימן כד	חיוב נשים וקטנים במגילה ונר חנוכה תב

סימן כה	עמידה בקריאת המגילה ובהלל תי
סימן כו	קריאת המגילה ואמירת הלל למפרע [מגילה, הלל, ק"ש, תפילה, פסוקי דזמרה, קריאת התורה ונ"ך וברכת כהנים] תכב
סימן כז	ברכת שהחיינו בקריאת המגילה בלילה וביום תל"ה
סימן כח	קריאת המגילה מבעוד יום תמה
	ענף ב - קריאת המגילה מבעוד יום במקומות המוקפים חומה ... תנח
סימן כט	ספקות בקריאת המגילה תפד
	ענף ב - ספקות בקריאת המגילה בפורים שחל בערב שבת תעב
סימן ל	שמיעת מגילה בטלפון או ברמקול תפג
	ענף ב - שמיעת הברלה [לנשים] דרך טלפון תקא
סימן לא	ברכות המגילה עובר לעשייתן תקד
	פרק א - ברכת המצוות לאחר קיום המצוה תקה
	פרק ב - ברכת שהחיינו לאחר קיום המצוה תקיב
	פרק ג - ברכת שהחיינו ושעשה ניסים למי שאין בידו מגילה ... תקיט
סימן לב	ברכת הרב את ריבנו תקכג
סימן לג	ברית מילה בפורים תקמא
סימן לד	סעודת פורים תקמו
	פרק א - על הניסים וחיוב פת בסעודת פורים תקמו
	פרק ב - סעודת פורים בערב שבת תקמא
	פרק ג - חיוב בשר בסעודת פורים תקמא
סימן לה	גדרי שמחה ואיסור הספד בפורים תקעז
סימן לו	איסור לא ילבש בתחפושות פורים תקפד



מפתח ערכים מפורט תרג

בספרי ר'ן כצבי חלק א', נדפסו הסכמות הרבנים הגאונים:

הגאון רבי שמחה זיסל ברוידא זצ"ל
ראש ישיבת חברון

הגאון רבי ברוך מרדכי אורחי שליט"א
ראש ישיבת עמרת ישראל

הגאון רבי שאול אלתר שליט"א
ראש ישיבת שפת אמת

כ"ק אדמו"ר בעל ה'נחלת דין' ממודו'יין זצ"ל

הגאון רבי ישראל מאיר לאו שליט"א
הרב הראשי לישראל

הגאון רבי דוד חנניה פינמו שליט"א, פאריס

הגאון רבי יהודה קולודצקי זצ"ל
ראש ישיבת הישוב החדש



בספרי ר'ן כצבי 'ירח האיתנים', נדפסו הסכמות הרבנים הגאונים:

אבי מורי רבי י. העשל רייזמן שליט"א
בעמח"ס 'שיטות בהלכה', עיונים בפרקי אבות, עיונים במועדים ועוד

הגאון רבי שמואל הלוי ואזנר שליט"א
רב אב"ד ור"מ זכרון מאיר, בני ברק

הגאון רבי עובדיה יוסף שליט"א
הראשון לציון ונשיא מועצת חכמי התורה

הגאון רבי מיכל יהודה ליפקוביץ שליט"א
ראש ישיבה לצעירים פונוב'ז

הגאון רבי ברוך דוב פוברסקי שליט"א
ראש ישיבת פונוב'ז

הגאון רבי נתן געשטעטנער שליט"א
אבד"ק קרית אגודת ישראל ור"מ 'מתיכתא פנים מאירות', בני ברק

כ"ק האדמו"ר מצאנז שליט"א

הגאון רבי יחזקאל ראטה שליט"א
אבד"ק קארלסבורג, ניו יורק

הגאון רבי שלום ראובן פיינשטיין שליט"א
ראש הישיבה, ישיבה ד'סמעטן איילענד

MENASHE KLEIN
Rabbi of Ungvar
1578 53rd Street
Brooklyn, NY 11219
(718) 851-0089

מנשה הקטן

אבדק"ק אונגוואר ור"מ דישבת "בית שערים"
ברוקלין, נ.י.

הסכמה

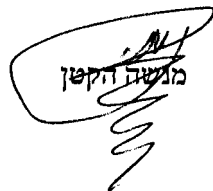
כ"ז מרחשון תשפ"ט לפ"ק

הן כבר נודע בשער בת רבים ספרים החשובים 'רין כצבי' מעשה ידיו להתפאר של ידידי הנעלה יקר תפארת, חיכו ממתקים וכולו מחמדים הרה"ג מוה"ר צבי רייזמן שליט"א מלאם אנדזעלעם. והנה דבריו הישרים ומשמחי הלב הם חבונות פרי יגיעתו ועמלו עמלה של תורה, אשר השכיל בחכמה ובתבונה לחדש ולפלפל בכמה וכמה מערכות בגופו של תורה ובהלכתא גבירתא, וזכה ללמדם ברבים במשך השנים שמוסר שיעורים קבועים בעמקות ובבהירות וכמיטב הגיון. ועכשיו עומד להוציא לאור ספרו חלק ו' על עניני חנוכה ופורים, וכמעשהו בראשונה כך מעשהו באחרונה, ערוכים בטוב טעם ומסודרים בסדר נאה.

והנה משמיא קוכו ליה לזכות את הרבים הן בהרכבת התורה והן בהדפסתה, וידידי רב לו לעשות חיילים להחזקת התורה ולקיומן, ואשרי לו שזכה לשתי שלחנות ובודאי יש חשיבות מיוחדת לספרו זה באשר כב' שקוע וטרוד במסחרו ומלאכתו, ואעפ"כ מלאכת שמים עיקר אצלו, וקנין התורה עיקר נגד קניני העולם. ואחר שראיתי שיש לו הסכמות מגדולי ישראל שליט"א אשר שבתו את הספר ומחברו, ע"כ אף ידי תכון עמהם להוציא לאור עולם את ספרו היקר, ורבים יאותו לאורו ויתענגו על אמריו.

ומרגלא בפומי אמה שאמרו חז"ל (ברכות ח' ע"א) גדול הנהגה מיגיעו יותר מירא שמים, ועיין מהרש"א מה יר"ש, אם היר"ש יש בו כ' מעלות, שהוא יר"ש וגם הנהגה מיגיע כפו, א"כ פשוט שהירא שמים גדול יותר ולא מטעם הנהגה. ואמרת דיששכר וחבולון מתחלקין זה נוטל חצי וזה נוטל חצי (ועיין סוטה כ"א ע"א רש"י ד"ה שמעון אחי עזריה) וא"כ האי יש לו חצי והשני נוטל חצי. אבל הנהגה מיגיע כפיו נוטל כל השכר שלו והוא גדול מיר"ש. והנה במשנה (אבות פ"א מ"ג) אמרו אל תהיו כעבדים המשמשין את הרב על מנת לקבל פרס אלא הוו כעבדים המשמשין את הרב שלא על מנת לקבל פרס, ופרס הוא לשון חצי, פרוסה. ולכן גדול הנהגה מיגיע כפו שאז כל השכר שלו והוא גדול מיר"ש שנותן חצי שכר לחבולון.

ואברכהו בברכת התורה, י"ר שיזכה להו"ל ספרו זה בהצלחה רבה, ויברך ה' חילו מתוך בריות גופא והרחבת הדעת, והמקום יהא בעזרו שיוסיף אומץ בהפצת ספרו זה ושאר ספריו ויצליח בכל מעשיו ידיו להגדיל תורה ולהאדירה. כאוות נפשו ונפש ידידו ב"ב ונפש.


מנשה הקטן

Rabbi Ephraim Greenblatt

5556 Barfield Road
Memphis, TN 38120

הרב אפרים גרינבלאט

רב ושו"ב במעמקים

מח"ס שו"ת רבבות אפרים ח"ח ונה"ת

בעזה"י, תשרי תשס"ח

כבוד ידידי הנחמד הרה"ג סו"ה הרב צבי רייזמן שליט"א

מונחים לפני ג' הספרים "רץ כצבי", שהוציא לאור, וכעת עומד להוציא לאור עוד חלק, והנה ספריו נתקבלו בחבה בעולם התורה, ובטוחני שספרו החדש יתקבל גם כן בעולם התורה, אחר עיוני בספריו החשובים ראיתי שידיו רב לו בכל מקצועות התורה, לכן הגני נותן לכת"ה הסכמה לספרו החדש, ונא להשתדל להוציאו לאור כי רבים מחכים לו. והגני בא לברכו, שהשם יתברך יסייעהו לאפוקי שמעתתא אליבא דהילכתא ויתן חיננו בעיני כל לומדי התורה"ק ומבקשי דבר ה' באמת, ושרכים ימצאו בספרו דברי חפץ, ויתענגו על רוב טובו ויאירו עיניהם מנועם אמריו.

כת"ה, לפני ה' ספון ת"ח גדול בעירו, אבל לא לעולם נשאר הספון טמיר ונעלם, והקב"ה מגלה סוד ומפענח הצפונות, ויצאה החמה מנרתיקה וספריו עשו רושם גדול בעולם וזכה שספרו החדש, ימשך לתת לנו שמחה, פקודי ד' ישרים משמחי לב. ורכים ימצאו בספרו זה דברי חפץ, ויתענגו על רוב טובו ויאירו עיניהם מנועם אמריו.

וכת"ה לא צריך להסכמתי, אלא רצונו של אדם הוא כבודו, והסכמתי בא ביהודה ועוד לקרא, וברצוני לכתוב על ידידי הרה"ג המחבר שליט"א, שכל מי שילמד בספרו, ימצא חידושים ובאורים ודברים נחוצים להלכה למעשה, כי הוא דובר מישרים בדברים נכוחות, ושרשו פתוח על מים חדים ומתוקים הנזילים מן לבנון, מדברי הראשונים ואחרונים ועד אחרי האחרונים, הליכות עולם לו הולך בהוראה בקדמות אשור וישר, ודבריו ראויים לעלות על שלחן מלכים, ולהגדיל התורה ולהאדירה.

הכותב וחותם בחותם הברכות הכתובים בתורה

בחדש תשרי תשס"ח פה מעמקים מענמי

עפ"י אפרים גרינבלאט



Rabbi G. Zinner
of Cong. Nitei Gavriel
1541 40th Street, Brooklyn, NY 11211
718-972-7233 Fax 718-437-6039

גבריאֵל ציננער

רב דק"ק ומח"ס
נמעני גבריאֵל
ברוקלין ניו יארק

בס"ד

יום ה' לַסדר כי מן הבאר ההוא ישקו העדרים
שנת מלא כל ברכת ה' (תשס"ט) לפ"ק

לכבוד הרבני הנכבד נועם המדות, איש האשכולות, מוקיר תורה
ואהיו גופא צורבא מדרבנן, מקים עולה של תורה הרב צבי רייזמן
שליט"א מח"ס רץ כצבי

נתתי שמחה בלבי בראותי אשר למרות מרדותך במו"מ שוקד על דלתי
התורה בהתמדה, ועושה עסקו ארעי ותורתו קבע, ומקדיש רוב יומו בלימוד התורה
ובתיבת חידושים, ועל כולם ותורת חסד על לשונו ללמד לאחרים בכשרונותיו
הברוכים, אשרי לו ככה שזיכהו השי"ת לשני שלחנות, אשרך בעוה"ז וטוב לך
בעוה"ב.

כמעשהו בראשונים ספרי "רץ כצבי" אשר נתקבלו בחיבה יתירה וזכו לעלות
על שלחן מלכים מאן מלכי רבנן, בהיותם כלי מחזיק ברכה, מדברי חז"ל וראשונים
כמלאכים ומדברי האחרונים המפוזרים בחיבוריהם השונים, הכל עשה בעטו עט
סופרים ללקוט שושנים לקומי אורות, דברים ערכים מאירים כספירים עם חדושי
ציצים ופרחים, ערוך ומסודר בשפה ברורה ובטוב טעם ודעת כראוי לכבוד התורה.
וביתרון הכשר ובהשכל ודעת זכה לצלול במים אדירים לדלות פנינים יקרים לפלפל
בהם בבניה יתירה כיד ה' הטובה עליו, בדרכה של תורה, כך מעשהו באחרונים
להמשיך בעבוה"ק להיות מוסיף והולך להוציא אורה מעשי ידיו להתפאר על עניני
חנוכה, אשר כודאי יברכו המעיינים בו ברכת הנהנין ויתענגו בו כל הלומדים.
יזכהו השי"ת נותן התורה ואוהב צדקה להמשיך בדרכו בקודש לאורך ימים ושנים
הטובות לברכה

ידידו המצרכו בלוי"ג

גבריאֵל ציננער

לשכת הרבנות
כפר חב"ד
ארה"ק תובב"א

בעזה"ש"ת

כ"א לחודש מרחשון ה' תשס"ח

מע"כ ידידי אוהב תורה ומחזיק תורה מוקיר ורחים רבנן
הרה"ג הרב צבי שליט"א רייזמן

בנועם קיבלתי ספריו היקרים "רץ כצבי" ג' כרכים המלאים
וגדושים במערכות שלימות בעניני אורח חיים ומסודרים להפליא
בשפה ברורה אשר בהם נחית למלחמתה של תורה בשקו"ט
בסברות ישרות בדברי הפוסקים ועד פוסקי זמנינו צלל במים
אדירים והעלה פנינים ומרגליות. נהניתי לעיין בהם וברכתי ברכות
הנהנין כאשר כו"כ דברים נתחדשו אצלי מתוך עיון בספרים אלו.
מע"כ מחייב הרבה ת"ח ורבנים כאשר על אף עיסוקי המסועפים
מוצא זמן פנוי להשקיע עצמו בעיון בתורה ולחדש חידושים.

יתן השי"ת אשר ימשיך להרביץ תורה ולהגדיל תורה
ולאהדירה מתוך בריות גופא ונהורא מעליא וילך מחיל אל
חיל בכל עניניו והשי"ת יצליחו.

ביקרא דאורייתא

ידידו

לוי' אברהם אברהם

חיים שאול טאוב

בהרצ"צ מוהרי"ד זצוק"ל

ממורדז'ין

רח' חבקוק 20 בני ברק

ב"ה, כ"ב חשוון תשס"ט

לכבוד

ידידי אהובי מנוער

הר"ר צבי רייזמן שליט"א

בעמח"ס "רין כצבי" ה"ח

לום אנג'לם

שמחתי באומרים לי, כי הנך עומד לחוציא לאור בימים הקרובים את ספרך "רין כצבי" החולך וסובב על ענייני חנוכה ופורים, ובו הן שיעורים שמסרת תמידים כסדרך, והן שיעורים שמסרת מעת לעת בחיכלי תורה, ובישיבות וכוללים רבים.

עוד זכורני מספסל הלימודים את שאיפותיך שהיו להיות עולים בקנה אחד התורה והגדולה, וב"ה שזו וזו עלתה בידך. והעולה על כלנה בחידושיך היפים משמחי לב ומאירים עינים המראה על יגיעתך והתענגך על דברי תורה.

יוסיף ה' ויתן לך כח ועצמה ותראה ברכה והצלחה במעשה ידיך, ותוסיף ותרבה כח בחידושיך הפרים ורבים מבאר מים חיים.

המברכו בלונ"ח

ח"ס אלעזר
דירה 3 מאגזין קלס

הקדמה

וימים אלו הן הנקראין חנוכה, והן אסורין בהספד ותענית כימי הפורים, והדלקת הנרות בהן מצוה מדברי סופרים בקריאת המגילה. כל שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה. (רמב"ם הלכות חנוכה פ"ג הלכה ג-ד)

חנוכה ופורים נזכרים בנשימה אחת במשנה: "אין גוזרין תענית על הצבור בראשי חדשים בחנוכה ובפורים" (תענית טו, ב). "בחנוכה ובפורים [נשים] מענות ומטפחות בזה ובזה, אבל לא מקוננות" (מועד קטן פ"ג משנה ט). דברים אלו ואחרים משותפים בין ימים אלו, אשר מכוחם סידר הרמב"ם את הלכותיהם בכפיפה אחת – 'הלכות חנוכה ומגילה'. ואף בסידור התפילה, נקבע להם מטבע משותף של הודאה בתיקון תפילת 'על הניסים', הנאמרת בימים אלו.

חנוכה ופורים שהם ימים טובים מדרבנן – יסוד הדינים השווה ביניהם הוא חובת ההלל וההודאה לבורא עולם על הניסים והנפלאות שהיו בימים ההם ובזמן הזה.

יסוד זה של חובת הודאה ושבח להקב"ה, מהווה את התשתית לשירתי וזמירותי 'מה אשיב לה' כל תגמולהי עלי', על הטוב שחנני והזכות הגדולה שנפלה בחלקי להעלות על מזבח הדפוס ולהוציא לאור את חלק ו' – הששי – של ספרי 'רץ כצבי', ובו שיעורי עיון ומשא ומתן בהלכה בענייני חנוכה ופורים.



הסיפורה 'שש' שהיא בגימטריה ו', מסמלת את ו' החיבור (עי' במהר"ל, גור אריה שמות כא, א), ואף חנוכה ופורים מסמלים חיבור.

השפת אמת (תרמ"ד ד"ה איתא) כתב, שחנוכה הוא בבחינת תורה שבעל פה, וכן מובא בספר מגן אברהם על התורה (פרשת מקץ) כי "כשם שחג השבועות הוא זמן קבלת התורה שבכתב, כמו כן חנוכה הוא זמן קבלת התורה שבעל פה".

ובמגילת אסתר (ט, כז) נאמר: "קיימו וקבלו היהודים", ולמדו מכך חז"ל (שבת פה, א) שבמעמד הר סיני אמנם אמרו כל העם "נעשה ונשמע", אולם קבלתם היתה רק על תורה שבכתב, ואילו קבלת התורה שבעל פה היתה בעל כרחם, שכפה עליהם הר כגיגית. ורק לאחר ישועת הפורים, גרם הנס הגדול לקבלת התורה מחדש באהבה ובלב שלם, וקבלה זו של התורה כללה גם את התורה שבעל פה.

קבלה מחודשת זו נלמדת מהאות ו' במלה "וקבלו", שמבדילה בין הקריאה בלשון רבים [קבלו] לכתיבה בלשון יחיד [קבל], ובאה ללמד שרק משה רבנו [היחיד] קיבל את התורה שבעל פה בהר סיני ולימדה את בני ישראל, ואילו בימי מרדכי ואסתר, **קבלו** כל היהודים [רבים] את התורה מחדש, כאיש אחד ובלב אחד, הן את התורה שבעל פה והן את התורה שבכתב.

הרי לנו, כי המשותף בין חנוכה ופורים הוא **החיבור בין תורה שבכתב לתורה שבעל פה**.



והנה מצד שני, יש הבדל בין חנוכה ופורים.

המשנה ברורה (סי' תער ס"ק ו) הביא את דברי הלבוש שביאר את דברי הרמ"א (שם) מדוע "לא קבעו החכמים את ימי החנוכה למשתה ושמחה אלא להלל ולהודות", וז"ל: "דלא קבעו כאן לשמחה כמו בפורים, כי בפורים היה הגזירה להשמיד ולהרוג את הגופות שהוא ביטול משתה ושמחה, ולא את הנפשות שאפילו המירו דתם ח"ו לא היה מקבל אותם. לכך כשהצילם הקב"ה ממנו קבעו להללו ולשבחו ית' גם כן על ידי משתה ושמחה. משא"כ במעשה דאנטיוכוס שלא גזר עליהם להרוג ולהשמיד רק צרות ושמדות כדי להמיר דתם [כמו שאנו אומרים להשכיחם תורתך ולהעבירם מעל חוקי רצונך]. ואם היו ישראל מכניעים להם להיות כבושים תחת ידם ולהעלות להם מס וחזרין לאמונתם ח"ו לא היו מבקשים יותר אלא שהגביר הקב"ה יד ישראל ונצחום. לכך לא קבעום אלא להלל ולהודות לבד, כלומר כיון שהם רצו למנוע אותנו מזה לכפור בדתו ח"ו ובעזרתו ית' לא הפיקו זממם וגברה ידינו **לכך אנו מודים ומשבחים לו** על שהיה לנו לאלהים ולא עזבנו מעבודתו".

ובפרי צדיק (חנוכה אות ט) הוסיף: "לענין סעודה שיהיה מצוה לענג את הגוף, לא יתכן רק בפורים שהיה הנס גם לגוף שמורה שחביב לפני השי"ת גופי ישראל שיש בהם קדושה. ועל כן תקנו בו מצות סעודה לענג גם את הגוף. מה שאין כן בחנוכה שרצו רק להשכיחם תורתך. אף שגדול מן ההורגו, מכל מקום הנס היה רק לנשמות ישראל ולא לגוף. והוא רק שמחה בדברי תורה שזכו לאור תורה שבעל פה ביתר שאת ועל זה לא תקנו משתה דאיתא (פ"ז דאבות) כך דרכה של תורה פת במלח תאכל כו', והיינו עמלי תורה שבעל פה דאיתא (מדרש תנחומא נח ג) שכל מי שאוהב תענוג אינו יכול ללמוד תורה שבעל פה לפי שיש בה צער גדול ונדודי שינה".

נמצאנו למדים כי למרות המשותף בין חנוכה ופורים, שהם מועדים שקבעום חכמים בהלל והודאה. הרי שלכל אחד מהם יחודיות משלו. חנוכה מסמל את ההודאה על ההצלה הרוחנית, בעוד שפורים עיקרו הודאה על ההצלה הגופנית. ולכן בפורים שהגזירה היתה להשמיד להרוג ולאבד את הגוף, שהוא ביטול המשתה והשמחה –

לאחר שנעשה הנס וניצלו מגזירה זו, קבעו להלל ולשבח על ידי משתה ושמחה. אך בחנוכה שעיקר הגזירה היתה **שמד רוחני**, לא קבעום אלא להודות ולהלל בלבד.

ומעניין, כי גם המצוה העיקרית שנתחדשה ב**חנוכה** – הדלקת הנרות בשמן זית זך על ידי הכהנים, מסמלת את החכמה האלקית שמכוחה נלחמו החשמונאים את מלחמת ה**רוחניות** ביוונים ובמתיוונים. ואילו ב**פורים** – המצוות שנקבעו זכר לנס ההצלה הן בענייני הגוף: משלוח מנות, מתנות לאביונים וסעודת פורים.



אולם יתכן כי אדרבה, היא הנותנת, בקביעות ימי החנוכה והפורים ביקשו חז"ל ללמדנו על חשיבות ה**חיבור בין רוחניות לגשמיות**. שהרי לא תיקנו חז"ל **אלא שני ימים טובים אלו בלבד**. ומעתה יתכן שקביעות זו באופן שכל אחד מהם מיוחד על ענין בפני עצמו, חנוכה על ההצלה הרוחנית, ופורים על ההצלה הגופנית – אך לשניהם מכנה משותף, הודאה והלל להקב"ה, נועדה להשריש בנו את ההתבוננות בשני דברים אלו לא יפרדו זה מזה, ואל לו לאדם לחשוב כי בידו לחיות חיי גוף ללא רוחניות, או חיי רוח ללא שמירת הגוף וביסוס התנאים המאפשרים לעליה רוחנית. אלא הדרך הראויה היא בו' ה**חיבור בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה**, ובין הרוחניות והגשמיות, וכמאמר חז"ל (אבות פרק ג משנה יז) "אם אין קמח, אין תורה. אם אין תורה אין קמח".

דרך זו הונחלה כמסורת בבית אבי מורי שליט"א, שהיה חוזר ומדגיש השכם וערב כי ה"ספרא" וה"סייפא" ירדו מכורכים לעולם (בראשית רבה לה, ו). ואף אני משתדל בכל כוחותי להנחיל מסורת זו לבני ביתי וצאצאי, ידידי ושומעי לקחי.

ואולי בכך נוכל להבין מדוע יש בחנוכה ופורים **שש מצוות**: בחנוכה – הדלקת הנרות ואמירת הלל. בפורים – קריאת המגילה, משלוח מנות, מתנות לאביונים וסעודת פורים. **שש** הוא המספר המרמז **את ו' ה**חיבור****, שהוא כאמור, עניינים של ימי החנוכה והפורים, לחבר בין תורה שבכתב ותורה שבעל פה, ובין הרוחניות והגשמיות.

והדברים משלימים למבואר בספר שם משמאל (הולדות תרע"ג) בשם אביו האבני נזר מסוכטשוב, שה"אות ו' היא אות השפעה". כאשר חנוכה ופורים על **שש** מצוותיהם שלובים זה בזה, הרי שיש בכך פתח ל**השפעה**, כי ה**חיבור** האמיתי של רוחניות וגשמיות, קמח ותורה, הוא כלי הקיבול והצינור לשפע ברכה והצלחה ממרומים.



בשבח והודאה להשי"ת, הנני זוכה להגיש לפני הקהל הרחב את ספרי זה, אשר הינו אסופת שיעורי הלכה בענייני '**חנוכה ופורים**' שמסרתי בשנים האחרונות לבני החבורה, בשיעורים הקבועים בביתי מספר פעמים בשבוע, ובהזדמנויות נוספות, במקומות אחרים, בתי מדרש, ישיבות וכוללים, ברחבי הארץ והעולם, תמידין כסדרן ומוספין כהלכתם.

הכנת השיעור, מסירתו, ולאחר מכן העלאתו על גבי הכתב, הדורשים כוחות מרובים, הם הם אמירת ההלל וההודאה וקיום משתה ושמחה, על הטוב והחסד שגמלנו. דברים, שהם כאמור, מהותם של ימי החנוכה והפורים. ומה טוב איפוא, לחבר אל ימי החנוכה והפורים, הודאה אישית זו, להודות ולהלל ולשמוח, ואין שמחה אלא בתורה שבעל פה ושבתב.

★ ★ ★

ספר זה, עם כל ספרי ושיעורי – יוצאים אל הפועל הודות לרעייתי הדגולה והיקרה, אצילת הנפש ועדינת הלב, ברכה – בטי תחי', המיוחדת להפליא בטוב לבה, במסירות נפשה ובשלימות הראויה לציון, ואשר אושרה ושאיפתה להיות תמיד בשמחה. בהקרבתה הרבה לאפשר את לימוד התורה והרבצתה, ובפרט בשיעורים הרבים המתקיימים בין כתלי ביתנו, באהבת תורה ובמאור פנים – ראויים לה דבריו של רבי עקיבא (כתובות סג, א) "שלי ושלכם – שלה". אשת חיל, מנשים באהל תבורך.

"ומתלמידי יותר מכולם" – הוקרתי העמוקה וברכותי מקרב לב, לכל ידידי שומעי השיעורים שליט"א, שבזכותם נתבררו ונתלבנו כל דברי ההלכה והמחשבה שבספר שלפנינו, היטיבה ה' לטובים בברכה עד בלי די, בבריאות ואושר, מנוחת הנפש והרחבת הדעת.

★

בהדרת כבוד ומורא אזכיר את אבי מורי שליט"א, הממשיך בכל מרצו להנהיג את משפחתנו בתורתו ופקחותו. וחמותי מורתי תחי', המפורסמת בעדינותה ובאצילותה, ומתמידה בעצותיה הנבונות והמחכימות ובהתמסרותה לנו ולכל צאצאיה.

ולהבדיל בין חיים לחיים, נזכור את מורי חמי, איש דגול מרבבה ואציל נפש, אוהב חסד ומרבה להיטיב, אוהב ספר וחסיד בכל רמ"ח איבריו, ראש וראשון לכל דבר שבקדושה, הרה"ח ר' אהרן יעקב קורנווסר ז"ל. ונזכור את אימי מורתי, האשה החשובה ורודפת צדקה וחסד, מרת הלינה שיינדל ע"ה. שניהם היו הורים ומורים, מלמדים ויועצים, ודמותם מלווה אותנו תמיד.

הוקרתי העמוקה לידידי היקרים, אנשי אשכולות מלאי חכמה תבונה ודעת: הרב דוד אברהם מנדלבוים, הרב יעקב יהודה זילברליכט, הרב זאב קרימלובסקי והרב יונה הוכמן, שסייעוני בעריכת הספר. יבורכו ממקור עליון ברוב הצלחה וכל טוב, ותשרה השכינה עליהם ועל משפחתם כל הימים מתוך נחת והרחבה.

בהודאה על העבר ובבקשה על העתיד, יעזור השי"ת ואזכה לראות את כל שיעורי בהלכה ובאגדה יוצאים לאור עולם, בבריות גופא ונהורא מעליא.

צבי רייזמן

לוס אנג'לס, כסלו תשס"ט

רץ כצבי



חנוכה



רץ כצבי

חנוכה – פורים



סימן א

שואלין ודורשין בהלכות חנוכה ופורים

- א -

מדברי השו"ע בתחילת הלכות פסח (אור"ח סי' תכט סעי' א) שכתב "שואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום". ויש להבין האמנם דין זה נאמר רק בפסח, או שמא גם במועדים אחרים יש לדרוש קודם להם שלושים יום.

והנה בגמרא בסוף מסכת מגילה (לב, א) מובא: "וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מצוותן שיהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו. תנו רבנן משה תיקן להם לישראל שיהיו שואלין ודורשין בענייניו של יום, הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג". ומפרש רש"י את הלימוד מהפסוק: "למה הוצרך לכתוב כאן וידבר משה, וכי כל המצוות כולן לא אמרן משה לישראל, מהו וידבר משה את מועדי ה' אל בני ישראל, מלמד שהיה מדבר עמהן הלכות כל מועד ומועד בזמן, להודיע חוקי האלקים ותורותיו וקיבלו וקיימו שכר המצוות עליהם ועל בניהם בזה ובכא". ומדברי הגמרא במגילה יש לדייק, ראשית

במסכת פסחים (ו, א) מובא: "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום, רשב"ג אומר שתי שבתות. מאי טעמא דתנא קמא, שהרי משה עומד בפסח ראשון ומזהיר על הפסח שני שנאמר (במדבר ט, ט) ויעשו בני ישראל את הפסח במועדו, וכתוב ויהי אנשים אשר היו טמאים לנפש אדם". ומפרש רש"י: "שהרי משה עומד בפסח ראשון ודורש להן בהלכות הפסח השני, דהיינו שלושים יום, שהוא בארבעה עשר באייר". ומהלכה זו, ששואלין ודורשין בהלכות הפסח שלושים יום לפני פסח, נלמד שאדם היוצא מביתו שלושים יום קודם חג הפסח, ואין בדעתו לחזור לביתו עד הפסח, חייב לבער את חמצו מביתו. מבואר איפוא בדברי הגמרא, ששלושים יום לפני פסח יש חובה לשאול ולדרוש בענייני הפסח. ולכאורה משמע שדין זה נאמר רק בפסח ולא בשאר המועדים, וכפי שיש לדייק

כל, שהתקנה לשאול ולדרוש בהלכות המועד נאמרה רק במועד ולא קודם לו. וכמו כן, שהתקנה לדרוש במועד נאמרה בכל שלושת הרגלים ולא רק בפסח.

ומתוך כך מתחזקת השאלה מדוע דין "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום" נאמר רק בפסח, כמשמעות דברי הגמרא בפסחים – ולא בשבועות וסוכות, כפי שהתקנה לדרוש מעניינו של המועד היא בכל המועדים.

עוד יש להקשות, שמדברי הגמרא במגילה משמע שהחיוב לשאול ולדרוש הוא אך ורק בפסח ולא קודם לו, ולכאורה זה סותר את דברי הגמרא בפסחים שחיוב ה"שואלין ודורשין בהלכות הפסח" אינו רק בפסח אלא גם קודם לו שלושים יום.

כמו כן יש לברר האם ניתן ללמוד מתקנת משה רבנו לשאול ולדרוש "בעניינו של יום", כי חיוב זה חל גם במועדים נוספים, כגון: ראש השנה ויום הכיפורים, חנוכה ופורים, ואולי אף בשבת.

- ב -

דעת הבית יוסף שיש תקנה אחת "לשאול" קודם הפסח בהלכותיו, ותקנה אחרת לדרוש במועד בטעמיו והלכותיו

הבית יוסף (או"ח סי' תכט) יישב את דברי הגמרא "שואלין ודורשין בהלכות

הפסח קודם הפסח שלושים יום", עם דברי הגמרא בסוף מגילה "משה תיקן להם לישראל שיהו שואלין ודורשין בעניינו של יום, הלכות פסח בפסח", וז"ל: "דדיני פסח על כל פנים צריך להודיעם לעם קודם לפסח שלושים יום, כדי שיהיה להם שהות רב להתעסק בטחינת החיטים ואפיית מצה והגעלת כלים וביעור חמץ, דאילו בפסח לית להו תקנתא אי לא עבדו להו כהלכתייהו מקמי הכי. מה שאין כן בשאר המועדים, דבעצרת ליכא דינים יותר מבשאר יום טוב, ובסוכות אע"ג דאיכא מצות לולב וסוכה אין צריך ללמוד בהם כל כך דינים, דאפילו סוכת גנב"ך ורקב"ש כשירה, ובדפנות סגי בשתים כהלכתן ושלישית אפילו טפח, ולולבים ואתרוגים רובם כשרים. ועוד שאין טרחת סוכה ולולב מרובה ודיין להתעסק בהם בערב החג. ומשום הכי לא בעי לשאול ולדרוש בהלכותיו כל כך זמן קודם. והא דתניא ששואלין בהלכות הפסח בפסח והלכות חג בחג, היינו לדרוש בטעמים שבעבורם נצטוינו במועד ההוא וגם כן לדרוש בדברים שאסור ומותר לעשות ביום טוב". והוסיף הבית יוסף להוכיח כדבריו: "ותדע דומיא דעצרת קתני, שאין בו הלכות אחרות אלא אלו, וכן שואלין בפסח וחג לא קאמר אלא על הלכות אלו. אבל שאר הלכות קודם לכן שואלים ודורשין בהם קודם לפסח שלושים יום קודם, ובסוכות יום או יומיים".

ומתבאר בדבריו, כי לפנינו שני חיובים נפרדים ושונים במהותם ובזמן חיובם:

תקנת משה רבנו לדרוש בהלכות המועד בעיצומו של המועד מתייחסת לכל המועדים – פסח שבועות וסוכות. ובמועדים אלו החיוב לדרוש הוא בענייני אגדה, להזכיר ולדרוש בטעמים שבגללם נצטוינו לחוג את אותו המועד, וכן לשנן את הלכות יום טוב. ואילו החיוב לשאול ולדרוש קודם המועד, שהוא רק בענייני הלכה ולא בדרשת טעמי אגדה, נאמר בפסח בלבד. וחיוב זה נובע מחמת הצורך בלימוד הלכות מרובות הקשורות לחג הפסח, כדוגמת דיני אפיית המצה, הגעלת כלים וביעור חמץ. ולכן, רק בפסח זקוקים לשלושים ימי לימוד קודם הפסח, כדי לברר הלכות אלו על בורייך, מה שאין כן בשבועות שאין בו הלכות מיוחדות, ולכן אין צורך בלימוד קודם לו [ודי בלימוד הלכות יום טוב בשבועות עצמו, מדין שואלין ודורשין בענייניו של יום], וכן בסוכות די ביום או יומיים של לימוד הלכות סוכה וד' מינים, קודם לחג.

ולפי זה מיושבים היטב דברי הגמרא בפסחים עם דברי הגמרא במגילה, ואין כל סתירה. כי דברי הגמרא במגילה הם בענין החיוב בכל יום טוב לדרוש בטעמי החג ובהלכות יום טוב. ובפסחים מבואר בגמרא חיוב נוסף לדרוש בהלכות המרובות של פסח בלבד.

ומוסף הבית יוסף עוד טעם מדוע חיוב שואלין ודורשין קודם המועד מתייחס לחג הפסח בלבד, על פי המבואר בדברי התוספות במסכת עבודה זרה (ה, ב ד"ה והתנן) שעיקר התקנה ששואלין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום "על הקרבן נתקנה, כדאמר טעמא שהרי נביא עומד בפסח ראשון ומזהיר על [קרבן] פסח שני". וביאר הבית יוסף: "כלומר שכל ישראל חייבין להקריב קרבן [פסח] לחג זה, וצריכים שלושים יום קודם לדרוש להם בהלכות הפסח, כדי שיהיה שהות לכולם ליקח להם קרבנות בדוקים ממומין". ומסיים הבית יוסף: "ואף על גב דהשתא בעוונותינו אין לנו קרבן, כיון דבזמן שהיה קרבן התקינו שיהיו דורשין שלושים יום קודם, תקנה לא זזה ממקומה".

- ג -

דעות הראשונים והפוסקים האם יש חיוב לדרוש קודם כל המועדים

אמנם הב"ח (סי' תכט ס"ק א) הביא מדברי הראשונים, שיש חיוב לדרוש קודם חג הסוכות ועצרת כשם שחייבים לדרוש קודם הפסח, וז"ל: "ויראה מדברי הרוקח (סימן רמד) דבחג ועצרת נמי דורשין שלושים יום קודם. וכן יראה מפירושו רש"י בפרק קמא דסנהדרין (ז, ב ד"ה בשבתא דרגלא) דקאמר מר זוטרא חסידא כי הוו מכתפי ליה בשבתא דריגלא, פירש רש"י שבת ששואלין בו

בהלכות הרגל והיינו שלושים יום קודם הרגל, עכ"ל. וכן פירש רש"י להדיא בפרק קמא דסוכה בהא דתנן סוכה ישנה בית שמאי פוסלין".

וכוונת הב"ח לדברי המשנה במסכת סוכה (ט, א) שלפי בית שמאי סוכה ישנה, דהיינו סוכה שנבנתה יותר משלושים יום קודם החג, פסולה, מפני שצריך עשיית סוכה לשמה. ואולם אם בנאה בתוך שלושים הימים שקודם סוכות, הסוכה כשרה. ופירש שם רש"י: "כיון דשואלין בהלכות החג קודם לחג שלשים יום, סתם העושה לשם חג הוא עושה". וכתב המהרש"א בביאור דברי רש"י, שתקנת שואלין ודורשין קודם החג נאמרה גם בחג הסוכות: "ואפשר דילפינן הלכות חג מפסח בשום דרשא" [ובפמ"ג (אשל אברהם סוף ס"ק א) ביאר שכוונתו להיקש "ט"ו ט"ו", שממנו לומדים הלכות השוות בין פסח לסוכות]. ומסיים המהרש"א: "ומכאן תשובה לבית יוסף ריש הלכות פסח שהבין הא דשואלין שלושים יום קודם, היינו דווקא בפסח ולא בחג [סוכות]". כלומר, בדברי רש"י מפורש שיש חיוב לדרוש קודם המועד לא רק בפסח אלא גם בסוכות.

וכן פסק המגן אברהם (סי' תכט ס"ק א) "שואלין בהלכות הפסח קודם לפסח שלושים יום, והוא הדין בשאר ימים טובים דורשין קודם לכן שלושים יום (ב"ח). וכן כתב מהרש"א בסוכה". אמנם לכאורה יש להבדיל בין דעת הב"ח והמג"א שדין

שואלין ודורשין נאמר בכל שלושת הרגלים, לרבות שבועות. לבין המהרש"א, שמשמע מדבריו שרק בפסח וסוכות יש דין לשאול ולדרוש שלושים יום קודם להם, מאחר ודיני הפסח וסוכות נלמדים זה מזה בהיקש "ט"ו ט"ו", להוציא שבועות שאין את ההיקש, ולכן לא יהיה חיוב של שואלין ודורשין בשבועות.

ובביאור הגר"א (או"ח סי' תכט ס"ק א) מתבאר כי נחלקו הראשונים בדין זה. בתחילת דבריו ציין הגר"א לדברי רש"י הנ"ל בסוכה ובסנהדרין (שהובאו בב"ח הנ"ל), ולדברי רש"י בבבא קמא (ק"ג א ד"ה בריגלא) שכתב "בריגלא, באין לשמוע הלכות הרגל קודם הרגל ל' יום". ולדברי רש"י בברכות (ל, א) שכתב על דברי הגמרא "מרימר ומר זוטרא הוו מכנפי בי עשרה בשבתא דרגלא ומצלו והדר נפקא לפרקא", וז"ל: "בשבתא דרגלא, שלפני פסח ועצרת וסוכות". וכן לדברי תוספות במגילה (ד, א ד"ה מאי) שמבואר בדבריהם, שדין שואלין ודורשין קודם המועד לא נאמר רק קודם הפסח, אלא בכל המועדים - פסח סוכות ושבועות.

ומאידך סיים הגר"א וכתב: "ומכל מקום בעצרת אין צריך, כמו שכתוב בסוף פרק ב' דברכות ועי' רש"י שם ותוספות". וכוונתו לדברי הגמרא בברכות (יז, ב) "אמר רב אשי בני מתא מחסיא אבירי לב נינהו דקא חזו יקרא דאורייתא תרי זמני בשתא ולא קמגייר גיורא מינייהו". ופרש"י:

"שבחא דאורייתא תרי זימני בשתא, שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע הלכות החג". ובתוספות (שם ד"ה תרי) כתבו: "תרי זימני בשתא, אבל בעצרת שאינו אלא יום אחד לא היו כל כך מתאספין". [רבי עקיבא אייגר, בגליון הש"ס שם, ציין על מש"כ רש"י "לשמוע הלכות החג", לעיין בדברי רש"י בדף ל' שהזכיר כי דין שואלין ודורשין קודם הרגל נאמר גם בעצרת]. ועוד ציין הגר"א לדברי הגמרא בבבא מציעא (פו, א) על רבה בר נחמני שהיה דורש "ירחא בקייטא וירחא בסתוא", ופרש"י: "שנקבצין אליו בניסן ותשרי לשמוע דרשות של פסח ושל חגים", ומשמע שקודם עצרת לא היו דורשים.

הרי לנו דעת הפוסקים, ראשונים ואחרונים, שהחיוב לשאול ולדרוש קודם המועד אינו רק קודם הפסח, כדעת הבית יוסף – אלא גם בשאר המועדים, שיש לדרוש קודם להם שלושים יום. אלא שנחלקו, האם חיוב זה נאמר בכל המועדים – פסח שבועות וסוכות. או שחיוב זה נאמר בפסח וסוכות בלבד, אולם בעצרת אין צורך בשלושים יום קודם החג אלא כמו שכתב הגר"א בסוף דבריו: "ומכל מקום מא' בסיון יש להקדים", ובשער הציון (סי' תכט ס"ק ג) ביאר את דבריו: "משום דבש"ס (ברכות סוף פ"ב וב"מ פו, א) משמע דלא היו רגילין להתקבץ ההמון לפני כל רגל לדרוש לפנייהם בהלכות של הרגל רק ב' פעמים ולא בעצרת".

אלא שלפי דברי הראשונים והפוסקים שיש חיוב לדרוש קודם כל המועדים, חזרה למקומה השאלה ששאלנו לעיל [אות א] מדוע נקטה הגמרא בפסחים וכן השו"ע בלשון "שואלין ודורשין בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום", ממנו משמע שדין זה הוא רק בפסח, ולא נכתבה הלכה כללית בכל המועדים ששואלין ודורשין קודם להם שלושים יום.

ותירין החק יעקב (סי' תכט ס"ק ב) "והא דנקט הש"ס והפוסקים דווקא גבי פסח ולא שאר ימים טובים, נראה לי משום דבשאר ימים טובים לאו דינא הוא רק מנהגא בעלמא נהגו". וכן מבואר בדברי הב"ח שהביא את דברי רש"י בסוכה, וכתב: "ונראה ודאי דאין זה מעיקר התקנה, דאין זמן שלושים יום אלא בפסח, כדנפקא לן מקרא, אלא שהיו נוהגין כן גם בשאר מועדים שלא לחלק, אבל מעיקר הדין אין צריך שלושים יום אלא בפסח משום קרבן פסח שצריכים לבקר אחר קרבן מובחר ויפה וטוב, ומשום הכי צריכים שלושים יום משום ביקור מומים". ומסיים החק יעקב: "וזה גם כן כוונת רש"י בסוכה, ובחנם השיג המהרש"א על הבית יוסף בסימן זה".

אמנם כבר כתב הגר"א: "ואע"ג דאמרינן בעבודה זרה (ה, א) משום קרבן פסח, הוא הדין משום קרבנות חגיגה". וכוונתו להקשות על מה שכתב הבית יוסף להוכיח שחיוב שואלין ודורשין קודם הפסח הוא בפסח בלבד, מכך ששורש התקנה

לשאל ולדרוש קודם הפסח נובע מהצורך להכין את קרבן הפסח ולבודקו ממומים. ועל כך הקשה הגר"א [וכן הקשה גם בפמ"ג] שכשם שחובה להכין קרבן פסח לפני חג הפסח, כך גם לפני כל רגל ורגל חייבים להכין קרבן חגיגה, ואם כן לצורך כך יש לשאול ולדרוש שלושים יום קודם כל חג כדי לבקר את קרבן החגיגה ממומים [וגם עתה שבטלו הקרבנות, עדיין נשארה בתוקפה תקנת חז"ל, וכמו שכתב הבית יוסף].

ואולי אפשר ליישב את שאלת הגר"א ולומר שיש הבדל בין קרבן פסח לקרבן חגיגה, כי דווקא קרבן פסח מיוחד בהלכות המרובות שנאמרו בו [שנאכל למנויו, צלי ולמי שנימול ועוד], ולכן יש צורך בשלושים יום כדי לשאול ולדרוש בהלכותיו, מה שאין כן קרבן חגיגה שהוא ככל קרבן שלמים, ואין בו הלכות מרובות שיש צורך להתכונן וללמוד שלושים יום קודם הקרבנות.

- ד -

שיטת הב"ח והפרי חדש שהחויב לדרוש קודם המועד נכלל בחיוב לדרוש במועד עצמו

תירוצו אחר לסתירה בין הגמרא במגילה [שהחויב שואלין ודורשין הוא ביום טוב עצמו ולא קודם], לגמרא בפסחים [שחויב השואלין ודורשין הוא גם קודם ליום טוב], כתב הב"ח: "דהא דתנן מצוותן שיהו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו, לאו

למימרא שיהו דורשין במועד עצמו, אלא הכי קאמר דאף על גב דכבר למד הרבה פעמים כל התורה והמצות, מכל מקום כשיגיע המועד חייב לשאול ולדרוש בהלכות כל מועד ומועד בזמנו להודיע חוקי האלקים ואת תורותיו. ופשיטא דצריך לדרוש שבת אחת או שתיים קודם המועד, אלא דבפסח בעינן שלושים יום. ומה שכתוב בברייתא [בסוף מגילה] הלכות פסח בפסח, רצונו לומר סמוך לפסח, וכן הלכות חג בחג סמוך לחג וסמוך לעצרת שואלין ודורשין בהלכותיהן. וכמו שאמרינן (ראש השנה טז, ב) חייב אדם לטהר עצמו ברגל, פירושו ערב הרגל ולא ברגל עצמו, כן הכא דקאמר הלכות פסח בפסח לאו דוקא בפסח עצמו".

לפי הב"ח יש רק תקנה אחת של משה רבנו - לדרוש בכל מועד ומועד בהלכותיו. אלא שבתקנה זו לא התפרש אימתי חיוב הדרשה, האם רק במועד עצמו או גם קודם לו. וענין זה מפורש בגמרא בפסחים, שגם קודם המועד יש לשאול ולדרוש שלושים יום בהלכות המועד. ונמצא שהתקנה לשאול ולדרוש במועד כוללת חיוב לשאול ולדרוש קודם המועד, ובמועד עצמו. והביא הב"ח שכן מפורש בדברי התוספות במגילה (ד, א ד"ה מאי) "אפילו ביום טוב דדרשין שלושים יום לפניו, ואפילו הכי דורשין בו ביום כדתניא וידבר משה את מועדי ה' וכו'".

ובדברי הב"ח מבואר בפרי חדש (סי' תכט ס"ק א) שכתב: "ההלכה שנשנתה

במסכת מגילה לא נחית אלא לומר דדורשין הלכות פסח בזמן פסח, ואילו מאימת זמן פסח מקרי לא קאמר. ובמסכת פסחים אשמועינן דשלושים יום מקודם דרשינן בהלכות החג, דהלכות פסח בזמנו מיקרי שלושים יום קודם. והיינו שתקנת משה היתה לדרוש בהלכות הפסח בזמן הפסח, אך הגדרת "זמן הפסח" מבוארת רק בדברי הגמרא בפסחים שתחילת זמן זה הוא שלושים יום קודם הפסח וסיומו בתום חג הפסח [והוא הדין כל יום טוב, לפי הדעות החולקות על הבית יוסף, כמבואר לעיל אות ג].

אמנם כפי שכבר העיר הביאור הלכה (סי

תכט סע' א ד"ה שואלין) למעשה סובר

הב"ח, שלאחר שלמד שלושים יום קודם החג, שוב אינו צריך ללמוד בחג עצמו, וכדבריו "ונתייבש מנהגינו שאין אנו תופסין לחיוב לדרוש ביום טוב עצמו". אולם הפרי חדש ועוד אחרונים חולקים עליו בזה, ולדעתם יש חיוב לדרוש הן לפני המועד, והן במועד עצמו.

- ה -

ביאור מחלוקת הפוסקים אם "שואלין ודורשין" לפני המועד הוא מדיני ההכנה למועד, או שדין זה נכלל בחיוב הדרשה במועד עצמו

לפנינו מחלוקת בין הבית יוסף, לבין הב"ח והפרי חדש - ביסוד דין שואלין ודורשין במועד וקודם לו.

לדעת הבית יוסף ישנם שתי תקנות: האחת, לדרוש בכל מועד בטעמי החג באגדה ובהלכות יום טוב. והשניה, לשאול ולדרוש שלושים יום קודם הפסח בלבד, ותקנה זו היא משני טעמים: [א] לימוד הלכות פסח, [ב] לצורך הבאת קרבן הפסח ובדיקתו ממומים, הקדימו לשאול בהלכות הפסח שלושים יום קודם הפסח. וגם עתה שאין קרבן, נשארה התקנה במקומה, וצריך לשאול ולדרוש רק קודם הפסח. אולם לפי הב"ח והפרי חדש, התקנה אחת - לשאול ולדרוש בכל מועד, וזמן הדרשה בכל מועד הוא קודם המועד וגם במועד עצמו.

ובביאור יסוד מחלוקתם כתב בשו"ת

שואלין ודורשין (סימן כג)

"דבאמת אפשר לבאר בשני אופנים דין זה של שואלין ודורשין [קודם המועד שלושים יום]. אפשר לבאר דין זה כפשוטו, דחז"ל קבעו לשאול ולדרוש שלושים יום קודם הפסח כהכנה לחג לפי שדיני הפסח מרובים הם מאד יותר מכל חג אחר, ולכן תיקנו שישאל וידרוש, ילמד ויחקור בדיני החג, כדי שידע היאך לקיים את דיני החג המרובים כל כך. נמצא לפי זה שענין השלושים יום הללו הם רק כהכנה לחג עצמו, אבל אין להם כל משמעות עצמית רק בתור הכנה לחג. אולם באמת אפשר להסביר גם באופן אחר, שדין זה של שלושים יום אינו רק כהכנה לחג אלא יש לו משמעות עצמית ופרטית, וכדברי

הגמרא במגילה שיהיו שואלין ודורשין בעניינו של יום. כלומר, כפי שיש דין ללמוד בעניינו של יום בחג עצמו, כך יש ללמוד את הלכות החג שלושים יום קודם החג, ולא בתורת הכנה אלא בתור דין מיוחד שחל בשלושים יום שקודם החג, הנכלל בחיוב לדרוש במועד עצמו".

ולפי זה מתבאר היטב מחלוקתם. הבית יוסף נקט שתקנת שואלין ודורשין קודם המועד היא הכנה למועד, ואין לה משמעות לעצמה. ולכן זו תקנה נפרדת מדין שואלין ודורשין בעניינו של המועד, שהיא תקנה אחרת מדין המועד. אולם הב"ח והפרי חדש סוברים, שדין שואלין ודורשין קודם המועד אינו משום הכנה למועד, אלא זהו דין הנכלל בחובת הלימוד במועד עצמו, ולכן לשיטתם התקנה אחת היא – לשאול ולדרוש בכל מועד, והיינו קודם המועד וגם במועד עצמו [לשיטת הפרי חדש, ולפי הב"ח במועד עצמו אינו חייב מאחר ולמד קודם לו].

ומאחר שלפי הבית יוסף, תקנת שואלין ודורשין קודם המועד היא הכנה למועד, מובנת שיטתו שרק בפסח נאמר דין מיוחד ששואלין ודורשין שלושים יום קודם לו, בגלל שיש בו הלכות מרובות, ולכן צריך להתכונן בלימוד הלכות הפסח רק קודם הפסח. מה שאין כן בשאר המועדים שאין בהם כל כך הרבה הלכות, אין צורך בהכנה שלושים יום קודם לחג.

ואילו הב"ח והפרי חדש, הרי אינם סוברים ששואלין ודורשין לפני המועד הוא מדין הכנה למועד, אלא זהו דין הנכלל בדין המועד עצמו, ללמוד את הלכות המועד, וחובת הלימוד מתחילה שלושים יום לפני החג. ולכן לדעתם, חובה לשאול ולדרוש שלושים יום לפני כל מועד, שהרי דין זה נכלל בתקנת משה רבנו לשאול ולדרוש בכל מועד בעניינו של יום "הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג".

- 1 -

שואלין ודורשין קודם ראש השנה ויום הכיפורים

כתב המהרש"א בסוף מסכת מגילה (חידושי אגדות לב, א ד"ה וידבר) וז"ל: "והא דנקט בברייתא ג' רגלים פסח ועצרת וחג, ולא נקט נמי ראש השנה ויום הכיפורים דכתיבי גם כן בזו הפרשה. יש לומר דלא תיקן משה [שהיו שואלין ודורשין קודם המועד שלושים יום] בשאר מצוות משום דלא אתיין מזמן לזמן, והכא נמי ראש השנה ויום הכיפורים לא מיקרי מזמן לזמן, דיש לאדם ליתן ליבו לתשובה בכל השנה כמו בראש השנה ויום הכיפורים, מה שאין כן בשלוש רגלים דמצוותן בזמן בעניינו של יום". ומבואר בדבריו, שהתקנה לשאול ולדרוש בעניינו של יום, נקבעה רק

למועדים הבאים מזמן לזמן, ולכן קודם לזמנים מיוחדים אלו צריך לשאול ולדרוש מעניינם.

אולם לראש השנה וליום כיפור, אין צורך להקדים בשאלה ודרישה במהות עניינם, שהיא תשובה, מכיון שהתשובה אינה ענין הבא "מזמן לזמן". התשובה אינה מאורע חד פעמי הקבוע פעם אחת בשנה בראש השנה וביום כיפור, אלא בכל יום מחייב האדם לחזור בתשובה, כמאמרו של רבי אליעזר במשנה (אבות פ"ב מ"י) "ושוב יום אחד לפני מיתתך", ונתבארו דבריו בגמרא (שבת קנג, א) "שאלו תלמידיו את רבי אליעזר וכי אדם יודע איזהו יום ימות, אמר להן וכל שכן, ישוב היום שמא ימות למחר ונמצא כל ימיו בתשובה". ופרש"י שם: "וכל שכן, שמפני שאינו יודע איזה יום ימות, וטובה תשובה יום אחד לפני מיתתו, נמצא כל ימיו בתשובה יהיו".

ובפני יהושע על מסכת מגילה (ד, א ד"ה ובתוס' ד"ה מאי) כתב על דברי התוספות (מגילה שם; הובא לעיל אות ג-ד) וז"ל: "לכאורה אדרבה יש לתמוה על שיטת התוס' כאן דאי ס"ד דבכל יום טוב נמי בעינן שלשים יום אם כן מסתמא ראש השנה ויום הכיפורים נמי בעינן שלשים יום, וזה אי אפשר דאם כן מט"ו באלול ואילך צריך לדרוש בהלכות ראש השנה ויום הכיפורים וסוכות, וכהאי גוונא ודאי לא אשכחן, ויש ליישב בדוחק".

והנה לעיל [אות ד] הבאנו את דברי רש"י בברכות (יז, ב) "שהיו נאספים שם ישראל באדר לשמוע בהלכות הפסח מדרש דרב אשי, ובאלול לשמוע הלכות החג", ומפורש בדבריו שהיו נאספים לשמוע דרשה בהלכות חג הסוכות, ולא בענייני ראש השנה ויום הכיפורים, אחרת מדוע מדגיש רש"י שבאלול באו לשמוע הלכות חג, הרי היו צריכים לבוא לשמוע הלכות שופר ותשובה – ומשמע איפוא, כמבואר לעיל, שאין חיוב שואלין ודורשין קודם ראש השנה ויום הכיפורים.

- ז -

שואלין ודורשין בחנוכה ופורים וקודם להם

על פי דברי המהרש"א המובאים לעיל, שהתקנה לשאול ולדרוש שלוש יום קודם המועד, נתקנה רק במועדים הבאים "מזמן לזמן", מסתבר שגם קודם לחנוכה ולפורים יש לשאול ולדרוש בעניניהם, שהרי הם כמועדים "דאטיין מזמן לזמן". אולם בדברי התוספות במגילה (ד, א ד"ה מאי) מפורש שב"פורים אין דורשין בו מקודם לכן שלשים יום".

ולענין החיוב לשאול ולדרוש בחנוכה ובפורים מענייניו של יום, אמנם תקנת משה רבנו היתה במועדים מהתורה, אולם "כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון", ויתכן איפוא שגם בחנוכה ופורים

שהם מועדים שנקבעו על ידי חכמים, יש חיוב מדרבנן לשאול ולדרוש בהם מענייננו של יום.

ואמרו בגמרא (מגילה ד, א) "פורים שחל להיות בשבת, שואלין ודורשין בענייננו של יום". ופירש רש"י: "שואלין ודורשין, מעמידין תורגמן לפני החכם, לדרוש אגרת פורים ברבים". והתוספות (שם ד"ה פורים) כתבו: "פורים שחל להיות בשבת, דווקא בשבת לפי שאין קורין המגילה משום גזירה דרבה אבל בחול א"צ שהרי קורין המגילה וטפי איכא פרסומי ניסא". ומכאן היה מקום לדייק שכאשר חל פורים ביום חול אין חיוב לשאול ולדרוש בענייננו של יום, כי על ידי קריאת המגילה יוצאים ידי חובת חיוב זה.

אולם רבי שלמה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (או"ח סימן שפד) כותב מפורש שיש חיוב שואלין ודורשין בפורים, והסתפק שם בשאלה הבאה: "שני בני אדם שבאים לשאול בפורים, אחד לשאול על הלכות פורים, ואחד לשאול על הלכות פסח [שצריך לשאול שלושים יום קודם הפסח, ונמצא שחיוב זה מתחיל ביום הפורים] למי נזקקין תחילה". ושורש ספיקו הוא, האם השואל בהלכות פסח קודם כי חיובו מדאורייתא "או שמא פורים עדיף דנחשב יותר חובת היום מדין פסח, דאף שמתחיל חובו עכשיו, מכל מקום הוי רק צורך פסח, או נימא דיכול להשיב למי שירצה, וצ"ע בזה". על כל פנים מפורש בדבריו, שיש חיוב שואלין ודורשין ביום הפורים.

והנה לעיל [אות ה] נתבארה מחלוקת הפוסקים האם דין שואלין ודורשין קודם המועד הוא הכנה למועד, ולכן זו תקנה נפרדת מדין שואלין ודורשין בענייננו של המועד, שהיא תקנה אחרת מדין המועד. או שהיתה תקנה אחת בלבד – לשאול ולדרוש בהלכות המועד בזמן המועד, והגדרת "זמן המועד" מבוארת בגמרא בפסחים שתחילת זמן זה הוא שלושים יום קודם המועד. ונמצא שדין "שואלין ודורשין לפני המועד" נכלל בתקנת משה רבנו לשאול ולדרוש במועד עצמו.

והנה, אם נאמר שהתקנה לשאול ולדרוש קודם הפסח נכלל בתקנת משה רבנו לשאול ולדרוש בפסח, לכאורה אין כל מקום לספקו של רבי שלמה קלוגר, האם בפורים עצמו יש להקדים ולענות לשואל בהלכות הפורים או לשואל בהלכות הפסח, כי ודאי שיש להקדים לשואל בהלכות הפסח שהוא נכלל בדין דאורייתא של החובה לשאול ולדרוש בהלכות הפסח, ודין זה קודם לשואלין ודורשין בפורים שהוא תקנה רק מדרבנן. ובהכרח שהגרש"ק סבר, שמכיון שדין שואלין ודורשין קודם המועד היא תקנה נפרדת מדין שואלין ודורשין במועד בענייננו של יום. וכאשר שתי תקנות נפרדות לפנינו, יש מקום להסתפק מי מהן עדיפה.

[ובפרי חדש (סי' תכט ס"ק א) שלל מכל וכל את האפשרות שיש להשיב בפורים לשואל בהלכות הפסח, וכתב: "יש משתבשין לומר דבפורים מיקרי השואל

בודאי הכוונה לדרוש בהם מעניינו של יום כמו בשאר ימים טובים". ומסיים הציץ אליעזר: "אם כן למדנו מזה שגם בחנוכה ישנו חיוב דרישה בעניינו של יום דקבעוה לענין זה כמו שאר ימים טובים".

- ח -

שואלין ודורשין בשבת

השפת אמת (מגילה ד, א ד"ה מאי אריא) כתב: "דודאי נראה דתקנת משה רבנו ע"ה לדרוש בעניינו של יום היה גם על שבת". וביאר בטעם הדבר: "שהרי גם שבת כתוב בכלל המועדים, ואחר כך כתיב וידבר משה (עין מגילה לב, א וברש"י) וקאי גם על שבת, ולמה לא יהיה חיוב בשבת, ובפרט לשיטת התוספות [מגילה ד, א ד"ה מאי] שנקטו שכל היכא שלא דורשין שלושים יום קודם יש חיוב טפי לדרוש בעניינו של יום [שבת עדיף מיום טוב כיון דביום טוב דורשין שלושים יום מקודם ובשבת לא. אם כן פשיטא דבשבת נמי דורשין בעניינו של יום".

ולפי זה הסתפק השפת אמת, מה הדין בפורים שחל בשבת, במה יש חיוב לשאול ולדרוש, בענין הפורים או בענין השבת. וכתב השפת אמת: "ואפשר שזהו שחידש רבי יהושע בן לוי שבפורים שחל להיות בשבת שואלין ודורשין בעניינו של יום, דבפורים יותר יש לדרוש בענין הפורים. והטעם נ"ל משום שהיא מצוה עוברת,

בהלכות הפסח שואל כענין, דהא לא משכחת שלושים יום בלא יום הפורים בעצמו, ולא מילתא היא. חדא, שכן דרך רז"ל ליקח חשבון שלם ובמקום כ"ט נקטו שלושים. ותו, דבזמן [שמקדשין החודש על פי] הראיה משכחת לה זימנין שלושים יום. ותו, דלמקומות שקורין מגילה בי"ד הוי שלושים ממש, אבל במקומות שקורין בט"ו פשיטא דבו ביום שואל בהלכות הפסח מיקרי שואל שלא כענין, וזה פשוט".

ובאשר לחנוכה, כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן א) "לענין חנוכה לא נזכר אם יש בו מחיובים אלה. וראיתי בספר יבין דעת בחסדי אבות שבסוף הספר (סימן יז) שנשאל אי גם בחנוכה שואלין ודורשין שלושים יום קודם, והשיב דאין מקום לשום ספק ואין בו חיוב על כך, דאפי' בפורים שהוא מדברי קבלה ונקרא יום טוב, מכל מקום אין חיוב כזה, עיי"ש. אך הספר מדבר רק בנוגע להחיוב של שואלין ודורשין שלושים יום קודם. אבל לענין החיוב השני [לשאול ולדרוש ביום עצמו], אי ישנו בחנוכה כמו בפורים לדרוש מיהת מענינו של יום מזה לא דיברו. אולם ראה זה ראיתי בספר רבינו ירוחם (תולדות אדם בנתיב התשיעי) שכותב בזה וז"ל: וקבעום לדורות להיותם ימים טובים לקרות בהם ההלל ולהזכיר דינם ולהודות עליו, עכ"ל. הנה למדנו מדברי רבינו ירוחם שפירש דזה שקבעום לדורות להיותם ימים טובים הוא גם לענין "להזכיר דינם". ומהו זה להזכיר דינם,

ולשבת איכא הרבה שבתות בשנה, ואפשר נמי דבשבת יוצאין ידי חובה בקידוש היום". אך לבסוף לא הכריע השפת אמת, וסיים: "ועכ"פ לדינא איני יודע מה קודם לדרוש".

ג רבי צדוק הכהן מלובלין מסתפק בספרו משיב צדק (דרושים לבר מצוה) ספק דומה לספקו של השפת אמת: "בשבתות שבאות בשלושים יום שקודם הפסח, אם ידרוש בהלכות שבת או בהלכות פסח". ופשט רבי צדוק את ספקו מדברי הגמרא בפסחים (ו, א) שהבאנו לעיל (אות א) "דיליף להא דשואלים ודורשים בהלכות פסח קודם לפסח שלושים יום מהא דמשה עומד בפסח ראשון ומזהיר על פסח שני בשעה ששאלו הטמאים מה יעשו, והרי אותו ערב פסח שבת היה, וכמ"ש בשבת (פז, ב) עשר עטרות נטל אותו היום. ואפילו הכי היה דורש בהלכות פסח. ומוכרח דאף דבשבת נצרך לדרוש בעניינא דיומא גם כן, אפילו הכי הלכות פסח עדיף".

- ז -

האם בקריאת התורה במועד יוצאים ידי חובת "שואלין ודורשין" הלכות המועד במועד

כתב החק יעקב (סי' תכט ס"ק ב) וז"ל: "וכדי ליישב מנהגינו שאין דורשין בחג עצמו, נראה לי דסומכין על הפיוטין וקריאת התורה, וכן משמע בסמ"ג". וכוונתו למה שכתב הסמ"ג (עשין מצוה יט) וז"ל: "גרסינן במגילה ת"ר משה תיקן להם לישראל שיהיו

שואלים ודורשים בענייניו של יום הלכות פסח בפסח, הלכך קורין בכל מועד כעניינו". ומפורש שהסמ"ג למד את סמיכות דברי הגמרא במגילה, שהיא גופא, תקנת משה רבנו לקרוא במועד מעניינו של המועד ולשאול ולדרוש כל מועד מעניינו הם דבר אחד, וקריאת התורה של המועדים היא הדרישה בהלכות המועדים במועד עצמו.

והוסיף החק יעקב: "וגם מה שמתמה ה"ב"ח על מנהגינו שאין אנו דורשין שלושים יום קודם הפסח, רק בשבת שלפני פסח שקורין שבת הגדול, עיין שם שהאריך. ובאמת לא קשה מידי, וכמו שכתב הראב"ן (פרק בתרא דמגילה) והרוקח (סימן רמא) וכלבו (סימן מו) ובתניא (סימן לח) דלכך קורין פרשת פרה משום שאמרו חז"ל שואלין ודורשין בהלכות הפסח שלושים יום מקודם, על כן קורין פרשת פרה הלכות טומאה וטהרה להזכיר שיעשה הפסח בטהרה, וכן בפרשת החודש שהוא עניינו של פסח. הרי להדיא דיוצאין בקריאת פרשיות הללו, וכל שכן בפיוטים שיש בהם הרבה דינים והלכות, ומנהגם של ישראל תורה היא".

אולם בשער הציון (סי' תכט ס"ק ה) הביא את דברי החק יעקב, והשיג עליו: "ובאמת מלשון הלכות פסח בפסח והלכות עצרת בעצרת משמע דהלכות ממש קאמר, מה שאסור ומה שמותר, וכן מוכח בילקוט ריש פרשת ויקהל עיין שם. וברמב"ם (הלכות תפלה פרק יג הלכה ח) גם כן משמע להדיא דשני ענינים הם עיין שם".

הוכחת השער הציון היא מדברי הילקוט שמעוני (שמות רמז תח) "אמר הקב"ה [למשה] עשה לך קהילות גדולות ודרוש לפנייהם ברכים הלכות שבת, כדי שילמדו ממך דורות הבאים להקהיל קהילות בכל שבת ושבת, ומכאן אמרו משה תיקן להם לישראל שיהיו דורשין בענייניו של יום הלכות פסח בפסח הלכות עצרת בעצרת הלכות חג בחג". ומדברי הרמב"ם, שכתב: "ומשה תיקן להם לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענייניו ושואלין ודורשין בענייניו של יום בכל חג ומועד". משמע לכאורה, שקריאת התורה ודין שואלין ודורשין בענייניו של המועד הם שני עניינים שונים [שהרמב"ם צירפם זה לזה בו"ו החיבור] – האחד לקרוא בכל מועד בענייניו, דהיינו קריאת התורה בפרשיות המועדים. והשני, לשאול ולדרוש בענייניו של יום בכל מועד ומועד, הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, והלכות חג בחג. ואם כן, לפי הרמב"ם בקריאת הפרשיות של המועדים אינו יוצא ידי חובת שואלין ודורשין בענייניו של יום במועד.

רבי בצלאל ז'ולטי, רבה של ירושלים, מבאר את דברי הרמב"ם בהקדמה לספרו משנת יעבץ, שתקנת משה רבנו היתה לעסוק בתורה בכל מועד בענייניו של המועד, ולכן תקנה זו מחייבת לעסוק הן בתורה שבכתב והן בתורה שבעל פה. והיינו שהחלק הראשון של התקנה היה "שהיו קורין אותן כל אחד ואחד בזמנו", דהיינו קריאה בתורה שבכתב, ועיקר קריאת

התורה הוא משום תלמוד תורה, כדברי הרמב"ם (הלכות תפילה פרק יב הלכה א) "משה רבינו תיקן להם לישראל שיהיו קורין בתורה ברכים בשבת ובשני ובחמישי בשחרית, כדי שלא ישהו שלשה ימים בלא שמיעת תורה". והחלק השני של התקנה הוא: "שהיו שואלין ודורשין בענייניו של יום הלכות פסח בפסח, הלכות עצרת בעצרת, הלכות חג בחג". דהיינו שיהיו לומדים בכל מועד בענייניו בתורה שבעל פה, ומפרש הרמב"ם ש"הלכות" הכוונה לתורה שבעל פה.

ומבאר המשנת יעבץ: "מעשה נראה דכתב הרמב"ם (הלכות תפילה פרק יב הלכה י) מימות עזרא נהגו שיהא שם תורגמן מתרגם לעם מה שהקורא קורא בתורה כדי שייבנו ענין הדברים. ובהלכה י"א שם כתב, ולא יתרגם מתוך הכתב אלא על פה. הרי מבואר דהתרגום הוא תורה שבעל פה שאסור לאומרו מהכתב. לפי זה נמצא שבקריאת התורה בפרשיות של המועדים ענייניו של כל מועד ומועד, והתרגום של הפרשה שהוא תורה שבעל פה, הרי שונין ענייניו של כל מועד ומועד, הן בתורה שבכתב, והן בתורה שבעל פה, ושפיר יוצאין ידי חובתן, שהרי קורין ענייניו של כל מועד בתורה שבכתב, וגם שואלין ודורשין בהלכות כל מועד ומועד, שהוא בתורה שבעל פה של כל מועד".

ולפי זה הוא מבאר את דברי הרמב"ם: "ומשה תיקן להם לישראל שיהיו קוראין בכל מועד ענייניו, ושואלין ודורשין בענייניו של יום בכל מועד ומועד. ולכאורה

ודורשין בהלכות כל מועד בתורה שבעל פה. ואשר על כן כתב הרמב"ם הא דשואלין ודורשין בענייניו של יום בכל מועד בדיני קריאת התורה, היינו להשמיענו שחדא תקנה היא להיות שונים ענייניו של כל מועד בתורה שבכתב, ולהיות שואלין ודורשין בענייניו של יום בכל מועד בתורה שבעל פה, עכ"ד.

אך יש להעיר על דברי המשנת יעבץ, כפי שהעיר בשער הציון על החק יעקב, מלשון הגמרא לשאול ולדרוש ב"הלכות" המועד, שמשמעותו "הלכות ממש, מה שאסור ומה שמותר", וכפי שגם הוכיח השער הציון מדברי הילקוט שמעוני. ולשון זה לכאורה אינו מתאים להסברו של המשנת יעבץ שלשאל ולדרוש בענייניו של יום הכוונה לתרגומה של קריאת התורה, וצ"ע.

צ"ע הלא הרמב"ם מיירי שם בדיני קריאת התורה, אם כן מאי הביא שם הא דשואלין ודורשין בענייניו של יום בכל מועד ומועד, הלא לדעת הרמב"ם אינו יוצא ידי חובת שואלין ודורשין בהלכות החג, בקריאת הפרשיות של המועדים, אלא שהוא חיוב מיוחד של שואלין ודורשין בענייניו של יום בכל מועד ומועד, והיינו בהלכות של כל מועד, ואם כן מקומו של דין זה הוא בהלכות המועדים ולא בהלכות קריאת התורה. אמנם לפי האמור הרי בקריאת התורה של הפרשיות של המועדים והתרגום של התורה שקורין, שהוא גם כן מדיני קריאת התורה, מקיימים שני החיובים בתקנת משה רבנו, שהרי שונים ענייניו של כל מועד בתורה שבכתב, וגם שואלין



מצינו בדברי הגמרא דין "שואלין ודורשין בהלכות הפסח שלוש ימים קודם הפסח", ודין "שואלין ודורשין הלכות המועד במועד".

ובדין "שואלין ודורשין" קודם הפסח, נחלקו הראשונים והפוסקים האם חיוב זה נאמר רק קודם הפסח, או לפני כל שלושת הרגלים, או רק קודם לפסח וסוכות ולא קודם לעצרת. וכן נחלקו הפוסקים ביסוד דין "שואלין ודורשין" קודם הפסח שלוש ימים יום, האם דין זה הוא מדיני ההכנה למועד או שדין זה נכלל בחיוב לדרוש במועד עצמו.

ולפני ראש השנה ויום הכיפורים אין דין שואלין ודורשין קודם להם.

ואילו בחנוכה ופורים – קודם להם אין דין שואלין ודורשין, אולם בפורים וחנוכה עצמם לכאורה יש חיוב שואלין ודורשין. גם בשבת, כתבו השפת אמת ורבי צדוק הכהן מלובלין, שיש חיוב שואלין ודורשין.

ולמעשה, נחלקו הפוסקים, האם בקריאת התורה במועד יוצאים ידי חובת "שואלין ודורשין" הלכות המועד במועד.

סימן ב

'מצוה בו יותר מבשלוחו' או 'הידור מצוה' - מה עדיף

בשור"ע (אור"ח סימן תרע"א סע' ה) נפסק: "נר חנוכה מניחו על פתח הסמוך לרשות הרבים מבחוץ". וכתב הרמ"א (שם סע' ז) "ומיהו בזמן הזה שכולנו מדליקין מבפנים ואין היכר לבני רה"ר כלל, אין לחוש כל כך אם אין מדליקין בטפח הסמוך לפתח, ומכל מקום המנהג [רצה לומר, המנהג הנכון להתנהג, ביאור הלכה שם] להדליק בטפח הסמוך לפתח ואין לשנות". ובמשנה ברורה (ס"ק לה) כתב: "ומכל מקום אם יש לו חלון הסמוך לרשות הרבים, נכון יותר שיניחנו שם, כדי שיהיה היכר לבני רשות הרבים ויתפרסם הנס, אם לא במקום דשכיחא הזיקא על ידי זה". ומתבאר מדברי כל הפוסקים שבוודאי מן הראוי להדליק נרות חנוכה בפתח הסמוך לרשות הרבים, כדי לפרסם את הנס.

ויש לדון בחולה הרתוק למיטתו, שיכול להדליק את הנרות רק בשלחן הסמוך אליו – האם עליו לקיים את המצוה בעצמו ולהדליק סמוך למיטתו, מדין **"מצוה בו יותר מבשלוחו"**. או ש"הידור מצוה" עדיף, ולכן עליו למנות שליח שידליק בפתח הסמוך לרשות הרבים, כדי לפרסם יותר את הנס, ולקיים בכך את המצוה בצורה מהודרת יותר.

ספק זה מוזכר בספר חיי אדם (כלל סח סעיף ז, הלכות זהירות מצוה) שכתב: מצוה בו יותר מבשלוחו. והוסיף בסוגריים: "צריך עיון, אם הוא יעשה המצוה לא יהיה מהודר כל כך, כגון שרוצה לכתוב לו ספר תורה ואין כתבו מהודר, ואם ישכור סופר יהיה מהודר, איזה עדיף, וצ"ע בתשובת מבי"ט סימן מט". ולצער, לא מצאתי את דברי המבי"ט אליהם ציין החיי אדם.

כדי לברר את השאלה מה עדיף – דין **"מצוה בו יותר מבשלוחו"**, או **"הידור מצוה"**, יש לעיין במקורה של ההלכה **"מצוה בו יותר מבשלוחו"**, בדלהלן.

- א -

מבעיא". כלומר, כיון שלימדתנו המשנה

שאדם יכול לקדש אשה גם על ידי שליח, וכי יש צורך לומר שהוא יכול לקדשה בעצמו, ומדוע הוצרכה המשנה להשמיענו

במסכת קידושין (מ"א, א) נאמר במשנה **"האיש מקדש בו ובשלוחו"**. ומקשה הגמרא: **"השתא בשלוחו מקדש, בו**

דבר זה. מתרצת הגמרא: "אמר רב יוסף מצוה בו יותר מבשלוחו, כי הא דרב ספרא מחרין רישא [היה מכין את ראש הבהמה לתבשיל, לכבוד שבת] רבא מלח שיבוטא" [מלח בעצמו דג לכבוד שבת].

ובמעם ההלכה ש"מצוה בו יותר מבשלוחו", פירש רש"י: "דכי עסיק גופו במצות מקבל שכר טפיל". ובשו"ת רב פעלים (ח"ב סימן לה) כתב בביאור דברי רש"י: "מה שאמרו רז"ל מצוה בו יותר מבשלוחו, היינו עצה טובה נתנו לאדם בזה כדי להרבות לו שכר". משמע, שההלכה "מצוה בו יותר מבשלוחו", אינה חיוב, ואין איסור אם לא נוהג כן, אלא זהו כעין "הידור", שאם יקיים את המצוה בעצמו ולא על ידי שליח, יקבל יותר שכר.

אולם בתוספות ר"י הזקן (קידושין שם) כתב: "כל מצוה שמוטלת עליו יעשה בגופו ולא על ידי שליח". ומדבריו משמע שחלק מגוף חיוב המצוה הוא, שהאדם יעשה אותה בעצמו. ואם כן אין זה רק בגדר "הידור" כדי לקבל יותר שכר, אלא זהו חיוב המוטל על האדם.

עוד הביא בשו"ת רב פעלים (בהמשך לדבריו המובאים לעיל) את דברי החיד"א (שיו"ר ברכה יו"ד סי' רסד) והתבואות שור (יו"ד כח ס"ק יד) שכתבו: כי דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" הוא משום, שאם לא מקיים את המצוה בעצמו אלא על ידי אחרים "נראה כמתעצל במצוה", ו"מחזי כמזלזל במצוה שאינה חשובה בעיניו כל כך לילך הוא בעצמו

לעשותה". וכתב הרב פעלים, שמדבריהם משמע שבדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" יש איסור לקיים מצוה על ידי שליח באם יכול לקיימה בעצמו.

- ב -

מצוה בו יותר מבשלוחו - חוב גמור או רק "כעין הידור"

והנה בהלכות שבת פסק השו"ע (סימן רנ סעיף א) "ישכים בבוקר ביום שישי להכין צרכי שבת. ואפילו יש לו כמה עבדים לשמשו, ישתדל להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת כדי לכבדו. כי רב חסדא היה מחתך הירק דק דק, ורבה ורב יוסף היו מבקעין עצים, ורב זירא היה מדליק אש, ורב נחמן היה מתקן הבית ומכניס כלים הצריכים לשבת ומפנה כלי החול. ומהם ילמד כל אדם ולא יאמר לא אפגום כבודי, כי זהו כבודו שמכבד השבת".

וכתב בביאור הלכה (שם ד"ה ישתדל) וז"ל: "בהרמב"ם איתא על דין זה בלשון חייב [שזהו לשונו בפרק ל', אע"פ שיהיה אדם חשוב ביותר ואין דרכו ליקח דברים מן השוק ולא להתעסק במלאכות שבבית חייב לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו שזה הוא כבודו. חכמים הראשונים, מהן מי שהיה מפצל העצים לבשל בהן, ומהן מי שהיה מבשל או מולח בשר או גודל פתילות או מדליק נרות, ומהן מי שהיה יוצא וקונה דברים שהן לצורך השבת ממאכל ומשקה אע"פ שאין דרכו בכך וכו', ע"ש]. והכוונה

על דברי השו"ע בהלכות שבת (סימן רנ סעיף א) המובא לעיל [אות ב], כתב המג"א (שם ס"ק ב; הובא במשנה ברורה ס"ק ג) וז"ל: "והוא הדין בכל מצוה, מצוה בו יותר משלוחו". והעיר התוספת שבת (סימן רנ ס"ק ב) על דבריו: "ולפי דברי המג"א, ראוי להיזהר בזה גם בסעודת מילה וחתונה וכיוצא בזה, ולא מצינו זה בשום מקום. גם בשו"ת חות יאיר (סימן רה) גמגם קצת על הא דמצינו לחז"ל שהקילו בכבודם לכבוד שבת והוא נגד מה שאמרו גדולי כבוד הבריות שדוחה לא תעשה שבתורה, ומסיק שם דשבת שאני דגדולה קדושתה, ואם כן הבו דלא לוסיף עלה. ודווקא בשבת דינא הכי, וכדאמר רב נחמן (שבת ק"ט, א) אילו מיקלע רב אמי ורב אסי מי לא מכתפינא קמיהו, וזה לא שייך בשאר סעודת מצוה". ומשמע מדברי התוספת שבת, שרק בשבת יש להחמיר ש"מצוה בו יותר מבשלוחו" בגלל גודל קדושתה.

אולם דברים אלו כמובן תמוהים ביותר, שהרי מפורש אמרו בגמרא, שגם בקידושין נאמר דין "מצוה בו יותר מבשלוחו", ולא רק בשבת משום גודל קדושתה, וצ"ע.

- ד -

וביישוב הדברים מבואר בדברי שלחן ערוך הרב (סימן רנ, קונטרס אחרון אות ב) שאמנם דין "מצוה בו יותר מבשלוחו"

על איזה דבר מן הדברים. ועייין בקידושין מ"א דקאמר שם מצוה בו יותר מבשלוחו. ואפשר דלהרמב"ם גם כן לאו חוב גמור הוא, אלא כעין חובה משום כבוד שבת. וסברת הרמב"ם, דאי לאו הכי לא היו מבטלים כל הני אמוראים תורתן עבור זה, ומכל מקום לא הוי זה חובה גמורה. ותדע דלא אשכחן בגמרא בשם חובה, כי אם על הדלקת נר בשבת בדף כ"ה ע"ב ולענין ג' סעודות בדף קי"ז ע"ב, ומכל מקום צ"ע".

ומדברי הביאור הלכה, שדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" אינו חיוב, משמע לכאורה כדברי רש"י, שדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" אין זה חיוב, אלא זהו כעין "הידור" - שאם יקיים את המצוה בעצמו ולא על ידי שליח, יקבל יותר שכר. וזהו מה שדייק השו"ע וכתב שיש "להשתדל" להכין בעצמו צרכי שבת, ולא כתב שזהו חיוב. ואף בדברי הרמב"ם שכתב ש"חייב" לעשות דברים שהן לצורך השבת בגופו, למד הביאור הלכה שאין זה "חוב גמור", אלא "כעין חובה משום כבוד השבת".

- ג -

דין מצוה בו יותר מבשלוחו בשבת ובכל המצוות

כאמור לעיל, בגמרא הוזכר דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" לענין קידושין אשה ולענין ההכנות לכבוד שבת, ומשמע איפוא, ש"מצוה בו יותר מבשלוחו" הוא דין בכל המצוות, ויש לברר הדברים.

הוא בכל המצוות, אלא שיש להבדיל בין שבת לשאר המצוות, שבשבת דין זה הוא חיוב, לעומת שאר המצוות שבזה "ליכא חיובא במילתא, אלא יתרון מצוה בעלמא, דומיא דקידושי אשה". והוא מוכיח זאת מכך שרבא ורב ספרא "זלזלו את עצמם כל כך בקביעות, בכל שבת ושבת, מכלל דחיובא איכא במילתא, ולכן הוזקק לטעם אחר שזהו כבוד שבת, ולא משום יתרון מצוה בעלמא... אבל בשאר מצוות לא נצטוינו אלא שלא יהיו בזויות עלינו, וגם זה אינו נחשב למצוה בפני עצמה. ועוד, דכל מי שתורתו אומנותו וגריס בה יממא ולילא כהני אמוראי, אי אפשר לו לקיים כלל יתרון מצוה זו דמצוה בו יותר מבשלוcho, שהרי אסור לו להתבטל מתורתו לעשות מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כמ"ש ביו"ד סי' ר"מ. ואפילו הכי כולוהו הני אמוראי ביטלו תורתן בכל שבת ושבת, מכלל דחובת הגוף היא להתעסק דווקא בעצמו משום שזהו כבודו של שבת".

ומתבאר בדבריו שבכל התורה "מצוה בו יותר מבשלוcho" הוא "יתרון מצוה בעלמא", ואין זה חיוב המוטל על האדם, וכדוגמת מצות קידושין, שאין בזה חיוב אלא זו "מצוה בעלמא". מה שאין כן במצות כבוד שבת, שדין "מצוה בו יותר מבשלוcho" הוא חיוב משום "חובת הגוף" להתעסק בהכנות לכבוד שבת ולכן יש חיוב שיעשה זאת דווקא בעצמו משום שזהו כבוד

השבת. והראיה, מכל אותם אמוראים שעשו בעצמם את ההכנות לכבוד שבת, ואם "מצוה בו יותר מבשלוcho" היא רק "יתרון מצוה בעלמא", לא היה להם היתר להתבטל מלימוד - ובהכרח איפוא, שיש דין מיוחד משום כבוד השבת המטיל חובת הגוף להתעסק בהכנות לכבודה.

והדברים מפורשים גם בשער הציון (סימן רנ ס"ק ט) שהקשה על מש"כ השו"ע שצריך להכין בעצמו שום דבר לצרכי שבת, מדוע הותר להתבטל מלימודו לצורך כך ומדוע לא ימנה שליח שיעשה זאת עבורו, וז"ל: "ונראה דלא שייך בזה לומר מצוה שיוכל לעשות על ידי אחרים אין מבטלים התלמוד אפילו לזמן מועט, והכא הלא יוכל לעשות על ידי שלוחו דעדיף הוא ממי שהוא אחר לגמרי. יש לומר דדווקא מצוה שאין מוטלת על גופו, כגון שיפסיק באמצע הלמוד לילך לגמול חסד עם איזה אדם במקום שאחר יוכל לעשות עמו הטובה ההיא. משא"כ בזה שהכבוד שבת מוטלת על גופו, וממילא מצוה בו יותר מבשלוcho. אי נמי, דדווקא לענין כבוד שבת אמרינן כן דחמירא, משא"כ לענין שאר מצוות אם הוא ת"ח ונוגע לביטול תורה, וצ"ע".

הרי לנו ששונה חיוב כבוד שבת, שדווקא בזה יש חיוב על גופו לעשותו ולא על ידי שליח, מה שאין כן בשאר המצוות שדין "מצוה בו יותר מבשלוcho" אינו חיוב,

אלא זהו "יתרון מצוה בעלמא", ואם יכול להמשיך בלימוד ובד בבד לקיים את המצוה על ידי שליח, אין היתר להתבטל מלימודו כדי לקיים את המצוה.

והנה לעיל הבאנו את תמיהת התוספת שבת על מש"כ המג"א שבכל המצוות נאמר דין "מצוה בו יותר מבשלוcho", ותמה התוספת שבת מדוע לא מצינו שנוהרים להכין את סעודת המילה והחתונה בעצמו. וגם תמהנו על דבריו, מה מקום תמיהה זו על המג"א, והרי גמרא מפורשת היא ש"מצוה בו יותר מבשלוcho" גם בקידושין ולא רק לענין כבוד שבת. ולפי דברי שלחן ערוך הרב, מיושבים כל הדברים, דבאמת בכל המצוות נאמרה ההלכה ש"מצוה בו יותר מבשלוcho", כדברי המג"א, וכמפורש בגמרא בקידושין. ומכל מקום, יש הבדל בין ההכנות לכבוד שבת שהם חובת הגוף ולכן המצוה היא חובה על כל אחד לטרוח בזה ואפילו במחיר ביטול בלימודו. אולם בשאר המצוות, אין זה אלא "יתרון מצוה בעלמא", ולכן לא מצינו שהקפידו בסעודת המילה והחתונה להכין את צרכי הסעודה בעצמו.

- ה -

ומעתה נראה, שיסוד הספק האם "מצוה בו יותר מבשלוcho" עדיף על דין "הידור מצוה", תלוי במבואר לעיל, האם דין "מצוה בו יותר מבשלוcho" הוא חיוב, או

שזו רק עצה טובה כדי להרבות לו שכר, ו"יתרון מצוה בעלמא".

"הידור מצוה" הוא חיוב. ובשלמא אם דין "מצוה בו יותר מבשלוcho" הוא חיוב, הרי שיש לשקול זאת לעומת דין "הידור מצוה", ולברר מי עדיף. אך אם דין "מצוה בו יותר מבשלוcho" אינו חיוב, אלא רק עצה טובה כדי להרבות לו שכר, ו"יתרון מצוה בעלמא", מסתבר שדין "הידור מצוה" שהוא חיוב, עדיף.

ובפרט לדעת הראשונים הסוברים ש"הידור מצוה" הוא מצוה מהתורה (עי' בשדי חמד, כללים, מערכה ז כלל יב) ודאי שעדיף דין זה על "מצוה בו יותר מבשלוcho" שהוא רק דין מדרבנן. וכמו שהסיק בשו"ת חסד לאברהם (יו"ד סימן סא) בנדון שאלת החיי אדם, האם צריך לכתוב ס"ת בעצמו, או למסור לסופר מומחה שיכתוב בהידור. ולאחר שדן באריכות האם "הידור מצוה" הוא חיוב מהתורה או מדרבנן, כתב: "סוף דבר שמענו מכל האמור, דכיון דבתרומה היא מצות עשה לתרום מן היפה, והרמב"ם יליף לכל המצות מקרא דכל חלב דמצוה שיתן מהמובחר. והוא הדין בנידון דידן מצוה שיכתוב הסופר בכתב מהודר יותר, וזה דחי למה שמצוה בו יותר מבשלוcho דאינו מדברי תורה. ומרש"י בקידושין [הובא לעיל אות א] שפירש דאם עסוק במצוה בגופו מקבל שכר טפי, נראה דאינו אלא זהירות בעלמא".

- 1 -

כאשר במסירת המצוה לקיומה על ידי שליח אין זלזול בכבוד המצוה - אין דין "מצוה בו יותר מבשלוחו"

מעם נוסף להעדיף את קיום המצוה בהידור באמצעות שליח מאשר קיומה בעצמו באופן פחות מהודר, מתבאר על פי דברי התבואות שור [הובא לעיל אות א] שכתב בביאור טעם ההלכה "מצוה בו יותר מבשלוחו", שהוא משום שאם לא מקיים את המצוה בעצמו אלא על ידי אחרים הוא מראה כאילו המצוה אינה חשובה בעיניו, וז"ל בתוך דבריו: "קיימא לן ריש פ"ב דקידושין, מצוה בו יותר מבשלוחו, רק דלענ"ד דווקא היכא דקעביד שליח לא בדרך שמכבד לאחר לזכות במצוה, רק נראה כאינו רוצה לטרוח בעצמו, להכי אין המצוה כל כך כמו אילו טרח בעצמו. אבל בדרך כבוד, שמכבד למי שמהדר אחר המצוה לקיימה, על כיוצא בזה אמרו (יומא לט, א) דדמי למי שמוודד אפרסמון שאומרים לו המתן לי עד שאמדוד עמך כדי שנתבסם אני ואתה, שהוא גרם המצוה והאחר עושהו, ומתבסמים שניהם".

ולפי זה יוצא שהחיוב לעשות את המצוה בעצמו ולא על ידי שליח, הוא רק כאשר יש באי קיום המצוה בעצמו ומסירתה לשליח, זלזול במצוה ח"ו. אולם אם במסירת קיום המצוה לשליח, מתקיימת

המצוה בהידור גדול יותר, ובוודאי שאין בכך זלזול במצוה אלא אדרבה, יתרון ומעלה - פשיטא שרשאי לקיים את המצוה על ידי שליח.

ולפיכך, מסתבר שהן בהדלקת נרות חנוכה שהחולה מבקש משליח שידליקם במקום שיש יותר פרסומי ניסא, והן בכתיבת ספר תורה שנותן לסופר מומחה לכתוב בכתב מהודר - מאחר ואין במסירתם לשליח זלזול, אלא היא נועדה לצורך קיומם בצורה המהודרת ביותר, ודאי שאין כל מניעה בכך, ובזה לא נאמר הדין "מצוה בו יותר מבשלוחו".

- 2 -

כתיבת ספר תורה בעצמו או על ידי סופר שיכתוב בכתב מהודר יותר

כאמור בפתיחה לשיעור, ספק זה מוזכר בספר חיי אדם, ונשאר בצ"ע.

בשאלה זו עסק גם הרב מטשעביץ, בשו"ת דובב מישרים (שם אות ב) וז"ל: "ובדבר שבדעת כבודו לקיים מצות כתיבת ס"ת וחילו רב לכתוב בעצמו, אולם כמובן הכתב של הסופר ס"ת מומחה לרבים יהיה מהודר יותר, ועל כן מסופק כבודו איזה דרך יבחר, אם לכתוב בעצמו כי מצוה בו יותר מבשלוחו. או יען שהכתב של הסופר יהיה יותר מהודר, לכך מהנכון ליתן משפט הקדימה לכתוב על ידי הסופר

בתורת שליח כדי שיהיה המצוה מהודר יותר".

ופסק הרב מטשעבין: "לדעתי נראה שנכון יותר על ידי סופר מומחה, כדי שיהיה הכתב מהודר ויפה ביותר". ואף שמלשון הרמב"ם בהלכות ס"ת (פ"ז הלכה א) שכתב "ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבים לו", משמע שנכון יותר לכתוב בעצמו, ורק אם אינו יודע אזי אחרים כותבים לו. וכמו כן מפורש במג"א [הובא לעיל אות ב] שדין מצוה בו יותר מבשלוחו נאמר בכל המצוות. מכל מקום הכריע הרב מטשעבין: "אבל בר"ח אור זרוע (סימן קכח) כתב שדווקא גבי קידושין אמרינן מצוה בו יותר מבשלוחו, ולא בשאר מצות, מכל מקום ככהאי גוונא שהכתב של הסופר מהודר יותר, בוודאי נכון יותר לכתוב על ידי שליח".

והביא ראה לכך מדברי הירושלמי (יומא פרק ו הלכה א) שדן בהלכות קצירת העומר, כאשר יש לפני הקוצרים תבואה שהיא משובחת יותר ["אביב לח"] אך היא כבר קצורה, או תבואה יבשה שצריכים לקצור, מה עדיף. והכריע הירושלמי "אביב לח קצור קודם". ופירש בקרבן העדה: "שאף על פי שמצוה לקצור, מכל מקום הואיל וזה משובח בגופו שהיא אביב לח, מצוה בו יותר". ולמד הרב מטשעבין מדברי הירושלמי: "שמבטלים מצות קצירה כדי שיהיה משובח בגופו, מכל שכן לענין מצוה

בו יותר מבשלוחו, שמבטלים [את קיום המצוה בגופן] היכא שהמצוה תהיה יותר מהודרת ומשובחת".

והוא מוסיף עוד סיבה, מדוע בכתיבת ספר תורה יש להעדיף לכתוב על ידי סופר בכתב מהודר, על פני כתיבה בעצמו. כי לדעת השאגת אריה (סימן ג) מצות "זה אלי ואנוהו" [דהיינו הידור מצוה] היא מדאורייתא [שלא כדעת המהרש"א במסכת שבת דף קד], ואילו דין מצוה בו יותר מבשלוחו היא מצוה **מדרבנן** (עי' בשדי חמד, כרך ה, שו"ת דברי חכמים סימן מד אות ג).

ועוד מביא הרב מטשעבין את דברי הישמח משה (פרשת עקב) שכתב כי כאשר השליח עושה את המצוה תמורת שכר שנותן לו המשלח, לא נאמר הדין של "מצוה בו יותר מבשלוחו", והיות והסופר נוטל שכר כתיבה, אין כאן דין מצוה בו יותר מבשלוחו. אלא שהוא מסייג את הדברים, כי מדברי הפרי מגדים (או"ח סימן תלב, אשל אברהם ס"ק ה) מוכח שגם בשכר נאמר דין מצוה בו יותר מבשלוחו.

לפיכום, דעת הרב מטשעבין שבקיום מצות כתיבת ספר תורה, יש להעדיף את קיומה המהודר של המצוה על ידי סופר מומחה, מאשר כתיבה על ידי האדם עצמו מדין "מצוה בו יותר מבשלוחו". וזאת בגלל:

[א] דעת מהר"ח אור זרוע שמצוה בו יותר מבשלוחו לא נאמר בכל המצוות.

[ב] הראיה מהירושלמי שהידור מצוה עדיף על קיום המצוה בעצמה בצורה פחות מהודרת.

[ג] "הידור מצוה" הוא דין מהתורה [לדעת השאגת אריה] ואילו "מצוה בו יותר מבשלוcho" הוא דין מדרבנן.

ומה גם שבמצות כתיבת ספר תורה יש סיבה נוספת להעדיף את הכתיבה המהודרת על ידי סופר, כי על ידי כתיבת אות אחת בסיום ספר התורה, ניתן לקיים את המצוה בעצמו, וכמו שמסיים הרב מטשעבין את תשובתו: "ובפרט בוודאי שיכתוב איזה אות [בספר התורה] ואם כן הלוא מבואר שם בש"ס מנחות (ל, א) אם הגיה אות אחת, מעלה עליו כאילו כתבו, ולדעת הרמב"ם לא קאי אס"ת שקנה מן השוק, עי"ש. ועל כן בעת גמר הס"ת יכתוב האות האחרון, ובכהאי גוונא בוודאי הוי כאילו כתב כל הס"ת". נמצא איפוא, שבכתיבת האות האחרונה בעצמו יכול "ליהנות משתי העולמות", הן בקיום המצוה בו יותר מבשלוcho, והן בקיום מצות כתיבת כל ספר התורה בהידור.

- ח -

גם הגר"ש ואזנר, בשו"ת שבט הלוי (חלק ב סימן קלה) דן בספקו של החיי אדם, האם עדיף לכתוב ס"ת בעצמו בכתב שאינו מהודר כל כך, או לכתבו על ידי סופר מומחה בכתב מהודר יותר.

בתחילת דבריו הוא מביא את דברי הרמב"ם (הלכות ספר תורה פ"ז ה"א) שכתב: "מצות עשה על כל איש ואיש מישראל לכתוב ספר תורה לעצמו, שנאמר ועתה כתבו לכם את השירה... ואע"פ שהניחו לו אבותיו ספר תורה, מצוה לכתוב משלו. ואם כתבו בידו הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני, ואם אינו יודע לכתוב אחרים כותבין לו. וכל המגיה ספר תורה, ואפילו אות אחת, הרי הוא כאילו כתבו כולו". ועל פי דברי הרמב"ם מסיק הגר"ש ואזנר: "דאיכא ב' דברים בכתיבת ס"ת בעצמו [א] חדא, מה דמצוה בו יותר מבשלוcho. אבל זה לא היה עדיין סיבה שיאמרו עליו דבשביל מצוה בו יותר מבשלוcho יהיה חשוב כאילו קבלה מסיני. אמנם בכתיבת ס"ת נתחדש עוד סיבה שיכתוב בעצמו [ב] כדי שיהיה חשוב כאילו קבלה מסיני. אם כן הספק של החיי אדם בכתיבת ס"ת שונה מספק זה במקומות אחרים, כי במקומות אחרים הספק הוא אם מצוה בו יותר מבשלוcho עדיף, או זה אלי ואנוהו. משא"כ בס"ת, דזה אלי ואנוהו צריך לדחות תרתי, חדא דין מצוה בו יותר מבשלוcho, ועוד, ענין כאלו קבלה מהר סיני, דזה דוקא אם כתב בעצמו".

כלומר, בהשקפה ראשונה, נטה הרב ואזנר להעדיף כתיבה פחות מהודרת בעצמו מאשר כתיבה יותר מהודרת על ידי אחר. וטעמו, כי במצות כתיבת ספר תורה יש דין מיוחד "שיהיה חשוב כאילו

קבלה מסיני". ולדעתו, קיום דין זה שייך רק בכתיבה בעצמו ולא על ידי שליח.

והנה על דברים אלו יש לציין את מש"כ בספר יפה ללב (יו"ד סימן ער אות ב) שגם הוא הביא את דברי הרמב"ם הנ"ל, שאם "כתבו בידו הרי הוא כאילו קבלה מהר סיני", והוסיף: "ומי שאי אפשר לו לכתוב בידו, שאינו יודע לכתוב, אחרים כותבים לו, שישכור מי שיכתבו לו, וכן כתב הרב דרכי הים, כמאמר רב גידל אמר רב (מנחות ל, א) הלוקח ס"ת מן השוק כחוטף מצוה מן השוק, כתבו, מעלה עליו הכתוב כאילו קיבלו מהר סיני, הכותב ס"ת בידו או ביד שלוחו הרי זה כאילו קיבלו מהר סיני". ומפורש בדבריו, כי גם על ידי שליח מתקיים בכתיבת ס"ת הדין שנחשב "כאילו קבלה מסיני", ואין זה דין השייך רק לכותב עצמו, כפי שסבור הרב ואזנר.

מכ"ל מקום, להלכה ולמעשה פסק בשבט הלוי כמו הרב מטשעבין, שימסור לסופר לכתוב את הס"ת בכתב מהודר, ואת האות האחרונה יכתוב בעצמו, וז"ל: "וכל זה [שאמרנו שצריך לכתוב ס"ת בעצמו ולא ע"י שליח, כדי "שיהיה חשוב כאילו קבלה מסיני"] לא הוצרכנו רק למש"כ השאגת אריה (סוף סימן לד) דאינו מקיים מצות כתיבת ס"ת רק בכותב מתחלה ועד סוף ולא יחסר אפילו אות אחת, אם כן יתכן שאלה הנ"ל. אבל למה שכתבו הפוסקים ובספר ערוך השלחן, דאפילו

באות אחת קיים המצוה (ע"י בדבריו יו"ד סימן ער) אם כן פשיטא דאות אחת יכול כל אדם לכתוב בעצמו, ואינו צריך להסתכל בזה על נוי הכתב".

- ז -

הדלקת נר חנוכה בעצמו או על ידי שליח בצורה מהודרת יותר - מה עדיף

ע"ל פי דברי הרב מטשעבין כתב רבי יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן בבני ברק, בספרו תורת היולדת (פרק נד הערה ד) לפשוט את הספק בדין הדלקת נרות של יולדת הרתוקה למיטתה - האם עדיף שתדליק בחלון על ידי שליח שיש בזה פרסומי ניסא וההדלקה מתקיימת בצורה המהודרת ביותר, או שעדיף שתדליק בעצמה סמוך למיטתה מדין "מצוה בו יותר מבשלוחו". ומאחר ומסקנת הרב מטשעבין לענין מצות כתיבת ספר תורה היתה, שמצוה מהודרת יותר על ידי שליח, עדיפה. כתב הרב זילברשטיין: "לפי זה, גם בענינינו עדיף שהיולדת תעשה שליח שידליק בחלון".

בספר משמרת חיים (ח"א, חנוכה סימן ה) הביא הגר"ח פ"י שיינברג את דברי הרב זילברשטיין, וכתב לחלק בין כתיבת ספר תורה, להדלקת נרות חנוכה: "דגבי כתיבת ספר תורה על ידי סופר שכתב ידו יפה יותר, ההידור הוא בכתיבה עצמה שהיא החפצא של המצוה. וכיון שההידור הוא בעצם החפצא של המצוה, אז ההידור נהיה

לחלק מן המצוה עצמה, והתם אמרינן שההידור בעצם המצוה עדיף יותר ממצוה בו יותר מבשלוחו. מה שאין כן, גבי הדלקת נרות חנוכה ליד החלון, ההידור אינו בעצם המצוה, שהמצוה היא ההדלקה, ובזה אין חילוק בין ליד מיטה או ליד החלון, אלא התכלית של המצוה היא פרסומי ניסא, וליד החלון ההידור הוא בתכלית של המצוה, וכיון שאין ההידור במצוה עצמה אין ההידור חלק מן המצוה אלא הוא דבר הנוסף למצוה. והתם יש לומר שהמעלה של מצוה בו יותר מבשלוחו שהיא בעצם עשיית המצוה, עדיפא מההידור של פרסומי ניסא, שאינו חלק מהמצוה עצמה, אלא הוא רק דבר נוסף למצוה.

לכן, לדעת הגר"ח פ' שיינברג, עדיף שהיולדת המחוייבת במצוה תדליק את הנרות בעצמה סמוך למיטתה ותברך על ההדלקה, מאשר להדר במקום הנחת הנרות על ידי הדלקת שליח.

על כל פנים, בדברי הגר"ח פ' שיינברג מתבארים שתי יסודות: [א] בהדלקת נר חנוכה - הדלקה במקום שיש פרסומי ניסא גדול יותר, אינה הידור בעצם המצוה, אלא דין נוסף של הידור בתכלית קיום המצוה לפרסם הנס. [ב] בכתיבת ספר תורה - כתב מהודר יותר הוא הידור בעצם המצוה [הרב זילברשטיין העתיק את דברי הגר"ח פ' שיינברג בספרו תורת היולדת (במדור ההערות) ושם הוסיף בביאור סברא זו: "בספר תורה העיקר שיביא לידי לימוד, ויופי הספר

מושך ומרענן את עצם הלימוד ביותר שאת". ולכן ההידור הוא חלק מעצם מצות כתיבת ס"ת]. ועל דברים אלו יש לתמוה, כדלהלן.

- י -

הידור בהדלקת נר חנוכה - האם הוא חלק מקיום המצוה או דין נוסף של "הידור"

ראשית, ההנחה שהדלקת נרות במקום שיש יותר פרסומי ניסא אינה הידור בעצם המצוה, תמוהה מאד. שהרי ודאי ענין הפרסומי ניסא בנרות חנוכה אינו רק "ענין נוסף" על עצם ההדלקה ורק "תכלית המצוה", אלא זהו עצם החפצא של המצוה ומהות ההדלקה - לפרסם את הנס.

וגדולה מזאת מצינו, שאפילו הברכה על הדלקת נרות חנוכה, עיקרה משום פרסום הנס, וכמו שביאר רבי יעקב עמדין (מור וקציעה, סימן תערב אות שסב) את פסקם של הטור והמחבר בשו"ע (אור"ח סימן תערב סע' ב) "אם עבר זה הזמן [עד שתכלה רגל מן השוק] ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה". וכתב המג"א (ס"ק ו) כי משמע מסתימת הדברים שידליק בברכה. והקשה רבי יעקב עמדין, מה שונה נר חנוכה משאר המצוות מדרבנן שאין מברכים כאשר יש ספק בחיוב המצוות משום ש"ברכות אינן מעכבות".

ותירין, שאף על פי שאין הברכות מעכבות, מכל מקום ברכת נר

חנוכה שאני "וברכתה מעכבת משום שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלי ברכה לא מידי עבד, דהרואה סבר שלצרכו הוא דאדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד". ובספר מקראי קודש (חנוכה סימן כד) הסביר הגר"פ פראנק את דבריו: "דהיינו שאין ברכת להדליק נר חנוכה כשאר ברכת המצוות שאינה רק ברכה על המצוה, אלא שהיא חלק מגוף המצוה משום שעיקרה לפרסומי ניסא, וצריך שתהא הדלקתו מוכחת מעצמה שהיא לא לצרכו, אלא לשם מצות נר חנוכה, ועל ידי הברכה שהוא מברך נעשתה הדלקתו מוכחת שהיא לא לצרכו אלא לשם חנוכה, והפרסומי ניסא מוכח מתוכה. ומכיון שהברכה מעכבת והיא חלק מעצם מצות ההדלקה, דין הברכה כאן כעצם עשיית המצוה שחייב לעשות מספק".

ומעתה, אם הברכה על הדלקת נר חנוכה שונה במהותה מכל ברכת המצוות, שכן היא חלק מגוף המצוה לפרסם את הנס, כי רק על ידי הברכה מוכח שההדלקה היא לצורך פרסום הנס ולא לצרכים עצמיים, ודאי וודאי שהדלקת הנרות במקום שיש בו יותר פרסומי ניסא, היא חלק מגוף המצוה, ולא כמו שנקט הגר"פ שענין הפרסומי ניסא בנרות חנוכה הוא רק "ענין נוסף" של הידור ב"תכלית המצוה".

- יא -

ובאמת נחלקו האחרונים בגדר ה"הידור" בהדלקת נרות חנוכה, האם הוא

חלק מגוף המצוה, או שהוא דין נוסף של "הידור". ויסוד מחלוקתם במה שדן בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא תניינא סימן יג) האם מברכים על נר של הידור, במעשה שהיה במי שהדליק נרות חנוכה בליל שמיני ושכח לברך על ההדלקה, ורק קודם שהדליק את כל הנרות נזכר שעדיין לא בירך, והשאלה היא, האם רשאי לברך עתה, על הדלקת הנרות שהם "הידור" מצוה, ולא מעיקר הדין. והביא רעק"א שנחלקו בזה הפוסקים: לדעת הפרי חדש, אין לברך על נר ההידור, אולם האליה רבה סבר שרשאי לברך על נר ההידור.

וביאור מחלוקת הפרי חדש והאליה רבה הוא, שנחלקו מהו גדר ההידור במצוות - האם זהו חלק בלתי נפרד מעצם המצוה, שגוף המצוה מהודרת יותר כשמקיימה בהידור, או שההידור הוא מצוה בפני עצמה, ואינו קובע ומעלה את דרגת חשיבות המצוה, אלא שקיים [א] את גוף המצוה [ב] את מצות הידור במצוות. לפי הפרי חדש, מאחר וההידור הוא חלק מהמצוה עצמה, שפיר יש לברך על ההידור, שהרי עכשיו הוא ממשיך להשלים את המצוה, ולקיים את גוף המצוה ב"תהיך הידור. אולם לפי האליה רבה, מכיון שההידור אינו חלק מעצם מצות הדלקת נר חנוכה, אלא יש מצוה כללית להדר במצוות, הרי לא מצאנו שנתקנה ברכה על ה"מצוה הכללית" של הידור במצוות, ולכן אין לברך על ההידור כשלעצמו.

ומעתה נשוב לדון במה שפתחנו: מה עדיף – הדלקת נר חנוכה בעצמו אך במקום שאין פרסומי ניסא [חולה סמוך למיטתו] או הדלקה על ידי שליח במקום שיש יותר פרסומי ניסא, והמצוה מתקיימת בִּיתר הידור. והנה הגר"פ שיינברג [הובא לעיל אות ט] נקט בפשטות שהמעלה של "מצוה בו יותר מבשלוחו" שהיא בעצם עשיית המצוה, עדיפה על "הידור" של פרסומי ניסא, שאינו חלק מהמצוה עצמה, אלא הוא רק דבר נוסף למצוה. אולם לפי המבואר, הנחה זו נכונה רק לדעת האליה רבה, שההידור אינו חלק מעצם מצות הדלקת נר חנוכה, אלא זה דין נוסף של קיום מצוה כללית להדר במצוות. אולם לדעת הפרי חדש, שה"הידור" הוא חלק מהמצוה עצמה, ואף מברכים על ההידור, שוב אין כל עדיפות לדין "מצוה בו יותר מבשלוחו" שהוא בעצם עשיית המצוה, על "הידור" של פרסומי ניסא, שהרי גם ה"הידור" הוא חלק מהמצוה עצמה.

- יב -

הדלקה בשמן רגיל לבד או הדלקה בשמן זית בשותפות – מה עדיף

עוד נראה לדון בדבריו של הגר"פ שיינברג הנ"ל, שהמעלה של "מצוה בו יותר מבשלוחו" היא בעצם עשיית המצוה, ולכן דין זה עדיף על "הידור" של פרסומי ניסא, שהוא רק דבר נוסף למצוה.

על פי מש"כ בשו"ת מחשבת הקודש (חלק ב סימן מד) בדבר "מי שאין לו מעות אלא או להדליק בשותפות אחרים לשמן זית, או שידליק בפני עצמו בשמן פשוט, איזה מהם עדיף, האם מצוה מן המובחר דשמן זית, או מצוה בו יותר מבשלוחו עדיף".

בתשובתו רצה מחשבת הקודש לתלות את השאלה במחלוקת הפוסקים האם דין "זריזין מקדימין למצוות" עדיף על דין "הידור מצוה". כגון במקרה שאם כשיאחר את קיום המצוה, היא תקייה באופן מהודר יותר – האם צריך לקיים את המצוה מיד, פחות בהידור, מדין "זריזין מקדימין למצוות", או להתעכב ולקיימה מאוחר יותר בהידור גדול יותר. לדעת החכם צבי (סימן קו) עדיף לאחר את קיום המצוה כדי שתהיה יותר מהודרת, כדברי התרומת הדשן (סי' רסט) "דמאחרין כמה מצות כדי לעשותם כתיקונם ובהכשר ובהידור". וכן מבואר בשו"ת שבות יעקב (הובא בשערי תשובה סימן תרנא ס"ק יז) שכאשר יודע שאם ימתין שעה או שעתיים, יביאו לו אתרוג מהודר יותר, עליו להמתין, כי באותו היום אין זה "שיהוי מצוה".

וכתב מחשבת הקודש: "וביאור דבריהם נראה, דכיון דהוי מצוה מן המובחר לקיים המצוה בהידור, לכן טוב יותר לקיים בהידור, משום דהידור מצוה הוי המצוה מן המובחר בעצם המצוה. אבל זריזין מקדימין הוי מצוה מן המובחר בפועל המצוה, היינו באדם המקיים את המצוה,

דבעצם המצוה אין נפקא מינה. ושוב מצוה מן המובחר בעצם המצוה עדיפא.

ואם כן בנדון דידן נמי, כיון דשמן זית הוי מצוה מן המובחר בעצם המצוה, הן מצד דהוי אורה זך, או מצד דהוי דומיא דמנורה [של מקדש] שהיה בשמן זית, ועי' בר"ן (שבת ד, א בדפי הרי"ף) בענין הדלקה עושה מצוה דהוי דומיא דמנורה דאסור להשתמש לאורה. אבל מצוה בו יותר מבשלוחו הוי מצוה מן המובחר בעושה המצוה. ושוב מצוה מן המובחר בעצם המצוה עדיפא, וטוב יותר להדליק בשמן זית בהשתתפות אחרים, מלהדליק בשאר שמנים בעצמו, דזה אינו מצוה מן המובחר בעצם המצוה".

- יג -

הנה כי כן, לדעת שו"ת מחשבת הקודש "הידור מצוה" הוא דין בעצם המצוה, לעומת "מצוה בו יותר מבשלוחו" שאינו דין בעצם המצוה אלא באדם המקיים את המצוה. וזאת בניגוד לדעתו של הגר"ח"פ שיינברג, שהמעלה של "מצוה בו יותר מבשלוחו" היא בעצם עשיית המצוה.

ומתוך כך מגיע בשו"ת מחשבת הקודש למסקנא, שיש להעדיף את הדין שהוא בעצם המצוה, הוי אומר את דין ה"הידור", על פני הדין של "מצוה בו יותר מבשלוחו". ובנדון שאלתו, יש להעדיף להדליק בשמן זית המהודר ואפילו

בשותפות עם אחרים, כי ההידור הוא בעצם המצוה, מאשר להדליק בעצמו את השמן הפחות מהודר.

והוא מסיים: "שוב מצאתי בספר אחד שנסתפק לענין מצות כתיבת ס"ת מהו עדיפא, אם בעצמו, דמצוה בו יותר מבשלוחו, או על ידי סופר שעושה הכתיבה בהידור יותר, ואם כן הוי מצוה מן המובחר נמי. וזה גם כן תלוי בספקתינו וכהנ"ל דזהו בעצם המצוה דכתיבת ס"ת, ואם כן ודאי עדיפא על ידי סופר".

ומעניין, כי בדברים אלו, הוא מסכים עם הבנת הגר"ח"פ שיינברג [הובא לעיל אות ט] שכתב, מהודר יותר הוא הידור בעצם כתיבת הס"ת.

ולאור זאת, על פי דרכו שהידור מצוה שהוא דין "בעצם המצוה" עדיף על דין "מצוה בו יותר מבשלוחו", הכריע בשו"ת מחשבת הקודש, שיש להעדיף למסור את כתיבת ספר התורה לסופר מומחה שיכתוב אותו בכתב משובח יותר, כי ההידור בכתב הס"ת הוא דין "בעצם המצוה" ועדיף על פני קיום מצות הכתיבה בעצמו אך באופן פחות מהודר.

ואמנם על פי דרכו, גם בנדון דידן, שהחולה רתוק למיטתו, מסתבר שיהיה עדיף לקיים את מצות הדלקת הנרות בהידור, דהיינו במקום שבו יש יותר פרסומי ניסא - מאשר לקיימה בעצמו בצורה פחות מהודרת מדין "מצוה בו יותר מבשלוחו". כי

"הידור" הוא דין "בעצם המצוה", ובכך יש לו עדיפות על "מצוה בו יותר מבשלוחו" שהוא דין באדם המקיים את המצוה ולא "בעצם המצוה". ולכן עדיף שהחולה ימנה שליח שידליק עבורו את הנרות ליד החלון, או בכל מקום שיש בו יותר פרסומי ניסא, מאשר להדליק בעצמו ליד מיטת חוליו במקום שאין כל כך פרסומי ניסא.

- יד -

הידור בכתיבת ספר תורה - האם הוא חלק מקיום המצוה או דין נוסף של "הידור"

גם על מה שכתב הגר"ח פ' שיינברג שכתב מהודר יותר הוא הידור בעצם כתיבת הס"ת, יש להעיר ממש"כ בשו"ת שבט הלוי (חלק ב סימן קלה) בהמשך לדבריו המובאים לעיל [אות ח] לדחות את ראיית הרב מטשעבין שקיום מצוה בהידור עדיף על קיום מצוה ללא הידור ובעצמו, מההלכה שיש להעדיף להביא קרבן מעומר אביב לח קצור, מאשר לקצור עומר יבש בעצמו. וכתב על כך בשבט הלוי: "ובעניותי אין להביא ראייה משם, דהתם לענין לח מגוף המצוה ממש, ומסתבר שהוא מגוף המצוה, יותר ממצות קצירה שאינה במנחת העומר גופא, על כן נדחה קצירה מפני אביב ולא אביב מפני קצירה. אבל נוי כתיבה, אם עושה הכתיבה בכל פרטיה ודקדוקיה רק שאינו נאה כל כך, יתכן דלא נקרא חסרון בגוף המצוה".

לפנינו מחלוקת בסברא, האם הידור בכתיבת ספר תורה הוא חלק מקיום המצוה, או דין נוסף של "הידור". לדעת הרב ואזנר, כתיבה מהודרת יותר אינה תוספת ומעלה בעצם קיום המצוה, וממילא גם כתיבה שאינה מהודרת, לא מהווה חסרון בגוף המצוה. אולם לדעת הגר"ח פ' שיינברג, כתב מהודר יותר הוא הידור בעצם כתיבת הס"ת.

- טו -

מה בין מצות כתיבת ספר תורה למצות הדלקת נר חנוכה

ונראה לחלק באופן אחר בין מצות כתיבת ספר תורה ומצות הדלקת נר חנוכה, ונדון לפי זה בשאלה האם הידור מצוה עדיף על מצוה בו יותר מבשלוחו.

בשו"ע (י"ד סימן ער סע' ב) נפסק: "האידינא [בזמן הזה] מצוה לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיהן. ולא ימכרם, אם לא ללמוד תורה ולישא אשה". מקור ההלכה הם דברי הרא"ש (תחילת הלכות ס"ת) שכתב כי בדורות הראשונים שהיו כותבים ס"ת ולומדים בו, המצוה היתה כתיבת ספר תורה. אבל בזמן הזה שכותבים ס"ת ומניחים אותו בבית הכנסת לקרוא בו ברבים, המצוה של כתיבת ספר תורה היא לכתוב חומשי תורה ומשנה וגמרא ופירושיהם להגות בהם הוא ובניו.

ובספר שלחן גבוה (יו"ד סי' ער ס"ק יב) סיכם את מחלוקת הפוסקים בדעת הרא"ש, האם בא להוסיף, שהמצוה היום היא גם לכתוב חומשים וגמרא וספרי קודש שלומדים בהם, ועדיין מקיים מצוה גם בכתיבת ס"ת (הבנת הבית יוסף בדברי הרא"ש, וכן דעת הלבוש, ב"ח ומעדני מלך וט"ז). או שבא לגרוע ולומר שבזמן הזה שמניחים את ספר התורה בארון הקודש בבית הכנסת וכלל לא לומדים בו, אלא רק משתמשים בו לקריאת התורה בציבור, הרי שאין כל מצוה בכתיבת ס"ת והמצוה היא אך ורק בכתיבת חומשים ושאר ספרי קודש שלומדים בהם (הבנת הדרושה ברא"ש, וכן דעת הש"ך).

בשו"ת נפש חיה (יו"ד סימן עה) הביא את מחלוקת הפוסקים הנ"ל, ועשה כעין "פשרה" בין השיטות, וז"ל: "נראה לפענ"ד דמשום הכי בדורותינו כשהציבור כותבים לעצמם ספר תורה, וכן חברה, כולם קיימו מצות ועתה כתבו לכם את השירה, דאף דהמצוה על כל אחד מישראל, היינו רק בדורות ראשונים שהיו לומדים בספר תורה, אם כן שפיר כל אחד היה מחוייב לכתוב לעצמו ס"ת ללמוד בו הוא ובניו כאשר כתב הרא"ש. אבל האידנא שאין לומדים בס"ת אך שקוראים בה בציבור, שפיר הציבור יוצאים בספר אחד שנקרא בו בציבור, ולא הוי מצוה שכל אחד יכתוב לעצמו לקרוא בו, דהא אין קוראים בס"ת ביחיד רק בציבור. ואם כן שפיר יוצאים במה שהציבור כולו כותבים לעצמם ס"ת לקרוא בו".

ומבואר בדבריו, שבוודאי יש מצוה בכתיבת ס"ת גם בזמנינו, אלא שבדורות הראשונים [שלא היו ספרים בנמצא] שהיו לומדים כל אחד לעצמו בספר תורה שלו, ולכן כל אחד היה מחוייב לכתוב ס"ת כדי שיוכל ללמוד בו הוא ובניו – היתה מצות כתיבת ס"ת חיוב על כל יחיד ויחיד. מה שאין כן בזמנינו שלא לומדים מתוך ספר התורה אלא משתמשים בו לקריאה בלבד, הרי שהמצוה אינה על כל יחיד ויחיד אלא זו "מצוה ציבורית" – מצוה המוטלת על הציבור שיהיה להם ס"ת כדי שיוכלו לקרוא בזמני הקריאה (ומשום כך מכריע הנפש חיה בנדון שנשאל – שיוצאים ידי חובת מצות כתיבת ס"ת בשותפות עם אחרים).

ומעתה יש לומר, מאחר ולדעת חלק מהפוסקים [דרישה וש"ך] אין בזמן הזה מצוה בכתיבת ספר תורה, ולדעת פוסקים אחרים [נפש חיה] על כל פנים זו מצוה ציבורית ולא חובה המוטלת על כל יחיד ויחיד, ואם כן בוודאי שעדיף לכתוב את הס"ת על ידי סופר מומחה שיכתוב בשליחות כל הציבור בהידור, מאשר היחיד יכתוב את הס"ת בעצמו. ובפרט לדעת הנפש חיה, שאין בכלל חיוב על היחיד לכתוב ס"ת בזמן הזה, והמצוה על כל הציבור, שבוודאי לכתחילה צריכים כל הציבור למנות סופר מומחה שיכתוב ס"ת בשליחותם.

אולם בכל מה שנוגע לקיום מצות הדלקת נר חנוכה, לכאורה זהו חיוב

המוטל על כל יחיד, שם נותרה השאלה במקומה, האם להעדיף את קיום המצוה בעצמו מדין "מצוה בו יותר מבשלוחו", או שקיום המצוה בהידור, עדיף. ולכן כשעל ידי אחר מתקיימת המצוה בהידור גדול יותר, יקיימה האחר ולא הוא.

- מו -

ברם, כבר הבאנו בשיעור בענין נר איש וביתו את חידושם של האחרונים בגדר חיוב הדלקת נר חנוכה, שאינו חיוב על הגברא להדליק נר חנוכה בביתו, וכפשטות לשונו של הב"ח (או"ח סימן תרעו) "שהמצוה מוטלת על גוף האדם". אלא חיוב על הבית שכל אחד צריך שיהיה נר חנוכה דולק בביתו, כפשטות לשון הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה א) שכתב: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה [ללא ההידור] שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד".

וכמו שדייק הפני יהושע (שבת כא, ב ד"ה בגמרא) מדברי הגמרא "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו", שייתור הלשון "וביתו" מורה על גדר חיוב נר חנוכה שהוא דין על הבית, וכך כתב: "נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, דקיימא לן נמי (קידושין מא, א) מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא דשאני הכא שאין עיקר המצוה אלא בסמוך לרשות הרבים שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת

מצוה זו כאילו היא חובת הבית, ועדיין צ"ע".

ולפי זה, גם במצות נר חנוכה עדיף לקיים את המצוה בהידור, מאשר לקיימה בעצמו, מאחר ומצוה זו אינה חיוב על הגברא, אלא זהו חיוב על הבית. כי יתכן שכל הספק מי עדיף - דין "מצוה בו יותר מבשלוחו", או דין "הידור מצוה", הוא רק במצוות שהחיוב מוטל על האדם לקיימן, ובזה יש ספק בגלל שהחיוב מוטל עליו, ולכן מצוה בו יותר מבשלוחו. מה שאין כן כשהמצוה אינה "בו", אלא זהו חיוב על הבית או חיוב "ציבורי", אולי כלל לא נאמר דין "מצוה בו יותר מבשלוחו". ואפילו אם נאמר שצריך לקיים את המצוה בעצמו גם במצוות שהחיוב על הבית או שהחיוב הוא על הציבור, אולם במקרה שקיומה בצורה המהודרת יותר הוא על ידי אחר, ודאי שלא נאמר שהחיוב הוא דווקא עליו, וצ"ע.

- יז -

הבדל נוסף בין קיום מצות כתיבת ספר תורה וקיום מצות הדלקת נרות חנוכה על ידי שליח

מנעם נוסף לחלק בין כתיבת ס"ת בהידור על ידי סופר לבין הדלקת נר חנוכה על ידי שליח במקום שיש יותר פרסומי ניסא, מתבאר על פי מש"כ בשו"ת חסד לאברהם (בהמשך לדבריו המובאים לעיל אות ד)

וז"ל: "ועוד אני בא באחרונה ליתן טעם שיכתוב על ידי הסופר, ואחרון הכביד והוא העיקר בעיני, כיון דבכתיבה בעצמו יבטל מלימודו, עדיף טפי שיכתוב על ידי שליח. כי כן שמענו מגמרא שלימה דמועד קטן (ט, ב) דמותיב שם, כתיב כל חפצין לא ישוו בה [שתבטל כל חפצין בשביל שתעסוק בתורה, רש"י] הא חפצי שמים ישוו בה [כלומר, שאם יש לך לעסוק במצוה תבטל תלמוד תורה, ועסוק במצוה, רש"י], וכתיב כל חפצים לא ישוו בה, דאף חפצי שמים לא ישוו בה [דמבטל מצוה ועוסק בתלמוד תורה, רש"י]. ומתרצת הגמרא, כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים [אין לו להתבטל מתלמודו], כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים [ואז רשאי להתבטל מלימודו כדי לקיים המצוה]. ומזה שמענו דאף במצוה שהאחר יכול לעשותה בלי שליחותו, ואין המצוה נקראת על שמו כלל כמבואר למעיין שם, קל וחומר למצוה שאי אפשר לעשותה בלי שליחותו, שהמצוה תהיה נקראת על שמו, דשלוחו של אדם כמותו ומקיים בזה מצות עשה דכתיבת ס"ת,



דאסור לו לבטל מלימודו בכדי לקיים מצוה בו יותר מבשלוחו".

ובתוספת ביאור כתב השדי חמד (כללים שם, עמוד 291) בשם ילקוט הגרשוני: "נראה לי מסברא דבמצוה הצריכה משך זמן ארוך ככתיבת ס"ת וכדומה, מצוה טפי לעשות על ידי שליח בשכר מלעשות בעצמו, כיון דבשעת כתיבה צריך לדקדק הרבה ומתבטל מתלמוד תורה זמן ארוך, ואנן קיימא לן ביו"ד (סימן רמו סע' יח) תלמוד תורה שקול כנגד כל המצוות, היה לפניו תלמוד תורה ועשיית מצוה אם אפשר למצוה ליעשות על ידי אחרים לא יפסיק תלמודו".

ולפי טעם זה נראה לחלק בין נדון כתיבת ס"ת, שם יש לצדד לכתוב על ידי סופר כי אם יצטרך לכתוב בעצמו יגרם לו בכך ביטול תורה גדול. ולעומת זאת, בקיום מצות הדלקת נר חנוכה, שהוא משך זמן קצר מאד, אין הרבה ביטול תורה, ובזה שפיר יתכן שצריך לקיימה בעצמו מדין "מצוה בו יותר מבשלוחו", ואפילו אם מדליק בפחות הידור [במקום שיש פחות פרסומי ניסא].

סוף דבר: בשאלה מה עדיף – דין "מצוה בו יותר מבשלוחו", או "הידור מצוה", נתברר כי הדבר תלוי:

[א] האם דין "מצוה בו יותר מבשלוחו" הוא חיוב, או שזו רק עצה טובה כדי להרבות לו שכר, ו"יתרון מצוה בעלמא". אם זהו חיוב, הרי שיש לשקול זאת לעומת דין "הידור מצוה" שאף הוא חיוב, ולברר מי עדיף. אך אם דין "מצוה בו

יותר מבשלוחו" אינו חיוב, אלא רק עצה טובה כדי להרבות לו שכר, ו"יתרון מצוה בעלמא", יתכן שדין "הידור מצוה" שהוא חיוב, עדיף.

[ב] האם "הידור מצוה" הוא מצוה מהתורה, ואז ודאי הוא עדיף על "מצוה בו יותר מבשלוחו" שהוא רק דין מדרבנן.

[ג] במצוות שבאי קיומם בעצמו אלא על ידי שליח, לא נגרם זלזול במצוה, אלא אדרבה, המצוה מתקיימת בהידור גדול יותר, יש סברא לומר שלכו"ע רשאי לקיים את המצוה על ידי שליח, ובוזה לא נאמר הדין שמצוה בו יותר מבשלוחו.

[ד] עוד יש לומר שהדבר תלוי בשאלה האם הידור בהדלקת נר חנוכה הוא חלק מקיום המצוה או דין נוסף של "הידור", וכמו כן תלוי בשאלה, האם ההלכה ש"מצוה בו יותר מבשלוחו" היא מעלה בעצם עשיית המצוה או באדם המקיים את המצוה. ולפי זה יש לשקול להעדיף את הדין שהוא מעצם קיום המצוה על פני הדין שהוא "נוסף" על קיום המצוה ואינו מעצם המצוה.



כמו כן נתבאר כי במצות כתיבת ספר תורה יש סברות נוספות להעדיף למסור את הכתיבה לסופר מומחה שיכתוב את הס"ת בהידור:

[א] מאחר ולדעת חלק מהפוסקים מצות כתיבת ספר תורה בזמנינו היא מצוה ציבורית ולא חובה המוטלת על כל יחיד ויחיד, ואם כן בוודאי שעדיף לכתוב את הס"ת על ידי סופר מומחה שיכתוב בשליחות כל הציבור בהידור, מאשר שהיחיד יכתוב את הס"ת בעצמו.

[ב] אם יצטרך לכתוב בעצמו יגרם לו בכך ביטול תורה גדול.

[ג] סברת הדובב מישרים ושבת הלוי שבמצות כתיבת ספר תורה, על ידי כתיבת אות אחת בסיום ספר התורה, ניתן לקיים את המצוה בעצמו, שהרי אפילו אם הגיה אות אחת, מעלה עליו כאילו כתב הוא את כל הספר תורה.



סימן ג

ברכה על הדלקת נר חנוכה על ידי שליח

[הפדרה בין קיום מצוה על ידי אחד וברכה על ידי אחר]

בקובץ הלכתי פניני חנוכה (ירושלים תשס"ח, עמ' כב) מובא המעשה הבא: "כאשר שהה הגרי"ש אלישיב בבית החולים לפני שנים, לא הדליק שם, משום שאין אפשרות להדליק נרות חנוכה אלא רק על השלחן [ליד המיטה], ולדעתו לא יוצאים ידי חובה בהדלקה שלא בפתח החצר. ולכן יצא ידי חובתו בהדלקה שהדליקו עליו בביתו". ומובא שם, כי את נרות החנוכה בבית הגרי"ש אלישיב לא הדליקה הרבנית וגם לא אדם אחר מבני הבית, אלא אחד משכניו של הגרי"ש הדליק את הנרות בביתו [של השכן] ובירך על ההדלקה, ואז המשיך והדליק בבית הגרי"ש בלא שהפסיק ביניהם.

לעיל [סימן ב] עסקנו בנדון זה – האם על חולה המרותק למיטתו לקיים את מצות הדלקת הנרות בעצמו סמוך למיטתו, מדין "מצוה בו יותר מבשלוcho". או שעליו להעדיף את דין "הידור מצוה" ולמנות שליח שידליק בפתח הסמוך לרשות הרבים, כדי לפרסם יותר את הנס, ולקיים בכך את המצוה בצורה מהודרת יותר. ומתבאר איפוא, כי לדעת הגרי"ש אלישיב, עדיף לקיים את המצוה בהידור על ידי שליח.

אכן, ממעשה זה יש לברר הלכה נוספת: כאשר מצוה מתקיימת על ידי שליחות, כבנדון דידן הדלקת נרות חנוכה – מי מברך את הברכה על קיום המצוה, המשלח [החולה שמבקש שידליקו את הנרות בביתו כדי שיקיים את מצות נר איש וביתו] או השליח [שמדליק את הנרות]. ומתבאר כי הגרי"ש אלישיב לא בירך בעצמו, וסמך על ברכתו של השליח.

ואמנם זו שאלה כללית: כל מצוה המתקיימת על ידי שליחות, והדוגמאות לכך רבות: ברית מילה, בדיקת חמץ, הדלקת נרות שבת ועוד – מי מברך את הברכה על קיום המצוה, השליח או המשלח. או במילים אחרות, האם ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד [השליח], וברכה על ידי אחר [המשלח].

- א -

בספר קיצור שלחן ערוך עם ביאור שערים המצויינים בהלכה (סימן קלט אות טז) הביא את דברי שו"ת לב חיים (סימן קמו) וז"ל: "מי שהוא חולה ושוכב במיטתו, שאינו יכול לקום ממיטתו לילך לפתח ביתו להדליק, לא יושיטו לו המנורה שידליקה ואחר כך יוליכוה למקומה, אלא ידליק אחר על מקומה הראוי". ברם לא נתבאר עדיין, מי מברך בהדלקת נרות חנוכה על ידי שליח.

והדברים מפורשים בבן איש חי (פרשת וישב הלכות חנוכה אות ו) "צריך להדליקה במקום הנחתה, ואפילו אם בעל הבית חולה ושוכב על מיטתו אין מביאין לו נרות חנוכה להדליקם אצל מיטתו ויניחו אחר כך במקומם, אלא יעשה שליח להדליקה במקום הנחתה ויכול החולה לברך, והשליח ידליק בחדר ההוא בפניו תיכף ומיד, וכאשר העליתי בסייעתא דשמיא בספרי הקדוש רב פעלים".

בשו"ת רב פעלים (ח"ד אור"ח סימן יד) דן הבן איש חי בענין: "בעל הבית עם הארץ שאינו יודע לעשות עירובי תבשילין ולומר את הנוסח בהדין עירובא, איך יעשה. או אשה אלמנה ובניה קטנים עדיין, איך יעשו. אם אפשר על ידי שליח גם לענין הברכה, אי מצי השליח לברך, או הבעל הבית יברך". והביא הרב פעלים כי "מפורש יוצא בתשובת חיים שאל להגאון חיד"א

ז"ל (ח"א סי' עד אות נד) שכתב וז"ל ומנהג עיר קדשנו ירושלים תוב"ב לשלוח הב"ד זוגא דרבנן יסובבו ויעשו עירובי תבשילין לאלמנות ולכל מי שלא ידע ולקחו מאתם בכל בית פת ותבשיל וכה יאמרו בדין עירובא יהא שרי לבעל הבית הזה ולכל ביתו לאפווי ולבשולי וכו' וזהו בתורת שליחות, עכ"ל. ועל כן ככה יעשו עמי ארצות ונשים אלמנות שיבוא אדם אחד ויקח הפת והתבשיל מידם וככה יאמר בעדם".

ומוסיף הרב פעלים: "ולענין הברכה הנה נשאלתי מקדמת דנא בענין נרות חנוכה אם יכול בעל הבית לברך ואחר ידליק הנרות על סמך ברכתו, והבאתי דברי הכנסת הגדולה (סי' תקפה בהגהב"י) בשם רבו מהרימ"ט דהקובע מזוזה לחבירו או מל בנו של חבירו או עשה מעקה לחבירו מחוייב העושה לברך ולא בעל דבר, עי"ש. והבאתי דברי הרב חקרי לב (י"ד ח"ב סימן ט) שהביא דבריו הנזכרים. גם הבאתי דברי הרב מחנה אפרים בהלכות שלוחין ושותפין (סימן יא; יובא להלן אות ה) והעליתי דבכל דבר דבעי שליחות מצי בעל דבר לברך ואחר יעשה... והיכא דבעל הבית חולה ואינו יכול לקום להדליק ועושה שליח להדליק, דמצי בעל הבית לברך והשליח ידליק, וכמ"ש כל זה בס"ד בתשובה אחרת". ולאור זאת מסקנתו לענין ברכה על מצות עירוב תבשילין שמתקיימת על ידי שליח: "ולענין

הלכה בנדון דידן, נראה להורות דמצי בעל הבית לברך, והשליח יאמר נוסח בדין עירובא וכו' ואין בזה פקפוק".

הרי לנו דעת הבן איש חי, שניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד [השליח], וברכה על ידי אחד [המשלח], ובקיום מצוה על ידי שליחות, המשלח [בעל הבית] הוא המברך את הברכה. ודין זה אמור בכל המצוות, כמבואר בדבריו לענין מזוזה, ברית מילה, עשיית מעקה, עירוב תבשילין והדלקת נר חנוכה, ומסתבר שהוא הדין לכל המצוות.

- ב -

אולם מאידך, לדעת המג"א והמשנה ברורה, לא ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד, וברכה על ידי אחר.

כתב השו"ע בהלכות חנוכה (סי' תרעט סע' א) וז"ל: "בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחילה ואחר כך נר שבת". וכתב המג"א (ס"ק א) "ונ"ל דבאשה המדלקת [נרות שבת] כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה, כמ"ש בסי' רס"ג ס"י, אם כן לא תדליק שוב של חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק, עמ"ש סוף סימן תרע"ו". בדברי המג"א לא נתפרש מי מברך על ההדלקה - השליח או האשה. אולם במחצית השקל (שם) ביאר שכוונת המג"א במה שסיים "עמ"ש סוף סימן תרע"ו" כוונתו למה שהביא שם את דברי

הב"ח "אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך, וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה, אבל בענין אחר אין לברך, כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם, ועיין סימן ח' מש"כ בשם הגהות מיימוניות דמשמע שאחר יכול לברך והיא תדליק, ועי' מש"כ בסימן תל"ב".

ומתבאר בזה כי איש המדליק נר חנוכה בשליחות אשה שקיבלה כבר שבת ואינה יכולה להדליק, מברך השליח על ההדלקה ולא האשה. וכמו שגם פסק המשנה ברורה (ס"ק א) "אשה המדלקת, כיון שהמנהג שמסתמא מקבלת השבת בהדלקתה, אם כן לא תדליק שוב של חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק והוא יברך אשר קדשנו במצוותיו להדליק בשבילה".

עוד כתב השו"ע בהלכות בדיקת חמץ (או"ח סימן תלב סע' ב) וז"ל: "בברכה אחת יכול לבדוק כמה בתים, ואם בעל הבית רוצה יעמיד מבני ביתו אצלו בשעה שהוא מברך ויתפזרו לבדוק איש איש במקומו על סמך ברכה שבירך בעל הבית". ובמשנה ברורה (ס"ק י) הביא את דברי האחרונים (מג"א ס"ק ט, חק יעקב, נהר שלום ומקור חיים ועוד) שכל זה אם גם בעל הבית בודק בעצמו, אבל "אם הבעל הבית אינו בודק כלל ורק מצווה לאחר לבדוק, אותו אחר מברך, דהוי כשלוחו גם לענין הברכה".

מפורש איפוא בדעת המג"א והמשנה ברורה, שלא ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד [השליח], וברכה על ידי אחר [המשלח], ובקיום מצוה על ידי שליחות – השליח שמקיים את המצוה הוא גם המברך את הברכה.

ויוצא מכך, שנחלקו הפוסקים מי מברך על מצוה המתקיימת על ידי שליח. לדעת הבן איש חי, ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד וברכה על ידי אחר, ולכן המשלח [בעל הבית] הוא המברך את הברכה. אולם לדעת המג"א והמשנה ברורה לא ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד, וברכה על ידי אחר, ולכן השליח שמקיים את המצוה הוא גם המברך את הברכה. ולפי זה, גם לענין הדלקת נרות חנוכה, לדעת המג"א והמשנה ברורה לא ניתן להפריד בין קיום מצוה לברכה, והשליח שמדליק את הנרות הוא המברך.

- ג -

המשנה ברורה (סי' רסג ס"ק כא) הביא את דברי המג"א (ס"ק יא) בשם מהר"ש, וז"ל: "יש אומרים כשיש חופה בערב שבת ומאחרין בה עד אחר השקיעה, והאשה אינה רוצה לקבל שבת לפני החופה, מפני שחוששת פן תצטרך לעשות עוד איזה דבר האסור בשבת. על כן [א] תדליק הנר בלא ברכה קודם החופה ואחר כך בחשיכה תפרוס ידיה על הנרות ותברך. [ב] או

כשהוא עדיין בין השמשות אחר החופה תאמר לאינו יהודי להדליק [את הנרות], דלא גזרו על השבות בין השמשות לצורך מצוה, וכנ"ל בסימן רס"ח, והיא תברך".

וכתב המשנה ברורה שהאחרונים תמחו על העצה הראשונה "דלא שייך ברכה בדלוקה ועומדת, ובפרט דעתה הוא זמן איסור להדליק נרות, ואיך תאמר "וצונונו" להדליק. ועל אידך תקנה דתאמר לאינו יהודי להדליק והיא תברך, גם כן קשה הא אין שליחות לעכו"ם, ואם כן היא אינה מדלקת, ואיך תברך". והוסיף המשנה ברורה: "ואפילו ישראל המצוה לחברו להדליק, גם כן דעת הדרך החיים דהמצוה לא יברך רק המדליק, כל שכן בזה, דהאשה לא תברך גם כן". דברים דומים כתב רבי שלומה קלוגר בשו"ת האלף לך שלמה (סימן קי) "מה שכתב שאחר ידליק והיא תברך אחר כך, זה מנהג בורות, דכל מצוה הנעשה על ידי שליח ראוי לברך השליח".

הנה כי כן, גם בהלכה זו של הדלקת נרות שבת על ידי שליח, מפורש בדברי הגרש"ק ודרך החיים המובא במשנה ברורה, שאין להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד, וברכה על ידי אחר, ולכן השליח שמקיים את המצוה הוא גם המברך את הברכה.

- ד -

אמנם בשו"ע הרב (סי' רס"ג סעיף יא) כתב: "אם דעתה לבוא מהחופה בבין

השמשות, אין לה לסמוך על זה שלא להדליק קודם לכתה ושתצוה לנכרי להדליק כשתבוא בבין השמשות ושתברך היא על ידי פרישת ידיה מיד אחר הדלקת הנכרי שלא תהנה לאורן עד אחר ברכתה, לפי שהאיך תברך וצונו להדליק והן דולקות כבר מקודם לכן או על ידי הנכרי. ומכל מקום בדיעבד ששכחה ולא הדליקה קודם בין השמשות ונזכרה בבין השמשות, יש להתיר לה לצוות לנכרי להדליק ושתברך היא קודם שתהנה לאורן".

ובסוגריים הוסיף הגר"ז: "דכיון שעיקר מצות הדלקת נר שבת אינה ההדלקה בלבד, אלא ההנאה והתשמיש לאורה היא עיקר המצוה, אלא שההדלקה היא התחלה והכנה למצוה זו ולכן מברכים עליה, וזו ששכחה ולא בירכה בתחילת המצוה יכולה לברך קודם עיקר המצוה דהיינו קודם שתהנה לאורן". וביאר את הדברים בהרחבה בקונטרס אחרון (ס"ק א) וז"ל: "אבל הכא אין ההדלקה גמר המצוה אלא ההנאה לאורה, כמבואר במרדכי בהג"ה, דמהאי טעמא לא היה רבנו משולם רוצה לברך עליה והשיב עליו ר"י דשאני הכא שרואין בה מיד להשתמש עי"ש. אם כן אף לדידן דמברכים אינו אלא משום שנהנה בה מיד, והנאה זו היא לישראל ולכן יכול לברך, ולא גרע משיירי מצוות דיכול לברך עליהן, כגון נענוע הלולב אע"פ שכבר קיים עיקר המצוה בלא ברכה, ואף החולקין שם מודו הכא דזהו עיקר המצוה... ואף

שהנכרי הדליק יכול לברך להדליק, והכוונה שיהא נר דלוק. אי נמי שצונו להדליק אם אינו דלוק כדי ליהנות ועכשיו שהוא דלוק אנו נהנים גם כן, והנאה זו היא עיקר ציוויו".

ומבואר בדבריו, שאף שלכתחילה אין להסתמך על הדלקת נרות בשליחות על ידי אינו יהודי, אך בדיעבד כאשר אשה שכחה ולא הדליקה נרות, ניתן לבקש מגוי שידליק את הנרות והיא תברך. כיון שהברכה היא ההנאה מנרות השבת והתשמיש לאורם, הרי שניתן לברך על ההנאה גם לאחר מעשה ההדלקה מכיון שגם כשהנר כבר דלוק עדיין יש ממנו ההנאה. ואם כן הברכה היא על אותה הנאה, ולכן רשאי לברך גם לאחר הדלקת הנרות, כל עוד הם דולקים ונהנים לאורם.

נמצאנו למדים, כי לפי השו"ע הרב – הכלל הוא, שאין להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד וברכה על ידי אחר, ולכן השליח שמקיים את המצוה הוא גם המברך את הברכה. אבל יש יוצאים מהכלל, והיינו המצוות שהברכה היא לא על מעשה המצוה בלבד, אלא על דבר המתמשך, וכגון ברכה על הדלקת נרות שבת, שבזה ניתן להפריד בין הברכה לבין מעשה המצוה, הברכה היא גם על ההנאה שנהנה לאחר שכבר הודלק הנר.

יחד עם זאת צריך להדגיש כי דברי השו"ע הרב שבדברים מסויימים שייך

להפריד בין הברכה למעשה המצוה – נאמרו רק על מצב של "דיעבד".

- ה -

המחנה אפרים (הלכות שלוחין ושותפין סימן יא) נשאל אודות "מי שרוצה לעשות מעקה על ידי פועל עכו"ם, אם יכול הישראל בעל הבית לברך עליו". בתשובתו הכריע המחנה אפרים שרשאי לברך, וזאת למרות "שהעובד כוכבים עשהו, ואין שליחות לעובד כוכבים". משום שכלל זה נאמר רק "במידי דבעי שליחות, כגון תרומה וכיוצא בזה. אבל במידי דלא בעי שליחות ובלאו הכי יכול חברו לעשותו ומה שעשה עשוי, כגון נדון דידן, דאי תיקן מעקה של חברו שלא מדעתו הרי זה שפיר, כי נמי עשהו גוי חשיב כאלו עשהו ישראל. וכיוצא לזה כתב הרשב"א ז"ל דטבילת כלים, כיון דאי הטבילו ישראל שלא מדעתו מה שעשה עשוי, טבילת גוי נמי מהני".

באומר, לדעת המחנה אפרים יש לחלק בין שתי סוגי מצוות: מצות שקיומן הוא מדין "שליחות", כדוגמת הפרשת תרומה – שבהן עכו"ם אינו יכול לעשותן עבור ישראל מכיון שאין שליחות לעכו"ם, ובין מצוות שקיומן אינו נצרך לדין "שליחות", כעשיית מעקה וטבילת כלים, שהעיקר הוא המציאות שהכלי טבול והמעקה בנוי, ואין צורך לדין "שליחות" – שבהן רשאי ישראל לברך על עשייתן גם כשנעשו על ידי גוי [ומסתבר שגם אם יהודי

אחר יטבול עבורו כלי או יבנה לו מעקה, יוכל הבעלים לברך].

למעשה, חזר בו המחנה אפרים, וכתב כי סברא זו היא רק לענין הכלי שנחשב טבול ואין צורך לטבולו בשנית, והמעקה נחשב בנוי ואין צורך לחזור ולעשות מעקה, אולם לענין הברכה עדיין אין זה נחשב כאילו ישראל קיים את המצוה – ולכן לא יוכל ישראל לברך על קיום מצוה שנעשית על ידי גוי. וז"ל: "איברא דהאי טעמא לחודיה לא סגי אלא לומר שיועיל טבילת כלים על ידי גוי כיון דלא בעינן שליחות, וכמו שכתב הרשב"א ז"ל. אבל לא שיהא חשיב מה שעשה הגוי כאלו עשהו הוא בעצמו כדי שיברך עליו. דהא אפילו אם עשהו חברו לא חשיב כאלו עשהו הוא בעצמו כדי שיתחייב הוא לברך עליו, כמו שכתב הרב בכנסת הגדולה (או"ח סימן תקפ"ה) משם רבותיו ז"ל דעשיית מעקה וכיוצא דלא בעינן שליחות אין בעל הבית מברך עליו אלא האומן המתקן אותו מברך, דכיון דלא בעינן שליחות בכהאי גוונא אינו חשיב עושה המצוה אלא המתקן אותו, ודלא ככפרי חדש (יו"ד סימן ק"כ ס"ק מ) שכתב דאם הטביל על ידי גוי שיברך עליו".

אולם סברת המחנה אפרים שבמצוות שקיומן אינו נצרך לדין "שליחות" והעיקר הוא המציאות שהמצוה נעשתה, רשאי ישראל לברך על עשייתן גם כשנעשו על ידי גוי, הובאה בשו"ת דברי יציב (ח"א סימן קכ אות ג) לתרץ את קושיית האחרונים על

שישראל מברך על הדלקת נר שבת על ידי שליח גוי, כי הברכה היא על הנר הדלוק ולא על מעשה ההדלקה, הם כדברי השו"ע הרב, שבמצוות שהברכה היא לא על מעשה המצוה בלבד, אלא על דבר המתמשך, כהדלקת נרות שבת, ניתן להפריד בין הברכה לבין מעשה המצוה, כי הברכה היא גם על ההנאה שנהנה לאחר שכבר הודלק הנר.

- י -

לאור האמור נשוב לדון בהדלקת נרות חנוכה על ידי שליח - מי מברך: בעל הבית המצווה את השליח שידליק עבורו את הנרות, או השליח המדליק את הנרות.

בשאלה זו דן גם הגרצ"פ פראנק בספרו מקראי קודש (חנוכה סימן כג), ותחילה מביא הגרצ"פ לענין ברכה כאשר השליח עומד בסמוך לבעל הבית [דבר השכיח אצל חולה הרתוק למיטתו, המצווה את שלוחו להדליק בסמוך לחלון הפונה לרשות הרבים] את דברי השלטי גיבורים על המרדכי (פרק במה מדליקין) שכתב: "אדם שהדליק נר חנוכה, יכול להדליק לאשה ולברך, כגון שעומדת אצלו בשעת הברכה, אבל בענין אחר נראה למהר"ח שאין לברך". ובמג"א (סימן תרעו ס"ק ד) הביא כן בשם בשם הב"ח, וז"ל: "כתב הב"ח, מצאתי כתוב אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך, וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה, אבל בענין

המג"א בדין הדלקת נרות שבת על ידי גוי בין השמשות, כיצד יתכן שהאשה מברכת על הדלקת הנר על ידי גוי "הא אין שליחות לעכו"ם, ואם כן אינה מדלקת, ואין תברך". וכתב הדברי יציב: "יש לומר דכיון שעיקר המצוה בשביל הסעודה, וגם למסקנת דברי המרדכי לא נגמר המצוה עד שתהנה על כל פנים, וברמ"א (סעיף ה) דכדי שיהיה עובר לעשייתן לא יהנה ממנו עד לאחר הברכה עיי"ש. משמע שאין קיום המצוה עד שעת הנאה, ודו"ק. ולכן גם על ידי עכו"ם, אף שאין מעשה ההדלקה מתייחס אליה, שפיר מברכת כשנהנית מן האורה, וכעין מש"כ המחנה אפרים בהלכות שלוחין לגבי עשיית מעקה על ידי אומן עכו"ם, שכיון שמה שעשה עשוי לא בעי שליחות עיי"ש".

וכן מתבאר בדברי שו"ת להורות נתן (ח"ז חלק אבן העזר סימן קב אות יא) וז"ל: "נראה דעת המהר"ש שבמג"א, דבהדלקת הנרות אין צורך לדין שליחות, דעיקר המצוה היא שיהא נר דלוק בביתו, וזהו מצות וקראת לשבת עונג, ואף שלא הדליקו בעצמו, שפיר קיים המצוה. וסבירא ליה כהפרי חדש שאם טובל כלי על ידי עכו"ם שפיר מברך, כיון דעכ"פ הכלי שלו טבול, והעכו"ם עשה את המעשה על ידי ציווי, וסבירא ליה דאף כשטובל על ידי קוף בציווי הגברא, גם כן מברך על הטבילה, וכן כתב המחנה אפרים לענין עשיית מעקה, וכן"ל".

ובעצם, דברי האחרונים הנ"ל [מחנה אפרים דברי יציב ולהורות נתן]

אחר אין לברך, כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם".

וכתב על כך הגרצ"פ: "לכאורה משמע מדברי מהר"ח, שדין ברכת המצוות, כדין מצוות התלויות בגוף [כהנחת תפילין ושיבת סוכה] שלא שייך בזה שליחות. ולכן אם הוא כבר יצא ידי חובת המצוה, אינו יכול לברך בשביל חברו בתורת שליחות, אלא אם כן חברו עומד אצלו בשעת הברכה, דאז הוי כאילו חברו מברך בעצמו, ומתורת שומע כעונה".

ולענין ברכה על הדלקת נרות חנוכה כאשר השליח אינו נמצא בסמוך לבעל הבית, כתב הגרצ"פ בהמשך דבריו שם: "לפי המבואר שהברכה היא מצוותו של השליח ולא של המשלח, יש לעיין אם בעל הבית יכול לברך כששלוחו מדליק. והנה מסיום דברי המג"א הנ"ל (סימן תרעו ס"ק ד) משמע שיכול לברך, שכתב שם: ועיין סימן ח מ"ש בשם הגהות מיימוניות, דמשמע דאחר יכול לברך והיא תדליק". אלא שמצד שני, הביא המקראי קודש את דברי המהרש"ל (ים של שלמה על מסכת חולין, סימן ד) שכתב לענין בדיקת חמץ, שאם בעל הבית אינו בודק כלל, אינו יכול לברך".

במילים אחרות, הגרצ"פ פראנק, מדמה את השאלה בדין ברכה על הדלקת נרות חנוכה על ידי שליח, לדין הכללי של ברכה על מצוות שמקיימן על ידי שליח [כדוגמת בדיקת חמץ]. ומאחר ומצאנו שבבדיקת חמץ השליח מברך ולא

בעל הבית, כן הדין בהדלקת נרות חנוכה. וכמו שנתבאר לעיל [אות ב] בדעת המג"א והמשנה ברורה שלא ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד, וברכה על ידי אחר, ולכן שליח המדליק נרות חנוכה הוא גם המברך את הברכה.

- ז -

אולם על השוואה זו כתב הגרצ"פ פראנק: "ויש לחלק בין ברכות חנוכה לבדיקת חמץ", ובדבריו לא נתפרש מהו החילוק.

ובהערות הגר"י כהן על המקראי קודש, ביאר את כוונת הגרצ"פ על פי דברי המור וקציעה (או"ח סימן תערב) שאין ברכת להדליק נר חנוכה כשאר ברכות המצוות, מפני שהיא "אינה רק ברכה על המצוה, אלא שהיא חלק מגוף המצוה משום שעיקרה לפרסומי ניסא, ואינו יוצא ידי חובה אלא במוכח בהדלקתו שהיא לצורכו אלא לשם חנוכה, והפרסומי ניסא מוכח מתוכה. ועל פי דברי המור וקציעה הנ"ל דברכת להדליק היא חלק מעצם מצות ההדלקה, יש לומר דבברכתו להדליק נר חנוכה שעושה הבעל הבית הוי כאילו התחיל את ההדלקה, ובכהאי גוונא שהתחיל בעל הבית במצוה, גם לענין בדיקת חמץ מודים הכל שיכול לברך".

ומתבאר בדבריו שיש לחלק בין קיום מצות הדלקת נר חנוכה על ידי

שליח, לקיום מצוות אחרות על ידי שליח. ובשל כך יתכן שגם לדעת המג"א והמשנה ברורה שבדרך כלל לא ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד וברכה על ידי אחר, בנר חנוכה הדין שונה, ושפיר יוכל המשלח לברך למרות שהוא אינו מדליק את הנרות אלא שלוחו. והיינו משום שברכת "להדליק נר חנוכה" שונה משאר ברכת המצוות, משום שאינה רק "ברכת המצוות גרידא", כלומר אין זו רק ברכה על מעשה מצוה – שהברכה היא דבר אחד והמצוה היא דבר אחר, אלא בברכה עצמה כבר יש משום פרסום נס ו"הודאה".

ומאחר ובעצם הברכה כבר מתקיים פרסום הנס, הרי שלמרות שלדעת המג"א והמשנה ברורה, בכל המצוות מי שעושה את המצוה הוא המברך, זהו בגלל שהברכה היא רק על המצוה, ולכן לא ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד, וברכה על ידי אחר. אך בהדלקת נר חנוכה, גם לדעתם אולי יהיה ניתן להפריד בין הברכה והמצוה, כי כאשר בעל הבית מברך על הדלקת הנרות, אמנם הוא אינו עושה את מעשה המצוה אלא השליח, אולם הרי בברכתו הוא מפרסם את הנס, ולמעשה מתחיל במצות ההדלקה, ושפיר יהיה רשאי לברך.

סברא זו גם מבוארת בדבריו של הרב יצחק זילברשטיין, רבה של רמת אלחנן, בספרו תורה היולדת (פרק נד סע' ד) בדינה של יולדת שאינה יכולה לרדת

ממיטתה – היכן תדליק את הנרות: סמוך למיטתה, ואז אמנם תקיים את המצוה בעצמה כדין "מצוה בו יותר מבשלוcho". או שעדיף שתמנה שליח שידליק בפתח הסמוך לרשות הרבים, כדי לפרסם יותר את הנס, ולקיים בכך את המצוה בצורה מהודרת יותר. ופסק הרב זילברשטיין: "לא יביאו לה את הנרות להדליק ולהניחם אחר כך במקום אחר, אלא תבקש משליח שידליק עבורה במקום הראוי".

ולענין הברכה כתב שם בהערה: "וכשממנה שליח יברך השליח לפני שידליק. אמנם הבן איש חי (הנ"ל) כתב שהמשלח יכול לברך. וצ"ע מאי שנא מכל התורה כולה דקיימא לן דמי שעושה המצוה הוא המברך, כמ"ש המשנה ברורה בסימן רס"ג ס"ק כ"א [הובא לעיל אות ג] ובסימן תל"ב [הובא לעיל אות ב]. ואולי ברכת נר חנוכה היא גם לפרסום הנס, ולא רק ברכת המצוות גרידא. וכעין זה יש שתירצו על מה שמברכים על נר בית הכנסת, אף שאינו אלא מנהג, ולדעת המחבר אין מברכים על מנהג, כמו שאין מברכים על הלל בראש חודש. אלא שברכת הדלקת הנר אינה ברכת המצוות גרידא, אלא גם פרסום הנס ו"הודאה", ואינו רק מנהג, ומשום הכי יכול המשלח לברך". והיינו כמבואר בדברי הגרצ"פ פראנק והגר"י כהן, שרק בנר חנוכה מודים המג"א והמשנה ברורה לדעתו של הבן איש חי, שניתן להפריד בין הברכה והמצוה, כי כאשר בעל הבית מברך על הדלקת הנרות ומפרסם בזה

את הנס הוא למעשה מתחיל במצות ההדלקה, ושפיר יהיה רשאי לברך.

- ח -

ונראה לבאר בדרך אחרת, מדוע יתכן שגם לדעת המג"א והמשנה ברורה שבדרך כלל לא ניתן להפריד בין קיום מצוה על ידי אחד וברכה על ידי אחר, בנר חנוכה הדין שונה, ושפיר יוכל המשלח לברך למרות שהוא אינו מדליק את הנרות אלא שלוחו.

ונקדים מהמבואר להלן [סימן י] שגדר חיוב הדלקת נר חנוכה אינו חיוב מעשה על הגברא, אלא חיוב על הבית – שכל אחד צריך שיהיה נר חנוכה דולק בביתו [וכדוגמת חיוב מזוזה שהוא חיוב על הבית שתהיה בו מזוזה]. והבאנו את דברי הפני יהושע (שבת כא, ב ד"ה בגמרא) שדייק מלשון הגמרא "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו", שייתור הלשון "וביתו" מורה על גדר חיוב נר חנוכה שהוא דין על הבית, וכן משמעות לשון הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה א) "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה [ללא ההידור] שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד" – והיינו שגדר מצות הדלקת נר חנוכה הוא חיוב על הבית.

והנה לעיל [אות ה] נתבארו דברי האחרונים שניתן לברך על הדלקת נר שבת על ידי שליח גוי, כי הברכה היא על הנר הדלוק ולא על מעשה ההדלקה.

ובמצוות שהברכה היא לא על מעשה המצוה בלבד, אלא על דבר המתמשך, כהדלקת נרות שבת, ניתן להפריד בין הברכה לבין מעשה המצוה, כי הברכה היא גם על ההנאה שנהנה לאחר שכבר הודלק הנר.

ומעתה נראה לומר לפי זה, שגם בהדלקת נרות חנוכה, מכיון שגדר חיוב ההדלקה אינו מעשה ההדלקה אלא זהו חיוב המוטל על הבית, הרי שגם אם את מעשה ההדלקה עושה השליח, אולם מאחר ובביתו של בעל הבית דולקים נרות חנוכה, נמצא שהברכה היא על כך שבביתו דולקים הנרות, וכדין המבואר לעיל שבמצוות שהברכה היא לא על מעשה המצוה בלבד, אלא על דבר המתמשך, ניתן להפריד בין מעשה המצוה לבין הברכה, ורשאי המשלח לברך.

והדברים מוטעמים ביותר לפי המבואר בדברי המחנה אפרים לענין ברכה על עשיית מעקה על ידי גוי, שבמצוות שקיומן אינו נצרך לדין "שליחות", כעשיית מעקה וטבילת כלים, שהעיקר הוא המציאות שהכלי טבול והמעקה בנוי, ואין צורך לדין "שליחות" – רשאי ישראל לברך על עשייתן גם כשנעשו על ידי גוי. ולפי זה נמצא שגם חיוב הדלקת נר חנוכה על ידי שליח אינו נצרך לדין "שליחות", אלא זהו דין שבבית יהיו דולקים נרות חנוכה, ושפיר מברך בעל הבית על המציאות שבביתו דולקים נרות חנוכה.

נמצא לפי זה כי לענין ברכה על הדלקת נר חנוכה על ידי שליח אין מחלוקת בין המג"א והמשנה ברורה ובין הבן איש חי, וכולם מסכימים שבדרך כלל אין להפריד בין הברכה והמצוה, והשליח הוא זה שמברך את הברכה. ורק בנר חנוכה, מכיון שאין ההדלקה מדין "שליחות" [כבבדיקת חמץ] אלא משום החיוב על הבית שיהיו דולקים בו נרות חנוכה – בזה גם אדם אחד [שליח] רשאי לברך, ואין זה משנה אם אחד יברך והשני יעשה את המצוה וידליק בפועל את הנרות, כי העיקר הוא שיהיה נר חנוכה בבית. מה שאין כן מצוות אחרות שיש חיוב לאחד, והשני הוא רק "שלוחו", בזה לא ניתן להפריד בין המצוה לברכה.

[ויש להעיר, כי בשו"ת יחווה דעת (סימן נא) דן בשאלה אודות אשה שמדליקה בבית כשהבעל לא נמצא אם היא "שליחה" להדלקה". וונראה מדבריו שהבין כי אשה המדליקה נרות חנוכה היא "שליחה" של הבעל. אמנם למבואר לעיל נראה שאשה המדליקה נרות חנוכה בבית המשותף לה ולבעלה אין ההדלקה מגדרי השליחות,

שהרי חיובם של הבעל והאשה אחד הוא – שיהיה נר חנוכה בביתם].

והנה לעיל [אות א] הבאנו את דברי הרב פעלים, שלמד מהדלקת נרות חנוכה על ידי שליח, שגם בעירוב תבשילין שנעשה על ידי שליח, רשאי בעל הבית לברך למרות שהשליח עושה את העירוב. ולפי המבואר נראה כי גם בעירוב תבשילין יש סברא לומר על דרך המתבאר בנר חנוכה, שהשליח עושה עירוב לא מדין "שליחות" אלא מדין "ערבות", והיינו שכולם נעשים ערבים זה לזה כפי שנאמר בנוסח העירוב המתיר את המלאכות "לנו ולכל אנשי העיר הזאת", וכל אחד יכול בעצם לערב עבור כל איש מישראל, וכעין "שותפות" בין כולם.

ומעתה יש לומר, שעירוב תבשילין דומה להדלקת נר חנוכה בבית, וכשם שבהדלקת נר חנוכה הדלקת השליח אינה מדין "שליחות" אלא מדין החיוב על הבית, גם בעירוב, אין האחד מערב ב"שליחות" חברו, אלא עבור חברו מהיותם שותפים, ושפיר ניתן להפריד בין הברכה למצוה.



ממוצא הדברים למדנו, כי כאשר חולה שאינו יכול לרדת ממיטתו, מבקש משליח שידליק עבורו נרות חנוכה בביתו, הרי שאין השליח מדליק מדין "שליחות", אלא הוא גורם בהדלקתו שבביתו של החולה דולקים נרות חנוכה, ושפיר מקיים בכך החולה את המצוה, ויכול לברך על כך, כפי שפסק הבן איש חי, וכמבואר לעיל שגם לדעת המג"א והמשנה ברורה יש לפסוק כן.



סימן ד

פרסומי ניסא בד' כוסות ונר חנוכה

- א -

הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) כתב:

"מצות נר חנוכה מצוה חביבה

היא עד מאד וצריך האדם להזהר בה כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו, אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק".

וביאר המגיד משנה על אתר, שמקור דברי הרמב"ם שעניי חייב לשאול

או למכור כסותו בכדי לקיים את מצות הדלקת נר חנוכה, הוא מהדין המבואר ברמב"ם (הלכות חמץ ומצה פרק ז הלכה ז) לגבי ד' כוסות בליל הסדר: "ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מארבע כוסות", ומקורו בדברי המשנה (פסחים צט ע"ב) ריש פרק ערבי פסחים, וכתב המגיד משנה: "והטעם [היינו לגבי ד' כוסות] משום פרסומי ניסא, וכל שכן בנר חנוכה דעדיף מקידוש היום כמו שיתבאר בסמוך".

וכוונתו למבואר בדברי הרמב"ם בהלכה י"ג הסמוכה: "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה, מקדים לקנות שמן להדליק נר חנוכה

על היין לקידוש היום, הואיל ושניהם מדברי סופרים מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס", עכ"ל. ומבואר בדברי הרמב"ם שהסברא של פרסום זכרון הנס היא יסוד הדין להקדים נר חנוכה לקידוש היום. ואם כן אומר המגיד משנה, שאם בדין ד' כוסות גם עני מחוייב משום פרסומי ניסא, הרי כל שכן שיש לחייב עני בנר חנוכה משום פרסום הנס, מכיון שנר חנוכה "עדיף מקידוש היום".

וכוונת הרב המגיד ב"כל שכן" הוא, דכשנעייך בדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה, לא נאמר שם כלל הדין שעני שואל ומוכר כסותו כדי לקיים מצות ד' כוסות, כמו שנאמר לגבי נר חנוכה, ורק מובא שם הדין שגם עני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מד' כוסות, כלומר גבאי הצדקה חייבים לתת לו מעות לד' כוסות, ולא נזכר שם כלל הדין של שואל ומוכר כסותו כמובא בהלכות חנוכה. ואם כן נלמד מכך שחיוב הפרסומי ניסא בנר חנוכה גדול יותר מחיוב פרסומי ניסא בד' כוסות. ולכן אם בד' כוסות יש דין שלא יפחתו לעני מד' כוסות בגלל הפרסומי ניסא, כל שכן שבנר חנוכה שחיוב הפרסומי ניסא גדול

יותר, יש חיוב שואל ומוכר כסותו בגלל הפרסומי ניסא.

אלא שזה גופא טעון ביאור והגדרה, מדוע באמת חיוב הפרסומי ניסא בנר חנוכה גדול יותר, ולכאורה גדר החיוב משום פרסומי ניסא בנר חנוכה ובד' כוסות שווים, וכפי שאמנם הקשה הלחם משנה מהו ה"כל שכן" שכתב המגיד משנה שיש מד' כוסות על נר חנוכה, שאם בד' כוסות יש חיוב שואל ומוכר כסותו מדין פרסומי ניסא כל שכן שיש חיוב בנר חנוכה, והרי לכאורה החיוב של ד' כוסות הוא בגלל פרסומי ניסא בדיוק כמו שבנר חנוכה יש חיוב מדין פרסומי ניסא, ואם כן אפשר ללמוד מד' כוסות על נר חנוכה בגלל שבשניהם יש דין זה ושניהם שווים בדיניהם, ומדוע כתב המגיד משנה שיש "כל שכן" מד' כוסות לנר חנוכה, כלומר שיש הבדל בחיוב הפרסומי ניסא בין נר חנוכה לד' כוסות, ומשמע מדבריו שבנר חנוכה החיוב גדול מזה. ונשאר הלח"מ בצ"ע.

[עומת הרמב"ם שלא הזכיר כלל דין "שואל ומוכר כסותו" בד' כוסות, הנה בשו"ע (או"ח סימן תעב סע' יג) כתב: "אפילו עני המתפרנס מן הצדקה ימכור מלבושו או ילוה או ישכיר עצמו לד' כוסות". והמג"א והגר"א מציינים מקור לדין זה את דברי הרשב"ם (פסחים צט, ב) שכתב בביאור המשנה במסכת פאה (פרק ח משנה ז) "מי שיש לו מזון שתי סעודות לא

יטול מן התמחוי", וז"ל: "אפילו הכי אם לא נתנו לו גבאי צדקה ימכור את מלבושו או ילוה או ישכיר את עצמו בשביל יין לד' כוסות". נמצא לדעה זו, בין בנר חנוכה ובין בד' כוסות יש חיוב דומה של "שואל ומוכר כסותו", ולכאורה חיובם שווה ונובע מאותה סיבה].

- ב -

בדברי האחרונים נאמרו כמה מהלכים בביאור דברי המגיד משנה

השדי חמד (מערכת חנוכה סע' כא) מביא בשם שו"ת כנף רננה לבאר את דברי הלחם משנה, שעיקר ענין הפרסומי ניסא בליל הסדר אינו על ידי שתית הד' כוסות, שהיא תקנת חכמים, אלא על ידי אכילת מצה ומרור ואמירת ההגדה שחיובם מהתורה, שעל ידי האכילה וההגדה מפרסמים את הנס. שתית הד' כוסות, מהווה רק חלק קטן מענין פרסום הנס בליל הסדר. אולם בחנוכה, הדלקת הנרות היא היא הענין המרכזי של פרסום הנס של חנוכה, שהרי אין בחנוכה מצוות אחרות. ולכן יש לומר, שבנר חנוכה עדיף ענין פרסום הנס מד' כוסות. והיינו דברי המגיד משנה, שיש "כל שכן" מד' כוסות על נר חנוכה, שאם בד' כוסות שענין פרסום הנס איננו העיקר, יש חיוב לתת לעני המתפרנס מן הצדקה יין לד' כוסות, כל שכן שיש חיוב בנר חנוכה, שכל מהותו ועיקרו הוא ענין פרסום הנס.

אלא שיש להקשות על דברי הכנף רננה, שכן ענין "פרסומי ניסא נאמר רק במצוות דרבנן, דוגמת מצות נר חנוכה וד' כוסות, ורק בדברים אלו יש חיוב של "שואל ומוכר כסותו", מה שאין כן במצוות דאורייתא, לא מצאנו שיש דין של פרסומי ניסא, וגם אין דין של "שואל ומוכר כסותו". ולכאורה דבר ברור הוא שאין דין "שואל ומוכר כסותו" באכילת מצה ומרור בליל הסדר. ואם כן קשה מאד לומר כדברי הכנף רננה שעיקר דין פרסומי ניסא בליל הסדר הוא באכילת מצה ומרור ואמירת ההגדה, ושתיית הד' כוסות הוא רק חלק קטן מהענין הכולל של פרסומי ניסא בליל הסדר, ולכן יש "כל שכן" מד' כוסות לנר חנוכה. ולכאורה אדרבה, כל דין "שואל ומוכר כסותו" בליל הסדר נאמר רק בד' הכוסות, שזהו עיקר דין הפרסומי ניסא, ואם כן שווים דיני נר חנוכה וד' כוסות, ואין "כל שכן" מהאחד לשני, והדרא קושיית הלחם משנה שתמה מה ביאור ה"כל שכן" שכתב הרב המגיד.

[ובתוספת ביאור, מדוע דין "שואל ומוכר כסותו" בליל הסדר נאמר רק בשתיית ד' כוסות, שהיא רק תקנת חכמים, ולא באכילת מצה ומרור ואמירת ההגדה שחיובם מהתורה, יש להביא את המובא בספר ויברך דוד (להגאב"ד דפיעטרקוב בשבת בסוגיא דככתה) בשם החידושי הרי"מ, שביאר שענינים שבאו על ידי נס שלא כדרך הטבע, יש חיוב לקיימם גם כן בדרך של נס ושלא

כדרך הטבע, דהיינו שגם אם אין לאדם כסף, עליו לשאול ולמכור כסותו כדי לקיימם. ומעתה, בנס חנוכה שהיה שלא כדרך הטבע, וכן בשתיית ד' כוסות שנתקנו כנגד ארבע לשונות של גאולת מצרים שהיתה שלא כדרך הטבע, בזה יש להתאמץ לקיימם שלא כדרך, והיינו שיש חיוב "שואל ומוכר כסותו".]

- ג -

במרכבת המשנה (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) מבאר את דברי המגיד משנה על פי ההלכה שאם יש לאדם רק כוס אחת של יין, חייב לעשות עליה קידוש בליל פסח, והגם שעל ידי שתיית כוס היין לקידוש לא ניכר כלל ענין יציאת מצרים, שהרי בכל ליל יו"ט עושים קידוש על היין. ואין אומרים שכדי להבליט את החיוב של שתיית ד' כוסות, צריך לשתות את הכוס היחידה שיש לו לאחר נטילת ידים ויאמר עליה את ההלל וההגדה, ובכך יהיה ניכר יותר ענין פרסום הנס [וכן מבואר במג"א (סימן תפג ס"ק א) וז"ל: "נראה לי דמי שאין לו אלא כוס אחת יקח אותו לקידוש, דהא יש אומרים דברכת המזון אינה טעונה כוס, ואם יש לו שנים יקח לקידוש ולברכת המזון, ואם יש לו שלוש יקח לקידוש והכוס שני יאמר ההגדה עד גאל ישראל ועל השלישי יברך ברכת המזון ואחר כך יאמר חצי הלל בלא כוס".]

מצרים, וכשם שבד' כוסות יש פרסומי ניסא של ניסי יציאת מצרים, גם שבת היא "פרסומי ניסא" של ענין חידוש העולם, ואם כן מה העדיפות והקדימות של נר חנוכה לקידוש היום.

וביאר האבני נזר, שיש הבדל בין ליל פסח שהמצוה היא לפרסם בין בניו ובני ביתו את האמונה בה' ובחידוש העולם, וכמו שנאמר בתורה (שמות יג, ח) "והגדת לבנך ביום ההוא", לבין שבת, שהחיוב הוא להשמיע לעצמו את ענין חידוש העולם, ואין בזה ענין של פרסומי ניסא לאחרים. ולכן מכיון שבאמירת הקידוש אין ענין של פרסומי ניסא ואין בזה חיוב של "שואל ומוכר כסותו", קודם נר חנוכה לקידוש היום*.

ולפי זה מבוארים היטב דברי המגיד משנה שיש ק"ו מד' כוסות על נר חנוכה, מכיון שבד' כוסות הפרסומי ניסא הוא רק לבניו ובני ביתו, מה שאין כן בנר חנוכה שמניחה על פתח ביתו מבחוץ, הפרסומי ניסא הוא לכל הרואים מבחוץ, וזהו

ולעומת זאת, בנר חנוכה, כמו שהבאנו לעיל מדברי הרמב"ם, אם יש לו כסף לקנות יין לקידוש או נר חנוכה, צריך לקנות נר חנוכה. ואם כן נלמד מכך שניר חנוכה עדיף מקידוש היום, מה שאין כן חיוב ד' כוסות, שכוס של הקידוש חשובה ממנו, ונמצא שדין פרסום הנס בנר חנוכה חשוב יותר מדין פרסום הנס של ד' כוסות. וזהו ה"כל שכן" שכתב הרב המגיד שיש מד' כוסות על נר חנוכה, שאם בד' כוסות שענין פרסום הנס פחות חשוב מפירסומי ניסא של חנוכה, בכל זאת יש חיוב של שואל ומוכר כסותו מדין פירסומי ניסא, כל שכן שבנר חנוכה חיוב הפירסומי ניסא גדול יותר, בגלל שניר חנוכה עדיף מקידוש היום.

מהלך נוסף בביאור דברי המגיד משנה כתב האבני נזר (אר"ח סימן תקא), והקדים לבאר מדוע אמנם נר חנוכה קודם לקידוש היום בגלל דין פרסומי ניסא, והרי שבת היא עדות על חידוש העולם, כמו שאומרים בקידוש "זכר למעשה בראשית", וחידוש העולם הוא פלא יותר גדול מיציאת

א. על דברי האבני נזר כתב **רבי דוד פלק**, מחבר הספרים בתורתו יהגה ועניינו של יום: האבני נזר מבאר דעת הרמב"ם, דישנם ב' מדרגות בזכרון הנס, קידוש היום שהוא זכרון הנס לעצמו, ארבע כוסות שהוא פרסום לבניו ובני ביתו, ונ"ח שהוא פרסום לכל העולם, וזהו הק"ו של הרב המגיד שאם לארבע כוסות שואל או מוכר כסותו ק"ו לנ"ח עי"ש. ולא הבנתי לפי זה מדוע הרמב"ם שם בהלכה י"ג כתב שאם לפניו קידוש היום והדלקת נ"ח מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו "זכרון הנס", דלהאמור היה לו לומר משום שיש בו פרסום הנס, שהרי זכרון הנס איכא גם בקידוש היום.

ומכאן זה חשבתי לומר דאולי גם פרסום הנס תכליתו עבור האדם עצמו שבא על ידו לזכרון הנס, וכמו שמצינו שמצוה על המדליק לעמוד ולהתבונן בנרות אחר הדלקתו, כמו בא בשו"ת שב יעקב שאלה כ"ב, וז"ל המצוה נמי לראות כדי שיזכירו הנס כמו דאיתא בנוסח הנרות הללו אין לנו רשות להשתמש בהן אלא לראותן בלבד, משמע שכל זמן שאין לנו רשות להשתמש בהן מצוה לראותן בלבד והיינו שיעור זמן ההדלקה, דלכך צריך ליתן שמן כ"כ שיהא דולקים שעור זה ולראות אותן כדי שיתפרסם הנס עכ"ל,

בודאי פרסום הנס גדול יותר. ולכן יש "כל שכן" מד' כוסות על נר חנוכה, שאם בד' כוסות שיש בהן פרסומי ניסא פחות מהפירסומי ניסא של חנוכה, ובכל זאת יש חיוב שואל ומוכר כסותו מדין פירסומי ניסא, כל שכן שבנר חנוכה שיש בו פירסומי ניסא גדול יותר יש חיוב "שואל ומוכר כסותו"².

ומצאתי בשו"ת שכות יעקב (או"ח ח"ג סימן מט) שכתב לבאר את ההלכה שנר חנוכה קודם לקידוש היום כעין דברי האבני נזר, שבקידוש היום הפרסומי ניסא לפרסם את הנס הגדול של

בריאית ויצירת העולם הוא רק בתוך ביתו של האדם, לעומת הדלקת נר חנוכה בפתח הבית שיש בה פרסומי ניסא לעוברים ושבים, וזהו ענין גדול יותר, ולכן נר חנוכה קודם לקידוש היום. וביאר לפי זה את דברי הרב המגיד, וכמו שביאר האבני נזר בדבריו.

ומביא השכות יעקב ראייה למה שמצאנו כמה דרגות בענין פרסומי ניסא, מדברי התוס' (שבת כד, א ד"ה מהו) שכתבו על דברי הגמרא "מהו להזכיר של חנוכה [על הניסים] בברכת המזון", וז"ל: "בתפלה פשיטא ליה דמזכיר משום דתפלה בציבור

וכן כתב ספר מנוחה וקדושה עמוד ק"ס, וז"ל אותם שמקדימים להדליק קודם תפלת ערבית מ"מ רצים תיכף אחר ההדלקה למהר לביהכ"נ להתפלל גם זה אינו נכון וכו', הלא מדה היא בתורה ללמוד סתום מן המפורש, ומצינו שהיו עוסקים ביצי"מ עד שבאו תלמידיהם וכו', והלא בחנוכה ג"כ מברכים שעשה ניסים ומצד אחד היה הנס גדול יותר מיצי"מ וכו', הדין נותן להתעכב איזה זמן אחר ההדלקה עם בני ביתו או בעצמו להכין לבו לשמוח על פטרונו העומד לנו בעת צרותינו, ולפחות כל הזמן שהנרות דולקות עכ"ל, (עיין עוד מה שכתבנו בזה ענינו של יום ח"א עמוד של"ד ובהוספות בסוה"ס), וכן הוא לענין פרסום הנס דיצי"מ לבני ובני ביתו, כמש"כ החינוך מצוה כ"א ח"ל לספר ביציאת בליל ט"ו וכו', "וענין המצוה שיזכור הניסים" והענינים שארעו לאבותינו ביציאת מצרים וכו', ואפילו בינו לבין עצמו וכו', חייב להוציא הדברים בפיו, כדי שיתעורר לבו בדבר" עכ"ל, (וכ"כ במכתב מאלהו ח"ד עמוד 249 שיסוד מצוה זו היא השבת האמת הידועה לשכל אל הלב, עי' ענינו של יום ח"א עמוד ל"ה).

ב. עוד כתב על דברי האבני נזר, **רבי אשר ניהוז**, ראש ישיבת גור שפתי צדיק חצור: יש לציין, כי באבני נזר שם כתב סברא וטעם למה שחייב להיות "שואל או מוכר כסותו" בשביל פירסומי ניסא יותר מכל המצוות, יען דבאמת הלא מי שאין באפשרותו לקיים את המצוה - אנוס הוא, וקיי"ל שאם חישב לעשות מצוה ונאנס ולא עשאה מעה"כ כאילו עשאה, אבל כל זה במצוות שתכליתם בין אדם למקום, אמנם במצוות שעיקרם לפרסם את ניסיו יתברך לעוברים ושבים וכדומה, בהם לא שייך לדון בהם שמעה"כ כאילו עשאה, שהרי מ"מ לא יתפרסם הנס לבני רה"ר, ולכן חייב לשאול על הפתחים או למכור כסותו כדי לקיימם. ודפח"ח. והנה סברתו פשוטה ונכונה, דהכי נימא דמי שחישב לקיים מצות 'צדקה' ונאנס ולא עשאה מעה"כ כאילו עשאה, הלא מ"מ העני לא נהנה. וכמו"כ בכל שאר המצוות ש'בין אדם לחבירו'. ויש ליישב בזה - בדרך סברא - מה שמצינו שגם לגבי 'נר שבת' חייב למכור כסותו (או"ח סי' רס"ג סעי' ב'), והביאור הלכה סי' תרנ"ו תמה דהרי התם ליכא לטעמא ד'פרסום נס', עיי"ש מה שהעלה בדבריו. ולדברי האבנ"ז א"ש בפשטות, דכיון דתקנת 'נר שבת' היא משום 'שלום בית' - שיהא אור בבית ולא יכשל, א"כ לא שייך בזה 'מעלה עליו הכתוב כאילו עשאה', דמ"מ אור לא יהיה, ויכשל בביתו.

הוא ואיכא פרסומי ניסא, אבל בברכת המזון שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי". ומבואר שבתפילה יש להזכיר על הניסים, מכיון שתפילה היא בציבור ויש בזה ענין של פרסום הנס, מה שאין כן בברכת המזון שהאדם אומר בביתו ואין בה כל כך פרסומי ניסא. הרי לנו יסוד לחלק בין דברים שיש בהם יותר פרסומי ניסא ופחות פרסומי ניסא.

- ד -

אולם בספר צפנת פענח על הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) מציין לדברי הגמרא במגילה (כו, ב) שמבואר דגם בקידוש היום יש דין של "שואל ומוכר כסותו", ומשם אפשר ללמוד ק"ו וכ"ש על נר חנוכה עכ"ד, שהרי נר חנוכה עדיף על קידוש היום", עכ"ד. וכוונתו לדברי הגמרא שרבי זכאי אמר "לא ביטלתי קידוש היום, אמא זקינה היתה לי, פעם אחת מכרה כפה שבראשה והביאה לי קידוש היום". ומכך שאמו של רבי זכאי מכרה את הכפה שבראשה כדי שבנה יוכל לעשות קידוש היום, מפורש שיש דין "מוכר כסותו" גם בקידוש היום. ואם כן יש ללמוד מכך קל וחומר על נר חנוכה.

נמצאנו למדים, כי לדעת האבני נזר והשבות יעקב בקידוש היום אין דין "שואל ומוכר כסותו", ברם לדעת הצפנת פענח יש בקידוש היום דין "שואל ומוכר כסותו".

ובדעת האבני נזר והשבות יעקב שלא חששו לראיית הצפנת פענח מהגמרא במגילה יש לומר, כי מכיון שבשו"ע לא הובא הדין "שואל ומוכר כסותו" לגבי קידוש היום, יתכן שמעשה אמו של רבי זכאי היה חומרא בעלמא, ואין זה מלמד הלכה למעשה שיש בקידוש היום דין "שואל ומוכר כסותו".

ומאידך, יש להקשות על דברי הצפנת פענח, שאם יש דין "שואל

ומוכר כסותו" בקידוש היום, מה פשר דברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד שהבאנו לעיל) במש"כ "הרי שאין לו אלא פרוטה אחת, ולפניו קידוש היום והדלקת נר חנוכה, הואיל ושניהם מדברי סופרים, מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס", ומשמעות הדברים לכאורה שענין "זכרון הנס", דהיינו "פרסום הנס", יש רק בנר חנוכה ולא בקידוש היום. ומאחר והטעם להלכה ש"שואל ומוכר כסותו" הוא פרסום הנס, ואם נר חנוכה קודם לקידוש היום אם כן נמצא שאין בקידוש היום פירסומי ניסא וממילא גם אין דין "שואל ומוכר כסותו", שלא כדברי הצפנת פענח.

ואולי יש לומר על פי דברי השבות יעקב שהוכיח מהתוס' בשבת שיש דרגות בפרסומי ניסא, וממילא כוונת הרמב"ם גם לפי הצפנת פענח, שענין הפרסומי ניסא גורם להלכה ש"שואל ומוכר כסותו" בקידוש היום כמו בנר חנוכה, אלא שבנר חנוכה יש פרסומי ניסא גדול יותר מקידוש

לומר שמדובר באופן שלא יכל להתפלל וחיוב הקידוש היה מהתורה, או שהחמירה על עצמה אפילו בדרבנן].

- ה -

בביאור הגר"א לשו"ע (או"ח סימן תרעא ס' א) כתב מקור לדין "שואל ומוכר כסותו" בנר חנוכה, מדברי הגמרא בפסחים (צ"ט, ב) ופירוש הרשב"ם שם [מובא לעיל אות א] שמבואר חיוב שואל ומוכר כסותו בד' כוסות. והנה הוסיף הגר"א לציין מדברי הגמרא בפסחים (קי"ב, א). שהגמרא שואלת על דברי המשנה שיש חיוב לתת לעני ד' כוסות מהתמחוי - "פשיטא", ומשיבה הגמרא: "לא נצרכה אלא אפילו לר' עקיבא דאמר עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות הכא משום פרסומי ניסא מודה". כלומר, החידוש הוא לפי ר"ע שסובר שמי שאין בידו כדי הוצאות לשבת עדיף ש"יעשה שבתו חול" ואל יטול מהבריות, בפסח לעומת זאת, מודה ר"ע שבגלל שיש דין פרסומי ניסא, יטול העני מן התמחוי כדי לקיים מצות ד' כוסות. ומביאה שם הגמרא: "תנא דבי אליהו, אע"פ שאמר ר"ע עשה שבתך חול ואל תצטרך לבריות, אבל עושה הוא דבר מועט בתוך ביתו".

ולמד מכך הגר"א ש"על דבר מועט" יש חיוב "שואל ומוכר כסותו" גם בשבת, והיינו לצורך קידוש, שזהו דבר מועט, שכן קידוש קודם לסעודה. ומעתה, מכיון שנר חנוכה קודם לקידוש היום, הנה מכך ראייה שבנר חנוכה יש דין "שואל ומוכר כסותו".

היום, ולכן כאשר ביד האדם מעות המספיקות לאחד הדברים, יש עדיפות לנר חנוכה על דין קידוש היום, אך לא בגלל שבקידוש היום אין בכלל הדין של פרסומי ניסא [נאמנם מלשון הרמב"ם "מוטב להקדים נר חנוכה שיש בו זכרון הנס" יותר משמע שרק בנר חנוכה יש פרסומי ניסא ואילו בקידוש היום אין כלל ענין של "זכרון הנס", דהיינו פרסומי ניסא, וצ"ע].

ועוד יש לבאר את דברי הרמב"ם לפי דעת הצפנת פענח, על פי דבריו הידועים של המג"א (או"ח סימן רע"א ס"ק א) שמהתורה יוצאים ידי חובת קידוש בתפילה, שכן נאמר (שמות כ, ח) "זכור את יום השבת לקדשו", והרי זכר את השבת בתפילה, וכל דין קידוש על היין הוא רק מדרבנן, [ובהגהות הגרע"א שם הוסיף חידוש גדול, שמהתורה יוצאים ידי חובת קידוש אפילו על ידי אמירת "שבתא טבא"].

ומעתה יש לומר לפי הצפנת פענח, שאם כי יש חיוב "שואל ומוכר כסותו" עבור קידוש היום, אך מכיון שכבר יצא ידי חובת קידוש מהתורה בתפילה, על חיוב מדרבנן אינו צריך למכור כסותו, ודברי הרמב"ם במש"כ שנר חנוכה קודם, היינו קודם לחיוב קידוש היום לאחר שכבר התפלל ויצא ידי חובתו מהתורה "ומשם אפשר ללמוד ק"ו וכ"ש על נר חנוכה", כי רואים אנו שנר חנוכה קודם משום שהוא פרסום הנס. [והמבואר לפי דברי הצפנת פענח בדברי הגמרא במגילה שאמו של רבי זכאי מכרה את בגדה עבור קידוש היום, יש

נמצא מפורש בדברי הגר"א כדעת הצפנת פענח שגם בשבת יש דין של "שואל ומוכר כסותו", אלא שראייתו מהגמרא בפסחים, ולא מהגמרא במגילה שממנה למד הצפנת פענח דינו. וכמו כן מפורש בדברי הגר"א, שדין "שואל ומוכר כסותו" בנר חנוכה לא נלמד מד' כוסות בדברי המגיד משנה, אלא נלמד מחיוב קידוש בשבת. ובשבת הרי אין "פרסום הנס", ואף על פי כן יש חיוב מכירת כסות, דלא כהמגיד משנה שסובר שכל חיוב "שואל ומוכר כסותו" נובע מצד הדין של פרסומי ניסא. וזהו שלא כדעת האבני נזר והשכות יעקב הסוברים שבקידוש בשבת אין דין מכירת כסותו.

- ן -

והנראה בביאור הענין, דיש לברר ולחקור בהגדרת חיוב פרסומי ניסא בד' כוסות ובנר חנוכה, האם הפירוש הוא, שעצם קיום המצוה תלוי במצב של פרסומי ניסא, ואם קיום המצוה לא היה באופן שיש בו פרסומי ניסא, לא יהיה כלל קיום מצוה. או שנאמר שהחיוב לפרסום הנס הוא פרט בקיום המצוה, ואמנם הוא פרט חשוב ומרכזי באופן קיום המצוה, אך אין זה תנאי הכרחי לעצם קיום המצוה, וגם אם לא נעשית המצוה בפרסום נחשב שקיימה כדבעי.

ונראה שזהו יסוד ההבדל בין דין פרסומי ניסא בנר חנוכה ובין דין פירסומי

ניסא בד' כוסות. בחנוכה דין פרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, וללא פרסום הנס אין יוצאים ידי חובת קיום מצות נר חנוכה. מה שאין כן לגבי מצות ד' כוסות, ענין הפרסומי ניסא הוא פרט בקיום המצוה, אך אינו דין לעיכובא, שבלא הפרסומי ניסא, אין קיום מצוה.

ויש להוכיח שבחנוכה דין פרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, וללא פרסום הנס אין יוצאים ידי חובת קיום מצות נר חנוכה, מכמה מהלכות חנוכה:

[א] הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה ה) כתב: "זמן הדלקת נר חנוכה היא משתכלה רגל מן השוק, ואם עבר זמן זה ולא הדליקו אינו מדליק". ומפורש בדבריו שמכיון שהדלקת נר חנוכה תלויה בענין פרסום הנס, אם אין למי לפרסם, אין מצות הדלקה. הרי ברור, שבנר חנוכה ענין הפרסומי ניסא הוא דין המעכב בעצם קיום המצוה.

ואף שבשו"ע (סימן תרעב ס"ב) פסק שאם עבר הזמן (משתכלה רגל מן השוק) מדליק והולך כל הלילה, ולכאורה היה אפשר ללמוד מכך שדין פרסום הנס העומד ביסוד ההלכה שזמן חיוב ההדלקה הוא עד שתכלה רגל מן השוק אינו דין לעיכובא ממש. אכן בשער הציון (שם ס"ק יז) מביא בשם ספר חמד משה שאם לא הדליק עד שכל בני הבית ישנים, חייב להעיר את אחד מבני הבית כדי שיהיה פרסומי ניסא באחרים. ואם אי אפשר להקיצם, מכל מקום ידליק ויברך. אולם בשער הציון עצמו הכריע מדין ספק ברכות

להקל שאם אי אפשר להעיר אף אחד מבני הבית ולא יהיה פרסומי ניסא באף אחד מבני הבית, לא יברך. הרי לנו שדין פרסומי ניסא בנר חנוכה הוא דין לעיכובא, ואינו פרט בקיום המצוה.

[ב] ראייה נוספת שבנר חנוכה ענין פרסום הנס הוא לעיכובא, יש ללמוד מדברי הרמב"ם (שם הלכה ז) שכתב: "נר חנוכה שהניחו למעלה מכ' אמה, לא יצא ידי חובתו, כיון שאינו ניכר". ובדבריו שעיקר הדלקת הנר היא כדי שיהיה ניכר פרסום הנס, מפורש שענין פרסום הנס בנר חנוכה הוא יסוד המצוה.

[ג] עוד ראייה נוספת שבנר חנוכה הפרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, כתב בספר "מקראי קודש" (חנוכה סי' כד) בביאור מש"כ רבי יעקב עמדין (מור וקציעה, סימן תערב אות שסב) את פסקם של הטור והמחבר בשו"ע (אורח סימן תערב ס"ב) "אם עבר זה הזמן [עד שתכלה רגל מן השוק] ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה". וכתב המג"א (ס"ק ו) כי משמע מסתימת הדברים שידליק בברכה. והקשה רבי יעקב עמדין, מה שונה נר חנוכה משאר המצוות מדרבנן שאין מברכים כאשר יש ספק בחיוב המצוות משום ש"ברכות אינן מעכבות".

ותירין, שאף על פי שאין הברכות מעכבות, מכל מקום ברכת נר חנוכה שאני "וברכתה מעכבת משום שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלי ברכה לא מידי עבד, דהרואה סבר שלצרכו הוא דאדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד". ובספר מקראי קודש (חנוכה סימן כד) הסביר הגרצ"פ פראנק את דבריו: "דהיינו שאין ברכת להדליק נר חנוכה כשאר ברכת המצות שאינה רק ברכה על המצוה, אלא שהיא חלק מגוף המצוה משום שעיקרה לפרסומי ניסא, וצריך שתהא הדלקתו מוכחת מעצמה שהיא לא לצרכו, אלא לשם מצות נר חנוכה, ועל ידי הברכה שהוא מברך נעשתה הדלקתו מוכחת שהיא לא לצרכו אלא לשם חנוכה, והפרסומי ניסא מוכח מתוכה. ומכיון שהברכה מעכבת והיא חלק מעצם מצות ההדלקה, דין הברכה כאן כעצם עשיית המצוה שחייב לעשות מספק".

ומעתה, אם הברכה על הדלקת נר חנוכה שונה במהותה מכל ברכת המצוות, שכן היא חלק מגוף המצוה לפרסם את הנס, כי רק על ידי הברכה מוכח שההדלקה היא לצורך פרסום הנס ולא לצרכים עצמיים, ודאי וודאי שהדלקת הנרות במקום שיש בו יותר פרסומי ניסא, היא חלק מגוף המצוה.³

3. אחייני, רבי ישראל רייזמן כתב בענין זה: לכאורה יש להביא ראייה נוספת שפרסום הנס בנר חנוכה הוא עיקר ויסוד המצוה, ממה שתמהו הקדמונים במה שמצאנו רק במצות חנוכה שהרואה מברך, מה שלא מצאנו בשאר מצוות התורה. וכבר הרגישו בזה התוספות בסוכה (מו בד"ה הרואה) וזה לשונם: "בשאר מצוות לא תיקנו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס, וגם משום שיש כמה

ומאידך גיסא, במצות ד' כוסות, ענין הפרסומי ניסא הוא פרט בקיום המצוה ואינו דין לעיכובא.

וראיה לכך ממה שכתבו המג"א ומרכבת המשנה [הובא לעיל אות ג], שמי שיש לו רק כוס יין אחד בליל הסדר, יקח אותו לקידוש. ואם היה ענין פרסום הנס לגבי ד' כוסות, חלק מהמצוה, לכאורה היה צריך להיות, שאם יש לו רק כוס אחד, עדיף שישתה אותו יחד עם קריאת ההלל, שאז יש יותר פרסום הנס דיציאת מצרים, שהרי קידוש עושים בכל ליל יו"ט, ולא רק בליל יו"ט של פסח. הרי לנו ראייה ברורה שבמצות ד' כוסות, ענין הפרסומי ניסא אינו חלק מעצם המצוה, אלא רק פרט חשוב במצוה שאינו מעכב.

ראיה נוספת לכך, מדברי הביאור הלכה (סימן תעב סע' ח ד"ה שלא כסדר לא יצא) שהביא את שיטת הבית יוסף שבדיעבד אם שתה את ארבעת הכוסות ושהה ביניהם ולא אמר את ההגדה, יצא ידי חובת שתיית ד' כוסות. והנה הרי ברור, שעיקר הפרסומי ניסא בליל הסדר, הוא על ידי אמירת ההגדה, שאילולא ההגדה וסיפור יציאת

מצרים אין משמעות לשאר המעשים שעושים בליל הסדר, וכיון שחזינן שיוצאים בדיעבד ידי חובת ד' כוסות גם בלא ההגדה, נלמד מכך שענין הפרסומי ניסא בד' כוסות אינו מעכב, ואינו אלא חלק חשוב במצוה זו, אך לא מעכב.

- ז -

לאור האמור, מבוארים היטב דברי המגיד משנה שאם בד' כוסות יש דין "שואל ומוכר כסותו מחמת פרסומי ניסא, כל שכן בנר חנוכה". והקשה הלחם משנה מהו ה"כל שכן" מד' כוסות לנר חנוכה, כלומר שיש הבדל בחיוב הפירסומי ניסא בין נר חנוכה לד' כוסות, והרי לכאורה דין חיוב פרסומי ניסא בד' כוסות שווה לדין פרסומי ניסא בנר חנוכה, ונשאר הלח"מ בצ"ע, והבאנו לעיל בדברי האחרונים כמה מהלכים בביאור דברי המגיד משנה.

ולפי המבואר, דברי המגיד משנה מיושבים מאד, מכיון שאם רואים שבד' כוסות למרות שדין הפרסומי ניסא אינו מעכב והוא רק חלק מהמצוה, עם כל זאת יש בו את הדין "שואל ומוכר כסותו", כל שכן בנר

בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה" ובשדי חמד (מערכת חנוכה סימן ט' אות ג') הביא בשם רבי שלמה מוילנא בעל ה"בנין שלמה" בטעם שמברכים על הראי' כיון שעיקר מצות נר חנוכה לפרסם הנס ולפיכך הוואה את פרסום הנס נעשה כאילו יש לו חלק במצות הדלקה זו, ולפיכך כתב לדינא שאם רואה נר חנוכה לאחר שדלק חצי שעה שכבר נעשה מצותו, אינו מברך וכן נקטו האחרונים, (ראה שו"ת רעק"א סימן ע"ה, ובשו"ת התעוררות בתשובה ח"א סימן ס"ז). אמנם יש שנקטו (ראה גליוני הש"ס שבת כא, ב) שאף לאחר שדולקים הנרות חצי שעה אפשר לברך על ראייתם, בפרט שלמנהגינו אף לאחר חצי שעה ממשיכים לשמור על קדושת הנרות, ואין משתמשים לאורם, ואין מכבים אותם. וכידוע, לא נהגו לברך על ראי', וראה בצפנת פענח (פ"ג ה"ג) לרוגוצבי טעם נפלא בזה.

חנוכה שהפירסומי ניסא הוא דין מהותי לעיכובא, שיש חיוב "שואל ומוכר כסותו".

וגם מדוקדק היטב מה שהבאנו לעיל, שבדברי הרמב"ם בהל' חמץ ומצה לא נאמר כלל הדין שעני שואל ומוכר כסותו כדי לקיים מצות ד' כוסות, כמו שנאמר לגבי נר חנוכה, ורק מובא שם הדין שעני המתפרנס מן הצדקה לא יפחתו לו מד' כוסות, כלומר גבאי הצדקה חייבים לתת לו מעות לד' כוסות. ולפי האמור הדברים מבוארים, שכן חיוב הפרסומי ניסא בנר חנוכה אכן גדול יותר מחיוב פרסומי ניסא בד' כוסות, מכיון שבנר חנוכה חיוב הפרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, ולכן בפסח שהחיוב אינו עצם קיום המצוה אין חיוב לעני למכור את כסותו.

- ח -

והנה נחלקו הפוסקים במצות נר חנוכה עבור כמה נרות יש חיוב למכור כסותו, האם החיוב הוא למכור את כסותו רק עבור נר אחד לכל לילה, או שיש חיוב למכור גם עבור מצוות ההידור, כלומר מהיום השני שנים או שלשה נרות [וכיו"ב].

המשנה ברורה (סימן תרעא ס"ק ג) פסק שמחוייב ב"שואל ומוכר כסותו" רק עבור נר אחד בכל לילה. אולם האור שמח (הלכות חנוכה פרק ד הלכה יב) כתב שיש ללמוד מדברי הרמב"ם שכתב [המובאים לעיל בתחילת הדברים] "מצות נר חנוכה היא מצוה חביבה וצריך האדם להזהר בה

כדי להודיע הנס ולהוסיף בשבח הא-ל", אשר המשכם הוא "אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק" - שכוונתו להשמיע בייתור לשונו "ולהוסיף בשבח הא-ל" את הדין של שואל ומוכר כסותו גם לדין ההידור, ויש חובה למכור כסותו גם עבור נרות ההידור.

ומעתה יש להסתפק על דרך זה, בד' כוסות שגם יש דין "שואל ומוכר כסותו", האם יש דין "שואל ומוכר כסותו" בדין הידור בד' הכוסות, כגון בהלכה שיש ענין לשתות יין אדום בליל הסדר (או"ח סימן תעב סעיף יא), וכתב הט"ז שזהו "מצוה מן המובחר זכר לדם שהיה פרעה שוחט בבני ישראל".

ובמושכל ראשון יסוד הספק תלוי במחלוקת המשנה ברורה והאור שמח האם יש דין "שואל ומוכר כסותו" בדין הידור של נר חנוכה, וגם כאן זהו אותו ספק, האם יש דין "שואל ומוכר כסותו" בדין הידור בד' כוסות. לפי המשנה ברורה שאין דין "שואל ומוכר כסותו" עבור הידור של נר חנוכה כך גם אין דין "שואל ומוכר כסותו" עבור הידור בד' כוסות. ולפי האור שמח שיש בהידור של נר חנוכה דין "שואל ומוכר כסותו" גם בדין הידור של ד' כוסות יהיה דין "שואל ומוכר כסותו".

אולם לפי המבואר לעיל שחלוק דין פרסומי ניסא בנר חנוכה מדין פרסומי ניסא בד' כוסות, שבחנוכה דין

פרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה, מה שאין כן לגבי מצות ד' כוסות, ענין הפרסומי ניסא הוא פרט בקיום המצוה, יש לומר, שבדין הידור בד' כוסות, גם האור שמח יודה שאין חיוב של "שואל ומוכר כסותו", כי כיון שדין ההידור נובע מענין הפרסומי ניסא, הרי שדוקא כאשר הפרסומי ניסא הוא עצם קיום המצוה יש גם בהידור דין "שואל ומוכר כסותו", ברם בד' כוסות שהפרסומי ניסא הוא רק פרט בקיום המצוה, ואיננו עצם קיום המצוה, יתכן שלא נאמר חיוב "שואל ומוכר כסותו" בדין ההידור שבד' כוסות.

זה לגבי מצות מחצית השקל, ומה מקור הדברים.

וצריך לומר שבמצות מחצית השקל החיוב של מכירת כסותו לא נובע מהמצוה עצמה, אלא החיוב הוא דין ממוני, כי אם אדם חייב לשני כסף, הוא צריך למכור את כל שבידו כדי לשלם את חובו, וחידוש לנו כאן הרמב"ם שחיוב מחצית השקל הוא חיוב ממוני, ולכן חייבים בזה למכור את הכסות.

- ז -

בעיקר ההלכה שבנר חנוכה יש חיוב "שואל ומוכר כסותו" משום פרסומי ניסא, הביא אבי מורי שליט"א בספרו "שיטות בהלכה" (חלק א סימן יא) להקשות, מהיכן נתחדשה הלכה זו, והרי במצוות עשה דאורייתא קיימא לן (כתובות ג, א) "המבזבז אל יבזבז יותר מחומשו", ואם כן איך יתכן לומר במצות נר חנוכה שהיא מדרבנן שיש חיוב יותר גדול, ש"אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן ונרות ומדליק"ד.

והאדמו"ר בעל ה"פני מנחם" מגור השיב לו במכתבו אליו (נדפס

והנה בענין מחצית השקל כתב הרמב"ם (הלכות שקלים פרק א הלכה א) "מצות עשה מן התורה ליתן כל איש מישראל מחצית השקל בכל שנה ושנה, אפילו עני המתפרנס מן הצדקה חייב ושואל מאחרים או מוכר כסותו שעל כתפו ונותן מחצית השקל כסף, שנאמר (שמות ל, טו) "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט". ולכאורה צ"ב מנין למד הרמב"ם דין "שואל ומוכר כסותו" במחצית השקל, שכן אם כל הדין של "שואל ומוכר כסותו" הוא ענין של פרסומי ניסא כמבואר בדברי המגיד משנה, אם כן מה שייך ענין

ד. על קושיא זו כתב **רבי גמליאל הכהן רבינוביץ**, מחבר הספר גם אני אודך: ולענ"ד נראה לתרץ בס"ד. דהנה אמרו חז"ל (שבת כג:) הרגיל בנר הויין ליה בניי תלמידי חכמים. והנה כתב הב"ח (בסימן תרע"א סעיף א') דאי לאו בר הכי הוא - מ"מ זוכה לבנים ת"ח, אולם אם הוא בר הכי יזכה הוא עצמו להיות ת"ח. ע"ש. והנה אם יזכה להיות ת"ח, ידע כל המצוות, ולא יעבור על כל הלא תעשה, וא"כ מובן שבנר חנוכה ימכור כסותו, דהרי בלא תעשה מחויב להוציא את כל רכושו (שו"ע יור"ד סימן קנ"ז סעיף א'). ודו"ק ואתי שפיר היטב.

שם בראש הספר) וז"ל: "ואני בחידושי רציתי לתרץ דהנה בגמ' סוכה (מו, ב) ושבת (כג, א) אמרו היכן ציוונו [בנר חנוכה] ותיצצו מלא תסור, והנה הדין הוא הגם שבמצוות עשה אין צריך ליתן כל ממונו, מכל מקום כדי שלא לעבור על לא תעשה חייב ליתן כל ממונו כדכתיב בכל מאדך (עי' בשו"ע יו"ד סימן קנז סע' א ברמ"א; והוא מדברי הר"ן בסוכה לג, א). ואם כן מתורץ שפיר למה בנר חנוכה צריך לתת כל ממונו ואפילו שואל ומוכר כסותו [ועי' משנה ברורה (ס' כה ס"ק ב) דבתפילין ובציצית א"צ לחזור על הפתחים אם אין לן]. ובה גם יתורץ קושיית הר"ן (פ"ב בשבת) דנר חנוכה קודם לקידוש היום, והרי קידוש היום מהתורה ונר חנוכה מדרבנן, ולפי הנ"ל אתי שפיר, דקדוש היום מ"ע (וזכור את יום השבת) ואילו נר חנוכה ל"ת בלא תסור", ע"כ מכתבו של ה"פני מנחם".

ואבי מורי שליט"א השיבו: "לפי חידושו הנ"ל יוצא לנו דין מחדש שבכל מצוות דרבנן צריך למכור כסותו, שהרי הרמב"ם בהלכות ברכות (פרק יא הלכה לג) כתב: "וכן כל המצוות שהן מדברי סופרים מברך עליהן אשר ציוונו", על סמך הגמרא בשבת, אם כן למה לא פוסק הרמב"ם הדין של מוכר כסותו בכל מצוות דרבנן.

אמנם הרבה מנושאי כליו של הרמב"ם בספר המצות בשורש א' מחלקים בין נר חנוכה ומגילה לבין שאר מצוות דרבנן, וכותבים שגם הרמב"ם מסכים שכל

מצוות דרבנן רק הסמיכום חכמים על לאו דלא תסור כפי שמבואר בברכות (יט, ב), ורק נר חנוכה ומגילה הם ממש דאורייתא כי בי"ד הגדול תקנום. אולם גם במגילה לא מצינו את הדין הנ"ל של מוכר כסותו. ועיין בתורה תמימה בפרשת שופטים (דברים פרק יז אות נח) שתמה על אלו שלומדים ברמב"ם שלא תסור הוא מדאורייתא.

ועוד, מה יהיה לשיטת הרמב"ן שלפיו לא תסור הוא בודאי רק מדרבנן, האם לא קיים אצלו הדין של מוכר כסותו. יתירה מזו, הפרי מגדים בהלכות לולב (ס' תרנ"ד ס"ק א באשל אברהם) מסתפק לדעת המפרשים שהרמב"ם מתכוין ללאו ממש דאורייתא האם בל"ת דרבנן מחוייב לתת כל ממונו, אבל במצות עשה אין כל חשש לזה, ע"כ מכתבו של אבי מורי שליט"א.

והגאון רבי יהודה סגל אב"ד קרית שלום בתל אביב, השיב לאבי מורי שליט"א (מכתבו נדפס בספרו שיטות בהלכה, ח"א עמ' עט) על מה שהקשה על דברי ה"פני מנחם", וזה לשונו: "ולק"מ, דבודאי כל דתקון רבנן כעין דאורייתא תקון, והמצוות מדבריהם ציוו שיהיו כמו עשה של תורה ולא יותר. נמצא דאם יצטרך ח"ו לכל רכושו לא מקיים רצון חכמים בזה, דהא לא תיקנו כן, אבל נ"ח וד' כוסות דיש בהם טעם משום פרסומי ניסא כמ"ש הרב המגיד פ"ד מהל' חנוכה הי"ב, אם כן יש כאן משום קידוש השם, ושכקה אגדרי קידוש ה'".

וחזר אבי מורי שליט"א והשיב על טענת הגר"י סגל: "לפי דעתו, בשני הדברים האלו, מצוה דרבנן שמקורה בלא תסור ובפרסומי ניסא, מחוייבים למכור כל רכוש, אם כן למה בנר שבת שאין שם טעם פרסומי ניסא, והדין הוא בשו"ע (או"ח סי' רסג סע' ג) ששואל על הפתחים

ולוקח שמן ומדליק, ועיי' בביאור הלכה (הלכות לולב סימן תרנו ד"ה אפ') שהביא בשם ספר מור וקציעה קושיה זו. ובאבני נזר [המובא לעיל אות ג] שואל מאי טעמא נר חנוכה קודם לקידוש היום משום פרסומי ניסא, הלא שבת היא עדות על חידוש העולם".

ענף ב - דין "מוכר כסותו" בפורים

- י -

בשורש ההלכה שיש דין "פירסומי ניסא" ו"שואל ומוכר כסותו" בנר חנוכה ובד' כוסות, יש להבין מדוע בפורים, שגם בו יש ענין פרסום הנס הגדול שאירע, אין חיוב "שואל ומוכר כסותו", והרי דין זה לכאורה נובע מדין פרסומי ניסא.

ונראה שהטעם שבפורים אין חיוב "שואל ומוכר כסותו" מדין פרסומי ניסא הינו בגלל שגדר מצות פרסום הנס בפורים הוא רק אם יש מנין וציבור, וללא זה אין ענין ומצוה של פרסומי ניסא, וכפי שמפורש בדברי השו"ע בהלכות מגילה (או"ח סימן תרפט סע' ה) "מקום שאין מנין אם אחד יודע והאחרים אינם יודעים, אחד פוטר את כולם. ואם כולם יודעים, כל אחד קורא לעצמו". וכתב המג"א: "משמע דס"ל דאין היחיד מוציא חבירו אלא בעשרה, וצריך לומר דלא דמי לשופר, דקריאת המגילה הוי כמו תפילה דצריך עשרה". משמע מדברי המג"א, שדין קריאת המגילה הוא דין על הציבור.

ומעתה יש לומר לפי זה שאין דין "שואל ומוכר כסותו" במגילה, מכיון שאין שייך לחייב את אדם היחיד, למכור את כסותו עבור מצוה המוטלת על הכלל, על הציבור.

ובתוספת ביאור יש להטעים לפי דברי המהר"ל (דרך חיים פרק ה משנה א) שהמספר עשר הוא יחידה אחת בפני עצמה, ואינה צירוף של עשרה יחידות [ולפי זה מובן הדין המובא בשו"ע (או"ח סימן נה סע' ד) "יש מתירין לומר דבר שבקדושה בתשעה וצירוף קטן שהוא יותר מבן שש ויודע למי מתפללין", ואם מנין הוא דין של עשרה יחידים, הרי אין זה מובן, איך יכול קטן להצטרף לתשעה גדולים ויהיה נחשב מנין, הרי אין כאן עשרה יחידים גדולים, ומוכח מזה שמנין הוא דין נפרד של עשרה, וחידשו חז"ל דין, שתשעה וקטן נחשבים גם כן עשרה ויש עליהם דין מנין].

ולפי זה מוטעם מדוע אין היחיד מחוייב למכור כסותו עבור קיום מצוה של

הציבור, כי הציבור אינו קבוצה של יחידים אלא יחידה בפני עצמה, ועל כן אין חיוב על היחיד בענין זה. ולכן אין בפורים דין "שואל ומכר כסותו", וכמו שנתבאר, שעל היחיד אין מצוה של פרסומי ניסא מכיון שצריך עשרה, ובשל כך גם אין חיוב על היחיד למכור כסותו.

ואף שיש מקום לטעון שאין ההלכה כפסק השו"ע, שאין היחיד מוציא את חבריו אלא בעשרה, אלא כמו שכתב המג"א שם בהמשך דבריו בשם המהרי"ל, שעדיף שאחד יקרא לכולם אפילו בפחות מעשרה. ולכאורה נראה מזה, שמצות קריאת מגילה אינה חיוב על הציבור אלא גם על היחיד, ואם כן שוב קשה, שאם המצוה היא חיוב על היחיד מדוע אין חיוב על היחיד למכור כסותו עבור פרסומי ניסא.



על שיעור זה כתב לי הרב מרדכי שמואל אשכנזי, רבה של כפר חב"ד:

במה שדן בדברי המגיד משנה בסוה"ל חנוכה, וכבודו הבין דמ"ש המ"מ דהטעם בד' כוסות משום פרסומי ניסא וכ"ש בנר חנוכה דעדיף קאי לבאר טעם הרמב"ם דשואל ומוכר כסותו בשביל נ"ח. לענ"ד קאי המ"מ על משמעות הרמב"ם שנוטל מן הצדקה עבור נ"ח (וכדלהלן לפי משמעות אדה"ז) ועז"כ המ"מ דנלמד במכ"ש מד' כוסות. והביאור וכמו שהע"י מע"כ בהמשך דבריו דלא מצאנו עכ"פ בפירוש הרמב"ם ושו"ע שבמצוות אחרות ואפי' במצוות מן התורה יתחייב בשבילן ליטול מן הצדקה, ולכאוף הטעם דסתם צדקה היא לצרכי הגוף כאכילה ושת"י (עי' כתובות סז, ב) אבל צרכי מצוה בפשטות אינם נכללים בכלל צדקה (וכבר האריכו בזה האחרונים) ורק בד' כוסות ונר שבת שהם צרכי הגוף (עי' שו"ע אדה"ז רסג ס"ב) שהוא בכלל עונג שבת) ולכן הי' מקום לומר שגם נר חנוכה אין לה קשר לצדקה ועז"כ המ"מ דנלמד מד' כוסות משום פרסומי ניסא. ודו"ק בלשון הרמב"ם הל' חנוכה שכ' "זכרון הנס" (לא כ' פרסום הנס) ולדעת המ"מ גם הטעם בד' כוסות אינו רק

אלא לכשנעניין היטב בדברי המג"א בשם המהרי"ל, הרי שהטעם שעדיף שאחד יקרא לכולם אפילו בפחות מעשרה הוא משום "ברוב עם הדרת מלך". ולכאורה יש לדקדק מדוע לא נקט בפשטות שהטעם שהיחיד קורא לכולם הוא בגלל פרסומי ניסא. ואם כן אדרבה, מוכח מזה שבאמת ענין של פרסומי ניסא יש רק בעשרה, ולא ביחיד, ולכן הוצרך המהרי"ל לחדש סברא שבגלל "ברוב עם הדרת מלך", שהוא דין שנאמר בכל דיני התורה ולא רק בפורים, עדיף שאחד יקרא לכולם אפילו בפחות מעשרה. ושוב חוזרים אנו לדברינו, שדין פרסומי ניסא בפורים, הוא מצוה המוטלת רק על ציבור, וזו הסיבה שאין מחייבים את היחיד למכור כסותו עבור מצוה המוטלת על הציבור, וכמו שנתבאר.

כי הם צרכי הגוף אלא הודי' על הנס דהצלה ועצם ההודיה על הנס הרי הוא בכלל צרכי הגוף. ועל זה כתב המ"מ דנ"ח נלמד במכ"ש מד' כוסות כנראה דס"ל כמ"ש הכל בו (סי' מד) בהא דנשים חייבות בנ"ח שהן היו באותו הנס שהאויבים באו לאבד הכל אנשים נשים וטף היינו דבחנוכה הי' נס דהצלה ממות לחיים (ועי' ברמב"ם בתחילת הל' חנוכה) וע"פ מה שלמדה הגמ' במגילה יד, א. ק"ו משעבוד לגאולה אומרים שירה ק"ו להצלה ממות לחיים וה"ה לחנוכה ומובן מ"ש המ"מ כ"ש לנר חנוכה שהוא ממות לחיים דנלמד במכ"ש מד' כוסות שהוא משעבוד לגאולה. ולכן שואל על הפתחים לנ"ח כיון שהוא צרכי הגוף דהודיה על ההצלה ממות לחיים. וכנראה דזהו מה שהוסיף המ"מ "דעדיף מקידוש היום" דר"ל דהודיה על הנס עדיפא מזכרהו בכניסתו וכו'.

[ד"א בזכרוני בא' המקומות בלקוטי שיחות נראה מכ"ק אדמו"ר שהפי' ב"להודות ולהלל" דלהודות הוא בהדלקת הנרות שהוא הודיה על הנס והלל הוא הילול למי שעשה הנס].

ובמ"ש שכוונת המ"מ רק ליתן טעם עמ"ש הרמב"ם דנוטל מן הצדקה ולא עמ"ש דשואל או מוכר כסותו ד"ז למדתי לענ"ד ממ"ש אדה"ז בסי' תעב ס"ל: אפי' עני המתפרנס מהצדקה וכו' חייב ללוות או למכור כסותו או להשכיר עצמו. וכע"ז בטוש"ע אר"ח סי' תרעא לגבי נ"ח: שואל או מוכר כסותו. והנה המ"ב בשם הגר"א כ' דהיינו שואל על הפתחים. ולכאוף לדעת אדה"ז אין הכוונה כן אלא שואל היינו לווה וכמ"ש בשם המ"מ בשם המ"מ וא"ר דנלמד מד' כוסות ושם נת' דהיינו לווה וכ"מ ברמב"ם שקלים פ"א ה"א: "שואל מאחרים". ועפ"ז מובן מה שבסי' תע"ג שינה רבנו מסדר הש"ע והקדים ללוות למוכר כסותו. דנקט כהסדר בש"ע בהל' חנוכה ולא כפי שכ' הש"ע בסי' תעב שהקדים מוכר כסותו ללוה.

וכנראה שלדעת אדה"ז הפי' במ"ש הרמב"ם בסוה"ל חנוכה: וצריך האדם ליזהר בה כדי להודיע הנס וכו' "אפילו אין לו מה יאכל אלא מן הצדקה". וזהו הקטע הראשון ברמב"ם, ור"ל שכיון שצריך ליזהר בה מאד אפילו מתפרנס מן הצדקה צריך ליטול מן הצדקה, ועז"כ המ"מ המקור מד' כוסות. ואח"כ הוסיף הרמב"ם עוד פרט ששואל מאחרים או מוכר כסותו ולדעת אדה"ז ה"ה בד' כוסות א) נוטל מן הצדקה. ב) שואל מאחרים. ג) מוכר כסותו.

ומשמע שלשיטת אדה"ז יש בזה ב' חלוקות, בצרכי שויו"ט לווה רק על המשכון (כמבואר בסי' רמב), ובנ"ח וד' כוסות משום פרסומי ניסא צריך ללוות אפי' שלא על המשכון. וכנראה שהחידוש בשואל או לווה שהוא אפי' שלא על המשכון דאילו על המשכון ה"ז כמו מוכר כסותו דמהו הנ"מ אם ממשכן כסותו או שמוכרו לגמרי. ויש להאריך בזה ואיה"ש עוד חזון למועד.

מכתב נוסף ובו הערות על שיעור זה, כתב לי הרב בצלאל בלידשטיין, ראש ישיבת אור מרדכי בבני ברק:

לכב' ידידי היקר והחביב כמר הרב ר' צבי שליט"א אחדשה"ט באהבה ובכבוד רב.

בשיחתנו האישית אצלך בבית כבר הזכרנו דברי הביאור הלכה בסי' תרנ"ו. ועי' בספר שלמי תודה, עניני חנוכה דמוכיח מרע"א בגליון השו"ע סי' תרע"א דגם בשאר מצות עשה אינו חייב למכור כסותו דלא כהביאור הלכה שרוצה לומר לדין דלא כהירושלמי. ובדברך אתה רוצה ליישב התמיהה מפני מה החמירו בנר חנוכה יותר מפורים או מכל מצות עשה של תורה. ורעיון מתוק.

והנני להוסיף בזה עפ"י דברי רע"א שם שהשיג על הפרמ"ג במשב"ז ס"ק ג' שכתב דכמו באתרוג אל יבזז יותר מחומש מנכסיו ה"ה גבי נר חנוכה. והשיג עליו רע"א דהא עני המחזיר על הפתחים מוכר כסותו לנר חנוכה ולעני כזה נראה דכסותו הוא בכלל הון רב ואפשר יותר מחומש שבנכסיו אלא בע"כ דמשום פרסום הנס החמירו בו חז"ל יותר ממצות עשה. עכת"ד.

וזה גופא צריך בירור הא גם החמירו יותר מפרסומי ניסא של פורים. ועי' בספר שלמי תודה עמ' רמ"ח בשם הגאב"ד דפוניבז' זצ"ל דמדייק מלשון הרמב"ם דבנר שבת אפי' אין לו מה יאכל שואל על הפתחים ולוקח שמן ומדליק הנר ולא כתב "או מוכר כסותו" כמו בנר חנוכה. משמע שבנ"ח מחויב יותר מנר שבת בזה שמוכר כסותו. ונשאלת השאלה מדוע לפירסום נ"ח מחויב ביותר [ואם בשבת מוכר כסותו כדיוק הרמב"ם כבר חלקו בזה, ע"ע שם בספר הנ"ל].

ונראה לענ"ד בזה דשניא נס חנוכה משאר הניסים וממילא גם בחיוב הפרסום, דכתוב ברמב"ם בנר חנוכה פ"ד הי"ד וז"ל מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאד וכו' ולא מצאנו בשום מצוה שיכתוב הר"מ כן רק בנר חנוכה וכן בסוכה דף מ"ו הקשה בתוס' למה תקנו ברכה בחנוכה על הראיה גם אם לא הדליק ותי' משום חביבות הנס וכן במסכת שבת דף מ"ד בתוס' לפרסומי ניסא משום חביבותא דנס ע"ש.

וצריך בירור מש"נ מנס דיציאת מצרים דיש גם מצות ד' כוסות לפרסומי ניסא וכלשון הגמ' בער"פ ולא מצאנו שם משום חביבות המצוה כמו בנר חנוכה. וצ"ע.

ונראה לענ"ד, עפ"י דברי הפנ"י בסוגיא דחנוכה במס' שבת שהקשה למה לו לנס של פח השמן הרי טומאה הותרה בציבור ותי' דכיון שמסרו נפשם עיקר הנס לא נעשה אלא להודיע להם חביבת המקום עליהם וכו' להודיע שחזרו לחיבתן הראשונה. עכ"ל.

ומבואר מהפנ"י שיש שני אופנים של ניסים (א) נס שהקב"ה עושה להצלה ולישועה לכלל ישראל וכמו ביצ"מ הניסים היו כדי להושיע ולהצילם ממצרים. (ב) נס שמצד עצמו אין בו צורך כלל אלא כל המטרה להודיע חיבתו לישראל ושחזרו לחיבתן הראשונה, פי' שהיו מקודם במצב של ריחוק, ר"ל. וזכו לגלוי מיוחד על חזרת החיבה של הקב"ה ומש"ה נעשה הנס ומסירות נפשם על קדה"ש הביאם לגלוי הנס להודיע חיבתן לישראל. ויתכן לומר דגם שניא בזה מנס פורים שבקשו הגוים להשמידם והצילם הקב"ה כמו מגלות מצרים וע"ז יש פרסומי ניסא בפורים אבל בחנוכה שהגזירה הייתה על הרוחניות וע"י מסירות נפשם זכו לחזרת חביבות הקב"ה ומש"ה נעשה הנס בשמן.

ולפ"ז, תקנת מצות נר חנוכה היא כדי לשבח ולהודות בעיקר על נס השמן שנעשה להודיע שחזרו לחיבתן הראשונה וא"כ המצוה הזאת חביבה ביותר פי' היא חביבה בעצם משום שיש בזה גלוי מיוחד על חביבות של הקב"ה לכל ישראל וא"כ גם כלל ישראל מראה בזה חביבותם למצוה.

ומש"ה תקנו במצוה זו יותר חיובים ומוכר כסותו וכו' כחלק מחביבות מצוה זו שמוכן ישראל למכור אפי' כסותו להראות מידה זו, בגדר חיבה יתירה נתנה לישראל שהם בנים למקום. ומה שלמדין מד' כוסות, צריך לומר, דילפינן מהתם דמשום פרסומי ניסא יש חיוב גם למכור כסותו ועוד, א"כ כש"כ נר חנוכה ומדוע כש"כ, משום שפרסומי ניסא של חנוכה הוי ביותר משום גלוי החביבות המיוחדת שאין לי הוכחה לזה גופא בפסח וגם לא בפורים. ועי"ה בנקודה זו, שהיא לדעתי נפלאה.

אסיים בזה, אני מקוה למצא אותך בשמחה ובאושר ומאחל לך וכל בני ביתך חנוכה שמח וכלשון הרמב"ם "ימי שמחה".

בברכת כל טוב ובידידות כנה

בצלאל בלידשטיין



על מכתב זה השבתי:

זאת חנוכה תשס"ו

כב' ידידי היקר השוחה בים התלמוד והפוסקים הרה"ג הרב בצלאל בלידשטיין שליט"א, החונה כעת בבני ברק ומצודתו פרוסה על כל כנפי תבל, ראש ישיבת אור מרדכי, השלום והברכה.

בעונג ובשמחה קיבלתי את מכתבו מיום י"ב בכסלו השתא ובו ניסה כב' להסביר מדוע החמירו חז"ל בפרסומי ניסא דחנוכה יותר מאשר בפורים, ועוד שאל כב' מאי שנא מנס יציאת מצרים דיש גם מצות ד' כוסות לפרסומי ניסא... ולא

מצאנו שם משום חביבות המצוה כמו בנ"ח וצ"ע". וכב' תירץ תרוץ נעים ונחמד המתיישב על דרך מוסר ומחשבה, ואילו למעשה לפי דברי האבני-נזר בדבריו בסימן תק"א שבו הוא שואל את שאלתו הידועה של הלח"מ על המגיד משנה מדוע יש בפרסומי ניסא דחנוכה יותר פרסום מאשר בפסח (במיוחד שהמ"מ משתמש בלשון "כל שכן") ומשיב האב"נ שמבחינה פרקטית הפרסום נס בחנוכה הוא גדול יותר, כי הוא מכוון לכל העוברים ושבים ברחובות ואילו פרסום הנס בפסח מכוון רק כנגד בני הבית. וכנראה פרסום הנס בפורים מכוון רק כנגד האנשים הנמצאים בבית-הכנסת בעת שמיעת קריאת המגילה.

מכל ברור ברור שבחנוכה הפרסום גדול יותר מאשר פסח ופורים, וזוהי הסיבה שהרמב"ם משתמש בלשון המיוחד "מצוה חביבה". - כי הפרסום הוא לכל". (אגב המשנה שכתב"א ס"ר מחדש שפרסום הוא רק לבני - ישראל "דמה לנו לפרסם הנס בין העמים, מה לנו ולהם עכ"ל).

בידידות

צביקה רייזמן



סימן ה

הדליק בלילה ראשון של חנוכה שני נרות

- א -

כתב רבי שלמה קלוגר (בהגהות חכמת שלמה על השו"ע סי' תרעא; שו"ת האלף לך שלמה סימן שפב) וז"ל: "הנה אם הדליק בלילה ראשון שני נרות, אם יצא או לא. נראה לפענ"ד דיצא, דתוספת על הדבר אינו מזיק בכהאי גוונא. כמו שכתב הרמ"א (סי' רסג סעי' א) בהלכות שבת דיכול להוסיף נגד מנין המכוון, ובלבד שלא יפחות עי"ש, והוא הדין בזה".

כוונת החכמת שלמה למש"כ הרמ"א בהלכות הדלקת נרות שבת: "ויכולין להוסיף ולהדליק שלושה או ארבעה נרות, וכן נהגו". דברי הרמ"א נאמרו על מש"כ שם השו"ע: "ויש מכוונים לעשות שתי פתילות, אחד כנגד זכור ואחד כנגד שמור". ומבואר שלמרות שמספרם של הנרות בשבת הוא שתיים דווקא, יכול להוסיף ולהדליק עוד נרות כרצונו, ואין זה גורע בעיקר התקנה להדליק שני נרות. ומכאן למד החכמת שלמה, שהוא הדין אם הדליק בלילה הראשון של חנוכה שני נרות, למרות שעיקר התקנה היה להדליק נר אחד, מכל מקום אין התוספת מזיקה וגורעת בעיקר התקנה.

ובשו"ת דברי ישראל (ח"א סימן רז) פסק כדברי החכמת שלמה גם אם הדליק בליל רביעי של חנוכה חמשה נרות, יצא ידי חובה מכיון שאין התוספת גורעת בעיקר התקנה. ומבואר לפי זה, שדברי החכמת שלמה לא נאמרו דווקא בלילה ראשון שהדליק שני נרות, אלא גם בכל יתר ימי החנוכה - אם הדליק נר אחד יותר מחובתו להדליק באותו יום, יצא ידי חובה. **ונשאלת** השאלה, האם גם יצא ידי חובה כשהדליק ביום השמיני של חנוכה תשעה נרות, וצ"ע.

- ב -

על דבריו של החכמת שלמה כתב בשו"ת משנת שכיר (סימן קצט) וז"ל:

"**לפי** עניות דעתי יש לפקפק בזה, דבשלמא שם בהדלקת נרות שבת, דעיקר ההדלקה הוי משום שלום בית, ורק דיש כוונה נוספת כנגד זכור ושמור, אז בהוסיף נרות דמתווסף הנאת שלום בית, לא יזיק לן מה שאינו בדיוק כנגד מנין המכוון. וכן במה שכתבו הרא"ש (ראש השנה פ"ד סימן ג) והמרדכי (שם סימן תשכ) דיוסיף [עוד פסוקים בסדר המלכויות בתפילת מוסף של ראש

השנה, בנוסף על עשרת הפסוקים שתקנו חז"ל והכל בכלל הברכה... אלמא דאין קפידה בהוספה. אבל הכא בנר חנוכה דניתקן כל יום כנגד הנס שנעשה בו, וצריך היכרא באיזה יום אנו עומדים, לכן נראה לי פשוט דלא יצא, וצריך לכבות שתיהן ולהדליק מחדש נר אחד."

ב'אומר, אין כל ראייה ממה שמותר להוסיף עוד נרות שבת מלבד שתי הנרות שמחוייבים, להוספת עוד נרות חנוכה יותר ממה שצריך להדליק. כי דווקא בנרות שבת, שטעם ההדלקה הוא משום "שלום בית" – שיהיה אור בבית כליל שבת, כאשר מוסיף עוד נרות מלבד שתי הנרות שמדליק אחד כנגד זכור ואחד כנגד ושמור, מאחר ועל ידי ריבוי האור מתווספת הנאת שלום בית, אין גרעון במה שמנין הנרות אינו מכוון בדיוק כנגד זכור ושמור, שכן בארבע או חמש הנרות שמדליק נכללים שתי הנרות כנגד זכור ושמור, ומתקיים טעם ההדלקה משום "שלום בית". מה שאין כן בחנוכה, שמנין הנרות מכוון כל יום במספר מסויים בדווקא, נמצא שאם מדליק בלילה הראשון שני נרות, הוא מגרע וגורם לחסרון בהדלקת הנר הראשון, כי עתה אינו ניכר לרואה שעכשיו הוא הלילה הראשון של חנוכה, ולכן אינו יוצא ידי חובה.

ומציין המשנת שכיר: "אחר כך ראיתי בשו"ת חתם סופר (או"ח סימן עה) שכתב גם כן כחילוקי הנ"ל, דדווקא בנרות [שבת] כל מה שמדליק עדיף טפי, וכן

בקריאת התורה כיון דאין בו ביטול מלאכה יכולים לקרוא הרבה גברי, וכן בתפילה כל מה שמשבחין בשבחו של מקום מעלי טפי, על כן אין קפידא בהוספה. אבל בעלמא שפיר איכא קפידא."

וכאמור, מסקנת המשנת שכיר היא שלא כדברי החכמת שלמה, ולדעתו יש לכבות את הנרות ולהדליק מחדש את המנין המדויק של הנרות שצריך להדליק באותו הלילה. והוא מסיים: "ואפשר דאפילו בברכה, דכיון דצריך הכירא ובשעת ההדלקה לא היה היכרא, על כן לא יצא כלל. אבל עוד לא החלטתי זאת אם צריך הדלקה בברכה, אבל בלא ברכה פשיטא דידליק מחדש".

- ג -

ואכן מצאנו בהלכות הדלקת נרות חנוכה, שיש להקפיד שמנין הנרות שמדליקים יהיה בדיוק כפי שצריך להדליק באותו הלילה.

כתב הטור (או"ח סימן תרעג סע' ב) "שאלו לאחי ה"ר יחיאל, נרות חנוכה שמדליקין אחד יותר בסתם לשמש, ולא פירש איזה מהם, אם יכול אחר כך לברור איזה שירצה להיות שמש אפילו הראשון או האמצעיות, או דווקא האחרון, והכי מסתברא. תשובה, נרות חנוכה אין להפסיק בהן, הלכך האחרון יהיה שלא לשם נר חנוכה, שאם ישתמש לאורן ישתמש לאור

אותו הנר, ואין שם שמש עליו כי השמש הוא המדליק בו הנרות". ובדרכי משה (שם ס"ק ד) הוסיף: "יש מקשים מאי נפקא מינה דאין שם שמש עליו. ונראה דרצה לומר דאסור לעשות כן דהרי מוסיף על הנרות שמחוייב להדליק וליכא היכרא לימים היוצאים. ולזה אמר, אם תאמר שמש שנהגו בו היתר היכי דמי. לכן פירש שאין זה קרוי שמש, כי הוא מדליק בו הנרות, ואיכא היכרא לימים היוצאים".

ומדברים אלו הוכיח בשו"ת אהל משה (ח"ב סימן סט) שלא כדברי החכמת שלמה: "מבואר דבנרות איכא איסורא בהוספה, מה שאין כן בנרות שבת דעיקר המצוה היא משום שלום בית, וכל מה שמרבה עדיף. ולכן אף על פי שאין המניין מכוון לפי בעלי רמזים, עי' במג"א שם דיש מדליקין ז' נרות ויש אומרים יו"ד נרות, מכל מקום בריבוי בנרות איכא משום מצוה ולא משום ביטולה, ולכן יכול להוסיף. אבל בנרות חנוכה איכא בהוספה משום ביטול עצם המצוה בגלל הרואים".

ובמקום נוסף (ח"ג סימן כא) חיזק האהל משה את דבריו: "מה שהעיר כב' על מה שכתבתי (בח"ב סימן סט) לדחות פסק הגאון מבראדי זצ"ל (החכמת שלמה) באם הדליק בליל ראשון של חנוכה שני נרות דיצא, ולדעתי יש בהוספת הנר משום ביטול כוונה וגם ביטול מצוה משום דהרואה יסבור שלצורכו הדליקה כיון שהדליק יותר מן

הצורך, וכת"ר דחה סברא זו משום דשונה הלכה זו שלא נאמר בה בדברי הראשונים הלכה כבית הלל [שמדליק כנגד הימים היוצאים] אלא נהגו כבית הלל, ועיקרא דמילתא היא ההדלקה ולכן ההוספה לא מזיק, ע"כ תוכן דבריו. ובמחילת כבוד תורתו הרמה, לא דק בזה. דעיקר השאלה שדן בזה הגאון מהרש"ק הוא, על מה דפסקינן בשו"ע (או"ח סי' תרעא) דבליל ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך בכל לילה (ועי' בהגהת חכמת שלמה שהביא שם דין זה, ומשם לקוח מה שהדפיסו בספרו האלף לך שלמה סימן שפ). אם כן מאי נפקא מינה אם הלכה כבית הלל או נוהגין כבית הלל, העיקר לדידן שמדליקין בליל ראשון רק נר אחד, יש לדון אם ידליק שני נרות מה דינו. ולדידי יש בזה משום ביטול עיקר הכוונה, והרואה שהדליק יותר מן הצורך יסבור שלצורכו הדליקן ולא למצות נר חנוכה כיון שלא הדליק לפי ההלכה המבוארת בשו"ע, וכן נוהגים".

- ד -

עוד נפסק ברמ"א (סי' תרעא סע' ז) שהדלקת הנרות צריכה להיות באופן שיחיה ניכר מניין הנרות שצריך להיות באותו לילה, וז"ל: "ומכל מקום המנהג להדליק בטפח הסמוך לפתח כמו בימיהם, ואין לשנות אלא אם כן רבים בני הבית, שעדיף יותר להדליק כל אחד במקום מיוחד מלערב הנרות ביחד ואין היכר כמה נרות מדליקין".

ובשו"ע (סי' תרעג סע' א) כתב: "ונוהגים להדליק נר נוסף כדי שאם ישתמש לאורה יהיה לאור הנוסף שהוא אותו שהודלק אחרון, ויניחנו מרחוק קצת משאר נרות מצוה". ובמשנה ברורה (ס"ק טו) הוסיף בביאור הדברים: "ויניחנו מרחוק, כדי שיהיה היכר כמה נרות מדליקין באותו יום ולא יחשבוהו עמהם". והרמ"א כתב שם: "ובמדינות אלו אין נוהגים להוסיף, רק מניח אצלן השמש שבו מדליק הנרות והוא עדיף טפי. ויש לעשותו יותר ארוך משאר נרות שאם בא להשתמש ישתמש לאותו נר". וביאר המשנה ברורה (ס"ק יט) "דבזה מוכח בהדיא לבני הבית שאינו ממנין הנרות".

ומכוחם של הלכות אלו כתב בשו"ת רבבות אפרים (ח"ב סימן תלד) לדחות את דברי החכמת שלמה: "וחשבתי דאולי יש לחלק, דבנר שבת הענין של שלום בית, ובעי לכל הפחות ב' נגד זכור ושמור. אבל בנר חנוכה הענין לפרסום נס, ובמדליק כליל ראשון ב' נרות ההוספה מקלקלת דיחשבו שכעת זה ב', ואין הדמיון שוה. ועוד הא בסימן תרע"א ס"ז מבואר שאם רבים בני הבית ידליק כל אחד במקום מיוחד, ופה אחד מדליק בעד ב'. וכן בסימן תרע"ג ס"א דיניח מרחוק שיהיה היכר, ועוד דיאמרו דלצורכו הדליק, ואם כן איך יכול להדליק ב' נרות כלילה הראשון. וכן עיין בשו"ת אהל משה (ח"ב סימן סט) דהעיר בזה, דבמוסיף נרות חנוכה איכא בהוספה משום ביטול עצם המצוה בגלל הרואים".

ומסקנת הרבבות אפרים היא: "ואם כן משום זה נראה דיש לדקדק בדיוק כמספר כל לילה ולא להוסיף, כי יצא קלקול מזה. ובדיעבד בוודאי אפשר לסמוך על האלף לך שלמה [חכמת שלמה] בהדליק ב' נרות כלילה הראשון דיצא".

- ה -

רבי אליהו שלזינגר, רבה של שכונת גילה בירושלים, כתב בספרו מצות נר איש וביתו (סימן ג הערה ט) כי השאלה מה הדין כשהדליק שני נרות כלילה הראשון, תלויה במחלוקת בית שמאי ובית הלל מהו סדר הדלקת הנרות בחנוכה כמובא בגמ' (שבת כא, ב): "בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך. בית הלל אומרים יום ראשון מדליק אחד, מכאן ואילך מוסיף והולך. אמר עולא, פליגי בה תרי אמוראי במערבא, ר' יוסי בר אבין ור' יוסי בר זבידא. חד אמר טעמא דבית שמאי כנגד ימים הנכנסים וטעמא דבית הלל כנגד הימים היוצאים, וחד אמר טעמא דבית שמאי כנגד פרי החג וטעמא דבית הלל דמעלין בקודש ואין מורידין". ובביאור הלכה (סימן תרעא סע' א ד"ה כלילה) ביאר דעת ההלכה שהיא כדברי בית הלל, והטעם כנגד ימים היוצאים וזה היום שעומד בו נמנה עם הימים שיצאו כבר, והיינו שבזה ידעו ויזכרו הכל כמה ימים יצא בהתמדת הנס, וכשיזכרו זה שהיה הנס משך זמן רב, יש בו פרסומי ניסא ושבח יותר להשי"ת. ועוד, שמעלין בקודש".

ולפי זה כתב הרב שלזינגר: "ונראה בזה עוד נפקא מינה לדינא במה שנסתפק בעל חכמת שלמה דיש לעיין באם הדליק בליל ראשון שני נרות האם יצא ידי חובת הדלקת נר חנוכה או לא. ונראה שהדבר תלוי בהאי פלוגתא דצריך היכר משום הימים היוצאים, הרי פשיטא דאם יוסיף על המספר שצריך להדליק באותו זמן, הרי לא ניכר אלו ימים היוצאים. אלא אם נאמר כמו שכתב באליה רבה (ריש סימן תרעא) שבליילה ראשון אין צריך היכרא, ולכן יכול להדליק גם יותר מנר אחד, משום שעדיין אין כאן "ימים היוצאים" ורק בשאר הימים יהיו נכונים דבריננו. אולם לטעם דיש לו להיות מן "המעלין בקודש", הרי לא איכפת לן במה שמוסיף ובלבד שיהא מוסיף יותר ממה שהדליק אתמול, דרק בזה מקיים ענין זה של מעלין בקודש".

ומב מקום מסיים הרב שלזינגר: "אולם כבר כתבנו לעיל דברור שאין להוסיף לכתחילה גם למאן דס"ל הטעם דמעלין בקודש, כי גם למאן דאמר זה אי אפשר להתעלם מן הסוברים דצריך שיהיו ניכרים על פי הימים היוצאים, ועל כן פשיטא דלכתחילה אין להוסיף ואין לגרוע, ועל כגון דא נאמר כל המוסיף גורע".

ויש להעיר, שלפי המבואר בדבריו, שהטועה והדליק יותר נרות ממה שהיה צריך להדליק, יצא ידי חובה כי שפיר קיים את ה"מעלין בקודש", מאחר שהדליק יותר ממה שהדליק ביום הקודם – יוצא שאם

לדוגמא טעה והדליק ביום השני ג' נרות, אזי עליו להדליק ביום השלישי ד' נרות, וכן כל יום להוסיף על מספר הנרות שהדליק [בטעות] ביום הקודם. שהרי אם לא כן, לא קיים את דין "מעלין בקודש".

ודבר זה הוא חידוש גדול מאד, וצ"ע בזה, כי יוצא שביום השמיני הוא צריך להדליק יותר משמונה נרות, וזה לא מסתבר.

וגם בעיקר השאלה, מה הדין כשהדליק ביום השמיני של חנוכה תשעה נרות, לא מסתבר שיצא ידי חובה, שהרי לא יתכן שיוסיף על מנין שמונת הנרות שתקנו חז"ל.

- 1 -

הרב שלזינגר הזכיר בדבריו את שיטת האליה רבה, שביום הראשון של חנוכה לא צריך "היכר" במספר הנרות.

דברי האליה רבה נסבו על פסק המחבר בשו"ע (סי' תרעא סעי' ג) "נר שיש לו ב' פיות עולה בשביל שנים". וכתב על כך המג"א (ס"ק ב) "ונ"ל דלדידן דמוסיפין בכל לילה לא ידליקו ב' אנשים בנר אחד, דאז לא יהיה היכר כמה נרות מדליקין". ועל דברי המג"א כתב האליה רבה: "ולענ"ד בליל ראשון אין צריך היכר".

ומבואר בדברי האליה רבה, שבליילה הראשון של חנוכה רשאים שני אנשים להדליק בנר שיש לו ב' פיות, כי בליילה הראשון אין צריך היכר כמה נרות הדליק. והיינו כי ההיכר דרוש רק בזמן

שמחוייב להדליק מספר מסוים של נרות [מנר שני ואילך]. כדי שהרואים יבחינו במספר המדויק של הנרות, ואז צריך כל אחד ואחד להדליק באופן שיהיה ניכר כמה נרות הדליק, ושהנרות שלו לא יתערבו עם נרות של אחרים – כי רק כך יבחינו במספר הנרות, ויתפרסם הנס כראוי. אבל בלילה הראשון הרי אין מנין מסוים, אלא עצם ההדלקה היא המצוה ואין צורך להקפיד שההדלקה תהיה ניכרת, ויכול כל אחד להדליק גם בסמוך לחברו.

אולם הפרי מגדים (סי' תרעא אשל אברהם ס"ק ב) חלק על האליה רבה, וכתב שגם בלילה הראשון צריך היכר משום "לא פלוג", ולכן גם בלילה הראשון לא ידליקו שני אנשים בנר אחד עם ב' פיות.

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ד סימן עג) כתב, שהשאלה מה הדין כשהדליק בלילה הראשון ב' נרות, תלויה במחלוקת זו: "לפי שיטת האליה רבה, שאינו צריך היכר בליל ראשון של חנוכה, ממילא מה שהוסיף אינו גורע כלום. מה שאין כן לפי שיטת הפרי מגדים, שגם בלילה הראשון צריך היכר, ממילא יש לומר שלא יצא, כי בזה שהוסיף אינו ניכר באיזה יום הוא, וגם בלילה הראשון צריך היכר באיזה יום הוא".

והנה בדברי הפמ"ג מבואר, שהסיבה לכך שאינו יוצא ידי חובה כשהדליק ב' נרות בלילה הראשון למרות שאינו צריך היכר בליל ראשון של חנוכה, היא משום

"לא פלוג" – שלא לחלק בין הלילה הראשון לשאר הלילות שבהן צריך היכר במנין הנרות [ואז כשידליק יותר, מנין הנרות הראוי לא יהיה ניכר].

אולם ניתן להבין שאינו יוצא ידי חובה כשהדליק ב' נרות בלילה הראשון, בגלל שבליילה הראשון של חנוכה אמנם אין דין היכר לדין "מהדרין מן המהדרין", כי כולם מדליקים נר אחד – אך יש צורך בהיכר לדין ה"מהדרין" שכל אחד מבני הבית מדליק, וכאן ודאי צריך היכר שלא ידליקו כמה אנשים ביחד, שאז יראה הדבר כאילו הדליקו יותר מנר אחד.

ואילו החכמת שלמה כנראה סבר כדעת האליה רבה, שאינו צריך היכר בליל ראשון של חנוכה, וממילא מה שהוסיף אינו גורע כלום.

- 2 -

לבסוף מסייג בשו"ת שרגא המאיר את דבריו: "אבל באמת יש לומר שלכולי עלמא יצא, דגם להפרי מגדים לא כתב כן רק שלכתחילה לא יעשה כן, אבל אם עשה כן יצא, ובזה שהוסיף אין שום גרוע".

למסקנא דומה הגיע גם בשו"ת קנין תורה (או"ח סימן מח) – שלא מסתבר לומר שלא יצא ידי חובה כשהוסיף לאחר שעשה המצוה כראוי, כי לאחר שבירך והדליק נר אחד בלילה הראשון "משעה זו כבר יצא ידי

חובה, ולא מסתבר כלל לומר דמשום שאחר כך הוסיף והדליק עוד, נתבטלה המצוה שכבר קיימה, בזה ליכא למאן דאמר. ואפילו אם מתחילה טעה וחשב להדליק ב' נרות, מכל מקום מצוה שקיימה, קיימה... וכל הענין שצריך שיהיה לו היכר כמה מדליק, כל זה להידור ולא לעיכובא".

- ח -

והנה בעיקר הנדון בהדליק ב' נרות בלילה הראשון, לכאורה צריך עיון.

כידוע, עיקר מצות הדלקת נרות חנוכה היא נר אחד בכל בית, כדברי הגמרא (שבת כא, ב) "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו. והמהדרין נר לכל אחד, והמהדרין מן המהדרין, בית שמאי אומרים יום ראשון מדליק שמונה, מכאן ואילך פוחת והולך. ובית הלל אומרים, יום ראשון מדליק אחת מכאן ואילך מוסיף והולך". ומפורש כי בעיקר מצות הדלקת נרות בחנוכה אין שום הקפדה במנין הנרות, אלא עצם הדלקת הנר בבית היא המצוה, ומניין בנרות הוא ענין של מהדרין ומהדרין מן המהדרין.

ומעתה יש להבין במה הסתפק החכמת שלמה, וכפי שהעיר הרב יצחק יהודה וייס (אורייתא, קובץ חנוכה, עמ' קמב) "כיון דמעיקר הדין מצות נר חנוכה נר איש וביתו, ואין שום קפידא וענין במניין, לא לפחות

ולא להוסיף. אם כן בודאי אין נפקא מינה אם מוסיף או פוחת, דמעיקר הדין ודאי יצא, שאין בו שום ענין של מכוון, ומה ספיקו של החכמת שלמה אם יצא או לא יצא"

וביאר הרב וייס: "וצריך לומר דספיקו הוא על החלק של ההידור שבמצוה, האם יצא על ידי זה שמוסיף על מנין המכוון, אבל בעיקר הדין בוודאי יצא אף שמוסיף ואינו מכוון. ועל זה מביא ראייה החכמת שלמה מדברי הרמ"א בסי' רס"ג שיכול להוסיף על דבר המכוון נגד דבר אחר, ובלבד שלא יפחות, בהסתמך על דברי הרא"ש (ראש השנה פ"ד סימן ג) ובמרדכי (שם) כמו שאפשר להוסיף על עשר פסוקי מלכויות ועל ז' קרואים, הגם שיש למנין מכוון, הוא הדין בנדון דידן".

אולם דברים אלו תמוהים, כי ביום הראשון אין כל דין הידור שהרי חייב להדליק רק נר אחד, ואם כן במה הסתפק החכמת שלמה, והרי את עיקר המצוה ודאי קיים, וגם אם הוסיף והדליק עוד נר, לכאורה אין בכך גריעותא במה שכבר הדליק וקיים את עיקר המצוה, וכפי שתמה הקנין תורה [המובא לעיל אות ו] "שלא מסתבר כלל לומר דמשום שאחר כך הוסיף והדליק עוד, נתבטלה המצוה שכבר קיימה". ואדרבה, החכמת שלמה היה צריך להסתפק דווקא באופן שהדליק ביום השני ג' נרות, שאז כבר חל דין ה"מהדרין", וצ"ע.

- ז -

עוד יש לתמוה בעיקר דבריו של רבי שלמה קלוגר, דלכאורה יש בהם סתירות מיניה וביה.

החכמת שלמה מביא ראייה שהמדליק בלילה הראשון שני נרות, יצא ידי חובה, מדין המוסיף על נרות שבת [מלבד ב' הנרות כנגד זכור ושמור] - וקבע שתוספת על הדבר אינו מזיק". וראה זה פלא, החכמת שלמה עצמו כתב על דברי הרמ"א [הובאו לעיל אות א] ש"יכולין להוסיף ולהדליק שלושה או ארבעה נרות, וכן נהגו", וז"ל: "אבל עיין בילקוט ראובני בשם המדרש בפרשת תרומה (ד"ה עורות תחשים) בפסוק (שמות כה, ה) עורות תחשים, וזה הלשון, אחד עשר יריעות, שכל המוסיף גורע... מוכח דהמוסיף על ענין מכוון גורע ואין להוסיף על ענין מכוון, ועיין מה שכתבתי בזה בחיבורי על התורה בפרשת תרומה בשנת תרי"א".

ומבואר בדברי המהרש"ק, שלמד מדברי חז"ל שאין להוסיף על מנין היריעות שכיסו את אהל מועד, כי כאשר נאמר בתורה מנין מסוים ליריעות, הרי שכל המוסיף על המנין גורע - וכמו כן אין להוסיף על כל מנין מכוון שתקנו חז"ל וכל המוסיף גורע. ומעתה יש לתמוה מדוע שלא נאמר גם על מנין נרות החנוכה שנקבע בדקדוק על ידי חז"ל כדעת בית הלל כנגד הימים היוצאים - שאם בהדלקתו הוסיף

נרות על מנין הנרות שהיה אמור להדליק באותו לילה, הרי זה בבחינת "כל המוסיף גורע", וצ"ע.

ועוד יש לתמוה על דברי החכמת שלמה, ממה שכתב בעצמו בהגהותיו לשו"ע (סי' תרעה) "נסתפקתי באם היו כל העולם משתמשים [להדלקת נר חנוכה] רק בנר שעוה וחלב ולא היה מנהגם להשתמש בשמן זית, ועתה הדליק אחד בשמן זית, אם נאמר דבזה לא שייך לומר דהרואה אומר לצורכו הוא דנקט לה, דאין דרך בנר כזה לצורכו, או אף בכהאי גוונא גזרינן דלא פלוג רבנן בתקנתן, וצ"ע לדינא". ומתבאר בדבריו, שרק בגלל שהמדליק נרות חנוכה באופן משונה מהמנהג המקובל במקומו, יש להסתפק שמא בזה אין לחשוש שהרואה יבין שהדליק את הנרות לצרכיו הפרטיים, שהרי הדלקתו המשונה מראה על כך שהדליק בגלל המצוה. משמע, שאם הדליק נרות אחרים באופן הרגיל שבו מדליקים כולם נרות, ודאי יש לחשוש שהרואה יסבור שהדליק את הנרות לצרכיו הפרטיים ולא לשם מצוה.

ומכאן הסיק האהל משה [בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ד] "ומינה ק"ו בן בנו של ק"ו, אם כל העולם מדליקים כליל ראשון רק נר אחד, ואיש אחד הדליק שני נרות, יש לומר דלא יצא, דאיכא בזה משום ביטול כוונת המצוה, וגם משום הרואה, כמובן לכל בר דעת".

ר ין פּימן ה כצבי עא

נמצא שדברי המהרש"ק סותרים עצמם, שמצד אחד, משמע שאין להדליק נרות באופן שיש לחשוש שהרואה יסבור שהדליק את הנרות לצרכיו הפרטיים ולא לשם מצוה. ואילו בדיון המדליק שני נרות בלילה הראשון, נקט בפשיטות שיכול להדליק, ואף שיש חשש שהרואה יסבור שהדליק את הנרות לצרכיו הפרטיים ולא לשם מצוה, וצ"ע.



סימן ו

קידוש בשבת וביו"ט והדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

פרק א - קידוש בליל שבת בבית הכנסת

פרק ב - קידוש בליל יום טוב שהל שבת [סוכות שמיני עצרת ופסח]

פרק ג - הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

פרק ד - מהות הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

פרק א - קידוש בליל שבת בבית הכנסת

- א -

אלא רק כתב בלשון "יותר טוב להנהיג שלא", וכן ביאר את המנהג לקדש גם בימינו. כדי לבאר את דבריו יש להתחקות אחר שורש המנהג לקדש בבית הכנסת, ודעות הראשונים והאחרונים בענין זה.

המנהג לקדש בבית הכנסת בליל שבת
מובא בגמרא במסכת פסחים (ק, ב - קא, א) "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת אמר רב ידי יין לא יצאו ידי קידוש יצאו [רשב"ם: לפי רב אין צריכים קידוש במקום סעודה], ושמואל אמר אף ידי קידוש לא יצאו [רשב"ם: כדפרשין טעמיה לקמיה אין קידוש אלא במקום סעודה דכתיב וקראת לשבת עונג, במקום שאתה קורא לשבת, כלומר קרייה דקידוש שם תהא עונג]. ומקשה הגמרא: "אלא לרב למה ליה לקדושה בביתה, כדי להוציא בניו ובני

בשו"ע (אור"ח סימן רסט סע' א) מובא המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת, וכתב המחבר: "נוהגין לקדש בבית הכנסת ואין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן, דאין קידוש אלא במקום סעודה, ומעיקרא לא ניתקן אלא בשביל אורחים דאכלי ושתי בבי כנישתא להוציאם ידי חובתם. ועכשיו אע"ג דלא אכלי אורחים בבי כנישתא לא בטלה התקנה, זהו טעם המקומות שנהגו לקדש בבית הכנסת, אבל יותר טוב להנהיג שלא לקדש בבית הכנסת וכן מנהג ארץ ישראל". ודברי השו"ע צריכים ביאור, דבתחילת דבריו פתח ד"נוהגין לקדש בבית הכנסת", ואח"כ כתב ש"יותר טוב להנהיג שלא לקדש", אך יחד עם זאת, לא שלל לגמרי את המנהג לקדש,

אין לקדש דהויא ברכה לבטלה דקיימא לן כשמואל". וכן כתב גם הרא"ש (פסחים פרק י סימן ה) וז"ל: "וכיון דהלכתא כשמואל המקדש בבית הכנסת אי ליכא אורחין נראה דהויא ברכה לבטלה".

גם בשו"ת הרשב"א (חלק א סימן לז) מבואר כדעת התוס' הרא"ש והטור, שכתב: "דעיקר קידושא דבי כנישתא מחלוקת ישנה היא בין אבות העולם ז"ל ורבינו האי ורבינו יצחק אבן גיאת ז"ל מן האוסרין בדליכא אורחין". וכן כתב (שם סימן שכג) "בהא מילתא איסתפקא מכמה שני וצווחו כמה גאוני עולם כקורקיא אין קידוש אלא במקום סעודה ולית דמשגח בהו".

- ב -

מאידך, מצאנו בדברי הראשונים כמה ביאורים להצדיק את המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת גם בזמנינו שאין אורחים, וכפי שכבר העיד הרשב"א בדבריו הנ"ל שאע"פ שצווחו גאוני עולם כנגד המנהג "לית דמשגח בהו".

[א] הרא"ש (פסחים שם) הביא את דברי רבינו נסים ז"ל (מגילת סתרים) שכתב שההלכה שאין קידוש אלא במקום סעודה "היינו היכא שהיה בדעתו מתחילה לאכול במקום הקידוש ושוב נמלך ואכל במקום אחר אבל אם מתחילה קידש אדעתא דהכי לאכול במקום אחר יצא ידי קידוש". והביא רבינו נסים ראייה לכך, מדברי הירושלמי (ברכות סוף פרק כיצד מברכין) "מי שסוכתו עריבה עליו בליל

ביתו. ושמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, לאפוקי אורחים ידי חובתן דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא, ואזדא שמואל לטעמיה דאמר שמואל אין קידוש אלא במקום סעודה". ומבואר בגמרא שהטעם למנהג לקדש בבית הכנסת לפי שמואל שצריך שהקידוש יהיה במקום סעודה (וכן ההלכה, ע' בשו"ע אור"ח סימן רעג סעיף א), הוא כדי להוציא ידי חובת קידוש את האורחים שאוכלים ושותים וישנים בבית הכנסת, ולכן צריכים לקדש במקום סעודתם - בבית הכנסת.

ואמנם בשל כך תמה הטור (אור"ח סי' רסט) על התפשטות המנהג גם במקומות שבהם אין אורחים שאוכלים בבית הכנסת, וכך כתב בתחילת הסימן: "ואני תמה איך נתפשט זה המנהג, דהא קיימא לן כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה ולדידיה אין מקדשין בבית הכנסת אלא לאפוקי אורחין דאכלי ושתו בבי כנישתא דלדידהו הוי מקום סעודה, וכיון דהשתא ליכא אורחין דאכלי התם קרוב הדבר להיות ברכה לבטלה". ובסוף הסימן הוסיף הטור וכתב: "שלא תיקנו אותו אלא משום אורחין וכיון דליכא אורחין ראוי היה שלא לקדש, ואי אישור חילי אבטליניה, וכן כתב רב האי (מובא בספר העיתים עמוד קפג) שאם אין שם אורחין אין מקדשין בבית הכנסת".

ובדעת הטור מפורש בדברי התוספות בפסחים (ק, ב ד"ה ידי קידוש) שכתבו: "והיכא דליכא אורחים סמוך לבית הכנסת

יו"ט האחרון, מקדש בביתו ועולה ואוכל בסוכתו". כלומר, לפי רבינו נסים, יכולים האורחים לקדש בבית הכנסת אע"פ שלא מקדשים במקום הסעודה [בסוכה], כי אין חסרון בכך שבשעת הקידוש דעתם לאכול במקום אחר ולכן יוצאים ידי חובת קידוש אע"פ שהסעודה אינה במקום הקידוש אלא בסוכה.

אלא שדחה הרא"ש את ראיית רבינו נסים וכתב שהבבלי חולק על הירושלמי, וגם אם נאמר שאין מחלוקת, והירושלמי שכתב שיוצא ידי חובת קידוש כוונתו דווקא ממקום למקום באותו בית, כגון בנידון שמקדש בביתו ועולה ואוכל בסוכה, אבל מבית לבית, בזה גופא נחלקו רב ושמואל והלכה כשמואל שאין קידוש אלא במקום סעודה רק באותו בית, אבל מבית לבית, גם אם בשעת הקידוש היתה דעתו לשנות את מקומו, אין זה קידוש במקום סעודה. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא היאך עושים קידוש בבית הכנסת כאשר האורחים לא אוכלים וישנים בו, שכן גם אם בדעתם להיפטר בקידוש זה ולהמשיך ולאכול בביתם, אין זה מועיל כי הרי זה "מבית לבית", ואין יוצאים ידי חובת קידוש.

[ב] טעם נוסף למנהג, מבואר בדברי המרדכי (ערכי פסחים ד"ה כקולי רב; עמ' לה) שכתב וז"ל: "וה"ר שמואל היה אומר בשם השר מקוצי דמותו המקדש לשתות במקום אחר ולא חשיב כשותה קודם קידוש, וראה

מדאמרינן לעיל (דף ק, א) ידי יין לא יצאו, פירוש דצריך לחזור ולברך בורא פרי הגפן משום שינוי מקום, הא ליכא שינוי מקום היה יוצא ידי יין, ועל כרחך מיירי ששתה, דאי בלא שתה האיך נפיק אף באותו מקום כיון דאיכא היסח הדעת, אלמא משמע דמותר לשתות אף כי עושה קידוש שלא במקום סעודה".

כלומר, לשיטת השר מקוצי מותר למקדש לטעום מכוס הקידוש גם אם אינו סועד במקום הקידוש. וביאור דעתו, מדוע אמנם מותר לשתות מכוס הקידוש אם לא יצא ידי חובת קידוש [שהרי הקידוש לא היה במקום סעודה], נראה על פי דברי המנחת חינוך (מצוה שכה) שכתב שהאוכל בסוכה פסולה כזית ראשון בליל יו"ט ראשון של סוכות, הגם שבוודאי שצריך לחזור ולאכול בסוכה כשרה ולא יצא ידי חובת המצוה החיובית של אכילה בסוכה, מכל מקום לא עשה עבירה כשאכל בסוכה כזו ואין זה נחשב שאכל מחוץ לסוכה, שכן במציאות אכל בסוכה. ומעתה גם בענין טעימה מכוס של קידוש במקום שאינו יוצא ידי חובת הקידוש בקידוש זה, יש לומר שלמרות שלא יצא ידי חובת מצות קידוש שכן לא היה הקידוש במקום סעודה, מכל מקום אם טעם אי אפשר לומר שהטעימה נחשבת לטעימה בלא קידוש, שהרי בכל זאת קידש על היין, והטעימה היתה לאחר ששמע קידוש. כלומר, הגם שהקידוש לא הועיל לכך שיצא ידי חובת מצות קידוש מאחר ולא היה

במקום סעודה, אולם בכל זאת פעל לענין זה שהשומע יוכל לטעום מכוס של קידוש.

ויסוד מחלוקת הטור והשר מקוצי, האם הקידוש שבבית הכנסת [שלא במקום סעודה] מתיר טעימה, מבואר על פי דברינו בספרנו רץ **כצבי** [ח"א סימן יא] בביאור מחלוקת רבותינו הראשונים, האם ההלכה שאין קידוש אלא במקום סעודה היא דין בקידוש, שרק קידוש במקום הסעודה נחשב לקידוש, ואם אינו במקום סעודה אינו נחשב כלל לקידוש. או שזהו דין בסעודה שיש "תנאי" שצריך שיהיה הקידוש במקום סעודה, כי סעודת שבת צריכה להיות יחד עם הקידוש. ואם אין הקידוש במקום סעודה, הגם שבקידוש עצמו אין חסרון, בכל זאת כיון שלא נתקיים התנאי של מקום סעודה יש לחזור ולקדש שוב כדי שיתקיים גם התנאי של מקום סעודה.

ומעתה נראה שהטור סובר שאם הקידוש אינו במקום הסעודה ממש, יש חסרון בעצם הקידוש, ואינו נחשב כלל קידוש. ולכן לדעתו אין להתיר טעימה, כי כדי לטעום צריך לשמוע קידוש, וקידוש שאינו במקום סעודה אינו קידוש. אבל השר מקוצי סובר שקידוש שאינו במקום סעודה אינו חסרון בעצם שם קידוש אלא חסרון בהשלמת התנאי שיהיה הקידוש במקום סעודה, ומסיבה זו צריך לקדש שוב, כדי לקדש קידוש שהוא במקום סעודה. ומכיון שכן, הקידוש שמקדשים בבית הכנסת,

אפילו במקום שאין אורחים ואינו במקום סעודה, בכל זאת שם קידוש עליו ומתיר טעימה, בגלל שהטעם שמע קידוש ששם קידוש עליו, ואינו נחשב לטעום בלא קידוש.

ולפי זה מבוארים דברי ערוך השלחן (סי' רסט סע' ד) שכתב: "וכתב רבנו הרמ"א דנהגו לעמוד בשעה שמקדשין בבית הכנסת עכ"ל, כלומר אע"ג דבבית מקדשין מיושב כמ"ש בסי' רע"א דהמנהג לקדש מיושב, מ"מ בבית הכנסת מקדשין מעומד. והטעם מפני כבוד הציבור, וזהו להש"ץ המקדש ולא לכל הציבור וכ"כ הלבוש. ויש מי שפירש דכל הציבור צריכין לעמוד". משמע מדבריו שמאחר וביסוד ההלכה של קידוש בבית הכנסת אין דין בסעודה, אלא בדין בית הכנסת, לכן צריך לעמוד.

[ג] טעם נוסף למנהג לקדש בבית הכנסת גם כשאין שם אורחים, מבואר בדברי רבינו יונה שהביא הרא"ש (בפסחים הנ"ל) וז"ל: "וה"ר יונה פירש דאינה ברכה לבטלה, דהא דאמרינן דאין קידוש אלא במקום סעודה היינו מדרבנן ואסמכוה רבנן אקראי וקראת לשבת עונג, ועיקר הקידוש מן התורה הוא כדכתיב זכרהו על היין בכניסה. הלכך כיון שיש בני אדם שאינם יודעים לקדש נהגו לקדש בבית הכנסת כדי שיצאו ידי קידוש מן התורה". והרא"ש שם חלק על רבינו יונה ומדייק מהלשון "אין קידוש אלא במקום סעודה" שאין זה קידוש כלל.

ונראה מקור לדברי רבינו יונה בספר שערי תשובה מהגאונים (סימן קיד) ובתשובת הגאונים (סימן נב) ובספר מעשה הגאונים (סימן מא) שכתבו: "הא דאמרו אין קידוש אלא במקום סעודה, שעת הדחק שאני, ונפק בההוא קידושא אי שוי רעותא למיפק ביה [אם מכוין לצאת ידי חובה]". ומסתבר שהגאונים אזלי בשיטת רבינו יונה, כי אם נאמר כדברי הרא"ש שדין "אין קידוש אלא במקום סעודה" הוא מדאורייתא, איך נוכל להבין "דבשעת הדחק שאני", הרי בדין דאורייתא "שעת הדחק" אינו מועיל. אלא נראה שסוברים הגאונים כשיטת רבינו יונה שמדאורייתא יש קידוש על היין גם שלא במקום סעודה, ולכן בשעת הדחק כשאי אפשר לקיים את הדין דרבנן של קידוש במקום סעודה, עדיף לקדש גם שלא במקום סעודה כדי לקיים לכל הפחות דין דאורייתא של קידוש, מאשר לא לקדש כלל.

[ד] בבית יוסף מובאת סיבה נוספת לקיים המנהג מדברי הר"ן (פסחים דף כ, א מדפי הרי"ף) וז"ל הב"י: "דכיון דמעיקרא איתקון משום אורחים, אמרינן ליה, שתקנות חכמים קבועות הם. וכדאשכחינן במעין שבע דמערב שבת (שבת כד, ב) דאתקון משום עם שבשדות הבאים באחרונה, ואפילו היכא דליתא לההיא טעמא כגון דאיתנהו כולהו בבי כנישתא אמרינן ליה, דכיון דאיתקון איתקן. וכן כתב הרב המגיד (פרק כט מהלכות שבת הלכה ח). וכן כתב הרמב"ם בתשובה (פאר

הדור סימן קמח) גבי שליח ציבור שצריך לחזור התפלה אפילו אין שם מי שאינו בקי מפני שכבר התקינו לחזור התפילה". ומסיים הב"י שכן כתב הרשב"א בתשובה.

וכשמעיינים בשו"ת הרשב"א (סימן לו וסימן שכג) מבואר בדבריו תוספת למה שכתבו הראשונים הנ"ל. וז"ל הרשב"א: "ואפשר לומר עוד, דמעיקרא תיקנו לקדש בבית הכנסת ועיקרה של תקנה משום אורחין הוה ומשום זימנין דאיכא אורחין תקנו לקדש בין איכא בין ליכא, דומיא דברכה מעין שבע". ולמדנו מדבריו תוספת על דברי הראשונים שעיקר תירוצם היה שלאחר שתקנו חז"ל תקנה בגלל טעם מסוים, הכלל הוא שתקנה קבועה ממשיכים אותה גם כשבטל הטעם. שכן בדברי הרשב"א מבואר שענין התקנה לקדש בליל שבת חז"ל עצמם בשעה שתקנו את התקנה תיקנו אותה באופן קבוע, שיש לקדש בבית הכנסת, בין אם אורחים נמצאים ובין אם לא.

נמצא מבואר בדברי הרשב"א שגם כאשר אין אורחים בבית הכנסת הקידוש הוא מעיקר ויסוד התקנה שתיקנו לקדש בבית הכנסת. משא"כ לדברי שאר הראשונים, כשאין אורחים אין הקידוש מעיקר התקנה, כי התקנה היתה לקדש במקום שיש אורחים, אלא שאנו ממשיכים לנהוג כפי התקנה בגלל שתקנות חז"ל קבועות. ולפי הרשב"א זהו היסוד גם בשאר התקנות כגון מעין שבע וחזרת הש"ץ

וכיו"ב, שכבר בשעת התיקון, תיקנו שינהגו את התקנות גם במקום שלא יהיה נוהג הטעם שבשבילו נתקנה התקנה. וזהו חידוש המבואר ברשב"א שלא כדברי הראשונים האחרים.

- ג -

ביסוד כל המהלכים שנתבארו לעיל ליישב את המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת עומדת ההנחה שעיקר טעם התקנה לקדש בבית הכנסת הוא משום האורחים שהיו מצויים בבית הכנסת, וכמבואר בדברי הגמרא בפסחים הנ"ל, ומשום כך נתחבטו ליישב את המנהג לקדש בבית הכנסת גם כשאין אורחים. אולם בתשובות אור זרוע (חלק א סימן תשנב אות ט) מצאנו דבר מחודש, ולדבריו, מנהג הקידוש בבית הכנסת לא נועד לצורך האורחים, אלא הוא תקנה מיוחדת של התנאים והאמוראים לקדש קידוש היום "ברבים" ולכן אין לבטל מנהג זה, וז"ל:

"ואשר כתבתי שאודיעך סמך לאותם שוטים מקידוש של בית הכנסת אחרי שאין יכולים לצאת באותו קידוש ואורחין אין כאן. צר לי עליך והיטב חרה לי כי נתת את פיך להחטיאך, ותמיה אני על חכם ונבון כמוך שהיית רשאי להוציא דבר מפוך, הלא ידעת כמה גאוני גאוני וקדושי עליון רבותינו שבמגנצ"א ושבזרמיי"א ושכשפיר"א, הלוא משם יצאת תורה לכל

ישראל, הלא נהגו מיום שנוסדו כל הקהילות שבריינוס ושבכל ארץ אשכנז ומלכויות שלנו, נהגו אבותינו ואבות אבותינו צדיקים קדושים חכמים מחוכמים, ועתה אתה כותב עליהם שוטים והלכה אומרת, ואתם מכיון שנהגו אבותינו נוחי נפש אל תשנו ממנהג אבותיכם כי לא דבר ריק הוא, ואם הוא ריק, מחסרי הבינה ומריקני המוח הוא ריק. שאבותינו נהגו כדין וכתורה, כי תקנת התנאים והאמוראים הוא לקדש בערב שבת ובערב יו"ט, לקדש את השבת ולהעיד עליו בקידוש זה שיום קדוש הוא ושיום טוב הוא, לא נתקן עיקרו כלל בעבור האורחים בין לרב בין לשמואל, אלא לקידוש היום ברבים נתקן".

ומתבאר בדבריו, שהסיבה לקדש בשבת בבית הכנסת היא תקנה מיוחדת כדי לקדש את היום ברבים. ופשיטא שלדברי האור זרוע לא קשה כלל היאך מותר לקדש גם בזמנינו כשבבית הכנסת אין אורחים הצריכים לצאת ידי חובת קידוש, שהרי לפי דבריו טעם התקנה אינו משום אורחים אלא בגלל שיש לקדש את היום ע"י קידוש ברבים, וטעם זה שייך כמובן בכל זמן ובכל מצב, גם כשאין אורחים.

ובעין דבריו של האור זרוע כתב בשו"ת מן השמים (סימן כה) וז"ל: "ועוד נסתפקנו על המקדשין בבית הכנסת, כי יש מקומות שנהגו שלא לקדש ושלא להבדיל בעבור שאין אורחין שם, ושאלתי אם הדין עמהם וטוב למנוע המקדשים, או אם טוב

לקדש ולהבדיל כמנהג רוב המקומות. והשיבו. אע"פ שאין קידוש אלא במקום סעודה מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת משום ברוב עם הדרת מלך, ועוד נרות חנוכה מדליקין בבית הכנסת אע"פ שכל אחד ואחד מדליק בביתו. ועוד כי יש אנשים שאינם יודעים לקדש ולהבדיל וכששומעים בבית הכנסת נותנים אל ליבם ולומדים ומקדשים בביתם". ומבואר גם בדברי שו"ת מן השמים, שעניינה של התקנה לקדש בבית הכנסת בשבת הוא כדי לקדש את השבת ברבים, ומשום "ברוב עם הדרת מלך".

עוד למדנו מדבריו תוספת ביאור למש"כ האור זרוע – שענין התקנה לקדש בליל שבת ברבים הוא כעין התקנה להדליק נר חנוכה בבית הכנסת כל יום מימי החנוכה בין מנחה למעריב שהיא משום פרסומי ניסא [כפי שיבואר להלן בפרק ב].

ואמנם על דברי האור זרוע ושו"ת מן השמים יש להעיר מדברי הגמרא בפסחים המובאת לעיל, שמפורש בה שכל הטעם שמקדשים בבית הכנסת הוא כדי "לאפוקי אורחים דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא" וכפי שנתבאר בדברי כל הגאונים והראשונים שהבאנו, ולא כדי לקדש את השבת ברבים ומשום "ברוב עם הדרת מלך". וכמו שהעיר על טעמו של האור זרוע בשו"ת התעוררות תשובה (חלק ח"א סימן קכד) וז"ל: "יש לפקפק קצת מהא דמקשה בגמרא ריש פרק ערבי פסחים על שמואל דאמר אין קידוש אלא במקום סעודה, למה מקדש

בבית הכנסת, ומתרץ להוציא אורחין ידי חובתן, דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא, ולהנ"ל [לדברי האור זרוע] מאי מקשה הגמרא הלא טעמא דקידוש אינו אלא לפרסם קדושת היום ברבים".

אמנם בהערות עקבי סופר על שו"ת התעוררות תשובה (סק"א) כתב שהמעייין בדברי האור זרוע יווכח שהרגיש בקושיה זו ומיישבה, ומביא את דברי האור זרוע שכתב בתוך דבריו שם: "והא דפרכינן אלא לשמואל למה לי לקדושי בבי כנישתא, הכי פרושא, למה לי לקדושי בבי כנישתא כדי להוציא הואיל ואין קידוש אלא במקום סעודה ומשני לאפוקי אורחים דאכלי ושתי בבית הכנסת, ואע"ג דעיקרו לאו להכי אתי מכל מקום דאי נתכוין לצאת בו מאן דלא אפשר ליה שיהא יוצא. אבל עיקר תקנה דתקון מעיקרא לקדש בבית הכנסת על היין לא לצאת בו קידוש שבבית, אלא לקידוש היום ולכבוד היום כדפרישית, כך נראה בעיני כאשר פירשתי ועיקר".

מפורש איפוא בדברי האור זרוע, שעיקר התקנה לקדש בבית הכנסת לא היתה כדי להוציא את האורחים ידי חובת הקידוש אלא תקנה לכבוד השבת לקדש השבת ברבים, וכוונת הגמרא בפסחים להקשות למה לקדש בבית הכנסת כדי להוציא ידי חובה, ועל כך הגמרא משיבה: "כדי לאפוקי אורחים דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא".

- ד -

למעשה, כפי שהבאנו בתחילת הדברים, השו"ע (או"ח סימן רסט) מביא את המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת, אבל מסיים ש"יותר טוב שלא להנהיגו ושכן המנהג בארץ ישראל שלא לקדש". אך המג"א (שם ס"ק ג) כתב: "המנהג לקנות בדמים את המצוה מי שיתן היין לבית הכנסת לקידוש", ומסיים: "ואין לבטל המנהג כי הרבה גאונים יסדוהו".

על סמך דברי המג"א פסק בשו"ת הר צבי (הלכות שבת סימן קנג) בשאלה "מאנשי ארץ ישראל שבעיר חולון שרוצים לחדש ולהנהיג לקדש בליל שבת בבית הכנסת" – הנה בירושלים אין נוהגים לקדש בבית הכנסת בליל שבת קודש, אבל מחוץ לירושלים יש שנוהגים לקדש על היין בליל שבת קודש, וכנגד הב"י שלא להנהיג כן הרי המג"א פוסק להנהיג כן, וכן מביאו המשנה ברורה במקומו (בסימן רסט). ולכן מחוץ לירושלים מי שרוצה להנהיג קידוש בליל שבת קודש על היין אין חשש בזה. וכדאי הוא המג"א רבן של ישראל לסמוך עליו ואין להאריך בזה".

ויש להעיר במש"כ ההר צבי בתוך דבריו: "ונגד הב"י שלא להנהיג כן הרי המג"א פוסק להנהיג כן", שלכאורה בדברי המג"א לא מצאנו שכתב להנהיג כן אלא שכתב "ואין לבטל המנהג כי הרבה גאונים יסדוהו". ומשמע מדבריו שבמקום שכבר נוהגים לקדש וקמים עוררין לבטל המנהג

בגלל דעת הבית יוסף וסיעתו, להם פסק המג"א שלא יבטלו את מנהגם מאחר ו"הרבה גאונים יסדוהו", אבל לענין חידוש המנהג לקדש במקום שאין מנהג לקדש, לא נתבאר בדברי המג"א. ויתכן שבנדון זה מודה המג"א לדעת הב"י שיותר טוב שלא להנהיג לקדש בבית הכנסת.

אמנם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יד סימן כו אות ד) כתב על דברי ההר צבי: "והנה עם כל הכבוד, לפענ"ד נראה דאין להנהיג כן בשום מקום בבית הכנסת בארץ ישראל, דהא הב"י בשו"ע שם כותב שם שני דברים, ראשית דיותר טוב להנהיג בכל מקום שלא לקדש בבית הכנסת, ושנית, מעיד ובא דכן הוא באמת מנהג ארץ ישראל שלא לקדש. ודברי המג"א שם אמורים רק בקשר לדבר הראשון למה שכתב הב"י שיותר טוב שלא להנהיג בכל מקום שלא לקדש בבית הכנסת, ועל זה בא המג"א ומיישב המנהג כן לקדש ושאין לבטל המנהג, וכן המה דברי המשנה ברורה בסק"ה שמעתיקו כך יעו"ש, אבל שיבטלו משום כך גם מנהג ארץ ישראל שלא לקדש זה לא עלה על דעתו כלל".

ומוסף הציץ אליעזר ביתר תוקף: "ודבר זה שמנהג ארץ ישראל הוא שלא לקדש [ולא רק של ירושלים] מועתק ומוזכר בספרי המנהגים, יעויין בספר ארץ חיים (שער המפקד) ומנהגי ארץ ישראל, ועוד. ובשער המפקד (שם) כתב דמנהג ארץ ישראל שלא לקדש בבית הכנסת הוא משופה ומנוקה מכל ערעור".

בביאור הטעם למנהג ארץ ישראל שלא לקדש בשבת בבית הכנסת, כתב בפירושו אלף למטה על המטה אפרים (סימן תרכ"ח ס"ק סד) על פי מש"כ השו"ע (או"ח סי' קנא ס"א) "בתי כנסיות ובתי מדרשות אין אוכלים ושותים בהם". וכתב שם הביאור הלכה (ד"ה ואין אוכלין) וז"ל: "אסור לשנות מים בביהכ"נ ובביהמ"ד למי שאינו ת"ח (תשובת רשב"ש סימן רע"ד), והמנהג עתה ששותין העם מים בביהכ"נ [ברכי יוסף]. ואפשר שסומכין העולם על הסוברין דבתי כנסיות שבחו"ל על תנאי הן עשויין ומועיל אף בישובן. ולפי זה בארץ ישראל אין טעם להתיר". ומתבאר בדבריו, שמאחר ובארץ ישראל בתי הכנסת קבועים, ממילא מחמת קדושתם אין אוכלים בהם, ולכן מובן שאין לקדש בבית הכנסת בארץ ישראל, כי אי אפשר לשנות מהקידוש אחר כך.

הראי"ה קוק מבאר בשו"ת אורח משפט (או"ח סימן נח) טעם נוסף, מדוע לא נהגו בארץ ישראל לקדש בבית הכנסת. ודבריו שם נכתבו בתשובה לשאלה: "על דבר הקהל שבא מאשכנז שהם רגילים שם לקדש בבית הכנסת בשבת ויו"ט, ומתוך שחביב עליהם מנהג זה רוצים להנהיגו גם כן פה [בארץ ישראל], ואע"פ שכבר פשוט שבארץ ישראל המנהג הוא שלא לקדש בבית הכנסת, מכל מקום מאחר שישנם שם אנשים שאינם מקדשין בביתם אולי יש מקום להניח להם להנהיג לקדש בבית הכנסת".

ובתוך דבריו, מבאר הראי"ה קוק שהטעם שלא נהגו בארץ ישראל לקדש בבית הכנסת הוא "מפני שהיה לכולם יין לקדש עליו וכו', וכולם כנראה היו זהירים בקידוש, ועל כן נתבטל אז מנהג זה שהיה נמשך בהרבה מארצות הגולה כמו שהוא נמשך שם עד היום". ואמנם לפי זה יצא הרב קוק לחדש לדינא ש"אם ישנה עדה שמכירים הנמצאים בתוכה אנשים שאינם מקדשים בביתם וגם שיודעים שהמנהג של הקידוש בבית הכנסת מחבב קדושת השבת על הילדים הצעירים, חושב אני שאין כדאי למנוע אותם מזה".

בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן פח) מביא שאלה שנשאל הגאון בעל שרידי אש, מהרב הראשי של פינלנד, על המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת שהתבטל בשנות מלחמת העולם השנייה מחמת חסרון יין, ולאחר המלחמה שכבר היה יין בנמצא, רצו בני הקהילה להנהיג מחדש את המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת.

ודעת הגאונים השרידי אש והחלקת יעקב היתה שימשיכו בני פינלנד במנהגם לקדש כפי שנהגו מקדמת דנא. והביא החלקת יעקב ראיה לדבריו מדין הנחת תפילין בחול המועד, וז"ל: "הגע עצמך, במקום האשכנז שמניחין תפילין בחול המועד, ואם יהיה איזה מקום שבשעת המלחמה לא הניחו כלל תפילין מחמת חסרון תפילין, הכי יעלה על הדעת שלאחר כן יהיה מותר להם להתנהג כמנהג הספרדים

וחסידים שלא להניח תפילין בחול המועד מחמת שכבר נתבטל מנהג שלהם, ישתקע הדבר ולא יאמר דודאי אסור להם לשנות מנהגם, וכן בנידון דידן אסור לבטל מנהג הקדום, וכמבואר במג"א שהרבה גאונים יסדוהו".

והוא מסיים את דבריו: "בהא סלקנא דישרבה טעמים כמובא בראשונים לקידוש בבית הכנסת, ועי' בהגהות אשל אברהם בשם שב יעקב סי' רסט דאף במקום שלא נהגו מעולם לקדש בבית הכנסת אם רוצים להנהיג שאין מוחין בידם, מכל שכן בנידון דידן שהוא מנהג מקדמת דנא בכל תפוצות ישראל בפולין וברוסיה, ודאי שמחוייבים להחזיר עטרה ליושנה, וכלשון שו"ת מן השמים וכששומעין בבית הכנסת נותנים אל לבם ולומדים ומקדשים בביתם, ועי' בשו"ע הרב סי' רס"ט".

גם בשו"ת יחזה דעת (ח"ב סימן לה) נשאל בדבר "בית כנסת שנהגו זה שנים רבות שהשליח ציבור מקדש שם כליל שבת על הכוס, ויצאו מערערים על כך, מפני שהלכה רווחת בידינו אין קידוש אלא במקום סעודה האם ראוי להמשיך במנהג זה, או עדיף לבטלו". ומסקנתו, שלמרות דברי הב"י שהמנהג הנכון הוא שלא לקדש בבית הכנסת ושכן הוא מנהג ארץ ישראל, מכל מקום בבית הכנסת שנהגו לקדש כליל שבת יש להם על מה שיסמוכו. וחזק את דבריו במה שכתבו האור זרוע ושו"ת מן השמים [המובאים לעיל] שעיקר הקידוש כדי לקדש

ברבים וברוב עם הדרת מלך, וטעם זה שייך כמובן גם בזמנינו.

בדברי היחזה דעת לא מפורש האם השאלה היתה על בית הכנסת בחו"ל ובזה פסק שימשיכו במנהגם, או שתשובתו מתייחסת גם לבית הכנסת בארץ ישראל שמנהגם סותר את מנהג ארץ ישראל שלא מקדשים בבית הכנסת אולם מסתבר שמעצם העובדה שלא מחלק בין ארץ ישראל לחו"ל, שדעתו לקיים את המנהג לקדש בביהכנ"ס גם בארץ ישראל, ובפרט לאור זאת שהזכיר את דברי השו"ע שבא"י לא נהגו לקדש בביהכנ"ס, ומשמע שדעת הגר"ע יוסף לקיים את המנהג לקדש בביהכנ"ס גם בא"י. אמנם לא נתבררה בדבריו מה ההלכה בנידון שנחלקו בו ההרצ"ב והציץ אליעזר, כאשר רוצים לחדש מנהג זה במקום שאין כל מנהג, ובפרט בארץ ישראל.

והנה בתוך דבריו, הביא הגר"ע יוסף את דברי הגאון רבי אליהו חזן אב"ד אלכסנדריה בשו"ת תעלומות לב (ח"ג סימן כ) שכתב: "שאף על פי שלא נהגו במחנה קדשו לקדש בבית הכנסת, בראותו שרבים מקהל המתפללים אינם יודעים לקדש בביתם הנהיג לקדש בבית הכנסת, ואף שמרן כתב שהנכון כמנהג ארץ ישראל שלא לקדש בבית הכנסת, בזמן הזה שנתמעטו הדורות ואחסור דרי, אדרבה למצוה רבה תחשב לזכותם במצות קידוש מן התורה". ומבואר בדעת שו"ת תעלומות לב, שיש מקום לחדש מנהג לקדש בבית הכנסת גם במקום שלא

נהגו לקדש. אמנם אין להביא ראיה מדבריו, שכן ברור הדבר, שהטעם לכך שחידש לנהוג מנהג זה היה רק בגלל שראה שרבים מהמתפללים אינם יודעים לקדש בביתם,

ומסתבר מאד שבמקום שסיבה זו לא קיימת, והמתפללים יודעים לקדש, לא מתיר התעלומות לב לחדש ולהנהיג לקדש בבית הכנסת.

פרק ב - קידוש בליל יו"ט שחל בשבת [סוכות שמיני עצרת ופסח]

- א -

כתב הטור (או"ח סימן תרמב) בהלכות סוכה: "סדר היום ערבית נכנסין לבית הכנסת וקורין קריאת שמע בברכותיה וכו' וברכת מגן אבות בדברו וחותרם בשל שבת לבד ומקדש ש"צ ונפטרינן לבתייהם לשלום ואוכלין ושותין בסוכה".

ותמה המור וקציעה (שם) וז"ל: "ומקדש הש"ץ. נוראות נפלאתי שקבע הטור דבר זה להלכה כאן בפשיטות כל כך, דסתמא מקדש בבית הכנסת משמע", ואם כן קשה היאך רשאי לקדש בליל סוכות בבית הכנסת, והרי אינו מקדש בסוכה שהיא מקום הסעודה, ואין זה קידוש במקום סעודה.

ואמנם כתב המור וקציעה: "ולא מצאתי ישוב הגון והתנצלות, אלא שרצה שלא לשנות מן המנהג של כל השנה". ומוסיף: "אע"ג דבלאו הכי מנהג מפוקפק הוא ביד הפוסקים גם בכל שבתות השנה, וכמ"ש הטור גופיה דאי איישר חיליה אבטליניה, ואף רב נטרונאי גאון המחזיק במנהג הלז בשבת דעלמא, לא אמר אלא

במקום שיש מן הציבור שאין להם יין לקידוש, דלא שכיחי האידנא. ומכל מקום בחג לא שמעינן בהדיא לשום אחד מהגאונים ופוסקים קדמונים שיאמר כן. אעפ"כ הקלו בה עתה כמה קולות, לקדש שלא במקום סעודה. להטעים לקטן שהגיע לחינוך גם חוץ לסוכה. ואע"ג דטעימה חוץ לסוכה שריא, איברא שניא הך טעימה דבעיא קבע כסעודה, הא ודאי תרי קולי ניהו, משום סעודה ומשום סוכה. וכללא הוא דתרי קולי לא מקלינן בשום דוכתא, כ"ש במנהג שיש עליו עוררים כל עיקרו".

ומבוארת דעתו של המור וקציעה שאין לקדש בבית הכנסת בליל יו"ט ראשון של סוכות. אולם בשו"ת באר משה (ח"ה סימן קסד ס"ק ד) נשאל אם הש"צ יקדש בליל סוכות על הכוס בבית הכנסת, והשיב שהמנהג היה לקדש.

וציין הבאר משה למש"כ המטה אפרים (סי' תרכה סע' מ) וז"ל: "מקדש הש"ץ בבית הכנסת במקום שנהגו לקדש בבית הכנסת, ובמקום שאין מנהג קבוע לקדש בליל חג הסוכות ינהגו שלא לקדש בבית הכנסת, וכן

בליל שבת חול המועד וכן בליל שמיני עצרת".

מנהג ראשונים, ובפסח מעולם לא היה מנהג לקדש בבית הכנסת".

עם זאת, כבר כתב שם באלף למטה (ס"ק סד) לתמוה על דעת הטור שהמנהג לקדש בבית הכנסת בליל סוכות "שאף בזמננו שהיו אורחים לא נתקן הקידוש לקדש בבית הכנסת בחג הסוכות, דהא לא מצי למיכל שם דהא חייבין בסוכה. ודוחק לומר לפי מש"כ המג"א דאכלו בבית הכנסת לאו דוקא דאסור לאכול בבית הכנסת ור"ל בבית הסמוך לבית הכנסת. ואם כן י"ל שאף בסוכות היו אוכלים שם בסוכה וכו', ודוחק לומר שהאורחים היו עושים להם סוכה סמוך לבית הכנסת ושולחנם ערוך ושומעים הקידוש בבית הכנסת ויוצאים בו כמבואר בסי' רעג, דדוקא בית רגילות הוא שיהיה סמוך לבית הכנסת מלון אורחים, אבל סוכה שהיא דירת ארעי משנה לשנה אין רגילות לעשות כן וכיון דמעולם לא ניתקנה ע"ז, גם עתה אין לקדש".

ומביא שם האלף למטה את דברי הטור והשו"ע (או"ח סי' תפז ס"ב) שבליל ראשון של פסח "נוהגין באשכנז שאין ש"ץ מקדש בבית הכנסת, לפי שאין עניי בשראלי שאין לו ד' כוסות, ואם כן כל אדם מקדש בביתו", וכתב: "והיינו דמעיקרא לא היתה התקנה על ליל פסח" [וכן מפורש במג"א (שם ס"ק ד) שכתב, שגם אם אין יין בעיר אלא בבית הכנסת, לא יקדש בבית הכנסת "דהא בכל השנים נמי רבים אומרים לא לקדש בבית הכנסת כמ"ש סי' רסט אלא שנוהגים

אמנם המג"א חולק בזה על הט"ז שכתב שם ש"לפי הטעם של הטור אם הוא במקום שאין יין בעיר לכל הקהל רק ליחידים יש לקדש בבית הכנסת להוציא מי שאין לו יין"].

ומוסיף: "ואם כן הוא הדין בסוכות לא היה התקנה על זה. ולפי זה אפילו בשבת חול המועד סוכות אין לעשות קידוש בבית הכנסת, וכן בשמיני עצרת, כיון דמיתב יתבינן בסוכה, אם כן אין תקנה בשביל אורחים כלל. ושוב מצאתי בספר מור וקציעה שתמה גם כן על הטור".

עוד מבואר בדברי האלף למטה שם, בענין קידוש בבית הכנסת בליל ראשון של פסח, שאף שהיה מקום לומר שיש טעם לקידוש בבית הכנסת כמש"כ האליה רבה (סימן תקנט ס"ק ט) בשם הכלבו "כדי להסדיר להמון העם סדר הקידוש, דלא גרע מתפילות של פרקים שצריך להסדיר", ואם כן מטעם זה יש לקדש גם בליל ראשון של פסח. אלא שיש לדחות זאת, שכן יש חשש שמא יחשבו שכבר יצאו בקידוש בבית הכנסת, ואין צריכים בבית אלא ג' כוסות, וזו טעות, משום שהכוס של הקידוש היא הכוס הראשונה של ד' כוסות כמש"כ בשו"ע (או"ח סי' תעב). ולפיכך מכיון שכל עניי יש לו ד' כוסות ואין צורך לתקן בשביל אורחים, בשביל הטעם להסדיר להמון העם

את סדר הקידוש בלחוד, לא תקנו, משום חשש טעות זו.

[ובדומה לדברים אלו, מבואר בשו"ת רש"י (סימן שא) שכתב: "שני ימים טובים הראשונים של פסח אין אומרים קידוש על היין בבית הכנסת, לפי שהקידוש אחד מד' כוסות הוא, ואם שותה הוא בבית הכנסת אותו נמצא שותה ה' כוסות. ולפיכך אין מקדשין, שהרי אין כאן להוציא שום אדם ידי חובתו בפסח, מפני שאין לך עני בישראל הפוחת מד' כוסות של יין". ולהלן [פרק ג, אות ב] הבאנו את דברי שו"ת הריב"ש, וגם בדבריו מפורש שלא נהגו לקדש בבית הכנסת בליל פסח].

ומסיים האלף למטה: "ולפי זה בסוכות אפשר דיש לקדש בבית הכנסת מהך טעמא כדי להסדיר. ומכל מקום צ"ע כיון דמעיקרא לא תיקנו בשביל זה רק

בשביל אורחים, והכא דאזלה התקנה אין לעשות כן לקדש בבית הכנסת ולומר ברכות שלא כתקנת חכמים דהוי ברכה לבטלה. ומי שמסדיר לו תפילתו נראה שאין להזכיר שום ברכה בשם כלל וכו', אם כן אין ראוי לקדש בבית הכנסת כלל".

מכ"ל מקום בדברי שו"ת חתם סופר (או"ח סימן קמג), מצאנו שכתב ליישב את "מנהגינו בחזנא מתא מברכים שהחיינו בקידושא ביום טוב בבית הכנסת וחוזרין ומברכין בביתם והוי כעין ברכה לבטלה" [דבריו יובאו להלן פרק ג אות ד]. והחתם סופר לא כתב שמדובר רק בקידוש של יו"ט של שבועות, ומכאן ראה שמנהגו היה לקדש בבית הכנסת בכל יו"ט וגם ביו"ט דסוכות ושמייני עצרת [וצ"ע אם נהג כך גם בליל ראשון של פסח שמפורש בשו"ע שאין נוהגים לקדש בבית הכנסת].

פרק ג - הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

- א -

בפרק א [אות ג] נתבארו דברי האור זרוע בטעם המנהג לקדש בבית הכנסת בליל שבת משום "לקידוש היום ברבים", דהיינו תקנה מיוחדת לפרסם את ענין קידוש היום ברבים. והובאו בדברי שו"ת מן השמים שכתב "מצוה לקדש ולהבדיל בבית הכנסת משום ברוב עם הדרת מלך, ועוד נרות חנוכה מדליקין בבית הכנסת אע"פ

שכל אחד ואחד מדליק בביתו", ומבואר בדבריו שהשווה בין המנהג לקדש בבית הכנסת בליל שבת ובין המנהג להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, שטעמם אחד - משום ברוב עם הדרת מלך. והשוואה זו לא נזכרה בדברי האור זרוע.

ובדברי שו"ת מן השמים, מפורש גם בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן עד) שרצה ליישב את המנהג לקדש בבית

הכנסת, ולא נחה דעתו מכל מה שנאמר בענין זה, וכתב בסיום דבריו: "שאיין לנו שום תירוץ אלא מה שכתבו מקצת פוסקים שחכמינו ז"ל מעיקרא תיקנו אפילו אם אין אורחים שיקדשו בבית הכנסת כדי שיהא הקידוש נאמר ברבים ובפרהסיא, וכמו שמדליקין נרות חנוכה בבית הכנסת שהוא רק לפרסם הנס והאמונה בה' יתברך שמו".

ומעתה יש להבין מדוע אמנם לא השווה האור זרוע ביניהם. ודבר זה בולט מאד בדברי האור זרוע שמביא ראיות ודוגמאות ממקומות אחרים לכך שיש תקנות שניתקנו משום פרסום ברבים, כדבריו "אבל כדי להוציא אורחים לא נתקן כלל [קידוש בבית הכנסת] אלא לקידוש היום, כמו קידוש דראש חודש כשהיו מקדשים החודש במסכת סופרים, וכמו ז' ברכות דחתן וכלה שתקנו על הכוס אע"ג דאינה באה לצורך אכילה כלל". ומדוע הרחיק האור זרוע להביא לחמו מדין קידוש החודש שאינו נוהג בזמנינו, ומשבע ברכות של חתן וכלה, ולא הביא ראיה פשוטה מהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת.

ונראה, דהנה יש לתמוה מדוע השמיט הרמב"ם את המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת ולא הזכירו כלל, ואילו את המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת, הזכיר בהלכות שבת (פכ"ט ה"ח) וז"ל: "אין קידוש אלא במקום סעודה וכו', ולמה מקדשין בבית הכנסת מפני האורחים שאוכלין ושותין שם".

ומעתה יש לומר, שההבדל בין המנהגים הוא, שמנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת **שלא נזכר כלל בש"ס**, הונהג כנראה לאחר חתימת התלמוד, ובמשך הדורות בזמן רבותינו הראשונים נתפשט המנהג לכל המקומות – וכפי שנבאר להלן את הטעמים למנהג הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, שכולם מדברי הראשונים ואין מקור לכך שמנהג זה נהג בתקופת התנאים והאמוראים. ולכן אין פלא שלא הוזכר בדברי הרמב"ם מנהג זה, מכיון שיתכן ובמקומו עדיין לא נהגו במנהג זה, או שאולי לא התבסס כמנהג קבוע ומושרש ולכן לא הביאו הרמב"ם להלכה. אך לעומת זאת, המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת מוזכר בגמרא במסכת פסחים הנ"ל, ומזמן התלמוד נהגו בו, ולכן הובא להלכה בדברי הרמב"ם.

ולפי זה מובן מדוע לא הביא האור זרוע ראיה לכך שיש תקנות משום פרסום ברבים, מהתקנה להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת. שכן יתכן שבמקומו או בזמנו של האור זרוע לא נהגו במנהג זה, שכאמור, אינו מזמן הגמרא אלא מתקופה מאוחרת יותר, או שעדיין לא השתרש מנהג זה עד כדי כך שיכל להוות ראיה לקידוש ליל שבת בבית הכנסת.

- ב -

המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת נפסק בשו"ע (סימן תרעא סעיף ז) וז"ל:

"ובבית הכנסת מניחו בכותל דרום כנרות המנורה מסדרן ממזרח למערב, ומדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא". וברמ"א: "ואין אדם יוצא כנרות של בית הכנסת וצריך לחזור ולהדליק בביתו. ונוהגין להדליק בבית הכנסת בין מנחה למעריב".

המקור לדברי המחבר שטעם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת הוא "משום פרסומי ניסא", הוא דברי הריב"ש (בתשובה סי' קיא). וכך נשאל הריב"ש: "מה שנהגו כל ישראל להדליק ש"צ או השמש בבית הכנסת, למה. אי לפרסומי ניסא, כל אחד חייב להדליק בביתו. ואי להוציא עניים ידי חובה כמו קידוש, הרי העני המתפרנס מן הצדקה חייב להדליק בביתו. וכמו שבליל פסח אין מקדשין בבית הכנסת, כמו כן ראוי לעשות בנר חנוכה, אם כן הברכה שמברך המדליק בבית הכנסת יראה שהיא לבטלה". הרי לנו, ששאלת השואל בשו"ת הריב"ש דומה לתמיהת הראשונים על מנהג הקידוש בבית הכנסת, שמכיון שאין בברכת נר חנוכה שבבית הכנסת כדי להוציא אף אחד ידי חובתו, לכאורה יש בזה חשש ברכה לבטלה.

השיב הריב"ש: "המנהג הזה להדליק בבית הכנסת מנהג ותיקין הוא משום פרסומי ניסא, כיון שאין אנחנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה כל אחד בביתו שהיא להניחה על פתח ביתו מבחוץ, כדתנן (ב"ק פ"ו מ"ו) בההיא דגמל טעון פשתן וכו'. וכיון שעתה שיד האומות תקפה עלינו

ואין אנו יכולין לקיים המצוה כתיקונה, ומדליק כל אחד בפתח ביתו מבפנים, ואין כאן פרסומי ניסא כי אם לבני ביתו בלבד, לזה הנהיגו להדליק בבית הכנסת לקיים פרסומי ניסא".

ומבאר הריב"ש היאך מברכים על ההדלקה ולא חוששים לברכה לבטלה, שהרי הדלקה זו אינה מעיקר תקנת חז"ל להדליק נר חנוכה: "ואע"פ שאין מברכין על המנהג, זהו במנהג קל, כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה שהוא לפרסם הנס בבית הכנסת ברבים מברכין עליו, כמו שנהגו לברך על ההלל של ראש חודש ואע"פ שאינו אלא מנהג, ואין בזה משום ברכה לבטלה כלל, וכדעת רבינו תם ז"ל (בתוספות ברכות יד, א ד"ה ימים). ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה, וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו, דמצות חנוכה נר איש וביתו" [דברי הריב"ש הובאו בקיצור בבית יוסף].

והנה בשו"ת התעוררות תשובה (או"ח ח"ג סימן תס) כתב בתוך דבריו בביאור טעם המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת: "ועוד י"ל כיון דאנו מדליקין בפנים ממש, ואין אנו מקיימים עיקר תקנת חכמים בפרסומי ניסא לרבים, רק הבני בית רואים אותם וכו', לכן מדליקים בבית הכנסת במקום שרבים נמצאים שם ומקיימים עיקר פרסומי ניסא, והוא כמו מעיקר תקנת חכמים לקיים פרסומי ניסא, ומברכים". ובהשקפה

ראשונה נראה שדבריו הם ממש דברי הריב"ש שגם כתב כן בטעם ההדלקה בבית הכנסת. אולם כשנדייק בדברי ההתעוררות תשובה, נראה שיש בדבריו תוספת על דברי הריב"ש.

והדברים יבוארו בהקדם קושיית החכם צבי (סימן פח) על דברי הריב"ש שהכלל שאין מברכים על מנהג "זהו במנהג קל כמו מנהג של ערבה שאינו אלא חבטא בעלמא, אבל בזה שהוא לפרסם הנס ברכים מברכין עליו", והביא הריב"ש ראיה לכך ממה "שנהגו לברך על ההלל של ראש חודש ואע"פ שאינו אלא מנהג". ומעתה יקשה סתירה בדברי המחבר שפסק בהלכות ראש חודש (או"ח סימן תכב ס' ב) שעדיף שלא לברך על קריאת ההלל בראש חודש. ולפי זה גם אין לברך על הדלקת נר חנוכה של בית הכנסת.

ובשו"ת התעוררות תשובה תירץ את קושיית החכם צבי, וז"ל: "לכן מדליקים בבית הכנסת במקום שרבים נמצאים שם, ומקיימים עיקר פרסומי ניסא, והוא כמו מעיקר תקנת חכמים לקיים פרסומי ניסא ומברכים". ולפי זה נראה שיש חילוק בין ברכת הלל בראש חודש לבין ברכת נר חנוכה בבית הכנסת, כי המנהג לומר הלל בראש חודש הוא מנהג חדש שבא כתוספת לימים שגומרים בהם את ההלל, כלומר, מנהג זה אינו בא לקיים את עיקר התקנה לומר הלל, אלא תוספת של

ימים שהונהג גם בהם לקרוא את ההלל. מה שאין כן מנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שאינו תוספת למנהג הדלקת נר חנוכה בבית, אלא חיזוק הדין להדליק נר חנוכה, שנבצר כעת מלקיימו כתיקונו בפרסום הנס כתקנת חז"ל בגלל שאנו מצויים בין הגויים ומדליקים בפנים, ומטעם זה אנו מדליקים בבית הכנסת בפרסום הנס כדי להשלים ולקיים את עיקר התקנה הראשונה שתקנו חז"ל להדליק נרות חנוכה בפרסום הנס.

ומעתה שפיר מיושבת קושיית החכם צבי, ויש לומר שגם אם פסק השו"ע בברכת ההלל בראש חודש כדעת הפוסקים שאין מברכים על הלל בראש חודש, אין זה אומר שאין לברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, שכן כמו שנתבאר, יתכן שדוקא קריאת ההלל שהוא מנהג חדש בתוספת לימים שקוראים בהם את ההלל, בזה שייך הכלל שאין לברך על מנהג, ברם הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שבאה בכדי לקיים את עיקר תקנת חז"ל להדליק נרות חנוכה בפרסום הנס, שפיר אפשר לברך כשם שמברכים על עיקר הדלקת נר חנוכה בבתים, מכיון שההדלקה בבית הכנסת היא כמו ההדלקה בבתים מאחר ובאה להשלימם.

ובשו"ת יביע אומר (ח"ו או"ח סימן נז) כתב באופן דומה ליישב את דעת מרן השו"ע שפסק שיש לברך על מנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת למרות שדעתו שאין

לברך על קריאת הלל בר"ח מכיון שהוא מנהג. ותוכן דבריו, שאמירת הלל בראש חודש לא היתה על פי חכמי ישראל שהנהיגו כן את העם אלא העם מעצמו נהגו כן, וכמו שכתב המאירי (ברכות יד, א) "ומגדולי המחברים כתבו שאין לברך על ההלל של ר"ח אף בציבור משום שלא תיקנו חכמים את קריאתו אלא העם נהגו כן מאליהם". אבל את המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת הנהיגו חכמי ישראל משום פירסומי ניסא, כמשמעות דברי הראשונים [שהבאנו לעיל], ולפיכך שפיר אפשר לברך על זה בלשון "וצונו" כיון שגם המנהגים שהנהיגו חכמי ישראל הם בכלל "ושמרת לעשות ככל אשר יורוך".

- ג -

מלבר הטעם להדלקת נר חנוכה בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, המבואר בריב"ש ובשו"ע, מביא הבית יוסף טעם נוסף, וז"ל: "ומה שכתב [הטור] שמניחין נר חנוכה בבית הכנסת, נראה שתקנו כן מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, וכמו שתיקנו קידוש בבית הכנסת משום אורחים דאכלו ושתו וגנו בבי כנישתא, וכן כתב הכל בו (סימן מד)".

טעם זה מובא גם בספר התניא (לאחד מהראשונים; סימן לה) וז"ל: "כתב בעל עשרת הדברות (ספר העיטור בהלכות חנוכה) נהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, ויש מקומות

שמניחים אותה באמצע בית הכנסת. ושמה נהגו להדליקה בעבור האורחים, ובעבור מי שלא היה לו שמן להדליק נר חנוכה" [ולהלך נבאר דבריו].

וקצת יש להעיר על הבית יוסף שהביא את הטעם להדליק בבית הכנסת מפני האורחים, וציין ש"כן כתב הכלבו", שלכאורה בספר כלבו לא נזכר כלל טעם זה, וז"ל: "ונהגו בכל המקומות להדליק נר חנוכה בבית הכנסת להוציא מי שאינו בקי ואינו זריז בזאת. כי גם הוא הידור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש", ולא מפורש בדבריו שהטעם הוא משום אורחים אלא מטעם דומה "להוציא מי שאינו בקי ואינו זריז בזאת", וכן מטעם אחר, שזהו "הידור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש".

ובשו"ת מנחת אליעזר (ח"ב סימן סח) שהרגיש בהערה זו, וז"ל: "והנה מה שכתב שיש להדלקת נ"ח בבית הכנסת ג' טעמים בפוסקים, אבל באמת מצאתי בזה ד' טעמים. [א] טעם הב"י סימן תרע"א לאפוקי אורחים. [ב] טעם הכלבו שכתב להוציא מי שאינו בקי ואינו זריז בזאת. [ג] טעם השני של הכלבו משום הידור מצוה ופרסום הנס זכר למקדש. [ד] טעם הריב"ש משום פרסומי ניסא מפני שאין יכולים לברך כי אם על פתח ביתו מבחוץ מפני שיד העכו"ם תקיפה ע"כ מברכין בבית הכנסת לפרסומי ניסא".

ומוסיף המנחת אלעזר: "והנה הרואה בב"י שכתב שתקנו כן מפני האורחים וכו' וכן כתב בכלבו וכתב טעם אחר וכו', משמע לכאורה מלשון הב"י שבכלבו כתב גם כן כטעם הראשון הנזכר מפני האורחים. ובאמת בכלבו כתב רק להוציא מי שאינו בקי וזריז כנזכר. וכבר עמד ע"ז הגאון מהר"ש הכהן מווילנא בספר שו"ת בנין שלמה (סימן נג). והגאון בספר שדה חמד (סוף מערכת חנוכה סימן כד) יישב זה ע"ש. וגם זה כמה תמהתי ולא הבנתי כי מה מהני להוציא האורחים הא צריכין להשתתף בפרוטה מדינא דגמרא" [ובאמת כבר הקשה בספר התניא (הנ"ל) על הטעם שהדלקה היא משום האורחים: "אבל אם היו אורחים ישנים בבית הכנסת היו אורחים עצמם צריכים להדליקה, דקיימא לן אכסנאי חייב בנר חנוכה", וכיוון המנחת אלעזר לקושיית ספר התניא].

אולם כשנדקדק היטב בדברי הכלבו נראה שדבריו בטעם ההדלקה "כי גם הוא הדור מצוה ופרסום הנס וזכר למקדש" הם לכאורה שני טעמים נפרדים להדלקת נר חנוכה בבית הכנסת: [א] משום הידור מצוה ופרסום הנס. [ב] זכר למקדש. ואין זה רק טעם אחד כפי שהבין המנחת אלעזר בדבריו הנ"ל "טעם השני של הכלבו משום הדור מצוה ופרסום הנס זכר למקדש".

ולפי הטעם שהדלקה בבית הכנסת יש בה משום זכר למקדש, כתב בשו"ת שבט

הלוי (ח"ח סימן קנח) שלכתחילה אין לכבות את הנרות בבית הכנסת כשאין סיבה לכך, כי לפי הטעם שהדלקה בבית הכנסת היא זכר לנרות המקדש, הרי את נרות המקדש לא היו מכבים.

עוד מבואר לפי הטעם שהדלקה בבית הכנסת יש בה משום זכר למקדש, המנהג שנוהגים להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת ביום [מנהג זה מוזכר בשו"ת שב יעקב (או"ח סימן טו) ובפמ"ג או"ח סימן תער], וכבר תמה בשו"ת בנין שלמה (סימן נג) מאין יצא מנהג זה.

וכתב הבנין שלמה: "אולי יצא המנהג כדי לצאת דעת הרמב"ם דס"ל (הלכות תמידין ומוספין פ"ג הלכה י"ב), דגם בבוקר היה צריך להדליק נרות המנורה [בבית המקדש] אם מצאן כבויות, ועל זה כתב קרא בבקר בבקר בהיטיבו את הנרות וכו'. ועל פי זה עולה נכון המנהג להדליק בבית הכנסת גם בבוקר, משום שבמנורה נמי היה ניכר הנס גם בבוקר בעת ההטבה, דלא היה בו רק להדליק ולהיטיב רק ליום אחד והדליקו בו שמונת ימים. והא דאין מדליקין בבית בבוקר היינו משום דביום ליכא פרסומי ניסא כלל דשרגא בטיהרא מאי אהני, אבל בבית הכנסת דהוא מקדש מעט שפיר נכון להדליק במנורה נר חנוכה כדי לעשות זכר לנס ההטבה". ומבואר בדבריו שהמנהג שמדליקים נרות חנוכה בבית הכנסת בשחרית, נובע מכך שבמנורת

המקדש היה הכהן מדליק בבוקר את הנרות שכבו בלילה, ומשום כך הונהג המנהג להדליק נרות חנוכה בשחרית בביהכנ"ס [וראה עוד כמה שנתבאר להלן פרק ד אות ג בענין זה].

[ומפיים שם הבנין שלמה בדבר מעניין:] "וכן המנהג בכמה בתי כנסיות להדליק נר תמיד שדולק תמיד בלי הפסק כדי לעשות זכר לנס של נר מערבי שלא כבה לעולם בזמן שמעון הצדיק". וכן מיישב שם לפי דבריו את קושיית הבית יוסף הידועה (או"ח סי' תער) שהקשה דהלוא ביום הראשון של חנוכה לא היה נס כלל דהרי היה בו להדליק יום אחד. אכן לפי הרמב"ם הנ"ל מיושב, כי הגם שהיה בו להדליק ללילה אחד, מכל מקום לא היה בו שיעור להדליק גם בבוקר ונעשה נס והדליקו גם בבוקר ונמצא שהיה הנס גם ביום הראשון].

וכן מבאר הבנין שלמה שם מדוע בבית הכנסת מניח את המנורה בצד דרום (שו"ע סימן תרעא סע' ז) כמו שכתב הטור "ובבית הכנסת מניחה בדרום זכר למנורה שהייתה בדרום". והיינו כי עיקר ההדלקה בבית

הכנסת הוא משום זכר למקדש, ולכן צריך שההדלקה תהיה במקום הדומה למקום הדלקת המנורה בבית המקדש שהיתה בדרום.

עם זאת, בדברי ספר המנהיג (לאחר מן הקדמונים), מציאנו שצירף את הטעם של פרסום הנס לטעם של זכר למקדש, וכללם ביחד, וז"ל בהלכות חנוכה: "וראה לי שאין חיובא בבית הכנסת להדליק נר של חנוכה, כי אם בבית שאדם דר בו מדאמר כדי שתהא מזוזה מימין ונר חנוכה משמאל, ובית הכנסת פטור מן המזוזה כדאמר בפ"ק דיומא, אלא א"כ יש שם בית דירה לדור בבית הכנסת. אלא נהגו כך על זה שהנס בא במקדש בית עולמים, ועושים כמו כן במקדש מעט בגולה לפרסם הנס לפי שכולם מתקבצים שם". ומבואר בדבריו שהטעם משום זכר למקדש ומשום פרסום הנס הם דבר אחד, שהנהיגו לפרסם הנס דווקא בבית הכנסת שהוא בית מקדש מעט זכר למה שהנס היה במקדש בית עולמים. ולפי זה מובן מדוע צירף המנחת אלעזר את שני הטעמים יחד.



נמצאנו למדים מהאמור לעיל חמשה טעמים למנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת:

[א] כדי להוציא ידי חובת הדלקה את האורחים שאוכלים ומתגוררים בבית

הכנסת, טעם זה מבואר בב"י, ונמצא גם בדברי ספר התניא.

[ב] דברי הכלבו, כדי להוציא את מי שאינו בקי ושאינו זריז בזאת. [ונראה, שטעם זה מבואר בדברי ספר התניא (המובא לעיל)

שהוא בית מקדש מעט זכר למה שהיה הנס בבית המקדש.

- ד -

למרות שמנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת הובא בשו"ע כדבר מוכרע, קמו עוררין על מנהג זה.

בספר התניא (דבריו הובאו לעיל) כתב בסוף דבריו: "אבל מורי חביבי היה נמנע מלהדליק בבית הכנסת כדי שלא לברך עליה" [ומורי חביבי הוא ר' יהודה ב"ר בנימין שהיה רבו של שבלי הלקט]. דעה זו הובאה בדברי הברכי יוסף (סימן תרעא אות ו) שכתב: "אין לחוש למה שכתבו בספר תניא שיש שנמנע מלהדליק בבית הכנסת כדי שלא לברך עליה. וכמה רבנים ש"ץ היו מדליקין ומברכין בבית הכנסת ואחר כך מברכין כל הברכות ומדליקין בביתם".

עם זאת, המהר"ם שיק (שו"ת חיו"ד סימן שעד) כתב בד"ה והנה אמת הדבר: "ואעפ"י ששמעתי שמרן הגאון בעל חתם סופר מנע את עצמו מלברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, מכל מקום כן הוא המנהג וסוגיא דעלמא בלי פקפוק".

והנה המהר"ם שיק לא העיד על מנהגו של רבו החתם סופר על פי ראיית עיניו אלא מפי השמועה. ונראה לדון בדעת החתם סופר מדברים שכתב בענין אחר (שו"ת חתם סופר או"ח סימן קמג) בסוף דבריו: "ומה שכתב להקשות על מנהגינו דחזנא מתא

במש"כ בסוף דבריו "ושמא נהגו להדליקה בעבור האורחים, ובעבור מי שלא היה לו שמן להדליק נר חנוכה", ומי הוא זה "מי שאין לו שמן להדליק", והרי ההלכה ש"אפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק" (שו"ע סימן תרעא סע' א), ומוכרח מזה שהכוונה למי "שאינו זריז" הנזכר בכלבו, שמתוך שאינו זריז אינו משתדל להכריח את עצמו לשאול על הפתחים או למכור כסותו ולכן אין לו שמן להדליק].

ג] פרסומי ניסא, המוזכר בכלבו, וכפי שמביאו הבית יוסף "שהוא כדי לפרסם הנס בפני כל העם ולסדר הברכות לפניהם שיש בזה פרסום גדול להשי"ת וקידוש שמו כשמברכין אותו במקהלות". ופירוש זה במובן "פרסומי ניסא" משמעותו לעשות פרסום נוסף מעבר לתקנת חז"ל להדליק נר חנוכה, ואין זה "במקום" פרסום הנס שתקנו חז"ל.

ד] פרסומי ניסא המבואר בדברי הריב"ש, שפירושו להשלים את חסרון פרסום הנס שנתהווה מאחר ואי אפשר להדליק נרות מבחוץ כפי תקנת חז"ל, וכדי להשלים חסרון זה הנהיגו להדליק בבית הכנסת לפרסומי ניסא.

ה] הטעם המוזכר בכלבו שהדלקה בבית הכנסת היא "זכר למקדש".

ו] המבואר בספר המנהיג, טעם זה וזה לטעם משום פרסומי ניסא, והיינו שהנהיגו לפרסם הנס דווקא בבית הכנסת

מברכים שהחיינו בקידושא ביום טוב בבית הכנסת וחוזרין ומברכין בביתם והוי כעין ברכה לבטלה, דהכא לא שייך לאפוקי בני ביתם ידי חובה, דשהחיינו הוי ברכת הנהנין, וכיון שהוא כבר יצא בבית הכנסת דאפילו אומרו בשוק יוצא בו ואפילו אומרו בחול וכמו"ש תוספות בסוכה (מו א, ד"ה נכנס לישב בה), אם כן שוב אינו מוציא בני ביתו, אלו דברי מעלתו, וגם בעיני יפלא."

ומתוך כך כתב החתם סופר: "אך אמרתי כי הש"ץ מכוין בתחלה שלא לצאת בשהחיינו דבית הכנסת ואיננו מברך אלא שלא לבטל תקנה ראשונה הקבועה אבל לא לצאת בו, וממילא אינו יוצא ידי חובה, וחוזר ומברך בביתו וכמו"ש מג"א (סי' תפט ס"ק ז), וידוע דלענין כוונה אין חלוק בין מצות לברכת הנהנין, כדמוכח ממ"ש והאריכו הפוסקים ורבינו יונה מכללם גבי פתח בחמרא וסיים בשיכרא ע"ש, ואם כן כי היכא דבספירת העומר אם מכוין שלא לצאת מהני וה"נ דכוותיה".

ומביא החתם סופר מדברי שו"ת שב יעקב (או"ח סי' יד) שרצה להוכיח נגד דעת הר"ן הסובר שהקידוש בבית הכנסת היא תקנה קבועה בכל מקום, מדברי הגמרא (בפסחים הנ"ל) "אותם בני אדם שקידשו בבית הכנסת", דמשמע שישנם מקומות שאין מקדשים בבית הכנסת, ונלמד מזה שלא נתפשטה התקנה בכל מקום. וכתב החתם סופר על דבריו: "ואני אומר אי כדברי הגאון ה"ל למימר אותם "בתי הכנסת" שמקדשים בהם ולא אותם "בני אדם"

שמקדשים בבית הכנסת. אבל האמת יורה דרכו דפשטה התקנה בכל מקום ורק היו בני אדם שרצו להוציא בני ביתם ידי חובה, ולרב לא הוי מצי לאפוקי י"ח מפני שכבר שמעו בבית הכנסת, ואע"ג דבברכת המצות אע"ג שיצא מוציא, מ"מ לכתחלה לא שפיר דמי למיעבד הכי בלא אונס והכרח, על כן היו מכוונים שלא לצאת בבית הכנסת, והם אנשים שלא קידשו בבית הכנסת. אך אותם שאין להם בני בית והם מכוונים לצאת י"ח בבית הכנסת, והם אותם שקידשו בבית הכנסת ועליהם פליגי רב ושמואל, ולעולם פשטה התקנה בכל מקום."

ומפיים החתם סופר: "והא דרצו תוס' לומר בזמן הזה דליכא אורחים בבית הכנסת הוי ברכה לבטלה, לא משום דס"ל דהתקנה לא הוי קבועה מתחלה, אלא אע"ג דהוי קבוע מתחלה לא דמי לחזרת ש"ץ התפלה דמייתי ר"ן, משום דהתם אין ברכה לבטלה דהלואי שיתפלל כל היום, משא"כ בברכה דקידוש. ומ"מ הרי כמו שכתבתי שיתכוין שלא לצאת".

נמצאנו למדים מדברי החתם סופר: [א] שדעתו שעיקר תקנת הקידוש בבית הכנסת בשבת וביו"ט היא משום האורחים. [ב] ואע"פ כן זוהי תקנה קבועה בכל מקום. [ג] הש"ץ שמקדש ביו"ט בבית הכנסת ומברך שהחיינו, צריך לכוין בתחילה שלא לצאת בברכת שהחיינו של בית הכנסת כדי שלא יהיה חשש ברכה לבטלה כשאחר כך יקדש בביתו, וברכתו היא רק כדי שלא

לבטל את התקנה הקבועה אבל לא לצאת ידי חובה, ואחר כך יכול לקדש ולברך בביתו.

- ה -

השערי תשובה (סימן תרעא ס"ק יא) הביא את דברי המחזיק ברכה (שם אות ט) שהביא בשם שו"ת זרע אמת (ח"א אור"ח סימן צו) שאם הדליק נר חנוכה בלילה הראשון בביתו, ואחר כך הדליק בבית הכנסת יברך שוב שהחיינו. אבל אם הדליק קודם בבית הכנסת לא יברך בביתו ברכת שהחיינו אם לא שמדליק להוציא גם כן את אשתו ובני ביתו^א.

ולכאורה, לפי דברי החתם סופר יש לדון האם יוכל הש"ץ להשתמש

בעצה הנ"ל שיכוין שלא לצאת ידי חובתו בברכת שהחיינו אלא יברך את הברכה כדי לקיים את המנהג להדליק בבית הכנסת, ושוב יוכל לברך אחר כך שהחיינו בביתו. וביותר צ"ע, לפי השמועה שמביא המהר"ם שיק שהחתם סופר נמנע מלברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת מחשש כפילות הברכות כשידליק אחר כך בביתו, מדוע לא השתמש החתם סופר בעצה שהוא עצמו נתן לגבי ברכת שהחיינו בקידוש ליל יו"ט בבית הכנסת, וגם בברכה להדליק נר חנוכה בבית הכנסת שהש"ץ יכוין שלא לצאת בברכות אלא רק יכוין לקיים את התקנה הקבועה להדליק בבית הכנסת, ואחר כך יוכל לברך את ברכת להדליק נר חנוכה וברכת שהחיינו בביתו, ויכוין אז לצאת בשתי הברכות.

א. על דברי השערי תשובה כתב **רבי יוחנן העניג**, ראש הכולל החסידי בית יחיאל יהודה, לוס אנג'לס: הוקשה לי, דלכאורה אנו דנוהגין כהרמ"א (אור"ח תרצב סע' א) לברך בפורים ביום שהחיינו על המגילה, ואי נימא דהטעם הוא "משום דעיקר מצות קריאתה ביום" כלשון המג"א, בחנוכה ודאי עיקר המצוה היא הדלקה בביתו כי בביהכ"נ אינו אלא מנהג, וא"כ ודאי דהי' צריכין עוד, ולדבריק שם דשהחיינו ביום בפורים לא כ"כ משום המצוה דקריאת המגילה אף דלשון המג"א לא משמע כן ניחא דבחנוכה לא שייך טעם זה, ובאמת בתוס' מגילה דף ד' והיא מקור השיטה הזאת עי' בלשונם "דעיקר פירסומי ניסא הוי בקריאה דיממא" ומשמע דפירסומי ניסא דהיום דעדיף הוא המחייב שהחיינו חדש, ולכן בחנוכה ודאי דמצד פירסומי ניסא הי' לו יותר בהדלקתו בביהכ"נ אף דעיקר מצות ההדלקה היא בביתו, ולפי"ז ג"כ מובן דין השני שבשערי תשובה דאם הדליק בביתו קודם ואח"כ מדליק בביהכ"נ מברך שהחיינו עוה"פ, ולכאור' הלא כבר קיים עיקר המצוה וכ"ש שלא יברך, אלא לפי הנ"ל כיון שבהדלקת נרות בביהכ"נ איכא פירסומי ניסא טפי ממילא צריך לברך שהחיינו דעיקר פירסומי ניסא בביהכ"נ כלשון התוס' לגבי מגילה שם.

למעשה הדין הזה היה נוגע לי למעשה כל שנה בנר א' של חנוכה, כי אנו מתפללים בכולל כשלש שעות אחר צאה"כ ואני שהדלקתי כבר בביתי בזמן, נסתפקתי כיצד עלי לנהוג בהדלקתי בביהכ"נ אם לברך שהחיינו כהשע"ת או אולי לא מוסכם חידוש זה להלכה, וגם המשנ"ב אינו מעתיק כי אם הדין הקודם שאם הדליק קודם בביהכ"נ ואח"כ בבית דמברך, (ועי' בשעה"צ שם אות נ"ג דאולי רמז לזה הדין). ושלחתי לשאול להגרי"ש אלישיב ופסק שלא לברך.

אכן לפי מה שנתבארו לעיל [פרק זה אות א] דברי הרמב"ם והאור זרוע, שמנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת לא נזכר כלל בש"ס, ולכן לא הזכירו הרמב"ם, לעומת המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת שמוזכר בגמרא במסכת פסחים ולכן הובא להלכה בדברי הרמב"ם – יבוארו דברי המהר"ם שיק ששמע על רבו החתם סופר שנמנע מלברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת. ויתכן שטעמו של החתם סופר היה שלמרות שמנהג זה כבר נהג בזמנו, אך מכיון שלא נזכר בש"ס [וגם לא נזכר ברמב"ם] אין זה מנהג ותקנה קבועה, ולכן מננע מלברך עליו.

ובכך מתבארים היטב דברי המהר"ם שיק, דהנה הנידון שבו עסק המהר"ם שיק היה במעשה בחנוכה בית כנסת חדש שהרב הדליק את "הנר תמיד" ובירך עליו "וציוונו להדליק נר תמיד" בשם ומלכות וגם שהחיינו. ודן המהר"ם שיק אם ברכתו של הרב היתה ברכה לבטלה, אמנם במה שכתב השואל שיש לומר שרק על מנהג שמוזכר בש"ס מברכים, העיר המהר"ם שיק שהגם שסברא זו הוזכרה בשו"ת רמ"א (סימן לה), אולם מנהג העולם לברך גם על מנהג שאין לו מקור בש"ס ופוסקים, והביא לכך ראיה מהמנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת כפי שנפסק בשו"ע הנ"ל, ובתוך כך גם הזכיר ששמע שהחתם סופר "מנע את עצמו מלברך על הדלקת נר חנוכה בבית

הכנסת", משמע שהבין שהסיבה שנמנע החתם סופר מלברך היתה בגלל שמנהג זה אינו נזכר בש"ס כתקנה קבועה ועם זאת הכריע "שכן הוא המנהג [לברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת] וסוגיא דעלמא בלי פקפוק".

- ו -

אולם עדיין יש לדון בדעת החתם סופר בענין המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, ממה שכתב החתם סופר (שו"ת יו"ד סימן קצא; והזכירו המהר"ם שיק בתשובתו הנ"ל) להכריע מהו מנהג המחייב ברכה ונכון לברך עליו "וציוונו", ואימתי המנהג אינו חשוב דיו כדי שיברכו עליו. ודבריו נסבנו אודות השאלה, האם יולדת שטובלת ביום מ' לזכר ופ' לנקבה שאין זה אלא מנהג שנהגו להחמיר שלא לבעול על דם טוהר, יכולה לברך על טבילתה.

והביא שם את דברי הרמ"א (בשו"ע או"ח סוף סי' תצ) שלא לברך על קריאת המגילות כיון שאינם רק מנהגא, וכתב: "ומה שנלע"ד בזה לחלק בין קריאת הלל למגילות הללו, לפי מה שנתבאר לעיל דמשמע מתוס' דסוכה דלא ברירא להו שיהיה קריאת הלל מעשה רבה לברך עליו אם לא משום שהוא כקריאת התורה. והנה בשלמא הלל שעיקר קריאתו לשיר לא איכפת לן במה שאינו כתוב על הספר ובדיו על הגליון וכו', ולפעד"נ דכל שירי תהילות

נאמרים בעל פה, דמעיקרא הכי נתקנו דלא נראה שהיו הלויים משוררים בבהמ"ק מתוך הספר או שיהיו עושי הפסח קוראים הלל מתוך הספר וא"כ מעיקרא הכי אתקין, ושפיר מברכים על ההלל כקורא בתורה וכו'. משא"כ המגילות הללו אילו היו מברכים עליהם היו צריכים לכותבו בגליון, ומעיקרא לא הנהיגו כך שלא להטריח על הציבור. וחילוק זה רמזו בתוך דברי רמ"א בתשו' הנ"ל אלא שלא ביאר כל צרכו".

ועוד כתב החתם סופר בהמשך דבריו שם, שבמנהג של "שב ואל תעשה" כגון שלא לעשות מלאכה בערב פסח, העובר על מנהג זה ועשה את מה שנהגו לאסור ממנהג, הרי זה עובר על לאו מדברי קבלה "אל תטוש תורת אמן". אולם בקיום עשה כגון מנהג נביאים לחבוט בערבה, אם ישב ולא חבט ערבה אינו נקרא עבריין ולא נאמר על זה "אל תטוש", ולכן המקיים מנהג שכזה אינו מברך "וציונו". וכל זה רק בדבר שאין ניכר עשיית המצוה כל כך, כגון טלטול ערבה, אבל מנהג שניכר מצותו "ואיכא מעשה רבה" יש בו משום "אל תטוש" ומברכים "וציונו". ולפי זה מסיים החתם סופר: "ואם כן בנידון דידן נמי, כיון שהנהיגו איסור לבעול על דם טוהר והעובר על זה עובר על כל תטוש תורת אמן בלי ספק א"כ הטבילה היא מדינא ובעי ברכה באמת והכי נהוג".

נמצא שלפי החתם סופר יש לברך גם על מנהג מאוחר שאין לו מקור

בש"ס כדוגמת המנהג שלא לבעול על דם טוהר, והמנהג של קריאת המגילות, שעליו כתב הרמ"א (בתשובה סימן לה) שאין לברך עליו משום שאינו נזכר בש"ס, ואילו לדעת החתם סופר היה צריך לברך על קריאת המגילה [אם היו צריכים מצד המנהג לכותבו על קלף]. וכן יש לברך אפילו על מנהג של קום ועשה אם יש בו "מעשה רבה" שאינו רק טלטול בעלמא.

ומעתה צ"ע מה שהביא המהר"ם שיק שהחתם סופר נמנע מלברך על הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, שהרי לפי המבואר כאן מדברי החתם סופר יוצא שבדאי יש לברך על המנהג שנהגו להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, כי ללא ספק מנהג זה הוא "מעשה רבה", ושייך לברך גם על מנהג מאוחר שאין לו מקור בש"ס, וצ"ע.

- ז -

בשו"ת תשובות ונהגות (או"ח ח"א סימן שצז) כתב בענין מנהג המקומות שקטן מדליק נרות חנוכה בבית הכנסת ומברך, וז"ל: "ונראה דאלו שנהגו בקטן הוא, כיון דעיקר ההדלקה בבית הכנסת בברכה רפיא בידן, שאין לזה מקור מהגמרא והרמב"ם, אלא שמכל מקום כן מנהג ישראל וכדאיתא בשו"ע (סי' תרעא), וידוע שהגאון החתם סופר זצ"ל מנע עצמו מלברך, כמובא בשו"ת מהר"ם שיק (יו"ד סימן שעד), אבל בברכי יוסף (סוף סימן תרעא) כתב שכמה רבנים

נהגו בעצמם להדליק בברכה בבית הכנסת ולברך בביתם וכדאיתא בשו"ע שמדליקין ומברכין בבית הכנסת. אבל כיון שבעיטור כתב בטעם המנהג שהוא עבור האורחים או מי שאין לו שמן, לכן יש שפקפקו לענין ברכה היום בבית הכנסת כיון שכל אחד מדליק בביתו, וחששו לברכה לבטלה, ולכן יש שנהגו להדליק בקטן שאין בו איסור ברכה לבטלה כשמכוין למצוה, כמבואר בתוספות (פסחים פח, א). ואם כן לדבריהם יש קפידא שקטן ידליק ויברך, ונסמוך על דעת הפוסקים שמוציא כאשר הגדולים מונעים עצמם מליכנס לחששות בזמן הזה. ומיהו אם גדול רוצה להדליק ולברך פשיטא שאין מונעין אותו שיש לו על מה לסמוך כיון שכן הוא המנהג.

ומעתה היה מקום לומר, שאולי טעמו של החתם סופר שנמנע מלברך הוא בגלל שסובר כדעת בעל העיטור כי סיבת ההדלקה בבית הכנסת היא בגלל האורחים ומי שאין לו שמן, וזה לא שייך היום, וכפי שכתב בתשובות והנהגות לבאר בזה את כוונתם של הנותנים לקטן לברך על הנרות.

ואולם זה אינו, שכן לפי המבואר בדברי החתם סופר בענין קידוש וברכת שהחיינו ביו"ט בבית הכנסת, שיש לכוין שלא לצאת בברכת שהחיינו בבית הכנסת על עצם היום אלא יכוין בברכה כדי לקיים את התקנה הקבועה מפני האורחים, מדוע שלא נאמר כן גם במנהג הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת – שהמדליק יכוין שלא לצאת

בברכות אלא רק לקיים את התקנה הקבועה להדליק בבית הכנסת, ואחר כך יוכל לברך בהדלקה בביתו.

ויש להעיר, שהגר"מ שטרנבוך מצדד שלא לנהוג לתת לקטן להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, כדבריו שם: "מבואר בב"י הטעם שתיקנו כן כדי להוציא האורחים שאין מדליקין, ולפי זה ודאי מעיקר התקנה הוא שגדול ידליק. ולכן לדעתי ראוי להשתתף ולשמוע הברכה בהדלקת נרות בבית הכנסת בחנוכה, שזוכה להשתתף במצות פרסומי ניסא. ולכתחילה נראה שאין להקל בהדלקת קטן, אף שנהגו כן, ויש גם פוסקים דס"ל דיכול קטן להדליק". וכן כתב בתשובות והנהגות (ח"ב סימן שלה) "ולא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי הנהגים לבקש קטן להדליק, וכמו שהבאתי בתשובות והנהגות ח"א, רק ראוי לבקש אדם נכבד שאינו מדליק כדינא דגמרא שיברך בכוונה ויוציא הקהל, וזהו כיבוד חשוב וראוי לרדוף אחריו מלבד שכר ברכות זוכה בכך".

[מש"כ שראוי לבקש ממי שאינו מדליק **בדינא דגמרא** שיברך, כוונתו לדבריו באותה תשובה לבאר מדוע נוהג שלא לברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, וכתב שם: "לא באתי ח"ו לפקפק על המנהג, דמנהג כל ישראל להדליק בברכה בבית הכנסת וח"ו להרהר אחרי מנהגי ישראל, ואני לעצמי מדקדק לא לברך מפני שאני נוהג גם כאן להדליק בחוץ כדינא דגמרא או בלילה בחלון, ולכן אין

שורש להדליק בבית הכנסת ולברך שיסודה שמדליקים בפנים שאין פרסומי ניסא כמבואר בתשובת ריב"ש שלכן מדליקים בבית הכנסת שיש פרסומי ניסא, אבל מאחר ואני נוהג כדינא דגמרא חוששני שאני פטור ולכן אני נוהג שלא לברך בבית הכנסת"].

וכן כתב הגר"מ שטרנבוך בספרו ליקוטי הערות למועדים וזמנים (חלק ו סימן פט): "וראיתי מקומות שנוהגין שקטן מדליק הנרות בבית הכנסת, ואתי שפיר לפי המג"א (תרע"א ס"ק י) שמדליקין בבית הכנסת אם יבואו שם אח"כ עשרה ויהיה פרסומי ניסא, הרי שבזה הנחה עושה מצוה ולכן מועיל גם בקטן, ובחרו בקטן שאין לחוש לברכה לבטלה. ולענ"ד נראה דאין לחוש לברכה לבטלה, ואדרבה אם קטן מברך מדליק ומניח יש לחוש שאינו מוציא את הקהל, וזהו עיקר שורש המנהג להוציא את האורחים, ושפיר נהגו שהשמש מדליק ומברך ואין לחוש בזה כלל".

ומבואר בדבריו שבגלל הטעם שיש להדליק בבית הכנסת כדי להוציא את האורחים ואת מי שאין לו שמן עבור נר חנוכה – אין לתת לקטן להדליק, מאחר והקטן אינו יכול להוציא את האורחים הגדולים.

אמנם בעיקר הלכה זו של הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת על ידי קטן שהגיע לגיל חינוך כבר כתב בשו"ת מנחת

יצחק (ח"ו סימן סה), שדין זה תלוי בטעם ההדלקה בבית הכנסת: אם הטעם הוא משום פרסומי ניסא, כשרה ההדלקה גם על ידי קטן שהגיע לחינוך, אבל אם הטעם הוא מפני האורחים שאין להם בית להדליק בו, ודאי שקטן, אפילו הגיע לחינוך, לא ידליק, משום שלא אתי "תרי דרבנן" ומוציא "חד דרבנן". וטעם נוסף כתב המנחת יצחק שקטן לא ידליק משום "כבוד הציבור".

[ואף] שהמנחת יצחק אינו דן אם עדיף שקטן ידליק כדי שגדול ימנע מלברך על נרות בית הכנסת מחמת פקפוק בעצם חובת הברכה בהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, אלא שאלתו היתה באופן הפוך, כלומר האם מותר לקטן להדליק נרות בבית הכנסת או שרק גדול ידליקם. מכל מקום הצד השווה שבין דבריו לדברי התשובות והנהגות, שלדעת הסוברים שטעם הדלקת הנרות בבית הכנסת הוא כדי להוציא האורחים, אין להדליק על ידי קטן אפילו הגיע לחינוך. ואם הטעם הוא משום פרסומי ניסא, ודאי שגם על ידי הדלקת קטן מתקיים פרסומי ניסא].

ובאמת לפי דעת הפוסקים שאין לתת לקטן להדליק נר חנוכה בבית הכנסת, נמצא שגם בדבר זה שונה המנהג להדליק נר חנוכה בבית הכנסת מהמנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת, שמפורש בשו"ע (או"ח סימן רסט ס"א) ש"אין למקדש לטעום מיין הקידוש אלא מטעימו לקטן".

ומתבאר, כי בקידוש על ידי קטן הטועם מהיין ניתן לקיים את מנהג הקידוש בבית הכנסת, לעומת הדלקת נר חנוכה שאין יכולים להוציא את האורחים ידי חובה על ידי הקטן.

- ח -

ונראה, בביאור דעת החתם סופר, מדוע נמנע מלברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, על פי המבואר לקמן [סימן ט] שיש בגדר מצות הדלקת נר חנוכה "חובת בית", כלומר, חיוב הדלקת נר חנוכה הוא על "הבית", וכפי שמפורש גם בדברי הריב"ש (הובאו לעיל) שכתב "ומכל מקום באותה הדלקה של בית הכנסת אין אדם יוצא בה וצריך לחזור ולהדליק כל אחד בביתו [ופסק כן הרמ"א בסי' תרעא סע' ז] דמצות חנוכה נר איש וביתו".

ואין לומר שהחיוב "נר איש וביתו", הוא חיוב על הבית בלבד ואין בזה חובת הגוף כבכל שאר מצוות, שכן לפי זה יוצא שאדם חסר בית שגם איננו אכסנאי אצל בעל בית אחר, לא יתחייב להדליק נר חנוכה בברכה, ובודאי שלא מסתבר לומר כן. אלא על כרחנו, שבגדר מצות הדלקת נר חנוכה יש גם חובת הגוף שנתחייב כל אחד ואחד להדליק נר חנוכה [בין אם יש לו בית ובין אם אין לו בית], וגם חובת בית, שתקנו חז"ל שמקום ההדלקה יהיה בבית. ויש לדקדק בדברי הריב"ש שרמז להגדרה זו בדבריו שגדר חיוב נר חנוכה הוא "נר איש

וביתו", רצה לומר "איש" – דהיינו חובת הגוף, "וביתו" – היינו חובת הבית.

ולפי זה, בהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שיש בה רק קיום חובת הגוף בהדלקה ולא חובת הבית, נמצא שהמדליק בבית הכנסת מכיון שיצא רק ידי חובת הגוף ועדיין לא קיים את חובתו שבביתו ידלק נר חנוכה, צריך להדליק בביתו וגם צריך לברך [ופשוט שיוצא ידי חובת הגוף, מכיון שהדליק את הנרות ברשות, בגלל המנהג והתקנה להדליק, ואין זה דומה למי שהדליק סתם [שלא בביתו] שלא ברשות, שלא יצא כלל אף ידי חובת הגוף].

ובענין זה כתב הגאון רבי ברוך פרנקל בהגהותיו לשו"ע (או"ח סימן תרעא סע' ז) על דברי הרמ"א בשם שו"ת הריב"ש שאין אדם יוצא ידי חובה בנרות בית הכנסת, וכתב הגר"ב פרנקל: "נ"ב, בריב"ש מבואר הטעם דאין יוצאים בנרות המדליקים בבית הכנסת, דמצוות חנוכה נר איש וביתו. ולפי זה יש לכאורה לומר דאם אורח מדליק בנרות בית הכנסת אין צריך להדליק באכסניא, דגופיה נפטר במה שהדליק בעצמו בבית הכנסת, ובביתו מדליקין עליו" (דברי הגר"ב פרנקל הובאו בשער הציון, שם ס"ק נב). ומפורש בדבריו כמובא לעיל, שיש בהדלקת נר חנוכה שני חלקים: חובת הגוף וחובת בית, ולכן האכסנאי האורח יצא ידי חובת הגוף במה שהדליק בבית הכנסת, וידי חובת הבית יצא במה שמדליקים עליו בביתו.

ומעתה יתכן שהטעם לכך שהחתם סופר נמנע מלברך על הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, מאחר וסבר שהיות וביסוד חובת הדלקת נר חנוכה יש גם חובת הגוף וגם חובת הבית, גם הברכה היא על שני חיובים אלו. נמצא שאמנם המדליק בבית הכנסת יכול לברך וכמו שמפורש בדעת החתם סופר שמברכים על מנהג שיש בו "מעשה רבה", אולם מכיון שבהדלקה זו שבבית הכנסת יצא ידי חובת הגוף, אם כן אחר כך כשמדליק בביתו, הגם שבוודאי מחוייב להדליק בגלל שעדיין לא יצא ידי חובת הבית, אך יתכן שלא יוכל כבר לברך על הדלקה זו מכיון שלא מצינו שחז"ל תיקנו שתי ברכות על אותה מצוה. וכאשר חז"ל תיקנו לברך "להדליק" כוונתם היתה שבברכה אחת יצא הן ידי חובת הגוף והן ידי חובת הבית. ולכן סבר החתם סופר שאולי באופן זה יש להסתפק אם רשאי לחזור פעם נוספת על הברכה בהדלקה בבית, ולכן נמנע מלברך על ההדלקה בבית הכנסת, כדי שיוכל להדליק ולברך בביתו ללא כל חשש, וכל הפוסקים שלא נמנעו מלברך בבית הכנסת, לא חששו לפקפוק זה, כי אפילו אם יצא ידי חובת הגוף עדיין

נשאר עליו חיוב הבית, ועל חיוב זה יכול לברך].

ומיושב מה שהערנו לעיל, כי לפי דברי החתם סופר שיש לכיון שלא לצאת בברכת שהחיינו בקידוש ביו"ט בבית הכנסת על עצם היום, מדוע שלא נאמר כן גם במנהג הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת, שהמדליק יכול שלא לצאת בברכות אלא רק לקיים את התקנה הקבועה להדליק בבית הכנסת, ואחר כך יוכל לברך בהדלקה בביתו. שכן לפי המבואר, יש לחלק בין קידוש בבית הכנסת, שאם מכיון שלא לצאת ידי חובת היום, כיון שלא יצא ידי חובתו מוטל עליו חיוב לקדש בביתו, ואין כל פקפוק שחייב ויכול לקדש בביתו. משא"כ בהדלקת נר חנוכה שעיקר תקנת חז"ל להדליק נר חנוכה ולברך הוא על קיום חובת הגוף וחובת בית, גם אם נאמר למדליק לכיון שלא לצאת בברכות אלא רק לקיים את התקנה הקבועה להדליק בבית הכנסת, אולם סוף סוף יצא ידי חובת הגוף בהדלקה ברשות שבבית הכנסת, ומתעורר פקפוק על חובת הברכה בהדלקה בביתו.



ממוצא הדברים נתבארו המנהגים בכלל ישראל בענין קידוש בבית הכנסת בליל שבת והדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת:

[א] המנהג שלא לקדש בליל שבת בבית הכנסת אך כן להדליק נר חנוכה בבית הכנסת. וכמו שנתבאר, שטעם המנהג לקדש בשבת בבית הכנסת לפי רוב שיטות

הראשונים והאחרונים הוא מפני האורחים הנמצאים בבית הכנסת שתיקנו להוציאם ידי חובת הקידוש, ולכן בזמנינו, שאין האורחים אוכלים ולנים בבית הכנסת, נטו הפוסקים לבטל את המנהג כיון שעיקר טעמו התבטל, ומשום כך תוקפו רופף מאד, ובארץ ישראל כמעט ואין נוהגים בו, הגם ששורשו בדברי חז"ל בפרק ערבי פסחים. אולם מנהג הדלקת נר חנוכה, אף שאין לו שורש בש"ס וברמב"ם, מתקיים גם בזמנינו, מאחר ועיקרו פרסומי ניסא, וטעם זה שייר כמובן גם בזמנינו. ואדרבה, כמו שנתבאר לעיל, יש בו ענין מיוחד דוקא בזמן הזה שאין מדליקים בחוץ בגלל הסכנה ולכן יש ענין לפרסם הנס בציבור כדי להשלים את המצוה.

[ב] המנהג לקדש בליל שבת בבית הכנסת וכן להדליק נר חנוכה בבית הכנסת. כמובא לעיל בדעת שו"ת מן השמים שהשווה בין המנהג לקדש בבית הכנסת בליל שבת ובין המנהג להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת, וכתב שטעמם אחד – פרסום הנס וברוב עם הדרת מלך (ובשבת היינו ענין פרסום קידוש היום).

[ג] מנהג החתם סופר, לקדש בליל שבת ויו"ט בבית הכנסת, אך להדליק נר חנוכה בבית הכנסת ללא ברכה.

[ד] יש נוהגים שלא לקדש בבית הכנסת, וגם לא להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת. וכפי שאמר לי האדמו"ר ממודז'ין זצוק"ל בעל הנחלת דן, שבפולין לא נהגו להדליק נר חנוכה בשטיבלאך (חוץ מחסידי רוז'ין). וידידי רבי דוד מנדלבוים מסר לי, שבבית המדרש הגדול של ויז'ניץ בבני ברק, מלבד ההדלקה המרכזית של האדמו"ר, היה ממונה חסיד מיוחד (הרה"ח רבי דוד לייב ז"ל) להדליק נרות בבית המדרש. בבית המדרש של חסידי אלכסנדר בבני ברק, מקפידים שקטן ידליק את הנרות בבית הכנסת. ומנהג אדמו"רי בית גור הוא: האדמו"ר הבית ישראל הדליק בפתח שבין דירתו לבית המדרש, מאחר והתפלל ודר שם כידוע. האדמו"ר הלב שמחה לא הדליק בבית המדרש אלא בביתו ברחוב אלפנדרי בירושלים. והאדמו"ר הפני מנחם, ולהבחל"ח האדמו"ר מגור שליט"א, שאינם דרים בבית המדרש כל השנה, היו באים לימי החנוכה להתגורר בבית המדרש, והדליקו שם.

פרק ד - מדהות הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת

- א -

בספרנו רין כצבי (ח"א סימן לו) בענין שומע**כעונה במצות ספירת העומר,**

הבאנו את מש"כ בספר נפש הרב (ליקוטי הנהגות, חנוכה, אות א) על דעות האחרונים שרשאי ש"ץ להדליק נר חנוכה בבית הכנסת בערב שבת בברכה אפילו קודם תפילת המנחה, ואפילו אם עדיין לא התקבץ מנין בבית הכנסת. ואמר בזה הגאון רבי משה סולובייצ'יק שאין זה נכון "דהמנהג להדליק בבית הכנסת הוא שתהיה ההדלקה בתורת הדלקת הציבור, ואם אין שם עשרה נמצא שאין כאן הדלקת הציבור. ואפילו אם יש שם עשרה אלא שעדיין לא התפללו מנחה בציבור, גם כן נראה שאין המנהג מתקיים בהדלקה זו, דלקיום המנהג בעינן שתהיה ההדלקה מתקיימת על ידי ציבור של תפילה".

ומטעם זה בספר נפש הרב יצא חוצץ

כנגד הנוהגים במקומות רבים

בארה"ב להדליק נר חנוכה בברכה במסיבות

חנוכה ציבוריות של המענ"ז קל"ב

[מועדונים]. וכתב שנראה "שאין בזה הקיום

של מנהג הקדמונים והברכה תהיה ברכה

לבטלה. ולא מקרי ציבור של תפילה אלא

אם כן נצטרפו מקודם להתפלל מנחה, ועדיין נשארו במקומם בבית הכנסת מוכנים ועומדים להתפלל מעריב. אבל לאחר שגמרו מעריב, או לפני שהתפללו מנחה בציבור, אין עליהם חלות שם "ציבור של תפילה" שנאמר שבהדלקתן יקיימו את מנהג הקדמונים להדליק בציבור".

ולפי זה ביאר בספר נפש הרב את הפשרה שנוהגים בה רבים במוצאי שבת חנוכה, שבבית מבדילים קודם להדלקת נר חנוכה, ואילו בבית הכנסת מדליקים נר חנוכה לפני ההבדלה, מכיון דבבית הכנסת אם יבדילו תחילה, הרי על ידי זה יצא שהדלקת הנר חנוכה תהיה אחר גמר תפילת הציבור, ונמצא שכבר "פקע שם ציבור של תפילה", ולא יהיה בהדלקתם משום קיום המנהג הנ"ל. ומוסיף הנפש הרב: "ואף שבמוצאי שבת אי אפשר להדליק קודם מעריב, דאין עושין מלאכות קודם אמירת אתה חוננתנו, מכל מקום בבריסק דקדקו להדליק קודם ויהי נועם, כלומר, קודם גמר תפילת הציבור, דאמירת קדיש תתקבל היא היא גמר התפילה בציבור. ואפילו לפי המנהג הפשוט הנזכר בפוסקים שמדליקים בבית הכנסת אחר קדיש תתקבל קודם ויתן לך, נמי נראה לומר, דבמוצאי שבת הציבור

של תפילה נשאר עומד בצירופו עד לאחר אמירת ההבדלה מדין תוספת שבת"ב.

- ב -

אמנם בדעת המשנה ברורה מפורש שלא כדברי הגר"מ סולובייצ'יק. שכן על דברי הרמ"א (או"ח סי' תרעא סע' ז) "ויש נוהגין להדליק בערב שבת קודם מנחה", כתב המשנ"ב (ס"ק מז) "וכן כתב רש"ל, אבל בדרכי משה כתב שאין אנו נוהגין כן אלא אף בערב שבת מדליקין בבית הכנסת בין מנחה למעריב בשעה שהעולם מתחילין להתקבץ ואיכא פרסומי ניסא. אכן אם העולם מתאחרין לבוא וטרם שיבוא מניין לבית הכנסת יתקדש היום, לא ימתין כלל אלא יברך וידליק מיד אפילו קודם מנחה דמכל מקום איכא פרסומי ניסא כשבאים אחר כך לבית הכנסת ורואים הנרות".

ובביאור הלכה (שם ד"ה ויש) הביא את דעת המור וקציעה (המובא בשערי תשובה שם) שמכיון שההדלקה בבית הכנסת היא כדי לפרסם הנס ברבים צריך שיהיו דוקא עשרה בשעת הדלקה "דכוותה אשכחן נמי

בכל פרסומי מילתא בעלמא דלא סגי בלא עשרה, כדאשכחן בפ"ק דכתובות וכדאשכחן דאמר לו שמואל לר"י זיל אייתי לי בי עשרה ואימא באנפייהו המזכה לעובר וכו'. וע"כ דעתו דצריך קהל ממש ואין עדה פחותה מעשרה והנה היחידים יוצאין לעצמן כ"א בביתו ולא נתקנו הנרות לשנותן בבית הכנסת אלא בציבור בלבד". וכתב על כך הביאור הלכה: "ולענ"ד פרסומי ניסא דחנוכה אינו תלוי כל כך בזה, דעצם הדלקה הוא בכלל פרסום הנס וכו' ולא אשכחן חד דאמר דוקא כשיש בי עשרה בשעת הדלקה. אלא ודאי דעצם הדלקה שציוו חכמים על כלל ישראל הוא נקרא פרסום הנס. ונהי דהדלקה זו של בית הכנסת הוא אינו מצד תקנת חכמים רק ההנהגה שהנהיגו כל ישראל כדי לפרסם הנס ברבים, כמו שכתבו הפוסקים, הרי על ידי זה גם כן יתפרסם הנס כשיבואו אחר כך כל הקהל בבית הכנסת ויראו נרות המנורה דלוקין כמו שכתב המג"א".

ומפורש בזה דעת המשנה ברורה, שהימצאות עשרה בשעת

ב. רבי דוד פלק, מחבר הספרים בתורתו יהגה ועניינו של יום הוסיף: מצינו שויהי נועם ונר חנוכה הולכים בצותא בכל מקום, גם כשהוא מדליק בביתו, כמובא בספר מועד לכל חי (להגר"ח פאלג' זצ"ל, כ"ז י"ז) שהביא בשם ספר הזכירה שאחר הדלקת נ"ח י"ל ז' פעמים ויהי נועם ה' עלינו וגו', עד אורך ימים אשביעיהו, ובסדור רבי שבתי הביא סגולה זו בשם הרמב"ן, ויש שכתבו דמצינו דגם משה רבינו בירך ברכה זו לישראל בכ"ה בכסלו, כמובא ברש"י (פקודי ל"ט מ"ג) על הפסוק ויברך אותם משה, אמר להם יה"ר שתשרה שכינה במעשה ידיכם, ויהי נועם ה' עלינו, שמסדר הפסוקים שם מוכח שהיה זה בגמר מלאכת המשכן והוא כ"ה בכסלו, וכמו שכתב בשו"ת חת"ס או"ח סוס"י קנ"ו, ובבאור פנימיות הענין (עי' ענינו של יום ח"ד עמוד מ"ו).

ההדלקה בבית הכנסת כלל אינה מעכבת, אלא העיקר שיראו את הנרות, וזה מתקיים גם אם באים לאחר ההדלקה. ופשוט לפי זה, שאין למהות הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת כל שייכות לענין תפילה בציבור כמו שסבר הגר"מ סולובייצ'יק, אלא עיקר מהות ההדלקה הוא ענין פרסום הנס. ולכן לדעת המשנ"ב אין צורך שיהיה ציבור של עשרה בשעת ההדלקה, וכפי שמסיים הביאור הלכה בסוף דבריו שם: "כשבאין אחר כך כל הקהל ורואין הנרות דלוקין במנורה אין לך פרסום הנס גדול מזה".

ועוד כתב שם הביאור הלכה: "וגם במהרי"ל איתא בהדיא שהדליק שמש העיר בערב שבת טרם בוא הקהל לבית הכנסת וכן מאבודרהם ומכל בו ומהרש"ל, שכולם דעתם שידליקו קודם מנחה ולא אישתמיט אחד מהם לומר דוקא כשנתקבץ שם עדה. ומה שכתב המור וקציעה דאפשר שהדליק השמש בלא ברכה, זהו דוחק, דאם כן היה להם לפרש דבאופן זה דוקא בלי ברכה. וע"כ נלענ"ד דהמדליק בברכה יש לו על מי לסמוך וכן העתיק החיי אדם דצריך להדליק בברכה. ואם בנקל לו להשיג מנין בשעת ברכה מה טוב". הרי לנו מבואר גם בדעת כל הפוסקים הנ"ל דלא כסברת הגרמ"ס, שכתב על מנהג זה "שאין זה נכון דהמנהג להדליק בבית הכנסת הוא שתהיה ההדלקה בתורת הדלקת הציבור".

עוד הביא בשער הציון (שם ס"ק נד) שלפי דברי המג"א שבערב שבת לא ימתין כלל אלא יברך וידליק מיד אפילו קודם

מנחה [כי מכל מקום יש פרסומי ניסא כשבאים אחר כך לבית הכנסת ורואים הנרות] – הוא הדין ביום חול אפילו אין מנין רשאי לברך כשמדליק אחר מנחה [בנדון זה הסתפק גם המנחת אלעזר (ח"ב סימן סח) והכריע שידליק ללא ברכה].

וגם כאן מפורש שלא כדברי הגר"מ, כי לדעת הגר"מ ההדלקה "מתקיימת על ידי ציבור של תפילה", וכמו שכתב שם בנפש הרב שהבאנו לעיל ש"לא מקרי ציבור של תפילה אלא אם כן נצטרפו מקודם להתפלל מנחה, ועדיין נשארו במקומם בבית הכנסת מוכנים ועומדים להתפלל מעריב. אבל לאחר שגמרו מעריב, או לפני שהתפללו מנחה בציבור, אין עליהם חלות שם "ציבור של תפילה" שנאמר שבהדלקתן יקיימו את מנהג הקדמונים להדליק בציבור".

במקום נוסף בדברי המשנה ברורה מפורש שלא כדברי הגרמ"ס, שכתב על דברי השו"ע (או"ח סי' תרעא סע' ז) שמדליקים נרות חנוכה בבית הכנסת מניח בצד בדרום – "בבית הכנסת או בבית המדרש". ולכאורה לא מובן פשר הדברים, מה ההוספה במילים "או בבית המדרש". ונראה, שכוונתו לומר שאין להדלקת נר חנוכה שייכות עם בית הכנסת וענין התפילה אלא שייכת לכל מקום התכנסות של ציבור שיש בו פרסומי ניסא, ולכן בכלל זה גם בית מדרש. ולכאורה לדברי הגרמ"ס מהיכי תיתי שמותר להדליק נר חנוכה בבית מדרש

במידה ואין ההדלקה "מתקיימת על ידי ציבור של תפילה".

בש"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סימן סב) נשאל האם ההלכה שצריך לומר בפני עשרה שמבקש ממנו מחילה ולא רצה חברו למחול לו כדי שלא יחשדוהו (שו"ע או"ח סי' תרו) - מתקיימת כשאומר כן בפני עשרה נשים. וכתב בתוך דברי תשובתו: "ועוד אני אומר, שספק זה יש להסתפק בו בדין אחר, והוא דאיתא בשו"ע (סי' תרעא) בדין נר חנוכה דמדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, וכתב המג"א (שם ס"ק י) דאם הוא סמוך לחשיכה בליל שבת, וטרם שיבואו מניין לבית הכנסת יתקדש היום, יברך וידליק מיד, דמכל מקום איכא פרסומי ניסא כשבאים אחר כך לבית הכנסת וכו'. וכתב הרב שערי תשובה בשם מור וקציעה כיון שהוא משום פרסומי ניסא צריך שיהיה עדה בשעת מעשה, ורק אם השעה דחוקה לא יבטל ההדלקה אלא ידליק בלא ברכה. וגם בזה יש להסתפק אם נמצא עשרה נשים ידליק בברכה ואפילו דאין השעה דחוקה, או דלמא אין מועיל פרסום אשר בפני נשים דאין נחשבים עדה כמ"ש רז"ל בדין הקדושה דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא בנות ישראל". ומסקנתו שגם בפני עשרה נשים נחשב פרסום, ולכן יוכל להדליק בפניהן.

ופשוט שלדעת הגרמ"ס אין כל מקום לספקו של הרב פעלים וכל שכן להכרעתו, שהרי לפי הגרמ"ס שגדר הדלקת

נרות בבית הכנסת הוא ענין השייך לציבור של תפילה, ודאי אין קיום דין זה יכול להעשות על ידי נשים, ופשיטא שלא יכולים לקיים את ההדלקה על ידי הצטרפות עשרה נשים שעל ידן מתפרסם הנס.

- ג -

ונראה נפק"מ נוספות בין דעת המשנ"ב שסובר שאין גדר הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שייך לדין ציבור של תפילה, לבין דעת הגרמ"ס שסובר שקיום ההדלקה "מתקיימת על ידי ציבור של תפילה".

[א] הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת ביום. לעיל [פרק ג אות ג] הבאנו את המנהג להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת ביום, והמקור למנהג זה נובע מכך שבמנורת המקדש היה הכהן מדליק בבוקר את הנרות שכבו בלילה, ואגב כך נשאר המנהג להדליק שוב את הנרות חנוכה בשחרית.

ונראה, שלדעת הגרמ"ס גם המנהג להדליק נרות חנוכה בבית הכנסת בבוקר שייך לציבור של תפילת שחרית, ואם עדיין לא התקבץ ציבור של עשרה לבית הכנסת, אין להדליק נרות, וכפי שסבר לענין הדלקה בערב שבת [וכמו שהבאנו לעיל, המנחת אלעזר (או"ח ח"ב סימן סח) הכריע שאם בשעת ההדלקה בבית הכנסת לא שהו עשרה, יש להדליק ללא ברכה].

ברם לדעת המשנה ברורה שאין ההדלקה שייכת לדין התפילה, כבר נתבאר

לעיל בשער הציון שגם ביום חול אפילו אם אין מניין כשמדליק אחר מנחה יכול לברך, ולפי זה הוא הדין בבוקר, אם מגיע לבית הכנסת ואין עשרה רשאי להדליק [אלא אם כן בנקל לו להשיג מניין בשעת ברכה, שבדאי עדיף, כמבואר לעיל בביאור הלכה לענין ההדלקה במנחה בערב שבת].

[ב] "שיעור הדלקה" בהדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת. בשו"ת מלמד להועיל (ח"א סימן קכא) נשאל האם צריך שידלקו נרות חנוכה בבית הכנסת שיעור הדלקה, והעיר השואל שבדברי האשל אברהם (סי' תרעה ס"ק ב) משמע שצריך שיעור, ומדברי המג"א (סי' תער ס"ק ב) והפמ"ג שם, משמע שהיו הנרות דולקים עד חצות הלילה.

וכתב המלמד להועיל, שבמקומות שנוהגים להדליק נרות עד חצות הלילה הם דולקים עד כלותם, אך במקום שמדליקים גם בבוקר, מכבים את הנרות לאחר תפילת ערבית כדי שישאר להדליק מהם בתפילת שחרית. ועדיף לצרף הדלקת שחרית שהעם מתאספים גם בבוקר להדלקת ערבית, מלהניח את הנר דולק בערבית ואין שם איש. והוסיף המלמד להועיל, שקשה להנהיג שהנרות ידלקו בבית הכנסת שיעור חצי שעה "דהיכי נעביד, ימתין השמש אחר תפילת ערבית עד חצי שעה, אם כן יאחר הדלקתו בביתו יותר מן הראוי, ואם יקדימו להדליק בבית הכנסת קודם הלילה, הא תינח בחול, במוצאי שבת מאי איכא למימר,

ומעתה נצטרך להטריח את השמש לילך אחר חצי שעה לבית הכנסת ולכבות את הנרות כדי שידלקו גם בבוקר, או לבטל את המנהג של הדלקת הבוקר ולהניח את הנרות דולקות עד כלה. ובשני האופנים האלו אין דעתי נוחה".

ולכן הוא מסיק ש"במקום שאין עושין כמנהג פראנקפורט דמיין לעשות נרות גדולות שידלקו עד הבוקר, אין למחות לכבות הנרות אחר תפילת ערבית ולהדליקן שוב בבוקר". וכתב המלמד להועיל שם, שכן המנהג בברלין בכל בתי הכנסיות.

ובדברי המלמד להועיל כתב גם בשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סימן פו) שלאחר תפילת ערבית אין צריך להשאיר את הנרות דולקים בבית הכנסת "כי לא מצינו בשום מקום שיעור הדלקה בבית הכנסת, וכיון דעיקר הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת הוא רק משום פרסומי ניסא וכמבואר בבית יוסף (סי' תרעא) בשם הריב"ש וכו', וכיון שאין אדם שם נראה לפענ"ד שמותר לכבותו".

ולכאורה יש מקום לתלות נדון זה בדברי המשנ"ב והגרמ"ס. לפי המשנה ברורה שעיקר גדר ההדלקה הוא משום פרסום הנס, יש מקום לומר שלפרסום נס נקבע שיעור של חצי שעה, ולכן נצטרך תמיד לדאוג לכך שהנרות ידלקו במשך חצי שעה, וגם לאחר שנסתיימה התפילה. אולם לפי הגרמ"ס שעיקר דין ההדלקה הוא ענין השייך לתפילה, מסתבר שאין זה משנה מה שיעור ההדלקה, אלא צריך שידלק כל זמן

התפילה, ולאחר שהסתיימה התפילה בודאי שיכול לכבות הנרות.

[ג] הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת על

ידי קטן. לעיל [פרק ג אות ז] הבאנו את דברי שו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן שלה) שכתב: "ולא שמיע לי, כלומר לא סבירא לי הנוהגים לבקש קטן להדליק [נרות חנוכה בבית הכנסת], וכמו שהבאתי בתשובות והנהגות ח"א, רק ראוי לבקש אדם נכבד שאינו מדליק בדינא דגמרא שיברך בכוונה ויוציא הקהל, וזהו כיבוד חשוב וראוי לרדוף אחריו מלבד שכר ברכות זוכה בכך".

ונראה שגם דין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת על ידי קטן יהיה תלוי בדברי המשנ"ב והגרמ"ס. דלפי המשנה ברורה שעיקר גדר ההדלקה הוא משום פרסום הנס, יש מקום לומר שמכיון וגם בהדלקה על ידי קטן יש פרסום נס, אין בעיה לבקש מקטן שידליק. אולם לפי הגרמ"ס שעיקר דין ההדלקה הוא ענין השייך לתפילה וחלק ממנה, כשם שקטן אינו מצטרף להשלמת מנין ואינו שייך לתפילת הציבור, כך גם אינו יכול להדליק נרות חנוכה שהם מדין "ציבור של תפילה".

[ד] הדלקה במקום ציבורי ללא קשר

לתפילה. כפי שהזכרנו לעיל [אות א], בספר נפש הרב יצא כנגד הנוהגים להדליק נר חנוכה בברכה במסיבות חנוכה ציבוריות על סמך חידושו של הגרמ"ס, מכיון שבאופן

זה "אין עליהם חלות שם "ציבור של תפילה" שנאמר שבהדלקתן יקיימו את מנהג הקדמונים להדליק בציבור".

גם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"ב סימן שלו) נוטה שלא להדליק בברכה במנין שאינו קבוע, וז"ל: "וחוששני שאין להדליק בברכה אלא במנין קבוע, וכמו מגן אבות שתיקנו הברכה בליל שבת במנין קבוע דוקא, ולשון הירושלמי התם בבית הכנסת. ועיקר הברכה בחנוכה בבית הכנסת הוא חידוש שלא נמצא כן בש"ס ורמב"ם, הבו דלא להוסיף עלה, להדליק בציבור לא קבוע. אבל כמדומני שאין נוהגין כן, וצ"ע". וכן כתב בתשובות והנהגות (שם סימן תצח) שבחתונה שהתפללו שם מעריב אין להדליק בברכה, מכיון שאין זו הדלקה בציבור קבוע בבית הכנסת. ומבואר בדבריו כסברת הגרמ"ס, שרק במנין קבוע יש להדלקה שייכות עם התפילה, ורק בזה מקיים את התקנה של ההדלקה בבית הכנסת שעניינה חלק מהתפילה, ולכן במנין שאינו קבוע אין להדליק נרות חנוכה.

וכן פסקו המנחת יצחק (ח"ו סימן ס"ה), שבט הלוי (ח"ד סימן סה) ובשו"ת דברי יציב

(או"ח ח"ב סימן רפו), שאין להדליק נר חנוכה אלא בבית הכנסת, אבל באסיפות ועצרות עם ומסיבות חג וכדומה המתקיימות בין באולמות ובין ברחובה של עיר, אין צריך להדליק נרות חנוכה, ובודאי שאין לברך על הדלקה זו ואף אם מתפללים שם מנחה

וערבית. אולם בילקוט יוסף (דיני חנוכה עמ' רד) מתיר להדליק באולמות שמתפללים בהם מנחה וערבית.

אמנם לפי דעת המשנה ברורה שעיקר גדר ההדלקה הוא משום פרסום הנס, יש מקום לומר שמאחר וגם בהדלקה באולמות ומקומות שאינם בית הכנסת יש פרסום נס,

יכול להדליק שם ולברך. וכן מובא בספר פסקי תשובות (סימן תרעא אות טו) בשם שו"ת אז נדברו, שבעצרות עם גדולות ובמקומות שמן הסתם נמצאים שם יהודים אשר לא הדליקו ולא שמעו הדלקת נר חנוכה, מותר להדליק בברכה, ובפרט אם הוא ברחובה של עיר שאין לך פרסום הנס גדול מזה.



סימן ז

הדלקת נר חנוכה ומקרא מגילה לאחר עלות השחר

[הגדרת זמני "לילה" ו"יום" בהלכה]

- א -

ובדברי התוס' שם (ד"ה לא) מבואר שנידון זה אינו רק ביחס לקריאת שמע אלא לכל המצוות, האם הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה נחשב יום או לילה. וז"ל התוס': "לא לעולם ליליא הוא, תימא אם כן לימא רבותא שפעמים יש אדם קורא לאחר שיעלה עמוד השחר שני פעמים ויוצא בו משום שחרית ומשום ערבית. וי"ל דהכי קאמר לעולם לילא הוא בשאר מצוות דבעינן בהו יום כמו תפילין וציצית, אבל גבי קריאת שמע לא הואיל ואיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא לאו זמן שכיבה הוא". וכן כתבו התוס' שם (ט, א ד"ה לעולם יממא הוא) "ואם תאמר ליתני שתי פעמים קודם הנץ החמה והוי רבותא טפי דאפילו קודם הנץ הוי זמן דקריאת שמע של שחרית, וי"ל כדפרישנא דהאי יממא לענין שאר מצוות, אבל לענין קריאת שמע הואיל ואיכא אינשי דגנו לאו זמן קימה הוא".

ונראה לדון בענין זה, כיצד מוגדר הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה, האם נחשב יום או לילה.

בגמרא (ברכות ח, ב) נאמר: "תניא רבי שמעון בן יוחי אומר פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה, אחת קודם שיעלה עמוד השחר ואחת לאחר שיעלה עמוד השחר, ויוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה". ומקשה הגמרא: "הא גופא קשיא, אמרת פעמים שאדם קורא קריאת שמע שתי פעמים בלילה אלמא לאחר שיעלה עמוד השחר ליליא הוא והדר תני יוצא בהן ידי חובתו אחת של יום ואחת של לילה אלמא יממא הוא. ומתרצת הגמרא: "לא לעולם ליליא הוא והא דקרי ליה יום דאיכא אינשי דקיימי בההיא שעתא, אמר רב אחא בר חנינא אמר רבי יהושע בן לוי הלכה כרבי שמעון בן יוחי". ומביאה הגמרא "איכא דמתני, לא לעולם יממא הוא והאי דקרו ליה ליליא דאיכא אינשי דגנו בההיא שעתא". הרי לנו שתי דעות האם הזמן שבין עלות השחר להנץ החמה נחשב יום לגבי קריאת שמע של שחרית, או לילה לגבי קריאת שמע של ערבית.

בגמרא (שבת כא, ב) "וכבתה אין זקוק לה, ורמינהו, מצותה משתשקע החמה עד שתכלה רגל מן השוק, מאי לאו דאי כבתה הדר מדליק לה. לא, דאי לא אדליק מדליק". וכתב שם הרמב"ן על דברי הברייתא שמצותה עד שתכלה רגל מן השוק, היינו רק למצוה מן המובחר, אבל יוצא ידי חובתו בהדלקה כל הלילה. וכך נפסק להלכה בשו"ע (סימן תרע"ב ס"ב) "עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה".

ואף שמלשון המחבר "כל הלילה" היה מקום להבין שכוונתו עד הבוקר, כלומר עד זריחת החמה, מכל מקום כבר כתב המשנה ברורה (ס"ק יא) "כל הלילה, עד עמוד השחר", ומקור הדברים במג"א ובפר"ח כמו שהביא בשער הציון (ס"ק טז). ויש להבין מדוע אמנם פירוש "כל הלילה" לגבי מצות הדלקת נר חנוכה הוא עד עלות השחר ולא עד הנץ החמה.

ומצאתי בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סימן תסג) שכתב בענין זה, וז"ל: "מי שלא הדליק נר חנוכה, אם מותר להדליק בברכה אחר עמוד השחר, דלא שייך לומר "שרגא בטיהרא מאי אהני", כיון דאכתי לא האיר היום, נ"ל דמותר. דהא נס דמנורה היה בודאי גם ביום, שהיה דולק כל שמונה ימים, כלילה וביום וכו'. רק ביום אינו יכול להדליק נר חנוכה, ששרגא בטיהרא מאי אהני [נר בצהרים אינו מאיר], רש"י חולין דף ס' ע"ב]. מ"מ, אחר עמוד השחר שעוד לא האיר היום כולו ונהנים

מאורו ושרגא אז מהני, פשיטא שיכול להדליק בברכה".

והביא ראיה לדבריו מדברי המשנה (מגילה פרק ב, משנה ה) "כל היום כשור לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר ולנטילת לולב ולתפילת המוספין וכו' כל הלילה כשור לקצירת העומר ולהקטר חלבים ואברים, זה הכלל דבר שמצותו ביום כשור כל היום, דבר שמצותו בלילה כשור כל הלילה". ומכך שלא הזכירה המשנה במצוות הנוהגות כל הלילה הדלקת נר חנוכה, רואים שיכול להדליק גם לאחר עלות השחר, מכיון שכל הנאמר במשנה שם שמצותם כל הלילה היינו רק עד עמוד השחר, ואם כן מכך שלא נכלל גם נר חנוכה הרי שמצותו גם אחר כך, עד שיאור היום.

והוסיף עוד ההתעוררות תשובה: "וראיתי לרשב"א (שבת כא, ב) בסוגיא דכבתה, דנקט בפשיטות וז"ל דאם רצה להדליק מדליק סמוך לשקיעת החמה, דהא איכא פרסומי ניסא עכ"ל עי"ש. והא דתני משתשקע החמה, היינו, דאז איכא חיובא שצריך להדליק, אבל יכול להקדים, ומביא ראיה לזה. ומכש"כ לאחר עמוד השחר שעדיין חשיכה ואיכא היכרא יותר וכבר נתחייב בה, ונקט שם ג"כ בפשיטות, דיכול להדליק כל הלילה, דמצותה כלילה כשור כל הלילה".

ומבואר בדברי ההתעוררות תשובה, כפי שאמנם משמע מפשטות דברי

המחבר, שזמן הדלקת נר חנוכה "כל הלילה" היינו כל זמן שעוד לא זרחה השמש והאיר היום, ושפיר גם אחרי עמוד השחר אפשר להדליק נר חנוכה. כי הרי כל הסיבה שלא מדליקים נר חנוכה ביום היא מטעם "שרגא בטיהרא מאי אהני", אולם מעלות השחר עד הנץ החמה כיון שעדיין חשוך ויש לנר משמעות כיון שהוא מאיר, שפיר יכולים להדליק הנר ולקיים המצוה. וזהו דלא כמש"כ המשנה ברורה ש"כל הלילה" פירושו "עד עמוד השחר", ומשעה זו כבר אי אפשר לקיים מצות הדלקת הנר.

ונראה לבאר שנחלקו המשנה ברורה וההתעוררות תשובה ביסוד ההגדרה מהו זמן ה"לילה". לפי ההתעוררות תשובה, לילה פירושו חושך,

אך גם כשלא חשוך לגמרי זהו גם כן לילה [כגון בין עלות השחר והנץ החמה]. ולכן אפשר להדליק נר חנוכה גם לאחר שעלה עמוד השחר, מכיון שעדיין חשוך כל זמן שלא זרחה החמה, הרי זה נחשב לילה, ואפשר להדליק נר חנוכה שזמנו "כל הלילה" [ונראה שבזמן שאחר עלות השחר וסמוך להנץ החמה שכבר לא חשוך מודה ההתעוררות תשובה שאין זה נחשב לילה]. אולם לפי המשנה ברורה, הגדרת "לילה" איננה תלויה באור ובחושך, אלא לילה הוא זמן. וזמן הדלקת נר חנוכה הוא בלילה גמור, ואם חשוך כל עוד שאין זה בזמן הלילה, אין זה לילה, ולכן לאחר עלות השחר למרות שעדיין חשוך, מכיון שאין זה זמן לילה אין יכולים כבר להדליק נר חנוכה ולקיים המצוה^א.

^א. על דברים אלו שנדפסו בספרי רץ כצבי (ח"א סימן יג), כתב רבי יוסף כרמל, ראש כולל ארץ חמדה: בדבר המחלוקת בין ההתעוררות תשובה למשנה ברורה. נראה שלכולי עלמא יום ולילה תלויים באור וחושך, שהרי כך נאמר מפורש "ויקרא אלקים לאור יום ולחושך קרא לילה". והנה מפורש בברכות (ב:) שהיום הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים שנאמר "סימן לדבר צאת הכוכבים. ואף על פי שאין ראייה לדבר זכר לדבר, שנאמר (נחמיה ד') ואנחנו עושים במלאכה וחצים מחזיקים ברמחים מעלות השחר ועד צאת הכוכבים, ואומר (שם) והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה. מאי ואומר, וכי תימא מכי ערבא שמשא ליליא הוא, ואינהו דמחשכי ומקדמי, תא שמע: והיו לנו הלילה משמר והיום מלאכה". וכן פסק הרמב"ם בהלכות בית הבחירה (א, יב) "אין בונין את המקדש בלילה שנאמר וביום הקים את המשכן ביום מקימין לא בלילה, ועוסקין בבנין מעלות השחר עד צאת הכוכבים". והיסוד הוא ששיערו חכמים שכמות האור הקובעת ליום הוא מעלות השחר עד צאת הכוכבים. ואף על פי שגם אחרי צאת הכוכבים יש קצת אור, כיון שרוב האור נעלם אין זה יום אלא לילה. וכלשון הרמב"ם בהלכות תרומות שהבאת ברץ כצבי (חלק ב עמוד שיט) "עד שיטהר הרקיע מן האור". כלומר שצאת הכוכבים הוא תוצאה מהעלמות האור וכאשר נעלם כמות אור שניתן לראות ג' כוכבים הרי זה נחשב ל"חושך" וממילא לילה. וממילא אף בעלות השחר כיון שיש אור, על אף שיש גם חושך, הרי זה מספיק אור להחשב יום.

וכנראה סברת ההתעוררות תשובה היא שאף על פי שזמן זה הוא "אור" מבחינה הלכתית, כיון שסוף סוף האור איננו בשלמותו, במצוות התלויות בהארה, כל שהאור איננו חזק ויש מקום להוספת אור ניתן

- ב -

עוד נפק"מ במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה היא, האם מותר לקדש את הלבנה אחר עלות השחר כתב הרמ"א (או"ח סימן תכו ס"ע א) "ואין לקדש החודש אלא בלילה בעת שהלבנה זורחת ונהנין מאורה". ובמשנה ברורה (ס"ק ג) שם: "ונהנין מאורה, דהיינו בעת שזריחתה ניכרת על גבי הקרקע".

ובשו"ת התעוררות תשובה (סימן קצט) נשאל אם מותר לקדש הלבנה אחר עלות השחר, והשיב: "נ"ל שמותר לקדש הלבנה גם אחר עלות עמוד השחר, כי לא נזכר בשום מקום שדווקא בלילה מקדשין וכו' וגם אחר עלות השחר היא מאירה ונהנין ממנה".

הרי לנו פסקי המשנה ברורה וההתעוררות תשובה לשיטתם. ההתעוררות תשובה שסובר שיכול להדליק נר חנוכה לאחר עלות השחר מכיון שלילה פירושו חשיכה, ולאחר עלות השחר עדיין חשוך מכיון שלא האיר

היום, סובר גם לגבי קידוש לבנה, מכיון שלאחר עלות השחר עדיין חשוך ואור הלבנה ניכר ונהנין מאורה, יכולים לקדש הלבנה. אולם לפי המשנה ברורה, מכיון שקידוש לבנה הוא בזמן הלילה, ולילה פירושו זמן לילה גמור, וכמו בנר חנוכה שהדלקתו רק בזמן לילה גמור ולא אחר עלות השחר, כך גם לא יקדש הלבנה לאחר עלות עמוד השחר מכיון שאין זה זמן לילה גמור ואין זריחת הלבנה ניכרת².

וראיתי בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן יז) שנשאל באופן שסוף זמן קידוש לבנה הוא בליל שבת, מה יעשה מי שלא קידש עדיין את הלבנה עד אז, מחד גיסא לכאורה עדיף שיכרך בליל שבת בגלל פסק הרמ"א ש"אין לקדש הלבנה אלא בלילה", וזהו הלילה האחרון שיוכל לקדש את הלבנה. אולם מאידך אולי עדיף שיקדשה מבעוד יום קצת לפני כניסת השבת מטעם שכתב המג"א (סימן תכו ס"ק ז) שאין לקדש בליל ש"ק ע"פ הסוד.

לקיים המצוות. לכן נר חנוכה, שהנר צריך להאיר, או בקידוש לבנה, שמברכים על ההנאה מאור הלבנה, אף אחר עלות השחר שיש אור, כיון שאדם עדיין זקוק לאור הלבנה, ויש היכר להדלקת הנר, ניתן לברך. **ב. רבי שמואל הוטשילד**, מחבר הספרים פירות תאנה, כתב: על המבואר להעמיד מחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה אי יום ולילה תלוי בזמן או בחשך ואור. נראה בפשטות דלא דיבר ההתעוררות תשובה רק לענין נר חנוכה וקידוש לבנה ומשום דס"ל דלא נאמר בהם דין לילה מצד עצם המצוה אלא דאין ראוי לקיים אותן מצוות רק בזמן שהאור ניכר בהם. וכן מבואר בהדיא מהא דהוכיח ההתעוררות תשובה מדלא תנן בנר חנוכה באופן שמצותו בלילה הרי מבואר דכל המנו"ם שם במשנה גם לדעתו הם רק עד עלות השחר.

ובפרט מש"כ בלולב אחרי עלות תלוי במ"ב וההתעוררות תשובה, לכא' צ"ע, דהא בהדיא תנן במגילה (ב.) דכולן שעשו מעלות השחר כשר. ובדאי כן הוא גם לענין לולב, שהרי גם בכל אותן דתנן במשנה יום כתיבה בהו, ולענין קריאת מגילה תנן שם בהדיא דיצא מיד לאחר עלות השחר.

והפיק הציץ אליעזר שמכיון שאין ברירה אחרת, למרות שאין לקדש את הלבנה בליל שבת כדברי המג"א, מכל מקום עדיף לקדש בליל שבת מאשר להקדים ולקדש מבעוד יום קצת.

ולכאורה, לפי דברי ההתעוררות תשובה סובר שאפשר לקדש הלבנה אחרי עלות השחר, כיון שאין דין לקדש בזמן לילה דוקא, אלא כאשר חשך והלבנה מאירה ונהנין ממנה, היה מקום לומר שבנידון השאלה שסוף זמן קידוש לבנה בליל שבת יוכל לקדש מבעוד יום סמוך מאד לכניסת השבת כאשר כבר מתחיל להחשיך והלבנה כבר מאירה ונהנין ממנה.

אולם בהערות עקבי סופר על שו"ת התעוררות תשובה, כתב לחלק שכל חידושו של ההתעוררות תשובה הוא רק שיכול לקדש לבנה לאחר עלות השחר כיון שאז חשך ונהנים מאורה, מה שאין כן לקדשה לפנות ערב, בזה מודה למש"כ הרמ"א שמקדשין את הלבנה בלילה [ובמשנה ברורה (שם ס"ק ב) ביאר: "לאפוקי בין השמשות שהלבנה נראית קצת ועדיין הוא יום"]. נמצא לפי דברי העקבי סופר בדעת ההתעוררות תשובה, יהיה עדיף לקדש את הלבנה בשבת לפנות בוקר [לאחר עלות השחר לפני הנץ החמה] מאשר לקדש כל הלילה.

ובשו"ת ישכיל עבדי (או"ח ח"ח סימן כ אות נג) הביא את דברי ההתעוררות תשובה שהתיר לקדש הלבנה אחרי עלות השחר אם נראית טוב, ותמה עליו שמפשטות דברי הרמ"א "ואין לקדש החודש אלא בלילה" משמע שבא למעט שרק בלילה מקדשים וכל שאינו לילה אין מקדשים, וגם אין לקדש לאחר עלות השחר מכיון שאין זה נקרא לילה. ומסיים: "עוד אני אומר טעם כעיקר, מה שמקדשים אותה רק בלילה, משום שזמן שליטת הלבנה הוא רק בלילה, ולכן עלינו לברך אותה רק בזמן שליטתה, בזמן שהיא זורחת ונהנים לאורה דנותנים שבח להקב"ה על שנתן לנו אור הלבנה ליהנות לאורה. ואמנם אחרי שעלה עמוד השחר שכבר עבר השלטון לחמה, אין מקום לברך הלבנה, בזמן שכבר עבר שלטונה ונכנס בגבול השמש".

אכן לפי המבואר בדברי ההתעוררות תשובה, סיבת הברכה על הלבנה לא תלויה בזמן, שיש דין לקדש אותה בזמן לילה, כאשר הלבנה שולטת בעולם, וכפועל יוצא, לאחר עלות השחר כאשר שולטת החמה אין לברך, אלא הדין הוא שהברכה צריכה להיות בלילה, פירושו בחושך, ובעולם ניכר אור הלבנה, ואם כן שפיר אפשר לברך עליה גם אחרי עלות השחר מאחר ועדיין חשך ונהנין מאורה.^ג

ג. על דברים אלו כתב ה"ה אברהם קאהן, ישיבת אהבת תורה:

הרמב"ן ז"ל בקידושין ל"ג: מנה מצות ספיה"ע בין מצו"ע שלא הזמ"ג. וביארו אחרונים את דבריו, דעיקר

[והדברים מסתברים, שהרי גם אור הלבנה מגיע בעצם מאור החמה, נמצא שגם בזמן שהלבנה מאירה זהו משלטון החמה. ולכן גדר הברכה הוא על התמעטות הלבנה, וזמן הברכה הוא כל אימת שנהנים מאורה].

והנה נחלקו הפוסקים האם קידוש לבנה היא מצות עשה שהזמן גרמא. ובשו"ת האלף לך שלמה (סימן קצג) כתב להעיר בדברי המג"א (סימן תכו) שנשים פטורות מקידוש לבנה כיון דהוי מ"ע שהזמן גרמא, וז"ל: "ובחידושי תמהתי עליהם,

דמ"ע שהזמן גרמא לא הוי רק אם גוף המצוה שייך בכל יום בשנה ואין מניעת קיומה רק מכח הזמן, בזה נחשב מ"ע שהזמן גרמא. אבל בלבנה, אין המניעה מכח הזמן, רק מכח גוף הלבנה שאינה מתחדשת רק מחודש לחודש, ולא שייך לברך אחר שכבר הולכת וחוסרת, והוי כאילו לא היה לבנה מעולם, ואם כן אין המניעה מכוח הזמן, ולכך לא שייך לומר דהוי מ"ע שהזמן גרמא". ומבואר בדבריו שקידוש לבנה אינו מ"ע שהזמן גרמא, והיינו שסיבת הברכה על הלבנה לא תלויה בזמן.

המצוה היא לספור מהקרבת העומר - ושם המצוה היא ספירת העומר בדיוקא, ולכן גם קי"ל דבזה"ז שאין עומר אין מצות ספירה, וא"כ הן אמת שהקרבת העומר היא מ"ע שהז"ג, אבל הספירה לא תלויה בזמן אלא בהקרבה, ולמדנו א"כ מדברי הרמב"ן שגם מצוות שלא יתכנו בכל הזמנים ולעולם הם מוגבלים לזמנים מסוימים, אבל אם הסיבה היא אינה הזמן - שהזמן גורם חיוב המצוה, אלא שגורם חיוב המצוה תלוי בזמן ולכן גם המצוה מוגבלת בזמן, אין זה נקרא מצ"ע שהזמ"ג. וא"כ הכ"נ בקידוש לבנה אף שהמצוה מוגבלת ללילה, אבל הסיבה היא משום שאפשר לקדש בזמן שנהנין מאורה והיינו בחושך א"כ אין נקרא הזמ"ג, ופשוט הוא.

וניתן לומר שאם היינו יכולים לומר דאם שקעה חמה קודם זמנה כגון כשהגיע יעקב אבינו להר המוריה, לא הי' לזה דין לילה לכל הדינים כמו לענין אכילת קר"פ וכו' - מ"מ לענין קידוש לבנה זה הי' זמנה, כלומר אף שהזמן מוגדר כיום מבחינה הלכתית, אבל אפשר לקדש הלבנה משום שיש כאן מציאות של חושך. עוד אוסיף בענין זה, שלגופו של ענין חושבני שבשאלת ההגדרה ההלכתית של הזמן הזה שמעה"ש עד הנה"ח אין חולק שהוא יום, שהרי משנה שלמה שנינו במס' מגילה וכולן שעשה משעלה עה"ש יצא, רק שתקנו חז"ל משום הטועים שלא לעשות המצוות התלויות ביום עד שתנה"ח. ובהקרבת התמיד הקריבוהו לכתחילה לפני הנה"ח אף שבתורה נאמר בוקר, ובוקר ודאי יום הוא ולא לילה. ובגמ' שם ובריש ברכות למדה זה מקרא דואנחנו עוסקים במלאכה מעה"ש עד צאה"כ, ואף ששם נאמר דאינו ראי' אלא זכר - כבר פירשו התוס' דאינו ראי' לזמן קר"ש כיון שק"ש תלויה בזמן שכיבה וקמה, אבל לשאר דברים התלויים ביום ולילה ודאי שאחר עה"ש כבר קרוי יום.

ומש"כ ההתעוררות תשובה בענין נר חנוכה ובענין קידוש לבנה, באמת שתי מצוות אלו לא נאמר בהן דין לילה וכמו שכתב הוא עצמו, וא"כ הם תלויים בזמן חושך - לנ"ח משום דשרגא בטיהרא למאי מהני, ולקידוש לבנה משום שצריך זמן שנהנין לאורה. ולכן כל עוד שחשך, אף שמוגדר הלכתית כיום מ"מ הוא ראוי לקיום מצוות אלו.

ציצית

"מאימתי מברך על הציצית בשחר, משיכיר בין תכלת שבה ללבן

שבה" (שו"ע או"ח סימן יח סע' ג). וכתב הרמ"א: "ואם לבשו מעלות השחר ואילך, י"א דמברך עליו וכן נוהגין". ובמשנה ברורה (ס"ק י) כתב: "עיי' בביאור הגר"א שפסק כדעת השו"ע [דאין לברך מעלות השחר ואילך]. ובפמ"ג כתב אם השעה דחוקה המיקל להניח מעלות השחר ואילך אין גוערין בו, ועכ"פ לכתחילה בודאי נכון מאד להמתין מלברך עד שיכיר בין תכלת ללבן".

הרי לנו מחלוקת הפוסקים אם מברכים על ציצית אחרי עלות השחר לפני הנץ החמה, כלומר האם זמן זה נחשב "יום" או לא. ובפשטות, יש לתלות זאת במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, הרי ש"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, ולכן אמנם יכול לברך על ציצית גם לפני שמכיר בין תכלת ללבן, כי כבר מעת שעלה השחר נחשב הזמן ליום שהוא זמן לבישת ציצית. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, ויום תלוי באור, מכיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך ואין זה נחשב ליום, לא יוכל ללבוש ציצית אלא משיכיר בין תכלת ללבן.

אלא שיש מקום לחלק ולומר שבדיני ציצית כולי עלמא יודו, הן המשנה

וכמו שנתבאר, זהו כעיקר דעתו של ההתעוררות תשובה שסיבת ברכת קידוש לבנה אינה תלויה בזמן, שיש דין לברכה בזמן לילה כאשר הלבנה שולטת בעולם, אלא הברכה צריכה להיות בלילה, פירושו בחושך, ובעולם ניכר אור הלבנה [ואם כן יש אסמכתא לדברי ההתעוררות תשובה מדברי האלף לך שלמה].

ואילו מדברי המג"א שסובר שקידוש לבנה היא מצות עשה שהזמן גרמא נראה מבואר שגדר דין קידוש לבנה תלוי בזמן. ומעתה הדברים מתאימים עם המבואר לעיל בדעת המשנה ברורה שסובר שקידוש לבנה הוא בזמן הלילה, ולילה פירושו זמן לילה גמור, וכמו בנר חנוכה שהדלקתו רק בזמן לילה גמור ולא אחר עלות השחר, כך גם לא יקדש הלבנה לאחר עלות עמוד השחר, כיון שאין זה זמן לילה גמור שאין זריחת הלבנה ניכרת. וכפי שהבאנו לעיל מדברי שער הציון, מקור דינו של המשנה ברורה בנר חנוכה הוא מהמג"א, ואם כן אזיל המג"א לשיטתו, שהגדרת לילה היא זמן, ולא אור וחושך, וכמו שנתבאר.

- ג -

לפי מחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה בהגדרת "לילה", יש השלכות נוספות בקיום הלכות שמצוותם ביום או בלילה - בזמן שבין עלות השחר לזריחת החמה, כדלהלן:

ברורה והן ההתעוררות תשובה, שאין זה דין של "יום" ו"לילה" אלא דין מיוחד שצריך היכר בין תכלת ללבן, ועדיין צ"ע. [ובמיוחד נשאלת השאלה לגבי הארצות הצפוניות ששורר חושך במשך תקופה ארוכה בשנה, ואין זמן שיכול להכיר בין תכלת ללבן, מתי חלה מצות ציצית והיאך יוכל לקיימה בארצות אלו, וענין זה יבואר להלן אות ד].

קריאת שמע

בהלכות קריאת שמע של שחרית (או"ח סימן נח סע' ד) כתב המחבר: "ואם קראה משעלה עמוד השחר וכו' יצא בדיעבד". ובדיני קריאת שמע של ערבית (או"ח סימן רלה סע' ד) כתב המחבר: "הקורא ק"ש של ערבית אחר שעלה עמוד השחר קודם הנץ החמה, לא יצא ידי חובתו אא"כ היה אנוס".

ובהשקפה ראשונה הרי שנידונים אלו תלויים במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה האם הזמן שבין עלות השחר לזריחת החמה נחשב יום או לילה. לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" הוא זמן, ולאחר עלות השחר אין זה זמן לילה, יהיה הדין שיוכל לקרוא קריאת שמע של שחרית לפני הנץ החמה ולא יוכל לקרוא בזמן זה קריאת שמע של ערבית. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, מכיון שחשך, נחשב כלילה, יהיה הדין שלא יוכל לקרוא קריאת שמע של

שחרית לפני הנץ החמה ויוכל לקרוא בזמן זה קריאת שמע של ערבית.

אלא שגם כאן יש מקום לחלק כדברי התוס' בברכות [שהבאנו בתחילת דברינו] שאין דיני קריאת שמע קשורים להגדרה הכללית של "יום" ו"לילה", מפני שדיני קריאת שמע אינם תלויים בהגדרת "זמן", אלא ק"ש של ערבית נקבעת לפי זמן שכיבה אצל בני אדם, כדכתיב "ובשכבך", וק"ש של שחרית נקבעת לפי זמן קימה, כדכתיב "ובקומך".

הנחת תפילין

בשו"ע (או"ח סימן ל סע' ג) כתב: "היה רוצה לצאת לדרך בהשכמה [אפילו קודם עלות השחר, משנ"ב ס"ק יא] מניחם, וכשיגיע זמנם ימשמש בהם ויברך". ובביאור הלכה (ד"ה וכשיגיע) כתב: "דמה שנוהגין איזה אנשים בימות החורף להניח תפילין ולברך עליהם תיכף משעלה עמוד השחר, לא שפיר עבדי". ומבואר שלדעתו יש חיוב להמתין מלברך על תפילין עד זריחת החמה.

וגם כאן בהשקפה ראשונה היה לתלות את דין הנחת תפילין אחר עלות השחר במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. ואם כן היה ברור ופשוט שלפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, הרי ש"יום" הוא הזמן שאחרי

עלות השחר, ולכן יכול להניח תפילין כבר משעלה עמוד השחר, ואילו לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, ויום תלוי באור, מכיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך ואין זה נחשב ליום, לא יוכל להניח תפילין עד לזמן הנחתם.

אלא שאי אפשר לומר כן, כי הרי בביאור הלכה פסק מפורש שיש חיוב להמתין מלברך על תפילין עד זריחת החמה, ולפי דברינו היה לו להתיר להניח תפילין מיד לאחר עלות השחר ולא להמתין עד שעת הנץ החמה. ועל כרחך צריך לחלק כמו שחילקנו לגבי קריאת שמע, שבתפילין זמן ההנחה תלוי בשכיבה ובקימה, ולכן גם לדעת המשנה ברורה כל עוד אין זה זמן קימה אין להניח תפילין, וזמן קימה הוא רק בשעת נץ החמה ולא לפני כן.

וראיה לכך שדין הנחת תפילין תלוי בזמן שכיבה וקימה, מדברי שו"ע הרב (או"ח סימן ל סע' ה) "מי ששכח ולא הניח תפילין כל היום ונזכר אחר שהתפלל תפילת ערבית מבעוד יום, יש מי שאומר שאסור לו להניח אז לפי שכבר עשאו לזמן זה לילה וזמן שכיבה, ואם יניח בו תפילין יחזור ויעשהו יום, והרי הן ב' קולות שסותרות זו את זו. אבל אם הוא לא התפלל עדיין,

אפילו הציבור התפללו, אין בכך כלום וכו'. ויש מי שחולק ע"ז, וטוב לחוש לסברא האחרונה". ומפורש בדבריו שב"זמן שכיבה" אי אפשר להניח תפילין, וכמו שנתבאר, שלכן אין דיני זמן הנחת תפילין שייכים להגדרת "יום ולילה" בכל התורה^ד.

קריאת התורה

בשו"ת קנין תורה (ח"ב סימן קכז) דן בענין קריאת התורה קודם עלות השחר, והביא שבשו"ת מהרש"ם (ח"א סי' קנח) התיר בשעת הדחק כיון שמצינו שבשבת ויו"ט מותר לקרות מקרא בלילה. וכן בקנין תורה הביא בשם שו"ת פני מבין (סימן ל) באנשים הנוסעים ליום השוק קודם אור היום וקוראים בתורה קודם צאתם, "דברכה לבטלה אין כאן אבל אין לעשות כן לכתחילה".

ולפי המבואר יתכן ותהיה בדין זה נפק"מ בין המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" הוא זמן, לאחר עלות השחר אין זה זמן לילה אלא יום, ולכן יוכל לקרוא בתורה. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, מכיון שחשוך, נחשב כלילה, מסתבר שלא יוכל לקרוא בתורה קריאה שדינה שתהיה ביום.

ד. עוד כתב רבי יוסף כרמל: לגבי הנחת תפילין, ראה אגרות משה אורח חיים חלק א סימן י שהתיר לברך אפילו קודם עלות השחר כיון שמעיקר הדין לילה זמן תפילין, ורק משום גזירה שמא יישן אין מניחין בלילה, ובבן אדם המשכים קום אין חשש זה.

ברכת נר ובשמים בהבדלה

"שכח ולא הבדיל במוצאי שבת, מבדיל עד סוף יום שלישי, וכו' אבל על הנר ובשמים אינו מברך אלא במוצאי שבת" (שו"ע אורח סי' רצט סע' ו) וביאר המשנה ברורה (ס"ק יח) "דברכת על האור משום דבמוצאי שבת הוא זמן בריאתו, ועל הבשמים נמי משום כדי להשיב נפש הכואבת ביציאת נשמה יתירה, וכל זה לא שייך ממוצאי שבת ואילך".

ויש להסתפק האם אפשר לברך על האור והבשמים במוצאי שבת אחרי עלות השחר לפני זריחת החמה. ולכאורה יהיה הדבר תלוי במחלוקת הנ"ל: לפי ההתעוררות תשובה, שלילה פירושו חושך, אך גם כשלא חשך לגמרי זהו גם כן לילה [כגון בין עלות השחר והנץ החמה]. ולכן רשאי להדליק נר חנוכה גם לאחר שעלה עמוד השחר, מכיון שעדיין חשך כל זמן שלא זרחה החמה, והרי זה נחשב לילה – כך גם לגבי ברכת נר ובשמים, כל זמן שעדיין חשך נקרא מוצאי שבת שיכול לברך עליהם.

אולם לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" אינה תלויה באור וחושך, אלא לילה הוא זמן. וכמו שזמן הדלקת נר חנוכה הוא בלילה גמור, ואם חשך כל עוד שאין זה בזמן לילה, אין זה לילה, ולכן לאחר עלות השחר למרות שעדיין חשך, מכיון שאין זה זמן לילה אין יכולים כבר

להדליק נר חנוכה, כך גם בהבדלה אין לברך על הנר והבשמים אלא בזמן מוצאי שבת, והיינו רק עד עלות השחר ולא לאחר מכן.

ספירת העומר

פסק בשו"ע (אורח סימן תפט סע' ז) "שכח ולא בירך על ספירת העומר כל הלילה, יספור ביום בלא ברכה". ויש להסתפק בשני אופנים: עד מתי, וממתי, אפשר לספור בברכה. כלומר, האם ההלכה שיכול לספור כל הלילה בברכה, פירושה עד עלות השחר או אפילו עד הנץ החמה. וכן לאידך גיסא, האם אפשר לספור ביום לאחר שקיעת החמה, כאשר עדיין אור, את הספירה של יום האתמול בלא ברכה [כדי שיוכל להמשיך לספור את שאר הימים בברכה].

והנה הספק הראשון, האם יכול לספור בברכה עד עלות השחר או אפילו עד הנץ החמה, יהיה תלוי במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. מאחר והדין לספור בברכה הוא כל הלילה, לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" הוא זמן, לאחר עלות השחר אין זה זמן לילה, ואין לספור בברכה. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, מכיון שחשך, נחשב כלילה ויכול לספור בברכה.

ולגבי הספק השני, האם אפשר לספור ביום לאחר שקיעת החמה, נחלקו הפוסקים, וכתב בשערי תשובה (סימן תפט ס"ק ב) וז"ל: "ועיין בבית דוד שכתב אם נזכר בסוף היום בין השמשות ומנה אז בלא ברכה

ימנה שאר הימים בלא ברכה דליכא ס"ס גמור, ובברכי יוסף גמגם בזה". ובשו"ת בית שלמה (ח"א סימן קב) ושואל ומשיב (מהדו"ד ח"ג סי' קכז) הכריעו כדעת הברכי יוסף שיוכל להמשיך בשאר הלילות לספור בברכה.

ולכאורה גם כאן יהיה הדבר תלוי במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. לפי המשנה ברורה שהגדרת "לילה" הוא זמן, ממילא לפני צאת הכוכבים אין זה לילה, ושפיר מועיל מה שסופר בלי ברכה שיוכל להמשיך בימים הבאים בברכה. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, מכיון שכבר חשוך, נחשב כלילה ולא תועיל ספירתו.

תקיעת שופר

"זמן תקיעת שופר ביום ולא בלילה, ומצותה משעת הנץ החמה ואילך, ואם תקע משעלה עמוד השחר יצא" (שו"ע או"ח סימן תקפח סע' א). ומקור ההלכה שמצות תקיעת שופר ביום, מובא בדברי המשנה (מגילה פרק ב, משנה ה) "כל היום כשר לקריאת המגילה ולקריאת ההלל ולתקיעת שופר", ובגמרא (מגילה כ, ב) יליף לה מדכתיב (במדבר כט, א) "יום תרועה יהיה לכם".

ובמשנה ברורה (שם ס"ק ב) כתב: "משעלה עמוד השחר יצא, דמן הדין משעלה עמוד השחר יממא הוא לכל הדברים, אלא לפי שאין הכל בקיאות בו וזמנין דאיתי לאקדומי, הצריכו חכמים

לכתחלה להמתין עד הנץ דיום ברור הוא לכל". ובפשטות דברי המשנה ברורה הם לשיטתו שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, ו"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, ולכן מעיקר הדין אם תקע משעלה עמוד השחר יצא, וכל מה שאמרו שתוקע משתנין החמה הוא רק דין לכתחילה לפי שאין הכל בקיאות בזמן עלות השחר ועלולים להקדים לפני זמן זה, שבודאי זהו לילה ולא יצא ידי חובה.

אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, ויום תלוי באור, מכיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך ואין זה נחשב ליום, היה צריך להיות שלא יוכל לתקוע בשופר מקודם שתנץ החמה, וצ"ע.

נתינת לולב

"מצות לולב ביום ולא בלילה וכו' וזמנו הוא משתנין החמה" (שו"ע או"ח סי' תרכ סע' א). ובמשנה ברורה שם (ס"ק ג) כתב: "משתנין החמה, ואם נטלו מעמוד השחר יצא דמעמוד השחר יממא הוא, אלא מפני שאין הכל בקיאות בו צריכין להמתין עד הנץ החמה". והיינו ממש כדבריו [המובאים לעיל] בתקיעת שופר.

ובשדי חמד (כללים מערכת הלמ"ד כלל קמ"א אות י"א) האריך בענין זה וכתב: "כתבתי במערכת ארבעה מינים סימן ג' אות כ"ב כי שלא כדין עושים קצת בני אדם שרוצים לשתות קודם תפילת שחרית איזה משקה חם

"ולקחתם" פירושו שיהיו בידו, ולא פעולת הלקיחה. דאם נאמר שמעשה הלקיחה הוא המצוה, פשוט דבעינן הלקיחה בעת החיוב דוקא, ולא יצא, אבל אם נאמר שמצות הלקיחה היא שיהיו בידו, הרי מכיון שהיו בידו בעת החיוב יצא ידי חובתו, עכ"ד. ומדבריו שנטילת הלולב קודם זמן החיוב היינו כשנטל קודם עלות השחר, מפורש שלדעתו כשנטל אחר עלות השחר קודם הנץ החמה שפיר הנטילה היא בזמן החיוב ויוצא ידי חובת מצות נטילת לולב.

ולפי המבואר, נראה שנידון זה תלוי במחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה. המשנה ברורה לשיטתו שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, ו"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, שפיר מכריע שאם נטל לולב משעלה עמוד השחר יצא. וכן גם הכרעת השדי חמד ודעת הביכורי יעקב. אולם לפי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, ויום תלוי באור, מכיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך ואין זה נחשב ליום, לא יוכל ליטול לולב לפני הנץ החמה".

קריאת מגילה

"חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. ושל לילה, זמנה כל הלילה. ושל יום זמנה כל היום מהנץ החמה עד סוף היום, ואם קראה משעלה עמוד

(טי"א או קאו"א) וכדי שלא לשתות קודם נטילת לולב מקדימין ליטול הלולב אחר שעלה עמוד השחר אף שעדיין לא הנץ החמה, וכתבתי שאנכי מזהיר את העם שלא יעשו כן, כי לכתחילה צריך ליטול הלולב דוקא אחר הנץ החמה וכו'. ועתה למודעי אני צריך, כי בשנה אחת נזדמן ביום הושענא רבה שבשעת נטילת לולב קודם קריאת ההלל ראיתי שעדיין לא הנץ החמה, ואמרתי להציבור להמתין מעט עד שתנץ החמה, כי כן שורת הדין מחייבת וכו'. אך חכם אחד מידידי והוא מומחה ופקיע בחכמת הקבלה יצ"ו, ענה ואמר אלי כי משמעות דברי הרב בספר שער הכוונות הוא, כי אחר שעלה עמוד השחר אין לדקדק בדבר ומותר ליטול לולב אף אם לא הנץ החמה. ונתווכחתי עמו קצת בזה בדברים שבעל פה, כי איך יתכן שיאמר הרב דבר אשר לא שיערו אבותינו הפוסקים הראשונים והאחרונים, ועלינו לשמור ולעשות כדברי כל הפוסקים שלכתחילה צריך ליטול אחר הנץ החמה, ואדהכי והכי הנץ החמה ונטלנו לולב כהלכה".

ובספר ביכורי יעקב (סוף סימן תרנב) נסתפק במי שנטל לולב קודם עלות

השחר ועדיין הוא בידו עד אחר הנץ החמה, ואחר כך הניחו מידו, אם צריך לחזור וליטלו. והספק הוא אם גם תחילת הנטילה הוא בכלל המצוה ד"ולקחתם", או

השחר יצא" (שו"ע או"ח סי' תרפז סע' א). והביא המגן אברהם שם (ס"ק א) את דברי הגהות מיימוניות שכתב: "גר שנתגייר קודם הנץ החמה פטור מקריאת הלילה דעיקר מצותה ביום", וכתב המג"א שמשמע מדבריהם: "שאחר שלא קראה בלילה קוראה קודם הנץ החמה" [והיינו כי דוקא גר שלא היה בר חיובא מקודם לא יקרא, אבל אדם שהוא בר חיובא צריך לקרוא את המגילה של חיוב הלילה גם לאחר שעלה עמוד השחר קודם שתנץ החמה]. והמג"א חולק וכתב: "ולי נראה דאינו קורא אחר שעלה עמוד השחר, דבשלמא קריאת שמע תלוי בזמן שכיבה ואיכא אינשי דגני בההיא שעתא, אבל הכא תלוי בלילה וכיון שעלה עמוד השחר מיקרי יום כדאיתא בגמרא".

וכן פסק במשנה ברורה (ס"ק ג) "ושל לילה זמנה כל הלילה, עד עמוד השחר, ואם לא קראה קודם אפילו באונס, שוב לא יקרא, דמשעלה עמוד השחר יממא הוא". ובס"ק ד' כתב המשנה ברורה: "מהנץ החמה, לפי שאין הכל בקיאות בעמוד השחר וזמנין דאתי לאקדומי, צריך לכתחלה להמתין עד הנץ דיום ברור הוא לכל".

ודברי המשנה ברורה הם לשיטתו שהגדרת "לילה" ו"יום" הוא זמן, ו"יום" הוא הזמן שאחרי עלות השחר, ולכן הכריע כהמג"א שמעיקר הדין את

קריאת המגילה של הלילה יכול לקרוא רק עד עלות השחר, ואת הקריאה של היום יכול מעיקר הדין לקרוא כבר מעלות השחר, וכל הסיבה שלכתחילה צריך לקרוא מהנץ החמה הוא מפני שאין הכל בקיאות בזמן עלות השחר ועלולים להקדים לקרוא לפני זמן זה, שבודאי זהו לילה ולא יצא ידי חובת קריאת המגילה ביום.

ואילו לפי דברי ההתעוררות תשובה שדין לילה תלוי בחושך, ויום תלוי באור, כיון שלאחר שעלה עמוד השחר עדיין חשוך אין זה נחשב יום אלא לילה, יתכן שסובר כפי שמבואר מדברי ההגהות מיימוניות, שיכול לקרוא את קריאת המגילה של הלילה גם משעלה עמוד השחר כל עוד לא הגיע הנץ החמה. אולם יש מקום לומר שגם ההתעוררות תשובה יודה לדברי המגן אברהם שאין לצאת ידי חיוב קריאת מגילה של הלילה לאחר עלות השחר, מכיון שהדין שצריך לקרות מגילה בלילה וביום נלמד בגמרא (מגילה ד, א) מהפסוק (תהלים כב, ג) "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי", ואם כן יש לומר שמאחר וגילה הכתוב במפורש שהחיוב הוא בלילה, הרי שיש לקיים את החיוב רק בלילה גמור והיינו לפני עלות השחר, ולאחר עלות השחר הגם שחשוך, מכל מקום אין זה לילה גמור שנאמר בפסוק שצריך לקרות בו קריאת מגילה של חיוב הלילה.

ענף ב - הדלקת נר חנוכה בארצות הצפוניות

- ד -

עוד יש לדון לפי מחלוקת המשנה ברורה וההתעוררות תשובה ביסוד הגדרת זמן ה"לילה", מהו זמן הדלקת נר חנוכה בארצות הצפוניות (הסמוכות לקוטב הצפוני) שבמשך עונת החורף חשוך כל היממה תקופה ארוכה.

בנושא קיום מצוות שתלויים ביום ובלילה בארצות הסמוכות לקוטב, כגון מצוות ציצית ותפילין קריאת שמע ותפילה, וכן שמירת שבת - כיצד נקבעים זמני כניסת השבת ויציאתה, בתקופה שבמשך כמה חודשים השמש אינה שוקעת, או לחילופין כשבמשך כמה חודשים שוררת חשיכה, יש מבוכה בין הפוסקים. וכדברי המנחת אלעזר (ח"ד סימן מב) שכתב: "אמנם הוא לפליאה נשגבה, כי לא נתבאר בשום מקום בש"ס ובחז"ל ולא בפוסקים ראשונים ואחרונים מהו דינם של אותם המקומות לענין ק"ש ותפילה ובפרט לענין שבת, אם כי כל רז לא אניס להו וידעו בהליכות וסיבוב השמש וכדור הארץ".

התפארת ישראל (סוף פ"א דברכות) דן בענין זה ומסקנתו לענין שמירת השבת, שיחשב את השעות לפי שעון המקום ממנו הגיע, ולפי זה ימנה שבע ימים של כ"ד שעות שוות שלנו, כדין ההולך

במדבר ואינו יודע באיזה יום שבת שמונה ששה ימים ומקדש את היום השביעי ושובת בו (ע"י שבת סט, ב). לדוגמא, אם הגיע לארצות הצפוניות ביום ראשון בשעה הששית לפי שעון המקום ממנו הגיע, יחשב עוד ה' פעמים כ"ד שעות ואז יתחיל למנות שבתו כ"ד שעות. וכהכרעה זו פסק גם המור וקציעה בסימן שד"מ. [ועוד כתב התפארת ישראל, אם יכול להבחין שהשמש עושה הקפה אחת ברקיע כל כ"ד שעות, אזי ברור ומוכן שכל הקפה נחשבת ליום אחד, וכשיבוא לשם ביום ראשון לפי חשבוננו, ידע שההקפה השביעית שתעשה השמש הוא יום השבת].

אלא שכבר כתב התפארת ישראל, שלפי זה יוצא דבר מופלא מאד, שאם הגיעו לארצות הצפוניות שני אנשים, האחד מאירופה והשני מאמריקה, יוצא שכל אחד צריך לשמור שבת בזמן אחר לפי המקום שממנו יצא, וזהו חידוש גדול, שבמקום אחד ישבו שני אנשים שבאותו זמן יהיה יום חול לאחד ושבת לשני.

וכן לענין תפילת שחרית וערבית ולומר מעריב ערבים ויוצר אור, כתב התפארת ישראל שיכולים להתפלל מכיון "שלפי מקומם אומרים כך". אולם לענין זמן ציצית וקריאת שמע נשאר בצ"ע וכתב "והקב"ה

יאיר עינינו במאור תורתו לשמור ולעשות ולקיים מצוותיו חוקותיו ותורתיו".

ואמנם בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סימן שט"ו) נשאל "בנוסע לפינלנד לזמן קצר מאד במקום שאין יום במשך כמה חדשים, מהו לתפילה ולשבת", והשיב שלדעתו אין לגור במקומות אלו מאחר שמפקיע מעצמו את המצוות שתלויות ביום ובלילה, ואי אפשר להתיר לשהות במקומות אלו אלא לצורך גדול מאד, כיון שאין שם חובת היום כתפילין וציצית כיון שלמעשה אין יום זמן הראוי לקיום המצוות. וסיים: "ומכל מקום יש רגע ביממה שתחלף מיום ראשון לשני או משישי לשבת וחייבים לשמור שמה שבת, אבל כיון שמתבטלים ממצוות כל יום אינו ראוי ליהודי לגור שמה".

ובשו"ת ישכיל עבדי (ח"ח סימן כ"ב אות ט') דן בענין זה, ומסקנתו המבוססת בעיקרה על דברי קבלה בסוד ייחוד התפילות, שבמקומות אלו ינהגו בסדר הזה: "לחלק כל כ"ד שעות, חציים ליום וחציים ללילה, ובי"ב שעות של היום להתפלל בשעות הראשונות תפילת שחרית עד ד' שעות, וק"ש עד ג' שעות, ובסוף הי"ב שעות של היום להתפלל מנחה, בתום הי"ב שעות להתחיל להתפלל תפילת ערבית. וכן אותו הדבר בשבתות ויו"ט עליהם להתנהג בסדר זה, למנות ו' זמנים של כ"ד שעות שהם ששה ימים, ובכ"ד שעות השביעי לעשות שבת, וכן ביו"ט ללכת ע"פ סדר זה,

למנות החדשים כפי סדר הלוח שבארץ ישראל וכו', וכן הדבר בצום יום הכיפורים ובשאר תעניות עליהם להתנהג כפי לוח ארץ ישראל".

ומעתה יש לדון מהו זמן הדלקת נר חנוכה בארצות הצפוניות (הסמוכות לקוטב הצפוני) שבמשך עונת החורף חשוך כל היממה תקופה ארוכה. ולכאורה יש לתלות זאת במחלוקת בין המשנה ברורה וההתעוררות תשובה ביסוד ההגדרה מהו זמן ה"לילה", האם לילה פירושו חושך, או שהגדרת "לילה" אינה תלויה באור וחושך, אלא לילה הוא זמן. לפי דברי ההתעוררות תשובה שהגדרת ה"לילה" תלויה בחושך, מכיון שכל היום חשוך, יוכלו להדליק נר חנוכה כל היום וכל הלילה.

אולם לפי דברי המשנה ברורה ש"יום ולילה" הם הגדרה של זמן, ואין זה תלוי באור וחושך, יש מקום להסתפק ולומר שבמקומות אלו באותם השעות שזמנם מוגדר כ"יום", וכמו שמביא בשו"ת ישכיל עבדי שיש לחלק את היום לשני חצאים, ואת הי"ב שעות הראשונות להחשיב כיום, אין מדליקים, כיון שזמן זה הוא יום.

וכן לאידך גיסא, באיזור הסמוך לקוטב הדרומי שאז תקופה ארוכה בחורף השמש לא שוקעת ויש אור כל הלילה, לפי המשנה ברורה ש"יום ולילה" אינם תלויים באור וחושך, אם כן בשעות שזמנם מוגדר

כ"לילה" יוכל להדליק. אולם לפי ההתעוררות תשובה שהגדרת ה"לילה" תלויה בחושך, לא יוכלו להדליק כיון שאין זמן שבו חשוך.

והנה לענין קיום מצות קריאת שמע במקומות אלו, יתכן לומר מסברא, כפי שנתבאר לעיל, שדיני קריאת שמע אינם קשורים להגדרה הכללית של "יום"

ו"לילה", מפני שאינם תלויים בהגדרת "זמן", אלא ק"ש של ערבית נקבעת לפי זמן שכיבה אצל בני אדם, כדכתיב "ובשכבך", וק"ש של שחרית נקבעת לפי זמן קימה, כדכתיב "ובקומך". ואם כן יש לומר, שבמקומות אלו יקבעו זמני קריאת שמע של שחרית וערבית לפי זמני שכיבה וקימה הנהוגים במקומות אלו.



סימן ח

מדליקין מנר לנר.

- א -

אך אם טעמו של רב לאסור הוא משום "אכחושי מצוה", שנראה כממעט את נר המצוה, להדליק ישירות מנר אחד לנר שני, ללא קיסם, אסור – כי על ידי הדלקה באופן זה, נראה כנוטל מהנר הראשון וממעט אותו. לְהַלְכָה פסק אב"י בסוגיא כדעת שמואל שמדליקין מנר לנר.

אך גם לאחר שההלכה נפסקה כשמואל שמותר להדליק מנר לנר, מתבאר בהמשך הסוגיא שיש עדיין נפק"מ במה שהסתפקה הגמרא בדעת רב האם טעם האיסור להדליק מנר לנר הוא משום "ביזוי מצוה" או משום "אכחושי מצוה". שכן אם נאמר שרב סובר שהאיסור הוא בגלל "ביזוי מצוה", ולכן רק על ידי קיסם אסור, אבל מנר לנר עצמו מותר. הרי שלפי שמואל שמתיר להדליק מנר לנר, גם על ידי קיסם מותר להדליק מנר לנר, כי שמואל חולק על רב, וסובר שאין בכך ביזוי מצוה.

אבל אם נאמר שלפי רב טעם האיסור להדליק מנר לנר הוא משום "אכחושי מצוה", ולכן לפי רב האיסור הוא אפילו בהדלקה ישירה מנר לנר מכיון שיש בכך

בגמרא (שבת כב, א) מובא: "איתמר רב אמר אין מדליקין [בחנוכה] מנר לנר, ושמואל אמר מדליקין". בטעמו של רב, מדוע אסור להדליק מנר אחד של חנוכה לנר אחר, הסתפקו בגמרא אם הוא משום "ביזוי מצוה", דהיינו כשהוא מדליק קיסם מהנר הראשון כדי להדליק בו נר אחר, יש בזיון למצוה של הנר הראשון, מאחר שמדליק בו דבר שאינו של מצוה. או שהוא משום "אכחושי מצוה". כלומר, בהדלקה הוא נחשב כממעט את החפץ של המצוה, כי כשהוא מדליק מהנר הראשון של המצוה, נראה הדבר כאילו הוא נוטל מהאור של הנר ושואב ממנו מקצת מלחלוחית השמן.

מבארת הגמרא מה הנפקא מינא בין הטעמים: "איכא בינייהו דקא מדליק משרגא לשרגא". כאשר הוא מדליק באופן ישיר מנר לנר, שלא באמצעות קיסם. אם נאמר שרב אסר את ההדלקה מנר לנר מפני "ביזוי מצוה" של הנר הראשון, אזי להדליק ישירות מנר לנר, מותר, שהרי באופן זה הוא אינו מבזה את הנר הראשון.

ו נאמר לפני בני החבורה בשיבת חברון, תשכ"ו.

"אכחושי מצוה" – הרי שכל מה ששמואל חלק עליו והתיר להדליק מנר לנר, כוונתו רק על דין זה של הדלקה ישירה מנר לנר, שבזה סובר שמואל שאין בכך "אכחושי מצוה". אבל בהדלקה על ידי קיסם גם שמואל מודה שאסור להדליק מנר לנר משום שיש בזה ביזוי מצוה.

- ב -

בהמשך הסוגיא, הובאו דבריו של רב שבבית המקדש היה הכהן הגדול מדליק את הנרות מהנר המערבי. ודברים אלו לכאורה סותרים את דבריו של רב שאסור להדליק מנר לנר "בין למאן דאמר משום ביזוי מצוה", שהרי במנורת המקדש הדליקו על ידי קיסם ולא היה זה נחשב כביזוי מצוה, "ובין למאן דאמר משום אכחושי מצוה", שהרי במנורת המקדש הדליקו מהנר המערבי ולא חששו לכך שנראה כממעט את הנר של המצוה. ומתרת הגמרא שמדובר ב"פתילות ארוכות" שבלטו מחוץ לנרותיהן והגיעו אחת לשניה, וכך הכהן היה יכול להדליק מנר אחד לשני ללא קיסם, ונמצא שאין בהדלקה ביזוי מצוה.

אולם על כך מקשה הגמרא, שאמנם במקדש לא הדליקו את המנורה בקיסם, ולכן אין להביא הוכחה נגד מי שאמר שטעמו של רב הוא משום "ביזוי מצוה", אך עדיין "סוף סוף למאן דאמר משום אכחושי מצוה קשיא", כי הוא סבר

שרב אסר את ההדלקה מנר לנר אפילו שלא על ידי קיסם. ומסקנת הגמרא "קשיא" – שאכן קשה על מאן דאמר שטעמו של רב הוא משום "אכחושי מצוה", ולא נאמר תירוץ על קושיא זו.

והנה הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה ט) פסק: "ומותר להדליק נר חנוכה מנר חנוכה אחר". ומשמע שדווקא מנר לנר מותר, אבל להדליק מנר על ידי קיסם, אסור. ומעתה יש לתמוה על דבריו, שהרי נתבאר לעיל, שאם טעמו של רב הוא בגלל "ביזוי מצוה", האיסור להדליק מנר לנר הוא רק בהדלקה על ידי קיסם כי יש בזה ביזוי מצוה, ולדעת שמואל גם על ידי קיסם מותר להדליק מנר לנר. ואם כן, היות ומסקנת הסוגיא שטעמו של רב הוא משום "ביזוי מצוה" ולא משום "אכחושי מצוה", הרי שלפי שמואל מותר להדליק על ידי קיסם, ואילו מהרמב"ם משמע שרק להדליק ישירות מנר לנר מותר, אך על ידי קיסם, אסור.

ונראה שלכך התכוין הראב"ד בהשגתו על הרמב"ם שם: "אמר אברהם ועל ידי קינסא". כלומר, טענת הראב"ד היא שמכיון שטעמו של רב הוא משום "ביזוי מצוה", ולכן רק על ידי קיסם אסור אבל מנר לנר עצמו מותר – הרי שלפי שמואל שמתיר להדליק מנר לנר, גם על ידי "קינסא" [קיסם] מותר להדליק מנר לנר, ודברי הרמב"ם צ"ע.

- ג -

- ד -

עוד יוצא ממסקנת הסוגיא, שטעמו של רב שאסור להדליק מנר לנר הוא משום "ביזוי מצוה", ומטעם זה מובן כיצד הדליקו את המנורה בבית המקדש, כי הדליקו שלא על ידי קיסם, ולכן אין בזה ביזוי מצוה. ולפי זה, מאחר ונפסק להלכה כשמואל ש"מדליקין מנר לנר", הרי שאין כל מניעה להדליק על ידי קיסם, כי שמואל אינו חושש ל"ביזוי מצוה".

ומעתה יש לתמוה מדוע כתב הרמב"ם (הלכות תמידין ומוספין פרק ג הלכה יד) וז"ל: "וכיצד מדליקו מושך הפתילה עד שמדליקה ומחזירה לפי שהנרות קבועים במנורה, ואינו יכול להדליק בנר אחר משום בזיון". והרי לפי שמואל שהלכה כמותו בהלכות חנוכה שהדלקה בקיסם מותרת כי לא חוששים לביזוי מצוה, צריכה להיות מותרת הדלקת המנורה גם על ידי נר אחר.

וביותר יש לתמוה, מדוע בהלכות תמידין ומוספין לא השיג הראב"ד על דברי הרמב"ם. כשם שהשיג עליו בהלכות חנוכה, וכתב שלפי מסקנת הסוגיא מותר להדליק "על ידי קינסא", היה צריך הראב"ד להשיג על הרמב"ם גם בהלכות תמידין ומוספין, ולכתוב שלפי מסקנת הסוגיא מותר להדליק את המנורה בבית המקדש על ידי נר אחר – שהרי לשני הדינים שורש אחד, וצ"ע.

בסוגיית הגמרא הובאו דברי התוספתא (מעשר שני פ"א ה"א) "סלע של מעשר שני, אין שוקלין כנגדו דינרי זהב, ואפילו לחלל עליו מעשר שני אחר". כלומר, אין לשים על אחת מכפות המאזניים מטבע של סלע שנתחללו עליו פירות של מעשר שני, שמשקלו ידוע, ואת דינרי הזהב בכף השניה, לבדוק אם משקלם שווה. ודבר זה אסור, אפילו אם שקילת הדינרים נועדה לצורך מצות מעשר שני בפירות אחרים, לדעת את ערכם כדי לחלל עליהם מעשר שני אחר.

ומדייקת מכך הגמרא, שאם הטעם של רב לאסור הדלקה מנר לנר הוא משום "אכחשי מצוה", והיינו שמחלוקתם היא רק בהדלקה ישירה מנר אחד לשני, ואז הוא נראה כאילו ממעט ומכחיש את הנר הראשון, אבל בהדלקה על ידי קיסם גם שמואל מודה שאסור משום ביזוי מצוה – נוכל גם כן להבין את ההלכה שאינו יכול להשתמש במטבע של מעשר שני, אפילו לצורך דבר אחר של מצוה, כי זה נראה כאילו הוא מכחיש וממעט את מעות המעשר שני. אבל אם טעמו של רב האוסר להדליק מנר לנר הוא משום "ביזוי מצוה", דהיינו בהדלקה על ידי קיסם, ובזה שמואל התיר כי לא חשש לביזוי מצוה מאחר והשימוש הוא לצורך דבר אחר של מצוה – קשה על שמואל, שהרי כשם שהברייתא אוסרת שימוש במטבע של מעשר שני לשקילת

מטבעות של חולין אף לצורך מצוה של מעשר שני אחר, כך יש לאסור שימוש בנר חנוכה להדלקת קיסם של חולין, אף לצורך מצוה של נר חנוכה אחר.

ומיישבת הגמרא, שגם אם לדעת שמואל אין ביזוי מצוה בהדלקה מנר אחד לנר שני על ידי קיסם, בנדון הברייתא לענין מעשר שני, יש טעם אחר לאסור את הדבר: "גזירה שמא לא יכוין משקלותיו וקא מפיק להו לחולין", שיש לחשוש שמא ימצא שחסרים הדינרים של חולין ממשקלם ואינם ראויים לציון מעשר שני אחר, או להיפך, שמא ימצא שמשקלם יותר מדינר, ולא ירצה להשתמש בהם לצורך הפדיון משום הפסד ממונו. ואז הוא ישאיר אותם במצב של חולין, ונמצא ששקל כנגד הסלע של מעשר שני שלא לצורך מצוה, ויהיה במעשהו משום "ביזוי מצוה".

נמצא שהטעם לאסור שקילה במטבע של מעשר שני "גזירה שמא לא יכוין משקלותיו", נצרך רק לדעת הסוברים שלפי שמואל מותר להדליק נר חנוכה על ידי קיסם, שאז קשה מדוע אסור לשקול במטבעות מעשר שני לצורך מצוה אחרת, ותירצו שיש גזירה. אבל אם הדלקת נרות חנוכה אסורה על ידי קיסם משום ביזוי המצוה, זוהי גם סיבה לאסור את השימוש במטבעות מעשר שני.

ומעתה יש לתמוה על הרמב"ם, שכן לעיל [אות ב] דייקנו מדברי

הרמב"ם שדווקא להדליק מנר לנר מותר, אבל מנר אחד לנר אחר על ידי קיסם, אסור. ולפי זה צריך להיות שהסיבה לאסור שקילת מטבעות מעשר שני הוא משום ביזוי המצוה, ולא משום "גזירה שמא לא יכוין משקלותיו". ואילו הרמב"ם (הלכות מעשר שני פרק ג הלכה יט) כתב "מעשר שני אין שוקלין כנגדו אפילו דינרי זהב, ואפילו לחלל עליהם מעשר שני אחר, גזירה שמא לא יכוין ממנו משקלו ונמצאו הפירות חסרים והוא שוקל בהן מעות לחלל עליהם מעשר אחר נמצא מוציא מעשר לחולין בפחות בדמיו", וצ"ע.

- ה -

בביאור הדברים יש להקדים את סוגיית הגמרא (שבת כא, א) "אמר רב הונא, פתילות ושמנים שאמרו חכמים שאין מדליקין בהם בשבת, אין מדליקין בהם בחנוכה, בין בחול ובין בשבת. אמר רבא, מאי טעמא דרב הונא - כבתה זקוק לה ומותר להשתמש לאורה". ופרש"י: "כבתה, נר חנוכה. זקוק לה, לתקנה. הלכך צריך לכתחילה לעשותה יפה דילמא פשע ולא מתקן לה. ומותר להשתמש לאורה, הלכך בשבת אסור שמא יטה לצורך תשמיש". ומבוארת דעת רב הונא, שמותר להשתמש באור של נר חנוכה לצרכיו, דהיינו לקרוא ולעשות מלאכה, וכדומה. וכמו כן לדעת רב חסדא "מדליקין [בפתילות ושמנים גרועים] בהם בחול אבל

לא בשבת. קסבר כבתה אין זקוק לה ומותר להשתמש לאורה". כלומר לדעת רב הונא ורב חסדא, מותר להשתמש באור של נר חנוכה לצרכיו.

אולם מאידך: "רב זירא אמר רב מתנא, ואמרי לה א"ר זירא אמר רב, פתילות ושמנים שאמרו חכמים אין מדליקין בהם בשבת, מדליקין בהם בחנוכה בין בחול ובין בשבת. א"ר ירמיה מאי טעמא דרב, קסבר כבתה אין זקוק לה ואסור להשתמש לאורה". ופרש"י: "ואסור להשתמש לאורה, שיהא ניכר שהוא נר מצוה, וליכא למיחש להטייה". ומבואר בדברי רש"י שהטעם שאסור להשתמש באור נר חנוכה הוא בגלל שצריך שיהיה ניכר שהוא נר של מצוה.

והנה בהמשך הסוגיא (שם כב, א) מובא: "אמר רב יהודה אמר רב אסי אמר רב, אסור להרצות מעות נגד נר חנוכה. כי אמריתא קמיה דשמואל אמר לי וכי נר קדושה יש בה", ומסקנת הגמרא שטעם דין זה הוא "שלא יהיו מצוות בזויות עליו".

וכתב בעל המאור (שבת, דף ט עמ' א בדפי הרי"ף) שנחלקו הסוגיות: הסוגיא בדף כ"א סוברת שאסור להשתמש לאורה מפני שצריך שיהיה ניכר שהוא נר מצוה, וכדברי רש"י הנ"ל, ואם כן אסור להשתמש בנרות אפילו לתשמיש של קדושה. אבל הסוגיא בדף כ"ב סוברת שטעם האיסור הוא "שלא יהיו מצוות בזויות עליו", ואין זו סיבה

מיוחדת בנר חנוכה, אלא דין השייך לכל התורה כולה. ולפי זה יהיה מותר להשתמש לאורה לצורך תשמיש של קדושה.

להלכה, נחלקו הראשונים האם מותר להשתמש בתשמיש של קדושה לאורם של נרות חנוכה. הטור (או"ח סי' תרעג סע' א) כתב: "אסור להשתמש לאורה, לא שנא תשמיש של קדושה, כגון ללמוד. ולא שנא שאר תשמיש, ואפילו תשמיש עראי בעלמא, כגון לעיין מעות לאורה אסור. ובעל העיטור כתב דוקא תשמיש של חול, אבל תשמיש של קדושה שרי. ולא נהירא לאדוני אבי הרא"ש ז"ל".

הרי שבעל העיטור פסק כסוגיית הגמרא בדף כ"ב, שטעם האיסור הוא "שלא יהיו מצוות בזויות עליו", ולכן מותר לדעתו להשתמש לאור נרות החנוכה לצורך תשמישי קדושה. אולם לדעת הרא"ש, הרי"ף והרמב"ם, אסור להשתמש לאורם של נרות החנוכה אפילו לצורך תשמיש של קדושה. וביאר הב"ח, כי לדעתם אין כאן מחלוקת הסוגיות, ושני הטעמים מדוע אסור להשתמש לאורה, נכונים. טעם אחד – כדי שיהיה ניכר שהוא נר של מצוה, כדברי הסוגיא בדף כ"א [ולפי טעם זה, אסור להשתמש לאורה אפילו בתשמיש של קדושה]. וטעם שני – בגלל שהוא ביזוי למצוה, כדברי הסוגיא בדף כ"ב [ולפי טעם זה, רשאי להשתמש לאורה בתשמיש של קדושה].

- 1 -

עוד מובא בהמשך הסוגיא (כא, ב) שצריך להדליק נר נוסף מלבד נרות חנוכה:

"אמר רבא צריך נר אחרת להשתמש לאורה", ופירש רש"י: "דאי לא, לא הוי היכר". וכתב הגר"א בהגהותיו שיש למחוק את התיבות "להשתמש לאורה". ומבואר לפי הגהה זו, שהדין שצריך להעמיד נר אחר אינו משום שהנר בא להתיר את השימוש בנרות חנוכה, אלא הנר נועד להיות היכר שהדלקת הנר היא לשם נר חנוכה. נמצא איפוא, שלדעת הגר"א גם אם מותר להשתמש לאור נרות חנוכה, מכל מקום צריך נר אחר כדי שיהיה היכר שהוא נר חנוכה.

והנה כתב הרשב"א (שבת כא, ב ד"ה הלכתא) וז"ל: "ועוד נראה לי דע"כ רבא אסור להשתמש לאורה אית ליה, דאמרינן לקמן (כג, ב) אמר רבא פשיטא לי נר ביתו ונר חנוכה, נר ביתו עדיף משום שלום ביתו. ואם איתא דמותר להשתמש לאורה, עושה נר אחד ועולה לו לכאן ולכאן ומניחה על שלחנו ודיו, כדרך שאמרו בשעת הסכנה מניחו על שלחנו ודיו. ומינה נמי משמע דאסור להשתמש לאורה כל תשמיש ואפילו תשמיש דמצוה, כגון סעודת שבת וקריאת התורה".

ובדברי הרשב"א מבוארת קושיא גדולה על מאן דאמר שמותר להשתמש

לאור נר חנוכה, מה בכלל היה ספק הגמרא במקרה שיש לו אפשרות לקנות או נר חנוכה או נר שבת, מה להעדיף. והרי אם מותר להשתמש לאור הנרות, מדוע שלא יקנה נר אחד וידליק אותו לשם נר חנוכה וגם ישתמש בו לצורך נר שבת. ומכוחה של קושיא זו, דחה הרשב"א את המאן דאמר המתיר להשתמש לאור נרות חנוכה, ופסק שאסור להשתמש לאורם של הנרות כל תשמיש ואפילו תשמיש של מצוה [ולדעת בעל העיטור המובא לעיל [אות ה] שמותר להשתמש לאור נר חנוכה לצורך תשמיש של קדושה, קשה קושיא זו אפילו למאן דאמר "אסור להשתמש לאורה", שהרי שבת ודאי נחשבת תשמישי קדושה, ומדוע שלא יקנה נר חנוכה וישתמש בו גם לתשמישי קדושה של נר שבת].

אכן לפי דברי הגר"א מיושבת קושיית הרשב"א, שכן גם לדעת המתיר להשתמש לאור נרות חנוכה, מכל מקום צריך נר אחר כדי שיהיה היכר שהוא נר חנוכה, ודי בכך שיהיה היכר כזה בשעת ההדלקה בלבד, ואחר כך אין צריך יותר היכר זה מכיון שמותר להשתמש לאורה – ברור שאינו רשאי להשתמש בהדלקת נר אחד לצורך נר חנוכה ולצורך נר שבת, שהרי צריך היכר לנר חנוכה. ושפיר מובן ספק הגמרא מה הדין במקרה שיש לו אפשרות לקנות או נר חנוכה או נר שבת, כי גם למאן דאמר שמותר להשתמש לאור נר חנוכה הרי שבשעת ההדלקה לא ניתן

להדליק נר אחד לצורך נר חנוכה ונר שבת, בגלל הצורך שיהיה היכר לנר החנוכה.

של קדושה, ולכן מותר להדליק על ידי קיסם מכיון שזהו לצורך מצוה.

- ז -

לאור המבואר לעיל יבואו על מקומם הנכון כל פסקי הרמב"ם שהבאנו בתחילת הדברים.

דייקנו מדברי הרמב"ם שדווקא להדליק מנר לנר באופן ישיר מותר, אבל להדליק מנר לנר על ידי קיסם, אסור. ותמהנו שלפי מסקנת הסוגיא שטעמו של רב הוא משום "ביזוי מצוה" יוצא שלפי שמואל מותר להדליק על ידי קיסם, ואילו מהרמב"ם משמע שרק להדליק ישירות מנר לנר מותר, אך על ידי קיסם, אסור.

אמנם כל זה נכון, רק ביחס לטעם האיסור להדליק מנר לנר משום "ביזוי מצוה", שלפי שמואל אינו קיים. אך לפי המבואר לעיל בדעת הגר"א שגם לדעת המתיר להשתמש לאור נרות חנוכה, מכל מקום צריך שבשעת ההדלקה יהיה היכר שהנר הוא נר חנוכה, יתכן שגם לפי שמואל אסור להדליק מנר לנר באמצעות קיסם, מכיון שבהדלקה זו לא ניכר שהנר הוא נר של מצוה.

ואילו הראב"ד שהשיג על הרמב"ם וכתב שמותר להדליק על ידי קיסם, יתכן שסובר כדעת בעל העיטור, שמותר להשתמש לאור נרות החנוכה לצורך תשמיש

ומיושבת היטב קושייתנו מדוע בהלכות תמידין ומוספין בענין הדלקת המנורה בבית המקדש לא השיג הראב"ד על הרמב"ם שיש להתיר להדליק על ידי קיסם, מכיון ששם כתב הרמב"ם במפורש שאינו מדליק על ידי נר אחר בגלל שזהו ביזוי למצוה, ולסברא זו הרי גם הראב"ד מסכים, ולכן לא השיג שם על הרמב"ם. ורק בהלכות חנוכה השיג הראב"ד, כי מבואר בדברי הרמב"ם שאסור להדליק מנר לנר על ידי קיסם, משום שצריך שיהיה ניכר שהוא נר מצוה, ועל סברא זו חולק הראב"ד.

ולפי זה גם מבוארים דברי הרמב"ם בהלכות מעשר שני, מדוע ביאר את הטעם לאסור שימוש במטבעות מעשר שני בגלל הגזירה "שמא לא יכוין משקלותיו", ותמהנו לפי דעת הרמב"ם שאסור להדליק מנר לנר על ידי קיסם בגלל שנחשב כביזוי המצוה, הרי שמטעם זה היה צריך לאסור את השימוש במטבעות מעשר שני כי יש בכך ביזוי למצוה, ולא בגלל הגזירה "שמא לא יכוין משקלותיו". אולם לפי המבואר, הרי שיסוד האיסור להדליק מנר לנר על ידי קיסם הוא מטעם אחר - כדי שיהיה ניכר שהוא נר מצוה, ולא משום ההלכה של ביזוי מצוה, הרי שברור כי טעם זה שייך כמובן רק בנרות חנוכה, שהרי אין דין "היכר" במעשר שני, ולכן יש למצוא טעם אחר

מדוע אסור להשתמש בהם, וזו הסיבה שפירשה הגמרא שיש גזירה "שמא לא יכוין משקלותיו".

וממוצא הדברים נראה ליישב את האמור בסוף סוגיית הגמרא (כב, ב) "מאי הוי עלה [האם מדליקין מנר לנר או לא], אמר רב הונא בריה דרב יהושע חזינא, אי הדלקה עושה מצוה מדליקין מנר לנר, ואי

הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר". ולכאורה קשה, מדוע אם הנחה עושה מצוה אין מדליקין מנר לנר, וכי זה גרוע יותר מקיסם שמותר להדליק על ידו. ומוכח מזה, שהטעם שאין מדליקין מנר לנר הוא בגלל שצריך שיהיה היכר שהוא נר של מצוה, ואין זה דין מהותי בעצם הדלקת נר חנוכה.



סימן ט

נר איש וביתו

[ובענין הבית והגדרתו: במזוזה, עירובין, נר חנוכה ועוד]

- א -

בהלכות חנוכה (סימן תרעה ס"ק יג) בשם אחרונים: "הנה לפי מה שסתם המחבר (סימן תרפט ס"ב) משמע דלמעשה אין לסמוך שיהיה הקטן יכול להוציא בהדלקתו לגדולים". ונראה להלן, שלכאורה יש לחלק בין דיני הדלקת נר חנוכה לדיני קריאת המגילה.

- ב -

בשו"ע (או"ח סימן תרעט ס"א) נפסק: "בערב שבת מדליקין נר חנוכה תחילה ואחר כך נר שבת". ודנו הפוסקים מה הדין כאשר שכחו והדליקו קודם נרות שבת, האם מותר להדליק לאחר מכן נרות חנוכה. וכתב המג"א (שם ס"ק א) וז"ל: "ובדיעבד אם הדליק של שבת ולא קיבל עליו שבת במחשבתו יכול להדליק אחר כך (לבוש). ונ"ל דבאשה המדלקת, כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה (כמ"ש סימן רסג ס"י) אם כן לא תדליק שוב של חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק". ומפורש כי גם מי שאינו יכול להדליק נרות חנוכה מאחר וכבר קיבל את השבת, יכול לומר לאחר שידליק את הנרות, ועל ידי כך יצא ידי חובה.

בהלכות חנוכה (שו"ע סימן תרעה סעיף ג) הביא מרן המחבר את דעת בעל העיטור המכשיר הדלקת נר חנוכה על ידי קטן שהגיע לחינוך כדי להוציא את בני הבית ידי חובה, ופסק: "אשה מדלקת נר חנוכה שאף היא חייבת בה, אבל אם הדליקה חרש שוטה וקטן לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול. ויש מי שאומר בקטן שהגיע לחינוך מותר". לעומת זאת, בהלכות מגילה (שו"ע סימן תרפט סעיף ב) פסק המחבר ללא עוררין: "אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ובלבד שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה, לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה השומע ממנו לא יצא".

והקשה המג"א (סימן תרפט ס"ק ד) שדברי השו"ע סותרים, שמחד גיסא הביא בהלכות חנוכה את דעת האומר שקטן יכול להדליק נר חנוכה עבור גדול, ואילו בהלכות מגילה פסק בסתמא כדעת האוסרים על קטן להוציא גדול ידי חובת קריאת המגילה, וסיים המג"א "ודוחק לחלק בין מגילה לנר חנוכה, וגם בר"ן שם משמע דמדמי להדי בזה". ואמנם פסק המשנ"ב

והקשה הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק א) "יש להקשות לכאורה, דקיימא לן (גזיר יב, ב) כל דאיהו לא מצי עשה לא משויא שליח, ואם כן אם קיבל שבת בפירוש צ"ע איך יאמר לאחר להדליק בשבילו דנראה מטעם שליחות והא איהו כבר קיבל שבת". ומכל מקום מסייג הפמ"ג את קושייתו בענין הברכות: "והנה ב' ברכות, שהחיינו וניסים, ובליל ב' ניסים, יוכל לברך בעצמו כמו הרואה כבסימן תרע"ו ס"ג". כלומר, השאלה היא איך המשלח שקיבל שבת ושלח שליח שידליק נרות יכול לברך "להדליק נר חנוכה". אמנם ברכת "שעשה ניסים לאבותינו" [בכל הלילות] וברכת שהחיינו [בלילה הראשון] ודאי יכול לברך כדין הרואה נר חנוכה שמברך ברכות אלו.

ע"י כל פנים מתרץ הפמ"ג את קושייתו על המג"א, כיצד ניתן לברך ברכת "להדליק", בדברים הבאים: "וי"ל דלאו שליחות ממש הוה כיון שממונו הוא ואחר מעשה קוף עבד, ומכל מקום ברכות איך מברך אחר ואף שומע כעונה צ"ע". וצריך להבין את תירוצו.

- ג -

כתב המג"א (סימן תרעו ס"ק ב) וז"ל: "כתב הב"ח, מצאתי כתוב, אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך, וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה. אבל בענין אחר אין לברך, כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם".

והקשו על כך האחרונים מדבריו הידועים של התוספות רי"ד בקידושין (מב, ב ד"ה שאני) שמצוה המוטלת על גוף האדם אי אפשר לקיימה על ידי שליח [כגון הנחת תפילין ושיבת סוכה "שחייבו המקום לעשות המצוה בגופו איך יפטר הוא על ידי שלוחו והוא לא יעשה כלום"]. ואם כן קשה כיצד תועיל שליחות למצות הדלקת נר חנוכה לדעת הב"ח והמג"א הסוברים שזו מצוה המוטלת על גוף האדם.

ומחזיק קושיה זו כתב בשו"ת יד יצחק (סימן רמו) "אלא על כרחך דהוא רק מטעם דקיימא לן דכל המצוות אע"פ שיצא מוציא לאחרים והוא מטעם ערבות, כמו שכתב הרא"ש בברכות (ב, ב) כנודע, והכא נמי כן, ולכן באמת הדין דהאשה צריכה לעמוד שם בשעת הדלקה, כמו שכתב המג"א (הנ"ל בשם הב"ח), וממילא אין זה ענין לשליחות כלל".

ולפי זה תירץ היד יצחק את קושיית הפרי מגדים כיצד אדם שקיבל שבת יכול למנות שליח להדליק נרות חנוכה, והרי "דכל מידי דאיהו לא מצי עבד שלוחו לא מצי עבד", כי לפי האמור "הדלקת האחר אינה מטעם שליחות, שנחיל על כך את הכלל דכל מילתא וכו', אלא הדלקת האחר מועילה מטעם אע"פ שיצא מוציא ומדין ערבות". ויתכן שלדברים אלו נתכוין הפמ"ג עצמו, במה שכתב בקצרה בתירוצו: "וי"ל דלאו שליחות ממש הוה כיון שממונו הוא ואחר מעשה קוף עבד". כלומר, אין צורך

בדין "שליחות" כדי לגרום למי שקיבל את השבת לצאת ידי חובה, אלא הדבר מועיל מדין "ערבות".

אך תירוצו זה תמוה, מדוע לפי זה לא יוכל אדם להניח תפילין עבור חברו מדין "ערבות".

ועוד יש לעיין במה שהעיר המהרש"ם (אורחות חיים החדש, סי' תרעג אות יא) שלפי דברי הפרי מגדים הנ"ל שכתב שאין צריך שליחות להדלקת נר חנוכה ו"אחר מעשה קוף עבד", נמצא שיכול לצאת ידי חובת הדלקת נר חנוכה גם אם עכו"ם הדליק עבורו, כי מאחר ואין צורך לדין שליחות, גם עכו"ם יכול להדליק ויחשב כ"מעשה קוף". אך לפי דברי היד יצחק, שהסיבה שמועילה הדלקת נרות היא מדין "ערבות" וללא דין "שליחות", והרי דין "ערבות" כמובן אינו שייך לעכו"ם, נמצא שבוודאי אין העכו"ם יכול להדליק נר חנוכה עבורו, וצ"ע.

- ד -

ונראה בביאור הדברים, דיש לברר מהו גדר חיוב הדלקת נר חנוכה, האם זהו חיוב על הגברא להדליק נר חנוכה בביתו, וכפשוטו לשונו של הב"ח המובא לעיל "שהמצוה מוטלת על גוף האדם". או שאין זה חיוב מעשה על הגברא, אלא חיוב על הבית שכל אחד צריך שיהיה

נר חנוכה דולק בביתו [וכדוגמת חיוב מזוזה שהוא חיוב על הבית שתהיה בו מזוזה].

בפני יהושע (שבת כא, ב ד"ה בגמרא) דייק מלשון הגמרא "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו", שייתור הלשון "וביתו" מורה על גדר חיוב נר חנוכה שהוא דין על הבית, וכך כתב: "נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, דקיימא לן נמי (קידושין מא, א) מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא דשאני הכא שאין עיקר המצוה אלא בסמוך לרשות הרבים שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית, ועדיין צ"ע".

ולכאורה מלשונו של הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ד הלכה א) שכתב: "כמה נרות הוא מדליק בחנוכה, מצותה [ללא ההידור] שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד" – מפורש שגדר מצות הדלקת נר חנוכה הוא חיוב על הבית. ומפורש כן גם בדברי הביאור הלכה (סימן תרעה סע' ג ד"ה אשה) שכתב בסוף דבריו: "ועיקר החיוב מונח על הבית".

וכן מוזכר בשפת אמת על מסכת שבת (כא, ב ד"ה בגמרא) וז"ל: "ויש לעיין אי המצוה נר אחד בבית כמו מזוזה וכמו נר שבת, דכל שהדליק לשם שבת אף

שהדליק מי שיהיה די. ולפי זה אפשר דגם ב' בעלי בתים הדרים בבית אחד די להם בנר אחד. והא דאושפיזא משתתף בפריטי י"ל שהוא כדי לעשות בממונו אבל מדינא יוצא".

- ה -

בשו"ת הררי קדם (סימן קסא) כתב שנחלקו הראשונים, האם חיוב נר חנוכה מוטל על הגברא או שהוא חיוב על הבית.

בשבלי הלקט (סי' קפה) כתב: "ובעל הדברות כתב, שמעין מינה [מאכסנאי] אנשים הדרים בחצר אחת משתתפין בשמן ויוצאים כולם בנר אחד". וכן הביא הטור (סימן תרעו) בשם רב שר שלום גאון וז"ל: "כתב רב שר שלום, אנשים הרבה הדרים בחצר אחת, שורת הדין שמשותתפין כולן בשמן ויוצאים כולם בנר אחד". אולם במגיד משנה (הלכות חנוכה פרק ד הלכה ד) כתב: "היכי משכחת לה נר שיש לו שני פיות עולה לשני בני אדם... אי נמי כגון שני בני אדם הנכנסים בפתח אחד, והם חלוקים בעיסתן ואינן סמוכין על שלחן אחד, שכל אחד צריך להדליק, כך נ"ל". ומבואר בזה מחלוקת הראשונים מה דינם של שני בני אדם הדרים בחצר אחת, האם יכולים להדליק נר אחד. לדעת בעל העיטור ורב שר שלום די בנר אחד מדין נר איש וביתו, אולם לפי הרב המגיד כל אחד ואחד צריך להדליק נר בעצמו.

ובביאור מחלוקתם כתב ההררי קדם: "ונראה שנחלקו בגדר מצות נ"ח נר איש וביתו, האם חיוב נר חנוכה ביסודו הוא חיוב דרמי על הגברא והדין דנר איש וביתו הוא חיוב דרמי על הגברא, שחייבו את כל בני הבית הסמוכים על שלחן אחד שהם "איש וביתו", להדליק נר אחד כחד גברא, והקילו גם באכסנאי שע"י השתתפות בפרוטה יחשב כאחד מבני הבית, והווי כגברא אחד לענין חנוכה "איש וביתו", אבל הבית עצמו והחצר אינם אלא מקום ההדלקה ואינם גוף המחייב בנ"ח. ואם כן בשני בני אדם הדרים בחצר אחת והם חלוקים בעיסתם, שהם שני אנשים חלוקים לגמרי, פשיטא שכל אחד מהם מחוייב בנ"ח לבדו, ואין בהן דין נר איש וביתו, וזהו שיטת המגיד משנה.

אולם בעל העיטור ורב שר שלום גאון ס"ל, דיסוד החיוב דנר חנוכה הוא חיוב דרמי על הבית, דכל בית ובית חייב בהדלקה, והדין דנר איש וביתו נובע מזה גופא דאין כאן אלא בית אחד. ואשר ע"כ גם בשני בני אדם החלוקים בעיסתם, סוף סוף אין להם אלא בית אחד וחיוב הדלקה אחת, ונוהג בהם הדין דנר איש וביתו, דנ"ח הוי כמזוזה לגמרי, וכשם שלא שייך לחייב בית אחד בשתי מזוזות, כך לא שייך לחייב בית אחד בשני נרות חנוכה".

- ו -

לאור האמור לעיל שגדר חיוב נר חנוכה הוא דין על הבית, מיישב החכם צבי (תוספות חדשים סימן יג) את קושיית המג"א [לעיל אות א], וז"ל: "שאלת לפרש לך מה בין חנוכה שפסק דקטן שהגיע לחינוך מוציא את הגדול, לפורים שפסק הוא ז"ל ככל שאר הפוסקים וכת"ק דר"י שאף שהגיע לחינוך אינו מוציא את הרבים ידי חובתן. תשובה, סבירא ליה דבחנוכה כיון דלאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה, אלא אחד מכל בני הבית מדליק בפתח החצר ושוב אין שום חיוב על שום אחד מכל בני הבית, אף על פי שלא שמעו הברכה ולא ראו ההדלקה. ועדיפא מיניה אמר רב זירא, כיון דנסיכנא אמינא תו לא צריכנא, דהא דמדלקי עלי בגו ביתאי, אמטו להכי סגי בקטן שהגיע לחינוך המדליק בפתח החצר. אבל בקריאת המגילה המוטל על כל אחד ואחד לקרות או לשמוע המגילה, אין קטן אף שהגיע לחינוך מוציא את הרבים, וחילוק זה מתקבל על הדעת נ"ל".

בדברי החכם צבי, כתב גם הגר"ש רוזובסקי (זכרון שמואל סימן יט אות ד) ובדבריו יש תוספת הסבר: "ונראה דיש מקום לומר דשאני נר חנוכה ממגילה, דהנה בנר חנוכה יש לומר דאין החיוב דוקא על הבעל הבית שיעשה מעשה הדלקה בעצמו, אלא שהוא חיוב על הבית שיודלק בו ע"י אחד מבני הבית נר חנוכה, וכלשון הרמב"ם

"ומצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד" (ואולי אפילו על ידי אחד שאינו מבני הבית, דהחיוב הוא שיודלק בבית). ואם אחד מדליק אין זה מדין דמוציא אחרים ידי חובה, אלא דמכל מקום צריך שיהיה המדליק בר חיובא, דאי לאו הכי אין על זה שם הדלקת נר חנוכה כלל... ולפי זה י"ל דרק במגילה דהקורא צריך להוציא את השומע, בזה קטן שהגיע לחינוך שהוא תרי דרבנן אינו מוציא גדול שהוא חד דרבנן, אבל לענין נר חנוכה דאין בזה משום מוציא אחרים ידי חובה, אבל בענין שיהא ע"ז שם הדלקת נר חנוכה, בזה אין נפק"מ בין חד דרבנן לתרי דרבנן, ועל כן הביא המחבר דיש מי שאומר דקטן שהגיע לחינוך יכול להדליק".

ובשנדייק בדבריו, מתבאר כי גדר חיוב ההדלקה, אמנם הוא דין על הבית, מכל מקום צריך שיהיה על ההדלקה "שם הדלקת נר חנוכה". ועוד חידש הגר"ש כי יתכן וקיום חיוב זה נעשה "אפילו על ידי אחד שאינו מבני הבית, דהחיוב הוא שיודלק בבית" [ואילו מדברי החכם צבי משמע שרק אחד מבני הבית יכול להדליק ולא אחר, וצ"ב].

והנה פסק השו"ע (או"ח סימן תרעז סעיף ב) "קטן שהגיע לחינוך צריך להדליק". ולא מובן מדוע כתב מרן המחבר באופן מיוחד שבמצות נר חנוכה חיוב קטן הוא מ"שהגיע לחינוך", הדגשה שלא מצינו

כמותה במצוות אחרות. וכתב המג"א שם: "קטן, אפשר דמיירי שיש לו בית", וגם דבריו עדיין לא מוסברים.

ואמנם לפי דרכם של החכם צבי והגר"ש רוזובסקי, שיסוד חיוב נר חנוכה הוא דין על הבית, שכך חייבו חכמים שבכל בית ובית יודלק נר חנוכה, נראה שכוונת השו"ע לומר שכאן חיוב הקטן אינו רק מעצם דין החינוך, אלא בגלל שיסוד החיוב חל על הבית מתקנת חז"ל להדליק נר חנוכה בכל בית ובית [כלשון הרמב"ם הנ"ל], וכמו שביאר המג"א שכוונת השו"ע שלקטן יש בית, ולכן דין זה שייך רק בקטן שהגיע לחינוך, כי אם עדיין לא הגיע לחינוך אין בהדלקה זו "שם הדלקת נר חנוכה", ואין זה נחשב שבבית זה הודלקו נרות.

- ז -

ומיושבת קושיית הפמ"ג, כיצד יכול אדם שכבר קיבל שבת לומר לאדם אחר שידליק עבורו נרות חנוכה והרי כל מילתא דאיהו לא מצי עביד גם שלוחו לא מצי מיעבד. שהרי לפי המבואר לעיל, שגדר חיוב הדלקת נר חנוכה הוא על הבית, יש לומר שהכלל דכל מילתא דאיהו לא מצי עביד גם שלוחו לא מצי למיעבד, נאמר רק במצוות המוטלות על גוף האדם שאם הוא לא מצי למיעבד חיובו, גם שלוחו לא מצי עביד. אך במצוות נר חנוכה, שיסוד החיוב הוא על הבית, פשוט וברור שיכול לצאת ידי

חובה גם אם מישוהו אחר מדליק בבית, שהרי סוף כל סוף הודלק בבית זה נר חנוכה, ונפטר הבית מחיובו.

והנה דנו הראשונים בענין נוסח הברכה בהדלקת נר חנוכה, לפי הכלל שקבע הר"ן (פסחים ז, ב) שעל מצוה שאפשר לעשות על ידי שליח מברכים "על", ועל מצוה שצריך לעשות דווקא בעצמו מברכים בלמ"ד להדליק – ונשאלה השאלה מדוע מברך "להדליק נר חנוכה", והרי אפשר להדליק נר חנוכה גם על ידי שליח. ותירץ הרא"ש "דכיון דהדרך להדליק בעצמו משום חביבות המצוה, חשוב כאי אפשר על ידי שליח". והרמב"ן תירץ: "דשאני התם גבי הדלקת נרות דההדלקה היא מצוה". ודברי הרמב"ן לא מובנים, וכי מה בכך שהמצוה היא מעשה ההדלקה, עדיין אין זה שונה מכל יתר המצוות שמברכים "על" מכיון שאפשר לקיימם על ידי שליח.

ולפי המבואר לעיל נראה שכוונת הרמב"ן לומר, שהדלקת נר חנוכה שונה מיתר המצוות, מכיון שאין המצוה מוטלת על גוף האדם [שצריך בעצמו לקיים את המצוה] וכאשר אחר מדליק עבורו זהו מדין "שליחות", אלא מאחר ויסוד המצוה הוא חיוב הבית, ממילא כאשר אחר מדליק את נר החנוכה מתקיימת המצוה. ונמצא כי המצוה היא בהדלקה בבית, ולא בחיוב הדלקה המוטל על הגברא, ואין זה שייך כלל לדין שליחות ולכן נחשב שעושה

מעשה המצוה בעצמו, ושפיר צריך לברך "להדליק" ולא "על הדלקת".

ודמי בזה למצות מזוזה, שבוודאי הדר בבית מקיים את המצוה גם אם משהו אחר קבע את המזוזה, ומברך "לקבוע מזוזה". ומובן שהסיבה היא, שכל הקובע את המזוזה גם אם אינו בעל הבית, אינו עושה בזה שליחותו של בעל הבית, אלא פוטר את הבית מחיוב המזוזה – ושוב הרי זה כחילוקו של הר"ן שהמצוה אינה נחשבת כמצוה שנעשית על ידי שליח כיון שקיומה אינו מדין שליחות, אלא מדין חובת הבית וכאמור. כן הוא גם במצות הדלקת נר חנוכה, מכיון ש"ההדלקה היא המצוה", כדברי הרמב"ן, הרי שבהדלקה בבית התקיימה המצוה כי יש בבית נרות חנוכה, ואין זה שייך לדיני שליחות, וממילא חזר למקומו חילוקו של הר"ן שהמצוה אינה נחשבת כמצוה שנעשית על ידי שליח כיון שקיומה אינו מדין שליחות, ומברך "להדליק".

- ח -

בדין אכסנאי [אדם המתארח באכסניה בימי החנוכה] מבואר בגמרא שאם מדליקים עליו בביתו, אין צריך להדליק במקום שהוא נמצא שם, ונפסק כן להלכה בשו"ע (סי' תרעז). ובאופן שרוצה להחמיר על עצמו ולהדליק בפני עצמו, נחלקו הפוסקים:

כתב הט"ז (סימן תרעז ס"ק א) וז"ל: תרומת הדשן (סימן קא) כתב, דאכסנאי שהוא נשוי שרוצה להדליק בברכה חוץ לביתו, כתב גדול אחד דרשאי לעשות כן דאע"ג דאמרינן בגמרא כיון דנסיבנא אמינא השתא ודאי לא צריכא היינו דלא מחוייב אבל אי בעי מצי להדליק לא הוי ברכה לבטלה דהוה בכלל המהדרין. וגדול אחד כתב שהואיל ולא צריך פטור נקרא הדיוט אם יעשנה וכל שכן דהוי ברכה לבטלה כיון דלא אשכחן מהדרין זה בתלמוד, ומסיק בתרומת הדשן דשפיר נקרא בכלל המהדרין דכי היכי שיש הידור בנר לכל אחד בבית אחד הכי נמי יש הידור בנר לאיש ונר לאשתו בשני מקומות".

ואכן פסק הרמ"א (שם סע' ג) כדעת תרומת הדשן שמדליק ומברך. אולם לדעת הב"י והמהרש"ל (הובא בט"ז הנ"ל) והפרי חדש, אינו יכול לומר "איני רוצה לצאת בשל אשתי", וידליק בלא ברכה [וכתב המשנ"ב (שם ס"ק ט"ז) שמן הראוי לחוש לדבריהם].

ודקשה הט"ז על המהרש"ל מדוע שונה הדלקת נר חנוכה משאר ברכות הרשות, שיכול האדם להחליט אם רצונו לצאת בברכת חברו, ואם לאו יכול לברך בעצמו "וכל שכן הוא, כיון דאינו אצל אשתו ואינו שומע הברכה, שיוכל לומר איני יוצא בברכת אשתי", ויברך לעצמו.

ובביאור מחלוקתם, ויישוב קושיית הט"ז על המהרש"ל, כתב מורי ורבי הגאון רבי אברהם פרבשטיין, ראש ישיבת חברון, בספרו כנסת אברהם (סימן ט) על פי יסוד הדברים המבואר לעיל: "ונראה דיש לומר בזה בדעת המהרש"ל, דסבר דמאי דאמרו חז"ל דחיובא אינו אלא נר איש וביתו, אין הכוונה בזה דכל אחד ואחד מבני הבית אית ליה חיוב הדלקה בפני עצמו והבעה"ב מוציאו בהדלקתו ובברכתו, אלא דכן הוא עיקר החיוב מתחילתו דעל כל הבית מוטל חיוב של הדלקה אחת. ומהאי טעמא לא דמי לכלל הני דוכתי שהביא הט"ז דהרשות נתונה לו לומר שאינו יוצא בברכת חברו (בהמוציא, יוצר, וברכת המזון), דהתם הוא מחוייב בברכה מצד עצמו, וכששומע הברכה מחברו היינו דחברו מוציאו ידי חובת הברכה, וכיון שהוא צריך לצאת בברכת חברו, שפיר מצי למימר דאינו רוצה לצאת על ידו. אבל הכא כיון שהחיוב מתחילתו הוא נר אחד לכל בית, הרי נמצא דאין הגדר בזה שאשתו מוציאתו בהדלקתה ואין צריך בזה שיתכוין לצאת ואשתו תכוין להוציאו וכשאר מצוות דעלמא, אלא כך היתה התקנה מתחילתה דאיש וביתו מחוייבים בנר אחד ואין כאן גדרים של מוציא ויוצא".

- ט -

בשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן סו) ובשו"ת יחווה דעת (חלק ג סימן נא) דנו

בשאלה: "האם האיש יכול למנות לכתחילה את אשתו בתור שליח להדלקת נרות חנוכה בצאת הכוכבים, כשהוא נאלץ להעדר מביתו עד לשעה מאוחרת בלילה. או שעליו בכל אופן לקיים מצוה בו יותר מבשלוחו", וידליק מאוחר בלילה לאחר עיקר זמן ההדלקה.

ומסקנת הגר"ע יוסף: "לפיכך אם רואה בעל הבית שלא יוכל בשום אופן להתפנות מעסקיו וללכת להדליק נרות חנוכה, בפרט אם נוסע מבעוד יום מקיר העיר וחוצה, ולא ישוב לביתו עד שעה מאוחרת בלילה, טוב ונכון שימנה את אשתו שתהיה שלוחו להדליק עם צאת הכוכבים, שהוא כרבע שעה אחר שקיעת השמש, ובזה יקיים המצוה בזמנה. ואף על פי שהלכה רווחת (בקידושין מא, א) מצוה בו יותר מבשלוחו, זהו כשהמצוה נעשית באותו מצב בו או בשלוחו, אבל כאן שהמצוה נעשית על ידי שליח בזמנה ובעתה כתקנת חז"ל, הכי עדיף טפי ממה שידליק נרות חנוכה בעצמו לאחר הזמן, שאז הוא נכנס בסלע המחלוקת של הפוסקים, ובפרט במקום שיש אומרים דהוי חשש ברכה שאינה צריכה, וכיוצא בזה כתב הגאון רבי יוסף חיים בשו"ת רב פעלים חלק ב (חלק יורה דעה סימן לה)".

ואילו בשו"ת שבט הלוי כתב: "במה שנסתפק מה עדיף, אם להדליק בזמנו על ידי שליח או מאוחר בלילה על ידי

עצמו... יראה דסוגיא דעלמא יותר נוטה להדליק על ידי עצמו אפילו אחר כך כל שהוא עדיין בגדר ברכה".

אך לפי המבואר לעיל שצריך חיוב הדלקת נר חנוכה הוא חיוב על הבית ואינו מוטל על גוף האדם, לכאורה אין כל מקום לדון כאן מצד ההלכה של "מצוה בו יותר מבשלוcho", שכן אין כאן שייכות לדיני שליחות, ומי שמדליק בזמן מיד בצאת הכוכבים אינו שליח של בעל הבית לפוטרו מהחיוב מדין שליחות, אלא פוטר את בעל הבית מחיוב הדלקת נר חנוכה על ידי שהדליק בבית ועל ידי זה נפטר הבית מחיוב הדלקת נר חנוכה. ושוב אין כל ספק האם עדיף שתתקיים המצוה על ידי מתחייב המצוה בעצמו באיחור או על ידי שלוחו בזמן, כי פשיטא שכל מי שידליק בזמן פוטר את בעל הבית מחיובו, ועדיף לכל הדעות.

- י -

למרות המבואר לעיל שחיוב הדלקת נר חנוכה הוא חובת הבית, כתב בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב סימן נא אות ג) שאין החיוב מוטל רק על הבית, וז"ל: "אף שנתבאר לעיל שמצות נר חנוכה עשאוה כחובת הבית, מכל מקום יש בה גם חובת גברא, ואינו דומה למזוזה שלאחר שקבעו בבית את המזוזה ממילא נפטרים לגמרי כל דיירי הבית, ואף אם קבעה אדם שאינו מבני

הבית ושלא בשליחות בעה"ב, יצאו בני הבית ידי חובתן והבית נפטר מחובת המזוזה, ואילו בנר חנוכה שהדליקו אחד שלא מבני הבית שלא בשליחות בעה"ב פשיטא דלא עשה כלום ולא יצאו, וזהו משום דחכמים הטילו המצוה "גם" כחובת גברא של האדם שזה מוטל אקרקפתא דגברא".

ובסגנון דומה כתב הגר"א פרבשטין (בתוך דבריו שהובאו לעיל אות ח) "ומכל מקום לא דמי חיובא דנר חנוכה לחיובא דמזוזה ובדיקת חמץ, דהתם שורש החיוב הוא כלפי הבית, ועל בעה"ב רמי לקיים החיוב דהבית. אכן בנר חנוכה שורש החיוב הוא על הגברא שהוא מחוייב בהדלקת נר חנוכה אלא שחיובו הוא שיתקיים בביתו הדלקת נר חנוכה, ומהאי טעמא בעינן דווקא הדלקה דבר חיובא".

והנה דברים אלו ודאי אינם עולים בקנה אחד עם מה שכתב החכם צבי (הובא לעיל אות ו) במפורש "דבחנוכה כיון דלאו אקרקפתא דגברא מוטל חיוב ההדלקה". וכמו כן, השפת אמת (הובא לעיל אות ד) כתב שגדר "המצוה נר אחד בבית כמו מזוזה", ולא חילק בין חיוב מזוזה לחיוב נר חנוכה.

ונראה ראיה לגדר זה בחובת קיום מצות ההדלקה מדברי התוספות במסכת סוכה (מו, א ד"ה הרואה) שכתבו על דברי הגמרא: "הרואה נר של חנוכה צריך לברך",

וז"ל: "בשאר מצות כגון אלולב וסוכה לא תקינו לברך לרואה אלא גבי נר חנוכה משום חביבות הנס, וגם משום כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה".

והנה אם נאמר שמצות הדלקת נר חנוכה עיקרה ויסודה וחיובה מוטל רק על הבית ותו לא, לכאורה דברי התוספות אינם מובנים כלל כמה שכתבו בתירוץ השני, שתיקנו ברכת הרואה משום אותם בני אדם שאין להם בתים, דמה בכך שאין להם בתים, הרי כשאין להם בית ממילא אין להם חיוב הדלקת נר חנוכה ומדוע שיתקנו להם חיוב ברכת הרואה באופן מיוחד שאינו דומה כלל לעיקר התקנה. וכמו שלא תיקנו בענין מצות מזוזה ומעקה וכדומה למי שאין לו בית, כמו כן מדוע שיתקנו ברכת הרואה אם כל עיקר יסוד החיוב אינו אלא על הבית.

אולם אם נאמר שגדר מצות הדלקת נר חנוכה כולל הן חובת הבית והן חובת הגוף, דברי התוספות מבוארים היטב. כי גם אם עיקר חובת המצוה היא על הבית, מכל מקום חיוב זה הוא על הגברא, ולכן משום אותם אנשים שאין להם בתים ואין

בכוחם לקיים במצות הדלקת נר חנוכה את חובת הבית, תיקנו להם ברכת הרואה, שבזה יצאו עכ"פ ידי חובת הגוף שהם כן חייבים בה ואינם יכולים לקיים, ושפיר תיקנו להם לברך ברכת הרואה.

ומעתה יתכן שגם הב"ח ששיטתו שהדלקת נר חנוכה מוטלת על קרקפתא דגברא (כמובא לעיל אות ג) מודה שיש ביסוד גדר מצות הדלקת נר חנוכה שילוב בין חובת הבית וחובת הגוף. והנה פסק השו"ע (או"ח תרעו סע' ב) שאם לא הדליק בלילה ראשון ובירך מדין רואה ברכת "על הניסים" ו"שהחיינו", כשמדליק בלילה השני והשלישי, אינו חוזר ומברך "שהחיינו". וכתב המג"א בשם הב"ח: "מי שאשתו הדליקה עליו בלילה הראשון [ולא בירך ברכות מדין הרואה] צריך לברך בלילה השני שהחיינו, משום דאשתו אינה פוטרת גופו אלא ביתו". הרי לנו בדברי הב"ח שני יסודות אלו בגדר חיוב הדלקת נר חנוכה – גופו וביתו. ולכן כל מה שפוטרת האשה בהדלקתה בבית זהו רק את חיוב "ביתו", אבל חיוב "גופו" שריר וקיים, ומשום כך יברך שהחיינו בלילה השני על חיוב גופו שעדיין לא יצא בו ידי חובה.

ענף ב - הבית והגדרתו: במזווה, עירובין, נר חנוכה ועוד

ממסקנת המבואר לעיל, שחיוב נר חנוכה "נר איש וביתו" מצריך בית לשם קיום המצוה. דנו הפוסקים, מה דין הדלקת נרות במקומות פתוחים [כגון: מדבר, אודל בשדה, רחבה בלתי מקורה, רכבת, מכונת או מטוס] - אשר לכאורה אינם מוגדרים כ"בית". וכן יש לדון האם אדם מחוסר בית [home-less] מחוייב בהדלקת נרות.

לשם כך יש לברר מהי הגדרת "בית" בהלכה, בכלל, ולענין הדלקת נר חנוכה, בפרט.

- יא -

במסכת סוכה (ג, א) מובא: "תנו רבנן, בית שאין בו ארבע אמות על ארבע אמות פטור מן המזווה, ומן המעקה, ואינו מטמא בנגעים, ואינו נחלט בבתי ערי חומה, ואין חוזרין עליו מעורכי המלחמה". ובטעם הדבר אמרו שם: "אי אית ביה ד' אמות על ד' אמות דיירי ביה אינשי ואי לא לא דיירי ביה אינשי".

ולמדנו מכאן, שבית שיש בו ד' אמות על ד' אמות ראוי לדירת אדם והוא בכלל בית, ושאין בו שיעור זה אינו ראוי לדירת אדם ואינו בכלל בית. ולפיכך בכל מקום שנאמר בתורה בית, אין בית כזה בכלל, ולכן בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות פטור מן המזווה, לפי שבמזווה נאמר: על מזוזות ביתך, וכל שאינו בכלל בית, אינו חייב במזווה. וכן בחיוב מעקה, שנאמר בו: כי תבנה בית חדש, אינו חייב אלא בבית

שיש בו ד' אמות על ד' אמות. וכן בטומאת נגעי בית, שנאמר בו: ובא אשר לו הבית, ובמכירת בתי ערי חומה, שנאמר: כי ימכר בית מושב עיר חומה, ובחזרה מעורכי המלחמה, זה שבנה בית חדש, שנאמר: מי האיש אשר בנה בית חדש, בכל אלה אין חשוב בית אלא אם כן יש בו ד' אמות על ד' אמות.

כמו כן בטבל, שכל זמן שלא ראה פני הבית אינו מתחייב במעשר, שנאמר: בערתי הקדש מן הבית, כשאין בבית ד' אמות אינו טובל. וכן נערה המאורסה שזינתה שנסקלת על פתח בית אביה, אין בית פחות מד' אמות בכלל.

גם בדינים שהצריכו חכמים "בית", צריך שיהיה בו ד' אמות על ד' אמות, כדי שיהיה ראוי לדירה, כפי שמובא בהמשך הברייתא שם: "ואין מערבין בו, ואין משתתפין בו, ואין מניחין בו עירוב, ואין

- יב -

בשן"ת מהרש"ם (ח"א סימן קמו) נשאל האם יש חיוב הדלקת נר חנוכה ברכבת, וכתב המהרש"ם: "לא מצאתי הדבר מבואר, אבל הלא מי ששילם בעד נסיעת כל הלילה הוי כשכר לו בית דירה לאכול ולישון שם וחייב בנר חנוכה. ומה שכתב רש"י (שבת כג, א ד"ה הרואה) ביושב בספינה [שמברך שעשה ניסים כברכת הרואה, ומבואר בדבריו שאינו מדליק בעצמו בספינה], יש לומר שהיו אז ספינות פתוחות בלא קירוי והרוח מנשב ולא היה בגדר בית כלל. ואף שהרכבת אינה עומדת במקום אחד ורכוב כמהלך דמי, לא נמצא בשום מקום שיהיה צריך בית קבוע למה שמצותו בשביל פרסומי ניסא, כן נראה לענ"ד מסברא".

ומבואר בדברי המהרש"ם, שכדי להתחייב בהדלקת נר חנוכה, אמנם צריך שיהיה בית, ולכן במקום פתוח לגמרי, כגון ספינה פתוחה שאין בה כל קירוי, כיון שאין זה כלל בית, אין חיוב הדלקת נר חנוכה. אך יחד עם זאת, אין צורך בבית קבוע, ולכן אפילו ברכבת יש חיוב להדליק.

וכפי שלמד מדברי המהרש"ם בספר מועדים וזמנים (ח"ב ליקוטים לסימן קמג) "לפי זה, חיילים באימונים ששוהים לפעמים כמה ימים מחוץ לבית וישנים בשדות או

עושין אותו עיבור בין שתי עיירות". כלומר, בית שאין בו ד' אמות אינו צריך להשתתף עם שאר בני החצר בפת לעירובי חצרות, לפי שאינו ראוי לדירה, והדר בו אינו אוסר את הטלטול על בני החצר, שאין רשותו כלום. וכן אם בית כזה פתוח לחצר שבמבוי, אינו צריך ליתן לשיתוף המבוי. וכן אין מניחים בבית כזה את העירוב, שהבית שמניחים בו את העירוב צריך שיהיה ראוי לדירה, שיהיה נחשב כאילו כל בני החצר דרים בתוכו, ולכן בית שאינו ראוי לדירה אין מניחים בו את העירוב. וכן אין עושים אותו עיבור בין שתי עיירות, שאם היה בית פחות מד' אמות בין שתי עיירות, בתוך שבעים אמה ושני שליש אמה לזו ושבעים אמה ושני שליש לזו, כיון שאינו ראוי לדירה אינו מצרפן להיות כעיר אחת, לענין מדידת אלפיים אמה לתחום שבת, כדרך שבית שיש בו ד' אמות מצרפן.

ואף בלשון בני אדם, אין בית פחות מד' אמות על ד' אמות בכלל, ולכן "הנודר מן הבית מותר לישב בו אם אין בו ד' אמות על אמות" (ירושלמי מעשרות פ"ג ה"ג).

ומעתה יש לדון לאור המבואר לעיל שחיוב נר חנוכה "נר איש וביתו" מצריך בית כדי להחיל את חיוב המצוה, האם גם הגדרת "בית" המחייב הדלקת נר חנוכה הוא ד' אמות על ד' אמות, כהגדרת "בית" בכל המקומות הנ"ל.

באהלים פטורים מנר חנוכה, והיינו משום שישנים בלי קירוי".

וגם בספר מקראי קודש (חנוכה סימן יח) דן בענין הדלקת נר חנוכה בספינה וברכבת, וכתב בתוך דבריו: "ובעיקר הדבר שבספינות שלנו אפשר להדליק נר חנוכה, מצאתי בשו"ת מהרש"ם שפסק כן לענין רכבת, אלא שלדעתו שם אין צריך בית קבוע לנר חנוכה".

נמצאנו למדים שני חידושי דינים לפי המהרש"ם:

[א] חיוב נר חנוכה תלוי בבית, וכשאינן כלל בית אין חיוב. ולכן במקום פתוח לגמרי, מכיון שאין זה כלל בית, אין חיוב הדלקת נר חנוכה.

[ב] למרות שחיוב נר חנוכה תלוי בבית, אין צורך בבית קבוע. וממילא, בספינה וברכבת יש חיוב להדליק.

אלא שלפי זה צריך להבין, מדוע שונה הגדרת "בית" לענין חיוב הדלקת נר חנוכה, מהגדרת "בית" בכל מקום, וכפי שהבאנו לעיל לענין חיוב מזוזה, עירובין ועוד, הגדרת בית היא מקום שיש בו ד' אמות על ד' אמות. ואילו בנר חנוכה, לא מצאנו שהגדרת "בית" שמוטל עליו חיוב נר חנוכה הוא בית שיש בו ד' אמות על ד' אמות.

- יג -

ואכן, לדעת הגרצ"פ פראנק (מקראי קודש הנ"ל)

יש להשוות את הגדרת ה"בית" בחנוכה, להגדרתו לענין מזוזה ועירובין.

בתחילת דבריו דן הגרצ"פ בהגדרת דין "בית" במזוזה ועירובין, ומביא שלמרות שיש מכנה משותף בין מזוזה ועירובין חצרות שהם חיוב על "בית", ברם קיים ביניהם שוני לענין בית שבספינה: לענין מזוזה פסק הרמב"ם בהלכות מזוזה (פ"ו ה"ט) והמחבר בשו"ע (יו"ד סימן רפו סע' א), שבית בספינה פטור מן המזוזה, וביאר הרמב"ם שהטעם משום שאינה עשויה לדירת קבע. ואילו לענין עירובין חצרות פסק הרמ"א (או"ח סימן שסו סע' ב) שבתים שבספינה צריכים עירובין חצרות כדי להתיר את הטלטול מבית לבית ומבתים לספינה. ונשאלת השאלה, מה החילוק בין מזוזה לעירובין חצרות.

וכתב על כך הגרצ"פ: "והנה בערוך השלחן (יו"ד סימן רפו סע' כו) כתב, שבית בספינה פטור ממזוזה רק כשעשו בית עראי בספינה "אבל בספינות שלנו שיש בהם בתים קבועים, וגם בספינות ההולכות על הנהרות שיש בכל ספינה בית קבוע וקורין לה קיוט"א, חייבת במזוזה, שהרי היא דירה קבועה. ולפי זה יש לומר, שאין בענין זה חילוק בין מזוזה לעירובין חצרות, ודברי הרמ"א בעירובין חצרות נאמרו בספינות שלנו שיש בהם בתים קבועים, וכן משמע במשנ"ב (סי' שסו ס"ק יג) שכתב על דברי הרמ"א: בתים שבספינה, ששייכים לאנשים מיוחדים, והטעם דלא גרע מיושבי

אוהלים וכו' שצריכין עירובי חצרות שאף כאן הבתים קבועים להם לכל משך נסיעתם על הים".

ומתוך כך מסיק המקראי קודש: "ולפי זה גם לענין חנוכה גדר הבית הוא כגדר הבית של מזוזה ועירובי חצרות, שצריכים בית קבוע. ולענין ספינה יש חילוק בין ספינה שעשו שם בית ארעי, ולספינה כזו כוונת רש"י דאין מדליקין שם נרות חנוכה. אבל בספינות שלנו שיש בתים קבועים יש להם דין בית לענין נרות חנוכה" [והוא מציין, שאמנם לפי המהרש"ם גם כן צריך להדליק נר חנוכה בספינה, אולם זה בגלל שאין צריך בית קבוע לנר חנוכה, ואילו לפי דבריו של הגרצ"פ, בספינות שלנו אפשר להדליק נר חנוכה בגלל שהגדרתן "בית קבוע"].

- יד -

והנה במסכת יומא (י, ב) איתא: "סוכת חג בחג, רבי יהודה מחייב בעירוב, במזוזה ובמעשר, וחכמים פוטרם". ומבואר אליבא דרבי יהודה שבימי חג הסוכות אם לא עירבה הסוכה עם בני החצר, אסור להם לטלטל כדין כל בית שאוסר על כל בני החצר לטלטל אם לא השתתף בעירוב. ומשמע שלפי חכמים החולקים על רבי שהסוכה אינה חשובה כדירה לקביעת חיוב מזוזה, כמו כן גם לענין עירוב אין הסוכה אוסרת על בני החצר לטלטל בה. וכן פסק

המג"א (או"ח סי' שע ס"ק ב) שסוכת החג אינה אוסרת על בני החצר. הרי לנו שאין הבדל בין דיני מזוזה להלכות עירובין לענין הגדרת הבית, ואותו "בית" שחייב במזוזה הוא ה"בית" שאוסר לטלטל בדיני עירוב.

ומעתה הקשה רעק"א (גליון שו"ע שסו סע' ב) על דברי הרמ"א (שם) מדוע פסק ש"בתים שבספינה צריכים עירוב", שכן על פי הנ"ל שהגדרת "בית" שוה בין מזוזה לעירובין, ומאחר ובהלכות מזוזה נפסק בשו"ע (יו"ד סי' רפו סע' יא) ש"סוכת החג בחג והבית שבספינה והחנויות שבשווקים פטורים ממזוזה", מפני "שהם דירת ארעי" (ש"ך שם ס"ק כא) - היה צריך להיות הדין שגם לענין עירוב, בית שבספינה נחשב לדירת ארעי, ואינו אוסר על בני החצר ולכן גם אינו צריך עירוב, ומהו ההבדל בין מזוזה לעירוב, ונשאר רעק"א על דברי הרמ"א ב"צ"ע לדינא".

וכתב רבי יוסף כהן, אב"ד בירושלים, בהגהות הררי בשדה (המודפסות בשולי ספר מקראי קודש) שלפי דברי הגרצ"פ יוצא שלמעשה אין חילוק בין מזוזה לעירובי חצרות. כי אין הכי נמי, ובאמת גם בית שבספינה, כאשר אינו בית קבוע, אינו חייב בעירוב, ולאידך גיסא, בית קבוע בספינה חייב במזוזה. כלומר, עיקר הגדרת בית נקבעת לפי קביעתו - לכל ההשלכות ההלכתיות: מזוזה, עירובין, וכאמור לעיל בדברי המקראי קודש - בנר חנוכה. ולפי זה

שפיר מיושבת קושיית רעק"א, שהרי מדובר בשני סוגי בתים שבספינה.

אולם בשו"ת בית יצחק (או"ח סימן מט; הובא

בקצרה בדעת תורה למהרש"ם סי' שסו סע' ב)

תירץ את קושיית רעק"א באופן אחר, ותוכן דבריו, שיש חילוק גדול בין עירוב למזוזה: חיוב מזוזה הוא "חובת הדר", ולכן כשאין האדם דר בבית בקביעות אינו חייב במזוזה, אף שבגוף הבית אין שום חסרון [כגון חנויות שבשווקים וכדומה, שאין דרים שם בקביעות]. משא"כ לגבי עירוב, אם הבית מתוקן כהלכתו, אע"פ שאינו דר שם רק שבת אחת בלבד, אעפ"כ צריך לערב. והדמיון בגמרא ביומא בין עירוב למזוזה היה רק ענין "סוכת חג בחג", שהחסרון בגוף הבית, כי בעינין "דירת ארעי" [אליבא דרבנן]. אבל כאשר אין חסרון בגוף הבית, אלא שאין דרך לדור בו בקביעות, יש הבדל בין מזוזה [שאין באופן זה חובת הדר בבית שכזה] לבין עירובין [שבית שאין בו חסרון בעצמותו, נחשב כבית האוסר על בני החצר לטלטל בחצר].

ומבואר כדבריו בספר חזון יחזקאל על התוספתא (בהשמטות לפרק יא) וז"ל:

"ויש ליישב ולומר שדווקא לגבי סוכה שהיא מצד עצמה בית ארעי הוקש שפיר דין עירוב למזוזה, וכיון שסוכת החג פטורה ממזוזה, משום שהיא מצד עצמה דירת ארעי ולא חשובה בית, לכן לגבי עירוב אינה חשובה בית והרי היא כחצר ופטורה מן

העירוב, ולא עדיפא מאם קבע לו מקום לאכול בבית שער או באכסדרא או במרפסת, שאינו אוסר עליו, לפי שאינו מקום דירה (עי' ברמב"ם בהלכות עירובין פ"ד ה"ח ובשו"ע או"ח ריש סי' שע). משא"כ בבית שבספינה שהבית מצד עצמו הוא בית קבוע, רק שאין דרך בני אדם לדור שם דירת קבע, לכן לגבי חיוב מזוזה שהוא חובת הדר, אין הדר חייב במזוזה עד שידור בבית דירת קבע. אבל חיוב עירוב שהוא מחמת חילוק רשויות, ודין הוא שאסור להוציא מבית המיוחד לדירת יחיד, לחצר של רבים, כיון שאין תשמישן שוה, ובית שבספינה כיון שהבית מצד עצמו הוא בית קבוע ומיוחד לדירה ותשמישו חלוק משאר חלקי הספינה, לכן כל הדר שם אפילו דירת ארעי חייב בעירוב".

ומעתה יש לדון לפי חילוק זה בין מזוזה לעירובי חצרות – בנדון דידן, הגדרת "בית" לענין נר חנוכה, שבודאי דומה חיובו לעירובין שהקובע הוא הבית מצד עצמו, ורק במזוזה ההגדרה תלויה ב"חובת הדר", ולכן מצד הדר אין בית שבספינה מוגדר כדירת קבע למרות שמצד עצמו הבית שבספינה נחשב לקבוע. אמנם בכל מה שאינו מוגדר כ"בית", הושוו מזוזה ועירובין, וגם נר חנוכה שווה להם בזה [כי רק לענין מה שמזוזה חובת הדר אין הגדרת "בית" קובעת].

נמצא איפוא, שחיוב נר חנוכה תלוי בקביעות הבית. אולם עדיין לא

נתברר האם גם לענין חיוב הדלקת נר חנוכה, הגדרת ה"בית" היא ככלל המקומות האחרים [מזוזה, עירובין, מעקה, בתי ערי חומה ועוד] – מקום שיש בו ד' אמות על ד' אמות.

- מז -

כתב בשו"ת מנחת שלמה (תנינא, סימן נח) שלפי חידושם של האחרונים ש"הטילו חובת מצות נר חנוכה כאילו היא חובת הבית", יש לדון במקרים הבאים:

"בבית שאינו מקורה – אע"ג דלענין שבת חשיב רשות היחיד, מכל מקום כיון שאינו קרוי בית אין מקום כזה ראוי לקיים בו מצות נר חנוכה. וכל שכן שיש להסתפק בבית שאין תוכו י' טפחים – אשר גם לענין שבת אין זה קרוי רה"י, או בית שאינו יכול לעמוד ברוח מצויה – דאפשר דחשיב כמדליק בחוץ במקום שאין עליו שם בית. גם הרי אמרו בסוכה ג' ע"א, ת"ר בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות פטור מן המזוזה ומן המעקה ואינו מטמא בנגעים ואינו נחלט בבתי ערי חומה ואין חוזרים עליו מעורכי המלחמה, ואף לענין מילי דרבנן אמרו אין מערכים בו ואין משתתפים בו ואין מניחים בו עירוב ומותר להוציא מבית זה לחצר משותפת לפי שאין קרוי בית... וכיון שכן יש לדון הואיל וגם בנר חנוכה צריך בית למה לא הזכירו זאת בין הדברים הצריכים דוקא בית של ד' אמות".

ודן הגרש"ז בשורשי הדברים, מדוע אמנם יש צורך בבית של ד' אמות על ד' אמות בדברים שהוזכרו במסכת סוכה. והביא את דברי הערוך לנר (סוכה שם) שכתב "דבשלמא לענין מעקה ונגעים ואפילו לענין עירוב, יש סברא להצריך בית של ד' אמות מפני שרגילין לדור שם, אבל מה סברא יש בזה לענין סקילתה [היינו ההלכה שהזכרנו לעיל, שנערה המאורסה שזינתה שנסקלת על פתח בית אביה, אין בית פחות מד' אמות בכלל]. אך יתכן שגם בזה יש מקום לומר דדוקא אם נתגדלה בבית שראוי לדור בו אומרים לו ראו גידולים שגידלתם, משא"כ אם אין הבית חשוב לא רצתה התורה לבזות את האב"י [וגם דן שם לענין הלאו ד"לא תבוא אל ביתו לעבוט עבוטו", האם יש צורך בבית שיש בו ד"א דוקא].

וכתב הגרש"ז: "וגם מה דכתב דיש בזה סברא צ"ע, דבאמת לא מובן כל כך בסברא גם לענין מעקה ונגעים ובתי ערי חומה טעם החילוק בין בית שיש בו ד' אמות לשאין בו, וגם לענין עירוב אינו מובן, דסוף סוף הוא מוציא מחדר זה שלו לחצר המשותפת לרבים ונראה כמוציא מרה"י לרה"ר. ועכ"פ הרי התוס' כתבו בפירוש דגם לענין פתח בית אב צריך דוקא בית של ד"א על ד"א, וכיון שכן צ"ע מה טעם לא אמרו שצריכים בית של ד"א גם לענין נר חנוכה".

ומתוך כך חידש הגרש"ז לדינא: "ונראה דאין הכי נמי, בית שאין בו ד"א על ד"א אינו קרוי דירת קבע, אבל שפיר

בקביעות – וגם בית "ארעי", מחייב הדלקת נרות.

ע"פ פי הגדרה זו, קבע הגרש"ז את ההלכות הבאות בחיוב נר חנוכה: "ועיין ב"י (סי' תרעז) דמשמע דחייב להדליק בספינה ע"ש [ומש"כ (רש"י שבת כג, א ד"ה הרואה וכו')] או ליושב בספינה, יש לפרש דמיירי כשאינו מקורה ואין זה בית]. ולפי זה אפשר שאם הוא קבוע באותו מעת לעת בספינה ורכבת ואירון מניחו שם על השלחן, וע"י שו"ת מהרש"ם (ח"ד סי' קמ"ו). אבל מכל מקום לענין הספק בבית שאינו מקורה, או בית שאין תוכו י' טפחים, וכן אם הוא פחות מז' על ז' דאינו חשוב אפילו כדירת ארעי, אפשר דהוי כמדליק בחוץ ולא כמדליק בבית. אמנם יתכן דמה שנזכר בית הכוונה רק להדליק את הנר ברשות המיוחדת לו בלבד ולאפוקי ברחוב או בבית הכנסת, ולכן אפשר שגם מקום אשר אין עליו אפי' שם דירת ארעי אלא רשות בלבד מהני, ובפרט לשיטת הב"י הנ"ל".

וכן מובא בשמו להלכה בספר הליכות שלמה (מועדים ח"א פרק יג) וז"ל: "בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות, או שאין מחיצותיו מגיעות תוך ג' טפחים מעל הקרקע, חייבים בו בהדלקת נר חנוכה. אבל אם אינו מקורה או שאינו גבוה עשרה טפחים או אינו רחב ז' על ז' טפחים, יש להסתפק אם נוהגת בו מצות נר חנוכה, ולכן ידליק בלא ברכה".

חשיב דירת ארעי, וכדאמרו בגמ' סוכה הנ"ל דע"כ לא קאמרי רבנן אלא לענין סוכה דדירת ארעי היא וכו'. ולכן חושבני שדוקא בדינים או מצוות הנוהגים תמיד בכל השנה ומצינו בלשון התורה או חכמים שאמרו בו לשון בית מצריכים שיהא דוקא בית של ד"א שרגילים לדור בו תמיד, משא"כ לענין מצות נר חנוכה שנוהגת רק ח' ימים ואשר לח' ימים רגילים לדור גם בדירה ארעית, לא בעינן שיהא דוקא בית חשוב של ד"א הרגילים לדור בו תמיד".

והוא מביא "קצת ראייה" לדבריו מדין אכסנאי: "דהרי פשוט הוא שאין יוצאים ידי חובת הדלקה בבית של אחר וכן בהדלקה שבבית הכנסת, וכתב הגר"א הטעם משום דאמרו "איש וביתו" ואין זה ביתו, ואפילו הכי באכסנאי מהני ההשתתפות עם בעל הבית, והטעם בזה שההשתתפות מחשיבה אותו כאחד מבני הבית וסגי בזה להחשב ביתו אע"פ שכל היותו שם הוא דרך ארעי, והכי נמי גם בכל עיקר דין בית, סגי במה שהוא דירת ארעי ואין צריך ד"א על ד"א".

מבואר איפוא בדברי המנחת שלמה, שאכן שונה הגדרת חיוב "בית" לענין נר חנוכה, מדינים אחרים, ובאמת אין צורך שיהיה בית קבוע של ד' אמות על ד' אמות, כי כל מהות קיומה של המצוה הוא ארעי, והיא הדלקה במשך שמונה ימים בלבד, ולכן אין צורך בבית שהדרך לדור בו

- מז -

כאמור לעיל, מאחר וחיוב נר חנוכה הטילוהו על "בית", ממילא כאשר אדם נמצא בשטח פתוח, לכל הדעות אין זה "בית", ואין עליו חיוב הדלקת נר חנוכה, וכפי שהבאנו לעיל [אות יב] את דברי המועדים וזמנים, שחיילים השוהים בשדה פתוח פטורים מנר חנוכה.

וכן מבואר בשו"ת אגרות משה (יו"ד ח"ג סימן יד אות ה) שכתב: "מי שאין לו בית כלל וישן בחוץ, כגון שנמצא במדבר [ונדון זה הוא כנראה גם באדם מחוסר בית - home-less] וגם כשאירע שלא היה בביתו והיה בדרך כל הלילה ואין לו מי שידליק בביתו, משמע מרש"י (שבת כג, א ד"ה הרואה) שכתב שברכת הראיה היא כשהוא יושב בספינה, והט"ז (סימן תרע ס"ק ג) כתב שהוא דווקא כשלא ידליק כל הלילה, ואם היה חייב להדליק אף בחוץ ובספינה, מאי טעמא אינו מדליק שם. ואם כוונת רש"י שאין להם בספינה נר להדליק, היה לרש"י להזכיר זה, וגם אם הכוונה שאין שם נרות לא היה לו לומר אלא מי שאין לו נרות, שלכן משמע שאינו מצד אונס, אלא משום שאף שאיכא נרות ליכא חיוב שלא בבית".

וכן מובא בספר עלהו לא יבול (הלכות חנוכה) שהגרש"ז אויערבך נשאל: "היוצא לטיול בחנוכה וישן בשדה תחת כיפת השמים ויש ביכולתו להדליק באופן שהם

לא יכבו במשך חצי שעה - האם מחוייב להדליקם, והאם צריך לברך על ההדלקה". והשיב: "אין מצות נר חנוכה בשדה. יש מקום להסתפק לגבי בית שאין בו ד' אמות על ד' אמות אם חייבים בו בנר חנוכה, ובענין זה ההלכה היא שחייבים בנר חנוכה. אבל כשנמצאים בלי בית כלל, פשיטא שאין מדליקים בברכה, וגם אין שום "ענין" להדליק בלי ברכה. ומשום הכי אין ראוי לצאת לטיול כזה בימי החנוכה, שהרי חז"ל חייבו למכור כסותו ולחזור על הפתחים בשביל נר חנוכה, וכיצד יפרוק אדם מעצמו מצוה זו בצאתו לטיול".

אולם לפי זה יוצא כי חיילים הנמצאים בשדה פתוח, אך מגוריהם באהלים, יכולים להדליק בפתח האהל, שכן במבנה זה יש קירוי, ולפי הגדרת הגרש"ז, זהו בגדר "דירת ארעי" שמחוייבים בה בהדלקת נ"ח.

וכך אמנם מביא רבי יוסף כהן בהגהות הררי בשדה שלפי דברי המהרש"ם גדר בית לענין נר חנוכה הוא "שיהיה מקורה ומוגן מגשמים ורוח, אבל לא נמצא בשום מקום שצריך בית קבוע". והוא מוסיף: "ובשנה זו, חנוכה תשל"ד, נתעוררה השאלה על החיילים הנמצאים בחזית לענין נרות חנוכה. ואמיתי, שאלו הנמצאים באהל מקורה ומוגן מגשמים יכולים להדליק, אבל אלה הנמצאים בשדות בלא קירוי והרוח מנשבת שם, אינם בגדר בית כלל ואין להדליק שם".

דברים דומים כתב ידידי הרב אברהם אבידן, ראש ישיבת שעלבים, בספרו חג ומועד במחנה (עמ' שלג), לאחר שהביא את דברי המהרש"ם, כתב: "ונראה שיש מי שחולק על המהרש"ם, בשו"ת בית שער (סימן שסב) כתב וז"ל, נראה דבהדלקת נ"ח יש ב' חיובים, חיוב גופו להדליק נ"ח אפילו כשהוא יחיד במדבר, וחיוב ביתו, ע"כ. וממה שכתב שיש גם חיוב אישי לאדם הנמצא במדבר, משמע שניתן למלא אחר חיוב זה גם בהדלקה שלא בבית אלא במדבר. להלכה, שמעתי מהגרי"ש אלישיב שליט"א, שאין לברך על נר חנוכה אלא בבית שיש לחוש לשיטת המהרש"ם. לכן חיילים החונים על פני השדה או באהלי סיירים דלא חשיבי בית, אין להם לברך על נר חנוכה. כמו כן שמעתי מהגרי"ש, שיש להסתפק אם אהל גדול פרוץ נחשב לבית לענין נ"ח, שכן יש צד לומר כי אף שהוא פרוץ בכל מקום, כיון שנוהגים לדור בתוכו, ייחשב כבית לענין זה. למעשה, אין לברך אלא כשהאהל סגור, אבל כלי רכב או רק"מ הסגורים ויש להם תקרה, יש לברך בתוכם. וכן כשחונים בשדה אימונים וכדומה, ובונים מבנה של תקרה ושלוש מחיצות באופן ארעי חשיב נמי כבית, ויש לברך בהם על הדלקת נר חנוכה".

נפק"מ נוספת מתוך הגדרת "בית" לענין נר חנוכה, יש לדון בהדלקת נר חנוכה במטוס.

וראיתי את דבריו של ידידי הרב אשר וייס, בעל המנחת אשר (קובץ דרכי הוראה, חנוכה תשס"ו, עמ' צא) שכתב בענין הדלקת נר חנוכה במטוס: "אף דהמהרש"ם פסק דיש להדליק ולברך ברכבת, אין זה משום שלא צריך "בית" למצות נ"ח, אלא דס"ל דגם רכבת הוי כבית כיון ששכר בו מקום, שהרי כתב שם דבספינה פתוחה פטור מנ"ח דלא הוי בכלל בית, וזה שלא כמסקנת הציץ אליעזר שיש מצוה להדליק בשדה פתוח, עי"ש. וכיון שכן יש לעיין אם מטוס הוי בכלל בית, ומסתבר דגרע אף מרכבת, ומ"מ לא ברירא לי דבר זה. ובפרט במטוס שאינו רשות הרבים ולא מקום הילוך וכל השהות בו ארעי ומאולץ מעצם טבעו, מסופקני טובא אם אפשר לברך בו על נ"ח. ושמחתי בראותי בקובץ מבקשי תורה (כסלו תשנ"ו) בשם הגרש"ז אויערבך זצ"ל, שאין לברך על הדלקת נ"ח במטוס".

ואכן גם בשמו של הגרי"ש אלישיב מובא בקובץ מבקשי תורה (לג, ה; קונטרס שלמי אליעזר) "שפסק המהרש"ם מדובר בזמנם שהיו נוסעים ברכבת ג' ימים, אבל בזמנינו שנוסעים לילה אחד אין להדליק נ"ח ברכבת או במטוס".

- ין -

בספר שם דרך על מסכת שבת (סימן כה) הביא מורי ורבי הגרש"ז ברוידא את דברי האחרונים שחיוב נר חנוכה מוטל על

הבית, ולאחר מכן הוסיף לומר שגם בהדלקת נר חנוכה בבית הכנסת יש את דיני ההדלקה של "בית", וכך כתב:

"מסתבר שגדר חיוב הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת מצד המנהג, אינו לחייב הדלקה גם בלא בית, אלא שגם סוג בית זה של בית הכנסת חייב בהדלקה מהטעם ע"ש הנס שנעשה במקדש ועושים כן במקדש מעט לפרסם הנס שכולם מתקבצים שם. אך לעולם בעיני "בית", ד"בית" הוי בכלל צורת המצוה ויסוד חיובה. ולפי זה מניין קבוע במקום שאינו בית, כגון בשדה, או ברחבת הכותל המערבי, אינו נחשב כבית הכנסת לענין חיוב הדלקה מצד המנהג, והוי ברכה לבטלה, דאינו כלל מצורת המצוה וגדרה, משא"כ בית הכנסת, שגם לפי המנהג עדיין צורת המצוה קיימת".

ומתבאר איפוא כי יסוד חיוב הדלקת נר חנוכה הוא על הבית, ולכן רק במקום שאפשר להגדירו כצורת בית, כגון רכבת אליבא דהמהרש"ם, שייך לחייבו בהדלקת נר. אך בכל מקום אחר שאינו בית, כגון בשדה או ברחבת הכותל המערבי אין להדליק ולברך.

ומכל מקום על דברי הגרש"ז ברוידא הגיב הגר"מ שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (שם) וכתב: "ונראה שכל זה [דבעינן בית] הוא בחיוב הדלקה של כל אחד ואחד בביתו, אבל כשמדליקים בברכה בבית

הכנסת, יסודה לפרסם הנס במקום כינוס רבים שבאים להתפלל, ובוזה אפילו אם אין בית ג"כ מדליקין בברכה. וזה דלא כמו ששמעתי בשם חכם אחד שליט"א שפירסם כנגד המנהג להדליק בברכה אצל הכותל המערבי, דכיון שאין שם בית זהו ברכה לבטלה. ולענ"ד מאחר שמתפללים שם היום בקביעות, ומנהג הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת הוא במקום תפילה וכינוס, על כן מדליקים שם בברכה לפירסומי ניסא, ואין לחוש כלל".

אלא שמסיים המועדים וזמנים: "מיהו יש להדליק שם לשם מצוה ולא בצורת טקס שהוא זר למנהגי ישראל". ומסתבר כדבריו, שהדלקת בית הכנסת אינה מגדר חובת הבית כיסוד תקנת חז"ל, אלא זו הנהגה חדשה לגמרי, והדלקה זו אכן יסודה הוא חיוב הגוף ולא חיוב הבית, שבכל מקום בית תפילה שמתאספים שם נתחייבו המתאספים וחל עליהם עצמם חובת פרסומי ניסא להדליק נר חנוכה ובברכה, ולפי זה שפיר יתכן להדליק בברכה ברחבת הכותל המערבי, וכפי שנהוג בזמנינו.

- יח -

עם זאת, למרות חבל הפוסקים שהבאנו לעיל, שגמרו ונמנו איש איש בדבריו ובראיותיו, שאין כל חיוב הדלקת נר חנוכה במקום פתוח לגמרי [מדבר או שדה] מכיון

שאיין זה בית, יש פוסקים המחייבים הדלקת נרות גם במקומות אלו.

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק טו סימן כט-ל) הביא את דברי הב"ח (הובא לעיל פרק א אות ג) ש"אדם שהדליק יכול להדליק לאשה ולברך, וכגון שעומדת אצלו בשעת הברכה. אבל בענין אחר אין לברך, כיון שהמצוה מוטלת על גוף האדם". וכתב הציץ אליעזר: "ולדעתי נראה להסביר דכוונת הב"ח היא כזאת, כי חיוב הדלקת נר חנוכה הוא חיוב מוטל אקרקפתא דגברא מבלי שיהא קשור בחפצא. ושונה היא מצוה זו בזה גם ממצות מזוזה, דמצות מזוזה אע"פ שחובת הדר היא, אבל החיוב קשור עם החפצא, דהיינו עם שיעור בית שדר בו ובעינן שיהא על זה שם בית, ובלי זה ליכא חובת הדר. משא"כ מצות הדלקת נ"ח דהמצוה קשורה רק עם גוף האדם שנמצא חייב להדליק".

ולאור זאת הוא פוסק: "על פי האמור מובן דדעתי נוטה בנדון שאלתנו, שמחויבים להדליק נ"ח גם כשישנים תחת כיפת השמים, כל אחד ואחד על יד מיטתו ופתחו, או ישתתפו בפריטי וידליקו במשותף, ומכל שכן שחייבים להדליק ובברכה כשהם ישנים באהל פתוח".

ולפי דעתו נראה שגם על אדם מחוסר בית [home-less] יש חיוב הדלקת נר חנוכה, ואין להקשות מדברי התוס' במסכת סוכה (הובא לעיל סוף פרק א) שכתבו שכל מי

שאיין לו בית פטור מנר חנוכה, כי שם יש לומר שנחשב כאילו הרחוב הוא ביתו, אך למעשה עדיין צ"ע בדין זה.

ומכל מקום גם בערוך השלחן (סימן תרעז סע' ה) מפורש שיש חיוב הדלקת נר חנוכה גם ללא בית, וז"ל: "ונראה לענ"ד דעתה שרוב הנסיעות במסילות הברזל וקשה להדליק שם כידוע, יכול לסמוך בפשיטות על ביתו שמדליקין שם. אמנם הלוא לא יראה נרות חנוכה, ולכן טוב שידליק נר אחד בעגלה שיושב שם ולברך עליו, דבנר אחד יכול לעשות שלא יקפידו הנוסעים, ומוטב שלא להיות מהמהדרין ולקיים עיקר המצוה משלא יראה נר חנוכה כלל. וכל שכן מי שאיין לו בית, שמחוייב מדינא להדליק שם אם לא יבוא באותו לילה באיזה מקום".

גם בשו"ת אז נדברו (חלק ז סימן סז) הביא את דברי המהרש"ם, וכתב: "אמנם בעיקר מה שמבואר בהנ"ל דעכ"פ צריך שיהא לו איזה צורת דירה, בתקרה ומחיצות להגן מפני הרוח והגשם, והבין דברי רש"י בפרק במה מדליקין דספינה פטורה משום דאז לא היה לספינה תקרה, לא נראה כן. וכוונת רש"י דבספינה אין לו במה להדליק אבל אין הפירוש שאינו יכול להדליק, וכן כתבו התוס' בסוכה (מו, א) ד"ה הרואה בשאר מצות וכו' וגם משום שיש כמה בני אדם שאין להם בתים ואין בידם לקיים המצוה וכו' עכ"ל. הרי שלא כתבו שפטורים אלא שאין בידם לקיים המצוה, היינו שחסר להם כלים

וכד' ואין יכולים להדליק, עיי"ש, אבל אין זאת אומרת שצריכים בית דוקא, דמי שהוא נמצא במדבר גם כן מחוייב להדליק אע"פ שאין לו בית. וגם ביררתי כן להלכה בספרי אז נדברו ח"ו (עמ' קלז בהערה) שגם ספינה פתוחה בלי תקרה נמי חייב בנ"ח. וכעת ראיתי שמביאים בספר ילקוט מעם לועז שכתב בפשיטות דספינה חייב בנ"ח (והוא היה המגיה והמסדר של המשנה למלך) ומסתמא בזמנם היו הספינות פתוחות".

ומשמע מדברים אלו שאדם מחוסר בית [home-less] מחוייב גם הוא בהדלקת נר חנוכה למרות שאין לו "בית". **אולם** כפי שהובא לעיל, על דברי רש"י הנ"ל, כבר כתב האגרות משה שלא מסתבר לפרש כן, וגם בעיקר הגדרת "בית" בחיוב נר חנוכה, הסכמת רוב מנין ובנין רבותינו הפוסקים שבמקום פתוח לחלוטין, אין חיוב הדלקת נר חנוכה.



סוף דבר: לאור חידושם של האחרונים שחיוב נר חנוכה "נר איש וביתו" מצריך בית לשם קיום המצוה. דנו הפוסקים, האם במקומות פתוחים (מדבר, אוהל בשדה, רחבה בלתי מקורה) אשר לכאורה אינם מוגדרים כ"בית", יש חיוב הדלקת נר חנוכה.

יחד עם זאת, נתבאר כי שונה הגדרת "בית" בנר חנוכה, ממקומות אחרים בהלכה שבהם "בית" פירושו מקום קבוע שיש בו ד' אמות על ד' אמות, ואילו חיוב נר חנוכה קיים גם במבנה שאין בו ד' אמות על ד' אמות, וכמבואר לעיל.



סימן י

בירך על הדלקת נר חנוכה ולא היה בחנוכה שמן

בספר כף החיים (סימן תרע"ז ס"ק יא) דין ב"עובדא הוה בחנוכה שהתחיל אחד לברך את השתי ברכות בחושבו שהיה שמן, ולא נמצא, מפני ששכחו ליתן שמן. ומצאתי להט"ז (סימן רע"א ס"ק יט) דאם השמן היה לפניו אינו צריך לחזור ולברך, וענין כזה איתא בפוסקים לענין ברכת הפרי בכמה סוגים, עיין בהם".

נדון זה, כשבירך על הדלקת נר חנוכה ונמצא שלא היה בחנוכה שמן בשעת הברכה, הוא נדון כללי המסתעף לדוגמאות רבות – אם בירך על קיום מצוה, ולאחר הברכה התברר שבשעת הברכה לא יכל לקיים את המצוה בחפץ שחשב לקיימה, כגון: תפילין שנמצאו אינן ראויות להנחה, ארבע מינים שלא היו כשרים, ספר תורה או שופר שנמצאו פסולים, ודוגמאות נוספות שיבוארו להלן. ולא רק בקיום מצוות, אלא כפי שהביא בספר כף החיים, גם בברכות הנהנין, דנו הפוסקים כאשר בירך על פרי והתברר שהפרי אינו ראוי לאכילה, אימתי חייב לברך פעם נוספת.

ויש לברר מהו הכלל – אימתי חייב לברך בשנית, ואימתי עלתה לו הברכה.

- א -

עליו בורא פרי הגפן, ואינו צריך לחזור ולקדש".

וכתב הט"ז (ס"ק יט) וז"ל: "מעשה בא לידי במדינת מעהרין שעשיתי קידוש על כוס, שהייתי סבור שהוא יין והיה מים, ובכלי שני שהיה עוד לפני היה בו יין, וכבר אמרתי הקידוש כולו. והעלתי בדעתי לכאורה לשתות היין האחר שבכלי השני, מטעם דקידוש על היין הוא מדרבנן שדרשו באסמכתא זכרהו על היין, אבל מדאורייתא סגי באמירה לחוד". ודימה הט"ז את המעשה שהיה עמו, לדין המפורש בשו"ע

קידש על יין ונשפך או קידש על יין והתברר שהוא מים

כאמור בפתיחה, הראיה הראשונה שהביא הכף החיים לנדון הדלקת נר חנוכה, היא מדיני קידוש בשבת.

בשו"ע (או"ח סימן רע"א סע' טו) נפסק: "קידש וקודם שטעם הפסיק בדיבור, חוזר ומברך בורא פרי הגפן ואין צריך לחזור ולקדש. והוא הדין אם נשפך הכוס קודם שיטעום ממנו, יביא כוס אחר ומברך

שאם נשפך הכוס קודם שיטעמנו יביא כוס אחר ויברך בורא פרי הגפן ואינו צריך לחזור לקדש "והוא הדין נמי בכאן [כשנתברר שלא היה יין בכוס אלא מים] דמה לי נשפך ולא שתה כלל, או שהוא מים, סוף סוף לא יצא ידי קידוש על יין".

או"ל בהמשך דבריו הביא הט"ז כי בתרומת הדשן (פסקים סימן קטו) פסק שאם קידש על יין ונמצא שהיה בכוס מים, יחזור ויקדש על היין. ומה בכך שקידוש על היין הוא מדרבנן, הלוא כמה מצוות הם מדרבנן ומברכין עליהם. ומתוך כך הסיק הט"ז שיש לחלק, בין נשפך היין, שפסק השו"ע שאין צריך לחזור ולקדש, כי הקידוש על הכוס היה כדין, ורק אירע קלקול בטעימת היין, וביכולתו לתקן את המעוות כשיטעם מיין אחר. ובין המקדש על היין ונמצא שהוא מים "שלא קידש כראוי, והוי כאילו לא קידש כלל, על כן צריך לקדש שוב על יין".

מכ"ל מקום מסיים הט"ז: "אלא דיש חילוק בדבר, באם היה בשעת הקידוש יין על השלחן או על הספסל אצלו מוכן לשתות, אז ודאי אין צריך לברך שוב לא בורא פרי הגפן ולא לקדש שנית, אלא ישתה מן המוכן לפניו, וכמו שכתב הרמ"א (סימן רט סע' ב) מתשובות המהרי"ל, דהוי כאילו קידש על היין ההוא".

ומדברי הט"ז למד בכף החיים לנדון שבירך על הדלקת נר חנוכה ומצא שאין שמן בחנוכיה, שאם היה השמן

לפניו בשעת הברכה, אינו צריך לחזור ולברך.

- ב -

נמ"ל פרי ובירך עליו ונמ"ל ונמ"ל

ראיה נוספת הביא הכף החיים מדברי הפוסקים בהלכות ברכת הפירות, וכוונתו למש"כ השו"ע (או"ח סימן רז סע' ו) "נטל בידו פרי לאוכלו ובירך עליו ונפל מידו ונאבד או נמאס, צריך לחזור ולברך אע"פ שהיה מאותו המין לפניו יותר כשבירך על הראשון". וכתב הרמ"א על דברי מרן המחבר: "רק שלא היה עליו דעתו לאכלו".

וכתב המשנה ברורה (ס"ק כו) בביאור דברי הרמ"א: "רצה לומר שלא היה בדעתו בפירוש בשעת ברכה על כולם רק בסתמא, דאם היה בדעתו בשעת ברכה לאכול גם השאר, אין צריך לחזור ולברך [ואפילו כשלא היה מונח לפניו אז על השלחן]. ועיין בביאור הלכה דיש כמה ראשונים שסוברין דאפילו בסתמא גם כן אין צריך לחזור ולברך, דכיון שהיה מונח לפניו על השלחן הוי כדעתו בהדיא על הכל, וספק ברכות להקל".

ובביאור הלכה (שם ד"ה רק שלא) הוסיף: "אף שמלשון הרמ"א משמע

לכאורה שהוא מפרש את דברי המחבר, אבל באמת אינו כן, דלדעת המחבר אפילו בדעתו בהדיא על הכל לאכלו, גם כן

צריך לחזור ולברך, דעיקר ברכתו היה על זה שאוחזו בידו והשאר נגרר אחרי זה ממילא, ועל כן כיון שנפל ונאבד צריך לחזור ולברך. אלא דהרמ"א הסכים לדינא לנהוג כיתר הפוסקים שחולקין וס"ל בדעתו לאכול כולם אין צריך לחזור ולברך [ומסתברא דבזה אף שלא היו לפניו בעת הברכה] וזהו שסיים הרמ"א רק שלא היה דעתו עליו, והיינו דלמעשה אין לנהוג לחזור ולברך אלא היכא דבשעת ברכה לא היה דעתו בהדיא על כולם אלא בסתם, אבל היכא דהיה דעתו בהדיא לאכול גם השאר אף כשנפל הראשון אין צריך לחזור ולברך".

נמצאנו למדים שאם בריך על פרי והיה בדעתו לאכול עוד פירות אחרים, והפרי שהיה בידו בשעת הברכה נאבד או נמאס, נחלקו הפוסקים: לדעת המחבר צריך לחזור ולברך, ולדעת הרמ"א אינו חוזר ומברך.

ואם בריך על פרי בסתמא, דהיינו שלא היה בדעתו במפורש לאכול עוד פירות אחרים, והפרי שהיה בידו בשעת הברכה נאבד או נמאס, כתב הביאור הלכה שלדעת השו"ע והרמ"א מוכח שחוזר ומברך אף שהיו מונחים כולם לפניו על השלחן בשעת ברכה, אך יש ראשונים שסוברים שגם בסתמא אין צריך לברך מכיון שהכל היה מונח על השלחן, ולכן למעשה לא יברך מדין "ספק ברכות להקל".

וגם מכאן למד הכף החיים שדין בריך על הדלקת נר חנוכה ומצא שאין שמן בחנוכה, דומה למברך על פרי בסתמא ונפל הפרי ונמאס או נאבד שאינו צריך לברך בשנית, מכיון שהיתה דעתו בסתמא על כל מה שהיה מונח על השלחן. והוא הדין איפוא, אם היה השמן על השלחן בשעת הברכה, אינו צריך לחזור ולברך, מכיון שמסתמא היתה דעתו גם עליו.

★

והנה הראיות שמביא כף החיים הן מדיני ברכת הנהנין – בורא פרי הגפן, וברכת הפירות, לדיני ברכת המצוות – הדלקת נר חנוכה. ואולי היה מקום לחלק בין הדברים, ולומר שדווקא בברכת הנהנין אם בשעת הברכה מסתמא היתה דעתו גם על פרי או יין שעמד על השלחן, אינו צריך לשוב ולברך אם נשפך היין או נפל הפרי, מה שאין כן בברכת המצוות. והסברא לחלק היא, כי בברכת הנהנין בהחלט יכול להיות, שבשעת הברכה דעתו לאכול פירות נוספים וברכתו היא לאו בדווקא על הפרי שבידו – ולכן הברכה חלה גם על דברים שאינם נמצאים לפניו בשעת הברכה. מה שאין כן בברכת המצוות, בדרך כלל כאשר אדם מקיים מצוה בחפץ שבידו [ציצית, תפילין, שופר] – אין בדעתו כלל שהברכה תחול על חפץ אחר, שהרי בפשטות כוונתו לקיים את המצוה דווקא בחפץ זה שמברך עליו.

אך כפי שיבואר להלן, נראה שגם בברכת המצוות, כאשר בירך ורצה לקיים מצוה בחפץ מסויים, ורגע לפני קיומה בפועל התברר לו שאינו יכול לקיים את המצוה בחפץ זה, אינו צריך לברך פעם נוספת אם היה לפניו חפץ שיכול לקיים בו המצוה שחשב לעשות – בדיוק כמו בברכת הנהנין, ונביא את הדוגמאות לכך:

- ג -

לבש ציצית ובירך ובא בעל המלית ונמלה ממנו

בהלכות ציצית נפסק בשו"ע (או"ח סימן ח סע' טו) "אם נפלה טליתו שלא במתכוין וחוזר ומתעטף, צריך לברך, והוא שנפלה כולה, אבל אם לא נפלה כולה אף על פי שנפלה רובה אינו צריך לברך". ובמשנה ברורה (ס"ק מא) הוסיף שאם נפלה הטלית מכל גופו ונשארה רק בידו, צריך לברך "דאזדה לה מצותה, שעיקר מצות עיטוף הוא בגוף". ומבואר שקיום מצות הציצית הוא, כשהיא על גופו, ולפיכך כשנפלה ממנו שלא במתכוין "הסתיים" קיום המצוה, ואם ילבש את הטלית שנית, עליו לברך שוב.

ועוד כתב המשנה ברורה בהמשך דבריו: "אם בירך על הטלית ונפל מידו קודם שנתעטף בו והגביהו ולבשו, אין צריך לברך שנית, ואפילו נפסלו אז ציציותיו והיה לו ציצית מזומנים ותקנם מיד, אינו צריך

לברך שנית, דכיון שעדיין לא עשה מצותו לא הסיח דעתו" [כמו בתפילין בסימן כ"ה סי"ב עי"ש בט"ז ס"ק יב].

אך כאשר בשעת הברכה על הציצית לא כיוון אלא על הטלית שהתכוון ללבש, ומסיבה כלשהי לא יכל ללבשה והוצרך ללבש טלית אחרת, עליו לברך בשנית, כמבואר בדברי המשנה ברורה (סימן ח ס"ק ל) "אם לבש טלית בלא בדיקה ומצא אותו פסול או שנפסלו ציציותיו אחר כך ולובש טלית אחר, צריך לברך פעם אחרת, אם לא שהיה בדעתו בפירוש בשעת ברכה על כל מה שילבש אחר כך".

וכן מבואר בכף החיים (סימן ח ס"ק נה) שכתב על דברי הרמ"א (או"ח סימן ח סע' יד) "אם פשט את טליתו, אינו צריך לחזור ולברך אם היתה דעתו לחזור ולהתעטף בה". וכתב על כך הכף החיים, שדין זה נאמר רק אם חוזר ולובש את אותה הטלית. אולם אם נאלץ ללבש טלית אחרת [כגון שבא בעלה של הטלית הראשונה ונטלה] – "צריך לברך על האחרת, שלא היתה דעתו עליה מתחילה. וכן אם החליף בגדיו ולובש טלית קטן אחר, אפילו לובשו תיכף ומיד אחר שפשט הראשון, יברך על זה החדש".

הרי לנו דברים ברורים, שגם בברכת המצוות, כאשר בירך ורצה לקיים מצוה בחפץ מסויים [ציצית], ורגע לפני קיום המצוה [התעטפות בציצית] התברר לו שאינו יכול לקיים את המצוה בחפץ זה [כי

היא פסולה, או שבעליה נטלה ממנו], אינו צריך לברך פעם נוספת אם היה לפניו חפץ שיכול לקיים בו המצוה שחשב לעשות [ציצית אחרת] – בדיוק כמו בברכת הנהנין.

אולם בהמשך דבריו הביא הכף החיים: "אם נתן לו השמש טלית, ותיכף שבירך קודם שלבש חטפה מידו, שבא בעל הטלית ונתן לו טלית אחר, יש בזה מחלוקת הפוסקים, עי' מחזיק ברכה (אות יא). ופסק החסד לאלפים (אות י) שלא יחזור לברך על האחר משום ספק ברכות להקל". ונמצא לפי זה, שגם כשלא היה בדעתו על ציצית אחרת בשעת הברכה, יש אומרים שאינו צריך לברך, מכיון שספק ברכות להקל.

בסיום דבריו, כתב הכף החיים שההלכה הנ"ל בדיני ציצית מבוארת גם בהלכות תפילין.

- ד -

בירך על תפילין ונפסק הקשר והוצרך לקחת תפילין אחרים

וכוונת הכף החיים למה שהביא בהלכות תפילין (או"ח סימן כה ס"ק עט) את דברי שו"ת זרע אמת (ח"א סימן ה; הובא גם בשערי תשובה סימן כה ס"ק יד, ובמשנה ברורה שם ס"ק ג) שאם בירך על הנחת תפילין, ובתחילת ההידוק נפסק הקשר והוצרך לעשות קשר אחר, אזי אם עשיית הקשר היא באותם התפילין שבירך עליהם, פסק השו"ע (סימן כה סע' יב) שאינו צריך לחזור ולברך אם לא הסיח

דעתו "דכיון דלא נעשה עדיין מצות הנחה, נמצא דלא חלה עדיין הברכה על שום מצוה, ועשיית הקשר אינו מפסיק כיון שהוא מענין המצוה, על כן חייל הברכה על הנחה שניה" (משנה ברורה שם). אבל "אם אין שם מי שיודע לתקן את הקשר והוצרך לקחת תפילין אחרים, בכל גווני צריך לחזור ולברך".

ומפיים המשנה ברורה "דדמי להא דסימן ר"ו סע' ו". דהיינו דיני הברכה על הנחת תפילין דומים לברכה על פרי שנפל ונמאס לאחר הברכה, שנתבאר לעיל [אות ב] מדברי הפוסקים בסי' ר"ו סע' ו', שחיוב הברכה בשנית תלוי במה שהיה בדעתו בשעת הברכה הראשונה: כשהיה בדעתו על פירות אחרים, אינו צריך לברך בשנית, אך אם היה בדעתו בשעת הברכה רק על הפרי המונח לפניו ולא על פירות אחרים, מברך בשנית.

ומעתה הוא הדין בברכה על תפילין ונפסק הקשר – אם הוצרך לקחת תפילין אחרים, ודאי צריך לברך בשנית, מכיון שלא היה בדעתו בשעת הברכה על תפילין אחרים. אך על אותם התפילין, שצריך עתה להדק את הקשר, אינו צריך לברך שנית, מכיון שעשיית הקשר מחדש אינה נחשבת כהפסק בין הברכה לקיום המצוה.

רואים אנו שדיני ברכת המצוות שווים לדיני ברכת הנהנין, ואם בשעה שבירך על מזון או על קיום מצוה, ורגע

לפני האכילה או קיום המצוה, נמצא שאינו יכול לאכול את הפרי או לקיים את המצוה בחפץ שבירך עליו – השאלה אם צריך לברך פעם נוספת תלויה במה שהיה בדעתו בשעת הברכה, וכמבואר לעיל בדברי הכף החיים הן בדיני ציצית והן בדיני תפילין.

– ה –

עלה לתורה ובירך ונמצאה טעות בספר תורה או במקום הנכון של הקריאה

בהלכות קריאת ספר תורה (שו"ע או"ח סימן קמ סע' ג) נפסק: "העולה לקרות בתורה והראו לו מקום שצריך לקרות וברך על התורה והתחיל לקרות, או לא התחיל והזכירוהו שפרשה אחרת צריך לקרות, וגלל הספר תורה למקום שצריך לקרות בו, יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך ויש אומרים שצריך".

ובביאור הדעות כתב המשנה ברורה (ס"ק ח-ט) וז"ל: "יש אומרים שאינו צריך לחזור ולברך – טעמו דמסתמא דעתו על כל פרשיות התורה המונחת לפניו. ויש אומרים שצריך לברך כשקורא את הפרשה הראויה לקרות – וטעמו דבדאי לא נתכוין בברכתו רק על הפרשה שהראו לו מקודם, ועל כן צריך לברך מחדש על פרשה זו, וכתבו האחרונים דנוהגין למעשה כהיש אומרים הוזה".

ומוסף המשנה ברורה: "ואין נפקא מינה בין אם המקום שהראו לו מתחלה

היה פרשה אחרת לגמרי, או אפילו באותו סדר אלא שצריך לגלול ממקום ראשון למקום זה, בכל זה צריך לחזור ולברך, דבדאי לא היה דעתו בברכתו על מה שאינו מגולה לפניו... ואם פרשה זו הראויה לו לקרות היה גם כן מגולה לפניו בעת שהראו לו המקום הראשון, בזה הסכים הט"ז ושאר אחרונים דאינו צריך לחזור ולברך, דדעתו היה על כל מה שמגולה לפניו".

הרי לנו פעם נוספת, כי כאשר האדם מברך על מצוה [קריאת התורה] – דעתו על מה שמונח לפניו בשעת הברכה. אלא שנחלקו האם מסתמא דעתו על כל פרשיות התורה המונחות לפניו, ולכן לדעה אחת, כשהראו לעולה לתורה על מקום מסוים ובירך ברכה ונמצא שהקריאה במקום אחר, אינו צריך לברך. ואילו לדעה השניה צריך לברך שנית אם הקריאה הנכונה לא היתה לפניו, כי דעתו בברכתו רק על מה שהיה לפניו בשעת הברכה, ולכן רק אם הפרשה הראויה לקרות היתה גם כן מגולה לפניו בעת שהראו לו המקום הראשון, אינו צריך לחזור ולברך מכיון ש"דעתו היה על כל מה שמגולה לפניו".

עוד נפסק בשו"ע בהלכות קריאת ספר תורה (או"ח סימן קמג סע' ד) וז"ל: "אם נמצא טעות באמצע קריאת הקורא, גומר קריאתו בספר הכשר, ומברך לאחריה ואינו חוזר לברך לפניה". והטעם מבואר במשנה ברורה (ס"ק יט) "דסבירא ליה דברכה ראשונה

שבירך העולה בתחילת קריאתו בספר הראשון עולה גם לזו, דהא דעתו היה מתחילה על פרשה זו, מה לי ספר תורה זו או אחרת".

★

אמנם על הלכה זו, הקשה רבי חיים פנחס שיינברג, ראש ישיבת תורה אור בירושלים (משמרת חיים, ענייני תפילין אות א) מה ההבדל בין המבואר בהלכות תפילין [לעיל אות ד] שאם בירך על תפילין ונפסק הקשר והוצרך לקחת תפילין אחרים, צריך לחזור ולברך, ואילו כאשר נמצא פסול בספר תורה אינו צריך לחזור ולברך על הקריאה בספר התורה החדש.

ותירין: "ונראה שיש לחלק ביניהם, דגבי ספר תורה הברכה היא על התורה, רק שצריך לקרוא מספר תורה כשר, וממילא כיון שהתורה בספר התורה השני היא אותה תורה שהיתה בראשונה, אינו צריך לחזור ולברך, דמה שבירך בברכה הראשונה דהיינו התורה עודנה כאן. מה שאין כן גבי תפילין דהברכה היא על תפילין שיש לו בידו, דזהו המצוה שמברך עליה, ואם הביאו לו עכשיו תפילין חדשים, מה שבירך עליה אינו נמצא כאן, דהוא בירך על התפילין הראשונים וכבר אינם כאן ועל התפילין שישנם כאן מעולם לא בירך, ולכן צריך לחזור ולברך עליהם".

ומבואר בדבריו שהברכה על קריאת התורה היא על התורה, ולא על ה"חפץ" שמקיים בו מצוה, ולכן מה שבירך בברכה הראשונה, דהיינו התורה, עדיין נמצא לפניו, ושוב אינו צריך לברך בשנית. אולם צ"ע בסברא זו, שכן לפי זה צריך להיות שגם אם הראו לפני העולה לתורה את המקום שצריך לקרוא בו ונמצא שמקום הקריאה הוא אחר – לא היה צריך לברך, כי נאמר שהברכה היתה על התורה, ואין זה משנה מה שלפניו. ומהו איפוא, טעמים של הפוסקים המחייבים לחזור ולברך אם המקום הנכון של הקריאה לא היה לפניו בשעת הברכה, וצ"ע.

- 1 -

בירך על שופר ולא יכל לתקוע בו

כתב המשנה ברורה (סימן תקפה ס"ק ד) בשם שו"ת בנין עולם (סימן לא) וז"ל: "אם נטלו השופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר, אינו צריך לברך, אבל בין ברכה לתחילת התקיעות צריך לברך". ומבואר שאם לאחר ברכת השופר נטלוהו ממנו קודם התקיעות, וקיבל שופר אחר, עליו לחזור ולברך.

ודעיר על כך בכף החיים (שם ס"ק טו) "עיין לעיל (סימן ח אות נה) שכתבנו כעין זה בין הברכה לעשיית המצוה דאיכא מחלוקת

הפוסקים, ודעת אחרונים שלא לברך משום ספק ברכות להקל". וכוונתו למה שהבאנו לעיל [אות ג] שנחלקו הפוסקים כאשר בירך על הציצית ולאחר הברכה נטלו אותה ממנו לפני שהתעטף בה, האם צריך לברך פעם נוספת על ציצית אחרת שהביאו לו, והביא הכף החיים שיש פוסקים שלמעשה לא יברך מדין ספק ברכות להקל. ומעתה יש להשוות בין ציצית לשופר, וגם במקרה שלאחר ברכת השופר נטלוהו ממנו קודם התקיעות, וקיבל שופר אחר, אינו צריך לחזור ולברך מדין ספק ברכות להקל.

סברא נוספת כתב בכף החיים (סי' תקפה ס"ק לו) וז"ל: "אם תיכף אחר הברכה קודם שיתחיל לתקוע הרגיש בו שהוא פסול, והביא אחר, אינו צריך לחזור ולברך, כיון דאין הברכה על זה השופר עצמו כמו לולב ופרי, אלא לשמוע קול שופר, יהיה זה או אחר".

ולפי המבואר בדברי הכף החיים שגם בשופר "אין הברכה על זה השופר עצמו כמו לולב ופרי, אלא לשמוע קול שופר, יהיה זה או אחר", הרי זה ממש כסברת הפוסקים [הובא לעיל אות ה] בנמצא פסול בספר תורה, שאינו צריך לברך בשנית כשעולה לקרוא בספר תורה החדש "דמה לי ספר תורה זה או ספר תורה אחרת", ובשני המקרים אין צורך לשוב ולברך, כי הברכה הראשונה היתה על כל התורה שקורא ועל קול השופר ששומע, ואין דווקא על ספר תורה מסויים או שופר

מסויים, ולכן גם אם נפסלו, חלה הברכה על הקריאה בספר תורה אחר ועל התקיעה בשופר אחר.

והנה על דברי המשנה ברורה שפסק שאם לאחר שבירך על השופר נטלוהו ממנו קודם שהתחיל לתקוע וקיבל שופר אחר, צריך לברך שוב, הקשה הגר"ח פ' שיינברג (משמרת חיים ח"א אות ה) מה ההבדל בין דין זה, למה שנפסק בהלכות קריאת ספר תורה, שאם נמצא פסול בספר תורה אינו צריך לברך בשנית כשעולה לקרוא בספר תורה החדש "דמה לי ספר תורה זה או ספר תורה אחרת", ומדוע שלא נאמר "מה לי שופר זה מה לי שופר אחר".

ותירין הגר"ח פ' כהמשך לדבריו המובאים לעיל [אות ה] שיש לחלק "דגבי מצות שופר הכוונה למצוה היא זו שעושה אותה לחפצא של מצוה, דהיינו תקיעת שופר של מצוה, ובלי כוונה הוי סתם קול בעלמא. ולכן אם לא כיון לשופר אחר ממילא השופר האחר לגבי ברכתו לא חשוב כתקיעה של מצוה וברכתו לא חל עליה כלל, ולכן צריך לברך עליה עוד פעם. מה שאין כן גבי ברכת התורה, שהברכה היא על התורה שאומרים, והתורה היא חפצא של תורה אפילו בלי כוונתו, שהרי זה במציאות דברי תורה, וממילא אף כשלא כיון לצאת בתורה הזאת השנית כשבירך, מכל מקום הוי חפצא של תורה וברכתו חלה עליה".

- ז -

בירך לישב בסוכה ובאמצע הסעודה נמלך לצאת לסוכה אחרת

בש"ע הרב (או"ח סי' תרלט סעי' יד) פסק את דברי המג"א (שם ס"ק יז) "אם נכנס לסוכה אחרת, אפילו היא באותה חצר סמוכה לסוכה שבירך בה באכילה ראשונה, כשרוצה לאכול בה דבר שאסור לאוכלו חוץ לסוכה, צריך לחזור ולברך לישב בסוכה, אפילו אם היא בענין שאין צריך לברך ברכת הנהנין על אכילה זו, כגון שהוא עומד באמצע סעודתו שאוכל בסוכה שבירך בה ופוסק סעודתו והלך לאכול בסוכה אחרת, צריך לחזור ולברך".

ובמשנה ברורה (ס"ק מח) הביא את דבריהם: "מי שהולך באמצע סעודתו לסוכת חברו, דעת המג"א שאפילו אם היה בדעתו בשעת ברכה שילך באמצע הסעודה לשם ולשוב אחר כך מיד, אפילו הכי צריך לברך שם לישב בסוכה, דהליכה הוא הפסק. ועל כן אם רוצה לאכול בסוכה זו דבר שאסור לאכול חוץ לסוכה, צריך לברך שם לישב בסוכה. אמנם הוא לשיטתו אזיל בסימן ח', אבל לפי מה שכתבנו שם דדעת כמה אחרונים דהליכה לא הוי הפסק, אם היה בדעתו אין צריך לברך, וספק ברכות להקל [לבושי שרד]".

ובשער הציון (ס"ק צד) כתב בביאור דעת האחרונים שאם היה בדעתו ללכת לסוכת חברו אינו צריך לשוב ולברך לישב

בסוכה: "ועיין בספר בית מאיר דכתב גם כן דמאי שנא סוכה זו או אחרת, כל שלא הסיח דעתו מלאכול אין צריך לברך שנית. ואינו דומה להא דסימן ח', דהתם כל טלית מצוה בפני עצמה היא, אבל הכא אטו אכילת הסוכה שניה מצוה בפני עצמה היא. ואינו דומה אלא לברכת המוציא דסימן קע"ח דמבואר שם בבית יוסף דאפילו הלך לבית הכנסת לא הוי הפסק עכ"ל. ומשמע דלדידיה אפילו לא היה דעתו בשעת ברכה לכתחילה לזה גם כן אין צריך לברך. מיהו כיון דאיכא דיעות גם כן, אין כדאי לצאת באמצע סעודה".

ומבואר בדברי הבית מאיר כסברת הכף החיים לענין שופר, וכסברת המשמרת חיים לענין קריאת התורה - וכשם שבברכה על קריאת התורה ותקיעת שופר, הברכה היא על כל התורה שקורא ועל קול השופר ששומע, ולא על ספר תורה מסויים או שופר מסויים, ולכן אינו צריך לברך בשנית כשעולה לקרוא בספר תורה אחר "דמה לי ספר תורה זה או ספר תורה אחרת", ובשופר הברכה על שמיעת קול שופר "יהיה זה או אחר" - כך בסוכה הברכה היא באופן כללי על ישיבת הסוכה "ומאי שנא סוכה זו או אחרת", ולכן גם כשהולך לסוכה אחרת אינו מברך בשנית, כי הברכה הראשונה חלה על הישיבה בסוכה, איזו סוכה שלא תהיה.

ולעומתם, בציצית, מכיון שכל לבישת כל טלית עם ציציות היא

מצוה בפני עצמה, הברכה היא רק על טלית זו שרוצה להתעטף בה, ואם הביאו לו טלית אחרת שלא היה דעתו עליה בשעת הברכה, צריך לחזור ולברך עליה. והיינו כמבואר לעיל [אות ה] בדברי המשמרת חיים ש"בתפילין הברכה היא על תפילין שיש לו בידו, דזהו המצוה שמברך עליה, ואם הביאו לו עכשיו תפילין חדשים, מה שבירך עליה אינו נמצא כאן, דהוא בירך על התפילין הראשונים וכבר אינם כאן ועל התפילין שישנם כאן מעולם לא בירך, ולכן צריך לחזור ולברך עליהם".

- ח -

בירך על לולב ומצא הדם או ערבה פסולים

כתב הבית יוסף (סימן תרנא סעיף יב) בשם הארחות חיים (הלכות לולב אות כב) וז"ל: "מעשה בה"ר משולם שנטל לולב ביום טוב ראשון ובירך על נטילת לולב ושהחיינו, ואחר כך הסתכל בו ולא מצא בו ערבה, והניחה בלולב וחזר ונטלו ונטל גם כן האתרוג ובירך על נטילת ערבה ושהחיינו משום הערבה. ונהי שאין צריך ליטול אלא הערבה בלבד, אלא מצוה מן המובחר בעי למעבד ליטול ארבע מינים בבת אחת, וכן מצינו בכתיבת ידי הראב"ד".

המג"א (ס"ק כה) הקשה על דבריהם, והסיק שאין לברך בשנית. ובמשנה ברורה (ס"ק נ) הכריע כדלקמן: "אם בירך על

הלולב, ואחר הברכה ראה שלא היה בו הדסים או ערבה או שהיו פסולים או מהופכים, אם היה לו ההדס או הערבה בביתו באופן שאינו צריך להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם, יקח ארבעתן ביחד ויברך על אותו מין שהיה נחסר, דהיינו על ערבה יברך על נטילת ערבה, על הדס על נטילת עץ עבות. ואם היה זה ביום ראשון צריך לברך עוד פעם שני שהחיינו בשביל הנחסר, אבל על הלולב יצא כיון שהיה אצלו בביתו ארבעתם. אבל אם לא היה לו בביתו ערבה אחרת או הדס אחר בשעה שבירך, ואחר כך הביאו לו, צריך לברך על ארבעתם יחד פעם שני על נטילת לולב, כיון שלא היו מצויים אז אצלו בבית לא יצא גם על הלולב כמו שפסק המחבר, וצריך לברך עליו פעם שניה, ואם היה זה ביום א' צריך לברך גם שהחיינו פעם שנית".

ובביאור הדברים כתב בשער הציון (ס"ק עד) "אף דמג"א הקשה על הב"י ומסיק שלא לברך, כבר תירצו כמה אחרונים קושייתו עיין בלבוש ובא"ר ובגדי ישע. [וטעמם בפשיטות דכיון דבעת הברכה לא היה בדעתו כלל על הדס וערבה אחרת אם כן הוא עתה נטילה חדשה, ודמי לתורמוס שבירך עליו ונפל מידו אף שהיה לפניו תורמוס אחר ואוכל השניה, מכל מקום צריך לברך על השניה כיון שמתחלה לא היה דעתו כלל עליו, והכא נמי דכוותיה וכמו שפסקנו לעיל בסימן ק"מ ס"ג, ואף הי"א קמא דשם מודה בענייננו]. וכן פסק במור

וקציעה וברוך החיים וחיי אדם ומחצית השקל (אכן בלא היה ערבה כלל, משמע ממחצית השקל דמסכים להמג"א ושאר האחרונים אין מחלקין בזה). ולכן אף דבפמ"ג ושערי תשובה חוששין קצת מחמת קושיית המג"א לספק ברכה בזה, אנו לדינא סתמנו שיוכל לברך, כי כן הוא דעת הלבוש והאליה רבה ובגדי ישע ומור וקציעה ודרך החיים וחיי אדם, וגם היד אהרן יישב קושייתו, ומסתברא כוותיהו.

והדברים מבוארים היטב לפי האמור לעיל, שאין הבדל בין ברכת המצוות לברכת הנהנין, וכשם שבברכת הנהנין אם בשעת הברכה מסתמא היתה דעתו גם על פרי או יין שעמד על השלחן, אינו צריך לשוב ולברך אם נשפך היין או נפל הפרי, כך גם בברכת המצוות, כאשר רצה לקיים מצוה בחפץ מסויים [ארבע מינים], ורגע לפני קיום המצוה בפועל התברר שאינו יכול לקיימה כתיקונה [כי אין הדס או ערבה] – אזי אם לא היה לפניו החפץ שיכול לקיים בו המצוה שחשב לעשות, צריך לברך פעם נוספת, כי ודאי לא היתה דעתו עליו ונמצא שהברכה הראשונה כלל לא מועילה עתה.

ואם כן בנדון דידן, אם בשעת הברכה על הלולב לא היו בביתו הדסים או ערבות, ממילא "בעת הברכה לא היה בדעתו כלל על הדס וערבה אחרת ואם כן הוא עתה נטילה חדשה", והיינו שגם לא יצא ידי נטילת הלולב בברכה הראשונה,

והברכה הראשונה כלל לא נחשבת. ודין זה דומה לנטל פרי לברך עליו ונפל ונמאס, שצריך לברך ברכה אחרת על פרי שלא היה בדעתו עליו כלל.

וביותר מוסיף המשנה ברורה, שאפילו לדעת הפוסקים [הובא לעיל אות ה] שהעולה לתורה ובירך על מקום מסויים ונמצא שהקריאה במקום אחר, אינו צריך לברך, כאן יודו שאם בירך על הלולב וכלל לא היתה דעתו על ההדס והערבה שלא היו בביתו, עליו לברך בשנית על נטילת הלולב. כי שונה קריאת התורה שמסתמא דעתו על כל פרשיות התורה המונחות לפניו, ולכן לדעה זו, גם אם טעה ובירך על מקום הקריאה הלא נכון, אינו צריך לברך, לעומת ברכה על ארבעת המינים שדעתו רק על המינים שבביתו, ואם לא היו הדס וערבה בביתו, ודאי אין דעתו עליהם, וצריך לברך שנית על הנטילה.

אך אם היה לו הדס או ערבה בביתו [באופן שאינו צריך להפסיק בינתיים כדי ליקח אותם] ובירך על נטילת לולב ונמצא שלא היו בו הדס או ערבה, יקח בשנית את כל ארבעת המינים ביחד ויברך על אותו מין שהיה נחסר, דהיינו על ערבה יברך על נטילת ערבה, על הדס על נטילת ערבה, כי מכיון שהיו מינים אלו בביתו, מסתמא היתה דעתו עליהם, חלה ברכת נטילת הלולב גם על הנטילה השנייה, ורק צריך לברך בנפרד על נטילת ההדס או הערבה, שהרי סוף סוף לא בירך עליהם.

- ז -

בדק מזוזה והחזירה למקומה או שקבע מזוזה אחרת - אימתי חוזר ומברך

בפתחי תשובה (י"ד סימן רפט ס"ק א) הביא את דברי הברכי יוסף (סוף סימן רפו) וז"ל: "אם הסיר המזוזה לבדקה ודעתו לחזור ולקבעה, יש להסתפק אם יברך כשחוזר וקבעה, לשון לימודים או"ח סימן י"ד. והנה אין התשובה הנ"ל לפני, וכעת לא ידעתי מקום הספק בזה, אמאי לא הוי זה כמו פשט טליתו על דעת לחזור ולהתעטף בו או בתפילין על מנת לחזור ולהניחם, עי' באו"ח (סימן ח סע' יד בהגה; ובסימן כה סע' יב בהגה). ושמא יש לומר דהכא לא הוי על דעת לחזור ולקבעה דשמא ימצא פסול, ולכן נסתפק בזה. ונראה דאם נפל המזוזה מעצמו לארץ ורוצה לקבעה, צריך ודאי לברך כמו נפל טליתו, שם ופשוט הוא".

ומבואר בדבריהם השוואה בין קביעת מזוזה לדיני טלית ותפילין, וכשם שהפושט טליתו והמוריד תפילין על דעת להחזירם, אינו מברך בלבישה השניה, כך גם כשמוריד את המזוזה כדי לבדקה, יש לדון האם זה נחשב כדעתו להחזירה. והספק בזה הוא, מכיון שיתכן שאין זה נחשב כדעתו להחזירה למקומה כי אולי ימצא פסול במזוזה ויצטרך לקבוע אחרת במקומה. אולם אם נפלה המזוזה מעצמה, הרי זה כדין טלית שנפלה, שבוודאי צריך כשלוש

הטלית לברך בפעם השניה, ולכן גם כאשר קובע את המזוזה בפעם השניה יש לו לברך.

והנה בשו"ת מהר"ם שיק (י"ד סימן רפה) דן בענין "מי שבדק מזוזות שבבית ומצאן פסולין וקובע ומניח אחרים, אי צריך לברך. ואם הדין שצריך לברך, איך הדין אם מצאם כשרים וחוזר וקובען בביתו אי חייב לברך".

בדין הראשון, כאשר נמצאה המזוזה פסולה, פסק המהר"ם שיק בפשיטות שחייב לברך שנית, והביא ראיה מדין נשמתו התפילין ממקומם, שצריך לחזור ולברך כשמניחן במקומם (שו"ע או"ח סי' כה סע' יב), וכן הדין בטלית שנפלה (שם סימן ח סע' יד). ואם כן הוא הדין אם נפסלה המזוזה, הרי זה כאילו נשמטה ממקומה, ובוודאי צריך לחזור ולברך כשקובעה בחזרה במקומה. ובדין השני, כשבדק את המזוזה ומצאה כשרה, האם צריך לברך כשקובעה בחזרה במקומה, דן המהר"ם שיק בהרחבה, ותלה זאת במחלוקת הפוסקים כשעושה מצוה וחוזר ועושה את אותה מצוה, האם מברך ברכה אחרת.

ומפיים המהר"ם שיק: "אבל כשלא היה בדעתו [להחזיר את המזוזה למקומה, ולבסוף החזירה] נראה דלכולי עלמא צריך לחזור ולברך. אף על גב דגבי מזוזה לכאורה הבית חשיב כבגד והמזוזה כציצית, ואם כן הוי עדיין אותו הבגד. לפי עניות דעתי דמי [המזוזה] לבגד אחר". ולכן

פסק המהר"ם שיק, שאם הוריד מזוזה ולא היה בדעתו להחזירה למקומה, ולבסוף חזר וקבעה במקומה, צריך לברך בשנית, כדין הפושט ציצית ולובש בגד אחר, שוודאי צריך לברך על לבישת הציצית השניה.

- י -

החלפת מזוזה למזוזה מהודרת יותר

אולם בשו"ת מהרש"ג (יו"ד סימן נו) חלק על דברי רבו, המהר"ם שיק.

המהרש"ג, נשאל בדבר "שרוצה לקבוע בפתחי ביתו מזוזות מהודרות שקיבל מארץ ישראל, ורוצה לקחת הישנים, אם צריך לברך בעת שיקבע החדשים". ובתשובתו כתב המהרש"ג: "לכאורה היה מקום לומר דמחוייב לחזור ולברך, הואיל שמזוזה אחרת היא, וכמו בפושט טליתו ולובש טלית מצוייצת אחרת. ומצאתי בתשובת מורי מהר"ם שיק (הג"ל) שכתב כן דבקובע מזוזה אחרת שצריך לחזור ולברך, עי"ש.

אמנם האמת אגיד, דלפענ"ד אינה דומה כלל מזוזה אחרת לטלית אחר. דבשלמא לובש טלית אחר יש כאן חיוב חדש, דהרי בב' טליתים הוא מקיים ב' מצוות, דכל טלית וטלית מצוה באנפי נפשה הוא... ולכן גם בפושט טלית ולובש טלית אחר, צריך לברך דטלית אחר מצוה אחרת הוא. אבל במזוזה אחרת על אותו בית

ראשון, לאו מצוה אחרת הוא, שהרי כל זמן שהיתה מזוזה הראשונה קבועה על הפתח לא היה מצוה כלל בקביעת המזוזה האחרת. ולענ"ד הדבר דומה למי שבירך בראש השנה על השופר שהיה לפניו ולא היה יכול לתקוע כל התקיעות בשופר זה, והוכרחו להביא לו שופר אחר באמצע, דפשוט שאין צריך לברך ברכה מחדש, אפילו אם השופר השני לא היה לפניו כלל בעת שבירך הברכה על התקיעות. והטעם, דאין השופרות גורמות החיוב אלא התקיעות הם הגורמים. וכל ששמע התקיעות המחוייבים אפילו יביאו לו אחר כך שופרות אחרים ויתקע בהם עוד, אינו מקיים שום מצוה ואסור לו לברך יותר, מה שאין כן בטלית, טלית אחר גורם חיוב חדש וברכה חדשה".

ומתוך כך מסיק המהרש"ג: "ואם כן הוא הדין בקובע מזוזה אחרת, נראה דאינו צריך לחזור ולברך. ואמת שראיתי בשו"ת מהר"ם שיק הנ"ל סיים בסופו וז"ל, אע"ג דגבי מזוזה לכאורה הבית חשוב כבגד, והמזוזה כציצית, ואם כן הוי עדיין אותו הבגד, לפענ"ד דמי לבגד אחר, עכ"ל. הרי שהעיר בסברא זו ולא ישרה בעיניו. מכל מקום הסברא הפשוטה נותנת שאינו דומה [מזוזה אחרת] לבגד אחר רק לציצית אחרת, ובציצית אחרת לפענ"ד גם כן שלא לברך כל שלא שהה שיעור הפסק, וכן לפענ"ד הדין בתפילין ולולב דאין בזה חילוק בין אותן התפילין לתפילין אחרים".

ומבואר בדברי המהרש"ג שיש להבדיל בין לובש טלית אחרת, לבין קובע מזוזה אחרת ותוקע בשופר אחר. בטלית אחרת, הברכה היא על קיום המצוה בחפץ מסויים. כלומר, הברכה היא על הטלית הזו שמתעטף בה, מכיון שבכל טלית וטלית שלובש מקיים מצוה בפני עצמה. ולכן הברכה היא רק על הטלית שלבש לאחר הברכה, ואם פשט את הטלית ולבש טלית אחרת, הרי שהברכה הראשונה לא היתה על הטלית האחרת, ומשום כך עליו לברך בשנית. ברם, במזוזה, הברכה היא על קיום מצות מזוזה בבית שקובע בו, ואין זו ברכה על החפץ המסויים של המזוזה שקובע. וכן בקיום מצות שופר, הברכה היא על שמיעת התקיעות, ואין זו ברכה על שופר מסויים שתוקע בו. ולכן, כאשר קבע מזוזה והברכה היא על הקביעות בבית, אזי גם כשמחליפה במזוזה מהודרת יותר, אינו צריך לברך ברכה בשנית. וכן כשמברך על תקיעת השופר, הברכה היא על שמיעת הקול ואין זה משנה אם הקול יוצא משופר זה או משופר אחר.

ובתשובה אחרת הוסיף המהרש"ג בביאור הדברים (י"ד סימן ז) שבקובע מזוזה אחרת "אינו צריך לברך, משום דכיון שקובע על אותו הבית בעצמו אף שהמזוזה היא אחרת, מכל מקום אין המזוזה גורם אלא הבית גורם. ובטלית עצמו אם היה נשאר עליו הטלית הראשון

אלא שמטיל עליו ציצית אחרים, כגון שמצא ציצית יותר נאים לפענ"ד אינו צריך לברך פעם שנית... וראיה לדבר, דמעולם לא שמענו שאם בירך על תקיעת שופר ולא היה יכול לתקוע באותו שופר, והוכרח ליטול שופר אחר שלא היה לפניו בשעת הברכה שיצטרך לחזור ולברך. וכמה פעמים אירע כן בראש השנה ולית מאן דחש להסתפק לברך מחדש".

ואכן, המהרש"ג מציין כי לפי סברא זו יוצא שלא כדברי שו"ת בנין עולם והמשנה ברורה [הובאו לעיל אות ו] שפסקו כי מי שנטלו ממנו שופר באמצע התקיעות והביאו לו שופר אחר, אינו צריך לברך מחדש, אבל באם נטלו ממנו בין הברכה להתחלת התקיעות צריך לברך עליו. וכתב המהרש"ג על דבריהם: "אבל לפענ"ד נראה דגם זה דבר תמוה, והדעת מסתבר אצלי דאפילו אם נטלו ממנו השופר בין הברכה להתחלת התקיעות והביאו לו שופר אחר, גם כן אינו צריך לברך עליו, דאין השופר גורם כלל החיוב אלא יומא הוא דגורם, וכל עוד שהוא אותו יום ולא היה שיעור הפסק שיצטרך לברך על ידי הפסק, לענ"ד שינוי השופר אינו גורם כלל ברכה חדשה".

ובהמשך דבריו הביא המהרש"ג את מש"כ השו"ע הרב [הובא לעיל אות ז] שההולך לסוכת חבירו באמצע הסעודה צריך לברך בשנית לישב בסוכה,

מכיון שזו סוכה אחרת. וכתב על כך המהרש"ג: "ובאמת הכל אינו מובן לי, דאינו ענין כלל לטלית אחר דחשוב מצוה חדשה, כנ"ל. מה שאין כן בסוכה מה לי סוכה זו מה לי סוכה אחרת".

וכמו כן בדברי המהרש"ג המובאים לעיל נתבאר שהוא הדין "בתפילין ולולב, דאין בזה חילוק בין אותן התפילין לתפילין אחרים". והיינו שלפי סברת המהרש"ג, כשם שבמצות מזוזה ושופר הברכה היא על קביעת מזוזה בבית ועל שמיעת התקיעות, ואין זו ברכה על מזוזה מסויימת שקובע ושופר מסויים שתוקע בו – גם בתפילין, אם לאחר הברכה נפסק הקשר וצריך להביא תפילין אחרים, אינו מברך בשנית, כיון שהברכה לא היתה על התפילין המסויימות שרצה להניח אלא ברכה כללית על קיום מצות תפילין. והמהרש"ג עצמו מציין כי לפי זה יש לפסוק שלא כדברי שו"ת זרע אמת [הובא לעיל אות ד] שאם בירך על הנחת תפילין, ובתחילת ההידוק נפסק הקשר והוצרך להביא תפילין אחרים עליו לברך בשנית.

ולמעשה עיקר סברתו של המהרש"ג נתבארה לעיל בדברי הבית מאיר לענין סוכה [לעיל אות ז] ובדברי הכף החיים לענין שופר [לעיל אות ו], וכסברת המשמרת חיים לענין קריאת התורה [לעיל אות ד] – שבקריאת התורה ותקיעת שופר, הברכה היא על כל התורה שקורא ועל קול השופר ששומע, ולא על

ספר תורה מסויים או שופר מסויים, ולכן אינו צריך לברך בשנית כשעולה לקרוא בספר תורה החדש "דמה לי ספר תורה זה או ספר תורה אחרת", ובשופר הברכה על שמיעת קול שופר "יהיה זה או אחר". והן בסוכה, הברכה היא באופן כללי על ישיבה בסוכה "ומאי שנא סוכה זו או אחרת", ולכן גם כשהולך לסוכה אחרת אינו מברך בשנית, כי הברכה הראשונה חלה על הישיבה בסוכה, איזו סוכה שלא תהיה.

★

ממוצא הדברים למדנו, כי יש מצוות שנחלקו הפוסקים מה גדרה של הברכה שמברכים עליהן – האם זו ברכה כללית על המצוה, או ברכה על החפץ המסויים שמקיים בו את המצוה.

ברכה על תפילין – בדברי המהרש"ג נתבאר כי הברכה אינה על התפילין המסויימות שבידו שרצה להניח, אלא זו ברכה על מצות התפילין. וממילא חלה הברכה גם על תפילין אחרות שלא היו לפניו בשעת הברכה. ואילו לדעת הזרע אמת שצריך לברך על התפילין האחרים, הסברא מבוארת בדברי הגר"ח פ' שיינברג [המובא לעיל אות ה] שבתפילין הברכה היא על תפילין שיש לו בידו, ולכן אם הביאו לו תפילין חדשים, מה שבירך עליה אינו נמצא כאן, ועל התפילין שהביאו עתה הרי מעולם לא בירך, ולכן צריך לחזור ולברך עליהם

שלא היה בחנוכיה שמן בשעת הברכה, האם עליו לשוב ולברך. והבאנו את פסק הכף החיים שאם השמן היה לפניו בשעת הברכה אינו צריך לחזור ולברך, כפי שנפסק במברך על פרי ונפל הפרי ונמאס או נאבד שאינו צריך לברך בשנית, מכיון שהיתה דעתו בסתמא על כל מה שהיה מונח על השלחן. והוא הדין לכאורה, אם היה השמן על השלחן בשעת הברכה, אינו צריך לחזור ולברך, מכיון שמסתמא היתה דעתו גם עליו.

והנה בספר שלמי תודה (חנוכה סימן כד אות ד) דן בשאלה דומה: "מי שבירך על נר חנוכה, וקודם שהדליק נפל הנר ונשפך השמן והוצרך ליתן שמן חדש, האם צריך לברך שנית, או לא". והביא את דברי המשנה ברורה בהלכות תקיעת שופר (סי' תקפ"ה ס"ק יח) שהמברך על השופר ולא היה יכול לתקוע בו והוצרך לקחת שופר אחר שהיה מונח לפניו על השלחן, אינו צריך לחזור ולברך כי מסתמא היתה דעתו על כל השופרות המונחים לפניו. אך אם הביאו לו שופר אחר שלא היה מונח לפניו בשעת הברכה, בזה הכריע המשנ"ב [הובא לעיל אות ו] כדעת שו"ת בנין עולם שאם היה זה בין הברכה לתחילת התקיעות חוזר ומברך.

ולפי זה לענין נר חנוכה כתב השלמי תודה: "מסתברא דאפילו אם היה לפניו עוד שמן בשעת הברכה, מכל מקום מכיון שאינו מצוי שיפול הנר וישפך השמן,

[ועל פי זה ביאר את ההבדל בין תפילין לספר תורה שהברכה על קריאת התורה היא על התורה, ולא על ה"חפץ" שמקיים בו מצוה, ולכן מה שבירך בברכה הראשונה, דהיינו התורה, עדיין נמצא לפניו, ושוב אינו צריך לברך בשנית].

ברכה על שופר - בדברי המהרש"ג נתבאר כי הברכה אינה על השופר המסויים שתוקע בו, אלא ברכה כללית על שמיעת קול השופר, ולכן גם אם הביאו לו שופר אחר בין הברכה לתקיעות אינו מברך בשנית "מה לי שופר זה ומה לי שופר אחר". וכדבריו מפורש בכף החיים [הובא לעיל אות ו] שכתב שגם בשופר "אין הברכה על זה השופר עצמו כמו לולב ופרי, אלא לשמוע קול שופר, יהיה זה או אחר".

אך לדעת הבנין עולם המובא במשנה ברורה, הברכה היא על קיום המצוה בשופר שלפניו, ולכן אם לאחר הברכה נמצא כי אינו יכול לתקוע בשופר שהיה לפניו, והוצרכו להביא שופר שלא היה בשעת הברכה, צריך לברך על השופר החדש, כי על השופר החדש לא בירך מעולם.

- יא -

בירך על הדלקת נר חנוכה ולא היה בחנוכיה שמן

עתה נבוא לדון בשאלה שפתחנו בה - בירך על הדלקת נר חנוכה ונמצא

אם כן אין דעתו על השמן שלפניו, ובכל ענין חזור ומברך".

ואכן לכאורה יש להקשות על ההשוואה שהשווה הכף החיים בין הדלקת נר חנוכה ונמצא שלא היה בחנוכה שמן, לברכה על פרי ונמאס ודין קידוש על היין ונמצא מים – כי בברכה על פרי ובקידוש, כאשר היו לפניו פירות אחרים או יין בשעת הברכה, מסתמא היתה דעתו עליהם, ושפיר יצא ידי חובה בברכה ואינו צריך לברך בשנית. אולם בהדלקת נר חנוכה, גם אם השמן היה על השלחן בשעת הדלקת הנרות, מסתבר שבשעת הברכה כשחשב שיש שמן בחנוכה, בוודאי לא התכוין בברכתו לשמן שנמצא על השלחן, שהרי אין לו צורך בעוד שמן להדלקת הנרות. ולכן בוודאי כוונתו היתה אך ורק לשמן שבחנוכה, ואם התברר שלא היה בה שמן, יהיה צריך להיות מחוייב לברך בשנית על ההדלקה בשמן שימלא בחנוכה, ואף שהיה השמן על השלחן בשעת הברכה, ושלא כדברי הכף החיים, וצ"ע.

- יב -

בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן של"ב) דן בשאלה דומה "בעובדה שאירע שבחנוכה שכח ליתן שמן בנר והיה בו פתילות ישנות, וסבר שכבר נתן שמן ובירך, ומיד נזכר ונתן שמן, ונסתפק אם יכבה וידליק ויברך מחדש". ולדעתו של השואל

היה נראה שצריך לכבות ולברך מחדש, כדין המקדש על יין ונמצא שהיה מים, שמפורש בשו"ע שצריך לברך מחדש. אך הביא המהר"ם שיק שבספר כרם שלמה חילק בין קידוש, שלאחר שנמצא שהיה בכוס מים נתברר שלא קידש על היין כלל, ובין חנוכה, שגם אם לא היה מוסיף שמן כלל, היו הפתילות הישנות דולקות כמה רגעים מכוח השמן הספוג בהם מההדלקה הקודמת, ולכן מועילה הברכה, ואין צורך לחזור ולברך כשימלא מחדש שמן בחנוכה.

ולמעשה פסק המהר"ם שיק שאם טעה וסבר שיש בחנוכה שמן כשיעור ובירך לפי כוונתו, ולאחר ההדלקה נמצא שלא היה די שמן, אינו צריך לברך פעם נוספת כשמוסיף אחר כך שמן כדי שהנרות ידלקו שיעור זמן ראוי. ובתוך דבריו הסתמך על דברי המג"א בהלכות ספירת העומר (או"ח סימן תפט ס"ק יב) "דאם בירך על דעת למנות כראוי, וטעה ומנה שלא כראוי, ואחר כך ספר כראוי, אינו צריך לחזור ולברך, שהרי על מגין זה שמנה בסוף היתה דעתו וכוונתו". וכתב המהר"ם שיק: "ולא דמי זה לקידוש שסבר שהוא יין והיה מים שצריך לחזור ולקדש, אינו ברכת המצוות, אלא כך דינו שצריך לקדש על היין והרי לא קידש, דכל היכא דעשה המעשה שלא כתיקון חז"ל, צריך לחזור ולעשות, וגבי קידוש הברכה עצמה היא המעשה. משא"כ ברכת המצוות, דנהי

שהמעשה לא היה כתיקונה, אבל הברכה היתה כתיקונה, ולכך כאן שבירך על מצוה, אלא שמתחילה לא עלתה בידו, ואחר כך עלתה, למה יהא צריך לחזור ולברך.

והחידוש המבואר בדבריו הוא, שבכל ברכת המצוות יש להפריד בין הברכה למעשה המצוה – ואם הברכה היתה כתיקונה, הרי שגם אם המעשה לא היה כתיקונו, חלה הברכה ואינו צריך לחזור ולברך כשמתקן את המעשה. ומתוך כך הבין המהר"ם שיק, שבהדלקת נר חנוכה יש להפריד בין הברכה לבין מעשה ההדלקה, ואשר על כן גם אם במעשה ההדלקה היה פגם מאחר שלא היה שיעור השמן הראוי להדלקה, אולם כיון שבשעת הברכה הרי סבר שיש שיעור שמן, ואם כן כבר לא היה חסרון בברכה – ולכן הכלל הוא שאם הברכה היתה כתיקונה, אע"פ שהמעשה לא היה כתיקונו, חלה הברכה ואינו צריך לחזור ולברך כשמתקן את המעשה.

אך נראה כי הבנתו של המהר"ם שיק, שבהדלקת נר חנוכה יש להפריד בין הברכה לבין מעשה ההדלקה, אינה מוסכמת, וכפי שמתבאר בדברי רבי יעקב עמדין בספרו מור וקציעה.

דהנה פסקו הטור והמחבר בשו"ע (או"ח סימן תע"ב סעי' ב) "שכח או הזיד ולא הדליק עם שקיעת החמה, מדליק והולך עד שתכלה רגל מן השוק... ומיהו הני מילי

לכתחילה, אבל אם עבר זה הזמן ולא הדליק, מדליק והולך כל הלילה". וכתב המג"א (ס"ק ו) וז"ל: "מדליק והולך כל הלילה – בבית יוסף כתב דהוי ספיקא דדינא, ואם כן משמע שאין לברך. אבל מדסתם בשו"ע, משמע דעתו שיברך". והקשה רבי יעקב עמדין, מה שונה נר חנוכה משאר המצוות מדרבנן שאין מברכים כאשר יש ספק בחיוב המצוות משום ש"ברכות אינן מעכבות".

ותירין, שאף על פי שאין הברכות מעכבות, מכל מקום ברכת נר חנוכה שאני "וברכתה מעכבת משום שכל עיקרה לפרסומי ניסא, וכי מדליק בלי ברכה לא מידי עבד, דהרואה סבר שלצרכו הוא דאדליק, ולא מינכרא מילתא כלל דלשם מצוה קעביד". ובספר מקראי קודש (חנוכה סימן כד) הסביר הגרצ"פ פראנק את דבריו: "דהיינו שאין ברכת להדליק נר חנוכה כשאר ברכת המצוות שאינה רק ברכה על המצוה, אלא שהיא חלק מגוף המצוה, משום שעיקרה לפרסומי ניסא, וצריך שתהא הדלקתו מוכחת מעצמה שהיא לא לצרכו, אלא לשם מצות נר חנוכה, ועל ידי הברכה שהוא מברך נעשתה הדלקתו מוכחת שהיא לא לצרכו אלא לשם חנוכה, והפרסומי ניסא מוכח מתוכה". ולפי זה מבאר המקראי קודש את פסק הטור והמחבר "ומכיון שהברכה מעכבת והיא חלק מעצם מצות ההדלקה, דין הברכה כאן כעצם עשיית המצוה שחייב לעשות מספק".

ומבואר איפוא בדבריו שהברכה על הדלקת נר חנוכה שונה במהותה מכל ברכת המצוות, שכן היא חלק מגוף המצוה, כי רק על ידי הברכה מוכח שההדלקה היא לצורך פרסום הנס ולא לצרכים עצמיים.

ולפי דברי המור וקציעה נראה כי בנדון דידן, כשבירך על הדלקת הנר ונמצא שלא היה בחנוכה שמן, יצטרך לברך שנית כשימלא אחר כך שמן. שכן מאחר והברכה היא חלק מגוף המצוה, לא ניתן להפריד בין הברכה ומעשה המצוה, ומכיון שמעשה ההדלקה לא היה ראוי כי לא היה שמן בחנוכה, גם הברכה אינה נחשבת כברכה על ההדלקה, ולפיכך כשימלא שמן בחנוכה ומעשה ההדלקה יהיה מתוקן, יהיה חייב לברך על ההדלקה.

הרי לנו שנחלקו המהר"ם שיק והמור וקציעה, בדין הדלקת נר חנוכה ללא שמן.

- יג -

ונראה לדון בשאלת הברכה על הדלקת נר חנוכה ונמצא שלא היה בחנוכה שמן בשעת הברכה, לאור מה שנוכחנו לראות, שנדון זה הוא נדון כללי - מה הדין כשבירך על קיום מצוה, ולאחר הברכה התברר שבשעת הברכה לא יכל לקיים את המצוה בחפץ שחשב לקיימה בו, האם צריך

לחזור ולברך. ונתבאר לעיל שיש מצוות שנחלקו בהן הפוסקים האם הברכה שמברכים עליהן היא ברכה כללית על המצוה, או ברכה על החפץ המסויים שמקיים בו את המצוה.

ונראה כי לפי סברת המהרש"ג וכף החיים שבתקיעת שופר הברכה אינה על השופר המסויים שתוקע בו, אלא ברכה כללית על שמיעת קול השופר, גם בהדלקת נרות חנוכה עיקר המצוה הוא ההדלקה והפרסומי ניסא, והשמן הוא רק הכשר קיום המצוה, ובוודאי אין הברכה על השמן המסויים ו"מה לי שמן זה ומה לי שמן אחר". ולכן בשעה שמברך על הדלקת הנרות יש לומר שדעתו היתה על קיום המצוה, וכשם שבשופר הברכה היא כללית על שמיעת קול השופר, ומשום כך גם אם הביאו לו שופר אחר בין הברכה לתקיעות אינו מברך בשנית "מה לי שופר זה ומה לי שופר אחר". אף בנר חנוכה, אם נתברר שלא היה שמן בחנוכה, יביא שמן אחר אך לא יברך בשנית, כי ברכתו הראשונה היתה על איזה שמן שלא יהיה, ולא דווקא על השמן שלפניו בשעת הברכה.

ומכאן יש להעיר על מה שפסק הכף החיים בפשיטות שאם השמן לא היה לפניו בשעת הברכה, יברך בשנית. ואילו לעיל [אות ו] הבאנו את דבריו בענין בירך על הציצית ולאחר הברכה נטלו אותה ממנו לפני שהתעטף בה, ובשאלה אם לאחר

ברכת השופר נטלוהו ממנו קודם התקיעות וקיבל שופר אחר – האם צריך לברך בשנית, שמכיון ונחלקו הפוסקים מה הדין, הרי שלמעשה אין לברך מדין ספק ברכות להקל. ומדוע בנדון הדלקת נר חנוכה ונמצא שלא היה בחנוכה שמן בשעת הברכה, לא נקט הכף החיים שלא יברך מדין ספק ברכות להקל.



סוף דבר, בנדון כללי – מה הדין כשבירך על קיום מצוה, ולאחר הברכה התברר שבשעת הברכה לא יכל לקיים את המצוה בחפץ שחשב לקיימה בו, האם צריך לחזור ולברך. נתבאר שיש מצוות שנחלקו בהן הפוסקים האם הברכה שמברכים עליהן היא ברכה כללית על המצוה, או ברכה על החפץ המסויים שמקיים בו את המצוה.

ובנדון הברכה על הדלקת נר חנוכה ונמצא שלא היה בחנוכה שמן בשעת הברכה, נחלקו הפוסקים. לדעת המהר"ם שיק אינו צריך לחזור ולברך. לדעת הכף החיים, רק אם היה שמן על השלחן בשעת הברכה, אינו צריך לחזור ולברך.

ונתבאר לעיל כי לפי דברי המהרש"ג אינו צריך לברך בשנית גם אם לא היה שמן על השלחן בשעת ההדלקה, כי בהדלקת נרות חנוכה אין הברכה על השמן המסויים שמדליק בו אלא על קיום המצוה באיזה שמן שלא יהיה, ולא דווקא על השמן שלפניו בשעת הברכה.

אולם מאידך, לפי דברי המור וקציעה שברכת הדלקת נר חנוכה היא חלק מגוף מצות ההדלקה, יוצא שמאחר ומצות ההדלקה לא היתה כתיקונה מאחר ולא היה שמן בחנוכה, גם הברכה לא הועילה, וכשימלא שמן בחנוכה וידליק, יצטרך לברך בשנית.



סימן יא

הדלקת נר חנוכה לאחר הדלקת נרות שבת

[ובדיני קבלת שבת במעוֹת בעירוב תבשילין ומנהג אבילות]

- א -

מכיון שקיבל שבת כשהדליק נרות שבת, שוב אינו יכול להדליק נרות חנוכה. הט"ז (ס"ק א) כתב: "ולדין שיש מנהג פשוט שהאשה המדלקת נרות שבת מקבלת שבת עליה ואסורה במלאכה, רק אחרים בני הבית מותרים. על כן איש שמדליק נר שבת ושכח להדליק נר של חנוכה, אסור לו להדליק של חנוכה אחר כך, אלא יתן לאחר מבני ביתו להדליקם. ולא כלבוש שמתיר בדיעבד בזה להדליקם אחר כך כיון שלא קיבל בפירוש שבת". אולם המג"א (ס"ק א) כתב: "ובדיעבד אם הדליק של שבת ולא קיבל שבת במחשבתו יכול להדליק אחר כך (לבוש). ונראה לי דבאשה המדלקת, כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקתה כמש"כ (סימן רסג סע"י) אם כן לא תדליק שוב של חנוכה, אלא תאמר לאחר להדליק". ומשמע מדברי המג"א, שאיש שהדליק נרות שבת עדיין יכול להדליק נרות חנוכה [וביאר הלבוש] שרד שהמג"א והט"ז אזלי לשיטתם: הט"ז לא חילק בין איש לאשה לשיטתו (סימן רסג ס"ק א) שאין הבדל בין אשה המדלקת נרות שבת לבין איש, מפני שכל מי שמדליק נר שבת מקבל עליו שבת, בין אשה ובין איש. אולם המג"א לשיטתו (שם ס"ק יח) שאיש

בפור (או"ח סימן תרעט) מובאת מחלוקת הראשונים אימתי מדליקים נרות חנוכה בערב שבת. לדעת הבה"ג יש להדליק נר חנוכה לפני נר של שבת, משום שאם הדליק נרות של שבת, נאסר עליו להדליק נרות חנוכה, שהרי כבר קיבל שבת. אולם לדעת התוספות, אין קבלת השבת תלויה בהדלקת נרות שבת, ויכול להדליק נרות של שבת תחילה ואחר כך נרות של חנוכה כל זמן שלא קיבל את השבת. וביאר הב"ח (שם) שלפי התוספות הדלקת נרות שבת קודמת בגלל ההלכה ש"תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם". וכן הביא הדרכי משה (אות א) מדברי שו"ת הרשב"א (ח"א סימן אלף ע) ורבינו ירוחם (תולדות אדם וחווה נתיב ג חלק א) שידליק של שבת תחילה כי תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם.

להלכה נפסק בשו"ע (שם) "בערב שבת מדליק נר חנוכה תחילה ואחר כך נר שבת".

ומתוך כך דנו הפוסקים לענין דיעבד - כאשר הדליק נר של שבת, האם מותר להדליק אחר כך נרות חנוכה, או

המדליק נרות שבת אין מנהג שמקבל שבת בזה].

נמצא בזה ג' דעות:

[א] דעת הלבוש - בכל מקרה שהדליקו נרות שבת לפני נרות חנוכה, בין איש ובין אשה, יכולים בדיעבד להדליק לאחר מכן נרות חנוכה.

[ב] דעת הט"ז - משמע שחולק על הלבוש בין באשה ובין באיש, ואם הדליקו נרות שבת, אינם יכולים להדליק בעצמם נרות חנוכה, כי בהדלקת הנרות קיבלו את השבת, ורק מישוהו אחר מבני הבית שעדיין לא קיבל שבת יכול להדליק את הנרות.

[ג] דעת המג"א - אשה שהדליקה נרות שבת אינה יכול להדליק אחר כך נרות חנוכה, כי המנהג הוא, שבהדלקת הנרות קיבלה את השבת. ולכן תאמר לאחר שידליק את הנרות. אולם איש שבדרך כלל אין מנהגו לקבל את השבת בהדלקת הנרות, אם הדליק יכול בדיעבד להדליק נרות חנוכה גם לאחר הדלקת נרות שבת.

ובמשנה ברורה (ס"ק א) פסק כדעת המג"א: "אם הדליק של שבת ולא קיבל שבת במחשבתו יכול להדליק אחר כך, וכל זה באיש המדליק, אבל אשה המדלקת כיון שהמנהג שמסתמא מקבלת שבת בהדלקתה, אם כן לא תדליק שוב של חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק". וביאר בשער הציון (ס"ק ב) שהכרעה זו היא כדעת המג"א ודלא כהט"ז, והוסיף:

"ואולי דס"ל לט"ז דאיש שמרגיל עצמו להדליק נר שבת, כגון שאין לו אשה בביתו, דינו כמו אשה דמסתמא גם כן מקבל שבת עליה".

- ב -

ע"ז דברי המג"א שלאחר הדלקת נרות שבת האשה לא תדליק שוב של חנוכה אלא תאמר לאחר להדליק, הקשה הפמ"ג (אשל אברהם ס"ק א) "יש להקשות לכאורה, דקיימא לן (נויר יב, ב) כל דאיהו לא מצי עשה לא משווא שליח, ואם כן אם קיבל שבת בפירוש צ"ע איך יאמר לאחר להדליק בשבילו דנראה מטעם שליחות, והא איהו כבר קיבל שבת". כלומר, כלל נקוט בדינו דיני שליחות שכל דבר שהמשלח אינו יכול לעשותו אין השליח יכול לעשותו עבור המשלח, ואם כן נשאלת השאלה איך המשלח שקיבל שבת ואינו יכול להדליק נר חנוכה יכול לשלוח שליח שידליק נרות במקומו. ומכל מקום מסייג הפמ"ג את קושייתו בענין הברכות: "והנה ב' ברכות, שהחיינו וניסים, ובליל ב' ניסים, יוכל לברך בעצמו כמו הרואה כבסימן תרע"ו ס"ג". והיינו שברכת "שעשה ניסים לאבותינו" [בכל הלילות] וברכת שהחיינו [בלילה הראשון] ודאי יכול לברך כדין הרואה נר חנוכה שמברך ברכות אלו. וכן נפסק במשנה ברורה (שם) "והוא יברך אקב"ו להדליק בשבילה, אבל ברכת שעשה ניסים וכן

שהחיינו ביום א' יכולה בעצמה לברך". וכל השאלה היא לגבי ברכת "להדליק נר חנוכה". ותירץ הפמ"ג את קושייתו על המג"א, כיצד ניתן לברך ברכת "להדליק", בדברים הבאים: "וי"ל דלאו שליחות ממש הוה כיון שממונו הוא ואחר מעשה קוף עבד".

ולעיל [בסימן ט] "נר אישו וביתו" תירצנו את קושיית הפמ"ג, על פי הגדרת חיוב הדלקת נר חנוכה שהוא חיוב על הבית, ולכן ברור שיכול לצאת ידי חובה גם אם מישוהו אחר מדליק בבית, שכן מאחר וחיוב הדלקת נר חנוכה מוטל על הבית, הרי סוף כל סוף הודלק בבית זה נר חנוכה, ונפטר הבית מחיובו, ורשאי לברך כאשר מישוהו אחר מדליק בביתו, כי בהדלקה זו נפטר הבית מחיובו. ולהלן נתרץ את קושיית הפמ"ג באופן נוסף.

- ג -

בהלכות יום טוב (או"ח סימן תקכו סע' א) נפסק: "מותר להניח עירוב תבשילין אפילו ספק חשיכה".

ובמשנה ברורה (ס"ק ד) הביא: "וכתבו האחרונים דאם קיבל עליו יו"ט באמירת ברכו, שוב אין יכול לערב, דבקבלת יו"ט נחשב הזמן כיו"ט ודאי. ודווקא בקבלת ברכו שהוא קבלת ציבור, ואף אם הוא לא אמר ברכו נגרר אחר הציבור, כמבואר בסימן רס"ג סי"ב, אבל קבלת עצמו אף שקיבל בפירוש אפשר דלא

מהני לענין זה ויכול עדיין לערב אם עוד לא חשכה. ובשעת הדחק אף אחר ברכו כל זמן שלא התפללו הציבור מעריב יוכל לערב אם לא חשכה עדיין". ובביאור הלכה (שם ד"ה ספק חשכה) הוסיף: "עיי' במשנה ברורה לענין אם קיבל עליו יו"ט, ועי' בסי' רס"ג דהדלקת נר בשבת חשיב קבלה לנשים, וצ"ע מה הדין בזה. ולכאורה אם הנשים הדליקו נר יו"ט, שוב אי אפשר לעשות ערוב בשבילן אף שהוא עדיין יום, שכבר קיבלו עליהם יו"ט, ומשמע לכאורה שם דהדלקת נרות יש לו דין קבלה של ציבור מאחר שכן המנהג".

משמע מדברים אלו שכאופן שכבר קיבלו יו"ט, אי אפשר לבקש מאדם אחר שיעשה עבורו עירוב תבשילין. והנה כאשר האשה נמצאת בביתה, גם לאחר שהדליקה נרות, יכול בעלה לעשות עירוב תבשילין, ומוציא בזה את כל בני הבית [לרבות בניו ובנותיו הנשואים] – ובכלל זה את אשתו. ולכן דברי המשנה ברורה נאמרו באופן שרוצה לבקש מאדם אחר שאינו מבני הבית שיעשה עבורו עירוב תבשילין, ובזה משמע שלא יועיל העירוב לאחר שקיבלה את השבת.

ומעתה יקשה מה ההבדל בין הדלקת נר חנוכה לעירוב תבשילין, ומדוע אשה שהדליקה נרות שבת [ובזה קיבלה שבת] יכולה לומר לאדם אחר שידליק נרות חנוכה, ואילו לאחר הדלקת נרות יו"ט, אי אפשר לעשות עירוב תבשילין עבורה.

ואמנם בספר כף החיים (או"ח סי' תקכו אות י') כתב: "ואם הוא אמר ברכו נכלומר

קיבל יו"ט] ויש אחרים שעדיין לא אמרו ברכו, יכול לומר להם שיערכו לו", והוא מציין למש"כ השו"ע בהלכות שבת (סי' רסג סע' יז) וז"ל: "יש אומרים שמי שקיבל עליו שבת קודם שחשכה מותר לומר לישראל חברו לעשות לו מלאכה". ומתבאר בדבריו, כי למעשה גם לאחר קבלת שבת, כל עוד לא אמרו הקהל ברכו, ניתן לומר לאדם אחר שיעשה עבורו עירוב תבשילין. ודין זה דומה איפוא להדלקת נר חנוכה שיכולה האשה לומר לאדם אחר שידליק נרות חנוכה עבורה. אולם בדעת המשנה ברורה עצמו צ"ע מה ההבדל בין הדלקת נר חנוכה ובין עירוב תבשילין, שלאחר הדלקת נרות יו"ט, אדם אחר אינו יכול לעשות עירוב תבשילין עבורה.

ובספר שלמי תודה (יום טוב סימן לא) כתב רבי בן ציון פלמן לתרץ: "ויש לומר דשאני עירוב תבשילין דעיקר התקנה היתה שיתחילו בצרכי שבת מבעוד יום קודם כניסת יו"ט, וביו"ט הוי רק כגומר והולך לצרכי שבת, ומשום הכי כל שלא עשתה עירובי תבשילין בחול, וקיבלה עליה יו"ט, תו לא שייך שתעשה עירוב, דהוה כעושה מלאכת שבת ביו"ט מתחילה, ולא כהתחיל מבעוד יום, ואם כן לא מהני לגבה עיקר ענין העירוב. אבל גבי מלאכה שרי למי שקיבל שבת לומר לזה שעדיין לא קיבל שיעשה מלאכה עבורו, וכדאיתא בשו"ע

סו"ס רס"ג, ולכן שפיר יכולה שתאמר לאחר שידליק עבורה נרות חנוכה".

אך דבריו לא מובנים, שכן מי שמערב עירוב תבשילין עבור האשה, עדיין לא קיבל על עצמו יו"ט, ואם כן לגביו, וממילא גם לגבי האשה, זה נחשב כאילו התחיל לבשל בערב יום טוב ולא ביום טוב, ומדוע סבור השלמי תודה "דהוה כעושה מלאכת שבת ביו"ט מתחילה", וצ"ע.

- ד -

בשו"ת באר משה (חלק ג סימן צה) דן בשאלה האם עירוב תבשילין שנעשה על ידי הבעל לאחר שהאשה הדליקה נרות יום טוב, מועיל לאשה. ובראשית דבריו, כתב שהעירוב מועיל משום שבני הבית נגררים אחר עירובו של בעל הבית. ומה שיש להקשות "דהלא איך היא נגדרת אחר בעלה מאחר שהיא כבר קיבלה יו"ט ואינה יכולה לערב לעצמה, איך יערב גם הוא בעבורה מאחר שהיא לעצמה אינה יכולה לערב". ותירץ הבאר משה: "ויש לומר דלכן היה עיקר תקנת חז"ל מעיקרא שאשתו ובני ביתו נגררים אחר עירוב תבשילין שלו וכל שחל שם ערוב תבשילין על שלו נגררים אחריו כל מי שעל פי תקנת חז"ל נגררים ממילא, ואין דבר מעכב שלא יהיו נגררים אחריו", ומכל מקום מסיים הבאר משה: "ועדיין הדבר צ"ע".

אך בהמשך דבריו, כתב הבאר משה שאפילו אשה שכבר קיבלה יו"ט

בהדלקת הנרות, יכולה לעשות בעצמה עירוב תבשילין, על פי מש"כ בשו"ת שואל ומשיב (מהדו"ת חלק ב סימן כג) "בשאלה כיוצא בזה, אם שכחה להפריש חלה מהעיסה וכבר קיבלה שבת על ידי הדלקת נרות, אבל עדיין הוא יום קודם בין השמשות, שיכולה להפריש חלה. דמה שקיבלה שבת היא קבלה בטעות, שאם היתה זוכרת לא היתה מקבלת שבת, וקבלת שבת כזו לא מהני למונעה מעשיית שום מצוה, וכל השבותין מותרין לגבי מצוה".

השואל ומשיב מביא ראיה לדבריו ממה שכתב הט"ז (או"ח סימן תר ס"ק ב) בשאלה אודות "קהל אחד שהיה להם שופר בערב ראש השנה, ובאו שודדים וגזלו אותם ונטלו גם השופר, ושלחו הקהל לקהל אחר לשלוח להם ונתעכב השליח מחמת אונס ולא בא עד סוף יום ב', והיה ראש השנה ביום ה' ו', ובשעה שבא השופר כבר התפללו של שבת אבל עדיין היה יום גדול", ודן הט"ז האם מותר לתקוע בעת היא ולא לחשוש לאיסור שבות שאין תוקעין בשבת. ומסקנת הט"ז היתה שיש חובה לתקוע בשופר, ואין קבלת השבת דוחה את החיוב, בגלל שהיא נחשבת לקבלה בטעות, שהרי ודאי אילו היו יודעים שיביאו להם שופר, לא היו מקבלים עליהם שבת.

ומסיים הבאר משה: "ואם כן הוא הדין בנדון דידן שאפילו היא בעצמה יכולה להניח עירוב תבשילין".

מתבאר בדבריו כי במצב שנתברר לאחר קבלת שבת או יום טוב, שבגלל קבלה זו, לא ניתן לקיים מצוות כגון: קהל שלא ידע שיביאו לו שופר לאחר קבלת השבת, אשה שנזכרה לאחר הדלקת הנרות שלא הפרישה חלה, או אשה שנזכרה לאחר הדלקת נרות יו"ט שלא עשתה עירוב תבשילין. באופנים אלו וכיוצא בהם, ניתן לעשות דברים שאסור לעשותם בשבת וביו"ט, כי קבלת השבת והיו"ט נחשבת קבלה בטעות, שהרי אילו היה ידוע לפני הקבלה שיש לעשות מעשים אלו, לא היו מקבלים שבת או יו"ט.

- ה -

אלא שלפי זה קשה מדוע כתבו הפוסקים הנ"ל שאם הדליקו נרות שבת לפני נרות חנוכה, לא יכול מי שהדליק את הנרות [וקיבל בכך את השבת] להדליק נרות חנוכה – ולא אומרים שקבלה זו בטעות יסודה, שהרי אילו היה זוכר שעדיין לא הדליק נרות חנוכה ודאי לא היה רוצה לקבל את השבת בהדלקת הנרות.

ואמנם השואל ומשיב עצמו הקשה קושיה זו, כסתירה בדברי הט"ז, וז"ל: "והנה במה שכתבתי למעלה בשם הט"ז דלא מהני קבלת שבת לענין דבר מצוה דהוי כמו קבלה בטעות דאדעתא שיבטל המצוה לא קיבל והוה קבלה בטעות, כעת ראיתי שיש סתירה לדבריו מהא דקיי"ל בסימן

תרע"ט דמדליק תחילה נר חנוכה ואחר כך נר שבת דאם ידליק תחילה נר של שבת הרי קיבל שבת ושוב אסור להדליק ולא נימא דהוה קבלה בטעות דהא צריך לקיים מצות הדלקה של נר חנוכה".

ובשו"ת יד יצחק (סימן רמו) תירץ: "ונראה לי שיש לחלק בפשיטות, דשם [בנר חנוכה] לא נחשב לטעות, דלא הוי ביטול מצוה, דהא אפשר לו להדליק על ידי אחר, ולכן מי יימר דלא היה מקבל שבת עליו משום מצות תוספת שבת ולעשות מצות נר חנוכה על ידי אחר. אבל כאן בשופר מתבטל המצוה לגמרי על ידי קבלה זו, דהא כל הקהל קבלו שבת על עצמם, שפיר הוי קבלה בטעות, וזה ברור".

ולמדנו מדבריו שהכלל לפיו קבלת שבת או יו"ט נחשבת כקבלה בטעות אם התברר שכתוצאה מהקבלה לא יוכל לקיים מצוה – נאמר רק במקום שבו תתבטל המצוה לגמרי כתוצאה מקבלת השבת או היו"ט, כגון בתקיעת שופר. אך בכל מקום שבו עדיין ניתן לקיים את המצוה על ידי אחרים, אין הקבלה נחשבת כטעות, והמקבל עצמו יכול לעשותה רק על ידי אחרים ולא בעצמו.

ולפי זה מתחדש לדינא, שבאופן שאין לו מי שידליק עבורו נר חנוכה, וכתוצאה מהדלקת הנרות יתבטל מהדלקת נר חנוכה, יוכל לסמוך על דברי הט"ז שקבלת השבת היתה בטעות, וכפי שכתב הגר"ש קלוגר

בספר החיים (סימן תר) וז"ל: "יוצא לנו מדברי הט"ז דין חדש, שבאם אין לו אדם אחר לעשותו שליח להדליק נר חנוכה, כגון שהוא בכפר יחידי או שקבלו עליהם כולם שבת, אז מותר לו להדליק בעצמו נר חנוכה אף שכבר קיבל עליו שבת לדעת הט"ז, מכח דלא מהני בזה קבלה".

ואמנם לפי הבנה זו בדברי הט"ז שכל דין קבלת שבת ויום טוב בטעות נאמר רק אם כתוצאה מהקבלה תתבטל המצוה, נמצא שלא כדברי השואל ומשיב לענין הפרשת חלה לאחר הדלקת נרות, ושלא כהבאר משה לענין עירוב תבשילין לאחר הדלקת נרות. כי לדבריהם, נחשבת הקבלה לקבלה בטעות, ואפילו היא תוכל להפריש חלה ולערב תבשילין בעצמה.

אולם לפי המבואר בדברי היד יצחק יש הבדל יסודי בין תקיעת שופר והדלקת נר חנוכה שכתוצאה מקבלת השבת תתבטל המצוה, ולכן נחשבת הקבלה כקבלה בטעות, לעומת הפרשת חלה ועירוב תבשילין שאין זה מצוה, אלא נתינת אפשרות לאכול מהעיסה לאחר שהופרשה ממנה חלה ונתינת אפשרות לבשל מיו"ט לשבת, ולכן אם לא הפריש חלה או לא עשה עירוב תבשילין, אין זה בגדר "ביטול מצוה", שעליו קבע הט"ז שביטול מצוה גורם לקבלת היו"ט להפוך בשל כך לקבלה בטעות. ולפיכך אין כל סיבה לבטל את קבלת היום טוב אם שכחה האשה לעשות

עירוב, ולכן אין באפשרותה להפריש חלה או לעשות עירוב תבשילין לאחר שהדליקה נרות.

- י -

בביאור דברי המשנה ברורה שחילק בין הדלקת נרות שבת שהאשה שקיבלה שבת בהדלקה יכולה לומר לאדם אחר שידליק נרות חנוכה, ובין עירוב תבשילין שלאחר הדלקת הנרות אי אפשר לעשות עירוב תבשילין עבודה, אמר ידידי רבי עזרא שוחט, ראש ישיבת אור אלחנן בלוס אנג'לס, שכאשר האשה הדליקה נרות יו"ט וקיבלה על עצמה קדושת יו"ט, כל המאכלים שרוצה לבשל ביו"ט לצורך שבת הרי הם בגדר חפצא של איסור, מכיון שאי אפשר להשתמש בהם ביו"ט ללא עירוב תבשילין. ולכן אינה יכולה לומר לאחר שיעשה עבודה עירוב תבשילין כי זהו חפצא של איסור. לעומת זאת, כאשר הדליקה נרות שבת ודאי חל עליה עדיין חיוב הדלקת נרות חנוכה, ולכן יכולה לומר לאדם אחר שידליק עבודה, עכ"ד.

אך דבריו לא מובנים, מהיכי תיתי לומר שדברי מאכל שרוצה לבשלם לצורך שבת אך אינו יכול לעשות זאת ללא עירוב תבשילין מוגדרים כאיסור חפצא, שהרי אילו ירצה לבשלם לצורך יו"ט עצמו, ודאי יוכל, ואם כן כיצד ניתן להגדירם כחפצא של איסור, וצ"ע.

עוד יש לתמוה שלפי דבריו נראה כי הפרשת חלה לאחר הדלקת נרות דומה לעירוב תבשילין לאחר הדלקת הנרות, והעיסה מוגדרת כחפצא של איסור, ולא ניתן יהיה להפריש ממנה חלה לאחר קבלת השבת, ואילו בשו"ת שואל ומשיב פסק שהפרשת חלה מהעיסה מותרת לאחר הדלקת נרות, וצ"ע.

וביותר יש לתמוה על חילוקו, מכיון שלפי דבריו של הרב שוחט, גם את נרות חנוכה היינו צריכים להגדיר כ"חפצא של איסור", ואסור היה לאשה שהדליקה נרות שבת לצוות לאדם אחר להדליק עבודה, וצ"ע.

- ז -

ונראה בביאור הדברים, בהקדם דברי שו"ת מהר"ש ענגיל (חלק ב סימן ג אות י) שדן בשאלה הבאה: מי שלא הדליק נר חנוכה בערב שבת, ובליל שבת צריך להדליק נר לחולה שיש בו סכנה, האם יוכל לברך עליו להדליק נר חנוכה ולצאת בו ידי חובת נר חנוכה.

והשיב מהר"ש ענגיל: "ולפע"ד לפי מה דקיימא לן בנר חנוכה אסור להשתמש לאורה, וכתב ברש"י הטעם כדי שתהיה ניכר שדולק לשם נר מצוה, ואם כן אם מדליק לצורך חולה שיש בו סכנה ומשתמש בו, שוב אינו ניכר שמדליקו לצורך מצות נר חנוכה, ופשיטא דלא יצא...

דאדרבה תיכף בשעת הדלקה ניכר שמדליקו לצורך חולה שיש בו סכנה, דבלאו הכי היה אסור להדליקו בשבת, וכיון שאין היכר כלל שמדליקו לצורך מצות נר חנוכה שוב בוודאי אינו יוצא בה".

טעם נוסף כתב מהר"ש ענגיל מדוע אינו יוצא ידי חובת נר חנוכה בהדלקת נר בשבת: "כיון דבאמת בחול עיקר מצות נר חנוכה הוא אחר שקיעת החמה, ומכל מקום בערב שבת עיקר המצוה הוא ביום. אם כן הכי נמי כיון דעכ"פ בערב שבת קבעו זמן ההדלקה קודם שקיעה, אם כן אם לא הדליק אז הוי ככבר עבר זמנו ושוב אף אם נזדמן שמותר להדליק בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה אין יוצא בו נר חנוכה, שכבר עבר זמן המצוה".

ובשו"ת שבט הקהתי (חלק ה או"ח סימן קיג) הביא את דברי המהר"ש ענגיל, וכתב: "ויש להוסיף עוד טעם, דלא יוכל לברך, דאיך יברך אקב"ו להדליק נר חנוכה, הא בליל שבת לא חייבו חז"ל להדליק נר חנוכה, ונהי דיכול להדליק לצורך חולה הנר, מכל מקום איך יברך שציוו חז"ל להדליק נר חנוכה, דמטבע הברכה משמע דבזמן זה כל אחד יכול להדליק נר חנוכה וזה אינו".

או"ח ידידי רבי אברהם יפה שלזינגר, אב"ד ג'נבה, פסק בספרו שו"ת באר שרים (חלק ב סימן ג) שיכול לברך על נר חנוכה, כאשר הנר הודלק בהיתר בשבת לצורך חולה שיש בו סכנה. וכתב בטעם

הדבר: "ידועים דברי הנמוקי יוסף בב"ק בסוגיות הש"ס דאשו משום חציו (כב, א), דלכן מותר להדליק נר בערש"ק והדלקתה של מצות נר שבת נמשכת ונגמרת בשבת למ"ד אשו משום חציו, ולא נחשב כאילו הוא הדליק נר בשבת, היות וכל מה שדולק ונמשך נחשב כאילו הכל נדלק ברגע הראשון, וכאילו נגמר הכל בערב שבת. והקשו עליו האחרונים משבת חנוכה דלפיו חשיב הכל נדלק בערב שבת כיצד יוצא ידי מצות נר חנוכה דמצותה שתדלק בלילה. וראיתי דבר נחמד בזה בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סימן קיז, וכן נשנו הדברים בספרו מקראי קדש סימן יב אות ב) דאין הביאור בנמוקי יוסף כפשוטו דהכל נגמר מערב שבת, ולא כתב הנמוקי יוסף כן אלא לגבי האדם המבעיר ועושה הנזק, ולענין חלות החיוב, ע"ז קאמר שהאדם העושה את השריפה מתחייב בשעת פעולתו כאילו נגמרו ההיזק או המלאכה מיד ברגע הראשון, אבל באמת עצם מציאות השריפה הוא אחר כך, שאין לך דבר הנשרף אלא בשעתו ממש, ורק לגבי חיובו של האדם נחשב כאילו הכל נעשה מתחלה ולא להקדים את מה שנעשה במציאות מאוחר בזמן. ולפי זה גם בנרות חנוכה אין לך אלא שעתם וזמנם שהם דולקים בפועל, ואמנם המצוה אינה מתקיימת בעת ההדלקה אלא בשהוי ההדלקה שלאחר החשיכה, ומכל מקום מברך בההיא שעתא כיון שאי אפשר בענין אחר, כדכתב התרומת הדשן (סי' קג) והוזכר ברמ"א (סי' תרעט) ובמג"א שם".

ולפי דברי הגרצ"פ שבהדלקת נרות חנוכה בערב שבת **קיום המצוה** הוא בלילה, כי מציאות הדלקת הנרות היא בליל שבת, מבאר הבאר שרים: "זמן קיום המצוה הוא בשבת גופא, ורק עלינו לדון האם יכול אז לברך אשר קדשנו במצותיו וציוונו להדליק וכו'... ומאחר וקיום המצוה הוא בלילה, אף אם "זמן" הדלקת נר חנוכה בערב שבת תיקנו מבעוד יום, ובגלל כן עדיין יש מקום לומר דיוצא ידי חובה בנר זה שהדליק בהיתר עבור החולה".

נמצאנו למדים מדברי הגרצ"פ והבאר שרים שבשבת חנוכה, זמן "קיום" מצות הדלקת הנרות הוא בשבת, כי מאחר והנרות דולקים בשבת הרי שמצות ההדלקה מתקיימת בשבת. ואמנם לכתחילה קבעו חז"ל שידליק ויברך בערב שבת, אך מתוך כך חידש הבאר שרים, שאם לא הדליק בערב שבת נרות חנוכה, יוכל אפילו לברך "וציוונו להדליק נר חנוכה" על הדלקת נר שמדליק בהיתר בליל שבת לצורך חולה שיש בו סכנה, מאחר וזמן זה הוא זמן קיום המצוה.

ולפי זה רציתי לבאר את ההבדל בין הדלקת נר חנוכה, שהאשה רשאית לבקש שידליקו עבורה לאחר שקיבלה שבת בהדלקת הנרות, ובין מצות עירוב תבשילין, שלדעת המשנה ברורה אדם אחר אינו יכול לעשות עירוב תבשילין עבור אשה שקיבלה יו"ט בהדלקת הנרות. במצות נר חנוכה, יש חיוב במצוה גם בשבת, וכפי שנתבאר לעיל,

שבשבת חנוכה, זמן "קיום" מצות הדלקת הנרות הוא בשבת. אלא שבדרך כלל, בגלל איסור "צדדי" המונע ממנו להדליק את הנרות בשבת, מקדימים את זמן ההדלקה לפני שבת. אולם אם נוצרה אפשרות להדליק את הנרות בהיתר, וכדוגמת הנדון לעיל שמדליק לצורך חולה שיש בו סכנה, שפיר יכול להדליק ולברך כי גם שבת היא זמן חיוב נר חנוכה.

ולכן כל מי שקיבל שבת בהדלקת נרות, אמנם אינו יכול להדליק נרות חנוכה כי לו הדבר אסור, אולם מאחר ויש חיוב הדלקת נרות חנוכה בזמן זה, רשאי לבקש מאדם אחר שעדיין לא קיבל את השבת שידליק עבורו, כדי שיקיים את המצוה בזמן שמחוייב בה. מה שאין כן עירוב תבשילין, שאין כל חיוב לעשות עירוב תבשילין, שהרי אין חיוב לבשל ביו"ט עבור שבת, אי אפשר לעשות עירוב תבשילין עבור אשה שקיבלה יו"ט בהדלקת הנרות.

ואולם לפי זה משתמע שהפרשת חלה לאחר הדלקת הנרות לכאורה דומה לעירוב תבשילין ולא לנר חנוכה, שכן אין כל חיוב לאכול מעיסה זו שלא הורמה ממנה חלה, ואם כן לפי מה שחילקנו לעיל, אשה שקיבלה עליה שבת לא תוכל לבקש מאדם אחר שיעשה עבורה עירוב תבשילין, וזה דלא כמו שפסק השואל ומשיב המובא לעיל [אות ד].

ולאמור לעיל, מתורצת קושיית הפמ"ג [לעיל אות ב] על דברי המג"א

בהגהותיו על השו"ע: "אלא תאמר לאחר להדליק, ולא דמי להא דקידושין מי איכא מידי דאנן לא מצי עביד לא מצי מושי שליח, דהכא היא איתא במצות נר חנוכה אלא דאריא דאיסור שבת הוא דרביע עליה", ע"כ. וכנראה כוונתם למבואר לעיל.

- ח -

בשו"ת באר חיים (סימן כז) דן בשאלה הבאה: "אשה שקיבלה שבת, והשבת היתה גם יו"ט, ולאחר שקיבלה שבת היינו שהדליקה נרות ובירכה להדליק נר של שבת ויו"ט הגידו לה שמת לה קרובה ר"ל, וכששמעה יושבה על הארץ זמן מה", והנה הלכה פסוקה שאם יושבים שבעה שעה קלה לפני הרגל, הרגל מבטל את האבלות, ונשאלת השאלה האם מאחר ואשה זו כבר הדליקה נרות שוב אינה יכולה לשבת שבעה, שהרי בשבת וביו"ט לא נוהגים באבלות, ואם כן, עליה לשבת שבעה לאחר יום טוב. או שנאמר כי למרות שקיבלה שבת, כאשר יושבה שבעה לאחר הדלקת הנרות הרי שמנהג האבלות שנהגה נחשב כשיבת שבעה לפני הרגל, והרגל מבטל את האבלות.

ופסק הבאר חיים: "לאחר העיון נראה דכיון דקבלת שבת מהני אף לפוטרו ממצוה דרבנן, כמו שמבואר באשה המדלקת כיון שהמנהג שמקבלת שבת בהדלקה אם כן לכו"ע לא תדליק שוב של חנוכה, ואם כן הכא נמי ומכל שכן הוא, ומה אם החוב של

שלאחר שהאשה הדליקה נרות שבת יכולה לומר לאדם אחר שידליק נרות חנוכה עבורה. והקשה הפמ"ג, היאך יתכן הדבר, והרי כלל נקוט בדינו שכל דבר שהמשלח אינו יכול לעשותו אין השליח יכול לעשותו עבור המשלח, ומאחר והמשלחת קיבלה את השבת ואינה רשאית להדליק נרות בעצמה, כיצד יוכל השליח להדליק עבורה. אכן נתבאר לעיל שבשבת יש חיוב הדלקת נרות חנוכה אלא שאיסורא רביע עליה, כלומר, יש איסור צדדי המונע ממנו מלקיים את חיובו, ומכל מקום חיוב נר חנוכה נותר בעינו, ולכן אין זה שייך לכלל שהזכיר הפמ"ג שכל דבר שהמשלח אינו יכול לעשות, גם השליח אינו יכול לבצע עבורו. כי כלל זה נאמר רק בדבר שהמשלח אינו מחוייב בו, אולם בהדלקת נרות חנוכה נחשב המשלח כמחוייב בדבר גם בשבת, ויכול למנות אדם אחר [שעדיין לא קיבל את השבת] שיבצע בשליחותו את הדלקת הנרות.

דברים דומים ראיתי בהגהות מוהרי"ש נתנוזן על גליון השו"ע (סימן תרעט) שתירץ את קושיית הפמ"ג: "ובמחילת כבודו ליתא, דלדבריו קשה בהך המבואר לעיל סימן רס"ג סע' י"ז. אבל זה אינו, דגם הוא מצי עביד רק דאיסורא רביע עליה ובכחאי גוונא לא שייך כל מילי דאיהו לא מצי עביד, ועיין במחנה אפרים הלכות שלוחין (סימן ט ד"ה וראיתי) שכתב כן בהדיא וההסבר פשוט". וכעין זה כתב גם הרש"ש

הדלקת נר חנוכה היה עליה כבר בחיוב ומכל מקום מהני קבלתה לפוטרה, כל שכן הכא דכיון שקיבלה שבת ויו"ט לא תחול עליה החיוב של אבלות".

ונראה לדון בשאלה זו על פי מה שביארנו שיש לחלק בין הדלקת נר חנוכה שיש חיוב על האשה גם לאחר הדלקת נרות שבת [ולכן יכולה לומר לאחר שידליק עבורה], לבין עירוב תבשילין שאין עליה כל חיוב לערב [ולכן אחרים לא יכולים לערב עליה]. ונראה שלענין אבלות מאחר וקיבלה שבת בהדלקת נרות אין עליה עכשיו חיוב אבלות, ולכן אם ישבה שבעה, אין ישיבתה נחשבת כ"ישיבה", ותצטרך לשבת שבעה לאחר הרגל בשנית.

אולם לפי הבנתו של הבאר משה בדעת הט"ז, שקבלת שבת בטעות פירושה "שאלו היתה יודעת לא היתה מקבלת שבת", ודאי גם בנדון זה קבלת השבת נחשבת קבלה בטעות, שהרי אילו היתה יודעת שעליה לנהוג באבלות ועל ידי כך יבטל הרגל את האבלות, ודאי לא היתה מקבלת את השבת, ולכן כאשר ישבה שבעה

שעה קלה לפני הרגל, נפטרה על ידי זה מחיוב שבעה לאחר הרגל.

ולפי הבנת היד יצחק בדברי הט"ז שקבלת שבת בטעות אומרים רק באופן שכתוצאה מקבלת השבת יתבטל קיום מצוה, ורק אז נאמר שאילו היה ידוע שתתבטל מצוה לא היו מקבלים את השבת, ולכן הקבלה היא קבלה בטעות. במושכל ראשון היה נראה, שגם בנדון דידן קבלת השבת היא בטעות, שהרי בהדלקת הנרות וקבלת השבת היא מבטלת את מצות האבלות של ישיבת שבעה.

אולם בעת מסירת השיעור דחו הלומדים את דברי בטענה, שאין כאן כל ביטול מצוה, שהרי היא תשב שבעה לאחר הרגל, ודברי הט"ז נאמרו רק כשהמצוה מתבטלת ולא כשהמצוה נדחית. אך מצד שני אמרתי שלכאורה לא מצינו ענין של "דחיית אבלות", שכן אם ידוע לאדם שעליו לשבת שבעה, אינו יכול לדחות את קיום מצות השבעה, ולכן יתכן שדחיית אבלות נחשבת לביטול המצוה שחלה עכשיו להתאבל.



סימן יב

נר חנוכה או אמירת הלל - מה עדיף

[ובדין אין מעבירין על המצוות]

- א -

ובהודאה עדיף, על דרך המבואר בהלכות ראש השנה בסימן תקצ"ה.

וכוונתו היא למה שפסק בשו"ע: "מי שאינו בקי לא בתקיעות ולא בסדר תפילת מוסף, ולפניו שתי עיירות, באחת בקיאים בתקיעות ולא בתפילת מוסף, ובאחת בקיאים בתפילת מוסף ולא בתקיעות, הולך למקום שבקיאים בתקיעות, אפילו של מוסף ודאי ושל תקיעות ספק". כלומר, כאשר יכול לקיים רק מצוה אחת - עליו להעדיף את הספק שיקיים מצוה מדאורייתא [של תקיעת שופר על ידי בקיאים] מאשר קיום ודאי של מצות תפילת מוסף, שהיא מצוה מדרבנן.

אולם הדמיון בין הספק האם קיום הדלקת נר חנוכה עדיף על אמירת הלל [או להיפך], להעדפת תקיעות על תפילת מוסף, אינו מובן. וגם אם יש להעדיף תקיעות על מוסף, זהו בגלל שבתקיעות יקיים מצוה מדאורייתא, ולכן עדיף ספק דאורייתא על ודאי דרבנן. אך בספק האם נר חנוכה עדיף על אמירת הלל, שתי המצוות מדרבנן, ובנדון זה מניין שעדיף ההלל והודאה על

בספר נשמת אברהם (או"ח סימן תרפג סע' א) דן בשאלה הבאה: "רופא בתורנות שיכול לקבל חופשה כדי להדליק נר חנוכה, או חופשה מוקדם בבוקר ואז יוכל להתפלל שחרית עם הלל, מה עדיף". כמענה לשאלה זו, ציין המשנת אברהם לדברי רבי שלמה קלוגר (חכמת שלמה על גליון שו"ע או"ח סי' תרפב) שהסתפק בשאלה יסודית זו - הדלקת נר חנוכה או אמירת הלל, מה עדיף.

וכתב הגר"ש קלוגר: "ענין בחיבורי על התורה בשנת תרי"ט בדרוש לחנוכה, בדיון אם אחד היה בתפיסה [במאסר] בימי החנוכה, ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת, מה יעשה. אם ידליק נרות חנוכה, או יתפלל שחרית בהלל והודאה. או אם היה בדרך בלילה, ואם יגיע לכפר שיהיה לו נרות לא יוכל בבוקר להגיע למקום שמתפללים, ואם ילך להעיר למקום שמתפללים בבוקר, לא יהיה בכפר בלילה להדליק נרות - אם מקום התפילה עדיף". ופסק הגרש"ק: "ויבחר בזה שיתפלל בבוקר בהלל ובהודאה, כי התפילה בהלל

נקט הדלקת הנרות, מזה מוכח שזה אינו עיקר התקנה ואינו אלא סניף, דזה הוי עיקר בעיית הש"ס ופשיטותיה".

ומתוך חידוש זה פסק הגר"ש קלוגר נפקא מינה לדינא: "והנה קא משמע לן בזה... על דרך מ"ש בהלכות ראש השנה (כוונתו למובא לעיל אות א) כן הכי נמי נפקא מינה כאן, אם אחד בדרך ואם ילך לאיזה כפר ישיג שם נרות בלילה, אבל אז לא יוכל להגיע בבוקר למקום שמתפללים בהלל, ואם ילך למקום שמתפללים בבוקר לא יהיו לו נרות בלילה. או אם היה בתפיסה ונתנו לו רשות איזה מצוה שירצה יקיים, אם יבחר יותר בנרות או בתפילה. יבחר יותר בתפילה והלל וילך למקום שמתפללים בבוקר ולא למקום הנרות מטעמים הנ"ל".

מדברים אלו אנו למדים כי הסיבה שלדעת הגר"ש ק"י יש להעדיף את אמירת ההלל על הדלקת הנרות היא, בגלל שמסוגית הגמרא מוכח שעיקר קביעות ימי החנוכה הוא בהלל והודאה. ולפיכך בסדר הקדימויות, אמירת הלל קודמת להדלקת הנרות. והדמיון להלכות ראש השנה הוא, כי שם למדנו שאם באפשרותו לקיים מצוה אחת בלבד, עליו להעדיף את המצוה החשובה יותר [ספק מצוה דאורייתא של תקיעת שופר על פני תפילת מוסף מדרבנן] – כך גם בגדון דידן, אם עליו לבחור בין הדלקת נרות חנוכה או אמירת הלל, צריך להעדיף את המצוה החשובה יותר. ומאחר ולדעת החכמת שלמה, אמירת הלל בחנוכה

פני הדלקת נרות חנוכה, וצ"ע בדברי החכמת שלמה.

ובעיקר הנדון כשבאפשרותו לקיים הדלקת נר חנוכה בלילה או להמתין ולומר הלל ביום, מה עדיף, נשאלת השאלה מדוע לא פשט רבי שלמה קלוגר את הספק מההלכה ש"אין מעבירין על המצוות", דהיינו מצוה הבאה לידו של אדם, אסור לעבור עליה ולעסוק במצוה אחרת. וגם כאן, לכאורה אם יוותר על האפשרות להדליק נרות חנוכה בלילה, וימתין עד אמירת הלל למחרת, הרי הוא "מעביר" על מצות נרות חנוכה, וצ"ע.

- ב -

דברי הגר"ש קלוגר כפי שנכתבו בדרשה לחנוכה, הובאו במלואם בספר הליכות שלמה (חנוכה, פרק יז הערה 14) וז"ל: "נראה לפרש בעזה"י לשון הש"ס (שבת כא, ב) דשאל "מאי חנוכה", עד דתנו רבנן וכו' עד לשנה אחרת קבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה. והנה לשון מהו חנוכה אין לו הבנה. אך לפי הנ"ל אתי שפיר בעזה"י, דכוונתו לשאול מהו עיקר חנוכה – האם הנרות או ההלל והודאה. לכך סיים לשנה אחרת קבעום ועשאום יו"ט בהלל והודאה, זה הוא עיקר חנוכה, לא הנרות. ומה יומתק לשון רש"י (שם ד"ה ועשאום) שכתב, לא שאסורים במלאכה שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה. ולמה לא

היא "עיקר תקנת" החנוכה, היא עדיפה על הדלקת נרות.

[בספר חשוּקֵי חמד על מסכת שבת (דף כא ע"ב) הביא את דברי החכמת שלמה כתשובה לשאלה, בדבר אדם הנמצא בכלא ולא יכול לקיים מצות הדלקת נר חנוכה וגם לא לומר על הניסים והלל, כי המקום שם לא נקי, ויכול לשלם שוחד לשר בית הסוהר כדי שישחרר אותו לחצי שעה, או להדלקת נר חנוכה בשקיעה, או למחרת ביום שיוכל לומר על הניסים – במה יבחר.

ולאחר שהביא את הכרעת הגר"ש קלוגר שיש להעדיף אמירת הלל, מפני שהיא עיקר תקנת החנוכה, העיר שיוצא לפי דבריו לדינא שאם כבר הדליק נר חנוכה ונכלא בכלא, ונמצא במקום שלא נקי ואינו יכול לברך ולהלל, יצטרך למכור כסותו כדי להשתחרר לומר את ההלל. ודין זה שצריך למכור כסותו נאמר רק לענין קניית שמן להדלקת הנרות, כמבואר בשו"ע (או"ח סי' תרע"א ס"א) שצריך להיזהר מאד בהדלקת נרות חנוכה, ואפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן לנר. ומכל מקום סיים שם: "ואולי אין זה קשה כל כך, כי הוא דבר שלא שכיח ולכן לא כתבוהו".

- ג -

ואילו הגרש"ז אויערבך חלק על הגרש"ק, כפי שהביא בספר נשמת אברהם, שהגרש"ז הניח את דברי החכמת שלמה

ב"צריך עיון", ואמר "שמסתבר כי פרסומי ניסא דנרות חנוכה עדיף. לא מבעיא אם הוא רק לא יוכל להתפלל שחרית בציבור ויצטרך להתפלל ביחידות, אלא אפילו אם יודע שיעבור זמן תפילת שחרית עד שיתפנה מעבודתו, גם אז יבחר להדליק נרות חנוכה ויתפלל אחר כך מנחה שתים עם הלל".

ומתבאר דעת הגרש"ז אויערבך, שהדלקת נר חנוכה עדיפה על אמירת ההלל [כאשר יכול לקיים מצוה אחת בלבד].

ובספר הליכות שלמה (חנוכה, פרק יז אורחות הלכה הערה 14) נתווסף בביאור הדברים, שהגרש"ז חלק על יסודו של הגר"ש קלוגר שאמירת ההלל בחנוכה היא עיקר מטרת קביעות ימי החנוכה, כי לדעת הגרש"ז אמירת ההלל בשמונת ימי חנוכה אינה משום תקנת ההודאה המיוחדת שתיקנו חכמים זכר לנס, אלא כדין כל יום שנגאלו בו אבותינו שמשום חשיבות הימים תיקנו בהם אמירת הלל. ולכן סבור הגרש"ז שאין לומר שהלל עדיף על הדלקת הנר [בגלל שיש להלל חשיבות מיוחדת מצד עצמו] אלא פרסומי ניסא של נרות חנוכה עדיף, דלא כהחכמת שלמה.

[שיטתו של הגרש"ז בהבנת יסוד דין הלל בחנוכה נתבארה בספר הליכות שלמה (חנוכה פרק טז ס"ט) וז"ל: "עיקר תקנת חכמים להדליק נרות בחנוכה היא כדי להודות על ידי זה על הניסים הגדולים שעשה הקב"ה לאבותינו בימים ההם בנצחון

המלחמות, ולכן כוונת הלב בשעת ההדלקה, להודות ולהלל לה' על ניסי נצחון המלחמות היא מעיקר המצוה". וביאר הגרש"ז (דבר הלכה הערה טז) שאמירת ההלל בחנוכה אינה מפני חובת ההודאה המיוחדת על הניסים שהיו אז, שהרי כבר הקשו הראשונים מדוע גומרים ההלל בכל שמונת ימי החנוכה, אלא "אמירת ההלל בחנוכה היא מפני תקנת הנביאים שיהיו אומרים הלל על כל פרק ופרק, וכשנגאלים אומרים אותו על גאולתן כמבואר בפסחים (ק"ז, א) אף שבהלל עצמו אין שום זכר לאותם הניסים אשר חייבים להודות ולהלל עליהם. וכיון שכן שפיר תיקנו חכמים לומר הלל כל שמונת הימים, כי הם ימים המיוחדים להלל בלבד, וכיון שהיה אות מן השמים על ידי פך השמן שצריכים לשמוח כל שמונה ימים, שפיר אומרים וגומרים הלל בכל שמונה ימים".

לסיכום: השאלה האם הדלקת נר חנוכה עדיפה על אמירת ההלל או ההיפך, שנויה במחלוקת הגר"ש קלוגר והגרש"ז אויערבך, ושורש מחלוקתם, האם לאמירת ההלל בחנוכה יש חשיבות מצד עצמה בהיותה עיקר סיבת קביעת ימי החנוכה – כך סבור הגרש"ק, ולכן לדעתו אמירת ההלל קודמת לנר חנוכה. או שלאמירת ההלל בחנוכה אין חשיבות מיוחדת מצד עצמה אלא היא נובעת מהחיוב הכללי לומר הלל בימים שנעשו בהם ניסים – כך סבור הגרש"ז, ולכן לדעתו נר חנוכה עדיף בגלל שיש בו פרסומי ניסא.

אך עדיין לא התברר לנו מדוע השאלה האם להעדיף להדליק נר חנוכה בלילה או להמתין ולומר הלל ביום, אינה תלויה בדין "אין מעבירין על המצוות", ולכאורה אסור להעדיף את אמירת ההלל ביום משום שבזה הוא "מעביר" על מצות הדלקת הנרות בלילה, ומדוע פסק הגר"ש קלוגר שעדיף להתפלל בבוקר הלל מאשר להדליק נר חנוכה בלילה. וצ"ע.

- ד -

ההלכה ש"אין מעבירין על המצוות" מוזכרת בש"ס בכמה מקומות.

במסכת יומא (לג, א) ביאר רבא מדוע דישון מזבח הפנימי קודם להטבת חמש נרות "דאמר כריש לקיש אין מעבירין על המצוות". וכתב רש"י (שם ד"ה אין מעבירין) "אין מעבירין, הפוגע במצוה לא יעבור ממנה, ונפקא לן במכילתא מושמרתם את המצוות, קרי ביה את המצוות, לא תמתין לה שתחמיץ ותיישן".

ומבואר כי בשתי מצוות נפרדות, נאמר הכלל "אין מעבירין על המצוות", שיש לקיים את המצוה הראשונה הבאה לידו של האדם, ואסור לעבור עליה ולעסוק במצוה אחרת.

ובמסכת מגילה (י, ב) מובא שהמצוות של חודש אדר נוהגות באדר ראשון [לדעת רבי אליעזר ברבי יוסי] משום שאין מעבירין על המצוות.

תחילה, יעשנה ולא יניחנה מפני שרוצה עכשיו לעשות אחרת ואחר כך יעשה זה, וכל שכן שיניחנה לגמרי כדי לעשות אחרת, והוא איסור מן התורה, שנאמר ושמרתם את המצות, קרי ביה "המצוות" בחיריק, שלא תחמץ ותיישן, וכל שכן דאסור להחמיצה ולעשותה אחר כך וזה שאמרו "אל תחמיצנה", לזמנה".

והוא מוסיף ומבאר: "דלא שייך דלא מעבירין אלא כשרוצה ב' מצוות, כגון שרוצה להניח טלית ותפילין דבאיזה שיפגע תחלה צריך לעשות. אבל אם אין לו פנאי לקיים שניהם רק אחת, לא שייך בזה אין מעבירין, אלא אדרבה אזלינן אחר המצוה החמורה, כגון ציצית ותפילין, תפילין חמורה שהיא קדושה ביותר וגם חובת הגוף, וכן כל כיוצא בזה. או אחת תדירה ואחת אינה תדירה כל כך, יעשה התדיר, דקיימא לן תדיר עדיף. וכן אם אחת עוברת ומצוה השניה אינה עוברת, יעשה העוברת ואפילו יש לפניו מצוה דאורייתא לעשות היום, רק כשיעשנה היום לא יוכל למחר לעשות מצוה דאורייתא אחרת שהיא חמורה מזו, מצוה דלמחר עדיף".

ולפי זה פסק החיי אדם: "ולכן נ"ל באנשי חיל יהודים שצריך לילך על משמר שלו בערב יום כיפור וכיוצא בו, אלא דאז לא יכול להניח תפילין באותו יום, ולעומת זה יכול למחר ביום הכיפורים להתענות או אפילו משום קריאת שמע דלמחר, ויכול להחליף המשמר עד למחר, לא אמרינן אין

כאן מבואר שגם בקיום אותה מצוה נאמר הכלל "אין מעבירין על המצוות" בזמן המצוה, והיינו שאין להעבירה מהזמן המוקדם לזמן המאוחר.

ובתוספות במסכת יומא (לג, א ד"ה אין מעבירין) כתבו כלל נוסף בהלכה ש"אין מעבירין על המצוות", וז"ל: "דלא שייכא דריש לקיש [שאין מעבירין על המצוות] אלא היכא דבעינן למעבד תרוייהו, שיש להקדים ההוא דפגע ביה ברישא. אבל היכא דלא עבדינן אלא חד, לא גמרינן מיניה, ונעביד לתדיר לחודיה ולא נעביד לשאינו תדיר".

ב"לומר, לפי תוספות הדין "אין מעבירין על המצוות" נאמר רק כשמתכוין לעשות שתי מצוות, שאז צריך לקיים את הראשונה ולא "להעביר" עליה. אך כשאין לו פנאי או אפשרות לקיים אלא מצוה אחת, אינו מחוייב לקיים את המצוה הראשונה הבאה לידו מדין "אין מעבירין על המצוות", אלא עליו לקיים את המצוה החשובה יותר [ולהלן יובאו הדוגמאות לכך].

- ה -

החיי אדם (כלל סח סע' א) סיכם את כללי ההלכה שאין מעבירין על המצוות, וז"ל:

"קיימא לן אין מעבירין על המצוות, רצונו לומר מצוה שתבוא לידו

מעבירין על המצוות, ומוטב שלא יקרא היום. ודוקא בזמן מועט יום או יומים, בזה לא שייך שמא ימות. אבל באיזה ימים, צ"ע, דאפשר דחיישינן שמא ימות, וכן כתב מג"א (ריש סי' כה) ראייה מילקוט, דאפילו מליל שבת עד מוצאי שבת לא משהינן".

עוד פסק החיי אדם (בהמשך דבריו המובאים לעיל) וז"ל: "אף על גב דשהויי מצוה לא משהינן, כדאמר מצוה שבאה לידך אל תחמיצנה, דווקא כשיכול לעשות המצוה עכשיו כמו שיעשה לאחר זמן. אבל אם אינו יכול לעשות עכשיו כמו למחר, דאם ימתין יעשה מן המובחר - מוטב שימתין יום או יומים כדי לעשות מן המובחר, כן כתב בשו"ע (או"ח סי' תכו סע' ב). אבל בספר חסידים כתב, דאם יכול לקיים תיכף, אף שאינו נאה כל כך, יקיים תיכף". וכוונתו לפסק השו"ע בהלכות ברכת הלבנה: "אין מברכין על הירח אלא במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים". ולעיתים תחילת זמן קידוש הלבנה הוא לפני מוצאי שבת, ועם כל זאת פסק המחבר שצריך להשתהות מקיום המצוה עד לזמן שהיא מתקיימת באופן המובחר ביותר - "במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו נאים".

הרי לנו שיטתו של החיי אדם על פי דברי התוספות, שכאשר יכול לקיים מצוה אחת בלבד [מתוך שתיים], והשאלה היא האם יקיים עכשיו מצוה אחת, או שימתין לזמן מאוחר כדי שיוכל לקיים מצוה אחרת חשובה יותר - עליו להמתין כדי לקיים את

המצוה החמורה יותר, ואין זה נחשב "אין מעבירין על המצוות" כי באופן זה שיכול לקיים רק מצוה אחת, צריך לקיים את החמורה שבהם.

וכמו כן, בקיום של מצוה אחת - רשאי להמתין כדי לקיימה באופן מהודר יותר, ואין זה בכלל "אין מעבירין על המצוות".

- 1 -

אולם יש החולקים על החיי אדם:

בשו"ת הרדב"ז (ח"ד סימן יג) נשאל: "ראובן היה חבוש בבית האסורים ולא היה יכול לצאת להתפלל בעשרה ולעשות המצוות, והתחנן לפני השר או ההגמון ולא אבה שמוע להניחו זולתי יום אחד בשנה איזה יום שיחפוץ, יורה המורה איזה יום מכל ימות השנה יבחר ראובן הנזכר ללכת לבית הכנסת".

תשובת הרדב"ז היתה: "הנה ראיתי אחד מחכמי דורנו בתשובה דבר זה צלל במים אדירים והעלה חרס בידו, ועל יסוד רעוע בנה יסודו. בתחלה כתב דעדיף יום הכיפורים, ואחר כך החליפו ביום הפורים משום מקרא מגילה ופרסומי ניסא דבעינן עשרה, ואין ראוי לסמוך על דבריו. אבל מה שראוי לסמוך עליו הוא דאנן קיימא לן דאין מעבירין על המצוות, ואין חולק בזה כלל. הלכך המצוה הראשונה שתבוא לידו שאי אפשר לעשותה והוא

חבוש בבית האסורים קודמת, ואין משגיחין אם המצוה שפגעה בו תחלה היא קלה או חמורה, שאי אתה יודע מתן שכרן של מצוות, וזה פשוט מאד אצליי".

וכדברי הרדב"ז פסק גם בשו"ת חכם צבי (סימן קו) שכתב: "רואה אני את דברי הרדב"ז תלמוד ערוך בפ"ק דמועד קטן (ט, א) דקא רמו קראי אהדדי כתיב (משלי ד, כז) פלס מעגל רגליך וכל דרכיך יכוננו [כלומר שקול מצוות ועיין בהן איזו מצוה גדולה ועשה הגדולה, רש"י], וכתיב (משלי ה, ו) אורח חיים פן תפלס [דמשמע כל מצוה שתבוא לידך עשה אותה בין גדולה בין קטנה, ואל תניח קטנה מפני הגדולה, רש"י]. לא קשיא, כאן במצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, כאן במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים. ופרש"י, מצוה שאפשר לעשותה על ידי אחרים, פלס מעגל רגלך שתעשה אתה הגדולה וחבירך יעשו הקטנה. ובמצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים, אל תפלס אלא מצוה שבא לידך בין גדולה ובין קטנה עשה [עכ"ל רש"י שם]. ומסתמא דברי הרדב"ז ז"ל במצוה שאי אפשר לעשותה על ידי אחרים מיירי. וההיא דברכת הלבנה שפסק הרב [בשו"ע; הובא לעיל אות ה] שיש לנו להמתין לא קשיא, דהתם המצוה ההיא נעשית באופן יותר משובח לכן יש להמתין כדי לקיימה על צד היותר טוב... אבל במצוות שונות אין מעבירין קלה מפני החמורה".

ומתבאר בדברי הרדב"ז והחכם צבי, שהודו לחיי אדם בהלכה שבקיום מצוה מותר להשתהות כדי לקיימה באופן מהודר יותר, אולם נחלקו עליו כשיכול לקיים מצוה אחת בלבד, והמצוה שפגע בה תחילה היא מצוה קלה והשניה חמורה: לדעת הרדב"ז והחכם צבי נאמר בזה הכלל שאין מעבירין על המצוה הקלה בכדי לקיים את החמורה, והוא מחוייב לקיים את המצוה הראשונה הבאה לידו, ואפילו שהיא פחות חשובה מהמצוה שיוכל לקיימה מאוחר יותר. אולם לדעת החיי אדם, ימתין כדי לקיים את המצוה החמורה יותר, ואין זה נחשב "אין מעבירין על המצוות".

גם בהלכות קידוש נחלקו הפוסקים, האם להמתין כדי לקיים את המצוה החמורה יותר.

המשנה ברורה (סי' רעא ס"ק ב) הביא את דברי המג"א (שם ס"ק א) שכתב: "ודע דקידוש של יום טוב הוא מדרבנן ומכל מקום יש לו כל דין קידוש של שבת. ואם יום טוב חל בערב שבת ואין לו אלא כוס אחד, מניחו לשבת שהוא מן התורה, וביום טוב יקדש על הפת". ומבואר בדבריהם כדעת החיי אדם, שכאשר יכול לקיים מצוה אחת בלבד, עדיף שימתין לזמן מאוחר כדי שיוכל לקיים את המצוה החשובה יותר, ולכן עדיף להמתין לשבת כדי לקיים קידוש מדאורייתא, מאשר לקיים עתה [ביום טוב] מצות קידוש מדרבנן.

אולם בשער הציון (שם ס"ק ג) ציין, שבפמ"ג (שם אשל אברהם ס"ק א) פקפק קצת בדין המג"א, וז"ל הפרי מגדים: "ואם יום טוב בערב שבת, ואפילו הכי ממתין על של שבת דהוי דבר תורה על היין כמו שכתב הרא"ש, מכל מקום אימא דמצוה דרבנן דהאידינא עדיף, והא דאין שום מצוה דבר תורה נדחית מפני דרבנן היינו בהגיע זמן שניהם". וזהו כדעת הרדב"ז והחכם צבי שיש לקיים את המצוה הראשונה הבאה לידו, ואפילו שהיא פחות חשובה מהמצוה שיוכל לקיימה מאוחר יותר.

- ז -

ומעתה נראה שהשאלה האם להעדיף להדליק נר חנוכה בלילה מדין "אין מעבירין על המצוות", או לומר הלל ביום - תלויה במחלוקת הפוסקים הנ"ל כשיכול לקיים מצוה אחת בלבד, והמצוה שפגע בה תחילה היא מצוה קלה והשניה חמורה, האם נאמר בזה הכלל שאין מעבירין על המצוה הקלה בכדי לקיים את החמורה, וחייב לקיים את המצוה הראשונה הבאה לידו, ואפילו שהיא פחות חשובה מהמצוה שיוכל לקיימה מאוחר יותר, או שעליו להמתין כדי לקיים את המצוה החמורה יותר.

ורבי שלמה קלוגר שפסק כי יש להעדיף את אמירת ההלל משום שזהו "עיקר תקנת החנוכה", סבר כדעת החיי אדם, שכאשר יכול לקיים מצוה אחת בלבד, עדיף

שימתין לזמן מאוחר כדי שיוכל לקיים את המצוה החשובה יותר. וכאן מאחר ואמירת ההלל חשובה יותר, עדיף להמתין לשחרית כדי לומר הלל מאשר להדליק נר חנוכה בערב. [ומיושב מה ששאלנו [לעיל אות א] מהי הראיה שהביא החכמת שלמה לספק האם קיום הדלקת נר חנוכה עדיף על אמירת הלל, מדין העדפת תקיעות על תפילת מוסף, והיינו שהראיה מהלכות ראש השנה היא, שאם יכול לקיים רק מצוה אחת, יש להעדיף את המצוה החשובה יותר].

אולם לפי הרדב"ז והחכם צבי, יש להעדיף להדליק נרות עתה, ואפילו אם אמירת ההלל חשובה יותר מהדלקת הנרות, כי גם בזה נאמר הכלל שאין מעבירין על המצוה הקלה בכדי לקיים את החמורה, והוא מחוייב לקיים את המצוה הראשונה הבאה לידו, ואפילו שהיא פחות חשובה מהמצוה שיוכל לקיימה מאוחר יותר.

- ח -

אולם המבואר לעיל ראוי להאמר רק אם נבין שהדלקת נר חנוכה ואמירת הלל הן שתי מצוות נפרדות, והשאלה היא איזה מהן עדיפה - הראשונה שבאה לידו, או החשובה שבהן, ובזה באנו למחלוקת החיי אדם עם הרדב"ז והחכם צבי, וככל המבואר. אולם יתכן לומר שהדלקת נר חנוכה ואמירת הלל אינם שתי מצוות נפרדות, אלא מצוה אחת הכוללת שני חלקים: הדלקת נרות, והלל והודאה.

ויסוד לכך הוא הבנתו של הגרש"ז אויערבך, כפי שנתבאר לעיל [אות ג] ש"כוונת הלב בשעת ההדלקה להודות ולהלל לה' על ניסי נצחון המלחמות היא מעיקר המצוה", ונמצא לפי דבריו שהן הדלקת הנרות והן אמירת ההלל הם שני חלקים של מצות ההודאה לה' על הניסים. ונשאלת השאלה, האם הכלל "אין מעבירין על המצוות" נאמר גם במקום שיש שני חלקים במצוה אחת, ורוצה "להעביר" על החלק הראשון הבא לידו, כדי לקיים את החלק הבא.

ומסברא נראה שהדבר תלוי בטעמי האיסור "להעביר" על המצוות, כפי שהביא בספר מסדר חילוקים ושיטות (אות מח) טעמים אלו:

בספר לקט הקמח ושארית יעקב, וכן בשו"ת דברי מלכיאל (ח"א סימן ח) ביארו שהוא משום ביזוי מצוה, כי כאשר מניח מצוה שבאה לידו ועוסק באחרת, הרי זה בזיון המצוה הראשונה.

אולם בספר קדשי דוד כתב שהטעם הוא בגלל החשש שעד שיקיים את המצוה האחרת ימות או יאנס ולא יקיים אף אחת מהן.

נפקא מינה בין הטעמים: [א] "זמן מועט" – אם הטעם הוא משום שמא ימות או יאנס, ברור שלא חוששים לזמן מועט. אבל אם הטעם הוא משום ביזוי מצוה, אין הבדל בין זמן מועט לזמן מרובה.

[ב] כש"העביר" על המצוה הראשונה ופגע באחרת, האם צריך לחזור לראשונה. לפי הטעם משום ביזוי מצוה, חוזר לראשונה ואין בזה ביזוי למצוה השניה. אבל אם הטעם הוא מחשש שמא ימות או יאנס, הרי אם ישהה כדי לחזור לראשונה, שוב יש לחשוש שמא ימות או יאנס, ולפיכך עדיף שימשיך ויקיים המצוה השניה.

ונראה כי השאלה, האם הכלל "אין מעבירין על המצוות" נאמר גם במקום שיש שני חלקים במצוה אחת, ורוצה "להעביר" על החלק הראשון הבא לידו, כדי לקיים את החלק השני – תלויה בשני הטעמים הנ"ל.

לפי הטעם שהאיסור "להעביר" על המצוות הוא משום ביזוי מצוה, מסתבר כי טעם זה שייך בשתי מצוות נפרדות, שאם יעזוב האחת ויעבור לשניה הרי הוא מבזה את המצוה הראשונה. אולם בשני חלקים של אותה מצוה, לכאורה לא שייך טעם זה. ולכן במצות הלל בחנוכה שיש בה שני חלקים, הדלקת הנר בערב ואמירת ההלל בבוקר, אין זה בזיון להדלקת הנר אם יעדיף את אמירת ההלל, כיון שסוף כל סוף גם ההלל וההודאה הוא חלק של אותה מצוה, ועדיין עוסק באותה מצוה.

אולם אם הטעם שאין מעבירין על המצוות הוא בגלל החשש שמא ימות, אין הבדל בין שתי מצוות נפרדות לבין שני חלקים של אותה מצוה, תמיד קיים החשש שאם ישתהה כדי לקיים את המצוה האחרת,

יאנס ולא יקיים אף אחת מהן, ובשל כך עליו לקיים את המצוה הראשונה שבאה לידו.

- ט -

בספר חשוקי חמד על מסכת שבת (דף כא עמ' ב) דן רבי יצחק זילברשטיין בענין "אין מעבירין על המצוות באותה מצוה", וז"ל:

"שאלה: ביום ה' דחנוכה באמצע הדלקת הנרות כשפגע בנר ד' ראה שכבה נר א', האם מותר להדליקו קודם נר הרביעי, דאולי יש בזה משום אין מעבירין על המצוות [ואע"פ דקיי"ל כבתה אינו זקוק לה, מ"מ צריך להדליק שוב את הנר שכבה, כי כל עוד שלא נסתיימה כל ההדלקה זקוק לה. כמבואר בביאור הלכה בסימן תרעג ד"ה אם כבתה].

והביא הרב זילברשטיין, את דברי הט"ז (סימן תרעו ס"ק ו) שכתב בסדר הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת, שיעמיד את המנורה ממזרח למערב והנר הראשון ידליק במזרח, ואחר כך יוסיף לצד מערב ויתחיל תמיד בנר הנוסף. וביאר טעמו משום שאין מעבירין על המצוות, כי הנר המערבי הוא בצד ימינו של המדליק [שפניו לדרום ויד ימינו לכיוון מערב], ואם יתחיל בנר המזרחי הרי הוא מעביר על המצוות, במה שמוליך ידו לצד הנרות המוכנים לפניו, ושיכל ידו להדליק הנר שמאלי שלו. ומשום כך כתב המשנה ברורה (סי' תרעו ס"ק יא) בשם החיי אדם

שירחיק עצמו לצד שמאל בעת ההדלקה [כדי לחשוש לכתחילה לדברי הט"ז].

ומתוך דברים אלו מסיק הרב זילברשטיין: "על כל פנים שמענו מדברי הט"ז ששייך אין מעבירין על המצוות גם בנרות חנוכה מנר לנר. ולפי זה הוא הדין בנר דידן, לא יעזוב את הנר הרביעי וישוב לנר הראשון". אולם הוא מציין כי המהרש"ם (דעת תורה סימן תרעו אות ה) כתב על דברי הט"ז שבאותה מצוה לא שייך אין מעבירין, והמהרש"ם הוכיח זאת מסברא: "דאם לא כן יתחייב תמיד ללמוד בספר הראשון הבא לידו".

נמצא שגם אם נאמר שהדלקת נרות חנוכה ואמירת ההלל הם שני חלקים של מצות ההודאה לה' על הניסים, הרי שנחלקו הט"ז והמהרש"ם האם הכלל "אין מעבירין על המצוות" נאמר גם במקום שיש שני חלקים במצוה אחת, ורוצה "להעביר" על החלק הראשון הבא לידו, כדי לקיים את החלק האחר.

[ומכל] מקום יש להעיר על פי הנדון המובא בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא תניינא סימן יג) שנחלקו האחרונים האם מברכים ברכה על הדלקת נר חנוכה מדין הידור, כגון "היה עומד ליל ז' כסבור שהוא ליל ו' והדליק ו', ואחר כך נודע לו שהוא ז' ושצריך להדליק עוד אחד". לדעת הפרי חדש (סי' תרעב) על הדלקה של הידור לא יברך. אך לדעת האליה רבה (שם) צריך לברך.

ולפי זה נמצא שיש הבדל בין הדלקת הנר הראשון שהוא מעיקר הדין, לעומת הנרות האחרים שהם מדין הידור – ושוב חזרנו למחלוקת החיי אדם והרדב"ז, ולפי החיי אדם יתכן בהחלט שאין איסור מדין "מעבירין על המצוות" להעביר מהנר הרביעי לראשון, כי הנר הראשון חשוב יותר מהנרות האחרים בגלל שהוא מעיקר הדין, ולכן יש להדליקו קודם. ואילו לדעת הרדב"ז תמיד יש לקיים את המצוה הראשונה הבאה לידו, וגם אם הבאה אחריה חשובה יותר].

- י -

עוד נראה לדון בשאלה האם להעדיף נר חנוכה או הלל, על פי מחלוקת האחרונים האם אומרים "אין מעבירין על המצוות", כשמצוה אחת אינה חובת גברא.

השו"ע (או"ח סי' כה סע' ב) פסק: "מי שהוא זהיר בטלית קטן ילבשו, ויניח תפילין בביתו, וילך לבוש בציצית מוכתר בתפילין לבית הכנסת, ושם יתעטף בטלית גדול". וכתב המג"א (שם ס"ק ד) "ונראה לי דאע"פ שבא הטלית גדול לידו קודם שהניח תפילין, אינו צריך להתעטף בו בביתו, כיון שאין דעתו ללבושו כאן". משמע מדבריו, שדווקא משום שאין דעתו ללבושו בביתו, אינו מחוייב להתעטף בטלית גדול, אבל אם היה דעתו ללבושו בביתו, היה צריך להתעטף קודם שיניח תפילין משום שאין מעבירין על המצוות. והרי ציצית אינה

"חובת גברא" כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סימן י"ז סע' ב) שאם אין לו טלית בת ארבע כנפות אינו חייב בציצית. ומכאן, שלדעת המג"א, ההלכה שאין מעבירין על המצוות נאמרה אפילו כשאחת המצוות אינה חובה גמורה על הגברא.

אולם השאגת אריה (סוף סימן כח) כתב: "דלא אמרינן אין מעבירין על המצוות אלא בשתי מצוות, אבל דבר הרשות אי מקדים לה לית לן בה, דהא מותר להניח המקטורן על ראשו קודם שמניח תפילין של יד, וזה ברור. לפיכך בין טלית גדול או קטן, אם רצה להקדים לתפילין שפיר דמי". ומתבאר בדבריו, שמכיון שמצוות ציצית אינה חיוב על הגברא, לא נאמרה בה ההלכה "אין מעבירין על המצוות", וכאשר יש לפניו תפילין או ציצית יכול להקדים התעטפות בציצית להנחת תפילין, כי אין זה נחשב שמעביר "מצוה" על פני "מצוה", שהרי ציצית אינה ככל מצוה שהיא חובת גברא.

ובספר ברכת דבש (עמ' קח) תלה את מחלוקת המג"א והשאגת אריה אם "אין מעבירין על המצוות" נאמר גם כשמצוה אחת אינה חובת גברא, בטעמים שנתבארו לעיל, מדוע אין מעבירין על המצוות: "אם הטעם הוא משום דחיישינן שעד שיקיים המצוה האחרת יאנס, אם כן הוא הדין ושייך חשש זה כשמצוה אחת רשות. אך אם הטעם שאין מעבירין על המצוות הוא משום ביזוי מצוה, אם כן

כשאחת מהן רשות ומעביר עליה מפני מצוה שהיא חובה, אין כאן ביזוי מצוה".

והנה בשיעור נר איש וביתו [לעיל סימן ט] נתבאר בהרחבה שנה חנוכה הוא חיוב על הבית, וכפי שדייק הפני יהושע (שבת כא, ב ד"ה בגמרא) מלשון הגמרא "תנו רבנן מצות חנוכה נר איש וביתו", וז"ל: "נראה דמה שנשתנה מצוה זו משאר מצוות שהן חובת הגוף שהיה חיוב על כל יחיד ויחיד, דקיימא לן נמי (קידושין מא, א) מצוה בו יותר מבשלוחו, אלא דשאני הכא שאין עיקר המצוה אלא בסמוך לרשות הרבים שהוא משום פרסומי ניסא, משום כך הטילו חובת מצוה זו כאילו היא חובת הבית, ועדיין צ"ע".

ואם כן, יוצא שמצות אמירת ההלל היא חובת גברא ואילו מצות הדלקת הנרות אינה חובת גברא אלא חובה על הבית. ולפי האמור, באופן שאחת המצוות היא חובת גברא ואילו האחרת אינה חובת גברא, באנו למחלוקת המג"א והשאגת אריה האם נאמרה בזה ההלכה שאין מעבירין על המצוות. לדעת המג"א, ההלכה שאין מעבירין על המצוות נאמרה אפילו כשאחת המצוות אינה חובה גמורה על הגברא. אולם לדעת השאגת אריה "אין מעבירין על המצוות" נאמר רק בשתי מצוות, אבל כאשר מצוה אחת אינה חובת גברא, לא נאמרה הלכה זו.



סוף דבר: השאלה האם נר חנוכה עדיף על אמירת הלל, או להיפך וכאשר יכול לקיים רק אחת מהם – כגון ברופא הנמצא בתורנות ובאפשרותו ליטול חופשה כדי להדליק נר חנוכה בערב, או ליטול חופשה בבוקר כדי להתפלל ולומר הלל – תלויה במחלוקת החיי אדם והרדב"ז האם ההלכה "אין מעבירין על המצוות" נאמרה כשהמצוה הראשונה שלפניו היא קלה והשניה חמורה, או שבמקרה כזה ימתין לקיים את המצוה החמורה יותר.

עוד נתבאר, שיתכן והשאלה תלויה במחלוקת הפוסקים בדין "אין מעבירין על המצוות" בקיום שני חלקים של מצוה אחת.

וכן, שיש לתלות את השאלה במחלוקת האחרונים האם אומרים "אין מעבירין על המצוות", כשמצוה אחת אינה חובת גברא.

ולמעשה, שאלה זו שנויה במחלוקת: לדעת החכמת שלמה, הלל עדיף, והגרש"ז אויערבך פסק כי נר חנוכה עדיף.



סימן יג

חיוב נשים בהלל בחנוכה

- א -

נשים חייבות בד' כוסות שאף הן היו באותו הנס"א. כלומר, נשים חייבות בהלל למרות שזו מצות עשה שהזמן גרמא כי ההלל בא לציין נס שאף הן היו בו.

והנה בדברי התוספות לא מבואר האם נשים חייבות בהלל בחנוכה. ובפשטות מסתבר שחייבות, שהרי מפורש בגמרא (שבת כג, א) "אשה ודאי מדליקה [נר חנוכה] דאמר ריב"ל נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס", ופירש רש"י: "שגזרו יוונים על כל בתולות הנישאות להיבעל לטפסר תחילה, ועל ידי אשה נעשה הנס" [כוונתו למעשה המובא בדברי הכלבו (הלכות חנוכה ג, ג) "ויש מפרשים שעל ידי אשה אירע להם הנס הגדול ההוא ושמה יהודית כמו שמפורש באגדה, בת היתה ליוחנן כהן גדול והיתה יפת תואר מאוד ואמר מלך יון שתשכב עמו והאכילתו תבשיל של גבינה כדי שיצמא וישתה לרוב וישתכר וישכב וירדם, ויהי לה כן וישכב וירדם, ותקח חרבו וחתכה ראשו ותביאהו לירושלים, וכראות החיל כי מת גיבורם וינוסו ועל כן נהגו לעשות תבשיל של גבינה בחנוכה"]. ואם כן על פי הסבר התוספות שנשים חייבות בהלל בליל פסח מטעם

במשנה במסכת סוכה (לח, א) נאמר: "מי שהיה עבד או אשה או קטן מקרינ אותו [את ההלל] עונה אחריהן מה שהן אומרים ותבוא לו מארה". ופירש רש"י: "מקרינ אותו, כך היו נוהגין, אחד היה קורא את ההלל ומוציא את הרבים. ואם היה עבד או אשה או קטן, הואיל ואין מחוייבין בדבר אין מוציאין את המחויב מידי חובתו, הלכך עונה אחריו כל מה שהוא אומר". ודייקן התוספות (שם ד"ה מי) מדברי המשנה: "משמע כאן דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא".

והקשו על כך התוספות: "אף על גב דבהלל בלילי פסחים משמע בפרק ערבי פסחים (קח, א) דמחייבי בד' כוסות, ומסתמא לא תיקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה", ואם כן קשה מדוע נשים חייבות בהלל בליל פסח והלוא זוהי מצות עשה שהזמן גרמא. ותירצו התוספות: "שאני הלל דפסח דעל הנס הוא בא, ואף הן היו באותו הנס. אבל כאן [בהלל דסוכות] לא על הנס אמור" [כוונת התוספות לדברי הגמרא בפסחים (קח א-ב) "אמר ריב"ל

ש"אף הן היו באותו הנס", יש לומר שחייבות גם בהלל בחנוכה מטעם זה ש"אף הן היו באותו הנס".

ואכן המנחת פיתים (או"ח סימן תרפג סעיף א) כתב: "ובהלל דחנוכה גם נשים חייבות כיון דאף הן היו באותו הנס, וכן נראה מתוספות דסוכה דף ל"ח ד"ה מי שהיה".

וכן פסק בשו"ת התעוררות תשובה (חלק א סימן קלז) וז"ל: "גם בחנוכה שמחויבות בנר חנוכה כדאיתא במסכת שבת (כג, א) אר"י בן לוי נשים חייבות בנר חנוכה משום דאף הן היו באותו נס, הוא הדין דמחויבות בקריאת הלל ואסורות בהספד ותענית, שחייבות משום הניסים והנפלאות שנעשו בתשועות המלחמה. וכיון דגם הם היו באותו הנס ממילא מחויבות בכל הדברים. ועוד דעיקר הנס נעשה על ידיהם בפורים על ידי אסתר, ובחנוכה על ידי יהודית, כדאיתא ברש"י שבת (שם ד"ה היו), אם כן היאך אפשר לומר דאנשים מחויבים בכל אלו והנשים יהיו פטורות, יציבא בארעא וגיורא בשמי שמיא" [משל הוא, האזרח למעלה והגר למטה. כלומר, היתכן שנשים שהן עיקר הנס יהיו פטורות מהלל בעוד שאנשים שאינם העיקר מחויבים בהלל].

- ב -

גם מדברי הרמב"ם בהלכות חנוכה (פרק ג הלכה ד) לכאורה היה נראה שנשים חייבות בהלל בחנוכה, שכן כתב: "כל

שחייב בקריאת המגילה חייב בהדלקת נר חנוכה". וביאר המגיד משנה שמקור פסק הרמב"ם הוא דברי ריב"ל: "נשים חייבות בנר חנוכה שאף הן היו באותו הנס". [וכן בתחילת הלכות מגילה כתב הרמב"ם: "הכל חייבים בקריאתה", ומבואר שנשים חייבות במקרא מגילה, וגם זה מטעם ש"אף הן היו באותו הנס"]. ומפורש בזה כי הרמב"ם נקט להלכה את הטעם של "אף הן היו באותו הנס". ואם כן, לפי זה נראה שלדעתו יש לחייב נשים באמירת הלל בחנוכה כשם שחייבות בהדלקת נרות - מטעם ש"אף הן היו באותו הנס".

אך מאידך כתב הרמב"ם בהלכות חנוכה (פרק ג הלכה יב-יד) בדיני אמירת ההלל: "מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה, אחר שמברך הגדול שמקרא את הלל מתחיל ואומר הללויה וכל העם עונים הללויה וחוזר ואומר הללו עבדי ה'... ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה עונה אחריהם מה שהם אומרים מלה במילה בכל ההלל, זהו מנהג הראשון ובו ראוי לילך", עכ"ל. ומקור הדברים במשנה בסוכה המובאת לעיל [אות א], שיש חיוב לומר את ההלל יחד עם הקטן או האשה [ואין יוצאים רק בשמיעה מהם], בגלל שהקטן והאשה אינם מחויבים בהלל ואינם יכולים להוציא אחרים ידי חובה. ומשמע איפוא מדברי הרמב"ם שהביא דין זה בהלכות חנוכה, שגם בחנוכה נשים פטורות מהלל ולכן אינן יכולות להוציא את האיש ידי חובתו. ואם

כן צ"ע מדוע לא נחייב נשים בהלל מטעם ש"אף הן היו באותו הנס", כשם שחייבות בנר חנוכה.

קושיה זו הביא השדי חמד (חלק ט מערכת חנוכה אות ט ס"ק ב) בשם רבי שלמה הכהן מוילנא בעל הבנין שלמה, וז"ל: "תמיה לי על הרמב"ם שכתב שם דאם אשה או קטן מקרין אותו את ההלל עונה אחריהן מה שהן אומרים, ופשוט דהוציא זה מהמשנה דסוכה דף ל"ט, ומדכתב זה בהלכות חנוכה, משמע להדיא דגם בהלל דחנוכה אין אשה יכולה לצאת קריאת הלל לאיש. ותמהני טובא, דהלא ודאי כמו דאמרינן דנשים חייבות בנר חנוכה משום שאף הן היו באותו הנס, הכי נמי חייבות בהלל דחנוכה מהאי טעמא. ואם כן כמו דאמרינן בשבת בדף הנ"ל דאשה ודאי מדלקת ומוציאות גם לאיש, הכי נמי בהלל מוציאות גם לאיש, והמשנה דסוכה הנ"ל הא מיירי בהלל דסוכות דפטורי מצד דהוי מצות עשה שהזמן גרמא כמו דפטירי ממצות לולב". [והוא מוסיף בסוגריים: "והא דלא הזכיר ריב"ל רק הדלקת נר חנוכה [ולא קאמר להדיא שנשים חייבות בהלל], נראה לי דרבותא קא משמע לן, דלא מיבעיא הלל דבא על הנס דנצחו לאויבים ובטלו גזרתם דודאי נשים חייבות שאף הן היו בכלל הגזירה, אלא אפילו הדלקת נר חנוכה דבא על הנס דשמן דאין לנשים חלק בקרבנות ובהדלקת הנרות דהא כולם באים מתרומת

הלשכה ונשים ממחצית השקל דמהם היו מביאים כל קרבנות ציבור, מכל מקום חייבים".]

בדברי האחרונים נאמרו כמה דרכים מדוע אין לחייב נשים באמירת הלל בחנוכה מטעם ש"אף הן היו באותו הנס".

עוד יש להעיר, מדוע בחר הרמב"ם להביא את דיני אמירת הלל דווקא בהלכות חנוכה, ולא בהלכות תפילה או הלכות ברכות, וצ"ע.

- ג -

הבנין שלמה תירץ: "ורציתי ליישב, דטעמו של הרמב"ם [שנשים פטורות מהלל בחנוכה] משום דהלל בא על נצחון המלחמה, לא שייך זה בנשים דלאו בני כיבוש נינהו. וכי האי גוונא כתב בספר החינוך דנשים פטורין ממצות עשה דזכירת עמלק משום דמשמע מקרא דמצות עשה דזכירה היא סיבה וגרם למצות עשה דתמחה לעמלק, ונשים פטורות ממצות עשה דתמחה דלאו בני כיבוש נינהו". ומתבאר לפי תירוץ זה שאין נשים חייבות על הלל הבא על נצחון מלחמה מכיון שאינן מחויבות לצאת למלחמה.

אולם תירוץ זה נדחה כפי שכתב הבנין שלמה: "דהא גבי פורים נמי עיקר קריאת המגילה והסעודה הוא משום נצחון המלחמה וביום שנחו מאויביהם עשאוהו

יום משתה ושמחה, וזה לא שייך בנשים דלא הלכו למלחמה, ואף על פי כן חייבות במשלוח מנות ובכל דיני הפורים דגם הן היו בכלל הגזירה דלהשמיד להרוג ולאבד, ואם כן זה שייך גם במעשה דחנוכה וכמו שכתב הרמב"ם בריש הלכות חנוכה שגזרו גזירות על ישראל וכו' ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם". כלומר, חיוב הלל הוא על ההצלה מהמלחמה, ולא על נצחון המלחמה. ואם כן הדרא קושיא לדוכתא, כשם שבפורים נשים מחוייבות בדיני פורים מכיון שהיו בנס ההצלה, כך גם צריכות נשים להתחייב בהלל בחנוכה על נס הצלתן.

ולכן תירץ הבנין שלמה: "אף שחייבות בהלל דחנוכה, מכל מקום אינן חייבות לומר כל הלל המצרי שתקנו חז"ל לומר על הנס, דאפשר דאף אם אומרים פרק אחד שהוזכר בו הודאה והלל על הניסים, סגי בהכי, כמו בתפילה דאף דנשים חייבות, מכל מקום כתב המגן אברהם בסי' ק"ו דמה שנהגו רוב נשים שאין מתפללין בתמידות משום דאומרים מיד בבוקר סמוך לנטילה איזה בקשה ומדאורייתא די בזה, דאף להרמב"ם דתפילה דאורייתא, מכל מקום די בפעם אחת ביום ובאיזה נוסח שירצה ע"ש. ואם כן אף בהלל דחנוכה אף שחייבות מצד שאף הן היו באותו הנס, מכל מקום די שיאמרו מזמור אחד שנזכר בו דברי הלל ושבח להקב"ה על הניסים, ולפיכך אינם יכולים להוציא לאיש, כן נראה לי ליישב דברי הרמב"ם". ומבואר בדבריו שנשים אינן

מחוייבות בכל ההלל בימי החנוכה אלא בפרק אחד כדי להודות על הנס, ולכן אינן יכולות להוציא ידי חובה אנשים שמחוייבים בכל ההלל בחנוכה.

אך גם תירוצו זה קשה מאד, מהיכי תיתי לחדש שנשים אינן מחוייבות בכל ההלל, וממה נפשך, אם מחוייבות בהלל מחוייבות לומר את כל ההלל, ואם די בפרק אחד בודאי הדבר נובע בגלל שמצד הדין אין כל חיוב לומר הלל. וכפי שכתב בשו"ת מנחת שלמה (חלק ב סימן נד) "אולם צ"ע בחידושו, שהרי בימים שמדלגין ואין אומרים את ההלל הוא שמצד הדין פטורים מהלל, אבל הכא דשפיר חייבות בהלל כמו האנשים לא מסתבר שהנשים מדלגות".

וכן תמה בשו"ת יביע אומר (חלק ו סימן מה) על תירוצו זה של הבנין שלמה: "ואינו מחוור, דאם איתא שהנשים חייבות עכ"פ בפרק אחד מההלל בימי חנוכה, היה להם לפוסקים להשמיענו כזאת, ולא משתמיט שום פוסק לומר כן, וגם פשט דברי הרמב"ם אינם מורים כן".

- ד -

דרך נוספת בביאור דברי הרמב"ם כתב השדי חמד הנ"ל [והובא גם בספר שלמי תודה (סימן יח) בשם רבי מיכל פיינשטיין, ותמוה שלא הביא שכבר קדמו השדי חמד] על פי שיטת הבה"ג (הובא בתוספות מגילה ד, א ד"ה נשים) שנשים מוציאות

- ה -

דרך נוספת ליישב את דברי הרמב"ם, כתב הכלי חמדה (קונטרס המילואים חלק ו אות ב). לדבריו יש הבדל בין חיוב הנשים בקריאת המגילה והדלקת נרות חנוכה, לעומת חיובן באמירת הלל בחנוכה, וז"ל: "נראה לענ"ד דנשים אינן חייבות בהלל כיון שאף דבאמת הן היו באותו הנס, סוף כל סוף צריכין להיות פטורות במצות עשה שהזמן גרמא, ועל כרחך צריך לומר שמצד פרסומי ניסא תקנו חז"ל שגם נשים חייבות בקריאת המגילה אע"ג דהוי מצות עשה שהזמן גרמא. ומעתה נראה דזה דווקא בקריאת המגילה, דליכא אלא קריאת המגילה, תקנו חכמים שגם נשים יהיו חייבות בהם מכוח פרסומי ניסא. משא"כ בחנוכה שיש בהם מצוה דנרות ולהלל ולהודות, וכיון דנרות לא הוי בכלל זמן גרמא וחייבות בהם, שוב יש בזה פרסומי ניסא, ואין חייבות בהלל משום דהוי הזמן גרמא. והמעין היטב בדברי הר"מ ז"ל רפ"ג דחנוכה יראה דבזה שמדליקין הנרות איכא פרסומי ניסא, ולהלל ולהודות הוא מצוה דרבנן ככל מצות דרבנן, ואם כן דווקא בנר חנוכה חייבות, משא"כ במצות הלל כיון דהוי הזמן גרמא."

אך דברים אלו קשה להולמם, שהרי בליל פסח, מכח חיובן במצות ד' כוסות, נשים חייבות גם בהלל, כמש"כ תוספות בסוכה (הובא לעיל אות א), וכדברי השו"ע

נשים בקריאת מגילה אך אינן מוציאות אנשים, מכיון שהן מחויבות רק בשמיעת המגילה ולא בקריאה ולכן "קילא חיובייהו טפי מחיובא דאיש" שחייב גם בקריאה. ולפי זה יש לומר שלדעת הרמב"ם גם לענין חיוב נשים בהלל בחנוכה, מאחר וחיובן משום שאף הן היו באותו הנס - "קילא חיובייהו טפי מחיובא דאיש", כי הן מחויבות בשמיעת הלל ואילו אנשים חייבים בקריאת הלל, ושוב אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובת הלל, וכמו שכתב הרמב"ם. ואין זה דומה לחיוב הדלקת נר חנוכה, שאשה מחויבת וגם מוציאה את האיש ידי חובה [הגם שהחיוב הוא משום שאף הן היו באותו הנס] משום "דהתם ליכא לחלק בין חיובא דאיש לחיובא דאשה, ותרוייהו חייבים בהדלקה, וחד חיובא הוא לשניהם, להכי מוציאה את האיש, אבל בהלל יש לומר דדמיא למקרא מגילה שהאשה חייבת בשמיעה ולא בקריאה ואינה מוציאה את האיש."

אולם תירוץ זה נדחה, כי בדעת הרמב"ם לא יתכן להסביר שקאי בשיטת הבה"ג, שכן כבר כתב המגיד משנה (הלכות מגילה פ"א ה"ב) שלדעת הרמב"ם אשה מוציאה את האיש במקרא מגילה, דלא כהבה"ג.

יש להקשות על ביאור זה, מדוע לא נאמר במפורש בדברי הרמב"ם חידוש דין זה שיש בהלל שני דינים, דין קריאה ודין שמיעה, ולא יתכן שלחידוש זה לא ימצא ולו רמז בדברי הרמב"ם, וצ"ע.

(או"ח סימן תעב סע' יז) שנשים חייבות בד' כוסות "ובכל המצות הנוהגות באותו לילה". ואם כן מדוע שלא נאמר כך בדיוק גם בחנוכה, ומכח חיובן בנרות חנוכה תחוייבנה הנשים גם בהלל, וכפי שמפורש בלשונו של הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ג) "ומפני זה התקינו חכמים וכו' ימי שמחה והלל ומדליקין בהם הנרות להראות ולגלות הנס"; "מצות נר חנוכה מצוה חביבה היא עד מאוד וצריך אדם להזהר בה כדי להודיע על הניסים שעשה לנו ולהוסיף בשבח האל והודיה לו על הניסים שעשה לנו" (שם פרק ד הלכה יב). כלומר, חיוב נר חנוכה כולל בתוכו את חיוב ההודאה. וגם בדבריו של הכלי חמדה עצמו מתבאר כי "בנרות חנוכה יש בהם מצוה בנרות ולהלל ולהודות". ומעתה, כשם שחיוב נשים בד' כוסות כולל את חיוב ההודאה בהלל, גם חיובן בנרות חנוכה צריך לכלול את חיובן באמירת הלל, ומהיכי תיתי לחלק.

ומצאתי ברשימות שיעורי הגרי"ד סולובייצ'יק על מסכת סוכה (על דף לח, א) שביאר את החילוק בין חיוב נשים בהלל לביל פסח לחיובן בהלל בחנוכה: "ויתכן ששאני הלל בפסח שהוא חלק מעיקר מצות ד' כוסות, וכשם שנשים חייבות בד' כוסות – שהן מעשה המצוה דפרסומי ניסא וחלק של מצות סיפור יציאת מצרים – חייבות נמי בהלל. מאידך בחנוכה, הדלקת הנרות לחוד וההלל לחוד. הדלקת הנרות היא מצות פרסומי ניסא, והואיל ואף

הן היו באותו הנס חייבות במצות ההדלקה, אבל אמירת ההלל בחנוכה אינה מצות פרסומי ניסא אלא שבח והלל בלי פרסומי ניסא, ולפיכך פטורות, וצ"ע".

אך כאמור, כפי שהגרי"ד עצמו נשאר ב"צריך עיון", עדיין צריך מקור לחילוק זה כפי שהערנו לעיל על דברי הכלי חמדה, ומדוע הלל בחנוכה אינו ענין של פרסום הנס ואילו הלל לביל פסח הוא כן ענין של פרסום הנס.

- 1 -

מהלך נוסף מדוע נשים אינן חייבות בהלל בחנוכה, מבוסס על ההבדל שיש בין חיוב הנשים בהדלקת הנרות, שרק חיוב זה הוא מעצם התקנה לזכר נס החנוכה שגם הנשים היו בו, לבין חיוב ההלל בחנוכה שאינו מחמת התקנה לזכור את נס החנוכה, אלא מחמת הדין הכללי של תקנת נביאים לומר הלל בכל יום שאירע בו נס.

וכך כתב בשו"ת מנחת שלמה (ח"ב סימן נד) בביאור הדברים: "לענ"ד, דהדלקת נר חנוכה היא עצמה ההודאה וההלל, כלומר שעל ידי זה יתן אל לבו להודות לה' על הניסים הגדולים שעשה לנו בנצחון המלחמות, וכמו שאומרים בנוסח "הנרות הללו וכו' על התשועות ועל המלחמות וכו' ואין לנו רשות להשתמש בהם אלא לראותם בלבד כדי להודות ולהלל", ולא נזכר נס פך השמן, כי לא מצינו בשום מקום להודות לה' לדורי דורות עבור זה שעשה הקב"ה נס כדי

שיוכלו כלל ישראל לקיים מצוה. ובמסכת סופרים שהובאה בהגהות מיימוני ובב"ח הגירסא שמברכין להדליק ומיד אומר הנרות הללו ואח"כ מברך שעשה ניסים ומדליק, והוא כדי שידע לכוין על נס הישועה ונצחון המלחמה. ואפילו לדידן שאין נוהגים כך, הוא משום שלא תקנו לאומרו אלא בשעת ההדלקה ממש ולא לפניו... וזהו מה שאומרים בנוסח על הניסים בתפילה ובברכת המזון, בסיום ההזכרה של הניסים והישועות "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול", ואין אומרים להדליק נרות ולהודות, משום שכל עיקר ההדלקה היא להודות ולהלל ולפרסם נס הישועה וההצלה".

[מתוך דברים אלו קבע הגרש"ז: "גם חושבני שאם אחד סומך על מה שמדליקין עליו בביתו ואינו נותן אל לבו להודות ולהלל, אף שקיים מצות הדלקה, מכל מקום עיקר טעם ההדלקה הוא לראותן כדי להודות ולהלל וזה לא קיים, וגם המדליק נרות בזמנו ואינו נותן אל לבו להבין שההדלקה היא להודות ולהלל ואפילו אם יודע שאסור ליהנות, חסר לו העיקר, הואיל ועיקר התקנה היתה על הלל והודאה לה' על הניסים הגדולים שעשה לנו. ואין זה דומה לקריאת המגילה שיוצא גם אם אינו מבין, מפני שהתם הוא מספר את הנס, אבל אם מדליק ואינו יודע למה הוא מדליק חסר לו את העיקר ורק ידי חובת מעשה ההדלקה יצא מפני שלמעשה כבר הדליק".]

ומאחר ועיקר הדלקת הנרות נועדה לפרסם את נס החנוכה ולהודות לה' עליו, מבאר המנחת שלמה, שלכן נשים חייבות רק בנר חנוכה ופטורות מהלל: "מכיון שזהו עיקר התקנה, שפיר חייבות גם נשים בהדלקת נר חנוכה כאנשים, שגם הן צריכות להודות, וכמו שאמרו בגמרא שאף הן היו באותו הנס, כלומר נס ההצלה על ידי המלחמות... אבל אמירת ההלל בשמונת ימי החנוכה אינה על מה שקרה באותו הזמן, רק תיקנו נביאים שבכל מועד שאסור במלאכה... וזהו מה שאמרו בגמרא בשבת (כא, ב) לשנה אחרת קבעום ועשאו לימים טובים בהלל והודאה, כלומר שעשו את אותם הימים לפרק שבו חייבים לשמוח בה', אף שההלל עצמו אין בו שום זכר לאותם הניסים אשר חייבים להודות ולהלל ע"י ההדלקה. וכיון שכן, כמו שנשים פטורות מהלל של סוכות ועצרת כך גם של חנוכה, מפני שזה רק זמן גרמא כלומר זמן זה עשאוהו ליום שחייבים לומר בו הלל [משא"כ אמירת ההלל בליל פסח כיון שזהו ממש הלל המצרי ומספרים הענין של יציאת מצרים וגם תקנוהו על סדר הכוסות לכן גם נשים חייבות בו]".

דברים דומים מובאים בספר הערות במסכת סוכה שיצא לאור מתוך שיעורי הגר"ש אלישיב (על דף לה, א) וז"ל: "בפסחים (ק"י, א) איתא דנביאים תיקנו להם לישראל את ההלל על כל גזירה וגזירה שהיתה וניצלו מהם. ופירש"י שם, כגון

חנוכה. עוד מבואר בפסחים (ס) לגבי הלל דחנוכה שדוחה מעמדות, וכתב שם רש"י כדאיתא בתענית, דנביאים תקנו להם לישראל וכו'. ולא הביא הגמרא דשבת דאיתא התם דתיקנו להודות ולהלל. חזינא מדברי רש"י דס"ל דתקנת הלל בחנוכה לא היתה תקנה שתקנו באופן מיוחד בחנוכה, אלא היא בתקנה הכללית של הנביאים וממילא חנוכה בכלל. ומה דאיתא בשבת דתיקנו להודות ולהלל היינו מה שאומרים על הניסים ומדליקים נרות חנוכה, אבל הלל לא תיקנו אז. ואם כן מה דאיתא בשבת דנשים בכלל הדינים דחנוכה דאף הן היו באותו הנס היינו בדברים שתקנו לחנוכה עצמה, אבל הלל דהוה תקנת נביאים קודם, ודאי דלא הוו נשים בכלל, דלא שייך לחנוכה ולתקנותיה עצמה, ושפיר מה דאיתא ברמב"ם דנשים אין חייבות בהלל בחנוכה".

וּלְפִי יסוד זה מבאר הגר"ש הערה נוספת: "הרמב"ם הביא דינא דמתני' דסוכה בהלכות חנוכה. וצ"ב מה שלא הביא המשנה כצורתה במקום השנוי דהיינו בהלכות סוכה. אך לפי הנ"ל מבואר נמי מה שכתב הרמב"ם דיני המשנה של הלל בהלכות חנוכה, דזה היה מעיקר תקנת הנביאים".

גם בספר מועדים וזמנים (ח"ב סימן קמו) כתב כעין המבואר לעיל: "נראה ברור, דנשים פטורות מהלל אפילו בחנוכה אף שהיו באותו הנס, דכשקבעו חכמים כמה דברים במיוחד לזכר הנס, כמו בחנוכה

הדלקת הנרות או בפורים מקרא מגילה משלוח מנות ומתנות לאביונים, בכל אלו חייבו נשים כאנשים, ובפסח נמי כשתיקנו ד' כוסות חייבו בה נשים כאנשים. אבל הלל אינה תקנה מיוחדת לחנוכה כלל, רק חיוב הלל הוא חיוב כללי להודות ולהלל בזמן דכל נס ויום טוב שנעשה לכלל ישראל. וכיון שעיקר מצות הלל מיקרי מצות עשה שהזמן גרמא, נשים אינן בכלל החיוב. ואתי שפיר דבחנוכה נמי לא קבעו חכמים במיוחד חיוב הלל לזכר הנס, רק קבעו שזהו גם כן בכלל הזמנים שחייבין להודות ולהלל ובכלל מצות הלל בעלמא, וכיון שנשים פטורין ממצות הלל דעלמא הכי נמי פטורין כאן".

הנה כי כן נתבאר חילוק יסודי בין חיוב הנשים בהלל בפסח, ובמצוות הפורים – הנובע מטעם שאף הן היו באותו הנס, ומטעם זה חייבות גם בהדלקת נר חנוכה. ובין חיובן בהלל בחנוכה – הנובע מהדין הכללי של תקנת הנביאים לומר הלל על נס, ונכלל בגדר מצות עשה שהזמן גרמא, שנשים פטורות מהן.

או"ם יש להקשות על תירוץ זה, מדברי רש"י במסכת שבת על דברי הברייתא "ועשאוים ימים טובים בהלל והודאה", וז"ל: "לא שאסורין במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה". ומתבאר בזה כי לדעת רש"י תקנת הלל בחנוכה אינה רק משום תקנת הנביאים, כמו שכתב רש"י בפסחים, שתיקנו נביאים תקנה כללית להודות על כל צרה שלא תבוא וניצל

ממנה, שיש לומר הלל באותו יום בכל שנה, אלא זהו דין מיוחד שנתאספו חכמים אחרי נס חנוכה ותקנו שימי החנוכה יהיו באופן מיוחד ימים של הלל והודיה על הנס דחנוכה שאירע להם.

ומצאתי שכבר עמד בזה בספר שלמי תודה (חנוכה סימן יח) וז"ל: "אלא שיש לתמוה בעיקר יסוד זה דחייב הלל של חנוכה הוא מתקנת הנביאים, דבגמרא בשבת שם (כא, ב) אמרינן, לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה. ופרש"י שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה. ומבואר דדין אמירת הלל בחנוכה הוא מעיקר התקנה שתיקנו חכמים בדיני חנוכה, ולא משום תקנת נביאים שהיא תקנה קדומה דחייב לומר הלל, וזה סותר לכאורה למש"כ רש"י בפסחים ובתענית דחייב הלל דחנוכה הוא משום תקנת הנביאים. ואין לומר דתקנת הנביאים היתה רק לאומרו פעם אחת בשעת הנס ולא בכל שנה ושנה, והא דחייבים לאומרו בכל שנה זהו משום תקנת חכמים המיוחדת שתיקנו בחנוכה. זה אינו, דהא גבי דחיה דמעמדות איירי בגמרא (ערכין י, ב) בהלל של חנוכה דשנים הבאות, ומכל מקום דחי מעמדות ופרש"י משום דחייב נביאים הוא וכדאורייתא דמי, וצ"ע".

[ומכל מקום מדברי המנחת שלמה נראה שרצה ליישב קושי זה במה שכתב: "וזהו מה שאמרו בגמרא בשבת לשנה אחרת קבעום ועשאו ימים טובים בהלל והודאה,

כלומר שעשו את אותם הימים לפרק שבו חייבים לשמוח בה', אף שההלל עצמו אין בו שום זכר לאותם הניסים אשר חייבים להודות ולהלל ע"י ההדלקה". אך דבריו צ"ע].

- ז -

עוד תירוצ' מדוע נשים אינן חייבות בהלל בחנוכה מובא בשו"ת בית שערים (או"ח סימן שנט) וז"ל: "ונ"ל ע"פ מש"כ רמב"ן בהשגותיו לספר המצוות (שורש א ד"ה והפליאה) דגוף המצוה שיאמרו הלל ושירה על כל צרה שלא תבוא לכשיגאלו הוא מהתורה הלכה למשה מסיני, או שהוא בכלל השמחה שנצטוינו בה וביום שמחתכם וכו', ורק הנוסח שיאמרו הלל ושירה דוקא בנוסח זה הוא דרבנן יעו"ש שהאריך. ועיין תוס' פסחים (קח, ב ד"ה היו) שהקשו אמאי אין נשים חייבות בסוכה הא אף הן היו באותו נס כי בסוכות הושבתי, ותירצו דדוקא במ"ע שהז"ג דרבנן תקנו לנשים משום שאף הן היו באותו נס כגון ד' כוסות, אבל במ"ע שהז"ג דאורייתא לא, עי"ש.

ולפי זה אתי שפיר דדוקא נר חנוכה שהוא מ"ע דרבנן נשים חייבות משום שאף הן היו באותו נס, אבל הלל שהוא מ"ע מהתורה רק שהנוסח הוא דרבנן כמ"ש הרמב"ן, שפיר נשים פטורות, דבמ"ע דאורייתא לא מהני מה שאף הן היו באותו נס. אבל הלל דליל הסדר מצד שהוא מ"ע מהתורה באמת נשים פטורות, אבל כיון שחייבות בד' כוסות שהוא מ"ע דרבנן

ומסתמא לא תקנו ד' כוסות אלא כדי לומר עליהם הלל והגדה כמש"כ תוס' שם בסוכה והלל טפל לד' כוסות מדרבנן, שפיר נשים חייבות בהלל. משא"כ בחנוכה לא תיקנו רבנן הלל כלל רק הנוסח למי שמחויב מהתורה דהיינו אנשים, אבל לנשים שפטורות מהתורה לא תקנו חכמים כלל ומשום הכי פטורות".

אולם מהלך זה אינו עולה בקנה אחד עם שיטת הרמב"ם שחייב הלל הוא מדרבנן, ולכן אינו מיישב את דברי הרמב"ם שפטר נשים מאמירת הלל בחנוכה, כפי שכבר העיר בשו"ת משנה הלכות (מהדור"ת אור"ח סימן תקמב) וכתב: "איברא דלפי זה היה עולה לנו בדעת הרמב"ם ושאר פוסקים דהלל לא הוי אלא דרבנן, בחנוכה עכ"פ, א"כ גם נשים חייבות באמירת ההלל, ומדברי הרמב"ם לכאורה לא משמע כן עכ"ל. והיינו, מכיון שהרמב"ם חולק על שיטת הרמב"ן [שהביא הבית שער], ולדעת הרמב"ם שורש ההלל הוא מדרבנן בלבד, ואם כן שוב היה מקום לחייב נשים משום שאף הן היו באותו הנס".

- ח -

בספר שלמי שמחה (חלק ג סימן טז) ביאר בהרחבה את שיטת הרמב"ם, לפנינו תמצית דבריו: בימי החנוכה אירעו שני ניסים – ההצלה מלחץ היוונים וגזירותיהם, ונס פך השמן. כפי שכתב הרמב"ם: "בבית שני כשמלכי יוון גזרו גזירות על ישראל

ובטלו דתם ולא הניחו אותם לעסוק בתורה ובמצוות ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם ונכנסו להיכל ופרצו בו פרצות וטמאו את הטהרות, וצר להם לישראל מאד מפניהם ולחצום לחץ גדול עד שריחם עליהם אלקי אבותינו והושיעם מידם והצילם וגברו בני חשמונאי הכהנים הגדולים והרגום והושיעו ישראל מידם. וכשגברו ישראל על אויביהם ואבדום, בכ"ה בכסלו היה ונכנסו להיכל ולא מצאו אלא פך אחד ולא ה' בו להדליק אלא יום אחד בלבד והדליקו ממנו נרות המנורה שמונה ימים (הלכות חנוכה פרק ג הלכה א-ב).

ויש לברר על מה תיקנו לומר הלל בחנוכה, על נס ההצלה או על נס פך השמן. ובפשטות נראה מעצם התקנה לומר הלל שמונה ימים, שזהו על נס פך השמן, כי משום נס ההצלה היה די באמירת הלל יום אחד בלבד. וכן מפורש בדברי המאירי בסוגיית הגמרא בשבת (כא, ב) וז"ל: "ולשנה אחרת קבעום ימים טובים, ולא לבטול מלאכה אלא ליאסר בהספד ובתענית ולהודאה בתפילה ולגמור את ההלל, ואע"פ שבגאולת מצרים אין גומרים את ההלל אלא יום ראשון, ולא אמרו לגמור בח' ימים של חג אלא מפני שהקרבות חלוקים לעצמם בכל יום, חנוכה שאני דכל יום ויום היה הנס מתרבה ומתחדש יותר, ולילה ראשון שלא היה שם נס השמן מברכין על הגאולה ועל הודאת מציאת הפך ושאר הלילות על נס השמן. וכן כתבו גם התוספות במסכת תענית (כח, ב ד"ה ויום) שהקשו מדוע בפסח אומרים

הלל שלם רק ביום ראשון ואילו בחנוכה גומרים את ההלל בכל שמונת ימי חנוכה, ותירצו: "דחנוכה דינא הוא לגמור הלל, דכל הח' ימים היה הנס מתגדל והיה כל חד וחד יום טוב, וכן בסוכות כל יומא ויומא הוי יו"ט לעצמו, לפי שפרי החג מתמעטין והולכין, אבל פסח אינו משתנה לא מקרבנות ולא מיום טוב לכך אין גומרים בו ההלל אלא ביום הראשון".

אולם מאידך משמע מדברי הגמרא בפסחים (ק"ז, א) שנביאים תיקנו לישראל לומר הלל "על כל פרק ופרק ועל כל צרה וצרה שלא תבוא עליהן, ולכשנגאלין אומרים אותו על גאולתן". ופרש"י: "על גאולתן, כגון חנוכה". ומשמע מלשון זה שההלל הוא על גאולתם, דהיינו ההצלה משלטון היוונים, ואין זה שייך כלל לנס פך השמן.

ומתוך כך מסיק השלמי שמחה ששני הדברים אמת, ותקנת הלל בחנוכה היא גם על נס ההצלה וגם על נס פך השמן.

אלא שהסתפק בשלמי שמחה, כאשר אמר ריב"ל שנשים חייבות בהדלקת נרות "שאף הנשים היו באותו הנס", האם הכוונה לנס ההצלה או לנס פך השמן, וכתב: "אף הן היו באותו הנס שגזרו היוונים על כל בתולות הנשואות להיבעל לטפסר תחלה. הרי דנשים היו בנס ההצלה, דגזירת השמדה נאמרה גם כן עליהן. וכן מבואר ברמב"ם (פ"ג ה"א דחנוכה) "ופשטו ידם בממונם ובבנותיהם", והיתה עליהן גזירת העברה על הדת. אולם נראה

דנס דפך השמן לא שייך כלל לנשים. וטעם הדבר כתבתי במקום אחר, דהא נשים פטורות ממ"ע דהבאת קרבנות ציבור, דהוי מ"ע שהזמן גרמא דנשים פטורות, ועוד דהא קיי"ל במנחות כ"א דנשים אינן שוקלות, וכיון שאינן שוקלות בודאי אינן חייבות בקרבנות ציבור... אם כן הא שמן למנורה היה בא מתרומת הלשכה, כמבואר ביומא ג, ב ויקחו אליך [שמן זית זך] משל ציבור, ועי' רמב"ן פרשת אמור, מצוה שיקחו בני ישראל משל ציבור, אם כן נשים שאינן שוקלות אין להן חלק במצות הדלקת המנורה. כיון דשמן בא מתרומת הלשכה והיא פטורה משקל... ואם נשים אינם בכלל החיוב של מצות הדלקת המנורה שוב לא שייך כלל לומר שאף הן היו באותו הנס דפך השמן... ועכצ"ל שדברי הגמרא שאף הן היו באותו הנס, הכוונה לנס ההצלה ולא לנס דפך השמן".

ולפי זה הוציא השלמי שמחה את המסקנא, שיש הבדל בין חיוב אנשים בהלל הכולל בתוכו שתי הודאות, על נס ההצלה ועל נס פך השמן, לעומת חיוב נשים בהלל שהוא על נס ההצלה בלבד ולא על נס פך השמן. וממילא מבוארת שיטת הרמב"ם, דהגם שנשים אכן מחוייבות בהלל מטעם שאף הן היו בנס ההצלה, אולם יחד עם זאת נשים אינן יכולות להוציא אנשים בהלל, מאחר ונשים אומרות הלל רק על נס ההצלה ואילו אנשים מחוייבים בהלל גם על נס פך השמן, ע"כ תוכן דברי השלמי שמחה.

אך עדיין תמוה, ראשית כל, לפי הסבר השלמי שמחה שיש חיוב לנשים לקרוא את ההלל, א"כ מדוע אינן יכולות להוציא אנשים ידי חובה בדין קריאת ההלל, שהרי המצוה של שני החיובים היא "קריאה", ומה לי אם חיוב זה נובע מחמת הודאה אחת או שתי הודאות, סוף כל סוף יש חיוב קריאת ההלל לשניהם [לאיש ולאשה] ומדוע שלא תוכל להוציאו ידי חובה.

ועוד יש לתמוה על דברי השלמי שמחה, כי מדברי הרמב"ם משמע שנשים אינן חייבות בהלל כלל וכלל, שאם לא כן מדוע לא הזכיר הרמב"ם במפורש את חיוב הנשים בהלל.

והתימה הגדולה ביותר היא, דלפי סברתו אשה אינה שייכת כלל לנס פך השמן ולכן אינה מחוייבת בהלל על נס זה, א"כ מדוע היא חייבת בהדלקת נר חנוכה, והדלקת נרות חנוכה ודאי וודאי תיקנום על נס פך השמן, רצ"ע.

- ז -

בספר ברכת מועדיך (סימן ח) מביא את מש"כ הגאון הרוגאצ'ובר (צפנת פענח מהדו"ת עמ' ט) בענין הלל בכלל, והלל בחנוכה בפרט, וז"ל: "לקמן בהלכות חנוכה אבאר שיש ב' גדרים בהלל [א] בגדר קריאת פרשה [ב] בגדר שירה. ועיין במגילה (כא, ב) דהיו מתרגמים את ההלל, וזהו בגדר קריאת פרשה. ועיין בערכין (י, ב) גבי אין אומרים שירה אלא על נס שבחו"ל וכו', והך

דפסחים (ק"ז, א) דגם יחיד אומר שירה, זה רק בגדר שבח ופרסומי ניסא וכו', ועיין במסכת סופרים (פרק ג) בשל חנוכה ושל ליל א' דפסח בנעימה, דשאר הלל הוי קריאה ודווקא בטעמים ובספר כתובים כדת על הקלף, אבל הני רק שירה, ואז הוי בעל פה ולא בטעמים רק בנעימה דדרך קריאה אסור בעל פה, וכן מבואר במכילתא ובירושלמי פסחים (סוף פ"ה). ונפקא מינה גם כן במש"כ התוספות סוכה (לח, א) דנשים חייבות בהלל של חנוכה אם זה בגדר תקנה לומר הלל על נס או בגדר שירה".

ומבואר בדברי הצפנת פענח שבכל הימים שגומרים בהם את ההלל, זהו גדר דין קריאה [ולפי זה חידש שצריך לקרוא את ההלל בטעמים ומתוך ספר כתוב כדין על קלף, ופלא שלא נזכר דין זה בפוסקים]. ובליל פסח וחנוכה, אמירת ההלל היא מדין שירה. הנפקא מינה היא לענין חיוב נשים בהלל בחנוכה: אם חיוב הלל הוא מדין קריאה, נשים פטורות, אך אם חיוב ההלל הוא מדין שירה, גם נשים חייבות. ולכן כשם שנשים חייבות בהלל בליל א' של פסח מדין שירה, גם בחנוכה, מאחר וחיוב ההלל הוא מדין שירה, גם נשים חייבות.

אך כפי שכבר העיר בספר ברכת מועדיך, דרך זו בביאור חיוב נשים בהלל בחנוכה, אינה מיישבת את הקושי בסתירת דברי הרמב"ם, דמדבריו בהלכות חנוכה שנשים אינן מוציאות אנשים בהלל בחנוכה, משמע שנשים אינן חייבות בהלל בחנוכה.

- י -

ובביאור שיטת הרמב"ם בגדר חיוב נשים בהלל בחנוכה, נראה לומר, שאמירת הלל היא דין על ציבור. כלומר, התקנה לומר הלל לזכר הנס מוטלת על ציבור, כדי להודות ולשורר על הנס בציבור.

ראיה לדבר, ממה שכתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה יב) וז"ל: "מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה, אחר שמברך הגדול שמקרא את ההלל מתחיל ואומר הללויה וכל העם עונים הללויה, וחוזר ואומר הללו עבדי ה', וכל העם עונים הללויה... וחוזר ואומר יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם וכל העם עונים הללויה, וכן על כל דבר, עד שנמצאו עונים בכל ההלל הללויה מאה ושלוש ועשרים פעמים, סימן נתן להם שנותיו של אהרן".

וכן כתב הרמב"ם (שם הלכה יד) וז"ל: "הקורא אומר אנא ה' הושיעה נא והם עונים אחריו אנא ה' הושיעה נא אע"פ שאינו ראש פרק. הוא אומר אנא ה' הצליחה נא והם עונים אנא ה' הצליחה נא, הוא אומר ברוך הבא וכל העם אומרים ברוך הבא". ומבואר בזה כי יסוד אמירת ההלל הוא דין על ציבור, וכפי שנראה מכל צורת מעמד קריאת ההלל, שנעשה בהשתתפות המקריא וכל הציבור, ואין זה רק דין על היחיד.

[ועוד כתב הרמב"ם (שם הלכה ז) "ראשי חדשים קריאת ההלל מנהג ואינה מצוה ומנהג זה בציבור לפיכך קוראין בדילוג ואין מברכין עליו שאין מברכין על

המנהג ויחיד לא יקרא כלל ואם התחיל ישלים ויקרא בדילוג כדרך שקוראין הציבור, וכן בשאר ימי הפסח קוראין בדילוג כראשי חדשים". ואף שהרמב"ם מיידי בקריאת הלל ממנהג ולא מעיקר הדין, מכל מקום מתבאר בדעתו שאין דין הלל ביחיד].

ויש גם ראיה מעצם דבריו של הרמב"ם, שכתב בסיום ההלכה של אמירת ההלל על ידי הציבור "סימן נתן להם שנותיו של אהרן". ודבר פלא הוא, שהרי ספר היד החזקה של הרמב"ם הוא ספר הלכה, ואין דרכו של הרמב"ם להביא "סימנים" אם אין בהם לימוד הלכתי. ונראה מכאן שביקש הרמב"ם להוסיף ולחזק את ההלכה שאמירת ההלל הוא דין ציבורי על ידי הסימן מאהרן הכהן, שכל מהותו היתה מסירות לכלל ולציבור, וכפי שכתב המהר"ל (נצח ישראל פרק נג) שאהרן היה המאחד של כלל ישראל, וז"ל: "וכאשר הם מתאחדים ומתקשרים החלקים, עדיין בשביל זה אינם נקראים עם אחד, רק שדבר זה גורם שאינם מחולקים, שאם היו מחולקים אינם ראויים להיותם עם אחד. וכנגד זה היה אהרן, שהיה אוהב שלום ורודף שלום בין איש לחבירו, עד שהיו ישראל מקושרים מחוברים, בלתי מחולקים זה מזה".

וראיה לכך שאהרן הכהן הוא בגדר של "ציבור", שהרי הלכה פסוקה, שאין ברכת כהנים מהתורה אלא בשני כהנים המברכים את הקהל, ומאידך הרי נאמר: "וישא אהרן את ידיו אל העם ויברכם" (ויקרא

ט, כב), והביא רש"י את דברי התורה כהנים: "ויברכם, ברכת כהנים", ותמוה כיצד בירך מהתורה ברכת כהנים ביחידות. ומוכח מכאן שהיה לאהרן דין של ציבור, והיינו שכל מעשיו היו ענין של ציבור, וכעין שנאמר גם על משה רבינו "משה כרבים דמי" (תענית ט, א).

עוד יש להוכיח שיש להלל דין מיוחד בציבור, מדבריו של החכמת שלמה (על גליון שו"ע או"ח סי' תרפג) שהסתפק "בדין אם אחד שהיה בתפיסה ונתנו לו רשות לעשות רק מצוה אחת, מה יעשה, אם ידליק הנרות או יתפלל שחרית בהלל והודאה. או אם היה בדרך בליה, ואם יגיע לכפר שיהיה לו נרות לא יוכל בבוקר להגיע למקום שמתפללים, ואם ילך להעיר למקום שמתפללים בבוקר לא יהיה בכפר בלילה להדליק נרות, אם מקום התפילה עדיף ויבחר בזה שיתפלל בבוקר בהלל והודאה כי התפילה בהלל והודאה עדיף". והנה ברור מדבריו שעיקר דין הלל הוא בציבור [שהרי להתפלל ביחידות יכול תמיד] ולכן הסתפק אם עדיף נר חנוכה ביחיד, או הלל בציבור. והרחבנו בענין זה בסימן יב, נר חנוכה או אמירת הלל – מה עדיף.

ומעתה יש לומר, מאחר ועיקר חיוב ההודאה בהלל מוטל על ציבור, נשים אינן חייבות בו, שהרי לנשים אין דיני וחיובי הצטרפות לציבור, ולכן כל דבר שיסודו בהצטרפות לציבור – וכפי שנראה מכל צורת אמירת ההלל שיסודה באמירת החזן עם הציבור בדרך של הוא קורא והם עונים – אין נשים חייבות בו.

ראיה לכך, מהכרעת הגרש"ז אויערבך (מובא בספר ועלהו לא יכול עמ' קעט) בשאלה: "אשה שלא קראה את ההלל בליל הסדר בבית הכנסת, האם תקרא את ההלל בברכה בביתה לפני שעושים קידוש, ומתחילים את הדבר בבית". והשיב הגרש"ז: "דווקא בציבור אומרים הלל בברכה בליל הסדר, וגם את זה לא נהגו בכל המקומות". ומבואר כי יסוד חיוב הלל הוא דין על ציבור, ואילו הלל בזמן עריכת הסדר שאשה חייבת בו, הוא הלל מגדר אחר, שהרי הלל זה נאמר בישיבה ובלא ברכה, בניגוד לכל אמירת ההלל, וכמו כן אמירתו מחולקת לשנים "שלחן עורך" נמצא באמצע הלל – ולכן ודאי שאין הלל זה דין ציבור, ושפיר גם אשה חייבת בו.

ומעתה מיושבת היטב שיטת הרמב"ם, כי דווקא בדיני הלל שביסודם הם חיובי הציבור, אין נשים חייבות. אך לעומת זאת, בהדלקת נר חנוכה שפיר מחויבות מדין "אף הן היו באותו הנס", מכיון שהדלקת נרות הוא דין על כל יחיד ויחיד להודות על הנס, ובזה גם נשים חייבות מטעם שהיו באותו הנס.

ואף שהיה מקום להקשות על המבואר, מדוע הוצרכו התוספות במסכת סוכה (המובא בתחילת אות א) לנמק "דאשה פטורה מהלל דסוכות וכן דעצרת, וטעמא משום דמצוה שהזמן גרמא היא" – ולא אמרו בפשטות שפטור האשה נובע מחמת שנשים אינן חייבות בדיני הלל שביסודם חיובי ציבור.

אין זה קשה כלל, שהרי בסוגיית הגמרא בערכין (י, ב) מפורש שימים שגומרים בהם את ההלל הם ימי "מועד" ואסורים בעשיית מלאכה [ובכללם סוכות ועצרת] ומקשה הגמרא: "והא חנוכה דלא הכי ולא הכי", ומתרצת: "משום ניסא".

ומעתה יש לומר שרק כאשר חיוב ההלל הוא משום ה"זמן", דהיינו שמועד היום גורם לחיוב ההלל, יש לפטור את הנשים מחיוב ההלל בגלל שפטורות מקיום כל המצוות עשה שהזמן גרמא. וממילא בהלל של סוכות ועצרת שחיובו בא מחמת הזמן, פטורות הנשים בגלל שאינן מחוייבות במ"ע שהזמן גרמא. מה שאין כן כשחיוב ההלל אינו מחמת "זמן", אלא מחמת דין אחר, כגון בחנוכה שאין החיוב משום היום אלא מחמת דין "פרסומי ניסא" – כאן נשים פטורות ממצות הלל כי ביסודו ההלל הוא חיוב ציבורי, ונשים אינן בכלל חיובי ציבור.

וכעין יסוד זה מצינו בביאור דברי הרמב"ן במסכת קידושין (לה, א) שכלל את ספירת העומר בכלל מ"ע שאין הזמן גרמא. והקשה הדברי יחזקאל (סימן מה אות ד) מדוע לא החשיב הרמב"ן את ספירת העומר כמ"ע שהזמן גרמא, והרי היא מצוה בזמן מסוים. וביאר הדברי יחזקאל: "דמ"ע שהזמן גרמא שייך רק היכא שהזמן מחייב, כגון סוכה שהזמן של סוכות מחייב סוכה, אבל גבי ספירת העומר, אין הזמן ההוא מחייב ספירה. אלא משום דכתיב וספרתם לכם

ממחרת השבת מיום הביאכם את עומר, ואם הבאת העומר היתה בזמן אחר, היה החיוב ספירה גם כן בזמן אחר. נמצא שהספירה בזמן ההוא היא רק מחמת הכרח העומר ולא מצד הזמן, ולא חשוב כמצות עשה שהזמן גרמא".

ומעתה, גם לענין חיוב נשים בהלל, יש לחלק בין חיוב הלל שבא מחמת הזמן, ובמקום ש"הזמן מחייב" – נשים פטורות בגלל שזו מ"ע שהזמן גרמא, לבין חיוב הלל שהינו מחמת דבר אחר, כגון הלל בחנוכה שחיובו אינו נובע מחמת הזמן אלא בגלל פרסומי ניסא. ולכן אין פטור לנשים משום זמן גרמא, ועל כרחך צריך לומר שפטורות מכיון שהלל הוא ענין של ציבור שנשים לא שייכות בו, וכמבואר לעיל.

ממוצא דברינו יתכן ונוכל להבין מדוע בחר הרמב"ם להביא את דיני אמירת הלל דווקא בהלכות חנוכה, ולא בהלכות תפילה או הלכות ברכות. כי בכל הימים בהם אומרים הלל, הגם שהלל הוא חיוב ציבורי מכל מקום יסוד חיובו הוא גם מחמת חיוב ה"זמן", לעומת זאת רק בחיוב הלל בחנוכה בולט הגדר שהלל הוא חיוב על ציבור, שכן בחנוכה החיוב הוא רק מחמת זה ולא מחמת המועד, וכמבואר לעיל.

ובספר אמת ליעקב על השו"ע (סי' תרפג) כתב הגר"י קמינצקי: "ממש"כ תוס' בר"ה (יח ב, ב ד"ה וירד) וז"ל: ממתני' דעל כסלו מפני חנוכה לא הו"ל לאקשווי דלעולם

לא חשיב יו"ט ואפ"ה היו מדליקין נרות זכר לנס, עכ"ל. משמע דלזכר הנס תיקנו הנרות, אבל ההלל וההודאה הוא משום היו"ט. וניחא לפי זה אמאי הנשים פטורות מהלל בחנוכה ולא אמרינן שהיו באותו הנס יתחייבו כמו בנר חנוכה, וכן נמי אמאי לא הזכירו בעל הניסים נס פך השמן, והיינו דההודאה היא על הנצחון והמלחמה. ובהערה שם הקשה דזה סותר את משמעות דברי התוס' בסוכה (הובא בתחילת אות א) ונשאר בצ"ע.

מבואר, כי לדעת הגר"י קמינצקי, חיוב הלל בחנוכה הוא מחמת היו"ט – ה"זמן", וא"כ לפי דבריו נשאר דברי התוספות בסוכה תמוהים. אולם לפי המבואר בדברינו, הכל מיושב היטב.

- יא -

והנה הגר"ע יוסף (שו"ת יחווה דעת חלק א סימן עח) מחלק בין חיוב נשים בנר חנוכה לחיובן בהלל בחנוכה בסברא אחרת, ולדעתו נשים פטורות לחלוטין מחיוב הלל בחנוכה, וז"ל: "ויש להסביר דעת הרמב"ם ולחלק בין אמירת ההלל של חנוכה שלא נתחייבו בו הנשים כלל, להדלקת נרות חנוכה שאף הנשים חייבות מטעם שאף הן היו באותו הנס. משום שעיקר מצות הדלקת

נרות חנוכה הוא כדי לפרסם הנס לרבים לעוברים ושבים ולבני הבית שרואים את נרות החנוכה דולקים ועל ידי כך זוכרים את נסי הקב"ה ונפלאותיו, לפיכך גם הנשים שהיו באותו הנס חייבות לפרסם הנס. אבל אמירת הלל, אע"פ שגם ההלל נאמר לשם פרסומי ניסא אבל אין זה אלא בינו לבין קונו, ולכן לא חייבו חז"ל את הנשים בקריאתו בחנוכה, כדי להשוות מידותיהם בדין אמירת ההלל לנשים, שכשם שהם פטורות מאמירתו בחנוכה, דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון. ורק באופן יוצא מן הכלל חייבו חז"ל את הנשים בהלל של ליל פסח משום מצות ד' כוסות".

וכן הכריע בשו"ת יביע אומר (חלק ו סימן מה) בקצרה: "והעיקר כמו שהבינו כל האחרונים בדברי הרמב"ם שדעתו לפטור הנשים מהלל דחנוכה. ואפשר דהיינו טעמא דכל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון, ומכיון שבימים טובים שהם דאורייתא נשים פטורות מהלל, כגון עצרת וסוכות ושמיני עצרת, לכן פטרו אותן גם בחנוכה".

אך לפי המבואר לעיל מדברי הרמב"ם שאמירת הלל הוא דין על ציבור, דברי הגר"ע יוסף צריכים עיון, שכן גם הלל אינו חיוב רק בין האדם לקונו, אלא עיקר חיובו לאומרו ברבים.



סימן יד

טעות בקריאת התורה בראש חודש שבחנוכה

[סדרי עדיפויות בקריאת התורה ובקיום מצוות]

- א -

חודש טבת שמוציאין שני ספרי תורה אחד של ראש חודש ואחד של חנוכה וטעה ש"ץ ופתח אותו של חנוכה ובירך הקורא עליו, והזכירוהו הציבור כי טעה ובראש חודש שהוא תדיר יש לו לקרות ראשונה, והפסיק וגלל ספר תורה עד שהגיע לפרשת ראש חודש. ויש שרצו לומר כי לא היו צריכים מתחילה להפסיק ולפתוח ספר תורה של ראש חודש אע"פ שהסדר כן, כיון שנזדמן לו לקרות בשל חנוכה תחילה ואין מעבירין על המצוות, כדאמרינן ביומא פרק אמר להם הממונה (לג, ב) עבורי דרעא אטוטפתא אסור. ויש סיוע לדעתנו שציונו לגלול ולהפסיק, דקתני התם "כל המצוות מעכבות, בעי רב ירמיה אפילו הקדים תפילה של ראש לתפילה של יד, אמר ליה אף אנא סבר כן", ומדקתני מעכבות, משמע שאם הניחם כן לא יצא וצריך להניחם כסדר מצוותן, ע"כ דברי ה"ר גרשון".

ומבואר בדברי האבודרהם שיסוד השאלה מה לעשות כאשר התחילו לקרוא את הקריאה של חנוכה לפני הקריאה של ראש חודש הוא: מצד אחד – יש להמשיך את הקריאה של חנוכה בגלל ההלכה שאין

בראש חודש טבת שחל בימי החנוכה [ביום חול] מוציאים שני ספרי תורה וקוראים בספר הראשון שלשה קרואים בקריאה של ראש חודש, ובספר השני קוראים לרביעי את הקריאה של חנוכה (שו"ע או"ח סי' תרפד סע' ג – ומקור הדין בסוגיא במגילה יבואר להלן). ובמקרה של טעות, מפורש בשו"ע (שם) "אם טעה החזן וקרא ארבע בשל ראש חודש, אם לא הוציאו ספר שני, אין צריך לקרות יותר, אבל אם הוציאו ספר שני, משום פגמו צריך לקרות חמישי בשל חנוכה". ואילו בטעות הפוכה, כשהתחילו לקרוא בשל חנוכה, כתב הרמ"א: "ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה, צריך להפסיק לקרות בשל ראש חודש, ואם צריך לברך על קריאת ראש חודש עיין לעיל (סימן קמ סע' ג)".

וביאר המג"א (ס"ק ה) את פסק הרמ"א: "צריך להפסיק, אע"ג דאין מעבירין על המצוות, הכא מעכבות, דדמי להקדים תפילין של ראש לשל יד". ומקור הדברים במש"כ האבודרהם (הלכות בציעת שבת עמ' שיו ד"ה כתב) וז"ל: "מעשה שאירע בראש

זה, ואמר, אנא סמכתי עליו וסברתי שהוא בגמרא אבל באמת אינו כלל בגמרא".

אולם בהגהות יד אפרים על גליון השו"ע (שם) תמה על תמיהתם וכתב: "עייין

בספרי שו"ת בית אפרים (או"ח סוף סימן יח) שנפלאתי על שני גדולי עולם, שבמחילת כבודם אישתמיט להו דהך מילתא הוא תלמוד ערוך בירושלמי מסכת מעשר שני (פרק ה הלכה ה) ורבינו גרשון בר שלמה דמייתי האבודרהם התם מוכיח, מדקאמר דהקדים תפילין של ראש לתפילין של יד מעכב הוידוי של מעשר שני, מוכח מזה דאף בדיעבד לא יצא". וכוונתו לדברי הירושלמי "אית תניי תני כל המצוות שבתורה מעכבת [את הוידוי, שאם עבר על אחת מכל המצוות שבתורה אינו יכול לומר "עשיתי ככל מצותיך"] ואית תניי תני כל המצוות שבפרשה מעכבות. רבי אחא בר פפא בעי קומי ר' זירא אפילו הקדים תפילה של ראש לתפילה של יד [למאן דאמר כל המצוות שבתורה מעכבות, אפילו הקדים תפילה של ראש לתפילה של יד דלא כתיבא בהדיא בתורה שצריך להקדים לתפילה של יד אלא מדרשא דקרא אתיא דכתיב ולטוטפות בין עיניך, כל זמן שבין עיניך יהיו שתים (עי' במנחות לו, א - ולהלן יבוארו דברי הגמרא) ואף זה בכלל כל המצוות האמורות בתורה]. אמר ליה אף אנא סבר כן [דלהאי מאן דאמר אף זה מעכב]". ומשמע מדברי הירושלמי שאסור להקדים תפילין של ראש לתפילין של יד, ואם כן ברור שהעושה כן צריך לתקן

מעבירין על המצוות [עי' ברש"י (יומא לג, א) וז"ל: "אין מעבירין - הפוגע במצוה לא יעבור ממנה, ונפקא לן במכילתא מושמרתם את המצוות, קרי ביה את המצוות לא תמתין לה שתחמיץ ותיישן"]. אולם מצד שני, ברור שקריאת התורה של ראש חודש קודמת שהרי כלל ידוע הוא שתדיר קודם לשאינו תדיר. וכשם שבהנחת תפילין, אם הניח תפילין של ראש לפני תפילין של יד עליו להסיר גם את השל ראש וגם את השל יד, ולהניח שוב תפילין של יד ואחר כך של ראש מאחר ודין קדימת תפילין של יד מעכב, ולכן דין זה עדיף על הכלל שאין מעבירין על המצוות - כך גם הקדימה בקריאת ראש חודש על פני קריאת חנוכה מעכבת מדין "תדיר קודם", ואם התחיל לקרוא בטעות קריאה של חנוכה, מפסיק ומתחיל לקרוא מחדש את הקריאה של ראש חודש.

- ב -

והקשה הט"ז (ס"ק ד) על דברי האבודרהם והרמ"א: "והוא תמוה הפלא ופלא. חדא, דהאי גמרא שהוא מביא לענין תפילין ליתא בשום דוכתא בתלמוד". וגם בסוף דבריו חזר הט"ז וכתב: "וכן כתב לי הרב מהר"ר נפתלי כ"ץ ז"ל בתשובה, רק שהוא בא לפלפל בפירוש הגמרא שמביא האבודרהם. ואמרתי לו שאין זה כלל בגמרא, כמו שכתבתי למעלה, ונתחרט על

את מעשיו ולהסיר את התפילין של ראש, ואם כן מדוע אמר הט"ז שלא מצא בתלמוד דין זה – והרי מפורשים הדברים בירושלמי.

עוד הקשה הט"ז, "דאדרבה מבואר בבית יוסף (או"ח סימן כח) וז"ל: ולפי זה אם אירע שפגע בשל ראש תחילה צריך להעביר על אותה מצוה ויניח של יד תחילה, וכן כתבו הרא"ש (בשו"ת כלל ג סימן א) והרמב"ם (הלכות תפילין פרק ד הלכה ח), ודלא כנמוקי יוסף (הלכות תפילין דף ח, ב בדפי הרי"ף ד"ה אין מעבירין) שכתב שיניח של ראש תחילה ולא יעביר על המצוות, עכ"ל. משמע דלכולי עלמא אם הניח של ראש תחילה ואח"כ של יד דוודאי אינו צריך להסיר אותם ולחזור ולהניחם כסדרן, ואין שום דעה או סברא לעשות כן. וכן פסק בשו"ע (סימן כה סעי' ו) אם פגע בשל ראש תחילה צריך להעביר על אותה מצוה ויניח של יד תחילה כו'. ולא אמר רבותא גדולה דאפילו כבר הניח של ראש תחילה ואח"כ של יד צריך להסירם. אלא פשיטא שזה אינו, אלא כיון שהם כבר על ראשו וידו, בדיעבד קיים עכ"פ מצות תפילין". ומסיים הט"ז: "והכי נמי בקריאת חנוכה קודם ראש חודש בדיעבד יצא, ואע"ג דעבר על תדיר קודם" [ומביא שם הט"ז ראיות נוספות שההלכה של "תדיר קודם" אינה מעכבת בדיעבד].

ומסקנת הט"ז למעשה: "על כן נראה לענ"ד, דהאי פיסקא דרמ"א לאו דסמכא הוא, ומכיון דפתח בדיעבד בשל חנוכה אין מחזירין אותו לחזור ולקרות בשל

ראש חודש תחילה. ותו, דאיכא פלוגתא אם צריך לחזור ולברך על מה שחזור לקרות כנזכר (סימן קמ סעי' ג) והיאך נאמר שיפסיק ויתחיל לקרות בשל ראש חודש ויכניס עצמו לספק ברכה. אלא העיקר בדיעבד קורא הכהן בשל חנוכה, ואחר כך יקרא לאחרים בשל ראש חודש, כן נראה לי".

- ג -

המשנה ברורה בהלכות תפילין (או"ח סימן כה ס"ק כב) פסק כדברי הט"ז, וז"ל: "אם הניח של ראש תחילה או שמצא השל יד שנשמט ממקומו, אין להסיר השל ראש דמאי דהוה הוה, וימהר להניח של יד על מקומו, ויש חולקין, ועיין בביאור הלכה". ובביאור הלכה כתב: "עי' במשנה ברורה, כן פסק הט"ז לקמן (בסימן תרפד ס"ק ד) דלא כאבודרהם, והעתיקו הגרע"א בחידושו, וכן פסק הפמ"ג, וכן מוכח לכאורה מדברי הגר"א (שם בסוף סי' תרפד בסוף ס"ג) שציין שם על דין הרמ"א משום דאין משגיחין בחנוכה ולא כתב טעם האבודרהם בעצמו [שהובא במג"א שם] – שמע מינה דבתפילין אם עבר והניח של ראש אין צריך לסלקו".

וביאור ההוכחה מדברי הגר"א, דהנה מקור ההלכה של קריאת התורה בראש חודש בחנוכה מובא בדברי הגמרא במסכת מגילה (כט, ב) "איתמר ראש חודש טבת שחל להיות בחול אמר רבי יצחק קרו תלתא בראש חודש וחד בחנוכה, ורב דימי דמן חיפא אמר קרו תלתא בחנוכה וחד

בראש חודש. אמר רבי מני כוותיה דרבי יצחק נפחא מסתברא, דתדיר ושאינו תדיר תדיר קודם. אמר רבי אבין כוותיה דרב דימי מסתברא, מי גרם לרביעי שיבוא ראש חודש, הלכך רביעי בראש חודש בעי מיקרי". ומסקנת הגמרא: "והלכתא אין משגיחין בחנוכה, וראש חודש עיקר". ופירש"י שם: "אין משגיחין בחנוכה, לעשות עיקר".

והנה הרמ"א פסק: "אם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה, צריך להפסיק לקרות בשל ראש חודש". ועל כך ציין הגר"א בביאורו: "מדאמרינן אין משגיחין בחנוכה". כלומר, לדעת הגר"א הטעם לפסק הרמ"א הוא, כי במסקנת הסוגיא במגילה מפורש שאין קריאת התורה של חנוכה עיקר, ולכן אם התחילו לקרוא בשל חנוכה שאינו עיקר, יש להפסיק את הקריאה ולהתחיל ולקרוא את הקריאה של ראש חודש. ומדייק הביאור הלכה מכך שהגר"א ביאר טעם חדש בדברי הרמ"א ולא ציין שהמקור לפסק הרמ"א הוא דברי האבודרהם שלמד את דין טעות קריאת התורה מדין טעות בהנחת תפילין של ראש לפני תפילין של יד. ואמנם אין דעת הגר"א כאבודרהם, וסובר הגר"א כדעת הט"ז לענין תפילין, שאם הניח תחילה תפילין של ראש ואחר כך של יד, בדיעבד יצא ואינו צריך להסירם, ורק בקריאת התורה, אם התחיל לקרות בשל חנוכה עליו להפסיק מלקרות בשל חנוכה בגלל ההלכה ש"אין משגיחין בחנוכה".

אך בעיקר דברי הגר"א צריך ביאור, שהרי הנדון בסוגיא היה מהו הסדר הנכון של קריאת התורה בראש חודש בחנוכה – איזו קריאה יש להקדים, האם ראש חודש הוא העיקר, או חנוכה הוא העיקר. ובפשטות, הסוגיא דנה לגבי עיקר הקריאה לכתחילה. אך בנדון של דיעבד – גם אם נניח שסדר הקריאה לכתחילה הוא שראש חודש קודם, מי יימר לן שבדיעבד אם כבר התחילו לקרות בשל חנוכה נוכל להעביר על המצוות ולהפסיק את הקריאה בחנוכה כדי לקרוא בשל ראש חודש – דין זה לא נתפרש בסוגיא, ואם כן מניין שאב הגר"א שמקור הפסק של הרמ"א שאם התחילו לקרוא בשל חנוכה מפסיקים כדי לקרוא בשל ראש חודש הוא בדברי הגמרא ש"אין משגיחין בחנוכה".

ואולי דעת הגר"א כגירסת הב"ח בסוגיית הגמרא במגילה, שבמקום הגירסא שלפנינו "אין משגיחין בחנוכה וראש חודש עיקר", גרס הב"ח: "אין משגיחין בחנוכה כל עיקר". ולפי זה מובן מהלשון "כל עיקר" שאין כל חשיבות לקריאה של חנוכה בהשוואה לקריאת הראש חודש, ולכן גם אם כבר התחילו לקרות בשל חנוכה, מפסיקים בקריאה ואין משגיחים בה כל עיקר.

- ד -

דעת הפמ"ג בהלכות תפילין (או"ח סימן כה אשל אברהם ס"ק יא) כהט"ז, וכמו שכתב:

"ואם הניח של ראש ובירך אין להסיר עוד דמה דהוה הוה". אולם בהלכות חנוכה כתב הפמ"ג (משבצות זהב ס"ק ד) את הדברים הבאים: "ועיין מג"א דדמי להקדים תפילה של ראש לשל יד. ולכאורה היינו בהניח שתיהן, הא הניח של ראש לבד צריך לחלוץ מיד ולהניח קודם של יד, שיהא בין עיניך שתיים. ועיין אליה רבה (ס"ק ח) כל שהניח של ראש על הראש תו אינו צריך ליטלו משם, ומניח של יד, וכן משמע בסימן כ"ה", עכ"ל.

ונראה שכוונת הפמ"ג להעיר על הט"ז שפסק [בניגוד לרמ"א] שאם התחיל לקרוא בשל חנוכה אינו צריך להפסיק אלא מסיים בשל חנוכה ואחר כך קורא של ראש חודש. ומבואר בט"ז שזהו כמו בתפילין שאם הם על ראשו וידו, אין זה מעכב בדיעבד מה שהניח את הראש תחלה - כך גם בקריאת התורה אם התחיל לקרוא בשל חנוכה אין זה מעכב ואינו צריך להפסיק ולהתחיל בראש חודש. ובפשטות משמע מהט"ז שלא רק אם כבר גמר לקרוא בשל חנוכה יצא בדיעבד ואינו צריך לשוב ולקרוא בשל חנוכה אחר קריאת ראש חודש, אלא אפילו אם רק התחיל לקרוא בשל חנוכה אינו צריך להפסיק.

ועל כך העיר הפמ"ג ש"לכאורה היינו הניח שתיהן, הא הניח של ראש לבד צריך לחלוץ מיד", כלומר, כשם שבתפילין יש הבדל אם הניח גם את של ראש ואת של יד - שאז אין זה מעכב בדיעבד, ואינו צריך להורידם ולהניחם מחדש כסדר הנכון,

לבין אם הניח רק את של ראש שצריך לחלוץ מיד, ולהניח תחילה של יד ולאחר מכן של ראש. כמו כן לענין טעות בקריאת התורה יש להבדיל בין אם גמר לקרוא בשל החנוכה, שיצא ידי חובה בדיעבד וימשיך לקרוא בשל ראש חודש - לבין אם רק התחיל לקרוא בשל חנוכה שעליו להפסיק ולהתחיל מחדש לקרוא בשל ראש חודש ולאחר מכן בשל חנוכה, שזהו כמו הניח רק של ראש שצריך לחלוץ מיד.

והנה דברי הפמ"ג שאם הניח של ראש בלבד צריך לחלוץ מיד ולהניח קודם של יד אינם תואמים לדברי הט"ז שדייק מלשון השו"ע "אם פגע בשל ראש תחילה צריך להעביר אותה המצוה", שלא רק אם פגע, אלא גם אם הניח של ראש בלבד, גם כן אינו צריך להורידם.

אולם קושיא זו מתורצת, וכפי שציין הפמ"ג בעצמו במה שכתב בסוף דבריו: "ועיין אליה רבה (ס"ק ח) כל שהניח של ראש על הראש תו אינו צריך ליטלו משם ומניח של יד וכן משמע בסימן כה", וכוונתו לומר לנו שאין ללמוד "פגע" כדברינו, אלא אפילו אם הניח רק של ראש אינו צריך להסירם, ובכך סרה קושיית הפמ"ג על הט"ז.

- ה -

אמנם, המור וקציעה נקט למעשה כמו שרצה הפמ"ג לחלק, ובדבריו (סימן

אלא מעבירין עליו, ומקדימים לקרוא בשל ראש חודש.

אולם לדעת האליה רבה (סי' תרפד ס"ק ח - הובאו דבריו בפרי מגדים במשבצות זהב סק"ד, ובמהרש"ם בדעת תורה כאן) מתי נחשבת הקריאה ל"מאי דהוה הוה" שאין מחזירים אותו, זהו דווקא אם כבר קרא שלשה פסוקים, אז "הוי כדעבד ויסיים ויברך ויקרא שלשה בראש חודש, מה שאין כן אם קרא רק פסוק אחד או שניים". וכן נקט הביאור הלכה (סי' תרפד ד"ה ואם טעה) וז"ל: "והנה באליה רבה מצדד שאם לא קרא עדיין ג' פסוקים בשל חנוכה יפסיק באמצע ויקרא בשל ראש חודש, וכן מצדד קצת בספר מור וקציעה. מכל מקום הרבה אחרונים [הבגדי ישע והשלחן שלמה ובספר פני יצחק סימן ט והדרך החיים והחיי אדם] ומכללם גם המג"א (בסימן קמ בסופו) הורו להלכה כדברי הט"ז, דכיון שהתחיל בשל חנוכה צריך לגמור הכהן בשל חנוכה ואחר כך יקראו השלשה בס"ת אחרת בראש חודש [ואף שבסימן זה פירש המג"א הטעם לדברי הרמ"א, מכל מקום להלכה בוודאי דעתו כמו שכתב שם]."

אך בסיום דבריו כתב הביאור הלכה: "והתחלה נקרא משהתחיל לברך הברכה דהיינו שאמר ברוך אתה ה', אבל אם לא התחילו לברך, אף שנודמן לידם אותו שהוא מתוקן לחנוכה אין לו לחוש לזה לכו"ע ויגלוה ויקראו בספר תורה אחרת שהוציאו לשם ראש חודש". ויש להבין האם

תרפד) הסכים עם עצם דברי הט"ז שאם עבר והקדים את המאוחר [דהיינו את ה"שאינו תדיר"] אין מחזירים אותו "דמה שעשוי עשוי ויצא דיעבד" - הן לגבי תפילין והן לגבי קריאת התורה. ברם לדעת המור וקציעה: "היכי דאפשר לתקוני עדיין, אע"ג דכבר פתח באינו תדיר, מאן לימא לן דלא בעי לאפסוקי ומיהדר דהוי כלכתחילה כל זמן דלא יצא ידי חובתו בקריאה" [והוא מבאר שגם לענין הברכה אין חשש, ויוכלו לברך על הקריאה שכעת יקרא].

ומבואר בדבריו שיש הבדל אם גמר לקרוא בשל חנוכה, שיצא ידי חובה, וממשיך לקרוא בשל ראש חודש ואינו צריך לקרוא לאחר קריאת ראש חודש שוב בשל חנוכה - כי "מאי דהוה הוה" ויצא ידי חובה בקריאה הראשונה אף שהיתה שלא במקומה הראוי. ובין כשרק התחיל לקרוא בשל חנוכה ולא גמר, שאז "עדיין אפשר לתקוני" - ולכן צריך להפסיק את הקריאה ולקרוא מחדש באופן הראוי.

ומסיים המור וקציעה שיש אופן שגם הט"ז מודה: "ופשיטא דלית דין צריך בשש דפתיחת וגלילת הספר תורה בלבד מבלי קריאה לא מהני מידי לאקדומי שאינו תדיר, דהוי כפגע בשל ראש תחילה שצריך לעבור עליו ובזה נראה לי שגם הט"ז מודה". דהיינו, גם הט"ז מודה שאם רק פתחו את הספר תורה ומצאו שהוא של חנוכה ועדיין לא קראו בו - שלא אומרים "מאי דהוה הוה",

בדברים אלו כוונתו לחלוק על המבואר באליה רבה שקריאת שלוש פסוקים נחשבת לקריאה לענין שיצא בדיעבד – ורצונו לומר שכבר אחרי תחילת הברכה, דהיינו שאמר ברוך אתה ה', כבר נחשב שהתחילה הקריאה, ואינו צריך להפסיק. וגם עצם ההגדרה שבברכה כבר נחשב כאילו התחילה הקריאה צריכה עיון, שהרי לשון הרמ"א "טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה" מורה על כך שהתחיל לקרוא בתורה ולא רק שהתחיל לברך, וצ"ע.

- ו -

כפי שהבאנו לעיל, דעת הט"ז שאם הניח תחילה תפילין של ראש ואחר כך של יד, אינו צריך להסיר התפילין ולהניחם כסדרם "אלא כיון שהם כבר על ראשו וידו, בדיעבד קיים עכ"פ מצות תפילין". וכתב הט"ז בטעם הדבר: "דהא הטעם בגמרא (מנחות לו, א) דכתיב והיו לטוטפות בין עיניך, כל זמן שבין עיניך יהיו שניים. וכיון שיש כאן בראשו ובידו שנים, די בכך, דהא אע"ג דבשעת התחלה לא עבד שפיר, מכל מקום בהוויתן עליו יש כאן בדין".

והנה לכשנעניין בדברי הגמרא במנחות, הדברים צריכים עיון רב.

וזה לשון הגמרא: "תנא כשהוא מניח את של יד ואחר כך של ראש, וכשהוא חולץ חולץ של ראש ואחר כך של יד. בשלמא כשהוא מניח, מניח את של יד ואחר כך של ראש, דכתיב וקשרתם לאות על ידיך

והדר והיו לטוטפות בין עיניך. אלא כשהוא חולץ, חולץ של ראש ואחר כך של יד מנלן, אמר רבה רב המנונא אסברא לי, אמר קרא והיו לטוטפות בין עיניך, כל זמן שבין עיניך יהיו שנים". ובתוספות (מנחות לו, א ד"ה וקשרתם) הקשו על פירושו של רש"י בגמרא ביומא – שם הובאו דברי ריש לקיש ש"אין מעבירין על המצוות" [הפוגע במצוה לא יעבור ממנה, רש"י], ועל דבריו הוסיף רבא: "שמע מינה מדריש לקיש, עבורי דרעא אוטוטפתא אסור". ופירש רש"י: "שמע מינה, מדריש לקיש דאמר אין מעבירין על המצוות. עבורי דרעא אוטוטפתא, לאחר תפילין שבזרוע בשביל תפילין של ראש אסור דהא בזרוע פגע תחילה". והקשו התוספות (במנחות וביומא) על רש"י מדוע תלה את ההלכה שאין להניח תפילין של יד לאחר תפילין של ראש משום דינו של ריש לקיש ש"אין מעבירין על המצוות", והרי מפורש בגמרא במנחות ש"כשהוא מניח מניח את של יד ואחר כך של ראש דכתיב וקשרתם לאות על ידיך והדר והיו לטוטפות בין עיניך".

ובאמת דברי רש"י ביומא צריכים עיון, ולכאורה צדקו התוספות בקושייתם שכל ההלכה שיש להניח תחילה תפילין של יד נלמדת מדברי הכתוב "וקשרתם לאות על ידיך והדר והיו לטוטפות בין עיניך", ולא מההלכה שאין מעבירין על המצוות, וצריך להבין מה דעת רש"י.

ועוד קשה מדברי הגמרא במנחות על עיקר דינו של האבודרהם, וכפי

- ז -

גם בספר ברכת מרדכי על מסכת שבת (קונטרס חנוכה סימן כ) הקשה הגאון רבי ברוך מרדכי אזורחי: "דברי האבודרהם צריכים עיון רב, מהי ההשוואה בין הנושאים. גם אי נימא דבתפילין ההקדמה מעכבת, הלא זה הוא משום שישנה ילפותא מיוחדת, כמפורש במנחות הנ"ל, ומה ענין זה להקדמת תדיר לשאינו תדיר. אטו מכאן הוא דבעי האבודרהם למילף דהקדמת תדיר לשאינו תדיר הוא לעיכובא. אטו דינא הכי הוא בכל תדיר ושאינו תדיר, ואיך ילפינן זאת".

ועוד הקשה: "עוד צ"ע, לו יהא, שהקדמת תפילין של יד מעכבת, אכתי, מה ירויח כשיחלוץ של ראש ושוב יניח על הסדר כדמפורש באבודרהם הנ"ל. הלא עיקר המכוון הוא, שיהיו בין עיניו שתיים, אטו כשיחלוץ ויניח, יוקדם להיות בין עיניו שתיים. מדוע לא נימא, דהנדרש הוא, שיניח את של יד ככל המוקדם וסגי בזה".

בכדי ליישב קושיות אלו, מביא הגרב"מ את דברי הגמרא במנחות שלאחר הלימוד להניח תחילה תפילין של יד ואחר כך של ראש מהכתוב "וקשרתם לאות על ידיך והדר והיו לטוטפות בין עיניך", מוסיפה הגמרא לימוד מהפסוק "והיו לטוטפות בין עיניך - כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים" - ש"כשהוא חולץ, חולץ של ראש ואחר כך של יד", והקשה הברכת מרדכי: "ויש לעיין אם לאחר הילפותא

שכבר הקשה בשו"ת חלקת יעקב (או"ח סימן רל) וז"ל: "ואני בער ולא אדע, הרי בתפילין יליף הגמרא מנחות וקשרתם והדר לטוטפות בין עיניך דשל יד תחילה, ומשום הכי אף כשפגע בשל ראש תחילה צריך להעביר על המצוה - הרי דתפילין שאני... אם כן ממילא אין שום ראייה לענין חנוכה וראש חודש מתפילין דאין מעבירין נדחה מפני הא דתדיר, כיון דבתפילין טעם אחר יש משום בין עיניך. וממילא ג"כ אין ראייה מהא דהירושלמי דמעשר שני המובא ביד אפרים ד"אפילו הקדים של ראש לשל יד מעכבת את הוידווי", דשם אין הטעם משום דתדיר, רק מדרשא דבין עיניך, וקשה מאד להבין סברת הרמ"א ואבודרהם שמדמין הא דחנוכה לתפילין כיון דבתפילין טעם אחר יש, לא כן בחנוכה".

וקושיה זו אכן קשה מאד, מהו הדמיון שדימה האבודרהם דין טעות בהנחת תפילין שמעכב הסדר לדין טעות קריאת התורה - והרי בתפילין הסיבה שמעכב הסדר הוא בגלל שלומדים זאת מגזירת הכתוב, אך מהיכי תיתי לומר שבקריאת התורה הסדר מעכב. ואם כן אין כל פתרון לשאלה היסודית שדן בה האבודרהם, האם עדיף להמשיך את הקריאה של חנוכה בגלל ההלכה שאין מעבירין על המצוות או שעדיף להקדים את קריאת התורה של ראש חודש בגלל שתדיר קודם - כי מתפילין אין להביא כל ראייה "דבתפילין טעם אחר יש משום בין עיניך".

ד"והיו" וכו' דכל זמן שבין עיניך שתיים, אכתי זקוקים לילפותא דוקשרתם והדר והיו. או דנימא, דלאחר דילפינן כל זמן שבין עיניך שתיים, שוב אין שום נפק"מ בילפותא הקודמת".

ומכח קושיה זו חידש הגרב"מ, ששני לימודים אלו חלוקים במהותם. הלימוד ש"כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים", אינו דין שנאמר במעשה ההנחה של התפילין. שהרי בכלל לימוד זה הוא גם לשעת החליצה, שחולצים קודם תפילין של ראש. אלא זהו לימוד על הווית התפילין, שלעולם יהיו התפילין של ראש מונחים על ראשו כשתפילין של יד מונחין על ידו. מה שאין כן הלימוד של "וקשרתם והדר והיו" הוא דין שנאמר בעצם ההנחה באיזה אופן תהיה, שקשירת תפילין של יד תהא קודמת להנחת השל ראש. ולפי זה נמצא, שגם לאחר הלימוד מ"והיו כל זמן שבין עיניך שתיים", עדיין צריכים ללמוד מ"וקשרתם והדר והיו" שגם במעשה ההנחה יש להקדים של יד לשל ראש.

ומעתה מבוארים דברי האבודרהם שאם הקדים של ראש והניחם, אין די בזה שיזדרז להניח של יד, אלא צריך לחלוץ אותם מראשו ולהניח קודם של יד, שהרי אם לא יחלוץ לא יתקיים הדין שיש סדר במעשה ההנחה של התפילין שצריך להקדים של יד לשל ראש. ועל כן פסק האבודרהם שעליו לחזור ולהניח קודם של יד ואחר כך של ראש.

ולפי זה תירץ הברכת מרדכי את הקושיה השניה שהקשה על דברי האבודרהם, מה יועיל שיחלוץ מיד את התפילין של ראש יותר ממה שיזדרז להניח את השל יד בהקדם האפשרי. כי לפי המבואר, אדרבה, מחוייב הוא לחלוץ את התפילין של ראש כדי להניח כסדר ההנחה - קודם של יד ואחר כך של ראש, כדי לקיים את ציווי הכתוב "וקשרתם והדר והיו".

ובדי לתרץ את הקושיה הראשונה והעיקרית, בדברי האבודרהם - כיצד ניתן להשוות וללמוד מהלכות תפילין שנאמר בהם לימוד מיוחד שהסדר מעכב להלכות קריאת ראש חודש מקודם שאין בזה הלימוד המיוחד. מבאר הברכת מרדכי, שכל מקום שנקבע "סדר" להתנהלות מצוה או "סדר" מסוים לשרשרת מצוות, כגון "סדר המערכה", "סדר עבודת יום הכיפורים" - הסדר מעכב, כי מאחר שמפורש בתורה שצריך "סדר" הרי שדבר זה מעכב.

ולפי זה כתב: "ומעתה נראה דכך היא המידה בכל ענין הנקבע בסדר היום, בין דאורייתא בין דרבנן. ולפיכך גם בקריאת התורה של חנוכה וראש חודש, כיון שהוא סדר קבוע, שוב הוי זה סדר קבוע של קריאה, והסדר מעכב. ומובנת היטב עצם ההלכה כשטעה והתחיל בשל חנוכה, מפסיק וחוזר וקורא של ראש חודש ואחר כך של חנוכה. והקשה האבודרהם דהלוא בעלמא קיימא לן דאין מעבירין על המצוות, ועל זה

(הלכות ספר תורה כלל לא סוף אות ל) וז"ל: "ונראה לי דאם טעה וברך על של חובת היום במוספין, יקרא תחילה המוספין ואחר כך פרשת היום (שהרי בסימן תרפד תמה בט"ז שם על רמ"א וכן כתב המג"א בסימן קמ) ובנידון דידן יש לומר שגם הרמ"א מודה, דמאן יימר דזה דומה לתפילין של יד ותפילין של ראש".

ולפי דרכו של הברכת מרדכי צ"ע מדוע לא השווה החיי אדם בין הנדונים, שהרי גם בענין פרשת היום והמוספים נקבע סדר קבוע לכל השנה, וגם בזה היה נדרש לומר שהסדר מעכב כפי שהסדר מעכב בתפילין של יד ושל ראש. שהרי אין זה משנה מאיזה טעם נקבע הסדר, אם מקרא ד"וקשרתם והדר והיו", או מ"סדר המערכה", או מדין תדיר ושאינו תדיר. ואם כן, כשנקבע הסדר שקריאת היום קודמת לקריאת המוספים מאיזה טעם שלא יהיה, יש כאן סדר המעכב. ומתבאר איפוא לפי החיי אדם שאין כלל קבוע בכל מקום שהסדר מעכב, ולכן תמה החיי אדם מנין לומר שאם התחיל במוסף עליו להפסיק שכן "מאן יימר דזה דומה לתפילין".

עוד יש להקשות על הברכת מרדכי מדברי הפרי מגדים בהלכות פסח (משבצות זהב סימן תפח ס"ק ג) שדן בענין הקדמת קריאת המוספין, וכתב: "עי' לבוש (סימן קמ סע' ג) אם הוציאו ב' ספרי תורה וטעו וברך על המוספין, שצריכין לגלול זו ולפתוח הראשונה", יע"ש. ודין זה נלמד ממה שכתב הב"י (שם) בשם האבודרהם פעם אחת התחיל

תירץ דכיון דמעכבות שאני. היינו שכך הוא דינה של קריאה זאת שיש לה סדר, והסדר מעכב, ושוב הוה ליה כאילו לא התחיל לקרות כלל. שהרי מה שקרא אינו כלום, משום שהסדר מעכב ויחזור ויקרא כסדר. והן הן הדברים בעצם ההשוואה של האבודרהם שהשווה דינא ד"והיו כל זמן שבין ענין שתיים", לדינא דתדיר ושאינו תדיר. דלכאורה זה פלא מהי ההשוואה, וכמו כן, אטו תדיר קודם הוא לעיכובא. ולהמבואר גם דינא דתדיר ואינו תדיר כשאינה תופעה מקרית אלא סיבה לקביעת סדר היום, נקבע הדבר כסדר, והסדר כשלעצמו הוא מעכב. והיא היא ההשוואה. שכשם שהסדר בתפילין של יד ושל ראש מעכב, כך היא המידה בכל סדר שבתורה. והיינו, שאליבא דהאבודרהם המעכב בתפילין הוא הסדר שבדבר - להקדים תפילין של יד לתפילין של ראש. והוא הדין בכל מקום שנאמר דין סדר, כמו בקריאת התורה שבחנוכה וראש חודש", ע"כ דברי בעל הברכת מרדכי.

- ח -

אך יש להקשות על יסוד זה - שבכל מקום שנקבע סדר, סדר זה מעכב - ממש"כ השו"ע בהלכות פסח (או"ח סימן תפח סע' ג) "מוציאין שני ספרים וקורין בראשון חמשה גברי בפרשת בא, מן משכו עד מארץ מצרים על צבאותם, ומפטיר קורא בשני פרשת פנחס ובחודש הראשון". וכתב החיי אדם

בשל חנוכה, יע"ש. ועי' סימן תרפ"ד (סע' ג) והט"ז חולק שם גם אראש חודש וחנוכה. ועי' באליה רבה שם דאם קרא ג' פסוקים גומר בדיעבד, ולכתחילה פליגי. וזה בראש חודש תדיר, משא"כ ביום טוב שניהם [שווין ולא שייך תדיר] דצריך לאקדומי ולגלול שניה. ואע"ג דקרבנות נזכר במשנה מגילה (ל, ב) ושניה הזכירו רבנן סבוראי, עי' בית יוסף (ד"ה מוציאין) מכל מקום מחנוכה וראש חודש אין ללמוד זה". ומבואר בדעת הפמ"ג, שאין לדמות את ההלכה של טעות בהקדמת קריאת המוסף בקריאה של יום טוב לטעות בהקדמת קריאת התורה בראש חודש שבחנוכה, כי בפסח אין ענין של "תדיר", כי גם פרשת היום וגם המוספין שניהם אינם תדיר, כי חיובם נובע מיום חג הפסח, משא"כ קריאת התורה בראש חודש שבחנוכה שיש כאן ענין של "תדיר". אך לדרכו של הברכת מרדכי, מדוע שלא נדמה את שני הנדונים, שהרי בוודאי שיש כאן סדר קבוע שחובת היום קודמת לחובת המוספים, וכשיש סדר הרי הוא מעכב, ואין זה נוגע כלל להלכה של "תדיר" – ודומה בדיוק לסדר המעכב, שהוא יסוד ההלכה של טעות בקריאה בראש חודש שבחנוכה.

- ז -

עוד יש להקשות על הברכת מרדכי מדין טעות בקריאת פרשת שקלים.

בשו"ע (או"ח סימן תרפה סע' א) נפסק: "ראש חודש אדר הסמוך לניסן שחל

להיות בשבת קורין פרשת שקלים... ומוציאין ג' ספרים, באחת קורין פרשת השבוע ובשני של ראש חודש ובשלישי קורא מפטיר בפרשת שקלים". והביא המשנה ברורה (ס"ק ה) בשם השער אפרים: "אם אחר שגמר פרשת השבת טעה ולקח הספר תורה שהיתה מגוללת על פרשת שקלים ובירך לפניו והתחיל לקרות, יסיים בפרשת שקלים, ואחר כך להעולה בספר התורה השלישית למפטיר יקרא עמו בפרשת ראש חודש וכו'. וכן הוא הדין בשבת פרשת החודש כשחל ראש חודש ניסן בשבת והקדים לקרות בפרשת החודש".

ומעתה לדרכו של הגר"מ, הרי יש סדר בקריאת ארבע פרשיות להקדים את קריאת פרשת ראש חודש לפרשת שקלים ופרשת החודש, וכשיש סדר הרי הוא לעיכובא, ומדוע גם כאן לא פסק הרמ"א שעליו להפסיק את קריאת פרשת שקלים ולעבור לקריאת ראש חודש. וכמו שדימה האבודרהם, והרמ"א בעקבותיו, את הטעות בהקדמת קריאת החנוכה לטעות הקדמת תפילין של ראש משום שהמכנה המשותף שביניהם הוא שה"סדר מעכב", כך גם היה צריך להיות ביחס להקדמת קריאת פרשת שקלים.

- י -

בענין הטעות כשהקדימו לקרוא פרשת שקלים לפני פרשת ראש חודש דן הנודע ביהודה (מהדו"ת או"ח סימן יא) וז"ל:

קריאת ראש חודש, דאין משגיחין בחנוכה כל עיקר כדמסיק במסכת מגילה (כט, ב) והלכתא אין משגיחין בחנוכה וראש חודש עיקר וכו'. אבל בשל שקלים וראש חודש דפרשת שקלים קריאה חיובית ועיקרית היא, ואין לראש חודש שום מעלה נגדה רק מעלת התדיר, הא ודאי שאם כבר התחיל בשל שקלים, גם האבודרהם מודה שגומר פרשת שקלים ואח"כ קורא פרשת ראש חודש".

אמנם במש"כ הנודע ביהודה שטעמו של האבודרהם שצריך להפסיק את הקריאה בשל חנוכה הוא על פי דברי הגמרא במגילה ש"אין משגיחין בחנוכה", צ"ע, שהרי כפי שהבאנו לעיל [אות ב] מפורש בדברי האבודרהם שקריאת ראש חודש קודמת לקריאת חנוכה משום מעלת התדיר, וכלל לא הזכיר שקריאת חנוכה פחותה בחשיבותה משום שאין משגיחין בחנוכה. ומהלך זה הבאנו לעיל [אות ג] בדברי הגר"א במה שציין כן על דברי הרמ"א, שזהו טעמו במה שפסק – ובכל מקרה, אלו הם שני טעמים שונים, וקשה להעמיס בדברי האבודרהם מה שלא מפורש בדבריו.

- יא -

כדי ליישב את הקושיה מהו הדמיון בין טעות בהקדמת תפילין של ראש לשל יד לבין טעות בהקדמת קריאת התורה של חנוכה לפני קריאת ראש חודש שהרי בתפילין הסיבה שהסדר מעכב היא בגלל

"מעשה אירע בשבת ראש חודש אדר בבהכ"נ של בחורים שטעה הקורא שהיה לו לקרות בסיימו הסדרה של השבוע בפרשת ראש חודש, ולקח הספר תורה שהיתה מגוללת לפרשת שקלים ופתח הספר בפרשת כי תשא, והעולה כבר בדרך ברכת התורה והתחיל לקרות בפרשת כי תשא שהיא פרשת שקלים, ובאמצע הקריאה נזכר שטעה, ובאו אצלי לחדרי לשאול והוריתי שיסיים פרשת שקלים כיון שכבר התחיל ויקרא אחר כך עם המפטיר בשל ראש חודש דהיינו וביום השבת וכו' ובראשי חדשיכם".

בתחילת תשובתו רצה הנודע ביהודה לדמות נדון זה להלכה של טעות בקריאת התורה בראש חודש שבחנוכה: "הנה לכאורה זה דומה למה שהביא הרמ"א (בהג"ה בסימן תרפד בסוף הסימן) שאם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה צריך להפסיק לקרות בשל ראש חודש (אבודרהם), ואם כן גם כאן היה לו להפסיק ולקרות בשל ראש חודש שהוא תדיר. הנה הט"ז שם הכה מאה עוכלא על הך דאבודרהם, והעלה שאין להפסיק כיון שכבר התחיל לקרות בשל חנוכה, ושהסכים עמו הגאון מהר"י נפתלי".

ולאחר שדן הנודע ביהודה בראיות הט"ז נגד הרמ"א, כתב: "ואמנם לדידי נראה דכל קושיות של הט"ז לא קשיא ולא מידי, שבאמת לאו משום מעלת התדיר שיש לראש חודש פסק האבודרהם שיפסיק משל חנוכה אפילו כבר התחיל, אלא מטעמא דאין קריאת חנוכה חשובה למאומה נגד

שלמדים זאת מגזירת הכתוב – נראה שיש לפרש כוונה אחרת בדברי האבודרהם.

ובהקדם הדברים נשוב למה שהבאנו לעיל [אות ו] שהקשו התוספות

על פירוש רש"י מדוע תלה את ההלכה שאין להניח תפילין של יד לאחר תפילין של ראש משום דינו של ריש לקיש ש"אין מעבירין על המצוות", והרי מפורש בגמרא במנחות ש"כשהוא מניח, מניח של יד ואחר כך של ראש דכתיב וקשרתם לאות על ירך והדר והיו לטוטפות בין עיניך".

ומכאן קושיה זו נראה שאמנם רש"י אינו סובר כדעת התוספות, שההלכה להקדים הנחת תפילין של יד נובעת מגזירת הכתוב מיוחדת ללא טעם בדבר, אלא לדעת רש"י הסיבה להקדים הנחת תפילין של יד לשל ראש נלמדת מדרשת הפסוקים, והלימוד הוא שאכן קיימת סיבה במהותה של מצות תפילין שדורשת את הסדר המסויים בהנחה, של יד ולאחר מכן של ראש.

ונראה שסיבה לסדר זה מבוארת בדברי רבינו בחיי בספרו (כד הקמה, ענין תפילין) וז"ל: "וטעם הנחת תפילין של יד קודם לשל ראש, מפני שתפילין של יד נקראו אות, שנאמר (שמות יג, ט) "והיה לך לאות על ירך", ושל ראש נקראו זכרון, שנאמר (שם) "ולזכרון בין עיניך", ועל כל פנים האות קודם לזכרון שאם אין אות אין זכרון. ולכך אמרו כשהוא מניח מניח של יד

תחילה ואחר כך של ראש וכשהוא חולץ, חולץ של ראש ואחר כך חולץ של יד, שכן כתוב וקשרתם לאות על ירך והיו לטוטפות בין עיניך ודרשו חז"ל כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים". הנה כי כן, מפורש בדברים אלו שדרשת חז"ל "כל זמן שבין עיניך יהיו שתיים", אינה גזירת הכתוב בעלמא, אלא מילתא בטעמא, להקדים "אות" ל"זכרון".

והדברים מבוארים בתוספת הטעמה על פי מה שהבאנו בספרנו רץ

כצבי (ח"א סימן א) את דברי הגרי"ד סולובייצ'יק (ספר רשימת שיעורים על מסכת סוכה לט, א) שהבדיל בין ברכת "להניח" תפילין על הנחת תפילין של יד שהיא ברכה על מעשה ההנחה, לעומת ברכת "על מצות תפילין" על תפילין של ראש שהיא "שייכת לקדושת התפילין ולמשמעותן לגברא שלובש תפילין בראשו". ולפי זה מבואר היטב, שהסדר הוא בדיוקא – לעשות בתחילה את מעשה ההנחה, ולאחר מכן להכתיר את הגברא בקדושת התפילין, בבחינת מהקל אל הכבד.

וכעין דברים אלו כתב האדמו"ר מקלויזנבורג בשו"ת דברי יציב (או"ח

סימן טז) בביאור דברי הגמרא במנחות (לד, ב) שקדושת תפילין של ראש חמורה מקדושת תפילין של יד, ואין מורידין מתפילין של ראש לתפילין של יד משום שאין מורידין מקדושה חמורה לקדושה קלה. ופירש רש"י שהטעם מדוע קדושת תפילין של ראש חמורה יותר: "שרובו של ש-ד-י נעשה בשל

נקרא עליך דרשו (ברכות ו, א) על תפילין של ראש"י.

ומעתה יש לבאר כי לשיטת רש"י קדימת תפילין של יד לשל ראש אינה רק בבחינת גזירת הכתוב, אלא הוראה כיצד יש לקיים את מצות תפילין באופן של התעלות בקדושה מהקל אל הכבד, בבחינת "מעלין בקודש" – שמניח תפילין של יד בתחילה וממשיך בעליה לקדושה חמורה, להיות מוכתר בקדושת התפילין כשיניח תפילין של ראש.

ונראה שגם האבודרהם סובר כדעת רש"י, שמהות סדר הנחת תפילין הוא מהקל אל הכבד ולכן פסק שאם הקדים והניח תפילין של ראש, עליו להסירם ולחזור ולהניח תפילין של יד ואחר כך תפילין של ראש – ולא קשה [כפי שהקשה הברכת מרדכי] מדוע אין הדין שכל זמן שבין ענין יהיו שנים יחייבו רק להזדרז ולהניח תפילין של יד, כי לפי המבואר לעיל אין די בכך, שכן עליו לקיים את הנחת התפילין בסדר של מעלין בקודש.

- יב -

ומאחר ומהות סדר הנחת התפילין היא להתעלות בקדושה מהקל אל הכבד, ולכן סדר זה הוא לעיכובא שאם הניח קודם של ראש עליו להסירו – נוכל לבאר את הדמיון וההשוואה בין ההלכה של טעות בהקדמת תפילין של ראש, לדיני טעות

ראש, שי"ן דל"ת, אבל בשל זרוע אין אלא יו"ד וכו', ועוד כתיב וראו כל עמי וגו' ותניא ר"א הגדול אומר אלו תפילין שבראש". וביאר הדברי יציב: "שעיקר מצות תפילין הוא השל ראש, שבזה מפרסמים שיש עליהם עול מלכות שמים, וכעין חותם המלך, וכבלא דעבדא [ע"י שבת נח, א – כבלים שעבדי המלך נתונים בהם], והוי בגדר "ונקדשתי" שמקדש השם בפרהסיא, וכעין מצוה דרבים שעל ידי זה נתפרסם אלקותו יתברך וכו', ויתפרסמו הניסים הנסתרים בענין הרבים וכו' שיתפרסם הדבר לכל האומות וכו' וראו כל עמי הארץ וכו' והוא כענין פרסומי ניסא וכו', ומהאי טעמא גופה קדושתה חמורה על של יד, שרק לך לאות, וזה ה"ועוד" שברש"י הנ"ל". ולפי זה ביאר מדוע ברכת על מצות נאמרת על התפילין של ראש "שלזה נתקנה ברכת על מצות על של ראש, שהוא עיקר המצוה וכו' דשל ראש חמורה שנתוסף בה ענין הפרסום ברבים".

והוא מוסיף לבאר לפי זה את סדר הנחת התפילין, מדוע קודם מניחים של יד ואחר כך של ראש: "שהוא משום מעלין בקודש, ומשום הכי הקפידה התורה שכל זמן שבין ענין יהיו שנים, כדי שיבוא בהנחה מקדושה קלה לקדושה חמורה". [גם בשפת אמת (פרשת דברים שנת תרנט) מבואר כעין זה – שתפילין של יד הם כנגד הלב, ותפילין של ראש נגד הראש והמוח "שהוא מדרגה שלמעלה, וראו כל עמי הארץ כי שם ה'

בהקדמת קריאת חנוכה לפני קריאת ראש חודש.

דהנה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן קא)

חילק את גדר הקריאה בתורה לשני סוגים, וז"ל: "וצריך לומר דיש שני עניני קריאה, חדא דחייבו חז"ל ללמד התורה ברבים - בשבת ובשני וחמישי ובמנחה בשבת, כמפורש בבבא קמא (פב, א) מצד למוד התורה. וכן ביו"ט יסוד החיוב הוא מצד מצות לימוד התורה, כדאיתא בסוף מגילה מ"וידבר משה" מצותן שיהיו קורין כל אחד ואחד בזמנו, והוא רק למצות לימוד בעלמא, דלפרסם ולהודיע איך לקיים מצות החג אין שייך, מאחר שרוב הלכות החג צריך להכין קודם החג... ומצד מצות לימוד תקנו שילמדו סך מנין הקרואים בכל זמן כתקנתם וכל דיני קריאה. ונהגו לחובה לגמור מצד מצות לימוד כל התורה בשבתות של כל שנה ושנה. אולם יש עוד סוג של קריאה שתקנו לפרסם ולהודיע - כמו שקלים ופרה וחודש, כדאיתא ברש"י מגילה (כט, א) ואינם מצד מצות לימוד. וכן קריאת זכור כדי לזכור בפה והוא עצם קיום המצוה בזכירה, וכן קריאה דתענית שהוא לעורר לתשובה, וכן חנוכה ופורים שהיא לפרסומי ניסא, וכן קריאה דראש חודש שהוא לא בשביל מצות לימוד אלא כדי לפרסם שהוא ראש חודש, כדמצינו בסוכה (סוף נד, א) שעשו עוד דברים לפרסם שהוא ראש חודש". העולה מדברי האגרות משה, שגם קריאת התורה בחנוכה וגם הקריאה

בראש חודש - עניינם אחד: פרסום. בחנוכה לפרסם את נס החנוכה, ובראש חודש לפרסם את ענין ראש חודש.

אולם לאחר העיון נראה כי מעלת פרסום הנס בקריאת ענין החנוכה גדולה יותר מענין פרסום ענין ראש חודש. שהרי פרסום הנס של ימי החנוכה גדול כל כך עד שאפילו עני המתפרנס מן הצדקה שואל או מוכר כסותו ולוקח שמן להדליק נרות חנוכה, כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סימן תרעא סע' א). ויעו"ש בהגהות רעק"א שכתב בתוך דבריו: "דמשום פרסום הנס החמירו יותר חז"ל ממצות עשה". ואילו ענין הפרסום דראש חודש, הגם שבוודאי חשוב הוא, אך לא מצאנו שנאמרו בו פרטי ההלכה שנאמרו בענין פרסום הנס דחנוכה.

ומעתה מבוארים היטב דברי האבודרהם שלמד מדין טעות בהנחת תפילין לדין טעות בסדר קריאת התורה. ולאור האמור לעיל שבסדר הנחת תפילין נאמרה הלכה שיש להתעלות בסדר הדברים מהקל אל הכבד - שפיר נוכל ללמוד מכלל זה לענין קריאת התורה, לסדר את הקריאה מהקל אל הכבד - קריאת ראש חודש ולאחריה קריאת חנוכה. ולכן אם טעו וקראו מקודם את הקריאה של חנוכה, כשם שבהנחת תפילין אם לא הניחו אותם כסדר הראוי - מקדושה קלה לקדושה חמורה, הסדר מעכב, יש ללמוד מכאן שגם בקריאת התורה, ענין הפרסום של ראש חודש צריך להיות ראשון ולאחריו, מהקל אל הכבד,

לפרסם את נס החנוכה, שהוא פרסום יותר גדול. וכשטעה בסדר, הסדר מעכב וצריך לחזור ולקרוא מחדש כסדר הנכון והראוי.

- יג -

אמנם מהלך זה נאמר לשיטת האגרות משה, שקריאת התורה בראש חודש עניינה פרסום ראש החודש. אולם בשו"ת מחנה חיים (ח"ג או"ח סימן נא) ביאר באופן אחר את יסוד תקנת קריאת התורה בראש חודש, וז"ל: "קריאת התורה מה שאנו קורין למפטיר במועדים קרבן מוספי יום א' בראש חודש רביעי קרבן חודש וכדומה, שיהיה שילום פרים שפתינו, כמאמר חז"ל על פסוק קחה לי עגלה משולשת יעו"ש". כלומר, קריאה זו עניינה כעין תפילה.

ומכיוון וקריאת ראש חודש אין עניינה פרסום ראש החודש אלא זהו כעין תפילה, כבר לא נוכל לתרץ שיש סיבה להקדים לקרוא את הקריאה של ראש חודש, כי רק אם גם ראש חודש וגם חנוכה עניינם פרסום שפיר יש להקדים מהענין ה"קל" לענין ה"כבד" של פרסום הנס דחנוכה. אך מאחר וקריאת ראש חודש היא ענין של תפילה עדיין לא מבואר מדוע יש בדווקא להקדימה לקריאה של חנוכה, וחוזרת השאלה למקומה, מדוע פסקו האבודרהם והרמ"א שאם טעה בקריאה, צריך להפסיק את קריאת החנוכה ולחזור ולקרוא בשל ראש חודש.

עוד יש להקשות על פי מה שכתב הגרי"ד סולובייצ'יק (שיעורים לזכר אבא מאיר, ח"א עמ' קמט) שבחנוכה "קריאת התורה מצטרפת לקיום הלל והודאה, העומד במרכז עיצומו של יום, שלשם כך נתקן המועד, וכמבואר בסוף על הניסים - וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל לשמך הגדול". ובמשנה ברורה (או"ח ס"ח תכב ס"ק טז) הביא את פסיקת האחרונים שאם בא לבית הכנסת סמוך להלל, יקרא הלל תחילה עם הציבור ואחר כך יתפלל. ולפי זה יוצא שלכאורה צריך להקדים את ענין ההלל - קריאת התורה של חנוכה [על פי הגרי"ד], לענין התפילה - קריאת התורה של ראש חודש [על פי המחנה חיים]. וגם אם לכתחילה יש מקום להקדים את קריאת התורה של ראש חודש כפי שנקבע בגמרא במגילה [כמובא לעיל אות ב] - אך לכל הפחות בדיעבד, מדוע פסקו האבודרהם והרמ"א שאם טעה והתחיל לקרוא בשל חנוכה מפסיק ולא סמכו על כך ששפיר יש להקדים הלל לתפילה.

ברם מסתבר יותר, שאכן הסדר הנכון הוא כפי שנקבע בסדר התפילה שאמירת ההלל היא לאחר התפילה, וההלכה שאם לא התפלל צריך להקדים ולומר הלל לפני התפילה היא רק בגלל שצריך לומר את ההלל בציבור, כפי שפסק הרמ"א (ס"ח תכב ס"ע) ב"ומכל מקום יזהר אדם לקרות בציבור כדי לברך עליו עם הציבור". [וכעין זה מצינו שגם קריאת המגילה היא ענין של הלל,

כמאמר הגמרא (מגילה יד, א) "קרייתא זו הלילא" מי שלא התפלל ומצא שהציבור קורא את המגילה, מובא בכף החיים (סימן תרפז ס"ק יח) בשם שער הכוונות "דענין קריאת המגילה הוא כדי להמשיך ולגלות האור שנעשה בתפילת העמידה, משמע שצריך להתפלל ואחר כך לקרות המגילה, ואפילו אם אחר כך יצטרך לקרותה ביחיד". הרי לנו מקום נוסף, שיש בו הקפדה לאחר את ענין ההלל לאחר התפילה בדווקא].

ומעתה מבואר ומובן שסדר הקריאה בראש חודש בחנוכה הוא, כסדר שנקבע בתפילה – שמקום ההלל הוא לאחר התפילה. וסדר זה הוא גם מהות סדר הקריאה: תחילה קריאת ראש חודש עניינה תפילה, כמבואר בדברי המחנה חיים, ולאחריה קריאה דחנוכה, שעניינה הלל והודאה, כביאורו של הגרי"ד. ושפיר מבואר פסק האבודרהם והרמ"א, כי מאחר וסדר הקריאה הוא בדווקא, לכן אם טעה, עליו לחזור ולקרוא כפי הסדר הראוי.

וממוצא הדברים מבוארים דברי הנודע ביהודה והמשנה ברורה שאם טעה והקדים קריאת פרשת שקלים לפרשת ראש חודש, שמסיים פרשת שקלים [הובאו

לעיל אות ט] – וקשה מדוע שונה דין זה מפסק הרמ"א בטעות בראש חודש שבחנוכה, שצריך לחזור ולקרוא. אך לפי המבואר שפיר מובן ההבדל, כי דווקא בקריאת התורה שבחנוכה הסדר מעכב מאחר ואין מעלת הקריאות שווה – בין לדרכו של האגרות משה, שבקריאה דחנוכה הפרסום יותר חשוב במעלתו מקריאת ראש חודש, ולכן הסדר מעכב, כדי שיהיה בבחינת מעלין בקודש. או לדרכו של המחנה חיים, שהסדר מעכב מכיון שיש לאחר את ענין ההלל לאחר ענין התפילה. אולם בקריאת התורה בשבת פרשת שקלים שחל בראש חודש אדר, שתי קריאות התורה שוות לחלוטין בעניינם, וכפי שכתב האגרות משה בתוך דבריו [המובאים לעיל אות יא] "ויש עוד קריאה שתקנו לפרסם ולהודיע כמו שקלים ופרה וחודש כדאיתא ברש"י מגילה דף כ"ט". וגם מהות קריאת ראש חודש היא פרסום הראש חודש, כמבואר בדברי האגרות משה – ומאחר וחשיבות הקריאה של ראש חודש שווה במעלתה לקריאת פרשת שקלים, מסתבר שאם טעה בסדר הקריאה, אין זה מעכב, כי אין סיבה לעכב כמו שיש בקריאת ראש חודש שבחנוכה.



סימן טו

טעה והקדים קריאת התורה של חנוכה לקריאת ראש חודש

[ובדיני טעויות בחזרה בתפילה ובברכת המזון]

- א -

השו"ע (או"ח סי' תרפד סע' ג) פסק שבראש חודש שבחנוכה מוציאים שני ספרי תורה וקוראים בספר הראשון שלשה קוראים בקריאה של ראש חודש, ובספר שני קוראים לרביעי את הקריאה של חנוכה. וכתב הרמ"א: "ואם טעה והתחיל לקרות בשל חנוכה, צריך להפסיק לקרות בשל ראש חודש". ומקור דברי הרמ"א הוא במה שדן האבודרהם (הלכות בציעת הפת) האם להמשיך את הקריאה של חנוכה בגלל ההלכה שאין מעבירין על המצוות. או שיש להפסיק את הקריאה ולהתחיל בקריאה של ראש חודש הקודמת בגלל הכלל שתדיר קודם לשאינו תדיר. ובסופו של דבר הכריע האבודרהם, והעתיקו הרמ"א להלכה בשו"ע, שבטעות בקריאת התורה צריך להפסיק את הקריאה של חנוכה, ולחזור ולקרות בשל ראש חודש ואחר כך של חנוכה - כי הכלל של "תדיר קודם" הוא לעיכובא, ועדיף על הכלל ש"אין מעבירין על המצוות".

וא"ל הט"ז (שם ס"ק ד) הרבה לתמוה על דברי האבודרהם והרמ"א, והביא

ראיות שההלכה של "תדיר קודם" אינה מעכבת בדיעבד, ומתוך כך הסיק שבקריאת חנוכה קודם ראש חודש יצא בדיעבד "ואע"ג דעבר על תדיר קודם... דהאי פסקא דרמ"א לאו דסמכא הוא, ומכיון דפתח בדיעבד בשל חנוכה אין מחזירין אותו לחזור ולקרות בשל ראש חודש תחילה". וכדברי הט"ז פסק המשנה ברורה בהלכות תפילין (או"ח סימן כה ס"ק כב).

- ב -

כעין מחלוקת הט"ז והרמ"א בדין טעות בקריאת התורה בראש חודש שבחנוכה - האם "תדיר קודם" עדיף על "אין מעבירין על המצוות", מצינו בשאלה הבאה, שבה דן השאגת אריה (סימן כ) וז"ל: "ראש חודש או יום טוב שחל להיות בשבת, והתחיל בברכת המזון בשל ראש חודש או יום טוב שהוא יעלה ויבוא קודם שאמר עדיין של שבת שהוא רצה והחליצנו, אם צריך להפסיק באמצע יעלה ויבוא ומתחיל בשל שבת ואחר כך אומר של ר"ח או יו"ט, או דילמא כיון שהתחיל בשל ר"ח ויו"ט גומרו ואחר כך אומר של שבת".

ופסק השאגת אריה שמאחר ויש להקדים את הזכרת שבת להזכרת ר"ח או יו"ט מדין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", הלכך אפילו התחיל בשל ר"ח או יו"ט שאינו תדיר, פוסק וחוזר לשל שבת שהוא תדיר, ואין חוששים להלכה ש"אין מעבירין על המצוות".

השאגת אריה רצה להשוות ענין זה לסוגיית הגמרא במסכת זבחים (צא, א) שדנה במי שהקדים ושחט את הקרבן שאינו תדיר לפני קרבן התדיר, כגון ששחט את קרבן הפסח קודם קרבן התמיד, האם צריך להפסיק באמצע עבודת הקרבת הקרבן שאינו תדיר כדי להקריב את הקרבן התדיר. וכתב השאגת אריה, כי רק בקרבנות אין חוששים לדין "תדיר קודם", ואם קדם ושחט את הקרבן שאינו תדיר, מקריב את אותו הקרבן קודם לקרבן התדיר הוא "משום דעל ידי השחיטה קדים ובא זמן מצוותו של שאינו תדיר, והתדיר שעדיין לא נשחט אכתי זמן מצוותו לא בא. אבל זמן הזכרת שבת בברכת המזון כבר בא ביחד עם הזכרת ר"ח ויו"ט ושניהם כבר הגיע מצוותן, ואם כן איכא למימר דתדיר קודם, ואע"ג דכבר התחיל בשאינו תדיר, פוסק, דאתחלתא לאו מילתא היא".

ומבואר בדבריו, כי ההלכה של תדיר ושאינו תדיר, מעכבת. ולכן באופן שעומדים לפניו באותו זמן תדיר ואינו תדיר, וטעה והקדים את השאינו תדיר, פוסק ומקדים את התדיר. ושאינו קרבנות,

שברגע שנשחט התדיר כבר הגיע מצוותו, ואילו קרבן התדיר לא הגיע עדיין מצוותו, ולכן יש לחשוש להלכה ש"אין מעבירין על המצוות".

אך בשו"ת דברי מלכיאל (סימן י אות ט) הוכיח מכמה מקומות דלא כהשאגת אריה, והכריע שצריך להמשיך במה שהתחיל, כי הטעם שאין מעבירין על המצוות עדיף על הכלל "תדיר קודם". ולדעתו אין כל ראייה מסוגיית הגמרא בזבחים, כי הסיבה שאם נשחט הקרבן שאינו תדיר שאינו מפסיק ומסיים את הקרבתו לפני הקרבן תדיר היא "דהוי זלזול ובזיון לאותו קרבן אם יניחנו שחוט ויתעסק בקרבן אחר", ולמעשה זהו עיקר הטעם שאין מעבירין על המצוות. ומשום כך קבע הדברי מלכיאל, שגם אם התחיל במה שאינו תדיר, מאחר ואין מעבירין על המצוות, יסיים במה שהתחיל ולא דורשים ממנו שיפסיק ויעבור לקיים את מה שתדיר.

ובן פסק בכף החיים בהלכות ברכת המזון (סי' קפח אות טוב) וז"ל: "ואם אמר יעלה ויבוא ואחר כך רצה, יצא, דזהו הטעם שתדיר קודם את חברו אינו אלא למצוה מן המובחר כמ"ש במנחות (מט, ב) וכ"כ התוספות (פסחים נח, ב ד"ה העולה) וכ"מ על הרמב"ם (ריש פ"ט מהלכות תמידין ומוספין). וגם אם נזכר באמצע יעלה ויבוא לא יפסיק אלא גומר ואחר כך אומר רצה, דאם יפסיק לומר רצה ואחר כך חוזר ואומר יעלה ויבוא, אם

כן מה שאמר מקודם הוה ליה דברים יתרים באמצע ברכה וזה אינו מן הראוי".

בהמשך דבריו, דימה הכף החיים את הנדון בשאלת השאגת אריה, למחלוקת הט"ז והרמ"א בדין טעות בקריאת התורה בראש חודש שבחנוכה. וכתב, שלפי הרמ"א שדין "תדיר קודם" מעכב, וצריך להפסיק את הקריאה בשל חנוכה ולחזור ולהתחיל לקרוא בשל ראש חודש – הוא הדין בברכת המזון, אם התחיל בטעות לומר יעלה ויבוא לפני רצה, עליו להפסיק באמצע ולחזור ולהתחיל לומר רצה ואחר כך יעלה ויבוא, מאחר ו"תדיר קודם". אולם לפי הט"ז שההלכה ש"אין מעבירין על המצוות" עדיפה על הכלל של "תדיר קודם", גם בברכת המזון, יכול להמשיך ולומר יעלה ויבוא, ואחר כך יאמר רצה, עכ"ל הכף החיים.

- ג -

ברם, נראה שגם לדעת הט"ז הפוסק שאין צורך להפסיק כשטעה בקריאת התורה – אם טעה בברכת המזון והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה, כן צריך להפסיק.

וטעם הדבר, דהנה אמירת יעלה ויבוא בברכת המזון בראש חודש ביום חול אינה מעכבת, כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קפח סע' ז) "אם טעה ולא הזכיר בה של ר"ח, בין ביום בין בלילה, אם לא נזכר עד שהתחיל הטוב והמטיב, אינו חוזר מפני

שאינו חייב לאכול פת כדי שיתחייב לברך ברכת המזון". וכתב המשנ"ב (שם ס"ק כו) בביאור הדברים: "דדוקא בשבת וביו"ט שמחויב לאכול דוקא פת ואם כן חיוב ברכת המזון קבוע הוא בימים האלה, לכן תקינו רבנן לעיכובא גם כן להזכיר שם מעין המאורע, וכמו בתפילה. אבל בר"ח אע"ג שאסור להתענות בו, מכל מקום אינו מחויב לאכול דוקא פת ואם כן אין חיוב ברכת המזון קבוע בו ולהכי לא תקנו חכמים הזכרת מעין המאורע שלו לעיכובא בברכת המזון, וע"כ אם שכח אין צריך לחזור". נמצא שאמירת יעלה ויבוא בברכת המזון בראש חודש ביום חול אינה חיוב.

ומעתה יתכן שגם לשיטת הט"ז שהטועה בקריאת התורה שבחנוכה אינו מפסיק בקריאה, זהו דווקא בקריאת התורה של חנוכה שיש בה חיוב – אולם בנדון הזכרת יעלה ויבוא בברכת המזון שאינו חיוב, מודה הט"ז לדינא דהרמ"א, שצריך להפסיק לומר יעלה ויבוא ולהתחיל רצה, מאחר וחיוב הזכרת ר"ח הוא קלוש ואינו חובה שצריך לחזור עליו אם שכח, ולכן צריך להפסיק יעלה ויבוא ולהתחיל רצה.

אלא שלפי זה יוצא, שיהיה הבדל למעשה כשטעה והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה בין ראש חודש שחל בשבת לבין יום טוב שחל בשבת. שכן ביום טוב הזכרת מעין המאורע היא חיוב, וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' קפח סע' ו) "אם טעה ולא הזכיר של יום טוב אם לא נזכר עד

שהתחיל הטוב והמטיב, צריך לחזור לראש ברכת המזון". ובמקום שהזכרת היום טוב היא חיוב, שוב יהיה דין זה תלוי במחלוקת הרמ"א והט"ז, ולפי הט"ז שפסק בקריאת התורה שאינו צריך להפסיק כשטעה והתחיל את הקריאה שאינה תדירה, כך גם בברכת המזון לא יצטרך להפסיק באמירת היעלה ויבוא.

- ד -

ונראה, שאם טעה בברכת המזון בשבת ר"ח או ביו"ט שחל בשבת, והתחיל יעלה ויבוא לפני רצה, צריך לחזור ולהתחיל רצה. והטעם לכך נעוץ ביסוד גדרה של הזכרת שבת או יום טוב בברכת המזון, האם זהו הוספה נפרדת ממטבע ברכת המזון, או שזה חלק מעצם ברכת המזון. ונדון זה הוא גם לאידך גיסא, במקרה ששכח להזכיר בה מעין המאורע – האם נחשב כאילו לא בירך ברכת המזון או שנחשב כאילו בירך ברכת המזון ורק החסיר את ההזכרה.

בשאלה זו דן בהרחבה הגר"ש רוזובסקי (ספר זכרון שמואל סי' כב), וז"ל: "צריך עיון ביום טוב שחל בשבת וברך ברכת המזון ושכח רצה אבל יעלה ויבוא אמר, וחזר וברך ואמר רצה ושכח יעלה ויבוא, אי חייב לחזור ולברך. והנה לענין חיוב הזכרה בתפילה כתבו התוספות (ברכות כו, ב ד"ה טעה) פלוגתא דרבוותא [מחלוקת הר"י וחכמי פרובינציא] בהתפלל מנחה בראש חודש ולא

אמר יעלה ויבוא אי צריך להתפלל בערבית שתים כיון דבערב לא יאמר יעלה ויבוא. ונראה דביאור מחלוקתם הוא אי שכח ולא הזכיר ראש חודש הוי כמאן דלא התפלל וצריך להשלים תפילתו בערב. או באמת חשיב תפילה ורק דחסר לו הזכרת ראש חודש ומשום זה צריך לחזור ולהתפלל ולהזכיר ראש חודש, אבל בערב, דתו לא יזכיר ראש חודש למה ישלים".

כלומר, נחלקו רבותינו בעלי התוספות בשאלה עקרונית, האם דינה של הזכרה בתפילה היא כחלק ממטבע התפילה ולכן אם לא הזכיר הזכרה "כמאן דלא התפלל", או שההזכרה אינה חלק מעצם התפילה אלא הוספה שתיקנו להוסיף בתפילה, ואם שכח מלהזכירה, נחשב שהתפלל אלא שהתפלל תפילה ללא הזכרה [ולכן צריך לחזור פעם נוספת כדי לומר את ההזכרה ששכח].

ולפי זה כתב הגר"ש רוזובסקי: "ונראה דהוא הדין נמי בברכת המזון, אי שכח ולא אמר יעלה ויבוא ביום טוב או שלא אמר בשבת רצה, תלוי בהאי פלוגתא אי חשיב כמאן דלא בריך כלל או דחשיב דברין אלא דחסר לו הזכרה. ונמצא לפי זה דאם כשלא אמר הזכרת היום הרי זה כמאן דלא בריך כלל, אם כן בנדון דידן חייב לחזור ולברך פעם שלישית. אבל אי חשיב כמאן דברין אף בפעם ראשונה ומה שצריך לחזור ולברך הוא רק כדי להזכיר של שבת, נמצא דלענין הזכרת יום טוב כבר יצא

ידי חובה במה שאמר בפעם הראשונה, ונהי דלכתחילה צריך גם בברכת המזון השניה להזכיר יום טוב, אבל מכל מקום בדיעבד אם שכח בפעם השניה אין צריך לחזור ולברך. ואם כן בנדון דידן אין צריך לחזור ולברך בשלישית, דהא בברכת המזון בפעם ראשונה יצא ידי חובת ברכת המזון והזכרת יום טוב, ובפעם השניה יצא ידי חובת הזכרת שבת".

ומבואר בדבריו, שבכל תפילה וברכת המזון, אם בפעם הראשונה שכח להזכיר אחת מהזכרות, ובחזרתו שכח להזכיר את ההזכרה שכבר הזכיר בפעם הראשונה [ונמצא שבפעם אחת הזכיר רק הזכרה אחת, ובפעם השניה הזכיר רק הזכרה שניה] – נחלקו הפוסקים האם צריך לחזור ולהתפלל או לברך ברכת המזון. ושורש המחלוקת תלוי בדעות שהובאו בתוספות, האם תפילה ללא הזכרה נחשבת כאילו לא התפלל, משום שההזכרה היא חלק ממטבע התפילה. ולפי דעה זו, בשאלה הנ"ל צריך לחזור ולהתפלל או לברך ברכת המזון פעם שלישית. או שההזכרה אינה חלק מעצם מטבע התפילה אלא הוספה נפרדת, ולכן תפילה ללא הזכרה נחשבת כתפילה אלא שחסרה לה הזכרה. ולפי צד זה, מאחר ובפעם הראשונה נחשב שהתפלל אלא שחסרה לה ההזכרה, יכול בתפילה השניה להשלים את ההזכרה החסרה, ולכן בשאלה הנ"ל לא יצטרך לחזור ולהתפלל או לברך פעם שלישית.

להלכה, הובאה בטור (או"ח סימן קח) מחלוקת חכמי פרוניציא והר"י לענין תפילה, ולמעשה נפסק בטור ובשו"ע (שם סע' יא) שיתפלל בערבית מספק, ולכן יתנה תנאי שאם אינו מחוייב להשלים הרי זה נדבה. וכתב הגר"ש רוזובסקי: "ואם כן לפי זה בנדון דברכת המזון כיון דנקטינן להלכה דהוי ספיקא, אם כן אינו חייב לחזור ולברך פעם שלישית. ואף דמי שמסופק לו אם בירך ברכת המזון חייב לחזור ולברך דהוי ספיקא דאורייתא, היינו בספק אם בירך כלל, אבל בספק אם הזכיר של שבת או של יום טוב, כיון דהזכרת שבת או יום טוב הוא רק מדרבנן, על כן הוי ספיקא דרבנן, ואין לחזור ולברך מספיקא".

על כל פנים, בדברי הגר"ש רוזובסקי מפורש שאין כל הבדל בין תפילה לברכת המזון, ואותה מחלוקת ראשונים בחקירה מה גדר ההוספה בתפילה תהיה גם בגדר ההזכרה בברכת המזון.

– ה –

אולם הגאון רבי יוסף כהן, אב"ד בירושלים, חלק על דברי הגר"ש, והבדיל בין טעות בהזכרה בתפילה לבין טעות בהזכרת המאורע בברכת המזון.

הגר"י כהן (מילואים לספר מקראי קדש על פסח ח"ג סימן כה) דן בשאלה הבאה: "עובדא הוה בליל הסדר שחל בשבת ששכח אחד לומר רצה בברכת המזון ונזכר לאחר ששתה מהכוס השלישית, שהדין שחזור ומברך.

והשאלה היתה אם צריך לברך שנית על הכוס. צדדי השאלה הם: מכיון שלא יצא בברכת המזון הקודם, הרי חסר הכוס השלישי על ברכת המזון. ולעומת זאת יש לומר, שאם יברך על הכוס הרי נראה כמוסיף על הכוסות".

והביא הגר"י כהן מדברי הגרצ"פ פראנק בשו"ת הר צבי (או"ח ח"א סימן נד) בענין תפילה שהחסיר בה מעין המאורע, ותלה הגרצ"פ את השאלה בחקירה האם חסרון הזכרת המאורע נחשב כאילו לא בירך כלל שנחלקו בה הר"י וחכמי פרובינציא. ועל כך כתב הגר"י כהן: "ולכאורה בנידון דידן לענין ברכת המזון זה תלוי בשתי דעות לענין תפילה, ולענין שתיית ד' כוסות כיון שיש מחלוקת הפוסקים אם יצא ידי חובה, אין לחזור ולברך מחשש דנראה כמוסיף על הכוסות".

ברם מוסיף הגר"י כהן: "אולם יש לחלק בענין זה בין החסיר מעין המאורע בתפילה לבין החסיר רצה והחליצנו בברכת המזון דהוי כהחסיר ברכה. ויש להקדים בזה מה שכתב מרן הגרצ"פ פראנק (מקראי קדש חנוכה פורים, סימן לו) בטעם שאין אומרים על הניסים בברכת מעין שלוש בחנוכה ובפורים, על פי מה שכתב רבינו יונה (ברכות דף כט) בהא דכל השנה כולה מתפלל אדם הבינו חוץ ממוצאי שבתות ומוצאי יו"ט, משום שצריך לומר הבדלה בחונן הדעת. ובגמרא הקשו, כמו שאומר מעין כל ברכה וברכה משמונה עשרה, למה אינו

אומר גם כן מעין הבדלה, ויתפלל הבינו אפילו במוצאי שבת, ונשאר בקושיה. ורבינו יונה שם כתב, ואפשר לומר טעם בדבר, דמשום הכי לא תקנו מעין הבדלה, מפני שהבדלה אינה ברכה בפני עצמה, אלא שאנו כוללים אותה בברכת אתה חונן, ואם היו אומרים מעין הבדלה היה נראה שהבדלה היא ברכה בפני עצמה. וכתבו על זה המפרשים דלפי טעם זה למה מזכירין שבת וראש חודש בברכת מעין שלוש הרי היא אינה ברכה בפני עצמה. ותיצו, משום דלפעמים היא ברכה בפני עצמה כששכח לומר בברכת המזון ונזכר קודם שאמר הטוב והמטיב. ולפי זה ניחא דעל הניסים שאינה אף פעם ברכה בפני עצמה, ע"כ אין מזכירים במעין ג'".

ומסיים הגר"י כהן: "לפי זה יש לומר גם כנודן דידן שברכת רצה הוי ברכה בפני עצמה וכשלא הזכירה הוי כהחסיר ברכה שלכולי עלמא הוי כלא בירך כלל. ויעו"ש בהר צבי שדן לענין החסיר טל ומטר אי הוי משנה ממטבע הברכה אם יש לומר דלכו"ע הוי כלא התפלל כלל, ובנדון דידן [שהחסיר רצה בברכת המזון] דהוי כהחסיר ברכה בודאי שלכו"ע הוי כלא התפלל כלל".

ומתבאר בדבריו שיש הבדל גדול בין תפילה לברכות, וגם אם ננקוט שבתפילה, גדר ההזכרה הוא דבר נפרד מהתפילה, ואם שכח את ההזכרה עדיין אין זה נחשב כאילו לא התפלל כלל - אולם

בברכות, אם שכח את ההזכרה הרי זה שינוי ממטבע שתיקנו חכמים בברכות, וכאילו לא בירך כלל.

- י -

לאור דברים אלו נראה לומר שתקנת חז"ל בר"ח או ביו"ט שחל בשבת להזכיר רצה ויעלה ויבוא, אינה גדר של שתי הזכרות שנקבעו אחת אחרי השניה, אלא מטבע ברכה אחד של הזכרה אחת של שבת וראש חודש או יו"ט.

ואם כן, לפי דברי הגר"י כהן שברכת רצה היא ברכה בפני עצמה וכשלא הזכירה הרי זה כאילו החסיר ברכה שלכולי עולמא הוי כלא בירך כלל - נראה לומר שגם בברכת המזון בר"ח או ביו"ט שחל בשבת הזכרת רצה ויעלה ויבוא נחשבת ברכה אחת של הזכרה, וממילא אם הקדים לומר יעלה ויבוא, הרי זה שינוי ממטבע הברכה, ולכן מחוייב הוא להפסיק מאמירת היעלה ויבוא ולהתחיל רצה, כדי שההזכרה תהיה כראוי ולא יהיה שינוי בכל צורת הברכה.

נמצא מעתה, שנדון השאגת אריה אם טעה והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה, אינו תלוי במחלוקת הרמ"א והט"ז כפי שביאר בכף החיים [המובא לעיל אות ב] - כי גם לדעת הט"ז שפסק בענין טעות בקריאת התורה שבחנוכה שאין להפסיק בקריאה, אולם כאשר הטעות היא בברכת

המזון ואז נחשב הדבר שינוי במטבע של ברכה - יודה הט"ז שצריך להפסיק מלומר יעלה ויבוא ולחזור ולהתחיל רצה, כי השינוי במטבע הברכה נחשב כאילו החסיר את הברכה.

ולכאורה יש להביא לכך ראיה, מההלכה הפסוקה בשו"ע (סי' קפח סע' ז) שאם שכח רצה בשבת ר"ח, אם פתח בהטוב והמטיב, חוזר לראש ברכת המזון ומזכיר של שבת ושל ר"ח. ולכאורה לא מובן מדוע צריך בחזרתו לומר יעלה ויבוא, הלוא בברכתו הראשונה הזכירו, וכעת צריך להשלים רק את אמירת "רצה" ששכח. וכתב המשנה ברורה (שם ס"ק כט) שצריך לומר עוד הפעם יעלה ויבוא "דברכת המזון הראשון נתבטל לגמרי". ומוכח מכאן, כיסוד הדברים המבוארים לעיל - שברכה ללא הזכרה נחשבת כאילו לא בירך כלל, והיינו כמבואר לעיל שכל שינוי ממטבע שתיקנו חכמים בברכות נחשב כאילו לא בירך כלל.

- ז -

והנה המג"א (סי' קפח ס"ק יג) כתב: "ונראה לי דחנוכה בשבת והזכיר של חנוכה ולא של שבת, חוזר לראש ואינו מזכיר של חנוכה, דהא אינו חובה להזכיר של חנוכה, כדאיתא בגמרא (שבת כד, א)". אולם בשער הציון (סי' קפח ס"ק כא) כתב שלא העתיק את דברי המג"א הללו מאחר ואינם מוכרחים כמו שהעיר הפמ"ג. ומבואר לדעת השער

הציון, שאם שכח רצה בברכת המזון בשבת חנוכה, כאשר חוזר ומברך, עליו לומר גם על הניסים [למרות שכבר הזכיר זאת בברכה הראשונה].

ונראה שטעמו של השער הציון על דרך המבואר לעיל בשכח רצה בשבת ראש חודש, וכשם שבראש חודש הגם שאמירת יעלה ויבוא אינה חובה, אולם כאשר עליו לחזור ולברך את ברכת המזון בשל סיבה כלשהי, עליו לחזור ולהזכירה כדי שלא יהיה שינוי ממטבע תקנת חכמים בברכה. כך גם כשחוזר בחנוכה, צריך להזכיר בחזרתו על הניסים, כי מאחר ותיקנו חז"ל להזכיר במטבע ברכת המזון של חנוכה את הזכרת על הניסים, אם לא מזכיר של חנוכה בברכה זהו שינוי מטבע הברכה וחסרון בעצם הברכה. ולכן לפי השער הציון אין כל הבדל בין ר"ח לחנוכה, וכשצריך לחזור, פשיטא שמחוייב להזכיר את כל מטבע הברכה כפי תקנתה: בשבת ר"ח מחוייב להזכיר שבת ור"ח, ובשבת חנוכה מחוייב להזכיר שבת וחנוכה.

ובדעת המג"א הסובר שאינו צריך בחזרתו לומר על הניסים, צריך לומר, שיש חילוק בין אמירת רצה ויעלה

ויבוא הסמוכים זה לזה, ושייך לומר שהם מטבע ברכה אחד של הזכרה אחת של שבת וראש חודש או יו"ט, ולכן כששכח רצה צריך לחזור גם על יעלה ויבוא כדי לא לשנות ממטבע שקבעו חכמים. אולם אמירת על הניסים אינה סמוכה לאמירת רצה, ולכן לא שייך לומר שחסרון אמירתה הוא שינוי מעצם מטבע הברכה.

אלא שנראה בדעת המשנה ברורה שאינו סובר כיסוד המבואר – שהזכרת שבת ור"ח נחשבת ברכה אחת של הזכרה, וממילא אם הקדים לומר יעלה ויבוא, הרי זה שינוי ממטבע הברכה, ולכן מחוייב הוא להפסיק מאמירת היעלה ויבוא ולהתחיל רצה, כדי שההזכרה תהיה כראוי ולא יהיה שינוי בכל צורת הברכה. שהרי כתב המשנ"ב על פסק השו"ע (סי' קפח סע' ה) שכשחל ר"ח ויו"ט בשבת אומר רצה והחליצנו ואחר כך יעלה ויבוא (שם ס"ק יג) וז"ל: "מפני ששבת הוא תדיר וקי"ל בכל מקום תדיר קודם, ובדיעבד אם החליף בודאי יצא". הרי לנו מפורש ששינוי הסדר אינו שינוי במטבע הברכה, ואינו מעכב בדיעבד. ולפי זה, גם בנדון שהתחיל להזכיר יעלה ויבוא, מהיכי תיתי לומר שמחוייב להפסיק ולהתחיל רצה בגלל שינוי הסדר, וצ"ע.

שיעור זה התפרסם בקובץ הערות וביאורים - אהל'י תורה חב"ד. (קובץ תתצ"ח י"א ניסן תשס"ה), ולאחר פרסומו כתב הרב יעקב יוסף קופרמן, ר"מ בישיבת תורת"ל - קרית גת, בגליון תתצ"ט את המכתב הבא:

בגליון העבר כתב הרב צ. ר. שי' בנוגע למי שטעה והתחיל לומר יעלה ויבוא לפני רצה בשבת ר"ח או ביר"ט שחל בשבת, שהאחרונים (השאג"א והדברי מלכאל והכף החיים) תלו זאת בהספק מה עדיף האם הא דתדיר קודם לשאינו תדיר או הא דאין מעבירין על המצוות, (וע"ש בפרטיות, דיש בזה במק"א מחלוקת בין הרמ"א להט"ז).

והרב הנ"ל רוצה לומר שכאן לכ"ע צריך להפסיק לומר יעלה ויבוא ולחזור ולהתחיל מרצה. משום שכמו שמביא מהגר"י כהן ז"ל שברכת רצה הוי ברכה בפ"ע וכשלא הזכירה הוי כהחסיר ברכה שלכ"ע הוי כלא בירך כלל, ובהמשך לזה רוצה לומר ש"גם בברכת המזון בר"ח או ביר"ט שחל בשבת הזכרת רצה ויעלה ויבוא נחשבת ברכה אחת של הזכרה וממילא אם הקדים לומר יעלה ויבוא הרי זה שינוי ממטבע הברכה ולכן מחויב הוא להפסיק מאמירת היעלה ויבוא ולהתחיל רצה, כדי שהזכרה תהיה כראוי ולא יהיה שינוי בכל צורת הברכה, ולכן אין זה תלוי במחלוקת הרמ"א והט"ז (כפי שכתב הכה"ח) אלא לכ"ע יש להפסיק ולהתחיל רצה "כי השינוי במטבע הברכה נחשב כאילו החסיר את הברכה" ע"ש בארוכה.

ולענ"ד יש לדון בדבריו מכמה צדדים:

(א) דעיקר סברתו שאם הזכיר יעלה ויבוא לפני רצה חשיב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים כבר כתבו הרבינו יונה והרשב"א בברכות (יא, א) והובא להלכה בכ"מ דכל כה"ג לא חשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים, ובלשון רבינו הזקן בסימן ס"ח ס"א שרק אם שינה בפתיחת וחתימת הברכה חשיב משנה ממטבע שטבעו חכמים ולא יצא י"ח אבל שאר נוסח הברכה לא נתנו בו חכמים שיעור שיאמר כך וכך מלות לא פחות ולא יותר ולא הזכירו אלא המלות שיש הקפדה בהן לבד כגון יציאת מצרים וכו' אבל שאר הנוסח שלא הזכירו שיש הקפדה בו אינו מעכב כלל אם שינה אותו ואמרו בלשון אחר, ע"ש היטב. (וראה גם בסי' ס"ו ס"ב וסק"ד ס"ח).

וממילא מובן לנדו"ד שהקדמת יעלה ויבוא לרצה אינה יכולה להיחשב כשינוי המטבע, שמצד זה יצטרך להפסיק לומר יעלה ויבוא ובפרט שגם הזכיר את השם, ורק אי אתינן עלה משום הא דתדיר קודם יש סברא להפסיק יעלה ויבוא.

(ב) ומלבד זאת גם לפי סברתו שזה כן נחשב כשינוי המטבע, לא הבנתי איך אפשר לומר כן בר"ח שגם אם לא הזכיר כלל יעלה ויבוא אינו מעכב ואם הזכירו אבל שלא לפי הסדר יעכב?!

ג) וכמו"כ לא הבנתי ראייתו מהא דנפסק בסקפ"ח ס"ז דאם שכח רצה בשבת ר"ח והזכיר יעלה ויבוא, כשחוזר לראש ברכת המזון מזכיר של שבת ושל ר"ח, וביאר המשנה ברורה דזה שצריך להזכיר שוב של ר"ח הוא מכיון "דברכת המזון הראשון נתבטל לגמרי", ומזה רצה להביא ראי' לחידושו ש"הזכרת רצה ויעלה ויבוא נחשבת ברכה אחת של הזכרה", ואם הקדים יעלה ויבוא לרצה חשיב כשינוי המטבע? [ואמנם בסוף דבריו מצא הרב הנ"ל מפורש במק"א במשנ"ב דלא כדבריו ש"בדיעבד אם החליף בודאי יצא", אך גם לולא זאת לא הבנתי מלכתחילה את הראי' לדבריו מזה דבשכח רצה נתבטל הברכת המזון הראשון לגמרי].

ד) ובגוף דברי המשנ"ב הנ"ל יש להעיר שמקור דבריו הם (כפי שנסמן בשעה"צ) במג"א, ובאמת במג"א עצמו לא נמצא הביאור של המשנ"ב "דברהמ"ז הראשון נתבטל לגמרי" אלא מטעם אחר "דבכל ברהמ"ז מזכיר של ר"ח דומיא דיוה"כ שהוא יום שנתחייב בארבע תפילות" וכ"ה גם בשוע"ר שם סי"ד "שבכל ברהמ"ז צריך להזכיר של ר"ח אף שאינו מברך בשביל ר"ח".

והרי יש בזה נפק"מ למעשה, דביר"ט שחל בשבת והזכיר של יר"ט ושכח של שבת, ובפעם הב' הזכיר של שבת ושכח של יר"ט, הנה לסברת המשנ"ב "דברהמ"ז הראשון נתבטל לגמרי", יצטרך לחזור פעם שלישית ולהזכיר שבת ויר"ט, ולסברת המג"א ואדה"ז לא יצטרך לחזור, דאמנם לכתחלה היה צריך של יר"ט גם בפעם הב' מצד שבכל ברהמ"ז צריך להזכיר וכמו בר"ח, אבל אם שכח הרי בפשטות מסתבר דאינו מעכב, ופלא על המשנ"ב שכתב את ביאורו בפשיטות דלא כהמג"א ובזמן שלא ציין מקור אחר לדבריו חוץ מהמג"א, וצ"ע.

ה) וכמו"כ אינו מובן כלל מה שכתב לבאר דברי השעה"צ בנוגע לשבת חנוכה שלא העתיק את דברי המג"א שבהזכיר של חנוכה ולא של שבת חוזר לראש ואינו מזכיר של חנוכה, ולדעתו אין דבריו מוכרחין ע"ש (ולהעיר דאדה"ז כן הביא דבריו להלכה), וע"ז ביאר הרב הנ"ל ש"מאחר ותיקנו חז"ל להזכיר במטבע הברכה של חנוכה הרי שאם לא מזכיר של חנוכה בברכה זהו שינוי מטבע הברכה וחסרון בעצם הברכה וכאילו לא בירך כלל".

ובמחכ"ת דבריו מרפסין איגרא, שהרי גם אם בכלל לא הזכיר של חנוכה אינו צריך לחזור ולברך, ופשוט שאילו היה בזה "חסרון בעצם הברכה וכאילו לא בירך כלל", היה צריך לחזור ולברך. וכאן שכבר הזכיר של חנוכה, אלא שבפעם השניה לא הזכיר, היתכן לומר שזה נחשב "כאילו לא בירך כלל"? אתמהא!

על מכתבו של הרב יעקב יוסף קופרמן, השבתי בגליון תתק"ו:

בגליון תתצ"ח פירסמתי שיעור בענין טעות בהזכרה בתפילה ובברכת המזון. בגליון שיצא לאור לאחר מכן, השיג הרב י.ק. שליט"א, על דברי כדלהלן:

באות א' תמה על מה שכתבתי שאם הזכיר יעלה ויבוא לפני רצה חשיב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים, והביא מדברי הראשונים דכל כה"ג אינו נקרא משנה ממטבע. אך לענ"ד, דברי הראשונים שהביא נאמרו כאשר משנה מתוך לשון הברכה עצמה, ואז רק אם שינה בפתיחה וחתימה נחשב שינוי המטבע. אולם כל דברינו עסקו בהזכרת "רצה" ו"יעלה ויבוא" שהם הזכרה בברכת המזון, ולכל ההזכרה יש דין של ברכה בפני עצמה, ולכן כשלא אמר את הסדר כראוי נחשב כאילו לא בירך את הברכה כלל, ושפיר נחשב כשינוי ממטבע שתיקנו חכמים.

ומש"כ באות ב' לתמוה היאך שייך לומר על הקדמת סדר יעלה ויבוא לרצה שיעכב בעוד שעצם שכחת הזכרת יעלה ויבוא בר"ח אינה מעכבת, גם כן לא קשה, שהרי כאשר צריך להזכיר גם רצה וגם יעלה ויבוא, כמבואר בדבריי, נחשבות הזכרות אלו כברכה אחת שיש להוסיף, ולכן כשם שבתפילה כאשר מתכוין להדיא לא לצאת [כוונה נגדית] כתב רבינו יונה בריש מסכת ברכות שאין יוצא ידי חובה, ואם כן כשאמר את ברכת המזון ללא סדר ראוי, הרי זה כאילו היתה לו כוונה הפוכה ממטבע שתיקנו חכמים לומר, וע"כ לא יצא.

וגם ביתר הדברים שכתב יש עמי אריכות דברים, ועוד חזון למועד כשיצאו הדברים לאור בספרנו רץ כצבי חלק ג', בעזרת הש"ת.



על כך שב והגיב הרב קופרמן בגליון תתק"ח:

בגליון תתק"ו (עמ' 71) כתב הרב צבי רייזמן שי' לתרץ את דבריו בגליון תתצח שאם א' הזכיר בברכת המזון יעלה ויבוא לפני רצה חשיב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים ולכן לא יצא י"ח וצריך לחזור ולומר לפי הסדר הנכון, וע"ז הערתי בגליון שלאח"ז שמבואר בכ"מ דכל כה"ג אינו נקרא משנה ממטבע ע"ש. וע"ז ענה הרב הנ"ל בגליון הנ"ל ש"דברי הראשונים שהביא נאמרו כאשר משנה מתוך לשון הברכה עצמה, ואז רק אם שינה בפתיחה וחתימה נחשב שינוי המטבע אולם כל דברינו עסקו בהזכרת "רצה ויעלה ויבוא" שהם הזכרה בברכת המזון ולכל ההזכרה יש דין

של ברכה בפני עצמה, ולכן כשלא אמר את הסדר כראוי נחשב כאילו לא בירך את הברכה כלל, ושפיר נחשב כשינוי ממטבע שתקנו חכמים".

ולענ"ד אין בזה ליישב דבריו, משום שאם הבנתי נכון את דבריו הרי שרוצה לחלק בין שינוי הסדר בתוך ברכה אחת, לבין שינוי סדרם של הברכות עצמם שהקדים ברכה שאמורה להיות יותר מאוחר בסדר הברכות ואמרה יותר מוקדם שזה מעכב, ולכן לדעתו הזכרת רצה הוי ברכה בפ"ע, והזכרת יעלה ויבוא ברכה בפ"ע, ולכן אם הזכיר יעלה ויבוא לפני רצה, אינו יוצא י"ח (ואם לא לזו היתה כוונתו הרי שלא הצלחתי להבין מדבריו מהי כוונתו, ובודאי יואיל לברר כוונתו בגליון הקרוב).

אולם באמת א"א לומר כן משום שכל יסודו בכלל להגדיר את הזכרת רצה ויעלה ויבוא לא רק כחלק מהברכה השלישית של ברכת המזון, אלא כברכה בפ"ע, הוא ממ"ש הגר"י כהן בהערות למקראי קודש (ע"ש בגליון תתצח עמ' 146), וסברתו הוא מצד שלפעמים היא ברכה בפ"ע כששכח לומר בברכת המזון ונזכר קודם שאמר הטוב והמטיב, שאז אמרה כברכה בפ"ע, ולכן גם כשאמרה במקומה בתוך הברכה השלישית נחשבת ההזכרה כברכה בפ"ע ע"ש.

והרי משם גופא ראי' שאין להחשיב את הזכרת רצה כברכה בפ"ע והזכרת יעלה ויבוא כברכה בפ"ע, דהרי בשכח להזכיר שניהם ונזכר קודם הטוב והמטיב, אומרם בברכה אחת וא"כ בנד"ד כשאמר יעלה ויבוא לפני רצה אין זה יכול להחשב כמו שהקדים ברכה אחת לחבירתה אלא רק כמי ששינה סדר הדברים בתוך הברכה עצמה וע"ז הרי כבר נתבאר דבזה אינו נחשב כמשנה ממטבע שטבעו חכמים וק"ל.

ומלבד זאת יש להעיר שהגר"י כהן אמר את חידושו במקום שלא הזכיר כלל רצה די"ל דנחשב כאילו החסיר ברכה שלימה ולכן לכו"ע הוי כלא בירך כלל (ואינו תלוי במחלוקת הידועה בין הר"י וחכמי פרובינציא במי ששכח להזכיר בתפילה יעלה ויבוא וכו'). אבל כשהנדון הוא רק שינוי בסדר ההזכרות, אזי אפי' אי י הבינא לי להרצ"ר שי' שכל הזכרה נחשבת כברכה בפ"ע (אף שלדעתי א"א לומר כן וכנ"ל) הרי יתכן שגם בשאר הברכות של ברה"מ אם שינה הסדר אינו מעכב, דהרי מצינו בברכות ק"ש שסדר הברכות אינו מעכב כמבואר ברמב"ם ובשר"ע הל' ק"ש, ולגבי ברכת המזון לא מצינו מפורש שזה כן מעכב וא"כ כ"ש בשינה סדר ההזכרות שאינו מעכב.

[ועוד זאת יש להעיר על עיקר יסודו של הגר"י כהן דלדבריו הי' צריך להיות שגם בר"ח מי ששכח יעלה ויבוא בברכת המזון שיחשב כהחסיר ברכה שלימה דהרי גם בר"ח מי שנזכר קודם שהתחיל ברכת הטוב והמטיב שלא אמר יעלה ויבוא אומר

ברוך אשר נתן וכו' כברכה בפ"ע, ומ"מ אם לא נזכר עד שהתחיל ברכת הטוב והמטיב אינו חוזר על יעלה ויבוא, ומאי שנא מרצה?].

עוד כתב שם הרב הנ"ל: "ומש"כ באות ב' לתמוה היאך שייך לומר על הקדמת סדר יעלה ויבוא לרצה שיעכב בעוד שעצם שכחת יעלה ויבוא בר"ח אינה מעכבת, גם כן לא קשה, שהרי כאשר צריך להזכיר גם רצה וגם יעלה ויבוא, כמבואר בדבריי, נחשבות הזכרות אלו כברכה אחת שיש להוסיף, ולכן כשם שבתפילה כאשר מתכוין להדיא לא לצאת [כוונה נגדית] כתב רבינו יונה בריש מסכת ברכות שאין יוצא ידי חובה, ואם כן כשאמר את ברכת המזון ללא סדר ראוי, הרי זה כאילו היתה לו כוונה הפוכה ממטבע שתיקנו חכמים לומר, וע"כ לא יצא".

הנה לא הצלחתי כלל להבין דבריו בזה, מדוע שטעות כזו של הזכרת יע"י לפני רצה תיחשב כאילו יש לו כוונה להדיא שלא לצאת בברכת המזון יותר מאשר כל טעות אחרת כמו שהתחיל ברכת יוצר אור והמשיך אשר בדברו מעריב ערבים וכו' ורק חתם ביוצר המאורות שהדין הוא שיצא (שוע"ר סי' נט ס"א) ולא עלה על דעת א' מהפוסקים שבזה גילה דעתו שמכוין שלא לצאת?!

ומ"ש עוד, שעל יתר דבריי יתייחס בספרו הבא. אולי יורשה להציע ללבן קודם את הדברים מעל גבי הקובץ לפני שידפיס בספר וכו' ולא באתי אלא להעיר.



ע"ז מכתבו של הרב יעקב יוסף קופרמן, הישבת:

כב' ידידי תופש עט וחבר לעט הרב יעקב יוסף קופרמן הי"ו
ר"מ בישיבת תומכי תמימים קרית גת
השלום והברכה!

בגליונות אשתקד הזכרתי שאם אחד הזכיר יעלה ויבוא לפני רצה בברהמ"ז (כגון בשבת ר"ח או ויו"ט) נחשב כמשנה ממטבע שטבעו בו חכמים, היות ולהזכרות רצה ויעו"י יש דין של ברכה בפנ"ע, וכשלא אמר בסדר הראוי נחשב כאילו לא בירך כלל את הברכה, ושפיר נחשב כשינוי ממטבע שטבעו בו חכמים ויש עליו לחזור ולברך את ברכת המזון.

על הנ"ל תמהת במכתבך וטענת שא"א לומר שההזכרות של יעו"י ורצה הן ברכות נפרדות, והבאת ראיה משם גופא, דהרי בשכח להזכיר שניהם ונזכר קודם הטוב והמטיב אומרים בברכה אחת, וא"כ בנדון דידן כשאמר יעו"י לפני רצה אין

זה יכול להחשב כמו שהקדים ברכה אחת לחברתה אלא רק כמו ששינה סדר הדברים בתוך הברכה עצמה, וע"ז הרי כבר נתבאר דבזה אינו נחשב כמשנה ממטבע שטבעו בו חכמים וכו'. עכ"ד.

ואם יואיל כבודו לעיין בסוגיא במסכת ברכות (מט, א) ובדברי התוס' בד"ה ברוך שנתן שבתות למנוחה, בו הוא מקשה וא"ת והא סמוכה היא וי"ל הואיל ולא נתקנה שם אלא לאומרה לפרקים כששכח רצה והחליצנו אין זה קרוי סמוכה וצריך פתיחה בברוך.

חזינן ליה מדברי התוס', שכל הכללים והדינים של ברכות כגון ברכה הסמוכה לחברתה ודיני פתיחה וכן דינים אחרים כגון שאין חותמין בשניים, אין מקומם בברכה זו כי היא נאמרת רק לעיתים רחוקות, לפרקים כששוכח, ולכן אין הכי נמי גם לאחר ברכת הטוב והמטיב הברכה הזו נחשבת כשאר ברכות (בשבת וי"ט), אלא היות והברכה הזו נאמרת ונשנית רק לפרקים כל הכללים והחוקים המתייחסים לדיני ברכות לא חלים כאן כלל, אולם לאמיתו של דבר הן שתי ברכות לכל דבר ולכן המשנה את הסדר של הזכרות יעו"י ורצה ואמרם שלא כסדר זה נחשב כאילו לא בירך כלל.

ועוד, אנא עיין בתחילת הסוגיא בדברי הגמ' גופא רבי אומר אין חותמין בשתיים, והגמ' מגיעה למסקנא שלמרות זאת מקדש השבת וישראל והזמנים מקדשים בשתיים כלשון הגמ' חוץ מזו, ושואלת הגמ' ומאי שנא הכא חדא היא, ומסביר רש"י שאכן אין אלו שתי ברכות אלא חד ברכה "שאינ כאן אלא ברכת מקדש שמברך לקב"ה שמקדש השבת והזמנים".

ואילו לדברי הבה"ג שמביא רש"י להלן אכן יש כאן שתי ברכות, כי "הני תרי קדושי נינהו ומודה רבי דחתמינן להו בשתיים", משמע שלפחות לדברי הבה"ג אפי' באמירת הברכה הזו שמסתיימת כביכול בברכה אחת, עם כל זאת היא נחשבת כשתי ברכות ממש, ואי לכך לדברי הבה"ג ג"כ בנדון דידן שאומר ברוך שנתן שבתות למנוחה וימים טובים לששון ולשמחה נחשב הדבר כאילו אמר שתי ברכות.

בברכה ובידידות

צביקה רייזמן



רִץ כְּצִבִּי



תַּעֲנִיּוֹת



עֲשֵׂרָה בַּמִּבֵּת



סימן טז

תענית עשרה בטבת וחומרתה לעומת תעניות אחרות

- א -

עוד מבואר בדברי הרמב"ם, שתענית עשרה בטבת היא על התחלת המצור על ירושלים בזמן חורבן בית המקדש הראשון, על ידי נבוכדנאצר הרשע. אמנם מצאנו בדברי הפייטן (סליחות לעשרה בטבת) שבחודש טבת היו צרות נוספות לכלל ישראל: "אזכרה מצוק אשר קראני, בשלוש מכות בחודש הזה הכני וכו'. דעכני בשמונה בו שמאלית וימנית, הלא שלשתן קבעתי תענית, ומלך יון אנסני לכתוב דת יונית וכו'. זועמתי בתשעה בו בכלימה וחפר, חשך מעלי מעיל הוד וצפר, טורף טורף בו הנותן אמרי שפר, הוא עזרא הסופר. יום עשירי צוה בן בוזי החוזה, כתב לך בספר המחזה לזכרון לעם נמס ונבזה את עצם היום הזה". הרי, שמלבד הצרה בעשרה בטבת, היו צרות נוספות: בשמיני בטבת, ציוו היוונים לתרגם את התורה ליוונית. ובתשיעי בטבת נפטר עזרא הסופר.

בשו"ע (סימן תקמט סעיף א) נפסק: "חייבים להתענות בתשעה באב ובי"ז בתמוז ובג' בתשרי ובעשרה בטבת, מפני דברים הרעים שארעו בהם". והמג"א (ס"ק א) הוסיף על פי דברי הרמב"ם: "מפני

כתב הרמב"ם בהלכות תעניות (פרק ה הלכה א-ב) וז"ל: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה, ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה, עד שגרם להם ולנו את אותם הצרות, שבזכרון דברים אלו נשוב להיטיב, שנאמר והתודו את עוונם ואת עוון אבותם. ואלו הן: יום שלישי בתשרי, שבו נהרג גדליה בן אחיקם ונכבית גחלת ישראל הנשארה וסיבב להתם גלותן. ועשירי בטבת, שבו סמך מלך בבל נבוכדנאצר הרשע על ירושלים והביאה במצור ובמצוק. ושבעה עשר בתמוז, וחמשה דברים אירעו בו: נשתברו הלוחות, ובטל התמיד מבית ראשון, והובקעה ירושלים בחורבן שני, ושרף אפוסטמוס הרשע את התורה, והעמיד צלם בהיכל".

ומבואר בדברי הרמב"ם שעיקר תקנת התעניות בימים אלו היתה בגלל הצרות שאירעו בהם, כדי שנתבונן במעשים הרעים שהביאו לצרות אלו, ועל ידי כך נחזור בתשובה.

הדברים הרעים - כדי לעורר הלבבות לתשובה". כלומר, מדברי הרמב"ם אנו למדים שהצומות אינם רק זכרון לצרות, אלא יש להם תכלית - "כדי לעורר הלבבות לפתוח דרכי התשובה".

בש"ת חתם סופר (או"ח סימן רח) הוסיף בביאור דברי הרמב"ם - מה המקור לחידוש זה, שעיקרה של התענית הוא לחזור בתשובה: "הנה גילה לנו מה שלא היינו מעלים על דעתנו, שהיינו חושבים שהתעניות הללו אינם על דרך התשובה, אלא על דרך האבל והצער ביום שאירע רע, כמו השמחה ביום שאירע טובה, וכן משמע קצת פ"ק דמגילה (ה, א) דקאמר תשעה באב שחל בשבת מאחרים ולא מקדימים, מאי טעמא, אקדומי פורענותא לא מקדימין, ובוודאי אקדומי תשובה זריזין מקדימין, מכל מקום הודיענו הרמב"ם דלא כן הוא. ועל פיו נהגו לומר וידיי וסליחות באותן הימים [חורף מתשעה באב דאי קרי מועד], משום שנקבעו על התשובה. ומכל מקום לא הודיענו נושאי כליו מנא ליה הא. ולכאורה היינו משום דאם לא כן, מנא להו להנביאים לחדש דבר שלא מצינו כיוצא בו בתורה, בשלמא לקבוע יום שמחה ביום טובה כגון חנוכה ופורים דאורייתא הוא מק"ו, משעבוד לגאולה אומרים שירה ממות לחיים לא כל שכן (מגילה יד, א), וק"ו דאורייתא הוא. אבל לקבוע אָבל עולם על צער לא מצינו כיוצא

בזה, אלא על כרחך על התשובה הוקבעו, כדכתיב (ויקרא כו, מ) והתוודו את עוונם ותענית מסוגל לכפרה ותשובה, ובוודאי אבוהון דכולהו יום כיפור, וצדקו דברי הרמב"ם".

מתבאר איפוא, שעיקר תקנת התעניות היתה כדי שבזמנים אלו שאירעו צרות לאבותינו, נתעורר להתבונן על מה ולמה היו הצרות, ומכוחה של ההתעוררות יפתחו הלבבות לשוב בתשובה שלימה לתקן את דרכינו.

- ב -

בדברים המבוארים לעיל שווים כל ארבע התעניות, וכן נפסק ברמב"ם (הלכות תעניות פ"א ה"ד) ובש"ע (או"ח סימן תקנ סע' א) "כל ד' הצומות הללו [י"ז בתמוז, תשעה באב, צום גדליה ועשרה בטבת] אם חלו להיות בשבת נדחין לאחר השבת". והיינו שאין כל הבדל בין ארבע התעניות.

אולם לדעת האבודרהם (הלכות תעניות, עמ' רנד) תענית עשרה בטבת שונה משאר התעניות, וז"ל: "וחילוק יש ביניהם, שארבעת הצומות הם נדחים לפעמים כשחלו בשבת, חוץ מעשרה בטבת שאינו חל לעולם בשבת, אבל הוא חל לפעמים ביום ששי, ומתענים בו ביום. ואפילו היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר, מפני שנאמר בו (יחזקאל כד, ב) בעצם היום הזה, כמו ביום הכיפורים".

- ג -

השדי חמד (מכתב לחזקיהו, חידושים עמ"ס מגילה ה, א רש"י ד"ה זמן) העיר שבדברי רש"י במסכת מגילה (ה, א) מפורש שלא כדעת האבודרהם.

על האמור במשנה שאת תשעה באב "מאחרין ולא מקדימין", דהיינו תשעה באב שחל בשבת, אין מתענים בשבת אלא מאחרים את התענית ליום ראשון, ולא מקדימים אותה לפני שבת, כתב רש"י: "והוא הדין ליי"ז בתמוז ולעשרה בטבת, והאי דנקט תשעה באב משום דהוכפלו בו צרות והכל מתענים בו, אבל שאר צומות אמרינן במסכת ראש השנה (יח, ב) רצו מתענין רצו אין מתענין". ומפורש בדבריו, שגם אם יחול עשרה בטבת בשבת, אין מתענים אלא דוחים את התענית ליום ראשון, שלא כדעת האבודרהם שבעשרה בטבת מתענים גם בשבת. וכתב השדי חמד: "ויש להתפלא שלא זכר דברי רש"י הללו דמסייעי ליה". והיינו שיש להתפלא על הבית יוסף מדוע הסתפק בתמיהה על האבודרהם "מנין לו זה", ולא תמה עליו מדברי רש"י שמפורש שלא כדעתו.

גם בדברי המנחת חינוך (מצוה שא אות ז) מבואר שלא כחידושו של האבודרהם, לפנינו דבריו: "ארבע צומות הללו מדברי קבלה אין נקבע להם יום מיוחד, עשרה בטבת, או תשעה באב וכדומה. רק הדברי קבלה הוא על אלו החדשים – דבטבת ותמוז ואב ותשרי מחוייבים להתענות בהם

ומבוארת דעת האבודרהם, שבזמנינו שאין קידוש החודש על פי ראיית עדים בבית דין, וכל חודשי השנה ומועדיה מסודרים על פי לוח קבוע – עשרה בטבת אינו יכול לחול בשבת. אולם אם היה עשרה בטבת חל בשבת, לדעת האבודרהם, היה צריך לצום גם בשבת. כי קביעות התענית היא אך ורק "בעצם היום הזה", בתאריך עשרה בטבת, ואפילו כשחל בשבת – כפי שביום כיפור שחל בשבת מתענים, משום שקביעות הצום היא אך ורק בעשירי בתשרי, כלשון הכתוב "כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה" (ויקרא כג, כט).

אמנם, הבית יוסף (או"ח סימן תקנ סע' ג) כתב על דברי האבודרהם "ולא ידעתי מנין לו זה". ומתוך כך נפסק בשו"ע הנ"ל ש"כל ד' הצומות", ובכללם עשרה בטבת "אם חלו להיות בשבת נדחין לאחר השבת". ואכן המג"א (ס"ק ד) הביא רק את החלק הראשון של דברי האבודרהם ש"כל ד' צומות, לאו דווקא, דלעולם אין עשרה בטבת חל בשבת, כמו שכתב סימן תכ"ח סעיף ב'". ולא הביא את חידושו של האבודרהם ש"אפילו היה חל בשבת לא היו יכולים לדחותו ליום אחר". וכנראה טעמו, כי לדעת השו"ע משמע שלא הסכים עם חידוש זה, כמבואר בבית יוסף. [ובספר נפש הרב (עמוד קצו) הובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק שאמר על דברי האבודרהם "זה בוודאי טעות סופר"].

יום אחד. אבל לא נתייחד יום מיוחד, רק איזה יום שרוצה יוכל להתענות רק באלו החדשים. וראיה לדבר דבפסוק (זכריה ח, יט) אינו מבואר איזה יום כלל, רק צום הרביעי וצום החמישי וצום העשירי, דהיינו החדשים אבל לא באיזה יום. בניגוד לדעת האבודרהם שקביעות תענית עשרה בטבת היא אך ורק בתאריך עשרה בטבת, "בעצם היום הזה", ואפילו כשחל בשבת – המנחת חינוך סבור שקביעות כל התעניות, ובכללן עשרה בטבת, אינן תלויות בתאריך של יום מיוחד, אלא בחודשים שבהם אירעו הפורענויות.

המנחת חינוך הוכיח את דבריו מכמה מקומות: "בראש השנה (יה, ב) פליגי רבי עקיבא ורבי שמעון, דרבי עקיבא סובר צום העשירי היינו עשרה בטבת שבו סמך מלך בבל, ורשב"י אומר זה חמשה בטבת, שבאה שמועה לגולה. וקשה דהם היו תיכף לאחר חורבן כידוע ומאי פליגי, פוק חזי מה עמא דבר, ומה היו עושין בבית שני דאז היה ששון ושמחה, באיזה יום היו עושין, ובבית שני היו תנאים בית שמאי ובית הלל ויתר מקבלי התורה, והיאך שכחו הדבר. וגם שם מבואר דבתשעה בתמוז הובקעה העיר, כמבואר בירמיה (נב, ו) ואיך מתענין בשבעה עשר, ומתרץ רבא דבית שני נחרב בשבעה עשר בו, ומובא בתוס' (ר"ה שם ד"ה זה), ובית שני חמיר לן על כן מתענין ב"ז. ותמיה גדולה, היאך יכולין אנחנו

לעקור דברי קבלה שהוא כתורה, הוה להו לקבוע גם י"ז בו".

והוא מסכם: "אלא ודאי הוא הדבר אשר דברתי בעזה", דהקבלה לא קבעה יום מיוחד כלל, רק החדשים, ובאיזה יום בחודש שרוצים מתענים. וכן בימי ששון ושמחה [שהיו עושים בימים אלו בזמן בית שני, וכן לעתיד לבוא כשיבנה בית המקדש השלישין] באיזה יום שרוצים בחדשים הללו עושים ששון ושמחה. אם כן בבית שני היה כל מקום נוהג כמו שהיו רוצים, ואחרי זה כשנחרב הבית בשניה והיו רוצים לקבוע הימים הללו לכל ישראל בשוה, ביררו חז"ל לאחר החורבן ימים הללו, והיה דעת ר"ע שהצום יהיה עשרה בטבת, שבו היה עת צרה לישראל, ורשב"י אומר בחמשה בטבת, אע"פ שמביאים ראיה מפסוקים זה אסמכתא בעלמא. וגם סברת רבא דבית שני חמיר לן דבררו ביום שהיתה בבית שני, ומכל מקום לא נעקרה הקבלה כי בחודש הזה מתענים".

ומפורש בדברי המנחת חינוך שאין כל הבדל בין עשרה בטבת לשאר התעניות, ובכל התעניות אין הקביעות תלויה ביום מיוחד. ובכך הוא למעשה חולק על טעמו של האבודרהם שבעשרה בטבת יש קביעות מיוחדת "בעצם היום הזה", ובפרט לפי מה שהוכיח כן המנחת חינוך ממחלוקת רבי עקיבא ורבי שמעון בר יוחאי אימתי זמנה של התענית בחודש טבת, בעשרה או בחמשה בו, ומוכח שקביעותה של תענית

עשרה בטבת אינה תלויה ביום מיוחד כלל ועיקר.

- ד -

כאמור לעיל, האבודרהם למד את חידושו שתענית עשרה בטבת היא אך ורק בתאריך זה, ואף פעם לא נדחית, אפילו כשחל התאריך בשבת, מלשון הכתוב "בעצם היום הזה", הדומה לאמור ביום כיפור "בעצם היום הזה", אשר ממנו נלמד כי מתענים גם ביום כיפור שחל בשבת.

והנה בספר תוספת ברכה על חומש ויקרא (פרשת אמור, ויקרא פרק כג) הקשה על דברי האבודרהם: "ותמה אני על תכונת דמיון זה, כי לדעתי אינו מכוון כלל, כי ביום כיפור כתיב לשון זה במובן ציווי ["כי כל הנפש אשר לא תעונה בעצם היום הזה ונכרתה מעמיה"] - להתענות בו, והוא מובן שיתענו בעצם יום העשירי, מתי שיחול, ואפילו בשבת. וזהו מפני שהיה יכול לכתוב ביום הזה לבד, כמו בפסח ובסוכות, ומדהוסיף "בעצם", מתבאר שהוסיף לכוונה מיוחדת, ואנו מבינים כוונה זו לתקפו וגדולתו של אותו היום שאינו נדחה בענין מצוותו מפני כל, ואפילו משבת. אבל ביחזקאל כתיב לשון זה רק לענין סיפור זמן המאורע, שזה [מצור ירושלים] היה בעשור לחודש, בעצם היום, וכמו שסיפר הכתוב בנח, שבעצם היום הזה בא אל התיבה

(בראשית ז, יג), או בעצם היום הזה נמול אברהם (בראשית יז, כג), בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים (שמות יב, מא), וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה (דברים לב, מח), ובספר יהושע (ה, יא) ויאכלו מעבור הארץ ממחרת הפסח מצות וקלי בעצם היום הזה, ועוד כהנה. וכן כאן בפסוק ביחזקאל שהביא האבודרהם, הוא רק סיפור זמן המאורע, אבל אין כל יחס וענין לענין התענית".

אולם יש להשיב על טענה זו, כי אם נעיין בפסוק בספר יחזקאל נראה שאין זה רק סיפור דברים, וכפי שכתב רבי יוחנן סופר, גאב"ד ערלוי (אפריון חתנים, סימן יג) "שדקדק כן האבודרהם כי בפסוק זה נאמר לנביא יחזקאל מפי הגבורה "עצם היום הזה" שני פעמים, וז"ל הקרא "ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר, בן אדם כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם בעצם היום הזה". הרי שכפל רחמנא ית"ש שני פעמים על עשרה בטבת [שהוא בחודש העשירי בעשור לחודש] הלשון "עצם היום הזה", הכתוב גם ביום הכיפורים - וללמד יצא, שחמור תענית הזה יותר משאר הצומות".

ובהטעמת הדברים נראה על פי מה שכתב הרמב"ן (ויקרא כג, כח) לבאר את משמעות התיבות "בעצם היום הזה" בתנ"ך, והוראתם בכל מקום ומקום,

וז"ל: "והנה לא הזכיר "בעצם היום הזה" בשבת ולא במועדים, רק בחג השבועות וביום הכפורים, וכן באיסור החדש אמר (שם פסוק יד) עד עצם היום הזה. והנראה בטעם הדבר, כי הוצרך לומר [בשבועות] וקראתם בעצם היום הזה מקרא קדש, כי גוף היום הוא קדוש ואסור בעשיית מלאכה ואיננו תלוי בעומר ולא בקרבנות. וכן ביום הכיפורים, מפני שאמר (פסוק כז) ועניתם את נפשותיכם והקרבתם אשה לה', ובפרשת אחרי מות תלה עוד הכפרה בקרבנות ובשעיר המשתלח, מפני כן הוצרך לומר וכל מלאכה לא תעשו בגוף היום הזה, כי יום כפורים הוא בגופו לכפר עליכם, מלבד כפרת הקרבנות. וכן "עד עצם היום הזה" בחדש, עד גוף היום הזה שהוא יום הביאתכם את קרבן אלקיכם, שאפילו לא יבא הקרבן המצוה נוהגת בגוף היום הזה להיות החדש אסור לפניו ומותר לאחריו". ומבאר הרמב"ן את טעם הדבר: "כי עצם כל דבר, כוחו ותוקפו, נגזר מלשון כחי ועוצם ידי (דברים ח, יז). ולכך יזכיר בימים הנזכרים "עצם היום", כי הענין בהם בעצמם לא בדבר אחר נוסף בהם, שהוא הקרבנות אשר יקריבו בהם".

ומזמיר הרמב"ן לבאר: "ומצאנו עוד שהזכיר הכתוב "בעצם היום הזה" בעניינים נגזרים לעתים מזומנים, אמר בנח בעצם היום הזה בא נח וגו', ויהי בעצם היום הזה יצאו כל צבאות ה' מארץ מצרים

(שמות יב, מא), וידבר ה' אל משה בעצם היום הזה עלה אל הר העברים (דברים לב, מח-מט). והטעם באלו, מפני שיתכן שהכניס נח בתיבה קודם לכן הרבה מן החיה והעוף, וכן יתכן שיצאו מקצת ישראל ממצרים קודם לכן וביום ההוא נגמר הענין, וכן קודם ליום ההוא היתה צוואה למשה רבינו בעלייה ההיא וביום ההוא עלה, לכך פירש הכתוב בכולן שהיו בגוף היום ההוא, לא שהותחל בהם מתחילה ונשלם ענינם ביום ההוא רק הכל היה בגוף היום הזה וכן בעצם היום הזה נמול אברהם וגו' (בראשית יז, כו), שנמולו עם רב ביום אחד להגיד זריזותו במצות".

למדנו מדברי הרמב"ן, שבכל מקום שנאמר בתנ"ך "בעצם היום הזה", יש לכך משמעות המייחדת את "גוף היום ההוא". ומבוארים דברי האבודרהם, שהבין כי משמעות לשון הכתוב "בעצם היום הזה" בעשרה בטבת מדגישה את כוחו ותוקפו של עשרה בטבת [כלשון הרמב"ן: "כי עצם כל דבר, כוחו ותוקפו"] – ומכאן הניח את היסוד לחידושו שתענית עשרה בטבת היא אך ורק בתאריך זה ואפילו כשחל בשבת, כשם שנאמר ביום כיפור "בעצם היום הזה", שפירושו תענית ביום כיפור אפילו כאשר חל בשבת.

ובספר בני יששכר (מאמרי חדשי כסלו טבת מאמר יד אות א) הביא את דברי האבודרהם, וביאר את דבריו: "הנה במסכת תענית (כט,

א) אמר רבי יוחנן [על צום תשעה באב] אלמלא הייתי באותו הדור קבעתיו בעשירי שרוב של היכל בעשירי נשרף [כי ביום תשיעי לעתותי ערב הציתו בו את האור ורובו נשרף בעשירי]. ומקשו רבנן [היינו למה קבעוה בתשיעי]. ומשני, אתחלתא דפורענותא עדיפא [היינו העיקר יש להתאונן על ההתחלה]. ונראה דחכמי הדור [האבודרהם] למדוהו מדברי הנביא שאמר בנבואה חומרת צום העשירי, שראוי לדחות את השבת יותר מן שארי הצומות אשר בהם חרבה בית מקדשנו, אבל הוא, להיות זה היום היה אתחלתא דפורענותא, בו ביום סמך מלך בבל וצר על עיר הקודש".

אולם ביאור זה הוא הסבר חדש בחידושו של האבודרהם שעשרה בטבת חמור מכל התעניות [וצריך להתענות בו אפילו כשחל בשבת], וביאר הבני יששכר שהסיבה לחומרת יום תענית עשרה בטבת נובעת מכך שיום זה הוא תחילת פורענות חורבן בית המקדש. אך האבודרהם עצמו הרי נימק את דבריו בטעם אחר – שחומרת היום נלמדת מלשון הפסוק "בעצם היום הזה", וטעם זה לכאורה הוא טעם אחר מדבריו של הבני יששכר.

- ה -

בביאור חידושו של האבודרהם, מובא בספר חידושי הגר"ח מבריסק

(סטנסיל, סימן מד) במה שונה עשרה בטבת משאר התעניות: "תענית חלום מתענים אפילו בשבת, וחזינן מזה דשייך תענית בשבת, רק דבכל מקום נדחה מפני השבת משום דגם למחר יכולים להתענות, אבל בתענית חלום דאמר בגמרא דיפה לחלום כשמתענים בו ביום, לכן אינו נדחה. וזהו החילוק מכל תעניות לעשרה בטבת, שבכל התעניות מתענים מפני המאורעות ותלוי בחודש דכתיב בקרא, ושפיר שייך שידחה. אבל בעשרה בטבת דכתיב בעצם היום הזה, אם כן הוא דין דווקא באותו יום, ועל כן אי אפשר לדחות למחר".

כלומר, לדעת הגר"ח יש הוכחה מדין תענית חלום שמתענים בשבת מפני שהיא מועילה רק בו ביום, שאם התענית תלויה ביום מסויים, אין היא נדחית מפני שבת. ומכאן נובע שורש ההבדל בין עשרה בטבת לשאר תעניות: קביעות שאר התעניות אינה תלויה בהכרח ביום מיוחד, אלא בחודש בו אירעה הפורענות, וכפי שמפורש בנביא (זכריה ח, יט) שהתעניות נקראו על שם החודש שבו נקראו "כה אמר ה' צבאות צום הרביעי [י"ז בתמוז] וצום החמישי [תשעה באב] וצום השביעי [צום גדליה] וצום העשירי [עשרה בטבת] יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים". ולכן אם חל אחד מתעניות אלו בשבת, נדחית התענית ליום ראשון. אולם

"בצום העשירי", עשרה בטבת, נאמר בפסוק (יחזקאל כד, א-ב) הדגשה נוספת: "ויהי דבר ה' אלי בשנה התשיעית בחדש העשירי בעשור לחדש לאמר, בן אדם כתוב לך את שם היום את עצם היום הזה סמך מלך בבל אל ירושלם בעצם היום הזה". ומהדגשה זו למד האבודרהם, שקביעות תענית עשרה בטבת אינה רק בגלל החודש שבו היתה, אלא היא תלויה "בעצם היום הזה", כדוגמת תענית חלום בשבת, ולכן אינה ניתנת לדחיה, ומתענים גם בשבת.

אולם יש להעיר על ההשוואה שהשווה הגר"ח, בין תענית חלום לתענית עשרה בטבת. דהנה בטעם ההיתר להתענות תענית חלום בשבת, כתב הטור (או"ח סימן רפח סע' ד) וז"ל: "לפי שנפשו עגומה על חלומו שראה וחושב שיתבטל בשכר התענית, אם כן התענית הוא עונג לו". ובשו"ע (שם) נתבאר טעם אחר: "מותר להתענות בשבת תענית חלום כדי שיקרע גזר דינו". ובביאור הדברים כתב בשו"ע הרב (סימן רפח סע' ג) "והתירו לו חכמים בשביל שיקרע גזר דינו. ועוד, לפי שאין כאן ביטול עונג שבת לגמרי, כיון שנפשו עגומה עליו בשביל חלומו אם לא יתענה, ואם יתענה בטוח הוא שיקרע גזר דינו, אם כן התענית הזה תענוג לו".

לפנינו שני טעמים שונים מדוע הותר להתענות תענית חלום בשבת: טעם אחד – "כדי שיקרע גזר דינו", והיינו

שיש צורך בתענית כדי לקרוע את גזר הדין שנתבשר עליו בחלומו. ולפי טעם זה, אכן מובנים דברי הגר"ח, שלמרות שתענית עומדת בניגוד לחיוב עונג, מכל מקום נדחה חיוב עונג שבת מפני תענית חלום כי מוכרח להתענות דווקא ביום שחלם בו את החלום. ומכאן יש ללמוד שגם תענית עשרה בטבת שצריכה להיות דווקא "בעצם היום הזה", דוחה חיוב עונג שבת.

אולם לפי הטעם השני, שההיתר להתענות תענית חלום בשבת הוא מפני שהתענית עצמה "היא העונג שלו" – כי על ידי התענית מתיישבת נפשו העגומה עליו. לכאורה לא מובנת ראיית הגר"ח מתענית חלום בשבת לתענית עשרה בטבת. שהרי תענית חלום בשבת אינה מבטלת את חיוב עונג שבת, אלא אדרבה, על ידי התענית הוא מקיים את מצות העונג, ולכן מותר לו להתענות בשבת. מה שאין כן תענית המהווה סתירה לעונג שבת כתענית עשרה בטבת, שכל תכליתה הוא להביע את הצער על החורבן ולחזור בתשובה – מנין שמותר לצום אם על ידי התענית מתבטלת מצות עונג שבת. ואפילו אם התענית תלויה בעצם היום הזה, מכל מקום, מהיכי תיתי שמצות תענית דוחה מצות עונג שבת, וצ"ע.

ונראה לדון בחידושו של האבודרהם, כדלהלן.

- ו -

קריאת פרשת "ויחל" בעשרה בטבת לא עשרה מתענים

בשו"ע (או"ח סי' תקסו סע' ג) נפסק: "אין שליח ציבור אומר "עננו" ברכה בפני עצמה, אלא אם כן יש בבית הכנסת עשרה שמתענים. ואפילו אם יש בעיר עשרה שמתענים, כיון שאין בבית הכנסת עשרה שמתענים, לא". ומפורש שהש"ך רשאי לומר תפילת "עננו" רק אם יש בבית הכנסת עשרה מתענים.

או"ח לענין קריאת התורה לא נאמר במפורש האם יכולים לקרוא בתורה בפרשת "ויחל", גם כשאין עשרה מתענים בבית הכנסת בתענית ציבור. ומדברי השו"ע לכאורה יש לדייק שאין צורך בעשרה מתענים לקריאת פרשת "ויחל" בתענית. שכן בהלכה הסמוכה (שם סע' ב) כתב השו"ע שבתענית ציבור "נהגו הראשונים לומר שליח ציבור "עננו" בין גואל לרופא ולקרות ויחל", בעוד שאת ההלכה שצריך שיהיו עשרה מתענים בבית הכנסת הזכיר השו"ע (סע' ג הנ"ל) רק לענין אמירת "עננו" כברכה בפני עצמה, ולא לענין קריאת פרשת "ויחל", כמקודם. משמע שלדעת מרן השו"ע, דרושים עשרה מתענים בבית הכנסת רק לאמירת "עננו" כברכה בפני עצמה, ולא

לשם קריאת פרשת "ויחל" [ואף שעדיין צ"ע מדוע יש לחלק בין הדברים, אך הדיוק במקומו עומד].

ואמנם נחלקו הפוסקים בדין קריאת "ויחל" כאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת בתענית ציבור באחת מד' תעניות, כפי שהביא המשנה ברורה (ס"ק ד) וז"ל: "ולענין קריאת ויחל כשחל התענית ציבור בשני וחמישי, אע"פ שדוחין פרשת השבוע לית כאן ברכה לבטלה (דחקת עזרא לקרות בשני וחמישי), אם כן די כשיש ששה בבית הכנסת קורין ויחל, משא"כ במנחה צריך עשרה בבית הכנסת. והוא הדין שחרית כשחל בראשון שלישי רביעי וששי צריך עשרה בבית הכנסת דוקא [אלוה רבה ופמ"ג]. ויש אומרים שבתענית ציבור של ד' צומות כיון דמדברי קבלה הם, אפילו אין שם מתענים רק שבעה והשאר אינם מתענים דאניסי שהם חולים יכולים לקבוע ברכת "עננו" ולקרות ויחל [שערי תשובה בשם מהר"ן חביב, עי"ש]."

לפנינו מחלוקת בין האליה רבה והפמ"ג, שלדעתם אין לקרוא בתורה כאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת. ואם התענית היא ביום שבלאו הכי קוראים בתורה [שני או חמישי] ואין ששה מתענים – לא יקראו בתורה בפרשת "ויחל" אלא בפרשת אותו שבוע. שכן חיוב קריאת התורה בימי ב' וה' הוא מחמת תקנת עזרא לקרוא בתורה בכל שבוע בימים אלו, ואם

כן כאשר אין עשרה מתענים בבית הכנסת, שוב חיוב קריאת התורה אינו מחמת התענית אלא מחמת תקנת עזרא, ולפיכך לשיטה זו לכאורה יצטרכו לקרוא בתורה את קריאת פרשת השבוע כתקנת עזרא.

ואילו לדעת המהר"ם בן חביב ניתן לקרוא בתורה את פרשת "ויחל" גם אם יש בבית הכנסת ששה או שבעה מתענים בלבד, והשאר אינם מתענים. וצריך להבין את טעם הדבר.

- ז -

ובביאור הדברים יש לברר האם חיוב קריאת התורה בתענית ציבור הוא חיוב הבא מחמת ה"תענית", דהיינו שיש חיוב קריאת התורה כחלק מקביעות התענית, שהמתענים קוראים בתורה בתעניתם, והקריאה שייכת לצום. או שחיוב קריאת התורה בתענית הוא מחמת ה"יום", וכפי שמצינו שבימי חג ומועד ה"יום", מחייב שיש בו קריאת התורה, כך גם בימי תענית, יש חיוב בקריאת התורה בפרשת "ויחל" בגלל שיום התענית הוא יום מיוחד המחייב שיקראו בו בתורה.

נפקא מינה: אם החיוב הוא מחמת התענית, צריך שיהיו עשרה מתענים בבית הכנסת. ברם אם החיוב הוא מחמת היום, הרי שאפילו אם אין מתענים כלל בבית הכנסת, יוכלו לקרוא בפרשת "ויחל" כי יום התענית הוא המחייב את קריאת פרשת "ויחל".

ובשו"ת חתם סופר (ח"א סימן קנז) כתב: "ביום תשעה באב תקע"א החליתי והוצרכתי לשנות בעוונותי הרבים, והרהרתי בדעתי אם ישאלוני התלמידים המתפללים בבית המדרש שבביתי האם יקראוני להעלות אותי לספר תורה למנחה בקריאת ויחל, מה אשיב להם".

וכתב החתם סופר: "ונ"ל פשוט דיכולתי לעלות לתורה לקרות ויחל כמו שאר כל אדם... עד כאן לא אמרו הרב מהרי"ק (שורש ט) והבית יוסף (סימן תקסו סע' ד) אלא בב' וה' שמי שאינו מתענה אין אצלו יום תענית ומאי שייטיה [שייכות] דקריאת ויחל לדידיה, וכל שאינו מחוייב בדבר התענית אינו מוציא רבים ידי חובתן. משא"כ בתשעה באב אית ביה תרתי למעליותא, חדא וכי החולה אינו מחוייב בדבר התענית ואינו מתענה בו, והלא לא הותר לו אלא כדי צרכו וחיותו ואם די לו בשתיה לא יאכל, ואם די לו באכילה פעם אחת לא יאכל ב' פעמים, ולא יותר ממה שצריך, וגם שארי עניינים אם אינו צריך לנעול ולרחוץ ולסוך אסור לו לעשות אחד מאלה, נמצא שהוא מן המתענים ומהמחוייבים בדבר. הא חדא, ועוד אחרת, אפילו הותר בכל הנ"ל, מכל מקום תשעה באב יום הוא שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב הנ"ל, ויומא קא גרים... תשעה באב יום מועד דפורענות הוא ואפילו אינו מתענה בו מכל מקום מחוייב בקריאת היום".

ומבואר בדבריו שמאחר ותשעה באב הוא "יום שנתחייב בקריאת התורה שחרית ומנחה", לכן אפילו מי שאינו מתענה בו לא יצא מכלל חיוב זה "דיומא קא גרים", והיינו שתשעה באב הוא "יום מועד". משום כך אפילו אם אינו מתענה בו, מכל מקום מחייב בקריאת היום, ושפיר יכול לעלות לתורה.

ופיים החתם סופר: "והשתא לפי טעם זה האחרון, לא מבעיא שיכול לעלות לתורה לקרות במנין עשרה המתענים, אלא אפילו ציבור שאינם מתענים כלל כגון שכולם קצירי ומריעי [חולים] או בעלי ברית בתשעה באב שנדחה מכל מקום קוראים "ויחל" במנחה דיום הוא שנתחייב בקריאה". יחד עם זאת, הסיק החתם סופר: "מכל מקום להלכה אני אומר, ולמעשה צריך מיתון קצת. אבל זה נראה לי ברור להלכה ולמעשה שהחולה שאכל בתשעה באב יכול לעלות לתורה אפילו במנחה, אבל עשרה בעלי ברית, צריך לי עיון לדינא אם יקראו ויחל".

בדברי החתם סופר מתבאר איפוא, שקריאת התורה בתענית ציבור היא חובת היום – ולכן אפילו אם כל הציבור אינו מתענה, מחייבים בקריאת התורה בגלל היום.

- ח -

ולפי זה נראה כי הפוסקים המחייבים עשרה מתענים או רוב מתענים

בבית הכנסת לצורך קריאת פרשת "ויחל" סוברים כי קריאת התורה היא מחמת התענית, ולכן כשאין עשרה מתענים או רוב מתענים בבית הכנסת אין לקרוא פרשת "ויחל".

והדברים מפורשים בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן קיג) שכתב בביאור דברי המהר"ם בן חביב הסובר שאין לקרוא בתורה בתענית אם אין ששה או שבעה מתענים בבית הכנסת, וז"ל: "טעם מהר"ם בן חביב נראה, דאין הימים שנקבעו בהם התענית חשובים יותר מסתם ימי השנה, שלכן לא שייך שיהיה חיוב בקריאת התורה מצד היום, ובהכרח שהקריאה היא בשביל התענית... ואף שגם תענית ציבור שגוזרין על כל צרה שלא תבוא צריך לקבוע מקודם כדאיתא בתענית דף כ"ד, ואף תענית יחיד אמר שמואל כל תענית שלא קבל עליו מבעוד יום לאו שמיה תענית שם בדף י"ב וכתב הרי"ף שהוא מקרא ד"קדשו צום", הרי חזינן שלא שייך חשיבות תענית אלא כשמתחילה מקדישין היום לענין זה, שאם כן משמע שליכא ענין תענית בסתם יום אלא ביום המשונה מסתם יום בזה שנקרא קודם שבא היום שהוא יום צום, וכל שכן בימים הקבועים מהנביאים להתענות שקדשו אותן הימים לחשיבות יום צום, שאם כן שייך שקריאת התורה יהיה מצד היום, וזה צריך לומר בשיטת החתם סופר. סבר מהר"ם בן חביב שנוהגים כמותו, שכיון שלא נעשה היום באיזה קדושה אלא לענין שיקובל ביום

זה לרצון התענית והתפילות לפני השי"ת
הוא כל הדינים שייכים להצום ולא להיום".

הרי לנו כי לדעת המהר"ם בן חביב,
הימים שנקבעו בהם תענית אינם
חשובים יותר מסתם ימי השנה, ולכן לא
שייך שיהיה בהם חיוב בקריאת התורה מצד
היום, ובהכרח שהקריאה היא בשביל
התענית. והחתם סופר סובר, שגם בתענית
ציבור שגוזרים על כל צרה שלא תבוא, צריך
לקבוע מקודם את יום התענית, ונמצא
שחיוב קריאת התורה בתענית הוא מצד
היום.

ואכן, לאור המבואר בדעת המהר"ם בן
חביב שקריאת התורה בתענית היא
חיוב הבא מחמת התענית, יוצא שאם אין
ששה מתענים בבית הכנסת בימי ב' וה',
שוב קריאת התורה אינו מחמת התענית כי
אין מתענים בבית הכנסת, אלא מחמת תקנת
עזרא לקרוא בב' וה', ועל כן יקראו בתורה
את פרשת השבוע, וכמו שנתבאר לעיל
[אות ו], ולא את קריאת פרשת "ויחל". וכן
נקט האגרות משה, בהמשך דבריו הנ"ל:
"וכיון שהמנהג הוא כמהר"ם בן חביב, לכן
כשליכא רוב מתענים צריך לקרא בשחרית
כשהוא בשני וחמישי פרשת השבוע ולא
ויחל, ובפרט שיש אומרים בטור שלעולם
קורין בשחרית פרשת יום [דתדיר ושאינו
תדיר וכו']".

גם בשו"ת משנה הלכות (ח"ג ג סימן נח) ביאר
בדרך זו את מחלוקת החתם סופר
ומהר"ם בן חביב: "דעת מרן החתם סופר

ז"ל באמת להלכה דאפילו ליכא מתענים
כלל בד' הצומות יכול לקרות ויחל משום
דיומא קא גרים. וחולק בזה אמהר"ם בן
חביב דבעי ששה או שבעה וכל שכן בשאר
תעניות דבעי שבעה דווקא, ואף שלמעשה
כתב שעדיין צריך מיתון קצת בדבר".

והוספה המשנה הלכות: "אמנם ראיתי
במנחת פיתים שהביא בשם תשובת
שנות חיים למהר"ש קלוגר (סי' שמב) שכתב
להדיא דעשרה שאינם מתענים יכולים
לקרות ויחל בתשעה באב וגם דיכולים
לעלות לתורה ע"ש, וצ"ע על בעל שערי
תשובה שכתב להיפוך שלא הזכיר הני
שיטות כלל".

- ט -

והנה לעיל [אות ו] הוכחנו מדברי השו"ע,
שלדעתו, דרושים עשרה מתענים
בבית הכנסת רק לאמירת "עננו" כברכה
בפני עצמה, ולא לשם קריאת פרשת "ויחל".
ולפי המבואר, יוצא שסובר מרן השו"ע
שחיוב קריאת התורה בתענית הוא מחמת
היום, ולכן אין צורך שיהיו בבית הכנסת
עשרה מתענים. וכן למד בשו"ת מהר"ם שיק
(סימן רצ), וז"ל: "יש להביא ראיה מלשון
השו"ע בסי' תקס"ו דבסע' ב' כתב גם לענין
ויחל ובסע' ג' לענין עשרה לא הביא כלל
קריאה, ואפשר משום דלענין הקריאה יש
לומר כצ"ע דמרן החתם סופר". והיינו
שדעת השו"ע כשיטת החתם סופר, שחיוב
קריאת התורה בתענית הוא מחמת היום.

ואם כנים הדברים, נראה שמרן השו"ע אזיל לשיטתו בגדר חיוב קריאת התורה בתענית, כמבואר בנדון שהסתפק בשו"ת רבי עקיבא איגר (מהדורא קמא סימן כד), בדין קריאת התורה במנחה ביום הכיפורים: "נסתפקתי ועובדא הוי, במי שהיה מוטל על ערס דוי בסכנת מות, והרופא צוה לו לאכול ביום הכיפורים, והיו מתפללים בחדרו וקראו אותו לתורה ולא נסתפקתי בזה וצויתיו לעלות, כי בפשוטו הקריאה ביום הכיפורים מחמת קדושת היום, כמו בשאר יום טוב ושבת, ואם כן גם אינו מתענה יכול לעלות. ואך היו רוצים לקרות אותו גם במנחה ובזה נסתפקתי, אם קריאת התורה במנחה הוי משום תענית, אלא דבשאר תענית קוראים ויחל וביום הכיפורים קוראים בפרשת עריות, ואם כן אינו מתענה אינו יכול לעלות, או דגם קריאה זו מחמת קדושת היום, לקרות גם במנחה כמו בשבת ויכול גם אינו מתענה לעלות וצ"ע לדינא".

ובמרחשת (ח"א סימן יד) כתב שספקו של רעק"א תלוי במחלוקת מרן המחבר והרמ"א (או"ח ס"ו תרכ"ס ע"ב), מהו נוסח חתימת ברכת ההפטר במנחה של יום הכיפורים: "לדעת המחבר שם מפטיר בנביא במנחה ביום הכיפורים חותם בעל התורה ועל העבודה. והיינו משום דס"ל דקריאת התורה במנחה היא משום קדושת היום, על כן אומר על התורה ועל העבודה וחותם בשל יום הכיפורים. אבל לדעת הרמ"א שאינו אומר כלל על התורה ועל העבודה,

והיינו משום דס"ל דקריאת התורה במנחה הוא משום התענית, ועל כן הוי כמו בתענית דעלמא שאינו אומר על התורה, והכי נמי ביום הכיפורים".

ומבואר בדבריו, שמרן המחבר והרמ"א נחלקו בשאלה, האם קריאת התורה במנחה ביום כיפור היא משום קדושת היום או משום התענית. לדעת המחבר הקריאה היא משום קדושת היום, ולכן אומר על התורה ועל העבודה וחותם בשל יום הכיפורים. אבל לדעת הרמ"א הקריאה היא משום התענית, ולכן חותם כבכל תענית ולא בנוסח שמזכיר את יום הכיפורים. ולכן לדעת המחבר שהקריאה היא מחמת קדושת היום, גם חולה שאינו מתענה ביום כיפור יוכל לעלות לתורה, כי הקריאה אינה בגלל התענית. אך לדעת הרמ"א שהקריאה היא משום התענית, רק מי שמתענה רשאי לעלות לתורה לקריאה זו.

נמצא לפי דברי המרחשת, שמרן השו"ע בהלכות יום הכיפורים הסובר שקריאת התורה היא משום קדושת היום, סובר כן לשיטתו בהלכות תעניות, שחיוב הקריאה בתענית הוא מחמת קדושת היום, וכפי שדייק המהר"ם שיק מדברי השו"ע. וכשם שבכל תענית, גם מי שאינו מתענה יכול לעלות לתורה, כי חיוב הקריאה הוא מחמת היום ולא משום התענית, כך גם במנחה ביום כיפור, גם חולה שאינו מתענה ביום כיפור יוכל לעלות לתורה, כי הקריאה

אינה בגלל התענית אלא מחמת קדושת היום.

אולם קצת קשה על מהלך זה, מדוע הרמ"א שסובר כי קריאת התורה בתענית היא משום התענית, לא השיג על סתימת דברי השו"ע בהלכות תעניות שקריאת התורה בתענית הוא מחמת היום ולכן אין צורך שיהיו בבית הכנסת עשרה מתענים. ולכאורה הרמ"א לשיטתו היה צריך לכתוב שצריך שיהיו עשרה מתענים בשעת קריאת פרשת "ויחל" בתענית, כי קריאה זו היא משום התענית, וצ"ע.

- י -

וממוצא הדברים נבוא לדון בגדר קריאת התורה בעשרה בטבת.

ונראה כי לדעת האבודרהם, גם אם בכל תענית יסבור שהקריאה היא משום התענית, בעשרה בטבת ודאי שהקריאה היא בגלל היום, וכמבואר בדבריו שהטעם שצריך להתענות בעשרה בטבת אפילו בשבת הוא משום הכתוב "בעצם היום הזה".

ומאחר ובעשרה בטבת "היום" הוא הגורם לקריאת התורה, מסתבר שמחוייבים לקרוא בתורה בפרשת "ויחל" גם אם אין עשרה מתענים בבית הכנסת, כי "היום" הוא הגורם לקריאה, וכמבואר לעיל [אות ח] בדעת החתם סופר שאם קריאת התורה בתענית ציבור היא חובת היום,

אפילו אם כל הציבור אינו מתענה, מחוייבים בקריאת התורה בגלל היום.

- יא -

השלמת תענית עשרה בטבת בערב שבת

במסכת עירובין (מא, א) מובא: "אמר רבי יהודה, פעם אחת היינו יושבים לפני רבי עקיבא, ותשעה באב שחל בערב שבת היה, והביאו לו ביצה מגולגלת וגמעה, לא שהיה תאב לה, אלא כדי להראות הלכה לתלמידים, כלומר, שאין צריך להשלים התענית כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה. ורבי יוסי אומר, מתענה ומשלים". וכתבו שם התוספות בשם רבינו חננאל "קבלה בידינו שרבי עקיבא באותה שנה חולה מסוכן היה, והרופאים הביאו לו ביצה לגומעה בסוף היום. ורבי יהודה לא ידע עיקר הטעם מפני מה עשה כך רבי עקיבא, וסמך על מה שראה". וכתב המרדכי (עירובין שם) שרבינו יצחק בעל התוספות עשה מעשה רב בעשרה בטבת שחל בערב שבת, וטעם לפני כניסת השבת "שאע"פ שאמרו הלכה מתענה ומשלים, זהו לומר שאם רצה לעשות כן רשאי, אבל יותר טוב שלא להשלים התענית כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה".

ובשו"ת יחיה דעת (חלק א סימן פ) הביא שנחלקו רבותינו הראשונים בדין זה, ודעת האור זרוע (ח"ב סי' יז) בשם רבינו ברוך בר יצחק, המהר"ם מרוטנבורג

"ויחל" אם נתאחרו להתפלל מנחה בעשרה בטבת שחל בערב שבת לאחר השקיעה, וכתב על דבריו: "ודאי דאין חילוק, דבשעה שמותר להתפלל מנחה, מותר גם קריאת ויחל, בין בחול בין בערב שבת".

אמנם חידש הדבר יהושע "דלכתחילה ראוי להקדים תפילת המנחה ביום צום בערב שבת שיהיה קודם בין השמשות משום תפילת "עננו". ואף על גב דגם זה רשאי לומר בין השמשות ע"ש, מכל מקום מסתבר דלכתחילה ראוי למנוע מלומר "ביום צום תעניתנו" לאחר שקידש היום, מפני כבוד השבת. דלא דמי לשאר תפילת מנחה שאין בו משום זלזול בכבוד השבת כלל, דהא מה שאין מתפללים שמונה עשרה בשבת הוא רק כדי שיהיה לו פנאי יותר לעסוק בכבוד השבת לא הטריחוהו רבנן, אבל עצם תפילת שמונה עשרה אין בו משום זלזול בכבוד השבת. מה שאין כן אם אומר בשבת "יום צום תעניתנו" הוי זלזול בכבוד השבת, שהרי גם אם נכנס לשבת כשהוא מעונה הוי מזלזל בכבוד השבת, כדאיתא בעירובין (מא, א) ועי' מג"א (סי' רמט ס"ק ז), ואם כן נהי נמי דמוכרח להשלים התענית ולכנוס לשבת כשהוא מעונה, מכל מקום למה יכריז את זה ברבים שפוגע בכבוד השבת. ולכן אע"פ שבדיעבד מוכרח לומר גם את זה, אבל מכל מקום לכתחילה ראוי שיאמר ברכת "עננו" קודם בין השמשות".

ומסיים הדבר יהושע: "ועי' ביד אפרים (או"ח סי' תקנ) דהוי סלקא דעתך שלא

והרא"ש בעירובין, כדעת הר"י והמרדכי. אך בתוספות שאנץ (עירובין שם) הוכיחו מהגמרא שהפירוש "מתענה ומשלים" הוא שחייב להתענות ולהשלים. וכן סוברים הרשב"א והריטב"א בעירובין, הר"ן (סוף פ"ב דתענית) ועוד ראשונים, וכן פסק בשלחן ערוך (או"ח סי' רמט סע' ד) "אם קבל עליו להתענות בערב שבת צריך להתענות עד צאת הכוכבים", וכן הסכים הרמ"א בהגה שם.

ונראה שלפי חידושו של האבודרהם שבעשרה בטבת מתענים בשבת כפי שנלמד מהכתוב "בעצם היום הזה", גם אם בשאר התעניות [י"ז בתמוז, תשעה באב וצום גדליה] יודה לדעת המרדכי, שאם חלה התענית בערב שבת, צריך לטעום לפני כניסת השבת כדי שלא יכנס לשבת כשהוא מעונה - בעשרה בטבת ודאי יסבור שיש להשלים את התענית, שהרי אם מהות תענית עשרה בטבת היא "בעצם היום הזה", פירושו של דבר שכל היום צריך להיות בתענית, עד צאת הכוכבים. והדברים קל וחומר, אם בשבת עצמה מתענה מדין "בעצם היום", פשיטא שבערב שבת עליו להתענות בכל "עצם היום" עד לסיומו בצאת הכוכבים של שבת.

- יב -

אמירת "עננו" וקריאת "ויחל" בעשרה בטבת בערב שבת בין השמשות

בשו"ת דבר יהושע (סימן סג אות ב) הביא הוראת חכם שאין לקרוא פרשת

יאמרו בערב שבת במנחה "עננו" כלל, משום שמסיים "העונה לעמו ישראל בעת צרה", אך הביא מאבודרהם שמשמע מדבריו דשפיר אומרים "עננו" בערב שבת, משום שעדיין לא נכנס שבת, עכ"ד. ולפי זה היה נ"ל דאם כבר בין השמשות דהוי ספק שמא נכנס שבת ואינו עת צרה, יאמר ברכת "עננו" בשומע תפילה ולא יסיים רק שומע תפילה בלבד, וצ"ע למעשה. ועכ"פ גם משום זה ראוי להשתדל למהר להתפלל מנחה בעשרה בטבת שחל בערב שבת שיהיה קודם בין השמשות לכתחילה".

והנה כפי שציין הדבר יהושע בשם היד אפרים, אכן לפי דברי האבודרהם שבעשרה בטבת מתענים אפילו בשבת כפי שנלמד מהכתוב "בעצם היום הזה", ודאי שצריך לקרוא בתורה בפרשת ויחל ולומר "עננו" בערב שבת גם בבין השמשות, שכן מאחר ומהות התענית היא "בעצם היום הזה", פירושו של דבר שכל היום צריך להיות בתענית, עד צאת הכוכבים. ולפי האבודרהם פשיטא שאין "זלזול בכבוד שבת" אם אומר "ביום צום תעניתנו", שהרי גם בשבת עצמה מתענה וגם יאמר "עננו" לפי האבודרהם מדין "עצם היום הזה".

[אמנם יש להעיר כי הדבר יהושע נקט, שבזמן "בין השמשות" אין זה כבר נחשב "בעצם היום". כמבואר בהמשך דבריו, שרצה לתלות את השאלה האם רשאי לקרוא פרשת "ויחל" בערב שבת בין השמשות, בעיקר הנדון שנתבאר לעיל [אות

ו] האם קריאת התורה בתענית היא משום קדושת היום או משום התענית. וכתב שלפי "שיטות הסוברים דחיוב קריאה בתענית אינו חובת היום אלא חובת מתענים, שמי שאינו מתענה אינו מחוייב, לפי זה יתכן שאפילו לאחר שעבר היום, כל זמן שלא הפסיקו את התענית, אכתי חיובא רמיא עליה לקרות, כיון דלאו בהאי יומא תליא מילתא אלא בתענית, ויכול לקרוא אפילו בלילה כל זמן שיושבים בתענית". אך לדעת "הסוברים דקריאת ויחל היא חובת יום התענית, ואפילו מי שאינו מתענה מותר לעלות לקריאה זו, עי' בשו"ת חתם סופר (סימן קנז) בזה. ולפי זה אם עבר היום, שוב אינו קורא". הרי לנו, כי נקט בפשיטות שבזמן "בין השמשות" אין זה כבר נחשב "בעצם היום", וצ"ע].

- יג -

נישואין בליל תענית עשרה בטבת

בשו"ע (או"ח סימן תקנ סע' ב) נפסק: "צומות הללו חוץ מתשעה באב מותרים ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה, ואין צריך להפסיק בהם מבעוד יום". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ו) בטעם הדבר: "דבשעה שרצו וקבלו עליהם לצום בכל הארבע תעניות הנ"ל, לא קבלו עליהם שיהיו בחומר תענית ציבור כתשעה באב לפי שאין רוב הציבור יכולין לעמוד בה. ובעל נפש יחמיר בכולן כמו בתשעה באב". ומבואר שמעיקר הדין אין להחמיר בשאר תעניות

[י"ז בתמוז, צום גדליה ועשרה בטבת] להפסיק מבעוד יום ברחיצה וסיכה ונעילת הסנדל ותשמיש המטה, אולם ל"בעל נפש" ראוי להחמיר בזה.

והנה דנו הפוסקים האם מותר לעשות חתונה בליל עשרה בטבת.

בשו"ת משנה הלכות (מהדורא תניינא אבן העזר סימן שמא) כתב: "דמותר לכתחילה, וגדולה מזו כתבו התוספות בעירובין (מ, ב ד"ה דלמא) וז"ל, ומעשה היה בחופה בעשרה בטבת נתנו הכוס לתינוק לשתות, עכ"ל. משמע דאפילו בעשרה בטבת גופא נמי מותר לעשות חופה, וכל שכן ליל לפניו או לאחריו, ופשוט". אולם הוא מסייג את הדברים: "ומיהו יש לומר דהתם בדיעבד היה מעשה, שנזדמן כך, ולא לכתחילה, ועי' במג"א (סימן תקן ס"ק ו) חופה בתענית אסור החתן לשתות מכוס של ברכה. ועי' שו"ת פרי השדה (ח"ד סימן סב) שאוסר חופה בתענית ציבור, והביא דהתוספות [בעירובין הנ"ל] מיירי באלמן שנשא אלמנה, עי"ש. ועי' בפמ"ג (או"ח סי' תקנא, אשל אברהם ס"ק י) שכתב דבי"ז בתמוז ועשרה בטבת יש להחמיר באפשר כמו מר"ח אב עד התענית, ועיין באליה רבה וצ"ע".

ומכל מקום למעשה מסקנתו להתיר, בהסתמך על מש"כ הרמ"א (או"ח סימן תקנ סע' ג) "אם חופה ביום התענית בערב שבת נוהגין להתפלל מנחה ולקרות ויחל ואחר כך עושין החופה". ומוכח מדברי הרמ"א שמותר לערוך חופה גם בתענית

ציבור עצמו "ואם כן יש לומר שבערב התענית שעדיין לא חל התענית לכולי עלמא שרי. ואולי לפי מש"כ המג"א שבכל התעניות יש לנהוג לבעל נפש כמו בתשעה באב מבערב, חוץ מנעילת סנדל שלא יפרוש מהציבור, אם כן אפשר דיש לנהוג גם לענין חופה, והמיקל לא הפסיד, כן נראה לפי עניות דעתי".

ובן פסק בשו"ת אבן ישראל (סימן כח) במענה לשאלה, האם מותר לעשות חופה בליל תענית אסתר, ולאחר שהביא את דברי הרמ"א שמותר לערוך חופה ביום התענית, כתב: "הרי מבואר ברמ"א דגם בשאר תעניות היותר חמורות מתענית אסתר מותר לעשות חופה, כל שכן בתענית אסתר כמו שכתב הרמ"א (סי' תרפו סע' ב). ונראה דגם לעשות ריקודים ומחולות מותר לעשות בליל תענית אסתר. ובשאר צומות בליל התענית יש לדון אם מותר לפי מש"כ המשנה ברורה (סי' תקנ ס"ק ו) בשם השל"ה דבעל נפש יחמיר על עצמו גם בשאר תעניות מבעוד יום. ואף דלא מצינו שאסרו ריקודים ומחולות בשאר תעניות, מכל מקום מצד הסברא הוא שאסור".

ובשו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סימן קמח) דן בשאלה "אם רשאים לעשות נישואין באור לי"ז בתמוז", והשיב: "שלצורך יש להתיר, דלכאורה תלוי זה במחלוקת הראשונים אם התענית מתחיל בלילה ואומרים "עננו" באור [דהיינו בלילה שלפני] התענית. דלבעל המאור תענית דף

י"א שאין אומרים משום שהתענית מתחיל מבקר, גם דיני בין המצרים אין מתחילין אלא מהבקר". ולענין י"ז בתמוז הוא מוסיף: "גם הרי"ף ורש"י ורמב"ן הסוברים להתענית מתחיל מבערב, יודו שלענין זה הוא רק מהזמן שניכר שמתאבלים, שהוא מהבקר, שמתחילים להתענות. וגם לבד זה במנהג יש לילך אחר המיקל, ולכן יש להתיר לצורך".

ומדבריו לענין י"ז בתמוז, נוכל ללמוד גם לעשרה בטבת, שהשאלה אם רשאים לעשות נישואין בליל התענית תלויה במחלוקת הראשונים, האם "יום התענית" מתחיל מהלילה או מהיום. לדעת בעל המאור יום התענית מתחיל רק בבוקר, ולכן לא אומרים "עננו" בלילה שלפני התענית, ולשיטתו יהיה גם מותר להתחתן בלילה שלפני התענית כי אין זה "יום התענית". אולם לדעת הרי"ף ורש"י והרמב"ן, אמנם הצום מתחיל בבוקר, אולם "יום התענית" מתחיל כבר מהלילה, ולכן לשיטתם מסתבר שלא יוכל להתחתן בליל התענית [ובי"ז בתמוז ביאר רבי משה, שיש סיבה מיוחדת שראשונים אלו גם כן מודים שבמקום הצורך ניתן יהיה לערוך נישואין גם בלילה שלפניו].

ונראה כי לדעת האבודרהם שבעשרה בטבת מתענים בשבת, כפי שנלמד מהכתוב "בעצם היום הזה", מסתבר שיש להחמיר בכל מה שאפשר כבר מליל התענית. שהרי היום הוא זה שגורם את

חיוב התענית, ואם כן יש סיבה מיוחדת שכל יומו של עשרה בטבת, המתחיל כמובן מהלילה, הוא יום שצריך להיות תענית. ואף שלמעשה נפסק בשו"ע שאין מתחילים בעינויים מבעוד יום, ורק "בעל נפש" יחמיר – בעשרה בטבת מסתבר שלא רק לבעל נפש אלא לכל אחד ראוי להחמיר ש"בעצם היום" של עשרה בטבת ינהג בעינויים כבר מבעוד יום, ובפרט עריכת נישואין ושמחה בתופים ובמחולות, שאין ראוי לנהוג בהם ב"עצם היום הזה" של עשרה בטבת, וזה כולל גם את ליל התענית.

- יד -

סעודת יום טוב של עשרה בטבת שחל בשבת לעתיד לבוא

כתב הרמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה יט) "כל הצומות האלו עתידים ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות ימים טובים וימי ששון ושמחה, שנאמר (זכריה ח, יט) כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו".

בקובץ המועדים מוריה (חנוכה פורים ותענית, עמ' תקמו) מובא ספקו של רבי שמואל הומינר, האם המועדים שיהיו לעתיד לבוא בזמן הצומות יהיו ימים טובים כמו פורים, או שיהיו ממש ימים טובים כשלוש הרגלים. נפקא מינה לענין סעודה כשיחולו בשבת: אם יהיו כיום טוב, יעשו אז את

סעודת הצום שנהפך ליום טוב גם בשבת, כמו בכל יום טוב שחל בשבת. אולם אם יהיה מועדים כפורים, הרי כשם שבפורים שחל בשבת, נדחת הסעודה ליום ראשון [פורים המשולש] - הוא הדין במועד התענית לעתיד לבוא שיחול בשבת, תדחה הסעודה ליום ראשון.

בשולאי דבריו, ציין בנו של רבי שמואל הומינר לעיין במש"כ בפירוש נחל אשכול על ספר האשכול (הלכות תשעה באב, ח"ב עמ' יז) וז"ל: "על הא דאמרו במגילה (ה, א) אבל זמן עצי כהנים ותשעה באב חגיגה והקהל מאחרין ולא מקדימין, הא דסמך זמן עצי כהנים וחגיגה לתשעה באב, להורות דבזמן המקדש דתשעה באב יהיה לששון ולמועדים טובים, ומחוייב בסעודה דאתקש למועד כמש"כ הטור גבי ראש חודש, לא יכול לעשות הסעודה בשבת כדאמרינן גבי סעודת פורים שאינו ניכר, דכתיב לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואמר בירושלמי (מגילה פ"א ה"ו) לעשות אותם ששמחתו תלוי בבית דין, יצא שמחת שבת שאין תלוי בבית דין, רצה לומר סעודת יום זה אין היכר לפורים, והכי נמי קמ"ל אף תשעה באב לעתיד לבא סעודתו מאחרין ולא מקדימין".

ומבואר לדעת הנחל אשכול, שלעתיד לבוא, היום טוב שיהיה בעשרה בטבת יהיה כפורים, והסעודה תדחה ליום ראשון, כדי שיהיה ניכר שהסעודה היא לציון המועד המיוחד במקום מה שהתענו בעבר בעשרה בטבת.

גם החתם סופר (ספר תורת משה, פרשת דברים דרוש לז' באב) נקט, שלעתיד לבוא, כשיחול תשעה באב בשבת, ידחו ליום ראשון את הסעודה שצריכה להיות במועד תשעה באב. אך בדבריו מבואר טעם אחר ממש"כ הנחל אשכול: "דלהכי כתיב צום חמישי יהיה לבית ישראל לששון ולשמחה ולמועדים טובים, ולא אמר י"ז בתמוז ותשעה באב יהיה לששון ולשמחה, ומאי טעמא תלה בצום, אלא על כרחך שאין היום גורם המועד כט"ו ניסן וכדומה, אלא הצום גורם. ולכשיבנה בית המקדש ויחול התענית בשבת, יהיה יום הששון והמועד גם כן ביום ראשון שאחריו, ביום שהיו צמים". יוצא מדבריו טעם אחר מדוע לעתיד לבוא, כשיחול תשעה באב בשבת, תדחה הסעודה ליום ראשון: המועד לעתיד לבוא שיבנה בית המקדש, יהיה תמורת הצום שהיה בזמן החורבן. ומאחר ובתשעה באב שחל בשבת, בזמן החורבן, היה הצום נדחה ליום ראשון, גם לעתיד לבוא המועד שיהיה במקום הצום, ידחה ליום ראשון.

ובקוביץ הערות וביאורים (חב"ד, פרשת ויחי תשסח) כתב הרב אברהם יצחק ברוך גערליצקי, נפקא מינה בין טעמיהם של הנחל אשכול והחתם סופר, על פי חידושו של האבודרהם שמתענים בעשרה בטבת שחל בשבת, כי נאמר בו "בעצם היום הזה". לפי הנחל אשכול, לעתיד לבוא כשיחול עשרה בטבת בשבת, אף שהצום היה צריך להיות נקבע בשבת, מכל מקום ידחה היום

טוב ליום ראשון, כשם שבפורים נדחית הסעודה ליום ראשון כדי שיהיה היום טוב ניכר. אולם לפי טעמו של החתם סופר, שלעתיד לבוא יקבע היום טוב על פי יום התענית שהיה בזמן החורבן, מכיון שלדעת האבודרהם גם בזמן החורבן יום תענית עשרה בטבת הוא גם בשבת, שנאמר "בעצם היום הזה" – ממילא גם היום טוב לעתיד לבוא שהוא במקום התענית יהיה בשבת, עכ"ד.

והנה בדברי החתם סופר בענין המועדים שיהיו במקום הצומות לעתיד לבוא, נתבאר לכאורה שקביעות התענית עיקרה משום הצום ולא משום היום. שהרי מתוך כך קבע החתם סופר, שלעתיד לבוא תלוי מועד תשעה באב בתענית שהתענו בפועל בזמן החורבן, ולא ביום התענית. ואם כן יש להקשות מכאן סתירה על המבואר לעיל בדברי החתם סופר [אות ז] בענין קריאת התורה בתענית ציבור, שלדעתו היא משום חובת היום ולא משום חובת התענית [ולכן אפילו אם כל הציבור אינו מתענה, מחוייבים בקריאת התורה בגלל היום].

וכנראה לדעת החתם סופר יש לחלק בין קריאת התורה לעצם המועד של תשעה באב לעתיד לבוא. שקריאת התורה היא אכן בגלל היום, שיש חובה ביום של תענית לקרוא בו בתורה משום אותו היום. אולם לענין מועד תשעה באב, הרי שעיקר קביעות המועד לעתיד לבוא הוא היפך צער

התענית שהיה בזמן החורבן, וכפי שדייק החתם סופר מלשון הכתוב שהדגיש את צום החמישי וצום העשירי, ולכן קביעות המועד לעתיד לבוא היא בזמן שהתענו בפועל בזמן החורבן, ולא ביום התענית, וצ"ע.

– טז –

יום טוב שני של עשרה בטבת לעתיד לבוא

עוד כתב רבי שמואל הומינר (במאמרו הנ"ל) שלעתיד לבוא יעשו שני ימים טובים במועדים החדשים שיהיו במקום הצומות. והביא מדברי הטורי אבן (ראש השנה יח, א) שבזמן בית שני עשו במקומות הרחוקים שני ימים טובים לששון ולשמחה. אולם לדעת המנחת חינוך (מצוה ש"א) יעשו לעתיד לבוא רק יום טוב אחד, וכפי שהבאנו לעיל [אות ג] שהתעניות שיסודן מדברי קבלה לא נקבעו ליום מיוחד אלא לחודשים שהיו בהם הפורעניות, ולכן באיזה יום שרוצים להתענות, יכולים להתענות. ומתוך כך מסיק המנחת חינוך, שבזמן שבית המקדש השני היה קיים, והצומות הפכו לימי ששון ושמחה, וכן לעתיד לבוא, די בבחירת יום אחד לקיים בו את היום טוב לששון ולשמחה במקום הצומות שהיו בזמן החורבן, ואין צורך בשני ימים טובים.

אמנם כבר הערנו לעיל, שבדברי המנחת חינוך מפורש שאין כל הבדל בין

עשרה בטבת לשאר התעניות, ובכל התעניות אין הקביעות תלויה ביום מיוחד, ושלא כחידושו של האבודרהם שבעשרה בטבת יש דין מיוחד שצריך להתענות "בעצם היום הזה", ואפילו כשחל בשבת.

וכתב על כך הרב גערליצקי: "ולפי מש"כ המנחת חינוך, דספיקא בדברי קבלה לחומרא דהוה כדאורייתא, נמצא לפי זה חידוש גדול, דבעשרה בטבת יש קביעות מדברי קבלה שהוא דווקא ביום זה [לדעת האבודרהם], ולפי זה לעתיד לבוא יצטרכו הרחוקים לעשות בעשרה בטבת שני ימים של מועדים משום ספיקא דיומא, כיון דבדברי קבלה ספיקא לחומרא, משא"כ בשאר התעניות" [אך הוא העיר על חידוש זה מדברי הרבי מליובאוויטש שאמר בשיחה, שלעתיד לבוא ידעו מיד בכל מקום מתי קידשו בית דין את החודש, ואם כן לא

יצטרכו כלל לעתיד לבוא לנהוג שני ימים טובים, כיון שלא יהיה ספיקא דיומא כלל].

- טז -

עוד יש לדון בחידושו של האבודרהם שבעשרה בטבת שחל בשבת יש להתענות, בשאלות הבאות:

[א] האם יאמרו בתפילות השבת את תפילת "עננו" הנאמר בכל שמונה עשרה בתענית ציבור.

[ב] מה יקראו בתורה באותה שבת בשחרית ובמנחה, האם יקראו את פרשת "ויחל" כבשאר תעניות ציבור, או שיקראו בתורה את פרשת השבוע, ויפטיר בקריאת פרשת "ויחל" ובהפטרה "דרשו ה' בהמצאו" שנאמרת בכל תענית ציבור.

ולענין עתה לא מצאתי מי שדן בזה, וצ"ע.



סימן יז

תקיעות בעת צרה בזמן הזה

- א -

"כשם שמתענים ומתריעים על הגשמים כך היו מתענים על שאר הצרות, כגון כותים שבאו לערוך מלחמה עם ישראל, או ליטול מהם מס, או ליקח מידם ארץ, או לגזור עליהם צרה אפילו במצוה קלה, הרי אלו מתענין ומתריעין עד שירוחמו". ומבאר השו"ע במה תוקעין (שם סע' יב) וז"ל: "כל עיר שיש בה צרה מכל אלו, אותה העיר מתענה וזועקין בתפילה ומתחננים ומתריעין בשופר עד שתעבור הצרה".

לפנינו מחלוקת הרמב"ם והשו"ע במה תוקעים ומתריעים בעת צרה. לדעת הרמב"ם מתריעים בחצוצרות בלבד. ואילו לדעת השו"ע בשופר, ולא מוזכר בדברי המחבר חצוצרות כלל.

ויש להבין, ראשית כל, לדעת מרן המחבר, מדוע יש להתריע בשופר, והלוא מפורש בפסוק שחיוב התרועה הוא בחצוצרות [והרעותם בחצוצרות]. ועוד יש לברר האם לדעת השו"ע תוקעים בדווקא בשופר, או שאפשר לתקוע גם בחצוצרות, ומה שנקט שופר הוא משום ששופר יותר מצוי [ונפקא מינה, למי שרוצה לצאת גם

כתב הרמב"ם (פ"א מהלכות תעניות ה"א) וז"ל: "מצות עשה מן התורה לזעוק ולהריע בחצוצרות על כל צרה שתבא על הציבור, שנאמר (כמדבר י, ט) על הצר הצורר אתכם והרעתם בחצוצרות, כלומר כל דבר שייצר לכם כגון בצורת דבר וארבה וכיוצא בהן זעקו עליהם והריעו". ועוד כתב הרמב"ם (שם הלכה ד) וז"ל: "ומדברי סופרים להתענות על כל צרה שתבוא על הציבור עד שירוחמו מן השמים, ובימי התעניות האלו זועקין בתפלות ומתחננים ומריעין בחצוצרות בלבד, ואם היו במקדש מריעין בחצוצרות ובשופר, השופר מקצר והחצוצרות מאריכות, שמצות היום בחצוצרות ואין תוקעין בחצוצרות ושופר כאחד אלא במקדש שנאמר בחצוצרות וקול שופר הריעו לפני המלך ה'". ומבואר בדברי הרמב"ם שבימי התעניות היו תוקעים בחצוצרות בלבד, וכפי שנלמד מהכתוב "על הצר הצורר אתכם והרעתם בחצוצרות".

והנה השו"ע (או"ח סימן תקעו סע' א) מביא את הדין של תקיעה בעת צרה, וז"ל:

לפי דעת הרמב"ם, האם כשיתקע בחצוצרות יצא לכו"ע או לא].

אך בעיקר ההלכה של תקיעות בעת צרה, הקשה המג"א (ריש סי' תקעו) שהביא את דברי הרמב"ם שצריך לתקוע בחצוצרות בעת צרה, והקשה: "ואני תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה, ואע"פ שאין תענית ציבור בבבל מכל מקום הלא מדאורייתא מצוה לתקוע בלא תענית". ונשאר המג"א בצ"ע.

- ב -

כדי ליישב את קושיית המג"א, יש להקדים ולברר את מקור ההלכה של תקיעה בעת צרה, בסוגיית הגמרא ובדברי הראשונים, ומתוך כך נבוא להטעים את מנהגינו כיום.

ש"ש שיטות עיקריות נאמרו בדברי הראשונים:

[א] בגמרא (ראש השנה כז, א) מובא: "רב פפא בר שמואל סבר למיעבד עובדא כמתניתין [דהיינו לתקוע בשופר וחצוצרות] אמר ליה רבא לא אמרו אלא במקדש. תניא נמי הכי, במה דברים אמורים במקדש, אבל בגבולין, מקום שיש חצוצרות אין שופר, מקום שיש שופר אין חצוצרות". ופירש רש"י: "מקום שיש חצוצרות, כגון תעניות". יוצא לפי רש"י שלמסקנת הסוגיא בתענית – בגבולין [שלא במקדש] תוקע בחצוצרות בלבד.

ואכן לפי הבנה זו הקשה בעל המאור (ראש השנה דף ו, א בדפי הרי"ף) "ואני תמה ממה שראיתי בתשובת הגאונים נהגו לתקוע בתענית בשופר, ולפי משנה זו נראה לנו שאין לנו לתקוע בתעניות בגבולין אלא בחצוצרות". כלומר, גם בעל המאור הבין כמו רש"י, שלמסקנת הסוגיא בגבולין [מחוץ למקדש] – תוקעים בחצוצרות, ולכן תמה על מנהג הגאונים שתקעו בתענית בשופר.

[ב] הרמב"ן (במלחמות, שם) חלק על בעל המאור, וכתב: "כמה הרבה שנים גדל בעל המאור בין כתלי בית המדרש ולא שמע שהן סומכין על אותה הלכה שהיא במסקנת תענית (יד, א) במה מתריעין, ר' יהודה אמר בשופרות, ותניא נמי הכי וסימן לדבר יריחו ויריחו בשופרות הוה". ומסקנת הרמב"ן: "והטעם שלא למדו התרעה בחצוצרות אלא במקדש ובמלחמה שכל ישראל תלויין בדבר, מאי טעמא דחצוצרות בכנופיא דכל ישראל כתיבי, הא בעלמא לא". כלומר לדעת הרמב"ן המצוה לתקוע בחצוצרות היא רק "בכנופיא" של כל ישראל, דהיינו רק במקדש ובמלחמה. והטעם שבעת צרה תוקעים בגבולין בשופר, שהרי אם אין לתקוע בחצוצרות לכאורה ראוי היה שלא לתקוע, אלא מבאר הרמב"ן שתוקעים בשופרות כי לומדים זאת מריבוי הכתוב "על הצר הצורר אתכם, התרעה לכל צרה וצרה שלא תבא על הציבור, ובמה בשופר כעין

- ג -

ראש השנה. אי נמי, כיון דלא קפידא נהגו בשופרות".

וכן מבואר גם בדעת הר"ן במסכת ראש השנה (שם) כדברי הרמב"ן - שהתקיעה בחצוצרות היא "בכנופיא" בלבד, דהיינו רק במקדש או במלחמה, אך בגבולין תוקעים בשופר בעת צרה, ומסיים בסוף דבריו: "וכן נהגו בכל מקום לתקוע בשופר בתעניות".

[ג] ואילו הרשב"א (ראש השנה כז, א) ביאר את מסקנת הסוגיא "אבל בגבולין מקום שיש חצוצרות אין שופר", לא כדברי רש"י [שהכוונה לתעניות שבהם יש חצוצרות ולא שופר], אלא פירש שבגבולין אין צורך בשניהם [כפי שהיה במקדש] אלא תוקע באיזה שירצה או חצוצרות או שופר. ומסקנת דבריו: "ומעתה בגבולין שהנהיגו בשופר שהוא יותר מצוי הרשות בידן, ובלבד שלא יביאו שם חצוצרות" [כי בחצוצרות ושופר ביחד מותר רק במקדש].

העולה מדברי הראשונים, שמצוה לתקוע בתענית, ונחלקו במה יתקע:

דעת רש"י ובעל המאור [על פי מסקנת הגמרא בראש השנה] - שתוקע בחצוצרות בלבד, וכן פסק הרמב"ם.

דעת הרמב"ן והר"ן [על פי מסקנת הגמרא בתענית] - תוקע דווקא בשופר ולא בחצוצרות, וכן פסק השו"ע.

דעת הרשב"א [על פי ביאורו לדברי הגמרא בראש השנה] - תוקע במה שירצה, או בשופר או בחצוצרות.

ברור איפוא שלדעת כל הראשונים יש חיוב תקיעה בעת צרה - או בשופר או בחצוצרות, ואם כך הדבר, ניצבת במקומה שאלת המג"א "למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה, ואע"פ שאין תענית ציבור בכבל מכל מקום הלא מדאורייתא מצוה לתקוע בלא תענית".

כידוע, בדרך כלל פוסק מרן המחבר כדעת הרמב"ם, ואם כן יש להקשות עוד מדוע פסק המחבר כדעות הראשונים שיש לתקוע דוקא בשופר, ונטה מדברי הרמב"ם.

ובערוך השולחן (סי' תקעו סע' ג) תירץ: "ונראה לי דלא קשיא כלל דאנן סוברים כרש"י והטור דהתקיעות הם בסוף כל ברכה וברכה מהשש ברכות הנוספות כמו שיתבאר בסי' תקע"ט, וכיון דאין תענית ציבור בחו"ל ממילא דליכא הני שש ברכות הנוספות ואין מקום לתקוע, ואע"ג דהברכות וודאי הם מדרבנן והתרעה הוה דאורייתא מכל מקום כיון דתיקן רבנן באיזה מקום לתקוע, ממילא דכשאינן זה המקום אי אפשר לתקוע דבשב ואל תעשה יכולין לעשות בכה"ג כידוע".

אך עדיין לא התיישב בדבריו מדוע בארץ ישראל לא נהגו לתקוע, שהרי תירוצו מועיל רק לחו"ל שאין נוהג בה תענית ציבור, אך בארץ ישראל הדרא קושיית המג"א לדוכתה. וגם סוף דבריו "יכולין

לעשות בכה"ג כידוע", לא הבנתי מה כוונתו.

- ד -

עוד תירץ בערוך השלחן (סע' ד) וז"ל: "דהתרעה לא הוי מן התורה אלא בזמן הבית", והוא מוסיף ומבאר שהכתוב "והרעתם בחצוצרות" נאמר רק בזמן הבית ובזמן שהקריבו קרבנות כדכתיב "וביום שמחתכם וגו' ותקעתם בחצוצרות על עולותיכם וגו'", ואילו מזמן שחרב הבית, חיוב התקיעה הוא **מדרבנן** ולכן תיקנו לתקוע בשופר כמו בראש השנה.

ובאמת כשנתבונן בדברי הרמב"ם בספר המצוות (מצוה נט) נראה שמנה את המצוה לתקוע בחצוצרות בשעת הקרבן והמצוה לתקוע בעת צרה, כמצות עשה אחת, וז"ל: "היא שצונו לתקוע בחצוצרות במקדש עם הקרבנות וכו', וכן אנו מצווים לתקוע בחצוצרות בעתות הצורך והצרות כשנזעק לפני ה' יתעלה". וכבר הקשה המגיד משנה (הלכות תעניות פ"א ה"א) "וראיתי לרבנו בספר המצוות שלו שמנה תרועה זו ותקיעה שבשעת הקרבנות במצוה אחת, ותמה אני למה, שהרי שני פסוקים הם בכתוב". ותירץ: "ונראה שדעתו ז"ל שהמצוה היא אחת כללית לתקוע בחצוצרות במקדש בעת הקרבנות ובעת הצרות בין במקדש ובין בגבולין ואין ראוי למנותן בשתי מצוות, ועוד צ"ע". וכדעת הרמב"ם מבואר גם בספר החינוך (מצוה שפד)

שמנה את המצוה לתקוע בשעת הקרבן הקרבן, ואת המצוה לתקוע בעת צרה ובמלחמה כמצוה אחת, וכתב שם בדיני המצוה "ונוהגת בזמן הבית".

ובל זה כדברי ערוך השלחן בתירוץ השני שהמצוה לתקוע בעת צרה היא בזמן הבית בלבד, ולאחר החורבן אפשר שנוהגת רק מתקנת רבנן. ולכן לא פסק המחבר כדברי הרמב"ם שיש לתקוע בחצוצרות בעת צרה, מכיון שבזמן הזה אין המצוה של תקיעה בחצוצרות נוהגת מהתורה, ורק מדרבנן תקנו לתקוע בשופר, ולכן פסק השו"ע שיש לתקוע בשופר.

ואמנם לפי תירוץ של ערוך השלחן יוצא שגם היום צריך לתקוע בשופר בעת צרה, אך פוק חזי מאי עמא דבר, ולא מצינו שנהגו כן בתעניות ציבור.

כמו כן יש להעיר על תירוץ זה של ערוך השלחן, שלעומת משמעות דברי הרמב"ם והחינוך, שמצות התקיעה בחצוצרות נוהגת רק בזמן שבית המקדש היה קיים - מאידך גיסא, בדברי הראשונים שהבאנו לעיל מפורש שלא חילקו במצוה לתקוע בעת צרה בין הזמן שבית המקדש היה קיים לבין הזמן שחרב הבית. שהרי בעל המאור הקשה על מנהג הגאונים שתקעו בשופר מדוע לא תקעו בחצוצרות, ומה הועילה תשובת ערוך השלחן שהגאונים תקנו לתקוע בשופר, הרי זו עצמותה של השאלה מדוע לא תיקנו לתקוע בחצוצרות בזמן הזה.

וכן יש להקשות מדברי הרשב"א שיישב את מנהג הגאונים שבגבולין "שהנהיגו בשופר שהוא יותר מצוי הרשות בידן ובלבד שלא יביאו שם חצוצרות", ומדוע לא תירץ בפשטות כחילוקו של ערוך השלחן שהגאונים שהיו לאחר חורבן הבית תיקנו שגם לא בפני הבית נוהגת המצוה בשופר מדין דרבנן. אלא ודאי מראשונים אלו משמע שלא סברו את חילוקו של ערוך השלחן, וצריך לבאר לפי דבריהם מדוע בזמן הזה אינה נוהגת המצוה לתקוע בעת צרה.

כמו כן יש להבין לפי הרמב"ם והחינוך, מדוע פקע החיוב לתקוע בעת צרה בזמן הזה, לאחר חורבן בית המקדש, וצ"ע.

- ה -

יישוב למנהג העולם שאינם תוקעים היום בעת צרה, מבואר בדברי המהר"ם שיק בחיבורו על תרי"ג מצוות (מצוה שפה) וכן כתב גם הגר"ש אלישיב (קובץ תשובות ח"ב סימן לג).

ותוכן תירוצם על פי דברי הריטב"א במסכת תענית (יב, ב) שהקשה סתירה בין דברי הגמרא בראש השנה [שהבאנו באות ב] שמבואר שבגבולין תוקעין בחצוצרות, לבין הגמרא בתענית שמשמע שבתענית מתריעין בשופרות, ותירץ הריטב"א: "בתוספות פירשו דהכא לא דק ולחצוצרות קרי שופרות. ותו, דהא אמרינן

בפרק אלו טרפות דאישתנו שמייהו דקרי לשופרא חצוצרתא. וכן כתב הרמב"ם ז"ל ותוקעים בחצוצרות. ולפי סברא זו נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית ציבור כיון שאין לנו חצוצרות". כלומר, לפי הריטב"א חיוב התקיעה בעת צרה הוא בחצוצרות, ומכיון שאין לנו חצוצרות בזמן הזה, נהגו בצרפת שלא לתקוע לעולם בתענית ציבור. וכתב הגר"ש אלישיב: "ואין ספק שעל זה מבוסס המנהג [בזמנינו] שאין תוקעין בשופר".

אמנם בשו"ת אגרות משה (אר"ח ח"א סי' קסט) נשאל על דברי הריטב"א, מה פשר הדבר שבגלל שאין לנו חצוצרות מבטלין מצות עשה של תקיעה, וכי אין אנו יכולים לעשות גם היום חצוצרות של כסף, ועל ידי כך לא נמנע מלקיים את מצות עשה של "והרעתם בחצוצרות".

ודחיב רבי משה, שהסוברים שצריך לתקוע דווקא בחצוצרות, צריך דוקא אותם החצוצרות שנעשו לתקוע בהם במקדש, כי גדר מצות תקיעה בחצוצרות הוא בחצוצרות שבמקדש - ודין זה נלמד מדברי הרמב"ם שכלל במצוה אחת את התקיעות בשעת הקרבת הקרבנות והתקיעות בעת צרה, כדי להשמיע שהמצוה היא לתקוע בכל מה שצריכים [בקרבנות או בשעת צרה] בחצוצרות במקדש. ובזה מתורצת תמיהת המגיד משנה הנ"ל, מדוע כלל הרמב"ם שתי מצוות יחד - כי רצה הרמב"ם ללמד את גדר התקיעות בחצוצרות

עצמה. ולפי זה התוקע בחצוצרות להנאתו מועל. "והואיל וקי"ל דאין מקדישין בזה"ז משום דחיישינן לתקלה (ע"י ע"ז יג, א) שמא י"ל דזה הטעם שמצוה זו של חצוצרות שתוקעין בעת צרה אינה נוהגת בזמן הזה כמ"ש החינוך משום לתא דתקלה".

כלומר, מאחר ובעשיית חצוצרות יש חשש תקלה שימעלו בהם בשימוש להנאתו – אין לעשות חצוצרות בזמן הזה ולייחדם לבית המקדש, ובינתיים עד שיבנה, לתקוע בהם בעת צרה. ומאחר וכפי שנתבאר לעיל בדעת הרמב"ם והחינוך, מצות תקיעה בחצוצרות היא בחצוצרות שבמקדש, ואין לנו בנמצא חצוצרות כאלו – לא נהגו בזמן הזה לתקוע בעת צרה.

ולדעת רבי משה צריך לומר, שהמצוה לתקוע נאמרה דווקא בחצוצרות שהיו במקדש שהם כלי שרת, והיום אף שאפשר לייחד ולהקדיש לצורך עבודה, מכל מקום אינם נעשים כלי שרת.

ובאמת יש לתמוה על הגר"ש אלישיב שיישב את מנהג העולם שאיננו תוקעים בזמנינו בעת צרה על יסוד מנהג צרפת ודברי הריטב"א, בעוד שרוב הראשונים הכריעו שלא כשיטות אלו וגם הריטב"א עצמו דוחה את מנהג צרפת, וכפי שעמד על כך האגרות משה הנ"ל, אלא כדעות הראשונים שגם בזמן שחרב הבית יש מצוה לתקוע בעת צרה, וכפסק השו"ע. וגם המג"א עצמו במפורש אינו פוסק כהריטב"א אלא כתב ש"המחזור כדעת הרשב"א", וצ"ע

שהוא מצוה לתקוע בחצוצרות במקדש. ורק אם המצוה היתה מעשה התקיעה בלבד, יש לתמוה מדוע נכללו שתי מצוות נפרדות של תקיעה על קרבנות ותקיעה בעת צרה בחדא מחתא, אך למבואר שהגדר הוא תקיעה בחצוצרות במקדש הרי שהכל מצוה אחת, לעשות חצוצרות ולתקוע בהם במקדש בשני זמנים בעת צרה ובשעת הקרבת הקרבן.

ולפי זה מסיים האגרות משה: "וזה סובר הריטב"א אליבא דמנהג צרפת שסברי שהתקיעה בתעניות היא בחצוצרות כדעת הרמב"ם, אם כן הוא דווקא בחצוצרות במקדש, לכן לא נהגו לתקוע לעולם דהרי אין לנו חצוצרות".

- 1 -

אך בקובץ תשובות הנ"ל הוסיף הגר"ש אלישיב לתמוה על ביאורו של האגרות משה, שגם אם גוף המצוה הוא לתקוע בחצוצרות שהיו במקדש ובהם תוקעים על הקרבן, אך מדוע שלא נעשה היום חצוצרות כדוגמת אלו שהיו במקדש ונייחד אותם לצורך תקיעה במקדש [לכשיבנה במהרה בימינו] ובהם נתקע בעת צרה.

וביאר הגר"ש לפי מה שתירצו האחרונים את קושיית המגיד משנה מדוע מנהג הרמב"ם את התקיעה בעת צרה ובשעת הקרבת הקרבן במצות עשה אחת – כי הרמב"ם סובר שתקיעות בשעת הקרבת הקרבן הם צורך הקרבן וחלק ממצות הקרבן ולכן אין למנות מצוה זו למצוה בפני

כיצד ישיב הגר"ש אלישיב על קושיית המג"א לפי שאר הראשונים.

- ז -

תירוצו נוסף על קושיית המג"א, כתב הנצי"ב בחיבורו על הספרי (עמק הנצי"ב בפרשת בהעלותך) שמאחר ובלשון הכתוב נאמר "והרעתם בחצוצרות וגו' ונזכרתם לפני ה' אלקיכם", והיינו מחנה הארון שהלך במלחמה עם ישראל, ועמו היו החצוצרות - לכן לאחר החורבן שהכל נגזז ואין מציאות של קיום לפני ה', הרי שאין את עיקר המצוה הכתובה בתורה שהיא בחצוצרות לפני ה' אלא רק מצוה מדרבנן ובשופר, ותקנה זו היא רק בשעת תענית, ומיושבת קושיית המג"א. אך לכאורה לא מצינו מקור לחידושו של הנצי"ב בדברי הראשונים שנתבארו לעיל, ודבריו צ"ב.

עוד תירוצו לקושיית המג"א מבאר בשו"ת להורות נתן (ח"א סימן לו) על פי דברי המנחת חינוך (מצוה שפד אות ב) שמצות התקיעה בחצוצרות נאמרה רק על הכהנים, כפי שנאמר בפסוקים שם (במדבר י, ה) "ובני אהרן הכהנים יתקעו בחצוצרות", וכן מבואר גם במהר"ם שיק בחיבורו על תרי"ג מצוות (מצוה שפה) שהביא ראיה לכך גם מהכתוב במלחמת מדין שחצוצרות התרועה היו ביד פנחס הכהן (במדבר לא, ו). ולפי זה, מאחר ובשו"ת בית אפרים (או"ח סימן ו) מבואר שלכהנים בימינו אין דין כהונה אלא במה שהוחזקו, ומכיון שאין אנו יודעים בוודאות

מיהו כהן, לא הוחזקו הכהנים לענין תקיעה בחצוצרות, ומכיון שרק כהנים תקעו במקדש, לכן אין תוקעים בזמן הזה. וכן כתב גם במור וקציעה (סי' תקעו) בתוך דבריו [שנביא להלן אות ו] ש"האידנא ליכא כהנים מיוחסים" ולכן אי אפשר לקיים את מצות תקיעת החצוצרות בזמן הזה.

אך בלהורות נתן דחה תירוצו זה, כי על כל פנים מדוע שלא נקיים את המצוה מחמת הספק, שהרי אין בכך כל הפסד ובוודאי עדיף מלא לתקוע בכלל. וגם המהר"ם שיק כתב בהמשך דבריו (המובאים לעיל), שמצות התקיעה לא נאמרה בדווקא בכהנים שהרי היו תוקעים גם על צרת יחיד, כגון על אשה המקשה לילד (כמבואר בספרי בפרשת בהעלותך) ובעת צרת יחיד לא תמיד מצויים כהנים. ואם כן מדוע שהכהנים, הגם שאינם מיוחסים, לא יתקעו בזמן הזה, וצ"ע.

- ח -

מכאן מקום ודאי שכל התירוצים שהבאנו לא היו מקובלים על דעת המג"א, שכן המג"א הביא את דברי הרמב"ם שיש מצוה לתקוע בחצוצרות בעת צרה, ולאחר מכן הביא את דברי המגיד משנה שכתב "והמתווך כדברי הרשב"א או בשופר או בחצוצרות", ואז הקשה "ואני תמה למה אין אנו נוהגין לתקוע בעת צרה". ומפורש בדעת המג"א שלא פסק כשיטות הראשונים שהמצוה לתקוע היא רק בזמן שבית המקדש

היה קיים, וכמנהג צרפת שהביא הריטב"א שאין תוקעים בזמן הזה – אלא המג"א הכריע כדעת הרשב"א שיש חיוב לתקוע גם בזמן הזה או בשופר או בחצוצרות [וכן הביא הרמב"ן בדרשה לראש השנה (פ"ו) את מנהג הגאונים לתקוע בשופר, וכתב ש"מנהג אבותיהם בידיהם מימות רב אשי, ולפיכך נהגנו אנו בספרד לתקוע בשופרות בתעניות של התרעה] – ולכן תמה המג"א מדוע לא נהגו לתקוע בשופר היום.

ואם כן צריכים אנו למצוא יישובים אחרים לקושייתו, שיתאימו עם שיטות הראשונים שדין התקיעה בתענית נאמר לא רק בזמן הבית אלא גם בזמנינו אנו.

ובמשנה ברורה (ס"י תקעו ס"ק א) הביא את תירוצו של הנתניב חיים בהגהותיו על השו"ע (או"ח ס"י תקעו) שכתב: "ול" לא קשה מידי, דהא מקרא מלא הוא וכי תבואו מלחמה בארצכם וגו' והרעותם בחצוצרות, שמצות עשה מן התורה בארץ ישראל הוא". אך על חידושו שכל מצות התקיעות בעת צרה נאמרה רק בארץ ישראל, יש להקשות שלכאורה מצוה זו היא חובת הגוף, כלומר חובה על האדם להתעורר בעת צרתו וחובה זו לכאורה אינה תלויה במקום כלשהו, וממילא אין הבדל בין החיוב בארץ לבין חו"ל. ומלבד זאת, בדברי הראשונים שהבאנו לעיל מבואר מנהג הגאונים ומנהג ספרד לתקוע בשופר בעת צרה גם בחו"ל.

והוסף המשנה ברורה בשם הפמ"ג: "ויש שכתבו דאפשר דאף בארץ ישראל

דוקא כשהיה תחת רשותינו, ואפשר עוד דדוקא כשהגזירה היא על רוב ישראל או מ"ע לתקוע אבל בלאו הכי לא". אך צ"ע בדברי הפמ"ג, דבשלמא לתירוצו שהחיוב הוא דווקא בארץ ישראל יש דיוק מלשון הכתוב "בארצכם", וכן התירוצו שהחיוב הוא דווקא שהגזירה היא על רוב ישראל יש לו מקור בדברי הראשונים [הנ"ל אות ב] שהתקיעה היא "בכנופיא". אבל התירוצו שהחיוב דוקא כשארץ ישראל תחת רשותינו, צ"ע מה המקור לכך.

ואמנם לפי תירוצו של הפמ"ג על קושיית המג"א כתב רבי יהודה גרשוני (גרודנר) בספרו קול צופיך (עמ' קפט) שמאחר ותירוצו זה "לא שייך על תקיעות בזמן הזה ובזמן מלחמת ישראל עם הערבים כיון שזה בארץ ישראל ונקרא ארצכם, וכן ארץ ישראל בדינו", הרי שלכאורה אין כל סיבה לא לתקוע בזמן הזה בארץ ישראל בשעת צרה ומלחמה עם הערבים.

מאידך גיסא הביא בספר קול צופיך את תירוצו של המור וקציעה (ס"י תקעו) על קושיית המג"א וז"ל: "ונ"ל פשוט שאינה מ"ע אלא בארץ ישראל בלבד, ומקרא מלא דיבר הכתוב וכי תבואו מלחמה בארצכם, ואכולא מילתא דאבתריה קאי גם אין המצוה אלא בכהנים ובחצוצרות, והאידנא ליכא כהנים מיוחדים ולא חצוצרות של תורה, משום הכי מסתברא דאפילו בארץ ישראל ליכא מצוה השתא, ולא שמענו שינהגו כן בארץ ישראל בזמן

- מ -

ואמנם את הקושיא על הנוהגים על פי הכרעת מרן המחבר, מדוע לא מצינו שמדקדקים לתקוע בשופר בכל עת צרה, יישב בשו"ת תשובות והנהגות (ח"א סי' קנז) וז"ל: "וטעם הדבר שלא נקראים ישראל בתואר "ציבור" אלא בארץ ישראל וכמבואר בהוריות (ו, א) ולכן רק שמה החיוב. ולפי זה בארץ ישראל החיוב הוא מדינא, וכן נהגו בא"י לתקוע בשופר בעת צרה, אבל לא שמענו שידקדקו כל אחד ואחד לשמוע התקיעות כמו בר"ה. ונראה הטעם שעיקר החיוב מוטל על הציבור, ובי"ד הם שקובעים החיוב, וי"ל שלדידן שאין לנו סמוכין אין לנו דין בי"ד ולא חל החיוב כלל שבי"ד הם שלוחי הציבור, והם שקובעים שחל חיוב תקיעה. ונראה שבי"ד קובעים גם את זמן החיוב, דהיינו אם לתקוע כל יום ויום או רק פעם אחת בהתאספות כולם, שהחיוב חל על הציבור ולא כל יחיד ויחיד קובע לעצמו".

ומפיים הגר"מ שטרנבוך: "ונראה שהמצוה עם תפילה דוקא לזעוק ולהריע אבל בלי לזעוק אין המצוה להריע לבד כמו בראש השנה, ובזמן הזה אף אם אין חיוב מ"מ התפלות נשמעים יותר שקובעים שעת צרה היא ומתפללין עם תקיעות דוקא, ותימה שהפוסקים לא ביארו מצוה זאת כפי הצורך. ובירושלים עיה"ק נוהגין כשהציבור מתאסף בעת צרה וזועקין באמירת סליחות, תוקעין בשופרות, ונראה דמקיימין בזה האי מ"ע".

הזה. ושופר כיון דתקנתא דרבנן היא לא תקנוהו אלא בתענית ציבור, ואין תענית ציבור בבבל וגם לא בארץ ישראל האידנא דליכא נשיא, כדאיתא לעיל בטעמא דאין תענית ציבור בבבל".

נמצא לפי דברי המור וקציעה, שאין נוהגים לתקוע בעת צרה בזמן הזה גם בארץ ישראל, ראשית, מאחר ואין לנו כהנים מיוחדים וחצוצרות של תורה, וכן מכיון שאין נשיא. [ויתכן שזהו כוונת הפמ"ג שכשאין ארץ ישראל תחת רשותינו ואין כאן נשיא, אין נוהג דין תענית ציבור ולכן אין תוקעין].

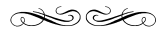
אך כפי שהבאנו לעיל [אות ז] מדברי שו"ת להורות נתן, גם בספר קול צופיך טען על דברי המור וקציעה שאפילו אם נאמר שצריך לתקוע בחצוצרות רק על ידי כהנים, עם כל זאת לפי דברי החתם סופר (יו"ד סי' רלו) שכהן חלל כשר בדיעבד להקרבת קרבנות, נוכל לומר כן גם לענין תקיעה בחצוצרות הגם שצריך כהן מיוחד, מכל מקום יהיה כשר בדיעבד לתקיעת חצוצרות, דלא גרע מעבודה.

ועוד טען, שגם אם נניח שבזמנינו הכהנים הם ספק כהנים, אם זר תוקע בחצוצרות בשעת מלחמה או בעת צרה אין לו איסור אלא שלא מקיימים את המצוה. ואם כן, מדוע שבזמנינו לא יתקעו בחצוצרות כיון שזהו ספק דאורייתא, ואין כאן חשש איסור.

ממוצא הדברים אנו למדים, מתירוצי האחרונים על קושיית המגן אברהם שעדיין אין מניעה מלחדש את מצות התקיעה בחצוצרות בזמנינו. כי גם אם אין בכך חיוב כמבואר בתירוציהם, אך מה נפסיד אם נעשה חצוצרות מכסף ונתקע בהם על ידי כהנים, [עם זאת לדעת הגר"ש אלישיב המובא לעיל, אין לעשות חצוצרות ולייחדם לבית המקדש בזמן הזה מחשש מכשול].

ובקובץ המעין (תמוז תש"ל) מובא מאמרו של הרב חיים שרגא פייבל פרנק וכתב: כי "לרגלי המצב החמור שהיה בארץ ישראל בשנת תש"ל, כאשר העם היושב בציון נמצא בסכנת מלחמה עם אדום וישמעאל שנועדו יחדיו במזימת רשע להכחידנו מגוי, החליט הבר"צ דפעי"ה ק ירושלים ת"ו (מיסודם של רבותינו הגאונים מהר"ש סלנט והגרצ"פ פראנק) לחדש את מצות עשה לתקוע בחצוצרות כפי דעת הרמב"ם, ברוב עם לפני הכותל המערבי, שריד בית מקדשנו אשר לא זזה שכינה משם. וביום ב' תענית שני בתרא (י"ב אייר תש"ל) בשעת התפילה ותחנונים (בסדר תפילה מיוחד) תקעו הכהנים בחצוצרות כסף מקשה".

אך לעומתו, כתב בציץ אליעזר (חלק יא סימן טז) שאין לנו לחדש מצוה שלא קיימום אבותינו ורבותינו הגדולים, וביאר בארוכה בדברי תשובתו, כי טעמם נבע מכך שאין חיוב לתקוע בחצוצרות בזמן הזה אלא בשופר, ואמנם עינינו רואות שבארץ ישראל תוקעים בשופר בהתאספויות בעת צרה, אם כי לא באופן קבוע.



ר״ן כצבי



ד' פרשיות



סימן יח

קריאת פרשת שקלים

[הטעמים לקריאה והמסתעף מהם להלכה ולמעשה]

- א -

קריאת "הכרזה" שהיתה בזמן שבית המקדש
היה קיים.

המקור לטעם זה, הוא בדברי הגמרא
במסכת מגילה (כט, א) שהקשו:
"מנלן דמשמיעין על השקלים באדר".
ותירצו: "דאמר קרא, זאת עולת חודש
בחדשו וכו', וכיון שבניסן צריכים להקריב
מהתרומה חדשה קדמינן וקרינן באחד
באדר, כי היכי דליתו שקלים למקדש".
וכתב המהרש"א (מגילה יג, ב) כי "זמן נתינת
השקלים קודם ראש חודש ניסן כדי שיביאו
קרבנות מתרומה החדשה מפורש בתורה,
אבל שמשמיעין עליהם בא' באדר אינו
מפורש בתורה אלא דחכמים שיערו
להכריז עליהם שלושים יום מקודם, דהיינו
בא' באדר". ומבואר בגמרא, ששיעור
"שלושים יום" נובע מההלכה "שואלין
בהלכות הפסח קודם הפסח שלושים יום".

מפורש איפוא בסוגיא, שהקריאה היתה
"הכרזה" להביא שקלים למקדש.

ולפי זה, פירוש המשנה בשקלים (פ"א מ"א)
"באחד באדר משמיעין על השקלים" הוא,
שה"השמעה" על השקלים היתה באמצעות
"הכרזה" להביא שקלים בקריאת התורה

במשנה בסוף מסכת מגילה (פ"ג מ"ד)
נאמר: "ראש חודש אדר שחל
להיות בשבת קורין בפרשת שקלים, חל
להיות בתוך השבת מקדימין לשעבר
ומפסיקין לשבת אחרת". ופרש"י (מגילה כט, א
ד"ה קורין) שהטעם לקריאה הוא "להודיע
שיביאו שקליהן באדר, כדי שיקריבו באחד
בניסן מתרומה חדשה". וכן פירש גם רבינו
עובדיה מברטנורא: "קורין פרשת שקלים,
כי תשא, להודיע שיביאו שקליהם באדר
כדי שיקריבו באחד בניסן מתרומה חדשה".
ומבואר בדבריהם, שקריאת פרשת שקלים
היא הכרזה ופרסום להביא את השקלים
לבית המקדש.

ובפשטות, כוונתם היא, שמתעם זה היו
קוראים בפרשת שקלים בזמן
שבית המקדש היה קיים, כדי שבאמצעות
הקריאה "הכריזו" לציבור שהגיע הזמן
להביא את השקלים לתרומת הלשכה בבית
המקדש. ולכן, גם בזמן הזה, שבעוונותינו
הרבים אין מקדש ואין צורך בהבאת שקלים
לתרומת הלשכה, אך אנו קוראים בתחילת
חודש אדר בפרשת שקלים - זכר לאותה

בפרשת שקלים. וכמובן, לפי זה הקריאה בפרשת שקלים היתה גם בזמן שבית המקדש היה קיים.

- ב -

אולם בשו"ת בנין שלמה (סימן נד) הסתפק בפירוש המשנה "באחד באדר משמיעין על השקלים", מהו ענין ה"השמעה", האם "הוא הכרזת בית דין, שהיו שולחים שלוחים בכל העיירות להודיעם [בזמן הבית] שיתנו מחצית השקל. או דהכוונה דיקראו פרשת שקלים". מצד אחד, הביא את דברי הגמרא במגילה הנ"ל, שהקשו מהו המקור לדין "משמיעין" על השקלים, והשיבו מדין הקריאה בתורה באחד באדר, משמע שקיום ההשמעה הוא על ידי הקריאה בתורה, שהיא "הכרזה" להביא את השקלים.

מצד שני, הביא הבנין שלמה את דברי רש"י (מגילה יג, ב ד"ה משמיעין) שכתב: "משמיעין, בית דין מכריזין שיביאו שקלים". וכן כתב בפירוש המשניות לרמב"ם (שקלים פ"א מ"א) "ופירוש משמיעין, מכריזין עליהם". משמע, ש"השמעה" על השקלים היתה דין מיוחד של "הכרזה" המוטל על הבית דין [יתכן באמצעות שלוחי בית הדין שיצאו לכל העיירות] – ולא דין לכלל ישראל להשמיע על השקלים באמצעות קריאה בתורה של פרשת שקלים. ונראה מדבריו, כי לפי צד זה, בזמן שבית המקדש היה קיים לא היו קוראים בתורה

בפרשת שקלים, אלא בית דין היו מכריזים בכל ערי ישראל להביא את השקלים לקופת המקדש. [והבנין שלמה ביאר שם בהרחבה, שבזמן הבית אמנם היו צריכים את שני הדברים].

גם הגר"מ שטרנבוך כתב בספרו מועדים וזמנים (חלק ו סימן צה) "נסתפקתי, בזמן המקדש, אי קראו גם כן בתורה פרשת שקלים כמנהגינו, או אז השמיעו בדרך הכרזה בדווקא". והביא ראיה שההשמעה היתה בדרך של "הכרזה" מבית הדין ולא על ידי קריאת התורה, מדברי הירושלמי בתחילת מסכת מגילה "דאיתא התם דכשחל בשבת מקדימים קריאת המגילה ותרומת שקלים, ופירשו המאירי והתוספות יום טוב, דהיינו השמעת שקלים. ותמהני איזה איסור יש להשמיע בשבת, והלוא קורין נמי פרשת שקלים להשמיע. ועל כרחך נראה שבזמן המקדש, בית דין הכריזו על הצורך להביא שקלים, ומעשה בית דין לא עבדינן בשבת. אבל לאחר החורבן, אין זה מעשה בית דין כלל, ושפיר קורין גם בשבת, ואדרבה עיקר המצוה בשבת שהקהל אז מקובצים יחד, שבזמנינו אינה אלא זכר בעלמא לעשות ציונים להמצוה דתיכף כשייבנה המקדש נקיים מצות שקלים".

אמנם גם לדעת הסוברים שבזמן בית המקדש התקיים דין "משמיעין" על השקלים ב"הכרזה" של בית דין ולא על ידי קריאת התורה – משחרב הבית ובטלה הבאת שקלים, עדיין נותר דין קריאת התורה "זכר

בעלמא" להכרזה שהיו מכריזים כדי להביא שקלים לבית המקדש.

היוצא מן הדברים: בין אם נאמר שבזמן המקדש היה דין "משמיעין על השקלים" מתקיים על ידי קריאת התורה, ובין אם נאמר שדין ה"משמיעין" היה מתקיים על ידי הכרזה מיוחדת של בית הדין - בזמן הזה, הטעם לקריאת פרשת שקלים, הוא **זכר ל"השמעה"** להביא את השקלים בזמן שבית המקדש היה קיים.

- ג -

בספר החינוך (מצוה קה) כתב ב"מצות נתינת מחצית השקל בשנה", לאחר שפירט את דיני המצוה המבוארים במסכת שקלים: "ועכשיו בעוונותינו שאין לנו מקדש ולא שקלים, נהגו כל ישראל לזכר הדבר לקרות בבית הכנסת בכל שנה ושנה פרשה זו של כי תשא עד ולקחת כסף הכיפורים, בשבת שהוא לפני חודש אדר לעולם". ומדבריו שתחילת הנהגת חובת קריאת פרשת שקלים היה רק משחרב בית המקדש - "לזכר" מצות נתינת מחצית השקל, משמע שבזמן שהיה בית המקדש קיים ותרמו את השקלים לא היו קוראים בתורה.

וכן מפורש בדברי האבודרהם (שער התקופות, עמ' שז) שכתב "וטעם ארבע פרשיות אלו, השלוש מהם זכר לזמן שבית המקדש קיים, והם פרשת שקלים ופרשת פרה אדומה ופרשת החודש". משמע שבזמן שבית המקדש היה קיים לא קראו בתורה

פרשת שקלים. וגם המאירי (מגילה כט, א) כתב: "כבר ידעת שבאחד באדר משמיעין על השקלים כדי שיכינו כולם את שקליהם באחד בניסן, ועכשיו הוא אומר שעושים לה השמעה אחרת והיא קריאת פרשת שקלים".

ונראה כי השאלה האם היו קוראים פרשת שקלים בזמן שבית המקדש היה קיים, תלויה במחלוקת הראשונים האם חיוב קריאת פרשת שקלים הוא מהתורה או מדרבנן. לדעת רוב הפוסקים, חיוב הקריאה הוא מדרבנן, כמבואר בדברי השו"ע (או"ח סימן תרפה סע' ז)

"יש אומרים (תוספות בברכות יג, א ד"ה לשון) שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותם מדאורייתא". ואילו פרשת שקלים ופרשת החודש, ודאי חיוב קריאתם אינו אלא מדרבנן. אולם האליה זוטא (ס"י תרפה ס"ק ט) כתב: "מצאתי בחידושי הרשב"א (ברכות שם) זה לשונו, כגון פרשת פרה ופרשת זכור וכיוצא בהן. ופירושו נ"ל, דרצה לומר גם על פרשת שקלים והחודש". ומשמע מדבריו שהבין בדעת הרשב"א שגם חיוב קריאת פרשת שקלים הוא מהתורה.

והנה לדעת הפוסקים שחיוב קריאת פרשת שקלים הוא מדרבנן, אכן ניתן לומר שלאחר חורבן הבית וביטול השקלים, חידשו חכמים חובת קריאה זכר למחצית השקל. אולם לפי הבנת האליה זוטא בשיטת הרשב"א שחיוב קריאת פרשת שקלים הוא מהתורה, ודאי לא שייך לומר שבזמן בית המקדש לא קראו, וכי יש חילוק זמנים בדין

דאורייתא בין זמן הבית וזמן החורבן. ולשיטה זו אין כל ספק שהיו קוראים בפרשת שקלים גם בזמן שבית המקדש היה קיים.

- ד -

עוד משמע מדברי החינוך, טעם אחר לקריאת פרשת שקלים.

ואין זה משום זכר ל"השמעה" על השקלים שהיו מכריזים להביא שקלים בזמן שבית המקדש היה קיים, אלא טעם הקריאה הוא זכר למצות נתינת השקלים. וכמבואר מדבריו, שסיים את פרטי מצות נתינת מחצית השקל בדבריו הנ"ל, שבזמן "שאיין לנו מקדש ולא שקלים, נהגו כל ישראל לזכר הדבר לקרות בבית הכנסת בכל שנה ושנה פרשת שקלים". רצונו לומר, שכיום מתקיימת מצות מחצית השקל בקריאת התורה, וזהו טעם הקריאה.

והדברים מוסברים במש"כ הלבוש (סימן תרפ"ה סעיף א) וז"ל: "חז"ל תקנו לקרות ד' פרשיות בשנה, מראש חודש אדר עד ראש חודש ניסן לזכרון ד' דברים. הראשונה היא פרשת שקלים, לזכרון מצות מחצית השקל שיתבאר בסמוך, שהיו מחוייבים ליתן בכל שנה ללשכה לקרבן תמיד". ומוסיף הלבוש: "פרשת שקלים קורין אותו בשבת סמוך לראש חודש אדר לפניו, או בשבת שחל בראש חודש עצמו, מפני שבאדר היו משמיעים על השקלים. וטעמא, משום דבניסן מתחיל השנה, דכתיב

(שמות יב, א) ראשון הוא לכם, ובו מתחילים להביא קרבן התמיד מנדבה חדשה מחצית השקל משנה זו [ומביא הלבוש מהיכן למדו זאת חז"ל]. ולכך היו משמיעים באדר הסמוך לו, שיביאו שקליהם בראש חודש ניסן. ואנו משלמים פרים שפתינו בקריאת הפרשה, וקורין בר"ח אדר או סמוך לו פרשת להשמיע על השקלים, והוא תחילת פרשת כי תשא דכתיב בה ענין השקלים".

ומבואר שקריאת פרשת שקלים היא בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו" למצות נתינת מחצית השקל. והיינו, כשם שבזמן הזה שאין הקרבת קרבנות, התפילה נחשבת במקום הקרבן, כמאמר הפסוק (הושע יד, א) "ונשלמה פרים שפתינו" - שהתפילה בשפתיים היא "תשלום" במקום הקרבת ה"פרים". כך גם בקריאת פרשת השקלים היא "תשלום" במקום נתינת השקלים לבית המקדש, ונחשבת כקיום המצוה.

תוספת לדברים כתב הבני יששכר (מאמרי חודש אדר מאמר ב אות יג) בשם החוזה מלובלין וז"ל: "כי השקלים היו נוהגים בזמן שבית המקדש קיים להקרבנות. אבל כשאין בית המקדש קיים, ודאי הקריאה נחשב לנו כאילו נותנים שקלים (בפועל ממש) לכפר וכו' (ואני בעניי פירשתי הפסוק והיו לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר וכו', היינו אפילו בזמן שאינם נותנים השקלים, היינו בזמן שאין בית המקדש קיים, עם כל זאת, זכרון הפרשה במו פיהם הוא מכפר בעדן)", עכ"ד [הסוגריים הם מדברי הבני יששכר].

- ה -

במעם ה"כפרה" על ידי הבאת השקלים, מצאנו כמה דרכים בדברי חז"ל.

במדריש תנחומא (כי תשא פרשה ב) "אמר רבי יהודה בר שלום, מי גרם לשבטים בפרשת שקלים שיתנו כופר נפשותיהם, מעשי העגל". ולדברי ריש לקיש (תנחומא, שם פרשה י) "לפי שמכרו בכורה של רחל בעשרים כסף ונטל כל אחד ואחד מטבע, לפיכך יתן כל אחד ואחד מטבע". ורש"י (שמות ל, טו) פירש: "ונתנו כל אחד מחצית השקל, והן לקנות מהן קרבנות ציבור של כל שנה ושנה, והושוו בהם עניים ועשירים. ועל אותה תרומה נאמר לכפר על נפשותיכם, שהקרבנות לכפרה הם באים".

הרי לנו ג' "כפרות" שהושגו על ידי נתינת מחצית השקל, ולפי האמור לעיל, גם בקריאת פרשת שקלים יש "כפרה" על עניינים אלו, כאילו הביאו את השקלים ממש:

[א] כפרה על חטא העגל. וכמו שכתב העוללות אפרים (ח"ב מאמר שח) "קודם הפורים קוראים פרשת שקלים שהוא כפרה על עוון העגל".

[ב] כפרה על מכירת יוסף.

[ג] כפרה על ידי קרבנות הציבור, שנקנו מכספי תרומת השקלים.

ונראה לבאר בדרך נוספת מהו שורש מצות נתינת מחצית השקל,

בלומר, משחרב בית המקדש, קריאת פרשת שקלים אינה רק "זכר" בעלמא להכרזה להביא את השקלים, אלא נחשבת ממש כהבאת השקלים, בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו". ויש לכך רמז בלשון הכתוב "והיו לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר", שגם כאשר אין הבאת שקלים בפועל אלא "זכרון", דהיינו בקריאת הפרשה - יש בכך כפרה, כפי שהיה בנתינת השקלים בזמן שבית המקדש היה קיים.

וכן מביא בשו"ת בנין שלמה (סימן נד) בשם אחיו, רבי בצלאל כהן מו"ץ בוילנא, שפירש את לשון הכתובים בפרשת שקלים (שמות ל, טו-טז) "העשיר לא ירבה והדל לא ימעיט ממחצית השקל לתת את תרומת ה' לכפר על נפשותיכם, ולקחת את כסף הכיפורים מאת בני ישראל ונתת אותו על עבודת אהל מועד והיה לבני ישראל לזכרון לפני ה' לכפר על נפשותיכם". ולכאורה לא מובן מדוע נכתב בפסוקים פעמיים "לכפר על נפשותיכם". אלא הכתוב הראשון אמור בזמן המשכן והמקדש, שהיו מביאים שקלים ממש להקריב בהם קרבנות, והקרבנות היו מכפרים על בני ישראל, והיינו "לתת את תרומת ה' לכפר על נפשותיכם". ולאחר מכן רמז הכתוב, שאף לאחר חורבן הבית שאז אין קרבנות ושקלים שיכפרו עלינו, עדיין יהיה "זכרון לפני ה'" בשעה שיקראו בתורה בפרשת שקלים בר"ח אדר "לכפר על נפשותיכם", כי בקריאה יש כפרה כאילו הביאו שקלים של ממש.

עם חבריו, ועל ידי האחדות שורה שכינה בישראל.

ולפי זה ביאר הגר"א חבר את "הקדמת" מצות "שקלי ישראל" [נתינת מחצית השקל] ל"שקליו של המן", וז"ל: "והמן הרשע ימ"ש השיב לאחשוורוש שכיון שהם מפוזרים בין העמים, וגם יש בהם פירוד לבבות ומחלוקת, אזי ממילא סר מהם השגחתו יתברך ונוכל לעשות בהם כל חפצינו, כאשר היה באמת כן לולי שתיקנו הדור עון הזה, כמו שנאמר לך כנוס את כל היהודים. ולכן היה מצות השקלים תיקון גדול ורפואה קודם למכה למה שחשב המן הרשע לעשות בישראל". כלומר, הרפואה למזימת המן להשמיד את עם ישראל בראותו את הפירוד והמחלוקת ביניהם, היתה בהקדמת ציווי נתינת מחצית השקל, הגורם לאחדות וקירוב לבבות, ועל ידי האחדות שורה שכינה בישראל.

מתבאר איפוא, כי מצות נתינת מחצית השקל הביאה לאחדותם של ישראל. ולפי דברי האליה רבה ש"זכר לאותן שקלים [שהקדימו ישראל לשקליו של המן] קוראים פרשת שקלים" – נמצא שגם בקריאת פרשת שקלים מתקיימת תכלית המצוה, לגרום לאחדות בכלל ישראל.

המתקיים גם בקריאת התורה שהיא "זכר" לנתינה זו, על פי דברי חז"ל (מסכת סופרים פכ"א ה"ד; הובא בגמרא מגילה יג, ב) "גלוי וידוע לפני מי שאמר והיה העולם שהמן הרשע עתיד לשקול על ישראל, לפיכך הקדים ואמר למשה שיהיו שקלי ישראל קודמין לשקליו". ובאליה רבה (סי' תרפה ס"ק טז) הביא את הדברים וכתב: "זכר לאותן שקלים, קוראים פרשת שקלים". ויש להבין מה פשר ענין "הקדמת" השקלים בתרומת מחצית השקל, לשקליו של המן הרשע.

וביאר רבי יצחק אייזיק חבר (שיח יצחק, דרוש לשבת הגדול) שמצות נתינת מחצית השקל "היא זכרון לישראל לתקן עוון שגורם סילוק שכינה מישראל. והוא שכל מחלוקת ופירוד הלבבות בישראל הוא בא מצד שאחד מתרומם ומתגדל על חברו, ומצד זה מתרבה שנאת חנם ומחלוקת בישראל, ונופל בהם המנין והמספר בסילוק השכינה ח"ו. לכן אמר הוא יתברך שכל אחד יתן כופר נפשו לה', העשיר לא ירבה, כלומר, שכל אחד יהיה שוה בעיניו עם חבריו. ומצד זה לא יהיה בהם נגף בפקוד אותם, כי על ידי האחדות שיהיה בהם יהיה השראת השכינה בהם". והיינו, שמצות נתינת מחצית השקל גרמה לאחדות, כי "העשיר לא ירבה והדל לא ימעט", וכתוצאה מכך – כל אחד יהיה שוה בעיניו

העולה מתוך הדברים, שני טעמים לקריאת פרשת שקלים:

[א] זכר ל"השמעה" על השקלים שהיו מכריזים להביא שקלים בזמן שבית המקדש היה קיים. וכפי שנתבאר לעיל, מצות קריאת פרשת שקלים בזמן המקדש עיקרה באה להודיע שיביאו את שקליהם, וגדר מצות הקריאה היא "השמעה" על השקלים. ובזמן הזה שאין מצות נתינת שקלים, לא שייך "השמעה" להביא שקלים, ולכן מצות הקריאה היא רק "לזכר" השמעה זו.

[ב] זכר למצות נתינת השקלים שהיתה בזמן המקדש, בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", כדי שיחשב כאילו אנו מקיימים את מצות נתינת מחצית השקל. ולכן יש על ידה "כפרה" כפי שהיה בזמנו כשהביאו את השקלים.

מדברי המשנה ברורה (סי' תרפה ס"ק א-ב) נראה שהעתיק את הטעם השני המבואר בדברי הלבוש [שהובאו לעיל אות ד], וז"ל: "תיקנו לקרות ד' פרשיות בשנה מראש חודש אדר עד ראש חודש ניסן לזכרון ארבע דברים והם אלו. ראשונה היא פרשת שקלים, לזכרון מצות מחצית השקל שיתבאר בסמוך שהיו מחוייבים ליתן ללשכה לקרבן התמיד בכל שנה". ולאחר מכן הוסיף: "וכיון דבניסן בעי לאקרובי מתרומה חדשה, לכך מקדמינן ומשמיעין על השקלים באדר הסמוך לו שיביאו שקליהם בראש חודש ניסן. ואנו משלמים פרים שפתינו בקריאת הפרשה של כי תשא, דכתיב בה ענין השקלים".

ונראה לדון בכמה נפק"מ היוצאות מטעמים אלו.



- ו -

קריאת פרשת שקלים והפטרתה על ידי קטן

אבי מורי שליט"א כתב בספרו שיטות בהלכה (סימן כב) "תהיה נפקא מינה בכל זה, אם קריאת פרשת שקלים היא לזכר הנתינה או לזכר ההשמעה, לגבי קטן אם יכול לקרוא בפרשת שקלים. אם נאמר דקריאה זו היא לזכר ההשמעה, אזי גם קטן יכול להשמיע. אבל אם היא לזכר הנתינה, הרי צריך להיות בן י"ג או בן עשרים. ותלוי

במחלוקת הראשונים בפירוש המשנה (שקלים פ"א מ"ד) אע"פ שאמרו אין ממשכנים נשים ועבדים וקטנים, אם שקלו מקבלים מידם. הרמב"ם והרמב"ן סוברים שהכוונה במשנה לקטן שהוא מתחת ל"ג שנים. ואילו החינוך והרע"ב סוברים שהכוונה היא ל"קטן בדיני שקלים" שהוא מתחת לגיל עשרים, כלשון הכתוב בפרשת כי תשא, כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה".

ובדבריו נקט רבי יוסף כהן, אב"ד ירושלים, בהגהות הררי קודש על

המקראי קודש (ארבע פרשיות סימן א) בביאור מחלוקת הפוסקים אם קטן עולה למפטיר בפרשת שקלים. הרמ"א (או"ח סימן רפב ס' ד) סתם וכתב ש"קטן יכול לקרות בפרשת המוספין או בד' פרשיות שמוסיפין באדר". אולם בחידושי רעק"א על גליון השו"ע (שם) הביא שבשו"ת פרח שושן (סימן ח) פסק שקטן לא יקרא בד' פרשיות. ובספר גינת ורדים (כלל א סימן לה) פסק שגם בפרשת שקלים אין לקרות לקטן, והוכיח כן מתשובת הריב"ש (סימן קט) ומתשובת המבי"ט (ח"א סימן קט). ומכאן גם נובע המנהג, שקטן אינו עולה לפרשת שקלים.

וכתב רבי יוסף כהן: "לדעת הסוברים שהקריאה בפרשת שקלים בזמן הזה היא זכר לקריאת פרשת שקלים במקדש, שגדרה הודעה והשמעה על השקלים להביאם למקדש, וברור שהמשמיע על השקלים אין צריך שיהא בר חיובא, ואין כאן ענין להוציא ידי חובה. ודעת המחמירים בקטן לפרשת שקלים, תתיישב לפי דברי הלבוש שגדר הקריאה בפרשת שקלים בזמן הזה היא זכר למצות נתינת השקלים שהייתה במקדש, ובתורת ונשלמה פרים שפתינו".

- ז -

כוונה בברכה על קריאת פרשת שקלים במועדים וזמנים (חלק ו סימן צה) כתב: "וביסוד דברינו שקריאת פרשת שקלים אינה כהפטרה בעלמא, רק שהקריאה

מכפרת כמו מחצית השקל ממש, ונשלמה פרים שפתינו, יש לומר שבעצם ראוי לכל אחד לומר פרשת שקלים לכפרה, רק שהבעל קורא מוציאו והוא כקורא, ואם כן חייב בברכה לפניה. והבאתי במקום אחר הערת רבינו החתם סופר, שהכריז לפני פרשת זכור שהקהל יכוונו לצאת בקריאה ובברכות. והסברתי, שבעלמא עיקרה חובת שמיעה בעלמא ואין לקהל חובה לברך, אבל בפרשת זכור חובה ומוטל על כל אחד לקרות, וממילא צריך ברכה, ועל כן צריך לצאת בברכות. ויש לומר שבפרשת שקלים נמי גוף האמירה מצוה וקורין אותה, שכל אחד יהא כבעל קורא להתכפר, ואם כן ראוי לו לצאת בברכות ובקריאה, ודבר זה חידוש, וצ"ב".

ומתבאר בדבריו נפקא מינה נוספת בין הטעמים לקריאת פרשת שקלים בזמן הזה. לפי הטעם שהקריאה היא בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", הרי שבקריאה עצמה כביכול מתקיימת מצות נתינת מחצית השקל בזמן הזה. ושפיר יש מקום לחדש שהקהל צריכים לכוין לצאת ידי חובה בקריאה ובברכות, מכיון שכל אחד ואחד יוצא ידי חובת קיום מצות נתינת מחצית השקל בשעת הקריאה [וגם זוכה ל"כפרה" שבנתינת מחצית השקל, כמבואר לעיל].

אולם לפי הטעם שהקריאה היא זכר ל"השמעה" להביא שקלים בזמן שבית המקדש היה קיים, ודאי שהדבר מתקיים על ידי קריאת העולה לתורה, ואין

כל צורך לכוין לצאת ידי חובה בקריאה ובברכות.

[עוד כתב במועדים וזמנים: "ובמקום אחר העליתי שבמשנה במגילה (כד, א) שהמפטיר הוא בעל מוסף, זהו פיצוי על כך שקיבל מפטיר, שבלאו הכי לא יסכים לעלות להפטרה הקלה. ולענ"ד מיירי בכל קריאת הפטרה ששונים להפטרה מה שכבר קראו מקודם, אבל לד' פרשיות או מועדים, קריאת ההפטרה חשובה מאוד וכיבוד גדול שיש לו עיקר מהתורה, ובזה לא מגיע לו פיצוי שיהיה בעל מוסף, שההפטרה גופא כבוד ומצוה רבה". אולם חידוש זה לכאורה אינו תלוי בשני הטעמים, כי לפרשת שקלים יש חשיבות מיוחדת וגם עיקר מהתורה, בין אם הקריאה היא זכר "להשמעה", ובין אם היא בתורת "ונשלמה פרים שפתינו" לקיים את מצות הנתינה].

- ח -

תשלומין לקריאת פרשת שקלים

בש"ת יוסף אומץ (סימן כז) דן החיד"א בשאלה שהופנתה אליו מ"עיר קטנה ששכחו לקרות פרשת שקלים לפני ר"ח אדר, ולא נזכרו אלא בעת מנחה. ויש מי שרצה לומר שבמנחה עולה אחד יקרא פרשת שקלים עשרה פסוקים מפרשת שבוע הבא. ויש שסבר שיקראו פרשת שבוע הבא. ויש שסבר שיקראו פרשת שקלים ביום שני שהוא לפני ראש חודש. ואיכא מאן דאמר שיניחוה לשבוע הבא ויציאו ב' ספרי תורה,

ובאחד יקראו פרשת השבוע ובשני פרשת שקלים", ונשאל החיד"א "יורינו המורה כדת מה לעשות".

והחיד"א הכריע שאם לא נזכרו באותה שבת שהיו צריכים לקרוא פרשת שקלים עד שעת המנחה, שוב לא יקראו פרשת שקלים במנחה ולא ביום שני "דלא תקון כי האי גוונא במנחה או ביום שני שקוראים שני ספרים, ועבר זמנו מקרי". וגם אין להוציא שני ספרי תורה בשבת הבא ולקרוא פרשת שקלים, כמו שכתב הגינת ורדים (או"ח כלל א סימן לה) "דכיון שעבר עיצומו של יום שתקנו לקרות בו פרשת שקלים, אין לנו לחדש מדעתינו לקרותה בשבת הבאה, דעבר יומו בטל קרבנו".

ובהגהות רעק"א על גליון השו"ע (או"ח תרפה) הביא את פסק הגינת ורדים להלכה, וכן פסק המשנה ברורה (שם ס"ק ב) בשם השערי אפרים (שער ח סימן צה) "אם אירע שלא קראו הפרשה מענינו של יום, אין לה תשלומין לשבת הבאה".

אולם בשו"ת מהר"ם שיק (או"ח סימן שלה) דן גם הוא בהרחבה האם יש תשלומין לקריאת פרשת שקלים, ומסקנתו שאם שגגו או נאנסו בוודאי יש להם תשלומין. ובפרט לפי דברי חז"ל שהוצרכו ישראל להקדים שקליהם לשקליו של המזן, וכן לפי דברי הגמרא במגילה שקוראים בראש חודש אדר כדי שיביאו את השקלים עד ראש חודש ניסן – וממילא זמן הבאת השקלים אינו מצומצם רק לראש חודש אדר, אלא נמשך גם לאחר

מכן, ולכן יכול להשלים את חיוב הקריאה שהוא זכר למחצית השקל גם לאחר ראש חודש, ואם לא קראו בתורה ניתן לקרוא גם בשבוע שאחריו. וכן פסקו הגר"ש חעלמא [מחבר ספר מרכבת המשנה] בשו"ת לב שלמה (סימן יב), ובשו"ת התעוררות תשובה (סימן תעה) – שאם שכחו לקרוא פרשת שקלים, רשאים לקוראה בשבת הבאה "כי טעם הקריאה להשמיע על השקלים, וקיבוץ השקלים היה עד חודש ניסן".

והנה בהגהות עקבי סופר על שו"ת התעוררות תשובה (אות ב) ביאר את פסקו של זקנו בעל ההתעוררות תשובה, שיש תשלומין לקריאת פרשת שקלים בשבת הסמוכה לה, לפי דברי הסוברים שקריאת פרשת שקלים היא זכר למצות נתינת השקלים שהיתה בזמן המקדש בתורה "ונשלמה פרים שפתינו", וז"ל: "ולפי זה הקריאה באה לזכרון מצות נתינת מחצית השקל [וכאילו הביאו שקלים ממש], ואם כן שפיר יכולים להשלים הקריאה גם לאחר שבת זו".

הרי לנו נפקא מינה נוספת בין הטעמים לקריאת פרשת שקלים בזמן הזה. לפי הטעם שהקריאה היא זכר ל"השמעה" שהיו מכריזים להביא שקלים בזמן שבית המקדש היה קיים, יש לומר שחובת קריאת פרשה זו היא דווקא ביום המסויים שבו השמיעו על השקלים, הוה אומר בראש חודש אדר [או בשבת הסמוכה לה, כפי שקבעו חז"ל שהקריאה תהיה בשבת], ולא ביום אחר.

אולם לפי הטעם שהקריאה היא זכר למצות נתינת השקלים בתורה "ונשלמה פרים שפתינו" וכאילו אנו מקיימים בכך את מצות נתינת מחצית השקל. הרי שכשם שהשמעת השקלים היתה בראש חודש אדר, אך הבאתם, דהיינו קיום מצות נתינת השקלים היה גם בהמשך החודש – כך גם קריאת פרשת שקלים זכר לקיום מצות נתינת השקלים יכולה להיות [במקרה של "תשלומין"] גם לאחר ראש חודש אדר.

– ט –

פסוקי קריאת פרשת שקלים בכל שנה ובשבוע שקוראים בתורה פרשת תצוה

בסוגיית הגמרא (מגילה כט, ב) נחלקו רב יצחק ואביי, מהו סדר קריאת התורה בפרשת שקלים שקוראים בשבוע של פרשת תצוה. הבעיה בקריאה זו היא, ש"פרשת שקלים" היא תחילת פרשת כי תשא, הכתובה בתורה מיד אחרי פרשת תצוה, ואם יקראו את פרשת שקלים [כי תשא] בסוף קריאת פרשת תצוה, לא יהיה ניכר כל כך שקריאת "פרשת שקלים" היא קריאה מיוחדת של ד' הפרשיות.

לדעת רב יצחק, העולה לתורה שביעי קורא בפרשת כי תשא [שקלים]. ואילו לדעת אביי "קרו שיתא מואתה תצוה עד ועשית וחד תני וקרי וכי תשא עד ועשית". דהיינו קוראים בתורה ששה קוראים עד סוף פסוקי פרשת השקלים

שבפרשת כי תשא, והשביעי חוזר על קריאת פסוקי פרשת השקלים שבפרשת כי תשא, כי לדעת אב"י רק באופן זה ניכר שהקריאה היא משום פרשת שקלים ואין זה כסדר קריאת התורה.

וידידי רבי נתן זוכובסקי, כתב בספרו דביר הקודש (מועדים, פורים סימן א) כי נחלקו רב יצחק ואב"י מהו הטעם לקריאת פרשת שקלים. לדעת רב יצחק שצריך שהקריאה תהיה ניכרת, היינו משום שסובר כי הקריאה היא זכר ל"השמעה" להביא שקלים, ולכן השמעה זו צריכה להיות ניכרת. אך אם הקריאה היא בתורת "ונשלמה פרים שפתינו" כדי להיחשב כאילו הבאנו את השקלים ממש, לכאורה אין כל צורך שתהיה הקריאה ניכרת, כי גם אם הקריאה של פרשת שקלים אינה ניכרת, העיקר הוא מה שכתוצאה מהקריאה נחשב כאילו הבאנו את השקלים.

אולם במחשבה שניה דחה זאת, שהרי לדעת הסוברים שגם בזמן שבית המקדש היה קיים היו קוראים בפרשת שקלים, והקריאה נועדה לשמש "תזכורת" להביא את השקלים ולקיים את מצות נתינת מחצית השקל, ובוודאי לא בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", בכל זאת לדעת אב"י צריך שתהיה הקריאה ניכרת. ואם כן גם לאחר חורבן הבית, שהקריאה היא בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", יתכן שחכמים השאירו את סדר הקריאה על מתכונתו, והיינו שהקריאה תהיה ניכרת שהיא לשם

פרשת שקלים, כפי שהיה בזמן שהביאו שקלים כשבית המקדש היה קיים.

ובאמת, גם את מחלוקת רב ושמואל מה הם הפסוקים שקוראים בתורה בפרשת שקלים – פרשת הקרבנות "צו את בני ישראל ואמרת אליהם את קרבני לחמי לאשי" [רב], או תחילת פרשת כי תשא [שמואל], תלה בספר דביר הקודש, בשני הטעמים לקריאת פרשת שקלים, לפנינו דבריו: "בפרשת כי תשא נאמר החיוב של שקלים, אבל בפרשת צו הרי נאמר חיוב הקרבת הקרבנות דתמידין, אבל לא נאמר חיוב שקלים. ויש לומר בזה, דלרב חיוב הקריאה משום זכרון לשקלים, וזה איכא גם על ידי פרשת צו. אבל אם הגדר הוא משום ונשלמה פרים, והיינו דעל ידי הקריאה כאילו הביאו שקלים, הרי בודאי דבעינן שיזכיר החיוב שקלים. וכמו במוספין מזכירין הקרבת הקרבן, הוא הדין בחיוב דשקלים צריך להזכיר את החיוב ליתן שקלים".

לפנינו עוד נפקא מינה בין הטעמים לקריאת פרשת שקלים בזמן הזה. אם הטעם לקריאת פרשת שקלים הוא משום זכר למצות נתינת השקלים שהיתה בזמן המקדש בתורת "ונשלמה פרים שפתינו" ונחשב כאילו אנו מקיימים את מצות נתינת מחצית השקל – יש צורך להזכיר בקריאה במפורש את חיוב הבאת השקלים, ולכן סבור שמואל שקוראים את פסוקי פרשת כי

תשא, בהם מפורש החיוב לתת מחצית השקל.

ברם, אם הטעם לקריאת פרשת שקלים הוא זכר ל"השמעה" להביא שקלים בזמן שבית המקדש היה קיים, לכאורה אין סיבה לקרוא דווקא את הפסוקים שמזכירים את חיוב נתינת מחצית השקל, ורשאי לקרוא גם בפרשת הקרבת הקרבנות הבאים מכספי השקלים.

- י -

ההבדל בין אמירת יוצרות בפרשת שקלים והחודש ואמירתם בפרשת זכור ופרשת פרה

בתפילות השבתות בהם קוראים ד' פרשיות, נהגו לומר את פיוטי ה"יוצרות". ובאליה רבה (סימן תרפה ס"ק יד) העיר על השינויים שיש בפיוטי היוצרות של ד' הפרשיות: בפרשת שקלים והחודש תיקנו הקדמונים יוצרות הן לשחרית והן למוסף, לעומת פרשיות זכור ופרה שתיקנו יוצרות לשחרית בלבד, וצריך ביאור מדוע הבדילו הקדמונים באמירת היוצרות בין פרשיות שקלים והחודש לפרשיות זכור ופרה.

ובמפר בשבילי הפורים (סימן ב) כתב בביאור הדברים, שיש לחלק בין פרשיות שקלים והחודש, שעניינם נמשך אפילו אחר קריאת הפרשה שלהם, ובין פרשיות זכור ופרה שאין עניינם נמשך: "שעיקר קריאת פרשת שקלים היה בשביל

שעל ידו יתעוררו העם להביא מחצית השקל ויזדרזו להביאו ללשכת הגזית. הרי דהענין נמשך אפילו אחר עצם הקריאה, דעדיין לא שקלו שקליהם בשבת. ואם כן, דבר זה יש לו המשך אפילו אחר קריאת פרשת שקלים. ואפילו לפי מה שכתב הלבוש דקריאת פרשת שקלים הוא בתורת ונשלמה פרים שפתינו, מכל מקום אין לדבר סוף, וכל המרבה לומר ללמוד ולהזכיר ענין מחצית השקל, הרי זה משובח. וכן בקריאת פרשת החודש, שכתב האבודרהם שטעמו הוא, להודיע לעם שבשבוע הנכנס יהיה ראש חודש ניסן ויכינו עצמם לעלות לרגל, עכ"ל. וכיון שכן עדיין הענין נמשך, שהרי אין עולים לרגל בשבת עצמו. ולכן מובן מדוע אומרים יוצרות בפרשיות אלו גם בתפילת מוסף "כיון שעניינם הוא דבר הנמשך ולא נגמר עניינו אחר הקריאה, ממילא אומרים יוצרות אפילו אחר קריאתה".

אבל בפרשיות זכור ופרה שאין לעניינם המשך, ולאחר הקריאה מסתיים עניינם לגמרי "משום שאין בידינו למחות את זרעו של עמלק בזמן הזה, הרי שכל מה שאנו קוראים בזמן הזה את פרשת זכור הוא בשביל זכירת מעשה עמלק בלבד, ולא בשביל שנמחהו בפועל בזמן הזה. ואם כן יש לומר דמיד אחר שקראו את פרשת זכור, הרי שכבר קיימו את מצות הזכירה לגמרי, ואין כאן שום טעם להוסיף עוד יוצרות למוסף. וכן קריאת פרשת פרה עיקרה כדי לעורר את העם להיטהר לפני קרבן פסח,

והטעם בזה כתב הלבוש שהוא בשביל להתפלל לפניו יתברך, שגם עלינו יזרוק מים טהורים במהרה. ולפי זה יש לומר שאחר הקריאה של פרשת פרה נתקיים כל התכלית שבקריאתה, ולא תיקנו לאחר מכן לתפילת מוסף יוצרות".

הנה כי כן, נתבאר כאן, שאמירת פיוטי היוצרות בפרשת שקלים גם במוסף נובעת מכך שענייני קריאת הפרשה נמשכים גם לאחר הקריאה. והדברים מתיישבים על הלב בתוספת הטעמה לפי המבואר לעיל [אות ח] שלפי הטעם שקריאת פרשת שקלים הוא משום זכר למצות נתינת השקלים שהיתה בזמן המקדש בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", יש לקריאה תשלומין במקרה ששכחו לקוראה גם לאחר ראש חודש אדר, מכיון שהשמעת השקלים היתה בראש חודש אדר, אך הבאתם, דהיינו קיום מצות נתינת השקלים נמשכה גם בהמשך החודש. והוא הדין לענין אמירת היוצרות, מכיון שענין הבאת השקלים נמשך אף לאחר הקריאה בתורה, מצאו לנכון הקדמונים לחבר פיוטי יוצרות לפרשת שקלים גם בתפילת מוסף, ללמדנו שגם לאחר הקריאה עדיין נמשך ענין הבאת השקלים.

ברם, יתכן שגם אם קריאת פרשת שקלים היא משום זכר למצות נתינת השקלים בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", מיד לאחר הקריאה הסתיים ענין הקריאה ותכליתה. שהרי בקריאת התורה כבר

התקיימה מצות נתינת מחצית השקל משום שהקריאה היא בבחינת "ונשלמה פרים שפתינו", וכאילו הובאו השקלים. ושוב אין צורך לעסוק בענייני השקלים לאחר הקריאה, בתפילת מוסף, וצ"ע.

ובן לפי הטעם שהקריאה היא זכר ל"השמעה" להביא שקלים בזמן שבית המקדש היה קיים, יש לומר שמיד לאחר הקריאה הסתיים ענין הקריאה ותכליתה, וממילא גם לא שייך כבר יותר לעסוק בענייני השקלים לאחר הקריאה, בתפילת מוסף, וצ"ע.

- יא -

חיוב קריאת פרשת שקלים בקטן שהגדיל בין ראש חודש אדר לראש חודש ניסן

בעת מסירת השיעור, העלה גיסי ר' דוד הגר את נושא "קטן שהגדיל" לענין מצות קריאת פרשת שקלים, בנדון קטן שהגדיל לאחר שקראו בשבת את פרשת שקלים, ונעשה בר מצוה לפני ראש חודש ניסן שהוא סוף זמן נתינת מחצית השקל - האם עליו לקרוא את פרשת שקלים, מכיון שבשעת הקריאה היה אמנם פטור מחיוב נתינת מחצית השקל אבל לאחר מכן הוא כבר מחוייב במצוה זו, [וכמובן, לפי השיטות שקטן הפטור ממצות מחצית השקל הוא פחות מבן עשרים] [כמובא לעיל אות ו] השאלה היא אותה שאלה, כאשר נהיה בן

עשרים לאחר קריאת פרשת שקלים, ולפני ראש חודש ניסן].

ונראה לדון בשאלה זו לפי הטעמים לקריאת פרשת שקלים. אם הטעם לקריאה הוא זכר למצות נתינת השקלים שהיתה בזמן המקדש בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", הרי שזמן נתינת השקלים היה גם בהמשך החודש, וכמו שנתבאר לעיל [אות ח]. ולפיכך כאשר הקטן הגדיל לאחר קריאת הפרשה בשבת, עדיין הוא מחוייב להביא את השקלים, מכיון שהחיוב נמשך עד ראש חודש ניסן, ולכן צריך לקרוא בתורה את הפרשה לצאת ידי חיובו בתורת "ונשלמה פרים שפתינו".

אולם לפי הטעם שהקריאה היא זכר ל"השמעה" על השקלים בזמן שבית המקדש היה קיים, מכיון שחובת קריאת הפרשה היא דווקא בראש חודש אדר שבו השמיעו על השקלים, וחיוב זה אינו נמשך לאחר מכן – מכיון שביום זה היה קטן ופטור מחיובים, שוב אינו צריך לקרוא את פרשת שקלים.

- יב -

ברכה על מצות קריאת פרשת שקלים

בשו"ת רבבות אפרים (חלק ו סימן שצא) ביאר מדוע לא מברכים על מצות קריאת פרשת פרה ופרשת זכור: "והא דאין מברכים על קריאת פרשת פרה, כי העפר מוכן לטהר מטומאת המת, ואין נברך

אקב"ו ושהחיינו, הלא רצוננו שיבולע המוות לנצח. ועל פרשת זכור אולי הטעם, משום שיוצאים בקריאה בפרשת בשלח ופרשת כי תצא, ואין זמנה קבוע מהתורה. ואם כן אפשר שזהו הטעם גם כן לפרשת פרה דיוצאים בקריאת פרשת חוקת". ולפי זה גם מובן מדוע אין מברכים על מצות קריאת פרשת שקלים, כי יוצאים ידי חובה בקריאת פרשת כי תשא.

והנה לפי הטעם שקריאת הפרשה היא זכר למצות נתינת השקלים שהיתה בזמן המקדש בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", כאילו אנו מקיימים את מצות נתינת מחצית השקל, מובן מדוע אין מברכים על הקריאה, שהרי לא מצאנו שיברכו על קיום מצוה על ידי "ונשלמה פרים שפתינו".

אולם אם הקריאה היא זכר ל"השמעה" על השקלים שהיו מכריזים להביא שקלים בזמן שבית המקדש היה קיים, יש לדון האם מברכים על קיום "זכר" למצוה שהיתה בזמן שבית המקדש היה קיים. ולכאורה מצאנו שמברכים על אכילת מרור ונטילת לולב כל שבעת ימי הסוכות בגבולין, למרות שקיומם בזמן הזה הוא "זכר למקדש", ומדוע שלא נברך על קריאת פרשת שקלים "זכר" להבאת השקלים.

והתשובה לכך ברורה, על מצוות שקיומם הוא "זכר למקדש" אכן מברכים, כשם שמצאנו ברכות גם על מצוות שחיובם מדרכנן, אולם בקריאת

פרשת שקלים אין כל מצוה, והקריאה היא רק זכר ל"השמעת" השקלים.

ויסוד זה נתבאר לענין הברכה על "כורך" בליל הסדר, שכתב הערוך (הובא בחוק יעקב או"ח סי' תעה ס"ק יב) שאין מברכים "כיון שכבר ברכנו וזו האכילה לזיכרון בעלמא לא מברכים עלה". ובביאור דבריו כתב רבי דוד מן, ראש ישיבת כנסת חזקיהו בכפר חסידים, בספרו תהלה לדוד (סימן לב) שיש ב' סוגים של זכר למקדש: "יש שמשום זכר למקדש חייבו בזה מצוה מדרבנן כמצוה שהיתה במקדש, שאז ודאי יש לברך על זה כשם שמברכים על כל מצוות דרבנן, ויש בזה וצונו על נטילת לולב, דאכן חיוב של נטילת לולב מדרבנן הוא. אכן יש זכר למקדש שכלפיו כתב הערוך שהוא לזיכרון בעלמא, דהיינו שאינו אלא מעשה ופעולה גרידא שאין ענין עצמי בדבר מצד עצמו גם לאחר שהחיוב דרבנן עליו, וכל עניינו הוא

רק מה שישנו זיכרון בעלמא בפעולה זו. ועל זה ליכא ברכה וכן"ל לגבי ברכה על מנהג לשיטת הרמב"ם שיש על זה לא תסור, שכיון שאין ענין בדבר מצד עצמו ליכא ברכה על זה. והוא הדין לגבי ברכה על זכר למקדש לזיכרון בעלמא. וזהו שכתב הערוך דדין כורך אינו שמדרבנן זהו קיום מצות המצה והמרור, אלא שקיום המצה ישנו באכילה קמייטא שכבר ברכנו עליו את ברכת המצות מצד מצות מצה ומרור, וממילא דדין כורך הוא רק מעשה פעולה של לזיכרון בעלמא על המקדש, וברכה מצד זכר למקדש עצמו ליכא".

ולפי זה מובן מדוע אין מברכים על מצות קריאת פרשת שקלים, ואף שעניינה זכר למצות מחצית השקל, שהרי זהו "זכר בעלמא", כי בזמן הזה אין אנו מקיימים את מצות נתינת מחצית השקל, ועל כך לא מצאנו שמברכים.



סימן יט

חיוב נשים קטנים וכהנים בשקלים ובתפילת מוסף

לתפילת מוסף אין דין "תשלומין" בתפילה הסמוכה לה, כמבואר בדברי התוספות (ברכות כו, א ד"ה איבעיא להו) **שלא תיקנו את תפילת מוסף "אלא משום ונשלמה פרים שפתינו"**, ובוה ודאי עבר זמנו בטל קרבנו, אבל שאר תפילות דרחמי נינהו ולואי שיתפלל אדם כל היום כולו ואין כאן עבר זמנו בתפילה אחרת" (וכן נפסק בשו"ע אור"ח סימן קח סע' ח). ולמדנו מכאן שכל מהותה של תפילת מוסף שונה מכל התפילות – שתיקנוה במקום קרבן מוסף שהיו מקריבים בבית המקדש בתורת "ונשלמה פרים שפתינו".

ולפי זה יוצא, שכל מי שלא היה לו חלק בקרבן מוסף שהיה קרב בבית המקדש, אינו מחוייב בתפילת מוסף.

והנה קרבן מוסף הוא ככל קרבנות ציבור שנקנו מכספי תרומת מחצית השקל שהביאו כל שנה החל מחודש אדר, כמבואר במשנה (שקלים פ"ד מ"א) "התרומה מה היו עושין בה, לוקחין בה תמידין ומוספין ונסכיהם".

נמצא לפי זה, שלכאורה כל הפטורים מהבאת מחצית השקל – נשים וקטנים כמפורש במשנה (שקלים פ"א מ"ג; ונחלקו הראשונים האם "קטנים" הכוונה לפחותים מבן י"ג או פחותים מבן עשרים) או כהנים לשיטת בן בוכרי (שקלים פ"א מ"ד) – צריכים להיפטר מתפילת מוסף. שהרי התפילה היא במקום הקרבן, ומכיון שלא היה להם חלק בהקרבת קרבן מוסף, הדין נותן שאינם צריכים להתפלל בתפילה שהיא במקום הקרבנות.

ומעתה נשאלות השאלות הבאות:

[א] האמנם נשים קטנים וכהנים פטורים מתפילת מוסף.

[ב] אם נאמר שפטורים, האם רשאים להתפלל למרות שאינם מחוייבים בתפילה.

[ג] בהנחה שכהן וקטן עד גיל עשרים ולשיטות ש"קטן" בחיוב שקלים היינו פחות מבן כ"ו פטורים מתפילת מוסף, אם כן אין הם יכולים לשמש כשליחי ציבור

להוציא אחרים ידי חובה מכיון שהם פטורים בעצמם מהחיוב. ופוק חזי מאי עמא דבר, שלא נהגו לחשוש לזה, וצריך להבין מדוע.

ואגב בירור חיובן של נשים בתפילת מוסף מאחר ופטורות ממחצית השקל, יש לברר מדוע אין לפוטן מחיוב תפילת מוסף משום שהיא מצות עשה שהזמן גרמא.

פרק א - חיוב נשים בשקלים ובתפילת מוסף

- א -

מקדים תפילת המנחה לתפילת המוספין משום שהיא תדירה בכל, שלא כגירסא שלפנינו "בכל יום". ומתוך כך חידש הצ"ח: "ומדברי התוס' למדתי כוונה אחרת רמוזה בלשונם שכתבו משום שהיא "תדירה בכל". ולכאורה מלת "בכל" אין לה הבנה, שהיא להם לומר שהיא תדירה "בכל יום" או "בכל זמן", ולכן אני אומר שכיוונו במה שאני מסתפק אם תפילת המוספין נוהגת בנשים שהרי היא מצוה שהזמן גרמא. ואף שהתפילה אינה מן התורה רק מדרבנן, הרי לדעת התוספות לעיל (ברכות כ, ב ד"ה בתפילה) גם במצוות דרבנן שהזמן גרמא נשים פטורות, אלא שבתפילה חייבינהו רבנן כיון דרחמי נינהו כמבואר לעיל, והיינו בשלוש תפילות הקבועות בכל יום. ואפילו בשבת ויו"ט שהם רק שבח, מכל מקום כיון דבחול רחמי נינהו, לכן לא חילקו בין שבת ויו"ט לחול. אבל תפילת מוסף שאיננה רחמי כמבואר ברבינו יונה כאן, דלכך אין לה תשלומין והיא מצות עשה דרבנן שהזמן גרמא - ודאי דנשים פטורות לדעת

המשנה בברכות (פ"ד מ"א) מונה את סוף זמני התפילות: "תפילת השחר עד חצות, רבי יהודה אומר עד ארבע שעות. תפילת המנחה עד הערב, רבי יהודה אומר עד פלג המנחה. תפילת הערב אין לה קבע. ושל מוספין כל היום, רבי יהודה אומר עד שבע שעות". וקשה מדוע הקדים התנא את זמן תפילת מנחה וערבית לזמן תפילת מוסף, והרי לפי סדר זמני היום, תפילת מוסף קודמת למנחה וערבית. ותירצו התוספות (ד"ה תפילת) "ולא הכי מקדים תפילת המנחה לתפילת המוספין משום שהיא תדירה בכל יום אע"פ שתפילת מוספין קודמת". כלומר, לפי הכלל הידוע "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם" - למנחה יש קדימות בחשיבות על מוסף, משום שהיא "תדירה בכל יום", ולכן הקדים התנא ושנה את זמן תפילת מנחה ומעריב לפני זמן תפילת מוסף.

לצ"ח בברכות (כו, ב על תוד"ה איבעיא) היתה גירסא אחרת בתוספות: "ולא הכי

רחמים – הרי שהיא מוגדרת כ"רחמי" ואינה נחשבת כמצוה התלויה בזמן.

בש"ת שואל ומשיב (תנינא ח"ב ס"י נה) דחה את דברי הצ"ח מטעם אחר, וז"ל: "כיון דמוסף בא בשביל קדושת היום, בריש התדיר (זבחים צא, ב) רצו לחשבו קדוש מתמידין בשביל זה. והרי נשים חייבות בקידוש היום דבר תורה, מטעם דכל דאיתנייהו בשמירה איתנייהו בזכירה. ואם כן, הוא הדין בכל מה דניתקן בשביל קדושת השבת ויום טוב פשיטא שהם מצווים על זה כמו אנשים". ביאור דבריו, במסכת זבחים יש סברא לומר שקרבן מוסף קודם בהקרבתו לקרבן התמיד בגלל שמוסף מקודש יותר, כי הוא בא משום קדושת יום השבת. ומאחר ואמרו חז"ל (שבועות כ, ב) ונפסק בשו"ע (ס"י רעא סע' ב) "נשים חייבות בקידוש אע"פ שהוא מצות עשה שהזמן גרמא משום דאיתקש זכור לשמור, והני נשי הואיל ואיתנהו בשמירה". דהיינו כל מי שמחוייב באיסורי לאו של שמירת השבת, מחוייב גם במצוות עשה של השבת. נמצא לפי זה, שנשים מחוייבות בתפילת מוסף כשם שחייבות בקידוש היום, כי תפילת מוסף היא במקום קרבן מוסף הנובע מטעם קדושת היום, ולכן נשים מחוייבות בתפילת מוסף כשם שמחוייבות בקידוש היום.

או"ח בספר תורת חיים (סימן קו ס"ק ב) הקשה על השואל ומשיב, שדבריו נכונים רק בתפילת מוסף של שבת ויום טוב, שיסודם "קדושת היום" שנשים מחוייבות

התוספות. ואם כן זהו כוונת התוספות שהקדים תפילת המנחה למוסף משום שהיא תדירה. ועוד שהיא נוהגת "בכל" [דהיינו] באנשים ונשים, מה שאין כן מוסף שאינה תדיר, ואינה נוהגת בנשים".

הרי לנו דעת הצ"ח, שתפילת מוסף היא מצות עשה שהזמן גרמא, משום שהיא כנגד קרבן המוסף שהיה קרב בזמן מיוחד – ולכן נשים פטורות מתפילה זו. וזאת בניגוד לתפילות האחרות, שחרית ומנחה, שהן "רחמי" – דהיינו יש בהן בקשות, ומשום כך אין הן מצוות התלויות בזמן, ולכן נשים חייבות בהן.

- ב -

פטור נשים מתפילת מוסף מדין מצות עשה שהזמן גרמא

דברי הצ"ח הובאו במשנה ברורה (ס"י קו ס"ק ד) שכתב: "ותפילת מוספין, בצל"ח כתב דנשים פטורות, אבל בספר מגן גבורים פסק דחייבות". וטעמו של המגן גיבורים, על פי דברי הראשונים (רא"ש ברכות פ"ג סימן יז, ראב"ד המובא ברא"ש שם) שלמדו מדברי הירושלמי (ברכות פ"ד ה"ו) שהיו נוהגים להתפלל גם במוסף "שמונה עשרה ברכות", דהיינו תפילה רגילה כשל חול, אלא שהיו מוסיפים בה את פסוקי קרבן המוסף – ולא כפי שאנו נוהגים היום להתפלל "שבע ברכות" בתפילת מוסף. ולכן לדעת המגן גיבורים, מכיון שתפילת מוסף היא בעיקרה תפילת שמונה עשרה שבה יש גם בקשות

בהן, אך מה נאמר בתפילת מוסף של ראש חודש או של חול המועד, שאינן באות משום קדושת היום. ועוד הקשה, שיתכן כי נשים חייבות דווקא בקידוש היום שנלמד מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", כי הוא נאמר בדיבור אחד עם השמירה. ורק מה שנלמד מההיקש של "זכור" [קידוש היום] ל"שמור" [איסורי שבת] - חייבות הנשים. מה שאין כן דברים אחרים שהם חיובים משום קדושת השבת שאינם נלמדים מ"זכור", אינם בכלל "ההיקש של "זכור ושמור". ולכן נשים אינן מחוייבות בהם, ונמצא שנשים עדיין פטורות ממוסף משום מצות עשה שהזמן גרמא, ואין כל סיבה לחייבם.

בהן, אך מה נאמר בתפילת מוסף של ראש חודש או של חול המועד, שאינן באות משום קדושת היום. ועוד הקשה, שיתכן כי נשים חייבות דווקא בקידוש היום שנלמד מהפסוק "זכור את יום השבת לקדשו", כי הוא נאמר בדיבור אחד עם השמירה. ורק מה שנלמד מההיקש של "זכור" [קידוש היום] ל"שמור" [איסורי שבת] - חייבות הנשים. מה שאין כן דברים אחרים שהם חיובים משום קדושת השבת שאינם נלמדים מ"זכור", אינם בכלל "ההיקש של "זכור ושמור". ולכן נשים אינן מחוייבות בהם, ונמצא שנשים עדיין פטורות ממוסף משום מצות עשה שהזמן גרמא, ואין כל סיבה לחייבם.

אולם דבריו תמוהים מאד. ראשית, האמנם התפילות "נתקנו לציבור", וכי אין התפילות חובת כל יחיד ויחיד, וצ"ע. שנית, גם לשיטתו שתפילות נתקנו לציבור, ולכן במצוה שמוטלת על הציבור אין פטור של מצות עשה שהזמן גרמא - יש לתמוה, שהרי בנשים לא שייך כלל דין תפילה בציבור, והן אינן מצטרפות למנין, ועל כן ודאי אינן חלק מהציבור, ושוב נוכל לפוטין משום מצות עשה שהזמן גרמא.

סברא אחרת לדחות את דברי הצ"ח שנשים פטורות מתפילת מוסף כי זו מצות עשה שהזמן גרמא, כתב ידידי רבי אברהם בנדיקט בספרו באר המועדים (סימן יא) "שבמצוה המוטלת על הציבור ולא על כל יחיד ויחיד, לא שייך כלל פטור של זמן גרמא, שהוא פטור לאשה כשחיובה צריך להיות כחיוב האיש. אבל כשהציבור חייב, הרי אשה גם בכלל כל הציבור. ומכח זה נשים חייבות בבנין בית הבחירה אף שהוא ביום ולא בלילה, ובמצות זכור, ועוד מצוות המוטלות על הציבור. וסברא היא, שגם קרבנות ציבור הם מצוה לציבור, וכמו בנין בית הבחירה, כך קרבנות בית הבחירה הם מצות הציבור ולא מצוה ליחידים. ואשר על כן, גם לא שייך לפטור נשים מקרבנות

- ג -

חיוב תפילת מוסף תלוי בחיוב מחצית השקל

כפי שהזכרנו לעיל, לכאורה יש סיבה אחרת לפטור נשים מתפילת מוסף - משום שהן פטורות מהבאת השקלים.

רבי עקיבא אייגר (שו"ת סימן ט; גלין השו"ע סימן קו ס"ק א) כתב: "עיין בתשובת בשמים ראש (סימן פט) דנשים פטורות מתפילת המוספים דאינה באה אלא לזכר חיוב קרבנות, ואשה לא היתה שוקלת ואין לה חלק בקרבנות ציבור. אלא דכבר נהגו להתפלל כל דבר, וחייבו עצמן בכל המצוות,

עכ"ל. גם בחידושי צ"ח (ריש פרק ד' דברכות) כתב דנשים פטורות מתפילת מוסף מטעם דהוי זמן גרמא".

ומבואר בדברי רעק"א, שיש לפטור נשים מחיוב תפילת מוסף משני טעמים: [א] חידושו של הבשמים ראש, שחיוב התפילה תלוי בקרבן מוסף, ומאחר ואין לנשים חלק בקרבן שהובא מתרומת מחצית השקל כי נשים אינן מחוייבות לתרום, אינן מחוייבות בתפילת המוסף. [ב] חידושו של הצ"ח, שתפילת מוסף היא מצות עשה שהזמן גרמא, ולכן נשים פטורות.

ע"פ פי חידושו של הבשמים ראש, שחיוב תפילת מוסף תלוי בחיוב מחצית השקל, דן בשו"ת עמודי אור (סימן ז') **בחיוב כהנים ולויים בתפילת מוסף**. במשנה (שקלים פ"א מ"ד) מוזכרת שיטתו של התנא בן בוכרי שכהנים ולויים לא היו מחוייבים להביא שקלים למקדש לצורך קרבנות ציבור, ולמד זאת מהכתוב "כל העובר על הפקודים יתן תרומת ה'", ושבת לוי לא נפקד" (רש"י מנחות כא, א ד"ה כל). ולפי הבשמים ראש, שכל הפטורים מהבאת השקלים אינם מחוייבים בתפילת מוסף, יוצא שכהנים ולויים אינם מחוייבים בתפילת מוסף.

וע"פ כך הקשה העמודי אור מדברי הגמרא בסוכה (נג, א) שרבי יהושע בן חנניה, שהיה "מן הלויים" (רש"י שם) מספר על מעשיו בימי חג הסוכות בירושלים "כשהיינו

שמחים שמחת בית השואבה לא ראינו שינה בעינינו, כיצד שעה ראשונה תמיד של שחר, משם לתפילה, משם לקרבן מוסף, משם לתפילת המוספין, משם לבית המדרש". ומשמע מדבריו "ומשם לתפילת המוספין", שכהנים ולויים מחוייבים בתפילת המוסף. וכפי שהוסיף העמודי אור: "ולכא למימר דהתפלל בנדרבה, שהרי תפילת מוסף אינה באה בנדרבה. וגם קשה לומר דאע"פ שאין חייבים מכל מקום היו מתפללים, כמו נשים שמברכות על מצוות עשה שהזמן גרמא, שהרי כמה פוסקים חולקים על זה".

מוכח איפוא, שכהנים מחוייבים בתפילת מוסף, למרות שאינם מחוייבים בהבאת מחצית השקל – שלא כחידושו של הבשמים ראש שתלה את חיוב תפילת המוסף בחיוב הבאת השקלים.

ובפירוש תורה תמימה (שמות פרק ל' אות כב) דן לפי חידושו של הבשמים ראש, **בחיוב קטנים עד גיל עשרים בתפילת מוסף**. נחלקו הראשונים מי הם ה"קטנים" עליהם נאמר במשנה בשקלים (פ"א מ"ג) שהם פטורים מהבאת מחצית השקל. לדעת הרמב"ם (הלכות שקלים פ"א ה"א) – הכוונה לפחותים מבן י"ג. אך לדעת החינוך (מצוה קה) וכן פירש הרע"ב בשקלים – הכוונה לפחותים מבן כ', כמשמעות הכתוב (שמות ל, יד) "כל העובר על הפקודים מבן עשרים שנה ומעלה יתן תרומת ה'". וכשיטה זו פסק הרמ"א (או"ח סי' תרצד סעי' א) "יש אומרים שיש

ליתן קודם פורים מחצית מן המטבע הקבוע באותו מקום ובאותו זמן זכר למחצית השקל שהיו נותנין באדר, ואין חייב ליתנו רק מי שהוא מבין עשרים ולמעלה".

וכתב התורה תמימה, נפקא מינה במחלוקת הראשונים הנ"ל: לדעת הפוסקים שקטן עד גיל עשרים אינו מחוייב במחצית השקל "אם כן לפי הבשמים ראש אין להם חלק בקרבן מוסף, וממילא פטורים מתפילת מוסף. ויתחייב מזה עוד, לפי מה דקיימא לן כל הפטור מן הדבר אינו מוציא אחרים ידי חובתן, אם כן אין לאיש פחות מבין עשרים לעבור לפני התיבה בתפילת המוספין להוציא את הציבור, והוא דבר חדש ונפלא מאד, וצריך עיון רב".

ולכאורה זו אכן קושיא חזקה על הבשמים ראש, שהרי מעולם לא שמענו ולא ראינו שהקפידו על כך שבחורים מגיל שלוש עשרה ועד גיל עשרים לא יתפללו כשליחי ציבור בתפילת מוסף – דבר שהיה ראוי להימנע ממנו לדעת הבשמים ראש, וצ"ע.

קושיות אלו על שיטת הבשמים ראש הקשה גם רבי יצחק אלחנן ספקטור, רבה של קובנה בשו"ת באר יצחק (סימן כ ענף ג) וז"ל: "ועיקר מש"כ הגאון הנ"ל דנשים פטורות מתפילת מוסף לפי שלא היו שוקלות, לא נהירא לי. דאם כן תקשה לפי מה דאיתא במנחות העיד בן בוכרי ביבנה שכהנים פטורים על פי הדין משקלים, וכמו

כן לויים כמש"כ השער המלך (פ"א מהלכות שקלים), וכן קטנים הפחותים מבין כ', כמבואר בשקלים (פ"א מ"ג וע"י ברטנורא שם) – אטו כהנים ולויים וקטנים פחותים מבין כ' יפטרו ממוסף".

ומכוחן של קושיות אלו קבע רבי יצחק אלחנן: "אלא על כרחך מוכח שאין תפילת מוסף תליא בשקלים כלל".

- ד -

חיוב תפילת מוסף – כנגד הכפרה שמכפרים קרבנות הציבור

ובדבריו כתב גם בשו"ת עמודי אור – שחיוב תפילת מוסף אינו תלוי בחיוב נתינת מחצית השקל שממנו הקריבו קרבנות הציבור, אלא בכפרה שמכפרים קרבנות הציבור, והכפרה אינה תלויה בהשתתפות בשקלים.

וביאר את הדברים: "באמת נראה לפענ"ד, דאע"ג שנשים לא היו שוקלות, מכל מקום מתכפרים היו בכל קרבנות הציבור, כמו פרו של כהן גדול [ביום הכיפורים] שבא משלו ומכל מקום אחיו הכהנים היו מתכפרים בו (כדברי הגמרא ביומא נ, א). ודבר זה לבד שהוא נכון מסברא, שהרי כמה כפרות היו תלויים בקרבנות ציבור, אטו נאמר דנשים לא נתכפרו כלל, ובהדיא אמרינן בשבועות (ח, א) בשעיר הפנימי שמכפר על טומאת מקדש וקדשיו דכתיב לכל חטאתם, ופריך הש"ס אימא יולדת,

ומצריך קרא להכי, הרי מוכרח דנשים בני כפרה בשעיר נינהו, אף שכולם באים מתרומת הלשכה".

העמודי אור הוכיח מקרבן הכהן גדול ושעיר הפנימי, שכפרה מקרבן אינה תלויה כלל וכלל בחלק הממון שיש למתכפר בקרבן. במילים אחרות: גם מי שלא היה מחוייב במחצית השקל, ואין לו חלק ישיר בקרבנות הציבור, עם כל זאת הוא מתכפר בכפרת קרבנות הציבור שנקנו מכספי השקלים שלא היה לו חלק בנתינתם.

לפי זה, גם נשים, כהנים, לויים וקטנים עד גיל עשרים, הגם שלא היה להם חלק בקרבנות הציבור, ודאי היה להם חלק בכפרה של קרבנות הציבור. ומשום כך בתפילת מוסף שנתקנה במקום קרבן מוסף בתורת "ונשלמה פרים שפתינו", ודאי שיהיו חייבים גם נשים, כהנים, לויים וקטנים עד גיל עשרים. שהרי התפילה היא כדי לזכות בכפרת קרבן המוסף, וכפי שנתבאר, ודאי שיש להם חלק בכפרה של קרבנות הציבור, למרות שהם לא שותפים בהבאתו.

בספר באר המועדים (סימן יא) כתב שלפי סברא זו יש לדחות גם את חידושו של הצ"ח לפטור נשים ממוסף כי זו מצות עשה שהזמן גרמא: "כיון שיש חיוב ושייכות קרבנות בנשים [כי יש להם חלק בכפרת הקרבנות] אם כן תפילות המוספין, שתקנום לזכר הקרבנות בבחינת ונשלמה פרים שפתינו, שייכות גם בנשים, ולא יועיל

כאן הפטור שזמני התפילות הם "זמן גרמא" לפטור, שהרי הקרבנות עצמם הם גם כן "זמן גרמא" ואף על פי כן נשים חייבות בהם. והסברא בזה אפשר לומר שהוא כמו שהביאה הגמרא (קידושין לד, א) בסוגיית מצות עשה שהזמן גרמא, גברי בעי חי, נשי לא בעי חי [בלשון תמיהה]. שהרי הקרבנות באים לכפרה, וכי נשים לא בעו כפרה. אם כן, כאן אי אפשר לפטור נשים מתפילת מוסף מדין זמן גרמא. מכיון שחיוב התפילה שבא במועד מסויים הוא משום הקרבן שבא באותו המועד, וכשם שבקרבן חייבות נשים [כדי לזכות בכפרה שלו] כך חייבות בתפילה שכנגד הקרבן".

והוא מוסיף: "וראיה לדברינו, שמכיון שהקרבנות באים לכפרה, ותפילת המוסף במקום קרבן המוסף, לא שייך לפטור מהם נשים בטענת מצות עשה שהזמן גרמא, מצאתי בדברי הר"ש סיריליאנו שהביאם המלאכת שלמה על המשנה בשקלים (פ"א מ"ה) שגם נשים מחוייבות במחצית השקל, אלא שההבדל בין לאנשים הוא, שעל חוב האנשים ממשכנים, מה שאין כן חוב הנשים שאין ממשכנים עליו, וכמו שכתב שם הר"ש, דשקלים מצות עשה שהזמן גרמא היא, מכל מקום תביעה [דהיינו חיוב] איכא דכסף הכיפורים נינהו, וכולהו בעי כפרה. הרי לנו מסוף דבריו, שסברת "כולהו בעי כפרה", גורמת שיש להם חלק בכפרת הקרבנות, וממילא גם חייבות בתפילת המוסף. גם מפורש בדבריו

שענין כפרה דוחה לפטור מ"ע שהזמן
גרמא, אם כן נדחים בזה שתי הטענות
שנאמרו לפטור נשים מתפילת המוסף".

בענין זה יש להזכיר את מש"כ המהר"ם
שיק בחיבורו על תרי"ג מצוות (מצוה
ש) שיש לנשים חלק בקרבנות הציבור למרות
שלא תרמו מחצית השקל, וז"ל: "אבל
אפשר לומר דיש להן חלק, דתנן (שקלים פ"ב
מ"א) דתורמין על האבוד ועל הגבוי, אם כן
יש להם חלק, על כן שפיר חייבין, וצ"ע בכל
זה". כלומר, גם מי ששלח את שקלו לבית
המקדש ונאבד, או מי שעתיד לשלוח ועדיין
לא שלח, היה לו חלק בתרומה שכבר ניתנה
ונקנו ממנה קרבנות, למרות שתרומתם לא
הגיעה לגזברות המקדש. והבין המהר"ם
שיק, שהסיבה לכך היא כי לכולם יש חלק
בכפרת הקרבנות, ואם כן הוא הדין לנשים
ולכל מי שלא היה מחוייב בתרומת מחצית
השקל יש חלק בקרבנות הגם שלא תרמו
שקליהם. ולפי זה ודאי שיהיו מחוייבים
בתפילת המוסף, מכיון שגם להם היה חלק
בקרבן המוסף בזמן שבית המקדש היה
קיים.

ומכל מקום צ"ע בדבריו, שהרי לכאורה יש
לחלק בין ההלכה שתורמים על
האבוד ועל הגבוי, שנאמרה על מי
שמחוייבים בנתינה, אלא שעדיין לא נתנו,
או שנתנו ונאבד – שעל זה נאמר שתרומת
האחרים ניתנה גם בשבילם, מה שאין כן
נשים שאינן בתורת חיוב נתינת השקלים,

מהיכי תיתי שהתרומה היא גם בשבילן,
וצ"ע.

- ה -

האם נשים רשאיות להתפלל

הגם שאינן מחוייבות

הבשמים ראש ורעק"א [הובאו לעיל אות
ג] כתבו במפורש: "דנשים
פטורות מתפילת המוספים, אלא דכבר נהגו
להתפלל כל דבר, וחייבו עצמן בכל
המצוות".

ומפורש כן גם בדעת הצ"ח בהמשך
דבריו המובאים לעיל [אות א]
וז"ל: "וכיון שעלה בידנו שתפילת מוסף
אינה נוהגת בנשים מטעם שהיא מצות עשה
שהזמן גרמא, נדבר עתה אם הם מותרות
להתפלל מוסף. ונלע"ד שהרשות בידם, לא
מיבעיא לדין שאנו נמשכים אחרי דברי
הפוסקים שהנשים יכולות לברך על כל
מצות עשה שהזמן גרמא אף שהם פטורות,
וכמבואר באו"ח (סי' תקפט סעי' ר' בהג"ה),
פשיטא שיש רשות להנשים להתפלל תפילת
מוסף. אלא אפילו לדעת הרמב"ם (הלכות ציצית
פ"ג ה"ט), והיא דעת המחבר שם בשו"ע,
שנשים לא יברכו על מצות עשה שהזמן
גרמא, מכל מקום נלענ"ד שמודה המחבר
שיכולים להתפלל תפילת מוסף. שהרי
מבואר שם בבית יוסף הטעם שאינן מברכות
שאיך יאמרו וצונו והרי לא נצטוו רק
שמקיימות מעצמן, וזה שייך בברכת המצוות

אבל בתפילה לא אמרין וצונו, אלא שברכות התפילה הם עצם המצוה עצמה. וכיון שנשים רשאיות לקיים כל מצות עשה שהזמן גרמא, גם תפילת מוסף רשות להן להתפלל, מכל מקום חיובא ליכא עלייהו לגמרי".

ומבואר לדעת הצ"ח, שמותר לנשים להתפלל מוסף הגם שאינן מחויבות בתפילה זו.

אולם המהר"ם שיק בחיבורו על תרי"ג מצוות (מצוה ש) הקשה על הסוברים שנשים פטורות מחיוב תפילת המוסף, היאך מתפללות מוסף: "הא קיי"ל (שו"ע או"ח סי' קז סעי' א) דאין מתפללין תפילת נדבה בשבת, ונשים אינן מחויבות בקרבן מוסף דהוי מצות עשה שהזמן גרמא, ואם כן איך מתפללות, הא הוי רק נדבה. ובלאו הכי קשה לי דהמגן אברהם (או"ח סי' רצו ס"ק יא) כתב [שכל מה שנשים הפטורות ממצות עשה שהזמן גרמא, רשאיות להחמיר על עצמן] זה דווקא במצוה שיש בה מעשה, אבל בברכה [כגון הבדלה וקידוש לבנה] לא מחמירות על עצמן, והא מוסף הוי נמי רק ברכה, ואם כן איך מתפללים מוסף, וצע"ג".

באומר יש להקשות שתי קושיות, מדוע נשים הפטורות מתפילת מוסף רשאיות להחמיר על עצמן להתפלל מוסף: [א] אם אינן מחויבות בתפילה, נמצא שתפילתן היא בתורת "נדבה", והרי נפסק בשו"ע שאין מתפללים תפילת נדבה בשבת. [ב] לדעת המג"א, נשים רשאיות להחמיר על

עצמן לקיים ולברך על מצות עשה שהזמן גרמא [למרות שפטורות] רק במצוות שיש בהם מעשה [שופר, לולב, סוכה וכיוצא בזה]. אולם במצוות שכל מהותן היא ברכה, כגון הבדלה וקידוש לבנה, אינן מותרות לעשותן בעצמן. ואם כן כיצד הותר להן להתפלל תפילת מוסף שכל מהותה היא ברכה.

אכן, כבר כתב בשו"ת שבט הלוי (חלק ד סימן יב) על הקושיא הראשונה: "דברי הגאון מהר"ם שיק תמוהים אצלי, דמה שהקשה מתפילת נדבה שאינה בשבת, עדיפא מיניה יכול להקשות, דתפילת מוסף לא שייך להתפלל בנדבה גם ביום חול, כמו שכתב באו"ח שם [ואם כן בלאו הכי קשה כיצד יכולות נשים להתפלל מוסף בנדבה, גם ביום חול ולא רק בשבת]. אבל באמת אין זה ענין לתפילת נדבה, דמה שמקיימות הנשים לעשות ולברך במצות עשה שהזמן גרמא אינו בתורת נדבה, אלא דשוויה עלייהו חובה כאילו היו מצווין והם רוצות לקיים בעצמן מה שאנשים מצווין, ועיין מג"א [סי' תפט סוף ס"ק א שכתב כי ספירת העומר אף שהיא מצות עשה שהזמן גרמא, נשים סופרות דשוויה עלייהו חובה]. אם כן הן מתפללות מוסף כהמחוייב להתפלל, דלא נדבה קיבלו עלייהו אלא חובה קיבלו עלייהו, ובאותו דרגא הם מתפללים". והיינו שאף במקום שמעיקר הדין פטורות הנשים מהמצוה אם קיבלו על עצמן הוי כחובה ולא כנדבה וממילא שרי להתפלל בשבת.

- 1 -

חיוב נשים בתפילת מוסף בראש השנה ויום הכיפורים ובתפילת נעילה

והנה בהמשך דבריו, כתב הגר"ע יוסף כי יתכן ובתפילת מוסף של ראש השנה, וכן בתפילת נעילה, תהיינה נשים חייבות, וז"ל: "מיהו ראיתי בשו"ת התעוררות תשובה (ח"ג סוף סימן טו) שכתב, שנראה דנשים חייבות במוסף של ראש השנה, אע"פ שפטורות מכל מוספי השנה, משום דתפילת המוספין דראש השנה רחמי ניהו, ופשיטא דחייבות. ועי' רש"י (עבודה זרה ד, ב ד"ה מוספי). עכת"ד. וצ"ע בזה. גם נלע"ד שיש לומר שנשים חייבות בתפילת נעילה, דאפוי רחמי היא, וכמו שכתב הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ז)".

ובספרנו רץ כצבי (ח"ב במדור ההערות סימן ו) הבאנו את דברי ההתעוררות תשובה, וכתבנו שיש נפקא מינה לפי דבריו שתפילת מוסף בראש השנה היא "רחמי", דהנה באגרות משה (או"ח חלק ב סימן יט) הביא בשם ספר זכר יצחק, שלתפילת מוסף לא מצרפים מחללי שבת למנין עשרה, [וטעמו משום שתפילת מוסף היא כנגד קרבנות ציבור, ולא נוטלים ממחללי שבת כסף עבור קרבנות ציבור, כיון שלא רוצים שיהיה להם חלק בזה] – בתפילת מוסף של ראש השנה נוכל לצרף למנין גם מי שאינו מצטרף לתפילת מוסף בדרך כלל, שכן מאחר ובראש

ועל הקושיא השניה, כתב בשבט הלוי: "ומה שהקשה מהר"ם שיק מהמג"א בסי' רצ"ו, אני תמה, הא מסקנת מג"א שם דגם ברכה ותפילה גרידא בלא מעשה שייך בנשים כאשר הוכיח מדברי הרא"ש". כלומר, במסקנת דבריו הרי דחה המג"א את הסברא שנשים אינן רשאיות להחמיר על עצמם לקיים מצות עשה שהזמן גרמא שאין בהם מעשה וכל מהותן היא ברכה.

מנגד, לדעת הגר"ע יוסף, אין לנשים להתפלל מוסף, וכפי שכתב בשו"ת יביע אומר (ח"ב או"ח סימן ו) וז"ל: "ואע"פ שלפענ"ד דהנשים המתפללות מוסף אין לגעור בהן, שהרי יש ספק ספיקא בדבר, שמא הנשים רשאיות לברך בכל מצות עשה שהזמן גרמא. ואם תמצי לומר שאין רשאיות, שמא בברכה שאין אומרות בה וצונו שפיר דמי. אלא שמכיון שהסכמת רוב האחרונים דאנן נקטינן בשפולי גלימיהו שאין להורות לברך על פי ספק ספיקא, ואפילו מאה ספיקות. וכמ"ש במכתם לדוד פארדו (סימן א), ובמחזיק ברכה (סימן ז), והחיי אדם (כלל ה), והפמ"ג בפתיחה כוללת, ועוד אחרונים רבים. משום הכי אין להורות לנשים להתפלל מוסף. ואף לאלו הרוצות להתפלל, טוב לומר להם באמירה רכה דשב ואל תעשה עדיף. על כן מן הראוי שהנשים יבואו לבית הכנסת וישמעו תפילת מוסף מן הש"צ ויצאו ידי חובה לכולי עלמא, ועל כל פנים לא יתפללו בעצמן תפילת מוסף".

השנה אין תפילת מוסף רק כנגד הקרבנות ציבור אלא יש בה גם "רחמי", לענין זה שפיר נוכל לצרפם. והסברא בדבר היא, כשם שההתעוררות תשובה נקט שנשים חייבות בתפילת מוסף ברה"ה, אף על פי שאין להן חלק בקרבנות הציבור מכיון שהתפילה היא "רחמי" ובזה שפיר הם שייכות – כך גם מחללי שבת יוכלו להצטרף לתפילת מוסף בראש השנה שהתפילה היא "רחמי".

ולפי דברי ההתעוררות תשובה, יש לומר שגם בתפילת מוסף ביום הכיפורים נשים חייבות "רחמי ניהו", משום שבסדר תפילת מוסף ביום הכיפורים אומרים בחזרת הש"ץ את סדר עבודת הכהן הגדול בבית המקדש, שעליו נאמר (ויקרא טז, ו) "וכפר בעדו ובעד ביתו", ואמרו חז"ל (יומא ב, א) "ביתו זו אשתו", ושוב נוכל לומר שיש לאשה חלק גם בתפילה זו, שבאה לכפר גם עליה.

ובענין חיוב הנשים בתפילת נעילה, שנהגו נשים רבות לבוא לבית הכנסת רק לתפילת נעילה, ואינם מתפללות את שאר התפילות. יש להעיר, שלכאורה אין מקום לנהוג באופן זה שמתפללים רק את תפילת נעילה ללא שהתפללו את התפילות שקדמו לה. וכפי שמובא בספר נפש הרב (עמ' ה) בשם הגרי"ד סולובייצ'יק: "נראה להגדיר בענין תפילת נעילה וכו' דיסוד ענין תפילת נעילה היינו "ריבוי תפילה". והמקור לזה מהפסוק (ישעיה א, טו) "גם כי תרבו תפילה אינני שומע". דכל המרבה בתפילתו, יש יותר סיכויים שיענה לחיוב. ובתענית שהוא

יום צרה, בעיני ריבוי תפילה. והיה נראה לומר, שאם היה ישן כל יום הכיפורים, ולא התפלל לא שחרית, ולא מוסף ולא מנחה, ובא לבית הכנסת בסוף היום, בשעה שמתפללים נעילה, שאין לו להתפלל נעילה עמהם, דגדר ענין נעילה היינו ריבוי תפילה, ובלא התפלל כל שאר תפילות היום, אין מקום כלל להתפלל תפילת נעילה". ולפי דברים אלו יוצא לכאורה שמנהג הנשים להתפלל תפילת נעילה מבלי שהתפללו את יתר התפילות אינו מנהג ראוי.

אולם לפי המבואר לעיל שגם תפילת מוסף ביום הכיפורים היא בבחינת "רחמי ניהו" ולכן נשים חייבות בה, אפילו אם אינן חייבות בתפילת מוסף כל השנה, נראה לחדש שדברי הגרי"ד שתפילת נעילה היא הוספה על תפילות כל היום בגדר של "רחמי ניהו", אינם שייכים לחיוב הנשים. כי בחינת "ריבוי תפילה" שייכת רק למי שמחוייב בתפילה. ולכן דווקא אנשים המחוייבים להתפלל את כל התפילות, יש להם דין להוסיף תפילה שהיא ריבוי בתפילה על מה שכבר התפלל, וממילא מי שלא התפלל את כל תפילות היום ביוהכ"פ, אין לו להתפלל נעילה. אולם נשים שחיובן בתפילה הוא רק משום שהתפילה היא בגדר של "רחמי ניהו", ולא מצד עצם החיוב להתפלל, גם מי שלא התפלל יכולה להתפלל נעילה בלבד, משום שתפילת נעילה היא ככל התפילות שמחוייבת בהן משום "רחמי".

לסיכום: בענין חיובן של נשים בתפילת מוסף, נחלקו הפוסקים, כמובא במשנה ברורה (סי' קו ס"ק ד) שלדעת הצ"ח הן פטורות, אבל בספר מגן גיבורים פסק שחייבות.

גם לדעת רעק"א בשם הבשמים ראש, נשים פטורות מכיון שלא היה להם חלק בקרבן המוסף מאחר והיו פטורות מהבאת השקלים. ומאידך בכף החיים (סי' רפו ס"ק ז) הביא את דברי השואל ומשיב (הובא לעיל אות ב) שנשים חייבות בתפילת מוסף, וסיים: "וכן הוא המנהג".

ומכל מקום אף לטוברים שפטורות, לדעת הבשמים ראש, הצ"ח ורעק"א, הן רשאיות להתפלל מוסף, וכן פסק בשו"ת שבט הלוי. אולם לדעת הגר"ע יוסף, אין לנשים להתפלל מוסף, אלא ישמעו את התפילה בבית הכנסת מהש"ץ.



פרק ב - חיוב קטנים עד גיל עשרים כהנים ולויים בשקלים ובתפילת מוסף

על פי דברי הבשמים ראש המובא בפרק א, שכל מי שלא היה לו חלק בקרבן המוסף שהיה קרב בבית המקדש, אינו מחוייב בתפילת מוסף – כתבו הפוסקים שיש לפטור כהנים ולויים וכן קטנים הפחותים מבן כ', מתפילת מוסף. ולכן לכאורה הם אינם יכולים לשמש כשליחי ציבור להוציא אחרים ידי חובה, מכיון שהם פטורים בעצמם מהחיוב.

ואמנם בשו"ת שערי דעה (חלק א סימן יז) פסק שקטן עד גיל עשרים אינו רשאי להיות ש"ץ בתפילת מוסף. וכן הביא בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן א) בשם ספר חינוך דחיי (סימן פח) שאין לנער עד גיל עשרים לעבור לפני התיבה במוסף, ורק אם עבר אין מונעים ממנו להמשיך.

אכן, כפי שענינו רואות, מעולם לא נהגו לחשוש לזה, וצריך להבין מדוע.

דרך אחת בביאור הדברים הבאנו לעיל – שעיקר התפילה היא לזכות בכפרת קרבן המוסף, ולכהנים, לויים וקטנים עד גיל עשרים היה חלק בכפרה של קרבנות הציבור למרות שלא היו שותפים בהבאתם, ולכן הם מחוייבים בתפילה, וגם יכולים לשמש כש"ץ. עתה נבאר בדרכים נוספות מדוע הם מחוייבים בתפילת מוסף.

- א -

ביסודה של הערת הפוסקים שכהנים ולויים וכן קטנים עד גיל עשרים, אינם יכולים להיות ש"ץ במוסף מכיון שאינם מחוייבים בתפילה, יש לדון מדוע לא יוכלו להוציא אחרים ידי חובה מדין ערבות.

ומפורש אמרו (ראש השנה כט, א) "תני אהבה בריה דרבי זירא כל הברכות כולן אף על פי שיצא מוציא", ופרש"י: "שהרי כל ישראל ערבין זה בזה למצוות". ומי שאכל שיעור שמחייבו ברכת המזון **מדרבנן** יכול להוציא ידי חובה גם מי שמחוייב מהתורה, וכמו שכתבו התוספות (ברכות מח, א ד"ה עד שיאכל) "כל הברכות אף על פי שיצא מוציא חוץ מברכת הלחם וברכת היין, והיינו טעמא דכל ישראל ערבין זה בזה והוא הדין בברכת המזון אף ע"פ שיצא מוציא".

וכן מבואר בדברי הרא"ש (ברכות פרק ג סימן יג) שהקשה על ספק הגמרא האם נשים מחוייבות בברכת המזון מהתורה או מדרבנן, ונפקא מינה שאם מחוייבת מדרבנן אינה יכולה להוציא מי שמחוייב מהתורה. והקשה הרא"ש: "מאי שנא מהא דאמרינן לקמן בפרק שלושה שאכלו (מח, א) להוציא את האחרים ידי חובתן עד שיאכל כזית דגן ובשיעור כזית אינו חייב אלא מדרבנן, ואפילו הכי מוציא אחרים שאכלו כדי שביעה וחייבין מן התורה. ואם כן באשה נמי, אע"פ שאינה חייבת אלא מדרבנן, תוציא אחרים שחייבין מן התורה". ותירץ הרא"ש: "יש לומר דלא דמי, דאיש אע"ג

שלא אכל כלום דין הוא שיפטור את אחרים, דכל ישראל ערבים זה בזה. אלא מדרבנן אמרו שלא יברכו ברכת הנהנין בלא הנאה, לפיכך כשאכל כזית, אע"פ שאינו נתחייב אלא מדרבנן, מוציא את אחרים שאכלו כדי שביעה שערב הוא בעבורם, ועליו הוא להציל מן העוון ולפטור אותן מן המצוות. אבל אשה אינה בכלל הערבות, לפיכך אינה מוציאה אלא מי שחיובו מדרבנן".

מבואר בדברי הרא"ש, שמדין "ערבות" יכול גם מי שאינו מחוייב בדבר להוציא ידי חובה את המחוייב. ובאשה מאחר ולא נתחדש בה דין "ערבות", היא יכולה להוציא אחרים ידי חובה רק כשהיא באותה דרגת חיוב - ואם חיובה מדרבנן יכולה להוציא ידי חובה רק מי שחיובו מדרבנן ולא מי שחיובו מהתורה.

ולמעשה זו שיטת רש"י בסוגיא בברכות (כ, ב) שכתב בטעם הסברא שנשים מחוייבות בברכת המזון מדרבנן "דכתיב על הארץ הטובה אשר נתן לך, והארץ לא ניתנה לנקבות להתחלק". והקשו התוספות (שם ד"ה נשים) על פירושו "ותימה כהנים ולויים נמי תיבעי, שהרי לא נטלו חלק בארץ ואם כן לא יוציאו אחרים ידי חובתם בברכת המזון". אמנם בביאור שיטת רש"י נראה שסובר כהרא"ש, שמדין "ערבות" יכול גם מי שאינו מחוייב בדבר להוציא ידי חובה את המחוייב בדבר, ולכן כהנים ולויים יכולים להוציא אחרים ידי

חובה בברכת המזון למרות שאין להם נחלה בארץ – מדין "ערבות". מה שאין כן אשה שלא נתחדש בה דין "ערבות", ואם חיובה מדרבנן יכולה להוציא ידי חובה רק מי שחיובו מדרבנן ולא מי שחיובו מהתורה.

ולפי שיטה זו יש לומר, שגם אם כהנים ולויים וכן קטנים עד גיל עשרים, פטורים מתפילת מוסף, עם כל זאת הם יוכלו להוציא אחרים ידי חובת תפילת מוסף מדין "ערבות".

- ב -

דין "ערבות" בכהנים ולויים

שיטת הצ"ח היא שאין דין "ערבות" בכהנים, ולפי שיטה זו נותרה על כנה השאלה, כיצד רשאי כהן להיות ש"ץ בתפילת מוסף.

דברי הצ"ח נסכו על קושיית התוספות בברכות על רש"י, מה ההבדל בין נשים שחיובן בברכת המזון מדרבנן לבין כהנים ולויים שגם להם אין חלק ונחלה. ותמה הצ"ח כיצד הקשו התוספות כן, והרי כפי שהבאנו לעיל, התוספות עצמם (בדף מח) סוברים שמטעם "ערבות" יכול להוציא את חברו בברכת המזון גם אם לא אכל כלל, ואם כן יש לחלק בין הכהנים שיכולים להוציא אחרים מדין "ערבות" גם כשהם עצמם אינם מחוייבים בדבר, לבין נשים שלא נאמר בהן דין "ערבות" – וקושיא מעיקרא ליתא [וכמו שנתבאר לעיל ביישוב שיטת רש"י מקושיית התוספות].

וכתב שם הצ"ח בהמשך דבריו, שיתכן ולדעת התוספות גם בכהנים אין דין "ערבות", ולכן שפיר הקשו התוספות שאין הבדל בין נשים לכהנים, וז"ל: "לפי ההוכחה שכתבו התוספות בקידושין (ע, ב ד"ה קשים גרים) דגרים אינם בכלל ערבות הוא מדאמרין בסוטה (לז, ב) שכל אחד מישראל יש עליו שש מאות אלף וג' אלפים וחמש מאות וחמישים [בריתות שנכתרו במדבר, וכולם נעשו ערבים זה לזה]. ומספר זה הוא מישראל לבד מהגרים. ולפי זה ממילא שמענו שגם כהנים ולויים אינם בכלל ערבות, שהרי מספר זה הוא לבד משבט לוי [כמפורש בפרשת במדבר]. ואם כן ממילא שפיר הקשו התוספות דתבעי לך נמי כהנים ולויים, שהרי גם הם אינן בכלל ערבות".

והוסיף הצ"ח, וז"ל: "ומה שכתבתי שגם כהנים ולויים אינן בכלל ערבות, נלע"ד לתת טעם לזה. דהנה הערבות הזה התחיל בערבות מואב שאז הכניסם משה בברית ובשבועת האלה והודיע לענוש את הרבים בשביל חטא היחיד, וכמו שכתב רש"י בפרשת נצבים בפסוק הנסתר (דברים כט, כח). ונגמר הערבות בהר גריזים ובהר עיבל, וכמו שפירש"י שם. ובמדרש תנחומא (ישן פרשה ו) הובא בילקוט שמעוני (ריש פרשת נצבים רמז תקמ) איתא לפי שהברית שקיבלו בחורב הפרו ואמרו אלה אלהיך ישראל לפיכך הכניסם בשבועת האלה, יעו"ש. ולפי זה כהנים ולויים שעמדו באמונתם ולא הפרו ברית שקיבלו בחורב, כדכתיב במעשה

העגל (שמות לב, כו) ויאספו אליו כל בני לוי, אם כן לא הוצרכו להכנס בשבועת האלה".

ועוד הביא הצ"ח ראייה לדבריו שאין דין "ערבות בכהנים": "וגם מן הפסוק

נלע"ד ראייה דכהנים לא נכנסו בערבות שבהר גריזים והר עיבל, כדמוכחי קראי שהכהנים והלויים עם הארון עמדו למטה באמצע והפכו פניהם לכאן ולכאן ואמרו ברוך וארור, הכל כמפורש בסוטה (לו, א). נמצא שהכהנים והלויים הם היו הגוזרים, והשבטים ענו אמן וקבלו הגזירה, כנלע"ד. ואף שבלויים משמע שם במסכת סוטה שמקצת הלויים היו עומדים למעלה ומקצתן למטה, מכל מקום הכהנים ודאי שכולם עמדו למטה". כלומר, לפי הצ"ח, כהנים ולויים לא יכולים להוציא אחרים בברכה, כי לא נאמר בהם דין "ערבות" [וזה כולל כמובן, כהן שמוציא בברכה את ישראל או כהן אחר].

והנה על עיקר דברי הצ"ח כבר הקשו רבים, שלפי חידושו יוצא שכהן שכבר יצא ידי חובה בברכה, אינו יכול להוציא אחרים ידי חובה מדין "יצא מוציא" שיסודו מדין "ערבות", שהרי לפי הצ"ח אין בכהנים דין "ערבות", וצ"ע.

מכל מקום, לשיטת הצ"ח שאין דין "ערבות" בכהנים, חזרה למקומה השאלה – לפי דברי הבשמים ראש, מכיון שהכהנים פטורים מחיוב נתינת מחצית השקל, אין הם חייבים בתפילת מוסף, ואם

כן כיצד רשאים הכהנים לשמש כשליחי ציבור להוציא אחרים ידי חובה, והרי לא נאמר בהם דין "ערבות".

★

ונראה שיש להבדיל ביסוד הדברים, בין חיוב נשים בתפילת מוסף, ובין חיוב כהנים ולויים וקטנים עד גיל עשרים בחיוב מוסף. וגם אם נסכים לדברי הבשמים ראש שיש לפטור נשים ממוסף מכיון שאינן מחוייבות במחצית השקל, לא כן בחיובם של לויים וקטנים עד גיל עשרים בתפילת מוסף – שאף אם אינם חייבים במחצית השקל, יש לחייבם בתפילת מוסף.

- ג -

ההבדל בין נשים ובין כהנים ולויים בחיוב שקלים ובתפילת מוסף

הקהלות יעקב (ובחים סימן ד) מחלק בין חיובן של נשים לבין חיובם של כהנים ולויים בשקלים ובתפילת מוסף.

לאחר שהביא את דברי הבשמים ראש ורעק"א, שפטרו נשים מתפילת מוסף בגלל פטורן ממחצית השקל, כתב הסטייפלר: "ולענ"ד אכתי אפשר לחלק מכהנים ולויים לנשים, אע"פ דאידי ואידי פטורים משקלים, דנראה דמצות הקרבת הקרבנות ומצות הבאת השקלים, תרי עניינים הם. דחיוב הקרבת קרבנות הציבור

מוטל על כל הציבור, ובכללם גם כהנים ולויים. ואילו יצוייר שהשקלים אינם מספיקים לקרבנות הציבור, והיו הציבור נזקקים לגבות לצורך מצות הקרבנות אפשר שבזה היו מחויבים גם הכהנים והלויים, דעל כל ישראל מוטל חיוב הקרבת קרבנות החובה. ודין השקלים ענין אחר הוא, שאפילו כשיש בלשכה מעות הרבה המספיק לכל קרבנות השנה, מכל מקום חובה על כל אחד לתת מחצית השקל כדי שיהא הקרבן ציבור ממעות שלו. ומחיוב זה פטר רחמנא את הכהנים והלויים שאין צריך שיהא הקרבן ציבור מממונם.

אבל על כל פנים עיקר המצוה שיהא קרבן ציבור קרב במועדו, שפיר יש לומר דמוטל חיוב גם על הכהנים והלויים, כגון היכא שכל השקלים אינם מספיקים ובאים לגבות מן הציבור, לא מדין שקלים אלא מדין חיוב הקרבת חובות הציבור, היו גם הכהנים והלויים צריכים להשתתף, ומשום הכי שפיר נקרא קרבנות הציבור חובת הכהנים והלויים. אבל נשים שפיר יש לומר, דכמו דפטורין משקלים, הכי נמי פטורים מעיקר המצוה דהקרבת התמידין והמוספין, דהא כל קרבנות הציבור הם מצות עשה שהזמן גרמא, דנוהג ביום ולא בלילה, והמוספים רק בזמנים שקבעה התורה. וכל מצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות. אלא שאילו היו נשים חייבות בשקלים, היה מזה הוכחה שגם הם שייכים בחיוב הקרבנות ציבור, אבל כיון שהן פטורות משקלים,

שפיר נסתפק רעק"א לומר דנשים פטורות מתפילת המוספים".

מבואר בדבריו שחיוב הקרבת קרבנות הציבור וחיוב תרומת השקלים, הם שני חיובים שאינם תלויים זה בזה. ולכן כהנים ולויים, הגם שנפטרו [לדעת בן בוכרי] מחיוב נתינת מחצית השקל, אין זה נוגע כלל לחיובם בקרבנות הציבור, שממנו אינם פטורים לעולם. ונפקא מינה – אם נגמרו השקלים לקניית קרבנות הציבור וערכו מגבית לצורך קניית הקרבנות, גם הכהנים והלויים מחויבים להשתתף בקנייתם מתוקף חובתם להקריב את קרבנות הציבור.

ובספר שלמי שמחה (סימן כט) כתב כדברי הקהלות יעקב גם לענין חיוב קטנים עד גיל עשרים. והוסיף עוד נפקא מינה – בדין נתינת מחצית השקל כתב הרמב"ם (הלכות שקלים פ"א ה"א) "ואינו נותנו בפעמים רבות, היום מעט ולמחר מעט, אלא נותנו כולו כאחת בפעם אחת", וזהו מדין חיוב הנתינה, וכפי שנלמד מלשון הכתוב "לא ימעיט" שגם בפעולת הנתינה אין להמעיט ממחצית השקל. אבל מצד החיוב להשתתף בקרבנות הציבור, לא נאמרה הלכה זו, כי העיקר הוא בהשתתפותו בסכום המאפשר את הבאת קרבנות הציבור.

לאור האמור, כתבו הקהלות יעקב והשלמי שמחה, שגם אם כהנים, לויים וקטנים עד גיל עשרים אינם חייבים במחצית השקל, אולם מחמת חיובם

להקריב את קרבנות הציבור, הם מחוייבים בתפילת מוסף, הבאה בתורת "ונשלמה פרים שפתינו" במקום הקרבת קרבן הציבור של מוסף.

אולם הנשים אינן מחויבות בקרבנות ציבור, משום שכל קרבנות הציבור הם מצות עשה שהזמן גרמא – כי קרבנות התמיד נוהגים רק ביום ולא בלילה, וקרבנות המוספין באים רק בזמנים מיוחדים. אלא שאם היו חייבות במחצית השקל, היתה סיבה לומר שמחויבות בקרבנות [וממילא גם בתפילה], אך מאחר ופטורות ממחצית השקל, וגם אינן חייבות בקרבנות הציבור כי זו מצות עשה שהזמן גרמא, אין מקום לחייבן בתפילת מוסף.

[סיבה אחרת לחלק בין חיוב לויים בתפילת מוסף לחיוב נשים, כתב בשו"ת מי נח (הובא בשו"ת יביע אומר, או"ח ח"ב סימן ו) "ולא קשה מידי מלויים, שהרי הלויים היו עובדים בגופם בבית המקדש, כי היו משוררים ושוערים, וחלף עבודתם אשר הם עובדים, צריכים כעת להתפלל. מה שאין כן נשים, שלא היה להם שום חלק בקרבנות".]

- ד -

ההבדל בין נשים לבין קטנים עד גיל עשרים בחיוב שקלים ובתפילת מוסף

כמו כן יש להבדיל בין חיוב נשים במחצית השקל ובמוסף לבין חיוב קטנים עד גיל עשרים בשקלים ובמוסף.

ויסוד החילוק מבואר בקצרה בדבריו של רבי יצחק אלחנן [המובאים לעיל פרק א אות ג] שהקשה על הבשמים ראש: "אטו כהנים ולויים וקטנים פחותים מבן כ' יפטרו ממוסף, ואף דנימא דקטנים שאני דאתו לכלל חיובא, עם כל זה תקשה מכהנים ולויים". ולמדנו מדבריו שיש הבדל בין נשים וקטנים עד גיל עשרים בחיוב שקלים ובתפילת מוסף, כי נשים לעולם לא יהיו חייבות במחצית השקל, אך קטנים יהיו חייבים במחצית השקל כשיגדלו. ולכן גם בזמן שעדיין אין הם מחוייבים בפועל לתת מחצית השקל, נחשבים הם "בר חיוב" במחצית השקל ובתפילת מוסף.

וסברא זו מתבארת בהרחבה בספר ברכת אהרן על מסכת ברכות (מאמר ו) שכתב: "ואולי יש לחלק בין אשה לפחות מבן עשרים, דאשה לא הוי כלל בגדר החיוב לשקול ולכן לא חייבו אותה להתפלל התפילה שנתקנה לזכר הקרבנות. מה שאין כן פחות מבן עשרים דהוה על כל פנים בגדר החיוב לשקול, לכן כיון שחייב בכל המצוות, חייב גם בתפילת המוסף. דאשה לענין שקלים לא הוי כלל מינא דבר חיובא, לא חייבו אותה בתפילת מוסף, מה שאין כן עד גיל עשרים דהוי מינא דבר חיובא, אין הכי נמי דחייב בתפילת מוסף". כלומר, ההבדל בין נשים לקטנים הוא, שנשים לעולם לא תבואנה לכלל חיוב הבאת שקלים, ולכן אשה מופקעת מלהיקרא "ברת

כעין סברא זו יש לחלק בין נשים שלעולם לא יתחייבו בשקלים ולכן אינן חייבות במוסף, ובין קטנים עד גיל עשרים שכבר קודם לגיל עשרים נחשבים "ברי חיוב" לענין שקלים ותפילת מוסף].

- ה -

קטנים עד גיל עשרים מחוייבים במחצית השקל אך אין ממשכנים עליהם

בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יא סימן א) הרחיב גם הוא בנדון דידן, וסיכם את השאלה: "נפלא הדבר לראות איך שגם מדקדקים במצוות ומחזירים תמיד לצאת ידי חובה אליבא דכו"ע, ובדבר הזה כאילו ניתן מבלי משים מכשול לפנייהם להכניס את עצמם בין הרים גדולים, וביותר נכשלים בזה ביום הקדוש של חג מתן תורתנו, לרגלי זאת שבני הישיבה ערים כל הלילה ומצויים ביני עמודי דבי מדרשא, ולפנות בוקר מסדרים להם בחורי הישיבות מנייני תפילה, ומצוי הדבר שהש"ץ העובר לפני התיבה הוא פחות מבין עשרים והוא העובר גם לתפילת המוספים. ולכשתדקק תמצא שלפי האמור יוצא שהנהגים להוריד לפני התיבה לתפילת המוספים פחות מבין עשרים עוברים גם על פסקו של רבינו הרמ"א (או"ח סי' תרצד סעי' א) דזכר למחצית השקל אין חייב ליתנו רק מי שהוא מבין עשרים ולמעלה, באופן שגם אליבא דהרמ"א אין להוריד ש"ץ פחות מבין כ' לתפילת המוספים. ואנו האשכנזים הא יוצאים בדרך כלל ביד רמ"א וביחוד לא

חיובא" בשקלים, וממילא פטורה מתפילת המוסף. אך קטן, לכשיגדל הרי יבוא לכלל חיוב נתינת מחצית השקל, ואם כן נוכל לומר שכבר בקטנותו נחשב כ"בר חיובא" בשקלים, שמחוייב גם בתפילת מוסף שהיא במקום קרבן המוסף שנקנה מכספי השקלים.

[והביא הברכת אהרן, שכעין סברא זו כתב

בספר שער המלך (הלכות שקלים פ"א)

בביאור דברי הגמרא (ערכין ד, א) "הכל מעריכין כהנים לויים וישראלים", והקשתה הגמרא: "פשיטא", ותירצה: "ס"ד אמינא הואיל וכתוב וכל ערכך יהיה בשקל הקדש, כל דאיתיה בשקלים איתיה בערכין, והני כהנים הואיל וליתנהו בשקלים ליתנהו בערכין, קמ"ל". ומבואר שהיה מקום לומר כי פרשת ערכין תלויה בפרשת שקלים, וכל מי שלא חייב לשקול שקלים למקדש אינו בפרשת ערכין. וקשה לפי הראשונים שפוטרים קטנים עד גיל עשרים מהבאת שקלים, שמי שאינו בפרשת השקלים אינו בפרשת ערכין, והרי בפרשת ערכין מפורש כי "ואיש כי יפלא" היינו בן י"ג, ונמצא שגם מי שלא מביא שקלים הוא בפרשת ערכין. ותיירץ השער המלך, שקטנים עד גיל עשרים אמנם לא שוקלים, לשיטה זו, אבל מכיון שהרי יגיעו לשנת העשרים ואז יתחייבו בשקלים - גם בהיותם פחותים מגיל עשרים הם נחשבים "בפרשת השקלים". אולם כהנים שלעולם לא יגיעו לידי חיוב שקלים, נחשבים כ"ליתנהו בשקלים", וממילא גם אינם בפרשת ערכין. ואם כן,

מרימים ראש נגדו להקל במקום שלדעתו יש להחמיר".

וביישוב מנהג העולם, כתב הציץ אליעזר להוכיח מדברי הירושלמי (שקלים פ"א) על פי גירסת הגר"א שם "דשלוש דרגות לפנינו בהך חיובא דתרומת שקלים, והמה: [א] פחות מבן י"ג, דעליו גם חיובא ליכא, ורק אם הביא מקבלים ממנו. [ב] מבן י"ג עד בן כ' דעליו איכא גם חיובא, ורק מאיזה טעם שהוא אין ממשכנין אותו על כך. [ג] מבן כ' ולמעלה דגם ממשכנין אותו. וכך ראיתי במלאכת שלמה שמביא שפירש כן המהר"ש סיריליאן [הבאנו דבריו לעיל [אות ד] לענין חיוב נשים במחצית השקל]. ומכיון שכן הרי יכולים בנקל להסיר התימא על זה שלא שמענו שיקפידו מלהוריד פחות מבן כ' לתפילת המוספים, דהא מפורש יוצא לפי זה, שגם אליבא דרבנו הגר"א ז"ל [וממילא יש מקום לומר כן גם אליבא דכל העומדים בשיטתיה] רק ממשכנין אין ממשכנין פחות מבן כ', אבל חיובא על כך מיהת איכא על מבן י"ג שנה שיביא את שקליו. ומכיון שאיכא חיובא, הדעת נותנת כי בודאי היה כל אחד שהוא מבן י"ג שנה מביא את שקליו מעצמו, ולא היה משתמט מחיובו בהיות שלא ימשכנו אותו על כך, דאטו ברשיעי עסקינן".

והוא מסיים: "ואיך שהוא הא על כל פנים מחוייב הוא בדבר, ואם כן בוודאי גם עליו נתקן אותו החיוב שעל כל מי שהוא יותר מבן כ' לקיים את ה"ונשלמה פרים שפתינו" ולהתפלל תפילת מוספים".

אלא שהוא מסייג את דבריו: "ברם עודנה עומד נגדנו הדבר הקשה, דלא הועלנו עוד ליישב שיועיל דבר ההורדה פחות מבן כ' לתפילת המוספים גם אליבא דהרמ"א, דהא הרמ"א פוסק בהדיא בלשון דאין חייב ליתנו רק מי שהוא מבן כ' ולמעלה. ומשמע מלשונו זה דבפחות מבן כ' ליכא שום חיובא".

והוא מיישב את מנהג העולם גם לדעת הרמ"א: "דמכיון שדינא הוא דבהביא ב' שערות כל ששקל פעם אחת חל עליו חיובא להיות תו מוסיף ונותן בכזאת בתמידות, אם כן יש לומר דמכיון דסמיא דחיובא בידו הוא להכניס את עצמו בעול חיוב זה בכל רגע, נקרא איפוא כבר בר חיובא בכח, דהא לכל דבר מצוה בר חיובא הוא ורק בכאן גילתה התורה דבעינן שבראשונה ידבנו לבו לכך [ואולי זהו מפני שבפחות מכ' עדיין לא נתיישרה דעתו בדרכי העולם כברמב"ם (פרק כט ממכירה הי"ג וחז"מ ס"י רלה סעי' ט), וחיישינן שמא לא ימסרם לציבור יפה, ולכן צריך שידבנו מתחילה לבו לכך] ורק לאחר מכן יחול עליו החיובא גם בפועל. וביותר יש לומר דמצידו הוא איכא עליו גם חיובא כזאת שידבנו לבו לתת ברצון עצמו, ונקרא על כן שפיר בר חיובא להוציא אחרים".

ומסקנתו של הציץ אליעזר: "מכל האמור ומבורר מצאנו בע"ה ישוב מרווח למנהגם של ישראל להוריד לתפילת המוספים ש"ץ פחות מבן עשרים שנה,

וכאשר נפסק גם בסתמא באו"ח (ס"ג נג) דבן י"ג המבין מה שאומר אע"פ שאין קולו נעים הוא קודם לעם הארץ אפילו זקן וקולו נעים והעם חפצים בו, באין רמז של חילוק בזה בין תפילה לתפילה. והנח להם לישראל אם אין נביאים הן בני נביאים הן."

- ו -

חובת תפילת מוסף הוא "כנגד" תפילת מוסף שהיו מתפללים בזמן בית המקדש ולא "במקומה"

מהלך מחודש בעיקר יסוד חיוב נשים קטנים וכהנים בשקלים ובתפילת מוסף, כתב רבי בצלאל ז'ולטי בספרו משנת יעבץ (או"ח סימן ד).

עד כה, יצאו כל הפוסקים מתוך נקודת הנחה שתפילת מוסף היא במקום הקרבת קרבן המוסף בזמן שבית המקדש היה קיים, ומתוך כך יצא כי לכל מי שלא היה חלק בקרבן המוסף, אין חיוב להתפלל מוסף. אך הרב ז'ולטי חידש שחיוב תפילת מוסף הוא "כנגד" תפילת מוסף שהיו מתפללים בזמן בית המקדש - ולא "במקומה".

והביא כמקור לדבריו את מש"כ הרמב"ם (הלכות תפילה פ"א ה"ה) "וכן תקנו שיהא מנין התפילות כמנין הקרבנות, שתי תפילות בכל יום כנגד שני תמידין. וכל יום שיש קרבן מוסף, תקנו בו תפילה שלישית כנגד קרבן מוסף. ותפילה שהיא כנגד תמיד של בוקר היא הנקראת תפילת השחר,

ותפילה שכנגד תמיד של בין הערביים היא הנקראת תפילת מנחה, ותפילה שכנגד המוספין היא נקראת תפילת המוספין". וכתב הרב ז'ולטי: "הרי מבואר בדברי הרמב"ם שתפילת המוספין היא לא תפילה מיוחדת שהיא "במקום" קרבן מוסף, אלא היא "כנגד" קרבן מוסף, והרי היא כתפילת שחרית שהיא "כנגד" תמיד של בוקר ותפילת מנחה שהיא "כנגד" תמיד של בין הערביים, שהרי בשחרית ומנחה אינו מזכיר כלל מענין הקרבנות, והוא הדין בתפילת מוסף שהיא "כנגד" קרבן מוסף. והיינו שעיקר חיובה של תפילת מוסף הוא חובת התפילה של קדושת היום, כמו תפילת שחרית ומנחה שהיא חובת היום, רק שאסמיניהו רבנן אמקראות".

והוא הביא לכך ראיה מדברי הגמרא בסוכה (נג, א; הובא לעיל אות ג) שרבי יהושע בן חנניה מספר על מעשיו בימי חג הסוכות בירושלים "משם לקרבן מוסף, משם לתפילת המוספין". ומפורש איפוא, שגם בזמן שהיו מקריבים קרבן מוסף היו מתפללים תפילת המוספין, ומוכח שתפילת מוסף היא לא "במקום" קרבן מוסף משום ונשלמה פרים שפתינו, אלא היא חובת תפילה של קדושת היום, והיא רק "כנגד" קרבן מוסף.

ומתוך כך יש לתמוה על מש"כ בשו"ת בית אבי (ח"א סימן כא אות ו) ש"מימות האבות כבר התפללו כל ישראל, רק בלא נוסח וסגנון אחיד, עד שבאו אנשי כנסת הגדולה ותיקנו שמונה עשרה ברכות

על הסדר, וכן גם בבית שני היה בית כנסת על הר הבית כידוע מפי ספרים וסופרים. אבל תפילת המוספים לא היה בכלל בזמן ההוא, כיון שהקריבו הקרבן בפועל ממש, רק אחר החורבן בעוונותינו הרבים שבטלו הקרבנות תיקנו התפילה לשלם הפרים בשפתינו. ולכאורה נעלמו ממנו דברי הגמרא בסוכה "משם לתפילת המוספין" – שגם בזמן שהיו מקריבים קרבן מוסף היו מתפללים תפילת מוסף].

ומפיים הרב ז'ולטי: "ויש לזה נפקא מינה לדינא לענין מש"כ בשו"ת רעק"א דנשים פטורות מתפילת מוסף. אמנם להמבואר בדברי הרמב"ם שעיקר חיובה של תפילת מוסף היא חובת תפילה של קדושת היום, אם כן פשוט שגם נשים חייבות בתפילת מוסף, כיון שחייבות בתפילה, וכן קטנים פחות מבן עשרים [וכהנים ולויים] חייבים אע"פ שאינו חייב בשקלי ציבור שהרי חייב בתפילה".



לסיכום: בענין חיוב כהנים ולויים וקטנים עד גיל עשרים בתפילת מוסף:

ברמב"ם (הלכות שקלים פ"א ה"ז) נפסק: "הכל חייבין ליתן מחצית השקל כהנים ולויים וישראלים וגרים ועבדים משוחררים", והיינו דלא כשיטת בן בוכרי הפוטר כהנים ולויים מחיוב נתינת מחצית השקל. ולפי זה, ודאי שיהיו מחוייבים בתפילת מוסף משום חיובם במחצית השקל.

ואילו בחיובם של קטנים עד גיל עשרים במחצית השקל ובתפילת מוסף, הגם שיש פוסקים [שערי דעה, חנא וחיין] הסוברים שהם פטורים, ולכן אינם רשאים לעבור לפני התיבה להוציא אחרים ידי חובתם. אולם הכרעת רוב הפוסקים [באר יצחק, ציץ אליעזר, שלמי שמחה, משנת יעבץ] שגם קטנים עד גיל עשרים מחוייבים בתפילת מוסף, ואף רשאים להתפלל כשליחי ציבור ולהוציא אחרים ידי חובה. וכמדומה שכן נוהגים בכל תפוצות ישראל, ובפרט בישיבות שמצויים בהם צעירים עד גיל עשרים, ואין פוצה פה ומצפץ.



סימן כ

איבוד זכר ז' עממין וזכר עמלק

- א -

וז"ל: "וכן מצות עשה לאבד זכר עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק", וצ"ע מדוע בחיוב איבוד זכר עמלק לא כתב הרמב"ם "וכבר אבד זכרם", הרי כשסנחריב בלבל את האומות, גם עמלק בכללם, ואם כן אין כל חיוב איבוד עמלק בזמן הזה.

והנראה שיש הבדל בין חיוב איבוד זכרם של שבעה עממים – שהחיוב הוא איבוד "עם", דהיינו חיוב איבוד על כלל האומה, לעומת חיוב איבוד זכר עמלק, שהחיוב הוא על כל יחיד ויחיד מעמלק, ולא חיוב כללי על איבוד ה"אומה" של עמלק.

ולכן בחיוב איבוד שבעה עממים, מאחר וחיוב האיבוד הוא על כל האומה, אם כן לאחר שסנחריב בלבל את האומות וכבר אין "אומה" משבעה עממים, אין חיוב לאבדם, ודברי הרמב"ם "כל שבא לידו אחד משבעה עממין ולא הרגו עובר בלאו", היינו שלא נאמר היות ויש רק אחד מהעם לא נהרוג, אלא צריך להרוג כולם יחד, אלא כל אחד ואחד נכלל בתוך האומה ויש חיוב להרוג, אולם כאומה, כל זה דוקא כאשר יש אומה, אך כאשר אין אומה, "כבר אבד זכרם", ואין חיוב לאבדם.

כתב הרמב"ם (הלכות מלכים פרק ה הלכה ד) וז"ל: "מצות עשה להחרים שבעה עממין, שנאמר (דברים כ, יז) החרם תחרימם. וכל שבא לידו אחד מהן ולא הרגו עובר בלא תעשה, שנאמר (שם טז) לא תחיה כל נשמה". ומסיים שם הרמב"ם: "וכבר אבד זכרם". ומבאר הרדב"ז שהכוונה, מכיון שמבואר בגמרא (ברכות כח, א) "עלה סנחריב מלך אשור ובלבל את כל האומות", וכן פסק הרמב"ם בהלכות איסורי ביאה (פרק יב הלכה כה) "כשעלה סנחריב מלך אשור בלבל כל האומות ועירבם זה בזה והגלה אותם ממקומם ואלו המצרים שבארץ מצרים עתה אנשים אחרים הם וכן האדומים שבשדה אדום וכו', לפיכך כשיתגייר הגר בזמן הזה בכל מקום בין אדומי בין מצרי בין עמוני בין מואבי בין כושי בין שאר האומות אחד הזכרים ואחד הנקבות מותרין לבא בקהל מיד" – ולכן פסק הרמב"ם ש"כבר אבד זכרם" של שבעה עממין בגלל עירוב סנחריב, ואין כל חיוב להרוג משבעת עממין.

ומעתה יש לתמוה על מה שפסק הרמב"ם בהלכות מלכים (פרק ה הלכה ה)

משא"כ חיוב איבוד זכר עמלק הוא לא על האומה, אלא על כל יחיד ויחיד מעמלק, ולכן גם כאשר אין עם, יש חיוב לאבד כל עמלק באשר הוא, אם ידוע עליו שהוא מזרע עמלק.



ברם על עיקר התמיהה בדברי הרמב"ם, כתב רבי יצחק גולדשמוץ:

עי' מש"כ הרמב"ם בספר המצוות (מ"ע קפז) וז"ל: "היא שצונו להרוג שבעה עממין ולאבדם שהם שורש ע"ז ויסודה הראשון והוא אמרו ית' החרם תחרימם, ובאר לנו בהרבה כתובים שסבת זה כדי שלא נלמוד מכפירתם, והנה באו כתובים רבים לזרז על הריגתם ולחזק בזה ומלחמתם מלחמת מצוה. ואולי יחשוב חושב שזאת מצוה שאינה נוהגת לדורות, אחר ששבעה עממין כבר אבדו. וזה אמנם יחשוב אותו מי שלא הבין ענין נוהג לדורות ואינו נוהג לדורות, וזה כי הציווי שנגמר בהגיע תכליתו מבלתי שיהיה זה תלוי בזמן ידוע לא יאמר בו אינו נוהג לדורות, אבל הוא נוהג בכל דור שימצא בו אפשרות הדבר ההוא, התחשוב כשיאבד השם ית' זרע עמלק לגמרי ויכריתו עד אחריתו כמו שיהיה במהרה בימינו, כמו שהבטיחנו ית' באמרו כי מחה אמחה את זכר עמלק אינו נוהג לדורות זה לא יאמר, אבל הוא נוהג בכל דור ודור כל זמן שימצא מזרע עמלק מצוה להכריתו. וכן להרוג שבעה עממין ולאבדם צווי נצטוינו בו והוא מלחמת מצוה, ואנחנו מצוים לחטט אחריהם ולרדפם בכל דור ודור עד שיכלו ולא ישאר מהן איש, וכן עשינו עד אשר תמו ונכרתו על ידי דוד ונתפזרו הנשארים ונתערבו באומות עד שלא נשאר להם שם. ולא בעבור שנכרתו תהיה המצוה שנצטוינו להרגם אינה נוהגת לדורות, כמו שלא נאמר במלחמת עמלק אינה נוהגת לדורות ואפילו אחר כלותם ואבדם, מפני שאלה המצוות אינן נקשרות בזמן ולא במקום מיוחד כמו המצוות המיוחדות במדבר או במצרים אבל הם נקשרות בו כל זמן שימצא שיהיה אפשר בו הצווי ההוא", עי"ש כל דבריו.

הרי לנו דהן מצות איבוד ז' עממין והן מצות איבוד עמלק נוהג לדורות, וממילא מיושב היטב.

ר ין סימן כ כצבי שיט

- ב -

כה, יט) וז"ל: "תמחה את זכר עמלק, מאיש
ועד אשה מעולל ועד יונק משור ועד שה
שלא יהא שם עמלק נזכר אפילו על הבהמה
לומר בהמה זו משל עמלק היתה", וצ"ע.
אגב, יש לתמוה, מדוע לא פסק הרמב"ם
להלכה שחייב איבוד זכר עמלק הוא
כפי המבואר בדברי הספרי (הובא ברש"י דברים

★

על הערה זו כתב הרב יעקב דוד אילן:

ומה שהעיר שהרמב"ם לא הביא על מחיית זכר ובהמת עמלק, הנה בשם הגר"ח
ז"ל מובא דכיון דנתערבו ואין זרע עמלק ממש, אין בזה"ז דין מחיה מצד יחס
עמלק, אלא רק דין מחיה הוא מחמת אלו שעושין כמעשה עמלק, כמבואר בירושלמי
יבמות פרק שני עכת"ד. ועפ"ז ביארתי דרך כשדין מחיה הוא על שבט עמלק
נאמר דין זה גם על בהמתם וממונם, משא"כ בדין מחיה מצד רשעות עמלק, נאמר
זה רק עליהם, ולא נאמר דין מחיה על בהמתם, ובזה ביארתי הא דהר"מ השמיט
דאין גרים מעמלק, דס"ל דרך בזרע עמלק ממש לא חל הגירות, משא"כ בעושין
מעשה עמלק ברשעותם בזה פשיטא דמהני הגרות. ובזה ביארתי דבהמן הוי כעמלק
רק מצד רשעותו, ולהכי בית המן היה מותר למרדכי, והארכתני בזה.

והרב יוסף כרמל, ראש כולל ארץ חמדה, כתב:

מקור דברי הספרי שהביא רש"י הוא במכילתא דרבי ישמעאל (בשלח, מס' דעמלק
בשלח פרשה ב' ד"ה ויאמר כי) וז"ל: "ויאמר כי יד על כס יה מלחמה לה' וגו', ר'
יהושע אומר לכשישב הקב"ה על כסא מלכותו ותהי ממלכתו באותה שעה מלחמה
לה' בעמלק, ר' אלעזר המודעי או' נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניח נין
ונכד של עמלק תחת מפרס כל השמים שלא יאמרו גמל זה של עמלק אם אניח
נין ונכד לעמלק. ר' אליעזר אומר נשבע המקום בכסא הכבוד שלו שאם יבא אחד
מכל אומות העולם להתגייר שיקבלוהו ולעמלק ולביתו לא יקבלוהו שנ' ויאמר דוד
אל הנער המגיד לו אי מזה אתה ויאמר בן איש גר עמלקי אנכי (שמואל ב, א יג),
נזכר דוד באותה שעה מה שנאמר למשה רבינו אם יבא אחד מכל האומות שבעולם
להתגייר שיקבלוהו ומביתו של עמלק שלא יקבלוהו, מיד ויאמר אליו דוד דמך על
ראשך כי פך ענה בך לכך נאמר מדור דור".

הרמב"ם פסק כר' יהושע ודלא כר' אלעזר המודעי ודלא כר' אליעזר. שהרי הרמב"ם
פסק שמקבלים גרים מעמלק. והכריחו לכך פשט הכתוב "פך ענה בך לאמר אנכי
מתתי את משיח ד'" שמשמע שנהרג בהודאת פיו על הרצח ולא מדין מחיית עמלק

כדעת ר' אליעזר. כך הבין הרמב"ם (הלכות סנהדרין פרק יח הלכה ו) את פשט הכתוב המכנה אותו "בן גר איש עמלק" (שמואל ב א' יג-יד). וכך מפורש ברמב"ם וז"ל: "גזירת הכתוב היא שאין ממיתין בית דין ולא מלקין את האדם בהודאת פיו אלא על פי שנים עדים, וזה שהרג יהושע עכן ודוד לגר עמלקי בהודאת פיהם הוראת שעה היתה או דין מלכות היה, אבל הסנהדרין אין ממיתין ולא מלקין המודה בעבירה שמא נטרפה דעתו בדבר זה, שמא מן העמלקין מרי נפש הוא המחכים למות שתוקעין החרבות בבטנם ומשליכין עצמן מעל הגגות שמא כך זה יבא ויאמר דבר שלא עשה כדי שיהרג וכללו של דבר גזירת מלך היא".

אמנם כנראה שרש"י חולק על הרמב"ם, וכן גם ספר החינוך, עיין במשך חכמה (דברים כה, יט). ויש כנראה שלש דעות בענין:

לרמב"ם מקבלים גרים מעמלק והנער המגיד נהרג בהודאת פיו בהוראת שעה או מדין מלך ודין מלחמה בעמלק הוא דין שמוטל על המלך ולא על אנשים פרטיים. לעומתו שיטת רש"י (כנראה שאין מקבלים גרים מעמלק) אבל דין מחיית עמלק מוטל רק על המלך ולא על אנשים פרטיים, וכן לדעתו המצוה כוללת הכרתת כל מה שקשור לעמלק כולל הבהמות כאשר המלך מבצע את המצוה כי הוא פוסק כר' אלעזר המודעי.

ולדעת החינוך המצוה מוטלת על כל יחיד והנער נהרג בהודאת פיו כי אין מקבלים גרים וגוי נהרג בהודאת פיו כפשט הפסוק על הרצח וזו דעת ר' אליעזר.



והרב שלום דובער הלוי לבקובסקי, רומ"מ כולל לאברכים בכפר חב"ד כתב:

כת"ר תירץ שיש לחלק בין חיוב איבוד זכרם של ז' עממין - שהחיוב הוא איבוד "עם", דהיינו חיוב איבוד על כלל האומה, לעומת חיוב איבוד זכר עמלק, שהחיוב הוא לאבד כל יחיד ויחיד מעמלק, ולא חיוב כללי על איבוד ה"אומה" של עמלק.

והנני להעיר כי לפי דברי כת"ר יומתק למה בכלל הביא הרמב"ם הלכה זו של הריגת ז' עממין, והרי לכאורה אין זה נוגע להלכה מכיוון שבזמן הזה כבר אבד זכרם.

אכן לפי ביאורו של כת"ר, כוונת הרמב"ם היא להשמיענו שגם אם יבוא אליהו ויעיד על משהו שהוא מז' עממין, כיון שהחיוב הוא רק על העם אין חיוב לאבד את אותו יחיד, משא"כ בעמלק שאם יתוודע שמישהו הוא מזרע עמלק, אף שנתבטל העם, מ"מ יש חיוב להרוג גם את אותו יחיד מעמלק, כדברי כת"ר.

ונלענ"ד להוסיף ולהביא סמוכין ומקור לדברי כת"ר ממכילתא סוף פרשת בשלח וז"ל: ר' אלעזר המודעי אומר נשבע הקב"ה בכסא הכבוד שלו אם אניח נין ונכד של עמלק תחת כל השמים שלא יאמרו גמל זה של עמלק וכו". ולכאורה אינו מובן מה שאומר "נין ונכד" של עמלק, כי אם הוא מזרע עמלק הרי הוא עצמו עמלקי, וגם מהי השייכות ל"שלא יאמרו גמל זה של עמלק".

אולם לפירוש כת"ר אתי שפיר, דמיירי בזמן הזה שכבר אבד זכרם בתור אומה, ואין כאן עם שנקרא עמלק, אבל מ"מ יש חיוב לאבד את ה"נין ונכד" מדין אחר, שהרי גם גמל של עמלק צריך לאבד, כי מלבד החיוב לאבד את עמלק יש חיוב למחות את זכר עמלק, ואם יישאר גמל שלו יהא נשאר זכרו, ולכן גם כאשר נתבטל העם של עמלק, אכתי יש חיוב לאבד כל "נין ונכד", כיון דלא עדיף מגמל של עמלק שחייבים לאבדו שלא יישאר זכר לעמלק, אבל בז' אומות שאין ציווי לאבד זכרם אלא לאבד את האומה, כיוון שכבר אבד זכרם ושוב אין חיוב לאבד ה"נין ונכד" שלהם.

ואגב: מפורסם בשם הגר"ח מבריסק שכל מי שרוצה לאבד היהודים הרי הוא עמלק וחובה לאבדו, ואולי הדברים מיוסדים על דברי הרמב"ם שעמד עליהם כת"ר שחילק בין ז' אומות לעמלק בזמן הזה.



השיעור בענין קריאת פרשת זכור לנשים, נמסר בשעתו בלום אנג'לס בשנת תשס"ז.
שנה לאחר מכן, בפרוס ימי הפורים תשס"ח, לאחר כתיבת השיעור ועריכתו, הוא
הועבר, בצירוף דפי המקורות של דברי הגמרא והפוסקים שמתוכם נמסר ונכתב,
לידיהם של תלמידי חכמים, אשר הגיבו עליו.

חלק מהערותיהם שובץ במקומו הראוי, בתוך השיעור עצמו.

חלק נוסף קבע לעצמו מקום כמכתבים שלמים, להלן בסוף השיעור.

רשימת הרבנים שנשאו ונתנו בשיעור קריאת פרשת זכור לנשים:

רבי **אברהם אבידן** בעמח"ס אהבת צדקה, וחג ומועד במחנה, ירושלים > ד"ר **אלימלך [ארנן] אנטשטיין**, לוס אנג'לס > רבי
יצחק אלטוסקי, ראש כולל דביהכנ"ס יאנג ישראל, הנקוק פארק, ור"מ בישיבה גדולה לוס אנג'לס > רבי **יצחק דוד אלטר**,
בנו של כ"ק האדמו"ר בעל הפני מנחם מגור, ירושלים > רבי **שאו"ל אלטר**, ראש ישיבת שפת אמת - גור, ירושלים > רבי
משה באנאמילסקי, מנהל דישיבת תומכי תמימים ברוקלין, ורב ביהכנ"ס ישיבה דקרוהן הייטס > רבי **לוי יצחק באנדל**,
ישיבת חפץ חיים, ניו יורק > רבי **אברהם בנדיקט**, ר"מ ישיבת חוג חתם סופר, בני ברק, ובעמח"ס באר המועדים, בני
ברק > רבי **גרשון בעם**, רב בית המדרש קהלת יעקב, לוס אנג'לס > רבי **זלמן נחמיה גולדברג**, אב"ד בית הוראה לדיני
ממונות - הישר והטוב, חבר בית הדין הגדול, ירושלים > רבי **נתן געשטעטנער**, אב"ד קרית אגודת ישראל בבני ברק, ור"מ
מתיבתא "פנים מאירות" > רבי **ברוך יהודה גריידן**, ראש כולל בבוורלי הילס, לוס אנג'לס > רבי **אפרים גרינבלט**,
בעמח"ס שו"ת רבבות אפרים אב"ד מעמפיס, טענסי > רבי **ניסים דרעי** ראש מכון ראש פינה, ירושלים > רבי **מיכה הלוי**,
רבה של שכונת נחלת יצחק, תל אביב > רבי **יצחק מאיר הרין**, ראש ישיבה גדולה ליובאוויטש, לונדון > רבי **שלום דובנער**
הלוי זילפא, רב דחסידי חב"ד, קרית גת > רבי **מרדכי גימפל זילמרק**, ראש ישיבת שערי תורה, מונסי ניו יורק > רבי
מרדכי לייב וייס, לוס אנג'לס > רבי **משה וייס**, רב קהילת חב"ד שרמן אוקס, לוס אנג'לס > רבי **אריה זילברשטיין**, רב
דחסידי גור, קרית גת > רבי **מאיר זילאטוביץ**, עורך ארטסקרול מסורה, ניו יורק > הרה"צ ר' **שרגא זלמן מואאלע**,
בני ברק > רבי **מאיר חזן**, בעמח"ס ברכת רם, ירושלים > רבי **משה יעקב חפוטא**, רב ק"ק דעת תורה, לוס אנג'לס > רבי
צבי יצחק, בעמח"ס מעשה איש, בני ברק > רבי **אברהם כהן**, ראש ישיבת נשמת ישראל, ירושלים > רבי **דוד כהן**, ראש
ישיבת חברון, ירושלים > רבי **יעקב אברהם כהן**, דומ"ץ דק"ק קרית צאנז, נתניה > רבי **צבי כהן**, בעל מחבר ספרים
טבילת כלים, הגעלת כלים ועוד, בני ברק > רבי **משה כהן**, ישיבת נשמת ישראל, ירושלים > רבי **שאר ישוב כהן**, הרב
הראשי לחיפה > כ"ק **אדמו"ר ממודזין שליט"א** > רבי **ישראל מאיר לאו**, הרב הראשי > רבי **מרדכי לברה**, ראש
כולל וועסט ווד לוס אנג'לס, ובעמח"ס מגן אבות, לוס אנג'לס > רבי **יוסף אריה לורינץ**, בעמח"ס משנת פקוח נפש, בני
ברק > רבי **יעקב אפרים הלוי ליזאוויץ**, ראש ישיבת שערי בינה, ירושלים > רבי **משה מאיר לייפער**, בעמח"ס משמרת
השבת, ירושלים > רבי **אשר מורסקי**, בעמח"ס ביקור חולים בהלכה ובאגדה, קרית ספר > רבי **ערן משה מרגלית**, רב
הישוב כרמי צור > רבי **אביגדור נבנצל**, רבה של העיר העתיקה בירושלים > רבי **שמחה הלוי סאלאווייציץ**, ראש כולל
נובהרדוק, ניו יורק > רבי **תנחום פישווק**, ר"מ בישיבת פונובוי' לצעירים, בני ברק > רבי **חנוך פרידמן**, ראש כולל בית
יחיאל בהר נוף, ירושלים > רבי **אברהם דב פריינד**, ראש הישיבה הגדולה בית אבא, קרית ספר > רבי **מאיר פנחס**,
בעמח"ס תורת הישיבה, ירושלים > רבי **אברהם קאליש**, ראש ישיבת "מנחת יצחק", בני ברק > רבי **שלמה סג"ל קליין**,
כולל חסידי, לוס אנג'לס, ורב ביהכנ"ס אורח חיים > רבי **דוד קפל**, בעמח"ס דרכי דוד, לוס אנג'לס - ירושלים > רבי
ניסן קפלן, ר"מ בישיבת מיר, ירושלים > רבי **גמליאל הכהן רבינוביץ**, בעמח"ס גם אני אודך, בני ברק > רבי **שמחה בן**
ציון רבינוביץ, בעמח"ס פסקי תשובות, ירושלים > בני רבי **אליהו אליעזר רייזמן**, לוס אנג'לס > אבי מורי רבי **העשל**
רייזמן, תל אביב > אחי רבי **מאיר רייזמן**, בני ברק > רבי **ישראל רייזמן**, אשדוד > רבי **שלמה רענק**, ראש כולל,
רחובות > ש"ב רבי **אהוד רקובסקי**, ראש כולל בישיבת שבות עמי, ירושלים > רבי **יעקב שולביץ**, עורך ספרי חברותא, בני
ברק > רבי **שמואל אליעזר שטרן**, רב מערב בני ברק ובעל מחבר ספרים הרבה > רבי **משה שטרנבוך**, ראב"ד העדה
החרדית, ירושלים > רבי **אברהם יפה שלזינגר**, בעמח"ס שו"ת באר שרים, רב אב"ד זינוה, שוויץ > רבי **חיים שמרלר**,
ראש בית המדרש שערי הוראה, ירושלים > רבי **מנחם שלנגר**, בעמח"ס שבטי נחלתך, ירושלים



סימן כא

קריאת פרשת זכור לנשים

א. חיוב זכירת מעשה עמלק בלב ובפה

בכלל חיוב זכירת מעשה עמלק – זכירת הגורם לביאתו > חיוב זכירת מעשה עמלק בכל יום > הקדמת קריאת פרשת השבוע לפרשת זכור > חיוב הזכירה הוא פעם בשנה כי שיעור "שכחה" הוא י"ב חודש > חיוב זכירת מעשה עמלק בשנה מעוברת > מצות קריאת פרשת זכור – בשעת היציאה למלחמה עם עמלק > קריאת פרשת זכור בליל שבת

ב. חיוב נשים בזכירת מעשה עמלק ובקריאת פרשת זכור

קיום החיוב המוטל על נשים להשתתף במלחמת מצוה – באפיה ובישול > חיוב נשים במלחמת מצוה ובמלחמת עמלק > האם חיוב זכירת מעשה עמלק תלוי בחיוב מחיית עמלק > ביאור שיטת ספר החינוך בטעם פטור נשים מחיוב מלחמת עמלק

ג. מחלוקת הפוסקים כיצד יש לנהוג בדיון קריאת פרשת זכור לנשים
האם מלחמת עמלק נחשבת כמצות עשה שהזמן גרמא > חיוב נשים במקרא מגילה משום ש'אף הן היו באותו הנס > חיוב נשים בקריאת התורה בפרשת השבוע > מנהג נשות הספרדים בשמיעת פרשת זכור > חיוב נשים ובנות קטנות בשמיעת פרשת זכור

ד. האם חיוב קריאת פרשת זכור הוא דווקא בציבור

צירוף אשה למנין עשרה בקריאת פרשת זכור > האם חיוב מצות מחיית עמלק וזכירת מעשיו מוטל על הציבור או על כל יחיד ויחיד

ה. קריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה

קיום מצות זכירת מחיית עמלק בכתיבה > ביאור מחלוקת האחרונים אם יוצאים ידי חובת הקריאה ללא ספר תורה

ו. חיוב קריאת פרשת זכור מצריך ברכה לפניה ואחריה

ז. האם בקריאה מיוחדת לנשים צריך שיהיה מנין גברים שעדיין לא יצאו ידי חובת הקריאה > הוצאת ספר התורה במנחה למי שלא קרא בשחרית > קריאת פרשת הנשיאים בחודש ניסן מתוך ספר תורה > האם ברכות

מעכבות בקריאת התורה לנשים > הערת הגר"ב ז'ולטי על מנהג אשכנז בקריאת פרשת זכור לנשים > הוצאת ספר התורה ל'צורך קצת' ול'צורך קריאת שנים מקרא ואחד תרגום

ח. קיום מנין לתפילה של קטנים > קריאת מגילה בעשר נשים > ההבדל בין קריאת התורה בציבור – לקריאת המגילה וקריאת פרשת זכור > חיוב נשים בקריאה ועניה בהלל ובאמירת ד' פסוקים של גאולה בקריאת המגילה
ט. נשים וקטנים לענין מנין עשרה בקידוש השם > נשים וגויים בכלל ס' ריבוא ברשות הרבים

י-יא. הבדל בין חיוב נשים בקריאת מגילה לחיובן בקריאת פרשת זכור > דין קריאת פרשת זכור כדין קריאת התורה > האם קריאת פרשת זכור נחשבת ל'דברים שבקדושה' > חיוב עבדים בקריאת פרשת זכור > קריאת התורה בזמן נדוטה > קריאה בתורה של פרשת זכור על ידי נשים > הוצאת ספר תורה ל'צורך קריאה של נשים > הפסק בקריאת התורה > הוצאת ספר תורה מיוחד לקריאת פרשת זכור.



נשים רבות המטופלות בילדים קטנים מתקשות להגיע לבית הכנסת בבוקר לשמוע קריאת פרשת זכור. בשל כך נוהגים במקומות רבים לקרוא את פרשת זכור במיוחד עבור נשים, בזמן מאוחר יותר בבוקר או בשעות אחר הצהריים. אולם מנהג זה אינו פשוט כלל ועיקר, ומעורר שאלות רבות:

[א] האם יש חיוב לנשים לשמוע קריאת פרשת זכור.

[ב] האם חיוב זכירת מעשה עמלק מתקיים דווקא בקריאת פרשת זכור בציבור [עשרה זכרים גדולים], או שניתן לקיימו גם כשכל יחיד קורא לעצמו.

[ג] האם חיוב קריאת פרשת זכור הוא דווקא מתוך ספר תורה כשר, ואם כן, האמנם מותר להוציא ספר תורה במיוחד עבור קריאה לנשים.

[ד] קריאת פרשת זכור מחייבת ברכה לפנייה ולאחריה, וללא ברכה אינו יוצא ידי חובת הקריאה [כפי שיבואר להלן]. והשאלה היא, מי ממברך את הברכה בקריאה של הנשים.

- א -

חיוב זכירת מעשה עמלק בלב ובפה

מלשון הכתובים (דברים כה, יז) "זכור את אשר עשה לך עמלק בדרך בצאתכם ממצרים... תמחה את זכר עמלק מתחת השמים לא תשכח", למדו מוני המצוות, שיש מצוה לזכור את מעשה עמלק, כדברי הרמב"ם (הלכות מלכים פ"ה ה"ה) "ומצות עשה לזכור תמיד מעשיו הרעים ואריבתו כדי לעורר איבתו שנאמר זכור את אשר עשה לך עמלק מפי השמועה למדו זכור בפה לא תשכח בלב שאסור לשכוח איבתו ושנאתו", וכן מבואר בדבריו בספר המצוות (מצות עשה קפח).

ובדברי הגמרא במסכת מגילה (יח, א) נדרשו הפסוקים "זכור, יכול בלב, כשהוא אומר לא תשכח, הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפין". והיינו שכדי לקיים את חובת הזכירה אין די במחשבת הלב אלא יש חיוב זכירה בפה, וכדברי ספר החינוך (מצוה תרג) "מצוה לזכור מה שעשה עמלק לישראל בצאתם

ממצרים... מדיני המצוה מה שאמרו זכרונם לברכה שחיוב זכירה זו היא בלב ובפה... כדי שלא ישכח הדבר, פן תחלש איבתו ותחסר מהלכבות באורך הזמנים"^א.

ומוסף החינוך: "ואל הזכירה הזאת בלב ובפה לא ידענו בה זמן קבוע בשנה או ביום, כמו שנצטוונו בזכירת יציאת מצרים בכל יום ובכל לילה. והטעם כי בזכירה ההיא [זכירת יציאת מצרים] עיקר הדת, וכמו שהרחבנו הדיבור על זה בהרבה מקומות בספרי, אבל טעם זכירת מה שעשה עמלק אינו רק שלא תשכח שנאתו מלבנו, ודי לנו בזה לזכור הענין פעם אחת בשנה או שתי שנים ושלש. והנה בכל מקומות ישראל קוראים ספר התורה בשנה אחת או בשתיים או שלש לכל הפחות, והנה הם יוצאים בכך מצוה זו. ואולי נאמר כי מנהגן של ישראל בפרשת זכור לקרותה בשבת מיוחד בכל שנה תורה היא ומפני מצוה זו היא שקבעו כן, והוא השבת שלפני פורים לעולם". ומבואר בדבריו, שבקריאת פרשת זכור בתורה פעם אחת בשנה, יוצאים ידי חובת זכירת מעשה עמלק^ב.

א. בכלל חיוב זכירת מעשה עמלק – זכירת הגורם לביאתו

ובעיקר החיוב זכור את אשר עשה לך עמלק, כתב **רבי משה מאיר לייפער** בעמח"ס משמרת השבת: יעוין במלאכת שלמה שנדפס בסוף משניות מגילה פ"ג מ"ד ד"ה בשניה זכור, שהביא מס' חן טוב דבכלל העשה של זכירת מעשה עמלק, שנזכר העון שגרם לביאתו דהרי התורה נצחית היא וגם כשימח שמו לגמרי במהרה בימינו, תהיה המצוה לזכור מעשה עמלק וע"כ הכוונה לזכור העון עכ"ד.

ב. חיוב זכירת מעשה עמלק בכל יום

אחייני **רבי ישראל רייזמן**, אשדוד, כתב: הא דמצות זכירת מעשה עמלק הוא פעם אחת בשנה (וכפי שהבאתם בפשטות בתחילת הדברים) אינו דבר ברור, דהנה מלשון הרמב"ם מבואר דזהו מצוה תמידית לזכור בכל יום ויום. וזה לשונו הזהב (בפרק ה' מהלכות מלכים הלכה ה'): "מצות עשה לזכור תמיד

ובתוספות (ברכות יג, א ד"ה בלשון) מפורש שיש "פרשיות המחוייבין לקרות דאורייתא כמו פרשת זכור", דהיינו שחיוב קריאת התורה בפרשת זכור הוא חיוב מהתורה¹. וכנראה החיוב מהתורה לקרוא בפרשת זכור נובע מהחיוב לזכור את מעשה עמלק בפה, כדברי הגמרא במגילה "הא מה

אני מקיים זכור, שתהא שונה בפיה". וכדי לשנות בפה את זכרון מעשה עמלק, נתחייבנו לקרוא בתורה בפרשה זו.

ובביאור הטעם שכדי לזכור את מעשה עמלק די בקריאה פעם אחת בשנה בלבד, כתב המהר"ם שיק (על תרי"ג מצוות, מצוה תרה) "דאמרינן בפרק אלו מציאות

מעשיו הרעים ואריבתו, כדי לעורר איבתו, שנא' זכור את אשר עשה לך עמלק, מפי השמועה למדו זכור בפה, לא תשכח בלב - שאסור לשכוח איבתו ושנאתו". עכ"ל. וכן כתב בספר המצוות מצוה קפ"ט - "שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק בהקדימו להרע לנו, ולשנוא אותו בכל עת ועת". וכן דקדקו רבים מן האחרונים מדברי הרמב"ם שזהו מצוה תמידית (ראה מנחת חינוך מצוה תר"ג).

ובחיד"א (שו"ת יוסף אומץ סי' כ"ג) כתב, שראה אנשים צדיקים יראי ה' שבכל יום קוראים פ' זכור ומנהג יפה הוא ושכ"כ הרב של"ה הק' לומר בכל יום פ' זכור. וכן ראה ביעב"ץ בסידורו. וכן ידוע מה שכתב הר"ש משאנ"ץ על תו"כ פר' בחוקתי - "זכור שתהא שונה בפיה" - הלכות מגילה. (ועי' בזה באבנ"ז אור"ח סי' תקי"ז סקי"ז). ובספר "אהל יצחק" אות קס"ז מביא שהרה"ק ר"י מווארק זיע"א הי' נוהג ללמוד בכל יום מסכת מגילה כדי לקיים מצות עשה דזכירת מעשה עמלק. ע"כ. ובודאי מקור הדברים הם בתו"כ הנ"ל.

ועוד ראה במגן אברהם (אור"ח סימן ס' אות ב') בשם כתבים שבכל יום בברכת אהבה רבה שבק"ש כשיאמר "וקרבתנו מלכנו לשמך הגדול" יכוין מעשה עמלק. ומכל זה רואים שהמצוה של זכירת מעשה עמלק היא בכל יום ויום, ואם כן צ"ע מה הרבותא הגדולה בשבת שלפני פורים, הרי המצוה היא בכל יום. ברם אפשר ליישב, דהנה בראש יוסף (להפמ"ג) עמ"ס מגילה (יח). תמה ע"ז דיש מצות זכירה בכל יום, "ואנו לא ראינו לנהוג כך - ומתוך הספר, רק במחשבה ועיון בעלמא". וכוונתו שאמנם יש מצות זכירה בכל יום וזה אחד מו' זכירות שבכל יום, אבל זכירה זו היא ככל הזכירות - יציאת מצרים, שבת, מעשה מרים וכו', שאין חובה מתוך הספר אלא באמירה בעלמא או אפילו במחשבה ועיון בעלמא. (וכמו שמוכח מדברי המג"א הנ"ל שכתב לכוין ב"לשמך הגדול" שזה רק מחשבה ולא זכירה בפה). ולפי זה יתכן, שבכל השנה אין מצות זכירה מתוך ס"ת ובציבור, רק באמירה או אפילו במחשבה וכוונה וכו"ל, אבל בשבת שלפני פורים כדי להסמיק מחיית עמלק למחיית המן, והרי בגמ' (יח). ילפינן זכירה זכירה בג"ש, המצוה היא בפה ומתוך ס"ת, כפי שמבואר בפוסקים באריכות.

והנה שיטת החינוך בנדון אינו מבורר, בתחילת דבריו כתב דסגי בזכירה אחת כל שנה שנים או שלש, ובסוף הדברים כתב שאם לא זכר ולא קרא בפיו מעולם מה שעשה עמלק לישראל ביטל עשה זו. מבואר מדבריו שדי בזכירה פעם אחת כל ימי חייו, וא"צ לזכרו בכל שנה, וגם לא כל ב' וג' שנים וצ"ע בזה. ובמנחת חינוך דייק בלשון החינוך דדי בזכירה אחת בכל ימי חייו. וצ"ע שלשון החינוך אינו מבואר כך וכנ"ל.

ג. הקדמת קריאת פרשת השבוע לפרשת זכור

רבי צבי כהן מחבר הספרים טבילת כלים והגעלת כלים ועוד, העיר:

מדוע אין מקדימים קריאת פרשת זכור, שחיובה מן התורה, לקריאת פרשת השבוע, שאין חיוב קריאתה מן התורה.

(ב"מ כח, א) אבידה משתכחת ב"ב חודש, וכן על המת נגזר גזירה שבתוך י"ב חודש ישתכח. וכאן צוותה לנו התוה"ק שלא תשכח, ובודאי צריכים לזכור פעם אחת בכל שנה ושנה". כלומר, נוהג שבעולם ש"ב חודש הוא משך הזמן שנשכחים דברים מלב האדם, ולכן כדי שלא ישתכח מלבנו זכרון מעשה עמלק, אנו מחוייבים לקרוא בפרשת עמלק פעם אחת בשנה".

[ועל פי זה הביא המהר"ם שיק חידוש בשם החתם סופר, שלפני שנה

מעוברת, ראוי לכוין בקריאת פרשת כי תצא לצאת ידי חובת מצות זכרון מעשה עמלק, מכיון שבשנה מעוברת יש יותר מ"ב חודש מהקריאה האחרונה של פרשת זכור בשנה שעברה".]

להלכה נפסק בשו"ע (סי' תרפה סעי' ז) "יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקראם מדאורייתא". וכתב המשנה ברורה (סי' תרפה ס"ק א) "שבת שניה [מארבע פרשיות], זכור, לזכור מעשה עמלק. וקורין אותה בשבת שלפני פורים

ד. חיוב הזכירה הוא פעם בשנה כי שיעור "שכחה" הוא י"ב חודש

בענין זה ציין ידידי רבי מאיר זלאטוביץ, עורך ארטסקרול מסורה: למש"כ בשו"ת דברי יואל או"ח (סימן לג) שהרבה להשיב על זה באריכות.

ובשו"ת יביע אומר (חלק ח' או"ח סימן נד) הביא שגם הגאון ר' ישעיה ברלין בספר מיני תרגימא כתב סמך לחיוב הזכירה פעם אחת בי"ב חודש, כדברי המהר"ם שיק, ממש"כ בברכות (נח, ב) שאין המת משתכח מן הלב עד לאחר י"ב חודש, שנאמר נשכחתי כמת מלב הייתי ככלי אובד, ועיין בפירוש רש"י שם. וגם בספר "פעולת שכיר" על המעשה רב (סימן קלג) כתב כן. אבל ה"תורת חסד" (סימן לז אות ג) שדי ביה נרגא, דגבי מת נמי לא מצינו שאם מזכירים אותו אח"כ, יהיה שיעור השכחה ממנו אח"כ שוב רק לאחר י"ב חודש, ועיין במו"ק (ח, ב) וכו', אלא יש לומר שהכתוב מסר זה לחכמים, והם שיערו שצריך להזכיר זאת בכל שנה, וכעין מה שכתבו הפוסקים בדין איסור מלאכה בחול המועד וחמשה עיניים ביום כיפורים.

ה. חיוב זכירת מעשה עמלק בשנה מעוברת

רבי שאר ישוב כהן, הרב הראשי לחיפה, ציין למובא בשם הגרש"ז אויערבך (הליכות שלמה, חלק ב' פרק י"ב הערה 3) על חידושו של המהר"ם שיק: "לא חשו רבנן לנהוג כן הואיל ולא הזכירו הפוסקים דבר זה כלל, ועיין בשו"ת חתם סופר אבן העזר ח"א סימן קי"ט, שביאר, כי מדינא אין לחוש לכך, ושו"ת תורת חסד ח"א סימן ל"ז".

ובענין זה הוסיף ידידי רבי מאיר זלאטוביץ: הנה בשו"ת חת"ס (אה"ע סי' קי"ט) כתב דבשנה מעוברת שיעור שכחה הוא שנה תמימה עם עיבורה דילפינן מבתי ערי חומה עיי"ש, ובהכרח דמש"כ מהר"ם שיק בשמו הוא הנהגה פרטית שלו שהחמיר לעצמו [וכלשונו שם שהוא באמת מתכוין וכו', ומהר"ם שיק עצמו מסיק: וכן ראוי לנו לעשות], אבל החת"ס לא הכריז כן ברבים, ולא הורה כן לאחרים, שהרי מצינו שחז"ל שתקנו לקרות פרשת זכור פעם א' בשנה, לא תקנו תוספת קריאה לשנה מעוברת, א"כ אין לנו לחשוש יותר, ולהוסיף על דברי חכמים.

ובאמת גם בשנה פשוטה לפעמים יש יותר מ"ב חדש בין קריאת זכור של שנה אחת לחבירתה, כגון

- ב -

חוב נשים בזכירת מעשה עמלק ובקריאת פרשת זכור

לדעת ספר החינוך (מצוה תרג; בהמשך דבריו המובאים לעיל) "נוהגת מצוה זו בכל

לסמכה למעשה המן שהיה מזרע עמלק, וכדי להקדים זכירת מחיית עמלק לעשייתה, וכדכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים"¹. ומבואר שחוב הקריאה הוא כדי לקיים את מצות הזכירה פעם אחת בשנה, כדי שלא ישתכחו הדברים מהלב².

אם שבת פ' זכור בשנה זו היא בח' אדר ולשנה הבאה יהא בי"ג אדר, הרי עברו יותר מי"ב חדש מיום אל יום, ואע"פ כן לא חיישינן לכך, וצ"ע.

וביתר ביאור כתב רבי נתן געשטעטנער אב"ד קרית אגודת ישראל בבני ברק, ור"מ מתיבתא "פנים מאירות": ויש לתמוה על מהר"ם שיק ז"ל, דהא כתב בשו"ת חתם סופר (אהע"ז ח"א סימן קי"ט), דמה שאנו קוראים פרשת זכור פעם אחת בשנה, ולרוב הפוסקים הוא דאורייתא או סמך מן התורה דכתיב לא תשכח, ושיעור שכחה היא שנה, וא"כ במערבא דמסקו לאורייתא בתלתא שנים, נמצא שנה האמצעית אין בה לא פרשת עמלק בפ' בשלח ולא פרשת עמלק שבפ' כי תצא, רק מה שקורין פרשת זכור, ונמצא אם הוא שנה מעוברת עוברים על לא תשכח, אלא על כרחך ילפינן מבתי ערי חומה שכך הוא שיעור השכחה אף בשנה מעוברת עיי"ש. הרי דבשנה מעוברת ליכא שכחה אלא בתום כל השנה.

ועיין בס' החינוך (מצוה תר"ג) שכתב, ודי לנו בזה לזכור (את אשר עשה עמלק) פעם אחת בשנה או בשתי שנים או שלש, הנה בכל המקומות קוראים ישראל ספר תורה בשנה אחת או בשנים או שלש לכל הפחות, והנה הם יוצאים בכך ממצוה זו עכ"ל. ומבואר דסגי אם זכר פעם בשנים או שלש שנים, ואין צריך לזכור ולקרוא את הפרשה כל שנה. ויש לתמוה שהחת"ס ומהר"ם שיק לא הביאו מזה.

1. מצות קריאת פרשת זכור – בשעת היציאה למלחמה עם עמלק

בעיקר יסוד קריאת פרשת זכור, כתב רבי אביגדור נבנצל, רבה של העיר העתיקה בירושלים: האור שמח פירש, דמצות קריאת פרשת פרה מדאורייתא היא בשעת עשיית הפרה אדומה. וכיו"ב לענ"ד מצות קריאת פרשת זכור מדאורייתא לשיטת הרמב"ם היא בשעה שיוצאים למלחמה בעמלק. וזה מה שכתוב בשאול "וישמע שאול את העם", שהשמיע להם פרשת זכור, וכן עשה מרדכי כשיצאו להלחם בעשרת בני המן, שהשמיע להם פרשת זכור, ולזכר זאת תיקן שיקראו פרשת זכור כל שנה קודם פורים, דהיא תקנת מרדכי ואסתר, דהא ילפינן בגמרא מוהימים האלה נזכרים ונעשים.

2. קריאת פרשת זכור בליל שבת

בפגישתי עם ראב"ד העדה החרדית רבי משה שטרנבוך ביום י"ד אדר א' תשס"ח, סיפר על מנהג שהיה בדרום אפריקה לקרוא פרשת זכור בלילה, מכיון שביום לא היה מנין בבית הכנסת, על פי הוראת הרב קוסובסקי, גיסו של רבי חיים עוזר גרודז'נסקי, ששאל את הגר"ע כיצד לנהוג, והגר"ע הורה שיקראו בלילה פרשת זכור, כי בלילה יש יותר אנשים הבאים לבית הכנסת. והדברים מובאים בספרו של רבי משה שטרנבוך (תשובות והנהגות (ח"ב סימן צג) וז"ל: "נשאלתי מבית הכנסת כאן שאין להם מנין בשבת בבוקר רק בליל שבת, אם להוציא ס"ת ולקרוא בליל שבת פרשת זכור. והעיד יהודי ת"ח כאן בדרום אפריקה עדות ששמע מפי הגאון הרב קוסובסקי זצ"ל, ששאלו שאלה זאת לגיסו הגאון רבי חיים עוזר זצ"ל, ופסק הגר"ע זצ"ל הלכה למעשה לקרוא בלילה פרשת זכור בלי ברכה, ולכן גם הוא פסק כן בדרום אפריקה, ועדיף לקרוא בלילה מלבטל מצות פרשת זכור לגמרי".

מקום ובכל זמן בזכרים, כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים". ואף שאין זו מצות עשה שהזמן גרמא, שהרי חיוב זכירת מעשה עמלק הוא תמידי, וגם יש לאו "לא תשכח", ובלא תעשה גם נשים מחוייבות, סבר החינוך שנשים פטורות ממצות זכירת מעשה עמלק כי חיוב הזכירה מוטל רק על מי שחייב לבצע את מחיית עמלק, דהיינו להילחם בו. והיות ועל הנשים לא מוטלת חובת המלחמה, הן גם אינן מחוייבות לזכור את מעשיו.

גם כן". והוסיף והקשה עליו מדברי המשנה בסוטה (מד, ב) שבמלחמת מצוה הכל יוצאים למלחמה, לרבות חתן מחדרו וכלה מחופתה, ודין זה נפסק ברמב"ם (הלכות מלכים פ"ז ה"ד), ומלחמת עמלק היא מלחמת מצוה, כדברי הרמב"ם (שם פ"ה ה"א) "ואיזה היא מלחמת מצוה, זו מלחמת שבעה עממים ומלחמת עמלק" – ונמצא שגם נשים מחוייבות במלחמת עמלק¹ ובמחיית זרעו, ולפי זה גם הן צריכות להתחייב במצות עשה של זכירת מחיית עמלק כזכרים².

וכבר הקשה עליו המנחת חינוך (שם ס"ק ג) "וצריך ראיה לפטור נשים ממצות עשה שאין הזמן גרמא, ובפרט במקום לאו

עוד הקשה המנחת חינוך: "גם מי עמד בסוד ד' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה, דאפשר גזירת הכתוב שנזכר שנאות

ח. קיום החיוב המוטל על נשים להשתתף במלחמת מצוה – באפיה ובישול רבי אשר מורסקי בעמח"ס ביקור חולים בהלכה ובאגדה ציין למש"כ הרמב"ם בספר המצוות (סוף שורש יד) שכתב "וידוע שאין הנשים דנות ולא מעידות ולא מקריבות קרבן בידיהם ולא נלחמות מלחמת הרשות". ומשמע בהדיא דבמלחמת מצוה הם כן נלחמות.

אכן במה הנשים נלחמות, הראוני את דברי הרדב"ז בביאורו לרמב"ם (הלכות מלכים פ"ז ה"ד) שכתב: קשה, וכי דרך הנשים לעשות מלחמה, והכתיב כל כבודה בת מלך פנימה. ויש לומר דהכי קאמר, כיון דחתן יוצא מחדרו, בהכרח כלה יוצאת מחופתה, שאינה נוהגת ימי חופה, ואפשר דבמלחמת מצוה היו הנשים מספקות מים ומזון לבעליהן, וכן המנהג כיום בערביות. וכן מתבאר בדברי הרש"ש (סוטה מד, ב) שנשים יוצאות למלחמה היינו לאפות ולבשל.

ט. חיוב נשים במלחמת מצוה ובמלחמת עמלק

רבי אביגדור נבנצל, רבה של העיר העתיקה בירושלים, העיר על כך:

לומר שנשים חייבות במלחמת מצוה מופרך לענ"ד, דבמלחמת רפידיים כתיב בחר לנו אנשים, ובמלחמת מדין כתיב החלצו מאתכם אנשים. ומרע"ה מונה את ישראל פעמים לקראת כבוש הארץ, כל יוצא צבא, פעם בשנה השנית כשעמדו להכנס לארץ, ופעם בשנה הארבעים ערב כניסתן לארץ, ובכל פעם מונה רק את הגברים. הכלה יוצאת מחפתה כי בדליכא חתן ליכא חופה, ויואל הנביא כשאומר שתצא כלה מחפתה הוא לתפלה ולא למלחמה.

ורבי אהוד רקובסקי ראש כולל בישיבת שבות עמי - ירושלים כתב לחלק בין כל מלחמת מצוה לבין מלחמת עמלק:

התעוררתי עקב דברך שאולי יש ליישב שאלת המנח"ח שהרי זו מלחמת מצוה, וי"ל שכל מלחמת מצוה ענינה מלחמה עם כל פרטיה להנצל מהצר הצורך או כיבוש הארץ. ולכן אף הנשים המספקות מזון,

מאיזה טעם ואנחנו אין יודעים, ואולי גם בימות המשיח שיכרת זרעו של עמלק מכל וכל ולא יהיה זכר להם, מכל מקום יהיה מצות עשה לזכור ולא לשכוח". כלומר, מנין נודע לחינוך שיש קשר בין חיוב המלחמה בעמלק לחיוב זכירת מעשיו, אולי גם בזמן שלא יהיה חיוב מלחמה עדיין יותר על כנו החיוב לשנוא את עמלק ולזכור את מעשיו. ואמנם חיוב המלחמה בעמלק אינו משפיע על חיוב

הזכירה. ואפילו אם נאמר שנשים אינן מחוייבות במלחמת עמלק, מכל מקום מחוייבות הן בזכירת מעשיו. ומתוך כך הסיק המנחת חינוך: "על כן צ"ע דפוטר נשים ממצות עשה זו. ונראה דכל אישי ישראל [בין זכרים ובין נשים] חייבים כמו כל מצות עשה שאין הזמן גרמא, כן נראה".

היוצא מדברים אלו, שחיובן של הנשים בקריאת פרשת זכור תלוי במחלוקת

שזה תפקידן במלחמה (כמבואר בגמרא סוטה) נכללות במלחמה. משא"כ במלחמת עמלק שענינה מחיה-הריגה, בזה הן לא שייכות.

י. האם חיוב זכירת מעשה עמלק תלוי בחיוב מחיית עמלק

וכתב הרה"צ רבי שרגא זלמנוב מאפאלע: מענין לציין כי אכן מצאתי (ע"י הפנית אדמו"ר מליובאוויטש זצ"ל) ב'מלאכת שלמה' למגילה פ"ג מ"ד טעם נוסף לזכירה זו שלפיו כל הבסיס הרעיוני לחיוב הזכירה הזו הוא לזכור שמחמת עבירות, חוסר אחדות בכלל ישראל, וריפוי ידים בד"ת, בא עמלק וישנו גירוי האויב. ולזה הטעם אין כל קשר בין חיוב הזכירה לחיוב מחיית עמלק, ולכן גם בזמנה"ז שא"א למחות עמלק, וגם לימות המשיח כשכבר לא יהא צורך בכך, חיוב הזכירה הזו יישאר בעינו. עכתה"ד ומאד מענין לראות את לשונו בפנים.

(זא. שחיוב זכירת עמלק הוא בעצם משהו מעין חיוב הזכירה וההפנמה שיש עונש על מעשים רעים, [וראה שם שהוא ממשיך גם לפ' פרה דהשיטה שהיא דאורייתא מבוססת על ענין זכירת מעשה העגל, אבל זה אינו חידוש וכבר בהרבה ספרים ראיתי כע"ז]. לפי"ז גם יש מכנה משותף בין כל הזכירות, שהם זכירות על יסודי היהדות מ"ת חידוש העולם, הימנעות ממעשים רעים וכו', משא"כ להטעם הרגיל בזכירת עמלק הרי זה ענין אחר משאר הזכירות). בהקשר זה מציין האדמו"ר זצ"ל גם ל'חרדים' מל"ת התלויות באר"י פ"ב, אבל אינו תחת ידי.

יא. ביאור שיטת ספר החינוך בטעם פטור נשים מחיוב מלחמת עמלק

רבי מנחם שלנגר בעמח"ס שבטי נחלתך הרחיב בביאור שיטתו של ספר החינוך, ותרץ את קושיית המנחת חינוך:

בענין חובת נשים בזכירת מעשה עמלק הבאתם את קושיית המנחת חינוך על החינוך, שהרי הן מצוות לספק מים ומזון. וכחזוק לדבריו יש להביא את דברי הרמב"ם בסה"מ בהקדמה שאחר השורשים קודם מצוות עשה. שכתב: "וידוע שאין הנשים דנות ולא מעידות, ולא מקריבות קרבן בידיהן ולא נלחמות במלחמת הרשות. וכל מצוה שהיא תלויה בבית דין, או בעדים או בעבודה או במלחמת רשות, לא אצטרך שאומר בה: וזאת אין הנשים חייבות בה. כי זה תוספת הדבור אין בו צורך". בדברים אלה משמע שמלחמת מצוה הנשים חייבות. וא"כ גם במה שמעורר על המלחמה.

אך עיין בסוף מצוות עשה שם בענין המצוות המחוייבות לכל אדם, וכתב: "וכשתשתכל כל אלו המצוות שקדם זכרם הנה תמצא מהם מצוות שהם חובה על הציבור, לא לכל איש ואיש, כגון בנין בית הבחירה

האם נשים מחוייבות בזכירת מעשה עמלק. לדעת החינוך שאינן מצוות בזכירה, ודאי שגם אינן מצוות בקריאת פרשת זכור. אולם לדעת המנחת חינוך שנשים מחוייבות בזכירת מעשה עמלק, מחוייבות הן גם בקריאת פרשת זכור.

ובשו"ת יביע אומר (ת"ח סימן נד אות יט) הוסיף והוכיח כי שיטת הרמב"ם היא, שנשים חייבות במצוות זכירת עמלק, וז"ל: "עינא דשפיר חזי להרמב"ם בספר המצוות (סוף מצוות עשה), הוא היה מונה י"ד מצוות שאין הנשים חייבות בהן, ואילו מצוות עשה קפ"ח וקפ"ט, שהן מצוות מלחמה

בעמלק וזכירת מעשה עמלק, לא נמנו בכלל זה, אלמא דסבירא ליה שאף הנשים חייבות במצוות אלו. ושלא כדברי החינוך. ואמנם ראיתי בשו"ת שאילת יעקב (סימן יד), שהוציא ממניין זה מצוה רי"ג לקדש אשה, ומצוה רי"ד לשאת את אשתו, והכניס במקומן מצוות עשה קפ"ח וקפ"ט הנ"ל, שהן מצוות מחיית עמלק וזכרון מעשה עמלק, שבשתייהן כתב החינוך שהנשים פטורות. ושוב כתב לדחות, שהמנחת חינוך תמה על החינוך בזה, ושגם בספר מצוות ה' חולק על החינוך, ואם כן מסתמא לא פטר הרמב"ם הנשים משתי מצוות הנ"ל. וע"ש. וכן כתב

והקמת מלך והכרתת זרעו של עמלק". ואח"כ מונה המצוות שכל אדם חייב ולא מנה זכירת מעשה עמלק. מפורש א"כ שזו מצוה על הציבור ולא על כל יחיד. וגם האיש אינו חייב בזה מצד עצמו, אלא מצד שהוא חלק מהציבור, ולכן יש לזכור ע"י קריאת התורה, שהיא האופן היחיד עתה, שנעשה הדבר כציבור. וכמו שהבאתם מהמהר"ם שיק.

ולפי"ז יתכן שהאשה אינה בכלל הציבור, ואף שיש עליה מצוה לסייע במה שבידה, אבל אין עליה חובה להשתתף בפועל התכנסות הציבור. שכל כבודה בת מלך פנימה, ומשם היא מסייעת במה שבידה. ובפרט לפי מה שכתב הרמב"ם בסה"מ בהגדרת מצוות הזכירה: "והמצוה הקפ"ט היא שצונו לזכור מה שעשה לנו עמלק מהקדימו להרע לנו ושנאמר זה בכל עת ועת ונעורר הנפשות במאמרים להלחם בו... הלא תראה שמואל הנביא כשהתחיל לעשות המצוה הזאת איך עשה שהוא זכר תחלה מעשהו הרע ואחרי כן צוה להרגם". הרי שהזכירה היא הקדמה לגוף מעשה המלחמה וההריגה ולזה אין הנשים שייכות, ואם לוקחת כלי זין עוברת בלא ילבש.

ולפי"ז מצוות זכירה דומה למצוה שבכל מלחמה שכתב שם: "והמצוה הקצ"א היא שצונו שנמנה כהן שיוכיח לעם תוכחת המלחמה... ויאמר בתוכחתו הלשון הנזכר בתורה, ויוסיף על זה מאמרים יעוררו העם למלחמה ויביאם להסתכן בנפשם לעזור דת הא-ל ולשמרה ולהנקם מן הסכלים בה המפסידים יושר המדינות". הרי שכל מלחמה צריכה דברי התעוררות, אלא שבמלחמת עמלק ציוה לעשות כן תמיד. ומכיון שאין הנשים נמצאים בגוף מעשה המלחמה וההריגה אלא מסייעות במזון, אין ההתעוררות של השנאה שייכת למעשיהם.

אך אפשר גם לומר שע"י שהנשים מתעוררות לשנאה גם הגברים מתחזקים בזה, ושולחות את בעליהן בכל לב, וכמו שמצאנו במלחמות שאול ודוד: "תענינה הנשים המשחקות ותאמרנה, הכה שאול באלפיו ודוד ברבבותיו" (שמואל א, יח, ז). ומכ"מ יש סברא בדברי החינוך, ואפשר ליישב קושיות המנחת חינוך.

- ג -

מחלוקת הפוסקים כיצד יש לנהוג בדיון קריאת פרשת זכור לנשים

הלכה למעשה נחלקו הפוסקים כיצד לנהוג:

בשו"ת בנין ציון (החדשות סימן ח) כתב: "על דבר שאלתך אם נשים מחויבות לשמוע קריאת פרשת זכור, קבלתי מאדמו"ר הגאון ר' אברהם בינג הגאב"ד דק"ק ווירצבורג בשם רבו החסיד שבכהונה הגאון מו"ה נתן אדלער [רבו של החתם סופר] שהנשים חייבות, ושהקפיד שאפילו משרתת שלו הוצרכה לשמוע פרשת זכור, וכן נהגתי אחריו. וטעמו נלע"ד מפני שאינה מצוה עשה שהזמן גרמא, שאין קפידא באיזו זמן שתקרא, כמש"כ המג"א (סי' תרפה) רק שיקרא פעם אחת בשנה ולכן הוי כשאר מצוה עשה שאין הזמן גרמא שנשים חייבות בהן"י.

בספר מצות המלך (מצות עשה קצה דף נ"ה ע"א) לתמוה על החינוך שפטר הנשים משתי מצות אלו, דהא במלחמת מצוה הכל חייבים, דכתיב יצא חתן מחדרו וכלה מחופתה. ושכן כתב בפשיטות הרב נר מצוה (סימן יא אות לא) בדברי הרמב"ם, שכשם שהנשים חייבות במלחמת מצוה זו, חייבות גם כן בזכור ואל תשכח, ושכן מוכח מדברי הרמב"ם בספר המצות הנ"ל, שלא כתב במצוה עשה קפ"ח וקפ"ט שאין הנשים חייבות בהן, וסתמו כפירושו שגם הנקבות בכלל, ושכן כתב הרב מצות ה' שנוהגות גם בנקבות. וכן כתב הרב מהר"י עייאש בהגהותיו. ומתוך כך כתב הגר"ע יוסף שזהו המקור למנהג הנשים לקרוא פרשת זכור, שכן הן מחויבות במצות זכירת עמלק.

יב. האם מלחמת עמלק נחשבת כמצוה עשה שהזמן גרמא

רבי אשר מורסקי העיר על דברי הבנין ציון, כי מה שהביא לדבר פשוט שמלחמת עמלק היא מצוה שאין הזמן גרמא - בשו"ת אבני נזר (או"ח סי' תקט) מפורש לא כן, ולדעת האבני נזר היא מצוה עשה שהזמן גרמא כיוון שאסור להרגם בשבת, וז"ל:

כתב החינוך סוף פרשת תצא שאין נשים מצוות במחיית עמלק רק זכרים שהם בני מלחמה [ועל כן בזכירה פטורות] ותמוה. שהרי בהריגת ז' עממים כתב במצוה תכ"ה שנוהג בזכרים ובנקבות. וכבר רימז בזה המשנה למלך בהגהותיו.

והנראה בזה דהנה החינוך כתב שגם על כל יחיד יש חיוב אם בא לידו אחד מזרע עמלק שיהרגנו. וזה מצוי גם באשה כענין סיסרא ויעל. ולמה כתב שהמצוה רק בזכרים שהם בני מלחמה. אך יש לומר דהוי מצוה עשה שהזמן גרמא שאינו בשבת דלא חמור חיוב מיתה דעמלק משאר חייבי מיתות שאין דוחין שבת. בשלמא בשעת מלחמה נאמר עד רדתה אפי' בשבת. אך כיון דלאו בנות מלחמה הן רק אם יבוא יחיד לידו' ואז לא ידחה שבת. וכיון דשבת לאו זמן מצוה זו בנשים חשוב שאינו זמנו כלל כדמוכח במשנה דכריתות פ"א בהמפלת אור לשמונים ואחד שמדמים ב"ה למפלת ביום שמונים שחל בשבת וב"ש לא השיבו רק משום ששבת ראוי לקרבן ציבור. אבל אם לא הי' חזי לשום קרבן הי' דומה ללילה. ואין להקשות כיון דזמן מצוה זו באנשים בשעת מלחמה. לא קשיא דקיימא לן נשים עם בפני

ובן פסק בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות קב) שנשים חייבות בשמיעת פרשת זכור מדאורייתא². ובספר ברכת מועדיך (סימן לב) כתב שעל פי דבריו נתפשט מנהג זה בירושלים, שבה היה המהרי"ל דיסקין ה"מרא דאתרא". [והוסיף: "דבמקום שלא נהגו לעשות עירוב היה קשה לצאת לשמוע קריאת פרשת זכור, כי לא היה אפשרות להניח התינוקות בבית, וממילא סמכו להקל על דעת הפוסקים דס"ל לפטור.

מה שאין כן בירושלים ת"ו שהיה עירוב והיה אפשר לקחת התינוקות לבית הכנסת חששו יותר לדעת הפוסקים המחייבים, ובפרט כי חביבה מצוה בשעתה, לכן החמירו בזה יותר בירושלים".

ובן נקט בשו"ת מנחת יצחק (ח"ט סימן סח) ש"למעשה נקטו רוב הפוסקים שנשים חייבות לשמוע פרשה זו בקריאת התורה, ונתפשט המנהג כן ברוב הקהילות שנשים באות לבית הכנסת לשמוע קריאת פרשת

עצמם. וכיון דלנשים אין מחיית עמלק כלל בשבת. לא חשיב לגבייהו זמן מצוה זו כלל והוה לגבייהו זמן גרמא [וע' בספר הקנה בעניני מילה].

אבל הריגת ז' עממים לא מבעיא לדעת הראשונים פרק קמא דקידושין דכשיש לא תעשה גם בעשה חייבין. הכא נמי הא איכא לא תעשה לא תחי' כל נשמה. אך גם לפי הנראה מפשט תוס' קידושין (דף ל"ד) להיפוך הלא הריגת ז' עממין הוא למען אשר לא ילמדו אתכם לעשות. ודומה להריגת המזיקין. דחשיב מלאכה שאין צריכה לגופה דלרוב הפוסקים פטור והוא נוהג מן התורה גם בשבת. ולכאורה יש לומר דכיון דהריגת ז' עממין נוהג בשבת. חשוב זמן מצוה גם לגבי הריגת עמלק. כמו שחשוב זמן קרבן יחיד משום שראוי לקרבן ציבור. אך אינו דמיון דהריגת עמלק על העבר לנקום ממנו והריגת ז' עממין על העתיד למען אשר לא ילמדו. ולאו בני בקתא חדא נינהו, עכ"ל האבני נזר.

גם **רבי אריה זילברשטיין**, רב דחסידי גור קרית גת, הביא את דברי האבני נזר, וכתב:

והשתא דאתינן להכי דלדעת האבנ"ז המצוה היא על כל יחיד ויחיד חוץ מהמלחמה עם עמלק, ואחר שראינו שהשוה האבנ"ז דין מחיית עמלק לדין זכירתו - מזה שראינו שמכין שדין מחייתו הוא מ"ע שהז"ג לכך ס"ל דגם בזכירת מחייתו ג"כ נשים פטורות א"כ מצות זכירתו היא על כל יחיד ויחיד ולא דווקא בציבור, ואה"נ שיש ג"כ מצוה בציבור מטעם המלחמה אבל יש גם על כל יחיד ויחיד מצוה. וא"כ אולי נאמר דלפי האבנ"ז יהי' המצוה כשאין הציבור יכולין לקרותה או מי שנמצא במקום שאין ציבור צריך לקרותה ביחיד.

יג. חיוב נשים במקרא מגילה משום שאף הן היו באותו הנס'

על דברי המהרי"ל דיסקין כתב אחייני **רבי ישראל רייזמן**: עיינתי בדברי המהרי"ל דיסקין, וראיתי שכתב ב' סברות. [א] דעיקר הזכירה לאו הזמ"ג היא אלא שקבעו חז"ל שבת זו. [ב] שהרי גם נשים היו בכלל רצונו של עמלק בהשמדת ישראל ח"ו. והנה בסברא השניה, לכאורה מתכוין למה שאחז"ל שנשים חייבות במקרא מגילה שאף הן היו באותו הנס (מגילה ד, א ורש"י שם).

אך קצת צ"ע בזה, דבשלמא במצוה דרבנן שייך לומר כך שאף הן היו באותו הנס ולחייבם, אבל במצוה דאורייתא אין שייכת סברא זו. וכמוש"כ התוספות (בפסחים קח, ב ד"ה היו) שלכך פטורות נשים מסוכה על אף שהן היו באותו הנס, משום שבדאורייתא לא אמרינן סברא זו. וא"כ כאן במצות זכירת עמלק איך אפשר לחייבם מטעם זה שאף הן היו באותו הנס, וצ"ע. ועיין בסברא זו באריכות בברכי יוסף להחיד"א (או"ח סימן תע"ג ס"ק ט"ו).

זכור"י. ובספר נטעי גבריאלי (פורים פרק כ הערה ח) הביא שכן הנהיגו בבתי מדרשם האדמו"ר מפאפא ורבי משה שטרן אב"ד דעברצין. וכן מובא בספר הליכות בת ישראל (פרק כב הערה ד) שהגר"מ פיינשטיין הורה שהנשים תלכנה לבית הכנסת לשמוע הקריאה. ובספר רגשי לב (פרק ז הערה 51) כתב בשם הגר"ש אלישיב, שמנהג הנשים הוא לשמוע פרשת זכור, וקיבלו את זה על עצמן כחיוב. וכעין זה הכריע גם בשו"ת יחווה דעת (ח"א סי' פד) "שאמנם רבו האחרונים הסוברים שאין הנשים חייבות לבוא לבית הכנסת לשמיעת פרשת זכור, אולם מכל מקום נכון וראוי שנשים היכולות לבוא לעזרת נשים של בית הכנסת בשבת זכור לשמוע קריאת פרשת זכור, ישתדלו לעשות כן, כדי לצאת ידי חובת כל הפוסקים".

לעומתם, פסק בכף החיים (סי' תרפה אות ל) שנשים אינן חייבות לשמוע קריאת פרשת זכור"י. ובשו"ת תורת חסד (אר"ח סימן לז) כתב הגאון מלובלין "מנהג הנשים שלנו שמעולם אינן שומעות קריאת פרשת זכור כלל, ובמדינות פולין לא נהגו הנשים לילך לבית הכנסת לשמוע קריאת זכור, שמנהגן של ישראל תורה הוא ומעולם לא ראינו ולא שמענו מי שהצריך את הנשים לשמוע הקריאה בספר תורה בציבור פרשת זכור, ואף שמעלתו [השואל שהתורה חסד משיב לו] שמועה שמע על גדול אחד [כנראה כוונתו לרבי נתן אדלר] שהיה מצריך ומהדר שישמעו הנשים פרשת זכור בשעה שקורין בספר תורה, מי יודע אם נאמנת שמועתו, ואף אם יתבררו כי כן הם הדברים, דעת יחידאה היא, ואין לבטל על

יד. חיוב נשים בקריאת התורה בפרשת השבוע

ידידי הרב הראשי, **רבי ישראל מאיר לאו**, כתב: הדיון האם נשים חייבות בפרשת זכור ידוע ומפורסם, והאינא הנשים נוהגות לבוא לבית הכנסת לשמיעת פרשת זכור, אולם רבים אינם יודעים את דברי המגן אברהם בסי' רפ"ב ס"ק ו' שכתב **שנשים חייבות לשמוע קריאת התורה בכל שבת** והביא ראייה מדברי השו"ע שכתב "הכל עולין למנין שבעה אפילו אשה", ואם איתא שאשה פטורה מקריאת התורה היאך תוציא את הציבור בעלייתה, הרי הציבור חייבים במנין שבעה קרואים מדרבנן, (כמו שביאר במחצית השקל שם) ובסוף דבריו הביא מסכת סופרים שכתוב בה "הנשים חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים", והביא דבריו במשנה ברורה שם ס"ק י"ב, ע"ש.

פו. מנהג נשות הספרדים בשמיעת פרשת זכור

הרב **מרדכי לבהר** ראש כולל וועסט ווד בלוס אנג'לס ובעמח"ס מגן אבות כתב: כי גם אצל נשות ספרד לא נהגו כלל שהנשים באות לשמוע פרשת זכור, וכפי שתמה בספר מטה יהודה עייאש (סימן רפב ס"ק ז) על נשים הנוהגות לשמוע פרשת זכור. וכן מובא בשם הבן איש חי לפטור נשים משמיעת פרשת זכור, וכן ס"ל לבעל התורה לשמה (סימן קפו) בנוסף לכך החיים המובא להלן.

אולם בשו"ת **יביע אומר** (אר"ח ח"ח סימן נד) לאחר שדן בהרחבה בכל צדדי סוגיית חיוב נשים בפרשת זכור, הסיק: "ומצוה על הנשים לבוא לבית הכנסת ולשמע קריאת פרשה זו ממקום שבתן בעזרת נשים, כי מן התורה אין זמן קבוע לקריאה זו, ונמצאת מצוה זו כמצות עשה שאין הזמן גרמא. ואם אי אפשר להן לבוא לבהכ"נ מפאת טיפולן בילדיהן הקטנים, טוב שיקראו בחומש פרשת זכור, בשבת זו.

ידי זה מנהגי ישראל". וכן הובא בשו"ת קנין תורה (סימן נג) "שבמחוזינו לא נשמע מעולם דבר זה". ורבי חיים קנייבסקי הביא בספרו טעמא דקרא (חלק הנהגות והוראות ממרן החזון איש אות כג) שהחזון איש הורה, שאין נשים חייבות לשמוע פרשת זכור¹. ובשם הגרש"ז אויערבך (ועלהו לא יכול עמ' רלט) מובא שהשיב לשאלה, האם ראוי לאשה שתתאמץ כדי לבוא לבית הכנסת לשמוע קריאת פרשת זכור. והשיב הגרש"ז, שכל אשה תנהג כפי שנהגה אמא שלה, ואם קשה עליה ההליכה לשמוע פרשת זכור, אינה מחוייבת ללכת.

[ובשם הגרי"ד סולובייצ'יק (הרי קדם סימן קפה) נאמר טעם חדש מדוע נשים פטורות מקריאת פרשת זכור, על פי דברי הגמרא במגילה הנ"ל "הא מה אני מקיים זכור, שתהא שונה בפין", ופירש הראב"ד ש"שונה" היינו לימוד הלכות. נמצא שעיקר קיום זכירת עמלק הוא על ידי לימוד התורה של ענייני מחיית עמלק, ומכיון שנשים

פטורות מתלמוד תורה, פטורות הן גם מחיוב זכירת מעשה עמלק שעיקרו תלמוד תורה].

- ד -

האם חיוב קריאת פרשת זכור הוא דווקא בציבור

נדון נוסף הוא, האם חיוב הקריאה הוא אך ורק בציבור, או שגם יחיד הקורא לעצמו פרשת זכור, יוצא ידי חובת המצוה.

נדון זה נפתח במעשה המסופר בגמרא (ברכות מז, ב) על רבי אליעזר "שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה". ושאלה הגמרא: "והיכי עביד הכי, והאמר רב יהודה כל המשחרר עבדו עובר בעשה שנאמר, לעולם בהם תעבדו". ותירצה הגמרא: "מצוה דרבים שאני". וכתב הרא"ש (ברכות פ"ז סימן כ) בתוך דבריו: "דמיירי בעשרה דאורייתא, כגון

מז. חיוב נשים ובנות קטנות בשמיעת פרשת זכור רבי ישראל מאיר לאו, הוסיף:

החזו"א (הובאו דבריו בכתבי קהלות יעקב החדשים מגילה) הביא ראיה שנשים פטורות מפרשת זכור, מדברי הרא"ש בברכות גבי רבי אליעזר שנכנס לבית הכנסת ולא מצא עשרה ושחרר עבדו והשלימו לעשרה, דמיירי לצורך פרשת זכור ואם נאמר שנשים חייבות בפרשת זכור הרי כל מה שנשים חייבות גם עבד מחויב, א"כ היה יכול להשלים גם כשהוא עבד כיון שהוא מחויב בדבר ולא הוצרך לשחררו. אולם לפי מה שכתב המשנה ברורה בשער הציון סי' תרפ"ה ס"ק ה' דאין מצות עשה מן התורה לקרות פרשת זכור בעשרה, והא דרבי אליעזר שחרר עבדו הוא משום דעיקר קריאת זכור הוא מצות עשה מן התורה ורבנן תקנו לקרותה בציבור, א"כ הדין דבעינן עשרה בפרשת זכור אינו מן התורה אלא מן הדין שכל דבר שבקדושה אינו פחות מעשרה, א"כ יש לומר שאע"פ שעבד ואשה מחוייבים בעיקר המצוה, אינם משלימים לעשרה ולכן הוצרך ר' אליעזר לשחרר עבדו כדי שיוכל להצטרף לעשרה, עכ"ד.

ורבי גמליאל הכהן רבינוביץ בעמח"ס גם אני אודך ציין למובא בספר ארחות רבינו [הקהילות יעקב] כי הסתייפלער הקפיד שבנותיו אף שהיו קטנות ילכו לבית הכנסת לשמוע פרשת זכור.

לקרות פרשת זכור שהוא מן התורה". דווקא בקריאת זכור שחיוב הקריאה ומדברי הרא"ש הבין תרומת הדשן (סימן קח) שרבי אליעזר שחרר את עבדו כדי להשלים מנין עשרה לצורך קריאת פרשת זכור, כי תעבודו". ומתוך כך למד תרומת הדשן,

יז. צירוף אשה למנין עשרה בקריאת פרשת זכור

מתוך המעשה של רבי אליעזר, ודברי הרא"ש הנ"ל, הסיק רבי ברוך יהודה גרייזן, ראש כולל בבוורלי הילס, לוס אנג'לס:

מוכח שגנשים פטורות מפר' זכור כי אילו היו חייבות אמאי שחרר ר"א עבד ונכנס לפרצה דחוקה, שיביא אשה להשלים מספר הדרוש. ודוחק לומר שהיה קשה להשיג אשה, שהרי שחרור עבד כנעני טעון גט שחרור וכו' ואיכא טירחא שיביא בינתיים אשה.

אולם זה אינו. שהרי מובא בב"י סי' תר"ץ מפורש שמקרא מגילה ברבים הוא חובה כדי לפרסם הנס והפרסום מתקיים אם במקום הקריאה ישנם מנין אנשים. ואם כן יש לומר, שלא יתכן היה לצרף אשה כי מסתמא רצו לקרוא פר' זכור בבית הכנסת איפה שיש ארון קודש והיות שהוא מקום קבוע לתפילה יש גם מחיצה ומבואר באו"ח סי' נ"ה י"ג-ד שא"א לצרף למנין מב' צדדים של מחיצה [ואע"פ שיש עצות לצרף אבל אין זה שיטה בגמ'].

ואם תאמר שיוציאו הס"ת למקום אחר, אין זה כבוד הס"ת כמו שלמדנו בענין אסיר החבוש בבית האסורים שקשה למצוא היתר סתם להוציא ס"ת למקום ארעי. ואאת"ל היינו עושים את זה, מסתבר שיש קפיא של חז"ל בצרוף גברים ונשים כמו שמצאנו בהלכות זימון סי' קצ"ט סע' ו ובמ"ב ס"ק י"ב. ואם כן אין מכאן שום ראיה שגנשים לעצמן אינן יכולות להצטרף לאפשר קריאה רק שאינן מצטרפות לאנשים.

עוד בענין צירוף אשה למנין עשרה בפרשת זכור, כתב רבי יצחק מאיר הרץ, ראש ישיבה גדולה ליובאוויטש, לונדון:

בנדון השאלה אם נשים מצטרפות לעשרה בקריאת פרשת זכור כיון דחייבות מהתורה בזכור ובקריאת התורה דזכור. יש לחלק השאלה לשתי פנים. א. אם מצטרפות עם אנשים לעשרה. ב. אם יש להן מנין עשרה דנשים:

הנה בשו"ע או"ח סי' תר"צ בדיני קריאת מגילה, במגן אברהם סקכ"ד כתב אמה שכתב הרמ"א שם ויש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה (הג"א פ"ק, טור תקפד) באמת בהג"א מסתפק בקטנים, ונשים פלוגתא היא סי' תרפט. עכ"ל. היינו דהרמ"א מציין להמג"א והתם איירי בקטנים. ובטור איירי בנשים וכתב דהיא פלוגתא ולא ספק. בפמ"ג שם סקכ"ד הביא דהטור במגילה תרפ"ט מסתפק, האם נשים מצטרפות במגילה כיון דבני חיובא ניהו או אין מצטרפות משום פריצותא (והביא ראי' מזימון).

והנה לפי"ז לכאורה הטעם דפריצותא שייך רק היכי דנשים הם חלק מעשרה יחד עם אנשים, אבל היכי דנשים יש להם מנין עשרה שלהם יכולה אשה להוציאם. (וראה בב"ח שם דטעם פריצותא הוא רק בצירוף עשרה אבל היכי דיש ג' אנשים יכולה אשה להוציאם בבהמ"ז). ולפי"ז אפשר דפרשת זכור היכי דיש להן מנין שלהם יכולה אשה להוציאם.

אמנם עכ"פ מבואר מהדין במגילה דלצרף נשים עם אנשים אסור משום פריצותא, כמו שמסתפק בטור וכן מבואר בזימון בשו"ע או"ח סי' קצט וראה בשו"ע אדה"ז שם דאסור משום פריצותא, לצרפם יחד לעשרה. אמנם נראה דפרשת זכור שאני מקריאת מגילה דהתם במגילה דין עשרה משום פרסומי ניסא. ואין שם דין שבקדושה שצריך עשרה, אבל בקריאת פרשת זכור הדין הוא דבר שבקדושה שצריך עשרה אנשים.

שחיוב קריאת פרשת זכור הוא דווקא בעשרה, ולכן הוכרחו לשחרר את העבד כדי לקיים את המצוה כתיקונה, בעשרה. ועל פי זה כתב התרומת הדשן את התשובה הבאה:

"שאלה: בני היישובים שאין להם מנין בעיר, ורצונם ללכת אל הקהילות הסמוכות להם לימי הפורים, כדי לשמוע מקרא מגילה בציבור. צריכין ליזהר שיקדימו ביאתם גם לשבת פרשת זכור שהוא סמוך לפורים או לאו. תשובה: יראה, דאדרבה צריך טפי שישמע קריאת פרשת זכור בציבור ממקרא מגילה. אע"ג דמקרא מגילה עדיפא, וכל מצוות נידחות מפניה, מכל מקום לדעת רוב הפוסקים נקראת היא ביחיד, אבל קריאת פרשת זכור כתב האשירי פ' שלשה שאכלו, דעשה דאורייתא הוא לקרותו בעשרה, ודוחה לא תעשה דלעולם בהם תעבודו, להכי שיחרר רבי אליעזר

עבדו, כדי להשלימו לעשרה. עיי"ש פרק שלשה שאכלו באשירי, ובתוס' שנ"ץ שכתבו דאין שום קריאה מדאורייתא, רק פרשת זכור. ובתוס' הקצרות מברכות פרק שני פירש, דפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותן מן התורה. וכן בסמ"ק חלק למצות עשה זכור אשר עשה, וזה שאנו קורין פרשת זכור קודם פורים. ואם כן צריך ליזהר יותר שישמע קריאת פרשת זכור בעשרה ממקרא מגילה בזמנה, אלא שהעולם לא זהירי בהכי".

בשו"ע (סי' תרפה סעי' ז) פסק מרן המחבר את דברי תרומת הדשן: "יש אומרים שפרשת זכור ופרשת פרה אדומה חייבים לקרותם מדאורייתא, לפיכך בני היישובים שאין להם מנין צריכים לבא למקום שיש מנין בשבתות הללו כדי לשמוע פרשיות אלו שהם מדאורייתא". וכן נפסק

וכמבואר בהל' ברכת המזון בנשים מזמנות לעצמן ובלבד שלא יזמנו בשם (קצט סעי' ו), ובביאור הגר"א שם דהן אין מצטרפות לכ"ד שצריך עשרה דיליף מונקדשתי וכו', וכן כתב בשו"ע אדה"ז שם (קצט ס"ז) שכל דבר שבקדושה אינו אלא בעשרה אנשים בני חורין כמ"ש בס' נה סעי' ב, וראה שם בסעי' ה שהביא ב' דעות וכתב דהעיקר כדעת האוסרת.

דהנה בשו"ע אדמו"ר בעל התניא (סי' רפ"ב סעי' ט"ז) פסק, אע"פ שפרשת זכור היא חובה מהתורה שישמענה כל אדם מישראל. הנה בסעיף יג שם כתב: אלא אפילו בימים שקריאת הפרשה שבספר שני הוא מתקנת אנשי כנסת הגדולה, כגון ר"ח שחל בשבת וד' פרשיות שבחודש אדר. ובלקוטי שיחות (חלק כ"א ד' 190 הערה 1) כתב לתווח, דקריאת פרשת זכור מתוך הס"ת היא מהתורה. ומה שתקנו בשבת זו היא מתקנת אנשי כנסת הגדולה. ומתוך הערה זו מבואר, דמה"ת יש חיוב לקרות מתוך ס"ת אלא דהתקנה היתה לקריאה בשבת זה וראה בלקו"ש שם בארוכה הטעם לקריאה מתוך ס"ת.

אמנם עכ"פ מבואר דנתקן פרשת זכור עכ"פ מתקנת אנשי כנסת הגדולה כגדר דקריאת התורה בציבור כמו שאר קריאת התורה, א"כ צריך עשרה בני חורין ככל דבר שבקדושה. ואין נשים מצטרפות לזה כמו בזמון דאין מזמנין בשם. וכמו בכל קריאת התורה דכל שבת ויו"ט. ולפי זה לכאורה פשוט, דפרשת זכור צריך י' אנשים כמו כל קריאת התורה, ושאינו מגילה דהיא רק משום פרסומי ניסא. דהתם הדיון משום פריצותא.

בשו"ע (סי' קמו סע' ב) "פרשת זכור ופרשת פרה שהם בעשרה מדאורייתא שצריך לכוין ולשומעם מפי הקורא". ומפורש בזה, שחיוב קריאת פרשת זכור הוא בציבור.

אולם בשו"ת בנין שלמה (סימן ז) ובהגהות פעולת שכיר על ספר מעשה רב (אות קלג) תמהו על התרומת הדשן: "מנא הא מילתא דקאמר הרא"ש דמדאורייתא עשרה בעינן לקריאת זכור, ומאי שנא מזכירת יציאת מצרים וזכירת קידוש היום [בשבת], ונהי דמדרבנן כיון שקבועה לקריאה בציבור ודאי לא גרע משאר קריאת התורה דעלמא דבעינן עשרה (מגילה כג, א) ופירש הר"ן דתקנתא דרבנן הוא ולא תיקון אלא בציבור,

אבל מדאורייתא... אין חילוק בין היכא דאיכא עשרה לדליכא עשרה". ואף המשנה ברורה הקשה בשער הציון (סי' תרפה אות ה) "אף דהמג"א הביא בשם תרומת הדשן דהרא"ש כתב דעשה דאורייתא לקרות פרשת זכור בעשרה, איני יודע שום מקור לזה, והאי דרבי אליעזר שחרר עבדו, משום דעיקר קריאת זכור הוא מצות עשה דאורייתא ורבנן תקנו לקרותה בציבור, ועיינתי ברא"ש ואין הכרח לדברי התרומת הדשן". והיינו שאין הכרח מדברי הרא"ש שגם חיוב הקריאה בעשרה הוא מהתורה, ובהחלט יתכן שאמנם עצם חיוב הקריאה הוא מהתורה, אך הצורך בקריאה בציבור הוא דין דרבנן".

יח. האם חיוב מצות מחיית עמלק וזכירת מעשיו מוטל על הציבור או על כל יחיד ויחיד על דברי שער הציון, כתב רבי מרדכי גימפל וולמרוק, ראש ישיבת שערי תורה, מונסי ניו יורק: נראה לבאר יסוד הנדון אם מה שצריכים עשרה בקריאת פרשת זכור הוא מדאורייתא או מדרבנן, דהנה אם נימא דהחיוב הוא מדרבנן נראה שיסודו הוא מצד ההלכה דכל דבר שבקדושה אינו בפחות מעשרה, וכמו בכל קריאת התורה שלא נתקנה הקריאה אלא במקום שישנם עשרה מישראל ה"נ גם קריאת פרשת זכור נתקנה באופן שיהיו שם עשרה מישראל. ועדיין צ"ב להשיטות דס"ל שקריאת פרשת זכור הוא מדאורייתא מנא להו דין זה.

ונראה לבאר הדברים בהקדם, דהנה בספר החינוך מצוה תר"ג כתב וז"ל, "ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן, בזכרים כי להם לעשות המלחמה ונקמת האויב, לא לנשים" עכ"ל, והיינו שמצות הזכירה מוטלת רק על מי שמחוייב במצות מחיית עמלק ונשים שאינן מחוייבות במצות המלחמה בעמלק ממילא גם אינן מחוייבות במצות הזכירה. וכבר הבאתם דבריו לעיל.

ומצינו מחלוקת הראשונים מהו גדר החיוב של מצות מחיית עמלק, אם הוי חיוב דוקא על הציבור או על כל יחיד ויחיד: דעת ספר החינוך מצוה ר"ד שהיא המצוה להכרית זרעו של עמלק, שהחיוב הוא בין על הציבור ובין על היחיד, שכתב וז"ל, "וזאת מן המצוות המוטלות על הציבור כולו, וכענין שאמרו זכרונם לברכה [סנהדרין כ' ב'] שלש מצוות נצטוו ישראל בשעת כניסתן לארץ למנות להם מלך ולבנות להם בית הבחירה ולהכרית זרע עמלק. ובאמת כי גם על כל יחיד מישראל הזכרים מוטל החיוב להרגם ולאבדם מן העולם אם יש כח בידם בכל מקום ובכל זמן אם אולי ימצא אחד מכל זרעם". אמנם יעוי' בדברי הרמב"ם סה"מ בסיום מצוות עשה שהוא רק דין על הציבור ולא על היחיד, שכתב וז"ל, "וכשתשכל כל אלו המצוות שקדם זכרם הנה תמצא מהם מצוות שהם חובה על הציבור, לא לכל

ומחומר קושיא זו נדחק בהגהות פעולת שכיר, לבאר שסבר הרא"ש כשיטת היראים (סי' רצט) שמחייט עמלק היא חובת הציבור ולא על כל יחיד ויחיד [וחולק בזה על שיטת ספר החינוך (מצוה תרד) שכל יחיד ויחיד מחוייב למחות את זרע עמלק] ומכיון שחיוב הקריאה הוא לזכור את חיוב מחייט עמלק, ומכיון שחיוב המחיה מוטל על הציבור, גם חיוב הקריאה הוא רק על ציבור. ובדומה לדבריו כתב בשו"ת מהר"ם

שיק (או"ח סימן שלו) "כיון שהזכירה תכלית המחיקה והמלחמה עם עמלק, וכשם שמצות המלחמה עיקרה על הציבור... ולכך גם הזכירה עיקר מצוה בציבור ולא קיים המצוה אם לא קרא בציבור, ולכך נסמכו ב' המצות בקרא, מצות זכירה ומצות מחיקה, להורות כשם שהמחיקה עיקרה שייך בציבור, שלהם כח בידם למחוק ולמחות זכרו, הוא הדין הזכירה, ומכל מקום גם ביחיד נמי המצוה אם לא היה אפשר בציבור".

איש ואיש, כגון בנין בית הבחירה, והקמת מלך, והכרתת זרעו של עמלק" עכ"ל, ומבואר בדבריו שהיא מצוה רק על הציבור ולא על כל יחיד ויחיד.

ולאור מה שסיד ספר החינוך שנשים פטורות ממצות זכירת מחייט עמלק משום שאינן מחוייבות במצות מחייט עמלק, לפי"ז יהיה נפ"מ במה שנחלקו הראשונים מהו גדר מצות מחייט עמלק, גם לענין מצות זכירת מחייט עמלק, דלפי שיטת ספר החינוך שמצות מחייט עמלק היא על כל יחיד ויחיד, ממילא גם זכירת מחייט עמלק היא מצוה על כל יחיד ויחיד, ומה שצריכים עשרה בקריאת פרשת זכור הוא רק משום דין דכל דבר שבקדושה צריכים שיהיו שם עשרה מישראל כמו בכל קריאת התורה וכמש"כ, אבל לשיטת הרמב"ם שמצות מחייט עמלק היא מצוה על הציבור בדוקא, א"כ גם מצות זכירת מחייט עמלק היא על הציבור בדוקא וליכא כלל מצוה על היחיד בפני עצמו, ולשיטתו נראה לומר דמה שמצריכים עשרה בקריאת פרשת זכור הוא כדי שיחול עליו דין ציבור ורק אז חל החיוב של זכירת מחייט עמלק, ובזה יבואר מהו סברת הרא"ש שקריאת פרשת זכור בעשרה הוא מדאורייתא והיינו משום דבלא"ה לא חל כל חיוב הזכירה.

ומעתה נבוא לדון לענין החיוב במצות הזכירה בנשים, דהנה ספר החינוך כתב לפטור במצות הזכירה בנשים מכיון שאינן מחוייבות במחייה, אמנם כל זה הוא לשיטתו שמצות מחייט עמלק היא בין על הציבור ובין על היחיד וענין הציבור הוא רק שיש להם כח למחות כמו שמשמע שם מלשוננו, אבל לפי השיטות שמצות מחייט עמלק עיקרה היא על הציבור בדוקא וכדעת הר"מ, מעתה יש לדון אולי נשים כן יכולות להצטרף לציבור להתחייב במצות הזכירה, ויש לדון בזה.

ובענין זה כתב **רבי צבי יברוב**, בעמח"ס מעשה איש מבני ברק:

פעם דנתי בזה לפני הסטייפלער זצוק"ל בעל "קהלות יעקב", והועלתה ראייה שלא יתכן לומר כן, דהנה במסכת מגילה (דף י"ח ע"א) איתא: "זכור" - יכול בלב? כשהוא אומר "לא תשכח" הרי שכחת הלב אמור, הא מה אני מקיים "זכור" - בפה! והנה לפנינו שהיה ס"ד והוא אמינא שקיום מצות "זכור" היא בלב, ורק מכפילות האזהרה נתרבה שצריך שיהיה בפה. ואם נימא שעיקר מצות "זכור" היא בציבור, כיצד יתכן שקיום המצוה יהיה "בלב", ומה שייך שציבור שלם יקיים מצוה ע"י מחשבה.

ושב מצאנו בס' "קרן אורה" (ברכות פרק ראשון ד"ה ואידי דאיירינן במצות זכירה), שהוא כבר כתב כן, והוכיח מכאן "מזה נראה דהחיוב הוא על כל יחיד", ע"ש.

- ה -

קריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה

אע"פ שנתבאר שחיוב זכירת מעשה עמלק מתקיים בקריאת התורה בציבור, עדיין יש לעיין האם חיוב זה מצריך קריאה מתוך ספר תורה כשר, או שבכל קריאה מהכתב אפילו שלא מתוך ספר תורה^א, הוא מקיים את החיוב לזכור את מעשה עמלק כפי שפירושו "זל" "שתהיה שונה בפיו". ונפקא מינה, אם קראו פרשת זכור בספר תורה ולאחר מכן גילו בו פסול – האם מי שקרא בספר הפסול מחוייב לקרוא בשנית מתוך ספר תורה כשר.

הפמ"ג (סי' קמג משב"ז ס"ק א) כתב: "פרשת פרה וזכור שי"א דהוה דין תורה, צ"ע בזה, די"ל דבספר תורה פסולה לא מהני אפילו דיעבד אם קראו כל הפרשה ומצאו אחר כך טעות בעמוד זה". ובהמשך דבריו כתב הפמ"ג: "כבר כתבנו אם אירע בפרשת פרה או זכור טעות וקראו מקצת הפרשה דיש להוציא כשירה ולקרוא מראש". הרי לנו דעתו של הפמ"ג, שקריאת פרשת זכור צריכה להיות מתוך ספר תורה כשר, ולכן אם מצאו פסול בספר תורה

סוף דבר, בשו"ע נפסקו דברי התרומת הדשן, שבני הישובים שאין להם מנין צריכים לבוא למקום שיש מנין בשבת פרשת זכור כדי לשמוע קריאה זו במנין. וכתב המשנה ברורה (סי' תרפה ס"ק טז) "דהיינו אפילו יש לו ספר תורה בביתו אלא שאין לו מנין בביתו [עליו לבוא לשמוע את הקריאה בציבור]. ואפילו אם נאמר דמנין לפרשת זכור הוא מדרבנן בעלמא, על כל פנים עיקר קריאת זכור הוא דאורייתא" ו"לכן יש לקרוא במנין". כלומר חיוב קריאת פרשת זכור הוא בציבור, ונסתפקו הפוסקים אם חיוב זה הוא מהתורה או מדרבנן.

יחד עם זאת, כתב המהר"ם שיק: "דעיקר מצות זכור בעשרה, אבל אי לא אפשר בעשרה, מכל מקום נראה דמצות זכירה עליו". ומבואר שאמנם לכתחילה צריך עשרה לקריאת פרשת זכור, אך בדיעבד מתקיימת מהתורה מצות זכירת מעשה עמלק גם ביחיד הקורא לעצמו. וכן מפורש בדברי המנחת חינוך (מצוה תרג) "זה ודאי ברור דהמצוה ביחיד גם כן מקיים, רק פרשת זכור בעשרה ובספר תורה הוא מדרבנן, אבל מהתורה די שיזכור בפה כל יחיד, וזה פשוט".

יט. קיום מצות זכירת מחיית עמלק בכתיבה

רבי **יצחק דוד אלתר**, בנו של כ"ק האדמו"ר בעל הפני מנחם מגור, כתב:

אגב הסתפקתי למאי דקי"ל כתיבה כדיבור האם אפשר לצאת י"ח זכור דאורייתא (לשי' דס"ל דלא בעי ס"ת) ע"י כתיבה, דהגם דבהרהור אמרו להדיא יכול בלב וכו' (הגם שהרהור כדיבור), בזכור בעי' בפה, י"ל דהכוונה כל שמוציא המחשבה סגי. שתהא שונה בפיו (והר"מ בס' המצוות יש גירסא "שנאתי" בפיו) ופי' הר"ש משאנץ שאפי' בלימוד המשנה יוצא, א"כ גם בכתיבה י"ל דיוצא וצ"ע.

לאחר שקראו בו פרשת זכור, צריכים לשוב ולקרוא את הפרשה מתוך ספר כשר.

אולם בשו"ת התעוררות תשובה (סי' תצו אות ט) הסתפק "אי דווקא ספר תורה שכולו שלם וכשר, או די אם רק פרשה זו של זכור [מעשה עמלק] כתובה לבדה, ונקראת ספר כמו פרשת סוטה שכתוב בה (במדבר ה, כג) וכתב האלות האלה בספר, וגם זה קרוי ספר, וממנו יקרא בספר".

ובפשטות מסתבר שהדבר תלוי בנדון הקודם, האם חיוב הקריאה הוא רק בציבור, או לא. אם החיוב הוא רק בציבור, פירושו של דבר שקריאה זו היא ככל קריאת התורה בציבור המחייבת קריאה מתוך ספר תורה כשר. אך אם נאמר שאין חיוב קריאה דווקא בעשרה, וגם יחיד יוצא ידי חובת זכירת מעשה עמלק בקריאה בפה,

יתכן שיוכל לקרוא גם שלא מתוך ספר תורה כשר [ויתכן שאפילו מתוך חומש]. וכן משמע מדברי המנחת חינוך שהבאנו לעיל [אות ג] שכרך את שני הדינים ביחד: "פרשת זכור בעשרה ובספר תורה הוא מדרבנן, אבל מהתורה די שיזכור בפה כל יחיד", והיינו שאם החיוב הוא על היחיד שיזכור בפיו אין זה מחייב ספר תורה בהכרח², אולם כאשר החיוב הוא בעשרה אזי צריך גם קריאה בספר תורה.

ובשו"ת בצל החכמה (ח"ו סימן מג) הביא את דברי ספר האשכול (הלכות חנוכה ופורים סי' י) שחיוב זכירת מעשה עמלק צריך להיות מתוך ספר תורה, כפי שנלמד מדברי הגמרא במגילה (יח, א) שהקורא מגילה בעל פה לא יצא, גזירה שוה מהאמור במגילה "הימים האלו נזכרים ונעשים",

כ. ביאור מחלוקת האחרונים אם יוצאים ידי חובת הקריאה ללא ספר תורה ורבי יצחק דוד אלתר, כתב:

השאלה שדנו האחרונים במי שקורא בלי ס"ת אם יוצא י"ח מהת' שדעת המנ"ח שיצא, י"ל שתלוי בחקירה כללית שנחלקו בזה הראשונים כשחז"ל תקנו תקנה במצוה דאורייתא מי שלא יקיים תקנתם האם נעקר ממנו מצוה דאורייתא, כמו היושב ראשו ורובו בסוכה ושולחנו בבית (יעוין תוס' בברכות דף י"א א') או כל שלא אמר ג' דברים בפסח (יעוין ר"ן שלהי פסחים) וגם אינו בהכרח לדמות כל תקנות דרבנן להדדי וכמו מי שקידש ליל ש"ק שלא על היין, או כשתקע בשופר ברה"שחל בשבת, ואכמ"ל. ונפ"מ בזה לגבי חיוב נשים, שמה"ת יתכן ואין ל"זכור" זמן קבוע ואף אם נרצה לחדש דפעם א' בשנה הוי דאורייתא, מ"מ עדיין ל"ה זמן גרמא (וכגון ק"ש שדעת הכס"מ שאין זמן ק"ש דאורייתא ורק חכמים תקנו זמן ק"ש, וכן בתפילה שדעת הר"מ כן דן בס' קרן אורה במס' ברכות אם נחשב זמן גרמא מדאורייתא), וא"כ לכאורה מדאורייתא נשים מחוייבות, אלא שעל ידי תקנה דרבנן נהפך להיות זמן גרמא, גם כן יתכן ששוב נשים נפטרו גם מחיוב דאורייתא כי כל שתקנו חכמים שוב אין אופן לקיים שלא בתקנתם.

וא"כ א"ש מנהג פולין שנשים לא הלכו לשמוע קריאת פ' זכור, דממה נפשך מהתורה סגי אפי' בלי ס"ת, והגם שרבנן תקנו שכל שלא שומע בס"ת א"י אפי' חיוב דאורייתא, הרי לתקנת רבנן נהפך המצוה להיות זמן גרמא ונשים נפטרו.

ובמחייית עמלק "כתוב זאת זכרון בספר". כלומר, במגילה ה"זכרון", דהיינו הקריאה, צריכה להיות דווקא מתוך ספר, כשם שבמחייית עמלק ה"זכרון" הוא "בספר", דהיינו קריאה מתוך ספר תורה כשר. [וכן מבואר בפירוש הרמב"ן על הפסוק (שמות יז, יד) "כתוב זאת זכרון בספר", וז"ל: "כי בספר ירמוז לספר התורה, כענין שכתוב לקוח את ספר התורה הזה"]. והוסיף בשו"ת בצל החכמה: "וכן כתב בשו"ת לבושי מרדכי (או"ח סי' כ) דלזכור מעשה עמלק בעשרה ודאי דרק דרבנן הוא, אבל לקרותה מתוך ספר תורה הוי דאורייתא. גם בשו"ת משיב דבר (ח"א סימן מז) כתב דפרשת זכור צריך מהתורה לקרות בספר כדאיתא במגילה מהא דכתיב כתוב זאת זכרון בספר, והוא כהוכחת רבנו בעל ספר האשכול. גם השערי אפרים (שער ח סע' פה) כתב, פרשת זכור יש אומרים שחיוב קריאתה בספר תורה הוא מהתורה".

ברם מאידך, הביא בשו"ת בצל החכמה את דברי הרמב"ן שכתב בפרשת כי תצא (דברים כה, יז) "ולא ידעתי מה היא הזכירה הזו בפה, אם לאמר שנקרא פרשת עמלק בציבור, ונמצינו למדין מן התורה בשניה זכור (מגילה כט, א) ויהיה סמך למקרא מגילה מן התורה. והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח מה שעשה לנו עמלק עד שנמחה את שמו מתחת השמים ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע ולכן נצטוינו למחות את שמו".

ובשו"ת תורת חסד (או"ח סימן לז) דייק מדברי הרמב"ן שאין כלל מצוה לקרוא פרשת זכור בציבור ומספר תורה, אלא המצוה היא לספר את מעשה עמלק לבנינו ולדורותינו, וסיפור זה יכול כל אדם לעשות בביתו לבני משפחתו. והוסיף התורת חסד, שכן משמע גם מסתימת הפוסקים, הרמב"ם והסמ"ג ושאר מוני המצוות, שהזכירו מצות עשה לזכור מעשה עמלק, ולא הזכירו שצריך לקרותה מתוך ספר תורה ובציבור. ולכן מסקנתו היא, שקריאת הפרשה מתוך ספר תורה ובציבור אינם מעיקר המצוה מדאורייתא, ויוצאים בזכירה בפה בעלמא, וגם ביחיד.

וכן הכריע בשו"ת שואל ומשיב (תליתאה ח"א סי' שצ) שגם ספר תורה שחסר בו אות אפילו באותו חומש כשר לקריאת פרשת זכור, דלקריאת פרשת זכור אין צריך ספר תורה אלא רק שלא יקרא על פה, ובוודאי דכשר גם בנכתב בפסול דמכל מקום על פה לא מקרי". וכן פסק המהר"ם שיק (בתשובה שנדפסה בסוף חלק יו"ד בדף שאחרי המפתחות) "שתהא צריכה קריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה, אינו מבואר, רק משום דדברים שבכתב אי אתה רשאי לאומרם בעל פה, וממילא כשר גם בספר תורה החסר".

לפיכום, חיוב קריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה שנוי במחלוקת הפוסקים. ומכל מקום דיני הקריאה בציבור ומתוך ספר תורה אינם תלויים זה בזה – שהרי יתכן שאין חיוב קריאה בציבור ויחד

עם זאת יש חיוב קריאה בספר. וכן לאידך גיסא, יתכן שיש חיוב קריאה בציבור, ויחד עם זאת אינו צריך לקרוא מתוך ספר תורה כשר, אלא מתוך הכתב, כדי שלא יהיה קורא בעל פה.

- י -

חיוב קריאת פרשת זכור מצריך ברכה לפניה ואחריה

כתב הט"ז (סי' תרפה ס"ק ב) וז"ל: "ולענ"ד נראה דבקטן שאין יודע למי מברכין אין יוצאין ידי הברכה על ידו, ואין יוצאין ידי קריאה בלא ברכה, על כן אין להקרות למפטיר לקטן שאינו יודע למי מברכין". ולמדנו מכאן, שכדי לצאת ידי חובת קריאת פרשת זכור, חייבים לברך ברכות לפניה ואחריה, ואם לא בירך לא יוצא ידי חובת מצות קריאה. ולכן קטן אינו עולה לתורה לקריאת פרשת זכור, מכיון שהוא אינו יכול להוציא את הציבור ידי חובה בברכות.

ולמעשה השאלה האם קטן יכול לעלות למפטיר לקרוא בתורה את פרשת זכור, שנויה במחלוקת, כמו שהביא הרמ"א (או"ח סי' רפב סע' ד) "וקטן יכול לקרות בפרשת המוספין או בד' פרשיות שמוסיפין באדר וכן נוהגים, אע"פ שיש חולקים". ובמשנה ברורה (ס"ק כג) כתב: "ואע"פ שפרשת זכור היא חובה מן התורה שישמענה כל אדם מישראל והקטן שאינו מחויב בדבר אינו יכול להוציאם ידי חובה, מכל מקום הרי עכשיו הש"ץ קורא ומשמיע

לציבור ומוציאם ידי חובתן. ויש מחמירין בדבר שלא לקרותו לקטן לפרשת זכור וכן לפרשת פרה שיש אומרים שגם היא מדאורייתא, וכן הסכים באליה רבה ודרך החיים. ובתשובת פרח שושן העלה לעיקר דהקטן לא יקרא בד' פרשיות והביאו בחידושי רע"א".

- ז -

ענה נבוא לדון במנהג קריאת פרשת זכור לנשים

והנה לאור דברי השו"ע, שחיוב קריאת פרשת זכור הוא במנין, יש להצריך נוכחות של עשרה גברים בקריאה, כדי שתהיה הקריאה במנין. וכן הביא בספר הליכות בת ישראל (פרק כב הערה ג) "הנוהגים לערוך קריאה מיוחדת לנשים, יש להקפיד שיהיו בבית הכנסת בשעת הקריאה עשרה אנשים. שהרי כן לשון השו"ע (סי' קמו סע' ב) פרשת זכור בעשרה מדאורייתא, ועשרה מדין דברים שבקדושה, שהם עשרה זכרים גדולים דווקא. וכן משמע בשו"ת תורת חסד ובשו"ת בנין ציון החדשות (הובאו דבריהם לעיל), שאפילו לסוברים שנשים חייבות בקריאת זכור, מכל מקום אינן מצטרפות לעשרה. וכן אמר לי הגר"ש אלישיב, שפשוט שצריך עשרה גברים בבית הכנסת".

אולם בנטעי גבריאל (פורים סימן כ אות ט) העיר על כך: "שמעתי שיש שהורה לקרוא לנשים באופן שיש בבית הכנסת עשרה אנשים, כגון קודם מנחה או אחר כך.

ולא הבנתי, דמה הועיל לן בזה שיש עשרה אנשים כיון שיצאו כבר ידי חובה, וצ"ע"כא. וכנראה כוונתו להקשות שאם כל עשרת הנוכחים כבר שמעו קריאת פרשת זכור, אין להתיר להוציא ספר תורה במיוחד לצורך קריאה לנשים, וכמו שכתב בשו"ת משיב דבר (סימן טז) "להוציא ולקרות בספר תורה ביום שאין בו קריאת התורה ודאי אסור. והאין נעבד, אם לקרות בלא ברכה יש לנו לחוש לדעת הירושלמי דקריאה בציבור צריך לברך מהתורה. ולקרות בברכה ביום שלא תקנו חז"ל הרי היא ברכה לבטלה. והוא הדין להוציא ספר תורה ולקרות אף ביום קריאת התורה אך לא בעת הקריאה,

כמו לאחר התפילה או בערב יש גם כן איסור בדבר"כב. ולפי זה יוצא לכאורה שאין להוציא ספר תורה במיוחד לצורך קריאה לנשים [אם אין גברים שלא שמעו את הקריאה] שכן זוהי הוצאה שלא לצורך, שאסורה.

ובשו"ת שרגא המאיר (ח"ו סימן קטו) הביא את דברי המשיב דבר, וכתב: "אבל באמת המנהג אצל הרבה צדיקים שקוראין פרשת הנשיאים בחודש ניסן בספר תורה בציבור ובלי ברכה על קריאת התורה"כג, וכן יש מנהגים שקורין בהושענא רבה כלילה ספר דברים לפני העולם בציבור

כא. האם בקריאה מיוחדת לנשים צריך שיהיה מנין גברים שעדיין לא יצאו ידי חובת הקריאה כדעת הנטעי גבריא, שלכאורה צריך שמנין השומעים את קריאת פרשת זכור עדיין לא יצא ידי חובת הקריאה, מובא גם בשם הגר"ש אלישיב בקובץ פסקי שמועות, כפי שציין ידידי הרב גמליאל הכהן רבינוביץ: "וראוי גם לחשוש לדעת התורת רפאל דאין מברכין על התורה כשכבר יצאו ידי חובה, ולכן נכון שיהיו עשרה אנשים כאלו שלא יצאו עדיין ידי חובה, ואז יוכל לברך על התורה, ואם לאו לא יברכו", ע"כ. אמנם על עיקר דברי הנטעי גבריאל תמה **רבי לוי יוסף באנדי**, משיבת חפץ חיים בניו יורק: הרי כתב בספר החינוך (מצוה תרג) וז"ל, ונוהגת מצוה זו בכל מקום ובכל זמן - ורק טעם המצוה הוא כדי שלא תשכח השנאה מלבנו, די לנו בזה לזכור הענין פעם א' בשנה - אבל לכאורה אם הזכיר ב' או ג' פעמים עדיין הוא מצוה ולמה אינו יכול להוציא אע"פ דכבר יצא פעם א'. ראי' לזה - דאם א' לא ה' בביהכנ"ס בשבת קריאת "פרשת זכור" ובפורים, היה יכול לצאת ידי חובת פרשת זכור בשמיעת פרשת כי תצא. ותמוה, הרי כולם כבר יצאו. וצ"ל דמה בכך דכולם כבר יצאו, הרי יכול לעשות מצוה זו ולהוציא אחרים פעמים הרבה וכמש"כ החינוך.

כב. הוצאת ספר התורה במנחה למי שלא קרא בשחרית אחי **רבי מאיר** כתב: הברכי יוסף אומר [לאו דוקא לגבי פרשת זכור] שמי שלא קרא שחרית לא להוציא עבורו ס"ת במנחה, ובשבט הלוי ח"ד סי' ע"א דן שם אם מותר להוציא ס"ת במנחה בפר' זכור לגברים שלא שמעו פר' זכור שחרית, ולמעשה בחוץ לארץ יש נוהגים לקרוא לבני ארץ ישראל שבקיץ הקריאה שונה לפעמים והם יפסידו פרשה - במנחה את הפרשה הבאה.

כג. קריאת פרשת הנשיאים בחודש ניסן מתוך ספר תורה והוסיף על כך **רבי נתן געשטעטנער** אב"ד קרית אגודת ישראל בבני ברק, ור"מ מתיבתא "פנים מאירות": הנה ראיתי בס' יש מנחילין הנדפס מחדש מהג"ר פנחס קצנלבוין ז"ל - בדורו של החכם צבי ופנים מאירות ז"ל - (סי' קמ"ב עמוד רל"ט) שכתב, "ובאנו לבית יהודי אחד, ושם היה לו ספר תורה, וקרינו

בלי ברכה על הקריאה בתורה, וגם יש מנהגים שונים שקורים ב"ג מידות פרשיות הקרבנות בספר תורה בציבור, וגם כן בלי ברכה על התורה". אך לא נתברר לי מהי אמנם סיבת ההיתר להוציא ספר תורה כדי לקרוא בו בלא ברכה, וצ"ע.

ועוד צריך עיון במנהג לקרוא פרשת זכור במיוחד לנשים, מדברי הט"ז שלא יוצאים ידי חובת הקריאה ללא הברכות לפני ואחריה, ואם כן ודאי צריכים לברך על הקריאה שנוהגים לקרוא לנשים, ויש לתמוה כיצד יתקיים דין זה בקריאה המיוחדת לנשים^{כד}. וכפי שאכן סבור המנחת

יצחק (ח"ט סימן סח) שכתב "לענין קריאת פרשת זכור נהוג באשכנז שקוראים לנשים אחר צהריים קודם מנחה... ומכל מקום לקרוא בשביל נשים לבדן, ס"ל לכמה גדולי האחרונים דיש להחמיר שלא לקרות בשביל נשים לבדן, ואפילו לעשר נשים, כמ"ש בספר מקראי קודש. אכן כפי מש"כ כ"ת דבאשכנז המנהג שקוראים בשביל נשים לבדן כנ"ל, אבל בודאי אין לברך, כיון דלכמה פוסקים ס"ל דפטורים, ואם אין חייבים אין לקרות בשביל לבד^{כה}."

בקצרה: מנהג קריאת התורה במיוחד לנשים, קשה ממה נפשך –

הנשיא של ה' ניסן מבתוך הספר תורה" עכ"ל. הרי שכבר בדורות הקודמים היו שנהגו לקרוא את פרשת הנשיא מתוך ספר תורה. ובעיקר הענין אם מותר לקרות בתורה ברבים בלא ברכה, יעויין בשו"ת להורות נתן (חלק עשירי סימן מ"ה), ובס' להורות נתן על התורה (פר' בחוקותי עמוד רמ"ז).

כד. האם ברכות מעכבות בקריאת התורה לנשים

אמנם **רבי חנוך פרידמן**, ראש כולל בית יחיאל בהר נוף, ירושלים, כתב: "מה ששאלתם האין יוצאים בלי ברכות בקריאה לנשים על פי הט"ז שברכות מעכבות. נראה שמנהג העולם הוא על פי הפרי מגדים שם שנחלק על הט"ז וטוען שידוע שברכות אינם מעכבות. וגם המשנה ברורה לא הביא את דברי הט"ז, ובפמ"ג נראה שתמא על הט"ז ורק פלפל הפמ"ג שבאופן שלא בירך ברכת התורה בבוקר, שאז ברכת התורה מהתורה לפי דעת כמה מהראשונים, אולי ברכה דאורייתא יעכב. אבל ברכה דרבנן בוודאי לא מעכב המצוה, ונראה שעל זה סמכו העולם.

ורבי יצחק דוד אלתר, בנו של כ"ק האדמו"ר בעל הפני מנחם מגור, כתב:

ראיתי מה שנתקשה בד' הט"ז שדן באיסור קטן לעלות לפ' זכור, דא"י למי מברכין, שא"י לצאת בברכתו והוי קריאה ללא ברכה ולא מועיל, ולכא' לפי"ז נשים השומעות קריאה בס"ת ללא ברכה לא יצאו. לדעתי כוונת הט"ז היא כך, יש חיוב מהת' דזכור ויש תקנה דרבנן לקריאה דפ' זכור בשבת הסמוכה לפורים, ולגבי תקנה דרבנן שהיא לכא' תקנה המוטלת על הציבור ולא על היחיד ע"ז דן הט"ז דאין לעלות קטן, כי התקנה דרבנן כוללת ברכה בקריה"ת, וע"י קטן שא"י למי מברכין לא תתקיים התקנה דרבנן, אולם הנשים אף אם הן מחויבות זהו מגדר דאורייתא שהיא חובה על כל יחיד. וכמו במי שנמצא במקום שאין מנין שכ' האג"מ שיכול לצאת י"ח זכור בשמיעת קריה"ת בפורים, ואף דוודאי תקנה דרבנן לקרא בשבת הסמוכה לפורים פ' זכור ע"ש שיצא, אלא שהיחיד אין מחויב בה. ומ"מ י"ח זכור דאורייתא יקיים.

כה. הערת הגר"ב זולטי על מנהג אשכנז בקריאת פרשת זכור לנשים

רבי אביגדור נבנצל, רב העיר העתיקה דירושלים, כתב:

בקריאה לנשים בלבד [ללא גברים] לא מתקיים הדין שצריך מניין בקריאה, ובפרט שללא מניין אסור להוציא ספר תורה במיוחד לנשים, כי זוהי הוצאת ספר תורה שלא לצורך^{כז}. ואילו בקריאה שבה נוכחים עשרה גברים צריך להקפיד שהגברים עדיין לא יצאו ידי חובת הזכירה, ופוק חזי מאי עמא דבר שלא נהגו כן. ואם אמנם נמצאים עשרה גברים שכבר שמעו, אזי צ"ע כיצד יוצאות הנשים ידי חובה בברכות.

- ח -

כדי ליישב את מנהג הקריאה לנשים, נראה להקדים ולומר שיש דברים שבהם גם לצירוף של עשר נשים יש משמעות.

בהגהות אשר"י (מגילה פ"א ס"ו ו; הובא ברמ"א או"ח ס"י תרצ ס"ז יח) הסתפק מה

הדין בקריאת המגילה שצריכה להיות לכתחילה בציבור, האם נשים מצטרפות לעשרה "דמאחר ואינו אלא משום פרסום הנס לא בעינן שיהיו בני מצוה". יסוד הספק הוא האם בקריאת המגילה דרושה נוכחות של "ציבור" כדין דברים שבקדושה, שצריך "ציבור" של עשרה זכרים בני חורין גדולים ולא נשים עבדים וקטנים, כפי שנפסק בשו"ע (או"ח ס"י נה ס"א). או שיסוד קריאת המגילה בעשרה הוא מדין פרסום הנס – וכדי לפרסם הנס אין צורך דווקא ב"ציבור" של עשרה גברים, אלא גם בנוכחות של "רבים" מתקיים פרסום הנס^{כח}, ועשר נשים נחשבות כ"רבים" שמתפרסם על ידן הנס^{כט}.

ובספר מקראי קודש (פורים סימן לה) דן האם יש לברך ברכת הרב את ריבנו בקריאת המגילה לפני עשר נשים. דבשו"ע

"בק"ק חורב של יוצאי גרמניה נהגו לקרות לנשים פרשת זכור במנחה, וכשבא לשם מו"ר הגאון ר' בצלאל זילטי זצ"ל הורה שיצאו חלק מהקהל מבהכ"ג, וישארו פחות מעשרה אנשים, משום שלדעת ה"תורת רפאל" כל קריאה של עשרה בתורה, אפילו בלא תקנת חז"ל טעונה ברכת התורה.

כו. הוצאת ספר התורה ל"צורך קצת" ול"צורך קריאת שנים מקרא ואחד תרגום אמנם רבי מאיר פנחס, מחבר ספר תורת הישיבה, כתב על המבואר שאין להוציא ספר תורה במיוחד לצורך קריאת התורה לנשים, ומה שהבאנו לעיל סיוע לדבר ממש"כ בשו"ת משיב דבר: ולענ"ד נראה דאי מהתם איכא למידחי, דאיהו איירי בגוונא שאין שום צורך בקריאה כגון להוציא ס"ת ביום שאין בו קריאה וכד', וע"ז כתב דאין לעשות כן, אבל היכא שיש לו צורך ואפילו מעט אין בזה כל איסור, וכאן הרי לצורך, דהא הרבה פוסקים כתבו שאף הנשים ישמעו קריאת התורה וכפי שהזכיר כת"ר באות ב', ותדע, דהא האריז"ל היה מוציא ס"ת בכל שבת כדי לקרות בו שמו"ת, וכפי שנוזכר בכף החיים.

כז. קיום מניין לתפילה של קטנים

וכתב רבי אברהם אבידן, בעמח"ס אהבת צדקה וחג ומועד במחנה: הנה לפי הספק של ההגהות אשרי, אם נבוא לדמות לזה קריאת פ' זכור, נמצא שיש צד לקיים מנין גם לקטנים, שהרי המגן אברהם על דברי הרמ"א כתב שעיקר הספק הוא בקטנים.

כח. קריאת מגילה בעשר נשים

רבי משה כהן, ישיבת נשמת ישראל, ירושלים, כתב על ספקו של הרמ"א:

(ס' תרצב סע' א) נפסק: "ולאחריה נוהגים לברך הרב את ריבנו". וברמ"א כתב: "ואין לברך אחריה אלא בציבור". וכתב המקראי קודש: "ויש לעיין בקורא את המגילה לפני עשר נשים, אם יש להן לברך ברכת הרב את ריבנו לפי פסק הרמ"א הנ"ל, והשאלה היא אם עשר נשים יש עליהן שם "ציבור" לכל אותם הדברים שנתחייבו בהם. ואם באנו להשוות דין זה לקריאת המגילה – למאן דאמר שצריך עשרה – הרי שם מספיק גם עשר נשים, דענין העשרה שם הוא משום פרסומי ניסא, ובעשר נשים יש פרסומי ניסא", עכ"ד.

ובהערות הררי קודש ביאר את הדברים, על פי מש"כ בערוך השלחן (ס')

תרצב סע' ה) שברכת הרב את ריבנו נאמרת בעשרה משום שעניינה פרסום הנס. וכפי שגם משמע מדברי הבית יוסף שהקשה מדוע ברכת הרב את ריבנו פותחת ב"ברוך", הרי היא סמוכה לברכה שלפני המגילה, כי המגילה לא מפסיקה בין הברכות. ותירץ הבית יוסף "דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת מגילה אלא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס".

ומתבאר כי מאחר ויסוד ברכת הרב את ריבנו הוא ברכה משום פרסום הנס, יכול לברך את הברכה גם כשקוראים את המגילה לעשר נשים²². וביאור הדברים, כי לפרסום הנס, אין נדרשת נוכחות "ציבור"

כתב בספר שלמת חיים (להגרי"ח זוננפלד) ח"א ס' ק"א "שאין להזניח דעת האומרים ד' נשים חשיבי כעשרה למקרא מגילה, וספיקו של הרמ"א הוא רק לעניין אם הנשים מצטרפות לאנשים ומשום פריצותא וכפי הדין לעניין זימון אבל י' נשים בפ"ע שפיר דמי. ולפי דבריו לעניין קריאת מגילה י' נשים נחשבות לעשרה". אבל במשנה ברורה ביאר ספק הרמ"א דאפשר דכיוון שהוא משום פרסומי ניסא סגי אף בנשים, משמע שהספק הוא על עצם הצטרפות הנשים אפי' בפ"ע משום פרסום הנס, ולפי דברי השלמת חיים זה פשיטא שמצטרפות בפ"ע והספק הוא רק על צירוף נשים לאנשים ומשום צניעות (גם לשון הגהות אשרי שהובא בד"מ הארוך לא משמע כדברי השלמת חיים).

בספר ערוך השלחן כתב ויש להסתפק אם נשים מצטרפות לי' ונראה שאין מצטרפות (תר"צ סכ"ה). ונראה לי שהכריע הערוך השלחן כך (שאין מצטרפות) דעיי' בס' תרפ"ט סעיף ה' בערוה"ש לעניין אם נשים מוציאות את האנשים בקריאת מגילה שכתב שם שני טעמים שאין מוציאות [א] משום כבוד ציבור [ב] משום שמברכות לשמוע מקרא מגילה שאינה חייבת בקריאתה (וכפסק הרמ"א בסעיף ב') וביאר שם בערוה"ש דהא דמברכת לשמוע הוא דעת הבה"ג, ומדויק בלשון התוספתא שכתוב נשים פטורות ממקרא מגילה, והיינו משום שחיובם רק בשמיעה. וזה הטעם שאין אשה מוציאה לאיש שהרי אין הנשים חיבות בקריאה כחוב האנשים, רק בחיוב שמיעה שהוא קל יותר.

כט. ההבדל בין קריאת התורה בציבור – לקריאת המגילה וקריאת פרשת זכור
כתב רבי יעקב שולביץ, עורך ספרי חברותא:

ויש להוסיף, שבשו"ת בנין שלמה סימן נד [מבעל החשק שלמה], מבאר את הנהגת הגר"א בקריאת פרשת זכור ובקריאת המגילה, שהיה נוהג הגר"א לעלות לתורה בפרשת זכור, ולקרוא בעצמו את הקריאה, וכן היה קורא את המגילה לעצמו, היות ומלבד המצוה של קריאה בציבור, יש גם ענין בזכור ובמגילה לקרוא בעצמו, כי מצוה בו יותר מבשלוחו.

ונקדשתי בתוך בני ישראל, ויליף תוך תוך ועדה עדה ממרגלים מה להלן עשרה אף כאן עשרה, וכן הוא בברכות (כא, ב) ובמגילה (כג, ב) גבי אין אומרים דבר שבקדושה פחות מעשרה מלימוד ונקדשתי דאיתא תוך תוך. ועיין רמב"ם (הלכות תפילה פ"ח ה"ד) דצריך שיהיו עשרה גדולים ובני חורין, כמבואר בגיטין (לח, ב) דרבי אליעזר שחרר עבדו להשלימו לעשרה. ואם כן נראה דכאן נמי צריך דוקא להיות זכרים ובני חורין, וצ"ע אמאי אינו מבואר בר"מ כאן דצריך דוקא אנשים בני חורין, ולחלק בין כאן להתם צ"ע. כלומר, "עשרה" בהלכות קידוש ה' הם רק עשרה גברים ולא נשים.

אלא נוכחות של "רבים", ועשר נשים הן "רבים" שמתקיים בהן פרסום הנס⁵.

- ט -

ונראה להוסיף בביאור ההבדל בין רבים לבין ציבור. בגמרא (סנהדרין עד, א) מפורש שעכו"ם שאנס ישראל לעבור על אחת ממצוות התורה אמר רבי יעקב, בפרהסיא, יהרג ואל יעבור. ואמרו שם "אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם". ונחלקו האחרונים אם נשים נכללו במנין עשרה לדין זה.

המנחת חינוך (מצוה רצו אות י) כתב: "בגמרא שם מבואר דכתיב

והיינו, שיש לחלק בין קריאות אלו למצות קריאת התורה בציבור, היות ובקריאת "זכור", וכן בקריאת המגילה, המצוה לקרוא - היא על כל יחיד ויחיד. ולכן, במצות "זכור", אם אין לו ספר תורה, מחוייב לקרות לעצמו מתוך החומש. אבל בשאר חיובי קריאת התורה, החיוב מעיקרו הוא על הציבור, וכשאינן אפשרות של קריאת התורה בציבור - אין היחיד חייב כלל! ולכן נהג הגר"א לקרוא בעצמו את פרשת זכור ואת המגילה כדי לקיים את החובה העצמית שלו, בעצמו.

⁵ חיוב נשים בקריאה ועניה בהלל ובאמירת ד' פסוקים של גאולה בקריאת המגילה

לפי דברים אלו, דן ידידי החברותא ד"ר אלימלך (ארני) אגטשטיין:

איתא במסכת מגילה (יד, א) "אין אומרים הלל בפורים דקריאתה זו הלילא" - משוה הגמרא את המקרא מגילה לקריאת ההלל. אז נשאלת השאלה - כמו שרבים של עשר נשים יוצר קבוצה הלכתית לגבי קריאת המגילה אולי גם לגבי הלל רבים של עשר נשים יוצר קבוצה הלכתית לגביה. עיין באורח חיים סי' תכ"ב ס"ב ברמ"א לענין הלל שכתב "וי"א דכשיחיד קורא אומר לשנים שיאמרו עמו ראשי פרקים דאז הוי כרבים" - אז כשעשר נשים אומרות הלל ביחד בתפילה של נשים בבית הספר האם יש חיוב או מצוה לקרוא בקריאה וענייה.

גם נשאלת השאלה, כשקוראים את המגילה לעשר נשים שמיצרות "רבים" האם הנשים צריכות להגיד בקול רם את הד' פסוקים של גאולה "איש יהודי" "ומרדכי יצא" וכו', בביאור הגר"א סי' תר"צ סעי' י"ז שכתב דנוהגים לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם וכתבו הגהות מיימוניות ומרדכי משום שמחה ולעורר התינוקות שישמעו קריאת המגילה. העניה וקריאה במגילה זה כמו ענייה וקריאה בהלל ואם עשר נשים יוצר קבוצה הלכתית בגלל פרסומי ניסא ונקראים "רבים" ואולי הן בגדר עניה וקריאה בשני המקומות הלל ומקרא מגילה.

אולם לדעת רבי יוסף ענגיל בספרו גליוני הש"ס (סנהדרין עד, ב ד"ה מה להלן) גם נשים נכללות במנין עשרה לדין קידוש השם בפרהסיא. הגר"י ענגיל הביא את דברי הרוקח שחיוב זימון בעשרה הוא דווקא בעשרה ישראלים זכרים גדולים, מאחר ובסוגיא בסנהדרין מבואר ש"פרהסיא" היינו עשרה וכפי שנלמד מ"עדת המרגלים" שהיו עשרה גדולים וזכרים, וכתב הגר"י ענגיל על דברי הרוקח: "והם חידוש דלא יהיה חיוב קידוש השם רק בפני עשרה זכרים דייקא, ולשון הש"ס דכאן דאמר תחילה אין פרהסיא פחותה מעשרה בני אדם, פשוט דגם אשה בכלל בן אדם, ואם כן הרי לא חידש הש"ס אחרי זה רק דבעינן ישראלים, אבל לא דניבעי נמי זכרים. ומיהו לענין קטנים יש לומר מסברא דפני קטנים לא הוי קדושת השם, כיון דאין להם דעת"^א.

ובביאור מחלוקת המנחת חינוך ורבי יוסף ענגיל, כתב הרב חיים ג'קטר (קובץ בית יצחק חלק כב עמ' 300) שיש להבדיל בין

"ציבור" ל"רבים". עשרה זכרים בני חורין מוגדרים כ"ציבור", אולם נשים אינן בכלל "ציבור", כדברי הגמרא בברכות (מה, ב) "אפילו מאה נשי כתרי גברי דמייך", ופירשו התוספות "לענין קיבוץ תפילה ולענין כל דבר שבעשרה". ולכן בכל דבר שבקדושה שצריך "ציבור", אין נשים בכלל. ולכן לדעת המנחת חינוך, שלמצות קידוש השם בפרהסיא צריך נוכחות של "ציבור" לחייב ישראל להיהרג, אין נשים בכלל מנין עשרה לקידוש השם.

אולם רבי יוסף ענגיל סובר, שהדרישה לעשרה בענין קידוש השם בנסיבות מסוימות היא לנוכחות "רבים", ולא "ציבור". אשה אינה יכולה להיות חלק מציבור, אולם היא יכולה להיות חלק מרבים. הסברא לכך שבנוכחות רבים אנו מתמקדים ברושם על המסתכלים שזה מסר נפשו להקב"ה כדי לא לעבור איסור, ולמה יש לחלק בין נשים וגברים בענין זה, ששניהם מתעוררים מזה שעדים הם

א. נשים וקטנים לענין מנין עשרה בקידוש השם

העיר על דברי הגר"י ענגיל כי נשים נמנות במנין עשרה לענין קידוש השם, כתב ידידי רבי מאיר זלאטוביץ:

קשה, דמהאי קרא גופיה דונקדשתי בתוך בני ישראל ילפינן דכל דבר שבקדושה אין אומרים בפחות מעשרה, והתם מפורש דלא סגי בנשים, ש"מ דגז"ש דתוך תוך הוא על עשרה גברי, גדולים, וא"כ ה"ה לגבי קידוש ה' בפרהסיא צריך לומר כן, דהא מחד קרא אתיין.

ובענין צירוף קטנים למנין עשרה בקידוש השם, כתב רבי חנוך פרידמן על דברי הגר"י ענגיל: יש לפלפל בזה, כי לכאורא תלוי באיזה קטן. שהרי בן נח שאין הל"מ שצריך להיות דווקא בן י"ג שנה לעונשים נהרג מעת שיש לו דעת. ורואים שהדין דעת שצריך בישראל שיהיה דווקא בן י"ג, הוא הלכה למשה מסיני ולא שאין לו דעת במציאות. ומסתבר דלענין חילול ה', קטן כזה שהוא בר דעת יש בזה חילול ה' במי שעובר לפניו. ועיין בגר"א במשניות, שביאר שמקור שיטת הרמב"ם. שפיתוי קטנה רצון הוא, הוא מגמרא סנהדרין (נה, ב), שאיתא שם שקטנה מזידה היא ורחמנא הוא דחס עלה, ויש לפלפל בזה.

למסירות נפש לבורא. ולכן הגיוני לומר שגם נשים יכולות להרכיב אגודת בני אדם המוגדרת על פי הלכה כרבים. קצת ראייה לכך ניתן לשאוב משו"ת אגרות משה (או"ח ח"א סי' קלט ענף 1), שפסק שנשים הן בכלל מנין ס' ריבוא הדרוש להגדרת רשות הרבים לפי שיטת רש"י ועוד ראשונים (עי' עירובין נט, א; וביאור הלכה סי' שמה ד"ה וי"א שכל, לסיכום השיטות בנדון). ניתן לומר שכמו שמתי שהדרישה לרבים הי' ס' ריבוא, נשים בכלל, במקביל מתי שדורשים עשרה להיות מוגדר כרבים, נשים בכלל⁵.

מסיים הרב ג'קטר: "ואין ליישם את הכלל "מאה נשי כתרי גברי דמי", שזה שייך אך ורק כשדורשים נוכחות ציבור, אבל לא במקרה שדורשים אסיפה של רבים".

- י -

ומצאנו במקום נוסף, שנשים מצטרפות למנין עשרה.

בשו"ע (או"ח סי' תרו ס"א) נפסק שצריך לומר בפני עשרה שמבקש

מחברו מחילה ואם לא רצה חברו למחול לו כדי שלא יחשדוהו. ובשו"ת רב פעלים (או"ח ח"ב סימן סב) נשאל האם הלכה זו מתקיימת כשאומר כן בפני עשר נשים. ובתחילת דבריו כתב: "בהשקפה הראשונה אמרתי, הסברא מחייבת דמהני בעשר נשים, דמידי הוא טעמא אלא בעבור פרסום הדבר, גם על ידי נשים יתפרסם, ואדרבה נשים דברניות הן ויפרסמו הדבר יותר מאנשים".

ובהמשך דבריו כתב: "ועוד אני אומר שספק זה יש להסתפק בו בדין אחר, דאיתא בשו"ע (סי' תרעא) בדין נר חנוכה שמדליקין ומברכין בבית הכנסת משום פרסומי ניסא, וכתב המג"א (שם ס"ק י') שאם הוא סמוך לחשיכה בליל שבת וטרם שיבואו מנין לבית הכנסת יתקדש היום, יברך וידליק מיד דמכל מקום איכא פרסומי ניסא כשבאים אחר כך לבית הכנסת וכו'. וכתב הרב שערי תשובה בשם מור וקציעה כיון שהוא משום פרסומי ניסא צריך שיהיה עדה בשעת מעשה ורק אם השעה דחוקה לא יבטל ההדלקה אלא ידליק בלא ברכה. וגם

⁵ב. נשים וגויים בכלל ס' ריבוא ברשות הרבים

על כך השיב רבי אברהם בנדיקט, ר"מ דשיבת חוג חתם סופר, בני-ברק ובעמח"ס באר המועדים: ומה הראיה הרי גם גויים בכלל וכל בני אנשא הבוקעים בו, אבל אכתי בדין רבים בהלכה אולי בעינן גברי. ושאינה רה"ר שהוא ענין של מציאות שנפקא מינה בה בהלכה.

ורבי יעקב אפרים הלוי ליוואוויץ, כולל חסידי לוס אנג'לס, ורב ביהכנ"ס אורח חיים כתב: בזה שהשווה כת"ר לאגרות משה בענין מספר ס' דהוא לענין רה"ר בשבת, לכאורה יש לחלק דהלוא שמה מהני אפילו נכרים ז"א דאין שום דינים בכלל וכאן בהחלט לא עולה על הדעת שיהיני נכרים ולכן כבר אין הכרח שיהיני נשים.

בזה יש להסתפק אם נמצא עשר נשים ידליק בברכה ואפילו דאין השעה דחוקה, או דלמא אין מועיל פרסום אשר בפני נשים דאין נחשבים עדה כמ"ש חז"ל בדין הקדושה דכתיב ונקדשתי בתוך בני ישראל, ולא בנות ישראל".

ובתוך דבריו מביא הרב פעלים: "והנה בדין מחלל שבת בפרהסיא כנזכר בשו"ע (יו"ד סי' ב סע' ה) דכתבו הפוסקים לא חשיב פרהסיא אלא אם כן חילל בפני עשרה, ראיתי להרב פתחי תשובה שם (ס"ק ב) שנסתפק אם חילל בפני עשר נשים אי הוי פרהסיא, ולא פשיט הרב הנזכר ספק זה".

ולמעשה הביא הרב פעלים את ספקו של הרמ"א הנ"ל אם נשים מצטרפות למנין עשרה בקריאת מגילה, וכתב: "ועיין פרי חדש דכל דאיכא היכר צירוף אינם מצטרפים משום פריצותא עי"ש, הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא משום פרסומי ניסא, ועם כל זה אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא דדמי לזימון הנזכר לעיל הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים". ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, דיש לומר מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס, והוא הדין נמי דנפשוט ספק הרב פתחי תשובה בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים דוקא דחשיב פרהסיא ופסול. אמנם ספק דנדון דידן [לענין בקשת מחילה בפני עשר

נשים] לא נפשט מזה, דיש לומר בנדון דידן התקנה היא בשביל בושח שיבוש ויתכפר, ובפני נשים לא הויא ליה בושח כל כך".

למדנו איפוא מדברי הרב פעלים, כי יש דברים שלגביהם עשר נשים נחשבות "פרהסיא". והיינו כפי שנתבאר לעיל, שיש להבדיל בין "ציבור" ל"רבים", ואף שלדברים שצריך בהם "ציבור", עשר נשים אינן נחשבות כ"ציבור", ולכן דברים שבקדושה נאמרים רק בעשרה זכרים בני חורין. אך בדברים שצריך נוכחות של "רבים" – וכגון לענין פרסום הנס בחנוכה, או לענין "פרהסיא" בקידוש השם [לדעת רבי יוסף ענגיל והרב פעלים] גם עשר נשים נחשבות "רבים".

- יא -

כפי האמור נראה לחדש כי מעיקר הדין קריאת פרשת זכור יכולה להתקיים גם בפני עשר נשים. ואף שאינן נחשבות "ציבור" אלא "רבים", יתכן שיש לדמות קריאת פרשת זכור בעשר נשים לקריאת המגילה בעשר נשים. וכשם שבקריאת המגילה, מצטרפות עשר נשים כיון שאין הקריאה מדין "דברים שבקדושה" שצריך בהם "ציבור" של עשרה גברים גדולים, אלא היא מדין מיוחד של "פרסום הנס" שגם עשר נשים הם "רבים" שבהן מתפרסם הנס – הוא הדין בקריאת פרשת זכור לעשר

נשים^ל, אין זה מחייב "ציבור" של עשרה זכרים גדולים כדין "דברים שבקדושה"^{לד},

לג. הבדל בין חיוב נשים בקריאת מגילה לחיוב בקריאת פרשת זכור על האמור כאן, כתב רבי שאול אלתר ראש ישיבת 'שפת אמת':

מה שכתבת לחלק בין 'ציבור לרבים' דוגמא וראיה יותר נכונה יש להביא מפלוגתת תוס' סוטה כ"ח ע"ב ד"ה ברשות עם הרשב"א שהובא דבריו במל"מ פט"ז מאבות הטומאות אם בדין ספק טומאה ברה"ר טהור, דרה"ר מיקרי בג', אי דווקא אנשים הוו רבים או אפי' נשים, ע"ש. וכן יש לדון במ"ש גיטין מ"ו ע"א ובי"ד סי' רכ"ח דנדר על דעת רבים הוי בג' אם נשים בכלל.

וגדולה מזו מצינו דן בשו"ת 'יד אליהו' (רגולר) ח"א פסקים סי' ז' דנשים מצטרפות לז' גברי להיקרא תפילה בציבור, ע"ש. [ובדבריו שם מתורץ עוד ענין מוקשה בדברך, כי ק"ל דג' הוי רבים לענין דעת רבים ועוד. וא"כ מדין 'רבים' סגי לכאורה בג' נשים בפ' זכור, אך למבואר ב"ד אליהו' שם, דלעניני תפילה וכי"ב הוו רבים עשרה, ניחא].

אמנם אף אם נכון לדניא איעצך ידידי להשמיט כל קטע זה, כי רבו כיום המחדשים והמגלים פנים שלא כהלכה ועתידיים להביא דברך במ"מ, לעשות נשים רבניות וחזניות 'בקהלם אל תחד כבודך'.

עוד בענין זה כתב רבי שמחה בן ציון רבינובין, מחבר הספר פסקי תשובות:

לענ"ד ההשוואה בין קריאת פרשת זכור לקריאת המגילה לענין להחשיב נשים כ"ציבור", טעונה בירור, דשאני קריאת המגילה שכל ענינה "פרסומי ניסא", ולענין פרסומי ניסא חשיבי עשרה נשים "ציבור", דעכ"פ מתפרסם דנס, משא"כ קריאת פרשת זכור ענינה מחית עמלק ומ"מ זו אינה בכלל "פרסומי ניסא", ואין מקום לומר שיש איזה חשיבות ל"ציבור" של נשים, כפי שאין מקום לומר זאת בשאר מצוות הצריכות "ציבור" כגון תפילות בציבור ואמירת קדיש וברכות אירוסין ונישואין וכיוצא באלו.

ועוד יש להעיר, דאה"נ באמת מעיקר הדין אשה יכולה לעלות לתורה, וכדאיתא בשו"ע סי' רפ"ב שהבאתם, ולדבריהם [אשר טעונים בירורים וכו'] כשיש מצב של "רבים" של עשר נשים יתכן גם שאשה תהיה בעלת קורא וכו'. למעשה כהוראה לרבים, ואף לענין הוראה ע"י כתיבה בספר חידו"ת והלכה יש לציין כי גדולי ומאורי הדורות נמנעו ואף אסרו בהחלט דברים כעין זה, עקב התפשטות הרפורמים ביניהם [וגם בימינו עדיין ה"קליפה" הזאת קיימת במקומות שונים] אשר עירבו קודש וחול באופן מבהיל וכן יתר מעשיהם הנלוזים היה "שיוון זכויות" לעשות מניינים של נשים עטופים בטליתות וקריאתם בתורה וכו', כידוע כל זה ואשר על כן יצאו חוצץ נגד כל הדומה לזה, אפילו היה בכוונה רצויה וכפי שכתבנו בזה (בקצרה) בפסקי תשובות סי' י"ז אות א' [לענין עיטוף בטלית] ובסי' לה אות ב' [לענין תפילין] ובעוד מקומות.

עוד בענין זה כתב רבי גרשון בעס, רב בית המדרש קהלת יעקב בלוס אנג'לס:

ומה שהביא הספק של הרמ"א אם מצטרפות נשים למנין של קריאת מגילה, נכון ששם יש לחקור דהא שם החיוב על כל אחר לקרוא המגילה ופשוט שהוא חיוב על כל יחיד והשאלה היא רק אם מקיימים הענין של מנין [פרסומי ניסא] עם נשים, אבל כאן הוא חיוב של קריאת התורה שלא יצויר שאדם יכול לצאת המצוה ע"י קריאתו ביחידות ואינו דומה כלל למגילה. וחזינן שבמגילה אינו מברך ברכת התורה אלא ברכה על התיקון דרבנן לקרוא מגילה. ואם היו מברכים בפרשת זכור "על זכירת מחיית עמלק" אז היה צודק שמצוות הקריאה היא חיוב על כל יחיד והצורך לעשותו במנין הוא ענין של רבים. אבל כיון שלמעשה מברכים ברכות התורה, א"כ ודאי שצריך עשרה גברים ככל קריאת התורה.

ולשיטות שאינו דין של קריאת התורה אלא ענין של זכירת עמלק באמת יוצאים בלי ס"ת, וא"כ לצאת אותם שיטת אינן צריכות בכלל לבוא לביהכ"נ ויכולים לקרותה בעצמן בבית.

לד. דין קריאת פרשת זכור כדין קריאת התורה

על דברים אלו כתב רבי שמואל אליעזר שטרן, רב מערב בני ברק ובעל מחבר ספרים הרבה: לגופם של דברים, דעתי העניה נוטה יותר לומר, דקריאת זכור עיקרה ויסודה הוא דין קריאת התורה ואינו דומה כלל לקריאת המגילה, והראי' דעל פרשת זכור יש חובת ברכות התורה ואילו במגילה ליתנייהו, ויסוד חובת קריאת פרשת זכור וכן פרה דין קריאת התורה אית בהו - מלבד ענין הזכירה שיש בהן - ולכן אין מקום לכאורה לקרוא בפני עשר נשים [אלא שבזה צדקו דבריו דמה תועלת יש בעשרה אנשים שכבר יצאו ידי חובת הקריאה, אם לא שנדחוק ונאמר דקריאה נוספת בפני אנשים יש עליה שם קריאת התורה, אך כמובן ללא ברכה, ויל"ע בזה].

וביתר ביאור כתב רבי אברהם בנדיקט:

באשר לנקודה המרכזית בדברך שהעשרה לפרשת זכור הוא מדין רבים לא מדין ציבור ואשר על כן סגי בעשר נשים. הנה כל ראיותך מעשרה במגילה, בקידוש ה', בבקשת מחילה, בנר חנוכה, בחילול שבת בפרהסיא בהם אמרו המחברים השונים שאין צורך דוקא בזכרים כי אמנם צריך רבים לא ציבור, אבל בפרשת זכור אף כי מקור העשרה הוא משום פרסומי ניסא, אבל אחר שחכמים תקנו צורת יציאת ידי חובת זכור, בקריאתה מתוך ספר תורה, הרי דינה כדן כל קריאה בספר תורה שדינה כדבר שבקדושה המחייב עשרה דוקא ועשרה גברי ולא נשים ודון מינה ומינה, ולא כמו שכתבת בסעיף י' כיון שאין הקריאה מדין "דברים שבקדושה", אלא כיון שתקנוה על ידי קריאה בתורה ממילא דינה ככל קריאה בתורה ובה היא שונה מכל אלו שהזכרת שאין צורך בהם לעשרה גברי אלא סגי ב"רבים".

האם קריאת פרשת זכור נחשבת ל"דברים שבקדושה"

בענין זה, כתב רבי שלמה סג"ל קליין:

לכאורה, באמת סברא ישרה היא דיש בקריאת פרשת זכור משום מחיית עמלק השייך לרבים ולא דוקא לדין "ציבור", אבל הלא עדיין קריאת פרשת זכור בלי ספק הוא "דבר שבקדושה" לא פחות מקריאת פרשת פקודי, וחז"ל אמרו "אין קורין בתורה" בפחות מעשרה. וקריאת פרשת זכור בודאי נכלל בהכלל של "קריאת התורה", וממילא הוא בעצם דבר שבקדושה ואפי' אם חיובה נוצר מטעמים אחרים בודאי לא נגרע ולא נחסר ממנה השם "דברים שבקדושה", וא"כ אין קורין אותה אלא בעשרה גברי.

ובאמת צריך בירור בגדר "דברים שבקדושה" ולמה נחשב קריאת התורה מהני דברים שבקדושה. ועי' בשו"ת הרשב"א (ח"א סי' ז') שכתב אהא דאין קורין בתורה בפחות מעשרה "שאין אסור לקרוא בתורה ובנביאים ביחיד. אלא כל שהוא אומר על אחרים להוציאן בבית הכנסת כדרך שתקן משה ועזרא ומברך לפניהם ולאחריהם אינו בפחות מעשרה" וכן משמע קצת מלשון רש"י שם ד"ה אין קורין בתורה "בציבור". דהיינו כל קריאה שהוא מכח תיקון חז"ל להוציא את הרבים נכלל בגדר "דברים שבקדושה" דבעי מנין עשרה גברי.

וכ"כ בשו"ת רדב"ז (חלק ג סימן תקכט) וז"ל שאלת ממני אודיעך דעתי במי שיש לו ס"ת בתוך ביתו ויש לו ג"כ חומש באיזה מהם יצא ידי קריאת התורה שנים מקרא ואחד תרגום. גם בשבת כשאין עמו עשרה הי מנייהו עדיף: תשובה: לקרוא בתורה בשבת ככל דיני הקריאה בציבור לא קא מבעיא לך דמשנה שלימה שנינו במגילה בפרק העומד ויושב אין קורין בתורה בפחות מעשרה וטעמא "דכיון דהוי מתקנת עזרא הוי דבר שבקדושה ואין פחות מעשרה" אלא ודאי שאלתך אינה אלא לקרות ביחיד הקורא לצאת ידי חובת שמו"ת הי מנייהו עדיף. ומסתברא לי דאם זה הקורא הוא בקי בקריאה בניקוד ובטעמים וסוף פסוק ודאי בס"ת עדיף שהרי יש בו קדושה רבה ועיקר עשייתה לקריאה דמצות עשה על כל איש מישראל לכתוב לו ס"ת עכ"ל הצריך לענינינו (ואגב: יכולים ללמוד מדברי רדב"ז שמותר להוציא ס"ת לצורך קריאת שמו"ת ולא דוקא לצורך קריאה גמורה, וכמנהג הרבה צדיקים שהבאת, שקראו הנשיא והעבירו הסדרה בס"ת).

גברים ונשים כאחד [ולאו דווקא על עשרה גברים], גם הקריאה מתקיימת בפני המחוייבים במחיה, גברים ונשים כאחד. ולכן קיום קריאת פרשת זכור אפשרי גם בקריאה לעשר נשים ללא נוכחות גברים, כי יסוד הקריאה בעשרה אינו משום דברים שבקדושה, אלא מדין מחיית עמלק המוטלת על הכלל, ובשל כך גם הקריאה צריכה להיות ברבים ולא ביחיד.

אלא די ב"רבים", דהיינו עשרה המחוייבים במלחמת עמלק, ובכלל זה נשים^ה..

והדברים מוטעמים על פי דברי המהר"ם שיק (הובא לעיל אות ג) שדיני הקריאה של פרשת זכור הושוו לדיני המלחמה בעמלק - "וכשם שמצות המלחמה עיקרה על הציבור לכך גם הזכירה עיקר מצוה בציבור". ומכיון שמלחמת עמלק מוטלת על ה"רבים",

ומכל הנ"ל יוצא שאין סיבה לומר דקריאת פרשת זכור לא יהי' בכלל "דברים שבקדושה". מיהו רבנו יונה בברכות (ג: מדפי הר"ף) כתב דטעם קריאת התורה בעשרה משום "כל דבר שהותקן מתחילה משום קדושה אינו בפחות מעשרה". ולדבריו י"ל כמו שכתבת ששאר קריאת התורה הותקן משום קדושה וע"כ בעי ציבור, אבל קריאת פרשת זכור הותקן משום מחיית עמלק. וכן לפי דברי הר"ן במגילה (כג: דטעם עשרה בקריאת התורה "דתקנתא דרבנן הוא ולא תקון אלא בציבור". רק שעדיין צ"ב כשבאו חז"ל לתקן קריאת התורה משום קדושה ובציבור מה ראו על ככה שלא לכלול קריאת פרשת זכור באותו מתכונת כמו שאר קריאת התורה.

ל. חיוב עבדים בקריאת פרשת זכור

לאור המבואר בדברינו, העיר **רבי דוד כהן**, ראש ישיבת חברון:

כבר הביא זקני הגרצ"פ זצ"ל בספר מקראי קודש מספר בנין ציון שהקשה, דאם נימא דנשים חייבות בקריאת פרשת זכור לכאורה צריך להיות שגם עבדים חייבים בקריאת פרשת זכור, וא"כ למה ביאר הרא"ש דנצרך ר' אליעזר לשחרר עבדו בשביל קריאת פרשת זכור והרי גם עבד חייב בפרשת זכור. ותיירץ הבנין ציון דגם אם עבד חייב בפרשת זכור מ"מ כיון שאין קורין פרשת זכור בפחות מעשרה אין עבד יכול להצטרף למנין אלא ב"רבים" ורבים הוי רק בעשרה, הדרא קושיא לדוכתא למה הוצרך ר' אליעזר לשחרר את עבדו נהי נמי דעבד אין יכול להצטרף ל"ציבור" עדיין למה לא יצטרף ל"רבים" לקריאת פרשת זכור שאין צריכים בה ציבור אלא רבים.

דברים דומים כתב **רבי מיכה הלוי**, רבה של שכונת נחלת יצחק - תל אביב:

לגבי מה שכב' הסיק שיש לנשים לערוך מניין לכשעצמן מצד החילוק בין ציבור לרבים יש לעיין בשו"ת בנין ציון החדשות סימן ח' (שכב' הביא בריש דבריו) אשר דן בשאלה אם נשים חייבות בזכור א"כ גם עבד חייב במצוות כאשה, ולמה ר"א שיחרר את עבדו כדי להשלים מניין הרי בתור עבד הוא יכול להשלים מצד חיובו העצמי. והוכיח משאלה זו שגם אם אשה או עבד חייבים במצוה זו אינם מצטרפים למניין, ודימה זאת לישראל החייב במצות הקרבן וצריך כהן להקריבו. וגם אם נאמר שענין המנין הנצרך למצות זכור מדין רבים, בכל אופן מדרבנן לא ויתרו על תקנת קריאה בציבור של דבר שבקדושה וא"כ אשה לא יכולה להיות מניין לכך אלא א"כ נאמר שחיוב שמיעת הזכור לגברים שונה מהנשים ועל כן היה צריך ר"א לשחרר את עבדו כדוגמת הדיון במגילה בחילוק בין החיוב לקרוא לחיוב לשמוע, אולי גם חילוק זה נובע מההבדל ביסוד חיוב מצות מגילה בציבור, כלפי מנין גברים זהו חיוב קריאה גם בשל דבר שבקדושה לבד ממצות פרסום הנס ואילו מצד הנשים זה חיוב של שמיעת פרסום הנס ברבים. ויש לעיין בזה.

יתר על כן, אם כנים הדברים, יוצא חידוש גדול מאד, שאין צורך דווקא בגבר שיקרא בתורה אלא אפילו אשה^ל יכולה לשמש כבעל קורא בקריאת פרשת זכור^ל. חידוש זה מבוסס על פסק השו"ע (סי' רפב סע' ג) "הכל עולים למנין שבעה [קוראים בקריאת התורה] אפילו אשה וקטן שיודע למי מברכין, אבל אמרו חכמים אשה לא תקרא בציבור מפני כבוד הציבור". משמע שהמניעה שאשה תקרא היא רק במקום של

קריאת התורה שצריך "ציבור", דהיינו עשרה זכרים, שאז לא תקרא אשה משום כבוד הציבור. אבל בסוג כזה של קריאה שאין בה צורך לנוכחות "ציבור" גברים, אלא די בנוכחות ה"רבים", וכמבואר לעיל שכך הוא גדרה של קריאת פרשת זכור לנשים – יתכן שלא תהיה כל מניעה שאפילו אשה תוכל לקרוא^ל [והסכים עמי לדין זה ידידי רבי יוסף בוימל], ומכל מקום עדיין צ"ע בזה.



ל. קריאת התורה בזמן נדוטה

על כך הוסיף רבי אביגדור נבנצל רב העיר העתיקה בירושלים: מה שאומר כת"ר דאשה יכולה לקרוא בתורה, צריך לזהר שלא תהא נדה, כמבואר במשנ"ב סי' פ"ח.

ל. קריאה בתורה של פרשת זכור על ידי נשים

על חידוש זה כתב רבי ניסים דרעי ראש מכון אבן פינה:

מה שכתבתם בסוף, לחדש חידוש גדול, להתיר לנשים לקרוא פרשת זכור, נראה לענ"ד חידוש מידי גדול, דהרי אמרו במגילה והובא בסימן רפ"ב, שאמרו חכמים "שאשה לא תקרא משום כבוד הציבור", וכיון שגם אשה חשיבא ציבור, אם כן הדרינן לדוכתא שאין זה כבוד הציבור. ואף שיש לחלק בין ציבור שכולו נשים, מ"מ מעולם לא שמענו שנשים יקראו בתורה אפילו לנשים אחרות. וכעין זה כתב הבן איש חי, בשנה ראשונה פרשת תצוה הלכות פורים סעיף א', "שמעולם לא שמענו שנשים יקראו במגילה", על אף שמיידי שם שכל השומעים הם נשים, עיי"ש.

וכן העיר רבי אברהם כהן, ראש ישיבת נשמת ישראל – ירושלים: המסקנא שלך שנשים יכולות להוציא נשים אחרות בציבור, הוא נגד המ"ב שמביא בסימן תרפ"ט בשעה"צ סעי' ק ט"ו, שנשים אינן מוציאות נשים אחרות בציבור נשים, דזילא בהו מילתא (קרבן נתנאל בשם תוס'), אמנם סימן זה מדובר בקריאת המגילה, אולם כש"כ הוא, כי נשים חייבות בקריאת המגילה לכל הדעות.

לח. האם אשה תוכל להוציא את בעלה ובניה בקריאת פרשת זכור

רבי חיים שמרלר, ראש בית המדרש שערי הוראה, ירושלים, כתב:

מע"כ חידש שקריאה בשבת זכור יכולה להתקיים גם לעשרה נשים ללא מנין גברים כלל, ובעצם כקריאת מגילה, ואף אשה נמי כשירה לפי"ז לקריאה זו. אמנם לא פירט אם כוונתו שאשה כשירה לקריאה רק כשהיא קוראה לנשים, או שמא כוונתו אפילו לגברים, וכגון שתקרא האמא לבעלה ובניה, וליכא משום קול באשה ערוה, עי' בברכי יוסף ריש סי' רע"א.

נמצא כי בוודאי אין כל חשש בהוצאת ספר תורה לצורך קריאה המיוחדת לנשים^א, כי חיוב הנשים הוא כחיוב הגברים, ומקיימות המצוה כדין אף לדברי התרומת הדשן המחייב עשרה, כי גם עשר נשים נחשבות "רבים" לענין זה שבקריאה בפניהם מתקיים דין הקריאה זכר למחיית עמלק, ואם כן, הקריאה היא "צורך" גמור שמותר להוציא ספר תורה לצורך זה.

ורק נשאר לדון היאך מברכים על קריאה זו, והרי ברכת התורה מוגדרת כדברים שבקדושה ככל אמירת ברכו וקדושה, ולכאורה בזה נשים לא שייכות, וכיצד ניתן לברך רק עבור נשים.

וכנראה בשל כך נוהגים לקרוא בתורה לנשים בשעת קריאת התורה של מנחה [שמעתי שכך נוהגים בבית המדרש חניכי ישיבת חברון בבני ברק, על פי הוראת רבי שריה דבליצקי. וכן הובא בקובץ פסקי שמועות (הלכות פורים עמ' לו) בשם הגר"נ קרליץ], באופן שהעולה לתורה שלישי מברך את הברכה הראשונה, קוראים בפרשת השבוע הבא, לאחר מכן גוללים את אותו הספר לפרשת כי תצא לקרוא את פרשת זכירת מעשה עמלק, ולאחר סיום הקריאה מברך העולה לתורה ברכה אחרונה – ונמצא שעל ידי כך אפשר לברך את ברכות התורה על הקריאה של פרשת השבוע, והברכה עולה גם לקריאת זכור של הנשים^ב.

א. הוצאת ספר תורה לצורך קריאה של נשים

ידידי רבי גרשון בס רב קהילת יעקב, לוס אנג'לס כתב: הנה בסוף דבריו כותב "כי בודאי אין כל חשש בהוצאת ס"ת לקריאה מיוחדת לנשים" ואינו כ"כ פשוט דהא דעת הרב הגאון הרב משה פיינשטיין זצ"ל הורה שלא להוציא ס"ת בשביל קריאת נשים. ואין זה חידוש כ"כ שהרי כת"ה הביא בשם הרב אלישיב שליט"א כדבריו שפשוט שצריך עשרה גברים בביהכ"נ.

ומה שחילק בין מקום שצריך ציבור או רבים, חילוקו נכון אבל השאלה הוא באיזה מקום צריכים ציבור ובאיזה מקום די ברבים.

והנה התוספות [שהביא] כתב שזה אופן של חיוב קריאת התורה מן התורה וכמו שכ' התה"ד ואם זה הלכה בקריאת התורה אז בודאי צריך עשרה גברים. ואף להסוברים שיוצאים החיוב מן התורה בלי קרה"ת מ"מ מדרבנן בודאי נקבע כדין קרה"ת וא"כ בודאי צריך דוקא י' גברים. והנה מברכים לפני הקריאה ברכות התורה ולא ברכת המצוה על מחיית עמלק וא"כ ברור שהוא ענין של קרה"ת וצריך דוקא י' גברים. והוא עצמו הביא דברי הט"ז שאין יוצאים ידי קריאה בלי ברכה וא"כ אין הנשים יוצאות כשמוציאים נשים לבד בלי ברכה.

סוף דבר, אף שיש לחקור דאולי יש ענין של עשרה בצירוף נשים למצות פרשת זכור אבל בודאי א"א לכתוב "נמצא כי בוודאי אין כל חשש בהוצאת ס"ת לצורך קריאה מיוחדת לנשים".

ב. הפסק בקריאת התורה

רבי יעקב אברהם כהן, דומ"צ דק"ק קרית צאנז- נתניה, העיר על הוראה זו: ההצעה שיקראו במנחה, ובעליית שלישי ימשיכו בפרשת זכור [מלבד שההצעה מחודשת ולא מצינו לה

אלא שגם על מנהג זה מפקפק בשו"ת קנין תורה (ח"ז סימן נג) על פי דברי הרמב"ם (הלכות תפילה פרק יג הלכה כב) שכתב "כל פרשה מד' פרשיות אלו, אחד קורא אותה בספר שני אחר שקורין אותה שבת בספר שהוציאו ראשון", ומשמע מדברי הרמב"ם שיש להוציא ספר אחר במיוחד לצורך קריאת ד' פרשיות, ואף שהוא באותו חומש וכגון פרשת שקלים שקוראים בפרשת משפטים, שמוציאים ב' ספרי תורה] ושוב לא מועיל לקרוא בפרשת זכור באותו ספר תורה שקראו בו במנחה מכיון שלא הוציאו ס"ת מיוחד לקריאת פרשת זכור, וצ"ע"א.



מקום בקדמונים], דומני שיש בכך בעיה הלכתית, והוא, מהנפסק בשו"ע או"ח (סימן קמ ס"ב) בזה"ל העומד לקרות בתורה וברך ברכה שלפניה, וקרא מקצת פסוקים ודבר דברי תורה או דברי חול, לא הוי הפסק ואינו צריך לחזור ולברך עכ"ל. ובמשנ"ב (שם סק"ז) ז"ל ומ"מ נכון שהמברך יכין תחלה בברכתו שאף שיסיח דעתו, יחזור ויקרא על סמך ברכה זו, ואעפ"כ לכתחילה אסור להפסיק באמצע הקריאה אף בלא היסח הדעת כלל עכ"ל. וכמדומה שהפסקה ארוכה כזו של דילוג לפרשת זכור, הוי בכלל הדברים האמורים.

מא. הוצאת ספר תורה מיוחד לקריאת פרשת זכור

ידידי רבי מאיר זלאטוביץ הקשה על דברים אלו:

ותימה, דבשעה שמקשה מדברי הרמב"ם [אשר יש להשיב שאורחא דמילתא נקט ואינו מעכב, והראיה שציבור שאין להם ס"ת גוללים ס"ת הראשון לקריאת פרשת שקלים או זכור וכדומה], הוי ליה להקשות שזה אסור מדינא, דמשנה ערוכה היא (מגילה כד, א) מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה, ונפסק להלכה בשו"ע (סימן קמ"ד), אפילו בב' עולין אסור לדלג מפרשה לפרשה בתורה אם הוא ענין אחר, כל שכן בעולה אחד, וכיצד נתיר דבר כזה לכתחילה ולהנהיג מנהג חדש ומוזר אשר לא שערום אבותינו ולא מצאנו בשום פוסק והכל רק לעשות נחת רוח לנשים, אתמהא.

גם ידידי רבי מרדכי לייב וויס, הקשה מדברי המשנה במגילה, ויישב את הקושיא בפשטות:

אלא שפירש"י שם במסכת מגילה (כד, א) הטעם שאין מדלגין בתורה בד"ה ואין מדלגין בתורה - שהשומע את הקופץ ממקום למקום אין לבו מיושב לשמוע. והיינו שלא ישמעו הציבור את שני הקריאות היטב. וממילא במנהג הישיבה שקורין קריאה ראשונה לגברים שכבר יצאו יד"ח פרשת זכור בשחרית, לא איכפת לן אם אין לבם מיושב בקריאה שניה שמדלגין אליה, והנשים שכן רוצות לשמוע את קריאת פרשת זכור, לא איכפת לן אם לא ישימו לבן לקריאה ראשונה של פרשת השבוע בשבת במנחה, ואינן מעונינות אלא בקריאה השניה, וכמ"ש "תברא, מי ששנה זו לא שנה זו" ואף שמעולם לא שמעתי מנהג כזה, ואף שפתרונים לד' מכ"מ מפיו דעת ותבונה.

ואילו רבי משה באגאמילסקי, מנהל בישיבת תומכי תמימים ורב ביהכ"ס ישיבה דקרוהן הייטס ברוקלין, יישב את קושיית הקנין תורה בכך, שהוצאת ב' ספרים אינה תנאי בקיום קריאת התורה ואינו מעכב, ושכפירוש כתב בשו"ע הרב (סימן תפח) "ולכתחילה צריך להוציא ב' ס"ת".

מכתבי הערות

אבי מורי שליט"א

בעמח"ס שיטות בהלכה ועיונים בפרשה ובמועדים ועוד

צבי יקירי

שמחתי לקרוא את החוברת שקיבלתי ממך "קריאת פרשת זכור לנשים" חידשת מושג והבדלת בין ציבור לרבים וע"ז תירצת יפה כמה סתירות....

אבל אינני יכול לקבל את החידוש הנ"ל רק בתור רעיון זמני ולא סופי, וזה בגלל:
א. בגמ' ר"ה דף ל"ג ע"א בתוס' ד"ה הא ר' יהודה ישנן שתי דעות במאמר חז"ל בגמ' מגילה דף כ"ג ע"א הכל עולין למנין שבעה אפילו נשים רק חכמים תקנו אשה לא תקרא בתורה מפני כבוד הציבור.

לפי תוס', נשים מחויבות מן התורה לקיים כל המצוות רק פטורות מלעסוק בתורה וממצות עשה שהזמן גרמא. לפי ר"ת אפילו אם הן לא מחויבות מדרבנן מותר להן לברך.
ב. בגמרא קידושין ד"ל כת' בתוס' בד"ה אותו ולא אותה, בספר פני יהושע כתוב בעיקר קושיית התוס' (למה לו קרא הא נשים פטורות ממצות עשה שהזמן גרמא) נראה לי לתרץ דלא שייך הא כלל דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות אלא במצות עשה של הגוף שאי אפשר לעשות ע"י שליח וכו' מה שאין כן במצות האב על הבן דאפשר לקיים ע"י שליח אפשר דלא שייך כלל, כן נראה לי ברור וקרוב לזה יש בחידוש הריטב"א עכ"ל.

ונראה לי שגם הרמב"ם בדעה שנשים מחויבות בכל מצוות התורה רק במצוות עשה שהזמן גרמא שאי אפשר לעשותן ע"י שליח הן פטורות.

ברמב"ם הל' בית הבחירה פרק א' הל' י"ב אין בונין את המקדש בלילה וכו' והכל חייבין לבנות אנשים ונשים, לכאורה אם אין בונין המקדש בלילה הא מצות עשה שהזמן גרמא ולמה נשים חייבות, לכן דעתי שגם הרמב"ם סובר שנשים מחויבות מדאורייתא אפילו במצוות עשה שהזמן גרמא, הן פטורות רק אם אי אפשר לעשות ע"י שליח.

מכל זה אנו רואים שרוב הראשונים בדעה שנשים חייבות מדאורייתא כמעט בכל התורה, רק לעסוק בתורה ומצות עשה שהזמן גרמא שאי אפשר לעשות ע"י שליח. ברור שאין מקום להוסיף שיש הבדל בין ציבור לרבים, הדבר היחידי שמפריע הוא כבוד הציבור.

ר ין סימן כא כצבי שנט

בס"ד, כ"ג מר חשוון תשס"ט

כבוד ידידי הר"ר צבי רייזמן שיחי

במה שכתבת שחכמים תיקנו לאנשים שתמיד חייבים בקריאת התורה שגם כאן יהיה החיוב כעין קריאת התורה, ולכאורה זה קשה לומר שזה תקנת חכמים שאם ר"א שחרר עבדו ועבר על עשה דלעולם בהם תעבודו ראי' שהקריאה בעשרה היא מן התורה.

וחשבתי אולי א"ל ליישב את חידושו, שכמו שבקריאת המגילה הגברים חייבים בקריאה ונשים בשמיעה, כך גם במצות "זכור" שגם שם האנשים חייבים בקריאה בפה והנשים רק בשמיעה וזה נלמד ממה שהתורה כתבה כתוב זאת זכרון בספר והיינו חובת קריאה ושים באוזני יהושע היינו חובת שמיעה ואלי זה גופא שאנשים חייבים במ"ע של זכור וזה בקריאה בפה ונשים רק בלאו של לא תשכח, וזה ע"י קריאה של רבים כדבריו, וזה גופא שבמגילה יש חילוק בין גברים לנשים זה נלמד ממה שבמצות זכור יש חילוק בין אנשים לנשים, לכן היו צריכים לשחרר את העבד שיהיה עשרה מחוייבים בדבר במצות קריאה, משא"כ לנשים התורה לא תטיל חיוב שהן לא יכולות לעשות ולכן מספיק שתיקנו בקריאה של רבים ולא של ציבור. ובזה מיושב חידושו והכל על מקומו יבוא בשלום.

החיים והשלום וכט"ס, בידידות

חיים שאול מאוב, בהרה"ק ישראל דן ממאדזיין זצוק"ל



י' אדר שני תשס"ח

רבי יוסף אריה לורינץ

מחבר ספר משנת פקוח נפש

כבוד ידידי הדגול, מקדש שם שמים בתורתו ובחסדיו

בעל ה"רין כצבי" שליט"א

קבלתי בשמחה קונטרסו בענין "זכור בנשים" שכולו מחמדים בבהירות ולומדות כדרכו המובהק.

א. אכן עיקר יסודו וחידושו דבזכור לא בענין "ציבור" אלא "רבים" ולכן גם נשים מצטרפות לעשרה, תמהני טובא דהלא זה נסתר מדברי הרא"ש (שהביא באות ג') דר"א שחרר עבדו כדי לקרות פרשת זכור בעשרה, ואם נימא דנשים מצטרפות למנין בודאי דגם עבדים מצטרפים, וא"כ מ"ט ר"א שחרר עבדו?

ודבריו בעיני כחידה סתומה היאך מתיישבים הדברים. ולענ"ד זה סתירה לכל בנינו ויסודו, ואם יש לכת"ר תשובה אנא ישיבני דבר ואשמח בזה מאד.

ב. הנה לשיטות דנשים חייבות בזכור הרי הוה חד קרא וחד פרשה בתורה כגברים, ותמוה טובא לחלק בגדר חיובם, דמנא לן להמציא חילוק בלא שום ילפותא מקור ושורש, וכשם דנשים בברכת המזון אם חייבות מן התורה מוציאות אנשים והוה בגדר חד חיובא, וכן בקידוש מוציאות הנשים לאנשים, מ"ט בזכור ל"ה הכי, וא"כ ליצטרפי גם לעשרה עם גברים (לדברי כת"ר דנשים מצטרפות ל"רבים").

והנה כת"ר עצמו בסוף הקונטרס כותב לחדש דאשה מוציאה בזכור לאיש, וע"כ דנקט שם דהוה בגדר חד חיוב, וא"כ כמו"כ ליצטרפי נשים לעשרה, ומ"ט ר"א שחרר עבדו. (ובשיחתו הטלפונית רצה לומר שאשה לא מוציאה לאיש דהוה גדר אחר דחיוב, וזה דלא כדכתב בקונטרסו).

ומה דטען כב' משיטת הבה"ג בקריאת המגילה דנשים חייבות ולא מוציאות אנשים, המעיין היטב בלשון הבה"ג וקמאי מבואר הטעם שאף הם היו באותו הנס ובזה ס"ל לבה"ג דהוה חיוב מסוים לפרסם הנס והוא רק חיוב שמיעה (ועיין בגרי"ז ערכין ג, א ודו"ק), אבל בפרשת זכור אם נשים חייבות היינו דל"ה הזמן גרמא וגם להם המלחמה וכטענת מהנ"ח, וא"כ הוה חיוב כגברים ואין שום יסוד ומקור לחלק בגדר חיובם, וממילא לדברי כת"ר דבזכור דבעינן "רבים" גם נשים מצטרפי ל"רבים", א"כ מ"ט דר"א דשחרר עבדו.

אם לכת"ר יש מה להוסיף בזה, אנא יודיעני ואכיר לו טובה מרובה על כך.

המוקירו ומיקרו, מנאי באהבה

יוסף אריה לוריניץ

ועוד כתב: רבי יוסף אריה לוריניץ

פורים דפרזים תשס"ח

הנה כת"ר בקונטרסו הנפלא כתב לחדש כי נשים מצטרפות לרבים בזכור, אלא שנשאר שם עדיין בבעיה מה עם הברכות שנצרכות לפרשת זכור. ולצורך ברור ענין זה אקדים הערה בענין הברכה בזכור.

הנה כתב הט"ז דלא יוצאים המצוה דזכור בלא ברכה ולכן לא יעלה לתורה קטן שאינו יודע למי מברכים, והדברים תמוהים כי לא מצאנו בשום מצוה שהברכה מעכבת, ועוד תמוה מאוד דאם הברכה מעכבת היאך סגי בקטן שיודע למי מברכים סו"ס "קטן" הוא.

אכן הבאור בזה מכיון שזכור בעיניו ב"ספר" והיינו בגדר ד"תורה" (וכדברי כת"ר בזה) בעיניו לזה תנאים דתורה, וכשם שאם יקרא זכור כנגד ערוה או במקום מטונף לא יצא לידי חובתו דלא הוה שם תורה בהכי, ה"נ ברכת התורה בקריאת הציבור טעונה ברכה וכך הוה החפצא דתורה, וכדיליף לה בירושלמי (כמדומה בפרק ז' דסוטה) מקרא ד"כי שם ה' אקרא הבו גודל לאלקינו" שצריך לברך לקריאת התורה בציבור (וכמדומה שכן כתבו עפ"י הירושלמי הנ"ל בספר "משכנות יעקב" והנצי"ב דקריאת התורה בציבור טעונה ברכה מן התורה).

והנה בקטן הוה ג"כ שם ברכה מן התורה ורק מצוה לא הוה מאחר שאינו מצווה, ולענין כי שם ה' אקרא סגי גם ברכה בקטן שיש כאן חפצא בברכה על הקריאה ולכן גם ברכת קטן מהני בזכור. (והארכנו בזה הרבה במקום אחר וגם כתבנו בהאי ענינא לכת"ר לפני כשנה בענין קטן שהגדיל, וכעת סמוך למיטת החולה אין ספרים תחת ידי).

ומעתה בזכור ד"גברים" דהוה קריאה בציבור יש חיוב בברכת התורה ובלא ברכה לא הוה חפצא דתורה ולא יוצאים ידי זכור, אבל בנשים הרי גם ביש עשרה לא הוה ציבור אלא רק "רבים", ואין בזה חיוב ברכת התורה (וגם בלא"ה בתורה דנשים יש לומר דליכא דחיוב דהאי ברכה), וא"כ שפיר יוצאים הנשים ידי זכור בלא ברכה, דחיוב הברכה לא הוה על "מצות" זכור אלא על החפצא דתורה, והדברים מאירים וכל זאת בנוי על יסודות כת"ר בקונטרס ובשיחות הטלפון.

החותם באהבה ובהכרת טובה מרובה על העבר ההוה והעתיד
יוסף אריה לוריניץ.

נ.ב. זה עתה קיבלתי מכתבו החדש מיום פורים. אשריכם ישראל ששמחת פורים אצלכם היא שמחת התורה.

לא הספקתי ללומדו בעיון הראוי לרגל הטרדות שאני נמצא עתה ועוד חזון למועד.

על מכתבו הראשון של הרב לורניץ השבתי בדלהלן:

ניצומו של חג הפורים (שבת בישראל – השנה אצלינו חצות בצהרים, ובישראל ליל שבת קודש)

כב' ידיד בן ידיד הרב החשוב והנכבד איש מוקיר ספר, יודע ספר וכותב ספר
הרה"ג יוסף אריה לורניץ שליט"א

השלום והברכה!

השנה עתה היא שנת סעודת פורים, אולם אני יכול להשתעשע בצרכי הסעודה ללא
השתעשעות בדברי תורה. מכתבך ושיחתנו במלפון גרמו לי תענוג מירבי ועל כך התודה
והברכה.

כפי שהסברתי לכבודו, נכון אמנם שלשיתות אלו החולקים על פסקו של המנ"ח
וסוברים שנשים חייבות במצות זכור, וחיובן נובע מאותו מקור שהגברים חייבים
וחיובן דומה, אולם הקיום של המצוה לאיש ולאשה היא שונה בתכלית השינוי.
לאיש קבעו חז"ל שיקיים כיום מצוה זו דרך קריאת התורה ועל כך נוסדה התקנה
של קריאת פרשת זכור ולגברים יש חיוב של קריאת התורה ובאו חז"ל ואמרו
בשבת לפני פורים יש לאיש להשתתף בקריאת פרשת זכור בנוסף על הקריאה שיש
לו בשבת, אולם האשה שאמנם במסכת סופרים פי"ח נאמר שאשה חייבת בשמיעת
קריאת התורה, אבל זה ברור שהיא לא חייבת באותו חיוב שהגבר חייב. (יכול מאד
להיות וכבר אמרתי שעור בנושא שקרה"ת היא מצד דין לימוד ותלמוד תורה,
ובאשה אין כל חיוב על תלמוד תורה...) ופוק חזי מאי עמא דנשים דבר, הן לא
מופיעות כלל לקריאת התורה ולא שמענו שהן מחויבות בזה.

וא"כ כאשר חז"ל תקנו את תקנת קריאת פרשת זכור, זה ודאי תקנו לאיש
שיהיה דומה לקרה"ת הרגילה, אבל לאשה א"א לאמר שתקנו את אותו סוג של
תקנה, ולכן ברור שאשה ג"כ יכולה לצאת בקריאת המגילה או בקריאת התורה
בפורים (כאשר היא באה לקריאת המגילה ביום שהיא מחויבת בשמיעה) וא"כ שוב
חוזרת קושייתו ותירוצי להכריע לחלק בין ציבור לרבים כפי שכתבתי בקונטרס.

השעה דוחקת, והעוסק במצוה (סעודה) פטור ממצוה (כתיבת חידושי תורה...)

בידידות פורים שמח, ושבת שלום.

צביקה

רבי אפרים גרינבלט

מחבר שו"ת רבבות אפרים

כבוד ידידי הרב ר' צבי רייזמן שליט"א, אחדשה"ט

כשחזרתי הביתה אחרי שהייתי חולץ בבית חולים בחמישה שבועות, וב"ה אני מרגיש יותר טוב, מצאתי הקונטרס קריאת פרשת זכור לנשים ועיינתי והנני מסכים במה שכתב ואמרתי להוסיף כמה עניינים בענין פרשת זכור ויהי לתועלת הקונטרס.

א. יש שסוברים שקריאת פ' זכור הוא מדאורייתא, ולכן יש לדקדק לקרות מס'ת מדוייק ומוחזק בכשרות, וכן לקרותה בעשרה, ועיין ברמב"ן דברים כ"ה י"ז ועוד.

ב. ואין מברכין על מ"ע דזכר עמלק כי על השחתת אומות אין מברכין.
ג. ובתשובות והנהגות ח"ג סי' שנ"ג הוכיח דיצא אף אם קרא מס' פסול, ועי' שואל ומשיב מהדו"ת ח"א סי' ש"ב.

ד. יש להזהר לא להחסיר אפילו תיבה אחת, ע"פ הרמ"א סי' תרפ"ה סעיף ז', ומקראי קודש סימן ז' ויש לחקור אם חיסר תיבה אחת אם יצא, והגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לאחד דאם חיסר יתכן דלא יצא, אבל במועדי ישורון עמוד מ"ז הביא בשם מו"ר הרה"ג רמ"פ זצ"ל, דכן יצא, ועיין הליכות שלמה ח"ג פרק י"ח אות ב' שכל השומע עיקר הענין של זכירת עמלק יצא.

ה. המנהג לקרוא זכר פעם בצירי ופעם בסגול, עיין משנה ברורה סי' תרפ"ה ס"ק י"ח, ובמה שכתבתי בשו"ת רבבות אפרים אורח חיים חלק ד' סימן קס"ז, ובצל החכמה ח"ו סי' ז' ופאת שדך ח"ג סי' קמ"ג.

ו. לכתחילה צריך לשמוע במבטא שהוא נוהג, ובדיעבד אם שמע במבטא אחר יצא. עיין מה שכתבתי בשו"ת רבבות אפרים אור"ח חלק ו' סימן שע"ו, ואגרות משה אור"ח ח"ג סימן ה'.

ז. לכתחילה ישמע פ' זכור מס'ת שכתוב כפי מנהגו, ובדיעבד יצא אפילו אם שמע מס'ת אחר ציץ אליעזר ח"ד סי' ג'.

ח. הקורא והקוראים יכוונו לצאת, עיין מ"ב סי' תרפ"ה סקי"ד, ואגרות משה אור"ח ח"ב סי' ע"ב, וערוגת הבושם סי' ר"ה.

ט. יש מחלוקת אם צריך לכוין בברכות, והגר"ח קניבסקי שליט"א כתב לאחד שהמברך יוציא את הקהל בברכותיו, ועיין שבט הלוי חלק ו' סימן ק"ז אות א'.

י. י"א שנשים חייבות לשמוע פרשת זכור, וי"א שפטורות, וכת"ה הביא את המקורות, ועיין שו"ת רבבות אפרים חלק ג' סי' תס"ב.

יא. והונהג שנשים שלא יכולות לבא בבוקר באות אחר הצהרים וכן גברים חולים וכדומה וקוראים עבורם פרשת זכור עם ברכה, ואם אין אנשים קוראים בלי ברכה.

ובזה הנני ידידך הדו"ש הטוב,
המאחל לו כל טוב
פורים שמח, אפרים גרינבלט



י"ג אדר א תשס"ח

רבי זלמן נחמיה גולדברג

בית הדין הגדול, ירושלים

כבוד הרה"ג המפורסם ליהודה בתורה וחסד שלום רב לאוהבי תורתך

קבלתי מכת"ר מה ששלח לי חוברת בשם קריאת פרשת זכור, שבו הביא כל השיטות בענין חיוב נשים בשמיעת קריאת פרשת זכור לנשים ונהנתי מאד ותשואות חן לו. ולחיבת הקודש הוסיף במה שהביאו מהחינוך שנשים פטורות שאינם בני מלחמה ופטורות ממצות מחית עמלק על כן גם לא חייבין בקריאת פרשת זכור והביא מה שהקשה המנחת חינוך והרי במלחמת מצוה הכל חייבין וכמו שכתב ברמב"ם הלכות מלכים שבמלחמת מצוה הכל יוצאין חתן מחופתו וכלה מחדרה. לענ"ד יש ליישב שבוודאי אין כוונת הרמב"ם כפשוטו שאם כוונת הרמב"ם לומר שנשים חייבות במלחמת מצוה ופטורות ממלחמת רשות, היה לו לרמב"ם לכתוב דין שנשים פטורות ממלחמת הרשות אבל מלחמת מצוה חייבין, והרי אין ברמב"ם כלל הלכה שנשים פטורות ממלחמת רשות ומה טעם לסיים אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין. אלא ודאי אין הרמב"ם מדבר על מלחמות אם נשים חייבות זה בכלל לא הביא הרמב"ם, שכנראה שזה פשוט שנשים לאו בני מלחמה ואין צריך לכתוב זה. וכן פשוט הפסוק (במדבר א' כ') כל זכר מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא ושם א' ד', כל זכר מבן עשרים שנה ומעלה כל יוצא צבא וברש"י שם מגיד שאין יוצא צבא פחות מבן עשרים, ועיין בשפתי חכמים שם וכך גם יש ללמוד מכאן שכל שאינו זכר אינו יוצא בצבא, ומה שכתב הרמב"ם שבמלחמת מצוה הכל יוצאין כוונתו שאף שאמרה תורה שחתן אינו יוצא צבא אבל מלחמת מצוה הכל

יוצאין אפילו חתן מחופתו וכלה מחדרה, זה לשון הפסוק ביואל, והכוונה שאם החתן יוצא למלחמה ממילא הכלה יוצאת מחדרה לא למלחמה אלא שנתבטל החופה.

והנה באבני נזר הקשה סתירה בחינוך, שבמצוה לא תחיה כל נשמה חייב גם נשים ומה נפקא מיניה בין עמלק לז' עממין. ותירץ שמחית עמלק ניתן בשתי דרכים אחד דרך מלחמה ואחד שנזדמן לו עמלק לא בדרך מלחמה שמצוה להורגו, והנה בשבת אינו מצוה להרוג שאין מחית עמלק דוחה שבת אבל בדרך מלחמה נוהג גם בשבת וכמו שדרשו עד רדתה אפילו בשבת, ולכן נשים שאינן בני מלחמה אין אפשרות שיהרגו עמלק או ז' עממין, בשבת ולכן זה נידון כמצות עשה שהזמן גרמא ולכן נשים פטורות גם בהריגת עמלק שלא בדרך מלחמה, אכן ז' עממין שהוא לאו לא תחיה כל נשמה חייבין נשים אף שזה זמן גרמא זהו תוכן האבני נזר.

והנה אין להקשות על אבני נזר מהגמ' בקידושין שאמרו שם שנשים חייבין במעקה שזה מצוה שאין הזמן גרמא, והרי אין מצוה מעקה דוחה שבת. יש לתרץ שאף שאסור לעשות מעקה בשבת מ"מ כל שיש לו מעקה מקיים מצות מעקה וגם בשבת יש לו מצות מעקה, אבל מחית עמלק המצוה היא הריגה ואינו נמשך שאחר הריגה מקיים מצוה, ולכן חשוב מצוה עשה שהזמן גרמא.

ובזה יש ליישב מה שקשה ברמב"ם בית הבחירה שפסק שנשים חייבות בבנין המקדש כבנין המשכן, והרי בנין המקדש הוא מצות עשה שהזמן גרמא שהרי אין בונים בלילה וכמפורש בהרמב"ם שם, וכן אינו דוחה שבת. אבל לפי מה שכתבנו מיושב, שאף שאין בונים בלילה ולא בשבת מ"מ המצוה שיהיה בית המקדש מקיימין כל שעה וכמו מעקה ומזוזה, ולכן אינו נחשב כמצות עשה שהזמן גרמא.

אכן יש לעיין ממה שכתב רע"א בתשובה סימן ט' שההולך מביתו לשוק באותה שעה [פטור] מהמזוזה וראייתו ממה שאמר דוד בבית המרחץ עירום אני מהמצוות וקשה והרי היה מזוזה בביתו, ולפי דבריו קשה ג"כ למה היו ערום והרי היה לו מעקה ודוד המלך היה לו גג וכמפורש בשמואל ב' י"א ב' ויקם דוד מעל משכבו ויתהלך על גג בית המלך, וא"כ היה לו מצות מעקה, ואולי גם בזה נאמר שכשיוצא מן הבית נפטר מהמעקה וצריך עיון.

ונחתום בברכה

זלמן נחמיה גולדברג

רבי אברהם יפה שלזינגר

מח"ס שו"ת באר שרים ו"ח רב אב"ד גענף

ורב דקהל "בצל החכמה" עיה"ק ירושלים

ערש"ק ויקהל כ"ג אד"א תשס"ח לפ"ק

לכבוד ידידי היקר והנעלה הר"ר צבי רייזמן הי"ו

אחר מבוא השלום והברכה כראוי.

ח"ת בענין קריאת פרשת זכור לנשים הגיעני יום אתמול כי יעבור, כבקשתך הנני לעורר באיזה מקומן של שבחי"ם מידי עיוני מקופיא בדברך.

א. באות ב' הבאת דברי החינוך (מצוה תר"ג) וכתבת בזה"ל, היוצא מדברים אלו שחיובן של נשים בקריאת פרשת זכור תלוי במחלוקת האם נשים מחוייבות בזכירת מעשה עמלק לדעת החינוך שאינן מצוות בזכירה וכו' אולם לדעת המנחת חינוך שנשים מחוייבות בזכירת מעשה עמלק, מחוייבות הן גם בקריאת פרשת זכור עכ"ל. והנה המנ"ח כתב שברמב"ם אינו מבואר ד"ז, ועיין במרחשת (ח"א סי' כ"ב) שכתב דבקריאת המגילה יש בה גם מענין מחיית עמלק (מלבד דין פרסומי דניסא) ולדעת החינוך, דאשה אינה בכלל מחיית עמלק אינה גם במצות זכירה וזה דעת הבה"ג דנשים אינן בקריאת המגילה אלא רק בשמיעת המגילה כידוע, ולכן נשים אינן מוציאות אנשים דהם חייבים בקריאת המגילה גם מדין זכירת מחיית עמלק, ועי"ש שהוסיף בדעת החינוך דאין זמן מלחמת מצוה זו של יהושע בלילה עיין רש"י מגילה (ג' ע"א ד"ה איש) עי"ש במרחשת (אות ג') ולכן כתב (שם אות ד') דכיון דמלחמה זו אינה בלילה גם טעם זכירה אינו בלילה אלא ביום, וגם בקריאת המגילה בלילה וביום חלוקים הדינים המחייבים את הקריאה, שעד שקריאת הלילה היא רק מצד פרסומי דניסא, ובזה אנשים ונשים שווים, קריאת היום היא גם מצד זכירת מחיית עמלק, ושם נשים א"ח ואנשים הם ב"ח. ועי"ש (באות ו') שמיישב קושיית המנ"ח מש"ס סוטה (מ"ד ע"ב) דבמלחמת מצוה גם כלה מחופתה יוצאת, ולדעתו זה קאי על מלחמת יהושע לכבוש א"י, דבזה גם נשים בכלל, אך מלחמת עמלק דאין בה שום כיבוש א"י וממילא אין בה מצות ישוב א"י ליתא בנשים דאינן בנות מלחמה לכך, ולכן לדעת הבה"ג נשים אינן מוציאות אנשים במקרא מגילה ביום, כנ"ל, אך לדעת הרמב"ם שכתב בפ"א מהל' מגילה ה"ב שנשים מוציאות אנשים במקרא מגילה כמו שכתב שם הה"מ ובזה אזיל הרמב"ם לטעמי' בפרה"מ בסוטה פ' משוח מלחמה שכתב, אין מחלקת בניהם שמלחמת שבעה עממין

ומלחמת עמלק חובה, הרי דעתו דגם מלחמת עמלק עלי' נישנה במתני' שכלה יוצאת מחופתה ולטעמי' דאינו מונה מצות ישוב א"י למצ"ע וטעמו דמלחמת חובה לאו מטעם כיבוש א"י היא, ולדידי' גם הנשים נצטוו במלחמת חובה וגם מלחמת עמלק בכלל, וכיון שס"ל שהנשים נצטוו במחיית עמלק נצטוו ג"כ בזכירה של מח"ע וע"כ ס"ל דנשים מוציאות אנשים במקרא מגילה משום שחייב האנשים ונשים שוה, ועי"ש שסיים בזה"ל, היוצא מדברינו שמה שנסתפקו האחרונים אם נשים חייבות בקריאת פ' זכור תלוי במחלוקת הרמב"ם והבה"ג. הרי שזו לא רק מחלוקת המנחת חינוך עם החינוך, אלא בצד החינוך נמצא גם הבה"ג ונגד דעת הרמב"ם ומחלוקת ראשונים איכא בזה. וע"ע בספרי באר שרים (ח"ה סי' ס"ב אות ג'), ובשו"ע נפסק כדעת הבה"ג.

ב. ומה שכתבת וכן פסק בשו"ת מהרי"ל דיסקין (קונטרס אחרון אות ק"ב) שנשים חייבות בשמיעת פרשת זכור מדאורייתא. הנה פלא שלא שמת על לב (וכמו אחרים) שאותו מהרי"ל דיסקין (שם בקונטרס אחרון אות ק"א) כתב וז"ל, (שם בד"ה ולפי) מ"ש הי' נראה לפטור נשים מפרשת זכור כיון דעיקרה מצוות מחיית עמלק וקיי"ל דנשים לאו בני כיבוש ניהו כמ"ש סו"פ הבא על יבמתו וכו' אך י"ל דמד"ס חייבות נשים לכו"ע. ועי"ש שסיים (בד"ה ועכ"פ) יפה הורו לאשה שלא שמעה פ' זכור שתכוין פ' וי"ע דלהמגן אברהם ודאי יצאה ידי חובתה ולדידי' י"ל דפטירי גמרי. ולכן נלענ"ד כדי שלא יסתרו דבריו זא"ז (מאות ק"ב) צ"ל דמ"ש באות (ק"ב) דזכור בנשים מה"ת זאת כתב לדעת המג"א (בסי' רפ"ב) דנשים חייבות בקריאה"ת, אך לשיטות דפטרי גם זכור בכלל, כמ"ש באות (ק"א) ואדרבא שם סיים בזה"ל, ולדידי' פטרי לגמרי. ועיין היטב במקראי קודש (על פורים סי' ה') שכן כתב בדעת המהרי"ל דיסקין. וגם דעת האבני נזר או"ח (סי' תק"ט) לפטור נשים מפרשת זכור עי"ש. ובאריכות גדולה בכל הנושא בשו"ת יביע אומר (ח"ח או"ח סי' נ"ד).

ג. מה שכתבת תחת האות (ד) בזה"ל, ובפשטות מסתבר שהדבר תלוי בנידון הקודם האם חיוב הקריאה הוא רק בציבור או לא, אם החיוב הוא רק בציבור פירושו של דבר שקריאה זו היא ככל קריאת התורה בציבור המחייבת קריאה מתוך ספר תורה כשר, אך אם נאמר שאין חיוב קריאה דווקא בעשרה וגם יחיד יוצא ידי חובת זכירת מעשה עמלק בקריאה בעל פה יתכן שיוכל לקרוא גם שלא מתוך ספר תורה כשר ויתכן שאפילו מתוך חומש. והנה ציינת דברי מו"ח הגאון בעל בצל החכמה (ח"ו סי' מ"ג) שהביא את כל השיטות בנידון שהזכרת במאמרך, ושם ראית שהביא דעת האשכול (הל' חנוכה ופורים סי' י') דס"ת בעינן אך ציבור לא

בעינן, ולכן לא אבין מה שציינת דברי הרמב"ן שמות (י"ז-י"ד) דכאילו היא כדעת האשכול דבעינן ס"ת, וכו'. ראשית אם כדברך, א"כ צ"ע שהרי מו"ח (והזכרת זאת משמו) מביא דברי הרמב"ן בדברים (כ"ה-י"ז) דלא בעינן דוקא לקיים פרשת זכור מתוך ס"ת וכמו שהוכיח מדעתו במישור בשו"ת תורת חסד או"ח (סי' ל"ז) אות ה'. והאם נימא דאיכא כאן סתירה בדברי הרמב"ן אתממה ? אלא ודאי דכונת הרמב"ן בפרשת בשלח הוא דכתוב זאת זכרון בספר, הכוונה, דצריך לקיים מצות זכור מה"ת וכפי שכתב (שם בהמשך דבריו) יאמר כתב זאת בספר תורת שיזכרו בני ישראל מה שעשה עמלק כי מחה אמחה את זכר וכו' וזו המצוה שכתוב לנו במשנה תורה (דברים כ"ה י"ז) זכור את אשר עשה לך עמלק וכו' עכ"ל. אך שתהיה המצוה מה"ת לזכור "מתוך ספר תורה" אין ולא כלום ראי' מדעתו זו, ואדבא, הרי דעתו מבוררת בפרשת כי תצא (כ"ה-י"ז) והנכון בעיני שהוא לומר שלא תשכח וכו' ונספר זה לבנינו ולדורותינו לומר להם כך עשה לנו הרשע וכו' ודו"ק. ולכן מו"ח בבצל החכמה לא הסמיך לדעת האשכול את דעת הרמב"ן בפר' בשלח הנ"ל כפי שאתה כתבת, בלשונך. וכן מבואר בפירוש הרמב"ן וכו', כי לרמב"ן הנ"ל בפרשת בשלח אין ולא כלום למה שהובלט בדעת האשכול דמצות זכור צריכה להיות מה"ת מתוך ספר תורה. ובכל הענין י"ל גם דתליא האם חיוב קריאה או שמיעה איכא בקריאת התורה, והאם החיוב מתחיל רק בעשרה או גם החיוב על כל יחיד ויחיד ורק נאמרת בעשרה ובכ"ז הרחבתי אני בספרי מדברי גדולי הפוסקים החי"א והמהרש"ם ועוד, ראה בשו"ת באר שרים (ח"ד סי' ע"ה) ומשם בארה האם צריך או שרי להוציא ס"ת עבור יחידים שלא שמעו. וע"ע היטב במה שכתבתי (שם סי' ב' אות ה') גבי חיוב הקריאה בשאר זכירות, ואמאי יש יותר צד לחיוב בקריאה בזכירת מחיית עמלק משאר זכירות שלא נתחייבו בקריאה מתוך הספר תורה. ועיין במשנ"ב (סי' תרפ"ה סקי"ד וסקי"ז) דדעתו דבזכור בעינן קריאה מתוך ס"ת ומשמע דדעתו היא אפי' מה"ת עי"ש.

ד. מה שכתבת וכן הכריע בשו"ת שואל ומשיב (מהדט"ל ח"א סי' ש"צ) שגם ספר תורה שחסר בו אות אפילו באותו חומש כשר לקריאת פרשת זכור, והובאו דבריו בבצל החכמה כנ"ל. אך לא ידעתי מדוע כתבת "הכריע" זו דעתו ודעת כמה גדולים דגם ס"ת פסול כשר לקריאת פרשת זכור היות וס"ל דקריאה מתוך ס"ת לאו מה"ת היא וכדעת הרמב"ן, אך לדעת האשכול ועימי' דקריאה מתוך ס"ת היא גם מה"ת, וכדעת המשנ"ב להלכה, בודאי, הקורא פרשת זכור בס"ת פסול לא יצא וכמו שכתב מרן כק"ז הרע"א (ח"א סי' ס"ט ד"ה עוד יש לי וכו'), ולכן "להכריע" בהאי הלכה האם ס"ת פסול כשר לקריאת התורה בפרשת זכור עדיין קשה, אך

לענ"ד פוק חזי מאי עמא דבר דנהגו לקרא בס"ת כשר. ובודאי באם מאן דהוא או אפי' מנין נמצאים במקום שיש להם ס"ת פסול בודאי עדיף לקרא ממנו מאשר לקרא בחומש כמו שכתבו הפוסקים עיין בשו"ת מנחת אלעזר (ח"ב סי' א' בסוף התשובה בד"ה נחזור) וצויין גם בבצל החכמה (שם אות ח'). וראה במה שכתב בשו"ת מהרש"ג (ח"ב סי' קמ"א בסוף התשובה בד"ה גם מה) דגם הוא ס"ל דספר תורה חסר אות או בנגיעות באותיות גם בפרשת זכור מקיימים, ולא הפריז בס"ת פסול ממש, שוב הביא דעת מורו ורבו המהר"ם שיק או"ח (סי' של"ו) דס"ל דבעינן ס"ת כשר (ולא זכר שר תשובת המהר"ם שיק בחיו"ד בדף האחרון שאחר המפתחות, דשם משמע דגם ס"ת חסר כשר, ועל סתירת הדברים במהר"ם שיק, עמד חתנו של המהר"ם שיק בעל שאילת יעקב כמצוטט בבצל החכמה שם אות ו'), ומתקשה בדברי רבו הנ"ל דאי הלימוד הוא ממגילה הרי גם במגילה חסר ויתיר אינו פוסל וא"כ כ"ש דאינו מעכב בדיעבד מוקף גוויל באיזה תיבות דלא יגרע מאילו חסרו לגמרי עי"ש. ודעת אביו של המהרש"ג הגר"י גרינפלד בעל שו"ת קול יהודה ס"ל דבעינן ס"ת כשר, ולכן מכל הנ"ל תלי' בהאי דינא באם בעינן ס"ת מה"ת, אך אין כאן מי שהכריע בהאי הלכה, וכאמור נהוג עלמא לכתחילה להקפיד לקרא מספר כשר ואין להקל בדבר.

ה. מה שכתבת תחת האות ו' בזה"ל אך לא נתברר לי מהי אמנם סיבת ההיתר להוציא ספר תורה כדי לקרא בלא ברכה וצ"ע, עכ"ל. תמחול לעיין להגאון בעל מנחת אלעזר בספרו נימוקי או"ח על שו"ע או"ח, (סוף סי' תרס"ט בד"ה וכן) וז"ל, וכן ראיתי לעורר על מה שפקפק אחד על מנהג רבותינו ואבותינו הקדושים ז"ל לקרות הנשיא בס"ת ב"ב ימי ניסן וכן משנה תורה בליל הו"ר וכן הקרבנות די"ג מידות בציבור ומובן ממילא בלא ברכות העולים כלל, ורצו לפקפק כי אסור לקרות בס"ת בציבור בלא ברכה, וז"א, והיכן כ' זה כלל ואם אחד רוצה ללמוד (ברבים) מתוך ס"ת (כמו שמספרים מהגר"א ז"ל וכדומה) וכי צריך לברך עלי' ופשיטא שיוצא בברכת התורה שחרית רק בימים דתקנו קריאת ס"ת בציבור תיקנו העולים בברכה וז"פ ואכמ"ל. וע"ע בשו"ת דברי יואל להגה"ק מסאטמאר זתע"א (או"ח סי' ט') דאלו שנהגו להוציא ס"ת לקרא הנשיא אין בזה משום טילטול ס"ת שלא לצורך, דכל זה רק כאשר מוציאו מן הביהמ"ד או מבית לבית, אבל באותו ביהמ"ד שמונח שם בארון אין קפידא שהרי בשביל כך הונח שם בארון ללמוד ולקרות ממנו לא שיהי' מונח בארון, אלא בשעה שאין קורין ולומדין ממנו צריך להיות משומר בארון, אבל בשביל קריאה ולימוד בכל אופן ואופן אין גנאי להוציאו והא' ראוי' שהיו איזה גאונים וקדושים יחידים שהיו נוהגים להוציא הס"ת בשביל קריאתם שמו"ת אף

שבדאי אין שום חיוב בדבר וכו'. עי"ש. עכ"פ חזינן דאין בזה איסור להוציא הס"ת לקריאה באם בעינן לכך וגם בלי ברכה, ועל כן אלה שנוהגים להוציא ס"ת לנשים לקריאת פרשת זכור בשבת אחה"צ כפי איזה מקומן ששמעתי וראיתי, גם כאשר הקריאה נעשית בלא ברכה לפני' ואחרי' אין בכך איסור והעיקר שיעשה בצניעות, דהיינו יקרא להם גבר והם ישהו בעזרת נשים, דאם כי שיש דעות כאמור דנשים לא חייבות כלל בפרשת זכור, ויש דעות דבגברי דלא בעינן דוקא ס"ת בזכירה מה"ת, אך די לנו השיטות האלה שכן מחמירים על עצמם וס"ל דגם נשים בכלל זכירה אין אני רואה איסור לקרא להם מתוך ס"ת, דבאם מצינו בש"ס דמאה נשים כתרי גברא (ברכות מ"ה ע"ב), והרי גם לחד גברא כאשר יש ענין בזה שרי להוציא ס"ת כנ"ל. ולכן מה שהבאת מספר נטעי גבריא בזה לא ידעתי, ואת"י לעיין באותיות מחכימות. וע"ע בשו"ת מהרי"ץ (דושינסקיא, ח"א סי' ל"ב) וכן בשו"ת תורת יקותיאל (או"ח סי' מ"ו)

ו. מה שדנת בדברי הגר"י ענגל בגליוני הש"ס סנהדרין (ע"ד ע"ב) דס"ל דנשים בכלל לשון הש"ס בני אדם ולכן קדה"ש איתא גם בפני נשים לדעתו. אמרתי להראות באצבע, על מה שכתבתי בספרי באר שרים (ח"ב סי' ע"ג אות ד') על הא דהקשה בגליון הש"ס לכק"ז מרן הרע"א על דברי התוס' בחגיגה (ט"ז ע"ב ד"ה דבר) שכתבו דבש"ס זבחים בריש כל הפסולין מרבינן נשים לשחיטה, וע"ז תמה הרע"א ז"ל, דלא מצא בש"ס זבחים דבר זה, אלא דכל מה שנזכר שם הוא רק דשחיטה כשרה זרים, אבל בנשים מאן דכר שמ' עי"ש. והבאתי מאמור"ר הגאון זצ"ל ליישב כונת התוס', דבכל הש"ס כולו כאשר מובאת הדרשה על הכתוב "ויקריבו בני אהרן" דדרשינן בזה דמקבלה ואילך מצות כהונה נזכר בש"ס, לימד על שחיטה שכשרה בזר, מלבד בש"ס זבחים הנ"ל מסיים בלשון, לימד על שחיטה שכשרה "בכל אדם" ומעתה מדוע לא הביאו תוס' את דברי הש"ס בברכות (ל"א ע"ב) או יומא (כ"ז ע"א) דגם שם מופיע לימוד זה ממש ומאי הלכו עד זבחים (ל"ב ע"א) וע"כ זה כונת תוס' דבש"ס זבחים שונה הלשון ושם מסיים הש"ס על דרשה זו לימד על שחיטה שכשרה "בכל אדם" והרי בכלל לשון אדם, גם נשים בכלל. ודפח"ח. ואני ציינתי שבהקדמת הספר פנים מאירות למסכת ב"ק כתב כן בדעת התוס' עי"ש דכל אדם הכוונה גם לנשים. הרי דבלשון הש"ס אין בפהרסי' פחותה מ' אדם הצדק עם הגליוני הש"ס דהכוונה גם על נשים. ופלא כי בספרו בית האוצר ערך אדם (כלל י"ג) הביא מקהלת יעקב חלק ראשון לשון חכמים נסתפק קצת אי שם "אדם" בלשון חכמים קאי גם על נשים וכו' ולא זכר שר דברי התוס'

בחגיגה הנ"ל על פי הש"ס בזבחים בריש כל הפסולין. וגם לא זכר דברי עצמו מסנהדרין ע"ד ע"ב וצ"ע.

ז. מה שכתבת תחת אות י' דקריאת פרשת זכור יכולה להתקיים גם בפני עשר נשים ואף שאינן נחשבות ציבור אך נחשבות דין רבים, ויש לדמות לקריאת המגילה וכו' ודי ברבים דהיינו עשרה המחוייבים במלחמת עמלק ובכלל זה נשים וכו'. בזה לענ"ד אין שורת ההלכה הצרופה מסכמת לדא, ואין לעלות על הדעת הוראה שכזו דגבר יצא י"ח בקריאת פרשת זכור שקורא או שומע ואין שם אלא עשרה נשים. דבודאי בעינן מנין אנשים לקריאת התורה אלא שלקריאת עצמן יכולות להוות למנין, אך דא עקא שלענ"ד עבור נשים בודאי שורת ההלכה לכו"ע דאין בעינן עשרה נשים כדי להוציא ס"ת, כדלהלן. וע"ז י"ל מה שנפסק בשו"ע יו"ד (סי' רמ"ב סעי' י') יש מי שכתב שאסור לחכם להתיר דבר התמוה שנראה לרבים שהתיר את האסור. ועל אף שהש"ך (שם סקי"ז) כתב שם דאם אומר לשואל טעם בדבר ומראה לו פנים או שמביא ראיות מתוך הספר מותר. (ולשון מתוך הספר הוא הש"ס בלשון הש"ך כידוע עיין ש"ך יו"ד סי' ע"ב סק"ב גבי לב עוף עי"ש) וכאן לא מצאתי ראיה בדבריו מן הש"ס, אך אפי' בל"ז ראה מה שכתב מרן החיד"א בשו"ת יוסף אומץ (סי' ז') גבי פסק הנובי"ק גבי גילוח בחוהמו"ע כתב בזה"ל, מ"מ בנ"ד אפילו יתן טעם לדבריו וידפיס הפסק יצא תקלה ומכשול כאשר שמענו כן ראינו בפסק וכו' ובכה"ג יודה הרב הש"ך שאין להתיר דבר התמוה לרבים וכו'. ועיין בספרי באר שרים (ח"ד סי' ס"ב אות ב'). ופסקו בענין זה דסגי בעשרה נשים למנין אפי' עבור גברי, ועוד יותר שאשה תקרא כל זה מבלי עיון כלל דבר התמוה לרבים. ואם כונתך דקאי העשרה נשים ואשה תקרא עבור הנשים לענ"ד גם בזה לא ירד בני עמכם, ואבאר שיחתי.

ח. באם כונתך שכאשר נשים רוצות לקרא לעצמן סגי בעשרה נשים, איני מבין כלל, היות ויש דעות כאמור דאשה כלל לא חייבת א"כ מנין מי בעינן, אפי' לשיטות דנשים כן בכלל פרשת זכור, וגם לכמה נשים אפשר לקרא ולא בעינן דוקא עשרה נשים, עבור קריאה לנשים בלבד, דהרי קריאת פרשת זכור באם הן חייבות הוא לא מכח פרסומי ניסא, שהיא הסיבה בקריאת המגילה ושם כתב הגר"י כהן זצ"ל, בהגהות על מקראי קודש (על פורים סי' ל"ה הערה 2) דעשרה נשים בודאי מהוה מנין עבור מגילה וכל הספק ברמ"א (בסי' תר"צ סעי' ח"י) והוא ספק הגהות אשר"י שהזכרת קאי רק על צירוף ולא על עשרה נשים שע"ז אין ספק ובודאי מהו מנין וכן כתב שם במקראי קודש (בסי' נ' בהערה 3) עי"ש מילתא בטעמא, אך בפרשת זכור שהוא ביסודו באם קוראים בספר תורה אי מדאורייתא אי מדרבנן לכל השיטות

הידועות בכך כנ"ל, הכל הוא מכח דין קריאת תורה, וקריאה ככל הקריאות ושם עשרה נשים לא הותר מעולם, דראה ברמ"א (סי' רפ"ב סעי' ג') ואלו דוקא מצטרפים למנין הקרואים אבל לא שיהיו כולם נשים או קטנים (ר"ן ריב"ש) ובמשנ"ב (שם סקי"ד כתב או רובם) ובשער הציון (שם אות ח"י) תמה על הפרמ"ג דהסתפק בזה והוא מפורש בר"ן כמ"ש. ואי דהקריאה היא לנשים בלבד לפרשת זכור, כאמור נראה דלא בעינן מנין, דדין מנין בקריאת התורה גם בפרשת זכור הוא מדין ונקדשתי בתוך בני ישראל, וע"ז לא מהני נשים, וכן כתבו בפוסקים. כמו שכתב בשו"ת בנין ציון החדשות (סי' ח') שציינת עליו בריש דבריך.

ט. גם בכל הענין דאשה וקטן עולה למנין ז' כבר כתב המג"א (שם) בשם הריב"ש דהכוונה על מפטיר אחר ז' עי"ש ובפרשת זכור נהגו דאין קטן עולה ובודאי לא יקרא כמבואר בפרמ"ג (רפ"ב) ועי' (טו"ז תרפ"ה בסופו) בשם מהרש"ל, והדברים עתיקים. (עיין משנ"ב רפ"ב סקכ"ג) ולכן בקריאת פרשת זכור גם לנשים חיוב זכירה מכח חיוב מחייה או מכח זכירה עצמה כמבואר בפוסקים, ולכן לא אבין על מה בעינן לחדש דין עשרה נשים (גם באם יהיבנא דהחילוק של אותו רב שציטטת דיש להבדיל בין דין ציבור ודין רבים), ואי כוננתך דעשרה נשים סגי גם לקריאת ושמיעת גברי ע"ז לית מאן דיוורה כן, כפי שכתבנו. ומה שכתבת דאשה תקרא, מדין אשה עולה למנין שבעה כמבואר בש"ס מגילה (כ"ג) כבר כתבתי בזה בבאר שרים (ח"א סי' ח"י) ועיין בהגהות היעב"ץ (שם מגילה כ"ג ע"ב) דהש"ס מייירי בדליכא מאן דידע לקרא ואין בעשרה אחד מן השבעה קרואים דידע לקרא עי"ש בדבריו.

י. במסקנת דבריך, נלענ"ד דלא בעינן טעמא רבה להיתר להוציא ס"ת לצורך קריאת נשים שלא יכלו לבא לקריאה בבוקר וגם באם אין מנין עשרה נשים וגבר יקרא עבורם והם יהיו בעזרת נשים ולא בבית הכנסת כפי שכתבתי שפיר דמי כנ"ל, דהא גם לצורך יחיד כקריאת נשיאים כבר כתבו הנימוקי או"ח והדברי יואל דשרי ואין בזה טילטול ס"ת שלא לצורך. ובאם יש מנין עשרה של נשים לענ"ד בקריאת התורה של פרשת זכור אינו כקריאת המגילה דשם כאמור יש בעשרה נשים משמעות מנין עבור פירסום הנס או כהגדרתו של אותו רב שציינת דבמגילה הוא מדין "רבים" שזה גם נשים. וגם שם בקריאת המגילה כתב המשנ"ב (סי' תרפ"ט סק"ז וסק"ח) ושם אפי' לעצמה לא תקרא אם לא בא"א בענין אחר, וא"כ כ"ש בקריאת פרשת זכור בודאי הוא מדין "ציבור" אתינן עלי' כנ"ל, ודין קריאת התורה הוא, והס מלהזכיר דאשה תקרא וכאמור אפשר לקרא עבורם ללא ברכה לפני' ואחרי' וכפי שכתבתי מהא דנפסק והורו בנימוקי או"ח והדברי יואל הנ"ל.

יא. ומה שהזכרת משו"ת קנין תורה גבי ב' ספרים בדוקא, אינו תח"י לעיין בו אך מה יעשו מנין שיש להם רק ספר תורה אחד האם יורה מאן דהוא דלא יצאו י"ח בגלילה לד' פרשיות אתמהה? ועיין בשערי אפרים (שער ח' סעי' ע"ה) גבי חנוכה, שכתב, וכן אם אין להם רק ס"ת אחת יעשו על הסדר הזה עי"ש גבי ר"ח טבת שחל בשבת ועיין בהגהות שערי רחמים (אות מ"ה) שהביא מהאדר"ת בקונטרס עובר אורח דיש פוסקים דאז לא יקרא ר"ח לפני חנוכה, כי יש דינא דאין מעבירין על המצוות משום דקריאת חנוכה בנשא ור"ח הוא בפנחס, אך לא נהגו כן דההלכה כמ"ש המג"א דאין בזה מעבירין על המצוות וכן הוא בד' פרשיות כמ"ש בשערי אפרים שם (סעי' פ"ג) כך דאין אני רואה דיון מלקרא באותו ספר כאשר כך נהגו. אך כבר כתבתי לעיל דראיתי דמוציאים לפני מנחה ס"ת וגברא קורא לפני הנשים ואין בזה מן המתמיהין לנוהגים בכך. כ"ז נלענ"ד הלכה למעשה.

הכו"ח תוך צפי' לישועת ה' על עמו ונחלתו בכלל כ"י,

מו"מ במשנה ברכה

אברהם יפה שלזינגר



דוד קפל

ליום אנג'לם

כ"ג אדר ב' תשס"ח

לכבוד ידידי הרה"ג ר' צבי רייזמן שיחי

כפי שהודעתי לכת"ר רק עכשיו הגיע אלי בשמחה השיעור של כת"ר בענין קריאת פרשת זכור לנשים ומה מאד נהנתי מפריסת הדברים בהיקף גדול ועל צילומי המראה מקומות ודבר גדול עשה בזה ובמיוחד נהנתי מהחידוש המרכזי והדברים מתוקים מדבש. והואיל וכת"ר גילה את רצונו לקבל הערות והארות על השיעור ושיסבו לו קורת רוח ועונג מרובים הרי זה גם תענוג שלי להעיר כמה הערות.

יש להעיר שאת"ל שדין קריאת פ' זכור הוא דין קריאה ברבים ולא דין קריאה בציבור ולכן הקריאה יכולה להתקיים בפני עשר נשים אז יש הוכחה מדברי הרא"ש ברכות (מז:): שנשים פטורות מפ' זכור דאילו היו חייבות בפ' זכור גם עבד היה חייב שהרי הוא חייב במצות כאשה ואם כן לא היה ר"א צריך לשחרר עבדו כדי לצרפו למנין לקריאת פ' זכור שהרי אין דין קריאה בציבור בפ' זכור אלא קריאה ברבים והוא יכול להצטרף למנין עשרה מדין רבים מבלי לשחרר אותו והגאון מקוטנא בישועות מלכו או"ח סי' נ' באמת הביא ראייה מדברי הרא"ש שם שנשים פטורות

מפ' זכור ולכן היה צורך לשחרר עבד כדי שישלם מנין עשרה כי אחרת היה פטור כאשה אבל התורת חסד והבנין ציון סי' ח' דחו ראייתו דאפילו אם נשים ועבדים חייבים לשמוע פ' זכור מכל מקום אין מצטרפין לעשרה דבעינן זכרים בני חורין כדאיתא במגילה (כג:) ונקדשתי בתוך בני ישראל לענין קריאת התורה אבל אם החיוב הוא מדין קריאה ברבים לפרסומי ניסא ולא מדין קריאה בציבור אם כן הרי מוכח מדברי הרא"ש הנ"ל שאשה פטורה מפ' זכור ואם היא חייבת בפ' זכור זה דין קריאה בציבור ככל קריאת התורה וצריך מנין עשרה זכרים בני חורין.

אבל יש לדחות שנשים חייבות בפ' זכור משום שאף הם היו באותה הנס כלומר שהיו בכוונת עמלק להשמיד את ישראל וכפי הטעם שכתב המהרי"ל דיסקין לחייב נשים בזכירת עמלק אבל עבדים שלא היו בכלל רצונו של עמלק להשמיד אינם חייבים בזכירת עמלק ולכן היה צורך לשחרר את העבד כדי שיהיה חייב וישלם למנין עשרה וכן רואים בחיוב קריאת המגילה הכל חייבים וכו' אנשים ונשים וגרים ועבדים משוחררים כג' הרמב"ם והמחבר סי' תרפ"ט ס"א וביאר הגר"א שאע"פ שנשים חייבות משום שהיו באותו הנס עבדים שאינם משוחררים פטורים שלא היו באותו הנס ולא דמו לנשים ולא כטור ומג"א ע"ש אמנם המג"א שם סק"ב כתב שמהב"י משמע שעבדים שאינם משוחררים נמי חייבים במקרא מגילה ע"ש ואם כן לדברי המג"א צ"ל שעבדים חייבים בכל מצוות שנשים חייבות אע"פ שהטעם לחייב אותם לא שייך אם כן צ"ל שמוכח מדברי הרא"ש הנ"ל שנשים פטורות מקריאת פ' זכור והוא הדין עבדים ולכן היה צורך לשחרר אותו לצרפו למנין עשרה או דס"ל שנשים חייבות בזכירת עמלק אבל קריאת פ' זכור לא הוי סתם דין קריאה ברבים אלא הוא דין קריאת התורה בציבור שעליו כתוב ונקדשתי ובעינן בעשרה זכרים בני חורין ולכן היה צורך לשחרר העבד כדי לצרפו למנין עשרה אע"פ שגם עבד שאינו משוחרר חייב בזכירת עמלק לא שייך לצרפו למנין עשרה כל זמן שהוא עבד, ואם כן הדרא קושיא לדוכתא לענין הברכה על קריאת פ' זכור לנשים אבל יש לדחות שגם המג"א מודה שאם יש טעם לחייב נשים ואין הטעם נוגע לעבדים אין עבדים חייבים אבל סובר דשאני הא דמגילה שגם העבדים היו באותו הנס הואיל והיו נימולים ונוהגים בדת ישראל כאשה היו נחשבים גם כן באותו הנס כמו הנשים וכמו שהבין המחצית השקל בכונת המג"א ולעולם אם הטעם לחייב נשים לא שייך בעבדים אין העבדים חייבים כנשים ולכן היה צורך לשחרר העבד לצרף אותו למנין לשמוע פ' זכור וכן להיפך אם הטעם לפטור את הנשים לא שייך בעבדים אין לפטור את העבדים ולכן עבדים אסורים בהשחתת זקנם בנ"י מכות (כב.) וש"ך יו"ד סי' קפ"א משום שהטעם שאין נשים מצוות הוא משום שאין להן זקן וזה לא שייך אצל

עבדים ולכן הם חייבים וכן עבדים מצווים על הקפה ברמב"ם הל' ע"ז פי"ב ה"ב משום שילפינן הקפה מהשחתת הזקן וכמ"ש בישועות מלכו או"ח סי' נ' אם כן זה ברור בכוונת המג"א ואין בזה מחלוקת דאם כן קשה עליו מהא דהשחתה והקפה אלא ודאי הפטורים והחייבים של עבדים כנשים הם רק אם הטעם שייך לשניהם וכן עיין מל"מ הל' מלכים פ"י ה"ז שעבדים חייבים במצות פו"ר אע"פ שנשים פטורות ע"ש וכן בברהמ"ז דן הש"ס בברכות (כ:) אם נשים חייבות ופרש"י דילמא פטורות משום שאין להם חלק בארץ והק' הרשב"א אם כן גם עבדים יהיו פטורים ות' עבדים וגרים הם זכרים ושם זכרים נטלו חלק בארץ ע"ש אם כן ק"ו שאם נשים פטורות מזכירת עמלק משום דלא בני כיבוש ומלחמה נינהו וכדברי החינוך הלא אין טעם זה נוגע לעבדים ויש לחייב אותם, ועל צד זה מוכרחים לומר שעבדים שאינם משוחררים חייבים בזכירת עמלק והיה צורך לשחרר העבד משום דין ונקדשתי וכו' שצריכים עשרה זכרים כשרים וכן כתב הבית יצחק (שמעלקיש) אה"ע סי' ה' אות ד' שאפילו לשיטת החינוך שנשים פטורות מזכירת עמלק משום שאינן בנות כיבוש ומלחמה עבדים חייבים כי הם בני מלחמה וכיבוש.

ועוד יש להעיר שהמהרי"ל דיסקין גם כתב שהשאלה האם נשים חייבות בפ' זכור תלויה בדין הכללי האם נשים חייבות בקריאת התורה שלמג"א סי' רפ"ב בשם מסכת סופרים נשים אע"פ שאינן חייבות בתלמוד תורה מ"מ חייבות לשמוע קריאת ספר כאנשים ואין נוהגות לזהר בזה ואדרבה יש מקומות שנוהגות הנשים לצאת החוצה בעת הקריאה וכמובא במשנ"ב סי' רפ"ב סק"ב. אם כן לכאורה לדברי צ"ל דהמג"א לשיטתו שנשים חייבות מדאורייתא בפ' זכור אבל ודאי אינן מברכות בקריאת התורה אלא במנין של עשרה זכרים בני חורין אבל נראה שמשום כבוד הציבור לא תעלה וכפי שהוא הדין בכל קריאת התורה בשו"ע סי' רפ"ב ס"ג שאמרו חכמים אשה לא תקרא בציבור משום כבוד הציבור וכן לכאורה צריך להיות גם בקריאת פ' זכור שדינו כדין קריאת התורה וכן מבואר במג"א סי' תרפ"ה בשם התה"ד סי' ק"ח שלשיטת הרא"ש קריאת פ' זכור בעשרה מדין תורה ולכן היה צורך לשחרר עבד כדי לצרפו למנין, וכל זה אע"פ שסובר שנשים חייבות בזכירת עמלק מדאורייתא ובעינן קריאה בציבור ולא סגי בקריאה ברבים.

ועוד יש להעיר בנוגע לשיטת הט"ז סי' תרפ"ה סק"ב שבקטן שאינו יודע למי מברכין אין יוצאין ידי הברכה על ידו ואין יוצאין ידי קריאה בלא ברכה על כן אין לקרות למפטיר לקטן שאינו יודע למי מברכין אבל בידוע למי מברכין נראה דשפיר יוצאין ע"ש לענין מפטיר של ד' פרשיות כולל פ' זכור (ולא כהמהרש"ל שאפילו יודע למי מברכין אינו עולה לפ' זכור ולא כשיטת הב"ח שאפילו אינו יודע למי

מברכין עולה למפטיר פ' זכור) ותמהו על הט"ז מנא ליה שברכה על פ' זכור מעכבת את המצוה הלא אנחנו קיי"ל שברכות המצוה אינן מעכבות ולא כהירושלמי שברכת המצוה מעכבת את המצוה. ועוד יש להעיר שלא תקנו ברכה מיוחדת לפ' זכור אלא הוא ברכות התורה ככל עלייה לתורה לפנייה ולאחריה ומזה משמע שקריאת פ' זכור הוא דין קריאת התורה וככל קריאת התורה ומי שחייב בקריאת התורה חייב בפ' זכור ומי שפטור פטור אבל אם כן לכאורה לא מהני קריאת פ' זכור לנשים לחוד הואיל וברכה מעכבת כשיטת הט"ז ואי אפשר לברך הואיל והוא דין קריאה בציבור וככל הנ"ל ולא הוי דין חדש בקריאה ברבים אלא קריאה בציבור הוא לכל דבר וברכתו דבר שבקדושה וצריכה עשרה זכרים בני חורין. ועוד יש להעיר שאם דין קריאת פ' זכור היה רק תלוי במצות מחיית עמלק וכל מי שחייב במחיית עמלק מצטרף לקריאת פ' זכור אם כן לכאורה ברור שהברכה לא תהא דאורייתא ולא תהא מעכבת.

ובאופן כללי נראה שיש בקריאת התורה שתי דינים דין אחד מהלכות תלמוד תורה וזה דין דאורייתא של תלמוד תורה ובזה נשים פטורות ויש דין שני של קריאת התורה שנשים חייבות כדברי המג"א בשם מסכת סופרים אבל אינו מצוה דאורייתא והנה הברכה על קריאת התורה היא מדאורייתא כמ"ש הרמב"ן בספר המצוות (הוספות למצוה י"ד) והוא ממנין המצוות שנצטוונו להודות לשמו ית' בכל עת שנקרא בתורה על הטובה הגדולה שעשה לנו בתתו תורתו אלינו וכו' והוא אומרו כי שם ה' אקרא הבו גודל וכו' ואין ראוי למנותה מצוה אחת עם הקריאה וכו' ע"ש ואיתא בתוס' הרא"ש ברכות (טו.) שאם ברכה על הפרשת תרומה היתה דאורייתא היתה הברכה מעכבת ולא הוי הפרשה אבל הואיל וברכה על הפרשת תרומה אינה אלא דרבנן אינה מעכבת ע"ש אם כן שפיר י"ל לשיטת הרמב"ן ברכה על קריאת התורה מעכבת אבל כל זה הוא בגלל התלמוד תורה בציבור שבקריאתה במנין של עשרה זכרים החייבים בתלמוד תורה ואז הוי קריאה זו לימוד תורה ברבים אבל אם קוראים לנשים לבד אפילו על הצד שחייבות בקריאת התורה (כמג"א בשם מסכת סופרים) מכל מקום אין לקריאתה את המעלה של תלמוד תורה ברבים שאין שם עשרה זכרים שחייבים בתלמוד תורה ורק אז הוי מצוה דאורייתא לברך ואפילו האשה חייבת לברך מדאורייתא והוא ברכת השבח על התורה אבל חכמים תקנו שמפני כבוד הציבור היא לא עולה לתורה אבל כל שאין שם עשרה החייבים בתלמוד תורה אין מצוה מדאורייתא לברך ואין חיוב הברכה אלא מדרבנן והוא הדין כאשר קוראים לנשים פ' זכור הרי אפילו אם חייבות בפ' זכור מאיזה טעם שיהיה, אין בזה את המעלה של תלמוד תורה בציבור של חייבים בתלמוד

תורה הואיל והוא ציבור של נשים לחוד ולכן אין הברכה אלא מדרבנן וממילא אינה מעכבת את המצוה ולכן כאשר קוראין פ' זכור לנשים לחוד אע"פ שמספק אין מברכים הם שפיר יוצאות ידי חובתן גם לשיטת הט"ז שאז הברכה הוא רק מדרבנן ואינה מעכבת.

ובנוגע לספיקו של הג"א מגילה פ"א סי' ו' המובא ברמ"א סי' תר"צ סי"ח מה הדין בקריאת המגילה שלכתחלה צריכה ציבור האם נשים מצטרפות לעשרה דמאחר ואינו אלא משום פרסום הנס לא בעינן שיהיו בני מצוה (כלומר סגי בנשים) וכתב כת"ר שיסוד הספק הוא האם בקריאת המגילה דרושה נוכחות ציבור כדין דברים שבקדושה או קריאת המגילה בעשרה יסודו מדין פרסום הנס ולזה נשים גם כן נחשבות כרבים. ויש להעיר שכבר מובא בהר"י קדם במקראי קודש שם (סי' ל"ה) שמבואר בראשונים שהספק של הג"א אינו אלא בנוגע לצירוף נשים וגברים דילמא הוי כזימון שנשים מזמנות לעצמן אבל אין מצטרפות עם אנשים וכמ"ש המאירי (ה). ספק זה במקרא מגילה בצירוף נשים עם אנשים אבל ברור שעשר נשים לבד נחשבות לקריאה בעשרה וכל הספק הוא אם מצטרפות לאנשים או דילמא שאני סעודה דאית ביה משום פריצות אבל למגילה מצטרפות והביא בשם חכמי פרויניצא שלמעשה דומה בזה לסעודה ואין מצטרפות עם אנשים וכן דעת בעל העיטור המובא בטור סי' תרפ"ט והיינו משום פריצות אבל לולא זאת גם מצטרפות לאנשים ואם מדובר בנשים לבד פשיטא שהוא בכלל קריאה בעשרה וכן שיטת הר"ן מגילה (ה). והרמב"ן שדחו את ראית הר"ז"ה שמגילה א"צ עשרה מדלא תנא ליה במתני' (שם כג:) בהדי הני מצות שהן בעשרה ודחו דלא דמי שבאמת בעינן עשרה אבל רק משום פרסומי ניסא ולא משום שהוא חובת ציבור ולכן אפילו אם כולם כבר יצאו יד"ח מקודם ורק אחד צריך לצאת יד"ח בקריאה זו הרי הוי קריאתו בעשרה הואיל ויש כאן פרסומי ניסא (ולכן קריאה שלא בזמנו כגון ט"ו שחל בשבת וקוראים בכרכים בי"ד צריכים עשרה אבל סגי אפילו אם תשע מהם כבר יצא יד"ח שפיר הוי הקריאה ברבים בפרסום. אם כן לרמב"ן והר"ן אין ספק שדין קריאת המגילה בעשרה הוא מדין פרסום הנס אבל ברז"ה יש לדון ומסברא לכאורה אין שום מקום לחלק ולומר שמדין ונקדשתי וכדומה בעינן קריאת המגילה בעשרה שאין בזה שום טעם לחלק בין בזמנה לבין שלא בזמנה ואדרבה בזמנה היה מסתבר שיש בקריאתה יותר משום דבר שבקדושה מאשר שלא בזמנה. ובאמת באו"ז ח"ב (סי' ש"ע) מספקא ליה בקריאה שלא בזמנה דצריכה עשרה אם צריכה עשרה בני מצוה כמו כל הטעונים עשרה במגילה (כג:) או דילמא הואיל ואינו אלא משום פרסומי ניסא אע"פ שאינם בני מצוה אכתי איכא פרסום טובא ע"ש הרי דמספקא ליה במחלוקת

הרמב"ן והרז"ה ויתכן שזה גם ספיקו של הג"א המובא ברמ"א ולא כהמאירי וסיעתו דפשוט להם שעשר נשים הוי קריאה בעשרה ורק לענין צירוף עם גברים הוי הספק.

אבל עיין בר"ן מגילה (יט:): הכל כשרים לקרות את המגילה וכו' דבריש ערכין מרבינן מהכל לרבות נשים ומשמע שמוציאות את האנשים ידי חובה וי"א שאע"פ שהן מוציאות יד"ח את האנשים אין מצטרפות למנין עשרה למי שמצריך עשרה למקרא מגילה וכדאשכחן בברכות (מה:): לענין ברהמ"ז שאע"פ שנשים מזמנות לעצמן אין מצטרפות למנין שלשה לזמן עם אנשים משום פריצותא, והיינו שיטת בעל העיטור בשם חכמי פרובינצא המובא בטור סי' תרפ"ט שהבאנו לעיל וכתב הר"ן שאי אפשר לומר כן דשאני התם שאין מוציאות אנשים יד"ח בברהמ"ז אבל כאן איך אפשר שמוציאות האנשים יד"ח קריאה ואין מצטרפות עמן למנין אלא ודאי מצטרפות ולא חיישינן לפריצותא כדחיישינן התם בברהמ"ז שאין שינוי במטבע ברכה בצירופן ואין צירופן ניכר שכן דרך קריאתה ליחדי כרבים וכיון שאין צירופן ניכר מותר משא"כ זימון הוי שינוי במטבע הברכה וניכר צירופן עם אנשים הלכך חיישינן לפריצותא ע"ש ולא ידענא למה צריך להגיע לזה ולא כתב כהמאירי ששאני סעודה שהוא מקום פריצותא עכ"פ מפורש בדברי הר"ן גם כן שנשים מצטרפות לאנשים במנין עשרה במקרא מגילה והדבר ברור שכן נכון להלכה ונשים מברכות על מקרא מגילה.

ועוד יש להעיר שהרבה פוסקים סוברים שגם הברכה על מקרא מגילה לפני המגילה אין מברכין אלא כאשר המגילה נקראת בציבור של עשרה וכן פסק רבנו גרשום המובא בהגהות מיי' הל' מגילה פ"א אות ט-י ובמרדכי (מגילה אות תשפ"ב) שהוא ברכה לבטלה וכן דעת הבה"ג והיראים וכו' ושו"ת מהר"י וייל סי' מ"ה שהלכה כרב אסי במגילה (ה). שאפילו בזמנה אינה אלא בעשרה והמחבר בשו"ע השמיט את הדין האם מברכין עליה ביחיד או רק בציבור וי"א שהשמיטו משום דמספקא ליה למעשה וספק ברכות להקל ועיין דינא דחיי ח"ב (קכח:): שהמנהג שאין מברכין על קריאת המגילה לנשים ובזכור לאברהם (ח"ג דף ד.) ובספר ויען משה (או"ח סי' צ"ה) איתא שהיינו טעמא משום שנשים נחשבים כיחיד ויש מחלוקת הפוסקים אם מברכים על המגילה ביחיד ולכן אין לברך לנשים שהן כיחיד משום דספק ברכות להקל. ולמעשה לא קיי"ל ככל אלה ואנו מברכין על מקרא מגילה גם ביחיד כדעת רב האי גאון המובא בשבולי הלקט סי' קצ"ה וכן דעת הרי"ף ורא"ש וב"י סי' תר"צ וכן המנהג שהלכה כרב והאחרונים האלה סוברים שנשים דינם כיחיד אפילו לענין ברכה הראשונה במקרא מגילה גם כן לא קיי"ל

כוותיהו ורוב ראשונים לית להו ספיקו של הג"א כאשר מדובר בעשר נשים ולא
הוי הספק אלא בנוגע לצירוף נשים עם אנשים ולכן ברור שבמנין של עשר נשים
מברכות על מקרא מגילה.

אבל קריאת פ' זכור וקריאת התורה לאלה המחייבים נשים בקריאת התורה
לכאורה לא יתכן לברך עליהם בציבור של נשים כי לא תקנו ברכה מיוחדת לקריאת
פ' זכור אלא הברכות הם אותם ברכות על התורה אשר אינן שייכות לנשים וניתן
להבין את זה גופא על פי הדיוק המובא בשם הגרי"ד סלובייצ'ק המובא בהררי
קדם סי' קפ"ה כפי שכת"ר ציין שהרי לשון הספרא המובא ברמב"ן ס"פ תצא הוא
"מה אני מקיים זכור שתהא שונה בפין" ופי' הראב"ד (ריש פ' בחוקות) שתהא
שונה בפין הלכות מגילה. מבואר משם שעיקר מצות זכירת עמלק הוא על ידי
תלמוד תורה של הענינים האלה ולימוד ההלכות של מחיית עמלק והואיל ונשים
פטורות מתלמוד תורה אפשר שגם חיוב זה של לימוד התורה לא חל עליהן ע"ש
ואפשר שהואיל ויש בו דין תלמוד תורה לכן לא תקנו ברכה מיוחדת עבור זה אלא
השאירו את ברכות התורה גם למצות זכירת עמלק אבל אין מזה ראיה לפטור
נשים מקריאת פ' זכור כי שפיר י"ל שיש שני דינים במצות זכירת עמלק אחד יכול
להיות הדין של תלמוד תורה לימוד ההלכות וכו' אבל יש בודאי גם דין של זכירת
המעשה ובלי מצוה של תלמוד תורה ושפיר ניתן לומר שנשים חייבות במצות זכירת
עמלק אבל רק מדין השני ולא מדין הראשון של תלמוד תורה של ההלכות ואם
כן י"ל שלא תקנו ברכה מיוחדת אלא השאירו הברכה על התורה והוא הדין בקריאת
פ' זכור לנשים לבד.

ולכן נראה שאפילו אם נשים חייבות בפ' זכור אינן יכולות להוציא אנשים
ידי חובתם בקריאה שהרי אצל אנשים יש בקריאתה גם כן משום דין תלמוד תורה
ולזה צריכים ציבור של עשרה ולכן אין נשים מוציאות אנשים ידי חובתם בקריאת
פ' זכור וכן לא יתכן שיוציאו את האנשים ידי חובתן ואינן יכולות להצטרף אתם
וכסברת הר"ן הנ"ל וזאת לא שמענו מעולם שנשים תצטרפנה לאנשים לעשות מנין
של עשרה לקריאת התורה אפילו לשיטת המג"א סי' רפ"ב שהן חייבות בקריאת
התורה ואפשר שהיינו טעמא משום שקריאת התורה של אנשים מתקנת בצורה
של ונקדשתי בתוך וכו' והאנשים חייבים לברך מדאורייתא כהנ"ל בשם הרמב"ן
אבל אינם יכולים לברך הואיל ואין כאן עשרה גברים בני חורין ואי אפשר לצרף
את הנשים למנין של עשרה ולכן הגברים אינם יוצאים יד"ח והואיל ואינם יוצאים
יד"ח נמצא שאין הקריאה בעשרה כי אין כאן לא עשר נשים ולא עשרה אנשים
ואינן יכולות להצטרף לאנשים אבל קריאת פ' זכור לנשים בלבד שפיר קוראים

ובלי ברכה כי לא תקנו ברכה מיוחדת על מצות זכירת עמלק בלי החלק של התלמוד תורה של המצוה שבזאת אין נשים חייבות ונשאר דבר שבקדושה שצריכין עשרה זכרים בני חורין. וכן אין להעלות לתורה אשה לפ' זכור במקום שיש ציבור של אנשים משום כבוד הציבור אבל אם כל השומעות הן נשים היא יכולה לקרות להן פ' זכור. אבל אם יש שם אנשים אפשר שאינה יכולה לקרות פ' זכור שהרי אינה במצות תלמוד תורה של פ' זכור ואם יש עשרה אנשים שאז הקריאה טעונה ברכה אינה יכולה לעלות לתורה הואיל ואינה חייבת בחלק המצוה של תלמוד תורה דמחייט עמלק ולכן אינה יכולה להוציא את האנשים בברכה כי יש במצות זכירת עמלק חלק של הלכות מחית עמלק אשר חייבים בו רק אנשים ולא נשים. אם כן אין להעלות לאשה לתורה לפ' זכור אבל אם כל השומעות הן נשים האשה יכולה לקרות פ' זכור. והא דבעלמא בקריאת התורה האשה אינה קוראת רק משום כבוד הציבור אבל לולא זה היתה יכולה אע"ג שאינה חייבת בתלמוד תורה י"ל דמכל מקום חייבת בברכת התורה הואיל ויש כאן קריאת תורה ברבים כלומר בציבור של זכרים גדולים בני חורין החייבים בתלמוד תורה במילא יש כאן חיוב ברכה מה"ת ורק משום כבוד הציבור אינה קוראת.

ובכל הנ"ל אפשר לומר שזה דומה לשיטת הירושלמי שאין לקרות בתורה בציבור בלא ברכה שהירושלמי בברכות (פ' שלשה שאכלו) סובר שברכת התורה דאורייתא רק כאשר קוראין בתורה ברבים, והבבלי חולק שברכת התורה הוא דאורייתא כאשר לומד לבד. והנה היה קשה איך אפשר לקרות פ' זכור לנשים בלי ברכה כאשר הדין הוא שאסור לקרוא בספר תורה ללא ברכה ולהנ"ל י"ל הא דלירושלמי אסור לקרות בס"ת ללא ברכה היינו משום שקוראין בתורה בציבור של זכרים החייבים בלימוד התורה אבל בקריאה בפני ציבור של נשים שאינן חייבות בתלמוד תורה וגם אינן חייבות בלימוד הלכות מחית עמלק (השונה מהלכות של זכירת עמלק) והואיל וכן כבר אין בקריאתה לנשים משום מעלה של לימוד התורה ברבים ולכן אפשר לקרות בספר תורה גם מבלי לברך וכל הדין שיש לברך עליו הוא כאשר הקריאה הוא בפני ציבור של זכרים שהיו קריאת התורה בציבור החייבים בתלמוד תורה אבל בפני נשים לא איכפת לנו ומספק אין מברכין ולא עבר אהא דירושלמי.

בידידות עוז,

דוד קמל

ר ין סימן כא כצבי שפא

רבי מאיר חזן

מחבר ספרי ברכת רם

ירושלים

כבוד ידידינו היקר והנעלה שוקד על דלתי התורה חריף ובקי טובא מחבר הספרים היקרים רין כצבי הגאון הר"ר צבי רייזמן שליט"א.

אחדשה"ט.

יקרת מכתבכם הגיעני אמש, ועברתי עליו בשקיקה בנשימה אחת, והוא בענין חיוב נשים בפרשת זכור והבאתם מערכה לעומת מערכה אלו פוטרים, ואלו מחייבים, ואלו דברי אלוקים חיים - וכפי שפסק הגרש"ז אויערבך דכל אשה תעשה כמנהג אמה.

וראש המדברים בענין זה הוא בספר החינוך שפטר את הנשים, שקשר בין מצות המחיה לבין מצות הזכירה. ומכיון שאין דרכן לעשות מלחמה ואינם במחיה כך יש לפוטרים ממצות הזכירה, וכפי שהגדרנו בס"ד את שיטתו: שה"שיעור" של הזכירה הוא שיעור כזה עד שיבא ויעשה את מעשה המחיה, ודעת החולקים על בעל ספר החינוך ס"ל דמצות הזכירה הינה מצוה נפרדת, דאף מי שאינו במצות המחיה [כי לא להם לעשות המלחמה] מ"מ חייב בזכירה, וכפי שהגדיר זאת במנ"ח: גם מי עמד בסוד ה' יתברך אם הטעם מחמת הנקמה דאפשר גזה"כ שנזכור שנאתו מאיזה טעם ואין אנחנו יודעים, ואולי גם בימות המשיח שיכרת זרעו של עמלק מכל וכל, ולא יהא זכר להם, מ"מ מ"ע לזכור ולא לשכוח. עכ"ל. כפי שהבאתם בקונטרס הנפלא המלא מזן אל זן, וכמעט שאין להוסיף עליו [הלא אמר שלמה המלך שלשים - ולא רבעים בענין מחית עמלק...]. אלא שאין ביהמ"ד בלא חידוש ואכתוב למעכת"ר את אשר עלה בידי בס"ד.

הנה המנ"ח תמה ע"ד החינוך בתמיהות נוספות: וז"ל: [כפי שהבאתם בקונטרס] וצריך ראי' לפטור נשים ממ"ע שלא הז"ג, ובפרט במקום לאו גם כן, ועוד הקשה במנ"ח: ממתני' ערוכה במסכתא סוטה דף מד: במלחמת מצוה הכל יוצאים למלחמה - לרבות חתן מחדרו וכלה מחופתה, וכבר פסק כן הרמב"ם [הלכות מלכים פ"ז ה"ד] וז"ל: במה דברים אמורים שמחזירין אנשים אלו מעורכי המלחמה במלחמת הרשות, אבל במלחמת מצוה הכל יוצאין אפי' חתן מחדרו וכלה מחופתה.

וכאן הרמב"ם לא הגדיר מהי מלחמת מצוה, אולם בפרק ה' בתחילתו כותב הרמב"ם אין המלך נלחם תחילה אלא מלחמת מצוה, ואיזוהי מלחמת מצוה זו

מלחמת שבעה עממין ומלחמת עמלק, הרי שמלחמת עמלק מוגדרת כמלחמה מצוה, ולכאור' זה אין צריך דמהיכי תיתי לומר דלא יחשב מלחמת עמלק למלחמת מצוה.

אולם הראני ידידי הר"ר זאב ויינרוט שליט"א מדברי רש"י בריש מסכתא סנהדרין במה ששנינו שם ואין מוציאין למלחמה ברשות שלא על פי בי"ד של שבעים ואחד - ומפרש רש"י בד"ה במלחמת רשות, וז"ל: כל מלחמה קרי "רשות" - לבד ממלחמת יהושע שהיתה לכבוש את ארץ ישראל. הרי שרש"י השמיט את מלחמת עמלק, וס"ל דרך מלחמת יהושע (מלחמת ז' עממין) היא מלחמת מצוה ובאמת שהדבר צ"ע - מאיזה טעם לא נחשב מלחמת עמלק למלחמת מצוה. וידידי הר"ר זאב הנ"ל רצה להוכיח מדברי רש"י הללו כדברי - שחילקתי באופן נפלא בין מלחמת עמלק לבין מלחמת ז' עממין. והוא עפ"י דברי הרמב"ם בפ"ה מהל' מלכים שבהלכה ד' בדין מחית ז' עממין פוסק שכל שבא לידו א' מהן ולא הרגו עובר בל"ת שנא' לא תחיה כל נשמה וכו', ואילו בהלכה ה' הסמוכה שהרמב"ם מדבר בה על מחית עמלק שנאמר תמחה את זכר עמלק, הר"מ לא ציין שכל שבא לידו עמלקי ולא הרגו ביטל מ"ע זו. וצ"ע.

ואמרנו בזה דיש חילוק בין ב' המצוות - דמצוות מחיית עמלק הינה במבחן התוצאה, וזהו משום שהתורה הדגישה את "תמחה" - ותמחה פירושה לעשות שיהא מחוי - ולהביא את העוון לידי גמר (כמו מיחוי קרביו בפסחים) לא כן המצוה דהחרם תחרימם של ז' עממין - שהמצוה הזו היא מצוה ככל המצוות במעשה המצוה ולכן יש דין על כל א' וא' - וזהו הוי השינוי בהלכותיהן עפ"י דיוק דברי הרמב"ם ועל פי דקדוק המקראות.

ומעתה יש לדון בזה לענין נשים במצוות מחיית עמלק - דאף את"ל כדברי בעל ספר החינוך שיש לפטור נשים ממצוות מחית עמלק - מטעם שלא להם לעשות מלחמה, אולם אכתי יכולה להתקיים המצוה ע"י שהאשה תשלח שליח ומדוע שתפטור מכל וכל. ואם כן חוזר להיות שתהא האשה חייבת גם במצוות זכור (זכירה) וא"כ מאיזה טעם פטר בספר החינוך את הנשים, ומצאתי בזה בספר דורש לציון (מבעל הנודב"י בדרוש ה' דף יז:) שהקשה: איך הרג שמואל את אגג - והרי שמואל היה נזיר אולם כמו ששנינו להדיא במתני' במסכתא נזיר דף סו וכן פסק הרמב"ם בפ"ג מהל' נזירות הט"ז - והרי מת עכו"ם מטמא במגע, וא"כ כיצד לאגג נטמא? [ופשוטו דקרא שהרגו בסיף וכדכתיב בקרא וישסף שמואל את אגג] ותיירץ דמכיוון דאגג לבדו נותר מכל זרע עמלק, וא"כ בהריגתו מתקיים מצוות מחית עמלק. וא"כ כל ההורגו מקיים המ"ע דמחיית עמלק, ואתי עשה ודחי ל"ת דטומאת הנזיר ושוב

הקשה ע"ד, שהלא קי"ל דכל שיכול לקיים שניהם לא דחי הל"ת, וא"כ הלא יכול לצוות לאחר להורגו. ועיין בדבריו שהמשיך בזה.

וראיתי בספר שלמי תודה [פורים סי' ז'] דיש לדון שמא אין זה נקרא שיכול לקיים שניהם - דמכיון דאף חבירו הלא מחוייב הוא במצות מחיית עמלק, א"כ כשיהרגו - הרי מקיים מצות עשה דיליה ואין כאן שליח (וכמו לענין מילה רק כאשר המצוה מוטלת רק על האב, אמרי' דאי איכא אחר ליעביד אחר (בגמ' שבת קכז). אך כשהמצוה מוטלת גם על האחר - לא שייך לומר שזה נקרא אפשר לקיים שניהם וא"כ היא מצוה המוטלת דווקא עליו - ולפיכך הרגו שמואל דווקא.

ובפרט לפי דברי היראים דמצות מחיית עמלק הינו מצוה המוטלת דווקא על המלך, א"כ החובה היא דווקא מוטלת על שמואל, וכמו שמצינו בדברי הגהותיו של בעל דברי תפארת יעקב על הפי' של התפארת ישראל על המשניות בסוף מסכת נזיר (פ"ט מ"ה ע"ד התפא"י באות נ"ז) שתירץ את הקושיא הנ"ל היאך נטמא שמואל בהריגת אגג - דמכיון שהמצוה מוטלת על המלך בדווקא, וכיון שה' ניחם על מלכותו של שאול - א"כ חזרה המלכות לשמואל - והוא הי' במקום מלך והמצוה מוטלת דווקא עליו.

אולם אם כדברינו שעיקר מצות מחיית עמלק מתקיימת דווקא במבחן התוצאה [ואשר על כן נראה דאף אם יהרוג ע"י גרמא, שפיר דמי, דהעיקר הוא בתוצאה, וכל הגריעותא של גרמא זהו דווקא במצוות התלויות במעשה] א"כ אף המקיים את המצוה ע"י שליח, ואף אם השליח חייב גם כן במצוה מ"מ נקראת המצוה גם כן על שם המשלח, דסוף סוף אין זה פחות מגרמא. נמצא לפי"ז פתרון נפלא לדברי רש"י בריש מסכתא סנהדרין - שהחשיב דווקא את מלחמת יהושע כמלחמת מצוה - והשמיט את מלחמת עמלק מלקראתה מלחמת מצוה (על כל פנים לענין הנידון במתני' ומוציא למלחמת הרשות) - והקשינו לעיל, דזה צריך עיון, מדוע לא תחשב מלחמת עמלק למלחמת מצוה והלא מצוה מפורשת בתורה היא, אולם כפי המתבאר א"ש דהמצוה מתקיימת רק בגמר, ואין כאן כל קיום, כל היכא דלא הושלמה המלאכה, וזה אינו חשיב מלחמת מצוה. אולם בדעת ספר החינוך יתכן דהוא לא נגרר כלל לחילוק שחילקנו בין מצות מחיית עמלק לבין מצות מחיית ז' עממין - אם כי בספר החינוך במצוה תכ"ה ששם מדבר מענין מחיית ז' עממין כתב בדברי הרמב"ם ועובר על זה ובא לידו א' מהם ויכול להורגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל עשה זו - מה שלא כתב כן במצות מחיית עמלק, א"כ נראה, שגם הוא חילק כברמב"ם בין מצות ז' עממין למצות מחיית עמלק, אולם לשאר חידושינו היוצאים מחילוק זה, כנראה שבספר החינוך לא מסכים.

ובמה שיש לדון בדברי החינוך במה שכתב שהמצוה רק אם יכול להורגו מבלי שיסתכן יש לדון בזה כפי שנכתוב בזה להלן.

והנה בספר החינוך במצוה תפ"ה - במצות מחית ז' עממין שכ' וז"ל: ועובר על זה ובא לידי אחד מהם ויכול להרגו מבלי שיסתכן בדבר ולא הרגו ביטל עשה זו - עכ"ל. במנחת חינוך תמה וז"ל: דנהי דכל המצוות נדחות מפני הסכנה - מכל מקום מצוה זו התורה צויתה ללחום עמהם וידוע שהתורה לא תסמוך דיניה על הנס (כמו שמבואר ברמב"ן עה"ת במדבר ה' כ') וכדרך העולם נהרגים משני הצדדים בעת המלחמה א"כ חזינן דהתורה גזרה ללחום עמהם אף דהיא סכנה.

והנה איתא ברמב"ן (במצוות ל"ת הנוספות במצוה י"ז) וז"ל: ויש לי ענין מצוה מסתפק עלי, והוא שנראה לי שמצוה על המלך או על השופט ומי שהעם ברשותו להוציאם לצבא במלחמת רשות או מצוה להיות שואל באורים ותומים ועל פיהם יתנהג בענין והא אמרו יתעלה [במדבר פ"ג כ"ג] ולפני אלעזר הכהן יעמוד וגו' והנה הרב בעצמו (הר"מ) כתב בהקדמתו למצוות כלשון הזה. וידוע שהמלחמות וכיבוש הארצות לא יהיה אלא במלך ובעצת הסנהדרין גדולה וכהן גדול כמו שאמר ולפני אלעזר יעמוד וכו' וזו באמת מצוה ולא עצה בלבד והיא לדורות, עכ"ל הרמב"ן.

והמגילת אסתר הצדיק את דברי הרמב"ן וז"ל: נראה לי כי סברת הרמב"ן נכונה בזה שהשאלה באורים ותומים תהיה מן המצוות הנוהגות לדורות. וראיתי בכלי חמדה [הנדפס בעניני פורים בסי' כ"ג] שאמר ע"ד הרמב"ן הללו הערה חזקה: מה שייך לשאול באורים ותומים במלחמת מצוה? האם יש לשאול את האורים ותומים אם צריך להניח תפילין? ואם יאמרו האו"ת שלא לעלות נשמע להם? והלא - "לא בשמים היא" [ב"מ נט:] והביא מדברי תרגום יונתן בן עוזיאל (בפרשת תצוה, שמות כ"ח ט"ו) וז"ל: ותעבר חושן דינא דביה מהודע דינהון דישראל דאתכסי מן דייניא, הרי דאפשר לברר ע"י האורים ותומים ספיקות בהוראה - אך גם ע"ז נתקשו - והלא קי"ל דלא בשמים היא.

וביאר הכלי חמדה, דדעת הרמב"ן כמו ספר החינוך הנ"ל דכל החיוב להלחם במלחמת ז' עממין הוא רק אם יוכל להורגו מבלי להסתכן וא"כ אף במלחמת מצוה יש מקום לשאלה באורים ותומים אם יצליחו שכן אם לא יצליחו ליכא מצוה. וכזו שאלה אם יצליחו או לא, איננה שייכת לכלל דלא בשמים היא - שכן אין שואלים כאן הוראה אלא רק מציאות ועי"ש היטב אולם אכתי יש כאן מקום לברר - מדוע בספר החינוך הדגיש ענין זה שאם עבר על זה ובא לידו אחד מהם מבלי שיסתכן

ר ין סימן כא כצבי שפה

- דווקא במצוה תכ"ה העוסקת במצות מחית ז' עממין - ומדוע לא ראה הדגשה זו אף במצוה תר"ד העוסקת במצות מחית עמלק.

ואפשר דלפי מה שהעלינו אין כאן קושיא - שכן מכיון שמצות מחית עמלק אינה בלאו הכי מצוה המוטלת על המלך (וכפשוט דברי הגמ' בסנהדרין דף כ: ג' מצוות נצטוו ישראל בכניסתן לארץ ע"ש) וא"כ יתכן בב' אופנים: או שעל המלך זה מוטל לבדוק ענין זה ואין זה נוגע לכ"א וא', או שלענין מחיית עמלק אין להתחשב בסכנה וכפי טענתו של המנ"ח דבדרך העולם בודאי שבמלחמה ישנה סכנת נפשות, והדברים מקבלים טעם לענין מחיית עמלק שהעיקר של המצוה הוא התוצאה - בזה באמת לא איכפת לנו מסכנת נפשות ואדרבה זהו טבעה של מלחמה שהיא כרוכה בסכנת נפשות.

וכמש"כ לענין מחיית ז' עממין שהמצוה היא במעשה - א"כ יש לראות שהמעשה יעשה מבלי שישתכן ועוד יש להאריך בענינים אלו. ודי בזה לעת עתה.

ואכפול תודה וברכה ותזכו להגדיל תורה ולהאדירה כחפץ לבבכם המהור!

בברכה נאמנה - מאיר חזן



בני היקר אליהו אליעזר הי"ו כתב:

פורים התשס"ח

לכבוד אבי מורי שליט"א

כפי שהבטחתי, הנני בא בדברים בנוגע לאשר כתב וביאר בנושא חיוב נשים בקריאת פרשת זכור אם נרצה לחוש ביטוי ריאלי להא דדרשו רבותינו על הנאמר במגילת אסתר "אורה זו תורה" - נצטרך רק ללמוד שיעור זה אשר בהירותו מאירה כשמש בצהרים. כה יתן ה' וכה יוסיף שתוכל תמיד להאיר בתורתך את משפחתנו וכל המסתופפים בצלך.

אתחיל בהערה קצרה - במראה מקום, באות א' נכתב בשם המהר"ם שיק בספרו על תר"ג מצוות שקריאת זכור אחת בשנה הינה עקב ומשום ש"שיעור שכחה" הינו י"ב חודש, ומשום כן חידש עוד בשם רבו החתם סופר, דבשנה מעוברת ראוי לכון בפר' כי תצא לצאת יד"ח מצות זכירת עמלק. יעויין בשו"ת חתם סופר אבהע"ז סוף סי' קי"ט שם דן בעצמו בענין זה דקריאת פרשת זכור פעם אחת בשנה, והביא ענין זה דשיעור השכחה הוי כל י"ב חודש. מראה מקום אני לך.

הנושא העיקרי עליו רציתי לכתוב הוא נוגע לסיפא. בעיקרו הסתמך על הנפק"מ שבין ציבור לרבים ושאמנם האשה אינה יכולה להיכלל בציבור הילכתי אשר הגדרתו עשרה אנשים גדולים ובני חורין, אך אין ספק שהאשה היא בכלל הרבים ומצות זכירת עמלק היא מצוה על הרבים, ונשים הוי בכלל. ויצא לחדש עוד יותר דלפי הנ"ל קריאת פרשת זכור תוכל להתקיים בפני עשר נשים. ודפח"ח. בהמשך הדברים כתב "והדברים מוטעמים ע"פ דברי המהר"ם שיק שדיני הקריאה של פרשת זכור הושוו לדיני המלחמה בעמלק, וכשם שמצות המלחמה עיקרה על הציבור לכך גם הזכירה עיקר מצוה בציבור". ומכיון שמלחמת עמלק מוטלת על הרבים, גברים ונשים כאחד (ולא דוקא על עשרה גברים), גם הקריאה מתקיימת בפני המחויבים במחיה, גברים ונשים כאחד וכו' וכו'.

והנה לדידי, יש להבין את הדברים, ומיוחד את דברי המהר"ם שיק קצת אחרת. לפני שנים מספר חשבתי לומר שסיבת חיוב הנשים אינה משום שהיא חלק מהציבור או משום שהיא נכללת ב"רבים", אלא שמצות מחיית עמלק (וממילא זכירת מעשה עמלק) הינה מצוה כזאת שאין היחיד חייב בה כלל וכלל. כשהמצוה היא מצוה שעל הציבור - אז הציבור הוא זה שהתחייב - לאפוקי היחיד. וממילא לא האיש ולא האשה התחייבו כלל במצוה, אלא שהציבור התחייב בה כיחידה בפני עצמה. הנפק"מ שאז חשבתי עליו הוא חיוב העבדים במצוות אלה. וחשבתי לפרש בהא שהגדיר הרמב"ם שגירותם של העבדים כנענים הוא מקצת גירות, בכך שאמנם התגיייר אך לא נהפך לחלק מהציבור עד שחרורו וממילא העבד לא יהיה חייב במצוות שהציבור התחייב בהן.

הבנה זאת תעזור להבין גם את שיטות רבותינו בנוגע לחיוב הנשים במצות מחית עמלק ומצות בנין בית הבחירה.

אני מצרף לכך את אריכות הדברים שכתבתי אז לגאון הר"מ מאזוז שליט"א ואת אשר השיב לי ותשובתי האחרונה. בנוסף לכך יש לי אריכות דברים בנוגע למצות בנין ביהב"ח וחיוב נשים ועבדים בה אך אכ"מ.

ולמיום, ברכת פורים שמח! שנזכרה לגאולה שלמה במהרה.

בנך, אוהבך מוקירך ומכבדך,

א"י



ר״ץ כעבי



פורים



סימן כב

גדרי תענית אסתר לעומת יתר התעניות

- א -

ונראה ביאור הענין בהקדם דברי הגרי"ז

מבריסק (מובא בהגדה של פסח לבית בריסק

עמ' רלו) בביאור דברי בעל המאור (סוף מסכת פסחים) שהקשה מדוע לא אומרים ברכת שהחיינו על ספירת העומר, ותירץ: "אין לנו להחמיר בספירת העומר שאינו אלא זכר בעלמא, והכין אסיקנא בדוכתא במנחות (סו, א) דאמימר מני יומי ולא מני שבועי אמר זכר למקדש הוא". וביאר הגרי"ז את דבריו, שיש שני סוגים במצוות מדרבנן שעושים בזמן הזה "זכר למקדש". האחד, מצוה שהיתה בזמן המקדש ומשחרב הבית תיקנו חז"ל לקיים בדיוק את אותה מצוה על כל פרטיה גם בזמן הזה "זכר למקדש", דוגמת אכילת מרור בליל הסדר שחיובה בזמן הזה מדרבנן בגלל "זכר למקדש". והיינו שאותה מצוה בדיוק שהיתה בזמן הבית מדאורייתא, נוהגת בזמן הזה מדרבנן, עם כל פרטיה כמו שהיתה נוהגת אז.

והפוג השני של מצוות. שהן תקנה של חז"ל לעשות "זכר למקדש", גדרם תקנה מחודשת לזכור את מה שעשו בזמן המקדש. ובאופן זה לא תיקנו חז"ל את כל דיני המצוה כפי שנהגה בזמן שבית המקדש

כתב הרמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה א) וז"ל: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם כדי לעורר הלבבות, לפתוח דרכי התשובה ויהיה זה זכרון למעשינו הרעים ומעשה אבותינו שהיה כמעשינו עתה עד שגרם להם ולנו אותן הצרות". ושם בהלכה ב' ג' וד' מפרש הרמב"ם אלו צרות אירעו בט' באב, י"ז בתמוז, י' בטבת ובג' בתשרי, שמפניהם מתענים אז, כפי שכותב הרמב"ם שם בהלכה ה': "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות". ומסיים הרמב"ם: "ובי"ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן שנאמר (אסתר ט, לא) דברי הצומות וזעקתם", עכ"ל. ומבואר בדבריו שתענית אסתר לא נתקנה מפני הצרות שאירעו ביום זה, אלא מתענים בו משום שגם בימי המן התענו ביום זה. וכן מפורש בדברי הרמ"א (או"ח סימן תרפו סע' ב) שתענית אסתר שונה מיתר התעניות: "ותענית זו אינו חובה, לכן יש להקל בו לעת הצורך".

ויש להבין מהו גדר החילוק שבין תענית אסתר ליתר התעניות.

היה קיים, אלא זהו זכר שרצו חז"ל לעשות למה שהיה נהוג בזמן הבית, וממילא אין צורת קיום המצוה ופרטיה בדיוק כפי שהיה בזמן המקדש.

ומחודש הגרי"ז, שספירת העומר בזמן הזה שהיא "זכר למקדש" היא מהסוג השני, כי לפי אמימר שהיה סופר ימים ולא סופר שבועות, למרות שבמקדש היו מונים שבועות, פירוש, שמצות ספירת העומר בזמן הזה אינה בדיוק כפי שקיימו את המצוה בזמן המקדש, אלא תקנה מחודשת "זכר למקדש". ולפי זה ביאר את דברי בעל המאור, שמכיון שמצות ספירת העומר בזמן הזה היא תקנה מחודשת, אין לברך שהחיינו על סוג כזה של מצוות "זכר למקדש", ע"כ דברי הגרי"ז.

ועל דרך יסוד זה נוכל להגדיר את החילוק בין תענית אסתר ליתר התעניות. מהות התעניות היא שנתקנו בגלל הצרות שאירעו בימים ההם, כלומר הצום שצמים היום הוא בגלל אותה הסיבה שגרמה לפורענות אז. בתשעה באב י"ז בתמוז ג' בתשרי ובעשרה בטבת אירעו צרות לעם ישראל, וכיום אנו צמים בגלל סיבה זו. נמצא שהתעניות בזמן הזה זהות בדיוק לתעניות שהיו מהזמן שבו החלו להתענות, ומהתענית הראשונה שהתענו אז ועד היום לא השתנה דבר, וסיבת הצום בגלל הצרות שארעו בימים הללו תקפה גם היום. אך לעומת זה, תענית אסתר, התענית הראשונה שהתענו בזמן

מרדכי ואסתר היתה בגלל צרת הגזירה שהיתה בזמנו, אולם מאז ועד לזמן הזה התענית איננה בגלל צרותיו וגזרותיו של המן, אלא היא "זכר" לתענית שהתענו בימי המן. כלומר, הסיבה שהיתה לצום היהודים בתענית אסתר בימי המן איננה הסיבה שבגללה צמים היום, ואם כך בתענית אסתר המעשה שלנו אינו זהה למעשה שהיה אז.

ואכן חילוק מהותי זה בין תענית אסתר לד' התעניות מדויק היטב בלשון הרמב"ם שהבאנו לעיל. על תעניות תשעה באב, י"ז בתמוז, ג' בתשרי ועשרה בטבת כותב הרמב"ם: "יש שם ימים שכל ישראל מתענים בהם מפני הצרות שאירעו בהם". ומשמע מדבריו שגם מה שמתענים בזמן הזה הוא בגלל אותן צרות, כמו שמסיים הרמב"ם על תעניות אלו: "ונהגו כל ישראל בזמנים אלו להתענות". והיינו כמו שנתבאר, שגם היום סיבת התענית היא אותה סיבה שהיתה מהתענית הראשונה שהתענו, ללא כל שינוי: "מפני הצרות שאירעו בהם". אך לגבי תענית אסתר כותב הרמב"ם: "ובי"ג באדר זכר לתענית שהתענו בימי המן", ומפורש שהתענית היום איננה בגלל הצרות שהיו בימי המן אלא היא תענית "זכר" לאותה תענית שהתענו אז כדי לזכור את אותה תענית, כמו שנתבאר שבתענית אסתר הצום הוא לא בגלל שסיבת הצום של אז תקפה כיום, אלא צמים בגלל שמרדכי ואסתר צמו אז.

לאור חילוק מהותי זה בין תענית אסתר ליתר התעניות, יבוארו היטב כמה וכמה הבדלים, הלכה למעשה, שיש בדיני תענית אסתר לעומת יתר התעניות, כדלהלן.

- ב -

המשנה במסכת מגילה (ה, א) מבארת הבדל בין זמני פורים ותענית אסתר ובין שאר התעניות, לענין שאם חל אותו יום בשבת, מקדימים את זמני חג הפורים וכן את יום תענית אסתר, ברם אם חל אחד משאר התעניות בשבת, מאחרים את הצום לאחר השבת [במשנה שם כתוב רק תשעה באב, אבל הכוונה גם לשאר הצומות, כמו שביאר שם רש"י שנקטו ט' באב משום שהוכפלו בו הצרות]. ובגמרא מבואר שהטעם שבתשעה באב מאחרים ולא מקדימים בגלל: "אקדומי פורענות לא מקדמי" ע"כ. וכן נפסק להלכה בשו"ע (או"ח סימן תקנ ס"ג).

ובמרדכי עמ"ס מגילה (סימן תשעו) כתב: "ומה שאנו מקדימין התענית ליום ה' כשחל פורים אחד בשבת, מפרש שם מפני שאין יכול לקובעו בערב שבת מפני שהן טרודין לטרוח בכבוד שבת והכי איתא בתשובת הגאון, ואע"פ דאמרינן לקמן ט' באב מאחרין ולא מקדימין משום דפורענותא היא", עכ"ל. ובהגהות מחצית השקל שם (אות א) הוסיף וביאר: "אבל צום אסתר לא פורענותא הוא". וכוונתו לבאר

שתענית אסתר איננה "פורענות" ולכן מקדימים אותה כאשר חל י"ד באדר להיות בשבת, ובזה היא שונה מד' התעניות שבהן "אקדומי פורענות לא מקדמי".

ולפי מה שנתבאר לעיל החילוק שבין התעניות, נוכל לבאר היטב את ההבדל בין תענית אסתר לד' תעניות לענין הקדמת התענית, גם ללא ביאורו של ה"מחצית השקל" שתענית אסתר שונה בגלל שאיננה פורענות. שכן לפי המבואר, גם אם נאמר שעצם תענית אסתר היתה ענין של פורענות באותו הזמן [שלא כדברי "מחצית השקל"] הרי שיש חילוק ברור בין ד' התעניות לתענית אסתר: בד' תעניות גם היום סיבת התענית, היא אותה סיבה שהיתה מהתענית הראשונה שהתענו, ללא כל שינוי "מפני הצרות שאירעו בהם", וממילא שפיר שייך בהן הטעם שלא מקדימים פורענות. אולם בתענית אסתר שסיבת הצום בימי המן איננה הסיבה שבגללה צמים היום, מכיון שהתענית הראשונה שהתענו בזמנו היתה בגלל צרת הגזירה, אך מאז ועד היום התענית איננה בגלל צרות המן אלא היא לזכור את התענית שהתענו. נמצא שגם אם נאמר שעצם תענית אסתר בימי המן היתה ענין של פורענות באותו הזמן, אין זה משנה כלל לזמננו, שהרי סיבת התענית אז איננה הסיבה היום, ואם כך כיום בודאי שאין התענית בגדר "פורענות" ולא שייך הטעם "אקדומי פורענות לא מקדמי".

- ג -

ענין נוסף המתבאר היטב לאור חילוק מהותי זה בין תענית אסתר ליתר התעניות, הוא מחלוקת רבותינו האחרונים האם בימי בית שני צמו ביום י"ג באדר תענית אסתר.

הגאון רבי שלמה הכהן מווילנא (שו"ת בנין שלמה סי' נו) דן האם אומרים מזמור לתודה בתענית אסתר. ויסוד נדון זה תלוי אם בזמן בית שני צמו בתענית אסתר, משום שאם התענו בזמן בית שני אסור היה להקריב קרבן תודה כי על ידי כך נחשב "ממעט מזמן האכילה ושמא בגלל זה יבואו לשורפו" שהרי בתענית אי אפשר לאוכלו [כמו שלא אומרים מזמור לתודה בערב יום כיפור ובערב פסח שלא הקריבו בהם קרבן תודה שמא לא יוכלו לאכלו ויבואו לשורפו], וממילא גם בתענית אסתר אין לומר מזמור לתודה.

והביא הבנין שלמה ראייה שצמו בימי בית שני מדברי הרא"ש (מגילה פרק א סימן א) בשם רבינו תם שפירש את דברי הגמרא "י"ג זמן קהילה לכל היא", דהיינו שהכל מתאספין לתענית אסתר ובאים בני הכפרים לעיירות לומר סליחות ותחנונים, לפי שבו נקהלו לעמוד על נפשם והיו צריכים רחמים, עכ"ד הרא"ש. ובקרבן נתנאל שם (אות ג) הביא כן בשם השאילתות. ומפורש בדבריהם שבזמן בית שני התענו בתענית אסתר. ומסיים הבנין שלמה שם: "ולפיכך יש לתמוה על מנהגינו שאנו נוהגין לומר מזמור

לתודה ביום תענית אסתר ואין פוצה פה ומצפצף על זה, אך כיון שלא מצאתי לשום אחד מהאחרונים שדיבר בזה ומנהג כל ישראל לומר מזמור לתודה, חובה עלינו ליישב מנהג של ישראל דאף דוודאי דבבית שני לא היו מקריבין תודה וכל קדשים הנאכלין ביום תענית אסתר".

ברם הגם דפשיטא לבעל בנין שלמה על פי דברי הראשונים הנ"ל שבזמן בית שני צמו בתענית אסתר, הגאון הרונגאצ'ובר בספרו צפנת פענח על הרמב"ם (הלכות תענית פרק ה הלכה ה) חולק עליו וכתב שבזמן בית שני אסור היה לצום ביום י"ג באדר מטעם אחר: "מחמת יום טוריינוס או יום ניקנור כמפורש בדברי הגמרא" [תענית יח, ב: "יום ניקנור, שהיה דוכס יווני בשם ניקנור ש"בכל יום ויום היה מניף ידו על יהודה וירושלים ואומר אימתי תפול בידי וארמסנה, וכשגברה מלכות בית חשמונאי ונצחום קצצו בהונות ידיו ורגליו ותלאום בשערי ירושלים, ואמרו פה שהיה מדבר בגאווה וידים שהיו מניפות על ירושלים תעשה בהם נקמה". ויום טוריינוס, שבא להרוג את לולינוס ופפוס אחיו [שהיו צדיקים גמורים] אמרו לו "לא מסרנו הקב"ה בידך אלא שעתיד ליפרע דמינו מידך", ולאחר שהרגם "לא זזו משם עד שבאו דיופלי [שני שרים] מרומי ופצעו את מוחו בגיזרין"].

ומעתה לפי המבואר לעיל שגדר תענית אסתר הוא לזכור את אותה תענית שהתענו בימי המן, כמו שנתבאר שבתענית

הגר"א בהגהותיו לשו"ע (או"ח סי' תרפו ס"ק ג) כתב לחלק בין ד' התעניות שבטל חיובם בזמן בית שני, לבין תענית אסתר שלא בטל חיובה לפי שקבעה ליום תפילה וזעקה וזה נשאר גם בזמן בית שני.

וגם כאן נראה לומר שביאור דעת הגר"א הוא כיסוד הדברים שנתבארו לעיל בהגדרת החילוק שבין ד' תעניות לתענית אסתר: מהות תענית אסתר היא שסיבת הצום בימי המן איננה הסיבה שבגללה צמים היום, מכיון שהתענית הראשונה שהתענו בזמנו היתה בגלל צרת הגזירה, ואילו היום התענית איננה בגלל צרות המן אלא היא זכר לתענית שהתענו. ולכן מחלק הגר"א בין תענית אסתר שהיא לזכר התענית שהתענו בימי המן ואז נקבעה כ"יום תפילה וזעקה", וטעם זה קיים גם בזמן בית המקדש השני, ואי לכך היה צורך להתענות בתקופת בית שני. אולם בד' תעניות שסיבת התענית היא אותה סיבה שקבעו חז"ל לאחר חורבן הבית הראשון "מפני הצרות שאירעו בהם", יש לומר שבבית שני שישבו בהשקט ובשלווה בטל טעם התענית, ומשום כך לא התענו.

- ד -

לאור האמור לעיל בהגדרת ההבדל בין תענית אסתר ליתר התעניות מבוארים דינים נוספים בהלכות תעניות:

כתב הריטב"א בסוף מסכת תענית (ל, ב ד"ה חתן) וז"ל: "חתן שחל אחד מד' הצומות בתוך ימי שמחת לבו, מסתבר לי

אסתר הצום היום הוא לא בגלל שסיבת הצום אז תקפה כיום, אלא צמים בגלל שצמו אז, מבוארים היטב דברי הבנין שלמה. כי בשלמא אם סיבת התענית היא הצרות והפורענות, בבית שני כשיש בית המקדש ומקריבים קרבן תודה וחזרו ימי השלווה והשמחה אין מקום להתענות כלל, ברם אם גדר התענית הוא לזכור את התענית שהתענו אז, גם בזמן בית שני לא בטלה התענית וטעם זה עדיין היה שייך. ואילו הרוגאצ'ובר יתכן ודעתו לחלוק על הגדרה זו ביסוד תענית אסתר, ויסבור שגם היום התענית היא בגלל הצרות שהיו בימי המן, ולכן בימי בית שני שחזרו ימי השלווה והשמחה אין מקום להתענות, בנוסף לכך יום זה הוא יום טוריינוס או יום ניקנור והם ימי שמחה, ואסור לצום כלל.

והנה גם לגבי ד' תעניות מצאנו דעות חלוקות אם צמו בימים אלו בזמן שבית המקדש השני היה קיים. הרמב"ם בפירוש המשניות (ראש השנה פרק א) כתב שבזמן בית שני צמו ביום תשעה באב: "ובבית שני לא היו מתעניין לא עשרה בטבת ולא י"ז בתמוז אלא מי שרוצה מתענה ומי שלא רוצה לא היה מתענה וכו', ואע"פ שהיה הרשות בידם שלא להתענות, בתשעה באב כמו שהזכרנו היו מתענים בו מפני תכיפת מיני האבל שארעו בו". [ובשפת אמת (ראש השנה יח, א) ביאר שטעם הרמב"ם הוא משום שבזמן בית שני היו כפופים תחת שלטון האומות ולכן גם כשהיה המקדש קיים "אם רצו מתעניין"]. ולעומת זאת,

שהוא חייב להתענות, דאע"ג דימי רגל ושמחה שלו הוא ואין אבילות חדשה חלה בהם כדאיתא בדוכתא, ואין שמחה אלא אכילה כדאמרין גבי רגלים וגבי פורים, מכל מקום כיון דרגל שלו רגל יחיד מדרבנן ותעניות אלו הם דרבים, אתי אבילות דרבים ודחי רגל דרבנן. ועוד, דמקרא מלא דיבר הכתוב (תהלים קלז, ו) אם לא אעלה את ירושלים על ראש שמחתי, המקום יזכנו לראות בבנינה ובנחמתה". ומפורש כן להלכה בדבריו של המגן אברהם (או"ח סימן תקנ ס"ק ו) שכתב על פסק הרמ"א שאם חל אחד מד' צומות בערב שבת והיתה חופה מבעוד יום: "אסור החתן לשותות מכוס של ברכה מבעוד יום", וכן הביא הביאור הלכה (או"ח ריש סימן תקמט ד"ה חייבים) את דברי הריטב"א להלכה.

והנה לכאורה מדוקדק בלשון הריטב"א שנקט "ד' תעניות", שדווקא בד' תעניות (תשעה באב, י"ז בתמוז, עשרה בטבת, וצום גדליה) חתן מחוייב להתענות, אולם בתענית אסתר לכאורה אין הוא מחוייב. ומצאתי שרבנו החיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן תרפו) כתב: "חתן ביום חופתו נראה מדברי הרב בית דוד סי' תע"ו שלא יתענה לא צום אסתר ולא עשרה בטבת, ולעיל סי' תקמ"ט אות ב' כתבתי בשם הריטב"א שיתענה ד' צומות". ומשמע מדברי הברכי יוסף שלגבי ד' תעניות איננו מסכים עם מש"כ הרב בית דוד בגלל דברי הריטב"א, אלא חייב לצום בד' תעניות, אולם לגבי תענית אסתר שעל זה לא דיבר הריטב"א, מסכים החיד"א עם דעת הרב בית דוד, שאין החתן מחוייב להתענות.

אכן, לאור המבואר לעיל, מובן היטב מדוע יש חילוק בין תענית אסתר לד' תעניות לגבי דינו של חתן שחלה תענית בימי שמחתו: גדר ד' התעניות הוא, שהתענית היום נשארה כפי שהיה תמיד מהטעם שבימים אלו אירעו צרות. וממילא בגדר תענית זה נאמרו דברי הריטב"א "שאין רגל דיחיד דוחה אבילות דרבים", משום שגם על החתן חלה אבילות זו על הצרות שאירעו בימים אלו. ברם בתענית אסתר שגדרה, כמו שנתבאר, הוא "לזכור" את התענית שהתענו בימים ההם, ואין בה דין "אבילות" שהרי אינה בגלל צרה כלשהי, שפיר יתכן לומר שחתן לא יתענה בו. ואולם הבית דוד סובר כמו שנתבאר לעיל בדברי הצפנת פענח, שאין נפקא מינה, וגם בתענית אסתר חיוב התענית הוא בגלל הצרות.

[ועדיין צ"ע מדברי המשנה ברורה (או"ח סימן תרפו ס"ק ז) ובשער הציון שם (ס"ק טז) בענין בעל ברית אם מותר לאכול בתענית אסתר מוקדם ליום ה', שהביא את דברי הריטב"א, ולכאורה משמע מדבריו שדברי הריטב"א נאמרו גם לענין תענית אסתר].

עוד מבואר לפי יסוד הדברים, פסק השו"ע (סימן תקנ סע' ד) "בשבת קודם לצום מכריז שליח ציבור הצום, חוץ מט' באב וצום כפור וצום פורים וסימנך: אכ"ף עליו פיהו". והטעם שאינו מכריז על ט' באב ויום כיפור מפני שהם חשובים וידועים, אולם צום פורים, דהיינו תענית אסתר, לא מובן

מדוע אין מכריזים עליו קודם לצום. ולפי המבואר, יתכן והטעם לכך משום שמהות גדר תענית אסתר שונה בתכלית מגדר שאר התעניות, ולכן שונים דיניה מדיני שאר הצומות ואין מכריזים עליה.

- ה -

מפורש בהלכות תעניות: "כל תענית ציבור יש בו נשיאת כפים במנחה חוץ מביום הכיפורים" (שו"ע או"ח סי' תקסו סע' ח). ובשו"ת גינת ורדים (חלק או"ח כלל א סימן לג) כתב בתוך דבריו: "כתב מוהר"ש הלוי בתשובה דשייכי לאו"ח סימן י"א, על מעשה שאירע לנו בתענית אסתר שלא היו רוצים לומר ברכת כהנים, באומרם שאין לומר ברכת כהנים במנחה אלא בד' צומות הכתובים בפסוק אבל לא בשאר צומות. והאריך הרב להוכיח דבתענית אסתר מברכים ברכת כהנים כיון דהוי תענית ציבור אע"פ שלא הוזכר בדברי הטור כי אם י"ז בתמוז", עכ"ל. ומבואר בזה מחלוקת אם בתענית אסתר במנחה יש נשיאת כפים כבכל ד' תעניות או לא.

עוד מפורש בשו"ע (או"ח סימן תקסו סע' ג) שהש"ץ אומר "עננו" ברכה בפני עצמה רק אם יש עשרה שמתענים. ובשערי תשובה (שם ס"ק ד) הביא בשם המחזיק ברכה בשם מהר"ם בן חביב בתשובה כת"י שאין זה אלא בתענית ציבור שהקהל קיבלו על עצמם על צרה שלא תבוא, אבל ד' הצומות שהם מדברי קבלה אפילו אין שם עשרה

מתענים רק ששה ושבעה והשאר אינם מתענים, יכולים לקבוע ברכת עננו ולקרות ויחל. וכן פסק המשנה ברורה שם (ס"ק י"ד), וכן הביא בספר טעמי המנהגים (עמוד שעב בהגה"ה) בשם ספר עבודת הקודש.

ולפי הגדרת מהות תענית אסתר וההבדל בינה לבין יתר התעניות, מבוארים הדברים היטב. תענית אסתר היא רק לזכור שבזמן מרדכי ואסתר התענו, ואמנם לא מתענים היום בגלל סיבת הצרות שעשה המן, אלא בגלל שאז התענו. ובוזה תענית אסתר שונה מד' תעניות, שכל ד' תעניות היום הן מאותו טעם שבימים אלו אירעו צרות. ואם כן אפשר לומר שאין בתענית אסתר את הדינים שיש בד' תעניות אחרות, ולא ישאו הכהנים כפים במנחה כבד' תעניות, וכן מובנת ההלכה שלא יאמר הש"ץ "עננו" כברכה בפני עצמה אם אין עשרה מתענים.

ויש להוסיף לפי המבואר, דהנה כתב הרמב"ם (הלכות תענית פרק א הלכה יד) וז"ל: "כל השרוי בתענית, בין שהיה מתענה על צרתו או על חלומו, בין שהיה מתענה עם הציבור על צרתם, הרי זה לא ינהוג עידונין בעצמו ולא יקל ראשו ולא יהיה שמח וטוב לב, אלא דואג ואונן כענין שנאמר (איכה ג, לט) מה יתאונן אדם חי גבר על חטאיו", עכ"ל. ויתכן שבהלכה זו גם כן יהיה הבדל בין תענית אסתר לשאר התעניות, כיון שתענית אסתר איננה בגלל צרת רבים או צרת יחיד, אלא לזכור את התענית שהתענו בימי מרדכי

ראיה נוספת יש להביא ממה שכתב השו"ע (או"ח סימן תקנ סע' ד): "בשבת קודם לצום מכריז ש"ץ על הצום, חוץ מט' באב וצום כיפור וצום פורים". וביאר שם הגר"א: "כיון שברצו תליא ואינן קבועין". וכוונתו לומר, ד' תעניות אינם קבועין משום שהגמרא אומרת שרק אם רצו מתענים ועל כן יש להכריז על הצום בבית הכנסת, משא"כ בתשעה באב, ולכן אין להכריז בתשעה באב וביום כיפור. וממשיך הגר"א ומבאר: "אבל תענית אסתר קבוע הוא כמ"ש הרמב"ם דברי צומות וזעקתם וכן כתב הראב"ד". ולכאורה משמע מדברי הגר"א שתענית אסתר היא צום "קבוע", ונחשבת כיחידה אחת הקשורה לפורים, ואם כן גם לעתיד לבוא לא תתבטל כפורים.

ובאמת ביסוד חקירה זו, האם תתבטל תענית אסתר לעתיד לבוא, נוכל לבאר דיוק נפלא שיש בין דברי הרמב"ם והטור בסוף הלכות תעניות.

הרמב"ם (הלכות תעניות פרק ה הלכה יט) כתב: "כל הצומות האלו עתידין ליבטל לימות המשיח, ולא עוד אלא שהם עתידים להיות יום טוב וימי ששון ושמחה, שנאמר (זכריה ח, ט) כה אמר ה' צבאות צום הרביעי וצום החמישי וצום השביעי וצום העשירי יהיה לבית יהודה לששון ולשמחה ולמועדים טובים והאמת והשלום אהבו". ובמגיד משנה שם כתב: "כל הצומות עתידין ליבטל וכו' שנאמר (זכריה ח, יט) יהיה לבית יהודה לששון וכו' והאמת והשלום אהבו".

ואסתר, ואולי בתענית אסתר לא נאמרו הדינים הכתובים בדברי הרמב"ם ואין חיוב לא לנהוג עידונין בעצמו ויוכל להיות שמח בתענית אסתר, וצ"ע לדינא.

- ו -

ידועים דברי חז"ל (מדרש שוחר טוב, משלי פרשה ט) שלעתיד לבוא "כל המועדים בטלים וימי הפורים לא יהיו בטלים שנאמר (אסתר ט, כח) וימי הפורים האלה לא יעברו מתוך היהודים וזכרם לא יסוף מזרעם". ונשאלת השאלה, האם תענית אסתר גם תישאר במקומה לעתיד לבוא.

ויפוד הספק הוא, האם תענית אסתר ופורים הם כיחידה אחת וקשורים זה בזה, וכשם שפורים לא יתבטל כך גם תענית אסתר תנהג לעתיד לבוא, או שתענית אסתר עומדת בפני עצמה, וגם אם פורים לא יתבטל מכל מקום תענית אסתר כן תתבטל לעתיד לבוא.

ובאוצר הגאונים על מסכת מגילה (אות לה) הביא תשובת רב שרירא גאון ורב האי גאון, שבשנה מעוברת יש לצום תענית אסתר גם באדר הראשון, אפילו שעושים פורים רק באדר השני. ואם כך נראה מזה שתענית אסתר איננה קשורה וצמודה לימי הפורים, שכן אפילו שפורים חוגגים רק באדר שני, מכל מקום תענית אסתר צמים גם באדר הראשון. ואם כן יכול להיות שלעתיד לבוא הגם שפורים לא יתבטל מכל מקום תענית אסתר כן תתבטל.

ובהשקפה ראשונה כל המתבונן בדברי המגיד משנה עומד ומתפלא, מה הוסיף המגיד משנה על לשון הרמב"ם, לכאורה הוא מעתיק חלק מלשון הרמב"ם ולא מוסיף עליו כלום. מה פשר דבריו.

ונראה ביאור דבריו על פי מש"כ הטור (או"ח סימן תקפ) בסוף דבריו: "ולעתיד לבוא הקב"ה עתיד להפכם לששון ולשמחה דכתיב (ירמיה לא, יג) והפכתי אבלם לששון ונחמתיים ושמחתים מיגונם, וכן יהי רצון במהרה בימינו אמן". וכאשר נדייק היטב, הרמב"ם מביא לגבי לעתיד לבוא פסוק בו נזכרים רק ד' הצומות, תשעה באב, י"ז בתמוז, עשרה בטבת וג' בתשרי, ולא

נזכר בו תענית אסתר. אולם הפסוק שמביא הטור מתייחס לכל הצומות כולם, ובכללו צום תענית אסתר.

ומעתה אפשר לומר שרצה המגיד משנה להדגיש את דברי הרמב"ם שהביא את הפסוק שמתייחס רק לד' צומות ובא למעט תענית אסתר, שלא תתבטל לעתיד לבוא משום שהיא יחידה אחת עם ימי הפורים וכשם שימי הפורים לא יתבטלו כך גם תענית אסתר, ולהוציא מדברי הטור שכל ימי התעניות יתבטלו ובכללם תענית אסתר. והיינו שיסוד חקירה זו, האם תתבטל תענית אסתר לעתיד לבוא, היא שורש מחלוקת הרמב"ם והטור בפסוקים שהביאו.

★

על שיעור זה, שנדפס בספרי רין כצבי (ח"א סימן לא), כתב רבי מרדכי גרינברג, ראש ישיבת כרם ביבנה:

ל' צבי ברכת שלום

למדתי אתמול את דבריך בענין תענית אסתר הרבה מהדברים נושקים לדבריו של הרב זולטי. אלא שיסוד החילוק שלו הוא, שיש יום תענית, וזה כפי שכ' הרמב"ם שיש בו איסור תענוג ועידון וכד', ותענית אסתר אינה יום של תענית אלא יום שבו אסורה אכילה ושתייה.

כל הנפק"מ שכתבת מוסברות גם עפ"י יסוד זה.

הוספתי גם הסבר מדוע דוקא כאן עשו זכר לתענית, עפ"י דברי הרב טורצין, שבסדר המצוות של הרמב"ם ביד החזקה, כ' שהמגילה אינה רק זכר לישועה, אלא גם לישועה, ללמד לדורות שהקב"ה שומע תפילה, ובאמת מ"ש בתורה "ומי גוי גדול אשר לו אלוקים קרובים אליו וכו'". וע"כ תקנו כמו בימיהם יום של תפילה ותענית ויום של שמחה.

מאוד נהניתי מסיום הדברים - הנפק"מ בין לשון הרמב"ם והטור בקשר לביטול הצומות לע"ל, ואמרתי זאת בשמך.

סימן כג

התחיל לקרוא מגילה לפני השקיעה ויסיימה בין השמשות

- א -

השקיעה וסיימה בין השמשות, יצא ידי חובה, אפילו אם לא סיים את כל קריאת המגילה בתוך זמן היום [עד השקיעה].

ונראה שמחלוקת זו היא לשיטתם לענין הלכות תפילה, האם צריך לגמור את כל תפילת שמונה עשרה של שחרית ושל מנחה לפני תום מועד זמן התפילה, או שדי בכך שרק ההתחלה תהיה בתוך זמן התפילה, כדלהלן.

- ב -

כתב השו"ע בתחילת הלכות תפילה (או"ח סי' תפט סע' א) "זמן תפילת השחר מצוותה שיתחיל עם הנץ החמה ונמשך זמנה עד סוף ד' שעות שהוא שלישי היום". ופסק המשנה ברורה (ס"ק ה) "וצריך לגמור התפילת שמונה עשרה בתוך השלישי היום". כלומר, צריך לגמור את כל תפילת שמונה עשרה של שחרית לפני תום מועד זמן התפילה.

וכן לענין תפילת מנחה הכריע המשנה ברורה (סימן רלג ס"ק יד) שלכתחילה צריך להיזהר לסיים את כל התפילה לפני שקיעת החמה, וז"ל: "ודע דאף שמהמחבר והרמ"א משמע דלדידן דנוהגים להתפלל מעריב אחר

בשו"ע (סי' תרפז סע' א) נפסק: "חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. ושל לילה, זמנה כל הלילה. ושל יום, זמנה כל היום, מהנץ החמה עד סוף היום". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ה) "עד סוף היום – היינו שקיעת החמה, ואם נמשך עד בין השמשות יקראנה בלי ברכה". ומפורש בדבריו, שאדם היודע שלא יוכל לגמור לקרוא את המגילה עד שקיעת החמה, לא יתחיל את הקריאה בברכה. היות וזמן קריאת המגילה ביום הוא עד שקיעת החמה, הרי שצריך לסיים את כל קריאת המגילה עד השקיעה, ואין די בכך שרק יתחיל את הקריאה לפני השקיעה, ויסיימה בין השמשות.

לעומת זאת, בערוך השלחן (סימן תרפז סע' ד) כתב: "ויקרא בתחילת הלילה. ודווקא לאחר צאת הכוכבים, ואם קראה בין השמשות נראה לי דיצא בדיעבד, דספיקא דרבנן לקולא, ואינו צריך לחזור ולקרוא פעם אחרת. וקריאה של יום זמנה מהנץ החמה עד שקיעתה, ובדיעבד אם קראה אחר עמוד השחר יצא". ומסתימת דבריו משמע שאם התחיל לקרוא את המגילה לפני

כי לדעה זו צריך שתהיה כל התפילה בזמנה. ברם ערוך השלחן עצמו נקט על פי דברי התוספות בברכות שדי בכך שתחילת התפילה תהיה בזמנה, ואין צריך לסיים את כל התפילה בזמן תפילה.

וכוונתו לדברי התוספות בברכות שנאמרו על מאמר הגמרא, שבלעם הרשע ידע לכונן את הרגע בו כועס הקב"ה, ורצה לקלל אז את בני ישראל. והקשו התוספות "ואם תאמר מה היה יכול לומר בשעת רגע". ותירצו: "יש לומר – כלם". ובתירוצם השני כתבו: "אי נמי מאחר שהיה מתחיל קללתו באותה שעה היה מזיק אפילו לאחר כן". והיינו כיון שאילו היה בלעם מתחיל לקלל ברגע שהקב"ה כועס, אפילו אם יסיים את הקללה כאשר הקב"ה כבר לא כועס, מכל מקום הקללה תחול, כיון שהתחלתה היתה בעת הכעס של הקב"ה. ומדברי תוספות בתירוצם השני, מוכח איפוא, שתמיד הולכים אחר ההתחלה, ולכן אם מתחיל להתפלל בעת שהוא זמן התפילה, אפילו אם מסיים כאשר זמן התפילה עבר, שפיר דמי ויוצא ידי חובתו.

ובש"ל כך כתב ערוך השלחן (סימן קכד ס"ו) וז"ל: "כתב רבנו הרמ"א (שם סעיף ב) וכן אם הוא שעת הדחק ומתיירא שיעבור זמן תפילה יוכל להתפלל מיד בקול רם והציבור מתפללין עמו מלה במלה בלחש עד לאחר האל הקדוש, עכ"ל. ויש שפירשו דזה שכתב שיעבור זמן התפילה כוונתו שלא יוכלו לגמור כל השמונה עשרה ברכות תוך זמן תפילה (מג"א ס"ק ד). ובוודאי כוונתם על

צאת הכוכבים מותר להתפלל מנחה אפילו אחר שקיעה עד סמוך לצאת הכוכבים, יש פוסקים רבים שחולקים בזה ודעתם שתפילת המנחה הוא רק קודם שקיעת החמה. ולכן לכתחילה צריך כל אדם ליזהר להתפלל קודם שקיעת החמה דוקא דהיינו שיגמור תפילתו בעוד שלא נתכסה השמש מעיניו. ומוטב להתפלל בזמנה ביחידות מלהתפלל אחר כך בציבור, ובדיעבד יוכל לסמוך על דעת המקילים להתפלל אחר שקיעה עד רבע שעה קודם צאת הכוכבים".

גם לענין חזרת הש"ץ הביא המשנה ברורה (סי' קכד ס"ק ז) את דעת הפרי מגדים שרשאי להתחיל בחזרת הש"ץ רק אם יגמור את כולה לפני תום מועד זמן התפילה.

- ג -

אולם ערוך השלחן חולק על המשנה ברורה בהכרעות אלו, ולדעתו אם התחיל בזמן תפילה, נקראת תפילה בזמנה אע"פ שסיימה לאחר הזמן, וז"ל בהלכות תפילה (אור"ח סי' קי ס"ה) "יש מי שאומר שכשהשעה עוברת יתפלל הבינונו (מג"א סק"א בשם כנה"ג). ולענ"ד נראה מתוספות (ברכות ז, א ד"ה שאלמלי) דהולכין אחר ההתחלה, ואם התחיל בזמן תפילה, מיקרי תפילה בזמנה אע"פ שמסיימה לאחר הזמן". כלומר, כאשר לא נותר די זמן כדי לסיים את כל התפילה בתוך זמנה, מביא ערוך השלחן דעה אחת שמתפללים "הבינונו", והיינו תפילה קצרה, כדי להספיק להתפלל לפני סיום זמן תפילה.

הש"ץ שהוא לא יגמור, דאי אציבור קאי מאי תקנתם עתה. ולפי זה נראה דס"ל דגם הגמר צריך בתוך הזמן, ודלא כמ"ש לעיל (סימן קי סעיף ה). אבל באמת יותר נראה דכוונתו שהש"ץ לא יוכל להתחיל תוך הזמן, אבל על הגמר אין לחוש כמו שנתבאר שם".

ומבוארת בזה שיטת ערוך השלחן, שאם התחיל להתפלל [שחרית או מנחה] או התחיל את חזרת הש"ץ בתוך זמן תפילה, נקראת התפילה בזמנה אע"פ שסיימה לאחר הזמן – בניגוד לדעת המשנה ברורה שצריך להספיק לגמור את כל התפילה ואת כל חזרת הש"ץ לפני תום הזמן.

- ד -

והגאון מקו"גלוב בספרו ארץ הצבי (סימן קכא) הביא את דברי היהודי הקדוש מפשיסחא זי"ע שאמר ליישב מנהג החסידים שהיו נוהגים פעם להתפלל מאוחר שלא בזמן התפילה, על פי דברי התוס' הנ"ל, שהרי בלעם ידע שאם יתחיל לקלל את בני ישראל בעת שהקב"ה כועס, יחולו

הקללות אפילו אם יסיימם בעת שהקב"ה כבר אינו כועס, על אחת כמה וכמה לגבי מידה טובה שהיא מרובה, כמו לענין תפילה בזמנה, ודאי שיכולים לומר שאם מתחילים להתפלל בזמן הרי שגם אם מסיימים אחרי הזמן, שפיר דמי. וכאמור, יהיה הדבר תלוי בשני התירוצים בתוספות, כמו שנתבאר, שלפי התירוצ הראשון אין הולכים אחר ההתחלה, ואילו לפי התירוצ השני הולכים אחר ההתחלה.

ומתוך כך לימד זכות על מנהג העולם להתחיל סעודת פורים סמוך ללילה אף שברובה נמשכת כבר לאחר הפורים, ולכאורה מנהג זה עומד בסתירה למה שפסק הרמ"א בהלכות מגילה (ס"ו תרצה ס"ג) "ורוב הסעודה צריכה להיות ביום", ולא כמו שנוהגים להתחיל סמוך לערב, ועיקר הסעודה הוא בליל ט"ו" [ובדרך אגב צ"ע מה הפירוש "רוב סעודת פורים", האם הכוונה על רוב המאכלים, או רוב זמן הישיבה בסעודה שצריך שיהיה ביום, לדוגמא אם הסעודה ארכה ג' שעות, צריך שרוב אותם ג' שעות יהיה ביום ורק מיעוטם בלילה. ומסוף דברי הרמ"א "עיקר הסעודה" נראה שהענין הוא עיקר הסעודה

א. רבי רפאל יוסף שמחה וקס, ציין למש"כ האדמו"ר רבי מרדכי יוסף מאיזביצא, בספרו מי השלוח בליקוטים: טעם מנהג העולם לאכול סעודת פורים בליל ט"ו, ולמה נוהגים כן, והלא בכל הדברים היום הולך אחר הלילה, אך דאיתא במדרש (במדבר רבה כא, ד) כל השופך דמם של רשעים כאילו הקריב קרבן, ובקרבנות הלילה הולך אחר היום. עכ"ד מי השלוח. וכן מתאמרא משמיה דהחידושי הר"ם. וראה מה שהאריך בטוב טעם ודעת בספר כתב משה, חלק ב', בקונטרס מכתב ליעקב סימן ז'.

והטפל שבסעודה, דהיינו המאכלים, ולא לזמן הסעודה, וצ"ע]. ואמר הגאון מקוז'יגלוב, שהעולם מסתמך על דברי התוספות בברכות שהולכים אחר ההתחלה [כמובא לעיל] – ולכן נהגו להתחיל את סעודת פורים סמוך ללילה אף שברובה נמשכת כבר לאחר הפורים, כי הולכים אחר ההתחלה [בספר מקראי קודש על פורים (סימן מג) מביא את דברי הגאון מקוז'יגלוב וכתב: "אבל מכל מקום למה לנו להכנס בפרצה דחוקה כזאת במשעול צר הכרמים, הלא טוב יותר לקיים כל המצוה בזמנה כהלכתה"].

- ה -

ומעתה מתבאר היטב, שמחלוקת המשנה ברורה וערוך השלחן, האם רשאי להתחיל את קריאת המגילה בברכה, או לא, כשיודע שלא יוכל לגמור את הקריאה עד שקיעת החמה – היא לשיטתם במחלוקת יסודית בשאלה, האם בקיום מצוה צריך לגמור לקיים את המצוה בזמנה, או שדי

בכך שיתחיל את המצוה, ואם התחיל בתוך הזמן יכול להמשיך ולקיימה גם לאחר מכן כי הכל הולך אחר ההתחלה.

לדעת המשנה ברורה, בכל קיום מצוה צריך לגמור לקיים את המצוה בזמנה, ולכן צריך לגמור את כל תפילת שמונה עשרה של שחרית ושל מנחה לפני תום מועד זמן התפילה, וכמו כן בדיני קריאת המגילה שזמנה ביום הוא עד שקיעת החמה, יצטרך לסיים את כל קריאת המגילה עד השקיעה, ואין די בכך שרק יתחיל את הקריאה לפני השקיעה, ויסיימה בין השמשות.

אולם לדעת ערוך השלחן שבקיום מצוה די בכך שיתחיל את המצוה, ואם התחיל בתוך הזמן יכול להמשיך ולקיימה גם לאחר ההתחלה כי הכל הולך אחר ההתחלה. ומספיק שרק ההתחלה תהיה בתוך זמן התפילה, ולכן גם אם התחיל לקרוא את המגילה לפני השקיעה וסיימה בין השמשות, יצא ידי חובה.



סימן כד

חיוב נשים וקטנים במגילה ונר חנוכה

- א -

נשים חייבות בקריאת מגילה, ובפרט שכך גם משמעות דברי המשנה במגילה "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה אומר אפילו קטן", ומשמע שאשה לכו"ע כשרה לקרות, ואם כן מדוע פסק הבה"ג כדברי התוספתא ולא כמו המשנה. וגם יש להבין מדוע סובר הבה"ג להכריע שיש חילוק בין חיוב נשים וחיוב אנשים בקריאת מגילה, וחיוב נשים הוא רק בשמיעה ואילו אנשים חייבים הן בשמיעה והן בקריאה. כמו כן יש לבאר את דברי בה"ג שנשים חייבות בשמיעת המגילה "לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד", ומדוע אמנם שונה חיוב נשים בשמיעה מחיובם בקריאה.

- ב -

בשו"ע (או"ח סימן תרפט ס' ב) פסק: "אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע מפי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא". אולם בהלכות חנוכה (סימן תרע"ה ס' ג) פסק: "אם הדליקה חרש שוטה וקטן, לא עשה כלום, ואע"פ שהניחה גדול, ויש מי שאומר

בגמרא (ערכין ב, ב) מובאים דברי התוספתא "הכל חייבין במקרא מגילה", והמשנה "הכל כשרין לקרות את המגילה", ומקשה הגמרא "הכל" לאתויי מאי, ומתרצת (ג, א) "לאתויי נשים". ובתוס' (שם ד"ה לאתויי נשים) כתבו: "לאתויי נשים, שחייבות במקרא מגילה וכשרים לקרות ולהוציא זכרים ידי חובתן. אבל בה"ג לא פסק הכי, ומביאין ראיה מן התוספתא וזה לשונם הכל חייבין במקרא מגילה כו' טומטום ואנדרוגינוס חייבין ואין מוציאין הרבים ידי חובתן, אנדרוגינוס מוציא מינו ואין מוציא את שאינו מינו, טומטום אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, מי שחציו עבד וחציו בן חורין אינו מוציא לא את מינו ולא את שאינו מינו, נשים ועבדים וקטנים פטורין מקריאת מגילה עד כאן לשון התוספתא. ובעל וההלכות גדולות הוסיפו "אלא שחייבין בשמיעה לפי שהכל היו בספק דלהשמיד ולהרוג ולאבד".

וקשה על דברי הבה"ג: ראשית, מדוע הכריע כדברי התוספתא שנשים פטורות מקריאת מגילה, והלא בגמרא מפורש "הכל לאתויי נשים", והיינו שגם

בקטן שהגיע לחינוך מותר". וצריך עיון, מדוע שונה הדין בחנוכה מפורים, שבהדלקת נר חנוכה מביא השו"ע את הדעה של ר' יהודה שקטן יכול להוציא אחרים, ואילו בקריאת מגילה לא הביא דעה זו.

ותמיהה זו היא גם בדברי הטור, רק לאידך גיסא, שכן בהלכות מגילה (או"ח סימן תרפט) כתב: "חרש שוטה וקטן אפילו הגיע לחינוך אינם מוציאים אחרים ידי חובתם, ור"י מכשיר בקטן כיון שהגיע לחינוך", ואילו בהלכות חנוכה כתב שקטן אינו יכול להוציא אחרים, ולא הביא את הדעה המכשירה בקטן שהגיע לחינוך, ותמוה מה ההבדל בין דיני חנוכה למקרא מגילה.

אמנם את דעת הטור אפשר ליישב, שהדלקת נר חנוכה על ידי אחר היא דין שליחות שאחר מדליק עבור המחוייב, ולכן סובר הטור שבדיני שליחות הרי ההלכה שאין שליחות לקטן, ולכן אין צד לומר שקטן יכול להוציא אחרים בהדלקת נר חנוכה. אולם הדין שהקורא מוציא את השומע ידי חובתו על ידי קריאת המגילה הוא מדין שומע כעונה, ולא מצד דיני שליחות, כי דיני שליחות לא שייכים כלל בסוגיא של אדם הקורא מגילה עבור השני, ומדין שומע כעונה יתכן שגם קטן יכול להוציא ידי חובה מי ששומע ממנו. אולם הסתירה שבדברי השו"ע צריכה יישוב.

ובביאור הסתירה בשו"ע, הבאנו לעיל [סימן ט] את דברי הגר"ש

רוזובסקי בספרו (זכרון שמואל סימן יט אות ז) "דיש מקום לומר דשאני נר חנוכה ממגילה דהנה בנר חנוכה יש לומר דאין החיוב דוקא על הבעל בית שיעשה מעשה הדלקה בעצמו, אלא דהוא חיוב על הבית שיודלק בו על ידי אחד מבני הבית נר חנוכה, וכלשון הרמב"ם ומצותה שיהיה כל בית ובית מדליק נר אחד". ולכן רק בנר חנוכה שייך לומר שגם קטן יכול להוציא ידי חובה, כיון שאין בזה דין להוציא אחרים ידי חובה אלא דין שיהיה בבית נר חנוכה דלוק, ובזה מועיל גם כשהקטן הדליק.

ונראה לבאר באופן אחר את דברי השו"ע על פי מש"כ התוס' במגילה (יט, ב ד"ה ורבי יהודה) בביאור דברי המשנה "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה אומר אפילו קטן", ויש לברר באיזה קטן מדובר: אם הכוונה לקטן שלא הגיע לחינוך, קשה "מאי טעמא דרבי יהודה דמכשיר, והא אמרינן בסוף פ' בתרא דראש השנה (כט, א) כל שאינו מחויב בדבר אין מוציא אחרים ידי חובתו". ואם נאמר שהכוונה לקטן שהגיע לגיל חינוך, מדוע רבנן פוסלים "והלא כל האחרים נמי אין חייבין אלא מדרבנן, ואם כן קשיא אמאי לא אמרינן דאתי דרבנן ומפיק דרבנן, דהכי נמי אמרינן פ' מי שמתו (ברכות כ, ב) דבן מברך לאביו אע"פ שהוא קטן ויוצא בברכתו, ומוקי לה התם כגון שאכל האב כזית או כביצה דהוי שיעורא דרבנן, ואתי קטן שחיובו דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא

שיעורא דרבנן, ואמאי לא אמרינן כן במגילה".

וביאר התוספות: "ויש לומר דלעולם מיירי בקטן שהגיע לחינוך, ואפ"ה פסלו רבנן משום דמגילה ליכא חיובא אפילו בגדולים אלא מדרבנן, וקטן אין מחויב אלא מדרבנן אפילו בשאר מצוות, ובגדול ליכא אלא חד דרבנן במגילה שהרי בשאר מצוות הוא חייב דאורייתא, ולא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן. אבל ההיא דבהמ"ז מיירי שהקטן אכל כדי שביעה דהוי חיובא דאורייתא וליכא אלא חד דרבנן ומפיק האב שלא אכל אלא שיעורא דרבנן".

ומבואר בדבריהם שקריאת מגילה על ידי קטן היא "תרי דרבנן", כלומר, שני חיובים מדרבנן, שכן כל חיוב קריאת המגילה הוא מדרבנן, ומלבד זאת, גם עצם חיוב קטן בכל המצוות הוא מדרבנן. ומאחר וההלכה היא שאין המחוייב "תרי דרבנן" מוציא ידי חובה מי שחיובו הוא "חד דרבנן", לכן לפי רבנן אין קטן הקורא מגילה מוציא גדולים השומעים קריאתו.

והנה הדין ש"לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן", לכאורה שייך דוקא בגברא, והיינו אדם שחיובו "תרי דרבנן" אינו יכול להוציא ידי חובה מי שחיובו "חד דרבנן". אבל כאשר הדין הוא ביחס לפעולה, והיינו שצריך שהפעולה תיעשה, גם אם עשה את המעשה, קטן המחוייב

ב"תרי דרבנן", כיון שסוף סוף הפעולה נעשתה, יוצא ידי חובה גם המחוייב ב"חד דרבנן", כי החיוב הוא הפעולה והפעולה נעשתה.

ומעתה מבוארים היטב דברי השו"ע. בקריאת מגילה יוצאים ידי החיוב מדין שומע כעונה, וזהו דין על הגברא, ואם כן מובן מדוע לא הביא השו"ע את דעת ר' יהודה, שכן "לא אתי תרי דרבנן ומפיק חד דרבנן", וכמו שנתבאר שדין זה שייך דוקא בגברא שאז מי שחיובו הוא "תרי דרבנן" אינו יכול להוציא ידי חובה מי שחיובו "חד דרבנן". אולם בהלכות חנוכה, דין הדלקת נר חנוכה אינו דין על הגברא, אלא חיוב לעשות את פעולת מעשה ההדלקה שבבית יהיו דלוקים נרות חנוכה, ובזה, כיון שסוף סוף הפעולה נעשתה, אין זה משנה אם מי שעשה את הפעולה מחוייב בחד דרבנן או בתרי דרבנן. ולכן בהלכות חנוכה הביא השו"ע את דעת ר' יהודה, שגם הדלקת קטן יכולה להוציא אחרים.

ובביאור דעת הטור נראה, דהנה יש לחקור האם הדין שקטן אינו בר שליחות, הכוונה לומר שלגמרי אינו בדין שליחות, או שנאמר שהיות ולומדים (קידושין מ, ב) שקטן לא מועיל בשליחות מתרומה [שנאמר (במדבר יח) אתם גם אתם, מה אתם לדעתכם אף שלוחכם לדעתכם, יצא קטן שאינו לדעתכם] אם הקטן גם כן יכול לעשות את אותה פעולה כשם שהגדול

עושה, כן תועיל השליחות. והנפקא מינה במופלא הסמוך לאיש הנשלח על ידי משלח לתרום תרומה, כי הדין הוא שמופלא יכול לתרום בעצמו תרומה, והשאלה האם הוא גם יכול להעשות שליח עבור גדול או לא. אם נאמר שלגמרי אינו בדין שליחות אם כן לא יוכל להיות שליח, וכן דעת המנחת חינוך (מצוה תק"ז אות ד') "קטן מופלא הסמוך לאיש מפריש דוקא בהפריש משלו אבל אינו בר שליחות אם הפריש לאחרים, דחרש שוטה וקטן אינן בני שליחות בכל התורה כידוע". אבל המהרש"א בגיטין (סה, א תוד"ה ופדאו) כתב בתוך דבריו: "למאן דאמר קטן שהגיע לנדרים תרומתו תרומה ס"ל נמי די ש שליחות לזה הקטן", ונמצא לדעתו שכן יוכל להעשות שליח. ומעתה יש לומר שסובר הטור כדעת המנחת חינוך, ואם כן כשם שמופלא הסמוך לאיש אינו יכול להעשות שליח עבור גדול בתרומה כך גם בחנוכה קטן לא יוכל להעשות שליח.

אמנם הטורי אבן חולק (מגילה, שם ד"ה ר"י מתיר בקטן) ומבאר את מחלוקת ר' יהודה ורבנן דלא כהתוס', והטעם שקטן שהגיע לחינוך אינו מוציא גדול הוא בגלל שמגילה נאמרה ברוח הקדש כדברי הגמרא (מגילה ז, א) "אסתר ברוח הקודש נאמרה", ולכן "הוי כשל תורה, וכיון שכן קטן אפילו הגיע לחינוך, פטור מעיקר חיוב של דברים שנאמרו ברוח הקדש כמו שפטור מהתורה מכל המצוות, ואע"ג דרבנן

תיקנו חינוך לקטן, אינו מוציא לגדול המחוייב במגילה מעיקר דרוח הקדש, כמו שאין מוציא בכל מצוות של תורה". ויש לבאר את דברי הטורי אבן, שלדבריו מחלוקת ר' יהודה ורבנן היא, האם חיוב מקרא מגילה הוא "כשל תורה", לדעת רבנן החיוב הוא ממש כחיוב תורה ולכן קטן אינו יכול להוציא גדול, ולדעת ר' יהודה קטן מוציא גדול בקריאת מגילה כי הוא סובר שחיוב מקרא מגילה אינו "כשל תורה", אלא זהו ככל חיוב דרבנן, שיכול מחוייב דרבנן להוציא אחר המחוייב מדרבנן.

- ג -

והנראה בביאור הדברים, בהקדם דברי הגרי"ז בהגדרת יסוד חיוב נשים במקרא מגילה שהוא בגלל ש"אף הן היו באותו הנס" כמפורש בדברי הגמרא (מגילה ד, א; ערכין ג, א). וחקר הגרי"ז (ערכין שם), האם פירוש, שנשים היו צריכות להיות פטורות מחיוב זה בגלל שפטורות ממצוות עשה שהזמן גרמא [ואע"פ שמקרא מגילה היא מצוה מדרבנן, מ"מ כל דתיקון רבנן כעין דאורייתא תיקון], ובגלל הדין ש"אף הן היו באותו הנס" אין להם את הפטור מדין של מצוות עשה שהזמן גרמא, וממילא נכללו בחיוב קריאת המגילה הנאמר לאנשים. או שהפירוש, שעדיין נשאר במקומו פטור הנשים מדין מ"ע שהזמן גרמא, אלא שהתחדש חיוב מיוחד לנשים לקרוא

המגילה בגלל הדין ש"אף הן היו באותו הנס".

והנפקא מינא היא, האם עבד כנעני חייב במקרא מגילה. אם פטור נשים מדין מ"ע שהזמן גרמא נשאר במקומו, ורק התחדש להן חיוב מיוחד כי אף הן היו באותו הנס, עבד שהוקש לאשה יהיה פטור ממקרא מגילה, שהרי לגביו לא נאמר "אף הן היו באותו הנס" ונשאר בפטורו משום מ"ע שהזמן גרמא. אם הטעם ש"אף הן היו באותו הנס" מבטל את פטורן משום מ"ע שהזמן גרמא, גם בעבד שהוקש לאשה אין לו פטור של מ"ע שהזמן גרמא, ולכן יהיה חייב במגילה.

ואמנם נחלקו בזה הראשונים. הרמב"ם (הלכות מגילה פרק א הלכה א) כתב: "הכל חייבים בקריאתה, אנשים נשים וגרים ועבדים משוחררים". ומלשונו "עבדים משוחררים" [שאינו מוכן, שכן הרי הם יהודים לכל דבר, או לכל הפחות גרים, ומה כוונתו], מוכח שבא למעט עבדים שיהיו פטורים מקריאת מגילה. אולם הטור (סימן תרפט) כתב: "הכל חייבין בקריאת מגילה, כהנים לויים ישראלים ועבדים". ומפורש

בדבריו שגם עבדים חייבים בקריאת מגילה^א.

- ד -

ונראה, להמשיך בדרכו של הגרי"ז ולחקור ביסוד חיוב נשים במקרא מגילה, האם חיובן משום ש"אף הן היו באותו הנס", הוא דין חדש שבגללו יש חיוב על נשים לקרוא מגילה. או שנאמר שאין זה דין חדש, אלא בגלל טעם זה חזר דין האשה להיות שווה לדין איש, ומעתה יסוד חיוב הנשים הוא מאותו יסוד חיוב האנשים, והחיוב של שניהם שווה. ונפקא מינה, אם אשה יכולה להוציא איש בקריאת מגילה. אם נאמר שזהו חיוב חדש, הרי גדר חיוב אשה אינו כגדר חיוב האיש, ולא תוכל להוציאו ידי חובת קריאת מגילה. אולם אם נאמר שגדר חיובם שווה, ודאי שגם אשה תוכל להוציא איש, שהרי חיובם הוא מאותו מקור.

והנה שיטתו של הטורי אבן היא שיסוד חיוב קריאת מגילה באנשים הוא בגלל שמגילה נאמרה ברוח הקדש ולכן "הוי כשל תורה", ולפי שיטה זו נראה

^א. רבי אשר וייס, גאב"ד דרכי הוראה וראש ישיבת דרכי תורה בירושלים הוסיף: בענין עבדים אם חייבים במקרא המגילה יעויין חידוש גדול בפ' ר"א מן ההר בריש מגילה (ד). דלכו"ע פטורים עבדים כיון שלא היו באותו הנס דמסתמא לא גזרו עליהם כיון שלא מבני ישראל המה, ויעוין עוד בבית יוסף שם שתלה זאת במח' תוס' ורש"י.

לגברים החיוב הוא מדאורייתא ואילו אצל נשים החיוב הוא רק מדרבנן. אולם לפי התירוץ השני ש"אף הן היו באותו הנס" הוא אמנם חיוב מדאורייתא, ובמצה הוצרכנו להיקש כי אחרת היינו לומדים מסוכות, יש לומר שאמנם חיוב הנשים והאנשים שווה, ולכן הן גם יכולות להוציא גברים ידי חובתם.

אכן, לשיטת תוס' שחיוב מגילה הוא אך ורק מדרבנן [דלא כהטורי אבן שהחיוב הוא ע"י רוח הקודש והוי כשל תורה], בין לפי התירוץ הראשון ובין לפי התירוץ השני נשים תוכלנה להוציא גברים, מכיון שתמיד חיובן רק מדרבנן².

- ה -

והנה לכאורה יש לתמוה כיצד קטן אליבא דר' יהודה חייב בקריאת מגילה, והרי כל המצוה על קטן היא רק מדין חינוך

שביסוד חקירה זו נחלקו שני התירוצים בתוס' מגילה (ד, א ד"ה שאף הן). וז"ל התוספות: "גבי מצה יש מקשה למה לי היקשא דכל שישנו בבל תאכל חמץ ישנו בקום אכול מצה, תיפוק ליה מטעם שהן היו באותו נס". ותירצו התוספות: "ויש לומר דמשום האי טעמא לא מחייבא אלא מדרבנן אי לאו מהיקשא". ובתירוצם השני כתבו: "ורבינו יוסף איש ירושלים תירץ דסלקא דעתך למיפטרה מגזירה שוה דט"ו ט"ו דחג הסוכות כדפי' פרק אלו עוברין (פסחים מג, ב ד"ה סלקא)".

ונראה, שלפי התירוץ הראשון שטעם חיוב הנשים בגלל ש"אף הן היו באותו הנס" הוא מדרבנן, הרי לשיטת הטורי אבן שחיוב אנשים במגילה הוא כעין דאורייתא, וחיוב נשים הוא בגלל ש"אף הן היו באותו הנס" שהוא דין חדש מדרבנן, ממילא נשים לא תוכלנה להוציא גברים, כי

ב. על דברים אלו העיר ה"ה פנחס קרויס, תלמיד ישיבת ריוורדייל, ניו יורק: אמנם לאחר העיון נלפע"ד דאפילו לת' הראשון דאינו מחויב אלא מדרבנן מ"מ אי"ז חיוב חדש מדרבנן שתיקנו חכמים אלא הן חייבות במצות מצה האמורה בתורה מדרבנן. דהיינו הגם שמה"ת הן פטורות, דזמן גרמא ליה שתבא מ"מ מדרבנן סילק פטור זה ולכן בעיני החכמים הרי הן חייבות במצות מצה.

ומה שהוכרח לי לפרש כן הוא מקושיא עצומה שק' ע"ד התוס' דלמה נשים פטורות ממצות סוכה יתחייבו מטעם שאף הן היו באותו הנס. ובאמת כבר הק' כן בתוס' פסחים ק"ח: ואינו יכול לתרץ כמו שת' תוס' שם דל"א הכלל דאף הן היו אלא במצוות דרבנן כגון ד' כוסות מגילה ונר חנוכה ולא במצות סוכה. דתוס' דידן מבואר דאמרינן אף הן היו וכו' אפילו במצוות דאורייתא כגון אכילת מצה.

ואשר מוכרח מזה הוא ב' נקודות חדא כמש"כ דאפילו להת' ראשון הגדר דאף הן וכו' היא לאוקמי על החיוב דמיעיקרא. וב' דבסוכה כ"ז ובקידושין ל"ד ממעטינן נשים מסוכה דכתיב כל האזרח בישראל תשבּו בסוכות ה"אזרח ולא נשים", והק' הש"ס למ"ל קרא תיפוק ליה דמצות עשה שהזמן גרמא נשים פטורות ות' הגמ' דהו"א תשבּו כעין תדרו מה דירה איש ואשתו עמו אף וכו' קמ"ל. ולכן נראה דכיון דיסוד הדין דאף הן אינו חיוב חדש כנ"ל הנ"מ בהפטור דזמן גרמא דהמצוה בחפצא שייך אפילו לנשים ויש פטור דזמן גרמא וע"ז שייך אף הן וכו' לאוקמיה אחיוביה, אבל בפטור דכל האזרח הרי חפצא דמצות סוכה הוא "בסוכות תשבּו כל האזרח" לכן אינו שייך לאוקמיה על האי חיובא, דהמצוה אומר לא לנשים.

וחיוב חינוך אינו על הקטן אלא על אביו. נמצא שלקטן אין כל חיובים ומדוע אם כן שיהיה לו חיוב לקרוא מגילה.

וכתב הריטב"א (מגילה יט, ב ד"ה מתניתין) שחיוב קטנים הוא גם כן, כחיוב הנשים, בגלל הטעם ש"אף הן היו באותו הנס". וז"ל: "דר' יהודה סבר כיון שהגיע לחינוך שאר מצוות ראוי הוא לחייבו במגילה לפי שהיה באותו הנס, וכענין שחייבו בה את הנשים שהיו פטורות ממנה מן הדין לפי שהוא מצות עשה שהזמן גרמא וחייבו אותן לפי שהיו באותו הנס". וכן מפורש בדברי הירושלמי (מגילה פרק ג הלכה ה המובא בהגהות מיימוניות, בתחילת הלכות מגילה) "בר קפרא אומר צריך לקרות בפני אנשים נשים וקטנים שאף הן היו באותו הנס". וכן מפורש בדברי הבה"ג המובא בתוס' בערכין [שהבאנו בתחילת דברינו] שקטנים חייבין בשמיעה "לפי שהכל היו בספק להשמיד ולהרוג ולאבד".

לפי זה תהיה נפקא מינה נוספת בחקירה האם החיוב "אף הן היו באותו הנס" הוא חיוב חדש ואין לו כל קשר עם החיוב

הראשוני של קריאת המגילה שאנשים חייבים, או שחיוב של "אף הן היו באותו הנס" הוא הסיבה והגורם לכך שמי שעד כה לא היה מחוייב יהיה לו אותו חיוב כמו למי שמחוייב. אם זהו חיוב חדש, אם כן, כשם שאשה המחוייבת מדין חדש של "אף הן היו באותו הנס" אינה יכולה להוציא איש ידי חובתו, כך גם קטן לא יוכל להוציא גדול ידי חובה. אולם אם נאמר שאין זה חיוב חדש אלא שהטעם ש"אף הן היו באותו הנס" גורם שגם חיוב הקטן יהיה ביסודו כמו חיוב הגדול, אזי גם קטן יוכל להוציא ידי חובה גדול בקריאת המגילה.

והנה בהגהות מיימוניות (שם) הביא בהמשך דבריו: "ואומר רבינו שמחה שאין שייך לומר כאן אתי דרבנן ומפיק דרבנן הואיל ואין חייבים בקריאה אלא רק בשמיעה, דבהא פליגי ר' יהודה ורבנן, דר' יהודה מכשיר קטן", עכ"ל. ומפורש בדברי רבינו שמחה שחיוב גדולים וקטנים, ביסודו הוא אותו החיוב [או מדאורייתא או מדרבנן], והיינו שיש להם חיוב בשמיעה מדין "אף הן היו באותו הנס". אלא

ועוד נראה דאפילו תוס' בפסחים שהק' למה נשים פטורות מסוכה מסכים ליסודות הנ"ל אלא שלמדה הגמ' דלמסקנת הגמ' נשים אינן פטורות מטעם "כל האזרח" אלא דכל האזרח מגלה לנו שלא יאמר סברת תשבו כעין תדורו לחייבן ונשאר עם פטור דזמן גרמא, ולפיכך שייך לחייבן מטעם אף הן היו וכו'. ואחר"כ מצאתי דהשו"ע הרב וגם המשנה ברורה כ' דנשים פטורות מסוכה דזמן גרמא הוא וצ"ב דהגמ' כ' משום "כל האזרח" וכוונתו להבנת הנ"ל דאינו אלא גילוי שלא יאמר תשבו כעין תדורו. העולה מדברנו דליכא מחל' בין הב' תירוצים בתוס' מגילה ביסוד דאף הן וכו' אלא דהת' ראשון סבר דשייך סילוק פטור בעיני חכמים, וגם כ"ע מודה בין תוס' מגילה ופסחים היכן דהפטור הוא דין בהחפצא דהמצוה לא שייך דין אף הן וכו', ולא נחלקו אלא בביאור הק' פטור דכל האזרח כנ"ל.

שלגדולים, בנוסף על חיוב השמיעה בגלל ש"אף הם היו באותו הנס", יש גם חיוב חדש של קריאה, וחיוב זה הוא רק על גדולים ולא על קטנים ונשים.

ומעתה מובנים דברי הבה"ג, שהבאנו בתחילת דברינו, שמחלק בין נשים שפטורות מקריאת מגילה ואנשים שחייבים, ובנשים עצמן יש הבדל בין קריאת המגילה שאינן חייבות ובין שמיעת המגילה שחייבות בה, והיינו כמו שנתבאר בדברי רבנו שמחה, שלכולם יש חיוב שמיעה מדין "אף הם היו באותו הנס", ורק שלאנשים יש גם חיוב נוסף של קריאת מגילה.

ומה שהקשינו לעיל, מדוע הכריע בה"ג בדברי התוספתא שנשים פטורות מקריאת מגילה, והלוא בגמרא מפורש "הכל לאתויי נשים", והיינו שגם נשים חייבות בקריאת מגילה, ובפרט שכך גם משמעות דברי המשנה במגילה "הכל כשרין לקרות את המגילה חוץ מחרש שוטה וקטן, ר' יהודה אומר אפילו קטן", ומשמע שאשה לכו"ע כשרה לקרות, ואם כן מדוע פסק הבה"ג בדברי התוספתא ולא כמו המשנה.

יש לומר, על פי מסקנת סוגיית הגמרא (מגילה יט, ב) שכל דברי המשנה "הכל כשרין לקרות את המגילה" הם אליבא דר' יהודה וחסורי מחסרה: "הכל כשרין לקרות

את המגילה חוץ מחש"ו, במה דברים אמורים בקטן שלא הגיע לחינוך, אבל קטן שהגיע לחינוך ר' יהודה מכשיר". ואם כן משמע מכך שכל דברי המשנה הם אליבא דר' יהודה. ולכן מובן מדוע פסק הבה"ג להלכה בדברי התוספתא. משום שדברי התוספתא הם אליבא דרבנן, לעומת דברי המשנה שהם אליבא דר' יהודה, ופסק הבה"ג הלכה כרבנן.

ומעתה מובנים דברי הטורי אבן הסובר שחיוב קריאת המגילה הוא כעין חיוב של תורה, ולכן רבנן סוברים שקטן אינו יכול להוציא גדול, כי חיוב קטן הוא מדרכנן לעומת חיוב גדול שהוא כעין חיוב של תורה. אולם ר' יהודה סובר שהחיוב הוא גם על שמיעה וגם על קריאה ולכן קטן יכול להוציא גדול ידי קריאת מגילה. [ואו שאפשר לומר כמו שנתבאר בדרכו של רבנו שמחה, שגם חיוב שמיעה של קטן הוא מהתורה מדין ש"אף הם היו באותו הנס", ורק בחיוב הקריאה יש הבדל בין חיוב קטן לחיוב גדול].

וגם מבוארים היטב פסקי השו"ע, במגילה, מכיון שקטן מחוייב רק בשמיעה ולא בקריאה, לכן לא הביא השו"ע את השיטה שקטן יכול לקרות ולהוציא גדול. אך לעומת זאת, בחנוכה, על קטן וגדול יש אותו החיוב, הדלקת נר חנוכה, ולכן הביא גם את השיטה שקטן יכול להדליק ולהוציא גדול ידי חובה.



סימן כה

עמידה בקריאת המגילה ובהלל

- א -

לכתחילה בעמידה "מפני כבוד הציבור",
ומכל מקום אין זה מעכב.

[ויש להדגיש כי מחלוקת הראשונים הנ"ל
היא לענין קריאת המגילה, אבל על
ברכת קריאת המגילה כתב המג"א (סי' תקצ
ס"ק א; הובא במשנה ברורה) "דהברכה תהיה
בעמידה". ובטעם הדבר, כתב הפרי מגדים
(אשל אברהם ס"ק א) "והכלל, כל ברכה שאין בה
הנאה לגוף, בעמידה, מה שאין כן שחיטה,
חלה וקידוש היום, אף שחוב עליו דומין
לנהנין".

אולם המור וקציעה (סימן ח ד"ה יתעטף בציצית)
כתב שהכלל הוא "שכל הדברים
הנעשים בעמידה, ברכתם כמו כן בעמידה,
דכהאי גוונא אית ביה משום כבוד הזכרת
השם. אבל הדברים הנעשים בישיבה, אין
נאה לברך עליהם מעומד שלא כדרך עשיית
העסק שעליו היא הברכה, ומשום הכי נקט
ברכת הנהנין לדוגמא בלבד, לפי שדרך
אכילה ושתיה בישיבה, ואיפכא סכנתא. אבל
אי איתרמי דעביד להו מעומד, גם הברכה
שלהם נאמרת בעמידה". ולפי כלל זה
שדברים הנעשים בישיבה, ברכת המצוות
עליהם היא בישיבה, יוצא שגם לענין קריאת
המגילה, אם קראה מיושב, יברך מיושב.

שנינו במשנה (מגילה כא, א) "הקורא את
המגילה עומד ויושב". ופרש"י:
"אם רצה עומד, אם רצה יושב". ומתבאר
שבקריאת המגילה אין קפידא על צורת
קריאתה, ויכול לקרוא גם במיושב. ובגמרא
נאמר על דברי המשנה: "תנא מה שאין כן
בתורה". ופרש"י: "שאין קורין בתורה
בציבור מיושב". ומשמע מדבריו, שחלוק
דין קריאת המגילה מקריאת התורה גם לענין
הקריאה בציבור, ובעוד שאין לקרוא בתורה
בציבור במיושב, בקריאת המגילה ניתן
לקרוא במיושב גם בציבור. ובפשטות רשאי
לקרוא את המגילה במיושב בציבור אפילו
לכתחילה.

אולם הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב ה"ז) כתב:
"קראה עומד או יושב יצא ואפילו
בציבור, אבל לא יקרא בציבור יושב
לכתחילה, מפני כבוד הציבור". וכן נפסק
בשו"ע (סי' תרצ ס"א) "קורא אדם את המגילה
בין עומד בין יושב, אבל לא יקרא בציבור
יושב לכתחילה מפני כבוד הציבור".
ומפורש שהיחיד יכול לקרוא את המגילה
בישיבה לכתחילה, אך בציבור יש לקרוא

וכנראה התכוין לכך המור וקציעה, שכתב בהלכות מגילה על דברי השו"ע שקורא את המגילה בין עומד ובין יושב "עי' במש"כ בסימן ח'", והיינו שצורת הברכה [בעמידה או בישיבה] תלויה בצורת הקריאה].

- ב -

האם יש חיוב אמירת הלל בפורים כאשר לא קרא מגילה

בגמרא (מגילה יד, א) נשאלה השאלה מדוע לא אומרים בפורים הלל לזכר הנס, והתשובה: "אמר רב נחמן קרייתא זו הלילא. אמר רבא [לפי גירסת רש"י] בשלמא התם [על נס יציאת מצרים שייך לומר] הללו עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אלא הכא הללו עבדי ה' ולא עבדי אחשוורוש, אכתי עבדי אחשוורוש אנן". כלומר, לדעת רב נחמן, קריאת המגילה "זו הלילא" – הקריאה היא אמירת שבח והודאה לה' כקריאת ההלל, ולכן אין צורך לומר הלל בפורים. ואילו רבא סבור, שאין לומר דברי שבח והלל לאחר נס הפורים, כי אמנם בטלה גזירת המן אך עדיין נשארו עבדי אחשוורוש "דלא נגאלו אלא מן המיתה" [רש"י שם] – בשונה מנס יציאת מצרים שבשעת הגאולה השתחררו לגמרי ממצרים והיו רק עבדי ה' ולא עבדי פרעה.

וכתב המאירי (מגילה שם) שלפי רב נחמן ש"קריאתה זו הילולא, אם היה במקום שאין לו מגילה, שקורא את ההלל. שהרי לא נמנעה קריאתו אלא מפני שקריאת

המגילה במקומו. ומכל מקום טעם אחר נאמר בה בגמרא [דהיינו טעמו של רבא], והוא מפני שעדיין עבדי אחשוורוש היו ולא יצאו מעבדות לחרות, ואין לשון עבדי ה' נופל אלא בנס שאפשר לומר בו עבדי ה' לבד כגון נס של מצרים, עבדי ה' ולא עבדי פרעה, אבל בזו עדיין עבדי אחשוורוש היו. ולטעם זה, אף מי שאין בידו מגילה אינו קורא את ההלל, וראשון נראה יותר".

למדנו מדברי המאירי, שבשורש הטעמים השונים מדוע אין אומרים הלל בפורים, טמונה מחלוקת האם יש חיוב הלל בפורים. לדעת רב נחמן יש חיוב אמירת הלל בפורים, אלא שנפטר מחיוב זה בקריאת המגילה – ולכן לא אומרים הלל בפורים כי "קרייתא זו הלילא". אמנם כשאדם נמצא במקום שאין מגילה, וממילא לא יצא ידי חובת אמירת הלל בקריאת המגילה, עדיין מוטלת עליו החובה לומר את ההלל. אולם לדעת רבא, לא אומרים הלל בפורים כי אין חיוב אמירת הלל בפורים, משום שלאחר נס פורים עדיין לא נגאלו גאולה שלימה ששייך לומר "הללו עבדי ה'".

נפקא מינא נוספת בין רב נחמן לרבא, כתבו הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תרצג ס"ק ב) והאמרי אמת (ליקוטים למסכת מגילה דף יד ע"א) – בדין ט"ו באדר שחל בשבת, וכידוע אין קוראים את המגילה בשבת, והשאלה היא האם יש חיוב לקרוא את ההלל, או לא. לדעת רב נחמן שיש חיוב אמירת הלל

בפורים, אלא שנפטר מחיוב זה בקריאת המגילה, היות שלא קוראים את המגילה בשבת בשל הגזירה שמא יעבירוה ד' אמות ברשות הרבים, עדיין לא יצאו ידי חובת אמירת הלל בקריאת המגילה, ואז מוטלת חובה לומר את ההלל. מה שאין כן לדעת רבא, שאין חיוב אמירת הלל בפורים, אין צורך לקרוא הלל בפורים שחל בשבת.

- ג -

דעת הפוסקים שאם אין מגילה לקרוא בה יאמר הלל בלא ברכה

חידושו של המאירי הובא בברכי יוסף (או"ח סימן תרצג ס"ק ד) שכתב על דבריו: "ומסתימת דברי הפוסקים משמע דאין בו הלל לעולם. וטעמא, דרבא הוא דאמר אכתי עבדי אחשוורוש אנן, ולטעם זה לעולם אין לאומרו, והלכה כרבא דהוא בתרא. ומה גם לפי גירסת הרי"ף והרא"ש והר"ן דגריסי בגמרא "מתקיף לה רבא מי דמי" [גירסא זו צויינה בהגהות הב"ח על גליון הגמרא במגילה], דקאמר לה בדרך אתקפא, ולא אתיבו עליה, ודאי הלכתא כוותיה". ומבואר בדבריו, שמסתימת דברי הפוסקים משמע שהלכה כרבא, שאין חיוב אמירת הלל בפורים – כי רבא דחה את דברי רב נחמן ש"קריאתה זו הלילא". ולכן, גם כשאנו יכול לקרוא מגילה, אינו מחוייב לומר הלל בפורים.

ובשוריי ברכה (סימן תרצג) הביא החיד"א את דברי הרמב"ם בהלכות מגילה (פ"ג ה"ו) "ולא תיקנו הלל בפורים,

שקריאת המגילה היא ההלל". ועוד כתב הרמב"ם בתחילת ספר היד החזקה, בהקדמה למנין המצוות, וז"ל: "וצו לקרות המגילה בעונתה כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו והיה קרוב לשוועתנו כדי לברכו ולהללו, וכדי להודיע לדורות הבאים שאמת מה שהבטיחנו בתורה ומי גוי גדול אשר לו אלקים קרובים". ומשמע מדברי הרמב"ם כדעת המאירי, שקריאת המגילה נחשבת כאמירת דברי שבח והלל. ולפי טעם זה, כשאין לו אפשרות לקרוא את המגילה, עדיין נותר על כנו החיוב לקרוא הלל.

מכ"ל מקום מסיים השירי ברכה: "ואפשר דגם לטעם זה, אף מי שאין לו מגילה, לא יקרא הלל בברכה, דמשום דקריאתה הלל, לא תיקון [הלל], ומאחר דלא תיקון, גם זה דלית ליה מגילה אין לו לקרות, דלא פלוג רבנן". וכן מבואר בדברי הפרי מגדים (אשל אברהם סי' תרצג ס"ק ב) שכתב: "והמג"א השמיט [טעמו] דרב נחמן [שאין אומרים הלל בפורים דקריאתה זו הלילא], דרבא בתרא, כוותיה נקטינן. ונפקא מינה היכא שאין מגילה, או ט"ו בשבת. על כרחך הטעם עבדי וכו', ומיהו יש לומר לא פלוג". כלומר, גם לפי טעמו של רב נחמן שאין אומרים הלל בפורים כי קריאת המגילה היא כאמירת ההלל, והיה מקום לחייב לומר הלל במקרים שלא קראו את המגילה – מכל מקום "לא פלוג רבנן", דהיינו חכמים לא חילקו בין המקרים, ולעולם אין קוראים את ההלל בפורים.

אולם בשערי תשובה (סימן תרצג ס"ק ב) הביא את דברי השיורי ברכה, וכתב: "ולענ"ד דאף על פי כן, כשאין לו מגילה לקרות, יש לו לקרות הלל בלא ברכה שלפניו ושלאחריו, כקורא בתהלים ושפיר דמי. ואף אם יש לו חומש שקורא בו מגילה לעצמו, מכל מקום הרוצה לקרות גם הלל בלא ברכה לא הפסיד".

ובדבריו פסק בשו"ת תורה לשמה (ס"י קצד) במענה לשאלה אודות "אשה חרשת שאינה יכולה לשמוע מגילה מאחרים, וגם היא עצמה אינה יודעת ללמוד כלל, ורק יודעת ללמוד תפילת חול ושבת שלמדה בהיותה בריאה, ובכללם יודעת לומר ההלל, אם נורה לה שתקרא הלל בפורים במקום מקרא מגילה". והשיב התורה לשמה: "ידוע פלוגתא דרב נחמן ורבא במגילה בטעם שאין קורין הלל בפורים... וכתב הגאון המאירי ז"ל דנפק"מ בין תרי טעמי הנזכרים למי שאין לו מגילה, דלרב נחמן יקרא ההלל ולרבא לא יקרא. והנה הרמב"ם ז"ל הביא טעמא דרב נחמן, אך הראשונים לא כתבו האי נפקותא דהגאון המאירי ז"ל, וצריך טעם לזה, וכעת אין הפנאי מסכים. ואין שיהיה נראה מכל הנזכר דהאשה נורה לה שתגמור ההלל אך לא תברך עליו".

והוא מסיים: "ואין לטעון ולומר דהלא אמרו רז"ל (שבת ק"ה, ב) כל הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף, וכתב המג"א (ס"י תקפד ס"ק א) מה שנהגו לומר תהלים כולו

בראש השנה ויום הכיפורים שבכללו ההלל הוא מותר, משום דאומרו דרך תחינה, עי"ש. ואם כן לרבא דלית ליה האי טעמא איך תהיה רשאית לומר הלל בפורים שלא תקנו בו חז"ל הלל. דיש לומר באמת דלא אמרו הא מחרף ומגרף אלא כשאנו אומרו בעבור נס הנעשה באותו יום, אבל אם אומרו בעבור נס השייך לאותו יום, לית לן בה".

- ד -

חוב אמירת הלל בעמידה

הלכה פסוקה בשו"ע בהלכות ראש חודש (או"ח ס"י תכב סע' ז) "מצות קריאת הלל מעומד". ומקור הדברים בספר שבלי הלקט (סימן קצג) וז"ל: "והורה מורי הר"ר מאיר נר"ו דמצות הלל קריאתו מעומד. והטעם, כתב אחי ר' בנימין נר"ו על שם הכתוב (תהלים קלה, א-ב) הללו עבדי ה' שעומדים בבית ה'. כלומר, הללו את ה' בעמידה, לפי שההלל עדות שבחו של מקום ונפלאותיו ונסיו שעשה לנו, ומצות עדות בעמידה [שנאמר (דברים יט, יז) ועמדו שני האנשים, ובעדים הכתוב מדבר]. וכן היו קורין אותו בעזרה על שחיטת הפסחים בעמידה שהרי אין ישיבה בעזרה".

ואמנם כבר העיר האדר"ת בספרו ואלה יעמדו (עמ' כט) על ראיית שבלי הלקט, מקריאת ההלל בערב פסח בעמידה "שמההלל הזה אין הכרח לכל הלל שצריך להיות בעמידה, דלמא משום כבוד המקדש החמירו. וביותר תמוה, דהא תברא [שוכרו]

- ה -

תמיהת החתם סופר - מדוע אין חיוב עמידה בקריאת המגילה

מכאן האמור לעיל, תמה בשו"ת חתם סופר
(או"ח סימן נא) "איך קורין המגילה עומד
ויושב, הא מגילה קריאתה זו הלילא, ותהוי
כהלל בעמידה דווקא".

ובספר ברכת רפאל (סימן יד) הוסיף בביאור
קושיית החתם סופר: "בלא דברי
האליה רבא [המובא לעיל בסמוך אות ד -
שהחתם סופר הביא לפני שהקשה את
קושייתו] אין להקשות מדוע קוראים את
המגילה מיושב הא קריאתה זו הלילא, והלל
צריך לומר מעומד. דיש לומר דהא דבעינן
לומר הלל מעומד ילפינן מדכתיב הללו וגו'
העומדים וגו', ואם כן יש לומר שרק
כשקוראים ההלל עצמו בעינן לאומרו
מעומד, ולא בשאר דברים אע"פ שיוצאים
בזה את הלל. אכן לדברי האליה רבא שכתב
דברכת "הגומל" צריך לאומרה מעומד
משום דהוי כהלל [ונמצא שלא רק אמירת
הלל עצמו צריכה להיות בעמידה, אלא גם
דברים שנחשבים כאמירת הלל, צריכים
להיות בעמידה] - קשיא מדוע אפשר לקרות
את המגילה, הא קריאתה זו הלילא".

ועוד יש לתמוה מדיני סמיכה [עמידה
באופן שנשען ונסמך על שלחן או
עמוד] - שמצאנו הבדל בין סמיכה באמירת
ההלל, לבין סמיכה בשעת קריאת המגילה.

בצידו, דשאני התם כדקאמר טעמא דאין
ישיבה בעזרה. ואם כן לא מפני ההלל עמדו,
אלא מפני קדושת העזרה, שגם בלא אמירה
כלל היו עומדים ואסורים לישב, ואם כן
באמירת ההלל מנא לן להחמיר. והנה
במשנה ברורה (סי' תכב ס"ק כז) כתב בטעם
ההלכה שיש לעמוד בהלל "לפי שההלל
עדות שבחו של מקום ונפלאותיו וניסים
שעשה לנו ומצות עדות בעמידה וכן כתוב
בהלל הללו עבדי ה' שעומדים". ומדוקדק
בדבריו שלא העתיק את מה שכתב בשבלי
הלקט להביא ראיה מדין אמירת הלל בפסח
בעזרה. ויתכן שהטעם להשמטה זו נובע
מקושיית האדר"ת].

זאת ועוד, לא רק קריאת ההלל צריכה
להיות בעמידה, אלא גם בברכת
"הגומל" שהיא הודאה לה', כתב הרמב"ם
(הלכות ברכות פ"י ה"ח) שיש לברכה בעמידה,
וז"ל: "וצריכין להודות בפני עשרה ושנים
מהם חכמים, שנאמר (תהלים קז, לב) וירוממוהו
בקהל עם ובמושב זקנים יהללוהו, וכיצד
מודה וכיצד מברך, עומד ביניהן ומברך".
ותמה הכסף משנה: "ומה שכתב עומד
ביניהם, צ"ע מנא ליה". ותירץ האליה רבא
(סי' ריט ס"ק ב) "ולענ"ד יצא לרמב"ם מדקריא
ליה הקרא לשון הלל, דמי להלל דקיימא לן
(לקמן סי' תכב) דהלל בעמידה דכתיב הללו כל
עבדי ה' העומדים". הרי לנו, שכל אמירות
דברי הלל והודאה להקב"ה, צריכות להיות
בעמידה, כאמירת הלל.

לענין הלל, דן הביאור הלכה (סי' תכב סעי' ז ד"ה מעומד) האם מותר לסמוך עצמו לכותל או לעמוד בשעת אמירת ההלל דסמיכה אינה כעמידה, ומסקנתו "שיש להחמיר לכתחילה דסמיכה לא מקרי עמידה, וסמיכה מועטת שאם ינטל אותו דבר לא יפול, בודאי מותר". ואילו לענין קריאת המגילה כתב הביאור הלכה (סי' תרצ סעי' א ד"ה אבל) "הנה במטה יהודא מצדד דסמיכה מותר, ונראה דבשעת הדחק יש לסמוך על זה להקל". ובכף החיים (סי' תרצ ס"ק ד) כתב: "משמע דליכא קפידא [בקריאת המגילה] אלא על הישיבה ולא על הסמיכה".

ולכאורה אם "קריאתה זו הלילא", דיני סמיכה בקריאת המגילה היו צריכים להיות שווים לדיני סמיכה באמירת ההלל, ללא כל הבדל ביניהם – ומדוע איפוא מותר לסמוך על העמוד או על הכותל בקריאת המגילה, שלא כבאמירת ההלל.

- ו -

יש לתמוה כיצד מתקיים דין "הלל" בחיוב קריאת המגילה בלילה – והרי אין חיוב הלל בלילה

עוד יש לתמוה, על פי מה שדן החתם סופר (שם) האם מותר לברך ברכת "הגומל" בלילה, והביא את דברי האליה רבא הנ"ל שצריך לברך "הגומל" בעמידה "משום דנקרא הלל, והלל בעי מעומד". ולפי זה טען החתם סופר: "ואם כן צריך נמי להיות [ברכת "הגומל" רק] ביום, דהלל

משמע דוקא ביום (עי' מגילה כ, ב) מדכתיב ממזרח שמש עד מבואו וזה היום עשה ה'". ולפי זה יש להקשות, שאם חובת הלל והודאה היא דווקא ביום, יוצא שלפי דברי הגמרא ש"קריאתה זו הלילא" – גם חיוב מקרא המגילה, שיוצאים בו ידי חובת ההלל, היה לכאורה צריך להיות רק ביום. והרי לא כן הוא, ומפורש אמרו בגמרא (מגילה ד, א) "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום" – ואם כן נשאלת השאלה, כיצד יכול לצאת ידי חובת הלל בקריאת המגילה בליל פורים, והרי הלילה אינו זמן חיוב אמירת הלל.

ובפרט יש להקשות על שיטת רש"י במגילה (שם) שפירש: "ולשנותה ביום, זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה". ובתוספות (ד"ה חייב) כתבו: "אומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן וכו' והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה".

להלן [בסימן כז] בענין ברכת שהחיינו בקריאת המגילה בלילה וביום ביארנו שנחלקו רש"י ותוס', האם עיקר קריאת המגילה היא קריאת היום או קריאת הלילה. בתוס' מפורש שעיקר הקריאה הוא ביום, כיון שאז הוא עיקר הפרסומי ניסא. אולם מרש"י משמע שעיקר הקריאה הוא בלילה, והקריאה ביום היא רק בגדר חזרה על הקריאה בלילה, וכפשטות לשון הגמרא

"חייב אדם לקרות את המגילה בלילה", דהיינו שעיקר החיוב הוא בלילה, "ולשנותה ביום", שביום הוא רק בגדר שינון פעם נוספת. ונתבאר שם, שהרמב"ם סובר כשיטת רש"י.

ואם כן יקשה לפי רש"י והרמב"ם, שאם עיקר חיוב קריאת המגילה הוא בלילה, איך יכול לצאת בזה ידי חובת הלל שזמנו ביום ולא בלילה, והקושיא מתעצמת בשיטת הרמב"ם שפסק שקריאתה זו הלילה, כמובא לעיל [אות ג], וצ"ע.

ובאמת בשלטי הגיבורים על מסכת מגילה (יא, ב בדפי הרי"ף) הביא את לשון ריא"ז: "הקורא את המגילה בין עומד בין יושב בין שקראוה אחד בין שקראוה שנים, יצאו כל השומעים. ובתלמוד ארץ ישראל מפרש, שאפילו לכתחילה מותר לקרות מיושב. וכן נראה בעיני בקריאת ההלל, שאם רצה לקרותו מיושב, הרשות בידו". ומפורש בדבריו שאכן יש להשוות בצורה מוחלטת בין קריאת המגילה לאמירת ההלל, ואם בקריאת המגילה נאמר במשנה ובפוסקים שאפשר לקרואה לכתחילה גם מיושב, הרי שנוכל ללמוד מכך שגם באמירת הלל הרשות בידו לאומרו מיושב. ואף שלמעשה ההלכה שלא כדבריו, וכמו שהבאנו לעיל את פסק השו"ע שיש לעמוד בקריאת ההלל – אך מדברי הריא"ז אנו למדים שלפי רב נחמן "קרייתא זו הלילה" יש להשוות בין קריאת מגילה ואמירת ההלל, ואותם דינים

שיש באמירת הלל צריכים להיות בקריאת המגילה.

ועל כן צריך עיון בהלכה זו ש"קריאתה זו הלילה" – שכן לא מצאנו את כל הדינים האמורים באמירת הלל גם בקריאת המגילה.

ועוד הקשה בספר ברכת רפאל (סימן יד) וז"ל: "אי הא דאין קוראים ההלל בפורים משום דקריאתה זו הלילה, איך יוצאים ידי חובת ההלל קודם זמן הנס [כדתנן בריש מגילה, שנקראת ב"א, י"ב וי"ג] דבשלמא עצם הקריאה דהוי משום פרסומי ניסא תקנו להם חכמים שיוכלו לפרסם הנס קודם יום הנס, משום דאינן יכולים לקרות ביום הנס, אבל הלל לא שייך למימר קודם זמן הנס", וצ"ע.

- ז -

דין "הלל" המתקיים בקריאת המגילה אינו ככל "הלל" אלא בגדר "הלל" מתורת "שירה"

רבי צבי פסח פראנק, מתרגם את קושיית החתם סופר (שו"ת הר צבי או"ח ח"ב סימן קל) מדוע יכול לקרוא את המגילה בישיבה, והרי מדין "קריאתה זו הלילה" צריך לקרוא בעמידה כדין הלל הנאמר רק בעמידה, וז"ל: "ואפשר ליישב דהא גם הלל מצינו לפעמים בישיבה בליל פסח, ומבואר שם בשבלי הלקט הטעם, שמתוך שחולקים אותו לשנים אין מטריחים אותו לעמוד. על כל

פנים מבואר מדבריו שגם בהלל אין העמידה לעיכובא, ומשום טירחא יתירה הקילו".

וכוונתו לדברי שבלי הלקט (בהמשך דבריו שהובאו לעיל **אות ד**) שביאר מדוע

שונה הלל בליל פסח, הנאמר **בישיבה** [בתוך סדר ההגדה] מכל אמירת הלל שהיא בעמידה, וז"ל: "מתוך שחולקין אותו, שאין קורין אותו כולו כאחת, אין מטריחין אותו לעמוד. ועוד, שהרי יושב על שולחנו וכוסו בידו, ושמא תיטרף דעתו מתוך סעודתו ויפיל הכוס מידו. ובמסכת סופרים משמע שהיו רגילין לקרותו בעמידה בבית הכנסת בלילי הפסח, על כן לא הטריחוהו עתה לעמוד מעל שולחנו לקרותו בעמידה". ומבואר, כי למרות שבדרך כלל אמירת ההלל היא בעמידה, פעמים הקלו לומר את ההלל בישיבה, כי לא רצו להטריח – כגון בליל הסדר. ואם כן הוא הדין בקריאת המגילה, שיש טירחה לעמוד במשך כל זמן קריאתה – יש מקום להקל שלא לקרוא בעמידה. [ומסיים שם הגרצ"פ פראנק: "עוד יש להביא ראיה שמגילה אין לה כל דיני הלל, דהרי הלל זמנו רק ביום, וקריאת המגילה חיובה בלילה וביום"].

רבי יוסף כהן, אב"ד ירושלים, כתב בהגהותיו לספר מקראי קודש (פורים סימן לד הערה 2), שגדר ההלל בקריאת המגילה שונה מכל אמירת הלל, על פי דברי הטורי אבן על מסכת מגילה (הובא בחתם סופר עצמו, סימן קצה) "שגדר חיוב הלל בפורים הוא לא כגדר הלל של יום טוב ראשון של פסח שהוא

מטעם יום טוב, אלא כגדר אמירת הלל של ליל פסח שהוא משום הנס והוא בגדר של שירה", וכפי שמפורש בדברי הר"ן בפסחים (כו, ב מדפי הרי"ף) בשם רב האי גאון "שאין מברכין על הלל שבליילי פסחים לגמור את ההלל, שאין אנו קוראין אותו בתורת קורין אלא בתורת אומר שירה". ולפי זה ביאר רבי יוסף כהן, שהיות וגדר ה"הלל" שבקריאת המגילה הוא בתורת "שירה", כדוגמת קריאת הלל בליל פסח שגם הוא בתורת "שירה", ואינו ככל אמירת הלל שהיא בגדר של "קריאה" – מובן מדוע למרות שבכל אמירת הלל אמנם צריך לעמוד, בהלל שהוא בתורת "שירה" אין חיוב לעמוד, כי כשם שבאמירת הלל בליל פסח שהיא בתורת "שירה" יושבים, כן גם בקריאת המגילה שהיא אמירת הלל בתורת "שירה" ניתן לשבת.

אולם תירוצ זה קשה, וכפי שכבר העיר רבי יוסף כהן: "הא דהלל בליל פסח נאמר בישיבה, יש בזה טעמים מיוחדים. אם משום שהיו רגילים לקרותה בעמידה בליל פסח, על כן לא הטריחוהו לעמוד. או משום שדרך לילי פסחים בהסבה וחירות, ואין מטריחים אותו לעמוד, כמבואר בשבלי הלקט, וטעם זה לא שייך כאן".

קושיא נוספת על תירוצו של הגרצ"פ פראנק, הקשה אבי מורי בספרו שיטות בהלכה (ח"א סימן כז) בהביאו את קושיית המהר"ץ חיות על יסודו של הטורי אבן (ערכין י, ב) שגדר חיוב הלל בפורים הוא

במקום ההלל כי שני הדברים שווים במהותם – ולא כדברים הנ"ל, שהקריאה אינה נחשבת ככל אמירת הלל אלא כאמירת הלל בגדר אחר ["בתורת שירה"], וצ"ע.

- ח -

ה"הלל" בקריאת המגילה אינו נחשב ממש כאמירת הלל

תירוץ נוסף על קושיית החתם סופר, כתב בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יז סימן סא) על פי דברי רבנו אהרן הכהן מלוניל בספרו ארחות חיים (הלכות מגילה ופורים אות כח) "אבל אין אומרים הלל בפורים שקריאת המגילה זו היא הלילא, כלומר שזו היא תחת כוונת הקריאה כדי שיזכרו הנס ויתנו שבח והודאה להשם יתברך, וזה שייסד הפייט כי מקום תהילה היתה לישראל". וכתב הציץ אליעזר: "ולכאורה לא מובן מה כוונת הארחות חיים לאשמעין בהדגשה של "כלומר", ומה רצונו לאפוקי שלא נפרש אחרת. ונראה דרצה לומר דאין כוונת הגמרא בזה שהקריאה היא ממש במקום הלל וכאילו איהי גופה ההלל, וזה וזה שוין, אלא רצונו לומר שקריאת המגילה היא סוג הלילא כזו אשר בחובה טמון סגולה וכוונה, אשר על ידי קריאתה יזכרו בנס ויתנו על ידי כך שבח והודאה להשי"ת על מה שקרה להם במיוחד בימים ההם [שהרי נתחברה ברוח הקודש] אבל גדר של "הלל" ממש לא קבעו בזה חז"ל בתקנתם".

בגדר של שירה כאמירת הלל של ליל פסח [דהרי הלל זה כוונתו להלל הנאמר בבית הכנסת בליל פסח] אינו מן הדין, ואנחנו האשכנזים אין נוהגים באמירתו, ואם הכוונה על הלל של סדר ההגדה הנה אין מברכין על זה וגם מפסיקים בו באכילה, ועל כן אינו מצד הדין רק משום מנהגא. ואולי הכוונה על ההלל בשעת שחיטת הפסח, ובלי ספק היו מברכים עליו. ומתוך כך כתב אבי מורי: "ואם כן הדרא קושיית החתם סופר לדוכתא". כלומר, אין מקום להשוות את ההלל בליל הפסח, שהוא רק מנהג ואינו מעיקר הדין, להלל שבקריאת המגילה, שלכאורה הוא ממש מעיקר הדין של ההלל, כפשטות משמעות לשון הגמרא "קרייתא זו הלילא", ולכן שוב קשה, מדוע יכולים לקרוא את המגילה לכתחילה בשיבה, והרי "קרייתא זו הלילא", ומתקיים על ידי קריאת המגילה חיובו בהלל, ולכאורה היה צריך להיות שכל דיני הלל יכללו בתוך דיני קריאת המגילה, ובכלל זה החיוב לאומרו בעמידה, ומדוע איפוא נפסק שאפשר לקרוא את המגילה במישוב.

ועוד יש לתמוה על תירוץ הגצ"פ פראנק על קושיית החתם סופר, שלכאורה נסתר מדברי רש"י, שפירש במסכת מגילה (יד, א ד"ה בין) וז"ל "לרב נחמן, דאמר קריאת מגילה במקום הלל". ומפורש בדבריו בלשון שאינה משתמעת לשתי פנים, שקריאת המגילה היא במקום הלל, ובפשטות, היינו שהקריאה יכולה להיות

ומבואר בדבריו שכוונת רב נחמן במאמרו "קרייתא זו הלילא", לא היתה לומר שקריאת המגילה נחשבת ממש כאמירת הלל, ויצא בזה ידי חובת דין אמירת הלל. אלא כוונת רב נחמן, שעל ידי קריאת המגילה, יבוא לזכור את הנס ולהלל את הקב"ה, ולכן אין צורך לתקן אמירת הלל כי נותנים שבח והודאה גם ללא אמירת ההלל.

פ'י דברי הארחות חיים ביאר בספר ברכת רפאל (סימן יד) היאך יכולים בני הכפרים לקרוא את המגילה קודם זמנה, אע"פ שאינו זמן הלל "דכיון שכבר קראו את המגילה ופרסמו הנס, תו אין צריך שוב בזמנו לקרוא את ההלל". והוא מוסיף: "ולמבואר אתי שפיר הא דיכול לקרות המגילה מיושב, ואע"פ שקריאתה זו הלילא, והלל יש לאומרו מעומד, דיש לומר דקריאת המגילה לא הוי כקריאת ההלל, ולכן יכול לאומרו בישיבה. משא"כ ברכת הגומל, דעצם ההודאה חשיבא כהלל, כתב האליה רבה דיש לאומרה מעומד".

וכעין דבריו כתב גם בספר שלמי תודה (פורים סימן כד אות ג) "דבאמת אין קריאת המגילה חפצא של אמירת הלל, אלא שיש בכלל מאתים מנה, וכשקורא את המגילה לא הצריכו חז"ל גם לקרוא את ההלל, אבל כיון דאין זה אמירת הלל אלא קריאה, משום הכי לא בעי עמידה כהלל. ולא דמי לברכת הגומל, דהברכה עצמה

הודאה היא, ודמי לאמירת הלל ממש, ומשום הכי בעי עמידה".

כלומר, קושיית החתם סופר מתורצת, כי בהלכה ש"קריאתה זו הלילא" לא נאמר שקריאת המגילה נחשבת כאמירת ההלל, אלא "קריאתה זו הלילא" פירושו, שבקריאת המגילה כבר נזכרים שבחי השי"ת, ולכן כבר אין יותר צורך לקרוא את ההלל לאחר שקראו במגילה, כי הקריאה היתה "במקום" ההלל, וכלשון רש"י במגילה.

ומאחר והקריאה אינה נחשבת כאמירת הלל ממש, לא נאמרו בה דיני הלל, כדוגמת החיוב לעמוד או האיסור להסתמך על עמוד או על כותל.

[בספר שלמי תודה (שם אות ד) תמה מדוע קוראים את ההלל כליל הסדר בתוך סדר ההגדה, לכאורה כשם שבמגילה "קריאתה זו הלילא" ומשום כך פטורים מלומר הלל, ואם כן גם בקריאת ההגדה הרי יש סיפור הנס של יציאת מצרים, ומדוע שלא נאמר "קריאתה זו הלילא" ויפטר בקריאת ההגדה מאמירת הלל. ותירץ: "דחלוק קריאת המגילה מקריאת ההגדה, דבמגילה עיקר תקנת הקריאה היתה משום ההילול וההודאה, כדי להלל ולהודות להשי"ת על ידי הקריאה... וכלשון הרמב"ם בתחילת היד החזקה (הובא לעיל אות ג) שציוו לקרות המגילה בעונתה "כדי להזכיר שבחיו של הקב"ה ותשועות שעשה לנו"... מה

שאינן כן גבי קריאת ההגדה וסיפור יציאת מצרים, עצם הקריאה והסיפור היא מצוה בפני עצמה לספר הניסים שאירעו לנו, ועיקרה משום עצם הסיפור ולא משום ההילול וההודאה שבה, ולכן בזה אין מקום לומר קריאתה זוהי הילולא".

- ט -

גדר "עניה ואמירה" בחיוב ההלכה וקריאת המגילה

ונראה להוסיף ביאור בתירוץ קושיית החתם סופר, על פי דברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פ"ג הלכה יב-יד) בדיני אמירת ההלל, שצריך להיות בצורה של אמירת שליח הציבור ועניית העם על דבריו, וז"ל: "מנהג קריאת ההלל בימי חכמים הראשונים כך היה, אחר שמברך הגדול שמקרא את ההלל מתחיל ואומר הללויה, וכל העם עונין הללויה. וחוזר ואומר הללו עבדי ה', וכל העם עונין הללויה. וחוזר ואומר הללו את שם ה', וכל העם עונין הללויה. וחוזר ואומר יהי שם ה' מבורך מעתה ועד עולם, וכל העם עונין הללויה. וכן על כל דבר". ומסיים הרמב"ם: "ואם היה המקרא את ההלל קטן או עבד או אשה, עונה אחריהם מה שהם אומרים מילה מילה בכל ההלל. זה הוא המנהג הראשון ובו ראוי לילך, אבל בזמנים אלו ראיתי בכל המקומות מנהגות משונות בקריאתו ובעניית העם, ואין אחד מהם דומה לאחר". ומפורש בדבריו שקריאת

ההלל שונה במהותה מכל סדר התפילה, כי יש בהלל דין "אמירה" של הש"ץ ו"עניה" של הציבור, שצריכים לענות על דברי הש"ץ.

ולפי זה היה מקום לומר, שדברי רב נחמן "קריאתה זו הלילא" הם רק לעצם אמירת השבח והודאה, שבקריאת המגילה יש הודאה והלל להקב"ה, וזהו במקום הצורך לומר את ההלל, וכמו שפירש רש"י במגילה [הובא לעיל סוף אות ז]. אולם ודאי שאין לקריאת המגילה את דיני ההלל עצמו, והראיה - שהרי המגילה לא נאמרת בצורה של "אמירה ועניה" כפי שהלל נאמר. נמצא שהקריאה מהווה "תחליף" לאמירת ההלל רק בחלק זה, שלאחר הקריאה אין עוד צורך להודות ולהלל להש"ת כי הקריאה היא "במקום" ההלל. אך אין פירושו שלקריאת המגילה היה דין של אמירת הלל. ולכן מובן מדוע אינו מחוייב לקרוא את המגילה בעמידה כשם שמחוייב לקרוא את ההלל בעמידה, כי לקריאת המגילה אין את כל הדינים של אמירת הלל, אלא "קריאתה זו הלילא" היינו שלאחר קריאת המגילה כבר אינו צריך לומר הלל.

ומיושב דין קריאת המגילה כלילה למרות שאין דין אמירת הלל כלילה, כי באמת אין הקריאה נחשבת כאמירת הלל, אלא כאמירת דברי הודאה ושבח בעלמא אשר בהם מתפרסם הנס ומתקיים דין ההודאה במקום אמירת ההלל.

וגם מוכן דין קריאת המגילה קודם זמנה, כי מאחר ואין הקריאה נחשבת כאמירת הלל ממש, יכול לקרוא גם קודם עיצומו של יום הפורים [ואכן מדין הלל רשאי לקרוא רק בעיצומו של יום] – כי בעת קריאת המגילה קודם זמנה ופרסום הנס, אינו צריך לשוב ולקרוא את ההלל בזמנו, כי סוף סוף נאמרה הודאה לה' בקריאת המגילה וזהו "במקום" ההלל.

ולדברינו, חידושו של המאירי שאם אינו יכול לקרוא את המגילה [כי נמצא במדבר ואין לו מגילה, או בפורים שחל בשבת] עליו לקרוא את ההלל, אין כוונתו שהוא מחויב באמירת הלל כדינו בצורת אמירה ועניה, כי לא מצינו דין זה בקריאת המגילה. אלא מחדש המאירי, שכאשר לא קרא את המגילה ועדיין לא נתן שבח והודיה לקב"ה על הניסים שנעשו, ולכן עליו לכל הפחות לקרוא את ההלל לעצמו כדי להודות ולשבח, אבל בוודאי אין

לו כל צורך לקיים את כל דיני ופרטי דיני ההלל.

ברם בספר הררי קדם (סי' קצב) הביא את דברי הרמ"א (סי' תרצ סעי' יז) "יש שכתבו שנוהגין לומר ד' פסוקים של גאולה בקול רם, דהיינו: איש יהודי וגו', ומרדכי יצא וגו', ליהודים היתה אורה וגו', כי מרדכי היהודי וגו'; וכן נוהגין במדינות אלו". וביאר, שמנהג זה נובע מכך שיש בקריאת המגילה דין הלל כי "קריאתה זו הלילא", ומאחר ואמירת הלל היא בצורה של "אמירה" ו"עניה", כמובא לעיל, בד' פסוקים אלו שאומרים הציבור בקול רם מתקיים דין ה"עניה" של הציבור המתחייב מדיני הלל, בקריאת המגילה.

ולפי דבריו משתמע שקריאת המגילה שווה לאמירת ההלל בכל הדינים, ואם כן חזרה למקומה קושיית החתם סופר שיצטרך לקרוא בעמידה, כדין הלל הנאמר בעמידה, וצ"ע.



סימן כו

קריאת המגילה ואמירת הלל למפרע

[מגילה, הלל, ק"ש, תפילה, פסוקי דזמרה, קריאת התורה ונ"ך וברכת כהנים]

- א -

ואיתימא רב אחא בר יעקב אמר מהכא (שם), מעתה ועד עולם. קריאת שמע דתניא ק"ש ככתבה". ולהלן (יז, ב) נאמר: "תפילה מנא לן, דתניא שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה".

פוגיית הגמרא נפסקה להלכה: בהלכות קריאת שמע פסקו הרמב"ם (הלכות ק"ש פרק ב הלכה יא) והשו"ע (או"ח סימן סד, סע' א) "הקורא למפרע לא יצא". בהלכות ראש חודש (שו"ע או"ח סימן תכב סע' ו) נפסק: "הקורא הלל למפרע לא יצא". ובהלכות מגילה: "הקורא את המגילה למפרע לא יצא" (רמב"ם פ"ב דמגילה ה"א ושו"ע או"ח סימן תרצ סע' ו). ובדין תפילה למפרע יבואר להלן [אות ג].

והנה מסקנת הירושלמי (מגילה פרק ב הלכה א) שהלימוד שאין קריאת מגילה למפרע הוא מהפסוק "ככתבם", וכפי הסלקא דעתך של הבבלי בלימודו של רבא. ונמצא שנחלקו הבבלי והירושלמי מהיכן נלמד הדין שהקורא את המגילה למפרע לא יצא. ומוכח מהגרי"ד סולובייצ'יק בספר הררי קדם (סימן קצה ס"ק ב) שיש חילוק גדול בין הלימודים דהבבלי והירושלמי. דלפי שיטת הבבלי, שהלימוד הוא מהפסוק "והימים

המשנה (מגילה פרק ב, משנה א) אומרת: הקורא את המגילה למפרע לא יצא" [היינו שקרא הפסוקים האחרונים קודם שקרא הפסוקים הראשונים ואפילו רק פסוק אחד, וה"ה היכי שקרא פרשה ב' קודם לא"], משנ"ב סימן תרצ ס"ק כא]. ובגמרא במסכת מגילה (יז, א) "מנא הני מילי, אמר רבא דאמר קרא (אסתר ט, כז) "ככתבם וכזמנם", מה זמנם למפרע לא, אף כתבם למפרע לא". ולאחר מכן לומדת הגמרא דין זה מפסוק אחר במגילת אסתר ממש"כ (שם כח) "והימים האלה נזכרים ונעשים".

וממשיכה הגמרא: "תנא וכן בהלל וכן בקריאת שמע ובתפילה. הלל מנלן, רבה אמר דכתיב (תהלים קיג, ג) ממזרח שמש עד מבואו [פרש"י: "כשם ששקיעת זורחת החמה לא יתפכו כך מהולל שם ה' ולא למפרע], רב יוסף אמר (תהלים קיח, כד) זה היום עשה ה' [פרש"י: זה היום, כסדר היום שאינו משתנה בשעותיו להיפך כך למפרע לא"]. רב אויא אמר (תהלים קיג, ב) יהי שם ה' מבורך [פרש"י: "כהוייתו יהא הלול השם וברכתו כסדרו"]. ורב נחמן בר יצחק

האלה נזכרים ונעשים", אינו אלא חסרון בקיום המצוה של מקרא מגילה. אבל לפי שיטת הירושלמי, דאינו ככתבם, הוא עובר באיסור כשקרא למפרע, כמו כל פסוק דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן, דיש איסור לשנות את הדברים רק ככתבם של המגילה. אבל להבבלי הקורא למפרע אינו חסרון ב"ככתבם" אלא בקיום מצות מגילה, שלא יצא ידי חובתו, ואין בזה איסור.

ולפי דברי הגרי"ד בביאור שיטת הבבלי שבקריאת המגילה למפרע אין איסור אלא זהו רק חסרון בקיום המצוה של קריאת המגילה שלא קיים את מצות קריאת המגילה, זהו שלא כדברי הביאור הלכה (סימן תרצ ס' ו ד"ה הקורא) שכתב לחדש כי הקורא את המגילה למפרע [מיד אחרי שאמר הברכה] צריך לחזור ולברך ברכה אחרת "משום דנתבטלה ברכתו כדן שאר הפסק בין הברכה לתחילת המצוה". ומשמע מדבריו שיש בקריאת המגילה למפרע בעיה נוספת של ברכה לבטלה [הברכה הראשונה שבירך על קריאת המגילה למפרע].

ואכן בספר עמק ברכה להגר"א פומרנצ'יק (עמוד נא אות ו) חלק על דברי הביאור הלכה וכתב: "ולענ"ד נראה דאין לחזור ולברך משום דזה תליא בפלוגתא הפוסקים גבי איסור שיחה בין תפילין של יד לתפילין של ראש, דפליגי אם מותר לענות אמן על ברכת תפילין שמברך חבירו, דדעת הדבר שמואל (הובא בבאר היטב סימן כה), דאיסור משום

דהוי הפסק, ודעת הפנים מאירות (הובא בשערי תשובה שם) דמותר ולא הוי הפסק, משום דאמן הוא קבלת דברים, שמאמין שצונו השם להניח תפילין, והוי דיבור מענין תפילין. ולפי זה גם בקריאת המגילה למפרע, נהי דלא יצא, מ"מ הא הוי שיחה מענין קריאת המגילה ולא הוי הפסק לפי דברי הפנים מאירות, וספק ברכות להקל".

ולכאורה לפי דברי הגרי"ד בביאור שיטת הבבלי שבקריאת המגילה למפרע אין איסור אלא זהו רק חסרון בקיום המצוה של קריאת המגילה, בודאי מסתבר שלפי הבבלי לא יצטרכו לברך פעם נוספת כשהתחיל לקרוא את קריאת המגילה למפרע, דלא כדברי הביאור הלכה. ורק לפי הירושלמי שמהפסוק "ככתבם" לומדים שיש איסור קריאה למפרע, אפשר לומר כדברי הביאור הלכה שיש איסור ברכה לבטלה בגלל ההפסק שמפסיק על ידי הקריאה למפרע בין הברכה לקריאה הנכונה.

קריאת שמע

אמנם מצינו חילוק בין דין קריאת שמע למפרע לדין קריאת מגילה וקריאת הלל למפרע.

כתב הרמב"ם (קריאת שמע פרק ב הלכה יא) "הקורא למפרע לא יצא, במה דברים אמורים בסדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה לפרשה, אף על פי שאינו רשאי אני אומר שיצא, לפי שאינה סמוכה לה

בתורה". וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן סד סע' א) "קראה למפרע לא יצא, בד"א בסדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה לחברתה וכו' יצא".

וכתב הריטב"א (מגילה יז, א) וז"ל: "הקורא את המגילה למפרע לא יצא, ומוכח בגמרא דאפילו בפרשיות כגון שהקדים פרשה ב' לא', משא"כ בק"ש דלמפרע פרשיות יצא, כדתנן היה קורא בתורה והגיע זמן המקרא אם כיון לבו יצא, ומשמע שהיה קורא כדרך שכתובה בתורה, דהא אוקימנא בקורא להגיה. ודין הוא, התם אין טעם שיהא סדר פרשיות מעכב בדיעבד, כיון שקראם כסדר שכתובות בתורה, אבל הכא במגילה אם סרס את הפרשיות הפך כל הענין, דכולא כחדא פרשה היא".

ומבואר בדברי הריטב"א, שאף שמפשוטות סוגיית הגמרא במגילה שהשוותה בין כל הדינים של הקורא למפרע, משמע שהדינים בקריאת שמע למפרע קריאת מגילה וקריאת הלל למפרע שווים. מכל מקום יש חילוק גדול ביניהם: בקריאת שמע אם קרא למפרע באופן שהקדים פרשה לפרשה יצא ידי חובה, ואילו בקריאת מגילה אם הקדים פרשה שניה לראשונה לא יצא.

ובהגהות כור לזהב על הריטב"א הביא מדברי הפרי חדש (או"ח סימן תכב סע' ו) שכתב לגבי קריאת סדר פרשיות הלל למפרע, וז"ל: "יש מן הגדולים שכתבו אפילו קרא הפרשיות למפרע שלא כסדרן

לא יצא, מפני שהפרשיות הולכות על הסדר, "בצאת ישראל ממצרים" כשנגאלו ממצרים, "לא לנו ה'" על הגלות, "אהבתי כי ישמע" לימות המשיח, "אסרו חג בעבותים" לימות גוג, ולעתיד לבוא "אלי אתה ואורך אלקי ארוממך". [ובמשנה ברורה (או"ח סימן תכב ס"ק כו) כתב מתחילה שיש לדמות קריאת ההלל לקריאת שמע שאם הקדים את סדר הפרשיות יצא, ושוב הביא את דברי הפר"ח הנ"ל (ע"י שער הציון ס"ק כו) ומסיק להלכה דיש להחמיר לחזור ולקרות, אך בלא ברכה]. הרי מבואר בדברי הפרי חדש שדין קריאת הלל הוא כדין קריאת מגילה, שאם הפך את סדר קריאת הפרשיות לא יצא, ואינו כדין קריאת שמע שיוצא באופן כזה.

ולפי דברי הריטב"א והפרי חדש מיישב בהגהות כור לזהב את הטורי אבן (מגילה שם) שהקשה מדוע צריכה הגמרא ללמוד מפסוקים שהקורא למפרע מגילה והלל לא יצא, והרי מאחר שמצאנו פסוק בקריאת שמע ממנו נלמד שלא יוצאים, נלמד ממנו לשאר המקומות. ולפי דברי הריטב"א והפרי חדש לא קשה כלל, מכיון שאין דיני קריאת הלל ומגילה למפרע שווים לגמרי לדין קריאת שמע למפרע, שכן בקריאת שמע אם קרא את הפרשיות למפרע יצא ואילו בקריאת המגילה וההלל אם קרא את הפרשיות למפרע לא יצא, ולכן צריך לימוד מפסוק בכל אחד מהם.

אמנם יש להעיר על דברי הכור לזהב, שעדיין נשארה קושיית הטורי אבן

במקומה, מדוע לא נלמד דין קריאה למפרע מקריאת שמע למגילה והלל. מכיון שגם לפי דברי הריטב"א והפרי חדש החילוק בין קריאת שמע שיצא בקריאת הפרשיות למפרע לבין מגילה שלא יצא, הוא חילוק מסברא, וכמו שמבואר בדברי הריטב"א שבקריאת שמע "אין טעם שיהא סדר פרשיות מעכב בדיעבד כיון שקראם כסדר שכתובות בתורה, אבל הכא במגילה אם סרס את הפרשיות הפך כל הענין", וכמו שמבואר בדברי הפרי חדש שהסברא שבקריאת פרשיות ההלל למפרע אינו יוצא היא "מפני שהפרשיות הולכות על הסדר". ואם כן עדיין נשארה קושיית הטורי אבן במקומה, כי הגם שיש חילוקים מסברא בין קריאת שמע לקריאת המגילה וההלל, אולם את מהות ויסוד הדין אפשר ללמוד מקריאת שמע, והחילוקים מסברא בפרטי הדינים, אינם מפריעים ללימוד עיקר הדין מקריאת שמע, וצ"ע.

והנה הביאור הלכה (סימן תכ"ב סע' ו ד"ה למפרע) הוסיף להעיר בענין קריאת הלל למפרע, בהלל בראש חודש שממילא מדלגים ב' פרקים באמצע, לכאורה לא שייך לומר שאם קרא למפרע פרק זה לפני פרק אחר לא יצא, וכתב שם: "ולולי דבריהם היה נ"ל לומר דהאי למפרע מיירי באופן זה דוקא, כגון שחיסר פסוק ראשון מן הלל והתחיל פסוק שני ואחר כך אמר פסוק ראשון וכו', וענין זה של למפרע לא נוכל להכשירו מטעם דילוג". ומתבאר בדבריו

חידוש גדול בכל ענין קריאת הלל למפרע, ששונה דין קריאה למפרע בהלל מדין קריאה למפרע בעניינים אחרים. כי בהלל המציאות של קריאה למפרע היא דוקא אם מהפך את סדר הפסוקים, אבל אם הקדים פרשה אחת לשניה, אע"פ שאינו רשאי, יצא ידי חובה, שהרי ישנה מציאות שיכול לדלג ולשנות את סדר הפרשיות.

ומעתה יש לתרץ לפי דבריו את קושיית הטורי אבן הנ"ל, כי אמנם לא נוכל ללמוד הלל מקריאת שמע מכיון ששונה דין קריאת הלל למפרע מדין קריאת שמע למפרע בגלל המציאות השונה הקיימת בהלל.

תפילה

לעיל הבאנו את דברי הגמרא: "שמעון הפקולי הסדיר שמונה עשרה ברכות לפני ר"ג על הסדר ביבנה". ובערוך השלחן (או"ח סימן קי"ב ס"ב) כתב: "ואיתא באגדה (הב"י) הביא כן בשם שבלי הלקט וארחות חיים) מאי על הסדר, זה סדר עולם, שי"ח ברכות של תפילה מעולם היו מתוקנות זו אחר זו, כיון שבאו אנשי כנסת הגדולה כללום ותקנום כסדרן. כשניצל אברהם מאור כשדים פתחו מלאכי השרת ואמרו מגן אברהם, כשנעקד יצחק אמרו מחיה המתים, כשבא יעקב ופגע בשערי רחמים והקדיש שמו של הקב"ה אמרו האל הקדוש. כשלמד גבריאל את יוסף ע' לשון אמרו חונן הדעת. כשראובן שב בתשובה במעשה בלהה אמרו הרוצה

בתשובה. כשעשה יהודה מעשה תמר ואמר הוציאוה ותשרף ואמר צדקה ממני ונסלח לו אותו עון, אמרו חנון המרבה לסלוח. כשאמר הקב"ה במצרים לישראל וגאלתי אתכם אמרו גואל ישראל. כשריפא רפאל את אברהם אמרו רופא חולי עמו ישראל. כשזרע יצחק ומצא מאה שערים אמרו מברך השנים. כשבא יעקב למצרים ונתקבצו השבטים עם יוסף אמרו מקבץ נדחי עמו ישראל. ומבוארים שם בהרחבה דברי חז"ל שכל ברכות תפילת שמונה עשרה נתקנו בסדרם בדוקא, ומטעם זה המשנה מסדר זה ומתפלל למפרע לא יצא.

אלא שקצת צ"ע, מכיון שסדר המאורעות המבוארים במדרש שעל פיהם נתקנו ברכות שמונה עשרה אינם כפי סדר התרחשותם. כגון מעשה בלהה ומעשה תמר היו לפני שלימד גבריא'ל את יוסף ע' לשון, וכן ריפוי אברהם אבינו על ידי רפאל וזריעת יצחק גם כן היו לפני מעשה בלהה ותמר [ועוד דוגמאות בדברי המדרש מוכיחות שסדר המאורעות לא היה כפי התרחשותם]. ואם כן צ"ע מדוע המתפלל שלא כסדר לא יצא, והרי הגם שתקנת שמונה עשרה היתה על פי סדר, מכל מקום מכיון שהמאורעות שעליהם נתקן סדר הברכות לא היו כסדר התרחשותם, מדוע שלא נאמר גם כאן שסדר הברכות לא יעכב, ומדוע המתפלל למפרע לא יצא אפילו בדיעבד.

והנה איתא בגמרא (ברכות לה, א) "רב אסי אמר אמצעיות אין להם סדר", ופירש

רש"י: "ואם דילג ברכה אחת ואחר כך נזכר בה, אומרה אף שלא במקומה". ומבואר בדבריו שהמתפלל שמונה עשרה ודילג אחת מהברכות האמצעיות, כשנזכר לאחר מכן, אומר את הברכה שדילג אף שלא במקומה, ואינו צריך לחזור למקום הברכה שדילג ולהמשיך משם על הסדר. ואמנם התוס' במגילה (יז, ב ד"ה הסדיר) הקשו על רש"י מדברי הגמרא במגילה שהמתפלל למפרע לא יצא, שכן לפי רש"י יוצא שהוא אומר את השמונה עשרה ברכות למפרע, ואילו בגמרא מפורש ששמעון הפקולי התקין אותם על הסדר. [ולכן פירשו התוספות את דברי הגמרא שברכות אמצעיות בתפילה אין להם סדר באופן אחר].

גם הרי"ף על מסכת ברכות (כד, א בדפי הרי"ף) הביא בשם רבינו האי גאון: "דהיכא דטעה בברכות האמצעיות כגון ששכח ברכה מן האמצעיות ואידכר לה לאחר שעבר את מקומה, כיון דקאמר רב אסי אין להם סדר, אומרה במקום שזוכרה ודיו", והיינו כדעת רש"י, והקשה עליו הרי"ף כקושיית התוס' שמדברי הגמרא במגילה שהמתפלל למפרע לא יצא.

ובדברי בעל המאור (ברכות שם) מחדש ביישוב דברי רבינו האי גאון, שאין הברכות האמצעיות בכלל הסדר שהסדיר שמעון הפקולי, ואף על פי שבדברי הגמרא נאמר ששמעון הפקולי הסדיר "שמונה עשרה ברכות על הסדר",

פסוקי דזמרה

בישו"ת אגרות משה (או"ח ח"ב סימן טז)
כתב: "הנה בדבר אם פסוקי
דזמרה צריכים לאומרם דוקא על הסדר,
הנה לא ראיתי מפורש דבר זה. ולכאורה,
דבר שלא נאמר שצריך על הסדר דוקא אין
לנו מעצמנו לומר שיצטרך דוקא שיהיו על
הסדר, שאלו שצריכים על הסדר הא נאמרו
במגילה דף י"ז הקורא את המגילה למפרע
לא יצא תנא וכן בהלל וכן בק"ש ובתפילה
ומצריך קראי וכו', וממילא בדברים שלא
נאמרו שהם על הסדר אף שיש לנו סדר
אין לאומרם הוא רק לכתחילה ואינו
בדוקא".

ומביא שם את דברי הראשונים לענין
תפילה למפרע אם יש חילוק בין
ברכות ראשונות ואחרונות לאמצעיות,
וכתב: "עכ"פ אף שמצינו שתיקנו [בתפילה]
סדר צריך להוכיח שהוא לעיכובא, ואם כן
כל שכן בדברים שלא מצינו כמו פסוקי
דזמרה, רק שחזינן שהן מסודרין מה לומר
תחילה ומה אח"כ, שיש גם מקום לומר שגם
לכתחילה לא תיקנו שיהיה קפידא שלא ישנו
הסדר, אלא שהנהיגו כן כדי שלא יראו
כמחולקין.

ומפיים: "אך שיותר מסתבר שיש טעמים
על מה שנהגו בסדר זה, וכן
משמע ברמב"ם בפ"ז מתפילה הי"ב שכתב
ושבחו חכמים למי שקורא זמירות מספר

משמע שעל כל שמונה עשרה ברכות יש
דין שצריך לאומרם על הסדר, בכל אופן
אומר בעל המאור ש"אין הסדר אמור אלא
על הראשונות והאחרונות, ולמהו
האמצעיות בין ראשונות לאחרונות זהו
הסדר האמור בהם, אבל אמצעיות לגבי
הדדי אין להם סדר ואין בהם משום מתפלל
למפרע", עכ"ל בעל המאור. [אמנם הב"י
(סימן קיט) פסק דמכיון שהרי"ף והרמב"ם
(הלכות תפילה פרק י הלכה א) והראב"ד (שהשיג על
דברי בעל המאור בברכות שם) סוברים שסדר ברכות
האמצעיות מעכב, לכן: "אם דילג או טעה
בברכה אחת מהאמצעיות, אינו צריך לחזור
אלא לראש הברכה שטעה או שדילג, ומשם
ואילך יחזור על הסדר". ובמשנה ברורה
שם (סי' קיט ס"ק טז) כתב: "על הסדר, ואפילו
אם לא נזכר עד אחר כמה ברכות צריך
לחזור ולומר כולן אחריה, שאם יאמר אותה
ברכה לבדה במקום שנזכר נמצא ששינה
סדרן של ברכות ולא יצא י"ח שסדר ברכות
הוא מאנשי כנה"ג וסמכו סדרן על
המקראות"].

נמצאנו למדים בזה כי אף שבדברי
הגמרא במגילה נמנו מגילה,
הלל, ק"ש ותפילה בחדא מחתא שבכולם
ההלכה שהקורא למפרע לא יצא, בתפילה
נאמר דין מיוחד, שההלכה שאין להתפלל
למפרע לא נאמרה על כל תפילת שמונה
עשרה אלא רק על ג' ברכות ראשונות וג'
ברכות אחרונות.

תהלים מתהילה לדוד עד סוף הספר וכבר נהגו לקרות פסוקים לפנייהם ולאחריהם וכו'. ונמצא שיש טעמים על הסדר שהנהיגו, אבל מ"מ הוא רק לכתחילה ולא לעיכובא, וכשנזדמן ששכח איזה דבר יכול לאומרו אחר כך, או בעובדא שחשב בתחילה שצריך לדלג הרבה, ואחר כך קודם ישתבח רואה שיכול לומר עוד דבר, מסתבר שיכול לומר מה שקודם אף אחר כך".

ומתוך מסקנא זו הכריע האגרות משה דלא כהמשנה ברורה: "אך קצת יקשה מהמשנ"ב (סימן נא ס"ק טז) בלא נתכוין בקרא דפותח את ידיך שצריך לחזור לומר מפסוק פותח על סדר המזמור, שאם לא נזכר עד שכבר אמר מזמורים אחרים ואין לו שהות לחזור יאמר אחר התפילה, ולמה שכתבתי יכול לומר זה אחר המזמורים בלא המזמורים האחרים, וזה עדיף שיהיה גם החזרה בהברכות כיון שעיקר תהילה לדוד בשבילו נאמרה והוא עיקר הפסוקי דזמרה, מדוע שלא יהיה בהברכות. ולכן נראה שיש לעשות כדכתבתי שבנזכר אחר המזמורים ואין לו שהות לחזור יאמר אותו אחר המזמורים שהסדר אינו לעכובא, דלא כמ"ב".

קריאת התורה

עתה נברר האם בקריאת התורה סדר הקריאה מעכב, או שגם אם קרא למפרע יצא.

התוס' רי"ד על מגילה (יז, א) מבאר שהדין המוזכר בגמרא במגילה שאינו יוצא בקריאה למפרע נאמר רק ביחס לקריאת המגילה, אולם בקריאת התורה אין מעכב אם קרא למפרע. ומבואר בדברי הלבוש (או"ח סימן קלז סע' ה) שמאחר ו"א"ר יוחנן משום רבי בנאה תורה מגילה מגילה ניתנה" (בגיתין ס, א), ופרש"י שם: "מגילה, פרשה לבדה של תורה או שתים". כלומר, גם עצם נתינת פרשיות התורה היתה פרשיות פרשיות, אין הקריאה למפרע מעכבת.

והפרי חדש (או"ח סימן קמד סע' א) מביא טעם נוסף מדוע קריאה בתורה למפרע אינה מעכבת, שכתב: "דמהיכא תיתי איסורא דדוקא בק"ש ובמגילה ודכוותה דאיכא קראי לאסור וכדאיכא בפ"ב דמגילה הוא דלא יקרא למפרע, אבל בעלמא למה לא יקרא". וכעין זה מובא בקובץ מסורה (תשנ"ד חוברת ט, עמוד צו) בשם הגר"ד סולוביצ'יק: "וצריך לומר שקריאת התורה שונה מהלל ומגילה וקריאת שמע שהקורא אותם למפרע לא יצא כמבואר במגילה, דשם ילפינן מקראי דלא יצא, אבל בקריאת התורה דליכא קרא, לא איכפת לן אם קרא למפרע".

[וכעין] דברי הפרי חדש, מדייק גם בגליון מהרש"א על מסכת מגילה, לענין ברכת המזון, וז"ל: "מדלא חשיב נמי ברכת המזון, משמע דבברכת המזון אין הסדר מעכב". וציין לספר דבר שמואל (אבוהב) סימן קמ"ז שבתחילת דבריו גם רצה להוכיח כן

מהגמרא, אך לבסוף נטה להכריע שסדר הברכות בברכת המזון מעכב, והוכיח כן מדברי הרא"ש במסכת ברכות, וכתב בסוף דבריו "דיש לומר דהא דלא תנא לה בברייתא היינו משום דלא תני אלא הנהו דמוכח מקראי סדרן ונוסח לשונם הוא מן התורה והכתובים (ותנא נמי תפילה בהדיהו כמו שביאר שם), או משום דתנא ושייר].

הפרי חדש מביא ראיה מדברי הגמרא במסכת סוטה (מא, א) שהמלך היה קורא בתורה במעמד הקהל "מתחילת אלה הדברים (דברים א) עד שמע, ושמע והיה אם שמוע (דברים ו), עשר תעשר (דברים יד), כי תכלה לעשר (דברים כו) ופרשת המלך (דברים יז) וברכות וקללות (דברים כז), עד שגומר כל הפרשה". נמצא שהמלך היה קורא למפרע, כי פרשת המלך כתובה בתורה לפני "כי תכלה לעשר", ובכל זאת סדר הדברים הוא קודם פרשת מעשר ואחר כך פרשת המלך.

וכתב הפרי חדש שכן נראה מדברי השו"ע או"ח (סימן קלז סע' ג) שפסק: "אם דלג פסוק אחד ולא קראו, אם הוא במנחה בשבת או בב' וה' וקרא י' פסוקים בלא פסוק המדולג אינו חוזר, ואם לאו חוזר. אבל בשבת, אפילו דילג פסוק אחד חוזר וקורא, ואפילו אחר שהחזיר את התורה ואמר קדיש חוזר וקורא הוא ושנים עמו [כלומר קורא עם הפסוק שדילג עוד ב' פסוקים "לפי שאין קורין בתורה פחות מג' פסוקים", מג"א וט"ז שם], ואפילו הפטיר והתפלל מוסף, חוזר וקורא" (וכן נפסק גם בשו"ע

או"ח סי' רפב סע' ז). וממה שהמדלג פסוק בקריאת התורה בשבת צריך לקרוא רק את הפסוק שדילג [וב' פסוקים עמו כנ"ל] ולא נאמר שצריך לקרוא מהפסוק שדילג ואילך על הסדר עד סוף הפרשה, מבואר שאין סדר קריאת התורה מעכב, וקריאת התורה למפרע מהני.

אלא שיש לכאורה סתירה לכך מדברים מפורשים בגמרא מגילה (ל, א) בענין קריאת התורה של פרשת שקלים אם חל בשבת פרשת כי תשא עצמה: "אמר ר' יצחק נפחא, קרו שיתא מן ועשית עד ויקהל, וחד קרי מכי תשא עד ועשית". והיינו שיכול להפוך את סדר קריאת פרשת כי תשא, מקודם לקרוא את הפרשה "מן ועשית", הפסוקים של העליה השניה, עד סוף הפרשה, ולאחר מכן לקרוא את הפסוקים של העליה הראשונה, פסוקי תחילת הפרשה, שהם הפסוקים של פרשת שקלים. ומקשה הגמרא: "מתקיף לה אביי, השתא אמרי למפרע הוא דקרי". ומפרש הטורי אבן שכוונת קושיית אביי היא כפשוטה, שמכיון ואין יוצאים ידי חובת קריאת התורה בקריאה למפרע, לכן אין לקרוא את פרשת כי תשא שלא על הסדר.

ובקובץ מסורה (שם) יישב את דברי הגמרא לפי דעת הפוסקים שיצא ידי חובה בקריאת התורה למפרע, על פי דברי הריטב"א (מגילה, שם) שמפרש שיש הלכה מיוחדת בפרשת שקלים שצריכה היכר (כמבואר בסוגיא שם), ואם יקרא כסדר אחר יהיה

חסר ההיכר, ויראה שקורא הפרשה למפרע ולא מצד החובה המיוחדת של פרשת שקלים. ואם כן אדרבה משמע דבקריאה למפרע יוצא וכדברי הפוסקים.

ובמפר תהלה ליונה על מסכת מגילה מוסיף לדייק, שכדברי הריטב"א משמע מלשון הגמרא "השתא אמרי למפרע", ומשמע דבאמת אין איסור לקרוא למפרע, אלא שרק יאמרו אינשי שזו קריאה למפרע, ולא ניכר שקורין אותו לשם פרשת שקלים.

ומוסיף הגר"ד סולובייצ'יק ומבאר שלפי דברי הטורי אבן צריך לומר: "דאע"ג דבקריאת התורה ליכא קרא, מכל מקום סברא היא דכיון דיסוד התקנה של קריאת התורה ועיקר קיומה הוא משום תלמוד תורה דרבים, אם כן פשיטא דאם קוראים את הפסוקים שלא כסדרם ואי אפשר להבין הדברים על הנכון אי אפשר לצאת בקריאה כזו, ואינו דומה להלל ומגילה וקריאת שמע דאין יסוד דינם משום תלמוד תורה, ודוקא בהני הוא דבעינן קראי דלמפרע אינו יוצא ידי חובתו". ומכל מקום מבואר בדעת הטורי אבן שבאמת אין לקרוא קריאת התורה למפרע.

נמצא שלגבי קריאת התורה למפרע נחלקו הדעות: לפי התוס' רי"ד במגילה אין הקריאה מעכבת, וכפי שביארו בטעם הדבר הלבוש והפרי חדש, וכפי שהביא הפרי חדש ראה לשיטה זו מדברי הגמרא

בסוטה שקריאת המלך בפרשת הקהל היתה קריאה למפרע, וכפי שמבואר מההלכה שבדילג פסוק בקריאת התורה בשבת אינו צריך להשלים את הקריאה על הסדר. אולם מאידך, מדברי הטורי אבן בביאור דברי הגמרא במגילה "השתא אמרי למפרע הוא דקרי", מפורש שאין יוצאים ידי חובת קריאת התורה בקריאה דלמפרע, וכפי שביאר הגר"ד בטעם הדבר כי יסוד התקנה של קריאת התורה ועיקר קיומה הוא משום תלמוד תורה דרבים, ואם כן כשקוראים את הפסוקים שלא כסדרם ואי אפשר להבין הדברים על נכון אי אפשר לצאת בקריאה כזו.

והנה בענין אמירת "שנים מקרא ואחד תרגום" למפרע, כתב האליה רבה (סימן רפה ס"ק א) בשם סדר היום וז"ל: "שמצינו שהקפידו חכמים שאין לעבור בסוף הפרשה ואחר כך בתחילתה, ואפילו פסוק המאוחר לקרוא אותו לפני המוקדם אינו יכול, נראה שאין הענין משום הבנה בלבד, אלא יש בו סוד". אולם בספר קצות השלחן (סי' עב בבדי השלחן ס"ק ה) פסק שאם טעה ודילג פסוק או פרשה ונזכר אחר כך בהמשך קריאתו שיקרא במקום שנזכר ואינו צריך לחזור כסדר הקריאה. וכתב בטעם הדבר, מכיון שלא יהיה חמור יותר העברת הפרשה מקריאת התורה בציבור, שאם דילג הש"ץ תיבה אחת בקריאתו מוציאים ס"ת וקורין ג' פסוקים ואין צריך להתחיל ממקום הדילוג ולהשלים הסדר".

אכן לפי המבואר לעיל שלגבי קריאת התורה למפרע נחלקו הדעות, גם דין קריאת שנים מקרא ואחד תרגום למפרע יהיה תלוי בדעות אלו, וכפי שכתב הקצות השלחן "שלא יהיה חמור יותר העברת הפרשה מקריאת התורה", ולכן לפי הדעות שאין הקריאה מעכבת גם בשמו"ת אין הסדר מעכב. אולם לדעת הסוברים שאין יוצאים ידי חובת קריאת התורה בקריאה דלמפרע, וכפי שביאר הגרי"ד בטעם הדבר כי יסוד התקנה של קריאת התורה ועיקר קיומה הוא משום תלמוד תורה דרבים, וכשקוראים את הפסוקים שלא כסדרם ואי אפשר להבין הדברים על נכון אי אפשר לצאת בקריאה כזו, סברא זו שייכת גם באמירת שנים מקרא ואחד תרגום, וגם בזה יעכב הסדר.

קריאת נביא

במשנה במגילה (פרק ד, משנה ד) נאמר: "מדלגין בנביא ואין מדלגין בתורה", ובגמרא (כד, א) איתא: "אין מדלגין מנביא לנביא, ובנביא של שנים עשר מדלג, ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו". וברש"י: "אין מדלגין מנביא לנביא, שיש כאן טירוף יותר מדאי. מסוף הספר לתחילתו, למפרע". ובחידושי הריטב"א (מגילה שם) כתב: "ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו, דהו"ל כקורא למפרע". ובמסכת יומא (דף ע, א) כתב הריטב"א: "ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו, הפי' הנכון דאכולה קאי ואפילו בספר

אחד, מפני שהוא קורא למפרע. ודלא כמאן דמפרש דלא קאי אלא על נביאים של שנים עשר שלא ידלג מתוך ספר זה לתחילת ספר זה".

ויש להעיר שלכאורה דברי הריטב"א נראים כסותרים זה את זה, שבקריאה בנביא מבואר בדבריו שאין לקרוא למפרע, ומאידך נתבאר לעיל בדבריו בביאור הגמרא בענין קריאת התורה שאין כל איסור לקרוא למפרע.

ואולי יש לומר שסובר הריטב"א שגם בקריאה בנביא ההלכה "ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו", היא רק לכתחילה ואינה מעכבת, והטעם הוא מפני שאין זה דרך כבוד לקרוא שלא על פי הסדר, וכמו שמבאר הערוך השלחן (או"ח סימן קמד סע' ג) בטעם הדין שאין מדלגין בנביא, וז"ל בתוך דבריו: "ולאו דוקא תחילתו וסופו, אלא העיקר לחזור לאחוריו אסור שאין זה דרך כבוד".

ולא להלכה, בשו"ע (סימן קמד סע' א) נפסק: "אבל מנביא לנביא אין מדלגין, ובתרי עשר מדלגין מנביא לנביא, ובלבד שלא ידלג מסוף הספר לתחילתו". ובמג"א (ס"ק ד) כתב: "מסוף הספר, פי' לנביא של תרי עשר לא ידלג מנביא לנביא אפילו הם סמוכים זה לזה אבל בנביא אחד מדלג מסופו לתחילתו מידי דהוי אשאר נביאים (כס"מ), וצ"ע דגם בשאר נביאים אסור לקרוא למפרע, וכ"כ בהגמ"נ בהדיא בסוף הספר, וי"ל דס"ל להכס"מ בפ' אחד מותר לקרות

למפרע". ובמשנ"ב (ס"ק ט) כתב במסקנת דבריו: "והמ"א מצדד וכן פסק בא"ר דאפילו בנביא אחד אין לדלג למפרע, ועיין בפמ"ג שמצדד דבענין אחד בנביא אחד מותר לקרות למפרע".

אמירת ברכת כהנים

בספר יסודי ישורון (מערכת נשיאת כפים עמ' לט) כתב: "בכתר כהונה על הספרי (פרשת נשא אות קל) תמה על דברי הגמרא במגילה שלא הזכירה דברכת כהנים למפרע לא יצא כמו שהזכירה הברייתא ק"ש ותפילה, ודעתו דלמפרע לא יצא, שהרי מקובל כפי מדרשות ואגדות לבאים בסוד ה' ממהות ברכת כהנים בצירופי האותיות והשמות הקדושים (זהר נשא, רבנו בחיי שם) ולכן אין להפוך הסדר".

ומוסף בספר יסודי ישורון ומציין לדברי התוספתא במנחות פ"ו שהסדר מעכב. אמנם בדברי התוספתא (פרק ו הלכה ו) איתא: "ר' שמעון בן אלעזר אומר כהנים ולויים וישראל מעכבין את הקרבן, ברכת כהנים מעכבת זו את זו". ולכאורה נראה שלא מוכרח מכך שסדר הברכות מעכב בברכת כהנים, ויתכן שהכוונה רק שצריך לומר את כל הברכות, והתוספתא לא מתייחסת לענין סדר הברכות האם הוא מעכב או לא.

אולם נראה שהוכחת יסודי ישורון מדברי התוספתא נכונה, שכן נראה מדברי הגמרא בראש השנה (לד, ב) "תקיעות וברכות

של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות [היינו של מוסף שיש בו מלכיות זכרונות ושופרות, וכן של יוה"כ של יובל שאומרים בו ג"כ מלכיות זכרונות ושופרות], מאי טעמא אמר רבה אמר הקב"ה אימרו לפני בראש השנה מלכיות זכרונות ושופרות, מלכיות כדי שתמליכוני עליכם, זכרונות כדי שיבא לפני זכרוניכם לטובה, ובמה בשופר". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן תקצג סע' א-ב) "ברכות של ראש השנה ויום הכפורים מעכבות זו את זו, שאם אינו יודע כולם לא יאמר מה שיודע מהם, אלא לא יאמר כלום. וכן תקיעות מעכבות זו את זו". ובמשנה ברורה שם (ס"ק ב) כתב בתוך דבריו: "דאפילו רק ברכה אחת מן הי"ח אם דילג קי"ל לעיל בסימן קי"ט ס"ג דצריך לחזור ולומר כולן כסדר שניתקנו, ואם לאו אינו יוצא בזה ידי תפילה, וכל שכן בזה".

ומבואר בזה, שבברכות בתפילת מוסף של ראש השנה יש דין שמעכבות זו את זו, שפירושו בשני מובנים: [א] שאם אינו יודע כולם לא יאמר מה שיודע מהם, אלא לא יאמר כלום. [ב] שאם שינה מסדר הברכות, כגון שאמר זכרונות לפני מלכיות, סדר הברכות מעכב ועליו לחזור, וכמו בתפילה.

והנה בדברי התוספתא שהביא היסודי ישורון, לאחר שנאמר "ברכת כהנים מעכבת זו את זו", נאמר: "ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו, ברכות מעכבות זו את זו, תקיעות מעכבות זו את זו ברכות

ותקיעות מעכבות זו את זו הלל ושבח ותפילה מעכבות זו את זו, ואם כן כמו שההלכה שברכות ותקיעות והלל ותפילה מעכבות זו את זו, פירושו גם ביחס לסדר הברכות שמעכב, שבקריאתם למפרע לא יצא, כך גם לגבי ברכת כהנים, וכהוכחת היסודי ישורון. [ויש להעיר שבסוגיית הגמרא בראש השנה לא ציין בעל מסורת הש"ס שדברי הגמרא תקיעות וברכות של ראש השנה ושל יום הכפורים מעכבות הם מדברי התוספתא במנחות, וצ"ע].

אולם לאור כל המבואר לעיל בענין קריאת שמע וקריאת מגילה ותפילה למפרע, נראה שלגבי ברכת כהנים אין סדר הברכות מעכב ויכול גם לאומרה למפרע. שכן לכאורה אפשר לדון ולהתייחס בשלשה דרכים לאמירת פסוקי ברכת כהנים: [א] זהו דין מחודש של קריאה. [ב] יש להם דין קריאת התורה. [ג] דינם כתפילה.

ומעתה אם נאמר כפי הדרך הראשונה, שלברכת כהנים יש דין מחודש של קריאה בפני עצמם, שייך לומר כסברת הפרי חדש שהבאנו לעיל "דמהיכא תיתי איסורא, דדוקא בק"ש ובמגילה ודכוותה דאיכא קראי לאסור וכדאיתא בפ"ב דמגילה הוא דלא יקרא למפרע, אבל בעלמא למה לא יקרא", והיינו כיון שלא נתרבה במפורש מפסוקים שהסדר מעכב בברכת כהנים, מדוע שנחדש דינים מעצמינו לומר שקריאת ברכת כהנים למפרע מעכבת.

ואם נדון את ברכת כהנים כקריאה בתורה, הרי הבאנו לעיל הכרעת השו"ע והפוסקים שבקריאת התורה הסדר לא מעכב.

וגם אם נאמר כפי הדרך השלישית, שיש לברכת כהנים דין כתפילה, אזי אם הכוונה לתפילה כפסוקי דזמרה, הרי שבפסוקי דזמרה אין הסדר מעכב. ואם נאמר שברכת כהנים היא כתפילת שמונה עשרה, הלוא הטעם שהסדר מעכב בתפילת שמונה עשרה נתבאר בדברי המדרש שהביא ערוך השלחן הוא, מכיון שתוקנו על ידי חז"ל בסדר מסויים ולכן חוב לשמור על סדר זה, אך בברכת כהנים מהיכי תיתי לומר זאת ומנין שיש ענין לעיכובא בסדר מסויים.

ומה גם, שאם נדון את ברכת כהנים כדין תפילת שמונה עשרה הרי מסתבר דהיינו כברכות אמצעיות שהרי ברכת כהנים כלולה בתוך התפילה, והרי כמו שנתבאר, הדבר תלוי במחלוקת הפוסקים אם סדר הברכות האמצעיות בשמונה עשרה מעכב או רק סדר ג' הברכות הראשונות והאחרונות, ושם הטעם כיון שנתקנו לפי סדר מסויים, וכמו שהביא הערוך השלחן מדברי המדרש, אך כאן בברכת כהנים מנ"ל שתעכב. ואף שהיה מקום לומר שמאחר ומקום ברכת כהנים בתפילת שמונה עשרה הוא בג' ברכות אחרונות, שבהם לכולי עלמא הסדר מעכב, ואם כן גם בברכת כהנים הסדר מעכב, זה אינו, כי הרי ההלכה היא שאם המשיך הש"ץ "שים שלום" וסיים הברכה

אין חוזרים ונושאים כפים, כדברי המאירי במסכת מגילה (כד, ב ד"ה הרבה דברים) שכתב: "פירשו הגאונים שש"ץ ששכח ולא אמר ברכת כהנים בתפילה, אם לא השלים את הברכה חוזר וסודרה ואם השלים את הברכה אינו חוזר ואף בזמן שיש שם נשיאות כפים", ואם כן מבואר ששונה דין ברכת כהנים מדין ג' ברכות אחרונות מאחר וברכת כהנים אינה מעכבת ואין צריך לחזור ולשאת כפים.

ואכן לפי חידושו של העמק ברכה שהבאנו בתחילת דברינו, שאמנם הקורא מגילה למפרע לא יצא, מכל מקום קריאתו נחשבת כשיחה בענייני קריאת המגילה ואין צריך לחזור ולברך, יש לומר כך גם בהלכות ברכת כהנים, בה חלקי הברכה חשובים מענין הברכה, וגם אם אמרם שלא כסדר בודאי ובודאי שאין צריך לחזור ולברך ברכת "לברך את עמו ישראל באהבה".

ומה שהיה נראה מדברי התוספתא במנחות שהכוונה "ברכת כהנים מעכבת זו את זו" ביחס לסדר שמעכב וכפי המשך

התוספתא "ברכות של ראש השנה מעכבות זו את זו" פירושו גם ביחס לסדר הברכות שמעכב. יש לחלק ולומר, שדין זה שאם שינה מסדר הברכות, כגון שאמר זכרונות לפני מלכיות, סדר הברכות מעכב ועליו לחזור, וכמו בתפילה, נלמד מדברי הגמרא בראש השנה. אולם בדברי התוספתא לא מדובר בענין סדר הברכות שמעכבות זו את זו, אלא רק בענין זה שצריך לומר את כל הברכות. ואם כן, שוב גם מה שנאמר בתוספתא "ברכת כהנים מעכבת זו את זו" פירושו רק שצריך לומר את כל הברכות, והתוספתא לא מתייחסת לענין סדר הברכות האם הוא מעכב או לא.

אך יש להעיר על פי מה שכתב בספר אמת ליעקב (פרשת כי תבוא) בענין קריאת פרשת ביכורים, שאין להפסיק באמצע הפסוקים בגלל ההלכה ש"כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה" (תענית כו, ב). ולפי זה גם בברכת כהנים, אם לא יאמר לפי הסדר הנאמר בתורה [שיחליף סדר המילים], הוי בכלל "כל פסוקא דלא פסקיה משה אנן לא פסקינן ליה", וצ"ע.



סימן כז

ברכת שהחיינו בקריאת המגילה בלילה וביום

- א -

וכמו שכתבו התוס' "דמברך זמן" בלילה וביום, ולא משמע שנחלק עליו רש"י בזה. וענין זה צריך ביאור, מדוע יש לברך פעמיים ברכת "שהחיינו", הרי מאחר שכבר בירך פעם אחת בלילה לכאורה כבר לא צריך לברך ביום. וקושיה זו קשה ביותר לפי רש"י הסובר שעיקר החיוב הוא בלילה, ואם כן ודאי שאם בירך שהחיינו כבר נפטר ידי חובתו.

והנה על עצם הדין המבואר בתוס' שיש לברך שהחיינו גם בלילה וגם ביום, חולק הרמב"ם, וכתב (הלכות חנוכה פרק א הלכה א) וז"ל: "ומברך קודם קריאתה בלילה שלוש ברכות וכו' שהחיינו וקיימנו וכו', וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו". וכתב המגיד משנה: "וכתב רבנו, שכיון שבירך בלילה שהחיינו אינו חוזר ומברך ביום, והרי זה כסוכה שכיון שבירך זמן בלילה אינו מברך ביום. אבל יש מן המפרשים שכתבו שעיקר הקריאה היא ביום, ואע"פ שבירך זמן בלילה, חוזר ומברכו ביום, וכן נהגו בארצותינו".

ובהגהות מיימוניות (שם אות ו) כתב בשם ר"ת שסובר כדעת הר"י בתוס', שיש לברך שהחיינו גם בלילה וגם ביום, והביא שהעם נהגו כהרמב"ם שמברכים רק

בגמרא (מגילה ד, א) נאמר: "ואמר ריב"ל, חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום". וברש"י: "ולשנותה ביום, זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה". ובתוס' (ד"ה חייב) כתבו: "אומר ר"י דאע"ג דמברך זמן בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר הפרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא, וקרא נמי משמע כן וכו' והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה".

מבואר בזה מחלוקת רש"י ותוס', האם עיקר קריאת המגילה הוא קריאת היום או קריאת הלילה. לפי רש"י נראה שעיקר הקריאה היא בלילה, והקריאה ביום היא רק בגדר חזרה על הקריאה בלילה, וכפשוטו לשון הגמרא "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה", דהיינו שעיקר החיוב הוא בלילה, "ולשנותה ביום", שביום הוא רק בגדר שינון פעם נוספת. אולם בתוס' מבואר שעיקר הקריאה היא ביום, כיון שאז הוא עיקר הפרסומי ניסא.

אך לגבי עצם חיוב הברכה על הקריאה ביום לא נחלקו רש"י ותוס', ולכו"ע יש לברך ברכת שהחיינו גם בלילה וגם ביום,

בלילה ולא ביום, וכן הנהיגו המהר"ם ובעל הרוקח. ומסיים: "שוב מצאתי בשם הר"מ, שהוא בעצמו היה מברך גם ביום זמן בלחש, בשעת עניית אמן של הקהל, כדי לקיים דברי ר"ת".

להלכה נחלקו מרן המחבר והרמ"א (או"ח סימן תרצב ס"א) במחלוקת התוספות והרמב"ם. המחבר כתב: "הקורא את המגילה, מברך לפניו שלוש ברכות וכו' וביום אינו חוזר ומברך שהחיינו". וברמ"א השיג: "וי"א אף ביום מברך שהחיינו וכן נוהגין בכל מדינות אלו"^א.

והנה בהגהות הגר"א כתב על דברי המחבר: "אע"ג דעיקר זמנה ביום וכו' כיון שבירך בלילה יצא, דלא גרע מאם בירך אסוכה ולולב בשעת עשייה". ועל דעת הרמ"א שיש לברך גם ביום שהחיינו כתב הגר"א לבאר: "דעיקר קריאתה ביום".

ונראה מבואר בזה דעת הגר"א שלא כדברי הרב המגיד. שכן הרב המגיד סובר בדעת הרמב"ם שעיקר המצוה הוא בלילה, ולכן רק כשהביא את דעת החולקים על הרמב"ם הסוברים שמברכים שהחיינו גם בלילה וגם ביום, כתב ש"יש מן המפרשים שכתבו שעיקר הקריאה היא ביום", ונלמד מכך שלדעת המגיד משנה, הרמב"ם סובר שעיקר הקריאה היא בלילה, ולכן מברך שהחיינו רק בלילה ולא ביום, כיון שבאמת עיקר הקריאה בלילה.

א. ראה מש"כ בסימן ו הערה א.

אולם בדעת הגר"א מבואר שבין לפי המחבר שמברך רק בלילה, ובין לפי הרמ"א שמברך גם ביום, עיקר המצוה היא ביום, ומה שסובר המחבר שמברך רק בלילה הוא בגלל שקריאת מגילה היא כמו סוכה ולולב שאם בירך בלילה אינו חוזר ומברך ביום, ואילו הרמ"א סובר שאעפ"כ יש לחזור ולברך ביום. אך לכו"ע עיקר המצוה היא ביום.

[ובחיי אדם] (כלל קנה אות כד) כתב: "יש אומרים דביום אין מברכין שהחיינו, כיון שכבר בך בלילה, אבל בכל מדינותינו נוהגין שמברכים גם ביום שהחיינו, דעיקר זמנה ביום". ושם בסוגריים הביא את דברי הגר"א הנ"ל: "כתב הגר"א, אע"ג דעיקר מצוה ביום כש"ש המ"א". ונראה שמש"כ החיי אדם "כש"ש המ"א" הוא כנראה ט"ס, כי בהגהות הגר"א שלפנינו מביא "כש"ש המ"מ" וכוונתו לדברי המגיד משנה שמביא את דעות החולקים על הרמב"ם, הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום כיון שעיקר המצוה הוא ביום].

ויש לבאר את מחלוקת הראשונים האם יש לברך שהחיינו גם ביום, ולתרץ דעת הסוברים שצריך לברך שהחיינו ביום, דהרי לכאורה כבר בירך בלילה על קיום אותה מצוה, מצות קריאת המגילה.

- ב -

והנה באשל אברהם מבוטשאטש (סי' תרצב סע' א בהגה) כתב: "צו לי לברך ברכות שלפני המגילה יום ובלילה, ועשיתי כמו שכתוב בשו"ע הקדוש לנהוג כאן, וסמכתי על מה שכתבתי במקום אחר, שבענייני ברכות כל מה שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה". וידידי הרב יוסף בוקסבוים הראני, שה"מקום האחר" שבו כתב ש"בענייני ברכות כל מה שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה" הוא בשו"ע או"ח (סי' רלו סע' ב) בנוגע למה שנוהגים בחו"ל לומר את ברכת יראו עינינו, שם כתב שמה שנוגע למנהג אין בו חשש של ברכה לבטלה (וציין למש"כ הט"ז באו"ח סי' מו). ולפי זה יוצא בפשטות שכיום מאחר ונהגו לברך גם ביום, מי שמברך אין בזה חשש ברכה לבטלה, כי לפי האשל אברהם "בענייני ברכות כל מה שהונהג באותו מקום לא שייך בו חשש ברכה לבטלה".

וכעין דברי האשל אברהם מצאתי גם בשו"ת יחזה דעת (חלק ב סימן לה) שדן האם אפשר לקדש על מיץ ענבים ויין שעברו תהליך של פיסטור ולברך עליהם בורא פרי הגפן, או שמא דינם כיון מבושל שלדעת פוסקים רבים ברכתו שהכל. וכתב בסוף דבריו שם: "וידוע שבמקום מנהג אין לומר ספק ברכות להקל, וכמו שכתב התרומת הדשן (סימן לד) וכן הסכימו כל האחרונים". ודברי התרומת הדשן נסבו אודות השאלה

היאך המנהג לברך ברכת הטוב והמטיב על יין, וכתב וז"ל: "ובפלוגתא דרבוותא בברכות לא מברכים מספק כלל, אלא אם כן ידענא דנהוג עלמא לברך". ומבואר בזה, שבמקום שיש מנהג לברך, אין חוששים לברכה לבטלה ולא נאמר הכלל ספק ברכות להקל.

אולם עם כל זאת, עדיין יש לבאר בשורש הדבר, מדוע אמנם לשיטות אלו הנהיגו לברך שהחיינו גם ביום, והרי כבר בירך בלילה על קיום אותה מצוה, מצות קריאת המגילה.

- ג -

ונראה, בביאור הדברים, דהנה בספר צפנת פענח על הרמב"ם (הלכות מגילה פרק א הלכה י') מסתפק האם קריאת המגילה של הלילה והיום, הם שני חיובים שאינם תלויים זה בזה כלל ויש חיוב נפרד בלילה וחיוב נפרד ביום, או שהקריאה של הלילה והיום הם גדר חיוב אחד. והביא ראיה שהם גדר חיוב אחד מדברי הירושלמי (מגילה פרק ב הלכה ג) "גר שמל לאחר שהאיר המזרח כבר נפטר", ואם הם שני חיובים נפרדים, אם כן הגם שמחיוב הקריאה בלילה פטור כי היה גוי, אולם בחיוב של היום נתחייב עתה, ומוכח שמכיון שהם חיוב אחד, ובחיוב הלילה לא היה מחוייב, פטור גם מחיוב הקריאה ביום.

ומעתה נראה שבספק זה תלויה מחלוקת הראשונים, האם לברך שהחיינו

גם בלילה וגם ביום, או רק בלילה. אם נאמר ששתי הקריאות הם חיוב אחד, מסתבר לומר שאין צריך לברך אלא פעם אחת. אבל אם הם שני חיובים נפרדים, יותר מסתבר שאפילו אם בירך שהחיינו בלילה, יש לחזור ולברך פעם נוספת ביום, מאחר והם שני חיובים נפרדים.

ובתוספת ביאור נראה על פי דברי החיד"א בספרו ברכי יוסף (אור"ח סימן תרפז אות א) וז"ל: "כד הוינא טליא, שאלני הרב כמהר"ם מזרחי זלה"ה, הא דקי"ל שחייב לקרות המגילה בלילה ולשנותה ביום, אם שכח לקרות המגילה, אי נמי, נאנס באונס שהיה פטור מן הדין לקרותה בלילה, אם נזכר ביום, א"נ ביום שנסתלק האונס, אם יקרא פעמיים ביום לתשלומי לילה בברכה כדין תפילה". ולאחר שהאריך החיד"א לפלפל בדיני תשלומין בתפילה, כתב: "וכל זה שכתבנו הוא משום יגדיל תורה ולהתלמד ממקום אחר, כי בדין קריאת המגילה נראה דאין בה דין תשלומין כלל אף בטעה או שכח, כל שעבר זמן קריאתה ולא דמי לתפילה".

ומסיים החיד"א: "זאת עולה מן המדב"ר, דדעת יש אומרים שהביא כל בו וסמ"ק ומרן והרב לבוש, דקריאת שמע אין לה תשלומין, וטעמא כמו שכתבו הרב הלבוש והרב פרי חדש, דדוקא תפילה דרחמי נינהו תקון תשלומין, לא כן קריאת שמע דתליא בשכיבה וקימה, ולכך אין לה תשלומין, ונשמיענה מן הדה, דמגילה

נמי דלאו רחמי ותקיננו לה ביום ובלילה, כל שעבר זמן קריאתה, אפילו טעה או שכח, ליתא בתשלומין".

ומתבאר בדבריו שיש לדמות דין קריאת המגילה בלילה וביום לדין קריאת שמע. והנה בגמרא (ברכות כח, ב) מפורש: "מעוות לא יוכל לתקון וחסרון לא יוכל להמנות, מעוות לא יוכל לתקון, זה שבטל ק"ש של ערבית וק"ש של שחרית, או תפילה של ערבית או תפילה של שחרית". ויש לדקדק, מדוע בקריאת שמע נאמר "מעוות לא יוכל לתקון" רק כאשר ביטל גם ק"ש של ערבית וגם ק"ש של שחרית, ואילו בתפילה נאמר "או תפילה של ערבית או תפילה של שחרית", שכבר בביטול אחת מהתפילות נחשב הדבר כ"מעוות לא יוכל לתקון".

והוכיח מכך בספר מעון הברכות על מסכת ברכות (מובא בספר ברכת אהרן) שבקריאת שמע מכיון ששתי הק"ש, של שחרית ושל ערבית הם מצוה אחת, ולכן נחשב כ"מעוות" רק אם ביטל את שניהם, אבל אם לא ביטל רק אחת מהם, או של ערבית או של שחרית, אין זה "מעוות" מאחר ועכ"פ קיים חלק מהמצוה. משא"כ תפילה של שחרית ושל ערבית הם שתי מצוות נפרדות, ולכן גם אם ביטל אחת מהם כבר נחשב כ"מעוות", בגלל שאת אותה תפילה שהחסיר ביטל, ובמה שמתפלל את התפילה השניה, לא יכפר על מה שלא התפלל את הראשונה.

וכיון שנתברר שבקריאת שמע, שתי הק"ש, של ערבית ושל שחרית, הם מצוה אחת. יש לומר על פי דברי החיד"א שנקט לומר שקריאת המגילה היא כמו ק"ש ולא כמו תפילה, שגם בקריאת המגילה, ב' הקריאות של הלילה ושל היום הם מצוה אחת וחיוב אחד. וכמו שנתבאר, זהו יסוד סברת הרמב"ם וסיעתו שיש לברך ברכת שהחיינו אחת על שתי הקריאות, כיון שהם מצוה אחת.

וכתב בספר ברכת אהרן על מסכת ברכות (שם) להסביר את דברי ספר מעון הברכות במחלוקת הרמב"ם והרמב"ן במנין המצוות, שדעת הרמב"ם שק"ש של ערבית ושחרית, נמנית כמצוה אחת, אולם הרמב"ן חולק וסובר למנותם כב' מצוות נפרדות.

לפי זה יוצא, שהרמב"ם לשיטתו שק"ש של שחרית וערבית הם מצוה אחת, ולדברי החיד"א, מגילה היא כמו ק"ש, ולכן גם קריאת המגילה של הלילה והיום הם מצוה אחת, ואין לברך שהחיינו אלא בלילה. והחולקים על הרמב"ם שסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום, יסברו כדעת הרמב"ן, שגם במצות ק"ש חיוב הלילה וחיוב היום הם שני חיובים נפרדים.

- ד -

דרך אחרת בביאור טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום הביא בספר הררי קדם (סימן רג, עמ' שלה) בשם הגרי"ד

סלובייצ'יק, וז"ל: "היו"ט של פורים מתחיל דוקא ביום ולא בלילה, ולזה צריך לברך שהחיינו על היו"ט ביום, ולא דמי לשאר ימים טובים, שכולם מתחילים מהלילה שלפניו. אבל יו"ט דפורים אינו אלא ביום הפורים וכו'. ומה שקורין את המגילה בליל י"ד, אף שעדיין לא התחיל היו"ט וכנ"ל, נראה דאין זה בתורת חיובא דליל י"ד עצמו, דכיון שעדיין אין זה יו"ט של פורים, אין כאן מחייב של קריאת מגילה, וכמו שאין חיוב בשאר מצוות היום, אלא חיובה הוא משום לתא דחיוב קריאה דהיום, שתהא הקריאה של היום בהבנה יתירה ובבחינת לשנותה ביום וכו' שצריך לקרות את המגילה בלילה כדי שיוכל לשנותה ביום וכו'.

אמנם ביאורו של הגרי"ד יעלה נכון רק בשיטת התוס' שנתבררה לעיל, שעיקר הקריאה היא קריאת היום, בגלל שהפירסומי ניסא עיקרו ביום, וקריאת הלילה היא רק בגדר הכנה לקריאת היום. אך לשיטת רש"י שנתבאר לעיל, שסובר שחיוב הלילה הוא כחיוב היום, לא שייך ביאורו של הגרי"ד, ועדיין יקשה היכן מצאנו שמברכים פעמיים ברכת שהחיינו של אותה מצוה, בלילה וביום.

ובאמת, גם לדעת התוס', דברי הגרי"ד צריכים עיון, שהרי לפי דבריו גדר מצות קריאת הלילה הוא מצוה שהיא כעין גדר של הכנה למצוה, ושכל תכליתה

הוא לגרום לקריאת היום להיות בגדר "לחזור ולשנותה", ובעצם אין לקריאת הלילה מצוה בפני עצמה של קריאת המגילה בלילה כמו שיש מצוה של קריאת המגילה ביום. ואם כן, היאך יתכן שעל מצוה שהיא כעין הכנה למצוה, יש ברכה בכלל, וברכת שהחיינו בפרט, ומדוע שלא נאמר שמכיון ומברכים ביום, שאז הוא עיקר המצוה, שוב לא נצטרך כלל ברכה על קריאת הלילה, וצ"ע.

- ה -

מזה"ל נוסף בביאור טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום כתב רבי בצלאל ז'ולטי בספרו משנת יעבץ (הלכות מגילה סימן עז).

ויסוד ביאורו על פי דברי הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ו) שכתב: "ולא תקנו הלל בפורים שקריאת המגילה היא ההלל", שמקורם בדברי הגמרא (מגילה יד, א) "קרייתה זו הלילא". ולפי זה נמצא שישנם שתי הלכות בקריאת המגילה: [א.] מצות קריאה ופרסומי ניסא, כדברי הגמרא (מגילה יח, א). [ב.] דין קריאת הלל, שהוא שירה והודאה על הנס.

ולפי זה ביאר הרב ז'ולטי: "ואשר ע"כ נראה, דבזה חלוק קריאת המגילה ביום מקריאת המגילה בלילה. דשנינו במגילה (כ, ב) כל היום כשר לקריאת ההלל,

ובגמרא שם: דכתיב ממזרח שמש עד מבואו. ור"י אומר "זה היום עשה ה'", והיינו שקריאת הלל היא רק ביום ולא בלילה. וא"כ הא דקריאת המגילה היא גם קריאת הלל, זהו רק בקריאת המגילה ביום, שהוא זמן של קריאת הלל, אבל בקריאת המגילה בלילה, יש רק קיום של מצות קריאה ופרסומי ניסא, אבל אין בקריאה זו דין קריאת הלל, שהרי אין דין קריאת הלל בלילה".

ולכן מברכים שהחיינו, בלילה וביום, כיון שאין דומה גדר הקריאה בלילה לגדר הקריאה ביום, כי בלילה הברכה היא על ענין הקריאה והפרסומי ניסא, ואילו ביום הברכה גם על היא ענין ההלל שיש בקריאת המגילה ביום.

ויש להעיר על דבריו, שמהלך זה אינו עולה בקנה אחד עם דברי הרב המגיד שהבאנו לעיל, שכתב בדעת הרמב"ם שסובר שאין מברכים על הקריאה ביום שהחיינו מכיון שכבר ברכו על קריאת הלילה. שכן לפי המשנת יעבץ מבואר בדברי הרמב"ם שקריאת המגילה היא ההלל, וזהו רק בקריאה ביום כמו שהכריח במשנת יעבץ, שהרי אין קריאת הלל בלילה. ולפי זה הרמב"ם היה צריך לסבור שמברך שהחיינו גם בלילה מדין קריאת המגילה ופרסומי ניסא, וגם ביום מדין אמירת הלל, שהרי לשיטת הרמב"ם קריאת המגילה היא הלל, וצ"ע.

- ו -

ונראה לבאר דרך נוספת בביאור טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום.

ונקדים מדברי המג"א (או"ח סימן תרצב ס"ק א) שהביא את דברי השל"ה: "ויכוין בברכת שהחיינו גם על משלוח מנות וסעודת פורים, שהם ג"כ מצוות". ועל זה מוסיף המג"א: "ונ"ל דיכוין זה בברכת שהחיינו דיום, כי זמנם ביום. ונ"ל דמי שאין לו מגילה, לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום, ובכל שבת ויו"ט, דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם".

[ובפמ"ג] (אשל אברהם ס"ק א) הקשה לדעת הסוברים שאין מברכים שהחיינו ביום, מה יעשה. וכתב, שאע"פ שאין זמנם של מצוות אלו בלילה, מכל מקום יוכל לכוין לפני קריאת הלילה על מצוות משלוח מנות וסעודת פורים שביום, והברכה בלילה תועיל גם למצוות של היום].

והנה על דברי המג"א שאם אין לאדם מגילה, שלא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודת פורים, כיון שזהו דבר הנהוג בכל יום, ואין סיבה לחייב ברכה עליהם. הקשה היעב"ץ בספרו מור וקציעה: "ולא ידעתי מה בכך שהוא דבר נהוג, והלא בלאו מצות שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום, ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חיזוק כשל תורה, ויותר ביחיד מפני

תקפו של נס שהיה בו". ומבואר בדבריו, שגם בלא קריאת המגילה נכגון מי שאין לו מגילה], יש לברך שהחיינו ביום על עצם הנס שארע ביום הפורים, וכדבריו: "מפני תקפו של נס שהיה בו".

[ובביאור] הלכה (סימן תרצב סע' א ד"ה ושהחיינו) הביא את דברי המור וקציעה הנ"ל, וכתב: "ובאמת לפי סברתו שיברך זמן על עצם היום מפני תקפו של נס שהיה בו, אם כן היה לו לברך גם כן ברכת שעשה ניסים. ובאמת מצאתי במאירי על שבת לענין חנוכה וז"ל מי שאין לו להדליק, ואינו במקום שאפשר לו לראות, י"א שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה א' ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראים". כלומר, לפי דברי המאירי לענין חנוכה, יוצא שגם לענין פורים שיצטרכו לברך ביום לא רק ברכת שהחיינו בגלל "תקפו של נס", אלא גם ברכת שעשה ניסים על ענין זה.

אכן כבר העיר בספר בנין אב (סימן כח) על דברי הביאור הלכה, שהמאירי עצמו בחידושו למסכת מגילה (ד, ב) כתב מפורש שלא כדבריו, וז"ל שם: "יש שמגלגל חיוב זמן ביום מצד אחר, והוא מפני יום טוב, שלא נאמר בלילה אלא על המגילה, מה שאין כן בשאר ימים טובים, שאף אותו של לילה הוא לזכר יום טוב ולא לדבר אחר". ומסיים המאירי: "מ"מ אין דבריהם כלום, שכל שאין שם כוס לקידוש אין בו זמן, ואל תשיבני מיום הכיפורים, שקדושתו

יתירה ולא נפקע כוסו אלא מצד איסור שתייה שבו, והרי אין זה דומה אלא לחנוכה, שיש זמן על ההדלקה ולא על היום, אלא שלא נאמר זמן ביום אלא על המגילה, מן הטעם שכתבנו, ר"ל שעיקר זמנה ביום, עכ"ל. מפורש איפוא בדבריו שלא כמו שרצה הביאור הלכה ללמוד מדברי המאירי לגבי חנוכה לענין פורים, וצ"ע].

הכיפורים, ויש מי שכתב שראוי לברכו בברכת המוציא של סעודת פורים. והחיד"א בברכי יוסף (או"ח סימן תרצב סע' א) כתב: "אם אין לו מגילה, יברך שהחיינו, אך לא יברך שעשה ניסים וברכת הרב את ריבנו, הרב החסיד מהר"ר יעקב מולכו בתשובותיו כ"י סימן ע"ח. אבל האחרונים כתבו, דגם שהחיינו לא יברך"².

ובשו"ת מן השמים (סימן טו) כתב: "ועוד נסתפקנו על המנהג שנהגו ברוב המקומות אומרים זמן בקריאת המגילה בשחרית, כי יש אומרים שאין ראוי לאומרו בשחרית, שהרי אמרו מבערב, וכי היכי דכולהו ימים טובים אינו אומר זמן בשחרית, הכי נמי במגילה אינו אומרה. ועל זה שאלת, אם הלכה כדברי המוחין מלאמרו בשחרית ואם לאו. והשיבו: אל תבוז כי זקנה אמן, כי המנהגים הטובים, החכמים והחסידים תקנום. ויש טעם לדבריהם, אע"פ שאינם

מכל מקום נמצאנו למדים מדברי המור וקציעה, ששייך לברך שהחיינו ביום הפורים, על המשלוח מנות והסעודת פורים, כי הברכה על עצם היום – על תקפו של נס שהיה בו. ואמנם מצאנו בדברי הראשונים שקבעו לברך בפורים ברכת שהחיינו על מהות היום, כדברי הנימוקי יוסף על מסכת מגילה (ד, א בדפי הר"ף) כתב: "וכתוב במאורות, דמי שאין לו מגילה לקרות, מברך שהחיינו, כדמברכין ביום

ב. על נדון זה כתב **רבי אשר נייחז**, ראש ישיבת גור שפתי צדיק בחצור: מדברי הביה"ל והשעה"צ שדן אם שייך לברך 'שעשה ניסים' ו'שהחיינו' על עצם היום דחנוכה ופורים, יש לציין, שרבינו השפת אמת ס"ל בפשטות לגבי שתי הברכות שא"א לברכם בשוק.

על ברכת 'שעשה ניסים' – דן בחיבורו עה"ת, חנוכה תרל"ו ליל ו', וז"ל שם: ענין 'פרסומי ניסא', כי הנס למעלה מהטבע, וע"י המעשה במצות נר חנוכה ושאר התעסקות הלל והודאה ממשיכין הארת הנס בעוה"ז, ומתפשט כח הנס. כי מצוות התלוין במעשה הנס הן המה כח התפשטות הנס. **זה שמברכין 'שעשה ניסים' בעת הדלקה, אף כי היו צריכין לברך על הימים אף שאין לו להדליק, ובגמ' (שבת כ"ג ע"א) משמע שאין מברכין רק המדליק או הרואה נר חנוכה. ולפי דברינו מבואר, כי אין תפיסה בגוף הנס, רק ע"י המצוות יש לאדם קצת התדבקות בנס ויכול לברך כנ"ל. עכלה"ק. הרי שס"ל בפשטות שא"א לברך 'שעשה ניסים' על עצם הזמן.**

על ברכת 'שהחיינו' – דן בחיבורו על הש"ס, מגילה ד' ע"א תוד"ה חייב, וז"ל שם בתוך הדברים: ואף דה'זמן' אינו על עצם היום, דא"כ גם באין לו מגילה יברך 'זמן', ואין נראה כן בפוסקים. עכלה"ק. הרי שס"ל בפשטות שא"א לברך 'שהחיינו' על עצם הזמן.

נודעים. ובזה נתנו טעם, בערכית אומר זמן על שהגיע זמן מקרא מגילה. ובשחרית אומר זמן, שהגיע שמחת המשתה ומשלוח מנות, שהרי אמרו, סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו. ואם תאמר, יברכהו בשעת המשתה, שמא יפשע מפני טרדת היום וישכח מלאומרו, לפיכך תקנוהו בשחרית בעת מקרא מגילה.

לאור המבואר לעיל, מובן טעמם של הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום, וכפי שנתבאר מדברי הראשונים והאחרונים, שחייב הברכה ביום הוא על "תקפו של יום" והניסים שנעשו ביום זה, ולכן יש לברך שהחיינו על כך, מאחר שלא יצא בברכת הלילה על עיצומו של יום. והדברים מפורשים בספר צפנת פענח (הלכות מגילה פרק א הלכה ג) שכתב: "הנה דין מגילה נראה לי דיש בה ב' מצוות, א' הקריאה גופא שזה תיקון, ב' משום פרסום הנס וכו'. ואם כן לפי זה ביום יש מצוה חדשה והיינו פרסום ולכן ס"ל דצריך לברך שהחיינו". [ומסיים שם, שזהו דלא כשיטת הרמב"ם שסובר שאין צריך לברך ביום, וטעמו, כי לאחר שבטלה מגילת תענית בטלה מצות הפרסום ואין חיוב ברכה].

נמצאנו למדים, כי טעם הסוברים שיש לברך שהחיינו גם ביום הוא, שחייב הברכה ביום הוא על "תקפו של יום" והניסים שנעשו ביום זה, מפני שלא יצא בברכת הלילה על עיצומו של יום, כי ברכה בלילה היא על קריאת המגילה בלבד,

לשיטת רש"י שצריך הברכה הוא בלילה. ואילו לשיטת תוס' צריך לומר שהיות והתחלנו במצות הקריאה בלילה, אע"פ שצריך הקריאה ביום, אז כבר מברכים גם את ברכת שהחיינו לפני קיום המצוה. אולם ביום, חיוב הברכה הוא בעיקרו על תוקפו של יום, וחז"ל רק תיקנו לעשות ברכה זו לפני קריאת המגילה ביום ולצאת ידי חובת שאר מצוות היום כמשלוח מנות ומתנות לאביונים. ואכן אף אם אין לו מגילה יברך ברכת שהחיינו.

אמנם הפני יהושע במסכת מגילה (ד, א ד"ה חייב אדם לומר) כתב: "דלענין זמן היה נ"ל שצריך לברך בלילה לאו משום קריאת המגילה אלא משום חובת היום כיון שעשאו חכמים כמו רגל ממש דכתיב משתה ושמחה ודברי קבלה כדברי חכמים דמי עד שלשיטת כמה פוסקים אין אבלות ואנינות נוהג בו כמו שאר רגל. אם כן שפיר יש לברך זמן כמו זמן דרגל ולמחר ביום מברכין זמן על מצות קריאת מגילה", עכ"ל. ומתבאר בדבריו בשיטת תוס', שברכת שהחיינו בלילה היא על תוקפו של יום, כלומר חובת היום, ואילו ביום אכן ברכת שהחיינו היא רק על קריאת המגילה.

ומעתה לפנינו מחלוקת מהי מהות ברכת שהחיינו ביום ובלילה: לשיטת רש"י, בודאי בלילה הברכה היא על קריאת המגילה, וביום על חובת היום ותקפו של יום. ואילו לשיטת התוס' על פי דברי הפני

יהושע, בלילה הברכה היא על תקפו של יום, ואלו ביום הברכה היא על קריאת המגילה. ונפקא מינה: אם אין לו מגילה בלילה, האם יש לו לברך: לפי רש"י לא צריך לברך מאחר ואין לו מגילה והברכה היא על קריאת המגילה. ולפי תוס' על פי דברי הפני יהושע יצטרך לברך על תוקפו של יום. וכמו כן תהיה נפק"מ אם אין לו מגילה ביום: לפי תוס' לא יצטרך לברך [ואולי לפי המג"א כן יצטרך לברך בגלל מצות משלוח מנות, וצ"ע]. ולפי רש"י יצטרך לברך על תקפו של יום.



סימן כח

קריאת המגילה מבעוד יום

בשנות השואה, היו מקומות שנאסר על היהודים לצאת מפתח ביתם לאחר השעה שמונה בערב. בפרוס ימי הפורים בשנת תש"ב, נשאל רבי מרדכי רוטנברג, רבה של אנטוורפן (שו"ת יד מרדכי סימן יג), שהיות ולא ניתן להתכנס בליל פורים בבית הכנסת לקרוא את המגילה בציבור אחר צאת הכוכבים, כמידי שנה – האם עדיף שכל אדם יקרא את המגילה בביתו בליל פורים לאחר צאת הכוכבים ביחידות וללא מגילה כשרה, או שיקראוה בציבור בבית הכנסת מבעוד יום לאחר פלג המנחה.

שאלה זו נשאלו פוסקי ההלכה בירושלים בשנת תש"ז, כאשר שלטו הבריטים בארץ ישראל, ועוצר לילי הוטל על ירושלים בימי הפורים – כיצד יקראו במגילה בלילה, לאור העובדה שלא ניתן היה להתאסף בבתי הכנסת לקריאה בציבור.

ובימי 'מלחמת המפרץ' (תשנ"א), בעקבות התקפות הטילים מעיראק נהגו בבתי כנסת רבים להתפלל ערבית לפני רדת החשיכה, ושוב נשאלו הפוסקים בפרוס ימי הפורים, האם יוכלו לקרוא את המגילה בבתי הכנסת מבעוד יום.

בשאלה זו דן הרב מרדכי פרקש, שליח חב"ד בעלוויו, וושינגטון, (הערות וביאורים, ש"פ תצוה התשס"ח, עמ' 66), היות ובשנה זו (תשס"ח), מחליפים את השעון (בארה"ב) לשעון קיץ לפני פורים, ויוצא שבמקומות הצפוניים (סיאטל, צפון קליפורניה, אלסקה וכיו"ב) צאת הכוכבים היא בסמוך לשעה שמונה בערב, ונשאלה השאלה האם מותר להקדים את קריאת המגילה בבית חב"ד, כדי לזכות יותר אנשים, נשים וילדים במצוה זו, כי בגלל השעה המאוחרת (שהיא שעת השכבת הילדים לשינה) נשים וילדים רבים ישארו בביתם ולא יבואו לקריאת המגילה.

שאלת קריאת המגילה בשעת הדחק נוגעת גם ליחידים. ומעשה שהיה בערב פורים תשס"ח, נשאלתי על ידי חותנתי שתחי', שלא חשה בטוב, ומפאת חולשתה לא היה באפשרותה לבוא לבית הכנסת לקריאת המגילה בלילה [לאחר צאת הכוכבים] – האם תוכל לשמוע את קריאת המגילה בביתה מבעוד יום, ומה דין הברכות – האם רשאי הקורא לה את המגילה לברך את הברכות מבעוד יום.



כדי להשיב על שאלה זו, יש לברר מה הם מקורות חיוב קריאת המגילה בליל פורים וביומו, והאם גדר חיוב הקריאה בלילה שווה לגדר חיוב הקריאה ביום או שונה ממנו. ומתוך כך יתבאר מה דינו של האנוס שאינו יכול לקרוא מגילה בלילה, האם יוכל לקרואה מבעוד יום.

- א -

במסכת מגילה (ד, א) מובאת ההלכה "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום". ופרש"י: "זכר לנס שהיו זועקין בימי צרתן יום ולילה". ודין זה נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרפז סעי' א): "חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום".

בפוגיא נאמרו שתי מקורות לדין זה.

רבי יהושע בן לוי דרש זאת מהפסוק "אלקי אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי", שנאמר במזמור "למנצח על אילת השחר" (תהלים כב, ג) שאמרה אסתר המלכה בבואה לפני המלך אחשורוש, כמבואר בגמרא ביומא (כט, א). וכנגד מה שאסתר זעקה והתפללה להצלת עם ישראל מגזירת המן גם ביום וגם בלילה, תיקנו לקרוא את המגילה זכר לנס גם ביום וגם בלילה. ואילו רבי חלבו בשם עולא דרש זאת מהפסוק "למען יזמרך כבוד ולא ידום ה' אלקי לעולם אודך", שנאמר ב"מזמור שיר חנוכת הבית" (תהלים ל, יג) ודרשוהו חז"ל בפסיקתא על ימי מרדכי ואסתר. והיינו שיש חובת "למען יזמרך", לפרסם הנס ולשבח לה', "ולא ידום", ואין לשתוק אלא יש לשבחו פעם נוספת, כמו שפרש"י: "יזמרך כבוד, ביום, ולא ידום, בלילה".

והנה מלשון הגמרא "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום", משמע שעיקר קריאת המגילה הוא בלילה,

אלא שיש "לשנותה", דהיינו לקרוא אותה פעם שניה, גם ביום. אולם בתוספות (שם ד"ה חייב) מפורש שעיקר חיוב קריאת המגילה הוא ביום, וז"ל: "אומר ר"י דאף על גב דמברך זמן [ברכת שהחיינו] בלילה, חוזר ומברך אותו ביום, דעיקר פרסומי ניסא הוי בקריאה דיממא. וקרא נמי משמע כן, דכתיב ולילה ולא דומיה לי, כלומר אף על גב שקורא ביום חייב לקרות בלילה, והעיקר הוי ביממא כיון שהזכירו הכתוב תחילה. וגם עיקר הסעודה ביממא הוא כדאמר לקמן (מגילה ז, ב) דאם אכלה בלילה, לא יצא ידי חובה, והכי נמי משמע מדכתיב נזכרים ונעשים ואיתקש זכירה לעשייה מה עיקר עשייה ביממא אף זכירה כן".

אמנם לא נתבאר האם חיוב המגילה הוא מדרבנן, או שהוא מדברי קבלה, החמורים יותר, ודינם כדאורייתא. וכמו כן, לא נתבאר האם יש הבדל בין גדר חיוב קריאת המגילה ביום – שהוא עיקר החיוב, לבין גדר חיוב הקריאה בלילה – שאינו מעיקר החיוב.

- ב -

קריאת המגילה בלילה וביום – מדברי קבלה או מדין דרבנן

כתב הרמב"ם (מגילה פ"א ה"א) "קריאת המגילה בזמנה מצות עשה מדברי סופרים, והדברים ידועים שהיא תקנת נביאים". ובדברי רש"י (חולין קיז, א) הוגדר מה נקרא "דברי קבלה", וז"ל: "תורת משה

קרויה תורה לפי שניתנה תורה לדורות, ושל נביאים לא קרי אלא קבלה, שקיבלו ברוח הקודש כל נבואה ונבואה לפי צורך השעה והדור והמעשה". ומכאן, שלפי הרמב"ם שקריאת המגילה היא "תקנת נביאים", יוצא שחיוב קריאת המגילה הוא מצוה "מדברי קבלה". ופסק המחבר (או"ח סי' תרצו סעי' ז) "יש מי שאומר שאונן מותר בבשר ויין, דלא אתי עשה דיחיד דאבילות ודחי עשה דרבים דאורייתא לשמוח בפורים, דדברי קבלה נינהו שהם כדברי תורה", וכתב הרמ"א: "וכל שכן שחייב במקרא מגילה ותפילה וקריאת שמע". ומבואר בדבריהם שחיוב קריאת המגילה הוא "מדברי קבלה", דהיינו "תקנת נביאים", ופסק השו"ע שלדברי קבלה יש דין "כדברי תורה".

אולם לדעת הר"ן, חיוב קריאת המגילה הוא חיוב מדרבנן, שכתב על דברי הגמרא (מגילה ג, א) "כהנים בעבודתן ולוים בדוכנן וישראל במעמדן, כולן מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה", וז"ל: "ומיהו דוקא בשיכולים אחר כך להשלים העבודה, הא לאו הכי ודאי אין מבטלין העבודה דאורייתא משום מגילה דרבנן". וכבר העיר הט"ז (סי' תרפז ס"ק ב) "ומה שכתב הר"ן דעבודה דאורייתא ומגילה דרבנן, יש לומר דהיא דברי קבלה, וקיימא לן דברי קבלה כדברי תורה".

הרי לנו מחלוקת בין רבותינו הראשונים, האם חיוב קריאת מגילה הוא "מדברי קבלה", ודינו ככל חיוב מהתורה. או שחיוב

הקריאה הוא מתקנת רבנן, ודינו ככל המצוות שחיובן דרבנן.

והנה לעיל נתבאר כי עיקר חיוב קריאת המגילה הוא ביום. ומעתה יש לדון לדעת הפוסקים שחיוב קריאת המגילה הוא מדברי קבלה שהם כדברי תורה – האם ההבדל הוא בשורש התקנה, דהיינו שרק חיוב הקריאה ביום, שהוא עיקר החיוב, הוא מדברי קבלה. ואילו חיוב הקריאה בלילה שאינו מעיקר החיוב, אין חיובו מדברי קבלה אלא מדין דרבנן. וכן דעת הנודע ביהודה (או"ח סימן מא; הובא בשערי תשובה סי' תרפז ס"ק א) שכתב: "נלענ"ד דקריאת הלילה לאו מ"ע דדברי קבלה, רק קריאת היום, דבמגילה (אסתר ט, כח) והימים האלה נזכרים ונעשים" כתיב, ולא לילות. ועי' בתוס' (מגילה ד, א ד"ה חייב). ומה שאמרו חייב לקרות בלילה היינו מצוה דרבנן, אבל לא נרמז במגילת אסתר". וכן דעת הטורי אבן (מגילה ד, א ד"ה כגון), שרק קריאת מגילה ביום היא מדברי קבלה, ואילו הקריאה בלילה היא מדרבנן.

אמנם בשו"ת יביע אומר (חלק ד סי' מג) הוכיח מדברי הרשב"א (מגילה ד, א), שגם חיוב קריאת המגילה בלילה הוא מדברי קבלה, וז"ל הרשב"א: "ותדע לך דעיקר קריאה ביום, דתנן לקמן (מגילה כ, ב) כל היום כשר לקריאת המגילה, דכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים, ומפרש עלה בגמרא מנא לך, מדכתיב והימים האלה נזכרים ונעשים בימים אין בלילות לא... וי"ל דמכל מקום הכתוב ריבה לה זכירה מדכתיב ולילה ולא

דומיה ל"י". וכן כתב הריטב"א (מגילה, שם). ולמד הגר"ע יוסף מדבריהם, שלמרות שמהפסוק "והימים האלה נזכרים ונעשים" שממנו לומדים את חיוב קיום מצוות הפורים מדברי קבלה, משמע שהחיוב, ובכלל זה חיוב מקרא מגילה, הוא רק בימים. אך מאחר ולענין קריאת המגילה למדו מהפסוקים [כמובא לעיל] שיש חיוב קריאה גם בלילה, צריך לומר שהפסוק "והימים האלה נזכרים ונעשים", נדרש גם על היום וגם על הלילה.

נמצא שבדעת הפוסקים שחיוב קריאת המגילה הוא מדברי קבלה, נחלקו האם החיוב מדברי קבלה הוא גם בלילה וגם ביום, או שיש להבדיל בין החיוב ביום שהוא מדברי קבלה, לבין החיוב בלילה שהוא מדרבנן.

[ובשו"ת בנין שלמה (סימן נח) חידש] שבזמן המשנה עדיין לא היתה התקנה לקרות המגילה בלילה, ורק בימיו של רבי יהושע בן לוי תיקנו לקרוא מגילה בלילה. והוכחתו מכך שקריאת המגילה בלילה לא הוזכרה בשום מקום במשנה. ועוד הוכיח "דלגבי קריאת המגילה של יום תנן כל היום כשר לקריאת המגילה, ובעי ליה למיתני נמי דכל הלילה כשר לקריאת המגילה של לילה". אולם כבר דחו האחרונים את דבריו, יעו' בשו"ת יביע אומר (ח"א א"ח סימן מג) שהביא את דבריהם, וכתבו שמשמעות דברי הראשונים היא, שתקנת

מקרא המגילה בלילה היתה גם בזמן המשנה].

- ג -

קריאת המגילה באונס מבעוד יום

בתרומת הדשן (סימן קט) דן בשאלה "מי שהוא אנוס קצת שלא יכול לילך לבית הכנסת לקריאת מגילה וצריך להמתין עד לאחר שקראו הקהל, ואז ימצא לו אחד שיקרא לו, וזה קשה עליו לישב כל כך בתענית, שרי ליה לשמוע קריאתה מבעוד יום ב"ג בתענית אסתר, או לאו".

והוא משיב: "יראה דיכול לשמוע קריאתה ויוצא בה מבעוד יום לאחר תפילת ערבית מפלג המנחה ואילך, דהיינו שעה ורביע קודם הלילה". והוא מוכיח את דבריו משיטת רבנו תם (בתוספות ברכות ב, א ד"ה מאימתי) "דקיימא לן דמזמן ההוא ואילך חשיבא לילה לענין קריאת שמע. ואע"ג דהקפיד התם רחמנא להדיא אומן שכיבה, ובההוא זימנא לאו זמן שכיבה הוא. מכל מקום נפיק מידי קריאת שמע משום דחשיב לילה, כל שכן לענין קריאת מגילה דליכא קפידא במידי אי חשבינן ההוא זימנא ללילה שתהא קריאה בזמנה ב"ד". כלומר, לדעת רבנו תם, למרות שהתורה חייבה לקרוא קריאת שמע בזמן שכיבה, כלשון הפסוק "ובשכבך", מכל מקום הקורא קריאת שמע מפלג המנחה יצא ידי חובתו כי משעה זו ואילך נחשב כבר לילה. ואם כן, כל שכן

בקריאת המגילה, גם קריאה מפלג המנחה נחשבת כקריאה בלילה.

ומסיים תרומת הדשן: "אע"ג דכמה גדולים פליגי ארבינו תם התם בריש ברכות, הא כתב במרדכי התם (ברכות סימן א) בשם ראב"ה המנהג כוותיה דרבנו תם, והמחמיר כדברי שאר גאונים נקרא הדיוט אם לא הורגל בשאר פרישות. אבל אין נראה לו להתיר למי דקשה לו להמתין כדלעיל, שיטעום מעט קודם קריאת מגילה". התרומת הדשן הכריע איפוא, שאדם אנוס שאינו יכול לקרוא את המגילה בלילה, יכול בשעת הדחק להקדים את קריאתה מבעוד יום לאחר פלג המנחה, אלא שלא התירו לו לטעום עד לאחר קריאת המגילה.

גם לדעת הראב"ד (בהשגותיו על בעל המאור, מגילה ה, א בדפי הרי"ף) ניתן לקרוא את המגילה מבעוד יום בשעת הדחק. הוא מביא את ההלכה ש"המפרש והיוצא לדרך קורא ב"ג", וכתב: "ועל זה נהגו בנרבונה לקרותה מבעוד יום של י"ג לאנוסים ולבחורים שלא להתענות משחשיכה יותר מדאי". דברי הראב"ד הובאו בבית יוסף (או"ח סימן תרפז) וז"ל: "כתוב בארחות חיים (הלכות מגילה אות כג) בשם הראב"ד, נהגו לקרותה מבעוד יום ליל י"ד כדי להקל על האנושים והמעוברים שלא להתענות יותר מדאי".

ובספר מור וקציעה (סימן תרפז) כתב רבי יעקב עמדין בביאור שיטתם:

"משום די"ג גם כן הוכשר לקריאת המגילה, שהרי בפירוש אמרו י"ג זמן [קהילה] לכל הוא. ולא לבני כפרים בלבד אמרו כן... דבוודאי לא גרע אונס חולה ומצטער, מאונסא דכפרים שהקלו עליהן מפני תקנתן, שמספקין מים ומזון לאחיהם, ויוצאין מפני זה אפילו מקדימין הרבה, כל שכן י"ג שכשר לכל גם לבני עיירות. אלא שלא הוקבע אם לא מדוחק, לפי שנתייחד להם זמן בפני עצמו, י"ד שבו היה עיקר הנס, וראוי שלא לעקרו שלא לצורך, כל שיכולין לקיימו ואין דבר מונעם. אבל מיהא היכא דאיכא מונע להכי, רמיזו לן במגלה זמנים הרבה להקדימן לצורך, כמו שהוא הענין בבני כפרים, והוא הדין לדכוותיהו, אלא משום דלא אשכח תנא מילתא פסיקתא לאקדומי כולי האי אם לא בכפרים, דקורין ב"ג אפילו ביום... וק"ו שהוכשר י"ג לחולה ומצטער מאד, כמו האנושים ומעוברים ומותר להם בלי ספק, לקרותה אפילו עוד היום גדול". ומסיק המור וקציעה: "ובציבור נמי סמכינן אדעת ראב"ד דשרי להתחיל קצת מבעוד יום ולגמרה בלילה, משום תקנתא דהני וטירחא דציבורא. ותו דהאיכא מקצת קריאה בלילה. ועוד אני אומר אפילו קורין אותה כולה מבעוד יום, יוצאין ידי קריאת הלילה מטעמי דאמרן. והאיכא נמי קריאה ביום י"ד, שהוא עיקר מצותה ודאי".

ומבואר לפי הראב"ד, שלמרות שקביעות זמן קריאת המגילה היא ב"ד

בחדוש, וראוי שלא לשנות מזמן זה, אבל במקום שיש מניעה מלקרוא בזמן התקנה – כגון בני הכפרים או מי שיוצא לדרך, יוצאים ידי חובה גם בקריאה ביום י"ג, כי גם יום זה הוכשר לקריאת המגילה כדברי הגמרא (מגילה ב, א) "י"ג זמן קהילה לכל הוא". והוא הדין, חולה ומצטער וכל מי שנאנס מאיזו סיבה שלא תהיה, לא גרע דינם מבני הכפרים, שבמקום הצורך הותר להם לקרוא גם ב"ג, ואפילו מבעוד היום גדול נולא רק מפלג המנחה ואילך].

ואם כן לפנינו שתי סיבות להקל לקרוא מגילה ביום י"ג לפני צאת הכוכבים של ליל פורים בשעת הדחק:

[א] לפי תרומת הדשן יכול לקרוא מפלג המנחה ואילך, כי גם זמן זה נקרא "לילה", משום שנוכל לסמוך בזה על דעת רבנו תם לענין קריאת שמע, שגם הזמן שמפלג המנחה ואילך נקרא "לילה".

[ב] לפי הראב"ד יכול לקרוא ביום י"ג, ואפילו מבעוד היום גדול, כי בימים שלפני פורים מצינו שהקלו לקרוא בעת הצורך, כדוגמת בני הכפרים הקוראים מגילה לפני הפורים.

אמנם דברי המור וקציעה בביאור סברת הראב"ד אינם מובנים, שהרי הדין של בני הכפרים הוא רק דין של קריאת המגילה ביום, וברור שיש הבדל בין חיוב קריאת המגילה בלילה לחיוב קריאת

המגילה ביום, ובני הכפרים היו קוראים ביום. ולכן יתכן שדין קריאת המגילה של לילה ביום י"ג אינו שייך כלל לדין קריאת בני הכפרים שהיא קריאה של יום, וכיצד איפוא טען המור וקציעה שמדין קריאת בני הכפרים יהיה מותר לקרוא את קריאת הלילה משעת פלג המנחה של יום י"ג, וצ"ע.

- ד -

מחלוקת הפוסקים בדין קריאת המגילה מבעוד יום בשעת הדחק

להלכה פסק מרן המחבר (שו"ע סי' תרצ"ב סעי' ד) כדברי התרומת הדשן: "מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לבית הכנסת וצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל, וקשה עליו לישב בתענית כל כך, יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה ולמעלה". והרמ"א הוסיף את המשך דבריו של התרומת הדשן: "אבל אסור לאכול קודם שישמע קריאת המגילה אפילו התענית קשה עליו".

אולם הפרי חדש (סי' תרפז) כתב על דברי הבית יוסף בשם הארחות חיים: "ואם נהגו כך מעולם לא קיימו מצות קריאת המגילה בלילה, וראוי לבטל המנהג הרע הזה ולקרותה כולה משעת יציאת הכוכבים, ואם קראוה קודם לכן לא יצאו ידי חובתם וצריך לחזור ולקרותה בברכותיה, וזה פשוט". ועל דברי המחבר בשם תרומת

הדשן המבוססים על שיטת ר"ת לענין קריאת שמע, כתב הפרי חדש (ס"י תרצב אות ד; הובא בשערי תשובה שם) שדברי רבנו תם "דחויים מצד רוב הפוסקים שחלוקים עליו, והפסק האמיתי שזמן קריאת שמע הוא משעת צאת הכוכבים וכמו שכתבתי בסימן רל"ה". ומתוך כך סיים הפרי חדש: "ולכך הדבר ברור כשמש, שאין לסמוך על הוראה זו, ואין לקרוא המגילה אלא משעת צאת הכוכבים, וכל שקרא קודם לכן לא עשה ולא כלום ובירך ברכות לבטלה".

גם בערוך השלחן (ס"י תרצב סע' ח) כתב על דברי השו"ע בשם תרומת הדשן, שהתיר לקרוא מגילה בשעת הדחק מפלג המנחה ולמעלה: "אבל הוא תמוה, דמה ענין זה לזה, דהתם [בתפילה] תלוי בקרבנות, אבל הכא דקריאת הלילה למדין מן "ולילה ולא דומיא לי" פשיטא דעד צאת הכוכבים לא הוי לילה (פרי חדש). ובוודאי תמוה הוא מלבד זה, דהא עדיין אינו יום י"ד [וגם הגר"א סק"י הסכים להפרי חדש] ומימינו לא שמענו מי שיעשה כן". לכן לדינא, פסק ערוך השלחן (שם סע' ד) שזמן קריאת המגילה בליל פורים הוא דווקא מצאת הכוכבים [ולא קודם לכן].

וכוונתו לדברי הגר"א שכתב על המובא ברמ"א בשם תרומת הדשן: "ודווקא למי שנוהג תמיד כרבי יהודה, ועי' בפרי חדש שחלק ודחה את דבריו". והיינו שהתיר לקרוא מגילה מפלג המנחה הוא רק למי שתמיד נוהג כדעת רבי יהודה

ולעולם אינו מתפלל מנחה לאחר פלג המנחה, וכמו שכתב הביאור הלכה (ס"י תרצב סע' ד ד"ה מפלג) "מפלג המנחה ולמעלה, מקורו ממה שהקלנו לעיל בסימן רל"ג לגבי תפילת ערבית והוא הדין קריאת שמע ערבית לשיטת ר"ת. אכן כל זה אם הוא נזהר תמיד להתפלל מנחה קודם פלג וכמבואר שם בס"א וכ"כ הגר"א".

מאידך, המור וקציעה (בהמשך דבריו המובאים לעיל אות ג) כתב על דברי הפרי חדש: "אע"פ שראוי ליחיד להחמיר על עצמו, מכל מקום לערער על מנהגן של ישראל במה שנהגו בפני גדולי הדורות, לעולם יד המשנה על התחתונה. וכתב שראוי לבטל המנהג הרע הזה, ושכל הנוהג במנהג הזה לא יצא ידי חובה, ובירך לבטלה. והפריז על מידותיו לכתוב שזה פשוט בעיניו, בהיפך מדעת כל הגדולים ז"ל, וכן שנה בדבר בסימן תרצ"ב להחמיר אפילו על היחיד האנוס. והפליג במ"כ [במחילת כבודו] להכריע כל חכמי ישראל באורחותיו, כאילו מן השמים הסכימו על ידו לפסוק כמותו בגזרותיו".

נמצא שנחלקו הפוסקים האם בשעת הדחק ניתן לקרוא את המגילה מבעוד יום. לדעת מרן השו"ע, הדבר אפשרי. אך לדעת הפרי חדש וערוך השלחן, וכן נראה שסובר הגר"א, קריאת המגילה בלילה היא מצאת הכוכבים ואילך, וגם בשעת הדחק לא ניתן לקרוא קודם לכן.

- ה -

וקרא אסמכתא בעלמא, יש לומר דלא קפדינן בהכי".

כלומר, לדעת הפוסקים שחייב קריאת מגילה בלילה הוא מדברי קבלה, יש להיצמד ללשון הכתוב שממנו נלמד דין זה "ולילה ולא דומיה ליי", ולפיכך צריך לקרוא בלילה דווקא, וכדברי הגמרא במגילה (כ. ב) שלילה האמור בכתובים הוא לאחר צאת הכוכבים ולא קודם לכן. אולם אם חייב הקריאה בלילה הוא רק תקנה דרבנן [והפסוק אסמכתא בעלמא], יש מקום לומר שחכמים לא הקפידו שיהיה ממש לילה, אלא כבר מפלג המנחה יכול לקרוא המגילה כשם שיכול להתפלל ערבית בשעה זו.

מהלך נוסף בביאור מחלוקת הפוסקים האם ניתן לקרוא את המגילה מבעוד יום בשעת הדחק, כתב ביביע אומר, על פי המבואר בסוגיית הגמרא במגילה [הובא לעיל אות א] שישנם שני לימודים מהפוסקים לחיוב קריאת המגילה בלילה, וז"ל: "ולכאורה היה נראה שעיקר דבר זה אי בעינן דוקא לילה ממש, תליא בדברי הגמרא. דריב"ל יליף דחייב לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום, מדכתיב אקרא יומם ולא תענה ולילה ולא דומיה לי. ומסיים בגמרא, איתמר נמי א"ר חלבו אמר עולא ביראה, חייב אדם לקרוא את המגילה בלילה ולשנותה ביום, שנאמר למען יזמרך כבוד ולא ידום. ופרש"י יזמרך כבוד, ביום, ולא ידום בלילה, ע"ש. דלעולא שפיר דמי

ביאור שורש מחלוקת הפוסקים בדין קריאת המגילה מבעוד יום

בשו"ת יביע אומר (ח"א סימן מג) דן בשאלה שפתחנו בה: "ירושלים, אדר תש"ז לפ"ק. נשאלתי בהיות שממשלת המנדט של בריטניה, הטילה עלינו פה עיה"ק ירושלים ת"ו עוצר חמור מערב עד בוקר, והמפר את העוצר ירה יירה. (ונתקיים בהם עושה עוצר ולא במשפט בחצי ימיו יעזבנו וכו'), אם אפשר לקרוא את המגילה בציבור, מבעוד יום אחר פלג המנחה, או אין לקרוא אלא בלילה אע"פ שהוא ביחידות".

ולאחר שהביא את מחלוקת הפוסקים הנ"ל האם ניתן לקרוא את המגילה מבעוד יום בשעת הדחק, כתב לבאר את יסוד מחלוקתם על פי מחלוקת הפוסקים המבוארת לעיל [אות ב] האם חייב קריאת המגילה בלילה הוא מדברי קבלה, או שהחייב הוא מדרבנן, וז"ל: "דעת הרוקח והרשב"א והריטב"א דחייב קריאת הלילה נמי הוי מדברי קבלה, ולעומת זאת דעת הנודע ביהודה והטורי אבן שחייב קריאת לילה מדרבנן דוקא... ומעתה בנדון דידן נראה דתליא בפלוגתא הנ"ל, שלדעת הפוסקים דס"ל דחייב קריאת הלילה היא מדברי קבלה, וכמו שנאמר ולילה ולא דומיא לי, יש לומר דאיכא קפידא שאין לקרותה מבעוד יום, דבעינן לילה בדווקא. אבל להפוסקים דס"ל שאין זה אלא מדרבנן

לקראה מבעוד יום, דהא לא כתיב לילה וכמו שכתבו תלמידי רבנו יונה (ריש ברכות ד"ה אלא כך) דזכירת יציאת מצרים דלילה לא ילפינן לה, אלא מכל (ימי חייך), ולא כתיב שם לילה בפירוש, להכי לא חיישינן אם אין אומרים אותה בלילה ממש, כיון שלילה הוא לענין תפילת ערבית. עי"ש. הרי שאף לענין זכירת יציאת מצרים דהוי מדאורייתא, כיון דלא כתיב לילה בפירוש, יוצא י"ח מבעוד יום, וכ"ש קריאת המגילה של הלילה, שאף אם נאמר דהוי מדברי קבלה, יועיל לקרותה מבעוד יום אליבא דעולא, כיון דלא כתיב לילה בפירוש. אבל לריב"ל דיליף מדכתיב ולילה דומיה לי, בעינן לילה ממש".

ומתבאר בדבריו, כי מדברי הפוסקים נוכל לדקדק האם חיוב הקריאה בליל פורים הוא מצאת הכוכבים ואילך בדווקא, או לא. אם נלמד את חיוב הקריאה מהכתוב "ולילה ולא דומיה לי", הרי שמפורש בפסוק שיש להקפיד ולקרוא דווקא בלילה, דהיינו לאחר צאת הכוכבים. מה שאין כן אם הלימוד הוא מהפסוק "למען יזמרח כבוד ולא ידום" שנדרש במשמעות "ולא ידום", שצריך לקרוא לא רק ביום אלא גם בלילה – מכיון שלא כתוב במפורש בפסוק "לילה", אף שהכוונה ללילה, אין צורך להקפיד שיהיה ממש לילה. ודוגמא לכך, מדברי תלמידי רבנו יונה שכתבו כי ניתן לקרוא קריאת שמע מפלג המנחה ואילך, ואין צורך דווקא מצאת

הכוכבים, מכיון שדין זכירת יציאת מצרים בלילה נלמד מהפסוק "כל ימי חייך" – "ימי חייך, הימים, כל ימי חייך, הלילות". ובגלל שלא נאמר בפסוק במפורש "לילה", אין חיוב בלילה ממש, לאחר צאת הכוכבים. ומעתה הוא הדין בקריאת מגילה בלילה, אם חיוב זה נלמד מפסוק שלא נאמר בו במפורש "לילה", יכול לקרוא את המגילה כבר מפלג המנחה ואילך.

אלא שהגר"ע יוסף דחה הסבר זה: "מדקאמר בגמרא איתמר נמי, משמע דליכא פלוגתא ביניהו". והיינו, שמפשוט הסוגיא משמע שאין מחלוקת בין עולא וריב"ל, אלא כל אחד הביא מקור מפסוק אחד, ללא כוונה לחלוק האחד על רעהו.

- 1 -

קריאת המגילה בלילה אינה חיוב מצד עצמה אלא הקריאה מדין "הכנה" לקריאת היום

ונראה לבאר את שיטת הפוסקים המתירים לקרוא מגילה מבעוד יום בשעת הדחק, על פי דברי השפת אמת (מגילה ד, א ד"ה בגמרא ואריב"ל) שדקדק בלשון הגמרא "חייב אדם לקרות מגילה ביום ולשנותה בלילה", ותמה מדוע על קריאת הלילה נאמר "לשנותה" ולא נאמר בפשוט "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה וביום", וצריך להבין את פשר הגדרת חיוב הקריאה בלילה בלשון "לשנותה".

וביאר השפת אמת: "ואפשר דהא דאמר ולשנותה, משום דעיקר מצותה ביום היא, והקריאה בלילה היא רק שיהיה ביום קריאה שניה". ומבואר בדבריו, שמאחר ועיקר חיוב קריאת המגילה הוא ביום [וכדברי התוספות במגילה, הובא לעיל אות א] בהכרח שגדר חיוב הקריאה בלילה הוא כדי שהקריאה ביום תהיה הקריאה השניה. וכוונת לשון הגמרא "ולשנותה" היינו, שחיוב הקריאה בלילה אינו חיוב קריאה מצד עצמו, כגדר החיוב ביום שהוא חיוב קריאה מצד עצמו, ולכן לא הוגדר בלשון "קריאה" – אלא זהו חיוב הנובע מחיוב של קריאת היום, כדי שקריאת היום תהיה קריאה שניה.

ובדומה לדבריו מובא בשם הגרי"ד סולובייצ'יק (הררי קדם סימן יג) שהוכיח שעיקר היום טוב של פורים מתחיל רק מהיום ולא בלילה, ומתוך כך ביאר את גדר חיוב קריאת המגילה בלילה: "דאין זה בתורת חיובא דליל י"ד עצמו, דכיון שעדיין אין זה יו"ט של פורים, אין כאן מחייב של קריאת המגילה, וכמו שאין חיוב בשאר מצוות היום, אלא חיובה הוא משום לתא דחיוב קריאה של היום, שתהא הקריאה של היום בהבנה יתירה, ובבחינת לשנותה ביום".

והביא ראיה מסוגיית הגמרא (מגילה, ד, א), לאחר המימרא של רבי יהושע בן לוי "חייב אדם לקרות את המגילה בלילה ולשנותה ביום", מובא: "סבור מינה

למקרייה בליליא ולמיתנא מתניתין דידה ביממא אמר להו רבי ירמיה לדידי מיפרשא לי מיניה דרבי חייא בר אבא כגון דאמרי אינשי אעבור פרשתא דא ואתנייה". ופרש"י: "סבור מינה – בני הישיבה, ששמעו שמועה זו בלשון הקודש ולשנותה ביום, היו סבורין דהאי ולשנותה לשון שונה משנה הוא. למיתני מתניתין דידה – משניות של מסכת מגילה. אעבור פרשתא הדא ואתנייה – אסיים פרשה זו ואשנה אותה פעם שניה". ולמד מכך הגרי"ד: "והיינו דבאמת ליל י"ד הוא קודם להיום טוב של פורים שאינו מתחיל אלא מהיום, ורק שצריך לקרות את המגילה בלילה כדי שיוכל לשנותה ביום". והוא מציין לדברי הנצי"ב בתחילת הקדמתו לביאורו על התורה (אות ב) שכתב: "מכל מקום אינו דומה קורא הפרשה פעם ראשונה לחזור ושונה אותה, וכדאיאת במגילה דף ד' כמאן דאמר אעבור פרשתא דא ואתנייה וכו', דמשמעו כדי להתבונן בה יותר, כך מצוה לקרות המגילה ביום בשים לב יותר ממה שקורא בלילה".

[ראיה] נוספת ליסוד זה, מביא הגרי"ד מההלכה שמקומו של האדם בשעה שהאיר היום של יום י"ד הוא הקובע לחיובו כבן עיר או כבן כרך מוקף חומה (עי' משנ"ב סי' תרפח ס"ק יב). ומכאן מוכח "דליכא מחייב בפני עצמו לקריאת הלילה, אלא שעלות השחר הוא מחייב לקריאת המגילה, והקריאה של הלילה היא רק לאשוויי להקריאה של יום בבחינת לשנותה ביום,

וממילא גם קריאת הלילה מיתלא תליא בחובת הקריאה של יום, ומקומו בשעת עלות השחר קובע את דינו גם לגבי הקריאה של הלילה שלפניו, שכל עיקרה הוא בשביל החיוב של מחר. ולזה נתכוונו התוספות במש"כ שעיקר הקריאה היא ביום, דהיינו דקריאת הלילה אינה קיום בפני עצמו, אלא רק לאשווי לקריאה של יום לקריאה מעליא".

ומתבאר בדברי השפת אמת והגרי"ד, שגדר קריאת המגילה בלילה שונה במהותו מקריאת המגילה ביום, ובניגוד לחיוב הקריאה ביום, שהוא עיקר חיוב הקריאה, והוא חיוב בעצמותו – הרי שחיוב הקריאה בלילה הוא משום חיוב הקריאה ביום, והוא בגדר "הכנה" לקריאה ביום, כדי "שתהא הקריאה של היום בהכנה יתירה". כי על ידי שקורא את המגילה כבר בלילה, קריאתו ביום היא בשימת לב יותר, וכנוהג שבעולם שבקריאה הראשונה שמים לב פחות מאשר הקריאה השניה, שבה מבינים את הדברים יותר לעומק. ומכח הגדרה זו יוצא, שאם מסיבה כלשהי אינו מחוייב בקריאת היום, אין עליו גם חיוב לקרוא בלילה, שהרי כל מהותה של קריאת הלילה היא משום קריאת היום.

ומעתה יש לומר שמאחר וגדר חיוב קריאת המגילה בלילה אינו חיוב מצד עצמו, אלא חיוב הכנה לקריאת היום, אפשר להקל לקרוא בשעת הדחק גם מפלג המנחה. דבשלמא אם גדר חיוב הקריאה

בלילה הוא מצד עצמו, מסתבר שהיה חיוב לקרוא דווקא בלילה, כי אילו החיוב הוא חיוב קריאה בלילה, היינו צריכים לומר ש"לילה" נחשב רק מצאת הכוכבים. אולם אם חיוב הקריאה בלילה אינו חיוב מצד עצמו אלא חיוב משום הכנה לקריאת היום, אולי יש אפשרות לומר כי בשעת הדחק לא הקפידו אם הקריאה בגדר של "הכנה" תהיה מבעוד יום, ואף מברך על הקריאה, שהרי מקיים בקריאה את עיקר מצוותה שתהא הכנה לקריאת היום.

- ז -

ההכרעה למעשה במחלוקת הפוסקים
בדין קריאת המגילה מבעוד יום

להלכה בדין קריאת המגילה מבעוד יום בשעת הדחק, כתב המשנה ברורה (שם ס"ק יד) שאדם חולה שקשה עליו התענית, עדיף שיטעום קודם קריאת המגילה מאשר יקראנה מפלג המנחה ולמעלה "דהפרי חדש קרא תגר על קולא זו ודעתו דקודם צאת הכוכבים אינו יוצא כלל אפילו דיעבד, וכן משמע דעת הגר"א בביאורו. ואפילו טעימה אין להקל אלא לצורך גדול, דהיינו חולה קצת, או מי שמתענה והתענית קשה לו".

ומוסף המשנה ברורה: "כתב הפמ"ג דלפי דעת הפרי חדש, אפילו בין השמשות אין לקרות. ובדיעבד אם קרא בבין השמשות, גם כן מסתפק שם אם לא באונס והכרח גדול יש לצדד להקל". והוא מסיים בציון לדבריו בביאור הלכה (סי' תרצב סע' ד ד"ה

מפ"ג) "דמכל מקום המיקל לחולה ולילודת למהר קריאתו מבעוד יום קצת יש לו על מי לסמוך".

בביאור הלכה דין במחלוקת המחבר והפרי חדש, ומסקנתו היא: "ואף שהפרי חדש דחה המנהג הזה בשתי ידיים, מכל מקום כמה אחרונים הליצו בעד המנהג הזה שהביאו כמה הראשונים, ודעתם דאף שהמחמיר תבוא עליו ברכה, מכל מקום לענין חולה ומצטער, מי שמיקל לקרות מבעוד יום קצת יש לו על מי לסמוך. ואפשר במקום שהדחק גדול אף בציבור יש להקל לקרות אף שאין עדיין לילה גמורה". ומסתימת דבריו משמע שיש לקרוא בברכה.

[במאמר המוסגר יצויין כי גם לענין קריאת שמע מפ"ג המנחה - שלפי תרומת הדשן דין קריאת המגילה נלמד ממנה - נפסק בשו"ע (או"ח סימן רל"ג ס"א) שבדיעבד יצא ידי חובה, וז"ל: "ואם בדיעבד התפלל תפילת ערבית מפ"ג המנחה ולמעלה יצא, ובשעת הדחק יכול להתפלל תפילת ערבית מפ"ג המנחה ולמעלה". ובמשנה ברורה הוסיף: "ובשעת הדחק, רצה לומר דאף אם דרכו תמיד להתפלל מנחה אחר פ"ג, מכל מקום יכול להתפלל תפילת ערבית גם כן בזמן הזה. ומכל מקום אין להקל בזה רק אם עכ"פ באותו היום התפלל מנחה קודם פ"ג. אבל אם באותו היום גופא התפלל מנחה אחר פ"ג, שוב אסור לו להתפלל ערבית קודם הלילה דהוי

תרתי דסתרי באותו יום גופא. וכל זה אם מתפלל ביחיד, אבל ציבור שהתפללו מנחה וכשילכו לביתם יהיה טורח לקבצם שנית לתפילת ערב ויתבטל תפילת הציבור לגמרי, הקילו האחרונים שמותר להתפלל ערבית סמוך למנחה".]

לפי הכרעת הביאור הלכה ש"במקום שהדחק גדול אף בציבור יש להקל לקרות אף שאין עדיין לילה גמורה" - נפשטו השאלות מתי קוראים במגילה בעתות חירום, כשאי אפשר להתכנס בבית הכנסת לאחר צאת הכוכבים - שהוא "מקום שהדחק גדול", ובזה אפשר להקל ולקרוא גם לפני צאת הכוכבים, ובברכה, וכן פסק לדינא בשו"ת יביע אומר הנ"ל.

או"ח בשו"ת יד מרדכי הנ"ל, שדן בשאלה זו בשנות השואה כתב בהכרעתו: "הודעתי לאנשי עדתי הי"ו להתפלל תפילת ערבית ביום תענית אסתר דהאי שתא תיכף אחר פ"ג המנחה, ולהסמיך אליה קריאת המגילה בלתי ברכה לפנייה ואחריה, ומי שאפשר לו לקרות המגילה בלילה, יכוין שלא לצאת ידי חובתו בקריאת המגילה קודם הלילה ויקרא אחר צאת הכוכבים בברכה". בנימוקים לפסק דינו הביא את דברי הפר"ח והגר"א החולקים על השו"ע, והוסיף שבפרט לפי דברי הגר"א [הובאו לעיל אות ד] שההיתר לקרוא מגילה מפ"ג המנחה הוא רק למי שתמיד נוהג כדעת רבי יהודה ולעולם אינו מתפלל מנחה לאחר פ"ג המנחה "עירנו פה שאין כאן אפילו אחד

מאלף שיקפיד להתפלל תמיד מנחה קודם פלג המנחה, נפל היתר זה של המחבר לקרות המגילה אחר פלג המנחה בבירא".

והוא מסיק: "לפי זה הדבר ברור בעיני שאף ודאי הוא בזמנו שאי אפשר לנו לקרות המגילה בלילה ואף לא סמוך בלילה, שיש לנו לקרותה תיכף אחר פלג המנחה, מכל מקום אין לברך עליה כיון דלדעת רוב הפוסקים אפילו מי שנוהג תמיד כרבי יהודה אינו יוצא חובת קריאת מגילה קודם הלילה, ואפילו לשיטת תרומת הדשן ומרן המחבר עכ"פ למי שאיננו נוהג תמיד כרבי יהודה אין לו לברך עליה... לא יהיה נדון דידן אלא ספק, הא הכלל בידינו שספק ברכות להקל, ומהיכא תיתי להכניס עצמנו בספק ברכה לבטלה".

ולענין השאלה שנשאלו בבית חב"ד, האם מותר להקדים את קריאת המגילה כדי לזכות יותר אנשים, נשים וילדים במצוה זו, כי עקב השעה המאוחרת, נשים וילדים רבים ישארו בביתם ולא יבואו לקריאת המגילה. נטיית הרב מרדכי פרקש, שאליו הופנתה השאלה "דבשעת דוחק כזו שתתאחר קריאת המגילה למצב שהרבה יתבטלו מלהשתתף בזה הרי נוכל לקרוא את המגילה מוקדם [כחצי שעה לפני צאת הכוכבים] ולא נצטרך להמתין עד צאת הכוכבים", ובפרט שיש עוד סברא,

שהקדמת הקריאה "תוסיף לברוב עם הדרת מלך, שמבטלים אפילו תלמוד תורה לשמוע מקרא מגילה, וכדאי הם כל הפוסקים שמפיהם אנו חיים לסמוך עליהם בנדון זה". אך בסיום הוא כותב: "אבל להנהיג למעשה צריך לשמוע לבעלי הוראות ולא מבעלי הוראות".

אלא שיש לפקפק על הסברא להתיר קריאת מגילה מבעוד יום כדי שיתווספו השומעים מדין "ברוב עם הדרת מלך", וכפי שהגיב הרב אלימלך יוסף הכהן סילבערבערג, שליח חב"ד בוועסט בלומפילד, משיגן, על דברי הרב פרקש בגליון הסמוך של הערות וביאורים (תשס"ח שבת פרשת ויקהל, עמ' 80) "אפילו אם יש מקום להקל עבור ילדים [או אנשים] שלא יבואו כשיקראו המגילה לאחר צאת הכוכבים, לכאורה אין שום היתר לקרותה עבור רוב הציבור שיכולים לשמוע המגילה אחרי צאת הכוכבים. ולא מצינו ש"ברוב עם הדרת מלך" יכריע במקום שיש הרבה פוסקים שסוברים שלא יוצאים כשקוראים המגילה לפני צאת הכוכבים. ועל כן בשעת הדחק, אם יש מקום לקרות המגילה לפני צאת הכוכבים עבור הקטנים והוריהם שלא ימתינו עד אחר צאת הכוכבים, מכל מקום על פי פשטות צריך לקרותה עוד הפעם אחר צאת הכוכבים עבור רוב הציבור".

סוף דבר, נחלקו הפוסקים האם התירו לקרוא את המגילה מבעוד יום, כשאי אפשר להתכנס בבית הכנסת לאחר צאת הכוכבים, או בשעת סכנה ובעתות חירום, או מפאת השעה המאוחרת. יש הסבורים כי ב"מקום שהדחק גדול", אפשר להקל ולקרוא גם לפני צאת הכוכבים, ובברכה, וכפי משמעות הכרעת הביאור הלכה, וכן פסק לדינא בשו"ת יביע אומר.

אך לדעת הרב רוטנברג בשו"ת יד מרדכי, אמנם יש לקרוא מבעוד יום אך בלא ברכה. וכמובן, בכל מקרה יש לדון לגופו האם זהו "מקום שהדחק גדול".

ובאשר לשאלת קריאת המגילה בשעת הדחק ליחיד שאינו יכול לשמוע את הקריאה לאחר צאת הכוכבים. בשעת מעשה, השבתי לחותנתי שתחי, שיוכלו לקרוא לה את המגילה לפני צאת הכוכבים, ואת הברכות לא יברך בעל הקורא וגם היא לא תברך בעצמה, בגלל מחלוקת הפוסקים האם ניתן לברך על קריאת המגילה מבעוד יום, וספק ברכות להקל, רק שתאזין לאחר צאת הכוכבים בדרך הטלפון, לאמירת הברכות בשעה שקוראים את המגילה בבית הכנסת. והסתמכתי בזה על פסק ההלכה של רבי משה פיינשטיין בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן צא אות ד), והטעמים לכך נתבארו להלן בסימן לא בהרחבה.

ובשו"ת יביע אומר הנ"ל הוסיף ודן בקריאת המגילה מבעוד יום בירושלים המוקפת חומה [דהיינו ביום י"ד, פורים דפרזים] מצדדים נוספים, וכפי שיבואר להלן.



ענף ב - קריאת המגילה מבעוד יום במקומות המוקפים חומה

- ח -

והוא מביא בשם רבי יעקב קלמס, חבר

הרבנות הראשית בישראל (חידוש זה

מובא גם בשו"ת יביע אומר, ובספר מועדים וזמנים עמ'

קצט) "שדווקא בעיירות שקוראים ב"ד

מקדימים מפלג המנחה, מה שאינו כן

בירושלים, דאם יקראו מפלג המנחה, הרי זה

עדיין בזמנם של הפרזים, והרי אמרו

במגילה (ב, ב) בזמניהם - זמנו של זה לא

כזמנו של זה". הגר"י קלמס למד מדברי

רבי צבי פסח פראנק, רבה של ירושלים, דן

גם הוא בספרו מקראי קודש (פורים סימן

טו) בשאלה המובאת לעיל: "עובדא הוה

בשנות המלחמה שלא היו יכולים להעלות

נר בלילה בבית הכנסת והיתה שאלה

בירושלים, אם אפשר לקרות המגילה מפלג

המנחה ולמעלה, כמו שפסק השו"ע למי

שהוא אנוס".

בשעת הדחק, אין זה נחשב שקורא "לא בזמנו".

גם בשו"ת ציץ אליעזר (חלק יג סימן נט) נקט לדינא כדעת המקראי קודש והיביע אומר, ולאחר שהביא את דברי המחבר שבשעת הדחק אפשר לקרוא מפלג המנחה, כתב: "ומסתמא אין הפרש בזה בין פרזים למוקפים, וגם במוקפים ישנו אותו הדין שאם יש איזה אונס שאי אפשר להמתין עד הלילה, שיכולים גם כן להקדים לקרוא, דלא מצינו מי שיחלק בזה. והמחבר נקט הציור לגבי פרזים, מפני שלגביהם שייך סיבת האונס המצוי שקשה עליו לישב בתענית. ויוצא איפוא שהזמן הזה לגבי מוקפים יכול כבר לעלות לחיוב של הלילה הבא, ואילו לגבי פרזים עוד נחשב הזמן הזה ליום, ודינא דזמנו של זה לא כזמנו של זה הוא עד פלג המנחה, ולאחר מכן מכיון שזה עושה אותו ללילה וזה מחזיק אותו עודנו ליום, וכל אחד קורא משום חיוב אחר, נקרא שפיר זמנו של זה לא כזמנו של זה".

- ט -

ביאור מחלוקת הפוסקים בדין קריאת המגילה של מוקפים מפלג המנחה

ונראה כי המחלוקת האם בקריאתם של מוקפים מפלג המנחה, יש חסרון של "זמנו של זה לא כזמנו של זה", תלויה בשני הטעמים שנתבארו לעיל, מהי הסיבה

הגמרא "בזמניהם - זמנו של זה לא כזמנו של זה", שחז"ל הקפידו שבני הפרזים אינם יכולים לקרוא בזמנם של המוקפים [בט"ו], ובני המוקפים אינם יכולים לקרוא בזמנם של הפרזים [בי"ד]. ולכן אם בני המוקפים יקראו מפלג המנחה של יום י"ד, נמצא שהם קוראים "בזמנם" של בני הפרזים, ואין להתיר זאת.

אולם הגרצ"פ פראנק דחה את דבריו, וכתב: "ולדעתי נראה, ד'זמנו של זה לא כזמנו של זה', לא חמור מאילו קורא ב"ג, אלא דאמרינן שמפלג המנחה ולמעלה כבר יש דין של לילה ואינו י"ג אלא י"ד, הכי נמי בן כרך הקורא ב"ד מפלג המנחה ולמעלה הוא כבר ליל ט"ו, ומקיים את הקריאה של מוקפים כקורא בט"ו, ואין שייך בזה חומר זמנו של זה לא כזמנו של זה". [וכדבריו כתב בשו"ת יביע אומר, בדבריו המובאים להלן אות י].

ומבואר כי כשם שבפרזים, בשעת הדחק אנחנו מחשיבים את הזמן שמפלג המנחה כ"לילה" לענין קריאת המגילה, כך גם בן כרך מוקף חומה יכול לקרוא את המגילה מפלג המנחה בשעת הדחק, כי אצלו נחשב הזמן שמפלג המנחה כ"לילה" לענין קריאת המגילה. ודברי הגמרא שאין למוקף לקרוא בזמנו של הפרוז נאמרו רק אם המוקף קורא בזמן שאינו יכול לקרוא בו, שרק אז זמן זה נחשב אצלו כיום י"ד "שאינו זמנו". אך כשקורא מפלג המנחה

- י -

להקל לקרוא מגילה לפני צאת הכוכבים של ליל פורים בשעת הדחק.

דברי הסוברים שאין הבדל בין קריאת הפרזים והמוקפים, הם לפי טעמו של תרומת הדשן שיכול לקרוא מפלג המנחה ואילך, כי גם זמן זה נקרא "לילה", משום שנוכל לסמוך בזה על דעת רבנו תם לענין קריאת שמע, שגם הזמן שמפלג המנחה ואילך נקרא "לילה". ואשר על כן, כשם שבפרזים, בשעת הדחק אנחנו מחשיבים את הזמן שמפלג המנחה כ"לילה" לענין קריאת המגילה, כך גם בן כרך מוקף חומה יכול לקרוא את המגילה מפלג המנחה בשעת הדחק, כי אצלו נחשב הזמן שמפלג המנחה כ"לילה" לענין קריאת המגילה.

אך לטעמו של הראב"ד המבואר בדברי המור וקציעה, שיכול לקרוא לפני צאת הכוכבים של ליל י"ד בגלל שגם בימים שלפני פורים מצינו שהקלו לקרוא בעת הצורך, כדוגמת בני הכפרים הקוראים מגילה לפני הפורים – נמצא שאנו מגדירים את הזמן שלפני צאת הכוכבים כיום י"ג, אלא שהתירו גם ביום זה קריאה בשעת הדחק. ולפי זה, למוקפים, הקריאה בפלג המנחה של יום י"ד, אינה נחשבת כקריאה בליל ט"ו [כמבואר בטעמו של תרומת הדשן] אלא כקריאה של יום י"ד [המותרת בשעת הדחק] – ובזה יש חסרון של "זמנו של זה לא כזמנו של זה". ואולי מחמת זה, חשש הגר"י קלמס להתיר לבני הכרכים לקרוא מפלג המנחה של יום י"ד, וצ"ע.

שיטת הירושלמי שבני הכרכים יוצאים בדיעבד בקריאת המגילה בי"ד

סיבה נוספת להתיר לבני כרכים המוקפים חומה לקרוא מבעוד יום בשעת הדחק, כתב ביביע אומר, על פי דברי הירושלמי (פ"ק דמגילה) "הכל יוצאים בי"ד שהוא זמן קריאתה", והיינו שלפי הירושלמי, אף שלכתחילה בני הערים המוקפות חומה צריכים לקרוא את המגילה בזמנה בט"ו, בדיעבד, אם קרא בן כרך את המגילה בי"ד, יצא ידי חובה. ולפיכך: "נהי דלכתחילה צריך לקראה בזמנה, כיון דבדיעבד יוצאים ידי חובה בי"ד, אין כאן שום חשש לברכה לבטלה לבני כרך (כגון פה ירושלים עיה"ק), להקדים ולקרוא מבעוד יום אחר פלג המנחה, והדרינן לפסק הראשונים ומרן ז"ל, להקל לקראה לאנוסים מבעוד יום".

ומביא הגר"ע יוסף, את דברי הגר"א בביאורו לפסק השו"ע (סי' תרפח סע' ד) ש"כרך שהוא ספק אם הוא מוקף חומה מימות יהושע אם לאו קוראים בי"ד ובט"ו, ולא יברך כי אם בי"ד שהוא זמן קריאה לרוב העולם". וביאר הגר"א את דבריו על פי הירושלמי שבדיעבד גם בני כרכים יוצאים ידי חובה בקריאת י"ד. ולכן בעיר שיש ספק אם היא מוקפת חומה, יברך על קריאת י"ד ממה נפשך, כי גם אם העיר

מוקפת חומה, הרי שבן הכרך יוצא ידי חובה גם בקריאת י"ד בדיעבד. ונמצא כי לדעת הירושלמי, הדין המפורש בבבלי "בזמניהם - זמנו של זה לא כזמנו של זה", הוא רק דין לכתחילה.

ומסיים הגר"ע יוסף: "וכל מקום שאין הדבר מפורש בבבלי דפליג על דברי הירושלמי, לא משויינן פלוגתא, וילמד סתום מן המפורש, וכמו שכתב הרב יד מלאכי (כללי שני התלמודים אות ד). נמצא דסמכינן להלכה על דברי הירושלמי, ודון מינה ואוקי באתרין... ובאמת שאין ראוי להחמיר בכיוצא בזה ולומר שלא יקראוה מבעוד יום ויקראוה בלילה כל אחד בביתו, שאם כן מה יעשו עמי הארץ, שאי אפשר שלא יטעו בתיבה אחת טעות הפוסלת, כגון יושב ישב נופל נפל... גם מה יעשו אותן שאין להם מגילה כשרה, ובפרט האידנא דרבתה עניות דתורה... ואם נאמר שיקראוה מבעוד יום בלא ברכה, גם מזה תצא תקלה, כי בראות כן ההמון, יחשבו שאינם יוצאים ידי חובה וישעו בדברי הבאי, ולא יטו אזן קשבת, מלבד שיגרום בזה גם עגמת נפש לקהל הרחב ביום שמחה זה. ולכן יש להורות שיקראוה מבעוד יום בברכה".

ולאחר שהביא את חידושו של הגר"י קלמס [המובא לעיל אות ח] כתב: "ולפע"ד הדבר ברור שאין המיעוט בזמניהם בא להחמיר יותר מקודם זמניהם, ומכיון שיכולים הפרזים לקרוא מבעוד יום,

אף שעדיין לא הגיע הזמן, דחשבינן ליה כהגיע זמנם, כל שכן המוקפים שרשאים לקרות מבעוד יום מהאי טעמא גופא. ונוסף על זה דבן ט"ו שקרא בי"ד יצא, וכאמור לעיל, ופשוט".

- יא -

האם פרוז רשאי להוציא מוקף בקריאה של לילה לאחר פלג המנחה

במקראי קודש, דן בחידוש נוסף בקריאת בני הכרכים המוקפים חומה מפלג המנחה של יום י"ד: "וחתן בני נסתפק, אם בן עיר יכול להוציא בן כרך ידי חובתו בקריאת המגילה של לילה בי"ד אחר פלג המנחה, הואיל והבן עיר הוא בר חיובא בקריאת המגילה של יומו. או שאינו יכול להוציאו מכיון ששני סוגי חיובים הם, זה לקריאת המגילה של יום, וזה לקריאת המגילה של לילה". והגרצ"פ פראנק נטה לומר "דלגבי קריאת המגילה של לילה [של ט"ו - פורים דמוקפים] אין הבן עיר נחשב לבר חיובא". כלומר, מאחר והפרוז אינו מחוייב בקריאת ט"ו, אינו יכול להוציא בקריאתו את בן הכרך המחוייב בקריאת ט"ו - שהרי כל אחד קורא מגילה בגלל חיוב אחר, הפרוז קורא את המגילה מצד חיוב קריאת יום י"ד של פרזים, ובן הכרך קורא מצד חיובו לקרוא בליל ט"ו. ובשני סוגי חיוב שונים, אין האחד רשאי להוציא ידי חובה את חברו.

ובהגהות הררי קודש, הוסיף רבי יוסף כהן, אב"ד ירושלים: "ונראה שלהיפך, מוקף שקרא המגילה של לילה ב"ד אחר פלג המנחה אינו יכול להוציא את הפרוז ידי חובת קריאה של יום, שהמוקף אינו חייב רק מדרבנן, והפרוז חייב מדברי קבלה". וכוונתו לדעת הנודע ביהודה והטורי אבן [הובאו לעיל אות ב] שחייב קריאה המגילה ביום הוא מדברי קבלה, והחייב בלילה הוא מדרבנן. ולכן מוקף הקורא מגילה ב"ד לאחר פלג המנחה, קריאתו היא קריאת לילה שחייבה מדרבנן, ושוב אין הוא יכול להוציא בקריאה זו את הפרוז שקריאתו בזמן זה היא חייב מדברי קבלה.

והנה בהגהות הררי קודש, העיר על דברי הגרצ"פ פראנק הנ"ל שכן עיר אינו יכול להוציא את בן כרך ידי חובתו בקריאת המגילה של לילה ב"ד אחר פלג המנחה, הואיל והבן עיר הוא בר חיובא בקריאת המגילה של יומו, ואילו בן הכרך מחוייב בקריאת הלילה, ואלו הם שני סוגי חיובים, וז"ל: "לכאורה זה תלוי בזה אם קריאת המגילה בלילה נחשבת עכ"פ כתחילת חובת הקריאה של יום, או דלגמרי שני חיובים נפרדים הם. ולכאורה יש להביא ראיה מהא דבן עיר שהלך לכרך או להיפך, שתלוי בזה אם דעתו לעמוד שם מקצת זמן חיוב המגילה, ומקצת זמן לענין זה היינו דווקא של תחילת היום לאחר שהאיר המזרח, ולא מועיל מקצת זמן החיוב של קריאה של

לילה, וכתב המג"א (סימן תרפח) שזה משום דעיקר חובת קריאתה הוא ביום, ומזה ראייה שהקריאה של הלילה לא נחשבת כתחילת חובת הקריאה דיום, משום דשני חיובים נפרדים הם", עכ"ד.

אולם הרי כבר נתבאר לעיל [אות ו] שגדר חיוב קריאת המגילה בלילה אינו חיוב מצד עצמו, אלא הוא חיוב הכנה לקריאת היום. ומעתה יתכן שבן העיר הקורא מגילה מפלג המנחה קריאה של יום, יוכל להוציא ידי חובה בקריאה זו את בן הכרך, למרות שבן הכרך קורא את קריאת הלילה – מאחר שקריאת הלילה של בן הט"ו היא משום חיוב קריאת היום, ומה איכפת לנו אם הקריאה היא בגלל חיוב קריאת יום י"ד, אם בסופו של דבר היא משמשת כהכנה לקריאת היום, ומתקיים חיוב הקריאה בגדר של הכנה, כראוי.

ברם כבר כתב בהגהות הררי קודש בסוף דבריו: "דאפילו אם קריאת המגילה של הלילה נחשבת כתחילת חיוב הקריאה של היום, מכל מקום הרי לגבי הבן כרך נחשבת כתחילת חובת הקריאה של ט"ו, ולגבי הבן עיר הוא חיוב לי"ד". כלומר, גם אם נגדיר את חיוב הקריאה בלילה כ"הכנה לקריאת היום", הרי נתבאר לעיל שגדר חיוב זה חלוק במהותו מחיוב הקריאה של היום שהוא חיוב מצד עצמו, ואם כן בשני חיובים שונים זה מזה, אין האחד יכול להוציא את חברו, וצ"ע.

- יב -

קריאת מגילה בערים שיש בהן ספק אם הוקפו חומה מפלג המנחה

לאור המבואר לעיל נראה לדון בנפקא מינה מחודשת בדין קריאת המגילה מפלג המנחה בערים שיש ספק אם הם מוקפות חומה, שהחוב לקרוא בהם מספק הוא גם בי"ד וגם בט"ו [ורק מברכים בי"ד] - כגון יפו, חברון, טבריה וכיו"ב.

והנה אם קרא ביום י"ד בבוקר, כדי לצאת ידי חובת פורים דפרזים, ודאי יכול לקרוא פעם נוספת לאחר פלג המנחה כדי לצאת ידי חובת הקריאה של ליל פורים דמוקפים שמחוייב בה מחמת היות המקום מסופק [ובאופן שעושה כן בשעת הדחק, שהותר לקרוא לפני צאת הכוכבים, כמבואר לעיל]. כי לפני פלג המנחה, הקריאה היא של היום, ולאחר פלג המנחה הקריאה היא של הלילה.

אך נשאלת השאלה בערים שיש ספק אם מוקפות חומה, במקרה שלא קרא כלל בבוקר של י"ד, וברצונו לקרוא לאחר פלג המנחה כדי לצאת ידי חובת קריאת היום של י"ד [כפי שנפסק בשו"ע (אור"ח סי' תרפז סע' א) שזמן קריאת המגילה הוא מהנץ החמה ועד שקיעת החמה] - ובקריאה זו הוא גם רוצה לצאת ידי חובת קריאת הלילה של ט"ו

שמחוייב בו מחמת הספק. ושורש השאלה הוא, האם בקריאה אחת יכול לצאת ידי חובת שני החיובים גם יחד - חיוב קריאת יום י"ד וחיוב קריאת ליל ט"ו, או שעליו לקרוא את המגילה פעמיים.

מצד אחד, על פי המבואר לעיל [אות ו] שגדר חיוב קריאת המגילה בלילה אינו חיוב מצד עצמו, אלא הוא חיוב הכנה לקריאת היום, יתכן שיוכל בקריאה אחת לצאת ידי חובת שני החיובים. דבשלמא אם חיוב קריאת הלילה הוא חיוב מצד עצמו, נמצא שמוטלים עליו שני חיובים מצד עצמם, ואינו יכול בקריאה אחת לצאת ידי חובת שני חיובים. אך מאחר שקריאת הלילה של ט"ו מוגדרת "כתחילת חובת הקריאה של יום", מה איכפת לנו אם כשקורא את הקריאה בגלל חיוב יום י"ד, היא משמשת גם כהכנה לקריאת היום, הרי בסופו של דבר מתקיים חיוב הקריאה כראוי.

ברם מצד שני, הרי נתבאר לעיל שגדר חיוב הקריאה בלילה שהוא הכנה לקריאת היום, חלוק במהותו מחיוב הקריאה של היום שהוא חיוב מצד עצמו, ומאחר ושני החיובים שונים זה מזה במהותם, אולי לא ניתן לצאת ידי חובת שני החיובים השונים במהותם בקריאה אחת, וצ"ע.



סימן כט

ספקות בקריאת המגילה

בדברי הרמב"ם (מגילה פ"א ה"א) והשו"ע מפורש שחויב קריאת המגילה הוא "תקנת נביאים", ופסק השו"ע (או"ח סי' תרצו סעי' ז) שלדברי קבלה יש דין "כדברי תורה".

על פי זה פסק הפמ"ג (סי' תרצב משב"ז ס"ק ג; הובא במשנ"ב ס"ק טז) "ספק אם קרא את המגילה, אפשר דלא אמרינן בזה ספיקא דרבנן לקולא משום דהוא דברי קבלה".

והנה לעיל [סימן כח] בענין קריאת המגילה מבעוד יום הבאנו את שיטת הנודע ביהודה (או"ח סימן מא; הובא בשערי תשובה סי' תרפז ס"ק א) והטורי אבן (מגילה ד, א ד"ה כגון) שחידשו לפי מה שכתבו תוספות (מגילה ד, א ד"ה חייב) **שעיקר חייב קריאת המגילה הוא ביום** – כי חייב קריאת המגילה "מדברי קבלה" הוא רק ביום. ואילו בלילה, החייב הוא מדרבנן ולא "מדברי קבלה".

לאור האמור, יש לדון בשאלות המתעוררות בספקות בקריאת המגילה – האם להחמיר מדין "ספק דברי קבלה", או להקל מדין "ספק דרבנן לקולא":

[א] לענין חייב הקריאה במצב מסופק. כגון, אם אינו זוכר אם קרא את המגילה או לא, האם חייב לקוראה מספק. או במקרה שנזכר בין השמשות [שהוא זמן ספק יום ספק לילה] שעדיין לא קרא את המגילה, והספק הוא אם מחוייב בקריאתה כי בין השמשות נחשב יום, או לא, כי בין השמשות נחשב לילה.

[ב] לענין חייב הברכה על הקריאה במצב של ספק בקריאת המגילה. ולמרות שהברכות הם לכולי עלמא מדרבנן, וכלל נקוט בידינו "ספק דרבנן לקולא", אולם כשחייב הקריאה הוא "מדברי קבלה", יתכן שגם הספק על הברכה יהיה נדון כ"ספק דברי קבלה לחומרא" – כדלהלן.

- א -

תיבות שלא כהוגן [שנשתנה משמעות הדברים] - בלילה אינו צריך לקרוא שוב, מכיון שזהו ספק דרבנן, ואזלינן לקולא. אולם ביום צריך לחזור ולקרוא כדין ספק דברי קבלה לחומרא.

אמנם העיר הפסקי תשובות, כי המשנה ברורה והפמ"ג (המובאים לעיל) שפסקו בספק אם קרא את המגילה להחמיר משום ספק דברי קבלה, לא חילקו בין קריאת המגילה ביום לבין קריאתה בלילה. משמע שלא סברו כדעת הנודע ביהודה והטורי אבן שיש הבדל בין קריאת המגילה בלילה שחיובה מדרבנן לקריאה ביום שחיובה מדרבנן קבלה, ולדעת המשנה ברורה והפמ"ג גם חיוב קריאת המגילה בלילה הוא מדרבנן קבלה, ובמקרים של ספק, יש לחזור ולקרוא את המגילה.

אולם מאידך, כתב המשנה ברורה (סי' תרצב ס"ק טו) "ודע דכמו בלילה אסור לאכול קודם קריאתה, הוא הדין ביום אפילו כבר התפלל אסור לאכול קודם קריאתה, וכמו לענין שופר ולולב". ובשער הציון (ס"ק כז) כתב: "הוא הדין ביום, דקריאה דיום חמור מלילה דהוא מדרבנן קבלה כמו שכתבו הפוסקים". ובדברים אלו מפורש במשנה ברורה חילוק בין קריאת הלילה לקריאת היום, והיינו כדברי הנודע ביהודה והטורי אבן שקריאת המגילה ביום חמורה יותר מקריאת הלילה, כי חיוב הקריאה ביום מדרבנן קבלה, בעוד שחיוב הקריאה בלילה הוא רק מדרבנן.

בשו"ע (סי' תרפט ס"ב) נפסק: "אחד הקורא ואחד השומע מן הקורא יצא ידי חובתו, והוא שישמע ממי שהוא חייב בקריאתה. לפיכך אם היה הקורא חרש או קטן או שוטה, השומע ממנו לא יצא".

ובספר שערים המצויינים בהלכה (סימן קמא ס"ק ז) כתב: שלפי חידושם של הנודע ביהודה והטורי אבן לחלק בין הקריאה בלילה שחיובה מדרבנן, ובין קריאת המגילה ביום שחיובה מדרבנן קבלה - נער בן י"ג שנה ומעלה שלא נבדק אם הביא ב' שערות [כלומר, עדיין יש ספק אם הוא "גדול" מדאורייתא] יש להקל בקריאת המגילה בליל פורים שיוכל לשמש כבעל קורא להוציא את הרבים ידי חובתו, מכיון שחיוב הקריאה בליל פורים הוא מדרבנן, וספיקו לקולא. אבל בקריאת המגילה של היום שחיובה מדרבנן קבלה, שהם כדברי תורה, ספיקו להחמיר, ואינו יכול להוציא את הרבים ידי חובתו אלא אם כן הוא בוודאי "גדול" שהביא ב' שערות. [ומכל מקום לפי שיטת הטורי אבן (מגילה, שם) שגם ביום חיוב הנשים הוא רק מדרבנן, יכול גם בן י"ג שלא נבדק אם הביא ב' שערות להוציא נשים בקריאת המגילה, מכיון שחיוב שניהם מדרבנן].

ולפי דבריו כתב בספר פסקי תשובות (סימן תרפט אות ד הערה 17) שהוא הדין בשאר ספיקות, כגון ספק אם החסיר ודילג כמה תיבות בקריאת המגילה, או ספק אם קרא

נמצא שדברי המשנה ברורים לכאורה וסותרים עצמם, ולא נתבררה דעתו, האם הסכים לדינא עם חידושם של הנודע ביהודה והטורי אבן. ולכן לא ידוע מהי הכרעת המשנה ברורה בדין ספקות בקריאת המגילה בלילה. האם גם בזה נאמר "ספק דברי קבלה", או שבלילה לדעת המשנה ברורה חיוב קריאת המגילה הוא מדרבנן, ובספק יש להקל כדין ספק דרבנן לקולא, וצ"ע.

ונראה לדון בדברים על פי מש"כ הפוסקים בנדון קריאת המגילה בין השמשות.

- ב -

קריאת המגילה בין השמשות

גדר "בין השמשות" הוא - הזמן שבין שקיעת החמה וצאת הכוכבים, אשר יש בו ספק האם הוא "יום" או לילה". ודנו הפוסקים האם בבין השמשות מותר [א] לקרוא מגילה [ב] לברך על קריאתה. ושאלה זו היא הן בבין השמשות של ערב פורים, והן בבין השמשות של מוצאי יום הפורים.

והנה בהלכה של קריאת המגילה בין השמשות, כתב הפמ"ג (סי' תרפז משב"ז ס"ק א) וז"ל: "עוד אבאר לך שהבית יוסף כאן, ומביאו בשו"ע (סי' תרצב סע' ד) מפלג המנחה יש להקל [לקרוא מגילה בערב פורים] לאנוסים, ובפרי חדש שם הקשה עליו... ולכאורה על כל פנים בין השמשות

כל שיש אונס יוכל לקרות ספק דרבנן לקולא".

כלומר, בהשקפה ראשונה, נקט הפמ"ג שיש להקל להתיר ולקרוא את המגילה בין השמשות של ערב פורים [שהוא ספק יום ספק לילה] מדין ספק דרבנן לקולא. אולם ממשיך הפמ"ג: "ובספירת העומר (שו"ע סי' תפט סע' ב) בחומרא לכתחילה אין לעשות ספק דרבנן, עי' מג"א (ס"ק ו) וט"ז (ס"ק ה), משא"כ ביש אונס". וכוונתו למבואר שם, שבבין השמשות אין לספור ספירת העומר לכתחילה, ואף שספירת העומר בזמן הזה מדרבנן, והיה ניתן לומר שישפור מספק כי ספק דרבנן לקולא, מכל מקום ההלכה שספק דרבנן לקולא נאמרה רק על דין דיעבד, אך אין להסתמך לכתחילה על דין "ספק דרבנן לקולא". ולכן רק באונס ניתן להקל לקרוא בבין השמשות מדין "ספק דרבנן לקולא", כי זה נחשב כדין "דיעבד".

ומפיים הפמ"ג: "ולמש"כ הט"ז (תרפז ס"ק ב) [שקריאת המגילה היא] דברי קבלה, יש לומר בין השמשות לא יצא". והפמ"ג חזר על דבריו (סי' תרצב משב"ז ס"ק ג) וכתב: "עי' פרי חדש על מש"כ בשו"ע מפלג המנחה [שהתיר למי שאנוס קצת וקשה עליו לשבת בתענית לקרוא את המגילה מבעוד יום, ולדעת הפרי חדש] אין לעשות כן, ואף בין השמשות אין לקרות, עי' סי' תפ"ט במג"א וסי' תרפ"ז. ודיעבד אם קרא בין השמשות, ספק דרבנן

לקולא. ואפשר דדברי קבלה שאני, אם לא באונס והכרח גדול יש לצדד בין השמשות".

מבואר בדעת הפמ"ג, שאם חיוב קריאת המגילה הוא מדרבנן – אזי בבין השמשות שיש ספק אם חייב בקריאת המגילה, לכתחילה אין לקרוא את המגילה מדין "ספק דרבנן". ורק בדיעבד, כשהיה אונס והכרח גדול, יש להקל ולקרוא. כי "ספק דרבנן לקולא" היא הוראה בדיעבד, אך לכתחילה אין לעשות מעשה בהסתמך על ההלכה ש"ספק דרבנן לקולא". אולם אם נדון את הקריאה כחיוב מ"דברי קבלה", יש להחמיר שלא יצא ידי חובה, אפילו בדיעבד.

- ג -

למעשה הכריע הפמ"ג שבבין השמשות יכול לקרוא באונס והכרח גדול. ובדבריו לא מפורש אם התכוין לבין השמשות של ערב פורים או של מוצאי יום הפורים, וצריך ביאור.

אולם כפי הנראה כוונתו לבין השמשות של ערב פורים, שאז דין "ספק דברי קבלה" הוא סיבה להחמיר לא לקרוא את המגילה, כי עדיין אין וודאות שזהו זמן של ליל הפורים. כי במוצאי יום הפורים, כשיש ספק אם מחוייב לקרוא את המגילה, אזי דין "ספק דברי קבלה" הוא סיבה להחמיר לקרוא את המגילה, כי מכיון שיש צד שעדיין יום פורים, מספק עליו להחמיר ולקרוא את המגילה. יחד עם זאת, בסופו

של דבר הכריע הפמ"ג שבבין השמשות יכול לקרוא באונס והכרח גדול, וצ"ב מדוע.

והנה דין זה – לקרוא את המגילה בבין השמשות של ערב פורים מדין "ספק דברי קבלה לחומרא", אינו מתאים עם חידושם של הנודע ביהודה והטורי אבן שחילקו בין חיוב הקריאה בלילה שהוא מדרבנן לחיוב הקריאה ביום שהוא מדברי קבלה, שכן לפי דבריהם שחיוב קריאת המגילה בליל פורים הוא מדרבנן, אין להחמיר ולחייבו לקרוא מגילה מדין ספק דרבנן לקולא. ואולי בזה גופא הסתפק הפמ"ג, ולכן הקל לקרוא בין השמשות באונס והכרח גדול.

אמנם בשו"ע (סי' תרפז סעי' א) נפסק: "חייב אדם לקרות המגילה בלילה ולחזור ולשנותה ביום. ושל לילה, זמנה כל הלילה. ושל יום, זמנה כל היום, מהנץ החמה עד סוף היום". וכתב המשנה ברורה (ס"ק ה) "עד סוף היום – היינו שקיעת החמה, ואם נמשך עד בין השמשות יקראנה בלי ברכה". ומפורש כי בבין השמשות של יום הפורים צריך לקרוא את המגילה מספק, אך לא יברך את הברכות על קריאה זו.

במשנה ברורה ובשער הציון לא נתברר מה מקור ההכרעה לקרוא את המגילה בין השמשות. כמו כן, המשנה ברורה לא התנה את הדין שיקרא בבין השמשות רק "באונס והכרח גדול", כמו שכתב הפמ"ג.

בניגוד לדברי הפמ"ג, הרי שהמשנה ברורה מדבר במפורש על קריאת המגילה בבין השמשות של מוצאי יום הפורים. ולכן מובן שהסיבה לקריאת המגילה בין השמשות היא מדין "ספק דברי קבלה לחומרא". כי הספק הוא אם זמן זה נחשב כיום פורים שמחוייב בקריאת המגילה מדברי קבלה, ולכן יקראנה כי עליו להחמיר בספק חיוב מדברי קבלה.

- ד -

ברכה על קריאת המגילה בין השמשות

המשנה ברורה שהבאנו לעיל פסק, בבין השמשות "יקראנה בלי ברכה". ומכיון שקריאת המגילה ביום היא לכולי עלמא מדברי קבלה – מכאן שגם בספק דברי קבלה צריך להחמיר ולקיים את מצות קריאת המגילה מדין ספק דברי קבלה, אך את הברכה אינו מברך מספק.

בטעם הדבר, מדוע אינו מברך על קריאת המגילה בין השמשות, כתב בשער הציון (סי' תרפז ס"ק ז) "עיין ריש סימן סז במשנה ברורה". וכוונתו למה שנפסק בשו"ע בהלכות קריאת שמע (סי' סז ס"ק א) "ספק אם קרא קריאת שמע, חוזר וקורא ומברך לפניה ולאחריה". ויש להבין, מדוע מספק יכול לברך על הקריאת שמע, ואף אם על קיום מצות קריאת שמע צריך לחזור מדין ספק דאורייתא לחומרא, אולם הברכות הם מדרבנן, וקיימא לן "ספק דרבנן

לקולא", ומדוע כשיש ספק אם קיים את מצות קריאת שמע, חוזר ומקיימה בברכותיה.

וכתב שם המשנה ברורה (ס"ק א) וז"ל: "ובשאר מצות דאורייתא, היכא שמחוייב לעשות אותה מספיקא פסק לעיל (סימן יז סע' ג) לענין טומטום [שספק אם מחוייב בציצית] אף דחייב בציצית, וביו"ד (סי' רסה סע' ג) לענין מילה באנדרוגינוס, וכן כל כי האי גווי, דלא יברך על המצוה, כי הברכות הם דרבנן וספיקא לקולא. אך יש פוסקים שמחלקין בין היכא שהספק הוא אם מחוייב כלל בהמצוה, כגון ההיא שכתבנו. ובין היכא שמחוייב, אלא שאינו יודע אם עשה המצוה, דאז צריך לברך עליה גם כן. ולפי זה לולב או שופר ביום ראשון [שחיוכם מדאורייתא], היכא דמספקא ליה אם כבר עשה המצוה וכהאי גוונא, צריך לעשותה בברכה. וכתב הפמ"ג דמכסף משנה בשם הרשב"א וכן ממג"א בשם הריב"ש (לקמן סימן תקפה ס"ק ג) מוכח דלא ס"ל לחילוק זה. אלא תמיד בלי ברכה. וגם מהגר"א בסימן זה מוכח דלא ס"ל לחילוק זה. ואם הביאו לו שופר או לולב ביום ראשון בין השמשות, לכו"ע נוטל ובלי ברכה, כי בזה הספק הוא אם חייב עתה כלל בהמצוה".

מפורש בדבריו שגם במצוות שחיובן מהתורה, כאשר יש ספק אם מחוייב במצוה – כגון שופר או לולב ביום

המג"א (ס"ק א) וז"ל: "עיינ בית יוסף (ס" תרסה) בשם הר"ן, משמע דאם לא נטלו עד בין השמשות ביום ראשון נטלו בין השמשות דספק דאורייתא לחומרא, משא"כ בשאר הימים דפטור, ע"ש. ומכל מקום נ"ל דיטלנו בין השמשות בלא ברכה". ולא נתברר האם כוונתו רק לימים האחרונים של סוכות, שחיוב נטילת הלולב מדרבנן, שאז יטלנו בבין השמשות [שהוא זמן של ספק יום] בלא ברכה. או שכוונתו, שגם ביום הראשון של סוכות, שחיוב נטילת הלולב מדאורייתא בבין השמשות יטלנו בלא ברכה.

ובמחצית השקל (שס) כתב בתחילת דבריו, שלדעת המג"א בבין השמשות יטלנו בלא ברכה רק בשאר ימי החג, שחיוב נטילת לולב מדרבנן, אבל ביום הראשון של חג שחיוב נטילת לולב מדאורייתא, יברך וכפי שנפסק בהלכות קריאת שמע (ס"י סז סע' א) שמברך ברכות קריאת שמע כשקורא בספק מדין ספק דאורייתא לחומרא. והיינו, שבמקום שעושה מצוה מחמת ספק דאורייתא, יש לברך עליה אף שהברכות הם חיוב מדרבנן. אולם בסוף דבריו כתב המחצית השקל שלדעת המג"א גם הנוטל לולב בבין השמשות של יום טוב ראשון אינו מברך, הגם שעושה כן מספק דאורייתא לחומרא, כי הברכות הם ספק דרבנן. וצ"י המחצית השקל, שהמג"א עצמו כתב בהלכות ראש השנה (ס"י תקפה ס"ק ג) ש"אם ספק לו אם שמע תקיעה או נטל לולב ביום ראשון תוקע ואינו מברך".

ראשון בין השמשות, מקיים את המצוה כדין "ספק דאורייתא לחומרא", אך אינו מברך כי הברכות מדרבנן, ו"ספק דרבנן לקולא". ואילו בקריאת שמע הדין שונה, וגם כשיש ספק אם קיים את מצות קריאת שמע, חוזר ומקיימה בברכותיה, כי "כך היתה התקנה, שכל זמן שקוראים חייב לקרוא כעיקר התקנה ובברכותיה" (משנה ברורה ס"י סז ס"ק ד).

ומכאן לכאורה נוכל ללמוד, שבכל ספק בעצם קריאת המגילה יש להחמיר ולקרוא בו כדין "ספק דברי קבלה", מכל מקום לא יברך על הקריאה מספק, כי הברכות הם מדרבנן, ו"ספק דרבנן לקולא".

- ה -

אולם מדברי הפמ"ג משמע שכאשר יש ספק אם צריך לקרוא את המגילה ועליו לקרוא מדין ספק דברי קבלה, צריך גם לברך על קריאה זו.

הפמ"ג כתב בהמשך דבריו המובאים לעיל (ס"י תרצב משב"ז ס"ק ג) וז"ל: "ע"י בית יוסף (ס"י תרסה) ובמג"א (ס"י תרנב ס"ק א) יטלנו בלא ברכה, ע"י (סימן סז) ספק קרא קריאת שמע, ומגילה דברי קבלה, יש לומר לא אמרינן ספק לקולא. ולא דמי ללולב ביום טוב שני, וצ"ע".

ביאור דבריו: בהלכות לולב פסק השו"ע (ס"י תרנב סע' א) מצות לולב ביום ולא בלילה, וכל היום כשר לנטילת לולב, שאם לא נטל שחרית יטלנו אחר כך". וכתב שם

מבואר שגם בספיקות דאורייתא אינו מברך. ומה שפסק המחבר שספק אם קרא ק"ש קורא בברכה, הוא דין מיוחד בקריאת שמע ש"כך היתה התקנה כל זמן שצריך לקרוא קריאת שמע יברך לפניו ולאחריו משא"כ שאר המצוות".

ומדברי הפמ"ג שהבאנו לעיל משמע שהבין כי לדעת המג"א ההלכה שנוטל לולב בבין השמשות ללא ברכה נאמרה רק בשאר ימי החג שאז הספק הוא דרבנן ולכן לא יברך, אבל ביום ראשון שהספק מדאורייתא, מברך כדין ברכות ק"ש. ומצדד הפמ"ג, שמכיון שקריאת המגילה חיובה מדברי קבלה, הרי שבבין השמשות דינה כספק דאורייתא – ולכן לכאורה צריך לקרוא בברכה. ואין זה דומה לנטילת לולב ביום טוב שני, שחיובו מדרבנן, ולכן בנטילתו בבין השמשות לא יברך.

נמצא כי לפי הפמ"ג, כאשר יש ספק אם צריך לקרוא את המגילה ועליו לקרוא מדין ספק דברי קבלה, צריך גם לברך על קריאה זו. דלא כמבואר לעיל בדברי המשנה ברורה, שבכל ספק בקריאת המגילה שיש להחמיר ולקרוא בו כדין "ספק דברי קבלה", מכל מקום לא יברך על הקריאה מספק, כי הברכות הם מדרבנן, ו"ספק דרבנן לקולא".

ויסוד מחלוקתם הוא, מה גדר הברכות על מצות קריאת המגילה – האם דינם

כמו המצוה עצמה, או שהם דין מיוחד בפני עצמם. בדעת הפמ"ג משמע, שהברכות על קריאת המגילה הם חלק ממצות קריאת המגילה. ולכן, כשם שהקריאה היא מדברי קבלה, ובספק יש להחמיר ולקרוא כדין "ספק דברי קבלה", כך גם בברכותיה יש להחמיר מספק כדין ספק דברי קבלה [למרות שבדרך כלל הברכות הם דרבנן]. וסבור הפמ"ג, שדין הברכות על קריאת המגילה הוא כדין ברכות קריאת שמע, שמברכן גם כשחוזר לקרוא קריאת שמע מספק, כי הדין דאורייתא של קריאת שמע שמחמתו חוזר וקוראה בספק חל גם על הברכות של קריאת שמע. ואין זה דין מיוחד בקריאת שמע שתיקנו בספק לחזור ולקוראה עם הברכות – אלא זהו דין כללי בכל מצוות מדאורייתא וכן במצוות מדברי קבלה, שהברכות מקבלות דין דאורייתא או דין דברי קבלה, לענין זה שבספק חוזר ומקיים את המצוה עם ברכתה.

אולם לדעת המשנה ברורה, רק בקריאת שמע יש דין מיוחד שתיקנו בספק לחזור ולקוראה עם הברכות, אך בכל מצוה אחרת מדאורייתא, כמו לולב ושופר, הגם שצריך לחזור ולקיים את המצוה מספק, אינו מברך, כי הברכות הם תמיד מדרבנן – והוא הדין על מקרא מגילה, כאשר מספק דברי קבלה צריך לחזור ולקרוא את המגילה, את הברכות לא יברך כי הם מדרבנן, וספק דרבנן לקולא.

- 1 -

ההבדל בין ברכה על ספירת העומר בין השמשות לבין ברכה על קריאת מגילה בין השמשות

על דברי המשנה ברורה שאין לברך על קריאת המגילה בין השמשות, מדין "ספק דרבנן לקולא", יש להקשות סתירה ממש"כ המשנה ברורה בהלכות ספירת העומר על דברי השו"ע (סי' תפט סעי' ב) "אם טעו ביום המעונן וברכו על ספירת העומר, חוזרים לספור כשתחשך. והמדקדקים אינם סופרים עד צאת הכוכבים, וכן ראוי לעשות". וכתב המשנה ברורה (ס"ק יד) וז"ל: "רצה לומר, דמן הדין היה אפשר להקל לספור משתחשך אף קודם צאת הכוכבים, דבין השמשות הוא ספק לילה ואזלינן לקולא בספק דרבנן בספירה בזמן הזה שהוא מדרבנן לרוב הפוסקים. אלא דמכל מקום אינו נכון להכניס עצמו לספק לכתחילה, ולהכי המדקדקים ממתינים עד צאת הכוכבים שהוא בוודאי לילה". ובהמשך דבריו (ס"ק טו) כתב המשנה ברורה: "וכן ראוי לעשות [לא לספור בברכה בין השמשות]. ומכל מקום בדיעבד אם בירך בבין השמשות יצא, וכן"ל. אבל האליה רבה מפקפק בזה ומצדד דנכון שיחזור ויספור בצאת הכוכבים בלי ברכה".

ומבואר בדברי המשנה ברורה, שמעיקר הדין היה הסופר ספירת העומר רשאי לברך בבין השמשות כי "אזלינן לקולא בספק דרבנן". ומעתה צריך להבין

מדוע בקריאת מגילה פסק המשנה ברורה שאין לקרוא את המגילה בין השמשות בברכה, ולא כתב שמעיקר הדין רשאי לקרוא בברכה כי "אזלינן לקולא בספק דרבנן", כפי שכתב בהלכות ספירת העומר. **ידידי** רבי אשר וייס, גאב"ד דרכי הוראה בירושלים, דן בשאלה זו בשיעורו השבועי (פרשת במדבר תשס"ח) וכתב לתרץ: "דיש להבחין בין בין השמשות דאפוקי יומא לבין השמשות דעיולא יומא. ובבין השמשות בסוף היום הכרעת הדין דספיקא דרבנן לקולא קובע שנפטר מחיובו ושוב אינו מצווה כי פנה יום, ואיך יברך כאשר הוכרע הדין ששוב אין כאן מצוה. אבל בבין השמשות בכניסת היום, שורת הדין מצד הספק דרבנן לקולא אומר שבידו לצאת ידי חובה בזמן זה. שהרי אין קולא בעצם היותו פטור בזמן זה, דהלא בלאו הכי עומד הוא להיכנס לחיוב בעוד שעה מועטת, ואף אילו היה חייב בבין השמשות אין זה חומרא, דהלא בידו לקיים את מצות הספירה כל הלילה. ומשום כך הוי ליה כאילו נקבע בהא דספיקא דרבנן לקולא, דיכול הוא לצאת ידי חובה, וכיון שכן יכול הוא גם לברך".

כלומר, לדעת הרב וייס ההלכה של "ספק דרבנן לקולא" משתנה בין דין בין השמשות בכניסת היום, לדין בין השמשות ביציאת היום. בבין השמשות של כניסת היום - ה"קולא" היא שאינו צריך לשוב לקיימה בצאת הכוכבים. ולפיכך בבין השמשות של כניסת היום מברך, הן על קריאת המגילה והן על ספירת העומר. ואילו

בבין השמשות של יציאת היום – ה"קולא" היא שאינו יכול לברך, מכיון וכבר יצא היום ואינו מחוייב במצוה.

אולם הדברים דחוקים, שהרי המשנה ברורה פסק כי "בבין השמשות יקראנה בלא ברכה". ומסתימת דבריו משמע שאין חילוק בין דין בין השמשות של כניסת היום לדין בין השמשות של יציאת היום, וצ"ע.

ונראה לחלק בין הברכה על ספירת העומר בין השמשות לבין הברכה על קריאת מגילה בין השמשות, על פי מה שכתב בקובץ שיעורים (כתובות סימן עא) "דטעמא דספק דבריהם לקולא הוא, משום דכיון דמדאורייתא ודאי שרי, והספק הוא שמא אסרו חכמים, אמרינן אין ספק דבריהם מוציא מידי ודאי דאורייתא". בכל ספק דרבנן שמהתורה יש וודאות שאינו מחוייב, אי אפשר לחייבו מדרבנן – כי אין "ספק" של דרבנן מוציא מידי "ודאי" דאורייתא,

ולכן ההכרעה היא לקולא. ולאור זאת יוצא, שאם מהתורה אין וודאות שאינו מחוייב, לא נאמר דין "ספק דרבנן", ולא מכריעים לקולא.

ומעתה שפיר יש לחלק בין ברכה על קריאת מגילה בין השמשות, שהוא ככל דין "ספק דרבנן", שמאחר ומהתורה יש וודאות שאינו מחוייב [כי הברכה היא ודאי חיוב רק מדרבנן] אי אפשר לחייבו מדרבנן – כי אין "ספק" של דרבנן מוציא מידי "ודאי" דאורייתא, ולכן ההכרעה היא לקולא, דהיינו שלא יברך. מה שאין כן ברכה על ספירת העומר בין השמשות, מאחר ונחלקו הראשונים אם ספירת העומר בזמן הזה היא מהתורה או מדרבנן (דעותיהם הובאו במנחת חינוך מצוה שו אות ג) הרי שלא נוכל כבר לומר שיש וודאות מהתורה שאינו מחוייב במצוה, ובזה הרי לא נאמר דין "ספק דרבנן לקולא", ולכן אין להכריע לקולא, אלא יש לחייבו בקיום המצוה בברכה.

ענף ב – ספקות בקריאת המגילה בפורים שחל בערב שבת

– ז –

קריאת המגילה בפורים שחל בערב שבת בבין השמשות

כתב הפמ"ג (משב"ז סי' תרצב ס"ק ג) בהמשך דבריו המובאים לעיל [אות ב] "אם חל פורים בערב שבת ואירע אונס שלא

קראו המגילה מבעוד יום, יש לקרות בין השמשות, עיין ט"ז (סי' תר ס"ק ב) בשופר, ושם משמע דהיה יום גדול וקיבלו שבת. ויראה הוא הדין בין השמשות, שבות לא גזרינן בין השמשות משום מצוה דרבנן, וכל שכן מגילה דברי קבלה".

ביאור דבריו, בהלכות ראש השנה דן הט"ז בשאלה הבאה: "קהל אחד היה להם בערב ראש השנה שופר ובאו שוודים וגזלו אותם ונטלו גם השופר, ושלחו הקהל לקהל אחר לשלוח להם ונתעכב השליח מחמת אונס ולא בא עד סוף יום ב', והיה ראש השנה ביום חמישי ושישי, ובשעה שבא השופר כבר התפללו של שבת, אבל עדיין היה יום גדול, מהו לתקוע בעת ההיא ולא נחוש לשבות דאין תוקעין בשבת".

לאחר משא ומתן בהלכה, קבע הט"ז: "כלל הדבר בזה, שבמקום שיש חיוב מצוה בההיא שעתא, אין קבלת שבת של זה מועיל לבטל חובת המצוה ההיא, כיון שאי אפשר בענין אחר לקיים המצוה כדנא. נמצא בההיא דשופר ומילה שזכרנו [כוונתו לנדון תינוק שנולד בשבת או בערב שבת לאחר שהתפללו וקבלו שבת] חייב לתקוע ולמול באותו זמן שיש עוד יום, אפילו אם התפלל כבר ערבית של שבת. אלא דנ"ל דעכ"פ יש כאן ב' מילי דסתרי אהדדי, דהכל יודעים בינינו שאין תוקעים בשבת והוא עשאו כבר שבת, וכיון דברכות אין מעכבין על כן יתקע בלא ברכה. אבל במילה אין כאן סתרי אהדדי, דהא שייכא מילה אפילו בשבת אם היא בזמנה. ואין לומר הא גם בשופר יש סתרי אהדדי, דהא אין תוקעין בשבת. הא לא קשיא, דוודאי לא מבטלים מצוה בזמנה בשביל סתרי אהדדי, דזה לא אמרינן אלא באינו תלוי המצוות באותו הזמן. ותו דגם בשבת אין

איסור לתקוע, דחכמה היא ואינה מלאכה כדאיתא בגמרא, אלא דאין לתקוע בשבת משום גזירה שמא יטלטלנו ברה"ר, וכל שהוא תוקע דרך רשות אין חשש זה. ואם כן זה התוקע בסוף לא הוי סתרי עם מה שקבל בשבת עליו דאפשר דדרך רשות הוא תוקע, ואין הסתירה מוכחת, משא"כ בברכת התקיעה הוי ודאי סתרי, כנ"ל ברור בהאי מלתא".

מבואר בדברי הט"ז שאם קבלו שבת מבעוד יום ועוד היום גדול, וכעת נודמן להם שופר - יתקעו בו בלא ברכה.

יתקעו בו - כי אין לבטל מצוה בזמנה רק בגלל שקיומה נראה סתירה לקבלת השבת [זה רק "נראה" כסתירה, כי באמת יש לומר שקבלת השבת היתה בטעות, שהרי אם היו יודעים שיבוא השופר סמוך לשקיעה, לא היו מקבלים את השבת מבעוד היום גדול]. וכמו כן, יתכן שבעצם התקיעה אין "סתירה מוכחת" לקבלת השבת, כי תקיעה שהיא "בדרך רשות" אינה מהווה "סתירה מוכחת" לאיסור שאסרו חכמים לתקוע תקיעות חובה בשבת שמא ילך לבקי ללמוד תקיעות ויעבירונו ד' אמות ברה"ר.

אך לא יברכו על התקיעה - כי בברכה על מצוה שאסור לקיימה בשבת יש "סתירה מוכחת" לשבת, ולכן דבר זה נאסר.

מדברי הט"ז למד הפמ"ג, שאם חל פורים בערב שבת ואירע אונס שלא קראו המגילה מבעוד יום, ניתן לקרוא את המגילה בין השמשות. כי כשם שבקבלת שבת

מבעוד יום, פסק הט"ז שיכול לקיים את מצות תקיעת השופר, ואין קבלת השבת סותרת את קיום המצוה. כך אין בין השמשות, שהוא ספק שבת שכבר אינו מחוייב בקריאת המגילה, מהווה סתירה לקיום מצות קריאת המגילה בזמן זה.

והוסיף הט"ז שיש להתיר קריאת מגילה בין השמשות, ואף על פי שבבין השמשות של שבת כבר נאסרה עשיית מלאכה - כי "שבות", דהיינו מלאכה מדרבנן, הותר לעשות בין השמשות משום מצוה דרבנן כפי שנפסק בשו"ע (או"ח סי' שמב סע' א) "כל הדברים שהם אסורים מדברי סופרים, לא גזרו עליהם בין השמשות, והוא שיהא שם דבר מצוה או דוחק". ולכן גם קריאת המגילה שהאיסור לקוראה הוא "שבות", הותרה בבין השמשות "משום מצוה דרבנן", ומוסיף הפמ"ג "וכל שכן מגילה דברי קבלה". והיינו, שחיוב קריאת המגילה אינו רק מדרבנן, אלא מדברי קבלה שחיובם כדין תורה, וזו סיבה נוספת להתיר את קריאת המגילה בין השמשות.

- ח -

על דברי הפמ"ג, הקשה הרב יצחק זילברשטיין בספרו חשוקי חמד על מסכת מגילה (עמ' סד), ממה שכתב הפמ"ג עצמו בהלכות ראש השנה (סי' תר משב"ז ס"ק ב) והביאו המשנה ברורה (שם ס"ק ז) בנדון שאלת הט"ז: "ודווקא אם עוד היום גדול [מותר לתקוע בשופר למרות שקיבלו כבר את

השבת, וכנ"ל] אבל אם כבר הוא בין השמשות אין לתקוע כלל, דביום השני אין חיובו לתקוע אלא מדרבנן והוי ספיקא דרבנן. אבל ביום ראשון של ראש השנה דחיובו מדאורייתא חייב לתקוע ובלי ברכה".

מפורש איפוא בדברי הפמ"ג, שאין לקיים בבין השמשות מצוה דרבנן שיש בקיומה איסור, מדין "ספיקא דרבנן לקולא". והקשה הרב זילברשטיין: "ואם כן מדוע כתב הפמ"ג לגבי קריאת המגילה שיש לקרוא גם בבין השמשות".

ותירין "דלענין קריאת המגילה גם המשנה ברורה יודה שיקרא, דשאני תקיעת שופר שאסור לתקוע בשאר שבתות השנה מחמת איסור השמעת קול כמבואר במשנה ברורה (סי' תקצו ס"ק ג). לכן [ביום שני שלא ראש השנה שחיובו רק מדרבנן] כיון דפטור מעיקר הדין, דהוה ספיקא דרבנן לקולא, לא יתקע. מה שאין כן בקריאת המגילה, דאין איסור בקריאתה בשאר שבתות השנה, יכול לקרוא ממה נפשך, דאם עדיין יום מותר לקרוא, ואם כבר לילה והוא כבר אחרי פורים, אין איסור לקרוא במגילה אחרי פורים".

אולם דברים אלו תמוהים מאד.

ראשית, קושייתו של הרב זילברשטיין לכאורה לא קשה מעיקרה. שהרי ודאי אינה דומה תקיעת שופר בבין השמשות של יום שני של ראש השנה

שחיובה אמנם מדרבנן, ולכן אינו תוקע כדין ספק רבנן לקולא – לקריאת מגילה בבין השמשות שחיובה מדברי קבלה, ובספק דברי קבלה יש להחמיר.

גם תירוצו של הרב זילברשטיין תמוה, במה שכתב ש"בקריאת המגילה, דאין איסור בקריאתה בשאר שבתות השנה, יכול לקרוא ממה נפשך, דאם עדיין יום מותר לקרוא, ואם כבר לילה והוא כבר אחרי פורים, אין איסור לקרוא במגילה אחר פורים". שכן הלכה זו, האם יש איסור בקריאת מגילה בשבת שאחר פורים – תלויה במחלוקת האחרונים, כדלקמן.

בש"ע (או"ח סי' תרצב סע' ד) נפסק: "מי שהוא אנוס קצת ואינו יכול לילך לבית הכנסת וצריך להמתין עד אחר שקראו הקהל וקשה עליו לישב בתענית כל כך, יכול לשמוע קריאתה מבעוד יום מפלג המנחה ולמעה". וכתב המג"א (ס"ק ו) "נ"ל דאפילו בשבת מותר לעשות כן כשיש לו איזה אונס, כמ"ש בסימן רצ"ג, אך יש לאסור דאין קורין המגילה בשבת". ומבואר בדברי המג"א, שאם חל פורים ביום ראשון וזמן קריאת המגילה הוא במוצאי שבת, במקרה של אונס ניתן היה מעיקר הדין לקרוא את המגילה מבעוד יום, ואף שעדיין לא יצאה שבת. אלא שיש לאסור זאת משום הגזירה שאין קוראים מגילה בשבת [שמא יעבירנה ד' אמות ברשות הרבים]. הרי שלדעתו, לא רק בשבת שחל בה פורים נאמרה הגזירה לא

לקרוא במגילה, אלא בכל שבת אין לקרואה מחשש שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר.

אולם בשו"ת חתם סופר (ח"א או"ח סימן קצה) חולק על המג"א, וכך כתב: "בגליון שו"ע או"ח שלי סי' תרפ"ח סעיף ו' כתבתי בצידו וזה לשוני, הפרי חדש החליט לאסור טלטול המגילה בשבת, ובשיירי כנסת הגדולה בסימן זה ולעיל סימן ש"ח מסתפק בזה, ועיין בית שמואל ס"י קל"ו. ומכל מקום נ"ל דלא אמרו אלא בט"ו שחל בשבת לכרכים המוקפים דאיכא משום דרבה, אבל ב"ג שחל בשבת שהוא ערב פורים ואינו זמן קריאה, שרי... מיהו ממ"ש מג"א לקמן סי' תרצ"ב סק"ו משמע לאסור גם ב"ג בשבת. וקצת צל"ע מנא ליה דשייך הכא משום דרבה היכא דלא טרידא כולי עלמא כי אם האנוסים והחולים".

היוצא מהדברים, שנחלקו המג"א והחתם סופר האם בשנה שפורים חל במוצאי שבת, יש להתיר לחולים ואנוסים לקרוא את המגילה מבעוד יום בשבת. לדעת המג"א, איסור קריאת המגילה בשבת הוא בכל שבתות השנה, ולכן גם במקרה זה אין מקום להתיר את קריאתה מבעוד יום משום הגזירה שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר. אולם לדעת החתם סופר, גזירה זו נאמרה רק כשפורים עצמו [י"ד או ט"ו אדר] חל בשבת, שרק אז יש סיבה לגזור איסור על קריאתה, אך לא בשאר שבתות השנה. ולפי זה יהיה מותר לחולים ולאנוסים לקרוא את המגילה בשבת מבעוד יום.

ומעתה, לדעת המג"א יש איסור לקרוא את המגילה גם בשבת שאחר הפורים. ונמצא שדברי הרב זילברשטיין שבפורים שחל בערב שבת יקרא את המגילה בין השמשות "ממה נפשך", כי "אין איסור בקריאת המגילה בשאר שבתות השנה", אינם עולים בקנה אחד עם שיטתו של המג"א, רצ"ע.

- ט -

קריאת המגילה בערב שבת לאחר שכבר קיבל עליו שבת ועוד היום גדול

בשו"ת התעוררות תשובה (סימן תצג) כתב: "יש להסתפק בפורים שחל ביום שישי ולא היה לו מגילה לקרוא במשך היום, ובפלג המנחה התפלל ערבית וקיבל עליו שבת, ואחר שקיבל עליו שבת באה לו מגילה לידו ועדיין לא שקעה השמש ויוכל להספיק לקרוא עד שקיעת החמה - האם מחוייב לקרוא מכיון דעדיין היום גדול, או דילמא מכיון שקיבל שבת כבר אינו יכול לקרוא. וגם אם תמצוי לומר שיכול לקרוא יש מקום לספק, האם יכול לברך על קריאה זו".

ההתעוררות תשובה הביא כמובן את דברי הט"ז הנ"ל שדן בשאלה כעין זו לענין תקיעת שופר "והעלה שצריכים לתקוע, וכתב כמה טעמים לזה, והאחד שמצוה חיובית דיומא לא נדחית מכח קבלת שבת, ומכל מקום כתב שלא יברך, עיי"ש באריכות. וקל וחומר בנדון דידן שקריאת המגילה בעצמותה אפילו

שבות אין בו. ומשום גזירה דשמא יעבירנה אין לחוש, דדווקא אם חל פורים בשבת שהכל חייבים לשמוע המגילה באותו יום, גזרו חכמים לשמא יעבירנה, אבל בזה אם אירע כזה לפעמים ליחיד לקרותה סמוך לחשיכה, היא מילתא דלא שכיחא ולא גזרו בה רבנן".

והוא מוסיף: "ועיין במג"א (סי' תרצב ס"ק ו'; הובא לעיל **אות ח**) דמשמע קצת שלא בדברי, דרוצה לאסור לקרוא המגילה ביום י"ג שחל בשבת אחר פלג המנחה, משום דאין קורין מגילה בשבת [ואם כן מתבאר בדבריו שכן יש גזירה "שמא יעבירנה" גם במקרים לא שכיחים]. ויש לחלק דבי"ג אחר פלג המנחה כיון דמותר אז לקוראה לאנוסים, כדאיתא בשו"ע (סע' ד) ואנוסים קצת כזה שכיחים הרבה, אך אונס כזה [דהיינו הנדון שהסתפק בו ההתעוררות תשובה] לא שכיח".

ומבואר בדבריו שמותר לקרוא את המגילה בערב שבת לאחר שכבר קיבל עליו שבת ועוד היום גדול.

ולא זו בלבד אלא שלדעתו גם יכול לברך על קריאה זו, וז"ל: "ופשיטא לי דיכול לברך אז גם על קריאת המגילה, דלא הוה תרתי דסתרי, דהגם דאחר קבלת שבת היא שבת, וכבר הוא יום ט"ו [ואין זה פורים], מכל מקום לפי המבואר בשו"ע (סי' תרפא סע' ח) דמי שלא היה לו מגילה ואחר כך נזדמנה לו בט"ו, קורא אותה בט"ו. ובט"ז (ס"ק ט) כתב דמברך קודם קריאתה. אם כן

מבואר שחייב לקרותה. אם כן בנדון דידן הגם שהיא שבת והוה כיום ט"ו, אף על פי כן חייב לקרותה. מה שאין כן אם לא קרא הלל בחנוכה או בסוכות וכדומה, והתפלל ערבית בעוד היום גדול, פשיטא שצריך לקרוא הלל מעיקר חיובו ומכל מקום לא יברך, כיון דבליילה לאו זמן קריאת הלל... ודומה למי שלא היה לו תפילין ביום, ואחר תפילת ערבית מבעוד יום נזדמנו לו תפילין, כיון שלילה לאו זמן תפילין, מניחם בלא ברכה כי היכי דלא להוי כתרתי דסתר, וכדפסק הפמ"ג (סי' ל משב"ז ס"ק ז).

ובדבריו התחדשה סברא שלא נזכרה בכל הפוסקים [שו"ע ונושאי כליו] – מאחר וגם יום ט"ו באדר הוא זמן שניתן לקרוא בו מגילה בברכה למי שלא קרא בי"ד, הרי שבבין השמשות ניתן להסתמך על הלכה זו ולומר שגם אם חלף ועבר יום י"ד ועתה כבר ליל ט"ו, מכל מקום זהו זמן שגם בני י"ד יכולים לקרוא בו את המגילה בברכה בדיעבד. אך לעומת זאת, לענין אמירת הלל והנחת תפילין לאחר תפילת ערבית, אין זה זמן שניתן לברך בו ברכה על מצוה ששייכת ליום הקודם, כי הברכה מהווה סתירה לכך שעל ידי תפילת ערבית כבר עבר היום הקודם.

אולם בהגהות עקבי סופר על שו"ת התעוררות תשובה (אות ו; מאת נכד המחבר) העיר: "ועדיין צריך עיון מאי שנא מתקיעת שופר ביום שישי לאחר שקיבל עליו שבת, דכתב הט"ז (הובא לעיל אות ח)

דלא יברך, דבזה שמברך הוי תרתי דסתרין. וכן נקט הרב זילברשטיין בספר חשוך חמד על מסכת מגילה (עמ' סג) כמענה על שאלת ההתעוררות תשובה – שיקרא את המגילה לאחר קבלת השבת אך בלא ברכותיה, שכן זהו בדיוק כמו דין תקיעת שופר שפסק הט"ז שאם הגיע השופר לאחר שקיבלו את השבת מבעוד יום, יתקעו בו בלא ברכה.

- י -

פסקות בקריאת המגילה בשנה שקריאתה מוקדמת משבת ליום שישי

במסכת מגילה (ד, ב) מוזכרים שני טעמים מדוע המגילה אינה נקראת בשבת: "אמר רבה הכל חייבין בקריאת מגילה ואין הכל בקיאים במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו וילך אצל בקי ללמוד ויעבירנה ד' אמות ברשות הרבים, והיינו טעמא דשופר [שאין תוקעים בו בראש השנה שחל בשבת, משום גזירה זו] והיינו טעמא דלולב [שאין נוטלים אותו בשבת, משום גזירה זו]. רב יוסף אמר מפני שעניניהן של עניים נשואות למקרא מגילה" [רש"י: לקבל מתנות האביונים, ואי אפשר בשבת].

עוד נאמר בגמרא (ה, א) "פורים שחל להיות בשבת, ערב שבת זמנם". ופירש רש"י: "ערב שבת זמנם הוא, משמע שהוא זמן הקבוע להו מימי אנשי כנסת הגדולה, מדלא קאמר מקדימין לערב שבת, להכי קשה ליה [לגמרא בהמשך] והא שבת

זמנם הוא, שהרי ארבעה עשר הוקבע לפרזים, אלא להכי נקט האי לישנא, דתשמע מינה הואיל ותיקנו להן חכמי ישראל שאחר כנסת הגדולה להקדים משום דרבה [שביאר את טעם האיסור לקרוא בשבת גזירה שמא יעבירוה ד' אמות ברה"ר] הרי הוא לנו כיום וזמן הקבוע מתחלה לכל דבריו, ואף על פי שהוא שלא בזמנן הוי כזמנן".

וכתב הטורי אבן (מגילה שם) "וקשה לי, התינוח לרבה דמפרש דהיינו טעמא דאין קוראים המגילה בשבת משום שמא יעביר, איכא למימר חכמים אחרונים תיקנו בחל בשבת להקדים לערב שבת. ואע"ג דאין בי"ד יכול לבטל דברי בי"ד חברו, כדאמר לעיל (ב, ב) גבי הקדמה ליום הכניסה, הני מילי בדבר שאינו סייג משום דררא דאיסורא, אבל בדבר סייג אפילו לעקור דבר מהתורה בשב ואל תעשה שפיר דמי... אבל לרב יוסף דמפרש דאין קורין מגילה בשבת מפני שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה, בעל כרחך אנשי כנסת הגדולה עצמן תיקנו להקדים מהיינו טעמא, דאם לא כן אי אפשר לרבנן בתראי לעקור לתקנתם, כיון דאין בו סייג משום דררא דאיסורא, דמאי אולמא מצות מתנות עניים ממצות מקרא מגילה, דנבטל קריאתה בזמנה משום שעניניהם של עניים נשואות למקרא מגילה".

למדנו מדברי הטורי אבן שגדרה של תקנת קריאת המגילה בערב שבת בשנה שפורים חל בשבת – שנוי במחלוקת. לדעת

רבה שאין קוראים מגילה בשבת גזירה מחשש איסור שמא יעבירוה ד' אמות ברה"ר, הרי שיש כח ביד חכמים לעקור תקנה שתקנו אנשי כנסת הגדולה לקרוא מגילה מדברי קבלה ולתקן לקרוא את המגילה בזמן אחר. ולכן לדעתו, גדר חיוב הקריאה בפורים שחל בשבת והקריאה הוקדמה ליום שישי הוא מדרבנן. אולם לדעת רב יוסף, אין כח ביד חכמים לעקור את תקנת אנשי כנסת הגדולה לקרוא מגילה מחמת הטעם שעניניהם של העניים נשואות למתנות לאביונים, ולכן בפורים שחל בשבת והקריאה הוקדמה ליום שישי גדר חיוב הקריאה הוא מדברי קבלה, והיא גופא בכלל תקנתם של אנשי כנסת הגדולה מדברי קבלה היה שבשנה שיחול פורים בשבת, קריאת המגילה תוקדם ליום שישי.

ולפי זה כתב הטורי אבן: "למאי דאפרש לקמן דדברי קבלה כשל תורה דמי לענין ספיקא, דקיימא לן ספיקא דאורייתא לחומרא ודרבנן לקולא. אם כן אכתי איכא נפקא מינה בהא דרב דקמ"ל ערב שבת זמנם מעיקר דדברי קבלה, ואי מספקא ליה בחל י"ד בשבת אי קרא את המגילה אי לא קרא, חוזר וקורא. דאילו לרבה קריאת ערב שבת אינה אלא מדרבנן, וספק קרא אין חוזר וקורא". כלומר, בשנה שקריאת המגילה מוקדמת משבת ליום שישי, במקרה של ספקות בקריאת המגילה [כשמסופק אם דילג כמה מילים, או בזמן מסופק, כגון בבין השמשות] לפי רבה, לא נאמר הכלל "ספק

דברי קבלה לחומרא", כי גדר חיוב הקריאה בפורים שחל בשבת והקריאה הוקדמה ליום שישי הוא מדרבנן. ורק לפי רבי יוסף, גם בשנה זו גדר חיוב הקריאה הוא מדברי קבלה.

נפקא מינה נוספת מדברי הטורי אבן, כתב רבי משה הכהן קופשיץ (קול התורה, חוברת נח עמ' רפא) "בשנה שכזו [שבה י"ד באדר חל ביום שישי וט"ו בשבת] מכיון שחיוב קריאת המגילה אינו אלא מדרבנן [לפי רבה], נשים יכולות להוציא אנשים. וכמו כן, לא יוכל בן כרך להוציא ידי חובה בקריאה את בן העיר, שהרי חיובו של בן הכרך [בשנה זו] אינו אלא מדרבנן, וחיובו של בן העיר בקריאת היום הוא מדברי קבלה".

ונראה להוסיף עוד נפקא מינה לפי הטורי אבן, לענין הגדון דלעיל [אות ז] בדין קריאת המגילה בבין השמשות בפורים שחל בערב שבת. והבאנו את דברי הפמ"ג שאם נאנס ולא קרא את המגילה ביום, רשאי לקוראה בין השמשות [שהוא זמן ספק אם כבר נכנסה שבת] כי האיסור לקוראה משום "שבות" הותר בבין השמשות "משום מצוה דרבנן, וכל שכן מגילה דברי קבלה". ולפי הטורי אבן דברים אלו נכונים רק בשנה שי"ד באדר חל ביום שישי, וקריאת המגילה ביום זה היא מדברי קבלה, ולא בשנה שי"ד חל בשבת, והקריאה הוקדמה ליום שישי והיא מדרבנן.

אולם בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן קלא) הביא את דברי המחזור ויטרי על דברי הגמרא במגילה (ב, ב) שהתירם של בני הכפרים להקדים את קריאתם ל"א י"ב וי"ג בחודש אדר הנלמד מהפסוק "בזמניהם", אין פירושו שבפסוק זה התחדש שיש זמנים נוספים לבני הכפרים לקרוא בהם את המגילה – אלא הפסוק בא לומר שיש עוד זמנים מלבד י"ד וט"ו שבהם ניתן לקרוא את המגילה לפי מה שחכמי הדורות יקבעו כפי הנצרך להם. ולבני הכפרים קבעו חכמי הדורות את הימים האלו, וכן היוצא בשיירה או המפליג בים ואין בידו מגילה, רשאי להקדים ולקרוא לפני י"ד, ע"כ תוכן דברי המחזור ויטרי.

ולפי זה כתב בצל החכמה: "על יסוד דברים אלו אמינא להעיר על מש"כ הגאון בספר טורי אבן... דלפי המחזור ויטרי הנ"ל נלע"ד ברור כי גם לרבה אין במה שהקדימו הקריאה משבת לערב שבת משום עקירה בתקנת אנשי כנסת הגדולה, שהרי כך תיקנו מעיקרא, שלעת הצורך מותר להקדים הקריאה ל"א י"ב וי"ג. נמצא בחל י"ד בשבת ומשום חששא דשמא יעבירונו ראו חכמי ישראל צורך שיהיו מקדימים לקרותה בערב שבת, קריאה זו של ערב שבת הוא בכלל תקנת אנשי כנסת הגדולה".

נמצא לפי דברי בצל החכמה, גם בשנה שפורים חל בשבת והקריאה הוקדמה ליום שישי – גדר חיוב הקריאה הוא מדברי קבלה, על כל המשתמע מכך

לענין ספקות בקריאת המגילה, שיש להחמיר בהם כדין "ספק דברי קבלה".

- יא -

קטן בן ירושלים שהגדיל בט"ו שחל בשבת - האם צריך לקרוא מגילה בשבת

בקיבין אוצרות ירושלים (תשס"ג, עמ' כד) מובאים דברי האדר"ת: "אמר לי הרב אשר דב זוסמן בשם הרב הגאון רבי יוסף חיים זוננפלד, אשר בנו [של הרב זוסמן] נולד ביום ט"ו דמוקפין, ובו בשנה חל בשבת. והנה כל העולם קוראין בי"ד. ואמר הוא [הגרי"ח] שכיון שנתגדל בט"ו הרי לא חל עליו קריאת המגילה בי"ד כלל רק בט"ו. ואם כן יש לומר שהוא מותר לקרות בט"ו על פי מה שכתבו המפרשים דמהאי טעמא אמרו הכל חייבין במגילה, לשון "הכל" הוא מפני שהכל טרודים באותה מצוה. ועל כן יש לגזור שמא יעבירנה, אבל בשנה הזאת שהכל כבר קראוה אתמול, אם כן אינם טרודים עוד. על כן אין בקטן שנתגדל איסור שמא יעבירנה, וממילא חלה עליו חובת הקריאה אז בט"ו, ושפתים ישק".

רבי יוסף חיים זוננפלד, רבה של ירושלים, חידש בדינו של קטן שנולד בט"ו באדר ובשנת בר המצוה שלו חל ט"ו בשבת שאז קוראים את המגילה גם בירושלים בי"ד - כי נער זה יהיה חייב לקרוא מגילה בט"ו, דהיינו בשבת, כיון שרק אז הוא גדול. ולפני כן, בי"ד באדר היה קטן ופטור מחיוב

הקריאה. ואף על פי שאין קוראים מגילה בשבת גזירה משום החשש שמא יעבירנה ד' אמות ברה"ר, חידש הגרי"ח זוננפלד כי בשנה זו אין לגזור, על פי דברי הראשונים (חידושי הר"ן מגילה ד, ב ועוד) שביארו את לשון הגמרא "הכל חייבים במקרא מגילה ואין הכל בקיאים במקרא מגילה, גזירה שמא יטלנה בידו ויעבירנה ד' אמות ברה"ר", שרק כאשר הכל טרודים בקיום המצוה [מגילה, וכן בשופר ולולב שגם נאסר לקיימם בשבת מגזירה זו] יש לגזור שלא לקיים המצוה. אך במצות מילה, שאין "הכל" טרודים בה אלא אבי הבן, ואם יעבירו ימחו בידו, אין לגזור. ומדבריהם למד הגרי"ח, שבקטן שהגדיל בט"ו שחל בשבת, מכיון שאין הכל חייבים בקריאת המגילה בשבת זו אלא הקטן שהגדיל בלבר, אין לחוש שמא ישכח ויעבירנה כי האחרים שאינם טרודים יזכירוהו, ולכן שפיר מחוייב לקרואה.

ע"ז דברים אלו הגיב האדר"ת: "והנה הוא באמת דבר חכמה כראוי לו, אמנם מסופקני אם צדק בזה. ולא מיבעיא בקטן שנתגדל שכבר חלה עליו חובת הקריאה מדרבנן בי"ד, מאחר שקרא בי"ד יש לומר דאינו חייב עוד בט"ו מדברי קבלה. אלא אף בגר שנתגייר שלא חל כלל חובתו מקודם רק ביום ט"ו, יש לומר דאינו חייב. שנראה שמאחר שאסרו חכמים לקרות בשבת ממילא נפקע אז המצוה לגמרי ואין שום מצוה כלל לקרותה אז, והרי הוא כמו קנין

מעוֹת שמהתורה קונות, ובכל זאת, מאחר שעקרו חז"ל, אינו שום קנין וכמו שכתב רש"י בב"מ (מח, א). ואם כן יש לומר שאין שום מצוה כשיקראנה אז. ובודאי אם יתקע בשופר או יטול את הלולב בשבת לא קיים שום מצוה. ובמה שהזכרנו בגר, היינו אם נצייר שיוכל להתגייר אז בשבת, דאם לא כן, הרי אין מטבילין גר בשבת, ויש לומר בדיעבד אם טבל".

בדברי האדר"ת מבואר שכאשר פורים דמוקפין חל בשבת "מאחר שאסרו חכמים לקרוא בשבת ממילא נפקע אז המצוה לגמרי ואין שום מצוה לקרותה בשבת". ולכן הגיע למסקנא שאין שום מצוה לקרוא מגילה בשבת זו, כשם "שאם יתקע בשופר או יטול את הלולב בשבת לא קיים שום מצוה". [על דברים אלו העיר הרב שמואל חיים דומב (מוריה, ניסן תשס"ג עמ' סב) כי לדעת רבי עקיבא איגר (דרוש וחיידוש מערכה ח) מי שתקע בשופר בראש השנה שחל בשבת יצא ידי חובת קיום מצות שופר מהתורה, כי זמנו גם בשבת, אלא שגם עבר על איסור "שבות". ולכאורה הוא הדין בקריאת מגילה בשבת, אם עבר וקרא קיים את המצוה לדעת רעק"א. אמנם האדר"ת דן לגבי חיוב הקריאה בשבת לכתחילה, ודברי רעק"א הם מצד שבדיעבד קיים בשבת מצוה שאסרו חכמים לעשותה בשבת].

כיוסוד דברי האדר"ת כתב גם בשו"ת הר צבי (או"ח ח"ב סימן קכז) בנדון פורים שחל בשבת, ונאנס ולא קרא את המגילה

בערב שבת, האם מחוייב לקוראה בשבת, ובנדון דידן, שהקטן נעשה בר מצוה בשבת האם מחוייב לקוראה בשבת, וז"ל: "לכאורה יש לדון, דהרי לרבה עקרו את המצוה בדברי קבלה לגמרי, וקריאה דערב שבת אינה אלא דרבנן בעלמא, ואם כן מאי אולמא דקטן זה ליפות כחו יותר מגדול שביטלו ממנו מצות קריאה דדברי קבלה, וגם הוא אינו מקיים אלא מצוה דרבנן בעלמא כמו הקטן. ובלאו הכי כבר כתבתי לעיל דגם לרבה דעקרו קריאה דשבת משום גזירה דשמא יעבירונו, עדיין יש לומר דגם קריאה דערב שבת היא מצוה מדברי קבלה דאנשי כנסת הגדולה וכמו שנתבאר לעיל. שוב מצאתי בספר יהושע (פסקים וכתבים סימן רכו) שנשאל שם במי שנאנס ולא קרא את המגילה בערב שבת בפורים שחל להיות בשבת... ומסיק להלכה דאין לקרות המגילה בשבת בשום אופן".

ולמדנו מדבריו כי השאלה אם קטן שהגדיל בפורים שחל בשבת מחוייב לקרוא את המגילה בשבת, תלויה בגדר חיוב הקריאה בפורים שחל בשבת והקריאה הוקדמה ליום שישי, ובדברי הטורי אבן שהובאו לעיל [אות י] שכתב כי חיוב הקריאה הוא מדרבנן ולא מדברי קבלה. כי לפי דעתו שבשנה זו עקרו חכמים את החיוב לקרוא מגילה בשבת וחייבו מחדש מדין דרבנן לקרוא ביום שישי, הרי שאין כל חובה לקטן שהגדיל לקרוא בשבת, כי אין כל חיוב קריאת מגילה בשבת. אולם אם

נאמר שגם כשפורים שחל בשבת והקריאה הוקדמה ליום שישי גדר חיוב הקריאה הוא מדברי קבלה, ומעולם לא עקרו חכמים את חיוב קריאת המגילה בשבת, אלא בכלל תקנתם היה שבשנה שיחול פורים בשבת, קריאת המגילה תוקדם ליום שישי – הרי שחיוב מקרא מגילה נותר על כנו גם בשבת, ולפיכך יתחייב הקטן שהגדיל לקרוא את המגילה בשבת.

והדברים מתבארים בהרחבה בהגהות חשק שלמה על מסכת סוכה (ה),

(א) שהביא את דברי הטורי אבן [לעיל אות י] שגדר חיוב הקריאה בפורים שחל בשבת והקריאה הוקדמה ליום שישי הוא מדרבנן, וכתב: "יש נפקא מינה לענין קטן שהגדיל ביום הפורים שחל בשבת. דאם ערב שבת זמנם, יצא בקריאה דאתמול שקרא משום מצות חינוך. אבל אי שבת זמנם הוא, רק דחז"ל עקרו הקריאה מיום השבת משום הגזירה דשמא יעבירונו, אפשר דלא יצא בקריאה דאתמול, וצריך לקרוא בשבת פעם שנית. ואיסור דרבנן שמא יעבירונו לא שייך גביה לדעת המפרשים דתירצו דמשום הכי לא גזרו במילה משום דהמצוה אינו מוטל רק על אדם אחד בלבד, וכמש"כ הריטב"א רפ"ד דסוכה ע"ש. וכן נמי בשכח ולא קראו

בערב שבת. ואולי דאפילו הוא מדרבנן, מכל מקום כיון דרבנן עקרו הקריאה מיום השבת תו אינו מוטל על יום השבת שום חיוב קריאה".

מכל מקום, להלכה פסקו האדר"ת והגרצ"פ פראנק ו"בספר יהושע" שאין לקטן שהגדיל בט"ו שחל בשבת לקרוא בשבת, מכיון שבשבת זו אין כל חיוב מקרא מגילה, כי בגלל הגזירה שלא לקרוא מגילה בשבת נעקר החיוב לקרוא בשבת.

ולעניות דעתי נראה להציע פתרון, שהקטן שנהיה גדול בשבת יקרא את המגילה ביום שישי בין השמשות. ובקריאה זו יצא ידי חובה כי יש בזה "ספק ספיקא". [א] ספק אם בין השמשות נחשב ליום, והקטן עדיין "אינו בר חיובא", ספק לילה שבו הקטן כבר נהיה גדול ו"בר חיובא". [ב] ספק אם הקריאה ביום שישי [כשפורים חל בשבת] היא מדברי קבלה או מדרבנן. ואם כן ממה נפשך יצא ידי חובה בקריאה זו. משום שאם זמן בין השמשות הוא כבר ליל שבת, הרי שהוא גדול, והלא יש צד שקטן שהגדיל מחוייב בקריאה בשבת. ואם בין השמשות הוא עדיין יום, יש צד שמחוייב בקריאה ביום זה, וצ"ע.



סימן 5

שמיעת מגילה בטלפון או ברמקול

התחדשות הטכנולוגיה בדורות האחרונים, והמצאת מכשירי הטלפון, הביאו לפתחם של הפוסקים שאלות הלכתיות סבוכות. כגון, אדם שאין לו מגילה כשירה, האם יוכל לצאת ידי חובת קריאת המגילה על ידי שמיעתה בטלפון.

ובענין יציאה ידי חובה על ידי שמיעה ממכשיר רמקול. בדידי הוה עובדא, בסיום הש"ס האחרון שנערך באלול ה'תשנ"ז בניו-יורק באולם "מדיסון סקוור גרדן" בהשתתפות עשרות אלפי אנשים, והיתה לי הזכות לעבור לפני התיבה בתפילת מנחה כשליח ציבור (הייתי חיוב בתוך שנת האבל על אמי ע"ה). ונשאלה השאלה, האם אפשר להתפלל באמצעות רמקול כדי שכל קהל הרבבות באולם יוכל לענות אמן על הקדיש והברכות וכן לענות קדושה, או שמא אין השמיעה על ידי הרמקול נחשבת שמיעה מפי הש"ץ ואין חיוב עניית אמן וקדושה. וידידי הרב שמואל בלום, סגן נשיא אגודת ישראל בארה"ב אמר לי, כי שאלו את פי מרן הגרי"ש אלישיב שליט"א, והורה כי אם ישנם עשרה אנשים השומעים את הש"ץ גם ללא עזרת הרמקול, נחשבת התפילה כתפילה בציבור, וכל הקהל יכול לענות אמן.

לאחר מעשה, אמרתי אבוא ואשנה פרק זה, מה הם גירי ההלכה והכרעת פוסקי זמנינו בקיום המצוות דרך הטלפון והרמקול. וכפי שנראה להלן, בדורות שלפנינו, היו פוסקים שתפסו את דרך הפעולה הטכנית של מכשיר הטלפון באופן אחד, אולם כיום, נוקטים פוסקי דורינו כי אופן פעולת המכשיר שונה, ומתוך כך גם הכרעת ההלכה כלפיו היא אחרת.

- א -

בשׁו"ת מנחת אלעזר (חלק ב סימן עב) דן האם אפשר לענות אמן אחר ברכת חבירו ששמע דרך הטלפון, וכן אם חייב לענות כששמע קדושה וברכו על ידי הטלפון. וכתב שאין כל בעיה בכך שהקול הנשמע ממכשיר הטלפון עובר בחוטים דרך מקומות מטונפים ועבודה זרה, מאחר והלכה כדברי הירושלמי, שאפילו מחיצה של ברזל אינה מפסקת בין ישראל לאביהן שבשמים, וכל השומע ש"ץ אפילו אם נמצא במקום אחר, כל עוד אין טינוף או גוי מפסיק בהדיא, יכול לענות אמן וכן ברכו וקדושה.

אך לענין אם יוצאים ידי חובה בשמיעת קול שופר באמצעות הטלפון פסק המנחת אלעזר: "פשוט לענ"ד דלא יצא, דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות, לאותן העומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו בלי קול הברה כלל, יצאו, ואם קול הברה שמעו עם קול שופר, לא יצאו, כמו שפירש"י בראש השנה (כח, א; ובש"ע סימן תקפז). והכא נמי בא הקול על ידי הטלפון מעורב, לא כמו הקול של האיש שמדבר רק קולו קאוב, וגם קול השופר ישתנה בוודאי ויתערב כמו דרך הברת הטלפון, וזה פשוט".

עוד מוסיף המנחת אלעזר: "אך זה יש לומר לענין קידוש שבת ויו"ט דפסקינן בש"ע סימן רעג דאם קידש בביתו ושמע שכנו ושולחן ערוך גם לפני שכנו, יצא שכנו אם נתכוין שומע ומשמיע, א"כ אם שומע על ידי הטלפון ג"כ יוצא חבירו

כששולחן ערוך לפניו גם אם הוא בריחוק הרבה פרסאות. אך בשבת ויו"ט ממילא אסור לדבר על ידי הטלפון כמ"כ הגאון בש"ת בית יצחק (חלק ב מיו"ד במפתחות והגהות סימן לא) משום שעל ידי סגירת זרם העלעקטרי נולד כוח עלעקטרי בשבת, וכן צריך להכות בפעמון וזה משמיע קול בכלי עיי"ש. וכן לענין מגילה נשאלתי אם יוצא השומע מהקורא בטלפון, ומכל הצדדים שחתר השואל לא מצאתי לאסור, דבאמת במגילה לא פסול אם נתעבה קול הקורא".

והנה בש"ת הלכות קטנות (חלק ב סימן רעו) נשאל: "היו יושבין במערה וקורין

את המגילה ואחד שומע מרחוק את הבת קול, וכן בשופר אם יצא, ולא ששמע קול הברה אלא בת קול ברור". והשיב: "אפשר דכיון דבעינן שומע ומשמיע, ואותו בת קול שנעקר ונצטייר באויר ופורח, אין לו עוד קשר עם המשמיע לא יצא". ומדברים אלו היה מקום להקשות על המנחת אלעזר, מדוע הכשיר שמיעת קריאת המגילה וכן קידוש בשבת ויו"ט דרך הטלפון, הלוא לפי דברי ההלכות קטנות שהשומע קול מהשופר ממש אלא "שנעקר ופרח באויר" אפילו אם לא נשתנה הקול לקול הברה, לא יצא ידי חובה - כל שכן בשמיעת קול שופר על ידי טלפון היה צריך המנחת אלעזר לפסול גם אם לא היה קול הברה, אלא בגלל שהקול ששמע איננו הקול של השופר. וביותר קשה מדוע הכשיר שמיעת קידוש בשבת ויו"ט וקריאת המגילה בגלל שאין בהם פסול קול הברה,

הרי לדברי ההלכות קטנות אין הקול הנשמע אותו קול מגילה וקול קידוש.

תלמידו של המנחת אלעזר כתב בשו"ת נטע שעשועים (סימן ד) שאין קושיא על דברי רבו ממש"כ בשו"ת הלכות קטנות: "לא דמי שמיעת טלפון לנידון הבת קול שבשו"ת הלכות קטנות, דבשלמא התם מיירי דהקול נפסק ופורה ואין לו עוד שום קשר עם המדבר, דהיינו המשמיע, אבל בדיבור על ידי הטלפון לא כן הוא, אלא שבעת שמשמיע המשמיע אין כאן שום הפסק ואותו הקול ממש שמדבר המשמיע שומע חבירו אפילו ברחוק כמה וכמה מאות פרסאות תיכף ומיד באותו רגע כמימרא בלי שום הפסק, ויש התקשרות גמור בין השומע ובין המשמיע, אם כן ככגון דא גם לדעת ההלכות קטנות יוצאין ידי המצוה".

זאת ועוד, הנטע שעשועים לא רק שכתב ליישב את הקושיא מדברי ההלכות קטנות אלא שהביא ראייה מדברי השו"ת הלכות קטנות במקום אחר (חלק ב סימן מה), שכתב: "שאלה: חרש שמדבר ואינו שומע אלא על ידי שעושה כלי לאזנו כמין חצוצרות מהו. תשובה: נראה פשוט שחייב בשופר, וכי מפני שכבדה אזנו משמוע יפטר. וחרש שפטור, היינו שאבד ממנו חוש השמע מכל וכל. והרי אמרו לקיחה על ידי דבר אחר שמה לקיחה". והוכיח מכך הנטע שעשועים: "דמה שהוא מן הצורך איזה סיוע אפילו על ידי כלי או איזה מכוונה,

שישמע תקיעת שופר לא מגרע המצוה והחיוב. ולהכי חייב ויוצא החרש גם על ידי כלי כמין חצוצרות תקיעת שופר, ואם כן על ידי הטלפון נמי דכוותי' כמובן".

נל כל פנים, למדנו מדברי הנטע שעשועים, שאין לחשוש בשמיעת קול בדרך הטלפון שנעקר הקול בין השומע למשמיע, משום שלדעתו, בשמיעה בדרך הטלפון, מכיון שבשעה שמשמיע את הקול מיד שומעים את הקול מצדו השני של הטלפון אין כאן הפסק ועקירת קול, והטלפון הוא בסך הכל מכשיר המסייע וגורם לשמוע את הקול – ולכן יוכל לצאת גם בתקיעת שופר, כמו שחרש המסתייע בכלי כעין חצוצרות לשפר את שמיעתו יוצא ידי חובה.

[עוד דן שם הנטע שעשועים בענין יציאה ידי חובה בשופר על ידי הטלפון, מהמבואר בספר חיי אריה (סימן ל) שהביא משו"ת בר ליוואי (או"ח סימן לט) שכתב סברא לפסול אכילת מצות מכוונה בליל ראשון של פסח, מטעם "שכל מצוה שכתבה התורה לעשות בכוונה, אסורה עשיית המצוה על ידי שינוי וגרעון ממה שדרך רוב בני אדם לעשות כן, וכיון שסדר עריכת המצות לרוב בני אדם נעשה באופן שנלושת העיסה ותתגלגל בידים, אין לעשות על ידי מכוונה". וסברא זו נאמרה להלכה בגידם שכתב תפילין ע"י שתפס הקולמוס בפיו. ולפי זה יש לדון אם שמיעת קול שופר על ידי הטלפון צריכה להיות כדרך שמיעת רוב בני

אדם ולכן לא יצא ידי חובתו בטלפון. וכתב הנטע שעשועים שיש לחלק, וגם לשיטת שו"ת בר ליוואי יוכל לשמוע תקיעת שופר על ידי טלפון, משום שהתוקע תוקע ככל אדם, אלא שהטלפון נושא את קולו למרחוק, וגם השומע שומע ככל אדם, ואין שינוי בגוף המצוה אלא שבסיבת מכשיר הטלפון נשמע קולו לרחוק יותר. ואין זה דומה לענין מצות מכונה, שעושה שינוי וגרעון בגוף המצוה].

ומסיים הנטע שעשועים: "דיש מקום לומר, שבשעת הדחק שפיר יוצאים ידי מצוות תקיעת שופר וקידוש בשבת ויו"ט על ידי טלפון, והיינו באופן שכתבתי למעלה על ידי אמירה לנכרי כנ"ל".

- ב -

בתוך דבריו שם, הביא הנטע שעשועים את דברי שו"ת שערי דעה (סימן ב) שנשאל: "אם יכול איש ישראל לצאת ידי חובת מ"ע דשמיעת קול שופר, באופן שישמע מרחוק על ידי כלי הטלפון שנתחדש מקרוב, כי ההסכם הכללי אצל מי שיש לו כלי הנ"ל ומדברים עניניהם על ידו, כי ממש שומע קול המדבר והמשמיע בלי שום שינוי".

וכתב השערי דעה שאע"פ שאין הקול הנשמע דומה לשמיעה הרגילה שהיא מפה לאוזן, מכיון שעל ידי הכלי מתאחרת השמעת הקול במקצת, מוכח

מסוגיית הגמרא במסכת נזיר (ד, א) שאין לחלק בדינו של נזיר שהעביר שער מיד או בדרך של גרמא והשער נשר לאחר זמן, ולכן מסקנתו: "ברור הדבר לבעל שכל ישר שאין לבדות בזה חומרות מעצמינו, וכל היכא דאיכא שעת הדחק ודאי שאדם יוצא ידי חובתו ע"י שמיעת קול שופר באמצעות הטלפון, אך לעשות כן לכתחילה במקום שאפשר בענין אחר נ"ל שאין לסמוך על הכרעת דעתנו בזה".

עוד הביא בשו"ת נטע שעשועים הנ"ל את דברי ספר הצל"ח החדש (מאת הגאון רבי אלטר שטיגליץ מראזודוב) שביאר על פי מה דקיימא לן דמצוות צריכות כוונה וכלי כוונה אין יוצאים ידי חובה, שגם בקיום על ידי גרמא אינו יוצא ידי המצות עשה, וכמו שאינו חייב מיתה על ידי גרמא ורק אם עושה מעשה רציחה בידים מתחייב.

ודחה הנטע שעשועים את סברת הצל"ח החדש, שכן גם אם "במצות עשה אי אפשר לצאת על ידי גרמא, דלענין כוונה צריך מעשה בידים ממש, היינו דוקא בכל מצות עשה שבעיקרה היא על ידי מעשה ומבלי מעשה אינו יוצא, אבל מצות שופר היא בעיקרה בלי מעשה, שהרי המצוה היא רק לשמוע קול שופר וכן נתקנה הברכה "לשמוע קול שופר" ולא לתקוע בשופר, משום דלאו בתקיעה תליא מילתא אלא בשמיעה, שהרי התוקע ולא שמע קול שופר לאזנו לא יצא כמו שנתבאר באו"ח סימן תקפה וסימן תקפו. וא"כ בנידון דידן

שהתוקע תוקע כדין והוא בר חיובא ומכיון להוציא את כל השומעים בקול שופר שלו, וגם השומע שומע עצם קול שופר, איך אפשר לומר דהואיל והשומע לא עבד מעשה ורק בהגרמת וסיוע כלי הטלפון שומע, דלא יצא".

ג על דברי המנחת אלעזר שלא יוצאים ידי חובת שמיעת תקיעת שופר בטלפון מכיון שהקול "מעורב" ואינו נשמע כמו קול של איש רגיל שמדבר, כתב הנטע שעשועים: "ואנא עבדא דסגידנא קמיה ומקמיה דיקר אורייתא קדישא ברתת ובזיע ובכבוד ובמורא, אני אומר, דהנה רבינו בעל המנחת אלעזר הדפיס חיבורו עוד בשנת תרס"ז, ואולי התשובה הלז נערכה מאתו איזה שנים קודם לכן, ואז מלפני ארבעים שנה בערך יכול להיות שעדיין מלאכת המעכאניק לא היתה גבוה כל כך ולא שמעו על הטלפון רק קול הברה עם הקול שופר, אבל בזמנינו שנתייפו עבודות הללו בעשר מעלות, ואנו רואים שקול תקיעה או שברים או תרועה ע"י הטלפון הוא קול שופר ממש בלי שום תערובות קול אחר, ע"כ בשעת הדחק וצורך גדול ואי אפשר בענין אחר שפיר י"ל שיש למורה לפום גודל הנחיצות מקום להכשיר ולהתיר מצות תקיעת שופר

על ידי טלפון, באופן שנכרי יעשה את כל ההתקשרות".

והוספה הנטע שעשועים לפי זה, שכל שכן שמצוה דרבנן כגון קריאת מגילה ודאי יוצאים אפילו על ידי גרמא [ובזה יוצאים ידי חובה אפילו לדעתו של בעל הצל"ח החדש, שהרי במצוה דרבנן דעת המג"א בסימן ס' דאין צריך כוונה]. וראה לכך שבקיום מצוה דרבנן יוצאים על ידי גרמא, מקושיית האחרונים בענין הדלקת נר חנוכה בערב שבת על דברי הנמוקי יוסף הידועים בסוגיא דאשו משום חציו (ב"ק כב, א), שהקשה הנמוקי יוסף, היאך מותר להדליק נר בערב שבת למאן דאמר אשו משום חציו והרי נחשב כאילו הולך ומדליק את הנר בשבת, ותירץ שגם למאן דאמר אשו משום חציו, בשעה שיצא החץ מידו נעשה הכל "וכן הדין לענין שבת אמרינן דהוי כאילו אגמריה בידים הכל מערב שבת ומשום הכי שרי".

והקשו האחרונים איך מדליקין נר חנוכה בערב שבת, והרי בנר חנוכה אי אפשר לומר שנחשב כאילו נדלק כולו בערב שבת, שכן לא קיים מצות נר חנוכה למאן דאמר כבתה זקוק לה אם נאמר שמעשה ההדלקה נחשב שנגמר לפני השקיעה^א.

^א. על דברים אלו שנדפסו בספרי רץ כצבי (ח"ב סימן י'), העיר רבי שמואל יוסף שטיצברג, מח"ס שערי הברכה: יל"ע בזה, שהרי אפילו למ"ד כבתה זקוק לה אין זה חיוב לדעתו להדליק דווקא אחר השקיעה, אלא לומר שאם אזלא לה מעשה ההדלקה קודם זמן החיוב, כגון שכבה הנר, הריהו צריך לחזור ולהדליק ואינו יוצא במה שהדליקו מקודם. אך גם לדעתו אם הדליק את הנר קודם השקיעה והנר לא כבה, ודאי

וּכְתַב הַנִּטְעָה שְׁעִשׂוּעִים, שֶׁאִם נֹאמַר שֶׁעַל יְדֵי גֵרְמָא יוֹצֵא יְדֵי חֻבַּת הַמִּצְוָה מִיּוֹשֶׁבֶת הַקּוֹשִׁיא, כִּי בִיאוֹר דְּבָרֵי הַנִּמּוּקֵי יוֹסֵף הוּא שֶׁהֵנָּה הַדּוֹלֵק בִּשְׁבַת אֵינוֹ מַעֲשֶׂה חֹדֶשׁ, כִּי הָעִיקָר הוּא הַהֲדָלָקָה בְּעֶרְבֵי שַׁבָּת וּבִשְׁבַת הוּי רַק כּוֹחַ כּוֹחוֹ וְאֵין זֶה אֵלָּא גֵרְמָא וְגֵרְמָא בִּשְׁבַת שְׂרִי, וְאִם כֵּן גַּם לַעֲנִין נֹר חֲנוּכָה הָעִיקָר הוּא מֵהַשְׁדָּלִיק בְּעֶרְבֵי שַׁבָּת וְאִחֲ"כ הוּא רַק כּוֹחַ כּוֹחוֹ הַבָּא בְּגֵרְמָתוֹ, וְעַל יְדֵי גֵרְמָא שְׂפִיר יוֹצֵאֵין יְדֵי מִצְוָה.

וְאִכֵּן, מִסְקֶנָה הַנִּטְעָה שְׁעִשׂוּעִים לַמַּעֲשֶׂה שֶׁ"אֵין שׁוּם סִפֵּק שֶׁבְּעוֹלָם דְּשְׂפִיר יִכּוּלִים לַצָּאָה מִגִּילָה עַל יְדֵי טַלְפוֹן וְאִפִּילוֹ שֶׁלֹּא מִדּוּחָק", וְכִמּוֹ שֶׁפֶסֶק לְדִינָא גַם הַמִּנְחָה אֲלֶעֶזֶר בְּסוּף הַתְּשׁוּבָה שֶׁם. וְגַם לַעֲנִין עֲנִיית אִמֵּן קִדִּישׁ וְקִדּוּשָׁה וּבִרְכוּ ע"י הַטַּלְפוֹן הַכְרִיעַ הַנִּטְעָה שְׁעִשׂוּעִים "דְּמֹתֵר לַעֲנוֹת קִדִּישׁ וְקִדּוּשָׁה וְאִפִּילוֹ בִּרְכוּ ע"י הַטַּלְפוֹן אִם יִשְׂרָאֵל חֲבִירוֹ כֶּשֶׁר הוּא הַמְּבָרָךְ".

- א -

כִּפִּי שֶׁנִּכְחָנוּ לְרֹאוֹת, הַבִּנְתָּ דְּבָרֵי הַפּוֹסְקִים שֶׁהוֹבְאוּ עַד עַתָּה בְּאוֹפֶן פְּעוּלַת מַכְשִׁיר הַטַּלְפוֹן הִיתָה, שֶׁהָקוֹל שֶׁנִּשְׁמַע בְּטַלְפוֹן הוּא אוֹתוֹ קוֹל שֶׁל הַמַּשְׁמִיעַ עֲצָמוֹ שֶׁעוֹבֵר דֶּרֶךְ

קוֹי הַטַּלְפוֹן, וְלִכֵּן שְׂיִיךְ לְדוֹן שִׁיבְּאוֹ יְדֵי חֻבָּה בְּשִׁמְיעָה עַל יְדֵי טַלְפוֹן. אוֹלָם כִּפִּי שִׁיבְּאוֹר לְהֵלֶן, הַבִּנְתָּ פּוֹסְקֵי דּוֹרִינוּ בְּפְעוּלַת מַכְשִׁיר הַטַּלְפוֹן שׁוֹנָה בְּתַכְלִית.

הַגְּרִישׁ"ז אוֹיַעֲרֹבֵךְ בְּסִפְרוֹ שׁו"ת מִנְחַת שְׁלֵמָה (ח"א סִימָן ט) דֵּן "בְּדִבְרֵי הַשִּׁמּוּשׁ בְּמִיקְרוֹפוֹן טַלְפוֹן וְרִמְקוֹל בִּימּוֹת הַחֹל לְצוּרֵךְ תְּפִילָּה בְּבֵית הַכִּנְסָה וְדִינָם לַעֲנִין שַׁבָּת וִיו"ט". וּבִתְחִילַת דְּבָרָיו הִקְדִּים לְהַסְבִּיר אֶת מַהוּת הַקּוֹל הַנִּשְׁמַע מִמַּכְשִׁירִים אֵלּוֹ וְאֵת אוֹפֶן פְּעוּלָתָם. וְכֵן כָּתַב:

"מִיקְרוֹפוֹן - קוֹלֵט גִּלִּי קוֹל וְהוֹפֵךְ אוֹתָם לְזֶרְמִים חֲשֻׁמְלִיִּים. הַשִּׁנּוּיִים בְּזֶרֶם עִם הַזְמָן וְכֵן עוֹצֵמַת הַזֶּרֶם אוֹפִיִּינִים לְקוֹלוֹת שֶׁנִּקְלְטוּ ע"י הַמִּיקְרוֹפוֹן. הַמִּיקְרוֹפוֹן בְּנוֹי מִקּוֹפֶסֶת פֶּחַ שֶׁהַמַּכְסָה עֲשׂוּי עַל פִּי רוֹב מִפְּחַ דֶּק וְגַמִּישׁ הַנּוֹחַ לְקַבֵּל הַשְּׁפָעָה מִגִּלִּי קוֹל. מַכְסָה זֶה הַנִּקְרָא "מַמְבְּרָנָה" מִהוּדָק לְגִרְגְּרֵי פֶחַם הַנִּמְצָאִים בְּתוֹךְ קוֹפֶסֶת פֶּחַ, דֶּרֶךְ הַמַּמְבְּרָנָה וְהַפָּחִם עוֹבֵר זֶרֶם מְסוּלָּלָה חֲשֻׁמְלִית אוֹ מִרְשֵׁת הַחֲשֻׁמֶל, וְהִיּוֹת שֶׁהַפָּחִם הוּא מוֹכִיל זֶרֶם טוֹב וְהַזֶּרֶם עוֹבֵר בּוֹ בְּנִקְלָ לִכֵּן כֶּשֶׁהִגְרָגְרִים צְפוּפִים וְנִלְחָצִים יִפֶּה אֶחָד לְשֵׁנִי, כּוֹחַ הַזֶּרֶם אֵז חֲזָק, וְאִם הֵם נוֹגְעִים זֶה לְזֶה רַק בְּאוֹפֶן רַפָּה אֵז הַזֶּרֶם הוּא מַעֲט וְכוֹחוֹ

שְׂקִיִּים אֶת הַמִּצְוָה כְּהִלְכָתָהּ. וְאִי"ז דּוֹמָה לַעֲנִין "הַנְּחָה אֵינָה עוֹשֶׂה מִצְוָה", כִּיּוֹן שֶׁהֵתֵם לֹא הִדְלִיק לְשֵׁם קִיּוֹם הַמִּצְוָה, אֵלָּא שֶׁהִבִּיא אֶת הַנֶּר דְּלוּק לְמִקּוֹמוֹ לְשֵׁם הַמִּצְוָה וְזֶה אִמְרִינוּ שֶׁאֵין הַנְּחָה עוֹשֶׂה מִצְוָה. אֵךְ כֵּאֵן שֶׁהֵנָּה דּוֹלֵק כְּרָאוֹי מִעֶרֶב שַׁבָּת בְּמִקּוֹמוֹ לְשֵׁם קִיּוֹם מִצְוַת חֲנוּכָה, לְכֹאוּרָה נִרְאָה שִׁיּוֹצֵאִים בְּזֶה יְדֵי חֻבַּת נֹר חֲנוּכָה אִפִּילוֹ אִם נֹאמַר שֶׁמַּעֲשֶׂה הַדְּלָקָה הֵנָּה נִגְמָרָה קוֹדֶם הַשְּׂקִיעָה. וְעִדְיִין יל"ע בְּזֶה.

חלש. זעזועי הזרם מהמיקרופון מוגברים על פי רוב במגביר אלקטרוני ומועברים למרחקים בעזרת חוטים (כמו בטלפון) או באופן אלחוטי (כמו ברדיו). כך הם מגיעים למכשיר הקולט המכיל "אזניה" או רמקול ההופך את זעזועי הזרם בחזרה לקולות. עיקרו של הרמקול או האזניה הוא, שהוא מכיל סליל המקיף ברזל וזה הופך למגנט כשעובר בסליל זרם. המגנט מושך אליו ממברנה של פח דק וגמיש. כח המשיכה של המגנט תלוי במידת הזרם העובר בסליל, כאשר הזרם חזק משיכת הממברנה חזקה, וכשהוא מקבל זרם חלש גם כח המגנטיות שבו חלש.

בשעה שאדם מדבר או מנגן בסביבות מיקרופון, הוא מזעזע בקולו את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול בהתאם לצלילי הקול שהשמיע. גלי הקול כשהם מגיעים לממברנה של המיקרופון מזעזעים אותה – כדוגמת התוף שבאוזן האדם – מובן הדבר, שעל ידי הזעזועים משתנה חליפות צפיפות הפחם, בהתאם לכוח הלחץ שהממברנה מזעזעת ונלחצת אל הפחם. ולפי האמור קודם יוצא, שהשינויים הללו משנים ג"כ את כוח הזרם והוא פעם חזק ופעם חלש בהתאם לזעזועים של הקול המדבר והמנגן. גם מובן הדבר כי על ידי זה שהזרם משתנה חליפות פעם יגדל ופעם יקטן, הרי הוא גורר אחריו שגם כוח המשיכה של המגנט ישתנה חליפות וימשוך אליו את הממברנה פעם חזק ופעם חלש,

ונמצא שאף גם ממברנה זו של המכשיר הקולט, תתנדנד ממש כאותם התנודות שזעזועי הקול גרמו להניד את הממברנה של המיקרופון, והרי היא מזעזעת את האויר שמסביבה כאותם זעזועים שנעשו בתחילה על ידי מיתרי קול האדם המדבר בקרבת המיקרופון, והקול נשמע משום כך כאילו הוא יוצא מפי המדבר.

הרמקול שונה מהאזניה בכך שניתן להעביר דרכו זרמים יותר חזקים ולגרום זעזועים חזקים של הממברנה. אל הממברנה של הרמקול מחובר בדרך כלל, גם משטח פלסטי (או עשוי מקרטון) די גדול המזדעזע עם הממברנה וכך מזעזע הרמקול בחזקה את האויר שסביבתו ונשמעים קולות חזקים. כדי להפעיל כהלכה את הרמקול יש צורך להגביר לפני כן (במגביר אלקטרוני) את הזעזועים המגיעים מהמיקרופון. נמצא שאף לוח הרמקול מרעיד את האויר שמסביבו ויוצר בו גלי קול, בדיוק כאותם הגלים שנעשו תחילה על ידי מיתרי קול האדם, אך יותר חזק. במגביר של הרמקול יש מווסת (רגולטור) שבעזרתו ניתן לשנות את ההגברה, וכן להתאים את עוצמת הקולות למידה הדרושה".

על פי הקדמה זו במהות ואופן פעולת המכשירים ושמיעת הקולות, מסיק המנחת שלמה להלכה שלא כדעת הפוסקים שהבאנו לעיל, וז"ל: "אחרי כל התיאור האמור לעיל נראה, שהשומע קול שופר או מקרא מגילה על ידי טלפון או רמקול (אף אם

נאמר שהקול אינו משתנה ולא נחשב לתוקע לתוך הבור או הדרות) שלא יצא ידי חובתו, משום דדווקא כשרושם שמיעת האוזן, נעשה באופן ישר על ידי קול השופר, שמזעזע את האויר ויוצר בו גלי קול אז חשיב כשומע קול שופר, משא"כ כשהאוזן שומעת רק תנודות של ממברנה, אע"פ שגם אותם התנודות יוצרות באויר גלי קול ממש כדוגמת קול השופר, אפילו הכי מסתבר שרק קול תנודות ממברנה הוא שומע ולא קול שופר".

ומדמה המנחת שלמה את השומע מהטלפון לשומע קול מתקליט של גראמפון: "וכמו שהשומע קול שופר מתקליט של גראמפון, אע"פ שתנודת המחט בתוך התקליט מרעידה את הממברנה שעל גביו ויוצרת גלי קול ממש כקול השופר שהשאיר את רישומיו בתוך התקליט, אפילו הכי פשוט הוא שלא יצא כלל ידי חובת שופר הואיל והוא שומע עכשיו רק קול ממברנה מן התקליט ולא קול שופר, הכי נמי גם כאן בטלפון רק קול ממברנה שמע ולא קול שופר, כיון שקול האדם או השופר רק משנה זרם, אבל הקול עצמו כבר עבר ובטל מן העולם, לכן אף שבין רגע היה ובין רגע אבד וחיש מהר חוזר ונוצר שוב, מכל מקום כיון שבינתיים חלף ונעלם והקול הנשמע לבסוף הוא רק קול תנודות מכניות של הממברנה, הנעשה אך ורק על ידי זרם משתנה ולא על ידי שופר, מסתבר דאין זה חשוב כלל קול שופר כי אם קול תנודות ממברנה".

[ובדבריו] אלו סתר הגרש"ז את דברי הנטע שעשועים הנ"ל שכתב בתוך דבריו שאין לדמות שמיעה דרך הטלפון לשמיעה מהפאנאגראף (תקליט), וז"ל: "והן אמת דלענין פאנאגראף שפיר העירו דנשמע מההלכות קטנות דאין יוצאין, אבל לענין טלפון לא עלתה דמיונם יפה, כי אדרבא מדברי ההלכות קטנות נשמע לפי דברינו דעל ידי טלפון יוצאין". ועל פי דברי המנחת שלמה שדין התקליט שזה לדין הטלפון ובשניהם קול האדם חולף ונעלם ונהפך רק לזרם משתנה, נסתרים דברי הנטע שעשועים אף שלא הזכיר הגרש"ז את הנטע שעשועים בשמו].

ומוסיף המנחת שלמה: "והתינוח אם המיקרופון והרמקול היו רק מגבירים או מרכזים את קול האדם, שיהא נשמע גם למרחקים כעין אפרכסת או צינור חלול וכדומה, אפשר דאז היה שפיר נחשב כאילו שומעים ממש את קול האדם, אבל למעשה אינו כן וכמו שאמרנו, שהחוט היוצא מן המיקרופון מוליך רק זרם משתנה של חשמל, הגורם בסופו להניד את הממברנה הנותנת את הקול באותם תנודות של ממברנת המיקרופון ועל ידי זה נוצר הקול".

[ובסמוך] כתב, שהגם שהיה מקום לחלק בין תקליט לבין מיקרופון וטלפון, שבתקליט עיקר תחילת יצירת הקול ששומעים בא, שלא על ידי קול אדם אלא על ידי תנודות המחט על גבי חריצי

התקליט, משא"כ במיקרופון תחילתם גלי קול שנוצרים על ידי אדם וסופם גלי קול, מכל מקום: "ואע"פ שהתנודות והזעזועים נעשים ממש על ידי מיתרי קול האדם ונמצא שתחילתם וסופם גלי קול, אפ"ה מנין לומר שגם תנודות ממברנה שנוצרות על ידי דיבורו של אדם דאף גם הם תחשבנה משום כך כקול אדם".

ומשום כך כתב הגרש"ז: "ולכן תמה אני מאד על כמה מגדולי הרבנים שהתירו לשמוע מקרא מגילה דרך מגביר קול (ואף דרך טלפון הרי חזינן למשיבים הנ"ל שהתירו) ואיך לא שמו ליבם לדבר זה שרק קול תנודות של ממברנה שומעים ולא קול מקרא מגילה של אדם".

- ד -

על מה שכתב הגרש"ז בתוך דבריו [המובאים לעיל] "והתינת אם המיקרופון והרמקול היו רק מגבירים או מרכזים את קול האדם, שיהא נשמע גם למרחקים כעין אפרכסת, או צינור חלול וכדומה, אפשר שאז היה שפיר נחשב כאילו שומעים את קול האדם", הוסיף הגרש"ז בהערה: "ידידי חכים ורבי פרופ' אברהם הלפרין נ"י העיר לי שגם באפרכסת מוגברים הקולות על ידי זה שדפנות של האפרכסת מזדעזעים על ידי קול האדם והם חוזרים ומזעזעים אח"כ את האויר, וכיון שכן אפשר דאף התוקע תוך אפרכסת חשיב כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות".

ובאמת, הערה זו הינה דבר מחודש וחומרא גדולה, שכן באופן זה הרי לא נשתנה הקול לזרם חשמלי ולא נתבטל באף שלב מצורת גלי קול – ובכל זאת החשיבו הגרש"ז "כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות". ולכן יתכן שגם הגרש"ז לא פסל לגמרי שמיעה דרך אפרכסת, ולגבי קידוש שבת וקריאת המגילה וכדומה יודה שיוצאים בשמיעה שכזו, ורק בשמיעת תקיעת שופר אינו יוצא ידי חובה, מחמת הדין המיוחד שיש בתקיעת שופר שקול שאינו נשמע בצורתו הטבעית אינו כשר, וכפי שאכן נקט הגרש"ז בסיום דבריו: "וכיון שכן אפשר דאף התוקע תוך אפרכסת חשיב כתוקע לתוך הבור או לתוך הדות".

אלא שגם אם פסל הגרש"ז רק שמיעת קול שופר דרך אפרכסת, דבריו צ"ע, שכן לכאורה הפסול של התוקע לתוך הבור או לתוך הדות איננו בגלל שהקול יוצא דרך הדות ולא באופן הרגיל מהשופר לאוזן, אלא הפסול הוא כי איכות ומהות הקול השתנתה מקול שופר רגיל לאיכות גרועה מהרגיל.

וכך הוא פשוט לשון המשנה במסכת ראש השנה (פרק ג, משנה ז) "התוקע לתוך הבור או לתוך הדות אם קול שופר שמע יצא ואם קול הברה שמע לא יצא", ופסק השו"ע (או"ח סימן תקפז סע' א) שתלוי אם שמע קול שופר או קול הברה. ומתבאר שסיבת הפסול היא שלא שומעים קול שופר כצורתו, אלא נשתנה קולו לקול אחר שהוא קול הברה,

וכדברי המשנה ששני סוגי קולות הם: קול שופר וקול הברה. וקול הברה פירושו קול שופר שהשתנה לקול אחר שהוא באיכות גרועה יותר, כעין הד שאינו ברור.

ובן משתמע מדברי המנחת אלעזר שהובא לעיל, שכתב בטעם הפסול בשמיעת קול שופר בטלפון: "פשוט לענ"ד דלא יצא דלא עדיף מהתוקע לתוך הבור או לתוך הדות לאותן העומדים בחוץ, אם קול שופר שמעו בלי קול הברה יצאו ואם קול הברה שמעו עם קול שופר לא יצאו כמו שפירש"י (ראש השנה כח, א ד"ה אם קול שופר וד"ה אם קול הברה) והכא נמי בא הקול על ידי הטלפון מעורב, לא כמו הקול של האיש שמדבר רק קולו כאוב, וגם קול השופר ישתנה בוודאי ויתערב כמו דרך הברת הטלפון". ואף שבעצם המציאות אם הקול בדרך הטלפון השתנה "כקול האוב" שיחשב לקול הברה – השתנו התנאים הטכניים במכשיר הטלפון מזמנו של המנחת אלעזר, וכפי שהעיד תלמידו בעל הנטע שעשועים [המובא לעיל אות ב]. אולם מתוך דברי המנחת אלעזר מבואר שהבנת פסול "קול הברה" היא השתנות הקול לגריעותא.

ולפי זה, אם פסול התוקע לתוך הבור הוא, משום שנשתנה קולו לקול הברה שהוא קול אחר וגרוע, הרי שבשמיעת דרך אפרכסת שבאה לשפר ולעשות את הקול צלול חזק וברור יותר [וכדברי הגרש"ז עצמו: "והתיינח אם המיקרופון והרמקול היו רק מגבירים או מרכזים את קול האדם שיהא

נשמע גם למרחקים כעין אפרכסת או צינור חלול וכדומה"] – מדוע שלא יצא ידי חובה, ודברי הגרש"ז לפסול שמיעה באפרכסת מדין התוקע לתוך הבור או לתוך הדות צ"ע.

ראיה נוספת לכשרות שמיעת קול שופר דרך אפרכסת נראה מדברי ההלכות קטנות [המובא לעיל אות א] שהתיר לחרש לשמוע תקיעת שופר בעזרת מכשירי השמיעה. ומדבריו נראה להכשיר גם את השמיעה על ידי אפרכסת, משום שפעולת ה"חצוצרות" [מכשירי השמיעה של החרש] שעל כשרותן השיב בשו"ת הלכות קטנות היא לכאורה כפעולת האפרכסת. וצ"ע מדוע לא הביא הגרש"ז את דברי ההלכות קטנות, ורק הביא את דברי ההלכות קטנות בנידון "בת קול" (בסימן רעו; המובאים לעיל אות א), שממנה למד הגרש"ז בקל וחומר שבוודאי אין יוצאים ידי חובה בשמיעה על ידי טלפון. וכפי שהובא לעיל מדברי הנטע שעשועים שיישב את דברי ההלכות קטנות עם פסק ההלכה שאפשר לצאת ידי חובה בשמיעה על ידי טלפון.

ולפי המבואר לעיל, נמצא שבעל הנטע שעשועים והגרש"ז הבינו את דרך פעולת מכשיר הטלפון, כל אחד באופן אחר. הנטע שעשועים הבין שהקול עצמו עובר בקוי הטלפון, ולפי זה אמנם אין ראייה מדברי ההלכות קטנות בענין "הבת קול" לפסול, כי שונה דין קול הנעקר והפורח שאין לו קשר עם המשמיע, מקול שעובר דרך קוי הטלפון ולא נעקר. אולם הגרש"ז

לשיטתו כפי שביאר בהקדמת דבריו, שהקול הנשמע בטלפון כלל איננו קולו של המשמיע, מכיון שהפך מגלי קול לזרם חשמלי משתנה, ודאי שאפשר ללמוד בקל וחומר מדברי ההלכות קטנות בענין "הבת קול" לפסול שמיעת קול שופר.

- ה -

גם לענין שמיעת עדות, שיש גזירת הכתוב שהעדוּת תשמע "מפיהם" של העדים, מסתפק המנחת שלמה האם נוכל להכשיר שמיעת עדות בבית הדין, "על ידי מכשיר ההופך גלי קול לגלי חשמל וחוזר תיכף ומהפך אותם שוב לגלי קול על ידי תנודות ממברנה, דאפשר שאף אם העד עומד ממש לפני הבית דין והם רואים אותו בפניו איך שהוא עומד ומדבר בפיו, דאפילו הכי אמרינן שהדיינים אינם שומעים כלל את העדות מפי עד כי אם מפי ממברנה. ואע"ג דמה שאין שומעים עדות מפי מתורגמן הוא רק משום חשש שהוא משנה את דברי העדים משא"כ הכא, שאני התם שהדיינים שומעים את העדות מפי העדים רק אינם מבינים ולכן שפיר היה דמהני מתורגמן".

והנה בקטע הקודם בתוך דבריו שם, הוסיף הגרש"ז הערה בסוגריים: "מצטער אני שלפי זה נכלומר, לפי מה

שביאר שאי אפשר לצאת ידי חובה ע"י שמיעה דרך טלפון ורמקול¹ נמצא שהאנשים אשר אזנם כבדה משמוע ומשתמשים במכשיר של מיקרופון וטלפון קטן לקרב את קול המדבר לאזנם, שלפי זה אינם יוצאים כלל ידי חובת שופר ומקרא מגילה וכדומה, ועכ"פ אינם רשאים לברך על שמיעה זו כיון שאף גם הם שומעים רק קול תנודות של ממברנה".

ולפי זה נמצא, שספקו של הגרש"ז האם בשמיעת עדות דרך טלפון ומיקרופון אין דין "מפיהם" יהיה גם באופן שהדיינים נעזרים במכשיר שמיעה המורכב ממיקרופון.

ואף שהיה מקום לומר ששמיעת עדות בעזרת מכשיר שמיעה כשרה, מטעם שההלכה שאין שומעין עדות מפי מתורגמן היא רק מחשש שמה שינה את דברי העדים, ובמכשיר כזה אין חשש שדברי העדים השתנו. כבר כתב הגרש"ז ששונה דין המתורגמן, שהדיינים שומעין במו אוזניהם את העדות בקולם של העדים, לפני תרגום התורגמן, לכן נתקיימה גזירת הכתוב שישמעו הדיינים העדות מפיהם של העדים, ולכן יש לפסול רק מחשש "משנה", משא"כ כאשר הם שומעים את העדות על ידי מכשיר שמיעה, הרי לא שמעו כלל את קול העדים אלא רק את קול הממברנה².

ב. בענין הגדרת שמיעת קולו דרך הטלפון, כתב רבי שמאי קהת הכהן גרוס, מו"צ דקהל מחזיקי הדת דחסידי בעלזא בא"י ומח"ס שבט הקהתי: וכתבתי במקום אחר דק"ל דאינו עובר על בל תלין כששכרו ע"י שליח אבל אם שכרו ע"י דיבור בטל' אפי' נאמר דהטלפון אינו קולו ממש, מ"מ לא דמי

- 1 -

רחוק ואין לו שום צירוף עם המברך דאין לענות אמן על ברכה זו".

ולפי דבריו, הוסיף הגרש"ז: "וקל וחומר הוא לפי זה שהשומע קול שופר, מקרא מגילה, או סתם ברכה על ידי רדיו שאינו עושה כלל שום מצוה וגם אינו רשאי לענות אמן אחר המברך, כי הקול היוצא מהממברנה של מקלט הרדיו, אינו כלל התוקע או המברך אלא גם כאן רק הממברנה עצמה היא המדברת ונמצא שרק קולות עץ ואבן הוא שומע ולא קול אדם. ואדרבה רדיו עוד יותר גרוע מרמקול וטלפון, כי חוץ מזה שהמיקרופון הקולט את קול האדם מוליך למשדר רק זרמים משתנים כמו בטלפון, אף גם זה יש כאן שהם אינם הולכים כלל ישר אל המגנט שבמקלט הרדיו, אלא בתחילה הם נישאים על גלי הרדיו היוצאים מהמשדר אשר ירצו באותה המהירות של האור והם ממלאים כאן את התפקיד שהחוטמים עושים בטלפון, ורק אח"כ על ידי כמה מכשירים מצליחים להפעיל את המגנט שבתוך המקלט, שיקבל השפעתו רק מהזרם המשתנה שבא מהמיקרופון ולא מהגלים האלקטרומגנטיים היוצאים מהמשדר, ומשום כך אף גם ברדיו מושך המגנט את הממברנה ועושה בה

בענין עניית אמן על ברכה ששומעים דרך הטלפון, כתב המנחת שלמה שנראה שיש לשמיעה זו דין הנפת הסודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים [שהיה בית הכנסת גדול מאד ולא כל הקהל יכל לשמוע את קולו של הש"ץ, ולכן כדי שידעו מתי לענות אמן, היו מניפים בסודרים] ודין זה נחשב "רק כיודע באיזה ברכה הש"ץ עומד ולא יותר".

ולכן פסק הגרש"ז: "שאין לענות כלל אמן על ברכה שהוא מחוייב לצאת בה, ואף גם ברכה שאין השומע מחוייב לצאת ידי חובתה, גם כן אפשר שרק אם עומד בבית הכנסת או אפילו סמוך לו ושומע חזרת הש"ץ או שאר ברכות על ידי רמקול אז שפיר נגרר אחר הציבור ועונה אמן, מידי דהוי אאלכסנדריה של מצרים, משא"כ בעומד רחוק ושומע על ידי טלפון, נלע"ד שאין לענות כלל אמן על שום ברכה ודינו כעונה אמן לבטלה, הואיל והוא שומע את הברכה רק ממברנה ולא מפי אדם וכמו שכתבנו כמה פעמים שעל ידי תנודות הממברנה נחשב רק כיודע לכוין את הרגע שהאדם עומד על יד המיקרופון ומברך. וכיון שכך מסתבר דבכה"ג שהוא עומד

לשליח, דכל הטעם דבשליח אינו עובר דלא הוי סמיכת הדעת משא"כ ע"י הטלפון ודאי הוי סמיכת הדעת דכל המקח וממכר עושין ע"י הטלפון. ואני מסתפק אם שכן ע"י הטלפון אבל רק ע"י שהשאייר הודעה ע"י המזכיר אלקטרוניק בכה"ג שלא דיבר עם הפועל יש לעיין אם עובר על בל תלין אבל מסתבר שכן דכן הדרך להשאייר הודעות ע"י המזכירה בכל מיני מקח וממכר.

זעזועים, בדיוק כאותם הזעזועים שנעשו בתחילה בממברנה של המיקרופון."

ומסכם הגרש"ז: "קיצור הדברים הוא שאין להשתמש בבית הכנסת לצרכי תפילה במיקרופון ורמקול היות שהדבר הזה נחשב רק כהנפת סודרים שהיתה באלכסנדריה של מצרים לדעת היכן החזן עומד בתפילתו, אבל אי אפשר כלל לצאת בשמיעה זו בשום דבר שחייבים לשמוע מפי אדם. ואף שיודע אני שרבים יתמהו על כך וכמו זר יהיה דבר זה בעיניהם, עם כל זאת האמת כדברינו, וברור הוא בעיני שזה מוזר רק לאלה שאינם יודעים כלל מה טיבם של המכשירים האלה, (וחושבים מחשבות הבל שחוטי הטלפון או גלי הרדיו מוליכים ממש את קול האדם) אבל לא ליודעים את האמת כי בדברי בזה עם מביני מדע ויודעים בהלכה כולם הסכימו לי".

אמנם ציין הגרש"ז על כך בהערה: "לאחר שכבר נדפס מאמר זה נזדמן לי לדבר עם מרן בעל החזון איש זצ"ל, ואמר לי שלדעתו אין זה כל כך פשוט ויתכן דכיון שהקול הנשמע נוצר על ידי המדבר וגם הקול נשמע "מיד" כדרך אנשים המדברים ביניהם, "אפשר" דגם זה חשיב כשומע ממש מפי המדבר או התוקע. וכמדומה לי שצריכים לומר לפי זה, דמה שאמרו בגמרא אם קול הברה שמע לא יצא היינו מפני שקול הברה נשמע קצת "לאחר" קול האדם, משא"כ בטלפון ורמקול, ולענ"ד הוא חידוש גדול מאד ואיני מבין אותו".

הרי לנו שדעת מרן החזון איש היתה שלא כדעת הגרש"ז, ולדעתו "אפשר" שגם שמיעת קול המדבר דרך מכשיר הטלפון ודרך רמקול נחשבת כשמיעה ממש מפי המדבר או התוקע.

וראיתי בקובץ "מבקשי תורה" (אלול תשס"ב קובץ לא) בענייני נישואין ואירוסין (ב) בקונטרס שלמי אליעזר (עמ' שלג) שהביא את דברי החזון"א כפי שהביאם הגרש"ז, וכתב על כך: "והנה דברי מרנא החזון איש היה כתגובה על המאמר שפרסם מרן הגרש"ז, שהיה אצלו פשוט שאין זה כלל קול אדם לכל דיני התורה, ועל זה הגיב החזון איש דלדידיה לא ברור הדבר לגמרי. אבל בוודאי שלא התכוין מרנא החזון איש למעשה שאפשר לצאת בזה". ובעיני הדברים תמוהים, מי גילה לו רז זה מה היתה כוונת החזון איש למעשה.

- ז -

גם הגרצ"פ פראנק דן בספרו "מקראי קודש" (מגילה סימן יא) בענין שמיעת קריאת המגילה על ידי רמקול, והביא את דברי הגר"י ענגיל בגליוני הש"ס למסכת ברכות (כה, ב ד"ה ערוה בעשית), שכתב "להסתפק בשמיעה על ידי דבר אחר, כגון שמיעת קול שופר או מגילה על ידי טלפון שנתחדש בימיו". והביא ראיה שם להתיר מדברי שו"ת הלכות קטנות (סימן מה, המובא לעיל) שהתיר לחרש לשמוע קול שופר על ידי מכשיר שמיעה. וכתב הגרצ"פ שיש לדון

בדבריו ולחלק בין דין שופר לדין שמיעת מקרא מגילה: "דבשופר אם יש בו תערוכת קול אחר פסול, וקול היוצא דרך טלפון ורדיו יש בו תערוכת קול ממין אחר, אבל לענין מגילה יש לדון דשפיר דמי".

והוסיף שם הגרצ"פ שהשיב להגרי"י וייס [בעל המנחת יצחק] שרצה לפסול שמיעת קריאת מגילה ושופר וקריאת התורה לאחר על ידי "מכונת שמיעה", משום שנחשב לשומע "קול הברה" (מנח"י ח"ב ס' קיג) – שיש לחלק בין שמיעת קול שופר שאין יוצא בה ידי חובה, ומהטעם הנ"ל שבקול שופר תערוכת קול אחר מעכבת, לעומת קריאת התורה ומגילה שאין לפסול אם מעורב בה גם כוח אחר "דהכל הוא מכוח הקורא וכל הקולות כשרים אלא שיהיה מכוח בר חיובא".

ובספר מקראי קודש בהערות [מהגאון רבי יוסף כהן אב"ד בירושלים, נכדו של הגרצ"פ] הרחיב לבאר את שיטת הגרצ"פ, שאפילו אם הקול של קורא המגילה נשמע דרך מגביר קול או טלפון יוצאים בזה ידי חובה, כיון שסוף סוף בא מכוח הקורא שהוא בר חיובא. וכתב עוד "ובזה נסתרו דברי המערערים על מקרא מגילה על ידי רמקול או טלפון – משום שדרך הטלפון או הרמקול לא נשמע קול

האדם אלא קול אחר שנתהוה מכוחו, ודומה לתקליטים, וכתבו שלפי האמור לעיל אינו דומה לתקליט שנפסק כוח האדם ונעשה קול אחר, אבל ברמקול או בטלפון, אפילו אם נאמר שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר, מכל מקום עדיין לא נפסק כוח קול האדם ולא נשמע הקול אלא כשהוא קורא והכל בא מכוח הקורא ונחשב כקולו ממש".

אמנם יש להעיר על דברי המקראי קודש ש"הקול היוצא דרך טלפון ורדיו יש בו תערוכת קול ממין אחר". ראשית, ממה נפשך, אם הקול היוצא מהטלפון הוא הקול המשמיע, וכפי שנקט לענין מגילה "דהכל הוא מכוח הקורא" – מדוע שלא יחשב כקול המשמיע לגמרי, גם לענין תקיעת שופר. ואם נחשב הקול הנשמע מהטלפון כמנותק לגמרי מקול המשמיע, וכשיטת המנחת שלמה, שהקול הוא קול אחר הנשמע מהממברנה, ודאי שלא מובנת הפשרה בין דין שמיעת קול שופר שבה נחשב קול המשמיע כמעורב בקול אחר, לקול מגילה שנחשב שהכל בא מכוח הקורא, וצ"ע².

שנית צ"ע במה שכתב הגרצ"פ בתוך דבריו שהגדרת קול הברה הוא "קולו של המשמיע שנוסף בו קול אחר". שהרי נתבאר לעיל שקול הברה פסול משום

2. על דברים אלו העיר **רבי ניסן אלפרט**: ברם לא אדע הערת המחבר שליט"א כי לדידי היה נראה בעזה"ש לדחוק בכוונת הגרצ"פ ז"ל לחלק, דאף דיסוד הקול הנשמע הוא מכח המדבר או תוקע בו מ"מ מעורב בו קולות אחרים שבאים מכחו ולכן הדין חלוק מצד הדינים שבו הדבר נוגע דבדין תקיעת

שנשתנה ונהיה קול גרוע, ואין זה פסול משום שנתערב בו קול אחר. ולפי זה בימינו שבשמיעה בטלפון או דרך רמקול, איכות הקול טובה מאד ואינה נגרעת, לא יהיה פסול משום "קול הברה".

- ח -

דעת הגאון רבי משה פיינשטיין (אגרות משה אור"ח ח"ב סימן קח) היתה כדעת הגרצ"פ אלא בגדר של "הלכה ואין מורים כן", וכך כתב:

"אבל מה שפשיטא ליה לכת"ה שאין יוצאים בשמיעה ע"י מיקראפאן, מטעם שהוא כמו ששומע מאינו בר חיובא, לפי מה שאומרים המומחים בטיבו של מיקראפאן, שלא מוציא ממש הקול של האדם המדבר אלא הד הברה בעלמא. ולא דק כתר"ה בלשונו, דאין שייך זה לקול הברה שבמתניתין דראש השנה דף כ"ז, שהרי הכא נשמע קול חזק ובריא. אך כוונת כתר"ה היא שאומרים שנשמע קול אחר שנברא מקולו, ולכן שייך דמיונו לנשמע

מלאו בר חיובא, דקול הברה לא שייך ללאו בר חיובא. הנה לדידי מספקא טובא, אף אם נימא שהאמת כאמירת המומחים שלא נשמע קול האדם אלא קול אחר שנעשה מקולו, מטעם שכיון שעכ"פ רק כשהוא קורא נשמע הקול יש להחשיב זה כשמיעת קולו ממש דהרי כל מה שנעשה נעשה מקולו, ומנין לנו עצם כוח השמיעה איך הוא, שאולי הוא ג"כ באופן זה שנברא איזה דבר באויר ומגיע לאזנו.

וכן מסתבר לפי מה שאומרים חכמי הטבע שהקול יש לו הלוך עד האוזן וגם יש קצת שיהוי זמן בהלוכו, ומ"מ נחשב שהוא קול האדם, לכן אפשר שגם הקול שנעשה בהמיקראפאן בעת שמדבר ששומעין אותו, הוא נחשב קולו ממש וכן הא יותר מסתבר. וגם לא ברור הדבר מה שאומרים שהוא קול אחר. ומטעם זה אפשר אין למחות ביד אלו שרוצים לקרא המגילה ע"י המיקראפאן מצד ההלכה. וקלקול למצוות אחרות שהוא לשופר וקריאת התורה בשבת ויו"ט אי אפשר לבא מזה, דהא אסור לדבר

שופר המבואר במסכתין דר"ה דאם יש בו הרבה קולות לא יצא אבל במגילה אי"כ נפק"מ בקולות וכמה קולות ואם הוא מקריא א' עם כמה קולות לא גרע בכלל (ורק הא מצינו דאם כמה מדברים כמבואר במסכתין דפוריא דלא יצא וכו'). משו"כ שופר יסוד דינו הוא דין קול והיינו עיקרא ואי כבר איכא לקולות אחרים פסול.

זאת ועוד, מה דק"ל על דברי האגר"מ ממה שכתב [בח"ו או"ח סי' פ"ג] בדבר לתקוע שופר אצל מייקראפאן דאינו רואים בזה היתר דהטעמים שאסרנו בשבת הוא גם ביו"ט ולכן אין לתקוע במייקראפאן. ע"כ תו"ד. ולפלא שלא זכר בזה כלום דלא יועיל כלום [ואף דאירי בבית מושב זקנים דשעה"ד הוה מ"מ ק"ל להבין דיתבאר ויתישב, ע"י זה ראשית דכבר כתב עמל בשעה"ד בלא להקל אולם התשובה הלז נכתבה בשנת תשי"ב דלא כהתשובה להלן בח"ד שהיא בערך מתש"מ].

- 5 -

גם בשו"ת ציץ אליעזר דן בנידון קיום מצוות שיש בהם חיוב שמיעה בדרך הטלפון והמיקרופון בכמה מקומות בספריו. **בחלק** ד' (סימן כו) כתב לענין שמיעת תפילה וברכות בדרך המיקרופון כדעת וכהכרעת המנחת שלמה שיש "ספק גדול אם יוצאים בשמיעת התפילות על ידי שמיעה כזאת, אשר לאמיתו של דבר הקול ששומעים איננו הקול של השליח ציבור, כי קול האדם חולף ונעלם ונהפך לזרם משתנה וגלי האויר משתנים לזרמים חשמליים קטנטנים ושוב מתחלפים הזרמים לגלי אויר וחוזר ונוצר מחדש גלי קול כאותם הזעזועים שנעשו בתחילה, על ידי מיתרי קול האדם המדבר בקרבת הרדיו או הרמקול אך יותר חזק, וזאת בעזרת המנורות הנמצאות בו, המגבירים את הזעזועים הנעשים ע"י האדם מעצמת דיבורו. וא"כ אף שהקול הנשמע נוצר מיד בין רגע עם יציאת קול זה על ידי האדם, בכל זאת למעשה יש לדמותו לשומע קול תפילה מתוך תקליט, שבוודאי פשוט שאי אפשר לצאת בו ידי חובה".

ומתוך הבנה זו בדרך פעולת הרמקול - שהקול הנשמע בו אינו קול המשמיע אותו, פסק בחלק ח' (סימן יא) שאין יוצאים ידי חובת שמיעת קריאת המגילה דרך רמקול.

אלא שבאותה תשובה הוסיף הציץ אליעזר: "האמת אגיד דבלבי מקונן

במיקראפאן בשבת ויום טוב. ובמצות דבור שבחול אם ג"כ יקראו במיקראפאן הא אם אין למחות במגילה כ"ש באלו".

אולם לדינא פסק האגרות משה: "אך מכל מקום כיון שלא ברור להיתר והוא ענין חדש, בכלל יש למחות כדי למונעם מלרדוף אחרי חדשות אחרות שלהוטים בזה במדינות אלו כמו שכותב כת"ה".

וחזר רבי משה על הוראה זו בתשובה (אגרות משה או"ח ח"ד סימן קכו) וז"ל: "בדבר שבפורים הבא עלינו לטובה דחוק המקום לשני מניינים וכל התלמידות כשיקבצו למקומם בבית הכנסת לא ישמעו בלא רמקול, שאולי יש להתיר בשעת הדחק כזה, לפי מה שראו תשובה שלי באגרות משה (ח"ב ס" קח) שיותר מסתבר שיצאו בזה, אבל כיון שלא ברור להיתר וגם הוא ענין חדש אין לעשות כן, הנה אף שהוא קצת דחק אין ראוי לעשות כן לדעת".

ולמדנו מדבריו, שבעיקר דין הגדרת הקול הנשמע דרך הטלפון והמיקרופון נטה רבי משה לדעת הגרצ"פ פראנק והחזון איש - שמכיון שהקול בא מכוח הדיבור והקול של המשמיע, לכן נחשב שהשומע שמע את קול המשמיע. ועוד למדנו ממה שהעיר על דברי השואל שהקול שנשמע על ידי מיקרופון אינו נחשב לקול הברה משום "שאיין שייך זה לקול הברה משום שהרי הכא נשמע קול חזק ובריא", שגם רבי משה הגדיר את פסול קול הברה מחמת שהוא קול משונה וגרוע, וכפי שהערנו לעיל.

להתיר אפילו לכתחילה השמעת קריאתה באמצעות כלי המיקרופון אין מזחיחין אותו.

אמנם דעת שו"ת באר משה (חלק ג סימן קסו) כדעת המנחת שלמה, וכדבריו:

"והגם שידוע ע"י חכמי הטעכניק שהקול הנשמע בשפופרת הטלפון אינו כלל קולו, אלא שקולו נרשם בכלי הקליטה ומשם ע"י גלי עלעקטרישע נשמע הקול בצד השני ואינו קולו כלל, ולכן כתבתי במקום אחר שגדולי עולם שכתבו שאדם יוצא ידי חובת קריאת מגילה ברכת הבדלה ויש לענות אמן אחר ברכה כששומע ברכה ע"י הטלפון זה אינו, במחילת כתה"ק כי רבה היא עד מאד, וכעפר אני תחת כפות רגליהם ואין אשם בחיק גדולי רבותינו האחרונים וצ"ל במה שפסקו, שהם לפי תומם חשבו שהקול יוצא מפי המדבר ואותו קול נשמע ממש ישר מפי המדבר על צד השני, אבל זה באמת אינו בבירור גמור, וחלילה לצאת קריאת מגילה או הבדלה וכיוצא בזה על ידי טלפון וגם אין לענות אמן כששומע ברכה ע"י הטלפון. וכבר כתבתי הרבה פעמים שחייב הבעל הוראה בכל שאלה חדשה של הטעכניק מתחילה לשאול פי בקי בענין עליו דן, כי הרבה פעמים טועה בדמיונו, ועל ידי זה טועה בדין בדבר פשוט. וצריך לפרסם טעות העולם שלא יהיו נכשלים בזה, ולהודיע ברבים שאין אדם יוצא יד"ח הבדלה, קריאת מגילה, ברכה לענין עניית אמן על הטלפון".

ספק גדול גם לאידך גיסא, דאולי בנוגע לקריאת המגילה וכיוצא בזה, מלבד בתקיעת שופר, הצדק עם הבעל מנחת אלעזר ובעל מנחת אהרן הסוברים, שאם שמעו את קריאתה דרך רמקול דיוצאים יד"ח [וכמובן בכיוונו לכך המשמיע והשומעים], דלמרות כל המגרעות שישנו מסביב לכך כמבואר בספרי שם, מ"מ שפיר יוצאים עי"כ ידי חובת עצם השמיעה. וכפי הנימוק שמסביר הגאון בעל מנחת אלעזר ז"ל בספרו שם שכותב שלכן י"ל דהשומע קריאת מגילה דרך הטלפון יוצא ידי חובה, משום דבאמת במגילה לא פסל אם נתעבה קול הקורא בהברה בשמיעה בריחוק מקום וכיוצא בו ע"ש. ולהוסיף על זה, דבעיקר מה שבענין בזה הוא שהקול יהא יוצא ובא מכחו, או אפילו מכח כחו של אדם בר חיובא, ויהא רק ממשמש ובא בלי הפסק (לאפוקי תקליטים), וזה ישנו כשהקורא משמיע את קול קריאתו באמצעות מיקרופון".

ועוד מוסיף הציץ אליעזר ומתפלפל בדברי המנחת יצחק והגרצ"פ פראנק [המובא לעיל], ומסקנתו לדינא שאם כי "לכתחילה בוודאי יש לעשות כל טעדיקי לחזור שלא להשמיע קריאת המגילה דרך מיקרופון, אבל בעברו וקראו בוודאי אין מקום לבוא ולפסוק בסכינא חריפה שלא יצאו ידי חובתם והברכות כאילו היו לבטלה. ובאין דרך אחרת או כפי שנשאלתי במקרה אחר על בית חולים גדול שאי אפשר להעביר שמיעת קריאת המגילה לחולים כי אם דרך המיקרופון, אזי המורה על כגון דא

- י -

כפי שהוזכר בהקדמה, הוראת הגרי"ש אלישיב בענין הרמקול, כפי שנמסר לי כאשר נשאלה השאלה, האם אפשר להתפלל באמצעות רמקול, כדי שקהל רב יוכל לענות אמן על הקדיש והברכות היתה, שאם ישנם עשרה אנשים השומעים את הש"ץ גם ללא עזרת הרמקול, נחשבת התפילה כתפילה בציבור, וכל הקהל יכול לענות אמן.

וכעין הוראה זו מובא בשמו בקובץ מבקשי תורה (אלול תשס"ב קובץ לא) בענייני נישואין ואירוסין (ב) בקונטרס שלמי אליעזר (עמ' שלג) שאין לברך ברכת נישואין ואירוסין בחתונה על ידי רמקול, משום שהקול ששומעים דרך הרמקול אינו הקול של המברך וקול אחר הוא, ואם כן יש לחשוש שלא ישמעו עשרה אנשים אפילו אלו העומדים קרוב למברך את קולו של המברך בעצמו, ומה שישמעו זהו רק קולו של הרמקול, שהוא קול אחר.

חילוק זה מובא גם בשו"ת יחיה דעת (חלק ג סימן נד) שכתב לענין קריאת מגילה: "נראה שאלה היושבים סמוך לשליח ציבור, והיו יכולים לשמוע היטב את קריאת המגילה מפיו, גם בלעדי הרמקול, מסתברא ודאי שיוצאים ידי חובה [וכעין מה שאמרו בגמרא (סוכה ב' ע"א) "דל עשתרות קרנים איכא צל סוכה"]. ואפילו אם על ידי

הרמקול נשמע קולו של השליח ציבור עבה יותר, או גבוה יותר, אין בכך כלום, שסוף סוף הציבור היושבים סמוך לו, שומעים את המגילה מפי אדם בר חיובא, וכל הקולות כשרים. אבל לגבי היושבים רחוק מהשליח ציבור, אשר לולא הרמקול לא היו יכולים לשמוע את המגילה כהלכתה, וכן השומעים דרך הרדיו בשידור ישיר אינם יוצאים ידי חובת מצות מקרא מגילה".

אמנם כבר מציין שם היחיה דעת שחילוק זה הוא אינו כדעתו של שו"ת קול מבשר (חלק ב סימן כה) שכתב שהשומעים דרך מיקרופון אינם יוצאים ידי חובת מקרא מגילה וקריאת התורה, שכדי לצאת ידי חובה צריך לשמוע קולו של המדבר בלבד, ללא שיתוף מכשיר אחר, ואין מועיל בזה מה שחצי הקול מפי האדם המדבר וחציו על ידי המכשיר. וכל שכן שהשומע קול שופר דרך מיקרופון אינו יוצא ידי חובה, שאם שמע קול הברה שהוא קול מעורב לא יצא. ולפי דבריו היה מקום לדון גם לגבי היושבים סמוך ונראה אל השליח ציבור, שבכל זאת כיון שעל ידי הרמקול שומעים את הקול כשהוא עבה יותר מקולו הרגיל של השליח ציבור, נמצא שקול אחר מעורב בו, ולא יצא ידי חובה. ומכל מקום מסיק היחיה דעת למעשה, שהשומעים קריאת המגילה וקריאת התורה דרך מיקרופון יוצאים ידי חובה".

ד. על דברים אלו שנדפסו בספרי **רץ כצבי** (ח"ב סימן י'), כתב רבי חיים דרוקמן, ראש ישיבת אור עציון: ויש להעיר בדבר הנאמר בשם שו"ת יחיה דעת שאם יכולים לשמוע אף שבפועל אינם שומעים

ענף ב - שמיעת הבדלה [לנשים] דרך טלפון

- יא -

נפקא מינה נוספת בקיום מצוות על ידי שמיעה דרך הטלפון, היא שמיעת הבדלה במוצאי שבת. כפי שידוע שהנשים אינן נוהגות להבדיל לעצמן במוצאי שבת, ופעמים רבות שהאשה לא שמעה הבדלה מהבעל כגון שהבעל כבר יצא ידי חובת הבדלה בבית הכנסת, וכן אשה הנמצאת בבית החולים ואין מי שיבדיל לה, או אלמנה שאין מי שיבדיל עבורה - והשאלה היא האם יכולה לשמוע הבדלה דרך הטלפון.

בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן צא אות ד) כתב "בענין שמיעת הבדלה ע"י טלפון לאשה הנמצאת בבית החולים", וז"ל: "הנה אם אי אפשר לה שתשמע הבדלה במקומה ודאי יש לה לשמוע על הטלפון, שיותר נוטה שיוצאה בזה כדכתבתי בתשובת

חאו"ח ח"ב סימן ק"ח גבי קריאת מגילה, וה"ה גבי הבדלה, משום דכל מצוות דבור שבחול הוא כמגילה, לבד ק"ש ובהמ"ז שצריך למחות באלו הרוצים לצאת במייקראפאן. שלכן כיון שא"א לה לשמוע הבדלה בבית החולים צריכה לשמוע ע"י הטלפון, וכן צריך לענות אמן על ברכה ששומעין ע"י טלפון וע"י מייקראפאן מספק".

אולם מאידך, דעת הגאון רבי יעקב קמינצקי (המובאת מפי השמועה בספרו אמת ליעקב על השו"ע; סוף סימן רצו) ש"אין לאשה לצאת ידי חובת הבדלה על ידי הטלפון, כי אין זה קול המדבר, ולכן צריכה להבדיל בעצמה. ויש לה עצה להבדיל על השכר, כי מה שנהגו שלא לשתות מכוס של הבדלה הוא רק ביין או במיץ ענבים, מטעם שכתב השל"ה (מס' שבת סוף פ' תורה) שהבדלה הוא

אלא את הרמקול יוצאים אותם אנשים ידי חובת מגילה. ומשמע מהדברים שם שזה דומה למובא שם בשם הגרי"ש אלישיב בקובץ מבקשי תורה. אלא שחייבים להדגיש שלהלכה למעשה יש הבדל ניכר בין שתי התשובות. לפי הפסק במבקשי תורה אין להתיר אלא כאשר בפועל יש עשרה השומעים את הקול המקורי של המברך עצמו, בעוד שלפי היחווה דעת מספיקה היכולת התיאורטית לשמוע את הקורא. ואומנם באותה הוראה בשם הגרי"ש אלישיב בענין התפילה בציבור, יש בפועל להרחיק את הרמקול ולהעמידו כך, שהעשרה ישמעו את המברך בקולו המקורי אז יוכלו האחרים להצטרף אליהם.

ועוד ניתן לדחות את ראיית הרב עובדיה ביחווה דעת שאין הדבר דומה לסוכה שבפועל קיימת וניכרת ויכולה לעשות צל, ולעומתה הקול של הש"צ אינו נשמע בשום אופן אלא דרך המיצוע של הרמקול. מציאות זו דומה יותר לנר הבדלה שאין הכרח שלא יהיה שם אור אחר. אמנם גם שם ניכר לעין שיש אור, בעוד שכאן אין שום היכר להשמעת הקול אלא מה שבוקע דרך המכשיר.

תיקון לחטא עץ הדעת, אבל בשכר אין חשש. וכשאין לה עצה אחרת יכולה להוציא את הקטן בהבדלה, והקטן ישתה את היין, דאע"פ שהקטן יכול לברך בעצמו, מ"מ הרי כבר ביאר רש"י בעירובין (מ, ב) דהשתיה בכוס של ברכה הוא משום שלא יהא גנאי לכוס, ואע"פ שאינו שותהו אינה ברכה לבטלה, ולכן כיון שאין הטעימה חיוב כ"כ יכול גם הקטן לטעום מכוס של הבדלה שלא יהא גנאי לכוס".

ובדעתו פסק גם בשו"ת משנה הלכות (חלק ח במדור התשובות בסימן לו) וכך כתב: "ספרו היקר מבשר טוב קבלתי היום ואין טוב אלא תורה ורצונו של אדם זהו כבודו ארשום כאן הערה אחת, בסי' כ"ה העלה דבשעת הדחק יכולה אשה לצאת ידי הבדלה על הטלפון והאריך בזה, אמנם בעניותינו כבר הארכתי בזה בס"ד, דהגם שקצת מרבותינו הצדיקים האחרונים פלפלו בענין הטלפון להתיר כזה וכיוצא בזה לענין קדושה וקריאת המגילה, אבל האמת כי לפי שהי' אז בימיהם דבר חדש ולא ידעו אופן עבודת הטלפון כתבו מה שכתבו בזה, אמנם עכשיו שידוע אופן פעולת הטלפון, פשוט דאין יוצא בזה כלל, ואני דברתי עם אינזעניער מטעל – קאמפאני והסביר לי שמה שהאדם מדבר בטלפון, זה הקול נאבד מיד אלא שמהקול שלו נעשה בטלפון רישום קטן כפי קול המדבר ואותן הרישומים מוציאים אח"כ קול כמו שהוא מדבר או כעין זה והוא כמו קול שנתקבל בפלאטא או על טעיפ רעקארדער וע"י עלעקטרישע

פעולות מעביר את זה לצד השני ונשמע על צד השני, אבל אין זה כלל קול המשמיע אלא קול מעכאני שנעשה בסיוע העלעקטראניקס, וא"כ אין כאן כלל קול משמיע אלא הו"ל כקול פלאטא או טעיפ-רעקארדער שאינו יוצא בזה כלל".

ובהמשך דבריו שם הוסיף: "וקול הטלפון הוא כקול ההברה בכל מקום שאינו יוצא בו כלל, דלצאת בעינן שומע ומשמיע והכא חסר המשמיע, עכ"פ על המציאות א"א לפלפל כי כך הוא המציאות מהטלפון". ובכדי להמחיש ולהבהיר את נכונות הדברים הביא המשנה הלכות משל ודוגמא: "הגע עצמך אם למשל מי שהוא יודע לנגן טוב על המנגן וינגן אחד בפיו ויבא אחר ויעשה ממש נגון כמוהו בכל תנועותיו עם כל זה אין זה אלא מעשה המנגן ופשוט".

ובן פסק בשו"ת באר משה (חלק ג סימן קסו: בתוך דבריו המובאים לעיל **פרק א אות ט**) "שגדולי עולם שכתבו שאדם יוצא ידי חובת קריאת מגילה וברכת הבדלה ויש לענות אמן אחר ברכה כששומע ברכה ע"י הטלפון זה אינו, במחילת כתה"ק כי רבה היא עד מאד, וכעפר אני תחת כפות רגליהם ואין אשם בחיק גדולי רבותינו האחרונים זצ"ל במה שפסקו, שהם לפי תומם חשבו שהקול יוצא מפי המדבר ואותו קול נשמע ממש ישר מפי המדבר על צד השני, אבל זה באמת אינו בבירור גמור, וחלילה לצאת קריאת מגילה או הבדלה וכיוצא בזה על ידי

טלפון וכו' וצריך לפרסם טעות העולם שלא אדם יוצא ידי חובת הבדלה על יהיו נכשלים בזה, ולהודיע ברבים שאין הטלפון"ה.



ה. עוד העיר רבי שמואל יוסף שטיצברג: בשורש גדרו של היוצא בברכה מחברו. דהנה לגבי ברכות ותפילה להוציא אחד את חברו בברכת הנהנין מצינו בפוסקים שאין אחד מוציא את חברו בברכה, אלא כשקובעים יחד את מקום האכילה, ויושבים על מפה אחת, ובזמנינו דווקא כשיושבים בשולחן אחד. אך אם נמצאים בשדה, והם מפוזרים ומפורדים - אינם מצטרפים לצאת ולהוציא אפילו אם קבעו לאכול בזמן אחד, כיון שאינם קבועים במקום אחד. וכן הביא בס' ערוך השולחן בסימן קס"ז סעיף כ"א בשם רב האי גאון שפירש 'הסיבו אחד מברך לכולם' - היינו מלשון סיבוב שיישבו כולם מסביב שזה מורה על קביעות, וכ"כ בסעיף כ"ה שבזמנינו שאין רגילות לשבת על מפה אי"ז קביעות אא"כ יושבים על שולחן אחד. וכן כתב בשו"ע הרב בסימן קצ"ג סעיף א' שקביעות להוציא אחרים בברכה צריכה להיות כעין קביעות לזימון, דהיינו שצריך שיקבעו כולם יחד מקום אחד כדי לצאת בברכתו של אחד וגם ישבו על שולחן אחד ולא בכמה שולחנות. ואם כן יש לתמוה על דברי הפוסקים שהתירו לצאת בברכות ובמצוות על ידי שמיעה בטלפון או ברמקול, שאפילו אם נימא שהקול הנשמע על ידי הטלפון או הרמקול הריהו נחשב כקול האדם ממש, מכל מקום הרי חסר כאן את הקביעות הנדרשת בכל מקום להוציא אחרים בברכה או במצוה, שהרי ברור ופשוט שהשומע את חברו על ידי הטלפון אינו עדיף ממי שרוצה לצאת בברכת חברו בשדה ללא קביעות שלא יצא. וא"כ אפילו אם נאמר שהקול הנשמע בטלפון אינו נחשב כקול שנעקר, [וכדברי בעל שו"ת הלכות קטנות שהביא כת"ר], מכל מקום הרי ברור שגוף האדם המברך והמשמיע אינו נמצא במקום השומע ומהיכי תיתי שיועיל להוציא. ואולי שאני השומע ברכה על ידי רמקול, שאע"פ שבלעדיו לא היה אפשרות לשמוע בבירור את קולו של המברך, מ"מ כיון שכולם עומדים במקום אחד או עכ"פ סמוכים למקומו של המברך, לפיכך אפשר להבין שיוצאים לדעתם על ידי שמיעה ממנו. משא"כ בטלפון שאין השומע עומד כלל במקומו של המברך, וצ"ע.

אמנם כל זה הוא לגבי יציאה בברכתו של אחר בברכת המצוות שיש בהם ברכת הנהנין, כגון קידוש או הבדלה שיוצאים בה גם בברכת היין. אך לגבי ברכת המצוות או לגבי מצוות שאין בהם הנאת הגוף כגון תקיעת שופר וכדומה, אולי יש לעיין בזה. דעיין בביאור הלכה בסימן רי"ג סעיף א' ד"ה על, שצידד, שגם בברכת הריח צריך להיות קביעות בישיבה וכמו בכל הברכות שצריך שתהיה בהם קביעות כדי לצאת ולהוציא. אמנם בשו"ע הרב שם סעיף ה' חלק וכתב שבברכה על הרחת מוגמר א"צ קביעות ויכולים לצאת ולהוציא בעמידה אף שאינם מקובצים יחד. ובשו"ת שבט הלוי ח"א סימן ר"ה בהגהות לסימן רי"ג, ביאר את דברי שו"ע הרב, שהרחת בשמים הוי הנאת הנפש, וכיון שמצד הנפש כל ישראל אחד הם לפיכך א"צ צירוף, משא"כ הנאת אכילה שהיא הנאת הגוף ומצד הגוף הרי הגופים נפרדים, לפיכך צריך לצאת בהם על ידי צירוף הגופים. וא"כ לפי דבריו אולי במצוות שאין בהם הנאה, וה"ה בברכה עליהם אפשר דא"צ קביעות, וכמו שבאמת מצינו לגבי תקיעת שופר וכדומה שלא ראינו שיצרכו בהם הפוסקים קביעות.

סימן לא

ברכות המגילה עובר לעשייתן

פרק א - ברכת המצוות לאחר קיום המצוה

פרק ב - ברכת שהחיינו לאחר קיום המצוה

פרק ג - ברכת שהחיינו וברכת שעשה ניסים למי שאין בידו מגילה

בערב פורים תשס"ח: חותנתי שתחי' לא חשה בטוב, ומפאת חולשתה לא היה באפשרותה לבוא לבית הכנסת לקריאת המגילה בלילה [לאחר צאת הכוכבים]. ונשאלה השאלה, האם תוכל לשמוע את קריאת המגילה בביתה מבעוד יום. ומה דין הברכות - האם צריך בעל הקורא שקרא לה את המגילה לברך עבורה את הברכות מבעוד יום, או שהיא תברך בעצמה. ומאידך, יתכן שאין לברך כלל, אלא תשמע את הקריאה ולא תברך.

בשעת מעשה, השבתי לה, שיקראו לה את המגילה לפני צאת הכוכבים, אך את הברכות ראוי שלא יברך בעל הקורא, וגם היא לא תברך בעצמה ובגלל מחלוקת הפוסקים האם ניתן לברך על קריאת המגילה מבעוד יום, וספק ברכות להקל, וכפי שהרחבנו בנדון זה בסימן [כח] בענין קריאת המגילה בין השמשות - אלא שתאזין לאחר צאת הכוכבים ע"י הטלפון, לאמירת הברכות בשעה שקוראים את המגילה בבית הכנסת, והיא תענה אמן.

הסתמכתי על פסק ההלכה בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ד סימן צא אות ד) שהתיר לאשה הנמצאת בבית חולים לשמוע הבדלה בטלפון, (והבאנו דבריו לעיל סימן ל, ושם נתבאר ענין זה בהרחבה).

לאחר מעשה שבתי והתבוננתי בדברים. דלכאורה הרי "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן" (פסחים י, ב), ואם כן מה התועלת בשמיעת ברכות לאחר קריאת המגילה. ופניתי לברר סוגיא זו, האמנם יוצאים ידי חובה בברכות שנאמרו לאחר קריאת המגילה. ובנדון דידן, אם לא שמע ברכות קודם קריאת המגילה, האם צריך לשמוע את הברכות לאחר הקריאה.

והנה על מקרא מגילה מברכים שלוש ברכות:

[א] אשר קדשנו במצוותיו וציוונו על מקרא מגילה.

[ב] שעשה ניסים לאבותינו בימים ההם בזמן הזה.

[ג] שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.

ויש לדון האם הכלל "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן" שנאמר **בברכת המצוות**, נאמר גם בברכת **"שעשה ניסים"** ו"ברכת שהחיינו".

כמו כן יש לברר האם ברכות המגילה תוקנו על מצות קריאת המגילה בלבד, או שמא אף על עיצומו של יום הפורים – וזו איפוא, סיבה נוספת, שאפשר לברכם אף לאחר הקריאה.

פרק א – ברכת המצוות לאחר קיום המצוה

א –

מקור ההלכה שמברכים על קיום המצוות "עובר לעשייתן" הוא בסוגיא במסכת פסחים (ז, ב). לפנינו לשון הגמרא: "דכולי עלמא מיהא, מעיקרא בעינן לברוכי מנלן". כלומר, מניין שמברכים קודם לקיום המצוה. ומביאה הגמרא כמקור לדין הזה: "דאמר רב יהודה אמר שמואל, כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן". ופירש רש"י: "עובר – קודם".

בהמשך הסוגיא מובא שיש מצוות היוצאות מכלל זה, אשר מברכים עליהם לאחר קיום המצוה, והם: טבילה ושופר. ומקשה הגמרא: "בשלמא טבילה, דאכתי גברא לא חזי [האדם עדיין לא טהור, ואם כן ראוי לברך לאחר הטבילה], אלא שופר מאי טעמא [מברך לאחר קיום המצוה]. וכי תימא משום דילמא מיקלקלא תקיעה [ותהיה הברכה לבטלה], אי הכי אפילו שחיטה ומילה נמי". ומסקנת הסוגיא: "אלא אמר רב חסדא, חוץ מן הטבילה בלבד איתמר. תניא נמי הכי, טבל ועלה,

בעלייתו אומר ברוך אשר קדשנו במצוותיו וצונו על הטבילה". ומפורש כי בכל המצוות מברך קודם לעשייתן חוץ מן הטבילה שאין אפשרות לברך קודם [לפי רש"י מדובר בטבילת בעלי קרי "דקיימא לן בברכות (כ), שאסור בדברי תורה ובברכה". ולפי תוספות (שם ד"ה על הטבילה) מדובר בטבילת גרים כי "דווקא בטבילת גר דלא חזי קודם טבילה דלא מצי למימר וצונו דאכתי נכרי הוא"].

ובדברי הריטב"א (פסחים ז, ב) נתבארו שני טעמים מדוע צריך לברך קודם קיום המצוות: "וטעם זה שאמרו חז"ל לברך על המצוה עובר לעשייתן, כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת. ועוד, כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה [למצוה] שהיא עבודת הגוף".

ב –

נחלקנו הראשונים האם הדין שצריך לברך קודם עשיית המצוה הוא רק

לכתחילה, אולם אם בדיעבד, מאיזו סיבה שלא תהיה, לא בירך קודם הברכה, רשאי הוא לברך לאחר קיומה. או שגם בדיעבד אין לברך לאחר קיום המצוה, אם לא בירך "עובר לעשייתן".

בהלכות שחיטה נפסק בשלחן ערוך (יו"ד סימן יט סע' א) "השוחט צריך שיברך קודם, אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה. ואם שחט ולא בירך, כשרה". וכתב הרמ"א: "ואם שחט דבר דאתיליד בו ריעותא [שיש בעיה שבגינה יתכן והעוף או הבהמה ימצאו טרפה] וצריך בדיקה, ישחטנו בלא ברכה [שמא ימצא טריפה ונמצא שבירך לבטלה], וכשימצא כשר מברך על השחיטה, ובלבד שיהא סמוך לשחיטה". ובדרכי משה (שם אות ב) הוסיף והביא את דברי הגהות אשרי (חולין פרק א סימן ב) שלא רק ב"אתיליד בו ריעותא" רשאי לברך לאחר השחיטה אלא אף "אם שכח ולא בירך קודם השחיטה יברך אחר שחיטה".

ומפורש בדעת הרמ"א, שדברי הגמרא "כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן" נאמרו רק לכתחילה, אבל בדיעבד אם לא בירך קודם השחיטה יכול לברך לאחריה במקרים הנ"ל: כאשר שכח לברך קודם השחיטה, או כשהיה בבהמה חשש שהיא טריפה.

ובש"ך (שם ס"ק ג) הוסיף: "ובהג"ה אשר"י שם סיים דכל מצוות שלא ברך עובר לעשייתן מברך אחר עשייתן כדפירש

בברכות מאור זרוע, עכ"ל. ובפ"ק דברכות כתבו וז"ל, היכא דלא בירך קמיה דמצוה מברך אחר המצוה ויוצא ידי חובתו. אכן בסעודה דאסור לאדם שיהנה בלא ברכה, כיון דעבר ואכל והגיע ברכה אחרונה הואיל ואידחי אידחי. ומתבאר בדברי האור זרוע כי הדין שבדיעבד רשאי לברך גם לאחר קיום המצוה אינו דין מיוחד במצוות שחיטה, אלא בכל המצוות הדין שמברך "עובר לעשייתן" הוא רק לכתחילה, ובדיעבד יכול לברך אף אחר שקיים את המצוה [מלבד מברכות הנהנין].

האור זרוע (ח"א הלכות קריאת שמע סימן כה) הביא ראיה לכך, מדברי המשנה בסוף מסכת פסחים (קכא, א) "בירך על הפסח פטר את הזבח", ו"זבח" היינו קרבן חגיגה הבא בי"ד ניסן, וקרבן החגיגה היה נאכל קודם קרבן הפסח. ולכאורה כיצד שייך למצוא מצב ש"בירך על הפסח" ובברכה זו פוטר את ה"זבח", החגיגה שנאכל קודם לכן, מבאר האור זרוע: "לאו כגון ששכח ואכל הזבח בלא ברכה, והביאו את הפסח, ובירך עליו, וקתני פטר". ומדייק האור זרוע: "הא לא בירך על הפסח, לא פטר, וצריך לברך על הזבח אע"פ שגמר ואכל".

- ג -

אולם לאחר שהביא הש"ך את דברי האור זרוע, כתב: "אכן, אין כן דעת הרמב"ם שכתב (הלכות ברכות פרק יא הלכה ו) אם

שחט בלא ברכה אינו חוזר אחר שחיטה ומברך אשר קדשנו במצותיו וצונו על השחיטה, וכן אם כסה הדם בלא ברכה או הפריש תרומה ומעשרות או שטבל ולא בירך, אינו חוזר ומברך אחר עשייה וכן כל כיוצא בזה".

ובהמשך דבריו הביא הש"ך שבספר ברכת אברהם (סוף חלק א וריש חלק

י) "האריך מאד לסתור שיטת הרמב"ם שאם לא בירך קודם המצוה לא יכול לברך לאחריה "במליצות והרצאות דברים", ועיקר טענתו על הרמב"ם: "דאם איתא דאינו מברך אחר עשייתו, אם כן היכא שרינן לגר (כדלקמן יו"ד סי' רסח סע' סב) וכן שאר חייבי טבילות (כדלקמן סימן ר) ושאר מצוות לברך לכתחילה אחר עשייתו, ואי משום דלא היה אפשר לברך קודם הברכה, לא הוה ליה לברך כלל". כלומר, בגמרא מבואר שלענין טבילת גר, היות ואי אפשר לברך קודם קיום המצוה, מברך לאחר מכן, ולא אמרינן "הואיל ואידחי אידחי". ואם כן גם במצוות האחרות, אמנם לכתחילה יש לברך קודם המצוה, מכל מקום מדוע שלא נאמר שאם לא בירך קודם קיום המצוה, שיברך אחר כך, כמו בגר, שרשאי לברך אחר הטבילה.

אולם הש"ך דחה את דברי הברכת אברהם: "דהא ודאי קיימא לן כל הברכות הם מדרבנן חוץ מברכת המזון, וכדאיתא בברכות בכמה דוכתי ובפוסקים. אם כן הם אמרו לברך קודם המצוה ולא אחר המצוה כלל, והם אמרו בגר ודכוותיה

דאכתי גברא לא חזי יברך אחר המצוה. והכי משמע בפרק שלושה שאכלו (ברכות נא, א) דאמרינן התם, אמר רבינא הלכך אפילו גמר מלאכול יחזור ויברך, דתניא טבל ועלה אומר בעלייתו ברוך אקב"ו על הטבילה. ולא היא, התם מעיקרא גברא לא חזי, הכא מעיקרא חזי, והואיל ואידחי אידחי, ע"כ. אלמא דדווקא גבי טבילה ודכוותיה משום דלא חזי מעיקרא, אבל היכא דחזי מעיקרא ולא בירך, לא יברך אחר כך". והיינו שיש להבדיל בין גר שלא יכול לברך קודם הטבילה משום שכלל אינו שייך בברכות, שהרי עדיין אינו יהודי, ולכן מעיקרא תיקנו חז"ל שיברך אחר הטבילה. לעומת כל יתר המצוות, שלדעת הרמב"ם עיקר תקנת חז"ל היתה לברך אך ורק קודם המצוה, ואם שכח לברך, אינו יכול עוד לברך.

נמצאנו למדים, כי נחלקו הראשונים האם הדין שצריך לברך קודם עשיית המצוה הוא רק לכתחילה, או שגם בדיעבד אין לברך לאחר קיום המצוה. לדעת האור זרוע והגהות אשרי, החיוב לברך "עובר לעשייתו" הוא רק לכתחילה, אבל בדיעבד כשם שבטבילה שאי אפשר לברך קודם מברכים לאחריה - כך בכל מצוה שלא בירכו קודם עשייתה רשאי לברך גם לאחריה. ואילו לדעת הרמב"ם אין לברך כלל לאחר קיום המצוה, ורק בטבילת גרים שאין אפשרות מהותית לברך קודם הטבילה היות והוא עדיין אינו יהודי - תיקנו מעיקרא את הברכה לאחר המצוה.

- ד -

בחדושי בית הלל על גליון השו"ע, כתב על דברי הרמ"א הנ"ל (יו"ד סימן יט סע' א; הובא לעיל **אות ב**) סברא מחודשת בדין ברכה לאחר קיום המצוה.

באמור לעיל, הרמ"א פסק שאם "אתיליד רעותא בבהמה", שוחט ולא מברך, ולאחר שימצא כי הבהמה כשרה, מברך. וכתב על כך הבית הלל: "ונראה הטעם משום דאף על גב דהוי עובר לעשייתן, וקיימא לן דכל שהוא עובר לעשייתן אינו מברך עליו, וכדאיתא באו"ח (סימן קסז סע' ח) שכתב ואכל ולא בירך המוציא, אם נזכר בתוך הסעודה מברך, ואם לא נזכר עד שגמר סעודתו אינו מברך. התם היינו טעמא משום דלא היה בדעתו לברך משום ששכח, אבל היכא שהיה מתחילה דעתו לברך אלא שאינו ראוי לברך מחמת דאתיליד בה רעותא, אם כן כשימצא אחר כך כשר סמוך לשחיטה הוי קצת עובר לעשייתן, וכדאיתא בגמרא דברכות פרק שלשה שאכלו (ג, ב) גבי משקין בולעין ואחר כך מברך. וכתב הרא"ש (שם פרק ז סימן לג) וז"ל, ולא דמי לאכל ושכח ולא בירך עד שגמר סעודתו שאינו מברך, שאני הכא שנזכר בעוד המשקים בתוך פיו, ודומה קצת לעובר לעשייתן מה שנזכר קודם הבליעה אלא [שלא] שהיה יכול לברך, עכ"ל".

ולמדנו מדבריו כי גם אם ההלכה שצריך לברך על המצוות "עובר

לעשייתן" מעכבת בדיעבד, שאם לא בירך קודם המצוה שוב אינו מברך לאחריה. זהו דווקא כששכח לברך קודם קיום המצוה, שאז אינו מברך אחר כך. אולם כאשר מעיקרא חשב לברך אחר כך כמו בבהמה ש"אתיליד ביה רעותא", היות ועוד קודם קיום המצוה חשב לברך לאחריה, וכלשונו של הבית הלל "הוי קצת עובר לעשייתן", ואם כן גם כאן יוכל לברך.

והוא מביא מקור לסברא זו מדברי הגמרא בברכות שאם שכח והכניס משקין לפיו בלא ברכה, בולע ואחר כך מברך. והקשה הרא"ש מדוע דין זה שונה מההלכה שהאוכל ולא בירך ונזכר לאחר שגמר לאכול, אינו מברך. ותירץ הרא"ש "שאני הכא שנזכר בעוד המשקין בפיו, ודומה קצת לעובר לעשייתן". וסברא זו מוזכרת גם במשנה ברורה (סימן קעב ס"ק ד) "דשאני הכא דמאחר שנזכר בעודו בפיו היה עליו אז חיוב ברכה ודומה זה קצת לעובר לעשייתן, אלא שלא היה יכול לברך לכן לא נפטר מן הברכה". ומכאן למד הבית הלל, שלפעמים גם ברכה לאחר קיום המצוה נחשבת כ"עובר לעשייתן". ולכן גם אם ההלכה שצריך בכל המצוות לברך "עובר לעשייתן" מעכבת בדיעבד, אך במקום שחשב קודם המצוה לברך לאחריה, שפיר נחשב הברכה כ"עובר לעשייתן".

ואכן זו סברא מחודשת, שעצם המחשבה קודם קיום המצוה לברך אחריה

מחשיבה את הברכה לאחר קיום המצוה כ"עובר לעשייתו".

- ה -

מאידך יש שלמדו כי דברי הרמ"א שניתן לברך על מצות שחיטה לאחר השחיטה נאמרו רק במצוה זו, ואין ללמוד מהם למצוות אחרות.

בחידידושי יד שאל על גליון השו"ע ביאר את דברי הרמ"א שאם "אתיליד רעותא בבהמה" מברך לאחר שמצא כי הבהמה היתה כשרה, על פי דברי השו"ע (יו"ד סימן א סע' ז) שפסק כי אילים על אף שאינו יכול לברך "שוחט אפילו לכתחילה, אם אחר מברך". ובט"ז (שם ס"ק יז) הביא את שיטת האור זרוע (סימן שסז) שחלק על דברי השו"ע, ולדעתו אילים שלא יכול לברך לא ישחוט לכתחילה, וז"ל: "והאילים והערום לא ישחוט לכתחילה מפני שאינם יכולין לברך, כדתנן פ"ק דתרומות חמישה לא יתרמו, ואם תרמו תרומתן תרומה, האלם והשכור והערום והסומא ובעל קרי לא יתרמו ואם תרמו תרומתן תרומה".

ובביאור דעת השו"ע, מדוע אילים יכול לשחוט ויתן לאתר לברך, ואילו בתרומה לא יתרום ואחר יברך, כתב הט"ז וז"ל: "דבשחיטה נראה טעמו דאחר מברך שפיר, דברכת השחיטה אינה באה על השחיטה עצמה, דהא אין חיוב לשחיטה אם אינו רוצה לאכול. אלא עיקר הכוונה לתת

שבח למקום ברוך הוא על שאסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה, ובוה ודאי כל ישראל שייך באותה ברכה, שהרי על כולם יש איסור, אלא שאין לברך שבח זה למקום אלא בשעת שחיטת שום בהמה"

ומבואר בדברי הט"ז שהברכה על מצות השחיטה שונה מכל ברכת המצוות, ולמרות שהיא על עשיית מצוה, אולם במהותה היא ברכת השבח שהבדילנו מבין העמים ואסר לנו אכילת בשר בלא שחיטה. ולכן דווקא כשהברכה היא על עצם עשיית מצוה, כגון מצות תרומה, צריך עושה המצוה לברך את הברכה ולא אחר. אולם בשחיטה, מכיון שהברכה אינה על עשיית המצוה, אלא זו ברכת השבח בזמן קיום המצוה, שפיר פסק המחבר שאפילו לכתחילה יכול אחר לברך.

ע"פ פי סברת הט"ז, כתב היד שאל לבאר את פסק הרמ"א שהשוחט בהמה שיש חשש שהיא טריפה מברך על השחיטה לאחריה, וז"ל: "והנה לפי מה שכתב הט"ז דברכת השחיטה לא שייך על השחיטה, שהרי אין מצוה לשחוט ולאכול רק שהיא שבח לשם מה שאסר לנו לאכול בלי שחיטה, ע"ש. ואם כן למה לא יהיה מברך לאחר שחיטה. והלא אינו שייך לשחיטה כלל, רק שתיקנו בעת השחיטה כמו שכתב שם הט"ז. ואם כן על כל פנים בשבח למה לא יברך אחר כך, ולא שייך כאן עובר לעשייתו". ויוצא לפי דבריו, שאפילו אם שכח ולא בירך לפני השחיטה, יכול לברך

גם לאחר מכן, מפני שהברכה במהותה היא "ברכת השבח".

וכדברי היד שאול מפורש בשו"ת כתב סופר (או"ח סימן כא) וז"ל: "וכשאני לעצמי נראה לי שיש לחלק בין ברכת השחיטה לשאר ברכת המצוה, על פי מה שכתב הט"ז דברכת השחיטה שאני מכל ברכת מצוה, דברכת השחיטה יוכל אחר לברך על מעשה שחיטה של חברו דאין ברכת השחיטה על מעשה שעושה דליכא מצוה לשחוט ולאכול, ומברכים על שקדשנו באיסור זה. וכולם יכולים לברך בכל שעה על זה אלא שאין לברך שבח זה אלא בשעת מעשה השחיטה, עי"ש. ויש לומר גם כן דיש חילוק בין ברכת השחיטה לדבר זה היכא דלא בירך, או עכ"פ היכא דאי אפשר לו לברך תחלה, כגון דאתיליד ריעותא, דיוכל לברך אחר כך. דהא עכ"פ מברך ברכה זו בשעת מעשה זה, וגוף הברכה אינה על מעשה מצוה זו שעושה עכשיו אלא על כלליות קדושת איסור זה, שכל אחד יוכל לברך בכל עת אלא שגבול שמו לה מתי יברכה. מה שאין כן בשארי מצוות דבאו על מצוה זו שעושה ומחוייב על קרקפתיה דעושה, צריך לברך דוקא קודם שעושה ולא אחר כך, דמה שעבר עבר, כמו שכתב הרמב"ם כנ"ל".

- י -

לפיכך: נתבאר לעיל שלוש דרכים בביאור שיטת הרמ"א שמברך

לאחר השחיטה כששחט בהמה או עוף שיש בהם "ריעותא" וחשש טריפה, ומתוך כך יש ללמוד האם ניתן לברך גם שלא "עובר לעשייתן", וכגון כששכח לברך קודם השחיטה:

[א] הש"ך למד מדברי הרמ"א יסוד בכל ברכת המצוות - שבדיעבד רשאי לברך לאחר עשייתן. ולכן כשיש חשש שמא ימצא טריפה, וכן כששכח לברך, רשאי לברך לאחר השחיטה.

[ב] הבית הלל ביאר את דברי הרמ"א, שמתבאר בהם יסוד - שרק כאשר חשב קודם עשיית המצוה שיברך אחר כך הרי זה מוגדר כ"עובר לעשייתן". ולכן כש"אתיליד רעותא" וחשב מראש שיברך לאחר השחיטה, רשאי לברך גם לאחר השחיטה. אבל השוכח לברך, אינו מברך לאחר מכן.

[ג] לדעת היד שאול והכתב סופר, אין ללמוד מדברי הרמ"א יסוד לכל ברכת המצוות, שבדיעבד רשאי לברך לאחר עשייתן. כי רק בברכה על מצות השחיטה רשאי לברך באופנים מיוחדים גם לאחר קיום המצוה, משום שהיא ברכת השבח, ולא נאמר בה דין "עובר לעשייתן". ורק לכתחילה תיקנו לברך קודם השחיטה, שזהו הזמן המתאים ביותר לשבח את הקב"ה שציוונו במצות השחיטה.

בניגוד לדברי הרמ"א, מצינו שיטה רביעית בדיון "עובר לעשייתן":

[ד] **הפרי מגדים** (יו"ד סי' יט שפתי דעת ס"ק ג) הביא את דברי הפוסקים [הש"ך עצמו, והתבואות שור] שכתבו, שאם שחט בהמה או עוף שיש בהם "ריעותא" וחשש טריפה, או במקרה ששכח לברך קודם השחיטה – לא יברך מחמת הספק, מדין "ספק ברכות להקל", אלא "יהדר אחר בעל חי אחר

ויברך, ויכוין להוציא זה". כלומר, בשעה ששוחט את הבהמה שיש בה "ריעותא", או במקרה ששכח לברך קודם השחיטה, ראוי להדר לשחוט אחריה בהמה אחרת, ואז יברך על הבהמה השניה ששוחט ויכוין לצאת בזה ידי חובת הברכה על שחיטת הבהמה הראשונה.

לפי זה נפנה לדון בשאלה שפתחנו בה, האם מי שקרא מגילה ולא בירך קודם לכן "על מקרא מגילה", רשאי לברך אחר כך על מקרא מגילה.

לדעת הרמב"ם, וכן פסק המחבר – אין לברך כלל על מצוות לאחר שכבר קיימם, ובכלל זה כמובן, מקרא מגילה. ולפיכך מי שקרא מגילה ומאיזה סיבה שלא תהיה לא בירך לפניו [כגון בקריאה בין השמשות, שיש ספק אם מברך, או כששכח לברך] לא יברך לאחר הקריאה.

גם לדעת **היד שאול והכתב סופר** בביאור דברי הרמ"א – רק בברכת השחיטה שהיא ברכת השבח רשאי בדיעבד לברך לאחר השחיטה, מה שאין כן כל יתר המצוות, ובכללן מקרא מגילה ודאי אינו רשאי לברך לאחר עשיית המצוה.

אולם לפי הבנת הש"ך בדברי הרמ"א, החלכה כדברי ההגהות אשרי והאור זרוע, שבכל ברכת המצוות אם לא בירך "עובר לעשייתן", בדיעבד עדיין ניתן לברך גם לאחר שקיים את המצוה. ואם כן הוא הדין מי שלא בירך או שמע ברכת "על מקרא מגילה", רשאי לברך גם לאחר קריאת המגילה.

גם לדעת **הבית הלל** שחידש בהבנת דברי הרמ"א שבמקום שחשב מראש לברך לאחר קיום המצוה, הרי זה נחשב כ"עובר לעשייתן", יתכן כי בנדון המעשה עם חותנתי שתחי', שידעה מראש שלא תוכל לברך על קריאת המגילה בין השמשות, יש כאן **מחשבה** לברך לאחר קיום המצוה, ותוכל אף **לברך בעצמה** לאחר קריאת המגילה כאשר ודאי לילה, מכיוון שמעיקרא חשבה לעשות כך.



ברם גם לשיטות שרשאי לברך לאחר קיום המצוה, ודאי שהברכה צריכה להיות סמוך לקיום המצוה, וכפי שכתב הרמ"א [בהמשך דבריו הנ"ל בענין בהמה ש"אתיליד בה רעותא"] "וכשימצא כשר מברך על השחיטה, **ובלבד שיהא סמוך לשחיטה**". ומכל מקום לא נתברר שיעורו של פרק זמן זה של "סמוך" כמה הוא, ומסתמא צריך שיהיה שיעור שניכר עדיין שהברכה שמברך נאמרה על המצוה שקיים קודם לכן.

פרק ב - ברכת שהחיינו לאחר קיום המצוה

על קריאת המגילה מברכים גם ברכת "שהחיינו", ויש לברר האם הכלל שצריך לברך ברכת המצוות "עובר לעשייתן" נאמר גם בברכת "שהחיינו". ובנדון דידן, כאשר לא בירך "שהחיינו" קודם קריאת המגילה, האם רשאי לברך לאחר הקריאה.

- א -

הפוסקים שבדיעבד רשאי לברך "על מקרא מגילה" גם לאחר הקריאה, רשאי לברך "שהחיינו" גם לאחר קריאת המגילה.

והנה בהלכות חנוכה נפסק בשלחן ערוך (או"ח סימן תרעו ס' א) "המדליק בליל ראשון מברך שלש ברכות: להדליק נר חנוכה, ושעשה ניסים, ושהחיינו". והוסיף הרמ"א (שם סעיף ב) "ויברך כל הברכות קודם שיתחיל להדליק". ובביאור הגר"א כתב: "ויברך כל הברכות קודם, רצונו לומר, אף שעשה ניסים ושהחיינו צריך עובר לעשייתן כמ"ש בפ"ב דמגילה לא שנא אלא לאחריה כו' כל המצוות כולן כו' לפניו מאי כו'".

מבואר בדברי הגר"א כי הרמ"א בא לחדש שגם ברכת "שעשה ניסים" וברכת "שהחיינו" יש לברך קודם ההדלקה כדי שיהיו "עובר לעשייתן". והמקור לכך, מדברי הגמרא במגילה הנ"ל, שצריך לברך את כל שלושת ברכות המגילה לפני קריאת המגילה. ומתבאר בדעת הגר"א ההלכה שכל הברכות מברך עליהם "עובר לעשייתן", נאמרה גם בברכת "שהחיינו" וברכת "שעשה ניסים" ואף שאינן ברכת המצוות.

בגמרא במגילה (כא, ב) מובא: "מקום שנהגו לברך [על המגילה] יברך. אמר אביי, לא שנו אלא לאחריה, אבל לפניו מצוה לברך. דאמר רב יהודה אמר שמואל, כל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. לפניו מאי מברך, רב ששת מקטריא איקלע לקמיה דרב אשי, וברך מנ"ח". ופרש"י: "על מקרא מגילה, ושעשה ניסים, ושהחיינו". וכן נפסק בשו"ע (או"ח סימן תרצב ס' א) "הקורא את המגילה מברך לפניו ג' ברכות: על מקרא מגילה, ושעשה ניסים, ושהחיינו".

מפישטות הסוגיא נראה שברכת "שהחיינו" אינה שונה מברכת "על מקרא מגילה", וצריך לברכה לפני הקריאה. ובפרט, שלכאורה הברכה נתקנה על קריאת המגילה, ואם כן כשם שעל הקריאה צריך לברך "עובר לעשייתן", כך גם "ברכת שהחיינו" מברך לפני הקריאה. וממילא, השאלה האם בדיעבד כשלא בירך "שהחיינו" קודם הקריאה, רשאי לברך לאחר הקריאה או לא - תלויה בשיטות הפוסקים שנתבארו בפרק א'. ולדעת

- ב -

והנה בנדון חיוב "עובר לעשייתן" בברכת השבת, לכאורה ברכת "שהחיינו" עיקרה הודאה על השמחה "שהחיינו" וקיימנו והגיענו לזמן הזה". ומעתה, כאשר מברכים "שהחיינו" על קיום מצוה, יש לדון מהו מיקומה המועדף של הבעת השמחה – קודם קיום המצוה או אחריה.

ובשו"ת כתב סופר (או"ח סימן כה) דייק מדברי הרמב"ם שלדעתו בדיעבד רשאי לברך ברכת שהחיינו גם לאחר קיום המצוה: "ואקדים עוד דנראה לי מתוך דברי הרמב"ם, מדלא כתב גם כן דאם לא ברך שהחיינו קודם עשיית מצוה דלא יברך אחר כך, כמו שכתב לענין ברכת המצוה עצמה, וכתב שם בעשיית סוכה ולולב אם לא בירך שהחיינו בשעת עשיה יברך בשעה שעושה מצוה, ולא כתב בכל מצוה שמברך שהחיינו שאם לא בירך קודם עשית המצוה שלא יברך עוד, שמע מינה דסבירא ליה דברכת שהחיינו יוכל לברך".

ובביאור הדברים הוסיף הכתב סופר: "והחילוק בין ברכת המצוה לברכת שהחיינו הוא, דברכת המצוה קאי על המעשה שעושה עכשיו ואחר שכבר עשה איך יברך, וכן כתב הרמב"ם מפורש בהלכות אישות בברכת נשואין. אבל ברכת שהחיינו על מצוה שבאה מזמן שיש בה שמחת הלב שזוכה לעשותה, גם אחר שעשה שמחה בלבם שהחיינו ה' לזמן הזה וזכה לעשותה ובוודאי לכתחלה יברך קודם

עשיה, ובדיעבד יוכל לברך אחר כך, כנ"ל ממשמעות הרמב"ם, והחילוק נכון מסברא". **ומתבאר** איפוא לדעת הכתב סופר, שמכיון וברכת "שהחיינו" היא הודאה על השמחה שזוכה לקיים המצוה, לכתחילה המקום המתאים להבעת השמחה הוא קודם שמקיים המצוה. ומכל מקום בדיעבד רשאי לברך גם לאחר קיום המצוה, שכן ודאי גם אז הוא שמח על שזכה לקיים המצוה, ויש לו להודות לה' על כך.

- ג -

רבי משה שטרנבוך בספרו מועדים וזמנים (חלק ב סימן קכט) הסכים בעיקר גדר ברכת שהחיינו על קיום המצוה עם הכתב סופר, שהברכה היא הודאה על השמחה. אולם בשונה מהכתב סופר, לדעת המועדים וזמנים יש לחלק בין מצוות שאינן יכול לברך בשעת קיומם – שצריך לברך קודם לכן, לבין מצוות שיכול לברך תוך כדי עשייתה – שעדיף לברך את ברכת ה"שהחיינו" המתלווה לאותה מצוה, לאחר שהתחיל לקיים את המצוה. לפנינו דבריו:

"וע"כ נראה דהברכה דשהחיינו לא דמי לברכת המצוות, שעיקרה על שמחתו שזוכה לקיים מצוה ואתי שפיר טפי כשהוא עומד כבר בקיום המצוה דאז שמח טפי, רק כללא היא שאין מברכין שום ברכה אלא עובר לעשייתה, כמבואר במגילה (כא, א) ע"ש, דקאי נמי לענין ברכת שהחיינו.

אך במצוה שקיומה נמשך זמן רב, כדוגמת ישיבה בסוכה - עדיף לברך לאחר שכבר התחיל לקיים המצוה, וזה עדיין נחשב "עובר לעשייתו", מכיוון שחלק מהמצוה עדיין לפניו.

- ד -

ואילו בספר שבילי דוד (כללי ברכות פ"ב ב) מבואר שמקום הבעת השמחה בהודאה שבברכת שהחיינו הוא אך ורק קודם הברכה. דבריו נאמרו בתירוץ הקושיא על דברי הפוסקים שהביא המג"א (או"ח סימן רכה ס"ק ט) שאם לא בירך שהחיינו על פרי חדש באכילה ראשונה שוב לא יברך, וקשה, שהרי ברכת שהחיינו היא ברכת השבח, ואין צריך לברכה "עובר לעשייתו", ומדוע שלא יברך שהחיינו גם לאחר האכילה הראשונה. ותירץ השבילי דוד: "דשאר ברכות השבח הוא מגדולת הבורא וחסדיו עם הברואים, וזה בכל עת. אבל שהחיינו ניתקן על שמחתו לבד, דהוא רק בפעם אחת, וכיון שעברה שמחתו על מה יברך". ומבואר בדבריו, שברכת "שהחיינו" בשעת אכילת פרי חדש היא ברכת השבח שנתקנה על שמחת הלב, אולם מאחר והשמחה היא רק בפעם הראשונה כשאוכל את הפרי החדש, אין לברך לאחר שכבר אכל, כי כעת כבר אינו שמח כל כך.

ולפי דברי השבילי דוד יש לומר שהוא הדין בברכת "שהחיינו" על קריאת

אבל בסוכה המצוה נמשכת, ואף שישב מיקרי עדיין עובר לעשייתה. ועל כן אדרבה, ראוי לברך אחר הישיבה טפי שכבר התחיל לקיים המצוה, וע"כ עדיפא טפי לענין ברכת שהחיינו. וכן מוכח דבעצם מדינא דגמרא מברכין שהחיינו בסוכה תיכף בשעת עשיית הסוכה כמבואר במסכתין, מכל מקום נוהגין לאחר ולסדר הברכה בקידוש על הכוס כמבואר שם בפוסקים. וקשה הא מבטל הברכה כשעושה ואינו מברך שהחיינו. וע"כ נראה דשהחיינו מברך גם לכתחילה אחר כך כיון שגם אז עובר לעשייתו כשהמצוה נמשכת, ובשהחיינו עדיף כשכבר קיים המצוה דשמח טפי. ולפי דברינו גם לדינא דגמרא דמברכין על הסוכה בשעת עשייה, אין לברך לפניו כמו בברכת המצוות. דלענין שהחיינו במצוה נמשכת מברכין לכתחילה עם קיום המצוה דווקא".

ומתבאר בדבריו, היות וברכת "שהחיינו" היא על השמחה, לכן לכתחילה יש לברך לאחר שכבר שמח ו"הגיע" לשמחה הזו - דהיינו לאחר קיום המצוה. ומאידך גיסא, בגלל ההלכה שלא לברך אחר קיום מצוה אלא בזמן שעדיין הוא "עובר לעשייתו" - יש צורך לברך קודם קיום המצוה. ולכן במצוה שאינו יכול לברך תוך כדי קיום המצוה, כתקיעת שופר וקריאת המגילה, מברך "שהחיינו" קודם קיום המצוה כדי שהברכה תהיה "עובר לעשייתו".

המגילה והדלקת נר חנוכה שהשמחה היא רק בפעם הראשונה כשמקיים המצוה, דהיינו אך ורק קודם קיום המצוה, משום שאז עיקר השמחה. אך לאחר שקיים את המצוה, כבר אין זו אותה שמחת הלב כמו שהיתה בהתרגשות הראשונה כשבא לקיים את המצוה – ומסתבר שאז כבר לא יהיה רשאי לברך ברכת "שהחיינו".

יחד עם זאת, הדברים אינם מוכרעים, שכן יכולים אנו לחלק בין ברכת "שהחיינו" על אכילת פרי חדש שבזה צדקו דברי השבילי דוד שהשמחה היא רק בפעם הראשונה כשאוכל את הפרי החדש, ולכן אין לברך שהחיינו לאחר שכבר אכל, כי כבר אינו שמח כל כך. ולעומת זאת, בקיום מצוה [כגון מקרא מגילה או נר חנוכה], השמחה נמשכת גם לאחר קיום המצוה, וצ"ע.

- ה -

אולם עדיין יש לעיין בעיקר השאלה האם גם בברכת "שהחיינו" נאמר דין "עובר לעשייתו".

הרמב"ם מחלק בתחילת הלכות ברכות (פ"א ה"ד) את סוגי הברכות לשלושה, וז"ל: "נמצאו כל הברכות כולן שלשה מינים [א] ברכות הנייה [ב] וברכות מצוות [ג] וברכות הודאה שהן דרך שבח והודיה ובקשה כדי לזכור את הבורא תמיד וליראה ממנו".

ובפשטות, ברכת "שהחיינו" היא מהסוג השלישי של "ברכות ההודאה" שנתקנה להודות לה' על שהחיינו וקיימנו להגיע לזמן הזה. והדברים מפורשים באבודרהם (ברכת המצות ומשפטיהם) שכתב: "והטעם הנכון בעיני הוא מה שכתוב בתשובות הגאונים שאין מברכין שהחיינו אלא על דבר שיש בו שמחה והנאה לגוף. והכי אמרינן בתוספות דברכות ההולך להפריש תרומות מברך שהחיינו נראה מפני שהוא שמח ונהנה באסיפת פירותיו, וכן מברכין שהחיינו על מקרא מגילה ונר חנוכה שהם לשמחה דחס רחמנא עלן ופרוקינו. וכן נטילת לולב יש בו שמחה והנאה לגוף שמריח ריח טוב. וכן תקיעת שופר יש בו שמחה לפי שבתקיעת שופר יעלה זכרונו לפניו לטובה. וכן פדיון הבן יש בו שמחה שיצא בנו מכלל נפל. אבל בדיקת חמץ אין בה שמחה והנאה לגוף אבל מצטער הוא באבוד חמצו הנשאר לו ובשריפתו. וספירת העומר גם כן אין בה שמחה והנאה לגוף בזמן הזה. וגם מזה הטעם אין מברכין שהחיינו על המילה משום דאיכא צערא דינוקא".

ומבואר, שברכת שהחיינו, על מקרא מגילה ונר חנוכה הן מברכות השבח וההודאה, שניתקנו "לשמחה דחס רחמנא עלן ופרוקינו".

והנה בברכות השבח וההודאה, מפורש בדברי הרשב"א בחידושו על מסכת שבת (קלז, ב) שלא נאמר הדין "עובר

לעשייתן", אלא אדרבה מברך לאחר מכן. דברי הרשב"א נאמרו בענין ברכת "להכניסו בבריתו של אברהם אבינו" שמברך האב במילת בנו, וז"ל: "רבינו שמואל ז"ל היה אומר דצריך לברך כן קודם המילה, דכל המצוות כולן מברך עליהן עובר לעשייתן. ורבינו תם ז"ל חלק עליו שמשנה סדר הברייתא ששנה תחלה ברכת המל ואחר כך ברכת אבי הבן... ולא דמי לכל המצוות שמברך עליהן עובר לעשייתן, דהכא אינו אלא שבח והודאה בעלמא על שזיכהו להכניסו בבריתו של אברהם אבינו, כמו אשר קדש ידיד מבטן". [ואף רבינו שמואל לא חלק על יסוד זה אלא שסבר שאין זה ברכת השבח אלא ברכת המצוות, כמבואר בדבריו שם].

על עצם המצוה, ומדוע שלא יוכל לברך גם לאחר קיום המצוה.

נמצא איפוא, שמאחר וברכת "שהחיינו" היא ברכת השבח וההודאה, אין צורך לברכה דווקא "עובר לעשייתן".

מאידך גיסא, אפשר לומר שהיות וברכת שהחיינו המתלווה לברכת המצוות היא שייכת למצוה, וכל הדינים הקשורים לברכת המצוה, שייכים גם לברכת ה"שהחיינו" שמברך בשעת קיום המצוה, ובכלל זה דין "עובר לעשייתן", ולכן לכאורה בדין היה שצריך לברך קודם עשייתן, וצ"ע.

- 1 -

ואפשר להטעים את דברי הרשב"א שבברכת ההודאה אין דין "עובר לעשייתן", על פי דברי הריטב"א [הובא לעיל פרק א אות א] שהסיבה שמברך בכל המצוות "עובר לעשייתן" הוא "כדי שיתקדש תחלה בברכה ויגלה ויודיע שהוא עושה אותה מפני מצות השי"ת. ועוד כי הברכות מעבודת הנפש וראוי להקדים עבודת הנפש למעשה [למצוה] שהיא עבודת הגוף". וטעמים אלו לכאורה שייכים רק בברכת המצוות, שהברכה היא ברכה על המצוה שהולך לקיים עתה, ועל כן צריך להקדים את הברכה למצוה. מה שאין כן ברכת "שהחיינו" שנתקנה על השמחה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה, ואינה

מאידך, מצינו סברא אחרת לחייב לברך "שהחיינו" עובר לעשייתן, על פי המבואר בספר מור וקציעה (או"ח סימן תלב) בהגדרת ברכת שהחיינו: "לפי שברכה זו נתקנה על שמחת הלב ששמח בהנאה החדשה הבאה לו. הן בראיה ובשמיעה, הן בדבר גופני או רוחני, כל דבר אשר יבא לפרקים מזמן לזמן, והנפש נהנה ממנו, חובה על האדם לברך ולהודות עליו על השמחה והנאה רוחנית שהשיגה. כדרך שאמרו רז"ל אסור ליהנות מן העולם הזה בלי ברכה. כך הוא עיקר דינה של ברכה זו" וצ"פ זה כתב הישועות יעקב (או"ח סימן תרנא ס"ק ה) שצריך לברך "שהחיינו קודם המצוה לא מחמת הדין ש"כל הברכות מברך

עובר לעשייתן" שנאמר בברכת המצוות, אלא מדין ברכת הנהנין – כי אסור ליהנות מהמצוה קודם הברכה. ומוסיף הישועות יעקב, שאפילו לדעת הסוברים שברכת המצוות רשאי לברך בדיעבד לאחר קיום המצוה, אולם ברכת "שהחיינו" מברך רק קודם קיום המצוה, כדין ברכת הנהנין שלאחר שגמר לאכול שוב לא מברך ברכה ראשונה, וז"ל: "דדוקא בברכת הנהנין אחר שנהנה אינו ראוי לברך אבל בברכת המצוות הברכה יש לה שייכות אחר כך, ולכן אם לא בירך עובר לעשייתן מברך אחר כך. אבל שהחיינו של המצוות הוא על הנאה שבא לו מן קיום המצוה. ומהאי טעמא מחלקינן בין מצוה שיש בה שמחה כמ"ש הר"ן (פסחים כח, א בדפי הרי"ף ד"ה וכתוב), אם כן הוא בכלל ברכת הנהנין דאינו מברך אחר כך אף לשיטת רבינו, כנ"ל ברור".

וכדברי הישועות יעקב כתב בגליון מהרש"א על השו"ע (יו"ד סימן יט סע' ד) שבברכת שהחיינו שמברכים על המצוות "יש לומר דשוב דינו כברכת הנהנין ואין מברכין אחר כך. ועיין ספר ישועות יעקב או"ח סי' תרנא ס"ק ו".

נמצא כי לדעת הישועות יעקב והמהרש"א, יש לברך "שהחיינו" דווקא קודם המצוה משום שנתקנה להודות על שמחת ההנאה שבקיום המצוה, ודינה כדין "ברכת הנהנין" שאסור ליהנות קודם שיברך, ולכן אם כבר קיים את המצוה ונהנה, אין לו תקנה לברך אחר כך.

ברם כבר נתבאר לעיל [אות ב] כי בניגוד לדברי הישועות יעקב והמהרש"א, שברכת שהחיינו על קיום המצוה היא כברכת הנהנין שיש לברכה קודם קיום המצוה, יתכן לומר שברכת שהחיינו שאינה תלויה ב"זמן" אלא בקיום מצוה [כגון בקריאת המגילה או תקיעת שופר] – מכיוון שתיקנו אותה על המצוה, יש לומר שברכת ה"שהחיינו" היא כחלק מהברכות שמברכים על המצוה, ולכן גם ברכת ה"שהחיינו" צריכה להיות "עובר לעשייתן". ורק במועדים שמברכים ברכת שהחיינו על ה"זמן", אין מברכים "שהחיינו" קודם שנכנס החג, אלא אדרבה, בתוך החג, לאחר שכבר נמצא בזמן השמחה, אז מודים להקב"ה שהחיינו וקיימנו והגיענו לזמן הזה.



לסיכום: בשאלה האם בברכת "שהחיינו" המתלווה לקיום מצוה, רשאי לברך "שהחיינו" לאחר שכבר קיים את המצוה, נחלקו הפוסקים, ומחלוקתם תלויה בהגדרת ברכת ה"שהחיינו":

[א] דעת הגר"א שברכת "שהחיינו" שווה לברכת המצוות בהלכה זו ש"כל המצוות מברך עליהן עובר לעשייתן". ולכן, אם לא בירך "שהחיינו" קודם

לעשיית המצוה, הדין תלוי במחלוקת הפוסקים שהבאנו בענף א' האם הדין שבכל המצוות מברך "עובר לעשייתן" הוא רק לכתחילה, אך בדיעבד כשלא בירך קודם הברכה, רשאי לברך לאחר קיומה. או שגם בדיעבד אין לברך לאחר קיום המצוה, אם לא בירך "עובר לעשייתן".

מאידך, לדעת פוסקים אחרים, אמנם ברכת ה"שהחיינו" מתלווה לקיום מצוה, ברם גדרה שונה משום שהיא ברכת הודאה על שמחה "שהחיינו" וקיימנו והגיענו לזמן הזה", ולאור הבנה זו:

[ב] לדעת הכתב סופר לכתחילה המקום המתאים להבעת השמחה היא קודם שמקיים המצוה. ומכל מקום בדיעבד רשאי לברך גם לאחר קיום המצוה, שכן ודאי גם אז הוא שמח על שזכה לקיים המצוה, ויש לו להודות לה' על כך.

[ג] לדעת רבי משה שטרנבוך אמנם הברכה היא הודאה על השמחה. אולם בשונה מהכתב סופר, לדעתו יש לחלק בין מצוות שאינו יכול לברך בשעת קיומם – שצריך לברך קודם לכן, לבין מצוות שיכול לברך תוך כדי עשייתה – שעדיף לברך את ברכת ה"שהחיינו" המתלווה לאותה מצוה, לאחר שהתחיל לקיים את המצוה.

[ד] ואילו לפי דברי השבילי דוד שברכת "שהחיינו" עיקרה על השמחה, ועיקר השמחה הוא רק בפעם הראשונה, יש לברך "שהחיינו" קודם קיום המצוה ולא לאחריה.

[ה] ולדעת הישועות יעקב והמהרש"א, ברכת "שהחיינו" דינה כברכת הנהנין, משום שנתקנה להודות על שמחת ההנאה שבקיום המצוה, ולכן יש לברך "שהחיינו" דווקא קודם המצוה כדין "ברכת הנהנין" שאסור ליהנות קודם שיברך, אך אם נהנה, אין לו תקנה לברך אחר כך.

ועוד נתבאר, שיש להגדיר את ברכת ה"שהחיינו" על קיום מצוות כברכת השבח. ולפיכך על פי דברי הרשב"א שאין חיוב "עובר לעשייתן" בברכת השבח, היות וברכת "שהחיינו" היא ברכת השבח וההודאה, אין צריך לברכה "עובר לעשייתן".

פרק ג - ברכת שהחיינו וברכת שעשה ניסים למי שאין בידו מגילה

סברא נוספת, מדוע ניתן לברך את ברכות "שעשה ניסים" ו"שהחיינו" גם לאחר קריאת המגילה, מבוארת על פי מחלוקת הפוסקים האם רשאי לברך ברכות אלו גם כשאין בידו מגילה, כדלהלן.

- א -

ומתבארת מחלוקת בין המגן אברהם ובין היעב"ץ האם בפורים יש חיוב לברך "שהחיינו" למי שלא קרא את המגילה כלל. לדעת המג"א עיקר ברכת "שהחיינו" נתקן על מצות קריאת המגילה, ולכן אם לא קרא מגילה, אינו מברך שהחיינו בפורים. ואילו לדעת היעב"ץ, עצם היום של פורים טעון ברכת שהחיינו, ואפילו לא קרא את המגילה, עליו לברך "שהחיינו" [ויאמר את הברכה בשעת הסעודה על כוס, כשם שבשאר מועדים תיקנו לברך זמן על הכוס].

שתי הדעות הובאו במשנה ברורה (סימן תרצב ס"ק א) שכתב: "ומי שאין לו מגילה, לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויו"ט [מג"א]. ויש אומרים דראוי לברך זמן על היום מפני תקפו של נס שהיה בו, וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא ככל מועדי ה' שמברכין עליהן זמן, ועי' בביאור הלכה".

- ב -

בביאור הלכה (סי' תרצב ד"ה ושהחיינו) הביא את דברי המור וקציעה, וכתב שלדעתו לא רק ברכת "שהחיינו" היא על

כתב המגן אברהם (סימן תרצב ס"ק א) וז"ל: "ויכוין בברכת שהחיינו [ביום] גם כן על משלוח מנות וסעודת פורים שהם גם כן מצוות [של"ה]. ונ"ל דיכוין זה בברכת שהחיינו דיום כי זמנם ביום. ונ"ל דמי שאין לו מגילה לא יברך שהחיינו על משלוח מנות וסעודה, דזהו דבר הנהוג בכל יום ובכל שבת ויום טוב, דהא לא תקנו כלל ברכה עליהם".

היעב"ץ בספרו מור וקציעה (או"ח סימן תרצב) תמה על המג"א: "ולא ידעתי מה בכך שהוא דבר נהוג, והלא בלאו מצות שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום. ואף שהוא מדברי קבלה, צריך חיזוק כשל תורה ויותר ביחוד מפני תקפו של נס שהיה בו. וכיון דמזמן לזמן קאתי הרי הוא לענין זה ככל מועדי ה' שמברכין עליהן זמן וזמן לא בעי כוס, דהלכתא אומרו אפילו בשוק. ויום הכיפורים שאין בו אכילה ושתייה אלא שביתה ומנוחה, אעפ"כ מברכין אותו. הלכך נראה דאדרבה שפיר הוא למסמך זמן אכוס דסעודה למאן דלית ליה מגילה למיפק בה ידי חובה".

לאבותינו בזמן הזה, בחנוכה על שרגא, בפורים על מקרא מגלה, שנאמר ויאמר יתרו ברוך ה'".

- ג -

השדי חמד בחנוכה (חלק 1 מערכת חנוכה אסופת דינים ג) הביא בשם הבנין שלמה, כי בפורים אין לומר "זמן" על "עיצומו של יום", כי יום הפורים אינו דומה לשאר המועדים, וז"ל: "ולכן מכל הלין מוכח דחנוכה ופורים לא שייך כלל דיברך זמן על עצם היום, ואף שאינו מקיים שום מצוה כלל. דשאני רגלים וראש השנה ויום הכיפורים, דהם ימים קדושים ואסורים בעשיית מלאכה, ואם שוכת ואינו עושה כלום גם כן מקיים עשה דשבתון. והלכך צריך לברך זמן, משום עצם היום. וזמן זה שפיר יכול לברך אף כשהולך בשוק, דהא גם כשהולך בשוק הוא מקיים מצות עשה דשבתון, ואין צריך לזה כוס כלל, ורק לכתחילה תיקנו לברך זמן בשעת קידוש משום שאז מקבל עליו קדושת היום... אבל בחנוכה ופורים שאין להם קדושה כלל ומותרים בעשיית מלאכה, לא שייך לברך זמן על עצם היום כלל רק בעת שמקיים".

וכדבריו מפורש בשו"ת אגרות משה (או"ח ח"ה סימן מג) וז"ל: "בסימן תרצ"ב במשנ"ב סק"א כתב דיש אומרים דראוי לברך זמן על היום דפורים, וכתב בביאור הלכה שהוא ממור וקציעה להריעב"ץ שהשיג על המ"א, וכתב דאף בלא מצוות

"עיצומו של יום", אלא גם "ברכת שעשה ניסים" רשאי לברך על "עיצומו של יום", אף ללא קריאת מגילה, וז"ל: "ובאמת לפי סברת המור וקציעה שיברך זמן על עצם היום מפני תקפו של נס שהיה בו, אם כן היה לו לברך גם כן ברכת שעשה ניסים. ובאמת מצאתי במאירי של שבת לענין חנוכה [והוא הדין בעניינינו לענין פורים] וז"ל, מי שאין לו להדליק ואינו במקום שאפשר לו לראות, יש אומרים שמברך לעצמו שעשה ניסים ושהחיינו בלילה ראשון ושעשה ניסים בכל הלילות, והדברים נראים".

אולם לדעת הברכי יוסף יש לחלק בין ברכת שהחיינו שמברך על "עיצומו של יום", ובין ברכת "שעשה ניסים" שנתקנה רק על קריאת המגילה, כדברי הביאור הלכה בהמשך דבריו: ש"אם אין לו מגילה יברך שהחיינו אך לא יברך ברכת שעשה ניסים וברכת הרב את ריבנו [ר"י מלכו], אבל האחרונים כתבו דגם שהחיינו לא יברך עכ"ל. ולא אדע באיזה אחרונים מצא דבר זה לבד ממג"א ואליה רבה שהעתיקו ומהם אין ראיה כמו שכתבנו, וצ"ע למעשה. ועיין לעיל בסימן תרע"ו בשעה"צ אות ג".

אמנם בשאלות דרב אחאי גאון (פרשת

וישלח שאילתא כו) מפורש כדברי המאירי שהביא הביאור הלכה, שגם ברכת "שעשה ניסים" בחנוכה ופורים נתקנה על עצם היום, וז"ל: "וכד מטי יומא דאיתרחיש להו ניסא לישראל כגון חנוכה ופורים מיחייב לברוכי ברוך אשר עשה ניסים

שילוח מנות וסעודה ראוי לברך זמן על היום, כמו ברגלים ור"ה ויו"כ. אבל לא נכון לענ"ד הדמיון כלל שבין פורים וחנוכה ליו"ט... ומה שמברכין שהחיינו גם בר"ה וביו"כ הוא מצד החידוש שאיכא בעצם היום, שיש בהם קדושה ליאסר במלאכה, ובחיוב עשה על השביתה ממלאכה, מה שליכא זה בשאר ימות השנה. וזה הא ליכא אף בפורים שנקרא בקרא פעם אחד יום טוב (אסתר ט, יט) שתני רב יוסף מלמד שאסור במלאכה במגילה (ה, ב)... למסקנא דלא קיבלו עליהו איסור מלאכה, שאף במקום שנוהגין איסור במלאכה ליכא שום קדושה בעצם היום. וכל שכן שלא שייך בחנוכה שלא נקרא כלל בלשון יום טוב".

והוא מסיים: "חנוכה ופורים, שהן בעצם ימי חול בלא קדושה. ולכן לא שייך לברך עליהו מצד הגעת היום ברכת שהחיינו. ורק להמצוה דקריאת המגילה ועל הדלקת הנר מברכין שהחיינו. אבל כשאין לו מגילה, ואין לו נרות להדליק, וגם לא נרות של אחרים שהדליקו שיוכל לראותם, אינו מברך שהחיינו כדכתב המג"א (סימן תרצ"ב סק"א), ואינו כלום מה שתמה עליו במור וקציעה שהביא בביאור הלכה, ודברי המאירי צ"ע".

[ויתכן] שמחמת קושיות אלו, כתב היעבץ שכאשר מברך שהחיינו על היום, יסמוך את הברכה על הכוס בסעודה, כמובא בדבריו לעיל אות א].

★

נמצאנו למדים כי נחלקו הפוסקים האם ניתן לברך "שהחיינו" ושעשה ניסים" על עצם יום הפורים, ללא קשר לקריאת המגילה.

לדעת המג"א, הבנין שלמה והאגרות משה – ללא מגילה, אינו מברך לא "שהחיינו" ולא "שעשה ניסים".

לדעת המור וקציעה – מברך "שהחיינו" על היום גם ללא קריאת מגילה. וכתב הביאור הלכה שהוא הדין ברכת "שעשה ניסים" רשאי לברך על היום גם ללא קריאת מגילה, והביא ראיה לכך מדברי המאירי.

לדעת הברכי יוסף – ברכת "שהחיינו" שפיר רשאי לברך על היום גם ללא קריאת מגילה, אך לא ברכת "שעשה ניסים".

- ד -

והנה גם לדעת הפוסקים שצריך לברך "שהחיינו" על עצם יום הפורים, פשיטא שמברך רק פעם אחת "שהחיינו". ובדברי המור וקציעה מפורש, שראוי לסמוך את ברכת שהחיינו על הכוס בסעודה. ולפי זה יוצא שיברך ברכת "שהחיינו" רק ביום, בזמן הסעודה, אבל בלילה לא יברך כלל "שהחיינו". וכן כתב היעבץ בסידורו (דיני קריאת המגילה) "ומי שאין לו מגילה, לדידי פשיטא לי דמברך זמן על כוס בסעודה, או אפילו בלי כוס ואף בשוק. דלא כמג"א, עי' מור וקציעה".

אמנם הפני יהושע (מגילה ד, א) כותב שברכת שהחיינו של לילה היא הברכה שנתקנה על עיצומו של יום, ולכן אם אין לו מגילה מברך ברכת שהחיינו רק בלילה: "אלא דלענין זמן היה נראה לי שצריך לברך בלילה לאו משום קריאת המגילה לחוד אלא משום חובת היום כיון

דעשאו חכמים כמו רגל ממש דכתיב משתה ושמחה ודברי קבלה כדברי תורה דמי עד שלשיטת כמה פוסקים [טוא"ח סי' תרצ"ו] אין אבילות ואנינות נוהג בו כמו בשאר רגל, א"כ שפיר יש לברך זמן כמו זמן דרגל ולמחר ביום מברכין זמן על מצות קריאת המגילה, כן נראה לי".

ומעתה לדעת הפוסקים שצריך לברך ברכת "שהחיינו" בפורים גם אם כלל לא קרא מגילה, הרי קל וחומר בנדון דידן ששמעה את קריאת המגילה קודם השקיעה, רשאית לברך לאחר מכן "שהחיינו" וברכת "שעשה ניסים".



לאור כל האמור לעיל:

מאחר וכאשר קוראים את המגילה בין השמשות, אין לברך **קודם** הקריאה, ויש ספק האם מותר **לכתחילה** לברך את שלושת הברכות לאחר קריאת המגילה, וכפי שהבאנו בהרחבה את מחלוקת הפוסקים האם כאשר לא בירך ברכת המצוות קודם עשיית המצוה, רשאי הוא לברך לאחריה, והאם רשאי לברך "שהחיינו" לאחר קיום המצוה – הרי שכלל נקוט להלכה ש"ספק ברכות להקל", ובשל כך, למעשה אין לברך לאחר קריאת המגילה בין השמשות את הברכות.

ולכן סבורני שעל מנת לצאת מהספק ראוי לשמוע את הברכות ממני שעומד בלילה לאחר צאת הכוכבים לקרוא את המגילה, והוא בוודאי מחוייב לברכם. וצירפתי את דעת האגרות משה שניתן לצאת ידי חובה בשמיעה דרך הטלפון.

ומשום כך יעצתי לחמותי שתחי' לשמוע דרך הטלפון את ברכות המגילה **לאחר** ששמעה לראשונה את קריאת המגילה, מהבעל קורא שמברך את הברכות לכל הקהל **בזמן** הקריאה הרגילה שלאחר צאת הכוכבים, ותענה אמן על הברכות ואף שאינה מחוייבת לשמוע את קריאת המגילה עם כל הקהל, מכיון שכבר יצאה ידי חובת הקריאה מבעוד יום].

ובפרט לפי מה שהבאתי לעיל [סוף פרק א] את דברי הפמ"ג בשם התבואות שור, שבשחיטת בהמה שיש בה "ריעותא" לא יברך מחמת הספק, מדין "ספק ברכות להקל" אלא "יהדר אחר בעל חי אחר ויברך, ויכוין להוציא זה". הוא הדין בנדון דידן, עדיף היה שבעל הקריאה יוציא ידי חובה בברכה את חותנתו, וכפי שנתבאר.



סימן לב

ברכת הרב את ריבנו

- א -

עליה, בודאי יצא ידי חובה, ומה חידש לנו השו"ע בדבריו.

בש"ע (שם סע' ב) כתב: "אין לשוח בעוד שקורין אותה". ולא נתברר האם כוונתו במילה "אותה" לשיחה בשעת ברכת הרב את ריבנו, עליה דובר בסעיף הקודם, או שכוונתו לשיחה בשעת קריאת המגילה. ומלשון הבית יוסף שכתב לאחר שהביא את מחלוקת הטור ובעל העיטור בענין הפסק בשיחה בשעת קריאת המגילה "מיהו היינו בקורא עצמו אבל השומע מטעם אחר אין לו להפסיק, דבעודו מפסיק לא ישמע מה שהקורא קורא ונמצא שלא שמעה כולה ולא יצא", יש ללמוד שכוונתו לומר שאין לשוח בשעה שקוראים את המגילה. וכך גם נראה מדברי הב"ח שהקשה על דברי בעל העיטור שאין לגעור במי ששח בקריאתה "איכא למידק, אף לדעתו שאין השיחה הפסק, מכל מקום יש לגעור בו כדי שיכוון למצוה, דאפילו במצוה שאין מברכין לאחריה כגון תקיעת שופר ובדיקת חמץ וכיוצא בהן יש לזהר שלא להשיח באמצע המצוה כל שכן מגילה שנקראת איגרת שצריך לקרות כולה כאחד בלי הפסק ואין היתר אלא כדי נשימה בלבד".

בגמרא במסכת פסחים (ז, ב) מובא: "כל המצוות מברך עליהם עובר לעשייתן", ולכן בדרך כלל מברכים לפני עשיית המצוה. לעומת זאת, בפורים כאשר מקיימים את מצות קריאת המגילה, מברכים לפנייה ולאחריה, וכפי שנפסק בשו"ע (או"ח סימן תרצב סע' א) "הקורא את המגילה מברך לפנייה שלש ברכות, על מקרא מגילה ושעשה ניסים ושהחיינו וכו', ולאחריה נוהגים לברך הרב את ריבנו". וצריך ביאור, ראשית כל, מה המיוחד במגילת אסתר שנהגו לברך גם לאחריה את ברכת "הרב את ריבנו". ובפרט צריך להבין, האם מהותה של ברכה זו שווה לשאר הברכות שמברכים על קריאת המגילה.

עוד יש לבאר את דברי השו"ע (שם) שכתב בדיני הברכות שמברכים על מקרא מגילה: "אם לא בירך לא לפנייה ולא לאחריה יצא". ולא מובן מדוע הוצרך השו"ע לכתוב דין זה דווקא בענין ברכות על מגילת אסתר, הלוא זהו דין קבוע בכל המצוות, שהברכות אינן מעכבות את קיום המצוה, ואם קיים את המצוה בלא שבירך

- ב -

כתב הרמ"א (סימן תרצב שם) וז"ל: "ואין לברך אחריה אלא בציבור". ומקור הדין מובא בדרכי משה (אות ד) מדברי הכלבו (סימן מה) בשם הירושלמי: "לא אמרו ברכה שלאחריה אלא בציבור". ודין זה צריך ביאור, מדוע שתהא ברכת הרב את ריבנו נאמרת רק בציבור. הלוא אפילו קריאת המגילה יכולה להיות ביחיד, כמש"כ בשו"ע (סימן תרצ סע' יח) "מגילה ביד ובט"ו צריך לחזור אחר עשרה ואם אי אפשר בעשרה קורים אותה ביחיד", ואם כן מדוע שבברכת הרב את ריבנו יהיה תנאי "לברך בציבור" [שמשמעותו לא לברך אפילו בדיעבד] – דין שאינו נמצא בקריאת המגילה עצמה.

ובביאור הגר"א (שם) כתב, שמדברי הירושלמי משמע שענין זה הוא כקריאת התורה. ואם כן, מובן הטעם שצריך לברך על קריאת המגילה ב"ציבור" לאחריה, כדין קריאת התורה. וכן מפורש בביאור הגר"א (תרצ, סע' יז) שהביא מקור למנהג לברך על המגילה לאחר שגוללה, מדברי התוספות במגילה (לב, א ד"ה ס"ד גוללו) שמברכים את הברכה האחרונה בקריאת התורה לאחר שגוללו את הספר תורה.

אולם צ"ע שדברים אלו סותרים את המבואר בדברי הגר"א בהלכות פסח (סי' תצ סע' ט) שמברכים ברכת על מקרא מגילה על קריאת מגילות שיר השירים וקהלת [שלא כדברי הרמ"א שכתב שם שכבר נהגו שלא לברך], ולכאורה אם יש

אולם הט"ז (שם ס"ק ב) כתב שכוונת דברי השו"ע "אין לשוח בעוד שקורין אותה" לשיחה בשעת הברכה, והוסיף הט"ז: "וכן הוא בטור ובעל העיטור כתב מסתברא כו' סוף סוף הוא מברך עכ"ל, מבואר דאברכה קאי". וכוונתו להוכיח מדברי הטור שכתב: "וכתב בעל העיטור ז"ל (הלכות מגילה קיד, א) מסתברא כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא [מגילה כא, ב; מקום שנהגו לברך יברך אמר אביי לא שנו אלא לאחריה אבל לפניה מצוה לברך] אין לגעור במי ששח בקריאתה דלאו הפסקה היא אלא בקריאה תליא מילתא, ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק דמאי נפקא מינה דתליא במנהגא סוף סוף הוא מברך". וכנראה כוונת הט"ז להוכיח מדברי בעל העיטור "כיון שברכה אחרונה במנהגא תליא", וכן ממה שכתב הטור בקושייתו "ואינו נראה כיון שהוא מברך וכו' סוף סוף הוא מברך", ומזה דייק הט"ז שנדון דברי הטור ובעל העיטור הוא על שעת קריאת הברכה והמחלוקת ביניהם היא האם מותר לשוחח בשעת קריאתה או לא.

אלא שלשון השו"ע "שקורין אותה", צ"ע לדעת הט"ז, כי בפשטות "קורין" הכוונה לקריאת המגילה ולא לאמירת הברכה. וביותר צ"ע לפי הט"ז, מה הביאור בסברת בעל העיטור שאין לגעור במי ששח באמצע הברכה, היכן מצינו שאפשר לשוחח באמצע אמירת ברכה, הלוא דיבור באמצע ברכה הוא איסור גמור מדינא.

לדין קריאת המגילות דין קריאת התורה, צ"ע מדוע שלא יברך על קריאת המגילות גם לאחריהם כמו בקריאת מגילת אסתר.

והנה היה מקום לבאר את דברי הרמ"א, על פי מש"כ בספר הררי קדם (סימן קצ"ז) בשם הגרי"ד סולובייצ'יק, בביאור דברי הרמב"ם שכתב (הלכות מגילה פרק ב הלכה יב) וז"ל: "ומנהג כל ישראל שהקורא את המגילה קורא ופושט כאיגרת להראות הנס וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך", ומדוקדק בדבריו שצריך לאחר גמר הקריאה לפשוט את המגילה כאיגרת להראות את הנס [וזהו שלא כפי מנהגינו לפשוט את המגילה כאיגרת לפני הקריאה, כדי שהבעל קורא יקרא את המגילה כאיגרת].

וביאר הגרי"ד את הטעם לדברי הרמב"ם שקורא את המגילה פשוטה ולאחר מכן גוללה כאיגרת: "דעיקר דין קריאת המגילה הוא כדין קריאת כתובים מלבד דין פרסומי ניסא, ולכך מברכין על "קריאת מגילה" כמו בשאר המגילות. ולכך בשעת הקריאה צריך לקרות ממגילה מגוללת כמו בשאר קריאת הכתובים, ורק אחר כך פושט כאיגרת להראות הנס".

ולפי זה ביאר הגרי"ד, שמברכים ברכת הרב את ריבנו רק לאחר שחוזר וכורך את המגילה [כמבואר בדברי הרמב"ם הנ"ל], וכמו שהביא הגר"א בביאורו (הנ"ל) מדברי התוספות במגילה, שמברכים את הברכה האחרונה בקריאת התורה לאחר שגללו את הספר תורה. ומעתה, דין הברכה האחרונה

על המגילה הוא כברכה אחרונה על קריאת התורה, שכן יש לקריאת המגילה דין קריאת כתובים, ולכן מברכים על המגילה את הברכה האחרונה כשהמגילה גלולה, כפי שנהגים בקריאת התורה, ומסיים הגרי"ד: "ולכן צריכים עשרה לברכה אחרונה של המגילה כשאר קריאת הכתובים".

ומסיום דבריו למדנו את ביאור דברי הרמ"א שצריך לברך את ברכת הרב את ריבנו בציבור. שכן ה"ברכה האחרונה" שמברכים על המגילה – ברכת הרב את ריבנו, היא ברכה מדין קריאת הכתובים, ודינה כברכה אחרונה על קריאת התורה שנאמרת בציבור.

אולם גם דברים אלו צ"ע, שכן מפורש ברמ"א שצריך ציבור רק בברכת הרב את ריבנו, אולם בברכות הראשונות שמברכים לפני קריאת המגילה, משמע דפשיטא ליה שמברך גם ביחיד. ולפי דרכו של הגרי"ד שיש לדין הברכות של קריאת המגילה דין ברכות קריאת ספר תורה [שכן קריאת המגילה יש בה גם דין קריאת הכתובים] – מדוע שלא נאמר שגם את הברכות הראשונות שלפני קריאת המגילה גם כן יהיה חייב לברך רק בציבור, וכדין ברכות ראשונות שלפני קריאת התורה שמברך רק בציבור, וצ"ע.

ואמנם שיטת המרדכי בשם ר"ג (הובא בבית יוסף סימן תרצ ס"ז יח ובכף החיים ס"ק קכד) שיחיד הקורא את המגילה לא יברך לא לפניה ולא לאחריה. ושיטה זו מבוארת

היטב לפי דרכו של הגר"ד, כי יש דין ברכה רק בציבור, ולכן ביחיד אין מברכים לא לפניה ולא לאחריה.

אולם דברים אלו קשה להולמם בדברי המרדכי, שהרי המרדכי הביא סיבה שונה לגמרי מדוע אין לברך לפניה ולאחריה, וז"ל: "דא"ר אסי מגילה בעשרה, וכיון דצריך עשרה, יחיד לא מיחייב לקרות, והאיך יברך הא הוה ליה מוציא שם שמים לבטלה". כלומר, בדברי המרדכי מפורש שאין לברך גם ברכה שלפניה ביחיד, לא בגלל שיש לקריאה דין של קריאת ספר תורה בדברי הגר"ד, אלא זה דין מיוחד בקריאת המגילה, שהרי לקריאת המגילה יש צורך בעשרה ואילו יחיד אינו מחוייב בקריאת המגילה, ולפיכך אין לו לברך, ואם כן אין דבריו מתאימים עם דברי הגר"ד, וצ"ע.

וכמו כן גם לפי דברי הגר"ד עדיין לא התיישבו דברי הגר"א, מדוע אין לברך בשאר מגילות לאחר הקריאה, וצ"ע.

- א -

על פסק השו"ע (סימן תרצ סע' יז) "מנהג כל ישראל שהקורא קורא ופושטה כאיגרת להראות הנס וכשיגמור חוזר וכורכה כולה ומברך", כתב המג"א (ס"ק יט) וז"ל: "ומניחה על מקומה ואחר כך מברך". ומוסיף המג"א: "ולא דמי למה שנתבאר (סימן רפד סע' ו) דאין לסלק ההפטרע עד שיברך, דשאני הכא דהברכה לא קאי על המגילה".

ומפרש הפרי מגדים (אשל אברהם שם) את דברי המג"א: "ומה שכתב המג"א דהברכה לא קאי עליה, היינו אשר הניא והרב [את ריבנו] הוא שבח בפני עצמו, לא אמגילה".

ויש להוסיף ביאור בהבדל שבין ברכת ההפטרע שנאמרת על ההפטרע לבין ברכה אחרונה על קריאת המגילה, על פי מש"כ ערוך השלחן (סימן רפד סעיף יד) בדין ברכות ההפטרע, וז"ל: "וכשמברך אחר ההפטרע לא יסלקו ספר הנביא עד אחר הברכות, כדי שיראה על מה מברך. וריבנו הבית יוסף בספרו הגדול לא נראה לו דבר זה, עיי"ש. ויש לומר דכל דבר שמברכין עליו צריך שיהיה הדבר לפניו". נמצא איפוא, שברכות ההפטרע נאמרות על ההפטרע, ולכן צריך שיהיה הנביא לפניו. אולם ברכת הרב את ריבנו מברכים לאחר סילוק המגילה למקומה, וזאת משום שאין הברכות שמברך אחר קריאת המגילה שייכות לקריאת המגילה. וענין זה מצריך ביאור, מדוע באמת שונה הברכה שמברך לאחר קריאת המגילה שאיננה שייכת לקריאת המגילה, מכל ברכות הפטרע ששייכות להפטרע שקרא מקודם.

עוד משמע מדברי המג"א שיש ענין להניח את המגילה קודם במקומה ואחר כך לברך. וצריך להבין, מדוע באמת צריך לסלק את המגילה ואחר כך לברך. ואפילו אם נאמר שאין חיוב להשאיר את המגילה, כשם שיש חיוב בהפטרע, אולם

מדוע צריך להקפיד בדווקא לסלק את המגילה, ומדוע שלא יהיה זה רשות, וצ"ע.

ובדברי הגר"ד שצריך לכוון את המגילה ואחר כך לברך "מדין קריאת כתובים", מבואר רק מש"כ השו"ע שכוון את המגילה ואחר כך מברך, אך עדיין לא מובנים דברי המג"א במה שהוסיף על כך שצריך לסלק את המגילה ומניחה במקומה, ודין זה לא נאמר אפילו בספר תורה, ומנין שצריך לעשות כן במגילה, וצ"ע.

- ד -

ונראה שהמקור לדברי המג"א שברכת הרב את ריבנו אינה נחשבת לברכה אחרונה של המגילה אלא זהו שבח בפני עצמו, נמצא בדברי הר"ן במסכת מגילה (יב, א ד"ה ברוך) שכתב בענין ברכת הרב את ריבנו את הדברים הבאים: "יש לתמוה ברכה זו למה פותחת בברוך, שהרי היא סמוכה לברכה שלפניה. דבשלמא ברכת התורה כשהיא פותחת בברוך, התם היינו טעמא משום קודם תקנה שהיה הפותח מברך לפניו והחותם מברך לאחריה, וכיון דבתי גברי הוה, לא ראו לעשותה כסמוכה, ובתרי תקנה נמי דתיקון לכל חדר ברכה לפניו ולאחריה, כיון שכבר נתקנה ברכה שלאחריה לא ראו לשנות מטבעה שלה. אבל הכא אמאי דהא ודאי מגילה לא מפסקא וכו'. יש לומר, דהאי ברכה אחרונה לאו אקריאת מגילה אלא ברכה בפני עצמה שנתקנה על הנס".

ובדברי הר"ן הללו יישב הבית יוסף (סימן תרצב) את קושיית הטור על בעל העיטור שכתב: "שאין לגעור במי ששח בקריאתה", והקשה עליו הטור: "ואינו נראה דכיון שהוא מברך צריך שלא להפסיק", ועל כך כתב הבית יוסף: "ואינה טענה, דכיון שאינו מחוייב לברך לבסוף נמצא שברכה זו לא שייכא אמגילה אלא הרי הוא כמשבח ומודה על הנס, וכמו שכתב הר"ן, והלכך אינה ענין למגילה לומר שלא יפסיק בקריאתה".

ובדברי הר"ן מפורש גם במש"כ הריטב"א (מגילה כא, ב ד"ה לאחריה) לבאר מדוע ברכת הרב את ריבנו פותחת בברוך ואינה נחשבת לסמוכה לברכה הראשונה של המגילה, וכתב הריטב"א בתירוץ הראשון: "ויש לומר שברכה זו אינה על המגילה אלא ברכה של שבח על הנס".

ולפי הגדרה זו, שמהות ברכת הרב את ריבנו היא ברכה בפני עצמה על הנס, ואין זה שייך למגילה - יישב ערוך השלחן (סימן תרצ סע' כב) מדוע כריכת המגילה לא מהווה הפסק בין קריאת המגילה לבין הברכה, וכתב: "ועוד דברכת הרב את ריבנו לא שייכא למגילה אלא היא ברכת הודיה להקב"ה".

וכמו כן מבאר ערוך השלחן (סימן תרצב סע' ה) לפי הגדרה זו, את דברי הרמ"א שהבאנו לעיל, שאין לברך ברכת הרב את ריבנו אלא בציבור, וז"ל: "ויש לומר הטעם דכיון דאינה שייכא למגילה אלא היא ברכת

הודאה משום פרסומי ניסא לא נתקנה אלא בציבור שיש פרסום ולא ביחיד.

[אמנם] על עצם הדין של הרמ"א שאין לברך הרב את ריבנו אלא בציבור, העיר ערוך השלחן: "ודע שהביאו זה בשם הירושלמי, ואני לא מצאתי זה בירושלמי, ושום אחד מהראשונים לא הזכירו זה, ובשבלי הלקט מביא מנהג שתי ישיבות לברך לאחריה גם ביחיד, וכמדומה שכן מנהג העולם". ויש להתפלא על מה שהסיק בערוך השלחן להקל נגד פסק הרמ"א, ובשאר אחרונים אף שפקפקו על דברי הרמ"א, מכל מקום למעשה פסקו שלא לברך מחשש ברכה לבטלה, וז"ל הפמ"ג (סימן תרצב אשל אברהם ס"ק א ד"ה מ"ש) "מ"ש בהגה שאין לברך עליה ביחיד, באליה רבה (ס"ק ח) הביא כמה פוסקים שאף ביחיד מברך אחריה, וראוי לברך בלא שם ומלכות". ובמשבצות זהב (שם ס"ק א) כתב: "ומ"מ בשו"ע דאין לברך ברכה שלאחריה רק בציבור, ויש חולקין, וספק ברכות להקל, אבל ברכה שלפניה אף ביחיד מברך". וכן פסק בביאור הלכה (סימן תרצב ד"ה אלא בציבור), דלא כדברי ערוך השלחן.

- ה -

ממוצא הדברים לפנינו שתי דרכים בהבנת מהות ברכת הרב את ריבנו:

[א] ברכה אחרונה על המגילה, וכדין ברכה אחרונה שלאחר קריאת ספר תורה, וכפי שביאר הגרי"ד על פי דברי

הירושלמי, שיש בקריאת המגילה דין קריאת כתובים, שמברך לפניה ולאחריה, ובציבור.

[ב] ברכה בפני עצמה שבח על הנס, ואין זה שייך לקריאת מגילה, כמשמעות דברי הר"ן והריטב"א וכמו שכתב המג"א.

ונראה נפק"מ בין שתי דרכים אלו, בדין צירוף נשים למנין עשרה לקריאת המגילה.

בשו"ע (סימן תרצ ס"ז יח) פסק: "מגילה בארבעה עשר ובחמשה עשר צריך לחזור אחר עשרה". וכתב על כך הרמ"א: "ויש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה".

מקור ספקו של הרמ"א הוא בדברי הטור (סימן תרפט ס"ז ב) בשם בעל העיטור: "מסתברא כי היכי דנשים מזמנות לעצמן ואינן מצטרפות לברכת הזימון, הכי נמי אינן מצטרפות לעשרה לכתחילה". ובבית יוסף (שם ד"ה ובעל העיטור) הביא את דברי הר"ן שכתב על סברא זו: "אי אפשר, דהתם הוא שאינן מוציאות אנשים בברכתן, אבל כאן איך אפשר שמוציאות אנשים ידי קריאה ואין מצטרפות עמהם למנין אלא ודאי מצטרפות". וכנראה שמפני מחלוקת זו כתב הרמ"א שיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה לקריאת המגילה בזמנה.

והנה ספקו של הרמ"א הוא על עצם קריאת המגילה בזמנה, שצריך עשרה, אם נשים מצטרפות. ונראה להסתפק מה הדין לפי מש"כ הרמ"א שאין לברך

ברכת הרב את ריבנו אלא בצירוף, האם גם בזה מסתפק הרמ"א אם נשים מצטרפות לעשרה. ושאלה זו מצויה מאד בזמנינו, במקומות שקוראים במיוחד עבור נשים, האם הבעל קורא יכול לברך את ברכת הרב את ריבנו, כאשר יש צירוף של נשים בלבד.

ונראה על פי מה שדן בשו"ת רב פעלים (ח"ב או"ח סימן סב) בענין בקשת מחילה, שפסק הרמ"א (או"ח סימן תרו) שצריך לומר בפני עשרה שביקש ממנו מחילה ולא רצה למחול כדי שלא יחשדוהו, האם יכול לבקש מחילה בפני עשר נשים. ובתחילת דבריו צידד לומר שיכול לבקש גם בפני עשר נשים, שהרי הסיבה שצריך עשרה בבקשת מחילה היא כדי לפרסם הדבר, ואם כן גם על ידי עשר נשים יש פרסום, ואדרבה נשים דברניות הן ויפרסמו יותר מאנשים. אולם למעשה נקט הרב פעלים, שעל ידי נשים לא יתפרסם הדבר אצל אנשים. וכמו כן, צריך המבקש להתבייש בהודאתו כדי שתהיה לו כפרה על ידי כך, ולפני נשים אין לו כל כך בושה. והכרעתו לדינא היתה, שלכתחילה אין לבקש מחילה בפני נשים, ואם כבר ביקש, נשאר הרב פעלים בספק.

ובתוך דבריו שם, דן הרב פעלים מההלכה שמחלל שבת בפרהסיא מבואר בדברי הפוסקים ש"פרהסיא" היינו בפני עשרה, ונסתפק בפתחי תשובה (יו"ד סימן ב ס"ק ב) אם חילל שבת בפני עשר נשים האם נחשב כפרהסיא, ולא פשט הפתחי תשובה

את ספקו. ועוד הוסיף הרב פעלים, שיש להסתפק בדין הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת בברכה, כאשר יש עשר נשים, והגברים עדיין לא הגיעו להתפלל האם מתקיימת מצות פרסומי ניסא ויכול לברך, או דילמא שאין מועיל פרסום הנס בפני עשר נשים, דאין נשים נחשבות "עדה", וכדברי חז"ל בענין אמירת דברים שבקדושה שנאמר "ונקדשתי בתוך בני ישראל", ולא "בנות ישראל", ולכן אין יכול לברך.

והכריע הרב פעלים, שבפני עשר נשים יש פירסום הנס, וטעמו: "ונראה לי בס"ד להוכיח דגם בנשים חשיב פרסום, דאיתא בשו"ע (סימן תרצ ס"ח) מגילה ב"ד וט"ו צריך לחזור אחר עשרה, וכתב רמ"א דיש להסתפק אם נשים מצטרפות לעשרה, ועיין מג"א (ס"ק כד), ומצינו שם פלוגתא דיש אומרים מצטרפות ויש אומרים אין מצטרפות משום פריצותא, וכמו שכתב הטור (בסימן תרפט). ועיין פרי חדש, דכל היכא דאיכא היכר צירוף אין מצטרפין משום פריצותא עי"ש. הרי התם טעמא דבעינן עשרה הוא משום פרסומי ניסא, ועם כל זה אי לאו משום דניכר היכר צירוף דחשיב פריצותא, דדמי לזימון, הוה אמרינן איכא פרסומי בנשים. ובזה נפשט הספק אשר נסתפקנו בנרות חנוכה, דיש לומר מהני צירוף נשים בעבור פרסום הנס, והוא הדין נמי נפשוט ספק הפתחי תשובה בענין מחלל שבת בפרהסיא בפני נשים נמי חשיב מחלל שבת בפרהסיא".

ומבואר בדבריו, שספק הרמ"א אם נשים מצטרפות לעשרה הוא רק באופן של "צירוף" נשים, דהיינו שהמנין מורכב מאנשים ונשים ביחד, שיש פריצות בכך שניכר צירופן של הנשים לאנשים, כדברי הפרי חדש. אולם בעיקר הדין מועיל פרסום הנס על ידי נשים, ולכן כאשר המנין כולו מורכב מנשים ואין בעיה של צירוף, שפיר מועיל הפרסום על ידי נשים.

ומעתה נראה שהנדון האם בפני עשר נשים יכולים לברך ברכת הרב את רבינו, יהיה תלוי לפי דברי הרב פעלים שמועיל פרסום הנס על ידי נשים – בהבנת מהות ברכת הרב את ריבנו:

אם נאמר שזו ברכה בפני עצמה לשבח על הנס, מסתבר שנשים נחשבות "ציבור", ויכול לברך כשקורא בפני עשר נשים. אולם אם חיוב הברכה הוא חיוב על קריאת המגילה וכדין ברכה אחרונה שלאחר קריאת ספר תורה, עשר נשים אינן "ציבור", שיכול לברך בפניהן ברכת הרב את ריבנו.

- 1 -

והנה על דברי ערוך השלחן שביאר את פסק הרמ"א להצריך ציבור בברכת הרב את ריבנו מפני ש"היא ברכת הודאה משום פרסומי ניסא לא נתקנה אלא בציבור שיש פרסום ולא ביחיד", יש להקשות, מדוע שלא נצריך ציבור גם כשמברך לפני קריאת המגילה ברכת "שעשה

ניסים לאבותינו", שבפשטות זוהי גם כן ברכה על פרסום הנס, ומדוע ברכה זו יכולים לברך גם ביחיד.

ועוד יש לתמוה על עיקר ההבנה שברכת הרב את ריבנו נתקנה לשבח ולפרסם הנס, מדוע נתקנה ברכה נוספת לפרסם הנס, הרי כבר בירכנו ברכת "שעשה ניסים" ופירסמנו הנס לפני קריאת המגילה, ומה טעם יש לברך שוב ברכה על שבח הנס.

ומצאתי ישוב לקושיות אלו בדברי הגרש"ז ברוידא, ראש ישיבת חברון, בספרו שם דרך על מסכת מגילה (סימן ט), בביאורו מהי מהות ברכת הרב את ריבנו, וכך כתב: "הנה איתא בגמרא (מגילה יד, א) "קרייתתה זו הלילא", הרי דקריאת המגילה בנוסף לחיוב מקרא מגילה דאיכא בה, מקיים בה חובת הלל. ולפי זה נראה פשוט דגם הברכות בנוסף לזה שהם ברכות על חיוב הקריאה הרי הן גם כן כברכת ההלל, ונתבאר דברכת יהללך שאחר ההלל הוי ברכת השבח והרי היא כחלק מן ההלל, ואם כן הוא הדין דברכת הרב את ריבנו שאחר המגילה היא ברכת השבח והודאה על הנס ומשום זה הרי היא שייכא להלל דמגילה דקריאתה זו הלילא".

ומופיף הגרש"ז ברוידא לבאר לפי הגדרה זו חלק מהעניינים שעסקנו בהם: "ומעתה אתי שפיר הנך שתי הלכות [א] הך דמסלק המגילה תחילה ואחר כך מברך בסופה [ב] והך דאסור להפסיק. וכך הם פני הדברים, דברכה האחרונה קאי רק על מה

"דקרייתה זו הלילא", ולא על קריאת המגילה עצמה, ומשום הכי דווקא בהפטרה דהברכה היא על ההפטרה עצמה ממש, בזה בעינן דליהוי בפניו, משא"כ במגילה דהברכה היא על ההלל וההלל אינו שייך לספר המגילה, אשר על כן כשגומר חוזר וכורך כולה. ואף דכאן רק קריאת המגילה מהני להלילא, היינו משום דלקריאתה כדין מתוך מגילה כשירה דוקא הוא דאמרי דהילולא היא, אבל לא דהלל זה בעי שיאמרה מתוך מגילה. אמנם בודאי דביחס "להלילא" איכא ברכה בתחילה ובסוף, והברכה הראשונה עולה גם משום ברכת הילולא, והברכה האחרונה רק משום הלילא, ומשום הכי איכא איסור להפסיק".

ומתבאר בדבריו, שמאחר וקריאת המגילה "זו הלילא", כלומר, קריאת המגילה היא כדין קריאת הלל, נמצא שברכת הרב את ריבנו היא כברכת "יהללך" שמברכים לאחר קריאת ההלל. ולפי זה מובן מדוע שלא כקריאת הפטרה, בקריאת המגילה, כורך את המגילה לפני שמברך הרב את ריבנו, כי הברכה היא על ההלל, וההלל אינו שייך לספר המגילה. וכן מובן מדוע אסור להפסיק בין הברכות, משום שהברכות, הראשונה והאחרונה הם כברכות הלל, שאסור להפסיק בין הברכה הראשונה לאחרונה.

ולפי מהלך זה מיושב היטב מדוע מברכים לפני קריאת המגילה "שעשה ניסים

לאבותינו", ולאחר הקריאה "הרב את ריבנו", ואין בזה כפל כלל וכלל, שכן היא גופא שברכות אלו הן כברכות שלפני ואחרי קריאת ההלל, ודומה הדבר לסדר קריאת הלל שמברכים לפניו ולאחריו.

עוד מיישב הגרש"ז לפי דבריו, את הקושי שעוררנו בתחילת דברינו, מה חידש השו"ע במה שפסק ש"אם לא בירך לא לפניה ולא לאחריה יצא", מהיכי תיתי שיהיה דין קריאת המגילה שונה מכל קיום המצוות שהברכות אינן מעכבות, ואם קיים את המצוה בלא שבירך עליה, בודאי יצא ידי חובה. וכתב הגרש"ז: "ולדברינו דברכות המגילה בנוסף לזה שהן ברכות על חיוב קריאת המגילה, הרי הן גם כברכות ההלל, וביארנו דברכות ההלל בנוסף לזה דהם ברכת המצוות הרי הם חלק מברכת ההלל עצמו, אתי שפיר, דהיה מקום לומר דמכיון דהברכות הם חלק מההלל, אם לא בירך לא יצא, קא משמע לן דאף על פי כן יצא".

ואמנם הוקשה לגרש"ז, איך היה מקום לומר שכיון שהברכות על קריאת המגילה הם חלק מההלל אם לא בירך לא יצא, והרי בעצם קריאת הלל לא מצינו שאם לא בירך לא יצא, והיאך יהיה חמור קריאת המגילה שהיא הלילא מעיקר דין קריאת הלל. ועל כן כתב לבאר: "שאני מגילה דהיה מקום לומר שהרי היא כחנוכה, וכלומר, שכמו שמצינו בחנוכה ד"הרואה" מברך מה שלא מצינו בשאר מצוות כגון

לולב וסוכה, והסברא בזה נראה, שהברכות בחנוכה הם חלק מהתקנה של ה"להודות ולהלל", ולפי זה יש מקום להוסיף דגם בפורים איכא חיוב של הלל והודאה וכחנוכה, והרי ברכות המגילה שהם כבר ברכות ההלל והרי הם בכלל ההלל, ואם כן היה מקום לומר דאיכא תקנה מיוחדת על הברכות שיאמרו, ואם לא בירך לא יצא, קמ"ל דאעפ"כ יצא דעיקר ההלל היא המגילה עצמה, עכ"ד.

ברם לכאורה גם דבריו אלו לא העלו ארוכה, ועדיין קשה, אם הסברא שהיה מקום לומר שברכות מגילה יעכבו נלמדת מברכות נר חנוכה, דיו לבא מן הדין להיות כנדון, ובחנוכה הרי לא מצינו שהברכות מעכבות, ואם כן כיצד נוכל לומר שברכות המגילה יעכבו ויהיה דינם חמור יותר מהברכות על הדלקת נר חנוכה.

כמו כן, לפי דרכו של הגרש"ז לא מבואר מדוע לפי הרמ"א יש תנאי בברכת הרב את ריבנו, שצריך לברכה ב"ציבור", וצ"ע.

- ז -

ונראה לבאר גדר אחר במהותה של ברכת הרב את ריבנו, ויסוד הדברים הוא, שאין לברכה זו את דין הברכות אלא דיני תפילה, ויש לה מהות של תפילה של ציבור. ונבאר את דברינו.

לפי [סימן ו פרק ד] הבאנו את דברי הגרי"ד סולובייצ'יק (המובאים בספר נפש הרב, לקושי הנהגות חנוכה אות א) שביאר את גדר הדלקת נר חנוכה בבית הכנסת שהיא חובת הציבור ומתקיימת על ידי "ציבור של תפילה", ומכאן זה כתב שבערב שבת כשהציבור מתאחרים לבוא לבית הכנסת לתפילת מנחה לא ידליקו נר חנוכה בבית הכנסת משום שצריך שתהיה ההדלקה בתורת הדלקה של הציבור, ואם אין עשרה שהתפללו, אף שיש ציבור, מכל מקום צריך בדווקא שתהיה ההדלקה מתקיימת על ידי "ציבור של תפילה".

ולפי זה ביאר בספר נפש הרב את מנהג העולם במוצאי שבת חנוכה, להדליק בבית הכנסת קודם הבדלה, ואילו בבית מבדילים ואחר כך מדליקים. ולפי הגרי"ד, הדברים מבוארים, שבבית הכנסת יש להם סיבה מיוחדת להדליק קודם, שכן אם יבדילו תחילה הרי על ידי זה יוצא שהדלקת נר חנוכה תהיה לאחר גמר תפילת הציבור, ונמצא שכבר פקע שם של "תפילה של ציבור". ומטעם זה דקדקו בבריסק להדליק במוצאי שבת בבית הכנסת קודם אמירת ויהי נועם, דהיינו קודם גמר התפילה בציבור, משום שאמירת קדיש תתקבל נחשבת כגמר התפילה בציבור, ושוב לא יוכלו להדליק נר חנוכה לאחריה.

והבאנו שם, שכעין זה כתב המהרש"ם (דעת תורה סימן תרצ"ג סע' א) "להנוהגים

ומעתה נראה לבאר לפי זה את מהותה של ברכת הרב את ריבנו.

- ח -

ומתחילה עלינו להקדים מדברי האבודרהם (סדר תפילת פורים) שכתב בביאור ברכת הרב את ריבנו, וז"ל: "יש אומרים שתיקנו בברכה זו ששה לשונות כנגד ששה מישראל שנלחמו בעמלק - [א] "הרב את ריבנו", על ידי יהושע שנאמר ויחלוש יהושע את עמלק ואת עמו לפי חרב. [ב] "והדן את דיננו", על ידי אהוד בן גרא בן הימיני שהרג את עגלון מלך מואב והיו עמו עמון ועמלק, שנאמר ויאסוף אליו את בני עמון ועמלק וילך ויך את ישראל, וכתוב ויקם ה' להם מושיע את אהוד בן גרא. [ג] "והנוקם את נקמתינו" על ידי גדעון, שנאמר שם, וכל מדין ועמלק ובני קדם נאספו יחדיו. [ד] "והנפרע לנו מצרינו, על ידי שאול שנלחם בעמלק. [ה] "והמשלם גמול לכל אויבי נפשינו" על ידי דוד בצקלג, שנאמר שם והעמלקים פשטו אל נג ואל צקלג. והחתימה [ו] "הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם" כנגד הנס של מרדכי ואסתר. הא-ל המושיע, לימות המשיח". ולמדנו מדבריו, שנוסח ברכת הרב את ריבנו נתקן כנגד כל המלחמות שהיו לעם ישראל עם עמלק, ומסיימים וחותמים כנגד המלחמה האחרונה עם עמלק שתהיה בימות המשיח, שימחה ה' שמו,

בנר חנוכה להבדיל קודם, הכי נמי במגילה, אבל בבית הכנסת נהגו גם כן בנר חנוכה להדליק קודם כמו שכתב הט"ז שם. ולפי זה מי שקורא ביחיד צריך להבדיל מקודם". ולפי דברי נפש הרב גם הלכה זו מבוארת, שכן לקריאת המגילה **בציבור** יש משמעות מיוחדת, שהקריאה **בציבור** נהפכת לחלק מהתפילה **בציבור**, וכל הקורא מגילה בבית הכנסת בציבור הרי הוא משתתף עם הציבור, והקריאה מקבלת תוקף ומשמעות של קריאה של הציבור שהיא חלק והמשך לתפילתם. ותוקף זה שקריאת המגילה היא המשך לתפילה שייך רק בתפילת הציבור, וכפי שנתבאר לעיל בדברי הגרי"ד, שבכח ההשתתפות בתפילת הציבור להחיל על היחיד דין שיוצא ידי חובת שמיעה בתפילת הציבור גם אם אינו יכול לצאת ידי חובת השמיעה מדין שומע כעונה. וכשם שעל ידי כח תפילת הציבור שהיחיד משתתף ומשייך עצמו עליה, מקבל היחיד דינים של הציבור, כך גם בהדלקת נר חנוכה וקריאת המגילה - כאשר הדבר נעשה כהמשך לתפילת הציבור, הרי שמעשים אלו נהפכים לחלק מן התפילה ומקבלים משמעות חדשה של תפילת הציבור וכח הציבור. ולכן שונה דין הדלקת נר חנוכה וקריאת המגילה בבית הכנסת, בכך שהם מהווים חלק והמשך לתפילת הציבור, ויש בהם דין של ציבור ולכן חלוקים הלכותיהם מדיני הדלקת נר חנוכה וקריאת המגילה ביחיד, עד כאן תורף דברינו בספרנו הנ"ל.

ויהיה השם שלם והכסא שלם, במהרה בימינו.

והנה המלחמה עם עמלק היא מלחמה של הציבור, כמבואר בדברי המהר"ם שי"ק בספרו על תרי"ג המצוות (מצוה תרה, ל"ח שסב) שיסוד זכירת מחיית עמלק צריך להיות בציבור מאחר ועיקר חיוב מלחמת עמלק הוא חיוב של הציבור, וז"ל: "ומזה נבין למה עיקר המצוה בציבור, כיון דהזכירה היא תכלית המחיה והמלחמה עם עמלק, וכשם שמצוות המלחמה עיקרו של הציבור, וכמו שכתבו תרומת הדשן וברמב"ם סוף מנין עשה, לכך גם הזכירה עיקר המצוה בציבור, ולא קיים המצוה אם לא קרא בציבור. ולכך נסמכו שתי המצוות בקרא, מצות זכירה ומצות מחייה, להורות כשם שמחיה עיקרו שייך בציבור שהם כוח בידם למחות, הוא הדין הזכירה. ומכל מקום גם ביחיד נמי המצוה אם לא היה אפשר בציבור, וכמו שכתב הרמב"ן. ובזה מיושב דברי הרא"ש שכתב בברכות (פרק שלשה שאכלו) בפרשת זכור בעינן עשרה".

נמצא מעתה, שמהותה של ברכת הרב את ריבנו היא ענין של תפילת הציבור להזכיר את מלחמות עמלק לדורותיהם ולחתום מתוך תפילה על מחיית עמלק

לעתיד לבוא לימות המשיח, וזהו ענין ציבורי, מאחר וכל חיוב המלחמה והמחיה הוא ענין ציבורי, ועל זה אנו מתפללים, כמבואר בדברי האבודרהם, שכמו שעזרנו בכל שש המלחמות כנגד עמלק, כן יעזרנו למחות שם עמלק מתחת השמים במהרה בכיאת משיח צדקינו.

ולפי זה מבוארים היטב דברי הרמ"א שברכת הרב את ריבנו יש לאומרה בציבור, וכמו שנתבאר, שענין מלחמת עמלק הוא חיוב ציבורי, כדברי המהר"ם שיק, ולכן גם תפילה שעניינה מחיית עמלק ראוי לאומרה דווקא בציבור, כדי שיהא לתפילה זו כח "של ציבור", וכדין "תפילת הציבור".

ולפי דברינו נראה, שבנדון הספק שהסתפקנו לעיל האם לפי דברי הרמ"א אפשר לברך ברכת הרב את ריבנו לציבור של נשים. לפי המבואר שענין הציבור בברכת הרב את ריבנו הוא כדי לתת לברכה זו תוקף של "תפילת הציבור", לא נוכל לברך ברכה זו לציבור של נשים. שכן בכל מה שקשור לענין תפילת ציבור, נשים מופקעות מכך ואינן מצטרפות, ולכן אינן יכולות לתת לברכת הרב את ריבנו כח של "תפילת הציבור"א.

א. רבי אברהם פרנקנהויז, משיבת מיר בירושלים, כתב על המבואר שברכת הרב את ריבנו היא כדי תפילה בציבור: שמא יש לפרש שזהו המחלוקת של המג"א וא"ר המובא במשנ"ב סי' תרצ"ג ס"ק א' האם חוזרים ואומרים קדיש עם תתקבל לאחר קריאת המגילה בלילה שאם הוא כדין תפילת הציבור צריך לחזור לומר תתקבל ואם אינו תפילת הציבור רק הודאה בעלמא או ברכת התורה אז א"צ לומר

- ז -

ויבוא" שהוא חלק מתפילת שמונה עשרה, פשיטא שיכולים לענות אמן על כל פרט מהתפילה והבקשה, אולם לענות אמן באמצע ברכה - בברכת הרב את ריבנו, היכן שמענו שרשאי לעשות זאת.

ולפי דברינו מבואר מנהג זה הפלא ופלא, שכן יש בברכת הרב את ריבנו חלק של תפילת ציבור וכפי שביאר האבודרהם, שענין התפילה להזכיר את שש המלחמות עם עמלק בבקשה שימחה לעתיד שמו מתחת השמים, וממילא מובן ומבואר המנהג לענות אמן על כל הזכרה ופרט מהברכה, וזהו ממש כתפילת "יעלה ויבוא".

כמו כן לפי האמור בדברינו מבואר מש"כ המג"א, שיש לסלק את המגילה ולהניחה במקומה לפני שמברכים ברכת הרב את ריבנו, ודייקנו ממשמעות דבריו שלכאורה צריך בדווקא לסלק את המגילה,

לפי דברינו מוטעם מנהג קדום שהביא בשו"ת יחזקאל דעת (חלק ג סימן ט) מסידור עץ חיים להגאון רבי יחיא צאלח אב"ד בצנעא שבתימן (דף קסד ע"ב), שכאשר מברך הש"ץ ברכת הרב את ריבנו "נהגו העם לענות אמן אחר כל פרט ופרט מהברכה, ואין להזיז ממנהגם כי מנהג קדמונים הוא. וכדוגמת מה שמצאנו לרבינו האי גאון בתשובה שהובאה בשבלי הלקט (סימן י) שיש מקומות שעונים אמן אחר שליח ציבור ביעלה ויבוא כשאומר זכרינו ה' אלקינו בו לטובה ופקדינו בו לברכה וכו', והוא הדין לכאן".

ובהשקפה ראשונה, ההשוואה שהשווה בין אמירת אמן ביעלה ויבוא לבין אמירת אמן בברכת הרב את ריבנו, אינה מובנת כלל ועיקר. בשלמא, "יעלה

תתקבל. ולכאורה יהיה נפק"מ בזה דהיינו אם יש עשרה לברכת הרב את ריבנו ויצאו מקצתם האם יכולים לומר קדיש תתקבל שאם הוא כדין תפילת הציבור אז הקדיש אפשר לומר כל שהיו עשרה בשעת התפילה, ודו"ק.

ושמא לכן בפורים בשחרית אין אומרים תתקבל עד לאחר המגילה מה שאין כן בשאר המגילות אומרים תתקבל קודם המגילה משום שבמגילת אסתר והברכה לאחריה הוא דין תפילת הציבור ולכן רוצים שיחול התתקבל גם על התפילה, מה שאין כן בשאר המגילות שהברכה לפנייהם הוא רק מדין ברכת התורה ואין ברכה לאחריהם אין שום ענין לומר תתקבל לאחריהם.

אולם לכאורה טעון ביאור שאיתא בב"י סי' תקנ"ט בשם הגהות מימוניות שבט"ב אחר איכה אין אומרים קדיש תתקבל משום שנאמר "שתם תפילתי" משמע שאי לאו דגזירת הכתוב היינו אומרים תתקבל על איכה אע"פ שאינו תפילת הציבור שאין שום ברכה לאחריו, אלא מאי, התתקבל קאי על ובא לציון או ואתה קדוש שהוא כדין תפילת הציבור. ושמא יש לתרץ על פי האגרות משה חלק ג' סי' פ"א שכ' שקינות הוי כתפילה שיותר טוב לאומרו בציבור והוי כתפילת הציבור ואומרים עליו קדיש תתקבל אי לאו גזירת הכתוב ולכן אומרים הקדיש תתקבל אחר הקינות של לילה.

וצריך ביאור מדוע. אכן לפי דברינו נראה שדין זה נובע מכך שבברכת הרב את ריבנו התחדש גדר נוסף מעצם קריאת המגילה וברכות שלפניה, והיינו ענין של תפילה ציבור, וענין זה הוא חלק מכל תפילת ערבית, ולכן מובן שיש צורך לסלק את המגילה כדי לחזור להמשיך את ענין התפילה.

לעיל [אות ב] הבאנו את דעת הט"ז שביאר את דברי השו"ע "אין לשוח בעוד שקורין אותה", שהכוונה על הברכה, וכבר תמהנו, מה הביאור לפי הט"ז בסברת בעל העיטור שאין לגעור במי ששח באמצע הברכה, היכן מצינו שאפשר לשוחח באמצע אמירת ברכה, הלוא דיבור באמצע ברכה הוא איסור גמור מדינא.

ולפי המבואר שיש לברכת הרב את ריבנו גדר של תפילה, נראה שסברת בעל העיטור היא, שיש לדון כאיזה חלק בתפילה נחשבת ברכת הרב את ריבנו לענין איסור הפסקה בדיבור. שהרי לפני ברוך שאמר, אין איסור להפסיק בדיבור, ומכיוון שאמר ועד שמונה עשרה חומר איסור הדיבור וההפסק שונה מתפילת שמונה עשרה עצמה, ולכן נקט לשון השו"ע "אין לשוח" ולא כתב "אסור לשוח", מכיון שבודאי פשוט הדבר שאין לשוח באמצע הברכה, אולם לא ברור מהו איסור ההפסקה, האם כדין מקומות שאסור להפסיק בכלל או שמותר לצרכים מסויימים.

וכן מבואר לפי דברינו, ייחודה של קריאת מגילת אסתר שמברכים לאחר קריאתה, משאר קריאת המגילות [איכה, רות, שיר השירים וקהלת] שאין מברכים לאחר הקריאה. כי עצם קריאת המגילה איננה מחייבת ברכה לאחריה, וברכת הרב את ריבנו אמנם איננה ברכה השייכת לעצם הקריאה, אלא זוהי ברכה בגדר של תפילה למחיית עמלק, ולכן תיקנו חז"ל ברכה מיוחדת לאחר קריאת המגילה.

- י -

בספר הררי קדם (סימן קצד, ב) כתב ש"ש הנוהגים שכל אחד מברך לעצמו ברכת הרב את ריבנו, ולא יציאם ידי חובתם בברכת הש"ן. וכן נהג הגר"מ פיינשטיין זצ"ל ואאמו"ר וחבריו משיבת ראדין, וצ"ב בטעמא דמילתא.

וביאר שם ההררי קדם הנהגה זו: "דשומע כעונה יסודו בדין ערבות, דכל ישראל ערבים זה לזה. ואי אפשר להוציא אחרים ידי חובתם אלא כשהוא בר חיובא דחייל דין ערבות. ודבר זה הוא כלל בין בברכת המצוות בין בברכת הנהנין. אלא שבברכת המצוות שהם ברכות חובה כמו בקידוש והבדלה, אף על פי שיצא מוציא דשייכא בהו ערבות אפילו לאחר שיצא, דעדיין כבר חיובא הוא נחשב. ובברכות שאינם חובה כברכות הנהנין, רק בשעה שהוא אוכל חל עליו חיוב ברכה וחשיב כבר

חיובא, ואז חלה עליו הערבות ויכול להוציא את האחרים מדין ערבות. והא מיהת דאין דין ערבות אלא כשיש חובת ברכה, אבל בברכה של מנהג כמו הרב את ריבנו וכן ברכת יהללך של הלל, כיון שאינה אלא מנהג אין כאן דין ערבות ואינו יכול להוציא אחרים על ידי שומע כעונה שישודו בדין ערבות, דבמנהג לא שייך ערבות וכל אחד צריך לברך ברכת הרב את ריבנו בפני עצמו".

אולם ביאור זה צריך עיון, שהרי יסוד דין שומע כעונה נלמד במסכת סוכה (לה, ב) מהפסוק (מלכים ב כב, טז) "את כל דברי הספר אשר קרא מלך יהודה", ואיתא בגמרא: "וכי יאשיהו קראן, והלא שפן קראן, דכתיב ויקראהו שפן לפני המלך. אלא מכאן לשומע כעונה". וקריאת ספר התורה לפני יאשיהו מלך יהודה לא היתה קריאה של חובה, ואף לא קריאה של מנהג, ובכל זאת היה בה דין שומע כעונה. ומוכח מזה, שדין "שומע כעונה" אינו דווקא בדברים של חובה אלא אפילו במנהג יש דין שומע כעונה, שהרי היה שם מעשה של קריאת ספר, ועם זאת לומדת הגמרא מכאן דין שומע כעונה.

וכן דעת החזון איש (או"ח הלכות תפילה סימן יט) בגדר דין שומע כעונה, שכתב: "קיימא לן דשומע כעונה, ודווקא שומע מפני המחוייב בדבר, דאם אינו מחוייב הרי הוא כשומע מן הקוף ולא מיקרי שומע ברכה

אלא קול דברים בעלמא. ולא מבעי המברך לחבירו והוא אין צריך לאותה ברכה מפני שכבר יצא, שהרי יש לו איסור ברכה לבטלה ואין נימא בה שומע כעונה דלאו ברכה היא, אלא אפילו בהלל ובמגילה שאין בזה ברכה לבטלה לא היה אמור להיות כאן דין שומע כעונה, דהרי השומע לא שמע קריאה של מצוה משום דאצל המשמיע אינו מצוה, והשומע הרי צריך לשמוע קריאה של מצוה. אמנם לגבי זה מועיל דין ערבות, שמכיון שעליה ידידה דהמשמיע רמא שהשומע יברך לכן הוי קריאה של מצוה, והשומע יוצא משום ששמע קריאה של מצוה. וזה בברכת המצוות אבל בברכות הנהנין אם המשמיע עצמו צריך עכשיו לאותה ברכה, שבאופן זה הוי הברכה ברכה מעליא מחמת עצמו, ולכן גם חבירו יוצא בשמיעתו שהרי שמע ברכה מעליא".

ומכאן מקום משמע לפי החזון איש, שיכול לצאת ידי חובה בברכת הרב את ריבנו בברכת הש"ץ, וכלל אין זה משנה מה שחייב המנהג אינו יכול לגרום חיוב ערבות. דבשלמא אם השומע היה חייב מן הדין והמשמיע היה חייב רק מכוח מנהג, באמת לא היה שייך דין שומע כעונה כי באופן זה השומע אינו שומע מה שהוא צריך לשמוע, מכיון שהוא צריך לשמוע שמיעה של מצוה ולמעשה הוא שומע שמיעה של מנהג. אבל אם גם השומע וגם המשמיע מחוייבים בברכה רק מכוח מנהג, כאשר השומע שומע

בזה משום שבחו של הקב"ה שנלחם לעם ישראל במלחמותיו עם עמלק, וכמו כן יש בברכה גם חלק של שבח והלל על ישועת הפורים, כפי שנתבאר לעיל בדברי הריטב"א והר"ן ובדברי השם דרך – לכן לא היה נוח לרבי משה פינשטיין ולתלמידיו ישיבת ראדין לצאת בברכת הרב את ריבנו על ידי שומע כעונה מהש"ן, אלא רצו להודות לה' בעצמם.

- יא -

הבית יוסף (סימן תרצב סע' א) הביא את קושיית האורחות חיים (הלכות מגילה אות ו) על נוסח החתימה בברכת הרב את ריבנו, מדברי הגמרא (ברכות מט, א) ש"אין חותמין בשתיים". ותירץ: "הני שתיים שייכי אהדדי ואין תשועה שלימה [מן האויבים] אלא בשתייהם, אחת שנפרע לנו מאויבינו, ואחרת גדולה מזו שהושיענו מידם ולא נפקד ממנו איש, כדכתיב (אסתר ט, ב) ואיש לא עמד בפניהם".

והנה לפי המבואר לעיל בדברי האבודרהם שנוסח ברכת הרב את ריבנו נתקן כנגד כל המלחמות שהיו לעם ישראל עם עמלק, והחתימה כנגד המלחמה האחרונה עם עמלק שתהיה בימות המשיח, תחזור קושיית האורחות חיים למקומה. שכן מבואר בדברי רבנו יונה במסכת ברכות (דף לו, א בדפי הרי"ף ד"ה אמר) מהו הכלל הקובע מתי שתי עניינים בחתימת הברכה נחשבים כענין אחד ומתי לא, וז"ל: "ורבינו אפרים הספרדי ז"ל

שמיצה באותה דרגת חיוב שהוא מחוייב בה, ודאי יוצא ידי חובה מהמשמיע.

ומעתה שוב צריכים אנו לבאר את ההנהגה לברך ברכת הרב את ריבנו כל אחד בעצמו ולא לצאת בברכת הש"ן.

ואכן, לפי דברינו, נראה טעם להנהגה זו, דהנה כאשר ש"ן אומר ברכת "מודים" והציבור אומר "מודים דרבנן", ולא מסתפק בשמיעת "מודים" מהש"ן כשאר התפילה, טעם הדבר מבואר באבודרהם שכתב: "כשמגיע ש"ן למודים וכורע, כל העם שוחין ואומרים הודאה קטנה המתחלת כמו כן במודים, שאין דרך העבד להודות לרבו ולומר לו אדוני אתה על ידי שליח, אלא כל אדם צריך לקבל בפיו עול מלכות שמים ואם יקבל על ידי שליח אינה קבלה גמורה ולומר לא שלחתי. אבל בשאר תפילה שהיא בקשה יכול לתבוע צרכיו על ידי שליח, שכל אדם חפץ בטובתו ולא יכחיש ויאמר לא שלחתי. וזהו שאמר דוד (עיין תהלים קמז, ז) אמרתי לה' קלי אתה, אני בעצמי אמרתי לו ולא על ידי שליח". ומבואר בדבריו שהודאה שהאדם מודה בהכרת טובתו של הקב"ה, אין זה מידת דרך ארץ להודות על ידי שליח אלא העבד בעצמו בא לפני האדון ה', ואומר לו מודים אנחנו לך.

ולפי זה מבואר היטב מנהגו של ר"מ פינשטיין וסיעתו, מאחר וגדר ברכת הרב את ריבנו הוא דין תפילת הציבור, ויש

ענין אחד. אולם לפי האבודרהם ש"הנפרע לעמו ישראל מכל צריהם" הוא על נס מרדכי ואסתר, ו"הא-ל המושיע", הוא על ימות המשיח, נמצא ששתי החתימות הם על שני זמנים, וכפי שנתבאר בדברי רבנו יונה אין זה נחשב לחתימה אחת, ושוב קשה קושיית האורחות חיים, וצ"ע.

פירש דהא בהא תליא, רוצה לומר, אע"פ שנראה כשתי ענינים כיון ששתי הקדושות באין בזמן אחד כמו קדושה אחת הוי ולפיכך חותם בשתייהם". ולפי זה בשלמא לפירוש האורחות חיים בסיום ברכת הרב, שתי הסיומים נאמרו בזמן אחד, בזמן ישועת פורים, ואם כן שפיר שייך לקרותם



בחורף תשס"ד ביקר בביתי ידידי רבי צבי רוטברג, ראש ישיבת בית מאיר בכני ברק, ולאחר שראה את השיעור, שלח את המכתב הבא:

אל מעכ"ת ידיד נפשי יקר יקרים, גדול בתורה בהעמקה ובהבנה ישרה, [לא נשתבחו הקדמונים אלא בסברא ישרה לשון הגר"ח מוואלזין] הרה"ג ר' צבי רייזמן שליט"א, רב שלו' וברכה.

בהיותי שלשום בביתו היתה לי התרגשות מיוחדת בראותי גודל שמחתו מכל חידוש בתורה, ומתקיים במעכ"ת בחוש מקרא מלא "פקודי ד' ישרים משמחי לב". והנני להעיר בכמה דברים פעוטים בקונטרסו הנפלא של מר, שלא בעיון כל הצורך, כאשר אני בגדר עובדי דרכים.

א. מש"כ שביאור הגר"א אינו מסכים כו', משמע מדבריו שהגר"א אינו מסכים עם זה שברכת הרב את ריבנו לא קאי אמגילה, אמנם באמת הגר"א לא קאי ע"ז כלל, דהנה במג"א שלפנינו (היינו בדפוס לעמבערג) חסר קטע וקטע זה נמצא בבאר היטב סקי"ג, והוא, ואם רוצה מברך ואח"כ כורכה, כנה"ג סה"י, וע"ז קאי הגר"א דאינו כן אלא חייב לכורכה קודם הברכה, וזהו מה שהביא הגר"א שם עובדא דמהרי"ל, וזהו גם מש"כ הגר"א ובעל מג"א לא ראה כו' רק מש"כ בכנה"ג כו', ולפנינו במ"א ליכא כלל לדברי כנה"ג.

ב. מש"כ כת"ר לחלק דאחד מברך והשני קורא אינו אלא בברכה ראשונה, ולא בברכה אחרונה, הנה המ"ב נוקט דבברכה אחרונה פשוט שאחר יכול לברך, וכל חידוש הרמ"א אינו אלא בברכה ראשונה, ומש"כ כת"ר דהרמ"א ה' צריך להעמיד דבריו אחר שהביא דינא דברכה אחרונה, כנראה שהמ"ב הבין שזה א"צ לפניו דפשוט דברכה אחרונה אחר מברך, וכל חידוש הרמ"א אין צריך אלא לברכה ראשונה בלבד, וביאור הדבר כמש"כ כת"ר עצמו לעיל מינה, דברכה האחרונה לא קאי אמגילה ושבח בפני עצמו הוא, וא"כ אין עניניה לקורא דוקא, וכ"א מצי לברך.

ג. מש"כ מעכ"ת המצאה נפלאה שברכת הרב את ריבנו גדר תפילה עלה, ולפ"ז כתב דרך הבעל קורא בעצמו הוא שצריך לאומרה, לא הבנתי היטב, דאם תפילה היא לכאורה אין היא קשורה למגילה עצמה, ואמאי לא יכול אחר לאומרה, וכנראה דעת כת"ר דהיא תפילה כחלק מקריאת המגילה, וצ"ב בגדר זה.

ד. עוד רציתי להעיר עמש"כ כת"ר לבאר אמאי אין ברכת על מקרא מגילה אלא במגילת אסתר ולא בשאר מגילות, וביאר דכיון דהברכה ענין תפילה היא אין ענינה אלא בפורים, ולא הבנתי הרי כל דבריו דאיכא בכאן ענין תפילה לא אמרם אלא לגבי ברכת הרב את ריבנו, אבל ברכת על מקרא מגילה הרי היא ברכת המצוות על קריאת המגילה, ועדיין צ"ב מאי שנא מגילת אסתר משאר מגילות.

בברכה מרובה ונאמנה

צבי רומברג



סימן ל"ג

ברית מילה בפורים

- א -

קריאת התורה קודם המילה ואמר שכן הוא במנהגות מהרא"ק למול בפורים לאחר קריאת התורה, ולא זכר לו סמך וכו'. ואמר מהר"י סג"ל סמך, משום דכתיב אורה ושמחה וששון, ואורה זו תורה שנא' (משלי י, כג) כי נר מצוה ותורה אור, שמחה וששון זו מילה שנאמר בה שש אנוכי על אמרתך. נמצא דנסמך המילה לתורה".

ולכאורה ההדגשה בדברי המהרי"ל היא שיש לעשות את המילה "אחר קריאת התורה", וכפי שהביא ממנהגות מהרא"ק למול לאחר קריאת התורה, וההדגשה היא שהמילה צריכה להיות לאחר קריאת התורה ולא דווקא לפני קריאת המילה. ואם כן נמצא שלשון הרמ"א "מלין התינוק קודם קריאת המילה" אינו בדקדוק, שכן במהרי"ל לא מפורש שהמילה תהיה לפני קריאת המילה אלא רק שתהיה לאחר קריאת התורה, כדי להסמיך את המילה לתורה. ולכן נראה שהמצוין בדברי הרמ"א שמקורו במהרי"ל זהו רק ביחס לעצם הדין [מאחר שיש חולקים על עצם דין זה וכדלהלן] אך לא לגבי כל דברי המהרי"ל.

והנה הגר"א בהגותו על השו"ע כתב על דין זה: "וצ"ע דאף עבודה דרכים

כתב הרמ"א (או"ח סימן תרצג סע' ד) וז"ל: "כשיש מילה בפורים, מלין התינוק קודם קריאת המילה" (מהרי"ל ומנהגים). וביאר המג"א (ס"ק ג) "דכתיב וששון זו מילה". ועי"ש במשנה ברורה (ס"ק יב) שמוסיף ומבאר שהאסמכתא לכך היא מדברי הגמרא במסכת מגילה (טז, ב) שדרשו מהפסוק (אסתר ח, טז) "ליהודים היתה אורה ושמחה וששון" – "ששון זו מילה, וכן הוא אומר (תהלים קיט, קסב) "שש אנוכי על אמרתך". וכעין זה כתב ערוך השלחן (סע' ה) וז"ל: "ולכן כשיש מילה בפורים מלין התינוק קודם קריאת המילה כדי שנוכל לקרות וששון" [כלומר צריכים לקיים את מצות המילה כדי שבשעת קריאת המילה שנאמר "וששון" יהיה זה לאחר שכבר קיימו מצוה זאת]. ובפרי מגדים בא"א כתב: "מלין (התינוק קודם) עי' מג"א דכתיב שש אנוכי על אמרתך". ואף שהמג"א לא הזכיר פסוק זה, הכוונה היא לדברי הגמרא במגילה הנ"ל, שהיא האסמכתא למנהג.

והנה כפי שצוין בסוגריים בדברי הרמ"א, מקור הדברים הוא מש"כ המהרי"ל בהלכות פורים (אות יא, עמוד תכו) וז"ל: "מילה אירע בפורים, ואמר מהר"י סג"ל למול אחר

מאחרים וזמנה בבוקר, כל שכן מילה דאינה אלא משום זריזין כו' וכ"כ פר"ח", עכ"ל. ובמשנה ברורה הביא דבריו: "והפר"ח כתב דיקדים קריאת המגילה, וכן משמע בביאור הגר"א דמתמה על הרמ"א בזה". נכוונת הגר"א לומר, שאין למול קודם קריאת המגילה, מאחר ואפילו הכהנים בבית המקדש שזמן עבודתם בבוקר הוא חיוב מעיקר הדין, מבטלין עבודתן ובאין לשמוע מקרא מגילה (גמרא מגילה ג, א), כל שכן ברית מילה שחיובה בבוקר רק מדין זריזין מקדימין למצוות, שנדחת מפני מקרא מגילה].

גם בדברי תרומת הדשן בתשובותיו (ח"א סימן רסו) מבואר שהמילה אחרי קריאת המגילה, וז"ל: "מילה שאירע בפורים אימתי מלין את התינוק בבית הכנסת. יראה דמלין אותו לאחר קריאת המגילה וסיום התפילה כבשאר ימים, דאע"ג דאחד מן הגדולים כתב שמלין בין קריאת התורה לקריאת מגילה, כי היכא דכתב באור זרוע שבראש השנה מלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר. אמנם נמצא כתוב בשם אחד מהגדולים אחרינא שחולק על זה וצוה למול אחר קריאת המגילה וסיום התפילה כבשאר ימים וכו'. ונראה דכן עיקר מטעם אחרינא דפ"ק דמגילה (דף ג, ב) מוכח דמצות מילה נדחת מפני קריאת מגילה. דדריש התם מ"ולאחותו", הרי שהלך לשחוט את פסחו ולמול את בנו וכו' אבל מטמא הוא

למת מצוה, אלמא מת מצוה עדיפא טפי ממילה. ואפילו הכי בעי בתר הכי אי קריאת המגילה עדיפא ממת מצוה או לא, וכן כתב הרמב"ם וסמ"ג שאין לך דבר שמקרא מגילה נדחה מפניו אלא מת מצוה בלבד, שהפוגע בו קוברו תחילה ואחר כך קורא. מלשון זה משמע בהדיא, דבשאר כל המצוות, קורא תחילה ואח"כ עושה אותה.

ועוד דן שם התרומת הדשן להקדים המילה לקריאת המגילה מדין דתדיר ואינו תדיר תדיר קודם, שלכאורה מילה נחשבת תדירה יותר ממגילה. ועל כך משיב: "נראה דמקרא מגילה נמי חשיבא תדירה לגבי מילה, הואיל וזמנה קבוע בכל שנה" [ומביא בזה שקלא וטריא האם מצוה שזמנה קבוע כל שנה, נחשבת תדירה].

ובספר מהרי"ל נדפסה הגה"ה מהר" הירץ: "בק"ק פרנקפורט מלין אחר קריאת מגילה לפי שאין דבר מצוה דוחה מקרא מגילה, אלא מת מצוה בלבד". והיינו כדעת התרומת הדשן. וכן הביא בכף החיים (אות ל) בשם הרדב"ז (ח"א סי' רנא), ובכנסת הגדולה כתב שהמנהג כתרומת הדשן.

הרי שנתבארה בזה מחלוקת הפוסקים בברית מילה בפורים, האם עושים את ברית המילה לאחר קריאת התורה קודם לקריאת המגילה, או שמלים לאחר קריאת המגילה, והיינו למעשה לאחר סיום התפילה.

- ב -

והנראה בביאור טעם הרמ"א בהקדם

מש"כ הפמ"ג (תרצג באשל אברהם ס"ק

ב) וז"ל: "ומ"ש המג"א דחולץ אחר המגילה, צריך להמתין עד אחר ובא לציון, אלא במי שהתפלל כבר, ועתה שומע מגילה אין חולץ תפילין עד לאחר המגילה". וביאור דבריו, הוקשה להפמ"ג מש"כ המג"א שחולצין התפילין אחר קריאת המגילה, שהרי ידוע ההלכה ש"נהגו העולם שלא לחלוץ תפילין עד אחר קדושת ובא לציון" (שו"ע או"ח סימן כה ס' יג), ומדוע יכול לחלוץ מיד עם סיום קריאת המגילה. ועל כך מיישב הפמ"ג שדברי המג"א מתייחסים רק למי שכבר התפלל שחרית עם תפילין וסיים כבר את כל התפילה, וכעת רק שומע את המגילה, שצריך להתעטר בשנית בתפילין, ולאחר שסיים לשמוע את המגילה יכול מיד לחלוץ מכיון שכבר התפלל מקודם לכן. ובפשטות הטעם לכך הוא כפי שמזכיר הערוך השלחן (ס' ה) את המשך דברי הגמרא במגילה שהבאנו לעיל: "ונכון שלא לחלוץ התפילין עד אחר קריאת המגילה, דכתיב ביה וששון ויקר, ודרשינן וששון זו מילה, ויקר זו תפילין". ולכן יש ענין לשמוע את המגילה עטור בתפילין.

מעשה יש לומר מאחר וצריך לשמוע קריאת המגילה עם תפילין, והדין הוא שמתפללים שחרית עם תפילין, לכן קבעו חז"ל את קריאת המגילה לאחר תפילת שחרית. ומאחר שבפסוק נאמר "וששון"

שהכוונה למילה, וכלשון הערוך השלחן "כדי שנוכל לקרות וששון", וזהו דין מיוחד שהמילה צריכה להיות לפני קריאת המגילה, כמו כן יש דין נוסף ומיוחד שקריאת המגילה צריכה להיות כשהאדם מעוטר בתפילין כנרמז בפסוק "ויקר זה תפילין". נמצא שהזמן המתאים לברית מילה הוא לאחר קריאת התורה ולפני קריאת המגילה, ואז קריאת המגילה תהיה כביכול עם "ששון ויקר", כלומר בשעת קריאת המגילה הוא יהיה לאחר שקיים את ה"ששון", את מצות המילה, וכן כאשר הוא מעוטר בתפילין ומקיים "ויקר". ולכן יש למול בתפילה ולא אחריה, כי לאחר התפילה כבר יש אפשרות לחלוץ את התפילין ואז יהיה חסר ה"ויקר".

- ג -

והנה כפי שהוזכר בדברי תרומת הדשן בשם האור זרוע, כאשר אירע ברית מילה בראש השנה, מלין בין קריאת התורה לתקיעת שופר, וכן פסק בשו"ע (או"ח סימן תקפד ס' ד). ובדברי הט"ז שם (ס"ק ב) מבואר הטעם, מכיון שתקיעת שופר היא זכר לאילו של יצחק, וברית של אברהם היתה קודם. ובערוך השלחן (סימן תקפד ס' ד) כתב טעמים נוספים: "מילה בראש השנה מלין אחר קריאת התורה קודם תקיעת שופר, וכך השיב רבינו גרשום מאור הגולה דאם אין ברית מילה אין שופר. ועוד נ"ל דמילה לגבי שופר מקרי תדיר". ומסיים שם: "אמנם אם

אי אפשר להביא התינוק לבית הכנסת ולילך לבית התינוק אין העם רוצים להמתין, בהכרח להמתין עם המילה עד אחר יציאה מבית הכנסת".

ולפי מה שמוסיף שם הט"ז ומביא את מנהגו של הגאון מהר"ר פיינוויש מקראקא ז"ל, שכשהיה מל בראש השנה לא קינח פיו אחר המילה אלא תקע בשופר בפה המלוכלך בדם מילה כדי לערב מצות מילה בשופר, מיושב מה שלכאורה היה מקום להקשות שכן ידוע הדין שנאמר בהלכות מילה: "כל היום כשר למילה, אלא שזריזין מקדימין למצוות ומלין מיד בבקר" (שו"ע יו"ד סימן רסב סע' א, ע"פ דברי הגמרא בפסחים ד, א), ואם כן לא מובן מדוע לא מקדימים את המילה לפני קריאת התורה, או אפילו לפני תפילת שחרית. אולם לפי מנהג זה מובן מדוע צריך להסמיק את המילה לתקיעת שופר, והיינו "כדי לערב מצות מילה בשופר", ולכן לא מקדימים אותה, אלא זמנה סמוך ותיכף לתקיעת השופר.

אמנם בביאור הגר"א ציין מקור להלכה שמלין בר"ה בין קריאת התורה לתקיעת שופר וז"ל: "זבחים (צא, א) אצל פסח והוא הדין לשופר ובכהאי גוונא" וכוונתו למבואר בדברי הגמרא שם דין "תדיר ושאינו תדיר, תדיר קודם", ואם כן מכיון שמילה נחשבת תדירה יותר מתקיעת שופר, לכן מקדימים אותה לתקיעת שופר [וכמו שהביא טעם זה גם בערוך השלחן].

אלא שיש לעיין בדבריו אלו של הגר"א שמלין לפני תקיעת שופר כי מילה יותר תדירה מתקיעת שופר, כי לפי טעם זה לכאורה גם במילה וקריאת מגילה צריך להיות הדין שבגלל שמילה יותר תדירה ממקרא מגילה יש למול לפני קריאת המגילה, ואילו דעת הגר"א כפי שהבאנו לעיל, שמלין לאחר התפילה ולא אומרים למול קודם מדין "תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם". נמצא שדברי הגר"א לכאורה סותרים זה את זה, וצ"ע.

עוד יש לעיין בדברי הגר"א לפי מה שהבאנו לעיל מדברי תרומת הדשן שביאר שאין להקדים המילה לקריאת המגילה מדין תדיר ואינו תדיר תדיר קודם, מכיון ש"מקרא מגילה נמי חשיבא תדירה לגבי מילה, הואיל וזמנה קבוע בכל שנה". ולפי זה אי אפשר לומר שמילה קודמת לתקיעת שופר כי היא תדירה מתקיעת שופר, שכן תקיעת שופר ומגילה, הם באותה דרגה של "זמנה קבוע בכל שנה", ואם כן מדוע אומר הגר"א שכל הסיבה שמלין קודם תקיעת שופר היא בגלל דין "תדיר", וצ"ע שיטת הגר"א.

ונראה ביאור שיטת הגר"א, דהנה כשיש ברית מילה ביום הכיפורים, כתב בשו"ע (או"ח סימן תרכא סע' ב) "מילה ביום הכיפורים, מלין בין יוצר למוסף, אחר קריאת התורה, ולאחר המילה אומרים אשרי" וברמ"א הגיה: "והמנהג למול אחר אשרי". וכתב הגר"א בביאוריו לדברי

השו"ע: "דתפילת שחרית קודם שהיא תדיר, משא"כ מוסף".

והנה אם ננקוט כדברי הגר"א כאן, שתפילת שחרית קודמת למילה בגלל דין "תדיר קודם", יבואר דין ברית מילה בפורים לדעת הגר"א שמלין לאחר קריאת המגילה, שכן קריאת המגילה היא חלק מהתפילה, ולכן מאחר ותפילת שחרית קודמת למילה בגלל "תדיר קודם", כך גם קריאת התורה וקריאת המגילה שהם חלק מהתפילה קודמים למילה.

אך לעומת זאת תקיעת שופר שייכת לתפילת מוסף, כדברי הגמרא (ראש השנה לב, ב) שמאחרים את התקיעות ולא אומרים "זריזין מקדימין למצוות" כי "בשעת גזרת המלכות שנו", ופרש"י שם: "אויבים גזרו שלא יתקעו והיו אורבין להם כל שש שעות לקץ תפילת שחרית לכך העבירוה לתקוע במוספין". ואם כן כמו שכתב הגר"א, מוסף אינו תדיר יותר ממילה, ולכן מלין לפני תקיעת שופר, כי תפילת שחרית קודמת מדין "תדיר קודם" וכן

קריאת התורה שהיא חלק מתפילת שחרית, אולם תקיעת שופר שכבר שייכת לתפילת מוסף, איננה תדירה יותר מהמילה ולכן המילה קודמת לתקיעת השופר.

ונראה להוסיף, והנה כאמור, נחלקו המחבר והרמ"א האם המילה ביום כיפור היא לפני אשרי או אחרי אשרי. והנה אשרי שייך לתפילת מוסף, וכמו שדייק במחצית השקל (סימן קלב ס"ק א) מדברי הבית יוסף (סימן תקנ) שכתב: "במקומות שמכריזים תענית ציבור בשבת שלפניו יכריזו אחרי המפטיר קודם אשרי", וכתב במחצית השקל: "הרי כיון דאשרי שייך לתפילת מוסף אין להפסיק בינו לתפילת מוסף". ומעתה נראה שלכן מדויק מה שכתב הגר"א לבאר שמלים לפני מוסף בגלל שתפילת שחרית היא תדיר דוקא על דברי השו"ע שסובר שהמילה היא קודם אשרי. כי לפי הרמ"א שמלין אחרי אשרי פירושו של דבר שהמילה היא כבר בתפילת מוסף, שכן לאחר אשרי זהו כבר חלק מתפילת מוסף, ושוב לא שייך לומר בזה את טעמו של הגר"א.



סימן לד

סעודת פורים

פרק א: על הניסים וחיוב פת בסעודת פורים

פרק ב: סעודת פורים בערב שבת

פרק ג: חיוב בשר בסעודת פורים

פרק א - על הניסים וחיוב פת בסעודת פורים

- א -

כבר אכל סעודה אחת ביום, שוב אין מחזירין אותו, דהא אי בעי לא אכל יותר... ואע"פ שרש"ל לא כתב כן, נראה לי מה שכתבתי עיקר אליבא דהלכתא, כי מדינא נראה לי דלעולם אין מחזירין אותו, כי לא מצינו שחייב לאכול פת בפורים, ומצי למיפטר נפשיה בשאר מיני מטעמים. ולכן בנדון זה שאכל כבר, פשיטא דאין להחזירו ולחוש לספק ברכה לבטלה". ומבואר בדבריו, כי מעיקר הדין אם שכח על הניסים אינו צריך לחזור ולברך ברכת המזון, מכיון שאין חיוב סעודה בפת בפורים, ולכן אם כבר אכל סעודה אחת ובירך ברכת המזון ואמר על הניסים, אם בסעודה השניה שכח להזכיר על הניסים, אינו צריך לחזור ולברך. אולם בסעודה הראשונה, אם שכח לומר על הניסים, צריך לחזור ולברך, כי חוששים לדעת הרש"ל וסיעתו.

הרי לנו מחלוקת הפוסקים מה הדין אם שכח לומר על הניסים בברכת המזון בפורים:

כתב השו"ע (או"ח סימן תרצה סע' ג) בדינו של האוכל סעודה בפורים ש"אומר על הניסים בברכת המזון בברכת הארץ". והביא המג"א (ס"ק ט) את דעת השל"ה, הרש"ל בשם רבי יעקב פולק, והמטה משה, שאם שכח לומר על הניסים בברכת המזון עליו לחזור ולברך ברכת המזון "דלא סגי דלא אכיל". כלומר, מאחר ומחוייב לאכול סעודת פורים, מחוייב להזכיר בברכת המזון על הניסים, ואם שכח לומר, צריך לחזור ולברך. והקשה עליהם המג"א: "דאטו מי עדיף מתפילה דחובה היא ואפילו הכי אין מחזירין אותו, וכל שכן בברכת המזון". כלומר, בתפילה הרי יש חיוב להזכיר על הניסים, ועם כל זאת, אם שכח ולא הזכיר אינו צריך לחזור ולהתפלל, ואם כן אף בברכת המזון אם שכח להזכיר בה על הניסים אינו צריך לחזור ולברך.

ולכן כתב המג"א: "ולכן נראה לי דאם

אינו צריך לחזור. אולם לדעת המחייבים פת בסעודת פורים, אם שכח על הניסים בסעודה שמחוייב לאכול בה פת, צריך לחזור ולברך.

ואכן ה"ט"ז והמג"א מסכימים שאם שכח על הניסים בסעודה הראשונה, יש לחזור ולברך, אולם הם נחלקו האם יש חיוב פת בסעודת פורים. לדעת המג"א ש"לא מצינו שחייב לאכול פת בפורים, ומצינו למיפטר נפשיה בשאר מיני מטעמים", נמצא שאין כל חיוב אכילת פת בפורים. ואילו בדעת ה"ט"ז משמע שיש חיוב אכילת פת בסעודת פורים. שכן ה"ט"ז מביא את דעת המהר"י פולק ש"סעודת פורים שהטילו הנביאים והחכמים על כל ישראל להיותם ימי משתה ושמחה יותר משבתות וימים טובים לא גרע מסעודת שבת". ומשמע שהסכים ה"ט"ז כי חיוב סעודה בפורים הוא כמו חיוב סעודה בשבת וביו"ט, וכשם שבשבת וביום טוב יש חיוב לאכול פת בסעודה, כך יש חיוב אכילת פת בסעודת פורים. אולם ה"ט"ז חולק על מהר"י פולק באיזו סעודה מתקיימת תקנת הנביאים. שלדעת מהר"י פולק תקנה זו מתקיימת בסעודה שעושים אחרי מנחה, ולכן בסעודה זו אם שכח על הניסים חוזר על ברכת המזון, ואילו ה"ט"ז סובר שבסעודה הראשונה שאוכל בפורים יצא ידי חובת סעודה בפורים, והסעודה שעושה אחרי מנחה היא רק "תוספת שמחה", ולכן דווקא בסעודה הראשונה אם שכח על הניסים צריך לחזור. ומכל מקום ברור לדעת ה"ט"ז שיש חיוב פת בסעודת פורים.

[א] שיטת השל"ה, הרש"ל בשם מהר"י פולק ומטה משה, שיש לחזור על ברכת המזון בכל סעודה מסעודות הפורים, גם אם בירך ואמר על הניסים בסעודה קודמת.

[ב] שיטת המג"א כי מעיקר הדין שלעולם אין צריך לחזור בברכת המזון. והכרעתו שיש חיוב לומר על הניסים פעם אחת בסעודה בפורים, כי חוששים לדעת הרש"ל ולכן אם אכל סעודה ראשונה ובירך, ובסעודה השניה אכל ושכח לומר על הניסים, אינו צריך לחזור ולברך. אבל אם אכל ושכח לומר על הניסים בסעודה הראשונה, צריך לחזור ולברך.

- ב -

הפרי מגדים (אשל אברהם שם) כתב שהמג"א וה"ט"ז מסכימים לכך שיש חיוב לחזור על ברכת המזון אם שכח לומר על הניסים בסעודה ראשונה, וז"ל: "עיי' ט"ז (סימן תרצג אות ב) הסכים למג"א בשחרית חוזר ולא כל היום". ומוסיף הפמ"ג שלדעת האליה רבה (ס"ק ז) אפילו בשחרית אינו חוזר "דאין מחויב לאכול פת" [ובמקום אחר כתב הפמ"ג (ס"י תרצו אשל אברהם ס"ק טו) שיש מחלוקת אם יש חיוב פת בסעודת פורים].

לפי דברי הפמ"ג, רצה בספר פסקי תשובות (סימן תרצה הערה 10) לתלות את מחלוקת הפוסקים הנ"ל בדין שכח על הניסים בברכת המזון בפורים האם צריך לחזור ולברך, במחלוקת האם יש חיוב פת בסעודת פורים. לדעת הסוברים שאין חיוב לסעוד בפת, אם שכח ולא אמר על הניסים,

מכל מקום לדינא כששכח על הניסים בברכת המזון אין ביניהם מחלוקת. כי הן לפי הט"ז רק בסעודה הראשונה צריך לחזור כי יש חיוב סעודה בפת, אך משיצא ידי חובה בסעודה הראשונה, אינו צריך לחזור בסעודה השנייה שהיא רק "תוספת שמחה". והן לפי המג"א צריך לחזור רק בסעודה הראשונה, ואע"פ שלדינא אין חיוב סעודה בפת אך חוששים לדעת הרש"ל המחייב לחזור בכל הסעודות, אולם בסעודה שנייה אין להחזירו מחשש ברכה לבטלה כי מעיקר הדין לעולם אינו צריך לחזור.

ונראה כי מתוך המחלוקת של הט"ז והמג"א אם יש חיוב פת בסעודת פורים יש נפק"מ נוספת, מה הדין אם אכל בבוקר סעודה של שאר מיני מטעמים בלא פת, ואחר כך אכל סעודה שנייה עם פת, וכאשר בירך ברכת המזון שכח לומר על הניסים, האם צריך לחזור ולברך. לפי הט"ז שחיוב סעודת פורים הוא בפת, הרי עדיין לא יצא ידי חובת סעודת פורים, ולכן הסעודה אחר הצהרים נחשבת כסעודה הראשונה בה יוצא ידי חובה, ואם שכח לומר על הניסים צריך לחזור ולברך. אולם לפי המג"א גם כשאכל בבוקר מיני מטעמים נחשבת סעודה זו לסעודת פורים, כי לדעתו אין צורך בפת בסעודה, ולכן הסעודה אחר הצהרים נחשבת כסעודה שנייה, וכששכח על הניסים בסעודה השנייה אינו צריך לחזור.

המשנה ברורה (ס"ק טו) פסק להלכה ש"אם שכח לומר על הניסים, יש

אומרים דמחזירין אותו (מהרש"ל ומגיד משנה ושל"ה והט"ז) ויש אומרים דאין מחזירין אותו (או"ז בשם מהר"ל מפראג). וגם המג"א סובר כן מעיקר הדין, וספק ברכות להקל (מאמר מרדכי ונהר שלום וחי אדם). ודוקא בסעודה הראשונה שאוכל בו ביום, אבל בסעודה השנייה שאוכל אחר מנחה שקורין סעודת פורים וכבר אכל סעודה אחת ביום, שוב אין מחזירין אותו לכו"ע". כלומר, למעשה אין צורך לחזור ולברך מדין ספק ברכות להקל, ולכן בסעודה הראשונה אין לחזור ולברך, ובסעודה השנייה לכו"ע אין צריך לחזור ולברך. אולם צ"ע מה רצה המשנ"ב להשמיע במה שכתב את ההבדל בין סעודה ראשונה לסעודה שנייה, שהרי מכח ההלכה ש"ספק ברכות להקל" אין לחזור על ברכת המזון כששכח לומר על הניסים, ולמאי נפק"מ שבסעודה שנייה לכו"ע אינו צריך לחזור, וצ"ע.

- ג -

המור וקציעה (סימן תרצה) כתב על דברי המג"א שאין חיוב לאכול פת בסעודת פורים, את הדברים הבאים: "דבר זה אי אפשר לשמוע כלל לענ"ד", והביא לכך מספר ראיות. ראשית: "דכיון דכתיב ימי משתה ושמחה בעינן סעודה קבועה בפת, וכדפרש"י במגילה שכל המשתה נקרא על שם הלחם". וכוונתו לדברי רש"י בפרשת אמור (ויקרא כא, יז) על פסוק "דבר אל אהרן לאמר איש מזרעך לדורותם אשר יהיה בו מום לא יקרב להקריב לחם אלקינו", שכתב:

אחד קדוש בתשובה כתב יד, אם עשה סעודת פורים בלא לחם יצא".

אולם בנימוקי אורח חיים (סימן תרצה אות א) כתב וז"ל: "אך באמת לא כתב שם המג"א להחלט כלל, רק כתב לאשר מעיקר הדין לא מצא שחיוב לאכול פת בפורים, על כן עכ"פ כשאכל עוד סעודה אחת ביום, דהסעודה השניה בודאי אינה חיובית כיון דכבר אכל סעודה אחת בפת, על כן אין צריך לחזור לברך ברכת המזון בסעודה השניה אם שכח על הניסים. אבל בסעודה הראשונה לא כתב המג"א לפסוק בזה דלא יחזור על הניסים רק בדרך צריך עיון כמפורש שם, הרי דעדיין המג"א הסתפק בזה אם צריך לאכול פת, דלולא זאת היה מחליט דגם בסעודה הראשונה אינו צריך לחזור אם שכח על הניסים, וכמו בתפילה שאינו חוזר כלל בפורים אם שכח על הניסים". ולכן תמה הנימוקי או"ח מנין למנחת חינוך לומר זאת בדברי המג"א, הרי המג"א רק מסתפק בדבר, ומעולם לא פסק באופן מוחלט שאין חיוב בפת.

הנימוקי או"ח מוכיח שסעודת פורים טעונה פת מתוך דברי בעלי התוספות שכתבו (ברכות לח, א סוד"ה לחם) בתוך דבריהם: "ומיהו אם קבע סעודתיה עליהו כמו בפורים מברך המוציא". ומבואר כי בפורים סועדים בסעודה שיש בה פת שמברכים עליה המוציא. ועוד כתבו התוספות (שם ד"ה מר זוטרא) "וכן צוה הר"ם בפורים שקובעים סעודתם עליהם לברך

"מאכל אלקיו, כל סעודה קרויה לחם כמו עבר לחם רב". כלומר, כל סעודה נקריית סעודה רק אם יש בה פת. שנית מביא המור וקציעה: "ואמרו (ב"ר מח, יא) מן התנ"ך מצינו רפתא סעדא ליבא, הרי שלזה נקראת סעודה בעצם". ומפורש איפוא בדברי המדרש כי יש ראיות מהתנ"ך לכך ש"סעודה" נחשבת לסעודה רק אם יש בה פת שסועדים בה את הלב [כפי שמציין המדרש פסוקים המוכיחים זאת]. והוא מסיים: "כללו של דבר פשוט וידוע הוא שכל מקום שנאמר סעודה אינה אלא בפת ואין קביעות אלא בפת גמור". ומתוך כך נקט המור וקציעה לדינא: "שאפילו קבע סעודת פורים על לחמניות ופרפראות ומידי דזיין, בטלה דעתו אצל כל אדם ולא חשבינן ליה סעודת קבע".

ע"כ כל פנים מבואר שהמור וקציעה הבינו כי דעת המג"א בהחלט שאין חיוב פת בסעודת פורים, וכן מבואר בדברי המנחת חינוך (מצוה שיג ד"ה ודע) שהביא מדברי המג"א הנ"ל שאין חיוב אכילת פת בסעודת פורים, כמו שאין חיוב לאכול פת בערב יום כיפור שיש מצוה לאכול, וז"ל: "דזה פשוט דבערב יום כיפור דמצוה לאכול אין חיוב דווקא פת כמו שבת ויו"ט, דלא מצינו זה בשום מקום רק מצוה לאכול, ויוצא בכל דבר, וכן הוא במג"א הל' מגילה (סימן תרצה ס"ק ט) גבי פורים, וכאן נמי דוודאי הוא כן, וזה נראה פשוט".

ובן נקט להלכה השערי תשובה (סימן תרצה ס"ק א) וז"ל: "עיין בברכי יוסף בשם

המוציא בפת תחילה". וכן (שם מב, א ד"ה לחמניות) "מיהו כי קבע עליהו מברך עליה המוציא כמו בפורים". ומתבאר מכל לשונות התוספות שסעודת פורים נקבעת על הפת.

- ד -

ואומרים שזהו מתקנת המדינה לבלי להכביד על בעל הברית". ומתבאר לדעתו ש"סעודה" נחשבת לסעודה גם עם מיני מזונות בלבד, ואילו "שלום זכר" אינו מוגדר כ"סעודה" אלא כמושג חדש - "טעימה". ולצאת ידי חובת "טעימה", די גם בפירות.

והנה יש לחקור בדיני סעודת מצוה, האם השתתפות בסעודה נחשבת השתתפות רק כאשר אוכלים פת, או שאין חיוב דווקא לאכול פת, וגם אכילת מיני מזונות או בשר ופירות נחשבת כהשתתפות בסעודת מצוה.

והנה לענין סעודת ברית מילה, כתב ערוך השלחן (סימן רסה סע' לז) וז"ל: "וכתבו דנוהגים לעשות סעודה ביום המילה... ומקרי סעודת מצוה... ובמדינתנו מעטים הם שעושים סעודה ורק אוכלים קצת מיני מתיקה כלעקא"ך וכיוצא בזה, ומפני העניות וכובד הפרנסה נהגו כן". ומפורש בדבריו שגם אכילת מיני מזונות נחשבת להשתתפות בסעודת מצוה.

ואכן בשו"ת דברי יציב (יו"ד סי' קסג) נשאל האם יש חיוב פת בסעודת ברית מילה. והשואל סמך את ידו על דברי ערוך השלחן הנ"ל, שנהגו במדינתו לאכול מיני מזונות בברית. וכתב הדברי יציב, ששאלה זו תלויה במחלוקת המג"א והמור וקציעה אם יש חיוב פת בסעודת פורים. לדעת המג"א שאין חיוב פת בסעודת פורים, אכן יוצא ידי חובת השתתפות בסעודת מצוה של ברית מילה גם במיני מזונות. אך לדעת המור וקציעה שכתב על דברי המג"א "שדבר זה אי אפשר לשמוע כלל", כי "סעודה" נקראת רק סעודה שאוכלים בה פת, גם בברית מילה הסעודה נחשבת כסעודה רק באכילת פת.

ובהמשך דבריו הביא ערוך השלחן את דברי הרמ"א (שם) "שנולד זכר נכנסים אצל התינוק לטעום שם, והוא גם כן סעודת מצוה", וכתב ערוך השלחן: "ואין הלשון מדויק, שמתחיל בסעודה ומשתה ומסיים בטעימה. ובאמת אין המנהג בסעודה רק בטעימת פירות, וקורין זה בן זכר. ולמחרת בשבת אחר התפילה נכנסים אצל היולדת ליתן מזל טוב וקורין לזה שלום זכר. ונוהגין שלא לטעום כלום,

והנה הרמ"א פסק בהלכות תשעה באב (או"ח סי' תקנא סע' י) "ובסעודת מצוה כגון מילה ופדיון הבן וסיום מסכתא וסעודת אירוסין אוכלים בשר ושותים יין כל השייכים לסעודה". ובשו"ת שבט הלוי (ח"ט סימן קלב) דן במנהג "שמחלקים עוגות קודם סעודת ברית מילה", אם הדבר מותר בתשעת הימים, כלשונו: "והספק אם זה בגדר סעודת מצוה". וכתב על כך: "הנה מסבירא שייך לסעודת מצוה, אבל היות שכתב

שמחה כמו בברית מילה או בסיום מסכתא, אין חיוב סעודה בפת.

ועוד הביא ראייה מדברי הרמ"א (יו"ד סימן רסה) שכתב: "עוד נהגו לעשות סעודה ומשתה בליל שבת שנולד זכר שנכנסים אצל התינוק לטעום שם, והוא גם כן סעודת מצוה". ומשמע שנקראת "סעודת מצוה" למרות שאין סעודים בסעודת "שלום זכר" פת אלא מטעמים בלבד.

ולפי זה הוא מחדש לענין האמור בדברי הרמ"א (יו"ד סימן רסה סע' יב) שמי שהוזמן לסעודת ברית ולא הלך "נחשב כמנוחה לשמים" [ובתוספות (פסחים קיד, א ד"ה ואין מיסב) כתבו על פי המדרש ש"ניצול מדינה של גיהנם"] – שכל מי שהשתתף בברית המילה וטעם ממני מזונות או מכיבוד קל, נחשב כאילו השתתף בסעודת מצוה ולא יחשב כמנוחה, והוא מסיים: "וכך גם נוהגים בערב פסח בסיום שעושים לבכורים, ומנהג ישראל תורה".

ונראה שלפי מה שכתבו ערוך השלחן וכן שו"ת שבט הלוי והגבעת שאול, שהשתתפות בסעודת מצוה נחשבת כהשתתפות גם ללא אכילת פת, תהיה נפק"מ לדינא לאבל בתוך י"ב שנאסר עליו להשתתף בסעודת מצוה במשך כל שנת אבלותו, כמו שנפסק ברמ"א (יו"ד סי' שצא סע' ב) – האם מותר לו להשתתף בברית מילה ולטעום מיני מזונות. כי לפי חידושם של הפוסקים הנ"ל יוצא שגם אכילת מיני מזונות נחשבת כהשתתפות בסעודת מצוה,

הרמ"א (בהמשך דבריו שם) שבשבוע שחל בו תשעה באב לא ישתתף רק מנין מצומצם, אין כדאי לחלק כן לרבים". ומשמע מדבריו, ש"סעודה" נקראת גם כאשר אוכלים רק מיני מזונות, ואין צורך דווקא בפת כדי להחשב כסעודת מצוה.

– ה' –

עוד נראה להביא ראייה ממה שדן הרב שאול וגשל בשו"ת גבעת שאול (או"ח סימן נב) בשאלה אודות "מי שהולך לסעודת מצוה ואינו אוכל פת רק שאר דברים, האם נחשב כאוכל סעודת מצוה או לא". ובדברי תשובתו כתב הגבעת שאול, שלמעשה "אין לנו מקור שיש חיוב לקבוע סעודה על פת", ולכן גם מי שאינו אוכל פת שפיר נחשב כאוכל מסעודת מצוה.

והוכיח הגבעת שאול מדברי רעק"א (שו"ת מהדורא קמא סימן א) שבסעודת יו"ט חיוב פת אינו מטעם שמחה אלא מטעם עונג. וראיה לכך, כי בחול המועד יש חיוב שמחה, ואם נאמר שחיוב השמחה גורם לכך שצריך לאכול סעודה בפת מדין השמחה, מדוע אין חיוב לאכול סעודה עם פת גם בחול המועד, ומכאן מוכיח רעק"א שהחיוב לאכול פת בסעודת יו"ט הוא מדין "עונג", ודין עונג נאמר דווקא ביו"ט ולא בחול המועד. ולכן בחול המועד שיש רק דין של שמחה [ולא עונג] אין חובה לאכול פת כביו"ט. ועל פי זה טוען הגבעת שאול, שבכל מקום שגדר סעודת מצוה הוא משום

ומכיון שנאסרה על האבל השתתפות בסעודת מצוה, הרי אפילו טעימה נכללת בהשתתפות שנאסרה עליו, ויהיה אסור לו לטעום מאומה בסעודת הברית [וכמדומה שאין העולם מקפידים בזה].

גם בענין חיוב פת בסעודה שלישית, נחלקו הראשונים אם חייב בפת. ובגמרא (שבת קי"ז, ב) נלמד שיש חיוב לאכול שלוש סעודות בשבת, מכך שנאמר שלוש פעמים "היום" בפסוק (שמות טז, כה) "ויאמר משה אכלוהו היום כי שבת היום לה' היום לא תמצאוהו בשדה". ובשו"ע (סי' רצ"א סעי' ה) נפסק: "צריך לעשותה בפת. וי"א שיכול לעשותה בכל מאכל העשוי מאחד מחמשת מיני דגן. וי"א שיכול לעשותה בדברים שמלפתים בהם הפת כבשר ודגים אבל לא בפירות. וי"א דאפילו בפירות יכול לעשותה. וסברא ראשונה עיקר, שצריך לעשותה בפת א"כ הוא שבע ביותר". והנה לא רק לפי השיטות שיוצא ידי חובת סעודה שלישית ללא פת, מפורש שיש "סעודת מצוה" ללא פת, אלא גם לפי השיטה שחייב פת, זהו בגלל הלימוד מהפסוק "היום" שמחייב סעודה בפת, ולא בגלל שיש דין ש"סעודה" נקראת רק כאשר אוכל פת. ומכאן שהמושג סעודה יכול להיות ללא פת.

ובשו"ת נשמת השבת (סימן קמ"א) דן בשאלה כיצד אדם ששומר על דיאטה ואינו רשאי לאכול מיני דגן ולא פירות אלא ירקות, יכול לעשות קידוש על סמך זה, כי יש לחשוש שאין זה נחשב

לקידוש במקום סעודה. וכתב שמכיון שאינו יכול לקדש באופן אחר, יוצא ידי חובה גם בקידוש על ירקות, בהסתמכו על שיטת השלטי גיבורים שגם אכילת פירות נחשבת קידוש במקום סעודה. ולכן אדם זה שעל פי פקודת הרופאים מזונו הוא רק ירקות, זוהי סעודתו, ושפיר מקרי קידוש במקום סעודה גם כשסועד רק ירקות, עכ"ל. הרי לנו, שניתן להחשיב גם אכילת פירות וירקות כ"סעודה" לענין ההלכה של קידוש במקום סעודה.

מכ"ל זה נמצאה מבוארת שיטת המג"א שאין חיוב לאכול פת בסעודת פורים. שהרי גם בשבת וביום טוב אין הסעודה מחייבת פת, אלא דינים אחרים מחייבים לאכול פת: בשבת - הלימוד מהפסוק "היום" מחייב סעודה בפת. ביום טוב - חייב בפת מדין "עונג". ולפיכך בפורים שאין מקום לשתי הסברות ["היום" ודין "עונג"], נקט המג"א שלא מצינו חיוב אכילת פת.

ואמנם בשו"ת ממעמקים (ח"ה סימן ה) הסתמך לדינא על שיטת המג"א כשנשאל בימי השואה האם יוצאים ידי חובת סעודת פורים במעט מרק שחור. וכך הוא מתאר את יום הפורים של עובדי הכפיה בגטו קובנה בשנת תש"ב: "לפנות ערב, בזמן הפוגת הארוחה רצינו לקיים לפחות את סעודת הפורים, אולם למגינת לבנו ודאבון נפשנו לא היה לנו פת בארוחה זו, כי מלבד המרק השחור שהיה מתחלק

לעובדים שהיו קוראים אותו "יושניק" לא היה לנו שום דבר אחר לשבור את רעבוננו. ואז נשאלתי מהעובדים אם יכולים אנו לקיים סעודת פורים במרק שחור זה כשאין לנו פת, כי כל אחד מהעובדים רצה לקיים את סעודת הפורים על אפם וחמתם של הנוגשים הגרמנים שרצו דווקא להפר את שמחתנו ביום זה".

ובדברי תשובתו מביא בשו"ת ממעמקים את דברי המג"א שלהלכה אין חיוב לאכול פת בדווקא, והוא מסיים: "לכן הודעתי אז לחברי עובדי הכפיה שהם יכולים לקיים מצות סעודה במרק שחור זה... וכהודעתי זאת לעובדי הכפיה אורו עיניהם מרוב שמחה על שהם יכולים לקיים מצות סעודת פורים כמקדמת דנא, כי גברה בלבם התקוה שעוד יזכו לראות במפלתן של רשעים זרעו של עמלק ימ"ש".

- י -

בביאור יסוד המחלוקת אם יש חיוב פת בסעודת פורים, כתב בספר שלמי תודה (פורים סימן ל) שהדבר תלוי בהבנת המשמעות הכללית וההגדרה של "סעודה", האמורה בלשון הגמרא (מגילה ז, ב) "סעודת פורים".

לדעת המחייבים לחם בסעודת פורים הדבר נובע מכך שסתם "סעודה" היא בפת, וכפי שנקט המור וקציעה והביא לכך ראיות. ואילו החולקים מפרשים ש"סעודה" היינו דברים הסועדים את הלב,

וכעין מש"כ הגר"א (סימן רעג סע' ה) שאם שתה רביעית יין לאחר הקידוש יצא ידי חובת קידוש במקום סעודה, ופירש הגר"א הטעם, משום דסעודה משמע דברים הסועדים את הלב, ויין סעיד ומשמח (ברכות לה, ב) וכך יש לומר ש"סעודה" הכוונה לדברים הסועדים את הלב, כיון וכיוצא בו, אבל אין צריך פת.

דרך נוספת בביאור המחלוקת אם יש חיוב פת בסעודת פורים, נראה על פי מש"כ בספר מועדים וזמנים (פורים סימן קצ) וז"ל: "ונראה פשוט דבפורים יום משתה ושמחה כתיב, ולא מיקרי שמחה בבשר לבד בלי סעודת פת, וכמבואר ברא"ש פרק ז' דברכות דבעינן ביו"ט פת דלא מיקרי שמחה אלא עם פת. ואף דפת אינו משמח רק סעודי סעיד, היינו בפני עצמו, אבל עם בשר שמוחי נמי משמח, ולכן חובת היום לאכול סעודה גמורה בבשר ופת". ומבואר בדבריו, שיש דין מיוחד לאכול פת בפורים משום חיוב השמחה, ולכן הגם שבדרך כלל הפת אינה משמחת בפני עצמה, אך כאשר הפת נאכלת עם הבשר היא משמחת [ובפרק ג יבואר בהרחבה האמנם יש חיוב אכילת בשר בסעודת פורים].

ולפי זה מבוארת מחלוקת הפוסקים האם יש חיוב אכילת פת בסעודת פורים.

לפי חידושו של המועדים וזמנים, קיום דין השמחה בפורים הוא רק על ידי אכילת פת [בצירוף הבשר], ולכן יש חיוב אכילת פת בפורים משום חיוב השמחה. אך הפוסקים שאינם מחייבים אכילת פת בסעודת פורים סוברים שבאכילת הבשר, גם ללא פת,

מתקיים דין שמחה בפורים, ולכן אין כל חיוב אכילת פת בסעודת פורים.

ונראה, כי הנפק"מ בין שתי ההגדרות האם חיוב פת בסעודת פורים נובע מדין "סעודה" שהיא בפת, או מדין שמחה, היא יסוד ספקו של המחנה חיים (ח"ג א"ח סימן נג) "אי סעודת פורים תליא בכזית או בכותבת כלל, דהעיקר להיות לב שמח באכילה ושתייה, ואם אכל תמיד חצי שיעור ושתה חצי רביעית יין אעפ"כ קיים סעודת פורים. או דילמא נימא להיפך אם לא ישב לאכול בפעם אחת להיות שבע במשתה יין לא קיים סעודת פורים". ומבואר בדבריו שאם שורש חיוב סעודת פורים תלוי בשם "סעודה", צריך לאכול בפעם אחת בתוך כדי שיעור שביעה. אבל אם שורש החיוב הוא שמחה, ניתן לאכול ולשתות בכל אופן שיביאנו לידי שמחה, ולא דווקא בתוך כדי שיעור.

- ז -

ונראה לבאר את מחלוקת הפוסקים בדין שכח על הניסים בתפילה ובברכת המזון על פי חקירת האחרונים בבירור גדר ומהות הזכרת על הניסים בחנוכה ופורים, האם הזכרה זו היא מדיני התפילה וברכת המזון שצריך להזכיר בה מעין המאורע בדומה להזכרות רצה ויעלה ויבוא שנחשבות כחלק מדיני התפילה. או שהזכרת על הניסים נחשבת כהודאה מדיני חנוכה ופורים, וכשם שתיקנו להודות

באמירת הלל בחנוכה ובפורים בקריאת המגילה, כך תיקנו הודאה של על הניסים בתפילת שמונה עשרה וברכת המזון. ובספר משנת יעבץ (מועדים סימן עג) וברכת מרדכי (ח"א סימן א) כתבו שנחלקו בזה הראשונים, כדלהלן.

הגמרא מסתפקת במסכת שבת (כד, א) "איבעיא להו מהו להזכיר של חנוכה בברכת המזון, כיון דמדרבנן הוא לא מדכרינן, או דילמא משום פירסומי ניסא מדכרינן". ועל כך נאמר בגמרא: "אמר רבא אמר רב סחורה אמר רב הונא אינו מזכיר, ואם בא להזכיר מזכיר בהודאה. רב הונא בר יהודה איקלע לבי רבא, סבר לאדכורא בבונה ירושלים, אמר להו רב ששת, כתפילה, מה תפילה בהודאה אף ברכת המזון בהודאה".

הראשונים על אתר דנו מדוע הסתפקה הגמרא רק בברכת המזון אם צריך להזכיר על הניסים, ואילו בתפילה משמע שהיה פשוט שצריך להזכיר על הניסים. ופירש רש"י: "בתפילה פשיטא לן, שהרי להלל ולהודאה נקבעו כדאמרין לעיל". וכוונתו לדברי הגמרא (שבת כא, ב) "לשנה אחרת קבעום ועשאום [לימי החנוכה] ימים טובים בהלל והודאה", ופרש"י: "לא שאסורים במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה". ומבואר בדבריו שהיתה קביעה מיוחדת של אמירת על הניסים בהודאה, כשם שהיתה קביעה מיוחדת לומר הלל בימי

החנוכה. והיינו שעל הניסים הוא הודאה מדיני חנוכה ופורים.

והתוספות (שבת כד, א ד"ה מהו) יישב באופן אחר: "בתפילה פשיטא ליה

דמזכיר, משום דתפילה בציבור הוא ואיכא פרסומי ניסא. אבל בברכת המזון שבבית ליכא פרסומי ניסא כולי האי". כלומר, גם תוספות הבינו שהזכרת על הניסים היא מדיני ההודאה, ולכן עיקר ההודאה היא כשיש פרסום הנס, ופרסום הנס קיים רק בתפילה בציבור ולא בברכת המזון. ואם כן, גם מדברי תוספות משמע איפוא, שההזכרה של על הניסים היא מדיני חנוכה ופורים, שאם לא כן מה עניינה לפרסומי ניסא דווקא.

אבל הרמב"ם סבר אחרת, כי המיקום של דיני הלל נמצא **בהלכות חנוכה** (פ"ג ה"ג) כמו שכתב: "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו שתחלתן מליל חמשה ועשרים בכסלו ימי שמחה והלל וכו'". ובהלכה ה' כתב: "בכל יום ויום משמונת הימים האלו גומרין את ההלל וכו'". ומפורש שכל דיני הלל הובאו בהלכות חנוכה. ואילו דין על הניסים לא הוזכר לא בהלכות חנוכה ולא בהלכות פורים, אלא **בהלכות תפילה** (פ"א ה"ג) "בחנוכה ופורים מוסיפין בהודאה על הניסים", ו**בהלכות ברכות** (פ"ב ה"ו) כתב "בחנוכה ופורים מוסיף באמצע ברכת הארץ על הניסים כדרך שמוסיף בתפילה".

ומוכח כי לדעת הרמב"ם אין הזכרת על הניסים הודאה מדיני חנוכה

ופורים, אלא מדיני התפילה. והיינו שיש חיוב בדיני התפילה להזכיר מעין המאורע בתפילה, ולכן מאחר וקבעום לחנוכה ופורים כימים טובים הרי שיש בהם הלכה מדיני התפילה להזכיר מעין המאורע בתפילה, ואילו קביעות ימי החנוכה להלל ולהודאה היתה רק למצות קריאת הלל ולא לאמירת על הניסים.

והנה התוספות (שם ד"ה איבעיא להו) הקשו על דברי הגמרא שיש להזכיר על הניסים בברכת המזון בחנוכה, וז"ל: "תימא דהך מילתא הוה לאסוקי לעיל גבי מילתא דחנוכה". כלומר, הרי כבר שלושה דפים קודם לכן הגמרא דנה בהרחבה בענייני חנוכה, ולכאורה תמוה מדוע הגמרא לא שאלה שם האם צריך להזכיר על הניסים בברכת המזון, ותוספות נשאלו בקושיא.

ברם לפי הרמב"ם לא קשה כלל קושיית התוספות, שכן כל הקושיא מדוע הגמרא אינה מזכירה את דיני על הניסים בסוגיא שעוסקת בדיני חנוכה קשה רק לשיטת התוספות ורש"י, שהזכרת על הניסים היא הודאה מדיני חנוכה, מה שאין כן לשיטת הרמב"ם, כיון שהזכרה זו היא מדיני התפילה, אין עניינה להיות דווקא בסוגיית חנוכה.

- ח -

ונראה כי עצם העובדה שחז"ל מיקמו וקבעו לומר על הניסים בחלק ההודאה בתפילת שמונה עשרה ובברכת

המזון, בשונה ממיקומה של הזכרת מעין המאורע "יעלה ויבוא" ב"רצה" בשמונה עשרה וב"רחם" בברכת המזון – מהווה הוכחה שהזכרת על הניסים היא חלק מדיני ההודאה ואינה מגדרי התפילה כמו הזכרת יעלה ויבוא.

ומלשוננו של המרדכי (מסכת שבת סימן רעז) גם כן משמע שהזכרת על הניסים היא מגדרי ההודאה, שהרי כתב: "וכן עמא דבר להזכיר על הניסים בתפילה בהודאה ובברכת המזון בנודה לך, וטעמא משום דעל הניסים הודאה היא ולא תפילה, אבל יעלה ויבוא דיום טוב וראש חודש מזכיר בתפילה בעבודה ובברכת המזון בבונה ירושלים דתרוויהו תפילה הם להשיב ישראל לירושלים, וכן יהי רצון במהרה בימינו אמן".

דברים דומים מצאנו במש"כ ערוך השלחן (סימן תרפ"ב ס"א) שראוי לדקדק ולומר "ועל הניסים", בו' החיבור, מאחר וההזכרה היא הודאה המהווה המשך לברכת ההודאה שבתפילה וברכת המזון, וז"ל: "כל שמונת ימי חנוכה אומר על הניסים בברכת המזון בברכת הארץ וכן בתפילה אחר מודים לפי שברכות אלו אינם תפילה אלא הודאה, וגם על הניסים היא הודאה, ולכן קבעוה בהודאה, משא"כ יעלה ויבוא היא תפילה קבעוה בברכת תפילה ברצה". והוא מוסיף לפי זה: "ויראה לי דצריך לומר ועל הניסים, שהרי גם מקודם יש הודאות וזהו נוסף. ובסידורים כתוב על הניסים, ונראה שצריך לומר בו' ועל הניסים".

והנה בהגהות מיימוניות (סוף הלכות פורים, מנהגי פורים) הביא מחלוקת בין הקדמונים אם צריך להזכיר על הניסים בתפילת ערבית של פורים לפני שקראו את המגילה, וז"ל: "בליל פורים מתפללין ערבית על הניסים אע"פ שעדיין לא קראו את המגילה, ודלא כאשר כתב רב עמרם בסדרו שאין אומרים על הניסים עד אחר קריאת מגילה, דמאי שנא פורים מכל יו"ט, שאומר מעין המאורע בערבית אע"פ שעדיין לא קדשו".

ונראה לפי המבואר לעיל, שמחלוקת זו תלויה בגדר הזכרת על הניסים. לפי שיטת הרמב"ם שהזכרה היא חלק מהתפילה, כשם שבכל יום טוב מזכיר את המאורע בתפילה לפני הקידוש, כך יכול להזכיר על הניסים שהוא חלק מהתפילה, לפני קריאת המגילה. אך לשיטת רש"י ותוספות שגדר הזכרת על הניסים הוא הודאה מדיני חנוכה ופורים, יש להמתין עד קריאת המגילה, כי אין דין להודות כל עוד לא קראו את המגילה, ולכן סובר רב עמרם גאון שאין לומר על הניסים עד שיקרא את המגילה.

עוד יש לתלות במחלוקת זו את השאלה שדן בה בספר דביר הקודש (הלכות תפילה פ"ב הלכה יג) האם כשאדם מתפלל בחנוכה ובפורים תפילת נדבה מוטל עליו חיוב לומר על הניסים, או לא. ונראה כי אם ההזכרה היא תפילה, הרי זה ככל התפילות, וכשם שבתפילות חובה צריך להזכיר על

הניסים כחלק מהתפילה, כך גם בתפילת נדבה יש להזכיר על הניסים. אך אם ההזכרה היא ההודאה מדיני חנוכה ופורים, יתכן לומר שכל התקנה בימי חנוכה ופורים להודות ולומר על הניסים היא דווקא בתפילות חובה ולא בתפילות רשות. ולפיכך אין צורך לומר על הניסים בתפילת נדבה.

- ט -

בש"ע (או"ח סימן תכ"ט ס' א) נפסק, שאם טעה ולא אמר יעלה ויבוא בתפילה ולא נזכר עד שעקר את רגליו, עליו לחזור ולהתפלל בשנית [למעט ליל ר"ח]. וכן נפסק בש"ע (סי' קפ"ח ס' ז) שאם טעה בסעודות שבת ויום טוב ולא הזכיר רצה והחליצנו או ששכח לומר יעלה ויבוא, עליו לחזור ולברך ברכת המזון. ואילו אם שכח להזכיר על הניסים בתפילה או בברכת המזון, אינו צריך לחזור ולהתפלל או לברך ברכת המזון.

ובשלמא לדעת רש"י ותוספות הסוברים שגדר הזכרת על הניסים הוא הודאה מדיני חנוכה ופורים, לעומת יעלה ויבוא ורצה שהם חלק מהתפילה, מובן מדוע טעות בהזכרת יעלה ויבוא ורצה מחייבת לחזור על התפילה וברכת המזון, בעוד שעל טעות בהזכרת על הניסים לא מתפללים ומברכים שנית. כי דווקא יעלה ויבוא ורצה שהם תפילה, על חלק מהתפילה ששכח, צריך לחזור. מה שאין כן הודאת על הניסים שהיא דין נוסף של הזכרת הודאה בתפילה, ולכן אם שכח אינו

צריך לחזור, כי אין זה חלק מהתפילה, ורק על חלק מהתפילה ששכח מלאומו צריך לחזור. אולם לפי הרמב"ם, שהזכרת על הניסים גם היא מגדרי תפילה וחלק מהתפילה, הדין נותן שצריך לחזור ולהתפלל אם שכח הזכרת על הניסים שהיא חלק מהתפילה.

ואמנם דייק הלחם משנה מדברי הרמב"ם (הלכות ברכות פ"ב ה"ו) שהזכרת על

הניסים היא חיוב, כפי שמשמע מלשון הרמב"ם: "בחנוכה ופורים מוסיף באמצע ברכת הארץ על הניסים". והקשה על כך הלחם משנה מלשון הגמרא (שבת כד, א) "אם בא להזכיר מזכיר", משמע שרשות בידו ואין זה חובה. וביאר הלחם משנה: "יש לומר, דבירושלמי אמרו דכשלא הזכיר על הניסים דחיובא, חוזר, וכמו שכתב בהגהות [מיימוני לקמן]. ורבנו לענין חוזר לא רצה לפסוק כירושלמי, כיון דלגמרא דידן הוי רשות ההזכרה, אם כן החזרה הוי ברכה לבטלה, ולא שבקינן גמרא דידן ועבדינן כירושלמי. אבל לענין חיוב ההזכרה פסק כירושלמי משום דאפילו לגמרא דידן אין כאן איסור, דהרי קאמר דהוי רשות ואם כן ראוי להחמיר כירושלמי, והוא טעם נכון".

ומבואר בדבריו, כי באמת סובר הרמב"ם בעיקר הדין כהירושלמי, שהזכרת על הניסים היא חיוב, וכפי שנתבאר טעם הדבר, כי זהו חלק מהתפילה, ולכן כששכח מלאומו, מעיקר הדין היה צריך לחזור ולהתפלל. ורק מכיון שמהתלמוד בבלי משמע שההזכרה היא רשות ולא חובה,

נמצא שאם שכח על הניסים ורצה להתפלל בשנית יש בזה חשש ברכה לבטלה אליבא דהבבלי – ולכן פסק הרמב"ם שהשוכח לא יחזור ויתפלל. אולם ברור שעיקר ההזכרה של על הניסים היא חובה, ולכן ההלכה "בחנוכה ופורים מוסיף באמצע ברכת הארץ על הניסים", נאמרה בלשון של חובה ולא בלשון של רשות. ואמנם בעיקר הדין אמנם חולק הרמב"ם על רש"י ותוספות, כמבואר לעיל.

– י –

נפק"מ נוספת אם הזכרת על הניסים היא הודאה נוספת על סדר התפילה, או שההזכרה היא חלק מהתפילה עצמה, היא מחלוקת הפוסקים במקרה שבירך ברכת המזון בשבת חנוכה, שאז יש עליו חיוב לומר על הניסים ורצה והחליצנו, אך הוא אמר על הניסים ושכח להזכיר רצה, ונפסק בשו"ע (סי' קפח סע' ז) שעליו לחזור ולברך ברכת המזון. ונחלקו הפוסקים מה מוטל עליו לומר כשחזור ומברך ברכת המזון, האם צריך לומר רק רצה, כי על הניסים כבר הזכיר בפעם הראשונה, או שצריך לחזור ולהזכיר גם על הניסים.

לדעת המג"א (סי' קפח ס"ק יג) אינו צריך להזכיר על הניסים "דהא אינו חובה להזכיר של חנוכה כדאיתא בגמרא". דהיינו, מכיון שהזכרת על הניסים אינה חובה, אינו מחוייב להזכיר זאת כשחזור

ומברך ברכת המזון. אולם הפמ"ג (שם באשל אברהם) הביא את דברי המג"א וסיים: "ומכל מקום צ"ע". ודעת המשנ"ב כהפמ"ג, וכפי שהסביר זאת בשער הציון (ס"ק כא) "ולא העתקתי מש"כ המג"א לענין חנוכה, דדבריו אינן מוכרחים וכמו שהעיר הפמ"ג". וכנראה לדעת הפמ"ג והמשנ"ב יש לחזור ולומר רצה ועל הניסים.

וידידי רבי אברהם שלזינגר, אב"ד ז'נבה, כתב בספרו באר שרים (חלק ו סימן נג) שדין זה תלוי בחקירה אם הזכרת על הניסים היא הודאה על פרסום הנס מדיני חנוכה, או שהיא מדיני הזכרת המאורע בתפילה וברכת המזון, ולדעתו "המורה כדעת המג"א שאין להזכיר שוב על הניסים כאשר הזכיר פעם ראשונה ושכח רצה, אינו מהמתמיהים, היות ומדין פרסומי ניסא בודאי יצא בהזכרתו הראשונה, אף דאם נימא דכאילו לא בירך כיון ששכח רצה מכל מקום הזכיר מעשה ניסים". כלומר, לדעת המג"א מכיון שכבר הזכיר על הניסים פעם אחת, אפילו שזה היה בברכת המזון שלא יצא בה ידי חובה בגלל ששכח רצה, אולם היות וסוף סוף פירסם את הנס באמירתו, אין לו צורך לחזור ולומר על הניסים בשנית.

אולם נראה כי לדעת הפמ"ג, מאחר ועל הניסים הוא דין הזכרת מעין המאורע, אם כך כשצריך לחזור ולברך, עליו לחזור בשנית ולומר על הניסים, כי זהו חלק מברכת המזון שצריך לומר בה על הניסים.

- יא -

כינתה הברייטא בלשון "הזכרה" ולא בלשון "מעין המאורע", שכן כאמור, אין זו אלא תפילה או ברכה מחודשת.

ומעתה סבירא ליה להרמב"ם, דהיינו טעמא דבתפילה לא קא מיבעיא לך, שכן זהו עיקר דינא, שיפרטו בתפילה את מעין המאורע. ולענין זה לא שנה תפילת הודאה משאר תפילות, וכשם שמוסיפין מעין המאורע בתפילת עבודה, ומפרטים את קרבנות היום, הוא הדין שיש להוסיף מעין המאורע בהודאה ולפרט בתפילת מודים את ניסי היום. ולא נשאלה האיבעיא אלא לענין ברכת המזון, כיון שבברכת המזון על כרחך שהיא הזכרה מחודשת שאינה מעין המאורע ולפיכך איבעיא לך אם נתקנה או לא, עכ"ד הברכת מרדכי.

ומתבאר בדבריו הבדל בין הזכרת על הניסים בתפילה שהיא תוספת פירוט של המאורע, לעומת ההזכרה בברכת המזון שהיא הזכרה מחודשת. והיינו שהזכרת "מעין המאורע" בתפילה היא חלק מהתפילה, ולכן סברה הגמרא שאין ספק שיש לומר על הניסים בתפילה כי זהו חלק מהתפילה. משא"כ הזכרת על הניסים בברכת המזון סברה הגמרא שעניינה הודאה שנקבעה כחלק נוסף של ברכת המזון, וכשם שבברכת המזון ביסודה היא הודאה כך על הניסים עיקרה היא הודאה. ולכן הגמרא הסתפקה שמא תוספת מחודשת לא נתקנה.

אך לענ"ד הסברא לחלק בין ברכת המזון לתפילה באופן זה צ"ע, כי החקירה אם

לעיל [אות ז] הבאנו את קושיית הראשונים, מדוע הסתפקה הגמרא רק לגבי הזכרת על הניסים בברכת המזון, ואילו בתפילה משמע שהיה פשוט שצריך להזכיר על הניסים. ונתבאר לעיל שלפי רש"י ותוספות, הזכרת על הניסים היא הודאה, ויש הבדל בין תפילה שיש בה יותר פרסומי ניסא, לברכת המזון שיש פחות פרסומי ניסא, ולכן סברה הגמרא שאולי לא יצטרכו לתקן הודאה של על הניסים בברכת המזון. אולם לפי הרמב"ם היות והזכרת על הניסים היא מדיני התפילה, עדיין לא מבואר מדוע סברה הגמרא שיש חילוק בין ברכת המזון לתפילה.

ומו"ר בעל הברכת מרדכי ביאר: "אשר נראה בדעת הרמב"ם, דההזכרה בתפילה וההזכרה בברכת המזון חלוקות המה ביסוד דינן. דההזכרה בתפילה, אינה אלא פירוט של התפילה עצמה, והיינו דקרו לה "מעין המאורע", דנראה דהכוונה היא, שאין זאת תוספת מחודשת של תפילה או הזכרה, אלא תוספת פירוט של "מעין המאורע" שבאותו יום. לא כן בברכת המזון, הלא המה הזכרות מחודשות ואינן תוספת פירוט בלבד. ויעויין בברייטא המובאת בסוגיין, שלענין תפילה דקדקו לכנות את ההזכרה "מעין המאורע", שכן כאמור יסוד דינא דהמאורע נאמר רק היכא שההזכרה היא פירוט של התפילה שהיא מקומה של ההזכרה. ואילו גבי ברכת המזון, במדוקדק

על הניסים היא מגדרי תפילה או מגדרי הודאה מדיני חנוכה היא על עצם הזכרת על הניסים גם בתפילה וגם בברכת המזון, ואם הזכרת על הניסים היא תוספת הודאה, אותה הגדרה צריכה להיות בין בתפילה ובין בברכת המזון. ואם גדר ההזכרה הוא הוספה שהיא חלק מהתפילה כמו כן זוהי אותה הוספה לברכת המזון, ולכאורה לא מובן מדוע נחלק בין תפילה לברכת המזון. ואולי אפשר ליישב ולומר שברכת המזון במהותה שונה מתפילה, כי ברכת המזון בעצם מהותה היא הודאה, ולכן סברה הגמרא שבזה אין צורך להזכיר על הניסים, וצ"ע.

- יב -

ובביאור דעת הרמב"ם נראה בהקדם קושיה אחרת שיש לשאול, מדוע הסתפקה הגמרא רק לענין אמירת על הניסים בברכת המזון **בחנוכה** ולא בפורים, ומשמע שבפורים ודאי צריך להזכיר על הניסים בברכת המזון. ולכאורה לא מובן מהו ההבדל בין חנוכה לפורים.

וביאר בספר הררי קדם (סימן קעז) וז"ל: "הנה ידועה מחלוקת הפוסקים בהתחיל סעודתו ערב שבת ולא בירך בליל שבת לאחר שקידש היום, או להיפך, כשסעד בשבת ובא לברך ברכת המזון במוצ"ש, אי אזלינן בתר שעת הסעודה או בתר הזמן דברכת המזון, ע"י בשו"ע (ס"ו קפח ס"י) ובנו"כ שם. ושורש הספק הוא מה המחייב את הזכרת היום בברכת המזון, האם

גוף הסעודה מחייבתו בברכה, דשם סעודת שבת עלה. או דלמא חיובו תלוי בזה שזמן הברכה הוא שבת, והזמן הוא מחייבו בהזכרת מעין המאורע, ובזה תלוי מחלוקת הפוסקים הנ"ל, ופשוט".

ולפי זה ביאר ההררי קדם את ספק הגמרא: "דבשלמא בתפילה בודאי הוא מחייב בהזכרה כיון שעצם התפילה היא בזמן של חנוכה [וכן בר"ח], וגם דיום הוא שנתחייב בג' תפילות והתפילה היא תפילת יומין דחנוכה. אבל בסעודה הרי אין חיוב סעודה כלל בחנוכה, כמו שכתבו הפוסקים (סימן תרע), ואי בעי אכיל ואי בעי לא אכיל, וגם עיקר חנוכה דרבנן ואינו חשוב לקבוע את הסעודה בשם סעודת חנוכה, ואם כן מהיכי תיתי שיתחייב להזכיר של חנוכה בברכת המזון. והצד השני בגמרא ס"ל דמכל מקום הויא סעודת חנוכה. או דזהו גופא נסתפקו בגמרא דאולי ההזכרה תלויים ביום ולא בסעודה".

ומבואר בדבריו שיש לחקור האם הזכרת המאורע בברכת המזון נובעת בגלל הזמן, או שהסעודה מחייבת, כלומר כאשר הסעודה היא בזמן מסויים יש צורך להזכיר מענין אותו הזמן. ולפי זה, אם הסעודה היא המחייבת את הזכרת המאורע, הרי בחנוכה, אין כלל חיוב סעודה, ולכן סברה הגמרא שאין ברכת המזון מחייבת להזכיר בה על הניסים.

ואמנם לפי זה מבאר ההררי קדם: "ואשר מהאי טעמא מיושב הא דלא

קצת בסעודה", כיון דיום משתה ושמחה הוא] והכי פשיטא לגמרא שמזכירין על הניסים בפורים".

ב"דומר, בפורים שיש חיוב סעודה, ממה נפשך צריך להזכיר על הניסים בברכת המזון, הן מחמת הזמן המחייב והן מחמת הסעודה המחייבת. אבל בחנוכה היות ואין חיוב סעודה, חשבה הגמרא שאולי אין צורך להזכיר כלל על הניסים, ומבואר איפוא גם לשיטת הרמב"ם שעל הניסים הוא חלק מהתפילה, מדוע סברה הגמרא שאין צורך להזכירו.

הזכירו בגמרא אלא חנוכה, ולא נסתפקו אם גם בפורים חייב להזכיר בברכת המזון, והלוא גם בפורים הוא מדרבנן כחנוכה, ועכ"פ לא עדיף מר"ח, וצ"ע אמאי לא שקיל וטרי בגמרא בדין של על הניסים דפורים. אך למש"כ מיושב היטב דשאני פורים שהוא יום משתה ושמחה, ובודאי שם סעודת פורים עלה וחייב להזכיר בעל הניסים. ואפילו בלילה אף דקיימא לן דסעודת פורים שעשאה בלילה לא יצא ידי חובתו, אבל שם סעודת פורים עליה [ועי' ברמ"א (סימן תרצה ס"ע א) שכתב: "ומ"מ גם בלילה ישמח וירבה

פרק ב - סעודת פורים בערב שבת

מידי שנה, מנהג העולם "לעשות סעודת פורים לאחר מנחה, וערבית יתפללו בלילה. ומתפללים מנחה תחילה בעוד היום גדול" (רמ"א אור"ח סימן תרצה סעיף ב). "וכשחל פורים ביום שישי יעשו הסעודה בשחרית משום כבוד שבת" (רמ"א שם). מפורש איפוא, שבערב שבת, יש לעשות את סעודת הפורים בשחרית, ולא סמוך לשקיעת החמה כבכל שנה, בגלל האיסור לאכול סעודה בערב שבת בזמן זה משום כבוד השבת.

וכתב המשנ"ב (שם ס"ק י) שלכתחילה תהיה הסעודה "קודם חצות היום". וציין המשנ"ב למש"כ בהגהות יד אפרים על גליון השו"ע בשם המהרי"ל (סימן נו) שמותר להתחיל את הסעודה גם לאחר חצות, והיינו קודם שעה תשיעית, ואם התחיל את הסעודה בשעה זו נחשב שהתחיל בהיתר ויכול להמשיך גם לאחר מכן [דברי המהרי"ל יובאו להלן **אות טו**]. וזאת למרות שבכל ערב שבת יש איסור להתחיל סעודה לאחר חצות.

בפרק א' הבאנו את מחלוקת הפוסקים האם יש חיוב פת בסעודת פורים, עתה נבוא לדון לפי זה **בדיני סעודה בפורים שחל בערב שבת**, האם מחוייב לאכול בסעודה זו פת, והאם נדון זה משפיע על זמן קיום הסעודה.

בביאור הדברים יש לברר תחילה את הטעם לאיסור אכילת סעודה בערב שבת.

- א -

והנה הרמ"א כתב בהלכה זו: "וסעודה שזמנה ערב שבת כגון ברית מילה או פדיון הבן, מותר, כן נראה לי, וכן המנהג פשוט".

ובפשוט אפשר להבין את דברי הרמ"א כמו שכתב ערוך השולחן (סעיף י) "ואי משום שלא יאכל בלילה לתיאבון, העוסק במצוה פטור מן המצוה".

אך בביאור הלכה דן בדברי הרמ"א לפי שלושת הטעמים שנתבארו לעיל:

לפי שני הטעמים האחרונים, נראה שמותר לאכול בסעודת מצוה שזמנה נקבע לערב שבת, גם אם כתוצאה מאכילתו יתבטל ולא יאכל מאומה בסעודת ליל שבת. שכן לפי הטעם שאיסור קביעת סעודה בערב שבת הוא משום הזלזול בשבת, כאשר הוא סועד סעודת מצוה בערב שבת אינו מראה בכך זלזול בשבת. וגם לפי הטעם שכאשר סועד בערב שבת מתבטלת ההכנה לצורך שבת, כתב הביאור הלכה שיש לומר שבסעודת מצוה לא החמירו, וסמכו על כך שמסתמא הכין משהו לכבוד שבת.

אולם לפי הטעם שאסרו לקבוע סעודה בערב שבת מפני כבוד השבת כי כשישבע מהסעודה לא יאכל את סעודת השבת בתיאבון, דן הביאור הלכה (ד"ה מותר) וכתב בשם הלבוש "שאם אפשר לקיים שניהם מוטב, ואם לאו תדחה סעודת שבת. ורצונו לומר, דלא יוכל לקיים בלילה כלל מפני אכילה גסה. ואפילו הכי אין לו לחוש

השו"ע כתב בהלכות שבת (סי' רמט ס"ב) וז"ל: "אסור לקבוע בערב שבת סעודה ומשתה שאינו רגיל בה בימי החול, ואפילו היא סעודת אירוסין, מפני כבוד השבת שיכנס לשבת כשהוא תאב לאכול, וכל היום בכלל האיסור. ולאכול ולשתות בלי קביעות אפילו סעודה שרגיל בה בחול כל היום מותר להתחיל מן הדין, אבל מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהג בה בחול מט' שעות ולמעלה".

שלשה טעמים נאמרו מדוע אין לקבוע בערב שבת סעודה שאינו רגיל בה בימי החול:

[א] בלשון השו"ע מבואר שהטעם הוא כדי שלא יאבד את תאבונו, וזהו משום כבוד השבת, שיאכל את סעודת השבת בתיאבון, ובמשנ"ב (ס"ק יא) ביאר לפי טעם זה: "שאף שאוכלה בבוקר, כיון שהוא מרבה בסעודתו שלא כרגילותו, שוב לא יאכל בלילה לתיאבון".

[ב] בביאור הלכה (ד"ה מפני) הביא טעם אחר: "ובפמ"ג מצדד דאין הטעם משום לתיאבון, אלא דעיקר הטעם הוא מפני שמזלזל בזה כבוד שבת שעושה ערב שבת שזה בזה לימי השבת".

[ג] טעם נוסף הביא המשנ"ב (שם ס"ק י) מדברי המג"א בשם רבינו תם: "שמתוך טרדת הסעודה לא יתעסקו בצרכי שבת".

לזה, כיון שהוא עוסק עתה בסעודת מצוה ויקיים למחר הג' סעודות כמ"ש בסימן רע"ד, וכן ביאר הפמ"ג כוונתו. כלומר, לפי הטעם שאיסור סעודה בערב שבת נובע משום שעל ידי זה לא יאכל את סעודת השבת בתיאבון, הרי גם אם יאכל בערב שבת ולא יאכל כלל בליל שבת, עדיין יוכל לאכול למחרת ג' סעודות, כך שגם אם יאכל בערב שבת בסעודת מצוה, עדיין יכול לקיים הן את סעודת המצוה והן את מצות ג' סעודות בשבת.

או"ם למעשה פקפק בזה הביאור הלכה וכתב: "ומכל מקום לדינא יש לעיין בזה טובא, דהלא סעודת שבת בלילה היא חובה מצד הדין, משא"כ בסעודת ברית מילה ופדיון הבן אינו אלא מצוה בעלמא ולא חיובא כלל. ואם כן, אם משער שעל ידי אכילתו יתבטל לגמרי מסעודת לילה, יש לו למנוע מזה".

ולמדנו מדברי הביאור הלכה, שסעודה שאיננה חובה [כגון ברית מילה ופדיון הבן] אינה מפקיעה את חיוב סעודת שבת, ולכן אין לאכול סעודה שאיננה חובה מצד הדין בערב שבת, אם כתוצאה מכך תתבטל סעודה שמחוייב בה בשבת.

ולפי זה נמצא שבסעודת פורים שהיא חובה מצד הדין, כמתבאר בלשון הרמב"ם (הלכות מגילה פ"ב הט"ו) "כיצד חובת סעודה זו", שפיר יש לומר שיאכל בערב שבת גם אם על ידי זה יתבטל מסעודת שבת, שכן סעודת פורים דומה בחיובה

לסעודת השבת, ונוכל לומר כמו שכתב הביאור הלכה שאם אפשר לקיים שניהם מוטב, ואם לאו תדחה סעודת השבת, כי עדיין יכול לקיים למחרת מצות ג' סעודות. [וגם לפי דברי ערוך השלחן המובא לעיל, נוכל לפטור אותו מחיוב סעודת שבת כי "העוסק במצוה פטור מן המצוה"].

ואכן כתב הביאור הלכה: "ודע דמה שהביא המ"א בשם הב"ח דמצוה להתחיל קודם ט' שעות הוא מפורש לקמן בסימן תרצ"ה בהג"ה לענין סעודת פורים, וביותר מזה עי"ש [ולפלא שהביא זה מהב"ח]. וכן מוכח שם בביאור הגר"א דפשיטא ליה דבר זה ע"ש, ונוכל ללמוד מעניינו לשם דבדיעבד יוכל לעשות סעודת פורים אפילו ממנחה ולמעלה". וכנראה דין זה נובע מכך שסעודה זו היא חיוב. ומכל מקום לכתחילה, נפסק ברמ"א שלא יתחיל סעודת פורים בערב שבת סמוך למנחה קטנה.

- ב -

והנה בשו"ע הובא שבערב שבת "אסור לקבוע סעודה", וצ"ב מהו שיעור קביעות סעודה שנאסר.

וכתב הביאור הלכה (סי' רמט ד"ה מלקבוע) על דברי השו"ע "מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהוג בה בחול מט' שעות ולמעלה", דהיינו "לאכול פת כדי שביעה כרגילותו בחול, אבל מעט להשקיט רעבונו אינו בכלל קביעת סעודה לענין זה".

ואילן רבי יואל חיים בכרך מליסא בהגהות מקור חיים (שם ד"ה בלי קביעות סעודה) כתב הגדרה אחרת: "שאינו מזמין אליו קרואים". כלומר, לפי המקור חיים, ההגדרה של סעודה קבועה היא סעודה הנערכת בריבוי משתתפים והזמנת קרואים.

ע"ל כל פנים למדנו מדברי הביאור הלכה שעיקר האיסור לאכול סעודה בערב שבת היא קביעת סעודה באכילת פת, ואין כל איסור לאכול סעודה ללא פת בערב שבת סמוך למנחה [ובאופן שאינו אוכל עם קרואים נוספים, לפי דעת המקור חיים]. עם זאת, העיר לי רבי אביגדור נבנצל, רבה של העיר העתיקה בירושלים [במכתב ששלח אלי בענין זה] שהיתר האכילה באופן זה נאמר מסתמא דווקא אם נשאר תאב לסעודת הלילה.

והנה נתבאר [לעיל בפרק א'], שנחלקו הפוסקים האם יש חיוב פת בסעודת פורים, ודעת המג"א ש"לא מצינו שחייב לאכול פת בפורים, ומצי למיפטר נפשיה בשאר מיני מטעמים".

ומכיון שכן, היה נראה שבפורים שחל בערב שבת, ראוי לסעוד את הסעודה העיקרית בבשר וביין סמוך לשקיעה כדי לנהוג כפי שנוהגים בכל שנה ושנה, אלא שסעודה זו תהיה ללא אכילת פת, ולכאורה זה עדיף מאשר לסעוד לפני מנחה בפת. שהרי מדברי הביאור הלכה למדנו כי בסעודה שהיא חיוב רשאי לקבוע את הסעודה גם בערב שבת לאחר המנחה,

ואילו כדי למנוע את ענין קביעות סעודה שלפי הגדרת הביאור הלכה היא בפת, ונאסרה משום ביטול אכילת סעודת שבת בתיאבון או משום זלזול בסעודת שבת או משום ביטול ההכנה לשבת – יכול להימנע מאכילת פת בסעודה, וכפי שנתבאר [בענף א'] הרי יוצא ידי חובת סעודת פורים לפי דעת המג"א.

ואם כן לכאורה עדיף לנהוג באופן זה, מאשר לסעוד בפת ולפני מנחה ולשנות מהנהוג בכל שנה לאכול את סעודת הפורים לאחר מנחה.

אולם עצה זו אליה וקוץ בה לדעת המקור חיים, כי לדעתו גם אם לא אכל פת, אם מזמין קרואים לסעודת הפורים, נקראת הסעודה זו סעודת קבע ואסורה בערב שבת לאחר המנחה, וצ"ע.

ובעיקר דין סעודת פורים בערב שבת, ראיתי באשל אברהם (בוטשאטש, סימן רמט סע' ב) שכתב: "הגם שבערב שבת קודש אסור לאכול סעודת קבע באם בימי החול אינו רגיל בסעודת קבע ביום, בחול המועד ובראש חודש נכון שלא למנוע סעודת קבע בערב שבת קודש גם אם אינו אוכל סעודת קבע ביום בשום יום חוץ משבת ויו"ט, כיון שבכל חול המועד וראש חודש אוכל סעודת קבע ביום. ובמקום אחר כתבתי שכשבאיזה ימים אוכל קבע, קיל וכו'. ובהושענא רבה יש לאכול קבע גם אם נתעכב לשעה עשירית". ולכאורה יוצא לפי דבריו שגם פורים לא יהיה שונה מחול

המועד, ראש חודש והושענא רבה, ויוכל בסעודת פורים לסעוד סעודת קבע כשחל בערב שבת אפילו בפת.

- ג -

סעודת פורים שחל בערב שבת - "פורס מפה ומקדש"

יש הנוהגים בפורים שחל בערב שבת, להתחיל את הסעודה כמידי שנה, סמוך לשקיעה.

מנהג זה מוזכר כבר בדברי רבותינו הראשונים, כפי שהביא המג"א (סי' תרצה ס"ק ט) וז"ל: "מצאתי כתוב במרדכי כתוב בקלף, היה אוכל סעודת פורים בערב שבת, יתפלל ויפרוס מפה ויקדש ובמזון יאמר על הניסים עכ"ל. ובמטה משה ובמנהגים כתבו הואיל ולא התפלל ערבית, משמע דאם התפלל שוב אינו אומר על הניסים, וכ"כ של"ה ומהרי"ל בתשובה".

כוונתו לדברי המהרי"ל (סימן נו) שנשאל "כשחל פורים ביום ו' איך נוהגים בסעודת פורים, אם אנו אוכלים סעודה גדולה ומאריכים על השולחן כשאר ימי חול אז אנו מקלקלים סעודת ליל שבת, ואדם חייב לאכול כשהוא תאוה, ואם ממתנים עד הלילה אז עבר זמן הסעודה. ואם תחייבנו

הסעודה מבעוד יום ויגמור בלילה, זה אינו רשאי לכתחלה מפני הקידוש, דדווקא דיעבד אם משך סעודתו בערב שבת עד הלילה פורס מפה ומקדש (פסחים ק, א). ואם תאמר דזה מיקרי דיעבד כיון דאי אפשר בענין אחר ניחא". והשיב המהרי"ל: "סעודת פורים ביום ו' מתחילין בהיתר קודם סמוך למנחה [קודם ט' שעות שהוא סמוך למנחה] דקיימא לן לדברי הכל שרי" [לעיל בפתיחה לענף זה הבאנו שהמשנה ברורה ציין לדברי המהרי"ל הנ"ל].

מנהג זה הוזכר גם בחידושי המאירי (כתובות ז, ב) "נוהגים בפורים שחל להיות ערב שבת שמתחילין בסעודה מבעוד יום עד שיקדש היום ופורסין מפה ומקדשין וגומרין את הסעודה ומזכירין בה של פורים". הרווח לפי מנהג זה הוא, שסעודת פורים מתקיימת סמוך לשקיעה, כבכל שנה.

דין "פורס מפה ומקדש" מוזכר בשו"ע בהלכות שבת (או"ח סימן רע"א סעיף ו) לענין

הסועד סעודה בערב שבת ונכנסה שבת קודם שבירך ברכת המזון, והביא השו"ע ש"יש אומרים דאף בגמר סעודתו אינו מברך ברכת המזון תחילה אלא פורס מפה ומקדש ומברך המוציא ואוכל מעט ואחר כך מברך ברכת המזון". ופסק הרמ"א: "והכי נהוג להוציא את נפשו מפלוגת סברא ראשונה".

את הסדר המדויק של מנהג זה, פירט לי ידידי ומחותני רבי מאיר גולדויכט, ר"מ בישיבת רבנו יצחק אלחנן, ניו יורק, במכתבו אלי:

מ"א למ"מונים תשס"ו

לידיד נפשי כאחי הרב צבי רייזמן שליט"א
הברכה והאור

פורים שחל בערב שבת, להלן סדר היום ודין פורס מפה ומקדש.

מצינו בספר מנהגי ארץ ישראל (הלכות פורים אות יח) וז"ל: וכשחל פורים בערב שבת מנהג היפה והנעים הוא לעשות הסעודה בערב אחר תפילת מנחה ובאמצע הסעודה פורס מפה ומקדש, וחוזר ואוכל סעודת שבת, וכן כתב מהריק"ש בהגהותיו. ואחר כך מברכים זמן ואומר על הניסים, דבתר התחלת הסעודה אזלינן, כדפסק מרן (שו"ע סי' תרצה) וכן סתם מרן לעיל (סי' קפח סע' י) בלי חולק יעו"ש. ואחר כך מתפללים ערבית של שבת, וזו היא הדרך היותר ישרה, וכן הוא מנהגינו בעיה"ק ירושלם ת"ו.

ובמהרי"ל בשו"ת (עמ' ס סי' ח) כתב "סעודת פורים ביום ו' מתחילין בהיתר קודם סמוך למנחה, דקיימא לן לדברי הכל שרי וכו', עי"ש. וכן במאירי בכתובות (ז, ב) יעו"ש".

וכן המשנה ברורה בביאור הלכה (סי' רמט סע' ב) שפסק המחבר שאסור לקבוע בערש"ק סעודה ומשתה, ומוסיף הרמ"א וסעודה שזמנה ערב שבת כגון ברית מילה או פדיון הבן מותר וכו', וכן המנהג פשוט. ועי' בביאור הלכה (ד"ה מותר) שכתב "עיין מג"א שהביא בשם הלבוש שאם אפשר לקיים שניהם מוטב, ואם לאו תדחה סעודת שבת. ורצונו לומר, דלא יוכל לקיים בלילה כלל מפני אכילה גסה. ואפילו הכי אין לו לחוש לזה, כיון שהוא עוסק עתה בסעודת מצוה ויקיים למחר הג' סעודות וכו'. ומכל מקום לדינא יש לעיין בזה טובא, דהלא סעודת שבת בלילה היא חובה מצד הדין, משא"כ בסעודת ברית מילה ופדיון הבן אינו אלא מצוה בעלמא ולא חיובא כלל. ואם כן, אם משער שעל ידי אכילתו יתבטל לגמרי מסעודת לילה, יש לו למנוע מזה".

משמע שסעודת פורים שהיא חובה ומצוה בכוחה לדחות את סעודת הלילה של שבת, ויקיים ביום ג' סעודות. ובמיוחד שיכול לקיים שניהם על ידי שפורס מפה ומקדש. משמע שיהא מותר לכתחילה לעשות כן.

לכן סדר היום הוא כדלקמן:

[א] מתפללים מנחה לפני הסעודה.

[ב] רצוי להתחיל את הסעודה לפני פלג המנחה.

[ג] נוטלים ידים לסעודת פורים, אוכל פת דגים ובשר ושונה יין.
 [ד] כשהגיע זמן הדלקת הנרות, לאחר ההדלקה מתפללים קבלת שבת, וכמובן, אסור לאכול עד שיקדש.

[ה] קבלת השבת נעשית ליד השלחן שאכלו את סעודת הפורים.
 [ו] לאחר קבלת שבת, עד זמן הקידוש בלילה, יאמרו דברי תורה ויזמרו זמירות.
 [ז] משהגיע הלילה, אם יש אחד שלא השתתף בתחילת הסעודה, כדאי שהוא יקדש על היין ויוציא את כולם ידי חובה, או שרק יברך בורא פרי הגפן ואת הקידוש יעשה אחד מהמסובים לסעודת פורים ושבת.

אם אין אורח שבא מבית הכנסת, יקדש אחד מהמסובים על החלות, יפרס מפה ויכסה את החלות, לא רק משום שכך היה המנהג מלמעלה ומלמטה, אלא בגלל שעל ידי כיסוי החלות מראה על יקרת השבת.

[ח] יקדש כמובן ללא ברכת המוציא שהרי בירך כבר בתחילת הסעודה.
 [ט] הסועדים ממשיכים בסעודת השבת, אוכלים בשר פעם נוספת לכבוד סעודת שבת.

[י] בסוף הסעודה מברכים ברכת המזון עם על הניסים ורצה, ודין זה הוא בחו"ל או בכל מקום של פריזים, כיון שסוף סוף זהו ליל ט"ו [פורים דמוקפין] וכמבואר בדברי המאירי בכתובות דף ז'.

אבל בירושלים, כשחל ט"ו באדר ביום ששי, אם פורס מפה ומקדש, כאשר מברך ברכת המזון בסוף הסעודה, אינו יכול להזכיר על הניסים כיון שט"ז אדר ודאי אינו פורים, ולומר "רצה" ו"על הניסים" הוי תרתי דסתרי. וכן נוהגים בירושלים, כפי ששמעתי מפי הגאון הרב יעקב כץ שליט"א.

[יא] לאחר ברכת המזון מתפללים תפילת ערבית של שבת.

מנהג פורס מפה ומקדש בסעודת פורים נוהג מקדמת דנא בירושלים עיה"ק, וכך סיפר לי מו"ר הגאון רבי זלמן נחמיה גולדברג שליט"א, שראה את הגאון רבי אייזיק שר זצ"ל, ראש ישיבת סלבודקה, פורס מפה ומקדש בשושן פורים שחל בערב שבת בירושלים, בשנת תש"ח. וכך נוהג שנים רבות הגאון הרב יעקב כץ שליט"א בירושלים שבין החומות, ואמר לי ש"זהו לכתחילה שבלכתחילה". וכך אני נוהג עם תלמידי בישיבת רבנו יצחק אלחנן.

מקוה שהוספתי מעט לעמלך הנפלא בתורה ולשאיתך המלאה לבירור האמת וההלכה

מוקירך ומעריצך

מאיר גולדויכט

- ד -

מישמי שסעודת פורים שהיא חובה ומצוה בכוחה לדחות את סעודת הלילה של שבת, ויקיים ביום ג' סעודות. ובמיוחד שיכול לקיים שניהם על ידי שפורס מפה ומקדש. משמע שיהא מותר לכתחילה לעשות כן.

והנה ידידי רבי אשר וייס שליט"א, גאב"ד דרכי הוראה בירושלים, הזכיר בשיעורו בענין זמן הסעודה בפורים שחל בערב שבת (שנת תשס"ח) את המנהג לקיים את הסעודה בשנה זו לאחר המנחה ובהגיע הלילה פורס מפה ומקדש [כמובא לעיל אות טו] וכתב: "אך רובא דעלמא לא נהגו כן. ואולי משום שלדעת המקובלים אין זה ראוי לכתחילה כמו שכתב בכף החיים (סימן רע"א ס"ק כג) דלשיטת האר"י סדר העולמות והמוחין הוא בקבלת שבת, ואחר כך קריאת השמע וברכותיה, ואחר כך תפילת העמידה, ויכולו, וקידוש היום. והפורס מפה ומקדש מהפך את העולמות, עי"ש. וגם לפי ההלכה נכנסים אנו לספק ברכה, כמבואר בשו"ע (סי' רע"א ס"ד) שנחלקו אם צריך שוב לברך ברכת המוציא, ואפשר דמשום כך נמנעו רבים בכלל מלפרוס מפה ולקדש".

והביא הרב וייס את דברי הרמ"א הנ"ל במש"כ "וסעודה שזמנה ערב שבת, כגון ברית מילה או פדיון הבן, מותר", ודברי השו"ע ש"מצוה להמנע מלקבוע סעודה שנהג בה בחול מט' שעות ולמעלה". ומתוך דבריהם הוא מסיק שהמנהג הנכון הוא לסעוד בפורים

בשחרית: "הרי לן דאף שמעיקר הדין מותר לאכול סעודת מצוה שזמנה בערב שבת כל היום, וכמ"ש הרמ"א לגבי פדיון הבן ומילה, והוא הדין לסעודת פורים, מכל מקום מצוה שלא לקבוע סעודה זו מתשע שעות ולמעלה. ואף שהלכה זו נכתבה בשו"ע לגבי סעודה שרגיל בה בחול, מסתבר שהוא הדין וק"ו בסעודה גדולה שאין רגיל בה בחול. ומשום כך נראה דהמנהג הנכון לגמור את סעודת הפורים מבעוד יום, כדי להתכוון לכבוד השבת ולאכול סעודת שבת לתיאבון".

- ה -

ע"י מנהג זה של פורס מפה ומקדש, רציתי להעיר על פי המבואר לעיל.

ראשית, מאחר ונתבאר כי לדעת המג"א אין חיוב פת בסעודת פורים, לכאורה היה נראה לפי מנהג זה, להעדיף להתחיל את הסעודה ללא פת, ורק לאחר שיקבלו שבת, יפרוס מפה ויקדש בברכת המוציא על הפת, ויבצע את הלחם משנה לכבוד שבת. וכנראה לא נהגו כן, כי יכול להיות שאז כבר לא יוכל לומר על הניסים בברכת המזון, שהרי נוטל ידים ומברך המוציא לאחר שכבר קיבל את השבת, וכעת אין זה המשך הסעודה הקודמת אלא סעודה חדשה בפת. מצד שני, יתכן שסעודה זו היא המשכה של סעודת פורים, ולפיכך מדוע שלא יאמרו על הניסים, שהרי תמיד אומרים על הניסים גם במוצאי פורים [כאשר הסעודה התחילה בפורים ונמשכה עד הערב].

עוד יש להעיר על מנהג זה, מדוע מתפללים ערבית לאחר הסעודה, לכאורה אפשר להתפלל ערבית מיד לאחר קבלת שבת. ואמנם ההלכה היא, שאדם המתפלל ערבית באמצע סעודת פורים שוב אינו יכול להזכיר בברכת המזון על הניסים, כי לאחר שהתפלל מעריב כבר אין זה פורים אצלו, וכפי שפסק המשנה ברורה (סימן קפח ס"ק לב) על דברי השו"ע "היה אוכל ויצא שבת מזכיר של שבת בברכת המזון דאזלינן בתר התחלת הסעודה, והוא הדין לראש חודש חנוכה ופורים", שדין זה נאמר דווקא כשעדיין לא התפלל ערבית "אבל אם התפלל ערבית, כתבו האחרונים ששוב אינו מזכיר של שבת בברכת המזון דמיחזי כתרתי דסתרין". מכל מקום לענין פורים פסק היעב"ץ בסידורו (דיני פורים פרק ז, סע' יג) "ואם התחיל סעודתו ביום ונמשכה עד הלילה אומר על הניסים, ובכאן נראה לי לסמוך על דעה זו, אע"ג דבעלמא נראה לי דעת החולקים כמש"ל כמה פעמים. ולא עוד אלא אפילו כבר התפלל ערבית תוך הסעודה נמי מדכיר, והכי עבידנא עובדא". כלומר, בפורים הדין שונה, ואף אם התפלל מעריב בתוך הסעודה עדיין יכול להזכיר על הניסים בברכת המזון.

והנה המשנ"ב (סימן תרצה ס"ק טז) הביא מחלוקת הפוסקים בדין זה: "יש אומרים דווקא כשלא התפלל ערבית עדיין, אבל משהתפלל שוב אינו אומר על הניסים. ויש אומרים דבכל גווני אומר וע"כ מהנכון שיברך ברכת המזון קודם שיתפלל להוציא עצמו מפלוגתא". אך כבר כתב הפרי מגדים (אשל אברהם שם ס"ק ט) שהמנהג אינו כן, וז"ל:

"ומה שכתב דאם התפלל ערבית אין אומר בברכת המזון על הניסים ולכן יברך ברכת המזון תחלה ועל הניסים ואח"כ יתפלל ערבית בעשרה. והעולם אין עושין כן, אפשר סומכין על השל"ה ז"ל". ובאמת גם ממשמעות לשון המשנה ברורה דקדק בפסקי תשובות (סימן קפח הערה 77) שמכל מקום אם התפלל ערבית יכול להזכיר על הניסים.

ולכן נראה שהנוהגים בפורים שחל בערב שבת לפרוס מפה ולקדש, יכולים להתפלל גם ערבית לפני שמקדשים וממשיכים בסעודת פורים.

אלא שלפי זה יוצא חידוש גדול לדינא, שבתפילת ערבית של שבת אינו אומר על הניסים, ואילו לאחר מכן, כשמברך ברכת המזון על סעודת פורים שהתחילה בערב שבת, כן אומר על הניסים, ולכאורה לא מצינו דבר זה, וצ"ע.

אמנם יש להעיר, שמנהג זה של פורס מפה ומקדש נהוג גם בירושלים. ובספר פסקי תשובות (שם) הביא את דברי הדעת תורה (ס"י תרצה) שכנראה חידושו של היעב"ץ מבוסס על צירוף הסברא שבט"ו באדר גם יש מקום לאמירת על הניסים. ולפי זה כתב הפסקי תשובות, שבסעודת פורים בירושלים שנמשכה למוצאי פורים והתפלל מעריב קודם, לא יזכיר על הניסים. ולפי זה שוב לא ניתן לסמוך בירושלים על חידושו של היעב"ץ, ושפיר מיושב המנהג מדוע לא מתפללים מעריב רק אחרי הסעודה, כי אם היו מתפללים מעריב קודם, לא ניתן כבר לומר על הניסים בברכת המזון שאחר הסעודה.

על המנהג האמור, כתב רבי אביגדור נבנצל במכתבו אלי:

לכבוד הגאון ר' צבי רייזמן שליט"א

אח"ש כתר"ה

יישר כוחו עבור מאמרו הנכבד ששלח לי. אבקש רשות להעיר כמה הערות קטנות:
א. אין ענין [גם לא בשנה רגילה] לאכול סעודת פורים דווקא מאוחר. אדרבה, זריזין מקדימין למצוה.

ב. צ"ע איך יזכור את יום השבת לקדשו כשאינו יודע בין ארור המן לברוך מרדכי.
ג. מאחר שקידש וגם אומר רצה בברכת המזון, יש כאן תרתי דסתרי אם יאמר על הניסים בברכת המזון, אלא אם כן בפרזים שבילילה הוא שושן פורים.

ביקרא דאורייתא ובברכת אורה ושמחה וששון ויקר

צעיר הלוי

אביגדור נבנצל



עוד בענין מנהג זה כתב לי רבי צבי שכטר, מראשי ישיבת רבנו יצחק אלחנן, ניו יורק:

כב' יקירי ר' צביקה הי"ו

עברתי על דבריך, וכמו תמיד מאד נהניתי מסידור הענינים, אכן כמה הערות יש לי:
א. הזכרת כמה פעמים בתור מעלה לאכול סעודת פורים בסוף היום כמו בכל שנה. ולא הבנתי איזו מעלה יש בזה, אדרבה, יותר טוב שלא להכניס את עצמו בפלוגתא, ולגמור תמיד ברכת המזון דסעודת פורים קודם השקיעה [וכך הנני נוהג תמיד בכל שנה] כי יש פוסקים הסוברים שלא לומר על הניסים באם כבר עבר היום. וברמ"א (סי' תרצה) הביא מתרה"ד שמי שרוצה לעשות תמיד בבוקר, הרשות בידו, ועי' במש"כ בספר נפש הרב (עמ' כ בהערה כח) עובדא באם רבנו שצעקה עליו.

ב. אני חשבתי שאין בזה מעלה לנהוג כהמג"א, לצאת ידי חובת סעודת פורים בלי פת, והלא אף לפי דבריו, מח' בין האחרונים הוא, ובערוך השלחן כתב שלפי דעתו הכל מסכימים דבעינן פת לסעודת פורים.

ג. אפילו נתפוס כהגדרת המשנ"ב דאיסור סעודה בער"ש הוא בקביעות סעודה בפת, נראה פשוט שסעודת פורים שהיא לשם "משתה ושמחה" והיא סעודה גדולה שלוקח זמן מרובה ותמיד מזמינים כמה אורחים - ובוודאי נחשב כקביעות סעודה, אפילו בלי פת.

ואני לא מבין כלל וכלל את ענין המנהג הזה אשר הזכרת מהמאירי, הלא כל ההלכה הזאת של פורס מפה ומקדש אדיעבד נאמרה, ואין זה ענין לעשותו לכתחילה. ואתכם הסליחה על איחור כתיבתי, פשוט טרוד הייתי בעניני הישיבה ורק היום היה לי קצת פנאי לעיין במאמריך, ויישר כחכם על המאמר.

בברכה

צבי שכטר

פרק ג - חיוב בשר בסעודת פורים

בפרק א [אות ה] כתבנו בשם ספר מועדים וזמנים (פורים סימן קצ) וז"ל: "ונראה פשוט דבפורים יום משתה ושמחה כתיב, ולא מיקרי שמחה בבשר לבד בלי סעודת פת". ומתבאר בדבריו שיש חיוב לאכול בשר בסעודת פורים, ויש לברר מהו המקור לדין זה, והאם חיוב זה הוא רק דין לכתחילה, או שגם בדיעבד, אם אכל בפורים סעודה ללא בשר, לא יצא ידי חובת סעודת פורים.

- א -

בפורים שנתקן בחו"ל בגלות בבל על נס שבחו"ל ולא היה אז בית המקדש קיים, אולי מלכתחילה לא נקבע יסוד חיוב השמחה בבשר.

הנימוקי או"ח מביא ראייה מדברי הגמרא בבבא מציעא (עח, ב) שהיו לוקחים, עגלים שוחטים ואוכלים אותם בפורים [אמנם לכאורה אין זו ראייה מוכרחת, כי לא מפורש שם שיש בזה חיוב]. והוא מציין כי מפורש בדברי הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה טו) "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה". ומסיים הנימוקי או"ח: "ולפלא כי דברי הרמב"ם אלו כנראה נעלמו מרבנותינו הפוסקים והמגן אברהם".

ובשו"ת דברי משה (סימן מ) כתב שמדברי השו"ע משמע שיש חובה לאכול

בשר בפורים, שכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' תרצו סע' ז) שאונן מותר בבשר בסעודת פורים, וזאת למרות שהלכה מפורשת בשו"ע (יו"ד סי' שמא סע' א) שאונן "אינו אוכל בשר ואינו שותה יין", ומשמע מכך שאכילת בשר בסעודת פורים הינה חיוב.

המוג"א (סימן תרצו ס"ק טו) מסתפק אם יש חיוב לאכול בשר בהמה בסעודת פורים. ובנימוקי או"ח (סי' תרצה סע' א) מבאר את צדדי הספק: מכיון שבפורים נאמר חיוב שמחה - "ימי משתה ושמחה" (אסתר ט, יט) אם כן, מחד גיסא, כשם שביום טוב יש חובה לאכול בשר משום שמחת יום טוב, וכמו שאמרו חז"ל (פסחים קט, א) שאין שמחה אלא בבשר, כך גם בפורים שיש חיוב שמחה מחוייבים לאכול בשר. [וברור שהלכה זו היא לפי דעת הפוסקים, שיש חיוב סעודה ביום טוב בבשר גם בזמן הזה, ואין הכוונה רק לשמחה ב"בשר של קרבנות". ולכן יש לומר שגם בפורים שיש חיוב שמחה מדברי קבלה, אין שמחה אלא בבשר].

אך מאידך גיסא אפשר לחלק ולומר שאין להשוות פורים ליום טוב, שהרי ביום טוב הסיבה שיש חובה לאכול בשר היא כי בזמן שבית המקדש היה קיים היו מקריבים קרבנות שלמים, ולכן גם עתה נוהגת השמחה כעין "זכר למקדש". מה שאין כן

החורבן, אכילת הבשר היא עיקר גוף המצוה של סעודת פורים, ולכן שפיר לכו"ע יש חיוב לאכול בשר בסעודת פורים.

ובתשובה הסמוכה לתשובה זו קובע הדברי משה (סימן מא) שמאחר ונשים מחוייבות בסעודת פורים כאנשים, כשם שיש חיוב על האנשים לאכול בשר בסעודת פורים, כך נשים תהיינה מחוייבות באכילת בשר בפורים.

- ב -

והנה בשו"ת משנה הלכות (חלק ה' סימן צג) פסק שיוצאים ידי חובת סעודת פורים בארוחת הבוקר, ולמרות שהוא מניח הנחה כ"דבר פשוט" שבארוחת בוקר לא אוכלים בשר. והקשו לו ממש"כ הרמב"ם "כיצד חובת סעודה זו שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה", ומפורש בדבריו שחובה לאכול בשר בסעודת פורים, ולפי זה אי אפשר לצאת ידי חובת סעודת פורים באכילת ארוחת בוקר ללא בשר.

ובדברי תשובתו מסתמך המשנה הלכות על משמעות דברי הט"ז (סימן תרצג ס"ק ב) שכתב וז"ל: "דהא עיקר הטעם דיש חיוב סעודה באותו יום דכתיב ימי משתה ומשתה, ולא סגי דלא אכל, ואם כן סעודה ראשונה שאוכל בו קיים סעודת פורים בזה". ואם כן מפורש בדבריו שבעיקר סעודת פורים צריך לאכול אולם לא נזכר כלל בדבריו שיש חיוב אכילת בשר.

ועוד חידש הדברי משה, שבזמן הזה יש חיוב יותר גדול לאכול בשר בסעודת פורים מאשר לאכול בשר ביום טוב. ותוכן דבריו, כי יסוד חיוב השמחה ביום טוב מבואר בדברי הרמב"ם (הלכות יום טוב פרק ו הלכה יז-יח) שכתב: "אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמחה הוא ובניו ובניו ביתו כל אחד ואחד כראוי לו, כיצד הקטנים נותן להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להן בגדים ותכשיטין נאים כפי ממונו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין, שאין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא בייין". ומתבאר שעיקר ענין אכילת הבשר הוא לעורר את הלב להיות בשמחה.

ולפי זה הביא בספר עמק ברכה (דף קכו) את דברי הגרי"ז סולובייצ'יק מבריסק שביאר את ההבדל בין פורים לשאר הימים טובים. כי בכל המועדים עיקר מצות שמחה היא השמחה בהשי"ת, ובשר ויין אינם אלא הסיבה לעורר השמחה, וכמבואר ברמב"ם הנ"ל. אבל בפורים כיון שנאמר "ימי משתה ושמחה", נמצא שהמשתה עצמו הוא גוף המצוה ללא כל תכלית של שמחה.

ולפי זה יוצא איפוא, שגם לדעת הפוסקים שאין חובה בזמן הזה לאכול בשר ביום טוב משום שאין בשר קרבנות, עם כל זאת בפורים יש חיוב אכילת בשר בסעודה, כי בסעודת פורים שתיקנוה חז"ל אחר

תהיה מצוה, ולא שתהיה כמו סוכה לישב בה".

ובספר מרחשת (סימן כב) הדברים מבוארים ומוסברים: "קריאת המגילה מלבד פרסום הנס יש בה גם כן משום זכירת מחיית עמלק וכמו שזכר הרמב"ן מזה על התורה סוף פרשת תצא... וחכמים תקנו גם כן קריאת המגילה משום זכירת מחיית עמלק מלבד פרשת זכור, משום שהנס נעשה על ידי מחיית עמלק. והרי אנו למדין מזה שבקריאת המגילה יש ב' מצוות: חדא, משום פרסום הנס. ועוד, משום מצות זכירה [של מחיית עמלק] שתקנו אנשי כנסת הגדולה לזכור ביום זה על ידי הקריאה של המגילה".

ולפי זה מבארים השם משמואל והמרחשת את שיטת הבה"ג (המובא בתוספות מגילה ד, א ד"ה נשים) שאשה יכולה להוציא ידי חובה בקריאת המגילה רק את הנשים ולא את האנשים, משום ש"כדין מצות זכירת מחיית עמלק כתב החינוך סוף פרשת כי תצא שהנשים לא נצטוו ע"ז משום שאינן בנות מלחמה... אם כן מתבאר בזה היטב דעת הבה"ג שאין נשים מחויבות רק בשמיעת המגילה, והיינו כיון דעיקר חיובן הוא משום פרסום הנס, אם כן די להם בשמיעה לבד שזהו הוי פרסום, משא"כ האנשים מלבד מצות פרסום הנס חייבים גם כן במצות זכירה, וזהו חיוב הקריאה".

ומתבאר כי שונה חיובן של הנשים בקריאת מגילה מחיוב האנשים,

וכדי ליישב את הקושיה מדברי הרמב"ם מביא המשנה הלכות את דברי התשב"ץ (ס"ו רצח) שכתב: "דעיקר תקנה דסעודת פורים אינה אלא שלא להתענות, וריבוי סעודה מדרבנן בלחוד הוא". והבין המשנה הלכות מדברי התשב"ץ שיש הבדל בין עיקר הסעודה ובין ריבוי סעודה. והחובה לעשות סעודה גדולה וחשובה עם בשר היא דין "ריבוי סעודה", ודין זה "מדרבנן בעלמא". וזה מתאים לדברי הט"ז שכתב בלשון "תוספת שמחה", ואמנם אין זה מעיקר חיוב הסעודה שהוא מדברי קבלה, ומדברי קבלה די בכך שלא יתענה ותו לא. ובוודאי גם הרמב"ם מודה שאפילו ללא בשר יוצא ידי חובת עיקר דין הסעודה, אלא שלא יצא ידי חובת דין "ריבוי סעודה" בסעודת פורים.

- ג -

ולענ"ד אפשר לומר שנשים תהיינה פטורות מאכילת בשר בסעודת פורים, בניגוד למש"כ הדברי משה.

דהנה חידשו האחרונים, שבקריאת מגילה מתקיימים שני דינים, וכמו שכתב השם משמואל (פורים תרע"ח ד"ה דעת הבה"ג) "מקרא מגילה נכללות בו שתי מצוות, מצות קריאה ומצות שמיעה, [מצות שמיעה] נגד נס הצלת ישראל שהיא בלי מעשה ישראל... אך לעומת נס מחיית עמלק שהיה בפועל ובמעשה נתקנה נמי המצוה דוגמתה במעשה, דהיינו הקריאה, שהקריאה בעצמה

כי אנשים מחוייבים: [א] בפרסום הנס, [ב] בחיוב זכירת מחיית עמלק המתקיים בקריאת המגילה. ואילו נשים מחוייבות רק בפרסום הנס ולא בחיוב הקריאה, משום שאינן מחוייבות במלחמת עמלק.

ומעתה יתכן שגם בחיוב סעודת הפורים, הגם שנשים מחוייבות בסעודה,

אולם הרי אנו רואים שאינן חייבות בחיובי פורים כמו אנשים, ולכן יכול להיות שגם בחיובי השמחה מתחייב אך ורק מי שמוטלים עליו שני החיובים: פרסום הנס, ומצות זכירת עמלק. ולפי זה נשים תהיינה פטורות מחיוב אכילת בשר בסעודת פורים, וצ"ע.



על שיעור זה כתב רבי זלמן נחמיה גולדברג, חבר בית הדין הרבני הגדול וראש כולל דעת משה - סדיגורה, את המכתב הבא:

ב"ה כ' מנחם אב תשס"ו

כבוד הרה"ג המפורסם בתורתו וצדקתו מחבר חיבורים יקרים

רבי צבי רייזמן שליט"א

ספרו קיבלתי כבר מזמן ובודאי יש חיוב מדין כיבוד ת"ח להשיב ולפלפל בדבריו, אף שקשה שכת"ר מברר כל הלכה הן בבקיות גדולה והן בעיון ולא הגיח שכחה ועוללות ופאה, ומ"מ ראוי להתאמץ ולהעיר ומחמת שאיני רגיל לכתוב לחו"ל ואיני יודע לכתוב כתובת באנגלית, אכן כעת שהביא בן ידידי הגר"מ גולדוויכט שליט"א קונטרס של כת"ר על ענייני פורים, לכן אכתוב משהו על עניינים אלו.

א. דן בפרק ב', בסעודת פורים בערב שבת, הביא מהביאור הלכה שבאם יאכל בערב שבת לא יאכל סעודת שבת לתיאבון, והקשה הביאור הלכה על הסוברים שמוטב שיאכל סעודת מילה וידחה סעודת שבת, וקשה הרי אכילה בשבת הוא מהדין ואילו אכילת סעודת ברית מילה אינה אלא מצוה בעלמא, ע"כ. ולענ"ד קשה שהרי מצינו בשו"ע ובריש פ"ק דשבת שפירש מה שאמרו שאסור להיכנס לספינה ג' ימים לפני שבת, וטעם הדבר שמבטל עונג שבת שג' ימים ראשונים בספינה גורם שיחלה מחלת הים, אבל לדבר מצוה מותר שעוסק במצוה פטור ממצוה, הרי שמותר לבטל מצות עונג שבת בגלל מצוה שעושה.

והנה לגבי כניסה לספינה לדבר מצוה מבואר ברמ"א סוף סימן רמ"ח שאין צריך מצוה גמורה אלא אפילו לראות פני חברו או לסחורה מותר, הרי שאין צריך מצוה גמורה כדי להתיר לבטל עונג שבת, ואם כן למה אסר המשנ"ב לאכול סעודת ברית מילה אם על ידי כך יבטל עונג שבת.

ובדוחק יש לומר שהרמ"א פסק כבעל המאור שהטעם שאין נכנסים לספינה זה כשיצטרך לחלל שבת מכח פיקוח נפש, אבל ודאי אינו חולק על המציאות שאדם חולה במחלת הים.

הן אמת שקשה מהדין בהלכות מילה שאסר התשב"ץ והשו"ע למול מילה שלא בזמנה פחות מג' ימים לפני שבת משום צער ינוקא בשבת, וקשה הרי עוסק במצוה פטור מהמצוה, ומה גרע מילה מלילך לדבר מצוה אחרת, וצ"ע.

ב. מה שדן אם בפורים צריך לאכול פת, הנה הביא בעצמו מה שכתב רע"א בתשובה סימן א' שנשים פטורות מלאכול פת ביו"ט, שאף שחייבות בשמחה מ"מ אין חיוב לאכול פת מכח שמחה, אלא מדין וקראת לשבת עונג ונשים פטורות ממ"ע שהז"ג, עי"ש בהשמטות, ואם כן בפורים שחייבים בשמחה מ"מ אין זה מחייב אכילת פת, ואפשר שהחיוב לאכול פת שמצינו בגמרא ובפוסקים שהשתמשו בביטוי סעודת פורים, וסעודה מתפרש אכילת פת. וכדוגמא, סעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, והלכה זו מראה שיש חיוב מיוחד לאכול סעודה בפורים, ולא רק שאין להתענות בפורים, שאם אין מצוה כלל לאכול סעודה בפורים והכוונה לאכול ולא לצום, אם כן מה החידוש שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, והגמרא שם אמרה על זה, תנא מיניה ארבעים זימניה ודמי ליה כמאן דמונח בקופסא, ואם סעודה הכוונה לא לצום, אם כן מה החידוש שאם אכל בליל פורים עדיין חייב לאכול ביום, וכי יעלה על דעתו שמוותר לצום בפורים, והרי צום שאוכל בלילה נחשב צום בכל הצומות חוץ מט' באב ויוהכ"פ, והרי משניות מפורשות שנינו דגזרו תענית ופגעו בחנוכה ופורים. הרי שפשוט שאסור לצום ביום הפורים ובחנוכה, ובהכרח שיש דין מיוחד בפורים שחייב סעודה, ואילו חנוכה אינו חייב בסעודה אף שאסור להתענות בחנוכה, והדעות שהביא שמסופקין בזה צ"ע איך יתרצו.

ג. עוד אכתוב הערה על לשון כת"ר במש"כ [אות יא] "וכשם שמוסיפין מעין המאורע בתפילת עבודה ומפרטים את קרבנות היום, הוא הדין שיש להוסיף מעין המאורע בהודאה, ולפרט בתפילת מודים את ניסי היום", עכ"ל.

לענ"ד יש להעיר, שאם באנו לפרט הניסים קשה למה אין מזכירים נס פך השמן בתפילת על הניסים בחנוכה.

לכן נראה שחיוב הזכרה ביו"ט אינו אלא להגדיר את גדר החג, כמו חג המצות זמן חירותינו, סוכות זמן שמחתנו ושבועות זמן מתן תורתנו, אבל לא מזכירים בתפילה את מצוות החג, כמו נטילת לולב ושיבה בסוכה, כי אין מזכירים את

המצוות אלא את תוכן החג. ומעתה מה שמזכירים בחנוכה תוכן החג "וקבעו שמונת ימי חנוכה אלו להודות ולהלל", וכת"ר הזכיר דברי רש"י שכתב יו"ט להודות ולהלל ולא שאסורים במלאכה, שלא נקבעו אלא לקרות הלל ולומר על הניסים בהודאה, ואין רש"י מלמדינו הלכה שחנוכה מותר בעשיית מלאכה, שאין דרכו של רש"י להוסיף הלכות שאינם בתוך הגמרא, אלא כוונת רש"י שבא להסביר המילים וקבעו יו"ט בהלל ובהודאה שהוא לשון לא מובן מה זה יו"ט בהלל, ובא רש"י להסביר לפי מה שנאמר בגמרא מגילה, משתה ושמחה ויו"ט הנאמר במגילה שיושבי הפרזים עושים את יום י"ד משתה ושמחה ויו"ט "משתה שאסור בתענית, שמחה שאסור בהספד, ויום טוב שאסור במלאכה", אבל מרדכי בתקנתו לא תיקן אלא משתה ושמחה ולא תיקן יו"ט, ולכן פורים מותר במלאכה ובחנוכה קבעו חכמים ימים טובים בהלל, היינו לא יו"ט סתם שאז משמעותו שאסור במלאכה, אלא יו"ט בהלל דהיינו יו"ט בפרט זה שאומרים בו הלל.

ומעתה יש ארבע דרגות ביו"ט: יש שאסורים בתענית, ויש שאסורים גם בהספד, ויש שאומרים בהם הלל, ויש שאסורים במלאכה. ומעתה זה שמזכירים בתפילה גדר היום וערכו, לכן מזכירים לומר הלל שהוא גדרו של החג, אבל מזכירים הדלקת נרות חנוכה וקריאת מגילה בפורים שהם מצוות החג ולא גדרו וערכו.

ד. הביא מהמרחשת טעם למה אין נשים מוציאות אנשים בקריאת המגילה, והגמרא אומרת למה אין קוראים הלל בפורים, ותירוצו אחד שהמגילה קריאתה זהו ההלל, וכמו שכתב הרמב"ם סוף הלכות חנוכה, שאשה קוראת ההלל צריכים להגיד אחריה כל מלה ומלה, ולכן אף שיכולה להוציא במגילה, אבל ההלל שיש בקריאתה אין אשה מוציאה, ויש שכתבו שאם אין לו מגילה בפורים יש לקרוא את ההלל. ומעתה לפי זה גם השומע הלל מאשה ואינו יודע לקרוא בעצמו, יתחייב לומר הלל.

ואחתום בברכה ואקוה שלא יהיה טרחה בקריאת מכתבי, בידידות, מכבדו מאד

זלמן נחמיה גולדברג



סימן ל"ה

גדרי שמחה ואיסור הספד בפורים

- א -

רק הספד ותענית בגלל ש"קבלו עליהו" [כלומר קיבלו על עצמם לנהוג באיסור זה], אבל מלאכה לא "קבלו עליהו" ולכן מותר לעשות מלאכה בפורים. וממשיכה הגמרא שם "דמעיקרא כתיב (אסתר ט, יט) שמחה ומשתה ויום טוב, ולבסוף כתיב (שם פסוק כב) לעשות אותם ימי משתה ושמחה, ואילו יום טוב לא כתיב". כלומר, מהכתוב "יום טוב" נלמד איסור מלאכה, וכיון שלא נכתב בפסוק השני "יום טוב", נלמד מכך שמותר בעשיית מלאכה. ולכן נטע רבי נטיעה בפורים מכיון שמותר בעשיית מלאכה, עכת"ד הגמרא שם.

ויש לבאר את השינוי בלשון המגילה, שבהתחלה נאמר "שמחה ומשתה ויום טוב", ואחר כך "ימי משתה ושמחה", מה פשר חילוק זה.

בן יש להבין, מדוע בפסוק הראשון כתיב "שמחה ומשתה", קודם שמחה ואחר כך משתה, ואילו בפסוק שאחריו כתיב "משתה ושמחה", קודם משתה ואחר כך שמחה, הלא דבר הוא.

עוד יש לעיין, בגמרא (מגילה ז, ב) מובאת מימרא נוספת של רבא, שסעודת פורים שאכלה בלילה לא יצא ידי חובתו, ומבארת הגמרא: "מאי טעמא, ימי משתה

בגמרא (מגילה ז, ב) מובא: "אמר רבא מיחייב איניש לבסומי בפוריא עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי. רבה ור' זירא עבדו סעודת פורים בהדי הדדי, איבסום, קם רבה ושחטיה לרב זירא, למחר בעי רחמי ואחייה. לשנה אמר ליה, ניתי מר ונעביד סעודת פורים בהדי הדדי, אמר ליה, לא בכל שעתא ושעתא מתרחיש ניסא".

הרי"ף מביא בפסקיו את הדין "מיחייב איניש לבסומי בפוריא, עד דלא ידע בין ארור המן לברוך מרדכי", ופוסק כמו רבא. וכתב שם בעל המאור: "כתב ר' אפרים ז"ל מההוא עובדה דקם רבה ושחטיה לרב זירא לשנה א"ל תא נעביד וכו' אידחי ליה מימרא דרבא ולית הלכתא כוותיה, ולאז שפיר למעבד הכי".

יש לעיין, הגמרא (מגילה ה, ב) מקשה: "ורבי היכי נטע נטיעה בפורים, והתני רב יוסף "שמחה ומשתה ויום טוב", "שמחה" מלמד שאסורים בהספד, "משתה" מלמד שאסורים בתענית, "יום טוב" מלמד שאסור בעשיית מלאכה". ובהמשך הדברים מנסה הגמרא להשיב, שכל מה שאסור בפורים זה

בלילה.

ושמחה כתיב". ומבואר בזה שלשון הכתוב "ימי" מורה על חיוב ביום דוקא ולא בלילה.

ואם כן יקשה מאד, שלפי זה מאחר ובגמרא נלמד מהפסוק "ימי משתה" ושמחה" איסור הספד ותענית בפורים, צריך להיות שהאיסור על הספד ותענית בפורים יהיה רק ביום ולא בלילה. ואילו בהלכה (שו"ע אור"ח סימן תרצו ס' ג) מפורש ש"יום י"ד ויום ט"ו אסורים בהספד ובתענית לכל אדם ולכל מקום, בין לבני כרכים שעושים ט"ו בלבד ובין לבני עיירות שעושים י"ד בלבד". הרי מפורש שאיסור הספד ותענית הוא לא רק ביום אלא גם בלילה אע"פ שבפסוק נאמר "ימי", ומעתה צ"ע מאי שנא דין סעודת פורים שצריך להיות דוקא ביום בגלל שנאמר "ימי" לבין ענין הספד ותענית שאסור בין ביום ובין בלילה. [ואם כי הדין של משתה ושמחה אינו קשור ממש לדין של הספד ותענית. והראיה, שהרי בני העיירות הנוהגים פורים ב"ד, אסורים בהספד ותענית גם בט"ו אפילו שביום ט"ו אינם חייבים במשתה ושמחה, ואם כן אין הדינים שווים. אולם עיקר השאלה היא, איך יתכן שאותה דרשה "ימי" ולא לילות, נדרשת רק לגבי סעודת פורים ולא לגבי הספד ותענית].

ענין נוסף שיש לבארו, בשו"ע (אור"ח סימן תרצו ס' ח) פסק שמותר לישא אשה בפורים. והרמ"א מוסיף: "בין ב"ד ובין בט"ו". והקשה המג"א (ס"ק יח) שהרי בשו"ע (אור"ח סימן תקמו) פסק שאין מערבין שמחה

בשמחה, ולכן אין נושאים נשים במועד, ואם כן מדוע פסק שיכולים לעשות סעודת נישואין בפורים והרי אין מערבין שמחת נישואין בשמחת פורים. ותירץ: "ויש לומר דמשום הכי סיים הרשב"א ודברים אלו מדרבנן הם והולכין להקל, כלומר דלמאן דאמר אין מערבין באמת אסור אבל כיון דלאידך שרי הולכין להקל". ואמנם מסיק המג"א להלכה שבאמת אסור לעשות סעודת נישואין בפורים ונכון לעשותה ביום י"ג. ויש לבאר את דעת השו"ע היאך אמנם פסק מחד גיסא שמותר לעשות חופה בפורים, ומאידך פסק שאין מערבין שמחה בשמחה.

והיה מקום לומר בדעת המחבר, דהנה בשו"ע (אור"ח סימן תרצו ס' ד) פסק: "כל דיני אבלות נוהגים בחנוכה ופורים". נמצא שלדעתו אין בפורים דין שמחה, וממילא לא שייך הענין של "מערבין שמחה בשמחה" כיון שאין דין שמחה בפורים. אולם הרמ"א חולק שם על המחבר וכתב: "ויש אומרים שאין אבילות נוהג בפורים, לא ב"ד ולא בט"ו, וכן נוהגין". ולדעתו שאין אבילות נוהגת כלל בפורים הרי שיש דין שמחה, יקשה מדוע מסכים הרמ"א עם דברי המחבר שמותר לשאת אשה בפורים, והרי אין מערבין שמחה בשמחה, וצ"ב.

- ב -

והנראה בביאור הדברים, דהנה יש לחקור, מהי הסיבה שבכ"ט יש

איסור הספד ותענית, האם הדבר נובע מדין שמחה שיש ביו"ט, והיינו שדין השמחה גורם איסור להספיד ולהתענות. או שאין קשר בין הדברים, ויש ביו"ט ב' דינים נפרדים, דין אחד שחייבים בשמחה, ודין אחר שאסורים בהספד ובתענית.

ובדברי הרמב"ם יש לסתפק מה דעתו, שכן הרמב"ם בהלכות יום טוב (פרק ו הלכה יז) כרך את ב' הדינים יחד: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית, וחייב אדם להיות בהם שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו שנאמר ושמחת בחגך". ואם כן משמע ששני הדינים קשורים זה בזה, וחייב השמחה הכתוב בסוף ההלכה הוא פועל יוצא והמשך של איסור ההספד והתענית המובא בתחילת דברי הרמב"ם.

אולם מאידך, מדברי הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה יג) שכתב: "שני הימים האלו שהן י"ד וט"ו אסורין בהספד ותענית לכל אדם בכל מקום וכו' ושני הימים אסורין בהספד ותענית באדר הראשון ובאדר השני", מפורש שאין קשר בין הדברים, שהרי לבני העיירות יום ט"ו אינו יום של חיוב שמחה, וכל שכן שבשנה מעוברת, אדר ראשון אינו יום של חיוב שמחה, ומכל מקום יש דין של איסור בהספד ותענית, ונראה מזה ברור שאין קשר בין האיסור בהספד לחיוב השמחה.

וכך גם משמע מההלכה המובאת בשו"ע (או"ח סימן תכט סע' ב) "אין נופלין על פניהם בכל חדרש ניסן וכו' ואין מספדין בו ואין מתענין בו להזכיר בציבור". וממה שבחודש ניסן יש איסור הספד ותענית ואף שברור למעלה מכל ספק שבחודש ניסן אין דין של שמחה, הרי מצינו שאין קשר בין האיסור להספיד לדין שמחה אלא הם ב' דינים נפרדים.

- ג -

כדי לברר מהו דין שמחה יש לבדוק כיצד האדם מקיים בפועל את דין השמחה.

בהלכות יו"ט (פרק ו הלכה יז) כתב הרמב"ם וז"ל: "שבעת ימי הפסח ושמונת ימי החג עם שאר ימים טובים כולם אסורים בהספד ותענית וחייב אדם להיות בהן שמח וטוב לב הוא ובניו ואשתו ובני ביתו וכל הנלוים עליו, שנאמר (דברים טז, יד) ושמחת בחגך וגו' אע"פ שהשמחה האמורה כאן היא קרבן שלמים כמו שאנו מבארין בהלכות חגיגה, יש בכלל אותה שמחה לשמוח הוא ובניו ובני ביתו כל אחד ואחד כראוי לו". וביאר הרמב"ם (הלכה יח) "כיצד, הקטנים נותנים להם קליות ואגוזים ומגדנות, והנשים קונה להם בגדים ותכשיטים נאים כפי ממנו, והאנשים אוכלין בשר ושותין יין". ולהלן שם (הלכה כ') כתב עוד הרמב"ם: "כשאדם אוכל ושותה ושמח ברגל לא ימשך ביי".

כגון להספיד ולהתענות. וממילא ביום טוב פשוט וברור ששני הדברים, חיוב השמחה, ואיסור ההספד והתענית, קשורים זה בזה, ומתוך הדין שמחה נובע האיסור בהספד ותענית.

אך זה נכון לגבי יו"ט שיש חיוב של "ושמחת בחגך", אבל בחנוכה ופורים גדר השמחה הוא אחר. בחנוכה ובפורים אין דין שמחה על היום, אלא יש חיוב לעשות פעולות של שמחה. בחנוכה אמירת ההלל, ובפורים סעודה ושתיית יין, אולם אין בהם דין של שמחה ביום. ולכן אמנם היה מקום לומר, שאין סתירה בין הפעולות שעושים באותם ימים לצורך קיום מצות השמחה, לבין הספד ותענית, ומדיני השמחה לא היו נובעים האיסור בהספד ותענית, ויתכן היה לומר שאין ההספד והתענית בחנוכה ופורים סותר את הפעולות של אמירת ההלל או אכילת סעודה ושתיית יין שמחוייב בהם, והיה יכול לקיים גם את הפעולות הללו ומאידך גם את ההספד והתענית. ולכן התחדש דין מיוחד שבחנוכה ובפורים אסור להספיד ולהתענות, וזהו דין נפרד לגמרי מהדין של שמחה ביום טוב.

והדברים מדוקדקים בסדר דברי הרמב"ם, שבפ"ב מהל' מגילה הלכה י"ג כתב שאסור בפורים הספד ותענית. ורק בהלכה הבאה, הלכה י"ד, כתב את חיוב השמחה בפורים, והיינו מכיון שאין קשר בין שני דינים אלו, כמו שהתבאר. ולכן גם לגבי חנוכה כתב הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ג)

ואילו בהלכות פורים כתב הרמב"ם (הלכות מגילה פרק ב הלכה יד-טו) וז"ל: "מצות יום ארבעה עשר לבני כפרים ועיירות ויום חמשה עשר לבני כרכים, להיות יום שמחה ומשתה וכו' שיאכל בשר ויתקן סעודה נאה כפי אשר תמצא ידו, ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". הרי לנו שבפורים יש אופן נוסף של קיום מצות "שמחה", על ידי שתיית יין עד שישתכר וירדם בשכרות.

בהלכות חנוכה שוב מצאנו גדר אחר במצות השמחה, וז"ל הרמב"ם (הלכות חנוכה פרק ג הלכה ג) "ומפני זה התקינו חכמים שבאותו הדור שיהיו שמונת הימים האלו, שתחילתן מליל חמשה ועשרים בכסלו וכו', והן אסורים בהספד ותענית כימי הפורים".

הנה כי כן עלו לנו ג' לשונות שונים בדברי הרמב"ם לגבי חיוב "שמחה". ביו"ט: "אין שמחה אלא בבשר ואין שמחה אלא ביין". בפורים: "ושותה יין עד שישתכר וירדם בשכרות". ובחנוכה: "ימי שמחה והלל". ודבר זה אומר דרשני.

- ד -

ומעתה נראה לומר בביאור הדברים שישנם שני גדרים בדין שמחה: האחד, דין שמחה של יום טוב, שבו יש מצוה מיוחדת של "ושמחת בחגך" שעל האדם להיות בשמחה, ויש דין שמחה ביום, ומצוה זו היא שגורמת בד בבד, להיות בשמחה ושאסור לו להיות בצער,

שהאיסור בהספד ותענית הוא "כמו בימי הפורים", וביאור הדגשתו הוא שדין השמחה בחנוכה הוא מגדר דין שמחה של פורים ולא מגדר השמחה של כל ימים טובים, וכמו שנתבאר, שגדר חיוב השמחה של פורים הוא לעשות פעולות של שמחה, שלא כמו ביום טוב שיש בו דין שמחה בעצמותו של יום.

ומעתה גם מיושבים היטב דברי הרמ"א היאך פסק מחד שמותר לישא אשה בפורים ומצד שני פסק שאין אבילות נוהגת בפורים, ושאלנו שלכאורה הדברים סותרים מיניה וביה, ואם אסור לנהוג באבלות הרי זה בגלל שיש דין שמחה ואם כן הלא קיי"ל שאין מערבין שמחה בשמחה וכיצד מותר לישא אשה. אולם לפי המבואר לא קשיא ולא מידי, שהרי גדר השמחה בפורים אינו שיש דין שמחה ביום, אלא שיש דין לעשות פעולות של שמחה. וכל הדין של "אין מערבין שמחה בשמחה" שנאמר לגבי איסור נישואין ברגל, זהו דין ביום טוב שעצמותו ומהותו יום של שמחה מחיוב "ושמחת בחגך" שהוא חיוב שמחה על כל היום, וזה סותר לשמחת חתונה. מה שאין כן בפורים שאין גדר השמחה ביום, שפיר אין בחתונה כל סתירה לפעולות השמחה שמחוייב ביום הפורים.

לפי המבואר מיושבת השאלה ששאלנו לעיל, מדוע לגבי שמחת הפורים וסעודת היום, אנו לומדים מהפסוק "ימי"

שהיא רק ביום ולא בלילה, ולגבי הספד ותענית, אין חילוק בין היום ללילה. אך להנ"ל הדברים ברורים ומובנים, איסור ההספד והתענית בפורים, הוא דין מיוחד בהלכות הספד ותענית, שגם בלילה אסור לעשותם, ואין זה שייך לשמחת היום, והראיה, שגם לבני י"ד, אסור להספיד ביום ט"ו, וכן לבני הכרכין אסור להספיד ביום י"ד, והרי באותו יום בוודאי אין להם חיוב של סעודה ושמחה, ועם כל זאת אסור להם להספיד ולהתענות. כי שני הדינים הללו הם ב' ענינים נפרדים. ולכן לגבי הספד ותענית לא דורשים את תיבת "ימי", למעט את הלילה.

בזה אנו מבינים גם את לשון הגמרא: "מעיקרא כתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב' ולבסוף כתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה' ואילו יום טוב לא כתיב". והיינו, שבהתחלה חשבה הגמרא, שגם בפורים יש דין שמחה כמו בשאר היו"ט, ולכן כתוב בהתחלה "שמחה" וגם כתוב "יום טוב", כי זה כמו חג רגיל, שיש בו דין של "ושמחת בחגך". אבל אחר כך מסיימת הגמרא, דכיון דמציינו בפסוק אחר כך שכתוב "ימי משתה ושמחה" ואילו יום טוב לא כתוב, הרי זה מלמד אותנו, שאין בפורים דין שמחה כמו בשאר היו"ט, וכמו שביארנו לעיל, דין של "ושמחת בחגך", אלא יש בפורים רק דין של שמחה המתבטאת על ידי משתה והיינו סעודה, וזה דין אחר לגמרי בהגדרת השמחה בפורים.

לאור המבואר, נראה שיסוד הדברים הוא למעשה השקלא וטריא בסוגיית הגמרא שהבאנו: "מעיקרא כתיב 'שמחה ומשתה ויום טוב' ולבסוף כתיב 'לעשות אותם ימי משתה ושמחה' ואילו יום טוב לא כתיב". כלומר, בהתחלה חשבה הגמרא שגם בפורים יש דין שמחה ביום כמו בשאר ימים טובים, ולכן נאמר בהתחלה "שמחה" וגם כתוב "יום טוב", כיון שפורים הוא כמו חג רגיל שיש בו דין של "שמחת בחגך". אולם אחר כך מסיקה הגמרא, שמכיון שמצינו בפסוק שנאמר לאחר מכן "ימי משתה ושמחה", ויום טוב לא נאמר, הרי שדבר זה מלמדנו שאין גדר השמחה בפורים כמו בשאר ימים טובים.

ואם כנים הדברים, הרי שגם מיושב מה שהקשינו מדוע לגבי שמחת הפורים וסעודת היום, לומדים מהפסוק "ימי" שהחיוב הוא רק ביום ולא בלילה, ואילו האיסור להספיד ולהתענות הוא בין ביום

ובין בלילה, למרות שנאמר בפסוק "ימי" שמחה שפשוטו הוא שאסור להספיד בין ביום ובין בלילה. שהרי לפי המבואר, איסור ההספד והתענית בפורים הוא דין מיוחד בהלכות הספד ותענית שגם בלילה אסור לעשותם, ואין זה שייך לדין שמחת היום, וכמו שנתבאר שגדר השמחה בפורים אינו דין ביום. והראיה לכך כמו שהזכרנו, שגם לבני י"ד אסור להספיד ביום ט"ו וכן לבני הכרכין אסור להספיד ביום י"ד, הגם שבאותו יום בוודאי אין להם חיוב שמחה [לעשות סעודה ולשתות יין]. ואם כן שני דינים אלו, השמחה, ואיסור ההספד, אינם קשורים זה בזה. ועל כן אין דין ההספד שייך ל"ימי" שמחה ויום טוב שנמעט "ימי" ולא לילה, ואמנם אסור להספיד ולהתענות בין ביום ובין בלילה. אך לגבי דין הסעודה, שזהו עיקר דין השמחה של יום הפורים שפיר שייך למעט שמשמעות המילה "ימי" מורה על כך שהחיוב הוא רק ביום ולא בלילה.

★

רבי מאיר קפ"ר, רבה ש"ל מודיעין עילית, כתב ע"ל שיעור זה, שנדפס בספרי ר"ן כצבי (ח"א סימן ע"ה):

לכבוד הרב צבי רייזמן שליט"א

בדבר מש"כ באות ד', דהדין שמחה הנאמר בפורים שונה מהדין שמחה הנאמר בשאר יו"ט, דבפורים אין דין לשמוח במצב חיוב אלא מחויבים לעשות ניהוגים של שמחה, ויש להוכיח כן מהלשון שחוזר ונשנה במגילת אסתר "לעשות" אותם ימי משתה ושמחה, קיימו וקיבלו היהודים "להיות עושים" וגו', ועוד, דמשמע שהדין הוא שאנו בהנהגת השמחה עושים את הימים לימי פורים, ובזה יתיישב היטב שי'

הירושלמי שאין עושין סעודת פורים בשבת כיון שהיום הוא כבר יום שמחה מחמת עצמו, והריטב"א מבאר שביום השבת לא ניכר שהשמחה היא מחמת הפורים, ותמוה מאי שנא פורים משאר יו"ט שכשחלים בשבת אינם נדחים, והביאור הוא דבפורים צריך שיהא ניכר שאנו עושים את היום ליום שמחה משא"כ בשאר יו"ט שזה חלות בעצם היום וכמש"כ המחבר הנ"ל.

במש"כ להקשות למה אין עושין סעודת פורים בלילה משום דכתיב "ימי" משתה, ואילו לגבי הספד ותענית הדין הוא שגם בלילה אין מספידין, כבר עמד בזה בטורי אבן וכ' שהא דילפי' מימי משתה ימים ולא לילות היינו דברים הנוגעים בקום ועשה, אבל דברים שהם בשב ואל תעשה נוהגים בהם גם בלילה, וצ"ע החילוק, ומש"כ המחבר הנ"ל דאיסור הספד ותענית הוא איסור מצד עצמו ולא פועל יוצא מהדין שמחה, קשה דבגמ' מגילה מבואר דאיסור הספד ותענית נלמד מהפסוק ימי משתה ושמחה, משתה לאפוקי תענית, ושמחה לאפוקי הספד, הרי שהאיסור בהספד ותענית הוא כן תוצאה מהימי משתה ושמחה, נכון הוא הדבר שהאיסור הספד ותענית אינו פועל יוצא מהדין שמחה בפועל, אבל הוא תוצאה מהפסוק ימי משתה ושמחה.

מש"כ המחבר שבעצם אין סתירה בין המספד לדיני הפורים יעוי' בריטב"א סוף מו"ק מש"כ בארוכה לבאר השי' שבפורים יש דין אבילות אפי' בפרהסיא ומשם מקור ג"כ לדברי המחבר, יעוי"ש.

ממני
מאיר קפלר
קרית כפר



סימן לו

איסור לא ילבש בתחפושות פורים

מנהג התחפושות בפורים הובא ברמ"א (אור"ח סימן תרצו סע' ח) שכתב: "מזה שנהגו ללבוש פרצופים בפורים וגבר לובש שמלת אשה ואשה כלי גבר, אין איסור בדבר, מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא. וכן בלבישת כלאים דרבנן. ויש אומרים דאסור, אבל המנהג כסברא הראשונה".

- א -

הזקוק למתנות יכול להתחפש ולא להתבייש בקבלת המתנות.

[ד] עוד טעם כתב שם, זכר לישועת הפורים שהיתה "נס מלובש ומחופש בדרך הטבע", ולכן מכסים את הפנים שלא יהיו נראים בגלוי, לסימן על ישועת הפורים שהיתה בדרך מכוסה ונעלמת.

[ה] המאור ושמש (פרשת משפטים ד"ה מלאה ודמעך) נתן טעם לשבח "מנהגן של ישראל שנהגו ללבוש מלבוש נכרים בפורים, משום שאור החכמה מתנוצץ בפורים בכל שנה ושנה, ומופיע על כל העולמות יותר מביום השבת, ובשבת אנו מחליפים לבושינו מפני שבשבת אנו יוצאים מעל הדעת ונדבקים בעץ החיים שאור החכמה מופיע בשבת, על כן פושטין לבושי חול שהם כותנות עור ולובשין בגדי שבת ונעשה מהעור אור. ובפורים שאור החכמה מופיע כל היום יותר מבשבת, על כן המנהג הוא להלביש בגדי נכרים, להראות שעל ידי לבושין אלו יוכל האדם להדבק בעץ החיים אם יתקן אותם הלבושין לעשות מהעור אור".

כמה טעמים נאמרו בהסבר המנהג "להתחפש" בפורים:

[א] בספר אליה רבה (אור"ח סי' תרצו) מבואר טעם המנהג, שהוא "זכר למה שהתחפך הגלגל לטובתינו ויצא מרדכי בלבוש מלכות".

[ב] הבני יששכר (חודש אדר, מאמר ט אות א) הביא בשם מהר"ם חאגיז, שמנהג זה הוא זכר למה שאמרו חז"ל (מגילה יב, א) שזכו ישראל לנס על אף שהשתחוו לצלם בימי נבוכדנאצר ונתחייבו כליה, כי "הם לא עשו אלא לפנים, אף הקב"ה לא עשה עמהן אלא לפנים". ולכן "מתחפשים ומשתנים במלבושים שונים ומשונים ולא נודע הפנים של מי הם".

[ג] בספר מנהג ישראל תורה (סימן תרצו) הביא טעם נוסף בשם ספר מנהגי קול אריה: מצות מתנות לאביונים היא אחת המצוות החשובות בפורים, ולכן כדי שפושטי היד לא יתביישו, נהגו להתחפש, ואז האביון

מנהג התחפושות בפורים ראוי לבירור יסודי, על מה סמכו הנוהגים במנהג זה ששורשו בימי הקדמונים, לא לחשוש לאיסור תורה "לא ילבש גבר שמלת אשה" – היתכן ששמחת פורים, שאינה אלא מצוה מדרבנן או מצוה מדבריי קבלה, תדחה איסור תורה מפורש. גם דברי הרמ"א בטעם הדבר "מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא", צריכים ביאור, מדוע יש בכך טעם להתיר את איסור לא ילבש, וכמו שיבואר להלן.

לבירור הדברים נעיין במקורות המנהג בדברי הפוסקים הקדמונים, ובטענות המפקקים על המנהג במשך הדורות.

- ב -

מחלוקת הפוסקים האם מותר להתחפש בפורים באופן שעובר על איסור "לא ילבש"

בדרכי משה (סימן תרצו ס"ח) מובא מקור המנהג להתחפש בפורים: "כתב מהר"י מינץ בתשובה (סימן יז) וז"ל, על דבר לבישת הפרצופין [כנראה הכוונה ל"מסיכות"] שנוהגים בפורים, אם יש לחוש בזה משום לא ילבש גבר שמלת אשה או לא יהיה כלי גבר על אשה, והמנהג פשוט ואין מוחה. והאריך בתשובה למצוא היתר לדבר, משום דמאחר דאיש ואשה שוין בו לא שייך משום לא ילבש. ותו, דנמצא בשם ר"ב על הבחורים שחוטפין בפורים אפילו

שלא ברשות משעת קריאת המגילה עד סוף סעודת פורים וכו' אין בו משום גזל, ואין להזמין לדין על זה, ובלבד שלא יעשו שלא כהוגן על פי ז' טובי העיר. הרי כתב, דמשום שמחת פורים ליכא למיחש לאיסור לא תגזול. הכי נמי בנידון דידן שמתנכרין בפרצופין לשם שמחת פורים, ליכא למיחש לאיסור לא ילבש. וכתב על כך הדרכי משה: "ואפשר שמכך נתפשט גם המנהג להתיר לבישת הכלאים דרבנן בפורים ועושים לשמחה, דהרי רואין דאפילו איסור דאורייתא נדחה כי לא מתכוין, כל שכן כלאים דרבנן".

ומתבאר בדברי המהר"י מינץ, שכלבישת מסיכות אין איסור "לא ילבש", בנימוק "דמאחר דאיש ואשה שוין בו לא שייך משום לא ילבש". ובדרכי משה משמע, שאין איסור "לא ילבש" בפורים מאחר ש"אינו מתכוין".

והנה ההשוואה בין דין ממוני כאיסור גזל שהותר משום שמחת פורים, לבין דין איסור "לא ילבש" או "כלאים מדרבנן", שהותר משום שמחת פורים, קשה מאד, וכפי שכתב הדרכי משה (בהמשך דבריו, שם) "אמנם ראיתי למהר"י ברין שקרא תגר על המנהג של לבישת כלאים, וכתב שיש תולין עצמן בתשובת ריב"א, שכתב דליכא למיחש לאיסור גזל משום שמחה. ולא מילתא היא, דממון ניתן למחילה דהפקר בית דין הפקר משא"כ באיסור. ושמעתי מאבא מורי שהיה מוחה באותן הלובשין כלאים, וכן אני נוהג

אחריו, עכ"ל מהר"י ברין. ולפי זה כל שכן דאסור ללבוש הפרצופין". כלומר, לדעת המהר"י ברין ואביו, אין ראייה מאיסור ממוני שהותר בפורים מדין "הפקר בית דין הפקר", לאיסור תורה, ואפילו איסור כלאים מדרבנן, שמהיכי תיתי להתירו משום שמחת פורים.

אלא שמסיים הרמ"א בביאור טעם המתירים להתחפש בפורים: "אמנם מאחר דחזינן שפשט המנהג ואין מוחה, נראה לי ליישב המנהג מהא דאמרינן בפרק בתרא דכלאים (פ"ט מ"ב) ומביא לה בפרק הגוזל בתרא (ב"ק ק"ג, א) דמותר ללבוש כלאים כדי להעביר בו המכס, שמע מינה דכי אינו מתכוין ללבישה שרי. וכל שכן לפי מקצת מפרשים שפירשו שם דלובשם כדי שלא יכירוהו שהוא יהודי, ואפילו הכי שרי. אם כן שמע מינה דכי לבשם להתנכר בהם שרי, והוא הדין בפורים, כן נראה לי טעם המנהג". וכוונתו למה שמבאר בדבריו לעיל, ולמה שכתב בקצרה, שהתירו לגבר ללבוש בפורים בגדי אשה ואין איסור בדבר "מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא".

והדברים צריכים ביאור, מדוע חוסר הכוונה בלבישת הבגדים, מתיר את איסור "לא ילבש". שהרי הגם שבכל התורה נפסק להלכה כדעת רבי שמעון (בגמרא שבת כב, א) ש"דבר שאינו מתכוין" מותר, אולם אמרו בגמרא (שבת עה, א) "מודה רבי שמעון בפסיק רישא ולא ניחא ליה", שאסור לעשותו. והיינו שאם עושה מעשה

שכתוצאתו ההכרחית נעשית מלאכה, כגון גרירת ספסל על הקרקע שוודאי עושה חריצים בקרקע [ועובר על איסור חופר, שהוא תולדה של חורש] – אף על פי שלא נתכוין לתוצאה, הרי זה "פסיק רישא" ואסור לעשותו. וכן נפסק בשו"ע (או"ח סי' שלו סע' א) "דבר שאין מתכוין מותר, והוא שלא יהא פסיק רישיה. הלכך גורר אדם מטה כסא וספסל בין גדולים בין קטנים [באופן שאין וודאות שיעשו חריצים בקרקע] ובלבד שלא יתכוין לעשות חריץ".

ומעתה יש לעיין בלבישת תחפושות, שלכאורה מה שאינו מתכוין לאיסור ההתדמות לנשים, אינו מהווה היתר, כי במעשה הלבישה התוצאה של התדמות לנשים היא הכרחית, וזהו כדין "פסיק רישא" שאסור גם כשאינו מתכוין. ואם כן כשגבר מתחפש בפורים לאשה, ובהכרח מתדמה לאשה, הרי הוא עובר ב"לא ילבש" גם אם אין כוונתו לאיסור, וצ"ע בדברי הרמ"א להתיר "לא ילבש" בפורים מאחר ש"אינו מתכוין".

- ג -

הראיות להתיר איסור לא ילבש בתחפושות

כאמור לעיל, הרמ"א הביא את מחלוקת הפוסקים האם מותר להתחפש בפורים באופן שעובר על איסור "לא ילבש", והכריע כדעת המתירים, [ומכל מקום סיים בדרכי משה: "אבל טוב להחמיר

ולעבוד את ה' בשמחה ולהיות גילה ברעדה".

ואמנם המהר"י מינץ [המקור לדברי המתירים] יצא בחריפות נגד המפקקים על מנהג התחפושות בפורים: "ראיתי שכבר פסק להתיר אהובי ועמיתי וכו' והוציא כאור משפטו, וראיתו מוכיחין עליו כאילו יצא מפי הגבורה, על כן המהרהר אחריו כמהרהר אחר השכינה. אבל באתי להביא ראיה מה ראו על ככה גדולים וחסידים עולם ז"ל שנתגדלתי אצלם, אשר ראו בניהם ובנותיהם חתניהם וכלותיהם לובשין אותם פרצופין ושינוי בגדיהם מבגדי איש לבגדי אשה וכן להיפך, ואם היה ח"ו נדנוד עבירה חלילה וחס להם לשתוק ולא ימחו, וכל שכן ח"ו באיסור לאו. אלא ודאי היה להם ראיה וסמך שהיתר גמור הוא, ואין בלבוש זה הרהור עבירה".

והוא מביא ראיה להתיר על פי דברי הגמרא במסכת עבודה זרה (כט, א) "ישראל המסתפר מעובד כוכבים רואה במראה", וכתבו התוספות (שם ד"ה המסתפר) שהאיסור לאיש לראות במראה אינו אלא "להתנאות, דעבר משום לא ילבש גבר. אבל להסתפר ולגלות ולראות במראה שלא יחבל בעצמו, או משום מיחוש עינים, ודאי מותר, ובוחר לבות הוא יודע". וכן כתבו בתוספות רבינו שמואל בשם רבינו משה "שמי שמספר עצמו מותר לראות במראה שלא יחבל בעצמו, כי היכי דשרי המסתפר מן הגוי משום סכנה, שאינו אסור רק לשם נוי

ולקישוט דומיא דאשה". ומבואר כי איסור "לא ילבש" הוא רק כאשר גבר לובש בגדי נשים לשם נוי וקישוט. אבל אם מתקשט לצורך אחר, כגון כשמסתכל במראה [שהוא מדרך קישוטי הנשים] כדי שלא יחבול בעצמו, או כדי להתנאות בעומדו לפני המלכות, או כאשר חש בעיניו, אין איסור בדבר.

ראיה נוספת הביא המהר"י מינץ, וז"ל: "בשם תוספות אחרים מצאתי... בכל מקום שנהגו בזה האנשים כמו הנשים, ממילא אין בזה משום [לא ילבש גבר] שמלת אשה. וכתבו התוספות שכך נראה להם על פי דעת הגאונים שהתירו להסיר שיער בית השחי ובית הערוה במקום שנהגו האנשים להעבירו... אלמא להני תוספות, באתרא דנהגי אנשים ונשים בשוה, אין בזה משום לא ילבש, וסברא לומר דמשום שמחת פורים כולי עלמא שווים לקולא". כלומר, במקום שהן גברים והן נשים נהגו להסיר שיער בית השחי ובית הערוה – אין לגבר איסור "לא ילבש", כי איסור "לא ילבש" הוא רק כשגבר לובש מלבוש שרק נשים לובשות, או נוהג במנהג שרק נשים נוהגות.

- ד -

דעת הב"ח לאסור תחפושות משום "לא ילבש"

ברם, רבים הם הפוסקים שהתנגדו למנהג להתחפש בתחפושת שעל ידה עובר על איסור "לא ילבש".

בראשה מצנפת או כובע או תלבוש שריון וכיוצא בו (ממלבושי האיש לפי מנהגי המקום ההוא) או שתגלח ראשה כאיש. ולא יעדה האיש עדי אשה, כגון שילבש בגדי צבעונים וחלי זהב, במקום שאין לובשים אותם הכלים ואין משימין אותו החלי אלא הנשים".

והש"ך (שם ס"ק ז) הביא את דברי הב"ח שיש היתר בב' דברים: "האחד, דאין איסור אפילו בדבר שהוא נוי וקישוט, אלא באשה הלובשת בגדי איש להתדמות לאיש, ואיש הלובש בגדי אשה להתדמות לאשה, אבל אם לובשין כדי להגן מפני חמה או מפני צינה וכיוצא בזה מותר. השני, דאף להתדמות אין איסור אלא בדברים שהם עשויין לנוי וקישוט".

והפ"י זה יתכן היה לומר, שלבישת בגדי נשים בפורים דומה ללבישה שמטרתה להגן מפני הצינה או מפני החמה שאין בה איסור "לא ילבש". וכשם שבלבישה מחמת הצינה או החמה אין איסור מכיון שכוונתו להתגונן מהקור או מהחום, כך גם כשמתחפש בפורים כוונתו לשמחת פורים, ואין איסור "לא ילבש".

אולם מכיון שמבואר בדברי הב"ח שעיקר איסור "לא ילבש" הוא ההתדמות של גבר לאשה. אינה דומה לבישה מחמת הצינה או החמה שאינו מתכוין להתדמות לנשים, ולכן אין איסור בדבר, לתחפושת בפורים שבה כל כוונתו להתדמות לאשה, ויש בזה איסור "לא ילבש".

הב"ח (יו"ד סימן קפב ד"ה ויש) כתב על דברי המהר"י מינץ: "ונראה לפענ"ד דדבריו דחויים המה, ממה שכתב הר"א ממין (יראים סימן שפה-שפו) להדיא, דאף במשתאות של חתן וכלה איכא איסורא, אלמא דאף מה שעושה משום שמחת מצוה אינו דומה לעושה כדי לינצל מן הצער, וכן בדין, דלינצל מן הצער אי אפשר בענין אחר, אבל לשמחת חתן וכלה וכן לשמחת בפורים אפשר בהרבה מיני שמחה ולא יעבור על לאו דלא ילבש. ואין ספק, שאילו לא היו נעלמים דברי הר"א ממין בענין זה ממהר"ר יהודה מינץ לא היה כותב כן".

עוד חשש הב"ח, שהמנהג שגברים יתחפשו לנשים ונשים לגברים יביא לכך "שילכו האיש בין הנשים ואשה בין אנשים לניאוף". והוא מסיים: "ואין לומר בזה אלא מש"כ במסכת שבת (קמח, ב) שאף באיסור דאורייתא אמרינן הנח להם לישראל מוטב שיהיו שוגגים ואל יהיו מזידים, אבל ירא שמים יזהיר לאנשי ביתו ולנשמעים בקולו שלא יעברו על איסור לאו לא בפורים ולא בשמחת חתן וכלה, ותבוא עליו ברכה להרים מכשולות מדרך עמינו ומנהגים לא הגונים לא ינהגו עוד".

- ה -

איסור "לא ילבש" הוא ההתדמות של גבר לאשה

והנה בשו"ע (יו"ד סי' קפד סע' ה) נפסק: "לא תעדה אשה עדי האיש, כגון שתשים

- 1 -

דעות השוללים את המנהג להתחפש בפורים בבגדי נשים [וכן להיפך]

החיד"א (ברכי יוסף סימן תרצו ס"ק יג) סיכם את דעות השוללים את המנהג להתחפש בפורים בבגדי נשים: "מה שנהגו ללבוש פרצופין, כבר הרב ב"ח יו"ד סימן קפ"ב דחה דברי מהר"י מינץ בזה ודחה כל ראיותיו, וכן כתב הרב כנסת הגדולה והרב מהר"ש אבוהב בספר הזכרונות שלו הרבו להשיב עליו, ודבריהם ברורים שאין ראיות הר"י מינץ בזה מחוורות. והרב ב"ח אייתי מתניתא בידיה דברי מהר"א ממיץ בספר יראים בסימן צ"ו דאסר אפילו בשמחת חתן וכלה, וכן מצאתי שאסר הרמב"ם לחתן וכלה, וכתב שלא יעלה על הדעת שמפני היותם חתן וכלה הותר להם איסור תורה. ודברי קדשו [של הרמב"ם] הנה הינם בתחילת החידושים הכתובים בספר מעשה רוקח". והוסיף החיד"א (שיורי ברכה, שם ס"ג ג) ש"מחמת דברי שני המאורות הגדולים [הרמב"ם והר"א ממיץ] אין לסמוך על קולת מהר"י מינץ בפורים. וכאשר הכפירים שואגים ממעונות, אריות רבנן בתראי הלא בספרתם, ואיש על העדה יאזור חייל בדעת ובכשרון לבטל מנהגים אלו וכיוצא בהם, ולא תהיה עדת ה' כצאן אשר אין להם רועה".

ובבאר הגולה (יו"ד סי' קפב ע' ה) הביא את דברי הט"ז "שיש לאסור את זה

ממה שכתב ר"א ממיץ שאסור לעשות כן מפני שמחת חתן או כלה, והשומע לאסור תבוא עליו ברכה כי יש הרבה מכשולות ח"ו מזה, כשהולכים יחד בלי היכר איש או אשה", וכתב על כך בבאר הגולה: "ואני אומר עוד, שהרבה גזירות וחורבנות נולדו על ידי זה, ואשרי המבטלם".

ולמעשה גם מדברי המשנה ברורה נראה שנטה להחמיר כדעת השוללים את מנהג התחפשות גברים לנשים [ולהיפך], שכתב על דברי הרמ"א (או"ח סימן תרצו סע' ח) ש"המנהג כסברא הראשונה" [כדעת המתירים] וז"ל: "עייין ביו"ד סימן קפ"ב שכתב שם הט"ז בשם הב"ח שיש לבטל מנהג זה הן בפורים או בשמחת נישואין, וכן כתב באר הגולה שם. ואם כל המלבושים של איש רק מלבוש אחד של אשה וניכרים הם אפשר שאין למחות בהם [פמ"ג], ועייין בכנסת הגדולה ובשל"ה שהזהירו להרחיק מזה".

ובשו"ת יחזה דעת (חלק ה סימן ג) הביא מדברי ספר יד הקטנה "שראוי ונכון לכל גדולי ישראל למחות בחרמות גדולים ובכל מיני כפיות לבער המנהג הרע הזה, ולא תמצא מכשלה גדולה כזאת בישראל ח"ו. וישתקע הדבר ולא יאמר... וכן העלה הגאון רבי חיים פלאג'י (בשו"ת סמיכה לחיים חלק אר"ח סימן א) שיש לבטל המנהג הרע הזה שנוהגים בפורים וכן בשמחת חתן וכלה, שאיש לובש בגדי אשה, וכן להיפך,

ועוברים על לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה".

ומאחר ויש איסור "לא ילבש" כאשר גבר מתחפש לאשה בפורים [וכן להיפך] קובע הרב עובדיה יוסף: "ונראה שהגדולים מוזהרים על הקטנים שלא להלביש הילדים בגדי ילדות, וכן להיפך, משום מצות חינוך, שהרי אפילו באיסור מדברי סופרים אסור למספי ליה בידים, וכמו שפסק הרמב"ם (הלכות מאכלות אסורות פרק יז הלכה כז) שאסור להאכיל את הקטן בידים דבר איסור, ואפילו דברים שאיסורם מדברי סופרים, ואביו מצווה עליו לגעור בו ולהפרישו מן האיסורים כדי לחנכו בקדושה, שנאמר חנוך לנער על פי דרכו גם כי יזקין לא יסור ממנה. וכן פסק מרן (שו"ע או"ח סימן שמג) ... ולכן גם לענין איסור לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה, יש להזהיר גדולים על הקטנים ... שלא להלביש אפילו לילד קטן בגדי ילדה, וכן להיפך, והשומע לנו ישכון בטח".

בשו"ת מים חיים (או"ח סימן צח"ד) הוסיף שיש במנהג התחפושות משום "חוקות הגויים" כי "מנהג זה של לבישת הפרצופין נשתרבב מחג הנוצרים הנקרא כא"ר נאווא"ל (CARNIVAL). ואני שאלתי וחקרתי לכמה אנשים בקיאיין בלשונות העמים מה פירוש כא"ר נאווא"ל, ואמרו לו שזוהי מילה יוונית עתיקה, ורצונו לומר חג

של שטות. ועוד הפצתי בהם לחקור על יסוד המנהג זה מאין מוצאו, ואחר החיפוש בספרי דברי ימי האומות הקדמונים מצאו שהוא ממעין נרפש ומקור משחת של היוונים והרומיים העתיקים עובדי ע"ז שהיו לובשין אלו הפרצופין ביום אידם לאליל היין ולאליל היופי והזימה, ועושים במ כל תועבה רח"ל. ואם כן הוברר הדבר שיש בזה שמץ עבודה זרה רח"ל ואיסורו מן התורה, כמש"כ הרמ"א (יר"ד סי' קעח). ואם כן לא לבד איסור הפריצות שיוצא מזה כמש"ל, אלא נוסף עוד איסור חוקות הגויים עובדי עבודה זרה".

ועל דברי המהר"י מינץ, כתב המים חיים: "ובכן אני אומר שלא הקיל אלא לנערים דווקא דלאו בני דעה נינהו ולא לגדולים חלילה, ואפילו לנערים פשוט שלא התיר לעשות כן לכתחילה אלא רק להעלים עין מהם שלא להעציבם ביום משתה ושמחה". והוא מסיים: "ואם כן כל מי שיש בידו למחות ואינו מוחה עתיד ליתן את הדין". אמנם דברי המים חיים שהיתרו של המהר"י מינץ נאמר רק על קטנים, קשים מאד, וכפי שהבאנו לעיל [אות ב] את דברי המהר"י מינץ "שראה גדולים וחסידים עולם אשר ראו בניהם ובנותיהם חתניהם וכלותיהם לובשין אותם פרצופין ושינו בגדיהם מבגדי איש לבגדי אשה וכן להיפך, ולא מחו", וכן מבואר בכל דברי המהר"י מינץ שהיתרו נאמר לא רק לקטנים חסרי דעת, אלא גם לגדולים.

- ז -

איסור "לא ילבש" - ב"תוצאה" של התדמות הגבר לאשה ולא ב"מעשה" הלבישה

ביסוד איסור "לא ילבש" חקר רבי משה פינשטיין (שו"ת אגרות משה יו"ד ח"א סימן פב) - האם האיסור הוא במעשה הלבישה, או שהאיסור הוא בתוצאה של הלבישה, שהגבר לבוש בבגדי אשה ומתנאה בתיקונים שהנשים רגילות בהם.

בשו"ע (יו"ד סימן קפב סע' ו) נפסק: "אסור לאיש לצבוע שערות לבנות שיהיו שחורות אפילו שערה אחת, וכן אסור לאיש להסתכל במראה". ורבי משה נשאל "אודות הרפואה שהמציאו הרופאים שאם לוקחים אותה חוזרים השערות הלבנות למראהן הראשון, שחור או אדום" - האם יש בדבר משום איסור "לא ילבש".

בתשובה לשאלה זו חקר רבי משה: "הנידון כאן הוא אם איסור זה דלא ילבש שהוא גם על כל תיקוני נשים, הוא על עצם המעשה שלובש ומתקשט במלבושים וקישוטים שעושות הנשים, או שהאיסור הוא על מה שיוצא מזה, שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים. דאם נימא שהוא על עצם המעשה - אין לאסור. לא מבעיא אם נשים אין עושות על ידי לקיחת רפואה זו אלא על ידי צביעה, שאין עושה כלל כמעשה הנשים, אלא אף אם הנשים עושות על ידי לקיחת הרפואה נמי לא היה

שייך לאסור, כיון דלקיחת הרפואה אין בזה מעשה נשים דווקא, דלא שאני משאר רפואות, ואין בלקיחה זו שום היכר מעשה נשים שיהיה שייך לאסור. אבל אם נימא דהאיסור הוא על מה שיוצא מזה שהוא מלובש ומקושט כמו הנשים - יש לאסור, אף אם הנשים אין עושות כלל באופן זה, כיון דעכ"פ יהיה מאיזה אופן שהוא, הרי שינה שערותיו מלבנות לשחורות שהוא מעשה נשים שאסור".

בדברי תשובתו, האגרות משה הכריע מסברא וגם הביא ראיות שאיסור "לא ילבש" הוא בתוצאה, ולכן מסקנתו היא: "וכיון שנתברר שהאיסור הוא על מה שנעשה מקושט כנשים בכל אופן שנעשה, אף שלא באופן שעושות הנשים, ודאי יש לאסור ליקח הרפואה אף דרך הפה, שעושה שיחזור השערות הלבנות לכמות שהיו".

רבי משה נשאל (אגרות משה יו"ד ח"ב סימן מא) על דבריו שאיסור "לא ילבש" הוא בתוצאה של המעשה ולא המעשה עצמו, מדוע אסור לאיש להסתכל במראה במקום שרק הנשים מסתכלות בו [כפי שנפסק בשו"ע] - הרי מההסתכלות במראה אין כל תוצאה של קישוט ותיקון כדרך הנשים, כי ההסתכלות נועדה רק לצורך ראייה מה חסר לקישוטו. ועל כך השיב רבי משה, שמכיון שההסתכלות במראה "הוא ענין חשיבות וקישוט שדרך נשים להשתבח בזה", ולכן "כיון שהוא דרך הנשים להתחשב בזה שמקפידות ביותר על היופי והקישוטים

שיהיו מלובשות ומקושטות בדקדוק גדול, בשביל זה נעשה ההסתכלות במראה, קישוט של נשים שמתחשבות בזה, ואסור לאנשים להסתכל במראה". כלומר, יש בעצם ההסתכלות במראה איסור "לא ילבש" בגלל התוצאה – שבעקבות ההסתכלות במראה נחשב אדם זה כמקפיד על הסתכלות במראה, שזהו דרך קישוטי הנשים "שכפי מה שמרבה להסתכל במראה, חשיבותה ביופי מתרבה, וכשמשבחות אשה ביופי הלבשתה, אומרות עליה שעומדת אצל המראה כך וכך זמן".

[במקום אחר, נשאל האגרות משה (אור"ח ח"ד סימן עה) "בישוב גוש עציון ובעוד ישובים כאלה שהם סמוכים לערבים שיש בהם הרבה שונאי ישראל ורוצחים ימ"ש, שנחוץ לכל אחד מישראל כשיוצא לדרך לשאת עמו נשק, אם יש להתיר גם להנשים שמצד איסור הלאו דכלי גבר על אשה אסור להם לישא כלי נשק, כדאר"א בן יעקב בנזיר דף נ"ט, במצב כזה לישא כלי נשק קטן הנקרא אקדח".]

ומדין "לא ילבש", מבאר רבי משה שאכן יש איסור בדבר, ולא שייך ההיתר שאם עושה כן מפני החמה והגשמים ליכא איסור "לא ילבש", כי היתר זה נאמר באיסור "לא ילבש" שגדרו משום קישוט בדרך הנשים, ולכן כשהכוונה היא מפני החמה או הגשמים אין איסור. אך גדר האיסור לאשה ללבוש כלי זין ולצאת

למלחמה מדין לא ילבש "אינו נוגע ליפוי כלל", אלא עצם לבישת כלי הזין אסורה, ואדרבה "אם הוא לנוי וקישוט מחמת שכלי הזין הוא דבר יפה ליכא משום כלי גבר בכלי זין".

והוא מסכם: "ונמצא דסתם בגדים שהם נוי ויופי להגוף, אסור כשלוכשת לנוי וקישוט ליופי, ומותרת כדי להגן מפני החמה והצינה. וכלי זין, אסור כשלוכשת להגן מגולן ורוצח. ומותרת לנוי וקישוט, אם שייך זה מצד הכלי. דאם הנוי הוא מחמת שתראה כאיש חיל בכח תהיה אסורה... אבל בעצם לדינא פשוט שבמקומות שקרוב להערבים הרוצחים שאין יראין מהממשלה, כמעשים בכל יום, מותרות הנשים לישא כלי זין לא רק להצלה מהריגה ממש אלא אף להינצל מהכאות בעלמא שבמלחמות קטנות אלו הא נמצאות הנשים כאנשים בהכרח... ורק לצאת למלחמה אין דרך נשים, וגם אסורות, וכן בסתם מקומות שבחזקת שלום אסורות".

לפי דברי האגרות משה, שאיסור "לא ילבש" הוא בתוצאת המעשה שהגבר לבוש ומקושט כדרך נשים, ולא בעצם מעשה הלבישה – נראה לכאורה שאסור לגבר להתחפש לאשה בפורים גם אם כוונתו במעשה לשמחת הפורים. שהרי גם אם הסיבה למעשה הלבישה היא שמחת פורים, ויתכן שהמעשה עצמו אינו מעשה של איסור, אולם התוצאה של לבישת בגדי

"למצוה מן המובחר". אולם הב"ח (שהוא המקור לדברי המשנ"ב) מחדש שיש שלוש מצוות יוצאות מן הכלל, אשר בהן "כוונת הלב", היא חלק בלתי נפרד מקיום המצוה.

דברי הב"ח נאמרו בביאור מש"כ השו"ע (או"ח סימן ח סע' ח) "יכוין בהתעטפו שצונו הקב"ה להתעטף בו כדי שנוכח כל מצוותיו לעשותם" – מהי הכוונה המיוחדת שנצטוונו לכוין בשעת עטיפת הציצית, מלבד הכוונה הנדרשת בכל המצוות. וכתב הב"ח: "מה שהכריח לרבינו להורות דבעי שיכוין בהתעטפו, וכן בהלכות תפילין ובהלכות סוכה, נראה דלפי שכתוב בפרשת ציצית למען תזכרו וגו' ובתפילין והיה לך לאות וגו' למען תהיה תורת ה' בפניך כי ביד חזקה הוציאך ה' ממצרים, ובסוכה למען ידעו דורותיכם וגו'. יורה כי עיקר המצוה וקיומה תלויה בכוונתה שיכוין בשעת קיום המצוה, מה שאין כן שאר מצוות דיוצא ידי חובתו אע"פ שלא יכוין בה דבר כי אם שעושה המצוות לשם ה' שצוה אותו לעשותם". ושנה הב"ח את דבריו בהלכות סוכה (סי' תרכה) "דכיון דכתיב למען ידעו וכו', לא קיים המצוה כתיקונה אם לא ידע כוונת מצות הסוכה כפי פשטה".

ומבואר בדברי הב"ח, שיש מצוות עשה, שקיומם תלוי בכוונת עשייתם, והם מצוות ציצית, תפילין וסוכה, שצריך לכוין בעשייתם לא רק לשם קיום מצות ה' שצוהו לעשות המצוה, אלא לקיים מתוך

הנשים היא ודאי תוצאה של איסור "לא ילבש", שהגבר נראה כמו אשה.

ואם כן צריכים אנו לברר את שיטת המהר"י מינץ והרמ"א, המתירים לגבר להתחפש בפורים לאשה, מדוע אין בזה משום איסור "לא ילבש", כדלהלן.

- ח -

יש מצוות שבהן "כוונת הלב" היא חלק בלתי נפרד מקיום המצוה

ונראה בביאור הדברים בהקדם פסק השו"ע (או"ח סימן ס סע' ד) "מצוות צריכות כוונה לצאת בעשיית אותה המצוה". והביא המשנ"ב (שם ס"ק ז) את דברי הב"ח "דלפי המתבאר מן הפוסקים, ב' כוונות יש למצוה: [א] כוונת הלב למצוה עצמה. [ב] כוונה לצאת בה, דהיינו שיכוין לקיים בזה כאשר צוה ה'. וכוונת המצוה שנוכח בזה הסעיף אין תלוי כלל בכוונת הלב למצוה עצמה". כלומר, בכל קיום מצוה יש שני סוגי כוונה. האחד – "כוונת הלב למצוה עצמה". דהיינו, להתבונן בשעת קיומה בכוונת טעמי המצוה. והשני – "כוונה לצאת בה". דהיינו לחשוב בשעת קיומה, שהוא עושה פעולה זו כדי לקיים את ציווי ה'.

ופסק השו"ע הוא ביחס לסוג השני של הכוונה ש"מצוות צריכות כוונה לצאת בעשיית אותה המצוה". ואילו הסוג הראשון של הכוונה, "כוונת הלב", הוא רק

"כוונת הלב". בציצית מתוך כוונה "שנזכור כל מצוותיו לעשותם", בתפילין מתוך כוונה "למען תהיה תורת ה' בפיך", ובמצות סוכה מתוך כוונה "למען ידעו דורותיכם".

[ברם לדינא, הביא המשנ"ב (ס"ח ס"ק יט) את דברי הב"ח, וכתב: "ומכל מקום נראה דכל זה לכתחילה, כדי לקיים המצוה בשלמותה. אבל בדיעבד, אף אם לא כיון בכל אלו רק לקיים המצוה עשה יצא. ואחר כך מצאתי בפמ"ג בסימן כ"ה שכתב כן (וכן משמע בעולת תמיד ובביאור הגר"א שאפילו בציצית אין הכוונה לעיכובא)].

- ט -

גדר איסור "לא ילבש" תלוי בכוונה בשעת הלבישה

ולפי זה נראה לבאר את דעת המתירים להתחפש בתחפושת שהגבר לובש בגדי אשה, שלדעתם גדר איסור "לא ילבש" הוא כדוגמת המצוות עשה שבהן "עיקר המצוה וקיומה תלוי בכוונתה שיכוין בשעת קיום המצוה", וכך גם בלאו ד"לא ילבש" עיקר האיסור תלוי בכוונה בשעת הלבישה. ואף שברך כלל, במצוות לא תעשה אסרה התורה את עצם המעשה, באיסור "לא ילבש" נאסרה כוונת הלבישה. והיינו, שהתורה אסרה על גבר ללבוש בגדי אשה, כאשר כוונתו להתדמות לאשה לשם זימה, וכן להיפך.

והנה בדברי הראשונים מבואר שטעם איסור לא ילבש הוא משום שגורם לזימה, כדברי רש"י שכתב בביאור הפסוק (דברים כב, ה) "לא יהיה כלי גבר על אשה ולא ילבש גבר שמלת אשה כי תועבת ה' כל עושה אלה", וז"ל: "שתהא דומה לאיש כדי שתלך בין האנשים שאין זו אלא לשם ניאוף... לא אסרה תורה אלא לבוש המביא לידי תועבה". וברשב"ם פירש: "לא יהיה כלי גבר על אשה, ללכת בין האנשים ולזנות". ובבעל הטורים כתב: "מיירי באשה שלובשת כלי גבר כדי להתנכר ולזנות".

והדברים מבוארים הספר החינוך (מצוה תקמב) וז"ל: "משרשי המצוה להרחיק מאומתנו הקדושה דבר ערוה וכל ענין וכל צד שיהיה הכשלון באותו דבר מצוי מתוכו, וכענין שאמרו זכרונם לברכה (סנהדרין קו, א) על דרך משל, שאליקינו שונא זמה הוא, כלומר שלאהבתנו הרחיקנו מן הזימה שהיא דבר מכוער ביותר ויקח לב האדם ומדיחו מדרך טובה ומחשבה רצויה לדרך רעה ומחשבה של שטות. ואין ספק כי אם יהיו מלבושי האנשים והנשים שוים, יתערבו אלו עם אלו תמיד ומלאה הארץ זימה. ועוד אמרו בטעם מצוה זו שהיא להרחיק כל ענין עבודה זרה שדרכן של עובדי עבודה זרה היה בכך. ואלה שני הטעמים מצאתים בספרי הרמב"ם ז"ל אחר כתבי אותם". ומבואר מכל זה, שאיסור לא

ילבש הוא משום ה"תועבה", דהיינו הזימה, הנגרמת ממנו.

למטרת זימה, הרי שבחוסר כוונה שכזו, אין כל איסור, לא בלבישה ולא בתוצאת הלבישה [שהגבר מתדמה לאשה].

- י -

אין איסור בלבישת תחפושות ללא כוונת התדמות לאשה לשם זימה

ומעתה יש לומר, שלדעת המתירים להתחפש בתחפושת שהגבר לובש בגדי אשה, מכיון שבלאו ד"לא ילבש" עיקר האיסור תלוי בכוונה בשעת הלבישה, ולא בעצם המעשה. האיסור הוא רק כאשר כוונת הגבר להתדמות לאשה לשם זימה, וכן להיפך. לכן כאשר לובש ללא כוונת זימה, כגון מפני החמה או הגשמים, וכן כשכוונתו לשמחת פורים – הגם שבעצם המעשה הוא מתדמה לאשה, אך מאחר ולא נעשה מתוך כוונת זימה, חסר בכל עיקרו של האיסור.

והיינו דברי הרמ"א בביאור טעם המתירים "לא ילבש" בהתחפושות בפורים "מאחר שאין מכוונים אלא לשמחה בעלמא". ואף שבכל איסורי התורה, חוסר כוונה אינו מתיר מעשה שתוצאתו הכרחית ["פסיק רישא"], זהו לפי ההבנה ש"לא ילבש" הוא ככל איסור, שעצם המעשה אסור או התוצאה [הבנת האגרות משה בגדר "לא ילבש"] – אז חוסר הכוונה אינו מתירו ב"פסיק רישא". אבל אם נאמר שכל עיקר איסור "לא ילבש" הוא בכוונת הלבישה

והדברים מבוארים בקצרה בשו"ת התעוררות תשובה (חלק ב סימן תק) שכתב: "ונראה לי ליישב [את מנהג המתירים להתחפש בפורים], כיון שהטעם של לא ילבש גבר וכו' הוא מפני שלא יבוא לידי פריצות, אם כן בפורים כיון שהכל יודעים שדרכו בכך וגם אם רואים שזה מלובש בבגדי אשה וכו' יודעים שאינו אשה, אם כן אינו מרגיל לפריצות, ולכן סמכו להקל ולהתיר".

ונראה שלפי דעת המתירים להתחפש בפורים בתחפושת שהגבר לובש בגדי אשה, אין כל איסור "לא ילבש" בהצגות, שבהן נשים מופיעות בבגדי גברים, וגברים בלבוש נשים. שהרי נתבאר לעיל, כי טעם ההיתר בפורים הוא משום שעיקר איסור "לא ילבש" תלוי בכוונה בשעת הלבישה, ולא בעצם המעשה – ולכן כשכוונתו לשמחת פורים, הגם שבעצם המעשה הוא מתדמה לאשה, מכיון שאין בו כוונת זימה, אין בו איסור. וטעם זה שייך גם בהצגה, שאין בה כוונת זימה, ומשום כך, מאחר ועיקר איסור "לא ילבש" הוא בכוונת הלבישה למטרת זימה, הרי שבחוסר כוונה שכזו, אין כל איסור, לא בלבישה ולא בתוצאת הלבישה.

- יא -

ענידת טבעת ולבישת מכנסיים באופן שאין איפור לא ילבש

ונראה להביא ראיות ליסוד זה מסוגיות הש"ס.

בגמרא (שבת סב, א) מובא לענין חיוב "הוצאה" בשבת: "אמר רבא פעמים שאדם נותן לאשתו טבעת שיש עליה חותם להוליכה לקופסא, ומניחתה בידה עד שמגיע לקופסא. ופעמים שהאשה נותנת לבעלה טבעת שאין עליה חותם להוליכה אצל אומן לתקן, ומניחה בידו עד שמגיע אצל אומן". מפורש איפוא, שמותר לגבר ללבוש טבעת של נשים [וכן להיפך] כדי להוליכה לקופסא או לאומן. ולכאורה יש לתמוה מדוע אין בזה איסור "לא ילבש".

ומכאן ראייה, שמכיון ואין כל כוונת זימה במעשה הלבישה, אין איסור בדבר. וכמבואר לעיל, שאיסור "לא ילבש" שונה מאיסורים אחרים, כי ב"לא ילבש" עיקר האיסור תלוי בכוונה, ולכן כאשר גבר לובש טבעת כדי להוליכה לקופסא או לאומן, והדרך הקלה והבטוחה להעביר את הטבעת היא כשעונדים אותה על האצבע – אינו עובר על "לא ילבש". כי אין לו בזה כל כוונה לזימה, שהיא עיקר איסור "לא ילבש".

ראייה נוספת יש להביא מדברי התוספות בקידושין, על דברי הגמרא (שם לו, ב) שנשים יכולות להקריב מנחת סוטה ונזירה מפני שהן מניפות. והקשו התוספות (שם ד"ה

חזק) "ואם תאמר תיפוק ליה דכל הני אינם כשרות בנשים לפי שהן מחוסרי בגדים, דהא אמר בפ"ב דזבחים (יז, ב) דאפילו כהנים בזמן שאין בגדיהם עליהם כהונתם עליהם". ותירצו תוספות: "ויש לומר דמירי שלבשו את הבגדים". ומפורש בדברי התוספות שהנשים יכולות ללבוש בגדי כהונה, ובכלל זה מכנסיים, שהם אחד מהבגדים שלובש הכהן. וגם כאן, לכאורה יש לתמוה מדוע אין לכהנת הלובשת מכנסיים איסור "לא ילבש".

ומכאן ראייה למבואר לעיל, שמכיון שכמובן אין כל כוונת זימה במעשה לבישת המכנסיים של האשה, אין איסור בדבר, כי עיקר איסור "לא ילבש" תלוי בכוונה, ולכן כאשר אין במעשה כל כוונת זימה, שהיא עיקר איסור "לא ילבש", אין איסור.

- יב -

מעם איפור לבישת מכנסיים לנשים

בספרי השו"ת של מחברי זמנינו האריכו בנדון לבישת מכנסיים לאשה, האם כאשר אשה לובשת מכנסיים המיוחדות לנשים, עוברת על איסור "לא ילבש".

לדעת שו"ת ישכיל עבדי (יו"ד סימן כ) אין בזה איסור "לא ילבש", כי עיקר האיסור הוא דווקא באופן שהבגד של האשה הוא "משונה מבגד האיש", דהיינו כשהגבר לובש שמלת אשה, כי שמלה היא

בגד של נשים המשונה מבגדי גברים. אבל אם גם הנשים וגם הגברים לובשים "בגדים השווים בצורתם" אין איסור. לפיכך, אין איסור בעצם לבישת מכנסיים, ורק אם גבר לובש מכנסיים המיועדים לאשה, וכן האשה הלובשת מכנסי גבר המשונים בצורתם ממכנסי אשה – עוברים על איסור לא ילבש. אבל אם האשה לובשת מכנסיים המיוחדות ללבוש נשים בלבד, אין איסור "לא ילבש". אלא שלמעשה נאסרה לבישת מכנסי נשים "משום דלבוש זה של מכנסיים לאשה הוא לבוש פרוע ופרוץ ומביא לידי ניאוף".

גם בשו"ת יביע אומר (יו"ד ח"ו סימן יד) הגיע למסקנא זו "שבזמן הזה נתפשטה מאד לבישת המכנסיים לנשים, אע"פ שהצנועות נזהרות מהן, מכל מקום לא שייך בזה איסור של לא יהיה כלי גבר על אשה, כיון שאינו בגד המיוחד לאנשים דווקא. וכיוצא בזה מצינו להפרישה (סי' קפב סק"ה), לענין מ"ש הטור בשם הרמב"ם שלא אסרו העברת שער בית השחי ובית הערוה לאנשים אלא במקום שאין מעבירין אותו אלא הנשים, כדי שלא יתקן עצמו בתיקון נשים, משא"כ במקום שגם האנשים מעבירין אותו... והוא הדין כאן לאחר שנתפשט הדבר בזמן הזה בלבישת מכנסיים לנשים בהרבה מקומות, אין בזה משום לא יהיה כלי גבר על אשה, כיון שעכ"פ אינו מיוחד לאנשים דווקא, ומכל שכן שיש הבדל ניכר בין המכנסיים של נשים למכנסי גברים".

וידר עם זאת מסיים הרב עובדיה: "ומכל מקום מודה אני שאין להתיר כאן לכתחילה לבישת מכנסיים אלה לבנות, כי בגדי שחץ הן, ומעוררות תשומת לב מיוחדת לרואיהן יותר מאשר שמלה או חצאית רגילה, ומביאות לידי הרהורים רעים. ואין לבנות ישראל הכשרות ללכת בהן כלל. ובפרט במכנסיים המהודקות ממש על הגוף שגורמות הסתכלות והרהורים רעים ביתר שאת. וכן העלה בשו"ת ישכיל עבדי שם, שעכ"פ יש לאסור לבישת המכנסיים האלה לנשים, שהוא מלבוש פרוע ופרוץ ומביא לידי הרהור וניאוף, בפרט בזמן הזה שאין גדר ומחיצה בין הבחורים לבחורות, ועלול הדבר להביא לידי ניאוף וזימה".

והנה לפי המבואר לעיל, שאיסור "לא ילבש" עיקרו הוא כוונת התועבה להתדמות למין השני, ועל ידי כך לבוא לידי זימה, מבוארים דברי הפוסקים הנ"ל, שאין איסור "לא ילבש" כשאשה לובשת מכנסיים ללא כוונת זימה, והאיסור הוא כנראה משום גדר שלא להרבות פריצות.

אולם בשו"ת מנחת יצחק (חלק ה סימן קח) אסר לבישת מכנסיים לנשים באופן נחרץ, וכתב "שיש איסור גמור לנשים ללבוש מכנסיים מודרניות, אף שהן ממיני צבעונים שאין האנשים לובשים דוגמתם כלל, כי מכנסיים אלה בגדי שחץ הם, וגם עשויים מתחילה לעבירה ומביאים לידי תועבה וזימה, ועוד שבאמת הם בכלל כלי

גבר ממש, ויש בזה משום לא יהיה כלי גבר על אשה, והגם שהם משונים קצת ממכנסיים של גברים, מכל מקום עדיין שם מכנסיים עליהם. וכמ"ש כיו"ב רבי יקותיאל יהודא טייטלבוים אב"ד סיגוט בשו"ת אבני צדק (חיו"ד סי' עב) שאסור לנשים ללבוש כובע שנקרא קאפילו"ש, שאין זה אלא להדמות לאנשים, הגם שמשונה קצת מכובע של איש, מ"מ שמו עליו, ומכוער מאד, וצויתי להכריז שאסור לנשים ללבושו. ע"ש. ואם כן כל שכן במכנסיים אלה שנעשו מתחלה לעורר לעבירה ולזימה".

- יג -

דברים נוספים שאין בהם איסור

"לא ילבש"

והנה בשו"ת שבט הלוי (ח"ב סימן סא) נשאל "בענין המטריה של נשים, אם יש בזה משום חשש לא ילבש גבר שמלת אשה". והשיב הגר"ש ואזנר: "לדידי פשוט דאין שום חשש בזה, דהא מבואר בפוסקים (יו"ד סימן קפב) דאפילו במלבוש אחר גמור אם עושה להגן מפני החמה והצינה אין חשש, ורק בכל המלבושים אם מדמה לגמרי למין השני אסור גם להגן. ואם כן בהנ"ל פשיטא כיון דלהגן לכו"ע שרי, ואפילו להחולקים על הנ"ל במלבוש, בכהאי גוונא יודו דמותר".

ולפי המבואר לעיל, מוטעמים דברי השבט הלוי, כי בוודאי אין לגבר המגן על

עצמו מפני הגשמים במטריה של נשים כל מטרה וכוונה של זימה בכך, ולכן דבר פשוט הוא שאין כל סרך איסור "לא ילבש" בדבר.

ובשו"ת אבני זכרון (חלק ג סימן לט) נשאל רבי אלטר שאול פפר מסיגוט, על "פועל שהלבינו שערות ראשו והוא עוד צעיר לימים בן ל"ד שנים, ובחפשו מקום עבודה לא מצא אומן שיקבלו יען ששערו הפך לבן ונראה כזקן, והוא שידוע בעצמו כי עוד כוחו במתניו כפי שנותיו לכח, הלך אצל אומן ידוע להשחיר שערות וצבע לו שערותיו לשחור, ואמרו לו שזה אסור משום לא ילבש גבר שמלת אשה, ונפשו בשאלתו אם אין לו היתר מחמת דוחק פרנסה".

בתשובתו התיר זאת, על פי דברי המהר"י מינץ המתיר להתחפש בפורים, וז"ל: "ודבר זה יש ללמוד בק"ו ממש"כ הרמ"א ז"ל באו"ח שהמנהג להתיר ללבוש בגדי אשה בפורים, והסכים לזה, אע"ג דלאו זה מפורש בתורה, ולולא מחמת השמחה וכוונתם הרצויה היה בזה חיוב מלקות, מכל מקום אזלינן בתר כוונה שאין עושין זה להתערב בנשים, וכל שכן בנדון דידן, שאין כוונתו כלל שיהא נראה כאשה רק שיהא נראה מוכשר לעבוד עבודה וינצל מדוחק וחרפת רעב, נראה דליכא איסור כלל, ובפרט שיעשה ע"י נכרי ובלא סיוע כלל וכנ"ל".

והדברים מבוארים לפי האמור, שעיקרו של איסור "לא ילבש" הוא

משום כוונת הזימה, ולכן כשאין כוונת איסור, אינו עובר בלאו ד"לא ילבש".

- יד -

איסור "לא ילבש" כאשר אדם אחר מלבישו

האחרונים דנו האם יש איסור "לא ילבש" כאשר אדם מלביש את חברו בבגד אשה.

בשו"ת ערוגת הבושם (י"ד סי' קלח אות ו) הביא את דברי הרמב"ם (הלכות כלאים פ"י הלכה לא) בדין המלביש את חברו כלאים ש"אם לא ידע הלובש שהבגד כלאים, והמלביש מזיד, המלביש לוקה והלובש פטור". ודן לפי דבריו "אם אמרין כן גם לענין לאו זה היכא דמלביש את חברו שמלת אשה, והמתלבש היה שוגג, אם לוקה המלבישו".

ובשו"ת מנחת יצחק (ח"ב סימן קח) הביא את דברי ערוגת הבושם, וכתב שכבר נלאו נושאי כליו של הרמב"ם למצוא מקור לדבריו שהמלביש את חברו בבגד של כלאים לוקה, ומשמע מדברי הכסף משנה שכנראה למד זאת הרמב"ם מלשון הכתוב "לא ילבש כלאים", שבכלל זה איסור "לא תלביש". ולפי זה העיר המנחת יצחק "וצריך לומר שהיה לו להרמב"ם איזה מקור על לימוד זה, [ואם כן] מניין לן לומר כן גם לענין הלאו דשמלת אשה וכלי גבר... וכתב הלחם משנה דאולי היה לו להרמב"ם שום

מקום אשר נתלה בו, ואנכי לא ידעתי עכ"ד, לפי זה שוב אין לך בו אלא חידושו". ואמנם המנחת יצחק עצמו נטה לומר שיש איסור כשמלביש את חברו בבגד אשה גם ללובש עצמו, כי מלשון הכתוב "לא יהיה כלי גבר על אשה", משמע שהאזהרה היא בין להאשה בעצמה ובין לאחרים.

ברם, מאידך דייק בשו"ת בצל החכמה (ח"ה סימן קכז) מלשון הכתוב "לא ילבש", שהאיסור הוא רק כשגבר לובש בעצמו בגד של אשה, ולא כשמלבישים אותו, וז"ל: "ואשר לשאלה אם שייך איסור לא ילבש גבר שמלת אשה כשעכו"ם מלבישו שמלת אשה או משים עליו עדי המיוחד לאשה, דכיון דכתיב לא ילבש וגו', והוא הרי אינו לובשו בעצמו אין כאן איסורא ומותר לו להשהות אותו בגד או תכשיט על גופו. ואפשר דאפילו כשישראל אחר מלבישו מותר, כי אין איסור רק בלובשו בעצמו, כדכתיב קרא לא ילבש".

ובתשובה הסמוכה (שם סימן קכח) הוסיף בשו"ת בצל החכמה להוכיח שאיסור לא ילבש אינו נאמר כאשר מלביש את חברו, על פי דברי המלבי"ם (התורה והמצוה פרשת קדושים סי' מח) על הא דדריש בספרא "שדך לא תזרע כלאים, לרבות את המקיים, לפי שדרך הכתוב להקדים את הפועל, כמו לא תבשל גדי, לא תאכל חמץ, כך הוי ליה למימר לא תזרע שדך כלאים, ומחוקי הלשון שיקדים את המלה שהוא עיקר במאמר. ועל פי זה כללו חז"ל, שבמקום שהקדים השם

אל הפועל לא בא הפועל בדווקא. שאם היה אומר לא תזרע שדך, היה האזהרה רק על הזריעה, וכשמקדים שם שדך, עיקר האזהרה על השדה, שלא ימצא בה כלאים, וה"ה אם נמצא אסור לקיימו". כלומר, כאשר בתורה מופיע ה"פועל" לפני "שם העצם", הרי שהאיסור הוא על הפעולה. ולכן "לא תאכל חמץ", פירושו איסור על הפעולה – אכילת חמץ. בעוד שאם "שם העצם" מופיע לפני ה"פועל", האיסור הוא על המציאות ולא על הפעולה. ולכן בכתוב "שדך לא תזרע כלאים" נאמר איסור על קיום הכלאים [ואין איסור רק על פעולת זריעת הכלאים].

ולפי זה כתב בצל החכמה: "מעתה דכתיב לא ילבש גבר שמלת אשה, שמקדים הפועל, בא הפועל בדווקא, והאזהרה היא רק על הלבשה, ואם מלבישו עכו"ם [או ישראל] אינו עובר על לאו זה".

ברם למעשה פסק בצל החכמה: "ומכל מקום לקושטא דמילתא נראה ודאי דגם על ידי עכו"ם אסורה מדאורייתא משום דכתיב כי תועבה היא, שבא לאסור כל

שמביאו לידי תועבה. וממילא דעובר עליה גם אחר העשיה כל זמן שהוא מקיימה על גופו". והביא ראיה לדבריו מהגמרא בחולין (קיד, א) "מניין לבשר בחלב שאסור באכילה שנאמר לא תאכל כל תועבה, כל שתיעבתי לך הרי הוא בבל תאכל". ופרש"י (ד"ה כל שתיעבתי לך) "כל שאסרתי לך לתועבו ולהתרחק ממנו". משמע שדבר שעשייתו על ידי ישראל הוא תועבה, הרי הוא אסור, גם אם נעשה על ידי עכו"ם. ומעתה גם איסור לא ילבש גבר שמלת אשה, שהתורה תיעבתו להתרחק ממנו – הרי הוא אסור ואפילו שגוי הלביש את היהודי, מכיון שכוונת התועבה קיימת.

והנה לפי המבואר לעיל שעיקר איסור "לא ילבש" הוא הכוונה לזימה, מובנת מסקנתם של המנחת יצחק ובצל החכמה, שאפילו אם הגבר לא לבש בעצמו בגדי אשה אלא הלבישוהו, יש איסור בדבר, מכיון שעיקר האיסור הוא הכוונה, דהיינו כוונת התועבה, נמצא שכל זמן שהוא לבוש בבגדים אלו מתוך כוונה של זימה, עובר באיסור לא ילבש.



רץ כצבי



מפתחות

מפתח ערכים

- א -

אבל – אבלות

קיבל שבת ונודע שמת קרובו קפג
השתתפות בסעודת ברית מילה תקנא
בחנוכה ופורים תקעה

אדר – אדר ראשון

בא' בו משמיעין על השקלים רפא
טעם קריאת ד' פרשיות בחודש זה רפד
תענית אסתר באדר א' שצו
ע"ע פורים; ע"ע שנה מעוברת

אין מעבירין על המצוות ע"ע מצוות

אכסנאי

חיובו בנר חנוכה צה, קלה, קלה
טעם שהשתתפותו בפרוטה מחשיבתו כאחד
מבני הבית קמח

ארבע כוסות

חיוב מכירת כסותו לקיום המצוה מד
שתאן בבת אחת נג
הדין כשיש כוס אחת בלבד מו
חיוב נשים קצו, רא
הלל בפסח הוא חלק ממצות ד' כוסות רב
ע"ע פסח; ע"ע פרסומי ניסא

ארבע מינים ע"ע לולב

ארבע פרשיות

טעם קריאתם בחודש אדר רפד
מנהג הוצאת ס"ת מיוחד לקריאת
הפרשיות שנו
החיוב לשמוע קריאת פרשת זכור ופרה
במנין שלז

ההבדל בין יוצרות לפרשיות שקלים והחודש
והיוצרות לפרשיות זכור ופרה רצב
בד' פרשיות תפילת המוסף אינה 'פיעו'
למפטיר רפז

פרשת שקלים

ברכה על מצות הקריאה רצד
טעמי קריאת הפרשה רפא, רפד
האם חיוב הקריאה מהתורה או מדרבנן ... רפג
הקריאה בזמנינו – זכר לנתינת השקלים
או זכר להכרזה להביאם רפב
בקריאתה יש 'כפרה' על הנפש רפד
קריאת הפרשה וההפטרה על ידי קטן רפז
כוונה בברכות על קריאת הפרשה רפח
האם קראו פרשה זו בזמן ביהמ"ק רפב
תשלומין לקריאת הפרשה רפז
כאשר קוראים בתורה פרשת כי תשא תכט
כאשר קוראים בתורה פרשת תצוה רצ
טעות בסדר קריאת התורה רכג
ע"ע מחצית השקל

פרשת זכור

ברכה על מצות הקריאה שסג
מצות קריאת הפרשה – בשעת היציאה
למלחמה עם עמלק שכח
ההבדל בין קריאת התורה בציבור – לקריאת
פרשת זכור שמו
דין קריאת פרשת זכור בדין קריאת
התורה שנג

חיוב הקריאה

האם חיוב הקריאה
מדאורייתא רפג, שכז, שלז
קריאת הפרשה בליל שבת שכח
האם הוא דווקא בציבור שלז, שמו, שסז

האם הקריאה נחשבת ל'דברים
שבקדושה' שנג

סדר הקריאה והברכות

הקדמת קריאת פרשת השבוע לפרשת
זכור שכו
הוצאת ספר תורה מיוחד לקריאת פרשת
זכור שנו
חיוב הקריאה מצריך ברכה לפני
ואחריה שמו, שמה, שם
כוונה בברכות על קריאת הפרשה רפח
חיוב עבדים בקריאת פרשת זכור שנד

קריאה מספר תורה

חובת הקריאה ללא ס"ת שמא
קריאת הפרשה מתוך ס"ת שכו, שמו, שם
קריאת הפרשה מתוך ס"ת פסול שכו, שמה
לשמוע קריאה מתוך ס"ת ובמבטא כפי
מנהגו שכו

קטנים בפרשת זכור

קטן בקריאת פרשת זכור שמו, שמה
קטן בהפטרת פרשת זכור שמו

נשים בפרשת זכור

חיוב נשים ובנות קטנות בשמיעת פרשת
זכור שלה
האם יכולה להוציא את בעלה ובניה בפרשת
זכור שנה, שם, שעה
הבדל בין חיובן בקריאת מגילה לחיובן
בקריאת פרשת זכור שכו, שמה, שעה
קריאת פרשת זכור
לנשים שכו, שמה, שעה
מנין גברים לקריאה מיוחדת לנשים שמד
מנהג קריאה מיוחדת לנשים במנחה שנו
קריאת הפרשה בתורה על ידי נשים שנה
צירוף אשה למנין עשרה בקריאת
הפרשה שלו

פרשת פרה

האם חיוב הקריאה מדאורייתא .. רפג, שכו, שלו

קריאת הפרשה מדין שואלין ודורשין לפני
הפסח יב

פרשת החודש

האם חיוב הקריאה מדאורייתא רפג
קריאת הפרשה מדין שואלין ודורשין לפני
הפסח יב

ארץ ישראל

מנהג הקידוש בליל שבת בביה"כ עט
חיוב התקיעות בעת צרה רק בארץ
ישראל רעה
לא נקראו ישראל 'ציבור' אלא בא"י רעט

ארצות הצפוניות

זמן הדלקת נרות חנוכה בהם קבא
קריאת המגילה מבעוד יום תמה

אשה – נשים

לשון 'אדם' הכוונה גם לנשים שע
האם לנשים יש דין
'ציבור' קד, שמו, שעה, שפז
חלקן בקרבנות הציבור שג
צירופן לזימון עם אנשים שעה, תקבא
נשים וקטנים לענין מנין עשרה בקידוש
השם שמו
האם חילול השם בפני עשר נשים נחשב
'פרהסיא' שנה, תקבא
האם מתקיים דין 'פרסומי ניסא' בפני עשר
נשים קד, שמה
בקשת מחילה בפני עשר
נשים מוח, שנה, תקבא
נשים בכלל ס' ריבוא ברשות הרבים שג

חיובן במצוות

פטורות ממ"ע שהזמן
גרמן קיב, רז, ריא, רצו, רצט, שנה, תה
האם מברכות על קיום מ"ע שהז"ג שג
חיובן במצוות בנין ביהמ"ק שנה, שפה
חיובן בקרבנות שכו, שיה
חיובן בברכת המזון מהתורה או מדרבנן ... שח

קידוש לבנה קיג
מקבלת שבת בהדלקת הנרות קעד
קידוש רצה
חיובן בתפילת מוסף רצו, שב
בקריאה ועניה בהלל שמה
פטורות ממחצית השקל ומקרבת
ציבור רז, רצו
חיובן במלחמת מצוה במלחמת
עמלק שכט, ש"י, שפד, שמו, שפא
איסור לא ילבש בלבישת מכנסיים תקצו

במועדים

חיובן בתפילת מוסף בר"ה ויו"כ ובתפילת
נעילה שה
פטורן ממצות סוכה תז
פטורות מהלל בסוכות ובעצרת קצו
חיובן בד' כוסות ובהלל בליל פסח קצו
חיובן בספירת העומר שד

בחנוכה

חיובן בנר חנוכה קצו, תב
הדלקת נרות על ידי אשה כשבעלה אינו
בבית מו, קל"ט
חיובן בהלל קצו
האם מברך בהדלקה בפני עשר נשים שנא

בקריאת התורה

חיובן בקריאת פרשת השבוע .. ש"ד, שפכ, שעה
האם ברכות מעכבות בקריאת התורה
לנשים שמה
עולה למנין ז' קרואים אך לא תקרא בציבור
משום 'כבוד הציבור' שנה, שנה
קריאת התורה בזמן נדותה שנה
הוצאת ס"ת לצורך קריאה של נשים שנו

בקריאת פרשת זכור

חיובן בזכירת מעשה עמלק ובקריאת פרשת
זכור קצט, שכח, שפד
קריאת פרשת זכור על ידי נשים שנה, שנה
חיוב נשים ובנות קטנות בשמיעת פרשת
זכור ש"ה

האם יכולה להוציא את בעלה ובניה בפרשת
זכור שנה, שפ, שפכ
צירוף אשה למנין עשרה בקריאת פרשת
זכור ש"ו
קריאת פרשת זכור
לנשים שכט, ש"ב, ש"ד, שמה, שמו
המנהג לקרוא באופן מיוחד לנשים
במנחה שנו
הבדל בין חיובן בקריאת פרשת זכור לחיובן
בקריאת המגילה שנה, שנט, שפא
האם בקריאה מיוחדת לנשים צריך שיהיה מנין
גברים שעדיין לא יצאו ידי חובת הקריאה שפד

בפורים

חיובן במקרא מגילה תב
חיובן במגילה משום ש'אף הן היו באותו
הנס' קצח, רא, ש"ג, תה
מוציאות י"ח קריאת המגילה נשים ולא
אנשים רא, תז, תקעג
צירופן למנין עשרה בקריאת
מגילה שמו, תקכח
קריאת מגילה בעשר נשים שמו, שנא, שנו
חיובן באמירת ד' פסוקים של גאולה בקריאת
המגילה שמה
חיובן במשלוח מנות ובכל דיני הפורים ר
חיובן באכילת בשר בסעודה תקעג
ע"ע פרשת זכור; ע"ע מגילה; ע"ע מצוות
עשה שהזמן גרמן

- ב -**בדיקת חמץ**

מי מברך כאשר שליח בודק ל"ה
דין ב'בית' קמ

בין השמשות

ההבדל בין 'בין השמשות' ביציאת היום
ל'בין השמשות' בכניסתו תנא

לא גזרו בערב שבת על דברים שאסורים

מדרבנן תעד

הדלקת נרות שבת בלא ברכה בע"ש וברכה

עליהם בבין השמשות לו

קידוש לבנה קיב

תקיעות בר"ה שחל בע"ש

בין השמשות תעג

קריאת התורה בתענית עשרה בטבת בע"ש בין

השמשות רסא

קריאת המגילה ביום וסיומה בין

השמשות שצח

קריאת המגילה תנח, תפד, תפס, תעא

ספירת העומר קיז, תפס, תעא

ברית מילה בע"ש בין השמשות תעג

בית

הבית והגדרתו בהלכה קמב

הדלקת נרות חנוכה הוא דין

ב'בית' לו, מב, צח, קלד, קמ, קעז, קצו, תג

קביעת מזוזה היא דין ב'בית' קמ, קסז

בית הכנסת

קידוש בליל שבת בו עב

אין אוכלים ושותים בו פ

שימוש ברמקול בבית הכנסת תצח

ע"ע נרות חנוכה – בבית הכנסת

בית המקדש וכליו

האם חיוב בנייתו הוא מ"ע שהז"ג ונשים

פטורות שנח, שסח

הדלקת הנרות מהגר המערבי קכה

היו תוקעים בחצוצרות ושופר רפס

התקיעה בחצוצרות נאמרה רק על

הכהנים רעז

ד' התעניות בזמן בית המקדש שצא

האם קראו פרשה שקלים בזמן ביהמ"ק ... רפב

מצוות שקיזמן הוא 'זכר למקדש' רצד, שפז

הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת כהדלקת

המנורה במקדש כז, פח, קד

קרבנות

נתינת מחצית השקל לקניית הקרבנות רפא

מי מחוייב להשתתף בהקרבת קרבנות

הציבור שיא

חיוב נשים בקרבנות ציבור שיב

שחט קרבן שאינו 'תדיר' לפני קרבן

'תדיר' רלא

התקיעות בשעת ההקרבה הם צורך וחלק

ממצותו רעג

הקרבת קרבן תודה בתענית אסתר שצ

כפרת קרבנות הציבור – גם בזמן הזה

בתפילה שא

התפילה בזמן הזה במקום

הקרבנות רפד, רצו, שמו

כותל המערבי

תקיעות בעת צרה בזמן הזה רפ

הדלקת נרות חנוכה ברחבת הכותל קנא

ברית מילה

זמן המילה תקמד

ברכת 'להכניסו בבריתו של אברהם' עובר

לעשייתו תקמז

מי מברך כאשר מל על ידי שליח לד

מילה לתינוק בערב שבת בין השמשות תעג

הנהגת בעל הברית בתענית אסתר מוקדם

ליום ה' שצד

בפורים – מתי מלים את התינוק תקמא

בראש השנה – מתי מלים את התינוק

ומדוע תקמא

סעודת הברית

המוזמן לסעודת הברית ולא הלך נחשב

כ'מנודה לשמים' תקנא

האם יש חיוב אכילת פת בסעודת

הברית תקנ

השתתפות אבל בסעודת ברית תקנא

ברכות

אינן מעכבות כד, נב
 על מנהגים מא, צה, תלז
 אסור ליהנות מהעולם הזה בלא ברכה .. תקטז
 ההבדל בין 'תפילה' ו'ברכות' לענין גדר
 ה'הזכרות' הנאמרות בהם רלז
 כל ברכה שאין בה הנאה לגוף – בעמידה .. תי
 קיום מצוה ע"י אחד וברכה ע"י אחר לז, מ
 עניית אמן על ברכה שנשמעה בטלפון או
 ברמקול תפד, תצד

כוונה בברכות

על קריאת פרשת שקלים רפח
 על קריאת פרשת זכור רפח

ברכת המצוות

האם זו ברכה כללית על המצוה או ברכה על
 החפץ המסויים שמקיים בו את המצוה קסח
 האם נשים מברכות על קיום מ"ע
 שהז"ג שג
 ספק בקיום מצוה דאורייתא האם מברך
 כשחוזר ומקיים את המצוה תסח

ברכת המצוות – עובר לעשייתן

הטעם שמברך קודם קיום
 המצוות תקה, תקכג
 האם דין זה הוא לכתחילה או שמעכב גם
 בדיעבד תקו
 כאשר מעיקרא חשב לברך אחר המצוה .. תקח

ברכת המזון

חיוב נשים מהתורה או מדרבנן שח
 האם סדר הברכות מעכב תכח
 ה'הזכרות' בברכת המזון הם חלק מ'מטבע
 הברכה' או 'הוספה' נפרדת רלג
 מה מחייב את הזכרת היום בברכת המזון –
 הזמן או שהסעודה מחייבת תקם

טעה בר"ח או ביו"ט שחל בשבת והתחיל לומר
 'יעלה ויבוא' קודם שיאמר 'רצה' רל, תקנז
 שכח 'יעלה ויבוא' בר"ח וביו"ט ביום חול או
 בשבת רלב
 שכח 'רצה' בברכת המזון האם כשחוזר
 ומברך צריך לומר 'על הניסים' תקנח
 טעויות בברכת המזון בשבת חנוכה רלז
 שכח 'על הניסים' בברכת המזון
 בפורים תקמו
 ע"ע על הניסים

ברכה מעין שלוש

מדוע אין אומרים בה 'על הניסים' רלז

ברכות הנהנין

בירך על פרי ונפל ונמאס קנח, קנח

ברכת שהחיינו

מהות הברכה – הודאה על שמחת
 הלב תקיג, תקטז
 עובר לעשייתן תקיב
 על אכילת פרי חדש תקיד
 במועדי השנה מחמת קדושת הימים ואיסורם
 בעשיית מלאכה תקכ
 מדוע לא מברכים שהחיינו על ספירת
 העומר שפז

ברכת הגומל

בעמידה תיד
 בלילה תפו

ברכה על קריאת מגילות

הטעם לא לברך על קריאתם צד, תקכד

ברכה על קריאת פרשת זכור

קריאת פרשת זכור מחייבת ברכה לפני
 ואחריה שמוג, שם
 האם ברכות מעכבות בקריאת התורה
 לנשים שמה

ברכות בחנוכה

להדליק נר חנוכה

מדין 'לא תסור' נו
עיקרה משום פרסום הנס והיא חלק מגוף
המצוה כד, נב, קנא
נוסח הברכה 'להדליק' ולא 'על'
הדלקת קלז
מעכבת בקיום המצוה כה, קנא
מברך קודם ההדלקה תקיב
בזמן של ספק חיוב הדלקה כד
על נר של 'הידור' כה, קצד
כשמדליק על ידי שליח לג, קעה
ברכת הרואה נר חנוכה נב
בירך ולא היה בחנוכה שמן קנד, קפט
בירך וקודם שהדליק נשפך השמן קפט
לא הדליק בע"ש והוצרך להדליק נר בשבת
לחולה אם מברך עליו להדליק נ"ח קפ

שעשה נסים

כשלא הדליק או ראה נרות חנוכה,
האם מברך על עצם היום תמא, תקב
מברך קודם ההדלקה תקיב
כשמדליק על ידי שליח קעה

שהחיינו

על עצם היום כשלא הדליק או ראה נרות
חנוכה תמא
בהדלקה בבית למי שהדליק בבית
הכנסת צב, צג
כשמדליק על ידי שליח קעה
אשתו הדליקה עליו בלילה הראשון אם
מברך שהחיינו כשמדליק בלילה השני קמא

ברכות בפורים

על קריאת המגילה

אימתי מברך – רק לפניו או גם
לאחריה תקיב

גדר הברכות – כמו המצוה עצמה או שהן
דין מיוחד לעצמן תע
כברכת ההלל מאחר ו'קריאתה זו
הלילא' תקל
עובר לעשייתן תקד, תקנג
בדיעבד כשלא בירך יצא ידי חובת
הקריאה תקנג
כשקורא מבעוד יום תנו, תנה
בקריאה בין השמשות תפד, תפח, תעא
כשיודע שלא יסיים הקריאה עד
השקיעה שצח
מברך מעומד תי
יחיד שקורא האם יברך תקכה
כשקוראה לאחר שכבר קיבל עליו שבת
ועוד היום גדול תעז

שעשה נסים

כשאין מגילה אם מברך על מצוות
היום תקיט
נתקן על עצם היום תקב

הרב את ריבנו

מהות הברכה תקנג, תקכה
עניינה פרסום הנס שמו, תקכה
ברכה בפני עצמה על הנס ואינה שייכת
למגילה תקכו
יש לברכה מהות של תפילה בציבור תקלב
ו' לשונות בברכה כנגד ו' מישראל שנלחמו
בעמלק תקלג, תקלד
רק לאחר גלילת המגילה תקכה, תקלו
אין לשוח בשעת אמירתה תקכד, תקלו
אין לברכה אלא בציבור תקכד
המנהג שכ"א מברך לעצמו ואינו יוצא
בברכת הש"ץ תקלו
המנהג לענות אמן על כל פרט ופרט
בברכה זו תקלח
בקריאת מגילה לפני עשר נשים שמו, שעז

שהחיינו

הטעם לברכה גם ביום צג
 בקריאת המגילה בלילה וביום תלז
 מכון בברכתה ביום על מצוות
 היום תמא, תקיט
 כשאין מגילה אם מברך שהחיינו על מצוות
 היום תמא, תקיט
 כשמברך שהחיינו על היום יסמוך הברכה על
 הכוס בסעודה תקבא
 כשלא בירך לפני קריאת המגילה האם מברך
 לאחריה תקיט

ברכת הלבנה ע"ע קידוש לבנה

ברכת כהנים ע"ע נשיאת כפיים

- ג -

גר

מברך לאחר הטבילה לגירותו תקז
 נתגייר בליל פורים אם חייב בקריאת המגילה
 ביום קב, תלז
 חיובו במגילה כשהתגייר בפורים שחל
 בשבת תפ

- ד -

הבדלה

נהגו שלא לשתות מכוס של הבדלה בין ולא
 בשיכר תקא
 ברכת נר ובשמים לאחר שעלה עמוד
 השחר קיז
 שמיעתה בטלפון לנשים תקא, תקד

הדלקת נרות חנוכה ע"ע נרות חנוכה

הוצאת ספר תורה ע"ע ספר תורה

החודש ע"ע ארבע פרשיות

הידור מצוה ע"ע מצוות

הלל

נביאים תקנו לאומרו על כל גזירה שניצל
 ממנה רג

כל הקורא הלל בכל יום הרי זה מחרף תיג
 חיוב עמידה בו וטעמו תי, תיג
 הימים שגומרים בהם את ההלל הם ימי
 'מועד' ריא

סדר אמירת ההלל בקריאה

ועניה קמח, רט, תכ
 חיוב נשים בקריאה ועניה בהלל שמח
 ב' גדרים בו - מדין 'קריאת הפרשה' ובגדר
 'שירה' רח
 אמירת הלל היא דין על ציבור רט, רכח

בראש חודש

'מנהג' ואינו מצוה רט
 ברכה על אמירתו פז

בחנוכה

על נצחון המלחמה או על פך השמן ... קצט, רי
 נובע מהדין הכללי של תקנת הנביאים
 לאומרו על הנס רד
 היא עיקר מטרת קביעות ימי החנוכה קפו
 ההבדל בגדר אמירתו בחנוכה לבין אמירתו
 בשאר יו"ט רג
 חיוב נשים קצז
 או נר חנוכה - מה עדיף קפה, רי

בפורים

קריאת המגילה זו 'הלילא' תיא, תמ, תקעז
 הוא בגדר של 'שירה' תיז

במועדים

חיובו מהתורה הלכה למשה מסיני או שהוא
 בכלל חיוב השמחה במועד רה
 חיובו מדאורייתא או מדרבנן רה, רי

בפסח

חיוב נשים בליל פסח קצז
 בליל הסדר נאמר בישיבה תיז
 הוא חלק ממצות ד' כוסות רב

בסוכות ובעצרת

נשים פטורות מלאומרו קצו

המזן

הקדים הקב"ה מחצית השקל לשקליו של

המזן רפו

הספד

ימי חנוכה אסורים בהספד ותענית רו

ע"ע תענית

הפטרה ע"ע קריאת התורה

- ז -

ז' עממין

מ"ע להחרימם שז, שפד

ההבדל בין החיוב לאבדם לחיוב מחיית

עמלק שז, שפב

ע"ע עמלק

זכור ע"ע ארבע פרשיות

זכר למקדש ע"ע בית המקדש

- ח -

חולה

המרותק למטתו - היכן ידליק נרות

חנוכה טו, כג

המדליק נרות חנוכה בשליחות - מי

מברך לד

חלה

הפרשה לאחר קבלת שבת בטעות ... קעח, קפב

חנוכה

גדרי חיוב שואלין ודורשין ל' יום לפניו יא

חיוב שואלין ודורשין בו יא

מהו עיקר החג - הנרות, או ההלל

והודאה קפו, רב

עבור כמה נרות יש חיוב מוכר כסותו נד

גדר ה'שמחה' בחנוכה תקפ

ההלל - נובע מהדין הכללי של תקנת

הנביאים לאומרו על הנס רד

ההלל - על נצחון המלחמה או על פך

השמן קצט, רו

קריאת התורה מצטרפת לקיום הלל

והודאה רכח

חיוב נשים בהלל ובנרות חנוכה קצו

טעות בקריאת התורה בר"ח

שבחנוכה ריג, ריח, רל

טעויות בברכת המזון בשבת חנוכה רלז

ע"ע ברכות בחנוכה; ע"ע נרות חנוכה;

ע"ע שמנים ופתילות

חצוצרות ע"ע תקיעות

חתן ע"ע נישואין

- ט -

ט' באב ע"ע תשעה באב

טלית ע"ע ציצית

- י -

יהודית

על ידה נעשה נס חנוכה קצו

יום

הגדרת זמנו בהלכה קח, קי

מפלג המנחה נקרא לילה תפ

ע"ע בין השמשות; ע"ע עלות השחר

יום טוב

גדרי חיוב שואלין ודורשין ל' יום לפניו א

גדרי תקנת משה רבנו לדרוש הלכות חג

בחג א

קיום דין שמחה במועד תקעט

עיקר מצות השמחה היא בהשי"ת תקעב

חיוב אכילת בשר מדין שמחת יום

טוב תקעא, תקעב

חיוב פת בסעודה מטעם 'שמחה' ולא מדין

'עונג' תקנא

איסור הספד ותענית תקנ"ט
 נישואין תקנ"ח
 קידוש בבית הכנסת ע"ב
 חיוב ההלל מדאורייתא או מדרבנן רה,רו
 חיוב הלל מהתורה הלכה למשה מסיני או
 שהוא בכלל חיוב השמחה במועד רה
 טעויות בסדר קריאת התורה רכג

יום כיפור

גדרי חיוב שואלין ודורשין ל' יום לפניו ח
 נאמר בו 'בעצם היום' כי עיצומו של יום
 מכפר רנב
 קריאת התורה במנחה מחמת 'קדושת היום' או
 משום ה'תענית' רנ"ט
 נוסח חתימת ברכת ההפטרה במנחה רנ"ט
 חיוב נשים בתפילת מוסף ובתפילת נעילה . תקז
 מתי מלים את התינוק תקמ"א

יוצרות ע"ע פיוטים

יעלה ויבוא ע"ע ברכת המזון; ע"ע תפילה

- כ -

כהונה - כהנים

לכהנים בזמנינו אין חוקת כהונה רע"ז
 התקיעה בחצוצרות נאמרה רק על
 הכהנים רע"ז
 חיובם מהתורה בברכת המזון שח
 חיובם במחצית השקל רצו,שמו
 חיוב כהנים ולוויים בתפילת מוסף שז
 דין 'ערבות' ב'כהנים ולוויים' שט
 ע"ע נשיאת כפיים

כותל המערבי ע"ע בית המקדש

- ס' -

לא ילבש

שורש המצוה - משום התועבה והזימה
 הנגרמת ממנו תקצד

האיסור רק כשגבר לובש מלבוש שרק נשים
 לובשות תקפ"ז
 עיקר האיסור - ההתדמות של גבר לאשה
 ואשה לגבר תקפ"ח
 האיסור ב'מעשה' או ב'תוצאה' תקצ"א
 האיסור תלוי בכוונה בשעת הלבישה ... תקצ"ד
 כאשר אדם אחר מלבישו תקצ"ט
 בהסתכלות במראה תקפ"ז,תקצ"א
 נשיאת מטריה של נשים תקצ"ח
 לבישת מכנסיים לנשים תקצ"ז
 נשיאת כלי נשק לנשים תקצ"ב
 בבגדי קטנים תקצ
 בתחפושות פורים תקפ"ד,תקפ"ט,תקצ"ח

לולב

זמן נטילתו תס"ט
 נטילתו לאחר שעלה עמוד השחר קודם הנץ
 החמה קיח
 בירך על לולב ומצא הדס או ערבה
 פסולים קפ"ג
 ספק בקיום המצוה אימתי מברך כשחוזר
 ונוטל תסח

לוויים ע"ע כהנים

לילה

הגדרת זמנו בהלכה קח,קי

- מ' -

מגילה

נאמרה ברוח הקודש תה
 סמך לקריאת המגילה מהתורה שמ"ב
 מדברי קבלה שהם 'כדברי תורה' או
 מ'דרבנן' תה,תמו,תס"ד
 טעם קריאתה - כדי להזכיר שבחיו
 של הקב"ה לברכו ולהללו תי"ב,תי"ט

עיקר קריאת המגילה והסעודה – משום

נצחון המלחמה קצט

ממתי תיקנו לקרוא מגילה בלילה תמח

עיקר הקריאה ה'פרסומי ניסא' רא, תטו, תל"ט

קריאתה זו 'הלילא' תיא, תמ, תק"ל

כשאין מגילה – האם צריך לקרוא הלל ... תיג

ב' מצוות בקריאתה – 'הקריאה' עצמה

ו'פרסום הנס' תמג

ב' מצוות – 'קריאה' ו'שמיעה' תקעג

יש בקריאה משום זכירת מעשה

עמלק תקעג

גדר חיוב הקריאה בלילה וגדר החיוב

ביום תמו, תפכ, תפד

עיקר הקריאה – ביום או

בלילה תטו, תל"ה, תמו

הקריאה בלילה היא מדין 'הכנה' לקריאת

היום תנג, תפכ

מי שלא קרא בלילה האם חייב לקרוא

פעמיים ביום מדין 'תשלומין' תל"ח

חיוב הקריאה בספק אם קרא תפד

חיוב הקריאה בספק אם החסיר כמה תיבות

בקריאה תפה

אימתי התירו לטעום לפני מקרא

מגילה תמט

ההבדל בין קריאת התורה בציבור – לקריאת

המגילה וקריאת פרשת זכור שמו

עניה ואמירה בפסוקי הגאולה במגילה תכא

המחויבים בקריאתה

חיוב עבדים במקרא מגילה תב, תו

כהנים לוויים וישראלים מבטלים עבודתם

למקרא מגילה תמו

קטנים תב

גר שנתגייר קודם הנץ החמה אם חייב

בקריאת היום קכ

השומע מחרש שוטה וקטן לא יצא

י"ח קל"ב, תב, תפה

נשים בקריאת המגילה

חיובן ומשום ש"אף הן היו באותו

הנס' קצח, של"ג, תב, תה

קריאת מגילה בעשר נשים שמו, שנו

הבדל בין חיוב נשים בקריאת מגילה לחיובן

בקריאת פרשת זכור שנב, שנא

צירוף נשים למנין עשרה בקריאת

מגילה שמו, תקכח

נשים מוציאות י"ח קריאת המגילה

נשים ולא אנשים רא, תז, תקעג

חיוב נשים באמירת ד' פסוקים של גאולה

בקריאת המגילה שמח

זמן קריאתה

היוצא לדרך ובני הכפרים – ביום

י"ג תנ, תס, תעט

מבעוד יום ובשעת הדחק – לחולה

ואנוס תמה, תמח, תנ

קריאה בציבור מבעוד יום י"ג או בליל י"ד

ביחידות תמה, תנו

בין השמשות תנו, תפד, תפו

כשעלה עמוד השחר קודם הנץ החמה קיט

קריאת המגילה ביום וסיומה בין

השמשות שצח

דיני הקריאה

אין לשוח בעוד שקוראים אותה תקכג

בציבור תקכה

ברבים מדין 'ברוב עם' נח

כ'אגרת' תקכה

בעמידה תי

למפרע תכב

ביום כשהוא מעוטר בתפילין תקמג

קריאת המגילה היא חלק מהתפילה תקמה

שמיעתה בטלפון או ברמקול תפג, תצז

שמיעתה ברדיו תצד

שמיעתה במכשיר שמיעה תצו

בכרכים המוקפים חומה

קריאת המגילה בכרכים שיש ספק אם הוקפו
מימות יהושע בן נון תפ
קריאת המגילה מפלג המנחה בערים
שיש בהן ספק אם הוקפו חומה תפג
האם פרוז בן יומו רשאי להוציא מוקף בקריאה
של לילה לאחר פלג המנחה תפא

בערב שבת

קריאתה לאחר שכבר קיבל עליו שבת ועוד
היום גדול תעו
גדר הקריאה בערב שבת בשנה שפורים חל
בשבת תעה

בשבת

הטעמים לאיסור הקריאה בשבת תעז
טלטול המגילה תעה
האם נאסר לקרוא את המגילה בשבת
שאחר הפורים תעה
חיובו של קטן בן ירושלים שהגדיל בט"ו שחל
בשבת תפ
חיוב של קטן שהגדיל בפורים שחל
בשבת תפא
גדר קריאת המגילה בערב שבת
כשפורים חל בשבת תעה, תפא
חיוב קריאתה למי שנאנס ולא קרא בערב
שבת תפא
חיוב גר במגילה כשהתגייר בשבת בשנה
שפורים חל בשבת תפ
ע"ע ברכות על קריאת המגילה; ע"ע פורים

מוסף ע"ע תפילה – תפילת מוסף**מועדים ע"ע ימים טובים****מזוזה**

מי מברך כאשר קובע על ידי שליח דד
נוסח הברכה "לקבוע" מזוזה קלא
קביעתה היא דין ב'בית' קמ
חיובה רק בבית שיש בו ד' על ד'
אמות קמב

מחצית השקל

חיוב קביעתה בספינה קמד
בדק מזוזה והחזירה למקומה או שקבע מזוזה
אחרת – אימתי חוזר ומברך קסה
הברכה בהחלפת מזוזה למהודרת יותר קפו

טעמי המצוה רפא
מכפר על חטא מכירת העגל ומכירת
יוסף רפה
הבאתם גורמת לאחדות בכלל ישראל רפו
זמן נתינתם רפא
החיוב – דין ממוני ולא משום המצוה נה
חיוב תפילת מוסף תלוי בחיוב מחצית
השקל רצט
נתינת המטבע הקבוע באותו הזמן
והמקום שא
מוכר כסותו כדי להביאו נה
נשים פטורות רז, רצו
קטנים פטורים רצו
קטן המחוייב להביאו – בן י"ג או בן
כ' רפז, ש
פטור כהנים מהבאתם רצו, שמו
דרגות החיוב ודיני 'משכון' על השקלים ... שיד
גם הפטורים מהבאתו מחוייבים בהקרבת
קרבנות הציבור שיא

מנהג

אם מברכים עליו מא, פז, צה
מה שהונהג בענייני ברכות אין בו
חשש ברכה לבטלה תלז
מנהג א"י בענין קידוש בליל שבת
בביה"כ עט
שלא לשתות מכוס של הבדלה ביין ולא
בשיכר תקא

מנין

אינו 'עשרה יחידים' אלא 'יחידה העומדת
בפני עצמה' נז

מעקה

מתחייבים רק בבית שיש בו ד' על ד'
 אמות קמב
 מי מברך כאשר עושה על ידי שליח דד
 הברכה בבניית מעקה על ידי גוי דח

מפסיר ע"ע קריאת התורה

מצוות

המבזבז ממון לקיומן לא יבזבז יותר
 מחומש נה
 מדרבנן ברכתן מדין 'לא תסור' נו
 המוטלות על 'גופו' לא ניתן לקיימן ע"י
 שליח קגג
 שיהיו מקיום מצוה כדי לקיים אחרת חשובה
 יותר קצא
 האם צריך לקיים את 'כל' המצוה בזמנה, או
 שדי ב'התחלה' בתוך הזמן תא
 שבהן כוונת הלב היא חלק בלתי נפרד מקיום
 המצוה תקצג
 שקיומן הן 'זכר למקדש' רצד, שפז
 הפרדה בין קיום המצוה על ידי אחד וברכה
 על ידי אחר רג, ט
 ספק בקיום מצוה דאורייתא האם מברך
 כשחוזר ומקיים את המצוה תפח
 חשש ביזוי מצוה בהדלקה מנר לנר קכד
 קיומן בארצות הצפוניות קכא
 האם יוצאים ידי חובה בקיומן בטלפון או
 ברמקול תפג

מצוות עשה שהזמן גרמן

נשים פטורות קיב, רי, ריא, רצו, שנח, תה
 במצוות המוטלות על 'ציבור' רצט
 הלל בחנוכה רא
 האם מלחמת עמלק היא מ"ע שהזמן
 גרמן ש"ב

אין מעבירין על המצוות

טעמי ההלכה קצג

כללי ההלכה קפט
 כשאין לו פנאי לקיים אלא אחת קפט
 בשתי מצוות נפרדות קפח
 בשני חלקים במצוה אחת קצג
 או 'תדיר ושאינו תדיר תדיר קודם' – מי
 עדיף ריג, רכ, רל
 כשהקדים להניח תפילין של ראש
 לתפילין של יד ריג
 ביסוד ההלכה להפסיק כשטעה בקריאת
 התורה בר"ח בחנוכה ריג

הידור מצוה

חיובו מהתורה או מדרבנן יט
 חלק מקיום המצוה או דין נפרד בפני
 עצמו כה
 האם עדיף על קיום דין 'מצוה בו יותר
 מבשלוחו' טו
 האם מברכים על הדלקת נר חנוכה 'מן
 המהדרין' כה, קצד

מצוה בו יותר מבשלוחו

טעם ההלכה טז
 חוב גמור או רק בעין הידור טז, יט
 האם עדיף על קיום דין הידור מצוה טו
 ההבדל בדין זה בין שבת לכל המצוות יז
 במקום שבמסירת המצוה לשליח אין זלזול
 בכבוד המצוה כ
 אם על ידי כך מבטל זמן רב מלימודו לא
 כאשר נעשית על ידי שליח בשכר כא

תדיר ושאינו תדיר – תדיר קודם

אינו מעבב בדיעבד רטו, רל
 או 'אין מעבירין על המצוות' – מי
 עדיף ריג, רכ, רל
 ולכן תפילת מנחה קודמת למוסף רצז
 בקריאת התורה בר"ח בחנוכה ריג
 הקדמת ברית מילה לקריאת המגילה מדין
 זה תקמב
 ע"ע ברכות

- ג -

נישואין

אין נישואין נשים במועד כי אין מערבים
 שמחה בשמחה תקעה
 בליל עשרה בטבת רסב
 בפורים תקעה
 חתן שחל אחד מד' תעניות בזמן
 שמחתו שצא
 ברכת הנישואין ברמקול תק
 המנהג להתחפש כדי לשמח חתן וכלה .. תקפה

נס וטבע

ההבדל בין ניסי יציאת מצרים לנס
 חנוכה פא

נרות חנוכה

מצוותן 'חביבה עד מאד' מד,ס,סב,רב
 סדר ההדלקה כנגד הימים היוצאים או
 הנכנסים סו
 חיוב על האדם או על
 ה'בית' פ,מב,צח,קלג,קמ,קצו,קצו,תג
 עיקר הדלקתם - לפרסם הנס לבני רה"ר
 ולבני הבית טו,לג,ריב
 הדלקתם דומה להדלקת הנרות בבית
 המקדש כז,קד
 הדלקתם היא עצמה ההלל וההודאה רב
 כוונת הלב בשעת ההדלקה להודות לה' על
 ניסי הנצחון היא מעיקר המצוה קצג
 חיוב מכירת כסותו לצורך הדלקתם ... מד,קפז
 שליחות בהדלקת נרות
 חנוכה לג,קלג,קלז,תג
 נרות חנוכה או הלל - מה עדיף קפה,רי
 הדלקה בזמנו ע"י שליח או מאוחר בלילה
 בעצמו קלט
 הדלקת שני אנשים בנר שיש לו ב' פיות סז
 צריך שיהיה ניכר מגין הנרות שמדליקים
 באותו לילה פה

נר השמש סד,פו,קכט
 קניית יין לקידוש או נרות חנוכה - מה
 עדיף מד
 איסור הדלקה מנר לנר קכד
 האיסור להשתמש לאור הנרות קכח
 נר שבת עדיף על נר חנוכה משום שלום
 בית קכט
 בירך על הדלקת הנרות ולא היה בחנוכה
 שמן קנד,קפט
 בירך על נר חנוכה וקודם שהדליק נשפך
 השמן קפט
 הדליק בלילה ראשון שני נרות פג,סח
 הדלקתם לאחר קבלת שבת בטעות קעט

המחוייבים בהדלקה

נשים קצז,רא,תב
 הדלקה ע"י אשה כשהבעל אינו
 בבית מז,קלט
 הדלקה ע"י קטן שהגיע
 לחינוך קלב,קלז,תב
 חיוב הדלקתם כשבני הבית ישנים נא
 אדם מחוסר בית קמט

זמן הדלקתם

הזמן הראוי כד,נא,קט,קעא
 הדלקתם בברכה לאחר שעלה עמוד
 השחר קט
 זמן הדלקתם בארצות הצפוניות קכא

מקום הדלקתם

על פתח הסמוך לרה"ר מבחוץ טו
 האם הדלקתם סמוך לחלון היא הידור בעצם
 המצוה כד
 מעל כ' אמה נב
 במקום חתונה קו
 במקומות ציבוריים קא,קו
 במקומות פתוחים קמב,קמט,קנב
 ברחבת הכותל המערבי קנא
 ברכבת ובספינות קמז,קמט,קנג
 במשוס קנ

נרות המהדרין

עיקר המצוה, דין 'מהדרין' ו'מהדרין מן
המהדרין' פט, קלד
ברכה על נר של 'הידור' כה, קצד
חיוב מכירת כסותו עבור נרות 'הידור' נד

בבית הכנסת

סדר הדלקת הנרות קצד
מקור המנהג וטעמיו משום פרסום הנס וזכר
להדלקה במקדש פד, פט, שנ
גדר ההדלקה הוא מצד מנהג קנא
המנהגים השונים בהדלקה ק
המתנגדים למנהג זה צא
מדוע מנהג זה לא הוזכר ברמב"ם פה
גדר ההדלקה – חובת ציבור המתקיימת ע"י
ציבור של תפילה קא, קד, תקל"ב
האם צריך שיהיו עשרה בשעת ההדלקה
משום פרסומי ניסא קב, שנ
שיעור ההדלקה קה
מקום הנחת המנורה בו פו, צ, קג, קצד
כיבוי הנרות לאחר התפילה קה
הטעם להדלקה גם ביום פט, קט
ברכה בהדלקה בפני עשר נשים שנא
ברכה כשאין מניין בשעת ההדלקה קג
ההדלקה בו היא כיבוד חשוב קו
הדלקתם ע"י קטן צה, צז, קו
הדלקתם על ידי ש"ץ קודם מנחה בערב
שבת קא
שהחיינו בהדלקה בבית למי שהדליק בבית
הכנסת צב, צג

הדלקתם בערב שבת

סדר ההדלקה לה, קל"ב, קעד
זמן ההדלקה קג, קעד
הדין כשהדליקו נרות שבת לפני נרות
חנוכה לה, קל"ב, קעד
הדלקתם על ידי ש"ץ בבית הכנסת קודם
מנחה קא
הדלקתם לאחר קבלת שבת
בטעות קעט, קפב

לא הדליק בע"ש והוצרך להדליק נר בשבת
לחולה אם מברך עליו להדליק נ"ח קפ
הגדרת קיום המצוה בהדלקה בע"ש, לפי
חידושו של הנמוקי יוסף בגדר הדלקת נרות
שבת קפא, תפז

הדלקתם במוצאי שבת

זמן ההדלקה בבית ובבית הכנסת קא, תקל"ב
ע"ע אכסנאי; ע"ע ברכות בחנוכה;
ע"ע פרסומי ניסא; ע"ע פתילות ושמונים;
ע"ע שבת – נרות שבת

נשיאת כפיים

ברכת כהנים למפרע תל"ב
לברכת כהנים יש דין 'תפילה' תל"ג
ש"ץ ששכח ולא אמר ברכת כהנים
בתפילה תל"ד
באלו תעניות נושאים כפיים במנחה שצה

נשים ע"ע אשה**- ס -****סוכה – סוכות**

האם יש חיוב שואלין ודורשין ל' יום קודם
לחג א, ג
תקנת משה רבנו לדרוש הלכות החג בחג ... א
כוונת הלב לטעם המצוה היא חלק בלתי נפרד
מקיום המצוה תקצג
קידוש בבית הכנסת ואכילה בסוכה עד, פב
סוכה לענין עירובי חצרות קמה
בירך לישב בסוכה ובאמצע הסעודה נמלך
לצאת לסוכה אחרת קפב, קפז
נשים פטורות מהלל קצז
ע"ע לולב

סעודת מצוה

האם ההשתתפות בה נחשבת רק כשאוכלים
פת תקנ
דיני סעודות מצוה בערב שבת תקפג
'שלום זכר' הוא סעודת מצוה תקנא

- ע -

עבר

חיובו בהלל קצו
חיובו במקרא מגילה תב,תו
חיובו בקריאת פרשת זכור שנד,שנע,שפו
המעשה ברבי אליעזר ששחרר עבדו להשלים
מניין שלח,שמח,שנט,שעג

עירובי חצרות

מתחייבים רק בבית שיש בו ד' על ד'
אמות קמב
בתים בספינה צריכים עירובי חצרות קמד
סוכת חג לענין עירובי חצרות קמה

עירוב תבשילין

מי מברך כאשר עושה על ידי שליח לד,מג
מותר להניחו אפילו בספק חשכה קעו
עשייתו לאחר הדלקת הנרות קעו
עבור אשה קעז

על הניסים

בתפילה ובברכת המזון מוז,תקמו,תקנד
חיוב או רשות תקגז
חלק 'מדיני התפילה' או הודאה 'מדיני חנוכה
ופורים' תקנד
הטעם שאינה נאמרת בברכה 'מעין
שלוש' רלח
ראוי לדקדק ולומר 'ועל' הניסים בו'
החיבור תקנו
חיוב אמירתו בתפילת נדבה תקנו
שכח לומר 'רצה' בברכת המזון האם כשחזור
ומברך צריך לומר על הניסים תקנח

בחנוכה

מודגש שצריך להדליק להודות ולפרסם נס
ההצלה רג

ע"ע ברית מילה - סעודת הברית

סעודת פורים ע"ע פורים

ספירת העומר

קיום המצוה בזמן הזה זכר למקדש שפח
לאחר שקיעת החמה קודם צאת הכוכבים
[בין השמשות] קיז,תכו,תעא
לאחר שעלה עמוד השחר קודם הגץ
החמה קיז
בשיטת הרמב"ן שאין זו מ"ע שהזמן
גרמא קיב,ריא
טעה ומנה שלא כראוי ואחר כך ספר
כראוי קע
חיוב נשים שד
הטעם שאין מברכים שהחיינו שפו
שומע כעונה בספירת העומר קא

ספר תורה

הוצאתו במיוחד לקריאת ד' פרשיות שגז
הוצאתו במיוחד לקריאת פרשת זכור שגז
הוצאתו לצורך קריאה של נשים שגז
הוצאתו ל'צורך קצת' ולצורך קריאת שנים
מקרא ואחד תרגום שמו
קריאת פרשת הנשיאים בחודש ניסן
מתוך ספר תורה שמד

כתיבת ספר תורה

כתב בו אות אחת מעלה עליו כאילו כתב את
כולו כב
כתיבתו בעצמו או יותר בהידור על ידי
שליח טו,כ
כתב מהודר הוא חלק מקיום מצות כתיבת
ס"ת כג,כז
קיום המצוה בזמן הזה בחומשים וספרים כח
קיום המצוה בכתיבה בשותפות כט
ע"ע קריאת התורה

מדוע אין מזכירים את נס פך השמן בעל

הניסים תקנה

בפורים

אמירתו בערבית של פורים קודם קריאת

המגילה תקנו

שכח לאומרו בברכת המזון בפורים תקמו

כשמתפלל ערבית באמצע סעודת

פורים תקסח

ע"ע פורים; ע"ע תפילה

עלות השחר

הדלקת נר חנוכה קח

ציצית קיד

קריאת שמע קטו

תפילין קצו

קריאת התורה קפז

קידוש לבנה קיא

הבדלה קיז

ספירת העומר קיז

תקיעת שופר קיח

נטילת לולב קיח

קריאת מגילה קיט

עמלק

קבלת גרים מהם שיט

ו' לשונות בברכת הרב את ריבנו כנגד ו'

מישראל שנלחמו בעמלק תקל"ג, תקל"ח

זכירת מעשה עמלק

חיוב הזכרה בלב ובפה שכה

זכירת הגורם לביאתו שכה

חיוב הזכירה בכל יום שכה

חיוב הזכירה פעם בשנה כי שיעור 'שכחה'

הוא י"ב חודש שכז, שפה

בשנה מעוברת שכז, שפה

האם נשים מחויבות שכח, שלא

חיוב המוטל על הציבור או על כל יחיד

ויחיד שלא

האם חיוב זכירת מעשה עמלק תלוי בחיוב

מחיית עמלק שלא

בקריאת המגילה יש משום זכירת מעשה

עמלק תקנ"ג

קיום המצוה בכתיבה שמי

חיוב מחיית עמלק

מ"ע גם בזמן הזה שיז, שיט

על מי מוטל החיוב שב

שיטת היראים שהחיוב מוטל על מלך שפג

חיוב נשים במלחמת

עמלק שכט, ש"ל, שסד, שסו, שפב

האם מלחמת עמלק נחשבת כמ"ע שהזמן

גרמא ש"ב

איבוד טפס ובהמתם שיט

האם חיוב זכירת מעשה עמלק תלוי בחיוב

מחיית עמלק ש"ל

חיוב המוטל על הציבור או על כל יחיד

ויחיד ש"ח, שנד, תקל"ד

ההבדל בין חיוב איבוד ז' עממין

לחיוב מחיית עמלק שיז, שפב

ע"ע פרשת זכור

עצרת ע"ע שבועות

ערב שבת ע"ע שבת

ערבות

כל המצוות אע"פ שיצא מוציא מדין

'ערבות' קל"ג, שח, תג, תקל"ז

דין 'ערבות' בנשים שט

דין 'ערבות' בכהנים ולוויים שט

גרים אינם בכלל 'ערבות' שט

עשרה בטבת

חומרתו לעומת תעניות אחרות רמח, רנג

בזמנינו אינו חל בשבת רמט

אם היה י' בטבת חל בשבת היו

מתענים רמח

האם קביעותו תלויה בתאריך של יום

מיוחד רנ

הסיבה לחומרת היום כי בו התחילה פורענות

חורבן ביהמ"ק רנג

השלמת התענית בערב שבת רס
 קריאת 'ויחל' ואמירת 'ענגו' בערב שבת בין
 השמשות רסא
 קריאת 'ויחל' ללא עשרה מתענים רנה
 נישואין בליל עשרה בטבת רסב
 סעודת יו"ט עשרה בטבת בשבת לעתיד
 לבוא רסד

פ -

פורים

לא יתבטל לעתיד לבוא שצו
 נס מלובש בדרך הטבע תקפד
 גדריו חיוב שואלין ודורשין ל' יום לפניו ט
 חיוב שואלין ודורשין בו ט
 השואל בו בהלכות הפורים האם קודם לשואל
 בהלכות הפסח י
 עשאוהו חכמים כמו רגל ממש תקכב
 חייב איניש לבסומי בפורי' תקעז
 חיוב מכירת כסותו נז
 גדריו חיוב שמחה בפורים תקעז, תקפ
 עשיית מלאכה תקעז
 נישואין בפורים תקעח
 ברית מילה בפורים – מתי מלים את
 החינוך תקמא
 איסור הספד תקעז
 אנינות בפורים תמז
 אבלות בפורים תקעח
 כשאין מגילה – האם צריך לקרוא
 הלל תיא, תיג
 הלל בפורים הוא בגדר של 'שירה' תיז
 יכוין בברכת שהחיינו בקריאת המגילה ביום
 על מצוות היום תמא, תקיט
 כשאין מגילה אם מברך שהחיינו על מצוות
 היום תמא, תקיט
 עיקר קריאת המגילה והסעודה משום נצחון
 המלחמה קצט

חיוב נשים במשלוח מנות ובכל דיני
 הפורים ר
 עיקר הפרסומי ניסא בפורים הוא בקריאת
 המגילה רא

פורים שחל בערב שבת

ספקות בקריאת המגילה תעב
 קריאת המגילה בין השמשות תעב, תעט

פורים שחל בשבת

חיוב שואלין ודורשין בעניינו של יום י
 האם יש בו חיוב הלל תיא
 גדר קריאת המגילה בע"ש בשנה זו . תנח, תפא
 חיוב קריאתה בשבת למי שנאנס ולא קרא
 בע"ש תפא
 חיוב גר במגילה כשהתגייר בשבת תפ
 חיוב קטן שהגדיל בפורים שחל בשבת בקריאת
 המגילה תפא

כרכים המוקפים חומה

קריאת המגילה מבעוד יום תנח
 יוצאים בדיעבד בקריאת המגילה בי"ד תס
 קריאת המגילה בכרכים שיש ספק אם הוקפו
 מימות יהושע בן נון תס
 קריאת המגילה מפלג המנחה בערים שיש בהן
 ספק אם הוקפו חומה תפג

בן עיר ובן כרך

מקומו של האדם בעלות השחר של יום י"ד
 קובע את חיובו תנד
 האם פרוז בן יומו רשאי להוציא מוקף
 בקריאה של לילה לאחר פלג המנחה תפא

משלוח מנות

חיוב נשים במשלוח מנות ר
 בברכת שהחיינו מכין על קיום מצוה
 זו תמא, תקיט

מתנות לאביונים

שורש הטעם שאין קוראים המגילה
 בשבת תעז
 שורש הטעם למנהג להתחפש בפורים .. תקפד

סעודת פורים

טעם חיוב הסעודה דווקא ביום תקעז, תקפג
היא עיקר דין השמחה בפורים תקפב
האם יש חיוב פת
בסעודה תקמז, תקפד, תקפח, תקנע
דין 'שביעה' בסעודה תקנד
חיוב בשר בסעודה תקנא
חיוב נשים באכילת בשר בסעודה תקנג
טעם מנהג העולם להתחיל מבעוד יום
ולסיימה בלילה ת
נתקנה משום נצחון המלחמה קצט
שכח לומר על הניסים בברכת המזון תקמו
דין המתפלל ערבית באמצע סעודת
פורים תקפח

סעודת פורים בערב שבת

המנהגים אימתי זמן הסעודה תקפא, תקפח
מנהג 'פורס מפה ומקדש' בסעודה זו תקפח

המנהג להתחפש

טעמי המנהג תקפד
האם יש לחשוש בזה משום 'לא
ילבש' תקפד, תקפט, תקנע
ע"ע לא ילבש; ע"ע מגילה; ע"ע על הניסים;
ע"ע פרסומי ניסא

פיוטים

האם יוצאים בהם ידי החיוב לדרוש בחג
בעניינו של יום יב
ההבדל בין היוצרות בפרשיות שקלים והחודש
לפרשיות זכור ופרה רצב

פסח

גדרי חיוב שואלין ודורשין ל' יום קודם
לחג א, רפא
תקנת משה רבנו לדרוש הלכות פסח
בפסח א
השואל בפורים בהלכות היום האם קודם
לשואל בהלכות הפסח י
בשבתות קודם הפסח אם ידרוש בהלכות שבת
או בהלכות פסח יב

בליל הסדר מתקיים פרסום הנס באכילת מצה
ואמירת ההגדה מה
אמירת הלל בליל הסדר תמז
קידוש בבית הכנסת בליל יו"ט של פסח פג
סברת האיסור לאכול מצות מכונה בליל יו"ט
ראשון תפז
ע"ע ארבע כוסות; ע"ע בדיקת חמץ

פרה ע"ע ארבע פרשיות

פרשיות ע"ע ארבע פרשיות

פרסומי ניסא

דרגות וחילוקי דינים בהלכה זו במצוות
השונות מט, נא
האם מתקיים דין 'פרסומי ניסא' בפני עשר
נשים קד, שמח

בחנוכה

בנר חנוכה הוא עצם קיום המצוה נא, קנא
הוא חלק ממצוות הדלקת נרות חנוכה או דין
'נוסף' למצוה כד
של נרות חנוכה עדיף מאמירת ההלל קפז
עיקר הדלקת הנרות לפרסם הנס לרבים
העוברים ושבים ברה"ר ולבני
הבית מז, ריב
עיקר הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת –
משום פרסומי ניסא פה, פח, קב
צריך שיהיו עשרה בשעת ההדלקה בבית
הכנסת משום פרסומי ניסא קב
בנר חנוכה ובר' כוסות – וההבדל
ביניהם מד

בפורים

עיקרו הוא בקריאת המגילה רא, תמג
מתקיים רק אם יש מנין בקריאת המגילה נז
מהותה של ברכת הרב את ריבנו ... שמו, תקכח

בפסח

מתקיים בליל הסדר באכילת מצה ואמירת
ההגדה מה, נג

בירך על ציצית ונפלה ממנו קנז
לבש ציצית ובירך ובא בעל הטלית ונטלה
ממנו קנז
לבישתה קודמת להנחת תפילין קנז

- ק -

קטן - קטנים

בשליחות תד
חיובו בהלל קנז
קיום מניין לתפילה של קטנים שמו
חיוב קטנים פחותים מבן כ' בתפילת
מוסף ש
האם בן י"ג שנה רשאי להיות ש"ץ בתפילת
מוסף שא,שז
'לא ילבש' בהלבשת קטן בגדי קטנה תקצ
שהגדיל בין ר"ח אדר לר"ח ניסן
לענין פרשת שקלים רצג
קריאת פרשת שקלים והפטרותה על ידי
קטן רפז
לענין מחצית השקל - בן י"ג או בן כ' רפז

בחנוכה ופורים

הדלקת נרות ע"י קטן שהגיע
לחנינוך ק"ב,ק"ז
הדלקת נרות ע"י קטן בבית
הכנסת צה,צ"ק
עליה לתורה בקריאת פרשת זכור ... שמוג,שמה
עליה למפטיר בפרשת זכור שמוג
חיובם במקרא מגילה תב
השומע מגילה מקטן לא יצא
י"ח ק"ב,תב,תסה
בן ירושלים שהגדיל בט"ז באדר שחל בשבת
האם צריך לקרוא את המגילה בשבת תפ
קטן שהגדיל בפורים שחל בשבת האם חייב
בקריאת המגילה תפא

קידוש

מהתורה יוצא ידי חובתו בתפילה נ
במקום סעודה עג

בד' כוסות הוא פרט נוסף בקיום
המצוה נא,נג
בנר חנוכה ובד' כוסות - וההבדל
ביניהם מד

פתילות ושמונים

הדלקה בפתילות ושמונים גרועים קבז
שמן זית בשותפות או שמן פשוט לבדו, מה
עדיף כו
בירך על הדלקת הנרות ולא היה בחנוכה
שמן קגד,קפט
בירך על נר חנוכה וקודם שהדליק נשפך
השמן קפט
חיוב מכירת כסותו לצורך קנייתם מד,קפז
ע"ע נרות חנוכה

- צ -

ציבור

ההבדל בין 'ציבור' ל'רבים' שמוט,שנא,שפו
האם יש לנשים דין 'ציבור' קד,שמוט
אמירת הלל היא דין על 'ציבור' רט,רכח
אשה לא תקרא בתורה בציבור
משום כבוד הציבור שנה,שנה
חיוב קריאת פרשת זכור דווקא
בציבור ש"ה,שפו
בפורים מתקיים הפרטומי ניסא בקריאת
המגילה בציבור נז
האם חיוב מחיית עמלק מוטל דווקא על
ציבור ש"ה,שנד
קריאה בתורה ובמגילה בעמידה משום כבוד
הציבור תי
ע"ע מנין

ציצית

חובת 'מנא' ולא חובת 'גברא' קנז
כוונת הלב לטעם המצוה היא חלק בלתי נפרד
מקיום המצוה תקצג
ברכה על לבישתה אחרי עלות השחר לפני
הנץ החמה קיד

במקום סעודה למי ששומר על דיאטה ואינו
אוכל פת תקנב
על מיץ ענבים ויין מפוסטר תלז
יין לקידוש או נרות חנוכה – מה
קודם מד,מט
חיובו מדין פרסומי ניסא לבריאת העולם ... מז
דין מוכר כסותו עבור קניית יין לקידוש מט
קידוש על יין ונשפך או קידוש והתברר שהוא
מים קנד
יש לו כוס אחת ביו"ט שחל בע"ש – מניחו
לשבת שהוא מהתורה קצא
נשים חייבות בו רצט
האם יוצא ידי חובה כשנעשה בטלפון תפד

קידוש בבית הכנסת

טעם המנהג עב,עז
חיובו במעומד עה

קידוש השם

נשים וקטנים לענין מנין עשרה בקידוש
השם שמט

קידוש לבנה

במוצאי שבת כשהוא מבושם ובגדיו
נאים קצ
שיהיו קיום המצוה עד מוצאי שבת קצ
בזמן שזריחתה ניכרת על הקרקע קיא
לאחר שעלה עמוד השחר קיא
בברכה בשבת ביום האחרון לזמן
הקידוש קיא
אם נשים פטורות מדין מ"ע שהזמן
גרמא קיג

קרבנות ע"ע בית המקדש

קריאת התורה

האם יוצאים בה ידי החיוב לדרוש בחג
בעניינו של יום יב
עיקר תקנתה משום תלמוד
תורה יג,שעו,תל

משום לימוד תורה ברבים או משום תקנה
לפרסם ולהודיע רכז
קודם עלות השחר קמז
למפרע תכח
בעמידה משום כבוד הציבור תי
הפסק בקריאת התורה שנו
בירך ונמצאה טעות בס"ת או במקום הנכון
של הקריאה קנט
יסוד תקנת קריאת התורה בר"ח רכח
טעות בסדר הקריאה כשיש מוספין רכב
קריאת פרשת הנשיאים בחודש ניסן
מתוך ספר תורה שמד
חיוב נשים בקריאת התורה בפרשת
השבוע ש"ד,שכב,שעה
הוצאת ספר תורה לצורך קריאה של
נשים שנו
קריאת התורה בזמן נדוטה שנה

ביום כיפור

הקריאה במנחה מחמת 'קדושת היום' או משום
ה'תענית' רנט

בתעניות

קריאת פרשת 'ויחל' ללא עשרה
מתענים רנה
הקריאה משום 'היום' או מחמת
ה'תענית' רנו
בעשרה בטבת ערב שבת בין השמשות רפא

בחנוכה

בחנוכה – קריאת התורה מצטרפת
לקיום הלל והודאה רכח
טעות בסדר הקריאה בר"ח
שבחנוכה ריג,ריח,רל

בארבע פרשיות

הקדמת קריאת פרשת השבוע לפרשת
זכור שכז
הדין כשנמצאה טעות בקריאה קנט
טעות בקריאת פרשת שקלים רכג

- ז -

שבועות

תקנת משה רבנו לדרוש הלכות החג
בחג.....א,ג,ד
האם יש חיוב שואלין ודורשין לפני החג ... ג,ד
נשים פטורות מהלל.....קצז

שבת

חיוב שואלין ודורשין בו.....יא
תקנת משה רבנו לדרוש ברבים בהלכות
שבת.....יב
חיוב מכירת כסותו לצורך יין לקידוש.....מד

ערב שבת

טעמי איסור קביעות סעודה בערב
שבת.....תקכב,תקעז
שיעור קביעות סעודה שנאסר בערב
שבת.....תקכג
מנהג 'פורס מפה ומקדש' בסעודה בערב
שבת.....תקכד
השלמת תענית בערב שבת.....רפ
עשרה בטבת שחל בו.....רמח
קריאת התורה בעשרה בטבת בין
השמשות.....רפא
לא גזרו בבין השמשות על דברים שאסורים
מדרבנן.....תעד

הכנה לשבת

החיוב מדין מצוה בו יותר מבשלוחו.....זז
האם היא חיוב גמור.....זז

כבוד שבת

הוא טעם איסור קביעות סעודה בערב
שבת.....תקכב
מחייב את מצות ההכנות לשבת.....זז,ח

נרות שבת

הדלקתם משום 'שלום בית'.....סג
הדין כשהדליקו נרות שבת לפני נרות
חנוכה.....זח,קלב,קעז

כאשר קוראים בתורה פרשת כי תשא תכט
כאשר קוראים בתורה פרשת תצוה רצ
מניין גברים לקריאה מיוחדת לנשים
שעדיין לא יצאו ידי חובת הקריאה שמד
ההבדל בין קריאת התורה בציבור - לקריאת
המגילה וקריאת פרשת זכור שמו
קריאת פרשת זכור על ידי נשים שנה,שנב
דין קריאת פרשת זכור כדין קריאת
התורה שנג
קריאת פרשת זכור מתוך ספר תורה
פסול שסג,שסח

קריאה בנביא (הפטרה)

למפרע.....תלא
דיני 'מודלגין מנביא לנביא'.....תלא
תפילת מוסף היא 'פיצוי' למי שמקבל את
המפטיר.....רפט
לא יסלק הספר עד אחר הברכות.....תקכו
קריאת הפטרת פרשת שקלים ע"י קטן רפז
עליית קטן למפטיר בפרשת זכור שמג
נוסח חתימת ברכת ההפטרה במנחה ... ש"ו יום
כיפור רנו

ע"ע ארבע פרשיות; ע"ע ספר תורה

קריאת שמע ע"ע תפילה

- ח -

ראש חודש

יסוד תקנת קריאת התורה בר"ח.....רכח
טעות בקריאת התורה בר"ח
שבחנוכה.....ריג,ריח,רל
ע"ע הלל

ראש השנה

גדרי חיוב שואלין ודורשין ל' יום לפניו ח
תקיעות וברכות מעכבות.....תלב
חיוב נשים בתפילת מוסף.....שה
מתי מלים את התינוק.....תקמא
ע"ע שופר

הדלקתם בלא ברכה בע"ש וברכה עליהם
 בבין השמשות 15
 הדלקתם בע"ש אחרי השקיעה ע"י נכרי 15
 עיקר מצוותם בהנאה והתשמיש לאורם
 [ולא במעשה ההדלקה] 15
 מספר הנרות שמחוייב להדליק 15
 נר שבת עדיף על נר חנוכה משום שלום
 בית 15
 קבלת שבת בעת הדלקת הנרות 15
 האם יש הבדל בין איש ואשה בקבלת השבת
 בהדלקת הנרות 15
 דברי הנמוקי יוסף בהדלקת נרות שבת שהכל
 נחשב כאילו נדלק ברגע הראשון 15
קבלת שבת

בטעות 15
 בהדלקת הנרות 15
 האם יש הבדל בין איש ואשה בקבלת
 השבת 15
 תקיעה בשופר בר"ה לאחר שקיבלו
 השבת 15
 על פי הקבלה תפילה קודמת לסעודה ... 15
 הדלקת נרות חנוכה לאחר קבלת שבת
 בטעות 15
 קיבל שבת ונודע לו שמת קרובו 15

סעודות שבת

האם יש חיוב פת בסעודת שלישית 15
עונג שבת
 בתענית חלום אין ביטול עונג 15
 ע"ע הברלה; ע"ע קידוש; ע"ע תעניות בשבת

שבת חנוכה

נר שבת עדיף על נר חנוכה משום שלום
 בית 15
 הדלקת נרות חנוכה לאחר קבלת שבת
 בטעות 15
 הדלקת נרות חנוכה בבית הכנסת על ידי ש"ץ
 קודם מנחה בערב שבת 15

טעויות בברכת המזון 15
 ע"ע נרות חנוכה – הדלקתם בערב שבת
שבת פורים ע"ע פורים שחל בשבת

שומע כעונה

יסודו מדין ערבות 15
 הגדרתו – ה'שומע' נחשב כ'עונה'
 או שדיבור ה'עונה' מתייחס ל'שומע' 15
 בקריאת המגילה 15
 בספירת העומר 15

שופר [ראש השנה]

הכוונה למצוה היא זו שעושה אותו לחפצא
 של מצוה 15
 המצוה היא 'שמיעה' או 'תקיעה' 15
 השומע קול הברה לא יצא 15
 תקיעה לאחר שעלה עמוד השחר
 קודם שקיעת החמה 15
 בירך על שופר ולא יכל לתקוע בו 15
 אין השופר גורם את החיוב אלא 'היום' הוא
 גורם החיוב 15
 היו לפניו שתי עיירות, באחת בקיאים בתקיעות
 ובאחרת במוסף לאן ילך 15
 תקיעה בע"ש לאחר שקיבלו השבת
 מבעוד יום או בין השמשות 15
 ספק אם שמע תקיעה ביום ראשון תוקע
 ואינו מברך 15
 כשתקע בשבת – האם קיים מצוה 15
 האם יוצאים ידי חובה כששמע בטלפון ... 15
 שמיעת התקיעות במכשיר
 שמיעה 15
 ע"ע ראש השנה

שופר [תעניות]

תקיעה בו במקדש ובגבולין בעת צרה 15
 תקיעה בו בזמן הזה בתענית 15

שליח – שליחות

בקיום מצוות – מי מברך את הברכה על
 המצוה 15

מצוות המוטלות על 'גופו' לא ניתן לקיימן ע"י
שליח קלג
כל דאיהו לא מצי עשה לא משויא
שליח קעה, קפג
בקטן תד
בגוי לו, קלד, קעה
בהדלקת נרות חנוכה לג, קלג, קלז, תג
איסור בל תלין כששוכרו על ידי שליח ... תצג
שמנים ע"ע פתילות ושמנים

שנה מעוברת

תענית אסתר באדר א' שצו
חיוב זכירת מעשה עמלק בשנה
מעוברת שכז, שפה
שקלים ע"ע ארבע פרשיות-פרשת שקלים;
ע"ע מחצית השקל

- ת -

תדיר ע"ע מצוות

תענית - תעניות

נתקנו כדי שנתבונן מהצרות שאירעו בהם
לחזור בתשובה רמז, שפה
מהות התעניות בגלל אותה סיבה שגרמה
לפורענות בזמנו שפה
לא נקבע להם יום מיוחד אלא שבחודשים ההם
צריך להתענות רמז
ד' התעניות בזמן בית המקדש שצא
תקיעה בשופר או בחוצרות בתעניות בזמן
הזה רפח
המועדים שיהיו לעתיד לבוא במקום
התעניות רפה, שצו
מאימתי מתחיל 'יום' התענית - מהערב או
מהיום רפד
הצורך במנין מתענים לאמירת
'ענגו' רנה, שצה
קריאת פרשת ויחל ללא עשרה
מתענים רנה

באילו תעניות הש"ץ מכריז בשבת שקודם
לחן שצד
המשותף בין כל התעניות והשוני ביניהם לבין
עשרה בטבת רמז
הקריאה בתורה היא משום 'היום' או מחמת
ה'תענית' רנו
ימי חנוכה אסורים בהספד ותענית רו
חתן שחל אחד מד' תעניות בזמן
שמחתו שצא
באלו תעניות נושאים כפיים במנחה שצה
השלמת תענית בערב שבת רפ

תעניות בשבת

דין תענית שחלה בשבת שפט
הטעם שמתענים תענית חלום בשבת רנג
אם היה י' בטבת חל בשבת היו
מתענים רמח
זמני כניסתה ויציאתה בארצות
הצפוניות קבא

תענית אסתר

גדרי התענית לעומת יתר התעניות שפז
מהות התענית - זכר לתענית שהתענו בימי
מרדכי ואסתר שפה
טעם נוסף לתענית - בגלל 'יום טוריינוס' או
'יום ניקנור' שצ
שחלה בשבת שפט
נישואין בליל התענית רכג
האם בימי בית שני צמו בתענית אסתר שצ
הקרבת קרבן תודה בתענית אסתר שצ
הנהגת בעל הברית בתענית אסתר מוקדם ליום
ה' שצד
האם צמים גם באדר א' שצו
האם תנהג לעתיד לבוא שצו

תענית חלום

הטעם שמתענים בשבת רנג
לא ינהג עידונים בעצמו אלא ידאג שצה

תענית י"ז בתמוז

נישואין בליל התענית רכג
ע"ע עשרה בטבת

תפילה

מימות האבות התפללו בלא נוסח אחיד, עד שאנשי כנסת הגדולה תקנו י"ח ברכות שמו למפרע תכה במקום קרבנות רפד, רצו, שמו זמני התפילות רצו, שצה זמנה בארצות הצפוניות קבא האם יתחיל להתפלל כשירדע שלא יסיים עד סוף זמנה שצה האם יתחיל חזרת הש"ץ כשירדע שלא יסיימה עד סוף זמן התפילה שצה ה'הזכרות' בתפילה הם חלק מ'מטבע התפילה' או 'הוספה' נפרדת רלג ההבדל בין 'תפילה' ו'ברכות' לענין גדר ה'הזכרות' הנאמרות בהם רלה הדלקת נרות חנוכה בבי"כ מתקיימת ע"י ציבור של תפילה קא, קד

פסוקי דזמרה

אמירתם למפרע תכו שלד לכזין באמירת 'פותח את ירך' תכה

קריאת שמע

של ערבית ושל שחרית האם הם מצוה אחת תלח בזמן שבין עלות השחר והנץ החמה ... קח, קטו מפלג המנחה תמה למפרע תכג דין 'תשלומין' למי שלא קראה תלח זמן קריאתה בארצות הצפוניות קבא ספק קרא ק"ש מברך כשחוזר וקורא תסה

שמונה עשרה

תוקן בסדר מיוחד על ידי אנשי כנסת הגדולה תכה האם בברכות האמצעיות הסדר מעכב תכו הצורך במנין מתענים לאמירת 'ענגו' רנה, שצה אמירת 'ענגו' בעשרה בטבת בע"ש בין השמשות רסא

מודים דרבנן כל אחד אומר בעצמו תקלח

ברכת יראו עינינו [ערבית בחו"ל]

מדוע אין חשש ברכה לבטלה תלז

תפילת מוסף

משום 'ונשלמה פרים שפתינו' במקום הקרבת קרבן מוסף רצו 'כנגד' תפילת מוסף שהתפללו בזמן ביהמ"ק ולא 'במקומה' שמו חיוב התפילה תלוי בחיוב מחצית השקל רצט חיוב התפילה כנגד הכפרה שמכפרים קרבנות הציבור שא באה משום 'קדושת היום' רצה האם יש בה בחינת 'רחמי' רצז, שז אין לה 'תשלומין' רצו 'פיצוי' למי שמקבל את המפטיר רפט חיוב נשים בתפילה רצז, שג חיוב קטנים פחותים מבן כ' בתפילה ש, שז האם בן י"ג שנה רשאי להיות ש"ץ שא, שז חיוב כהנים ולוויים בתפילה ש אינה שייכת בתורת 'נדבה' שד לא ניתן לצרף מחללי שבת למנין עשרה שה

תפילת ערבית

מפלג המנחה תנו

תפילת נדבה

בשבת שד

תפילת נעילה

היא גדר של 'ריבוי תפילה' שז ע"ע מנין; ע"ע על הניסים; ע"ע פיוטים

תפילין

הנחתם קודם עלות השחר קטו כוונת הלב לטעם המצוה היא חלק בלתי נפרד מקיום המצוה תקצג

גם על צרת יחיד רעז
האם חיובן רק בארץ ישראל או גם
בחור"ל רעח
במה תוקעים – בשופר או בחצוצרות רפח
האם החיוב הוא דווקא בחצוצרות שתקעו בהם
בבית המקדש רעב
התקיעה בחצוצרות נאמרה רק על
הכהנים רעז
המנהג לתקוע בחצוצרות גם בזמן הזה רפ
תשעה באב
דברי רבי יוחנן שהיה ראוי לקובעו בי' באב כי
אז נשרף רובו של היכל רנב
עליה לתורה במנחה למי שאינו מתענה רנו
השלמת התענית בערב שבת רפ
לעתיד לבוא כשיחול בשבת תדחה הסעודה
ליום ראשון רפה
חל בשבת מתענים ביום א' רמט, שפט

הנחתם לאחר שהתפלל ערבית מבעוד
יום קפז
הנחתם בחול המועד פ
בירך עליהן ונפסק הקשר והוצרך לקחת תפילין
אחרים קנח, קס
סדר הנחתם לאחר לבישת הציצית קצה
טעם הקדמת הנחת תפילין של יד לשל
ראש ריד, ריט, רכה
טעם ההבדל בנוסח הברכה בין תפילין של יד
לתפילין של ראש רכה
הקדים להניח תפילין של ראש לתפילין של
יד ריג
עניית אמן בין הנחת תש"י לתש"ר על ברכת
תפילין של חברו תכג
קריאת המגילה ביום הפורים כשהוא מעוטר
בתפילין תקמג
תקיעות [בעת צרה]
חיובן בזמן הזה רסח

